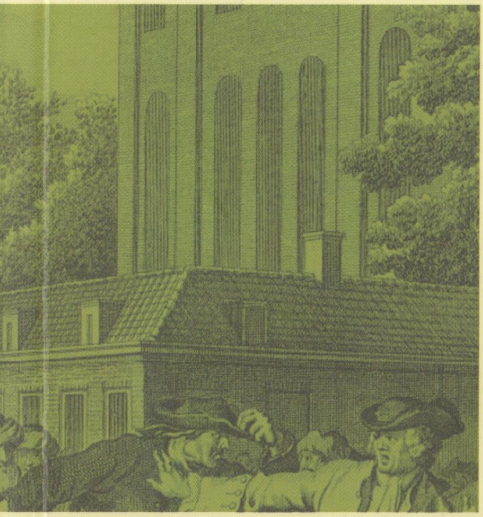
SPINOZA

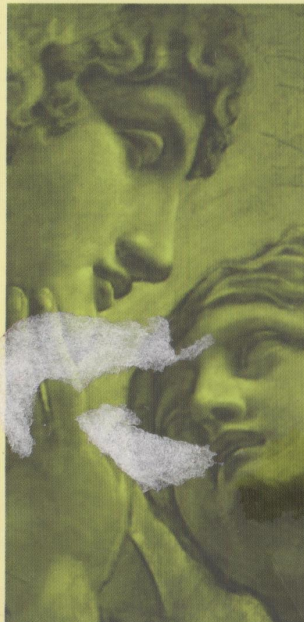
ETHICA



Latinceden Çeviren
ÇİĞDEM DÜRÜŞKEN







4. BASKI

ALFA | FELSEFE

Ethica
© 2014, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Kitabın Türkçe yayın hakları Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtını amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Kitap Editörü Eyüp Çoraklı
Kapak Tasarımı Begüm Çiçekçi
Sayfa Tasarımı Kamuran Ok

978-605-106-968-5
1. Basım: Aralık 2014
4. Basım: Nisan 2017

Nederlands letterenfonds dutch foundation for literature

Bu kitabın çevirisine katkılarından dolayı Hollanda Edebiyat Fonu'na teşekkür ederiz.

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29
Sertifika no: 12088

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34410 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00
www.alfakitap.com - info@alfakitap.com
Sertifika No: 10905

SPINOZA

ETHICA

Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve
Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak

Latinceden Çeviren
ÇİĞDEM DÜRÜŞKEN

ALFA | FELSEFE

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ: *Ethica* ya da Spinoza 7
Çeviri Yöntemi 28

ETHICA
I. Bölüm: Tanrı 33
II. Bölüm: Zihnin Doğası ve Kökeni 105
III. Bölüm: Duyguların Kökeni ve Doğası 195
IV. Bölüm: İnsanın Esareti ya da Duyguların Kuvveti 309
V. Bölüm: Aklın Kudreti ya da İnsanın Özgürlüğü 419

Latince-Türkçe Terim Açıklamaları 471
Kaynakça 499
Dizin 503

SUNUŞ

Ethica ya da Spinoza

Spinoza'yla karşılıklı oturup konuşarak, tartışarak, dura dura, sindire sindire okunacak bir felsefe kitabıdır *Ethica*; tanımlarla, açıklamalarla, önermelerle, önerme sonuçlarıyla, kanıtlamalarla ve notlarla örülü içeriği ve dalgınlığa asla izin vermeyen yoğun mantık örgüsü insanın bu eseri çoğu felsefe kitabından ayrı bir rafa yerleştirmesini, zihninin en açık ve en berrak anında o raftan alıp okumaya başlamasını, hatta bütün kitabı bitirdikten sonra tekrar başa dönüp bu kez daha ayrıntılı bir bakış açısıyla okumasını gerektirir. Eserin düşünce tarihindeki ilk habercilerinden Simon de Vries de benzer bir zorluk yaşamış olacak ki, Spinoza'ya yazdığı 24 Ocak 1663 tarihli mektubunda üstadın kendisine bölümler halinde gönderdiği *Ethica*'nın ilk okuyuşta bazı tanımlarını ve önermelerini anlamakta zorluk çektiğini ve çareyi filozofun kendisine danışmakta bulduğunu söylemiştir.[1]

1 Spinoza, *Epistulae,* 8.

Ethica'nın bu çarpıcı ve kışkırtıcı okuma zorluğu, üslubunun Yunan matematikçi Eukleides'in klasik geometrinin ders kitabı niteliğindeki *Geometrinin Öğeleri* (*Stoikheia*) adlı eserinin üslubuna benzemesinden ve kendisine geometriyi kalkan yapıp klasik ve skolastik felsefe terimlerinin içeriğini Spinoza felsefesinin anlamlarıyla doldurmasından, metafizik konuları matematiksel bir düşünme yöntemiyle ve mantık kurallarıyla kanıtlamaya çalışmasından kaynaklanır. Ama sonuçta bu eser Spinoza'nın felsefi zihninin eriştiği son noktada, ömrünün de gelip dayandığı son sınırda tamamlandığından, diğer eserlerinden hep daha fazla gündemde tutulan ve tarihin değişik dönemlerinde çevirileri yapılarak farklı yorumlamalara sahne olan bir *Opus Magnum*'udur ve Yunan şair Kallimakhos'un dediği gibi büyük kitaplar her zaman büyük beladır (μέγα βιβλίον μέγα κακόν).

Ethica'daki fikirleri doğru anlamak için uygulanacak en akılcı yöntem, her şeyden önce filozofun özgün Latince üslubuna vakıf olmak ve kullandığı Latince felsefi terimlerin anlamlarını tek tek çözümleyerek metin boyunca belirli bir mantık silsilesi içinde, önermelerle, yardımcı önermelerle, önerme sonuçlarıyla, aksiyomlarla ve kanıtlamalarla açıklanmaya çalışılan Spinoza'nın zihnini okumaya çalışmak olmalıdır. Bu zihnin olanca açıklığıyla sergilendiği yerler ise metnin özellikle *Notlar* başlığı altındaki bölümleridir. Bu

bölümler, metnin öncesini ve sonrasını anlamayı kolaylaştırdığı gibi, tüm kitabın iki üç cümleyle açıklanabilecek şu temel hedefini de açık ve seçik şekilde ortaya koyar: İnsan aklını şeylerin en üst bilgisine erişecek kıvama getirmek ve bu şekilde insana sonsuz bir mutluluk yaşatmak.

Spinoza, 1662 yılında kaleme aldığı ve *Ethica*'nın içeriğini anlamak için mutlaka okunması gereken *Tractatus De Deo et Homine eiusque Felicitate* (Tanrı, İnsan ve İnsanın Mutluluğu Üzerine Kısa Bir İnceleme) adlı eserinde şöyle der: *"Yaşadıklarımdan öğrendim ki, günlük yaşantımızda biteviye olan olaylar aslında boş ve anlamsız şeyler. Anladım ki zihnimi ele geçirmelerine izin vermediğim sürece, korkularıma neden olan durumların hiçbiri kendi başına ne iyi ne de kötü. Bu yüzden ben de en sonunda kararımı verdim ve ... salt zihne hitap edebilecek nitelikte bir şey varsa, yani keşfettiğimde ve kendisine vakıf olduğumda gerçekten de bana sürekli, üstün ve sonsuz mutluluğu yaşatabilecek nitelikte hakiki iyi diyebileceğim bir şey varsa, işte bu şeyi araştırmaya koyuldum."*[1]

Spinoza evvelce aldığı bu kararı bir anlamda *Ethica*'sında hayata geçirmeye çalıştı ve bu eserini 1675 yılında tamamlayıp yayımlatmak üzere Amsterdam'ın yolunu tuttu. Yayımcısı Jan

1 Spinoza, *Tractatus De Deo et Homine eiusque Felicitate*, 1. Bu eser, Spinoza'nın felsefi düşüncelerinin kökeni ve gelişimi hakkında önemli bilgiler edinilebilecek ve *Ethica*'daki öğretilerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak değerdedir.

Rieuwertsz *Ethica*'yı yayımlamak için sabırsızlanıyordu. Ama tam o sırada ne olduysa oldu ve güvenilir dostları Spinoza'nın kulağına, onun tanrıtanımaz görüşlerini iyiden iyiye yaymak üzere olduğuna dair birtakım dedikoduların dolaştığını fısıldadı. Spinoza eserinin kaderini belirleyecek olan bu ani gelişmeyi aynı yılın Eylül ayında dostu Henry Oldenburg'a yazdığı bir mektupta şöyle dile getirdi: *"Birçokları bu söylentiye inanmış. Muhtemelen bu söylentiyi çıkaran şu malum ilahiyatçılar da bu durumdan yararlanıp Kralın ve Yargıçların huzuruna çıkıp benimle ilgili suç duyurusunda bulunmuş. Dahası, şu budala Descartesçılar da sözde benim yanımda yer alıyormuş gibi göründüklerinden, bu olaydan ötürü kendileri de okkanın altına gitmesinler diye gerek öğretilerim, gerekse eserlerim hakkında orada burada laf etmeye başlamışlar, hatta hâlâ bu işi sürdürüyorlar. Söz konusu ilahiyatçıların bana kumpas kurduklarını haber veren bazı güvenilir dostlardan bunu da öğrenince, elimde yayıma hazır olarak bekleyen eserimin baskı tarihini erteletmeye karar verdim. Ama vaziyet her gün daha kötüye gidiyor ve ben bu konuda ne yapacağımı hiç bilemiyorum."*[1]

Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere, *Ethica*'sını yayımlatmada epeyce kararsız bir dönem geçiren Spinoza en sonunda kesin olarak bu eseri yayımlatmaktan vazgeçti ve hemen ardından

1 Spinoza, *Epistulae*, 68.

kendini tamamen monarşi, aristokrasi ve demokrasinin yapısı üzerine görüşlerini aktardığı *Tractatus Politicus* (Siyasi İnceleme) adlı eserine verdi, ama yazık ki bu eserini tamamlamaya da ömrü vefa etmedi.[1] Akciğerlerinden rahatsızlanıp 1676 yılının 21 Şubatında kendi evinde sessiz sakin yaşama veda ettiğinde, çalışma masasının üzerinde ev sahibi Hendrik van der Spyk'a hitaben yazılmış bir not bulundu. Bu notta bütün eserlerinin yayımcısına gönderilmesine dair bir rica vardı. Hem ev sahibi hem de gerçek dostları sayesinde bu ricanın yerine getirilmesi çok uzun sürmedi ve 1677 yılında Spinoza'nın tüm eserleri, Rieuwertsz tarafından *Opera Posthuma* (Yazarının Ölümünden Sonra Yayımlanan Bütün Eserleri) başlığı altında Amsterdam'da yayımlandı. Ama filozofun B.D.S. (Benedictus De Spinoza) olarak kısaltılmış Latince adından başka ne yayımcısının adı vardı bu eserin üstünde ne de basıldığı kentin adı.

Opera Posthuma Spinoza'nın zorlu geçen yıllarının adeta bir muhasebesini çıkardığı ve felsefe tarihinin en güç sorunlarına, dine, tanrıya, doğaya, topluma, insana ve siyasete dair apaçık yanıtlar verdiği bir eserdi, ama Spinoza'nın ölümünden sonra ardında bıraktığı tek miras bu değildi. Bu eserin editörlüğünü üstlenen dostlar gibi onu çok seven dostlar da bırakmıştı ardında, aynı zamanda ondan çok nefret eden düşmanlar

1 Rocca 2008: 29.

da ve onu kimi zaman panteist, kimi zaman ateist olarak değerlendiren bir dolu yorumcu da; bunların yanı sıra bir de 24 yaşından itibaren yaşamının tüm akışını değiştirmiş olan, 27 Temmuz 1656 tarihinde Yahudi cemaatinden aforoz edildiğine dair kara bir belge. Öyle ki geleneklerine bağlı olarak yetişen Portekiz Yahudisi bir babanın oğlu olarak 1632 yılının 24 Kasım günü Amsterdam'da doğduğunda, ailesi ileride onun 17. yüzyılın ünlü rasyonalist filozoflarından biri olacağını belki düşünebilirdi de, böyle bir belgeyle kendi cemaatlerinden çıkarılabileceğini akıllarına bile getiremezdi.[1] Çünkü cemaat içinde saygın ve etkin bir konuma sahip babası Michael Espinoza, ikinci eşi Hanna Debora'yla yaptığı evliliğinden doğan oğlunu bir haham olarak yetiştirmeye baştan kararlıydı. Baruch adını vermişti ona anadilinde, Portekizcesi Bento'ydu bu adın ve *kutlu insan* anlamına geliyordu. Baruch'un

1 Spinoza'nın ataları İspanya'dan sürülen ve Amsterdam'a yerleşen Yahudilerdendi. Spinozalar soyadlarını (Espinoza ya da d'Espinoza, Despinoza, De Spinoza) Leon'daki Spinoza kasabasından almışlardır. Dinsel kovuşturmalara uğrayan başka birçok Yahudi ailesiyle birlikte Hıristiyanlığı benimsemek zorunda kalmışlarsa da, içten içe kendi dinlerini yaşıyor ve dinin gerektirdiklerini yerine getirmeye çalışıyorlardı. İspanya'dan sürüldüklerinde bazıları Portekiz'e, bazıları da Fransa'ya gitmişse de, sonunda kendilerine Avrupa'nın öteki şehirlerine kıyasla daha hoşgörülü yaklaşan Amsterdam'da buluştular. Spinoza ailesinin atalarının tüccar olduğu ve Amsterdam'daki Yahudi cemaatinde sayılan ve sevilen insanlar olduğu söylenir.

ana dili İspanyolca ve Portekizceydi, ama daha küçük yaşlarında, sokakta Felemenk çocuklarla oynarken birkaç Felemenkçe kelimeyi çoktan kapmıştı bile.[1] Öğrenim çağına geldiğinde, planlı programlı eğitim sistemiyle ve disipline verdiği önemle ünlenen, dönemin en iyi okulu Talmud Torah Okuluna gitme şansını elde etmişti. Böylece kendi Kutsal Kitap'ının dili İbraniceyi öğrenecek, Pentateukhos'u (Musa'nın Beş Kitabı) ve Yahudi hukuku, ahlakı, felsefesi, tarihi ve gelenekleriyle ilgili hahamların tartışmalarını içeren Talmud'u baştan sona okuyabilecekti.[2] Büyük olasılıkla 14 yaşına kadar bu okula devam etti Spinoza[3] ve ünlü hahamlar Saul Levi Morteira ile Manasseh Ben Israil'in tedrisatından geçti. Ama liberal görüşleriyle tanınan Manasseh, Spinoza'ya dinsel bir eğitim verirken bir yandan da zihnine Hollanda'nın laik ve sorgulayıcı kültür tohumlarını da ekmeyi ihmal etmedi.[4] Spinoza ondan sadece Ibn Gabirol (Solomon Ben Judah) ve Maimonides (Moses Ben Maimon) gibi ünlü Yahudi felsefeci ve bilim adamlarını öğrenmedi, aynı zamanda Euripides, Vergilius, Platon, Aristoteles, Albertus Magnus ve Duns Scotus gibi klasik ve ortaçağın ünlü edebiyatçı ve felsefecilerini de öğrendi. Yine onun sayesinde Yahudiliğe meraklı ve Tevrat'ın

1 Garrett 1996: 14.
2 Garrett 1996: 14.
3 Garrett 1996: 14.
4 Scruton 2002: 6.

Yahudi yorumlarını öğrenmek isteyen Hıristiyanlarla da tanıştı, hatta Manasseh'le yakın dost olan Hollandalı ressam Rembrandt'la da karşılaştı. Ayrıca yine bu dönemde Manasseh'den Fransızcanın, Morteira'dan İtalyancanın ve muhtemelen Jeremiah Felbinger adındaki Alman hocadan da Latincenin temellerini öğrendi.

Ancak babasının Spinoza'yla ilgili kurduğu hayaller yarım kaldı, çünkü Spinoza eğitimini yarıda kesti ve hahamlık için gerekli olan Yahudi İlahiyatındaki yüksek eğitimine devam etmedi. Bunun yerine erken yaşta baba mesleği olan ticarete atıldı ve hatta önce babasıyla, babasını 1654 yılında kaybedince de kardeşi Gabriel'le birlikte epey bir süre bu mesleğin içinde yer aldı.[1] Aynı yıl kardeşi Rebekah'la tatsız bir miras kavgası yaşadı, çünkü Rebekah babalarından kalan mirası onunla paylaşmak istemiyordu. Bu ihtilaf iki kardeşi mahkemeye kadar götürdüyse de, sonunda Spinoza açılan davayı kazandı. Buna rağmen kardeşinin hak iddia ettiği mallara hemen hemen hiç dokunmamayı yeğledi (1655).[2]

Her ne kadar erken yaşlarından itibaren ticaret hayatının içinde yer almış olsa da, Spinoza'nın gönlünün bir yanı hep bilimden, hep bilim öğrenmekten yana oldu. Bu yüzden bilimin so-

1 Garrett 1996: 14.

2 Rebekah, Spinoza öldükten sonra da miras telaşına düştü, hatta kalkıp hemen kardeşinin öldüğü Hague şehrine gitti. Ama yazık ki Spinoza'nın mal varlığı ancak kendi borçlarını ve cenaze masraflarını karşılamaya yetiyordu.

luğunu hissedebileceği başka uğraşlar aramaya koyuldu ve en sonunda gözlük camları ve mikroskoplar için mercek işleme işini meslek edindi (1652). Bu dönemde hafiften hafiften yerleşik dinin kurallarına aykırı tavırlar içine de girmeye başladı, hatta bu nedenle hem ailesiyle hem kendi cemaatiyle arası iyiden iyiye açıldı. Belki de özellikle bu yüzden kız kardeşi Rebekah ona olan kızgınlığından babasının mirasını paylaşmayı hiç istemedi.

Yaşamöyküsüyle ilgili ilk elden bilgi edinilmesini sağlayan mektuplarından da anlaşıldığı üzere,[1] Spinoza ticaretle uğraştığı yıllarda birçok tüccarla tanışma fırsatı buldu. Bu tüccarların çoğu o dönemde Hollanda'da yayımlanan eserleriyle büyük ilgi uyandıran ve dolayısıyla büyük tartışmaları da beraberinde getiren Descartes'ın özellikle fizik ve geometriyle ilgili yeni görüşlerine meraklı ve özgür düşünen zihinlerdi. Bunlar sayesinde Spinoza içinde uyuyan felsefe aşkını dışarıya akıtacak bir mecra yarattı ve aynı yıllarda aslen bir tıp doktoru ve klasik fi-

1 Spinoza'nın 1661-1677 yılları arasında değişik vesilerle dostlarıyla ve yakınlarıyla yaptığı mektuplaşmaları, ilk olarak 1677 yılında yayımlanan *Opera Posthuma* edisyonunda yer almıştır. Bu mektupların sayısı 74 adettir. 1882 yılında eserleri toplu halde J. Van Vloten ve J. P. N. Land tarafından yayımlandığında ise, bu mektuplara 10 mektup daha eklenmiş ve hepsi kronolojik sıraya göre düzenlenmiştir. Bu edisyonda olmayan iki mektup ise 1925 yılında yayımlanan Gerbhardt edisyonuna katılmış (30a; 67a) ve böylece Spinoza'nın elimize geçen mektup sayısı toplam 86'ya ulaşmıştır.

lolog olan eski Cizvit ve eski diplomat Franciscus van den Enden'le tanıştı. Franciscus van den Enden yenilerde kurduğu okulunda bir yandan hali vakti yerinde ailelerin çocuklarına Latince öğretmekte, bir yandan da İncil'in kılavuzluğunda sade ve hoşgörülü bir Hıristiyan olarak yaşamayı seçen, eklektik bir dini mezhep olan *Collegiani* mensuplarının düzenlendiği bilimsel tartışmalara katılmaktaydı. Spinoza Franciscus'u tanıdıktan sonra onun okulundaki derslere katıldı ve bilimlerin anadili olan Latinceyi iyiden iyiye öğrenmeye koyuldu (1650). Bu arada ileride kaleme alacağı *Ethica*'sının terminolojisinde önemli rol oynayacak skolastik felsefeyle de hemhal olmaya başlamıştı, ayrıca kendisine çağdaş bilimin kapılarını açacak olan Descartes felsefesinin temellerini kavramaya da.[1] Böylece Talmud Torah Okulunda öğrendiği Yahudi hahamların Kutsal Kitap yorumlarından uzaklaşıp ilgisini tümüyle doğa bilimlerine (fizik, mekanik, kimya, astronomi, fizyoloji) ve felsefeye verdi. Böylece ilgisini çeken bilim eserlerini artık kendi dillerinden, yani Latinceden takip etmeye, dolayısıyla döneme hâkim olan siyasi öğretilere ve kabul olunmuş inançlara karşıt düşünceleri görmeye ve bunları gördükçe zihinsel olarak daha özgür hale gelmeye başladı. Aynı yıllarda hocasının kızı Clara Marie van den Enden'e de, yazık ki, karşılıksız bir aşkla tutuldu.

1 Scruton 2002: 6.

Spinoza'nın özgürleşen zihni onu ticaret hayatından koparttığı gibi, mal varlığında da gitgide azalmalara neden oldu. Bu arada bir yandan da babasından kalan borçlar filozofun belini iyice bükmüştü. Dolayısıyla Yahudi cemaatine evvelce düzenli şekilde yaptığı ödemelerde aksaklıklar yaşanmaya başladı. Bütün bu olumsuzlukların yanında, Spinoza'nın Yahudi cemaatine ve dinine aykırı düşüncelerinin gittikçe daha fazla dikkat çeker hale gelişi en sonunda 27 Temmuz 1656 yılında Houtgrach'taki büyük sinagogun kapısına İbranice olarak bir metnin asılmasına yol açtı. Bu metinde Spinoza'nın uzun zamandır sapkın fikirler ve davranışlar içinde bulunduğunun gözlemlendiği, kendisinin farklı yollarla uyarıldığı halde hiçbir şekilde doğru yola döndürülemediği ve bu yüzden cemaatten çıkarılması gerektiği yazıyor ve Spinoza'ya bin türlü lanet yağdırılıyordu. "Kimse onunla sözlü ya da yazılı hiçbir iletişimde bulunmayacak," deniyordu metnin sonlarında, "kimse ona herhangi bir yardımda bulunmayacak, kimse onunla aynı çatı altında bulunmayacak, hatta yanına bile yaklaşmayacak, yazdığı hiçbir eser de okunmayacak," deniyordu.[1]

Spinoza'nın biyografisini ilk kaleme alan Jean-Maximilian Lucas, onun aforoz edilmesinin

1 Nadler 2006: 6. İbranice olan bu metin günümüze ulaşamamıştır, ama Portekizcesi Amsterdam'da, Belediye Arşivleri'nin Portekiz Yahudi Toplumu Arşivleri bölümündedir.

nedenini dine küfretmesine değil de, Musa ve Yasasına gereken saygıyı göstermemesine bağlamıştır, ama Spinoza yapıtlarında bu konuya ilişkin hiçbir zaman açık bir bilgi sunmamış, sadece aforoz edilmesini serinkanlılıkla karşıladığını belirtmiştir.[1] Yine de hem *Ethica*'nın I. Kitabının Ek kısmında hem de daha önce kaleme aldığı *Tractatus De Deo et Homine eiusque Felicitate* adlı eserinde, cehalet yüzünden gelişen toplumsal önyargılar ve batıl inançlar sonucunda, ancak felsefi olarak varolması gereken bir Tanrı'ya insani özellikler yükleyip Onu ödül ve ceza dağıtan bir yargıç haline dönüştüren insanlara karşı çıkışı, Yahudileri Tanrı'nın asıl özünün ne olduğunu bilmedikleri halde kendilerini Onun yurttaşları olarak görüp diğer ulusları küçük görmelerine getirdiği eleştiriler, dolayısıyla Tanrı, ruh ve Yasa üzerine Yahudi cemaatinden tamamen farklı düşünceleri benimsemiş olması, onun tanrıtanımazlıkla suçlanıp aforoz edilişinde ve lanetlenişinde büyük rol oynamış olsa gerek.[2]

Spinoza 24 yaşında başına gelen bu olaya tabii ki üzüldü ve kendisini korkunç eylemlerde bulunmakla itham eden hahamları eleştiren İspanyolca bir *Apologia* yazdı sinagogdaki kardeşlerine[3] ve hemen Amsterdam'dan ayrılıp din ve

1 Freudenthal 1899: 8, 10.

2 Nadler 2006: 8-9; Revah 1959: 32-33; Mendes 1975: 60-61.

3 Bu *Apologia* elimize geçmemiştir, ama Spinoza'nın sonradan

siyaset konusunda kendisi gibi radikal düşünceleri olan dostlarının arasında yepyeni bir yaşama yelken açtı. Bu yeni yaşamın hem ekonomik, hem dini hem de siyasi muharebelere gebe olduğunu çok iyi biliyordu, ama o bu muharebelere gönüllü bir asker olarak katılmaya ruhen hazırdı. Teselliyi sadece felsefede buldu ve felsefeyi kendisine komutan seçip ona bir silah olarak değil de, bir yaşam biçimi olarak sarıldı. Çünkü mutlak hakikate, en üstün mutluluğa ancak felsefe sayesinde erişebileceğini artık iyice anlamıştı.[1]

Spinoza Amsterdam'dan ayrıldıktan sonra kısa bir süre Ouwerkerk kentinin bir köyünde yaşadı ve ardından yeniden kente dönüp 1660 yılına kadar geçimini Descartes felsefesiyle ilgili dersler vererek ve gözlük ve mikroskop mercekleri üreterek sağladı. Bu süre içinde 1810 yılında Felemenkçe iki kopyası elimize geçen *Tanrı, İnsan ve İnsanın Esenliği Üzerine Kısa Bir İnceleme* başlıklı eserini yazmaya koyuldu. Bu kitap, yukarıda da söz ettiğimiz gibi, Spinoza'nın felsefesinin anahtar öğretilerini içeren bir kitaptı. Daha sonra 1661 yılında, sakin bir yerleşim yeri olan Amsterdam yakınlarındaki Rijnsburg'a gitti. Burası Collegiani'nin merkeziydi ve Spinoza hem bu kentte hem de sonradan gittiği Leiden ve Hague kentlerinde felsefe ve bilimsel sorgu-

(1665-1670) kaleme aldığı *Tractatus Theologico-politicus* adlı eserinde buna yer verilmiştir.

1 Scruton 2002: 1.

lamalara aç olan araştırıcı zihinlerle tartışma olanağı bulup yeni dostlar edindi. Bunların arasında ilahiyatçı ve diplomat Henry Oldenburg'a yazdığı mektuplar, sonradan kendi öğretilerinin anahatlarını sergilediği canlı belgelere dönüştü. Ayrıca o yıllarda Spinoza, *Renati Des Cartes Principia Philosophiae* (Descartes Felsefesinin İlkeleri) adı altında Descartes'ın metafiziğini açıklayıp yorumladığı eserini kaleme aldı (1663) ve Voorsburg'taki dostlarının teşvikiyle kısa bir süre içinde tamamlayıp yayıma hazır hale getirdi. Özellikle Descartes sisteminin öğrencileri arasında ünlenen bu kitap Spinoza'nın kendi ismiyle yayımladığı tek kitap oldu (1664). Lodewijk Meyer adındaki bir dostu bu kitaba bir önsöz yazdı ve burada Spinoza'nın Descartes'ın savlarını tamamen benimsemediğini de özellikle belirtti.[1] Her şeye rağmen söz konusu kitap siyasi bir tartışmaya kurban gitti ve 1674 yılında yasaklandı.

Spinoza Descartes'la ilgili yorum kitabını kaleme aldığı yıllarda *Ethica*'sını da yazmaya koyulmuştu. Zihnindeki fikirlerini mektuplara döküp değişik kentlerde yaşayan bilim adamlarına, felsefecilere ve ilahiyatçılara gönderip onların eleştirileri, yorumları doğrultusunda bu kitabını şekillendiriyordu. 1670 yılında Hague kentine gitti ve iyice bozulan ekonomik yaşamını dostlarının yardımıyla düzeltmeye çalıştı. Öyle ki *Ethi-*

1 Scruton 2002: 10.

ca'nın yanında, İbranice gramer üzerine bir kitap (*Compendium grammatices linguae Hebraeae*) yazdı ve *Siyasi Bir İnceleme* (*Tractatus Politicus*) adlı çalışmasına başladı (1675-1677). Hatta bu arada iki bilimsel makale bitirip İncil'in Felemenkçe çevirisine başladı. Gelir kaynaklarının az olması evinden dışarı çıkmasını önlüyordu belki, ama çalışmalarını daha da hızlandırmasına ve önceki yıllarında olmadığı kadar verimli olmasına neden oluyordu. Hatta kendisine Prens Karl Ludwig'den Heidelberg Üniversitesinde hocalık yapması için teklif bile gelmişti. Ama Spinoza özgür yaşamı seçti ve Hague kentindeki mütevazı evinde kalmayı yeğledi. Bu arada 1674 yılının sonlarından itibaren *Ethica*'nın elyazmaları elden ele dolaşmaya, dönemin aydınlarının gitgide daha fazla ilgisini çekmeye başlamıştı.[1] Aynı yıllarda bir dostu aracılığıyla Leibniz'le de tanıştı Spinoza. Birbirleriyle siyaset, bilim ve felsefe hakkında konuşma fırsatı buldular. Ama sonradan Leibniz Spinoza'nın tuhaf, paradokslarla dolu bir metafiziği olduğunu, metafizikte doğru kanıtlamalar yapmanın Spinoza'nın düşündüğü kadar kolay bir iş olamayacağını yazdı.[2] Spinoza'nın Leibniz'le buluşmaları yaratıcı, kışkırtıcı ve hoş tartışmalara sahne olsa da, onu hummalı çalışmalarından alıkoyuyordu. Aksi gibi o yıllarda karşılıksız bir aşkla sevdiği Clara Marie van

1 Koistinen 2009: 30.

2 Freudenthal 1899: 206.

den Enden, vaktiyle öğrencisi olan Amsterdamlı zengin bir doktorla evlenmişti.

Bu duygusal sarsıntılar arasında yine de *Ethica*'yı yazmayı sürdürdü Spinoza, dostları da sürekli bu eseri mutlaka yayımlaması konusunda ona baskı yaptı. Sonunda *Ethica* tamamlandı, ama Spinoza'nın ömrü bu başyapıtının yayımlandığını görmeye vefa etmedi.[1]

Ethica, Spinoza'nın ölümünden bir yıl sonra yayımlanan eserleri arasında (*Opera Posthuma*)[2] hak ettiği yeri almış olarak ulaştı okuyucusuna. Lodewijk Meyer, Johannes Bouwmeester, Georg Herman Schuller ve Pieter van Gent adındaki dostları diğer eserlerinin olduğu gibi *Ethica*'nın da editörlüğünü üstlenmişti. *Ethica* beş ana bölümden oluşuyordu ve *ordo geometricus*la (geometrik yöntem) yazılmıştı. Çünkü Spinoza'ya göre ele aldığı konuları bu yöntemin dışında daha açık ve daha kısa kanıtlamanın bir yolu yoktu.[3] Ama

1 Ölümünden sonra Joannes Colerus, Spinoza'yla ilgili 1706'da Hague'de yayımlanan bir hatırat kaleme aldı ve filozofun yaşamını, eserlerini, düşüncelerini ve karakterini samimi bir üslupla kitlelere tanıttı: Joannes Colerus (1705), *Korte, dog waaragtige Levens-Beschrijving van Benedictus de Spinosa, uit Autentique Stukken en mondeling getuigenis van nog levende Personen, opgestelt*, Amsterdam: J. Lindenberg; bkz. Pollock 1899: 386-418.

2 *Opera Posthuma*'nın Felemenkçe kopyası *De Nagelate Schriften van B.d.S* başlığıyla, yine Spinoza'nın dostları olan Jarig Jelles, Jan Rieuwertsz ve Jan Hendriksz Glazemaker'ın editörlüğünde aynı dönemde yayımlandı.

3 Spinoza, *Epistulae*, 2 (G IV.8; C I.166).

hiç kuşkusuz metafizik ve ahlaki sorunları kaleme alırken bu tür alışılmamış bir yöntem kullanmasının okuyucuya tuhaf görüneceğinin kendisi de farkındaydı.[1] Yine de Eukleides'in geometri için uygun gördüğü yöntem, ona göre metafizik, epistemoloji, fizik, psikoloji ve ahlak için de çok uygundu. İnsanoğlunun mutluluğu ve esenliği için açacağı yolu ancak bu tür bir yöntemle sistemli hale getirebilir ve ancak bu yöntemle kesin kılabilirdi.[2] İlk kitap Tanrı'ya ilişkindi, ikinci kitap zihnin doğası ve kökenine; üçüncü ve dördüncü kitaplar duyguların çözümlenişine ve insanın duyguları karşısındaki esaretine ayrılmıştı, beşinci kitapsa aklını yaşam kılavuzu olarak seçen insanın nasıl ve ne anlamda özgürleşeceğine.

Spinoza'nın *Ethica*'da amaçladığı temel düşünce, varlıkları ilk nedenleriyle anlamaya yönelikti. Çünkü her sonuç kendisini var eden nedende katlı durur ve katlar tek tek açıldıkça sonucun özü apaçık şekilde ortaya çıkar ve doğru şekilde kavranır. Sonucu, ilk nedenini göz önüne almadan bilmeye çalışmak, önyargıların oluşumuna zemin hazırlar, önyargılar büyüyüp çoğaldıkça da toplum aklı bir kenara koyup batıl inançlara yönelir. Batıl inançlarsa, dış etkilere her zaman ve fazlasıyla açık olan insan doğasını iyiden iyiye bu etkilerin esiri haline getirir ve insan dış etkilere maruz kaldıkça zarara uğrayıp onu yaşama

1 Spinoza, *Ethica*, 3, Önsöz.

2 Nadler 2006: 38.

bağlayan tutkaldan, yani sevinçten gitgide uzaklaşır ve kederin oyuncağı haline dönüşür. Sevinç ve keder Spinoza'ya göre iki temel duygu durumudur ve sevgi ve nefret başta olmak üzere tüm diğer insani duyguların ana kaynağıdır. Sevgi insanı gerçek anlamda insan kılan bir duyguyken nefret insanı insanlıktan çıkaran bir duygudur. İnsanın sevgi ya da nefreti seçmesi kendi elindedir, çünkü insan doğası aklı kendisine yaşam kılavuzu olarak seçme özgürlüğüne sahiptir. Bu seçimse, insanı gönül doygunluğuna eriştiren en önemli basamaktır. Adımını bu basamağa atan insan, yaşamın bütün cilvelerine hazırlıklı olmayı en başından ve zorunlu olarak öğrenecektir. Çünkü aklı ona doğadaki her şeyin, ama her şeyin bir zincirin birer halkası olduğunu gösterecek, kendisini ve dışındakileri değerlendirirken bu zincirin ilk halkasını hep göz önünde tutması gerektiğini hatırlatacaktır. Bu ruh halindeki insan da, yaşadığı sürece zihinsel ve bedensel kudreti ölçüsünce tadacağı sevinçleri ya da hazları artıracak, yaşayacağı kederleri ya da acıları azaltacaktır. Sevinçler ya da hazlar arttıkça batıl inançların yerini doğru bilgiler alacak, doğru bilgiye erişildikçe akli bir sevgiye, yani en üstün ve en mükemmel sevgiye ulaşılacaktır ki, bu da Spinoza'ya göre, bütün varlıkların ilk nedeninin, başka deyişle Tanrı'nın sevgisidir ve insan için doğada bundan daha iyi, bundan daha mutluluk verici başka bir şey söz konusu değildir.

İşte Spinoza'nın *Ethica*'yı geometrik yöntemle kaleme almasının asıl amacı, insanın üstün mutluluğa ermesiyle bitecek bu süreci doğru bir düşünüş ve akıl yürütmelerle adeta cetvelle çiziyormuş gibi düzgün bir şekilde çizmek ve insanın adımlarını yan yollara sapmaktan kurtarıp her zaman doğru ve kesin bir yola, kendinden emin ve sağlamca atmasını sağlamaktır.

Spinoza'nın bu yöntemi uygularken kendisine yardımcı olarak seçtiği düşünme araçları şöyledir:[1]

Definitiones: Tanımlar (Anahtar terimlerinin anlamlarını açıklar.)

Axiomata: Aksiyomlar (Yalın, temel ve kendiliğinden anlaşılır olan doğruları dile getirir.)

Propositiones ve **Demonstrationes:** Önermeler ve Kanıtlamalar (Kendisinin iddiaları ve bu iddialara getirdiği kanıtlardır.)

Scholium: Not, şerh (Hem kendi iddialarını hem de kanıtlamalarını zaman zaman yaşadığı toplumun sosyal ve kültürel yaşamından ve inançlarından, zaman zaman da dönemine hâkim olan felsefi düşüncelerden örnekler vererek daha açık bir üslupla yorumlaması.)

Corollarium: Önerme Sonucu (Bir önceki önermelerden dolaysız olarak ya da doğal olarak çıkarttığı, açıklayıcı tarzda önermelerdir.)

Lemma: Yardımcı Önerme (*Ethica*'nın II. Bölümünde yer verdiği özellikle cisimlerle ilgili olan önermelerdir.)

1 Lord 2010: 11.

Postulata: Önkabuller (Toplumun ortak yaşamından ve deneyimlerinden çıkan, insan bedeniyle ilgili varsayımlarıdır; başka deyişle, henüz yeterince doğrulanmamış, ama doğrulanacağı umulan kuramsal düşünceler, hipotezlerdir.)

Spinoza'nın tüm bu düşünme araçlarını kullanıp üstünde durduğu, değerlendirmeler ve yorumlar yaptığı temel konular ise Bölümlerin ve Önermelerin içeriklerine göre şu şekilde sıralanabilir:

I. Tanrı

Tanrı'nın anlamı

1-6	Bir tek töz vardır.
7-10	Töz sonsuzdur.
11-15	Tanrı, mutlak olarak sonsuz olan tözdür, tektir ve bölünemez.
16-20	Tanrı nasıl etki yaratır?
21-23	Sonsuz ve ezeli-ebedi olan şeyler
24-29	Yaratıcı Doğa ve Yaratılan doğa
30-36	Akıl, irade, kudret
Ek	Zorunluluk hakkındaki önyargılar ve benzeri konular.

II. İnsan Zihni

Zihin ve beden

1-9	Düşünce, Yer Kaplama, Fikir
10-13	Zihin, bedenin fikridir.
Not	Cisimlerin doğasına ilişkin düşünceler

Bilgi türleri

14-23	Algı ve hayal gücü
24-31	Bire bir olmayan fikirler

32-39 Yanlışlık ve Doğruluk
40-43 Üç tür bilgi
44-47 Bire bir bilgi
İrade ve akıl
48-49 İrade ve akıl bir ve aynı şeydir

III. Duygular Üzerine
1-3 Etkin duygular ve Edilgin duygular
4-8 Varlığı sürdürme çabası (yaşamda kalma mücadelesi)
9-11 Temel duygular
12-57 İkinci sırada yer alan duygular
58-59 Etkin duygular
Duyguların tanımı

IV. Duyguların Kuvveti
1-18 İnsani zayıflığın ve tutarsızlığın nedenleri
19-28 İnsani güç (erdem)
29-37 Toplum
38-58 İyi ve Kötü olarak değerlendirilen edilgin duygular
59-66 Aklın kılavuzluğunda yaşamak
67-73 Özgür insanın yaşamı
Ek Doğru yaşama kuralları

V. Akıl Kudreti
Edilgin duygulara çareler
1-10 Bedensel duyguları doğru bir şekilde düzenleme ve birbiriyle ilişkilendirme

11-20	Tanrı'yı sevmek
Üstün mutluluk	
21-23	Zihnin varolma süresi
24-31	Üçüncü bilgi türü olan sezgisel bilgiyle kendini ve Tanrı'yı bilme
32-37	Tanrı'ya duyulan akli sevgi
38-41	Zihnin ezeli ve ebedi oluşu, gerçek dindarlık ve din
42	"Mutluluk erdemin sunduğu bir ödül değildir, erdemin kendisidir."

Çeviri Yöntemi

Spinoza'nın *Ethica*'sının Latinceden Türkçeye bu ilk çevirisi için, VVL (1) kısaltmasıyla bilinen Johannes van Vloten, Jan Pieter Nicolaas Land edisyonu, (*Benedicti de Spinoza. Opera Quotquot Reperta Sunt, vol. 1: Ethica Ordine Geometrico Demonstrata et in Quinque Partes Distincta*, Hagae Comitum: Apud Martinum Nijhoff, 1882) temel alınmış ve aşağıdaki edisyonlarla karşılaştırılmıştır:[1]

1. C. H. Bruder (ed.) (1843). *Benedicti De Spinoza, Opera Quae Supersunt Omnia, vol. 1: Principia Philosohiae, Cogitata Metaphysica, Ethica*, Lipsiae: Tauchnitz.
2. H. E. G. Paulus (ed.) (1803). *Benedicti De Spinoza, Opera Quae Supersunt Omnia, Volumen Posterius*, Ienae: In Bibliopolio Academico.

1 Spinoza'nın diğer eserlerinden yaptığımız alıntılar da bu edisyona dayanmaktadır.

3. C. Gebhardt (ed.) (1925). *Spinoza. Opera, vol. 2: Ethica*, Heidelberg: Carl Winter Verlag.

Çevirinin yorumu ve özellikle Spinoza'nın kendine özgü anlamlar yüklediği Latince kelime dağarcığının çözümlenmesinde ve dipnotlarda başvurulan ikinci el kaynaklar şöyledir:

1. H. H. Joachim (1901). *A Study of the Ethics of Spinoza (Ethica Ordine Geometrico Demonstrata)*, Oxford: Clarendon Press.
2. J. Bennett (tr.) (2010). Benedict Spinoza. *Ethics Demonstrated in Geometrical Order*, http://www.earlymoderntexts.com/pdfs/spinoza1665.pdf (Çevrimiçi: 29.10.2010).
3. J. A. Picton (1907). *Spinoza: A Handbook to the Ethics*, New York: E. P. Dutton and Company.
4. R. H. M. Elwes (tr.) (1891). *The Chief Works of Benedict De Spinoza, vol. 2: De Intellectus Emendatione, Ethica*, London: George Bell & Sons.
5. G. S. Fullerton (1894). *The Philosophy of Spinoza; as Contained in the Fist, Second, and Fifth Parts of the "Ethics," and in Extracts from the Third and Fourth*, New York: Henry Holt and Company.
6. E. E. Powell (1906). *Spinoza and Religion*, London: Kegan Paul.
7. H. Smith (1886). *Spinoza and His Environment: A Critical Essay with a Translation of the Ethics*, Cincinnati: Robert Clarke & Co.

8. W. H. White (tr.) (1883). *Benedict de Spinoza. Ethic: Demonstrated in Geometrical Order and Divided into Five Parts,* New York: MacMillan & Co.
9. E. Curley (tr.) (1985). *The Collected Works of Spinoza*, vol. 1, Princeton: Princeton University Press.
10. S. Shirley (tr.) (2002). *Spinoza. Complete Works*, M. L. Morgan (ed.), Indianapolis: Hackett Publishing Company.
11. O. Koistinen, J. Biro (ed.) (2002). *Spinoza: Metaphysical Themes*, Oxford: Oxford University Press.
12. F. Pollock (1899). *Spinoza: His Life and Philosophy*, London: Duckworth and Co.

***

Çeviri sürecinde özellikle Spinoza'nın dilini çözmemde bana yardımcı olan Sn. hocam Prof. Dr. Uluğ Nutku'ya ve Prof. Dr. Teoman Duralı'ya, eserin yayıma hazırlanmasında emeği geçen meslektaşım Sn. Eyüp Çoraklı'ya ve Alfa Yayınları'nın Yayın Yönetmeni Sn. Mustafa Küpüşoğlu'nun şahsında kültür dostlarına teşekkürlerimi sunuyorum.

Ortaköy, 2011
Çiğdem Dürüşken

BENEDICTUS DE SPINOZA

ETHICA

Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış
ve
Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak

I. Bölüm

TANRI

TANIMLAR

I. Kendisinin nedeni derken, özü varoluşunu gerektiren şeyi kastediyorum; yani varolmadığı takdirde doğasını[1] kavrayamayacağım şeyi.[2]

II. Bir şey kendisiyle aynı doğadan başka bir şeyle sınırlanabiliyorsa, o şeye kendi cinsinde sonlu denir.[3] Örneğin bir cismin sonlu olduğunu söyleriz, çünkü her zaman daha büyüğünü düşünebiliriz. O halde bir düşünce de başka bir düşünceyle sınırlanır. Ama bir cisim bir düşünceyle sınırlanmaz, bir düşünce de bir cisimle sınırlanmaz.

---

1 Doğadan kasıt, bir şeyi o şey yapan özüdür.

2 Spinoza'ya göre, bir şeyin bilgisine varmak ve onu açıklamak için ilkin o şeyi ya başka bir şeyin yardımıyla ya da kendi kendisiyle kavramak (*concipere*) gerekir. Bu fiille ilgili ayrıntılı bilgi için Rocca 2002: 12.

3 Sonlu: Varlık (Sonsuz: Tanrı). Cisim (*corpus*), sonludur (*finitus*) ve bağımlıdır; başka deyişle ne varoluşu ne de doğası herhangi bir bağımsızlık içermez.

III. Töz derken, kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şeyi anlıyorum,[1] yani kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen şeyi.[2]

IV. Sıfat derken anladığım, aklımızın tözün özünü[3] kuran şey olarak anladığıdır.[4]

V. Tavır derken tözün hallerini anlıyorum;[5]

---

1 Spinoza için töz (*substantia*) kendi kendine kavranabilmesi, kendi kendine açıklanabilmesi anlamına gelir. (Rocca 2002: 11). Tözü kendi başına varolan olarak düşünmek, onu doğru olarak düşünmenin tek yoludur (*vere considerata*).

2 Eski Türkçede "kök, asıl" anlamına gelen töz (cevher), varlıklarda değişikliğe uğrayan taraf dışında değişmeden kalan taraf, yani maddenin değişmeyen tarafı anlamına gelir. Bkz. Ayverdi 2006: 3192. (Spinoza töz terimiyle sonsuz, sınırsız ya da yaratılmamış olanı, yani Tanrı'yı kasteder).

3 Yani tözün asıl doğasını ya da gerçekliğini. Bkz. Picton 1907: 14.

4 Burada "akıl" veya "anlama yetisi" olarak çevirdiğimiz *intellectus*, Eski Türkçede "müdrike," yani "kavramlarla düşünebilme yetisi" anlamına gelir. Spinoza'ya göre, Tanrı'nın sıfatları sonsuzdur, ama insan aklıyla Tanrı'nın pek çok sıfatı arasında ancak ikisini bilebilir, yani Onun yer kaplayan ve düşünen varlık oluşunu. Ama şu unutulmamalıdır ki, Spinoza'ya göre tözün bir sıfatla kavranması, bir şey aracılığıyla kavranabileceği anlamına gelmez. Çünkü sıfat tözün özelliği değil, töze içkin olandır, yani tözü töz olarak kuran şeydir, daha doğrusu tözün kendisidir.

5 Spinoza *modus* (hal, tavır; tarz) ile *affectiones* (tözün halleri) terimlerini aynı anlamda kullanır. *Affectiones*, Tanrı'nın çeşitli halleri, tezahürleri, yani varolan her şeydir, dolayısıyla Tanrı'nın sıfatlarının sayısız değişimini ifade eder. Tanrı ve tavır arasındaki bu ilişki en iyi şekilde, Spinoza'nın *Natura Naturans* (Yaratan Doğa) ve *Natura Naturata* (Yaratılan Doğa) kavramlarıyla açıklanır. Çünkü Yaratan Doğa Tanrı'nın kendisidir; Yaratılan Doğa ise Tanrı'nın tezahürleri.

yani başka şeyde olan ve hatta bu başka şey aracılığıyla kavranan şeyi.

VI. Tanrı derken mutlak anlamda sonsuz varlığı anlıyorum; başka deyişle her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü.[1]

AÇIKLAMA

Mutlak anlamda sonsuz diyorum, kendi cinsinde sonsuz demiyorum; çünkü salt kendi cinsinde sonsuz olan bir şeyin sonsuz sıfatlara sahip olduğunu yadsıyabiliriz, ama bir şey mutlak anlamda sonsuzsa, onun özü öze ilişkin her şeyi ifade eder ve yadsıyacağımız hiçbir şey içermez.[2]

VII. Salt kendi doğasının zorunluluğu sonucunda varolan ve eylemini sadece kendisi belirleyene özgür denir; başka bir şey tarafından varolmaya ve kesin olarak şu ya da bu şekilde bir şey yapmaya zorlanana ise zorunlu ya da daha doğrusu kısıtlı denir.

VIII. Ezeli ve ebedi derken, ezeli ve ebedi bir şeyin tam da tanımından zorunlu olarak anlaşılacağı üzere bizzat varoluşu anlıyorum.

---

1 Tanrı ezeli ve ebedi dendiğinde, hem varlığının hem de sıfatlarının ezeli ve ebedi olduğu anlaşılır.

2 Kendi cinsinde sonlu bir şey özünde ya da doğasında bazı sıfatlara sahip olmayabilir, ama bir şey mutlak anlamda sonsuzsa, o şeyin özü bütün olası sıfatlara sahiptir.

AÇIKLAMA

Çünkü böyle bir varoluş, tıpkı şeyin özü gibi, ezeli ve ebedi hakikat olarak anlaşılır ve bu yüzden ne süreyle ne de zamanla açıklanabilir; hatta süre, başlangıcı ve sonu olmayan bir şey olarak anlaşılsa bile.[1]

AKSİYOMLAR

I. Varolan her şey ya kendi başına vardır ya da başka bir şeye bağlı olarak.[2]

II. Başka bir şey aracılığıyla kavranması mümkün olmayan bir şey kendi kendine kavranmak zorundadır.

III. Mevcut bir neden varsa bundan zorunlu olarak bir sonuç çıkar, ama mevcut bir neden yoksa bir sonuç çıkması da imkânsızdır.

IV. Sonucun bilgisi nedenin bilgisine bağlıdır ve bu bilgiyi gerektirir.[3]

V. Birbirleriyle hiçbir ortaklığı olmayan şeyleri birbirleri aracılığıyla anlamamız mümkün değildir; başka deyişle birinin kavramı diğerinin kavramını içermez.

---

1 Bir şeyi var eden mutlak anlamda zorunluluksa o şey ezeli-ebedidir. Varolması zamana bağlı değildir, zorunlu olarak vardır.

2 Spinoza'ya göre varolan şeyler ya kendi başına varolan ya da kendi başına varolamayan olarak ikiye ayrılır. Bunlar töz (*substantia*) ve tavırdır (*modus*); töz kendi başına vardır, tavır ise başka bir şeye bağlı olarak.

3 Nedenlerin sonuçlarını bilirsek doğanın düzenini açıklarız. Bkz. Rocca 2002: 12.

VI. Doğru fikir kendi nesnesine uygun olmalıdır.[1]

VII. Bir şey varolmayan olarak kavranabiliyorsa onun özü varoluş içermez.

I. ÖNERME

Töz, doğası gereği, hallerinden öncedir.

Kanıtlama: Bunun kanıtı 3 ve 5. Tanımdan çıkar.

II. ÖNERME

Farklı sıfatlara sahip iki tözün arasında hiçbir ortaklık yoktur.

Kanıtlama: Bunun kanıtı da 3. Tanımdan çıkar. Çünkü her iki töz de kendi başına varolmak ve kendisi aracılığıyla kavranmak zorundadır, yani birinin kavramı diğerinin kavramını içermez.

III. ÖNERME

Aralarında hiçbir ortaklık bulunmayan şeyler birbirlerinin nedeni olamaz.

Kanıtlama: Aralarında hiçbir ortaklık olmadığına göre, birbirleri aracılığıyla anlaşılmaları da mümkün değildir (5. Aksiyom gereği); bu yüzden (4. Aksiyoma göre) biri diğerinin nedeni olamaz. **Q.E.D.**[2]

---

1 Fikir (*idea*); nesne, yani fikrin konusu (*ideatum*).

2 Latince **Q.E.D.** (*Quod erat demonstrandum*) kısaltması, "Kanıtlanmıştır" anlamına gelir. Matematik kanıtlamanın ya da felsefi kanıtlamanın sonuna yazılan bu ifade, kanıtlamanın bittiğine işaret eder. Yunancası ὅπερ ἔδει δεῖξαι olan bu

IV. ÖNERME

Ayrı nitelikte iki ya da daha fazla şey ya tözlerin sıfatlarının farklılığıyla ya da tözlerin hallerinin farklılığıyla ayırt edilir.

Kanıtlama: Varolan her şey ya kendi başına vardır ya da başka bir şeye bağlı olarak (1. Aksiyoma göre); yani (3 ve 5. Tanıma göre) aklın dışında sadece tözler ve onların halleri vardır. Öyleyse aklın dışında onca şeyi birbirinden ayırt edebileceğimiz tözlerden başka hiçbir şey yoktur ya da şöyle söylemek gerekirse (4. Tanıma göre),[1] tözlerin sıfatlarından ve tözlerin hallerinden başka hiçbir şey yoktur. Q.E.D.

V. ÖNERME

Evrende aynı doğaya ya da aynı sıfata sahip iki ya da daha fazla töz olamaz.

Kanıtlama: Farklı iki ya da daha fazla töz olmuş olsaydı, bunlar birbirinden ya sıfatlarındaki farklılıkla ya da hallerindeki farklılıkla ayırt edileceklerdi (bir önceki Önermeye göre). Sadece sıfatlarındaki farklılığa göre ayırt edileceklerse, o zaman herhangi bir sıfata sadece birinin sahip olduğu da kabul edilecektir.[2] Yok eğer hallerin-

---

ifadenin kısaltması OEΔ şeklindedir. Spinoza'nın kanıtlamalarının sonuna eklediği QED, "Geometrik yöntemle kanıtlanmıştır" anlamına gelir.

1 Bazı edisyonlarda 4. Aksiyoma gönderme yapılmıştır. Bkz. Vloten & Land (ed.) 1882: 41, n. **.

2 Aynı sıfata birinden birinin sahip olmadığı kabul edilecektir. Bennett 2010: 2.

deki farklılığa göre ayırt edileceklerse o zaman da töz hallerinden önce olduğu için (1. Önermeye göre), hallerini bir kenara koyup sırf töze yöneldiğimizde, yani (3 ve 6. Aksiyoma[1] göre) doğru şekilde düşündüğümüzde, ortada bir tözü diğerinden ayrı olarak düşünebileceğimiz bir şey olmayacaktır; o halde (bir önceki Önermeye göre) tek bir töz söz konusudur, birden fazla tözün olması imkânsızdır. Q.E.D.

VI. ÖNERME

Tek olan töz başka bir töz tarafından meydana getirilemez.

Kanıtlama: Evrende aynı sıfatı taşıyan iki töz olamaz (bir önceki Önermeye göre), yani (2. Önermeye göre) aralarında ortak bir özelliğe sahip iki töz olamaz. Bu yüzden (3. Önermeye göre) bunlar birbirlerinin nedeni de olamazlar, başka deyişle bir töz başka bir töz tarafından meydana getirilemez. Q.E.D.

ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan sonuca göre, bir tözün başka herhangi bir şey tarafından meydana getirilmesi imkânsızdır. Çünkü 1. Aksiyom ile 3 ve 5. Tanıma göre, evrende sadece tözler ve tözlerin halleri vardır. Ama bir töz meydana getirilemez (bir önceki

1 Bazı edisyonlarda 3. ve 4. Tanıma gönderme yapılmıştır. Vloten & Land (ed.) 1882: 41, n. ***.

Önerme gereği). O halde bir töz başka herhangi bir şey tarafından meydana getirilemez. Q.E.D.

Başka Şekilde Kanıtlama: Bu sonuç saçmaya indirgeme yöntemiyle daha da kolay kanıtlanır.[1] Çünkü töz başka bir şey tarafından meydana getirilmiş olsaydı, bu tözün bilgisi kendi nedeninin bilgisine bağlı olacaktı ki (4. Aksiyoma göre), bu durumda (3. Tanıma göre) töz, töz olmaktan çıkacaktı.

VII. ÖNERME

Varolmak tözün doğasına özgüdür.

Kanıtlama: Töz başka bir şey tarafından meydana getirilemez (bir önceki Önerme Sonucuna göre); o halde töz kendinin nedeni olmak zorundadır, yani (1. Tanıma göre) tözün özü zorunlu olarak varoluşunu gerekli kılar ya da başka deyişle varolmak tözün doğasına özgüdür. Q.E.D.

VIII. Önerme

Her töz zorunlu olarak sonsuzdur.

Kanıtlama: Tek bir sıfata sahip ancak tek bir töz vardır (5. Önermeye göre) ve varolmak tözün doğasına özgüdür (7. Önermeye göre). O halde ya sonlu ya da sonsuz olarak varolmak tözün kendi doğasına özgüdür. Ama töz sonlu olarak varolamaz. Çünkü (2. Tanıma göre) böyle bir durumda onun gibi zorunlu olarak varolan ve onunla aynı

1 Bkz. White (tr.) 1883: 6.

doğaya sahip başka bir töz tarafından sınırlanması gerekirdi (7. Önermeye göre); dolayısıyla aynı sıfata sahip iki töz olurdu ki, bu saçmadır (5. Önermeye göre). Öyleyse töz sonsuz olarak varolur.[1] **Q.E.D.**

I. Not: Bir doğanın varoluşu için sonlu olma kısmi bir olumsuzlama, sonsuz olma ise mutlak olumlama olduğundan, sadece 7. Önermeden bile her tözün sonsuz olmak zorunda olduğu sonucu çıkacaktır.[2]

II. Not: Hiç kuşkum yok ki, şeyler hakkında müphem yargılarda bulunan ve şeyleri ilk nedenleriyle tanımaya alışkın olmayan herkes için 7. Önermenin kanıtını kavramak zordur; çünkü bu tür insanlar tözlerin halleri ve tözlerin kendileri arasındaki farkı göremedikleri gibi, varlıkların nasıl meydana getirildiklerini de bilemezler; bu yüzden doğadaki şeylerin bir başlangıcı olduğunu gördüklerinden, tözlerin de böyle bir başlangıcı olduğunu sanırlar. Çünkü bunlar varlıkların asıl nedenlerinden bihaberler, her şeyi birbirine karıştırırlar ve hiç düşünmeden ağaçların da insanlar gibi konuştuğunu uydururlar ya da insan-

1 Eğer *x* sonluysa kendisiyle aynı cinsten başka bir şeyle sınırlı demektir, yani kendisiyle aynı sıfatı paylaşan başka bir şeyle. Ama hiçbir töz başka hiçbir tözle aynı sıfatı paylaşmaz. Bundan dolayı hiçbir töz bu şekilde sınırlanamaz, demek ki her töz sınırsız, sonsuzdur. Bkz. Bennett 2010: 3.

2 Çünkü töze sonlu dersek, sonsuzluğa olumsuz bir öğe katmış oluruz, dolayısıyla tözün doğasına özgü olan varoluşunu da yadsımış oluruz.

ların taşlardan, tohumlardan biçimlendiğini ve böylece herhangi bir şeyin herhangi bir şeye dönüşebileceğini hayal ederler. Hele tanrısal doğa ile insan doğasını birbirine karıştıranlar, özellikle insani duyguların zihinde ne şekilde oluştuğundan bile bihaberse, bu duyguları kolayca Tanrı'ya da atfeder. Ama insanlar tözün doğasını dikkate almış olsalardı 7. Önermenin doğruluğundan bir an bile kuşku duymazlardı. Kuşku duymak bir yana, bu önerme hepsi için temel bir önerme olur ve veciz deyişlerin arasında yerini alırdı. Çünkü o zaman töz deyince kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavrananı, yani bilgisi başka bir şeyin bilgisini gerektirmeyeni anlamış olurlardı. Haller deyince de, başkasında olan ve kavramı varolduğu bu başka şeyin kavramıyla oluşturulan şeyi anlarlardı, dahası buradan hareketle varolmayan haller hakkında da doğru fikirler edinebileceklerini. Ama şu bir gerçek ki, varolmayan hallerin aklımızın dışında bir varlıkları olmasa da, bunların özü başka bir şey aracılığıyla kavrayabileceğimiz şekilde o başka şeye içkindir. Oysa tözlerin akıl dışında bir hakikati yoktur, onların hakikati sadece kendilerindedir, çünkü kendileri aracılığıyla kavranabilirler. Bu yüzden biri çıkıp da töz hakkında açık ve seçik, yani doğru bir fikre sahibim, ama acaba böyle bir töz var mı dese, inanın, bu doğru bir fikrim var, ama acaba yanlış mı demekle eştir (biraz dikkat ederseniz ne kastettiğimi anlarsınız); ya da biri tözün yaratıldığını söylü-

yorsa, aynı zamanda yanlış bir fikrin doğru olduğunu da söylüyordur ki, bundan daha saçma bir şey düşünülemez. O halde zorunlu olarak kabul etmeliyiz ki, tözün varoluşu, tıpkı özü gibi, ezeli ve ebedi hakikattir. Buradan hareketle, farklı bir yöntemle tek bir doğaya sahip ancak tek bir töz olacağı sonucuna varabiliriz ki, bu yöntemi burada göstermenin yerinde olacağını düşünüyorum. Ama sırasıyla gidebilmek için önce şu öncüllere dikkat edilmesi gerekir: **I.** Herhangi bir şeyin doğru tanımı, tanımlanan şeyin doğasından başka bir şey içermez ve ifade etmez. Buna göre **II.** Hiçbir tanım belirli sayıdaki bireyi kapsamaz ya da ifade etmez, çünkü bir tanım ancak tanımlanan şeyin doğasını ifade eder. Örneğin bir üçgenin tanımı sadece üçgenin yalın doğasını ifade eder, belli sayıdaki üçgene işaret etmez. Şuna da dikkat etmeli: **III.** Varolan her şeyin mutlaka bir varolma nedeni vardır. Son olarak da şu belirtilmeli: **IV.** Bir şeyin varolmasını gerektirecek neden, varolan şeyin ya asıl doğasında ve tanımında olmalıdır (çünkü varolmak şeyin doğası gereğidir) ya da onun dışında olmalıdır. Bu öncüllerden şöyle bir sonuç çıkacaktır: Doğada belirli sayıda birey varsa, bu kadar sayıda bireyin olmasının, daha fazla ya da az olmamasının da bir nedeni olmak zorundadır. Örneğin dünyada yirmi insan varsa (mesele daha iyi anlaşılsın diye hepsinin aynı anda varolduğunu ve Doğa'da onlardan önce başkalarının varolmadığını farz ediyorum), bu insanların

sayısının neden yirmi olduğunu anlamak için, genel anlamıyla insan doğasını bir neden olarak göstermek yeterli olmayacaktır, bunların niçin yirmiden daha fazla ya da az olduğuna dair de bir gerekçe sunulmalıdır; çünkü (III. Öncüle göre) her birinin varolmasını gerektirecek mutlaka bir neden olmalıdır. Ama bu neden (II ve III. Öncüle göre) insanın kendi doğasında bulunamaz, çünkü insana dair doğru bir tanım yirmi sayısını içermez. Öyleyse (IV. Öncül gereği) niçin yirmi insanın varolduğunun ve niçin her birinin varolduğunun gerekçesi bunların her birinin dışında olmak zorundadır. İşte buradan çıkacak kesin sonuca göre, pek çok bireyin varolmasını sağlayabilecek türde bir doğaya sahip her şey, bunların varolmasını sağlamak için kendi dışında bir nedene sahip olmalıdır. O halde varolmak tözün doğası gereğiyse (az önce bu Notta da gösterdiğimiz gibi), onun tanımı zorunlu olarak varoluşunu da içerecektir, dolayısıyla tözün varoluşu salt tanımından çıkarılacaktır. Ama onun tanımından (az önce II ve III. Öncüllerde de gösterdik ki) birden çok tözün varolduğu sonucu çıkarılamaz; işte, dediğim gibi, buradan da anlaşılıyor ki, tek bir doğaya sahip ancak tek bir töz vardır.

IX. ÖNERME

Bir şeyin ne kadar gerçekliği ya da varlığı varsa o kadar da sıfatı vardır.

Kanıtlama: Bunun kanıtı 4. Tanımdan çıkar.

X. ÖNERME

Tek olan tözün her bir sıfatı kendi başına kavranmalıdır.

Kanıtlama: Çünkü sıfat, aklımızın tözün özünü kuran şey olarak anladığıdır (4. Tanım gereği); öyleyse (3. Tanım gereği) kendi başına kavranmak zorundadır. Q.E.D.

Not: Bu önermelerden de açıkça görülüyor ki, iki sıfat gerçekten birbirinden ayrı olarak, yani biri diğerinin yardımı olmadan kavransa bile, biz buna dayanarak bunların iki farklı mevcudiyet, yani iki farklı töz meydana getirdiklerini söyleyemeyiz. Çünkü her bir sıfatının kendi başına kavranması tözün doğasına özgü bir durumdur; çünkü tözün sahip olduğu sıfatlar her zaman ve aynı anda tözdedir ve hiçbiri bir diğeri tarafından meydana getirilmemiştir; aksine hepsi tözün gerçekliğini ya da varlığını ifade etmektedir. Bu yüzden tek bir töze birçok sıfat yüklemenin mantığa aykırı bir yanı yoktur, çünkü gün gibi açıktır ki, doğadaki her varlık bir sıfat altında kavranmak zorundadır ve ne kadar gerçeklik ya da ne kadar varlık taşıyorsa, zorunluluğunu, yani ezeli ve ebedi oluşunu ifade eden o kadar çok sıfata sahip olacaktır; dolayısıyla gün gibi açıktır ki, mutlak olarak sonsuz bir varlık (6. Tanımda da söylediğimiz gibi) her biri ezeli ve ebedi özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret bir varlık olarak tanımlanmak zorundadır. Ama hâlâ biri çıkıp da tözleri birbirinden hangi işaretle ayırt

edebileceğimizi soruyorsa, ona aşağıdaki önermeleri okumasını tavsiye ediyorum, çünkü bu önermeler doğada sadece tek bir töz olduğunu, bunun da mutlak anlamda sonsuz olduğunu gösteriyor; bu yüzden başka herhangi bir işaret aramaya gerek yok.

XI. ÖNERME

Tanrı, yani her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret olan töz, zorunlu olarak vardır.

Kanıtlama: Diyelim ki bu Önermeye karşı çıkıldı, o zaman mümkünse Tanrı'nın varolmadığı bir düşünülsün. Bu durumda (7. Aksiyoma göre) Tanrı'nın özü varoluş gerektirmemiş olacaktır. Ama (7. Önermeye göre)[1] bu saçmadır: Öyleyse Tanrı zorunlu olarak vardır. Q.E.D.

Başka Şekilde Kanıtlama: Her şeyin niçin varolduğunu ya da niçin varolmadığını gösterecek bir neden ya da bir gerekçe olmalıdır. Örneğin bir üçgen varsa, onun niçin varolduğunu gösteren bir neden ya da gerekçe olmalıdır. Üçgen yoksa, o zaman yine onun varolmasını önleyen ya da varoluşunu ortadan kaldıran bir neden ya da bir gerekçe olmalıdır. İşte bu gerekçe ya da neden ya şeyin kendi doğasında ya da dışında bulunmak zorundadır. Örneğin kare bir dairenin kendi doğası, bize açık bir şekilde kare bir dairenin niçin

1 Varolmak tözün doğası gereğidir.

varolmadığını gösterir;[1] tözün kendi doğası ise tözün niçin varolduğunu bize gösterir, çünkü tözün doğası varoluş gerektirir (7. Önermeye göre). Ama bir dairenin ya da bir üçgenin varoluşunun ya da varolmayışının gerekçesini gösteren, onların doğası değil, maddi âlemin genel düzenidir. Çünkü bu düzen bize üçgenin ya zorunlu olarak varolduğunu ya da varolmasının imkânsız olduğunu gösterir. Bütün bunlar apaçık anlaşılacak şeyler. Bunlardan çıkaracağımız sonuç, bir şeyin varoluşunu engelleyen bir gerekçe ya da neden yoksa, o şeyin zorunlu olarak varolduğudur. O halde Tanrı'yı varolmaktan alıkoyacak ya da Tanrı'nın varoluşunu ortadan kaldıracak bir gerekçe ya da neden yoksa, bu bize kesinlikle Tanrı'nın zorunlu olarak varolduğunu gösterir. Ama böyle bir gerekçe ya da neden varsa, bu neden ya Tanrı'nın bizzat doğasında ya da onun dışında, yani farklı doğaya sahip başka bir tözde olmalıdır. Çünkü bu töz Tanrı'yla aynı doğada olmuş olsaydı, tam da bu nedenle Tanrı'nın olduğu sonucu çıkardı. Ama başka doğadaki bir tözün Tanrı'yla hiçbir ortaklığı olamayacağından (2. Önermeye göre), bununla ne Tanrı'nın varoluşu kanıtlanabilir ne de reddedilebilir. Demek ki Tanrı'nın varoluşunu ortadan kaldıracak bir gerekçe ya da neden tanrısal doğanın dışında bulunamaz; öyleyse Tanrı'nın varolmadığı düşünülüyorsa, bu-

1 Çünkü dairede kareye ilişkin bir şey yoktur.

nun nedeni onun kendi doğasında bulunacaktı ki, bu yüzden bu doğa bir çelişki içerecekti. Ama mutlak sonsuz ve en mükemmel varlıkla ilgili böyle bir olumlama saçmadır. O halde Tanrı'da ve Tanrı'nın dışında Onun varoluşunu ortadan kaldıracak bir gerekçe ya da neden olamaz; dolayısıyla Tanrı zorunlu olarak vardır. Q.E.D.

Başka Şekilde Kanıtlama: Varolamamak imkânsızlıktır, varolabilmek ise imkânlılık (bu kendiliğinden apaçık bir olgudur). Diyelim ki Tanrı yok, sadece varolmak zorunda olan sonlu şeyler var, o zaman sonlu şeylerin varolma imkânı mutlak sonsuz Varlıktan daha fazla olacaktır ki, böyle bir şeyin saçma olduğu da çok açık. Öyleyse ya hiçbir şey yok ya da zorunlu olarak mutlak sonsuz bir Varlık var. Ama biz varız, ya kendi kendimizde ya da zorunlu varolan başka bir şeyde (1. Aksiyom ve 7. Önermeye bakın). O halde mutlak sonsuz Varlık, yani (6. Tanım gereği) Tanrı zorunlu olarak vardır. Q.E.D.

Not: Bu son kanıtlamada, kanıtın daha iyi anlaşılması için, Tanrı'nın varlığını *a posteriori* olarak göstermek istedim, Tanrı'nın varoluşunu aynı temelden yola çıkarak *a priori* olarak kanıtlayamayacağımdan değil tabii. Çünkü varolabilmek bir imkânsa, şu açıkça görülecektir ki, bir şeyin doğasına ait gerçeklik arttıkça varolma imkânı da o oranda artacaktır. Dolayısıyla mutlak anlamda Sonsuz Varlık, yani Tanrı, mutlak anlamda sonsuz varolma imkânını kendisinden aldığı

için, mutlak anlamda vardır. Ama belki de çoğu kimse bunun ne kadar açık bir kanıt olduğunu öyle kolayca anlayamayacaktır. Çünkü böyleleri sadece dış nedenlere bağlı olarak meydana gelen şeyler üzerine düşünmeye alışkındır, dış nedenlere bağlı olarak bir çırpıda meydana gelen, yani kolayca varolan şeylerin kolayca da yok olduğunu gözlemlemişlerdir ve çok daha karmaşık olarak tasarladıkları şeylerin meydana gelmesinin çok daha zor olduğunu, yani kolayca varolamayacağını düşünmüşlerdir. Ama açıkçası onları bu tür önyargılardan kurtarmak için burada "tez olan tez yok olur" atasözünün nasıl bir mantık içerdiğini göstermek gibi bir niyetim yok ya da doğaya bir bütün olarak baktığımızda, her şeyin öyle kolayca varolup varolamayacağını da tartışacak değilim. Sadece şunu hatırlatmam yeter: Ben burada dış nedenlere bağlı olarak meydana gelen şeylerden söz etmiyorum, tersine (6. Önermeye göre) sadece dış bir nedene bağlı olmadan meydana gelen tözlerden söz ediyorum. Çünkü ister birçok parçadan, isterse birkaç parçadan meydana gelmiş olsun, dış nedenlere bağlı olarak meydana gelen her şey, sahip olduğu bütün mükemmelliği ya da gerçekliği sadece dış bir nedenin yetkinliğine borçludur ve bu nedenle bunların varoluşu kökenini sadece dış bir nedenin mükemmelliğinde bulur, kendi mükemmelliğinde değil. Oysa tözün sahip olduğu ne kadar mükemmellik varsa, bunların hiçbiri dış bir nedene bağlı değildir; bu yüz-

den tözün varoluşu zorunlu olarak sadece kendi doğasından kaynaklanır, dolayısıyla böyle bir töz kendi özünden başka bir şey değildir. Demek ki mükemmellik bir şeyin varoluşuna engel olmaz, tersine onu var eder. Noksanlıksa onu yok eder; bu yüzden mutlak olarak sonsuz ya da mükemmel Varlığın, yani Tanrı'nın varoluşundan emin olduğumuz kadar hiçbir şeyin varoluşundan emin olamayız. Çünkü Onun özü her türlü noksanlığı dışlayıp mutlak anlamda tamlığı içerdiğinden, hem onun varoluşuyla ilgili kuşku uyandırabilecek nedenlerin hepsini ortadan kaldırır hem de onun varoluşuna tam anlamıyla kesinlik kazandırır. Biraz dikkat edildiğinde bu hakikatin açıkça anlaşılacağından eminim.

XII. ÖNERME

Tözün herhangi bir sıfatı onun bölünebilirliğini ima ediyorsa o sıfatı doğru şekilde kavramamız mümkün değildir.

Kanıtlama: Tözün bu şekilde parçalara bölünebileceği düşünüldüğünde, ister istemez bu parçalar ya tözün doğasını koruyacak ya da korumayacaktır. Birinci durum söz konusu olursa, o zaman (8. Önermeye göre) her parça zorunlu olarak sonsuz ve (6. Önermeye göre) kendisinin nedeni olacaktır, hatta (5. Önermeye göre) bu parçaların her birinin farklı sıfatları bulunacaktır. Böylece bir tözden birçok töz meydana gelecektir ki, (6. Önermeye göre) bu saçmadır. Dahası bu

parçaların (2. Önermeye göre) bütünle herhangi bir ortaklığı olamayacağından, bütün (4. Tanıma ve 10. Önermeye göre) hem parçaları olmadan varolabilecek hem de parçaları olmadan kavranabilecektir, ama böyle bir şeyin de saçma olacağından kimse kuşku duymaz. İkinci durum söz konusu olursa, yani parçaların tözün doğasına sahip olmadıkları varsayımı kabul edilirse, bütün tözün eşit parçalara bölünmesi, tözü doğasından etmek ve varolmasını durdurmak anlamına gelecektir ki, böyle bir şey (7. Önermeye göre) saçmadır.

XIII. ÖNERME

Mutlak anlamda sonsuz olan Töz bölünemez.

Kanıtlama: Çünkü bölünebilir olsaydı, bölüneceği parçalar ya mutlak anlamda sonsuz tözün doğasını koruyacak ya da korumayacaklardı. Birinci durum söz konusu olursa, aynı doğaya sahip birçok töz olacaktı ki, (5. Önermeye göre) böyle bir şey saçmadır. İkinci durum söz konusu olursa (yukarıda da belirtildiği gibi),[1] mutlak anlamda sonsuz olan töz varolmaya son verecektir ki, bu da (11. Önermeye göre) saçmadır.

ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan sonuca göre hiçbir töz bölünemez; dolayısıyla hiçbir maddi töz, töz olduğu sürece, bölünemez.

1 12. Önermeye göre.

Not: Tözün bölünemez olduğu salt şu açıdan bakıldığında daha kolay anlaşılacaktır: Tözün doğası ancak sonsuz olarak kavranabilir, oysa tözün bir parçası sonlu bir tözden başka bir anlam ifade edemez, dolayısıyla (8. Önermeye göre) bu da açıkça çelişki içerir.

XIV. ÖNERME

Tanrı'dan başka bir töz ne varolabilir ne de kavranabilir.

Kanıtlama: Tanrı mutlak anlamda sonsuz bir varlıksa, tözün özünü ifade eden hiçbir sıfatı yadsınamazsa (6. Tanım gereği) ve Tanrı zorunlu olarak varsa (11. Önermeye göre), o zaman Tanrı'dan başka bir töz olsaydı, bu tözün Tanrı'nın bir sıfatı aracılığıyla açıklanması gerekecekti ve böylece ortak bir sıfata sahip iki töz olacaktı ki, (5. Önermeye göre) bu saçma olurdu. Bu nedenle Tanrı'dan başka bir töz varolamaz, dolayısıyla böyle bir töz kavranamaz. Çünkü kavranabilseydi, zorunlu olarak varmış gibi kavranacaktı ki, bu da bu kanıtın birinci kısmına göre düşünüldüğünde saçma olacaktı. O halde Tanrı'dan başka bir töz ne varolabilir ne de kavranabilir. **Q.E.D.**

I. ÖNERME SONUCU

Bu yüzden açıkça görülüyor ki: I. Tanrı tektir, yani (6. Tanım gereği) doğada sadece bir tek töz vardır ve 10. Önermeye düştüğümüz Notta da

üstü kapalı olarak belirttiğimiz gibi, bu töz mutlak anlamda sonsuzdur.

II. ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan II. Sonuca göre, yer kaplayan varlık ve düşünen[1] varlık ya Tanrı'nın sıfatlarıdır ya da (1. Aksiyoma göre) Tanrı'nın sıfatlarının tezahürleri.

XV. ÖNERME

Varolan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey varolamaz ve kavranamaz.

Kanıtlama: Tanrı'dan başka bir töz, yani (3. Tanıma göre) nedeni kendinde olan ve sadece kendisi aracılığıyla kavranabilen bir şey olamaz ya da kavranamaz (14. Önermeye göre). Tavırlarsa (5. Tanıma göre) bir töz olmadan varolamaz ve kavranamaz;[2] bu yüzden bunlar sadece tanrısal doğada olabilir ve sadece tanrısal doğa aracılığıyla kavranabilir. Ama tözler ve hallerin dışında başka hiçbir şey yoktur[3] (1. Aksiyoma göre). Öyleyse Tanrı olmaksızın hiçbir şey olamaz ve kavranamaz. Q.E.D.

Not: Tanrı'nın bir insan gibi beden ve ruhtan ibaret olduğunu ve duygularının esiri olduğunu

1 *Res extensa:* yer kaplayan varlık ya da madde; *Res cogitans:* düşünen varlık ya da ruh.

2 Çünkü bunlar tözün halleridir.

3 Yani tözler ve haller varolan her şeydir, başka deyişle varoluşunun kendisidir.

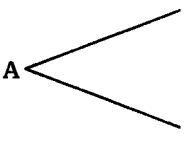
sanan bazı insanlar var. Bunların Tanrı'nın hakiki bilgisinden ne kadar uzak olduğu az önceki kanıtlamalarımdan da yeterince anlaşılıyor. Ama bu tür insanları şimdi bir kenara bırakıyorum, çünkü Tanrı'nın doğası üzerine biraz kafa yoran adam Tanrı'nın bedenli bir varlık olduğunu kabul edemez. Bunun en iyi kanıtı, beden dendiğinde uzunluğu, genişliği ve derinliği olan bir niceliği, sınırlandırılmış herhangi bir biçimi anlamamızdır. İşte böyle bir şeyi Tanrı'ya, yani mutlak anlamda sonsuz bir varlığa yüklemek büyük saçmalıktır. Bu arada, benim ulaştığım bu sonucu farklı savlarla kanıtlamaya çalışanlar da var, ama onlar bu savlarıyla açıkça maddi ya da yer kaplayan tözle tanrısal doğanın hiç alakası olmadığını göstermiş ve maddi tözün Tanrı tarafından yaratıldığını öne sürmüş oluyorlar.[1] Ama hangi tanrısal kudretin böyle bir töz yaratabileceğine dair en ufak bir fikirleri yok. Bu da açıkça gösteriyor ki, bu insanlar kendi dediklerinden bile bir şey anlamıyorlar. Her neyse, ben hiçbir tözün başka bir töz tarafından meydana getirilemeyeceğini ya da başka bir töz tarafından yaratılamayacağını kendimce yeterli şekilde kanıtlamış bulunuyorum (6. Önermenin Sonucuna ve 8. Önermenin 2. Notuna bakın). Dahası 14. Önermeyle Tanrı'dan başka hiçbir tözün varolamayacağını ya da düşünülemeyeceğini de göstermiş ve buradan hareketle yer kap-

1 Oysa maddi dünya tanrısal doğanın bir parçasıdır. Bkz. Bennett 2010: 7.

layan tözün Tanrı'nın sonsuz sıfatlarından biri olduğu sonucuna ulaşmış bulunuyorum. Ama daha iyi anlaşılsın diye şimdi bu sonuca itiraz edenlerin iddialarını çürütmek istiyorum. Zaten bu iddialar dönüp dolaşıp şu iki noktada toplanıyor: Birincisi, onlara göre maddi töz, töz olmak bakımından parçalardan ibarettir. Bu yüzden, diyorlar, bu töz sonsuz olamaz, dolayısıyla Tanrı'yla alakalı olamaz. Bu düşüncelerini açıklamak için de bir sürü örnek gösteriyorlar; bunlardan birkaçını burada ele alacağım. Diyorlar ki, maddi töz sonsuzsa iki kısma ayrıldığını varsayın; bu durumda bunların her biri ya sonlu ya da sonsuz olacak. Birinci durumda sonsuz töz iki kısımdan ibaret olacak ki, bu saçma bir şey. İkinci durumda sonsuz kısımlardan biri diğerinin iki katı büyüklüğünde olacak ki, böyle bir şey de saçma. İkinci örnek de şöyle: Varsayın, diyorlar, sonsuz nicelik ölçüldü, her bir parçası da bir ayak uzunluğuna[1] denk geldi, o zaman hep bu uzunlukta sonsuz sayıda parçadan ibaret olacak; ya da bu parçalar bir parmağa[2] eşit uzunlukta diyelim, o zaman da bu uzunlukta sonsuz sayıda parçadan oluşacak, dolayısıyla sonsuz bir sayı diğer sonsuz sayıdan on iki kat daha büyük olacak. En son olarak da şu örneğe geçelim: Sonsuz niceliğin bir noktasından AB, AC gibi iki doğru çizilsin. Bu çizgiler başlan-

1 *Pes*: Roma'da uzunluk ölçüsü birimi, ayak (0,296 m).

2 *Digitus*: Roma'da uzunluk ölçüsü birimi, parmak (bir ayağın on altıda biri, 0,0185 m).



gıçta birbirinden belirli ve öngörülmüş bir uzaklıkta olacaklar, sonra sonsuzluğa doğru uzanacaklardır. Sonuçta çok açık ki, B ve C doğrularının birbirine olan mesafesi arttıkça artacak ve öngörülmüş bir uzaklıktan öngörülmesi mümkün olmayan bir uzaklığa ulaşacaklar. İşte, niceliği sonsuz olarak düşünürseniz bu tür saçmalıklarla karşılaşırsınız, diyorlar, sonra da şöyle bir sonuca varıyorlar: Maddi töz mutlaka sonlu olmalı, dolayısıyla bunun Tanrı'nın özüyle ilgisi olamaz. İkinci iddialarını da Tanrı'nın en mükemmel varlık olmasına dayandırıyorlar. Diyorlar ki, Tanrı en mükemmel varlık olduğundan edilgin olamaz.[1] Oysa maddi töz bölünebilir olduğundan edilgindir. Böylece yine benzer bir sonuca varıyorlar: Maddi töz Tanrı'nın özüyle ilgili değildir. İşte bu düşüncedeki yazarların eserlerinde rastladığım iddialar bunlar. Bu iddialarla maddi tözün tanrısal doğaya uygun olmadığını ve dolayısıyla tanrısal doğayla ilgisinin olamayacağını kanıtlamaya çalışıyorlar. Ama dikkat buyurursalar, benim bu iddialara gereken yanıtları vermiş olduğumu görecekler. Çünkü bu düşünürlerin iddialarının temeli maddi tözün parçalardan ibaret olduğu varsayımına dayanıyor ki, ben böyle bir varsayımın zaten saçma olduğunu göstermiştim (12. Önerme ve 13. Önermenin Sonucu). Sonra meseleye doğru bir gözle

1 Yani dış etkilere maruz kalamaz.

bakıldığında, bu düşünürlerin maddi tözün sonlu olduğunu kanıtlamaya çalıştıkları bütün bu mantıksızlıkların (gerçekten hepsi mantıksız mı, değil mi burada tartışacak değilim) hiçbir şekilde sonsuz nicelik varsayımından kaynaklanmadığı, sırf sonsuz niceliğin ölçülebilir olduğuna ve sonlu parçalardan meydana geldiğine ilişkin varsayımdan kaynaklandığı görülecektir. Oysa onların ileri sürdüğü bu saçma varsayımlardan, sonsuz niceliğin ölçülemeyeceği ve sonlu parçalardan meydana gelemeyeceği sonucundan başka bir şey çıkmaz. Ben de zaten bunu yukarıda (12. Önerme, vb) gerektiği şekilde kanıtlamıştım. Öyleyse bize atmaya niyetlendikleri ok aslında kendilerine geri dönüyor. Ama hâlâ bu saçmalıklardan yer kaplayan tözün sonlu olmak zorunda olduğu sonucunu çıkartmakta ısrar eden olursa, inanın, bir dairenin kare özellikleri taşıdığını sanan ve buradan da dairenin merkezi olmadığı, yani bir dairenin çevresine çizilen bütün çizgilerin eşit olduğu bir merkezi olmadığı sonucuna varan bir insandan pek farklı bir iş yapmış olmayacak. Çünkü sonsuz, biricik ve bölünemeyen olarak kavranması gereken maddi töz (8, 5 ve 12. Önermelere bakın) kendilerine karşı çıktığım düşünürlerce sonlu parçalardan meydana gelmiş, çok katlı ve bölünebilir bir şey olarak tasavvur ediliyor, üstelik sırf iddiaları kanıtlanabilsin diye böyle tasavvur ediliyor. Benzer şekilde düşünen başkaları da var, bunlar bir doğrunun noktalardan ibaret olduğu-

nu sandıklarından, bu doğrunun sonsuzca bölünemeyeceğini göstermek için bir sürü iddia yaratmada ustalaşmışlar. Aslında maddi tözün cisimlerden ya da parçalardan ibaret olduğunu söylemek ne kadar saçmaysa, bir parçanın düzlemlerden, düzlemlerin doğrulardan ve doğruların da noktalardan oluştuğunu söylemek de o kadar saçma. Berrak düşünen bir zihnin asla yanılmayacağını bilen herkes bunun saçma olduğunu görecektir, özellikle bir boşluğun olduğunu[1] reddeden herkes. Çünkü maddi töz gerçekten birbirinden ayrı parçalar oluşturacak şekilde bölünebiliyorsa, bunlardan biri yok olsa, neden diğerleri birbirine bağlı kalsın ki? Neden hâlâ bütün parçalar bir boşluk yaratmayacak şekilde birbiriyle uyumlu olsun? Öyle değil mi, mademki birbirinden gerçekten ayrı parçalar söz konusu, o zaman bu parçaların biri diğerleri olmadan da varlığını sürdürebilir ve olduğu yerde kalabilir. Ama doğada boşluğa yer yoktur (buna başka bir yazımda değiniyorum);[2] doğanın bütün parçaları aralarında hiç boşluk yaratmayacak şekilde birbirine bağlıdır, işte bu da açıkça gösterir ki, bu parçalar gerçekten birbirinden ayrı değildir, dolayısıyla maddi töz, töz olması bakımından, bölünemez. Ama yine de biri bana şöyle sorabilir: Niçin bizim doğamız niceliği bölünebilir olarak

1 Yani herhangi bir kopukluğun.

2 Spinoza, Descartes üzerine kaleme aldığı *Principia Philosophiae Cartesianae* (2.2.3) adlı eserinden söz ediyor.

düşünmeye daha yatkın? Benim o kişiye yanıtım şöyle olur: Bizler niceliği iki şekilde kavrarız; ya soyut olarak, yani yüzeysel olarak, başka deyişle hayalimizde canlandırdığımız şekilde ya da bir töz olarak, ki bu da sadece aklımızın yapacağı bir iş. Niceliği hayal gücümüzde canlandırdığımız şekilde ele alırsak –ki böyle düşünmek kolayımıza geldiğinden genellikle böyle yaparız– o zaman onun sonlu, bölünebilir ve parçalardan ibaret olduğunu görürüz, ama onu aklımızda olduğu şekilde ele alırsak ve onun bir töz olduğunu kavrarsak –ki bu zor olduğundan genellikle böyle yapmayız– o zaman niceliğin sonsuz, tek ve bölünemez olduğunu anlarız; zaten bunu yukarıda yeterince kanıtladığımı düşünüyorum. Hayal gücü ve akıl arasındaki farkı bilen herkes bunu rahatlıkla anlayacaktır; özellikle maddenin her yerde aynı olduğunu ve sadece farklı niteliklere sahip olduğunu düşündüğümüz için parçalara ayrılabileceğini, yani bu parçaların gerçek anlamda değil de şeklen ayrılabileceğini biliyorsa.[1] Örneğin suyu su olarak düşündüğümüzde, onun bölünebilirliğini ve parçalarının da birbirinden ayrılabileceğini tasavvur edebiliriz, ama suyu maddi bir töz olarak tasavvur ettiğimizde, hiçbir şekilde ayrılamayacağını ve bölünemeyeceğini anlarız. Dahası su sırf su olarak ele alındığında hem varola-

1 Maddenin parçaları farklı niteliklere ve farklı hallere sahiptir. Ama bunlar üzerine daha derin düşünüldüğünde, birbirinden farklı şeyler olmadığı anlaşılacaktır.

bilir hem de yok olabilir, ama töz olarak ele alındığında ne varolabilir ne de yok olabilir. Bu şekilde sanırım ikinci iddiaya, yani tözün töz olarak ele alındığında bile bölünebilir olduğunu ve parçalardan meydana geldiğini savunan iddiaya da gerekli yanıtı vermiş oluyorum. Yanıtım yetersiz olabilir, ama yine de hâlâ anlayamıyorum neden madde tanrısal doğaya uygun olmasın, çünkü (14. Önermeye göre) tanrısal doğaya etki edebilecek Tanrı'dan başka bir töz yok ki. Tekrar söylüyorum, her şey Tanrı'dadır ve meydana gelen her şey Tanrı'nın sonsuz doğasının yasalarına göre meydana gelir ve Onun özünden zorunlu olarak çıkar (bu konuya az sonra değineceğim). Bu yüzden hiçbir şekilde Tanrı'nın kendisinden başka bir şeyin tesirinde olduğu ya da maddi tözün tanrısal doğaya uygun düşmediği söylenemez, hatta bölünebilir olduğu düşünülse bile; yeter ki bunun ezeli-ebedi ve sınırsız olduğu kabul edilsin. Ama şimdilik bu kadarı yeterli.

XVI. ÖNERME

Tanrısal doğanın zorunluluğundan sonsuz şekilde, sonsuz sayıda varlık (*yani aklın sonsuz ufkuna dahil olabilen her varlık*) *çıkmalıdır.*

Kanıtlama: Akıl, bir varlığın tanımından[1] zorunlu olarak çıkması gereken nice özellik çıkarır ve zaten o varlığın tanımı da zorunlu olarak nice

1 Şeylerin özünden.

özelliğin çıkmasına neden olur, ayrıca varlığın tanımının gerçekliği arttıkça (yani tanımlanan varlığın özü ne kadar gerçeklik taşıyorsa) aklın da bu varlığın özelliklerine vakıf olma imkânı o oranda artar; işte bunları bilen herkes yukarıdaki önermeyi açıkça anlayacaktır. Ama tanrısal doğa mutlak anlamda sonsuz sıfatlara sahip olduğundan (6. Tanıma göre) ve bu sıfatların her biri kendi doğaları gereği sonsuz özü ifade ettiğinden, tanrısal doğanın zorunluluğundan sonsuz şekilde sonsuz sayıda varlığın (yani sonsuz aklın ufkuna dahil olabilen her varlığın) çıkması zorunludur. Q.E.D.

I. ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan I. Sonuca göre, Tanrı sonsuz aklın ufkuna dahil olabilen her varlığın etkin nedenidir.

II. ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan II. Sonuca göre, Tanrı ilineksel bir neden değil, kendiliğinden nedendir.

III. ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan III. Sonuca göre, Tanrı mutlak anlamda ilk nedendir.

XVII. ÖNERME

Tanrı kimsenin zorlamasıyla değil, sadece kendi doğasının yasalarına göre etki eder.

Kanıtlama: Salt tanrısal doğanın zorunluluğundan ya da (aynı anlama gelecek şekilde) salt tanrısal doğanın yasalarından, mutlak olarak sonsuz sayıda şeyin çıkacağını 16. Önermede gösterdik ve 15. Önermede de Tanrı olmaksızın hiçbir şeyin olamayacağını ya da kavranamayacağını, dolayısıyla her şeyin Tanrı'da olduğunu kanıtladık. Demek ki Tanrı dışında Tanrı'nın etki etmesini belirleyecek ya da Onu etki etmeye zorlayacak başka bir şeyin olması mümkün değildir. O halde Tanrı kimsenin zorlamasıyla değil, sadece kendi doğasının yasalarına göre etki eder. Q.E.D.

I. ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan I. Sonuca göre, Tanrı'nın doğasının yetkinliğinden başka Tanrı'yı etki etmeye zorlayacak dışsal ya da içsel anlamda bir başka nedenin olması mümkün değildir.

II. ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan II. Sonuca göre, Tanrı biricik özgür nedendir. Çünkü Tanrı salt doğasının zorunluluğundan ötürü vardır (11. Önermeye ve 14. Önermenin 1. Sonucuna göre) ve salt doğasının zorunluluğundan ötürü etki eder (bir önceki Önermeye göre). O halde (7. Tanıma göre) Tanrı biricik özgür nedendir. Q.E.D.

Not: Kimileri Tanrı'nın doğasından çıkmış olduğunu söylediğimiz varlıklara, yani onun imkânı dahilinde olan varlıklara bakıp Tanrı'nın

varolmayan ya da Onun tarafından yaratılmayan varlıklara da neden olabileceğini düşünüyorlar ve bundan dolayı Tanrı'nın özgür neden olduğu sonucuna varıyorlar. Böyle söyleyeceklerine şöyle söylemiş olsalardı da aynı kapıya çıkacaktı: Tanrı, üç açısının iki dik açıya eşit olmasının bir üçgenin doğasından ileri gelmemesine de neden olabilir, yani mevcut bir nedenden bir sonuç çıkmamasına da neden olabilir; işte böyle bir düşünce saçmadır. Ben ileride 17. Önermeye hiç başvurmadan size Tanrı'nın doğasının ne aklı ne de iradeyi gerektirdiğini göstereceğim. Çok iyi biliyorum ki, birçokları üstün nitelikteki aklın ve iradenin ancak Tanrı'nın doğasına özgü olduğunu kanıtlayabileceklerini sanıyor, çünkü bizdeki bu en mükemmel nitelikten başka Tanrı'ya atfedebilecek daha mükemmel bir nitelik bilmediklerini söylüyorlar. Dahası bunlar Tanrı'yı, şeyleri fiilen en üstün şekilde idrak eden varlık olarak tasavvur etmelerine rağmen hâlâ Onun fiilen idrak ettiği bütün varlıkların varolmasına neden olabileceğine inanmıyor, çünkü böyle bir durumda Tanrı'nın yaratma imkânının tükeneceğini sanıyor. Onlara göre Tanrı her şeyi kendi aklında yaratmış olsaydı artık daha fazlasını yaratamazdı, tabii bu da Tanrı'nın her şeye kadir oluşuyla bağdaşmazdı. Dolayısıyla Tanrı'nın her şeye karşı kayıtsız kaldığını ve mutlak iradesiyle yaratmaya kesinlikle karar verdiği varlıklar dışında herhangi bir şey yaratmadığını söylemeyi

tercih ediyor. Oysa ben Tanrı'nın üstün imkânından ya da sonsuz doğasından sonsuz şekillerde sonsuz varlığın çıktığını, yani bu doğadan bütün olası varlıkların zorunlu olarak çıktığını ve aynı zorunlulukla ve tıpkı üçgenin doğasından ezelden beri onun üç açısının iki dik açıya eşit olarak çıkmasına benzer şekilde çıkmakta olduğunu kanıtlamış olduğumu düşünüyorum (16. Önermeye bakın). Öyleyse Tanrı ezelden beri fiilen her şeye kadirdi ve ebediyen de aynı şekilde fiilen her şeye kadir olacaktır. Bence bu tarz bir yaklaşım, Tanrı'nın her şeye kadir oluşunu çok daha mükemmel bir şekilde ortaya koymaktadır. Gerçekten de, açık konuşmak gerekirse, bana karşıt görüşte olanlar Tanrı'nın her şeye kadir oluşunu kabul etmedikleri izlenimi veriyorlar. Çünkü onlar Tanrı'nın aklında sonsuz sayıda yaratılabilecek şey olduğunu, buna rağmen bunları asla yaratamayacağını kabullenmek durumunda kalıyorlar, çünkü onların düşüncesine göre, Tanrı aklındaki her şeyi yaratmış olursa, her şeye kadir oluşuna halel getirecek ve kendisini noksan kılacak. Bu yüzden Tanrı'nın mükemmel olduğunu onaylamak için, aynı zamanda Onun imkânı dahilindeki her şeyi yaratamayacağını da onaylamak zorunda kalıyorlar ki, bundan daha saçma ya da Tanrı'nın her şeye kadir oluşuna bu kadar aykırı düşecek başka bir varsayım uydurulamaz diye düşünüyorum. Ayrıca bu noktada hepimizin Tanrı'ya atfettiği akıl ve irade konusuna da bir

ek yapmak isterim: Eğer akıl ve irade Tanrı'nın ezeli ve ebedi özüne aitse, bizim bu iki kelimeye herkesçe bilinen anlamlarından çok farklı bir anlam yüklememiz gerekir. Çünkü Tanrı'nın özünü kuracak olan aklın ve iradenin bizlerin akıl ve iradesinden tamamen farklı olması, bunların adlarından başka hiçbir ortak yönlerinin bulunmaması gerekir, yani aralarındaki benzerlik ancak şu gökteki takımyıldız Köpek ile şu havlayan canlı köpek arasındaki benzerlik kadar olmalı.[1] Bunu şu şekilde kanıtlayacağım: Tanrısal doğada akıl varsa, bu akıl bizim aklımız gibi idrak ettiği nesnelerden sonra gelmez (oysa çoğu insan böyle düşünür); doğası gereği bu nesnelerle eşzamanlı da değildir, çünkü Tanrı nedensellik ilkesi uyarınca her şeyden önce gelir (16. Önermenin 1. Sonucuna göre). Buna karşılık nesnelerin gerçekliği ve biçimsel özü Tanrı'nın aklında nesnel olarak nasıl varsa öyledir.[2] Bu yüzden Tanrı'nın aklı, tanrısal özün kurucusu olarak tasavvur edildiğinden, gerçek anlamda şeylerin hem özünün hem de varoluşunun nedenidir. Bazı düşünürler bu gerçeği kavramışa benziyor, çünkü Tanrı'nın aklının, iradesinin ve kudretinin bir ve aynı şey olduğunu söylüyorlar. O halde az önce de gösterdiğimiz gibi, Tanrı'nın aklı varlıkların tek nedeni, yani hem özlerinin hem de varoluşlarının tek ne-

1 *Canis Maior:* Sirius ya da Büyük Köpek takımyıldızı. Geceleyin gökteki en parlak yıldızdır.

2 Düşünce nesnesi olarak.

deni olduğuna göre, Tanrı hem öz hem de varoluş bakımından diğer varlıklardan farklı olmalıdır. Çünkü neden, nedeni olduğu şeyden farklıdır, tam da ikincisinin birincisinden kazandığı nitelik açısından. Örneğin bir insan başka bir insanın varlığına neden olabilir, ama onun özünün nedeni olamaz,[1] çünkü öz ezeli ve ebedi hakikattir. Bu nedenle bu iki insan özleri bakımından birbirine tamamen benzeyebilir,[2] ama varoluşları farklıdır. Bu insanlardan biri varlığını yitirse, diğerinin de yitirmesi gerekmez. Oysa birinin özü bozulsa ve hakikiliğini yitirse[3] o zaman diğerinin özü de bozulur. Demek ki bir şey bir sonucun hem özüne hem de varoluşuna neden oluyorsa hem öz hem de varoluş açısından sonuçtan farklı olmalı. Tanrı'nın aklı bizim aklımızın hem özünün hem de varlığının nedenidir. Bu yüzden Tanrı'nın aklı, tanrısal özün kurucusu olarak tasavvur edildiğinden, bizim aklımızdan hem öz hem de varoluş bakımından farklıdır ve yukarıda da göstermeye çalıştığımız gibi, bizim aklımızla ancak ve ancak ad bakımından örtüşebilir. Aynı mantığın Tanrı'nın iradesi için de geçerli olacağını böylece herkes kolayca anlamış olacaktır.

1 Yani varlığının nedeni olduğu insanın doğasının nedeni olamaz, başka deyişle insan olma olasılığının nedeni olamaz. Bkz. Bennett 2010: 11.

2 Aynı insani doğaya sahip oldukları için.

3 Böyle bir şeyin olması, insan olma olasılığının da yitirilmesi anlamına gelir. Bkz. Bennett 2010: 11.

XVIII. ÖNERME

Tanrı her şeyin içkin nedenidir, geçici nedeni değildir.

Kanıtlama: Varolan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı aracılığıyla kavranmalıdır (15. Önermeye göre). Öyleyse (16. Önermenin 1. Sonucuna bağlı olarak) Tanrı, Tanrı'da olan her şeyin nedenidir; işte bu ilk kanıtımızdır. İkinci kanıta gelince; Tanrı'dan başka bir töz yoktur (14. Önermeye göre), yani (3. Tanıma göre) Tanrı'dan başka kendiliğinden varolan hiçbir şey yoktur. O halde Tanrı her şeyin içkin nedenidir, geçici nedeni değildir. Q.E.D.

XIX. ÖNERME

Tanrı ya da Tanrı'nın bütün sıfatları ezeli ve ebedidir.

Kanıtlama: Çünkü Tanrı (6. Tanıma göre) zorunlu olarak varolan tözdür, yani (7. Önermeye göre) varoluşu Onun doğası gereğidir ya da başka türlü söylersek, varoluşu kendi doğasının tanımından çıkar. Bu yüzden (8. Tanıma göre) Tanrı ezeli ve ebedidir. Öte yandan Tanrı'nın sıfatları dendiğinde (4. Tanıma göre), tanrısal tözün özünü ifade eden, başka deyişle töze ait olan bir şeyi anlamak gerekir; yani şöyle dersem, sıfatların kendilerinde de olması gereken şeyi. Töze ait olan şeyse (yukarıda 7. Önermede de gösterdik ki) ezeli ve ebedidir; öyleyse her bir sıfat ezeli ve

ebedi olmak zorundadır; dolayısıyla hepsi ezeli ve ebedidir. Q.E.D.

Not: Bu Önerme, Tanrı'nın varoluşunu kanıtlama yöntemimden de (yani 11. Önermeden de) apaçık anlaşılacaktır; yani bana göre söz konusu kanıtlama, Tanrı'nın varoluşunun ve Tanrı'nın özünün ezeli ve ebedi hakikat olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca (*Descartes'ın İlkeleri* adlı çalışmamın 19. Önermesinde) Tanrı'nın ezeli ve ebedi olduğunu başka şekilde de kanıtladım,[1] ama bu kanıtlamayı burada tekrarlamama gerek yok.

XX. ÖNERME

Tanrı'nın varoluşu ve özü bir ve aynıdır.

Kanıtlama: Bir önceki önermeden de anlaşılacağı üzere, Tanrı ve Onun bütün sıfatları ezeli ve ebedidir, yani (8. Tanım gereği) her bir sıfat Tanrı'nın varoluşunu ifade eder. Demek ki Tanrı'nın sıfatları (4. Tanıma göre), Tanrı'nın ezeli ve ebedi özünü açığa vururken aynı zamanda ezeli ve ebedi varoluşunu da açığa vurur; başka deyişle Tanrı'nın özünü kuran şey aynı zamanda varoluşunu da kurar; o halde Tanrı'nın varoluşu ve özü bir ve aynıdır.

I. ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan I. Sonuca göre Tanrı'nın varoluşu, tıpkı özü gibi, ezeli ve ebedi hakikattir.

---

1 Spinoza, *Principia Philosophiae Cartesianae*, 1.19.

II. ÖNERME SONUCU

Buradan çıkardığımız II. Sonuç ise, Tanrı'nın ya da Tanrı'nın tüm sıfatlarının değişmez olduğunu gösterir. Çünkü bunlar varoluş bakımından değişecek olsalardı, özleri bakımından da (bir önceki Önermeye göre) değişeceklerdi; başka deyişle (kendiliğinden de anlaşılacağı üzere) doğru olmaktan çıkıp yanlış olacaklardı ki, bu da saçma bir şeydir.

XXI. ÖNERME

Tanrı'nın herhangi bir sıfatının mutlak doğasından çıkan her şey hep varolmak ve sonsuz olmak zorundadır; başka deyişle her şey söz konusu sıfattan dolayı ezeli-ebedi ve sınırsızdır.

Kanıtlama: Diyelim ki bu önermeye karşı çıkıldı, o zaman mümkünse şöyle düşünülsün: Tanrı'nın sıfatlarından birinde, o sıfatın mutlak doğasından çıkan bir şey sonlu olsun, yani sınırlı bir varoluşa ya da süreye bağlı olmuş olsun; örneğin düşünce sıfatındaki Tanrı fikri.[1] Ama düşünce, Tanrı'nın bir sıfatı olarak kabul edildiği sürece, doğası gereği zorunlu olarak sonsuzdur (11. Önerme uyarınca). Ne var ki Tanrı fikrine

1 Düşünce Tanrı'nın sıfatlarından biridir: Tanrı düşünen bir varlıktır. Bu, Tanrı'nın diğer önemli sıfatı olan yer kaplayanla ilişkilidir. İnsanın zihninin ve bedeninin bir bütün olması gibi, Tanrı'nın düşünme ve yer kaplama sıfatı da bir bütündür. Spinoza bu düşüncesiyle Descartes'ın ruh ve beden dualizmini kabul etmemektedir. O tekçi görüşten yanadır.

sahip olduğu sürece sonlu olduğu varsayılıyor. Oysa (2. Tanıma göre) düşüncenin kendisiyle sınırlanmadıkça sonlu olarak kavranamaz. Ama Tanrı fikrini kurduğu sürece kendisiyle de sınırlanamaz; çünkü bundan dolayı sonlu olduğu varsayılıyor: Öyleyse (11. Önermeye göre) Tanrı fikrini kurmayan düşünceyle sınırlanır, ama bu fikir zorunlu olarak varolmalıdır. Buna göre Tanrı fikrini kurmayan bir düşünce vardır ve bu düşüncenin doğasından, salt düşünce olduğu sürece, zorunlu olarak Tanrı fikri çıkmaz (çünkü Tanrı fikrini hem kuran hem de kurmayan olarak kavranır). İşte bu, bizim savımıza aykırıdır. O halde düşünce sıfatında ifade edilen Tanrı fikri ya da Tanrı'nın herhangi bir sıfatındaki herhangi bir şey (kanıtımız genelgeçer olduğundan, özellikle şu şey diye belirtmemiz gerekmez) söz konusu sıfatın mutlak doğasından zorunlu olarak çıkıyorsa, onun zorunlu olarak sonsuz olması gerekir. Bu önermemizin birinci kısmının kanıtıdır.

İkinci kısmı ise şu şekilde kanıtlanır: Herhangi bir sıfatın doğasından zorunlu olarak çıkan bir şeyin sınırlı bir süresi olamaz. Diyelim ki buna karşı çıkıldı, o zaman herhangi bir sıfatın doğasından zorunlu olarak çıkan şeyin, örneğin düşünce sıfatında ifade edilen Tanrı fikrinin, Tanrı'nın herhangi bir sıfatında bulunduğunu ve o şeyin herhangi bir zamanda varolmamış olduğunu ya da varolmayacak olduğunu farz edelim.

Ama düşünce Tanrı'nın bir sıfatı olarak tasavvur edildiğinden, hem zorunlu hem de değişmez bir şekilde varolmak durumundadır (11. Önerme ve 20. Önermenin 2. Sonucu gereği), Öyleyse düşünce, Tanrı fikrini taşıdığı sürenin ötesinde (onun herhangi bir zamanda varolmamış olduğu ya da varolmayacağı varsayıldığına göre) Tanrı fikri olmaksızın varolmak zorunda olacaktır. Ama bu da bizim savımıza aykırıdır. Çünkü biz varolan düşünceden mutlaka Tanrı fikrinin de çıkacağını kabul ediyoruz. Öyleyse ne düşünce sıfatında ifade edilen Tanrı fikri ne de Tanrı'nın herhangi bir sıfatının mutlak doğasından zorunlu olarak çıkan başka bir şey sınırlı bir süreye bağlı değildir, tersine bu şey, tam da söz konusu sıfattan ötürü ezeli ve ebedidir. İşte bu da bizim ikinci kanıtımızdır. Bu kanıtın, Tanrı'nın herhangi bir sıfatındaki Onun mutlak doğasından zorunlu olarak çıkan herhangi bir şey için de geçerli olduğu akılda tutulmalıdır.

XXII. ÖNERME

Tanrı'nın herhangi bir sıfatından çıkan her şey, bu sıfat sayesinde zorunlu olarak varolan ve sonsuz olan bir nitelikle değişime uğradığında bile, yine de zorunlu olarak varolmak ve sonsuz olmak durumundadır.

Kanıtlama: Bu Önerme bir önceki Önermeyi kanıtladığımız şekilde kanıtlanır.

XXIII. ÖNERME

Zorunlu olarak varolan ve sonsuz olan her tavır, ya Tanrı'nın herhangi bir sıfatının mutlak doğasından zorunlu olarak çıkmalıdır ya da zorunlu olarak varolan ve sonsuz olan bir nitelikle değişime uğramış herhangi bir sıfatından.

Kanıtlama: Çünkü bir tavır kendisine değil, başka bir şeye bağlıdır ve o başka şey aracılığıyla kavranmalıdır (5. Tanıma göre); yani (15. Önerme gereği) tavır sadece Tanrı'dadır ve sadece Tanrı aracılığıyla anlaşılabilir. O halde bir tavrın zorunlu olarak varolduğu ve sonsuz olduğu tasavvur ediliyorsa, bu iki özelliğini zorunlu olarak Tanrı'nın bir sıfatından çıkarmalı ya da söz konusu sıfat aracılığıyla algılamalıyız, eğer bu sıfatın varoluşun sonsuzluğunu ve zorunluluğunu, yani (8. Tanımdan da anlaşılacağı üzere) ezeli ve ebedi olanı ifade ettiği kavranıyorsa, başka deyişle (6. Tanım ve 19. Önerme gereği) mutlak olduğu düşünülüyorsa. O halde zorunlu ve sonsuz olarak varolan bir tavır, Tanrı'nın herhangi bir sıfatının mutlak doğasından çıkmalıdır; ya dolaysız yolla çıkmalıdır (bu konuda 21. Önermeye bakın) ya da bu sıfatın mutlak doğasından ileri gelen belirli bir değişime bağlı olarak, yani (bir önceki Önermeye göre) zorunlu ve sonsuz olarak varolan bir değişime bağlı olarak, dolaylı yolla.

XXIV. ÖNERME

Tanrı tarafından meydana getirilen şeylerin özü varoluş içermez.

Kanıtlama: Bu, I. Tanımdan anlaşılacaktır. Çünkü doğası (kendi başına düşünüldüğünde) varoluş gerektiren şey, kendisinin nedenidir ve sadece kendi doğasının zorunluluğu sonucunda vardır.

ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan sonuca göre Tanrı sadece şeylerin varolmaya başlamalarının nedeni değil, aynı zamanda varolmaya devam etmelerinin de nedenidir. Başka deyişle (yani âlimane tabirle[1] ifade edecek olursak) Tanrı şeylerin varlık nedenidir. Çünkü neden olunan bir şeyin özüne dikkat ettiğimizde –bu şeyin gerçeklikte varolduğunu ya da olmadığını hiç göz önüne almadan– bu özün varoluş ya da varoluş süresi gerektirmediğini görürüz. O halde böyle bir öz, şeylerin varolmaya başlamalarının ya da varolmaya devam etmelerinin nedeni olamaz; her iki durumun tek nedeni Tanrı'dır, çünkü varolmak sadece Onun doğasına özgüdür (14. Önermenin 1. Sonucuna göre).

XXV. ÖNERME

Tanrı şeylerin hem varoluşunun hem de özlerinin etkin nedenidir.

1 Spinoza skolastik bir terminoloji kullandığını ima ediyor.

Kanıtlama: Diyelim ki bu Önermeye karşı çıkıldı, o zaman Tanrı da şeylerin nedeni olmaktan çıkar; dolayısıyla (4. Aksiyom gereği), şeylerin özü Tanrı olmadan da tasavvur edilebilir. Ama (15. Önermeye göre) bu saçmadır. O halde şeylerin özünün de nedeni Tanrı'dır.

Not: Bu Önerme, 16. Önermeye dikkat edilirse daha kolay anlaşılacaktır. Çünkü söz konusu Önermeden çıkan Sonuca göre, tanrısal doğadan zorunlu olarak hem şeylerin özü çıkmaktadır hem de varoluşları. Kısacası, bana göre, Tanrı'ya ha kendisinin nedeni denmiş, ha her şeyin nedeni, hiç fark etmez. Bu, aşağıdaki Önerme Sonucunda daha iyi temellendirilecektir.

ÖNERME SONUCU

Tikel şeyler Tanrı'nın sıfatlarının tezahürlerinden başka bir şey değildir ya da Tanrı'nın sıfatlarını kesin ve belirli şekilde ifade eden tavırlardan. Bunun kanıtı 15. Önermede ve 5. Tanımda açıkça görülmektedir.

XXVI. ÖNERME

Herhangi bir eyleme belirlenmiş bir şey, bu eyleme Tanrı tarafından zorunlu olarak belirlenmiştir; Tanrı tarafından belirlenmemiş bir şey kendi kendini bir eyleme belirleyemez.

Kanıtlama: Şeyleri herhangi bir eyleme belirlediği söylenen şey, (açıkça anlaşılacağı üzere)

zorunlu olarak olumlu bir şeydir.[1] Demek ki Tanrı doğasının zorunluluğu gereği hem şeyin özünün hem de varoluşunun etkin nedenidir (25 ve 16. Önerme gereği); bu, Önermemizin birinci kısmının kanıtlamasıdır. Buradan hareketle, Önermenin ikinci kısmı da şu şekilde kolayca kanıtlanır: Tanrı tarafından belirlenmemiş bir şey kendi kendini belirliyorsa, o zaman bu Önermenin ilk kısmı yanlış olacaktır ki, bunun saçma olduğunu zaten göstermiştik.

XXVII. ÖNERME

Tanrı tarafından herhangi bir eyleme belirlenen varlık, kendini belirlenmemiş kılamaz.

Kanıtlama: Bu üçüncü Aksiyomdan anlaşılacaktır.

XXVIII. ÖNERME

Tekil bir şey, yani sonlu ve sınırlı varoluşa sahip herhangi bir şey, kendisi gibi sonlu ve sınırlı varoluşa sahip başka bir neden tarafından varolmaya ve bir eyleme belirlenmedikçe, ne varolabilir ne de bir eyleme belirlenebilir; aynı şekilde bu başka neden de kendisi gibi sonlu ve sınırlı varoluşa sahip diğer bir neden tarafından varolmaya ve bir eyleme belirlenmedikçe, ne varolabilir ne de bir eyleme belirlenebilir; bu böyle sonsuza dek sürer.

1 Mutlak bir şeydir.

Kanıtlama: Varolmaya ve bir eyleme belirlenmiş her şey Tanrı tarafından belirlenmiştir (16. Önerme ve 24. Önermenin Sonucuna göre). Ama sonlu ve sınırlı varoluşa sahip bir şeyin, Tanrı'nın herhangi bir sıfatının mutlak doğasından meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü Tanrı'nın herhangi bir sıfatının mutlak doğasından çıkan her şey (21. Önermeye göre) sonsuzdur ve ezeli-ebedidir. Öyleyse söz konusu şeyin Tanrı'nın herhangi bir şekilde değişime uğramış sıfatından meydana gelmiş olması icap eder. Çünkü doğada tözden ve tavırlardan başka hiçbir şey yoktur (1. Aksiyom ile 3 ve 5. Tanım gereği); tavırlarsa (25. Önerme Sonucuna göre) Tanrı'nın sıfatlarının tezahürlerinden başka bir şey değildir. Ama bu sıfatlardan biri sonlu ve sınırlı olan bir nitelikle değişime uğramamış olsaydı, söz konusu şeyin de Tanrı'dan çıkması mümkün olmazdı (22. Önermeye göre). Öyleyse bu şey herhangi bir sıfatın sonlu ve sınırlı bir varoluşa sahip bir nitelikle değişime uğraması sonucunda Tanrı tarafından varolmaya ve bir eyleme belirlenmiş olmalıdır. Bu önermemizin ilk kısmının kanıtıdır.[1] İkinci kanıtımıza gelince, (az önce bu Önermenin

1 Ezeli-ebedi ve sınırsız olandan çıkan bir şey ezeli-ebedi ve sınırsız olmalı. Oysa sonlu ve sınırlı bir varoluşu olan şeyin varolma süresi bellidir, o süre bittiğinde varlığını yitirir; bu yüzden de ezeli-ebedi ve sınırsız olanın sonucu olamaz. Demek ki böyle bir varlığın kaynağı başka bir şey olmalı, yani bu kaynak da onun gibi sonlu olmalı, ezeli-ebedi olmamalı. Bkz. Bennett 2010: 14.

ilk kısmını kanıtladığımız şekilde bir mantık yürütürsek) böyle bir şeye neden olan niteliğin ya da bu tavrın da sonlu ve sınırlı varoluşa sahip başka bir neden tarafından belirlenmiş olması icap eder ve (yine aynı mantık yürütmeyle) bu başka nedenin de diğer bir neden tarafından belirlenmiş olması icap eder; işte bu böyle sonsuza dek sürer.[1] **Q.E.D.**

Not: Tanrı tarafından dolaysız şekilde meydana getirilmesi zorunlu olan belli başlı şeyler, yani sadece Onun mutlak doğasından zorunlu olarak çıkan belli başlı şeyler ve bu belli başlı şeyler aracılığıyla meydana getirilmek zorunda olan diğerleri, Tanrı olmaksızın varolamayacaklarına ve anlaşılamayacaklarına göre, şu sonuçlara ulaşırız: **I.** Tanrı tarafından dolaysız şekilde meydana getirilen şeyler için Tanrı mutlak anlamda en yakın nedendir; mutlak anlamda diyorum, bazılarının dediği gibi, Tanrı'nın kendi cinsindeki en yakın neden demiyorum. Çünkü Tanrı'nın neden olduğu sonuçlar, nedenleri olmadıkça ne varolabilir ne de anlaşılabilirler (15. Önermeye ve 24. Önermenin Sonucuna göre). **II.** Tanrı tek tek varlıkların, deyim yerindeyse, uzak nedenidir denemez, belki sadece Tanrı'nın dolaysız şekilde meydana getirmiş olduğu şeylerden ya da daha ziyade Tanrı'nın mutlak doğasından çıkan

1 Sonlu ve gelip geçici olan neden Tanrı'dan tamamen farklı bir şey olarak görülmemeli; tersine bir sürü sıfatı ve tavrı olan Tanrı olarak düşünülmeli. Bkz. Bennett 2010: 14.

şeylerden ayırt etmek için böyle denebilir. Çünkü uzak neden dendiğinde sonucuyla herhangi bir bağlantısı olmayan nedeni anlarız. Oysa varolan her şey Tanrı'dadır ve O olmadan varolamayacak ve kavranamayacak şekilde Tanrı'ya bağlıdır.

XXIX. ÖNERME

Doğada olası hiçbir şey yoktur; tersine her şey tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda, belirli bir şekilde varolmaya ve bir eyleme belirlenmiştir.

Kanıtlama: Varolan her şey Tanrı'da vardır (15. Önermeye göre) ve Tanrı'ya olası bir şey denemez; çünkü (11. Önermeye göre) Tanrı olası olarak değil, zorunlu olarak vardır. Tanrısal doğanın tavırları da bu doğadan olası olarak değil, zorunlu olarak çıkmıştır (16. Önermeye göre); biz ister tanrısal doğayı mutlak olarak düşünelim (21. Önermeye göre), isterse belirli bir şekilde bir etki yaratmaya belirlenmiş olarak düşünelim, bu böyle olmuştur (27. Önermeye göre).[1] Dahası Tanrı sadece bu tavırların varoluşlarının tek nedeni değil (24. Önerme Sonucuna göre), herhangi bir eyleme belirlenmiş olmalarının da[2] nedenidir (26. Önermeye göre). Çünkü Tanrı tarafından

1 Tanrısal doğayı ister sadece kendinde olarak düşünelim, isterse belirli bir tarzda eylemeye koşullanmış olarak. Bkz. Bennett 2010: 14.

2 Nedensel güçlere sahip oluşlarının da nedenidir. Bkz. Bennett 2010: 14.

(yine 26. Önermeye göre) belirlenmemiş olsalardı, o zaman yine kendi kendilerini belirlemeleri imkânsız olurdu, olası olmazdı; ya da tam tersi (27. Önermeye göre) Tanrı tarafından belirlenmişlerse, kendi kendilerini belirlenmemiş kılmaları yine imkânsız olurdu, olası değil. O halde her şey tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda, sadece varolmaya değil, aynı zamanda şu ya da bu şekilde varolmaya ve bir eyleme belirlenmiştir; dolayısıyla hiçbir şey olası değildir. Q.E.D.

Not: Daha fazla ilerlemeden, burada Yaratan Doğa'dan[1] ve Yaratılan Doğa'dan[2] ne kastettiğimizi açıklamak istiyorum ya da daha ziyade bu konuya dikkat çekmek istiyorum. Çünkü daha önceki söylediklerimizden de anlaşılıyor ki, Yaratan Doğa dendiğinde kendinde olanı ve kendi kendisiyle kavrananı anlamamız gerekir ya da tözün bu şekildeki sıfatlarını, yani tözün ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sıfatlarını; başka deyişle (14. Önermenin 1. Sonucu ve 17. Önermenin 2. Sonucu gereği) özgür neden olarak tasavvur edilen Tanrı'yı. Yaratılan Doğa dendiğinde de, benim anladığım, Tanrı'nın doğasından ya da Tanrı'nın herhangi bir sıfatından zorunlu olarak çıkan her şey, yani Tanrı'da olan ve Tanrı olmaksızın varolamayacak ve tasavvur edilemeyecek her şey.

---

1 Spinoza doğayı neden olarak göstermek istediğinde bu ifadeyi kullanır.

2 Spinoza doğayı bir sonuç olarak göstermek istediğinde bu ifadeyi kullanır.

XXX. ÖNERME

Fail akıl, ister sonlu olsun, isterse sonsuz, sadece Tanrı'nın sıfatlarını ve Tanrı'nın tezahürlerini idrak etmek zorundadır, başka bir şeyi değil.

Kanıtlama: Doğru bir fikir kendi nesnesine uygun olmalıdır (6. Aksiyoma göre); başka deyişle akılda nesnel olarak bulunan bir şeyin doğada da mevcut olması zorunludur ki, bu tartışma götürmez. Ama (14. Önermenin 1. Sonucuna göre) doğada sadece tek bir töz vardır, yani Tanrı. Aynı şekilde (15. Önermeye göre) doğada, Tanrı'da olanlar dışında hiçbir hal yoktur, yani (yine aynı Önermeye göre) doğada Tanrı olmaksızın varolan ve kavranabilen herhangi bir hal yoktur. Öyleyse fail akıl, ister sonlu olsun, isterse sonsuz olsun, sadece Tanrı'nın sıfatlarını ve Tanrı'nın tezahürlerini idrak etmek zorundadır, başka bir şeyi değil. Q.E.D.

XXXI. ÖNERME

Fail akıl, ister sonlu olsun isterse sonsuz, tıpkı irade, arzu, sevgi ve benzerleri gibi Yaratılan Doğa'yla ilişkilendirilmelidir, Yaratıcı Doğa'yla değil.

Kanıtlama: Çünkü (açıkça anlaşılacağı üzere) biz burada akıl derken mutlak düşünceyi anlamıyoruz, sadece belirli bir düşünme tarzını anlıyoruz; bu düşünme tarzı sevgi, arzu vb gibi

farklı bir düşünme tarzı; bu yüzden (5. Tanıma göre) mutlak düşünce aracılığıyla, yani (15. Önerme ve 6. Tanım gereği) düşüncenin ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden Tanrı'nın bir sıfatı aracılığıyla kavranmalı; öyle ki bu sıfat olmadan varolamayacak ve düşünülemeyecek şekilde kavranmalı. Bu yüzden (29. Önermeye düşülen Nota göre) akıl Yaratılan Doğa'yla ilişkilendirilmeli, Yaratıcı Doğa'yla değil; tıpkı bütün öteki düşünme tarzları gibi. **Q.E.D.**

Not: Burada fail bir akıldan söz ettiğimden böyle konuşuyorum, ama bu, kuvve halindeki bir aklın olduğunu kabullenmediğim anlamına gelmesin; sadece bir karışıklığa yol açmak istemediğimden, tam anlamıyla kavrayamayacağımız bir şeyden söz etmekten kaçındım. Ama akıl bizim en kolay kavrayacağımız şey, çünkü aklın kusursuz bilgisiyle ilişkilendirmediğimiz hiçbir şeyi anlayamayız.

XXXII. ÖNERME

İradeye özgür neden denemez, sadece zorunlu neden denebilir.

Kanıtlama: İrade, tıpkı akıl gibi, belirli bir düşünme tarzıdır. Bu yüzden (28. Önermeye göre) hiçbir istek[1] başka bir nedenle belirlenmedikçe ne varolabilir ne de bir eyleme zorlanabilir. Bu neden de üçüncü bir nedenle belirlenir ve bu

1 İnsanın seçimleri ve kararları kastediliyor.

böyle sonsuza kadar gider. İradenin sonsuz olduğu varsayılsa bile, Tanrı sonsuz töz olarak değil de, düşüncenin sonsuzluğunu ve ezeli-ebedi oluşunu ifade eden bir sıfat altında düşünüldüğünde (23. Önermeye göre), varoluşunun ve eyleminin nedeninin Tanrı'dan kaynaklanması zorunlu olur. Öyleyse ister sonlu olarak ister sonsuz olarak düşünülsün, iradenin de varolması ve eylemde bulunması için bir nedene gerek vardır. Dolayısıyla (7. Tanıma göre) iradeye özgür neden denemez, zorunlu ya da kısıtlı bir neden denebilir. Q.E.D.

I. ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan I. Sonuca göre, Tanrı özgür iradesiyle etki etmez.[1]

II. ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan II. Sonuca göre, iradenin ve aklın Tanrı'nın doğasıyla ilişkisi, tıpkı hareket ve hareketsizliğin (29. Önermeye göre) ve mutlak anlamda Tanrı tarafından varolmaya ve şu ya da bu şekilde eylemde bulunmaya belirlenmiş diğer bütün doğal şeylerin ilişkisi gibidir.[2] Çünkü irade de, diğer bütün şeyler gibi, varolmasını ve şu ya da bu şekilde eylemde bulunmasını gerektirecek bir nedene ihtiyaç duyar. Her ne kadar ezeli

1 Herhangi bir sonuç (eser) meydana getirmez.

2 İnsanın seçimleri ve kararları belirli nedenleri olan doğal olaylardır. Bkz. Bennett 2010: 15.

bir iradeden ya da akıldan sonsuz sayıda sonuç çıkabilse de, yine de bunlara bakıp Tanrı'nın özgür iradesiyle etki ettiği söylenemez, tıpkı hareket ve hareketsizlikten pek çok sonuç çıkmasına bakıp (çünkü bunlardan da sonsuz sayıda sonuç çıkar) hareket ve hareketsizliğin özgür iradeyle bir etki yarattığını söyleyemeyeceğimiz gibi. O halde irade, Tanrı'nın doğasına öteki doğal şeylerden daha fazla ait değildir; tersine Onunla olan ilişkisi tıpkı hareket ve hareketsizliğin ilişkisi gibidir ve tanrısal doğanın zorunluluğundan çıktığını ve bu doğa tarafından varolmaya ve şu ya da bu şekilde bir eyleme belirlendiğini kanıtladığımız tüm öteki şeylerin ilişkisi gibi.

XXXIII. ÖNERME

Varlıklar ancak Tanrı tarafından meydana getirildikleri şekilde ve düzende meydana gelebilirlerdi.

Kanıtlama: Çünkü varlıklar zorunlu olarak Tanrı'nın ezeli doğasından çıkmıştır (16. Önermeye göre) ve Tanrı'nın doğasının zorunluluğu sonucunda varolmaya ve şu ya da bu şekilde eylemde bulunmaya belirlenmiştir (29. Önermeye göre). Bu varlıkların başka bir doğadan çıkmaları mümkün olabilseydi ve başka tarzda eylemde bulunmaya belirlenmiş olabilselerdi, bu durumda doğanın düzeni farklı olacağından, Tanrı'nın doğası da olduğundan farklı olacaktı. Böylece (11. Önermeye göre) o farklı doğa da zorunlu olarak

varolacaktı ve bunun sonucunda iki ya da daha fazla Tanrı olabilecekti, ama böyle bir şey (14. Önermenin 1. Sonucuna göre) saçmadır. O halde varlıklar ancak meydana getirildikleri şekilde ve düzende meydana gelebilirlerdi, vd. Q.E.D.

I. Not: Bu önermelerle gün gibi apaçık kanıtladım ki, doğada olası olarak değerlendirebileceğimiz hiçbir şey bulunmamakta. Öyleyse şimdi kısaca olası dendiğinde ne anlamamız gerektiğini açıklamak istiyorum. Ama önce *zorunlu* ve *imkânsız* dendiğinde ne kastedildiğini görelim: Bir varlığa ya özü gereği ya da nedeni gereği zorunlu denir. Çünkü bir şeyin varoluşu, zorunlu olarak ya onun özünden ve tanımından ya da ezeli bir etkin nedenden çıkar. Bunun yanında bir varlığa imkânsız denmesi için de aynı sebepler geçerlidir; başka deyişle ya özü ve tanımı çelişki içeriyordur ya da hiçbir dış neden bu tür bir varlığın meydana getirilmesinde etkin olmamıştır. Ama bir varlığa olası denmesi için sadece bizim bilgimizden yoksun olması yeter. Çünkü o varlığın özünün bir çelişki içerdiğini bilmiyorsak ya da onun özünün bir çelişki içermediğini gayet iyi bildiğimiz halde varlıkların bize açıklanmayan nedensel düzeninden ötürü yine de onun özüne ilişkin hiçbir şey söyleyemiyorsak, o varlık bizim gözümüzde ne zorunludur ne de imkânsız; bu nedenle biz ona olası deriz ya da mümkün.

II. Not: Önceki önermelerden de apaçık görülüyor ki, varlıklar Tanrı tarafından o yüce mükem-

melliğiyle meydana getirilmişlerdir, dolayısıyla en mükemmel doğadan zorunlu olarak çıkmışlardır. Bu bakımdan Tanrı asla noksan olmakla itham edilemez, çünkü varlıkları meydana getiriyor olması bizim onun mükemmelliğini kabullenmemizi gerektirir. Lakin, az sonra göstereceğim gibi, bunun tersi bir önermeyle Tanrı'nın üstün anlamda mükemmel olmadığı açıkça ortaya konabilir. Varlıklar Tanrı tarafından farklı bir şekilde meydana getirilmiş olsalardı, Tanrı'yı en mükemmel Varlık olarak düşündüğümüz için, Ona atfetmek zorunda kaldığımız doğadan farklı bir doğa atfetmek zorunda kalacaktık. Ama eminim birçok düşünür bu görüşümü saçma bulup üzerinde düşünme zahmetine bile katlanmadan reddedecektir, nedeni de sırf Tanrı'ya bizim 7. Tanımdan anladığımızdan başka tür bir özgürlük, yani kısacası mutlak irade atfetme âdetinde olmalarıdır. Ama yine eminim ki böyleleri bu konuya daha derin yaklaşıp şu ana kadarki önerme akışımızı dikkatlice düşünüp taşınmış olsa, sonuçta şu an Tanrı'ya atfettikleri anlamda bir özgürlüğe onlar da karşı çıkarlardı, böyle bir şeyin anlamsızlığından değil sadece, sistemli bilgiye de[1] büyük engel oluşturduğundan. 17. Önermeye düştüğüm Notu burada tekrarlamama hiç gerek yok. Gerçi daha sonra, karşıtlarımın da lehine olacak şekilde, iradenin Tanrı'nın özüne ait olduğu kabulünden yola

1 Bilime.

çıkıp bu irade Onun mükemmel doğasının bir eseri olmuş olsa bile, şeylerin Tanrı tarafından başka bir şekilde ya da başka bir düzende yaratılmasının mümkün olamayacağını göstereceğim. Hele öncelikle, karşıtlarımın da kabul ettikleri düşünceyi, yani her şeyin şimdiki düzeninde olmasının nedeninin sadece Tanrı'nın emrine ve iradesine bağlı olduğu düşüncesini ele alırsak, bunu daha da rahat göstereceğim. Çünkü bunun tersi düşünüldüğünde, karşıtlarıma göre, Tanrı evrenin nedeni olamazdı. Onlar bir de Tanrı'nın bütün emirlerinin ezelde verilip kutsandığını, başka türlü olsaydı Tanrı'nın noksanlık ve tutarsızlık suçlamalarıyla karşı karşıya kalabileceğini söylüyor. Ama ezelde *şimdi, önce, sonra* gibi bir şey olamayacağına göre, sadece Tanrı'nın mükemmelliğinden, Tanrı'nın farklı bir emir vermiş olmasının ya da vermiş olduğundan farklı bir emir vermiş olmasının asla mümkün olmadığı anlaşılır; başka türlü ifade edersek, Tanrı ne emirlerinden önce varolmuştur ne de emirleriyle birlikte varolmuştur.[1] Ama karşıtlarım, her şeye rağmen Tanrı'nın şimdi olduğundan farklı doğada varlıklar yaratmış olduğunu ya da ezelde doğayla ve doğanın düzeniyle ilgili farklı bir emir vermiş olduğunu zannettiklerinden, Tanrı'da herhangi bir noksanlığın olamayacağı sonucuna vardıklarını söyleye-

1 Tanrı'nın herhangi bir şeyi emretmeden önce varolduğunu ve bir süre geçtikten sonra emrettiğini düşünmek Onu zamana yazgılı hale getirmek anlamına gelecektir.

ceklerdir. Gerçi böyle söyleyerek Tanrı'nın kendi emirlerini değiştirilebileceğini de kabul etmek zorunda kalıyorlar. Çünkü Tanrı doğaya ve doğanın düzenine ilişkin verdiği emirden farklı bir emir vermiş olsa, yani doğayla ilgili başka bir irade buyurmuş ve tasarımlamış olsa, tabii o zaman zorunlu olarak şimdi sahip olduğundan faklı bir akla ve şimdi sahip olduğundan farklı bir iradeye sahip olmuş olurdu. Eğer Tanrı'ya, özünde ve mükemmelliğinde hiçbir değişiklik olmaksızın başka bir akıl ve başka bir irade yüklenebiliyorsa, yaratılış hakkındaki emirlerini şimdi değiştirememesinin ve buna rağmen mükemmel olarak kalabilmesinin mantığı nedir? Çünkü Onun yaratılan şeylerle ve onların düzeniyle ilgili aklı ve iradesi, ne şekilde düşünülürse düşünülsün, Onun kendi özü ve mükemmelliği açısından hep aynı kalır. Dahası gördüğüm bütün filozoflar, Tanrı'da kuvve halindeki aklın varlığını kabul etmeyip sadece fail aklın varlığını kabul ediyorlar. Ama herkesin anlayacağı gibi, Onun aklı ve iradesi özünden farklı olmadığından, buradan şöyle bir sonuca varılacaktı ki, Tanrı başka bir fail akla ve başka bir iradeye sahip olmuş olsaydı, Onun özü de zorunlu olarak farklı olacaktı ve buradan hareketle, başta da gösterdiğim gibi, eğer şeyler Tanrı tarafından şimdi varoldukları tarzdan farklı tarzda yaratılmış olsalardı, Tanrı'nın aklı ve iradesi, yani (yukarıda da söylediğim gibi) Onun özü de farklı olmuş olacaktı, ki böyle bir şey saçmadır.

Öyleyse şeyler Tanrı tarafından farklı şekilde ve farklı düzende meydana getirilmemiş olduklarına ve bu hakikat Onun mutlak mükemmelliğinin bir sonucu olduğuna göre, hiçbir makul düşünce bizi Tanrı'nın kendi aklındaki şeyleri kendi aklında olduğu kadar mükemmel yaratmak istemediğine ikna edemez. Ama karşıtlarım diyor ki, varlıklarda mükemmellik ya da noksanlık diye bir şey yok, sadece özlerindeki şey sayesinde ya mükemmeller ya da noksanlar ve bu şey sayesinde iyiler ya da kötüler; ayrıca diyorlar ki, iyi olmak ya da kötü olmak sadece Tanrı'nın iradesine bağlı ve bu yüzden eğer Tanrı istemiş olsa şimdi mükemmel olanı mükemmel üstü kılabilir ya da tam tersi. Ama bu, ne istediğinin mutlak anlamda idrakinde olan Tanrı'nın, yine kendi iradesiyle onları idrak ettiği tarzdan farklı bir tarzda idrak edebileceğini kabullenmekten başka bir şey olmazdı, ki böyle bir kabul de, yukarıda da belirttiğim gibi, büyük bir saçmalık olurdu. O halde karşıtlarımın iddiasını şu şekilde kendilerinin aleyhine döndürebilirim: Bütün varlıklar Tanrı'nın kudretine bağlıdır. Varlıklar farklı şekilde oluşmuş olsalardı, Tanrı'nın mutlak iradesinin de farklı şekilde olması gerekirdi. Ama Tanrı'nın iradesi olduğundan farklı şekilde olamaz ve biz bunun böyle olduğunu Tanrı'nın mükemmelliğinden yola çıkarak açıkça kanıtlamıştık. O halde varlıklar da farklı şekilde olamazlar. Açıkça ifade ediyorum ki, her şeyi en başından Tanrı'nın kayıtsız

iradesine tabi kılan ve her şeyin Tanrı'nın keyfine bağlı olduğunu kabul eden bu düşünce, Tanrı'nın her şeyi iyilik olsun diye yaptığını kabul edenlerin düşüncesiyle kıyaslandığında gerçeğe daha yakın. Çünkü bu son düşünceyi savunanlar Tanrı'nın dışında, ondan bağımsız bir şeyi kabullenmiş görünüyorlar, Tanrı'nın eserini yaratırken bir model olarak baktığı ya da ulaşması gereken bir hedef gibi belirlediği bir şeyi. Bu en yalın anlamıyla Tanrı'yı kaderin hükmüne bağlamaktır. Tanrı'yla ilgili bundan daha saçma bir düşünce ortaya konamaz, üstelik Onu şeylerin özünün ve varoluşlarının ilk ve özgür nedeni olarak kanıtlamışken. Bu mantıksızlığı çürütmek için daha fazla vakit harcamama da doğrusu hiç gerek yok.

XXXIV. ÖNERME

Tanrı'nın kudreti kendi özüdür.

Kanıtlama: Çünkü Tanrı, özü gereği zorunlu olarak (11. Önerme gereği) hem kendisinin hem de (16. Önerme ve onun Sonucu gereği) her şeyin nedenidir. Bu yüzden Tanrı'nın hem kendisini hem de her şeyi var eden ve etki etmesine yol açan kudreti Onun kendi özüdür. **Q.E.D.**

XXXV. ÖNERME

Tanrı'nın kudretinde olması gerektiğini tasavvur ettiğimiz her şey zorunlu olarak vardır.

Kanıtlama: Çünkü Tanrı'nın kudretinde olan her şey, (bir önceki Önerme gereği) Onun özünden

zorunlu olarak çıkacak şekilde bu öze bağlıdır; öyleyse zorunlu olarak vardır. Q.E.D.

XXXVI. ÖNERME

Onun doğasından varolan her şey mutlaka bir sonuç doğurmalıdır.

Kanıtlama: Varolan her şey mutlaka şu ya da bu şekilde Tanrı'nın doğasını ya da özünü ifade eder (25. Önermenin Sonucu gereği). Başka deyişle (34. Önerme gereği) varolan her şey mutlaka şu ya da bu şekilde Tanrı'nın kudretini, yani her şeyin nedenini ifade eder, o halde (16. Önerme gereği) varolan her şey bir sonuç doğurmalıdır. Q.E.D.

EK

Bu kanıtlamalarla Tanrı'nın doğasını ve doğasına has özelliklerini açıklamış bulunuyorum. Buna göre Tanrı'nın zorunlu olarak varolduğunu; tek olduğunu; sadece kendi doğası gereği varolduğunu ve etki ettiğini; bütün varolanların özgür nedeni olduğunu ve ne şekilde özgür nedeni olduğunu; her şeyin Onda olduğunu ve Ona bağlı olduğunu, O olmadıkça hiçbir şeyin varolamayacağını ve kavranamayacağını; ve sonuçta her şeyin Onun tarafından önceden bir koşula bağlandığını, bu bağlanmanın özgür iradeyle ya da mutlak anlamda keyfi olarak değil de, Onun mutlak doğasından ya da sonsuz kudretinden kaynaklandığını gösterdim. Dahası yeri geldikçe bu kanıtlamalarımın anlaşılması-

na engel oluşturacak önyargıları da bertaraf etmeye özen gösterdim. Ama bertaraf edemediğim daha birçok önyargı söz konusu ve bunlar birbirine bağlı olaylar zincirini açıklama tarzımın insanlarca anlaşılmasına hep engel olmuşlardır ya da hâlâ olabilirler. Bu yüzden bu önyargıları burada aklın süzgecinden geçirerek ele almanın yerinde olacağını düşündüm. Üstünde durmaya niyetlendiğim bütün önyargılar aslında dönüp dolaşıp tek bir noktada kilitleniyor, yani insanlar arasındaki yaygın inanç noktasında, çünkü insanlar doğadaki her şeyin kendileri gibi belirli bir amaca yönelik hareket ettiğini sanıyor. Sahiden de insanlar Tanrı'nın her şeyi belirli bir amaca yönlendirdiği konusunda kararlılar. Çünkü dediklerine bakılırsa Tanrı her şeyi insan için, insanı da kendisine tapsın diye yaratmış. O halde sadece bu önyargıyı ele almakla işe koyulacağım ve ilkin çoğu insanın niçin böyle bir inancın doğruluğuna ikna olduğunu ve hepsinin niçin böyle bir inanca bağlanmaya doğaca yatkın olduğunu araştıracağım. Ardından bunun yanlış bir inanç olduğunu kanıtlayacağım ve en sonunda da bu inancın yarattığı *iyi ve kötü, sevap ve günah, övgü ve yergi, düzen ve karışıklık, güzellik ve çirkinlik* ve bunun gibi nice değere ilişkin önyargıları göstereceğim. Ama bu konudaki fikirlerimi insan zihninin doğasından çıkardığımı söylememin yeri burası değil tabii. Burada sadece herkesin kabul etmek zorunda olduğu temel

gerçeği, yani bütün insanların varlıkların nedenlerini bilmeden doğduğunu, herkesin önce kendisine fayda sağlayacak şeylere arzu duyduğunu, bu arzularının da farkında olduğunu göstermek yeterli olacak. Çünkü bu öncüllerden ilkin şöyle bir sonuç çıkacak: İnsanlar kendilerinin özgür olduğunu düşünürler, çünkü kendi seçimlerinin ve arzularının farkındadırlar, ama kendilerini bunları seçmeye ve arzulamaya sevk eden nedenlerden bihaberdirler; hatta öyle bihaberdirler ki, bu nedenleri rüyalarında dahi görseler inanmazlar. Ayrıca yine bu öncüllerden şöyle bir sonuç çıkacak: İnsanlar daima bir amaç doğrultusunda hareket ederler, özellikle elde etmek istedikleri çıkarları doğrultusunda. Bu iki sonuç dikkate alındığında anlaşılır ki, insanlar sadece gerçekleşen olayların son nedenlerine bakarlar,[1] bu nedenleri dış bir kaynakta bulunca da rahatlarlar ve tabii daha başka bir neden arama ihtiyacı duymazlar.[2] Ama diyelim ki bu son nedenleri dış bir kaynakta bulamadılar, işte o zaman kendilerine dönmekten başka çareleri kalmaz, ardından hangi amaçların kendilerini benzer eylemlerde bulunmaya zorladığına dikkat etmeye başlarlar ve böylece zorunlu olarak kendi yaradılışlarına

1 İnsan zihninde sadece son nedenler veya gaye nedenler söz konusudur; etkin, yani ilk ve hakiki nedenler yoktur. Bkz. Bennett 2010: 18.

2 Yani insan "niçin (ne için) böyle bir şey oldu?" sorusuna verilen yanıtla ya da getirilen açıklamayla tatmin oluyorsa rahatlar. Bkz. Bennett 2010: 18.

bakarak başkalarının yaradılışları hakkında fikir yürütürler. Dahası kendilerine fayda sağlayacak şeyleri araştırırken hem kendilerinde hem de kendilerinin dışında bir sürü araç keşfederler, örneğin görmelerini sağlayacak gözler, yiyeceklerini çiğneyecekleri dişler, besinlerini karşılayan bitkiler ve hayvanlar, aydınlanacakları bir güneş, balığıyla beslenecekleri bir deniz ve daha nicesi. Bunun sonucunda bütün bu doğal şeyleri kendi çıkarlarına hizmet edecek birer araç gibi görmeye başlarlar. Bu arada bu araçları hazır olarak bulduklarının, kendi kendilerine yapmadıklarının da farkındadırlar, işte bu farkındalık onların bir başka şahsa, yani bütün bu araçları onların hizmetine hazır olarak sunan başka bir şahsa inanmaları için bir neden olmuş olur. Zaten bütün bunları birer araç olarak gördükten sonra bunların kendi kendine meydana geldiğine inanmaları mümkün değildi; bu durumda kendileri için ürettikleri araçlara bakıp doğanın da insan gibi özgür, her şeyi insan için gözeten ve her şeyi insan kullansın diye üreten bir yöneticisi ya da yöneticileri olduğu sonucuna varmak zorunda kaldılar. Ama bu yöneticilerin yaradılışıyla ilgili hiçbir şey işitmemiş olduklarından, mecburen kendi karakterlerinden hareketle onlara bir karakter biçtiler ve böylece tanrıların insan kendilerine tabi olsun ve kendilerine en yüksek onuru bahşetsin diye her şeyi insanın çıkarı doğrultusunda yönlendirdiğinde karar kıldılar. Bunun

sonucunda da her insan kendi karakterine bakıp kafasında tanrı için değişik ibadet şekilleri geliştirdi; bu tanrı her şeyden, herkesten çok onu sevsin ve bütün doğayı onun keyfi isteğine ve doymak bilmez hırsına uygun olarak yönetsin istedi. İşte bu önyargı sonradan batıl inanca dönüştü ve insan zihninin derinlerine kök saldı; herkesin varlıkların nihai amaçlarını anlamak ve açıklamak için bunca uğraş vermesinin nedeni oldu bu önyargı. Ama insanoğlu doğada hiçbir şeyin boşuna yaratılmadığını (yani doğada insanın yararına olmayacak hiçbir şeyin olamayacağını) göstereceğim diye böyle yana yakıla araştırmalar yaparken, sanırım sadece doğanın ve tanrıların insanlar gibi hezeyan içinde olduğunu gösterebildi. Tanrı aşkına, baksanıza sonunda olanlara! Doğadaki bunca rahatlığa karşın insanoğlu bunca rahatsızlık yaşamaya mecbur kaldı, fırtınalara maruz kaldı mesela, depremlere, hastalıklara ve daha nicelerine. Bu kez şöyle düşünmeye başladı, bütün bu felaketler tanrıları öfkelendirdikleri için başlarına geldi, çünkü yanlış işler yapıp tanrılara zarar verdiler ya da tanrıların kendine özgü ibadet şekillerine harfiyen riayet etmediklerinden günah işlediler. Günlük yaşamlarında edindikleri deneyimler onlara bunun tersini söylese de, yaşadıkları sayısız örnek bu tür felaketlerin hiç fark gözetmeden hem dindarların hem de dinsizlerin başına gelebileceğini kanıtlasa da, yine de kafalarında kök salmış bu önyargıdan

bir türlü vazgeçmediler; çünkü başlarına gelen bu olayları, nasıl kullanacaklarını bilemedikleri aletler gibi değerlendirmek onların kolaylarına geldi, böylece sistemi toptan yok edip yeni bir sistem kurmaktansa, nasıl cahil doğdular, öyle de yaşayıp gittiler. Bunun sonucunda kesin bir karara vardılar, demek ki tanrıların hükümleri insan algısının çok çok üstünde. Sadece bu karar bile hakikatin sonsuzca insanlıktan saklanmasına yeter de artardı bile, matematik imdada yetişip de onlara hakikate başka türlü bakmalarını sağlayacak bir ölçüt göstermemiş olsaydı; çünkü matematik son nedenlerin etrafında dolanıp durmuyordu, şekillerin esaslarıyla, öznitelikleriyle hemhal oluyordu. Matematiğin yanında, insanların söz konusu olan genel önyargılar üzerinde daha derin düşünmesini ve varlıklar hakkında doğru bilgi edinmeye yönelmesini sağlayacak türde, burada tek tek saymayı gereksiz gördüğüm başka nedenler de devreye girdi sonra.

Sözlerimin başında ilkin açıklayacağımı belirttiğim konuya şu an yeterince açıklık getirmiş bulunuyorum.[1] Daha fazla laf edip de doğanın belirli bir amacı olmadığını ve nihai amaçların hepsinin insanın hayal gücünün bir ürünü olduğunu göstermekle zaman kaybetmeme artık gerek yok. Çünkü hem söz konusu önyargının kökeniyle ilgili açık-

1 Doğadaki her şeyin bir amaca yönelik hareket ettiğini düşünen insanlığa bu düşüncesinin bir önyargı olduğunu gösterdiğini belirtiyor.

lamalarımdan hem de 16. Önermeden ve 32. Önermenin Sonuçlarından bunun gayet iyi anlaşıldığını düşünüyorum, bir de bütün varlıkların doğanın ezeli ve ebedi hakikati gereği zorunlu olarak ve üst bir mükemmellikle varolduklarını belirttiğim kanıtlamalarımdan. Yine de şunları eklemek isterim; ilk olarak son nedenlerle ilgili öğreti doğayı tamamen altüst etmiştir. Çünkü bu öğreti, gerçekten de ilk nedeni sonuçmuş gibi değerlendiriyor ya da tam tersi. İkinci olarak doğaca ilk olan şey sonraya konmuş oluyor. Üçüncü olarak da böylece en üstün ve en mükemmel olan noksan kılınıyor. İlk ikisini geçiyorum, bunlar kendiliğinden açık çünkü; son olarak belirttiğim noktaya gelince, 21, 22 ve 23 Önermelerden de gayet açıkça anlaşılıyor ki, Tanrı tarafından dolaysız şekilde meydana getirilen varlık mutlak anlamda mükemmeldir; bir varlık meydana gelmek için ne kadar dolaylı nedene ihtiyaç gösterirse o oranda mükemmelliğini yitirir. Ancak Tanrı tarafından dolaysız şekilde meydana getirilmiş varlıklar Tanrı'nın amacını gerçekleştirmesine olanak tanıyacak şekilde meydana getirilmiş olsalardı, o zaman sonradan gelenler, yani dolaysız meydana getirilenler sayesinde sonradan meydana gelen varlıklar hepsinin en mükemmeli olurlardı. Bundan başka son nedenler öğretisi Tanrı'nın mükemmelliğini de yok etmekte. Çünkü Tanrı bir amaca yönelik etki ediyorsa Tanrı bir şeyi istiyor demektir, bunun da anlamı Tanrı'nın o şeyden yoksun olduğudur. Ger-

çi ilahiyatçılar ve metafizikçiler ihtiyacı karşılamaya yönelik amaç ve benzeşmeye yönelik amaç arasında fark olduğunu söylüyorlar,[1] ama yine de Tanrı'nın her şeyi kendisi için yaptığını, yaratacağı varlıklar için yapmadığını belirtiyorlar. Çünkü yaratımdan önce, Tanrı'nın kendisinden başka uğruna bir şey yapacağı bir varlık bulamıyorlar, bu yüzden mecburen Tanrı'nın yarattığı şeyleri, kendisinin ihtiyaç duyduğu ve yoksun olduğu şeyleri elde edeceği araçlar olarak yaratmak istediğini kabulleniyorlar ki, bu apaçık ortada. Burada söylemeden geçemeyeceğim bir başka nokta da, son nedenler öğretisiyle kendilerinin ne kadar dâhi olduğunu kanıtlamak isteyen bu öğretinin ardıllarının[2] düşüncelerini kanıtlamak için geliştirdikleri kendilerine özgü bir çıkarım yöntemi, yani imkânsıza indirgeme, ama daha ziyade cehalete indirgeme; işte bu yöntem kendilerini savunmak için başka bir yol bulamadıklarının da kanıtı. Demek ki adamın birinin başına damdan bir taş düşse ve adamı öldürse, bunlar bu yönteme göre diyecekler ki, taş adamı öldürmek için düştü. Değil mi ya, bu taş Tanrı'nın iradesine uygun olarak böyle bir

1 Spinoza geç dönem skolastik düşünürlerin belirlediği iki amaç üstünde duruyor: 1. içsel bir ihtiyacı tatmine yönelik amaç (*fines indigentiae*); 2. kendinde olanı, bundan yoksun olanla paylaşmaya yönelik amaç (*fines assimilationis*). Bu düşünürlere göre, Tanrı belirli bir amaca yönelik etkide bulunuyorsa, kendi ihtiyacını değil de, yarattıklarının ihtiyacını karşılamaya yönelik etkide bulunuyordur. Bkz. Shirley 2002: 241.

2 Yani sadece "ne için" sorusuna yanıt aramayı iş edinenlerin.

amaçla düşmemiş olsa, şans eseri düşmesi için onca olası durumu bir araya getirmek kolay mı (ki sahiden de böyle bir olayda nice olası durum aynı anda oluşur)? Siz onlara şöyle yanıt verseniz ve deseniz ki, bu taş düştü, çünkü rüzgâr çok hızlı esiyordu ve adamın da yolu oradan geçiyordu. Ama ısrar edecekler ve bu kez de şöyle soracaklar: İyi de niçin rüzgâr o sırada öyle hızlı esiyordu? Neden o sırada o adam o yoldan geçiyordu? Bunun üzerine siz şöyle bir yanıt vereceksiniz: Rüzgârın o sırada öyle hızlı esmesinin nedeni, bir gün öncesine kadar sakin olan denizin birden kabarmaya başlaması. Ama yok, sorularının ardı arkası kesilmeyecek, yeniden ısrar edecekler ve şöyle soracaklar: Neden deniz kabarmaya başladı? Neden adam tam o sırada davete icabet ediyordu? İşte bu böyle uzayıp gidecek ve onlar nedenlerin nedenlerini sormaktan asla vazgeçmeyecekler, ta ki siz kaçıp cehaletlerinin tek dayanağı olan Tanrı'nın iradesine sığınana kadar. İnsan bedenine baktıklarında da şaşkınlıktan afallayıp kalır bunlar, o güzelim sanat eserini meydana getiren nedenlerden bihaber olduklarından, bunun mekanik bir işleyişin değil de, tanrısal ya da doğaüstü bir işleyişin ürünü olduğunu ve bu eserin bütün parçalarının birbirlerinin kılına zarar vermeyecek şekilde meydana geldiğini düşünürler. Öyle ki, doğanın mucizelerinin gerçek nedenlerini araştıran ve doğal olaylara bir budala gibi hayretle bakmak yerine onları bir âlim gibi anlamaya çabalayan

insan avamın doğanın ve tanrıların yorumcuları olarak taptığı kişilerce dile düşürülür ve sırtına sapkın ya da dinsiz yaftası yapıştırılır. Çünkü bu kişiler bilirler ki, cehalet ortadan kalkınca, kendi otoritelerini dayatmalarının ve sürdürmelerinin yegâne aracı olan o budalaca hayranlık da ortadan kalkacak. Ama şimdilik bunları bir kenara bırakıyorum ve üçüncü nokta olarak belirttiğim konuya geçiyorum.

İnsanoğlu yaratılanların kendisi için yaratıldığına kani olduktan sonra, doğal olarak kendisine en faydalı olanı tek tek varlıklardaki en önemli nitelik olarak değerlendirdi, kendisini en memnun edenleri de en mükemmel şeyler olarak gördü. Böylece varlıkların doğasını açıklayacağı *iyi, kötü, düzen, karışıklık, sıcak, soğuk, güzellik, çirkinlik* ve benzerleri gibi soyut kavramlar oluşturmaya başladı, ayrıca kendisini özgür bir varlık olarak gördüğünden *övgü, yergi, günah ve sevap* gibi kavramlar yarattı. Bu son sıraladıklarımı daha ileride, insan doğasını inceledikten sonra ele alacağım; şimdilik kısaca ilk sıraladıklarımı açıklayacağım. Şu bir gerçek ki, insanoğlu kendisini esenliğe kavuşturan ve Tanrı'ya tapmaya yönelten her şeye iyi demiş, tam tersi etkide bulunanlara da kötü. Varlıkların doğasını hiç anlamayanların, onları sadece hayallerinde canlandıranların varlıklarla ilgili söyleyecekleri hiçbir şey yoktur, çünkü hayal gücünü akılla karıştırırlar, dolayısıyla varlıklar ve onların kendine özgü

doğaları hakkında böylesine cahil olduklarından, tartışmasız şekilde doğada bir düzen olduğuna inanırlar. Çünkü varlıklar duyularımızla algılayabileceğimiz türde bir düzene sahip olduğunda onları kolaylıkla hayal edebilir, dolayısıyla kolaylıkla da hatırlayabiliriz ve çok iyi bir düzene sahip olduklarını söyleriz; tersi durumda da berbat bir düzene sahip olduklarını ya da karışık olduklarını söyleriz. Sonuncusuyla kıyaslandığında ilki bizi daha mutlu ettiğinden onu daha kolay hayal edebiliriz, çünkü insan düzeni karışıklığa tercih eder, sanki düzen bizim hayal gücümüzün bir ürünü değil de, doğada olan bir şeymiş gibi; sonra da Tanrı'nın her şeyi düzenli olarak yarattığını söyler, böylece hiç farkında olmadan aslında Tanrı'ya da insanın hayal gücünü atfetmiş olur, ama bununla Tanrı'nın insanın hayal gücünü göz önünde bulundurup şeyleri insanların daha kolay anlamaları için böyle bir düzene oturttuğunu kastediyorsa, o başka. Belki de hayal gücünü çok çok aşan bir sürü şey keşfettiklerini ve çoğu şeyin zaten zayıf olan hayal güçlerini daha da karıştırdığını görünce paniğe kapılmamak için böyle bir düzen fikri geliştirmişlerdir, kimbilir. Neyse, söyleyeceklerim şimdilik bu kadar. Söz ettiğim diğer kavramlara gelince, bunlar da hayalimizde canlandırdığımız tavırlardan, yani hayal gücümüzün farklı şekillerde etkilendiğini gösteren tavırlardan başka bir şey değil, ama cahil insanlar bunları şeylerin kendilerine özgü sıfatları olarak

görüyor, çünkü demin de dediğimiz gibi, her şeyin insanlar için yaratıldığına inanıyor ve bir şeyin doğasını iyi, kötü, sağlam, çürük ya da bozuk diye niteliyor, yani o şeyden nasıl bir etki almışsa ona göre. Örneğin gördüğümüz nesnelerin hareketi göz sinirlerine olumlu bir etkide bulunuyorsa, bu harekete neden olan nesnelere *güzel* diyoruz, tersi bir hareket oluşturduklarında da *çirkin*. Koku duyumuzla algıladığımız şeylere de mis kokulu ya da kötü kokulu diyoruz; damağımızda hissettiğimiz tatları ifade etmek için de tatlı veya acı ya da leziz veya tatsız tuzsuz gibi şeyler söylüyoruz. Dokunduğumuzda hissettiklerimizi sert veya yumuşak ya da pürüzlü veya pürüzsüz gibi ifadelerle dile getiriyoruz. Kulaklarımıza gelen sesleri ise gürültülü, sedalı ya da ahenkli olarak niteliyoruz. Hatta ahenkli denen ses insanların öylesine aklını başından almıştır ki, Tanrı'nın bile böyle bir sesten hoşlandığına inanacak kadar ileri gitmişlerdir. Gökcisimlerinin hareketinin ahenge yol açtığını sanan filozoflar bile olmuştur. Bütün bu örneklerden de gayet iyi anlıyoruz ki, herkes kafasına estiğince her şey hakkında fikir yürütüyor ya da daha doğrusu gerçek varlıkları hayal gücünde yarattığı şekillerle karıştırıyor. Öyleyse meseleye şöyle üstünkörü değinirken bile gördüğümüz kadarıyla, insanların arasında bunca fikir ayrılığının yaşanmasına ve bunun sonucunda şüpheciliğin doğmasına hiç şaşmamak gerekiyor. Çünkü insan bedenleri birçok açıdan birbirine benzese

de birçok açıdan farklıdır. Bu yüzden birine iyi gelen diğerine kötü gelir; birine düzenli gelen diğerine karışık gelir; birinin beğenisine hitap eden diğerinin beğenisine hitap etmez ve bu böyle uzar gider. Daha ötesine hiç değinmiyorum, çünkü hem meseleyi enine boyuna tartışacağım yer burası değil hem de herkes bu farklılığı kendince tecrübe etmiştir. Yoksa hiç şu atasözleri dilimize bu kadar dolanır mıydı: "Ne kadar insan varsa o kadar düşünce vardır;" "Herkes kendi düşüncesini beğenir;" "İnsanın anlayışı oranında damak zevki de değişir." İşte bu atasözleri de açıkça gösteriyor ki, herkes her şeyi kafasına göre değerlendiriyor ve şeyleri anlayacağına hayalinde canlandırmakla yetiniyor. Çünkü doğadaki varlıkları anlamış olsalardı, ileri sürdüğüm bütün bu görüşleri, matematiğin kanıtlamaları kadar etkileyici bulmasalar da en azından ikna edici bulurlardı.

Öyleyse sıradan insanın doğayı açıklamak için kullandığı tüm bu kavramlar, sadece hayal gücünün yarattığı birer resim; hiçbiri varlıkların hakiki doğasını ortaya koymuyor, sadece hayal gücünün yapısını ortaya koyuyor. Bu kavramlara birer ad verildiğinden, sanıyorsunuz ki bunlar hayal gücümüzden bağımsız olarak varolan oluşumlar. Ben bunlara akıl ürünü oluşumlar yerine hayal ürünü oluşumlar diyorum. Öyleyse bize karşı kullanılan bütün kanıtlar bunlara benzer kavramlarla kurulduğundan rahatlıkla çürütülebilir. Çünkü çoğu insan şu şekilde bir akıl yürütmeye alışmış:

Her şey Tanrı'nın mutlak anlamda mükemmel doğasından varoluyorsa niçin doğada bu kadar eksiklik söz konusu? Baksanıza, bazı şeyler çürüyünceye kadar bozulabiliyor, iğreneceğimiz kadar çirkinleşebiliyor; karışıklık var sonra, kötülük, günah ve bunlar gibi nice şeyler. Ama demin de dediğim gibi, bütün bunlara gayet kolay yanıt verilebilir. Çünkü şeylerin mükemmelliği doğalarına ve güçlerine göre değerlendirilmeli; şeyler insanın duyularına hitap ediyor ya da etmiyor diye ya da insanın doğasına yararlı ya da zararlı diye daha az mükemmel ya da daha çok mükemmel olarak değerlendirilemez. Ama "Tanrı niçin bütün insanları sadece aklın buyruğuna göre hareket edecek şekilde yarattı?" diye soranlara bir tek şu yanıtı verebilirim: "Çünkü Tanrı mükemmelliğin en üst kademesinden en alt kademesine kadar her şeyi yaratabilecek bir maddeye sahipti;" ya da benden çok daha kesin bir yanıt bekleniyorsa şöyle derim: "Çünkü Tanrı'nın doğasının yasaları öyle uçsuz bucaksızdır ki, 16. Önermeye getirdiğim kanıtta da gösterdim gibi, sonsuz bir aklın kavrayabileceği her şeyi yaratmaya yeter de artar."

İşte üzerinde duracağımı belirttiğim önyargılar bunlar. Aynı türden daha başka önyargılar varsa, azıcık derin düşünebilen herkes onlara da bir çare bulabilecektir.

Birinci Bölümün Sonu

II. Bölüm

ZİHNİN DOĞASI VE KÖKENİ[1]

Şimdi de Tanrı'nın ya da ezeli-ebedi ve sınırsız Varlığın özünden zorunlu olarak çıkan sonuçları açıklamaya geçiyorum. Bu sonuçların hep-

1 Spinoza Tanrı'ya ilişkin açıklamalarından sonra zihnin Tanrı'daki nedensel kökenini çözümlemeye başlıyor ve böylece sonlu bir zihnin Tanrı'yla ne tür bir bağlantı içinde olduğunu göstermeyi amaçlıyor. Bu bağlantıyı anlamak, insan bedeninin ve deneyimlerinin doğasını anlamak, bize sunulan bilginin özünü kavramak için en önemli adımdır (Lord 2010: 49). Spinoza'ya göre *mens* (zihin), canlılık (*animatus:* canla ya da ruhla dolu olan) basamaklarında sadece insan gibi varlıklara aittir. Zihin, Düşünen Varlık olan Tanrı'nın bir fikri ya da tavrıdır (varolma biçimi). Bu çeviride *mens* genellikle zihin ve yeri geldikçe ruh olarak çevrilmiştir. Bu Spinoza'nın düşüncelerinin seyrinden ve bu seyirde terimleri kendi felsefesine uygun olarak özgün kullanımından kaynaklanmaktadır. Genelde zihin olarak çevirdik, çünkü Spinoza *anima* (can ve ruh) yerine *mens* (zihin) kelimesini tercih etmiştir; ayrıca anima kelimesi Spinoza'da ruhun ya da canlılığın bütün basamaklarını ifade etmektedir (Joachim 1901: 126). *Mens*i zaman zaman ruh olarak çevirmemizin nedeni ise Spinoza'da insan zihninin, insan bedeninin (yani Yer Kaplayan Varlık olan Tanrı'nın bir tavrının) ruhsal yönünü teşkil ettiğini vurgulayabilme kaygısıdır. İnsan zihni aslında Düşünen'in (Tanrı'nın) bir fikridir ya da demin belirttiğimiz gibi tavrıdır ve Yer Kaplayan'ın bir tavrı olan kendi bedenini idrak eder (Joachim 1901: 126). Kısaca Spinoza'da insan zihin ve bedenden müteşekkil tek bir şeydir.

sini teker teker açıklamayacağım tabii; çünkü I. Bölümün 16. Önermesinde de gördük ki, bu özden sonsuz şekilde sonsuz sonuç çıkmak zorunda. Bu yüzden burada sadece bizi adeta elimizden tutup insan zihninin ve onun üstün mutluluğunun bilgisini anlamaya götürecek sonuçları inceleyeceğiz.

TANIMLAR

I. Beden deyince yer kaplayan varlık olarak düşünülen Tanrı'nın özünü şu ya da bu şekilde ifade eden bir tavrını[1] anlıyorum. Bu konuda I. Bölümün 25. Önermesine bakın.[2]

II. Bir şeyin özüne ait olan dendiğinde anladığım, olduğunda şeyin de zorunlu olarak olduğu; ortadan kalktığında şeyin de ortadan kalktığı ya da başka deyişle o olmadan şeyin de olamayacağı ve kavranamayacağı; aynı şekilde şey olmadan onun da olamayacağı ve kavranamayacağı bir şey.[3]

III. Fikirden kastım, düşünen bir şey olan zihnin biçimlediği zihinsel kavram.[4]

---

1 Yani bir varolma biçimini (Bennett 2010: 22).

2 Beden (*corpus*): Yer Kaplayan Varlık olarak görülen Tanrı'nın tavrı.

3 Yani eğer *x*, *y*'siz varolamıyorsa ya da kavranamıyorsa, *x*, *y*'nin özüdür ya da bunun tersi (Bennett 2010: 27).

4 Spinoza bu tanımında sonlu zihni, yani insan zihnini ve bu zihnin oluşturduğu fikri (*idea*) kastetmiyor, tersine Tanrı'nın zihnine, yani düşünen varlık olarak Tanrı'nın zihnine işaret ediyor, (Lord 2015: 50-51).

AÇIKLAMA

Algıdan ziyade kavram diyorum, çünkü algı kelimesi sanki daha çok zihnin nesne karşısındaki edilgin haline işaret ediyor. Oysa kavram zihnin etkin halini açığa vuruyor.

IV. Bire bir fikir deyince[1] nesnesinden bağımsız olarak kendi başına düşünüldüğü sürece doğru bir fikrin tüm niteliklerine ya da içsel belirtilerine sahip olan bir fikri anlıyorum.

AÇIKLAMA

İçsel dememin nedeni bunu dışsal belirtiden, yani fikrin nesnesine uygunluğundan ayrı tutmaktır.

V. Süre, varolmanın belirsiz şekilde devam edişidir.

AÇIKLAMA

Belirsiz diyorum, çünkü sürenin varolan şeyin kendi doğasıyla ya da kendi etkin nedeniyle belirlenmesi mümkün değildir,[2] çünkü bu neden şeyi sadece zorunlu olarak var eder, varlığını ortadan kaldırmaz.[3]

VI. Gerçeklik ve mükemmellik deyince ikisinin de aynı anlama geldiğini belirtiyorum.

---

1 Nesnesini tam olarak karşılayan fikir; upuygun fikir.

2 Bir şeyin ne kadar varolacağını.

3 Etkin neden varoluşa işaret eder, varolmayışa işaret etmez.

VII. Tekil şeyler deyince,[1] sonlu ve sınırlı varoluşu olan şeyleri kastediyorum. Ancak birkaç birey tek bir eylemde, o eylemin tek bir sonucu olacak şekilde birleşmişse, o zaman bunların tümünün tekil bir şey olduğunu düşünüyorum.

AKSİYOMLAR

I. İnsanın özü varoluşunu zorunlu kılmaz; yani doğanın kendi düzeni içinde şu ya da bu adam varolabilir de olmayabilir de.[2]

II. İnsan düşünür.[3]

III. Sevgi, arzu ya da bu türden ruhsal duygu adını verdiğimiz düşünme tarzları, bir bireyde sevilen, arzu edilen ya da bunun gibi bir şeyin fikri doğmadan oluşmaz. Oysa bir fikir herhangi bir düşünme tarzı oluşmadan da doğabilir.[4]

IV. Bedenimizin çok değişik şekillerde etkilendiğini hissederiz.[5]

V. Cisimler ve düşünme tarzları dışında hiçbir tekil şeyi hissetmeyiz ve algılamayız.[6] Bu

1 Tümelin karşıtı.

2 Yani insanın varoluşu kendi özüne değil, doğanın düzenine bağlıdır.

3 İnsan düşünen bir varlıktır ve bu nedenle Tanrı'nın düşünce sıfatını idrak eder (Lord 2010: 51).

4 Bir fikrin doğması için, herhangi bir düşünme biçimine yani zihinsel ya da ruhsal bir duygu durumuna gerek yoktur.

5 Bir insan bedeninin değişik tavır alışlarını hissederek, Tanrı'nın yer kaplama sıfatını idrak eder (Lord 2010: 51).

6 Yani *Natura Naturata*'daki (Yaratılan Doğa) herhangi bir şeyi.

konuda 13. Önermeden sonraki Önkabullere bakın.

I. ÖNERME

Düşünce Tanrı'nın bir sıfatıdır, yani Tanrı düşünen varlıktır.

Kanıtlama: Tekil düşünceler, yani şu ya da bu düşünce, Tanrı'nın doğasını belirli bir şekilde açığa vuran biçimlerdir (I. Bölümün 25. Önermesinin Sonucuna göre). Öyleyse Tanrı'ya kavramı bütün tekil düşünceleri içeren ve böylece onların kavranmasını sağlayan bir sıfat yüklüdür (I. Bölümün 5. Tanımına göre). Demek ki düşünce Tanrı'nın sonsuz sıfatlarından biridir ve Tanrı'nın ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eder (I. Bölümün 6. Tanımına bakın); başka deyişle Tanrı düşünen varlıktır. Q.E.D.

Not: Bu önerme, bizim sonsuzca düşünen bir varlık tasavvur edebiliyor olmamızdan da zaten açıkça anlaşılır. Düşünen bir varlık ne kadar çok şey düşünebiliyorsa, biz bu varlığın o kadar gerçekliğe ya da mükemmelliğe sahip olduğunu anlarız; bu yüzden sonsuz şekilde sonsuz şey düşünebilen bir varlık düşünme gücü bakımından zorunlu olarak sonsuzdur. Mademki düşünceyi tek başına ele aldığımızda sonsuz bir Varlık düşünebiliyoruz, o halde bizim de kanıtlamak istediğimiz gibi, düşünce Tanrı'nın sonsuz sıfatlarından biridir. Q.E.D.

II. ÖNERME

Yer kaplama Tanrı'nın sıfatlarından biridir, başka deyişle Tanrı yer kaplayan varlıktır.

Kanıtlama: Bu Önermenin kanıtı bir önceki Önermenin kanıtına dayanır.

III. ÖNERME

Tanrı'da mutlaka hem kendi özünün hem de kendi özünden zorunlu olarak çıkan her varlığın fikri bulunur.

Kanıtlama: Çünkü Tanrı (bu Bölümün 1. Önermesine göre) sonsuz şekilde sonsuz şey düşünebilir ya da (I. Bölümün 16. Önermesinde de belirtildiği üzere) kendi özünün ve bu özden zorunlu olarak çıkan bütün varlıkların fikrini kurabilir. Bunun yanı sıra Tanrı'nın kudretinde olan her şey zorunlu olarak vardır (I. Bölümün 35. Önermesine göre), öyleyse böyle bir fikir de zorunlu olarak vardır (I. Bölümün 15. Önermesine göre) ve ancak Tanrı'da bulunur. Q.E.D.

Not: Sıradan insanlar Tanrı kudreti dendiğinde, Tanrı'nın özgür iradesini ve varolan her şey üzerindeki hakkını anlıyorlar, dolayısıyla varolan her şeyin olası olduğunu düşünüyorlar. Çünkü onlara göre Tanrı her şeyi yok edecek, hiç haline getirecek bir kudrete sahip. Dahası zaman zaman Tanrı'nın bu kudretini kralların gücüne benzetiyorlar. Ama böyle bir şeyin yanlış olduğunu I. Bölümün 32. Önermesinin I ve II. Sonu-

cunda kanıtladık ve I. Bölümün 16. Önermesinde, Tanrı'nın etki etmesinin nedeninin kendini idrak etmesine neden olan zorunluluk olduğunu da gösterdik; yani dedik ki, tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda nasıl ki Tanrı kendini idrak ediyor (bu herkesin kabullendiği bir hakikat), işte aynı zorunlulukla Tanrı sonsuz şekilde sonsuz etki yaratıyor.[1] Ayrıca I. Bölümün 34. Önermesinde Tanrı'nın kudretinin Onun etkin özünden başka bir şey olmadığını da kanıtladık. İşte bu yüzden bizim için Tanrı'nın etki etmediğini düşünmek, varolmadığını düşünmek kadar imkânsız. Lafı daha da uzatabilseydim, o zaman sıradan insanların Tanrı'ya atfettiği kudretin aslında insani bir kudret olduğunu kanıtlamakla kalmaz (ki bu bize insanların niçin Tanrı'yı bir insan olarak ya da insana benzer bir varlık olarak gördüklerini de açıklardı), bunun bir kudretsizlik olduğunu bile kanıtlayabilirdim. Ama hep aynı konu üzerinde dönüp dolaşmak istemiyorum. Okuyuculardan tekrar tekrar rica ediyorum, ilk Bölümün 16. Önermesinden sonuna kadar neler söylediğimi bir düşünsünler, olmadı tekrar düşünsünler. Çünkü Tanrı'nın kudretini kralların insani gücüyle ya da kralların insani haklarıyla karıştırmamaya dikkat göstermedikçe, bir insanın benim demek istediklerimi doğru şekilde algılamasına imkân ve ihtimal yok.

1 Yani sonsuz şekilde sonsuz varlık meydana getiriyor.

IV. ÖNERME

Sonsuz şekilde sonsuz şeylerin çıktığı Tanrı fikri ancak tek olabilir.

Kanıtlama: Sonsuz akıl ancak ve ancak Tanrı'nın sıfatlarını ve Onun tavırlarını idrak eder (I. Bölümün 30. Önermesine göre). Ama Tanrı tektir (I. Bölümün 14. Önermesinin Sonucuna göre). Bu yüzden sonsuz şekilde sonsuz şeyin çıktığı Tanrı fikri ancak tek olabilir. Q.E.D.

V. ÖNERME

Fikirlerin biçimsel varlığı,[1] *başka bir sıfat altında anlaşıldığından ötürü değil de, sadece düşünen sıfatı altında açıklandığından ötürü Tanrı'yı kendi nedeni olarak görür. Başka deyişle hem Tanrı'nın sıfatları hem de tekil şeylerin fikirleri kendi nesnelerini, yani algıladıkları nesneleri kendi etkin nedenleri olarak görmez, sadece düşünen varlık olan Tanrı'yı etkin nedenleri olarak görür.*

Kanıtlama: Bu önerme, bu Bölümün 3. Önermesinden de anlaşılır. Çünkü biz söz konusu önermede şu sonuca varmıştık: Tanrı hem kendi özünün fikrini hem de bu özden çıkan şeylerin fikrini oluşturabilir ve bunun tek nedeni Onun kendi fikrinin nesnesi olması değil, Onun düşünen varlık olmasıdır. Bu yüzden fikirlerin biçimsel varlığı Tanrı'yı, düşünen varlık olmasından

1 Yani zihin.

ötürü, kendi nedeni olarak görür. Ancak söz konusu önerme farklı şekilde de kanıtlanabilir. Şöyle ki, fikirlerin biçimsel varlığı (açıkça anlaşılacağı gibi) bir düşünme biçimidir, yani (I. Bölümün 25. Önermesinin Sonucuna göre) düşünen varlık olan Tanrı'nın doğasını kesin bir şekilde ifade eden bir tavırdır; bu yüzden (I. Bölümün 10. Önermesine göre) Tanrı'nın başka hiçbir sıfatını içermez; dolayısıyla bu düşünme biçimi (I. Bölümün 4. Aksiyomundan da anlaşılacağı üzere) başka herhangi bir sıfatın değil, sadece düşünen sıfatının bir sonucudur. Öyleyse fikirlerin biçimsel varlığı, düşünen şey olarak anlaşıldığından ötürü *Tanrı'yı kendi nedeni olarak görür*, vs. **Q.E.D.**

VI. ÖNERME

Herhangi bir sıfatın tavırları, başka herhangi bir sıfatın altında değil de, sadece tavırları oldukları sıfatın altında düşünüldüğü sürece Tanrı'yı kendi nedenleri olarak görür.

Kanıtlama: Her sıfat başka bir sıfata gerek duymadan kendi başına kavranır (I. Bölümün 10. Önermesine göre). Bu yüzden herhangi bir sıfatın tavırları başka bir sıfatın değil, sadece söz konusu sıfatın kavrayışını gerektirir. Bu yüzden (I. Bölümün 4. Aksiyomuna göre) Tanrı başka herhangi bir sıfat altında değil de, sadece söz konusu tavırlara sahip sıfatın altında düşünüldüğü sürece herhangi bir sıfatın tavırları Tanrı'yı kendi nedeni olarak görür. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan sonuca göre, düşünme biçimleri olmayan şeylerin biçimsel varlığı, tanrısal doğadan, bu doğanın bu şeyleri ilk bilen olmasından ötürü çıkmaz; tersine daha önce de göstermiş olduğumuz gibi, tıpkı fikirlerin düşünce sıfatından çıkmasına benzer şekilde ve aynı zorunlulukla fikirlerin nesneleri de kendilerine özgü sıfatlarından çıkarlar ve anlaşılırlar.[1]

VII. ÖNERME

Fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır.

Kanıtlama: Bu, I. Bölümün 4. Aksiyomundan de anlaşılır. Çünkü neden olunan bir şeyin fikri, bu şeyi bir sonuç olarak ortaya koyan nedenin bilgisine bağlıdır.

ÖNERME SONUCU

Buradan hareketle şöyle bir sonuca varılır: Tanrı'nın düşünme kudreti, Onun gerçekleşmiş

1 Örneğin "Bitkiler neden var?" sorusuna, "Tanrı istediğinden ya da irade buyurduğundan var veya bitkiler olsun diye bir tasarı geliştirdiğinden ötürü var," demek yanlış olur. Çünkü bu şekilde fikir düzeyindeki bir şeyle maddi bir şeyi açıklamış oluruz. Oysa bitkilerin varlığı maddi âlemde olan olaylar sonucudur. Bu âlem Tanrı'nın düşündüğü ve yer kapladığı âlemdir. Bu yüzden, her durumda bitkilerin varolmasının nedeni Tanrı olsa da, bitkilerin varlığını bizzat Tanrı'nın zihinsel nedenselliğine bağlamak yanlış anlaşılmalara neden olur (Bennett 2010: 24).

olan kudretine eşittir; yani biçimsel dünyada Tanrı'nın sonsuz doğasından ne çıkmışsa, hiç istisnasız aynı düzende ve aynı bağlantıda, düşünce dünyasında da Tanrı fikrinden çıkar.

Not: Daha fazla ilerlemeden, yukarıda işaret etmiş olduğum noktaları yeniden hatırlatmak istiyorum. Yani tözün özünü kurduğunu söylediğimiz sonsuz akılla algılanan her şeyin bütünüyle tek bir töze ait olduğunu, dolayısıyla düşünen töz ile yer kaplayan tözün bir ve aynı töz olduğunu; ister düşünen sıfatıyla idrak edilmiş olsun bu töz, isterse yer kaplayan sıfatıyla. Bu yüzden, iki şekilde ifade ediliyor olsalar da, yer kaplayan sıfatının bir tavrı ile o tavrın fikri de bir ve aynı şeydir. Bu hakikati Yahudilerin sislerin arkasından da olsa fark ettiklerini sanıyorum, Tanrı'nın, Tanrı'nın aklının ve Tanrı tarafından idrak edilen şeylerin özdeş olduklarını ileri sürdüklerine göre. Örneğin doğada varolan bir daire ile varolan bir dairenin Tanrı'daki fikri farklı sıfatlarla kendilerini açığa vursalar da, aslında bir ve aynı şeydir. Bu yüzden biz ister doğayı yer kaplayan sıfatı altında ele alalım, isterse düşünce sıfatı altında ya da başka herhangi bir sıfat altında, hiç fark etmez, çünkü her durumda aynı düzenle karşılaşacağız ya da bir ve aynı olan nedenler zinciriyle; başka deyişle her iki durumda da şeyler aynı şekilde meydana gelecek. Demek istediğim, Tanrı düşünen varlık olduğu için, bir fikrin, yani örneğin bir daire fikrinin nedeni olduğu ka-

dar, yer kaplayan varlık olduğu için bir dairenin de nedenidir; çünkü bir daire fikrinin biçimsel varlığı, düşüncenin başka bir tavrı sayesinde en yakın neden olarak algılanır, bu başka tavır da başka bir tavır sayesinde aynı şekilde algılanır ve bu böyle sonsuzca sürer. Demek ki şeyler düşüncenin tavırları olarak anlaşılıyorsa, doğanın düzenini ve nedenler zincirini bir bütün olarak sadece düşünen sıfatına bağlı olarak açıklamalıyız. Aynı şekilde şeyler yer kaplamanın tavırları olarak anlaşılıyorsa, doğanın bütün düzenini sadece yer kaplayan sıfatına bağlı olarak açıklamalıyız; öteki sıfatlar söz konusu olduğunda da benzer bir açıklama getirmeliyiz. Öyleyse şeyler de Tanrı'nın kendisinde olduklarından, onların hakiki nedeni sonsuz sıfatlardan ibaret olan Tanrı'dır. Şimdilik bu meseleyi daha açık bir dille anlatmam mümkün değil.

VIII. ÖNERME

Varolmayan tekil şeylerin ya da tavırların[1] *fikirlerinin Tanrı'nın sonsuz fikrinde bulunduğu, tıpkı tekil şeylerin ya da tavırların biçimsel özlerinin Tanrı'nın sıfatlarında bulunduğunu idrak eder gibi idrak etmeliyiz.*

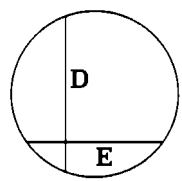
Kanıtlama: Bu Önerme bir önceki Önermeden de anlaşılır, ama bir önceki Nottan daha açık şekilde anlaşılır.

1 Yani varolma biçimlerinin.

ÖNERME SONUCU

Buradan hareketle şöyle bir sonuca varırız: Tekil şeyler ancak Tanrı'nın sıfatlarında bulunduklarında varolduklarına göre, onların nesnel varlığı, yani fikirleri de ancak Tanrı'nın sonsuz fikrinde bulunduklarında varolur ve tekil şeylere sadece Tanrı'nın sıfatlarında idrak edilmelerinden ötürü değil de, zaman içinde bir varlık gösterdiklerinden ötürü varoldukları söylendiğinde, onların fikirleri de zaman içinde bir varlık gösterdiklerinin söylenebileceği bir varoluş içerir.[1]

Not: Bu durumu bir örnekle daha anlaşılır hale getirmem gerekirse, tabii ki burada söz ettiğim düşüncemi layıkıyla açıklayacak bir örnek vermem mümkün değil, çünkü eşi benzeri yok. Yine de elimden geldiğince bu konuyu aydınlatmaya çalışacağım: Dairenin, içindeki kesişen tüm doğru çizgilerin kesmelerinden oluşan dikdörtgenlerin birbirine eşit olduğu bir doğası var. Demek ki bir dairede birbirine eşit sonsuz sayıda dikdörtgen mevcut. Ama daire varolmasaydı, bunların hiçbirinin varolduğu söylenemezdi, dahası bu dikdörtgenlerden herhangi birinin fikri, dairenin fikrinde bulunmasaydı, onun da varolduğu söylenemeyecekti. Şimdi bu sonsuz sayıda dikdörtgenden sadece



1 Tekil bir şeyin belirli bir zaman süresinde varolduğu söylendiğinde o şeyin fikri de o zaman süresinde varolur (Bennett 2010: 25).

ikisinin varolduğunu düşünelim, yani mesela E ve D'nin. Bu durumda onların fikirleri de sadece daire fikrinde bulunmalarından ötürü değil, aynı zamanda bu dikdörtgenlerin de varoluşunu gerekli kılmalarından ötürü varolurlar; böylece geriye kalan dörtgenlerin diğer fikirlerinden de bu şekilde ayırt edilmiş olurlar.

IX. ÖNERME

Fiilen varolan tekil bir şeyin fikri için Tanrı bir nedendir, ama Tanrı'nın salt sonsuz varlık olmasından kaynaklanmaz bu durum, aynı zamanda fiilen varolan başka tekil bir şeyin[1] *fikrine de sahip olduğunun düşünülmesinden kaynaklanır. Bu ikinci fikir için de, Tanrı'nın üçüncü bir fikre sahip olduğu düşünüldüğünden, Tanrı bir nedendir ve bu böyle sonsuzca sürer.*

Kanıtlama: Fiilen varolan tekil bir şeyin fikri tekil bir düşünme biçimidir ve diğerlerinden farklıdır (bu Bölümün 8. Önermesinin Sonucuna ve bu Önermeye düşülen Nota göre) ve (bu Bölümün 6. Önermesine göre) bu fikir için sonsuz varlık olarak düşünülen Tanrı bir nedendir. Ama (I. Bölümün 28. Önermesine göre) Tanrı'nın mutlak anlamda düşünen varlık olmasından kaynaklanmaz bu durum, sadece Onun başka bir düşünce biçimine sahip olmasından kaynaklanır. Dahası Tanrı, üçüncü bir düşünme biçimine de sahip olduğundan, bu ikinci düşünme biçi-

1 Tanrı'yı ifade eden başka bir şeyin.

minin de nedenidir ve bu böyle sonsuzca sürer. Bununla birlikte bu fikirlerin düzeni ve bağlantısı (bu Bölümün 7. Önermesine göre) nedenlerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır. Bu yüzden tekil bir fikrin nedeni başka bir fikirdir ya da şöyle dersek, başka bir fikre sahip olduğu düşünülen Tanrı'dır; ve bu başka fikrin nedeni de üçüncü bir fikre sahip olan Tanrı'dır ve bu böyle sonsuza dek sürer. Q.E.D.

ÖNERME SONUCU

Herhangi bir fikrin tekil nesnesinde ne olup bitiyorsa, hepsinin bilgisi aynı nesnenin fikrine sahip olan Tanrı'da vardır.

Kanıtlama: Herhangi bir fikrin nesnesinde olup biten her şeyin fikri Tanrı'da vardır (bu Bölümün 3. Önermesi gereği); bu durum Tanrı'nın sonsuz varlık olmasından kaynaklanmaz, Onun tekil bir şeyin başka bir fikrine sahip olduğunun düşünülmesinden kaynaklanır (bir önceki Önermeye göre). Ama (bu Bölümün 7. Önermesine göre) fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır. O halde tekil bir nesnede olup biten her şeyin bilgisi Tanrı'da da olacaktır, bu durum Onun söz konusu nesnenin de fikrine sahip olmasından kaynaklanır. Q.E.D.

X. ÖNERME

Tözün varlığı insanın özüne ait değildir, başka deyişle töz insanın biçimini oluşturmaz.

Kanıtlama: Tözün varlığı zorunlu varoluş gerektirir (I. Bölümün 7. Önermesi gereği). Bu nedenle tözün varlığı insanın özüne ait olsaydı, töz olduğunda insan da zorunlu olarak olurdu (bu Bölümün 2. Tanımı gereği); ama insanın zorunlu olarak varolması (I. Bölümün 2. Aksiyomu uyarınca) saçmadır. Bu yüzden tözün varlığı insanın *özüne ait değildir, başka deyişle töz insanın biçimini oluşturmaz.* Q.E.D.

Not: Bu önerme I. Bölümün 5. Önermesinden de anlaşılır, çünkü söz konusu Önermede aynı doğaya sahip iki tözün olmadığı açıktır. Birden çok insan olabildiğine göre, insanın biçimini oluşturan tözün varlığı değildir. Bundan başka bu önerme tözün diğer özellikleri, yani tözün doğası gereği sonsuz, değişmez, bölünmez oluşu dikkate alındığında da anlaşılacaktır; bu herkesin rahatlıkla görebileceği bir husustur.

ÖNERME SONUCU

Buradan şöyle bir sonuca ulaşırız: İnsanın özü Tanrı'nın sıfatlarının belirli durumlarından oluşur.

Kanıtlama: Çünkü tözün varlığı (bir önceki Önermeye göre) insanın özüne ait değildir. O halde (I. Bölümün 15. Önermesi gereği) Tanrı'da olan bir şeydir ve Tanrı olmadan varolamayacağı gibi kavranamaz da; başka deyişle (I. Bölümün 25. Önermesinin Sonucuna göre) bu şey Tanrı'nın doğasını açık ve kesin bir dille anlatan bir nitelik ya da tavırdır.

Not: Tabii ki herkesin Tanrı olmadan hiçbir şeyin varolamayacağını ve kavranamayacağını anlamış olması gerekir. Çünkü herkes kabul edecektir ki, Tanrı her şeyin tek nedenidir, hem de hem özlerinin hem de varlıklarının tek nedeni; yani Tanrı sadece şeylerin varlık bulmalarının tek nedeni değildir, aynı zamanda onların ne ise o olmalarının da nedenidir. Ama çoğu insan, bir şeyin onsuz varolamayacağı ve kavranamayacağı şeyin o şeyin özüne ait olduğunu iddia eder.[1] İşte bu nedenle ya Tanrı'nın doğasını yaratılan şeylerin özüyle ilişkilendirir ya da yaratılan şeylerin Tanrı olmadan varolamayacağına ve kavranamayacağına inanır ya da daha doğrusu bu konuda hiç tutarlı değildir. Ben bunun nedenini düzgün bir felsefi düşünüşe sahip olmamalarına bağlıyorum. Çünkü böyleleri, tanrısal doğanın bilgi basamaklarının en sonunda yer aldığına inanıyorlar, oysa başka her şeyi arkada bırakıp en başta bu konuya yoğunlaşmaları gerekirdi, çünkü bu konunun hem bilgi bakımından önceliği var hem de doğa bakımından; ama onlar böyle yapmıyor ve duyu nesneleri denen şeyleri ilk sıraya yerleştiriyorlar. İşte zaten bu yüzden doğal şeyler üzerine düşünürken tanrısal doğa kadar onları ilgilendirmeyen bir başka konu olmadı; ama neden sonra bakışlarını tanrısal doğaya yönelttiklerinde, doğal şeyler hakkındaki bilgilerini

1 Yani *x*, *y* olmadan varolamaz ve kavranamaz; o halde *y*, *x*'in doğasına ilişkindir (Bennett 2010: 26).

temellendirdikleri ilk varsayımları kadar onları ilgilendirmeyen bir başka konu da olmadı, çünkü gördüler ki bu varsayımların yardımıyla tanrısal doğayı anlamalarına imkân yok. Öyleyse bu tür insanların sık sık kendilerine ters düşmesini hiç yadırgamamalı. Neyse, geçelim bu konuyu. Benim buradaki asıl niyetim yalnızca şeyin onsuz varolamayacağı ve kavranamayacağı bir şeyin, o şeyin kendi özüne ait olmadığını söylememe bir gerekçe göstermekti. Evet, bu böyledir, çünkü her ne kadar tekil şeyler Tanrı olmadan varolamasalar ve kavranamasalar da, yine de Tanrı onların özüne ait değildir. Benim demek istediğim şuydu: Bir şeyin özünü zorunlu olarak kuran neyse, o kurucu öğe olduğunda o şey de olur, o kurucu öğe ortadan kalktığında o şey de ortadan kalkar; yani öz, şeyin onsuz olamayacağı ve kavranamayacağı neyse odur; aynı şekilde öz de, şey olmadan varolamayacak ve kavranamayacak neyse odur.[1]

XI. ÖNERME

İnsan zihnini fiili olarak kuran ilk öğe, fiilen varolan tekil bir şeyin fikrinden başkası değildir.[2]

1 Yani eğer *x*, *y*'siz varolamıyorsa ya da kavranamıyorsa, *x*, *y*'nin özüdür ya da bunun tam tersi (Bennett 2010: 27).

2 İnsan zihni Doğa'nın ya da Tanrı'nın zihinsel yanının bir ayrıntısıdır. Zihinsel her ayrıntı bu ayrıntıya karşılık gelen bir şeyin fikridir. O halde insan zihni kendisine karşılık gelen bir şeyin fikridir ve bu şeyin ne olduğu 12 ve 13. Önermede açıklanacaktır (Bennett 2010: 27).

Kanıtlama: İnsanın özü (bir önceki Önerme Sonucuna göre), Tanrı'nın sıfatlarının belirli tavırlarından, yani (bu Bölümün 2. Aksiyomuna göre) belirli düşünme biçimlerinden ibarettir ve (bu Bölümün 3. Aksiyomuna göre) doğası gereği fikir bütün tavırlardan önce gelir. Dolayısıyla bir bireyde bir fikir oluştuğunda, diğer tavırlar da (yani doğal olarak fikirden sonra gelenler) beraberinde oluşmak zorundadır (bu Bölümün 3. Aksiyomuna göre). Öyleyse bir fikir insan zihninin varlığını kuran ilk öğedir. Ama bu fikir varolmayan bir şeyin fikri değildir, çünkü o zaman (bu Bölümün 8. Önermesinin Sonucuna göre) fikrin kendi kendine varolduğu söylenemezdi; o halde bu fiilen varolan bir şeyin fikridir, ama sonsuz bir varlığın fikri değil. Çünkü sonsuz varlık (I. Bölümün 21 ve 22. Önermeleri gereği) zorunlu olarak daima varolmalıdır; oysa (bu Bölümün 1. Aksiyomu gereği) böyle bir şey saçmadır. Bu yüzden insan zihninin fiili varlığını kuran ilk öğe, fiili olarak varolan tekil bir şeyin fikridir. Q.E.D.

ÖNERME SONUCU

Buradan şöyle bir sonuç çıkar: İnsan zihni Tanrı'nın sonsuz aklının bir parçasıdır. Bu yüzden insan zihni şunu ya da bunu algılıyor dediğimizde, biz yalnızca Tanrı'nın şu ya da bu fikre sahip olduğunu söylüyoruz demektir; bunun nedeni, Tanrı'nın sonsuz varlık olmasından kay-

naklanmaz tabii, Tanrı'nın insan zihnine göre açıklanmasından, başka deyişle Onun insan zihninin özünü kuran şey olarak anlaşılmasından kaynaklanır. Aynı şekilde Tanrı şu veya bu fikre sahiptir dediğimizde de, insan zihninin o şeyi kısmen, yani eksik şekilde algıladığını kastederiz; bunun nedeniyse, Tanrı'nın insan zihninin doğasını kurduğu gibi insan zihniyle birlikte aynı anda başka bir şeyin de fikrine sahip olmasından kaynaklanır.

Not: Hiç kuşkusuz okuyucularım bu konuya takılacaklar ve devam etmelerine engel oluşturacak bir sürü şey düşünmeye başlayacaklar. Bu yüzden onlardan ricam, benimle birlikte yavaşça, adım adım ilerlemeleri ve söyleyeceklerimin tamamını okumadan bu konularla ilgili herhangi bir karara varmamaları.

XII. ÖNERME

İnsan zihnini kuran fikrin nesnesinde olup biten her şey insan zihni tarafından algılanmak zorundadır ya da olup biten her şeyin fikri o zihinde olmak zorundadır. Şöyle dersek, insan zihnini kuran fikrin nesnesi bir bedense, bu bedende zihin tarafından algılanmayan bir şeyin olması mümkün değildir.

Kanıtlama: Çünkü herhangi bir fikrin nesnesinde ne olup bitiyorsa bunun bilgisi Tanrı'da olmak zorundadır (bu Bölümün 9. Önerme Sonucuna göre), Tanrı'nın o nesnenin fikrine sahip ol-

duğu düşünüldüğü sürece, yani (bu Bölümün 11. Önermesi gereği) Tanrı herhangi bir şeyin zihnini kurduğu sürece. Öyleyse Tanrı insan zihninin doğasını kurduğu sürece, insan zihnini kuran fikrin nesnesinde ne olup bitiyorsa bunun bilgisi zorunlu olarak Tanrı'da olmalıdır, yani (bu Bölümün 11. Önerme Sonucuna göre) bu şeyin bilgisi zorunlu olarak zihinde de olacaktır ve zihin onu algılayacaktır. Q.E.D.

Not: Bu Önerme, bu Bölümün 7. Önermesine düşülen Notta da açıktır, hatta söz konusu Nottan çok daha iyi anlaşılır. Bu yüzden ilgili Nota bakın.

XIII. ÖNERME

İnsan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir, yani fiili olarak varolan belirli bir yer kaplama tavrıdır, başka bir şey de değildir.

Kanıtlama: Çünkü insan zihninin nesnesi beden olmamış olsaydı, beden durumlarına ait fikirler bizim zihnimizi değil de, başka bir şeyin zihnini kuran Tanrı'da olmuş olurdu (bu Bölümün 9. Önerme Sonucuna göre); yani (bu Bölümün 11. Önerme Sonucuna göre) bedenimizin durumlarına ait fikirler bizim zihnimizde olmamış olurdu; ama (bu Bölümün 4. Aksiyomuna göre) bizler bedenimizin durumlarına ait fikirlere sahibiz. O halde insan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir ve hatta (bu Bölümün 11. Önermesi gereği) fiilen varolan bedendir. Dahası eğer zihnin

bedenin yanı sıra başka bir nesnesi daha olmuş olsaydı, (I. Bölümün 36. Önermesi gereği) kendisinden herhangi bir sonuç çıkmayacak bir şeyin varolması mümkün olmadığına göre, zorunlu olarak zihnimizde (bu Bölümün 12. Önermesi gereği) o nesnenin herhangi bir sonucunun fikri de olurdu; ama (bu Bölümün 5. Aksiyomu gereği) zihnimizde böyle bir fikir yoktur. O halde zihnimizin nesnesi varolan bedendir, başka bir şey de değildir. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan sonuca göre, insan zihin ve bedenden ibarettir ve insan bedeninin varolması insanın onun farkında olmasına bağlıdır.[1]

Not: Bu önermelerden insan zihninin sadece bedenle birleşmiş olduğunu anlamıyoruz, aynı zamanda zihin ve beden arasındaki birlikten ne anlaşılması gerektiğini de anlıyoruz. Ama hiç kimsenin bu birliği layıkıyla, yani açık ve seçik olarak anlaması beklenemez, çünkü her şeyden önce bedenimizin doğasıyla ilgili yeterli bilgi sahibi olmamız şart. Çünkü şimdiye kadar söylediklerimiz tamamen genel ve bir insana olduğu kadar diğer bireylere de ilişkin şeyler ve bu

1 Bu cümle, "İnsan bedeni vardır, çünkü onun farkındayız" ya da "İnsan bedeni biz onun farkında olmamız bakımından vardır" anlamına gelmez. Latincesine dikkat edildiğinde bu cümle, "Bizim bedenlerimizin bir şekilde farkında oluşumuz ya da bir dereceye kadar farkında oluşumuz onları hakiki anlamda var eder" anlamına gelir (Bennett 2010: 28).

bireylerin hepsi de, farklı derecelerde olmakla birlikte, birer canlı. Çünkü her şey hakkında zorunlu olarak Tanrı'da bir fikir var ve bu fikrin nedeni Tanrı, tıpkı insan bedeninin fikrinin de nedeni olması gibi. O halde insan bedeninin fikriyle ilgili ne söylemişsek hepsi herhangi bir şeyin fikri hakkında da söylenmeli. Bununla birlikte fikirlerin kendi aralarında farklılıklar yaşadığını da reddedemeyiz, tıpkı nesnelerin de kendi aralarında farklılıklar yaşadığını reddedemeyeceğimiz gibi; bu bakımdan bir fikrin diğerinden daha üstün olduğunu ve gerçeklikten daha fazla pay aldığını reddedemeyiz, tıpkı bir fikrin nesnesinin diğer bir fikrin nesnesinden daha üstün olduğunu ve gerçeklikten daha fazla pay aldığını reddedemeyeceğimiz gibi. Öyleyse insan zihni ile diğerleri arasındaki farklılığın ne olduğunu ve onlardan nasıl bir üstünlüğünün olduğunu belirleyebilmek için, daha önce de söylediğimiz gibi, bu zihnin nesnesini, yani bedenin doğasını bilmemiz şart. Bunu burada açıklamam mümkün değil, zaten kanıtlamak istediğim şeyler için böyle bir açıklamaya da gerek yok. Yine de genel anlamda bir şeyler söylemem gerekirse, bir beden diğerleriyle kıyaslandığında, birçok şeyi bir anda yapmaya ya da bir anda birçok şeyden etkilenmeye daha müsaitse, nesnesi olduğu zihin de diğer zihinlerle kıyaslandığında, bir anda birçok şeyi algılamaya daha müsaittir diyebilirim ve bir beden kendi başına ne kadar fazla eylemde bulu-

nabiliyorsa ve eyleminde kendisine ne kadar az başka beden eşlik ediyorsa, nesnesi olduğu zihin de o kadar net bir anlayışa sahiptir diyebilirim. İşte bu gerçeklerden bir zihnin neden diğer zihinlere göre üstün olduğunu görebilir, bedenlerimiz hakkında neden bu kadar bulanık bilgiye sahip olduğumuzu ve bu önermeden çıkaracağım daha başka bir sürü sonucu da anlayabiliriz. Bu nedenle bu noktaları daha kesin bir dille açıklamamın ve kanıtlamamın yararlı olacağını düşünüyorum. Ama bunu gerçekleştirmek için önce cisimlerin yapısı üzerine birkaç önerme sunmalıyım.

I. AKSİYOM

Bütün cisimler ya hareket halindedir ya da hareketsiz halde.

II. AKSİYOM

Her cisim ya daha yavaş ya da daha hızlı hareket halindedir.

I. YARDIMCI ÖNERME

Cisimler birbirlerinden tözlerine göre değil de, hareket ve hareketsizlik, hızlılık ve yavaşlık durumlarına göre ayırt edilirler.

Kanıtlama: Bu Yardımcı Önermenin ilk kısmı kendiliğinden açıktır. İkinci kısmına gelince, yani bedenlerin töz bakımından birbirlerinden ayırt edilemeyeceği meselesine: Bu, I. Bölümün

hem 5. hem de 8. Önermesi dikkate alındığında anlaşılacaktır, ama I. Bölümün 15. Önermesine düştüğüm Notta belirttiğim fikirlerden çok daha açık şekilde anlaşılacaktır.

II. YARDIMCI ÖNERME

Bütün cisimler belirli açılardan örtüşür.

Kanıtlama: Bu Bölümün 1. Tanımından da anlaşılacağı üzere, bütün cisimler bir ve aynı sıfatın kavramını gerektirmeleri bakımından örtüşürler;[1] örtüştükleri ikinci husus kimi zaman daha yavaş, kimi zaman daha hızlı, kimi zaman da mutlak anlamda hareket halinde veya hareketsiz halde olabilmeleridir.

III. YARDIMCI ÖNERME

Hareket halinde ya da hareketsiz halde olan bir cismin hareketi ya da hareketsizliği bir başka cisim tarafından belirlenmelidir, bu başka cismin hareketi ve hareketsizliği de zaten üçüncü bir cisim tarafından belirlenmiştir, bu üçüncü cisminkilerse bir dördüncüsü tarafından belirlenmiştir ve bu böyle sonsuza dek sürer.

Kanıtlama: Cisimler (bu Bölümün 1. Tanımına göre) tekil şeylerdir ve birbirlerinden hareket halinde ya da hareketsiz halde oluşlarına göre ayırt edilirler. Bu yüzden (I. Bölümün 28. Önermesine göre) her birinin hareketi ve hareketsizli-

1 Yani hepsi yer kaplama sıfatının altında anılırlar.

ği zorunlu olarak başka tekil bir şey tarafından belirlenmelidir, yani (1. Aksiyoma göre) hareket halinde ya da hareketsiz halde olan (bu Bölümün 6. Önermesi gereği) başka bir cisim tarafından. Bu başka cisim de, aynı şekilde mantık yürütürsek, ancak hareketine ve sükûnetine bir üçüncü cisim neden olmuşsa hareket edebilir ya da hareketsiz kalabilir ve yine, aynı şekilde mantık yürütürsek, bu üçüncü cismin de hareketine ve hareketsizliğine bir dördüncüsü neden olmuşsa hareket edebilir ya da hareketsiz kalabilir ve bu böyle sonsuzca sürer. Q.E.D.

ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan sonuca göre, hareket halindeki bir cisim başka bir cisim tarafından hareketsiz bırakılana kadar hareketliliğini sürdürür, aynı şekilde hareketsiz haldeki bir cisim başka bir cisim tarafından hareket ettirilinceye kadar hareketsiz kalır. Bunun böyle olduğu kendiliğinden açıktır. Örneğin hareketsiz halde olan bir A cismi olduğunu varsayayım ve hareket halindeki başka hiçbir cismi hesaba katmayayım, o vakit A cismiyle ilgili söyleyebileceğim tek şey onun hareketsiz halde olduğudur. Olur da daha sonra bu A cismi harekete geçerse, bu durum hiç kuşkusuz onun hareketsizliğinden kaynaklanmaz. Çünkü onun hareketsizliğinden tek sonuç çıkabilirdi, o da A cisminin hâlâ hareketsizliğini sürdürüyor olması. Tersini, yani A cisminin hareket halinde

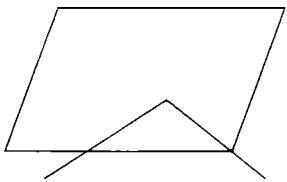
olduğunu düşüneyim ve dikkatimi olabildiğince sadece A cismine yönelteyim, o vakit A cismiyle ilgili söyleyebileceğim tek şey onun hareket halinde olduğudur. Olur da daha sonra bu A cismi hareketsiz kalırsa bu durum onun başlangıçtaki hareketliliğinden kaynaklanmaz. Çünkü onun hareketliliğinden tek sonuç çıkabilirdi, o da hareketini hâlâ sürdürüyor olması. O halde A cismini hareketsiz bırakan, A cisminin kendisinde olmayan bir şey, yani dış bir nedendir; demek ki A cisminin hareketsiz kalması dış bir nedenin işe karışmasıyla belirlenmiştir.

I. AKSİYOM

Bir cismin başka bir cisim tarafından etkilenmesine yol açan bütün tavırlar, hem etkilenen cismin doğasına hem de etkileyen cismin doğasına bağlı olarak gelişir; bunun sonucunda bir ve aynı cisim kendisini hareket ettiren cisimlerin doğasındaki farklılıklara göre farklı şekillerde hareket ettirilebilir ya da tam tersi cisimler bir ve aynı cisim tarafından farklı şekillerde hareketе geçirilebilir.

II. AKSİYOM

Hareket halindeki bir cisim hareketsiz başka bir cisme çarpar da onu harekete geçiremezse, kendi hareketini sürdürebilmek için yansır ve yansıma çizgisi ile çarpmaya maruz kalan hareketsiz cismin yüzeyi arasındaki açı, gelme hare-



ketinin çizgisi ile aynı yüzey arasındaki açıya eşit olur. İşte basit cisimler, yani birbirlerinden hareket, hareketsizlik, hızlılık ve yavaşlık açısından ayrılan cisimler için bu kadar bilgi yeterli; şimdi bileşik cisimlere geçelim.

TANIM

Birbiriyle aynı ya da farklı büyüklükte birkaç cisim başka cisimlerin zorlamasıyla birbirlerinin üstüne binerse ya da birbirleriyle aynı ya da farklı hızlarda hareket halindeyken hareketlerini birbirlerine sabit bir yasaya göre iletirlerse, bu cisimlerin birbiriyle birleştiklerini ve hepsinin birlikte bir cisim oluşturduklarını söyleriz ya da başka deyişle cisimlerin bu birlikteliğiyle diğer cisimlerden ayırt edilen bir birey.

III. AKSİYOM

Bir bireyin, yani bileşik bir cismin parçaları, birbirlerinin üstüne bindikleri yüzeyin büyüklüğüne ya da küçüklüğüne bağlı olarak bulundukları konumlarını daha kolay ya da daha zor değiştirmek zorunda kalabilir, dolayısıyla bir bireyin başka bir şekil alması daha zor ya da daha kolay hale gelebilir. Bunu göz önünde bulundurduğumda, parçaları daha büyük yüzeylerde birbirinin üstüne binen cisimlere sert, daha küçük yüzey-

lerde birbirinin üstüne binen cisimlere yumuşak, son olarak parçaları karşılıklı hareket halindeki cisimlere de sıvı diyorum.

IV. YARDIMCI ÖNERME

Birkaç cisimden bileşik olan bir cisimden, yani bir bireyden birkaç cisim ayrılsa ve aynı zamanda bu ayrılanların yerini aynı sayıda ve aynı doğada başka cisimler alsa, bu bileşik cisim, biçiminde hiçbir değişiklik olmadan önceki doğasını aynen korur.

Kanıtlama: Çünkü cisimler arasında töz bakımından farklılık yoktur (1. Yardımcı Önermeye göre); bir bireyin özünü kuran, cisimlerin birlikteliğidir (bir önceki Tanıma göre). Bu birliktelikse (varsayım gereği), cisimler sürekli bir değişim halinde oldukları halde, hiç değişmeden kalır. Öyleyse birey hem tözü hem de tavrı bakımından önceki doğasını aynen korur. Q.E.D.

V. YARDIMCI ÖNERME

Bir bireyi oluşturan parçalar, birbirleriyle olan hareket ve hareketsizlik derecelerini önceki gibi korumaları kaydıyla, daha büyüyebiliyor ya da daha küçülebiliyorsa, o birey hiçbir biçimsel değişikliğe uğramadan önceki doğasını aynen koruyacaktır.

Kanıtlama: Bu da önceki Yardımcı Önerme gibi kanıtlanır.

VI. YARDIMCI ÖNERME

Bir bireyi meydana getiren bazı cisimler, hareketlerini sürdürebilmeleri ve birbirleriyle olan iletişimlerini eskisi gibi aynen korumaları kaydıyla, bir yönde devam eden hareketlerini başka bir yöne çevirmek durumunda kalırlarsa, o birey hiçbir biçimsel değişikliğe uğramadan önceki doğasını aynen koruyacaktır.

Kanıtlama: Bu kendiliğinden açık bir önermedir. Çünkü Tanımında, bireyin biçimini oluşturduğunu[1] söylediğimiz her şeyin aynen kalacağı varsayılmıştır.

VII. YARDIMCI ÖNERME

Dahası bu şekilde bileşik bir birey ister bir bütün olarak hareket etsin isterse hareketsiz kalsın, ister bu isterse şu yöne hareket ettirilsin, her bir parçası hareketini sürdürdüğü ve diğer parçalarıyla eskisi gibi iletişimini sürdürdüğü sürece doğasını aynen koruyacaktır.

Kanıtlama: Bu önerme de 4. Yardımcı Önermeden önce belirttiğimiz Tanımdan anlaşılacaktır.

Not: O halde buradan da açıkça görüyoruz ki, bileşik bir birey farklı türde birçok etki almış olsa bile her zaman kendi doğasını korumakta. Ama biz şimdiye kadar birbirlerinden sadece hareket, hareketsizlik, hızlılık ve yavaşlık açısından farklı olan, yani en basit cisimler-

1 Fiili varlığını.

den meydana gelen bir bireyi ele aldık. Şimdi bakışımızı farklı doğalara sahip birkaç bireyden oluşan başka bir birey üzerine çevirirsek, bu tür bir bireyin de çok daha farklı şekillerde etki aldığı halde doğasını aynen koruduğunu görürüz. Çünkü bu bireyin her parçası birçok cisimden meydana gelmiş olduğundan, (bir önceki Yardımcı Önerme gereği) doğası hiç değişmeden her parçasını kâh daha yavaş, kâh daha hızlı hareket ettirebilir ve böylece hareketini daha hızlı ya da daha yavaş şekilde diğerlerine iletebilir. Dahası, bakışımızı bu ikinci tür bireyden meydana gelen üçüncü tür bir bireye çevirecek olursak, onun da birçok farklı şekilde etki alsa bile biçiminde hiçbir değişiklik olmadığını görürüz. Bu düşünce akışımızı böyle sonsuza dek sürdürürsek, sonuçta tüm Doğanın bir Birey olduğunu; parçaları, yani bütün cisimleri sonsuz şekilde değişse bile bu Bireyin bütünlüğünün asla değişime uğramayacağını kolayca anlarız. Niyetim özellikle bedeni incelemek olsaydı bu noktaları daha kesin bir dille açıklar ve kanıtlardım. Ama niyetimin farklı olduğunu daha önce de belirttim;[1] yukarıdaki açıklamaları vermemin nedeni, bunlardan yola çıkarak göstermek istediğim şeyleri kolaylıkla çözüme ulaştırabilmektir.

1 Spinoza bütün amacının zihni açıklamak olduğunu yineliyor.

ÖNKABULLER

I. İnsan bedeni farklı doğalara sahip pek çok bireysel kısımdan oluşmuştur ve bunların her biri kendi içinde son derece karmaşık yapıdadır.

II. İnsan bedenini oluşturan bireysel kısımların bazıları sıvı, bazıları yumuşak, bazıları da serttir.

III. İnsan bedenini oluşturan bireysel kısımlar, dolayısıyla insan bedeninin kendisi, dış cisimlerden çok değişik şekillerde etkilenir.

IV. İnsan bedeni kendisini korumak için pek çok sayıda başka cisme gerek duyar ve deyim yerindeyse bunlar sayesinde sürekli yenilenir.[1]

V. İnsan bedeninin sıvı kısmı, dış bir cismin etkisi altında kalıp da yumuşak bir kısmına sıkça çarpmaya başlarsa, yumuşak kısmın yüzeyini değiştirir ve bu yüzeyde kendisini harekete sevk eden dış bir cisimden belirli izler bırakır.

VI. İnsan bedeni dıştaki cisimleri çok farklı şekillerde harekete geçirebilir ve onları çok farklı şekillerde düzenleyebilir.

XIV. ÖNERME

İnsan zihni pek çok şeyi algılama yetisine sahiptir; beden dıştaki cisimleri farklı şekillerde etkilemeye yatkınlaştıkça da bu yetisi artar.

---

1 Spinoza insan bedeninin yenilenmesiyle, ne ise öyle yaşamaya devam etmesini kastetmektedir. Buradaki başka cisimler ise insan bedeninin yaşamını sürdürmek için gereksinim duyduğu (örn. yiyecek ya da içecek) her şeydir (Lord 2010: 63).

Kanıtlama: Çünkü insan bedeni (3 ve 6. Önkabullere göre) dıştaki cisimlerden çok değişik şekillerde etkilenir ve dıştaki cisimleri çok değişik şekillerde etkileyecek hale gelebilir. İnsan zihni ise insan bedeninde olup biten her şeyi (bu Bölümün 12. Önermesine göre) algılamak zorundadır; öyleyse insan zihni pek çok şeyi algılama yetisine sahiptir ve bedenin söz konusu imkânı arttıkça, zihnin de pek çok şeyi algılama yetisi artar. Q.E.D.

XV. ÖNERME

İnsan zihninin biçimsel varlığını kuran fikir basit bir fikir değildir, tersine birçok fikrin bileşmesinden oluşmuştur.

Kanıtlama: İnsan zihninin biçimsel varlığını kuran fikir (1. Önkabule göre) son derece karmaşık pek çok bireysel kısmın bir araya gelmesinden oluşan beden fikridir (bu Bölümün 13. Önermesine göre). Ama bedeni oluşturan bu bireysel kısımların her birinin fikri (bu Bölümün 8. Önerme Sonucuna göre) Tanrı'da zorunlu olarak bulunmalıdır; bu yüzden (bu Bölümün 7. Önermesine göre) insan bedeni fikri bileşik kısımlarının bu pek çok fikrinden oluşmuştur. Q.E.D.

XVI. ÖNERME

İnsan bedeninin dış cisimlerden etkilenme biçimlerinin her birinin fikri hem insan bedeninin hem de dış cisimlerin doğasını içermelidir.

Kanıtlama: Bir bedenin etkilenme biçimlerinin hepsi (3. Yardımcı Önermenin Sonucundan sonraki 1. Aksiyoma göre) hem etkilenen bedenin hem de etkileyen cismin doğasından çıkar. Bu yüzden (I. Bölümün 4. Aksiyomu gereği) bu etkilenme biçimlerinin fikri zorunlu olarak her iki cismin de doğasını içermelidir, dolayısıyla insan bedeninin dış cisimlerden etkilenme biçimlerinin her birinin fikri hem insan bedeninin hem de dış bir cismin doğasını içerir. **Q.E.D.**

I. ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan ilk Sonuca göre, insan zihni hem birçok cismin doğasını hem de kendi doğasını algılar.

II. ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan ikinci Sonuca göre, dış cisimlerden edindiğimiz fikirler dış cisimlerin doğasından ziyade kendi bedenimizin yapısını gösterir. I. Bölümün Ek kısmında bunu birçok örnekle açıklamış bulunuyorum.

XVII. ÖNERME

İnsan bedeni dış cismin doğasını gerektiren bir tarzda etkilenmişse, insan zihni o cismin fiilen varolduğunu ya da karşısında durduğunu düşünecektir, ta ki insan bedeni söz konusu

cismin varoluşunu ya da bulunuşunu dışlayacak bir tarzda etkilenene kadar.[1]

Kanıtlama: Gayet açık. Çünkü insan bedeni bu şekilde etkilendiği sürece (bu Bölümün 12. Önermesine göre) insan zihni bedenin bu tarzdaki duygulanımına yoğunlaşacaktır, yani (bir önceki Önermeye göre) fiilen varolan bir tavrın fikrine sahip olacaktır; başka deyişle dış cismin doğasını içeren bir fikre, yani dış cismin doğasının varoluşunu ya da bulunuşunu dışlamayan, aksine olumlayan bir fikre. Dolayısıyla insan zihni (bir önceki Önermenin 1. Sonucuna göre) dış cismin fiilen varolduğunu ya da bulunduğunu düşünecektir, ta ki onu dışlayacak şekilde etkilenene kadar, vd. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

Zihin, insan bedeninin vaktiyle etkilenmesine yol açmış olan dış cisimleri, bu cisimler artık varolmasa ya da hazır bulunmasa bile hâlâ varmış gibi görebilir.

Kanıtlama: Dış cisimler insanın sıvı kısımlarını yumuşak kısımlarına çarpmaya zorladıkça, yumuşak kısımların yüzeyini değiştirirler (5.

1 Spinoza'ya göre insan artık varolmayan başka cisimleri varmış gibi görebilir. Dış bir cismin bedende bıraktığı iz zihne yansır. Böylece o dışarıdaki cisim artık varolmamış olsa bile onun yansısını zihin korumaya devam eder. Bu durum, o cismin hâlâ insanın yanında olduğuna dair inançtan kaynaklanır (Bennett 2010: 31).

Önkabule göre). Bunun sonucunda, (3. Yardımcı Önermenin Sonucundan sonraki 2. Aksiyoma göre) sıvı kısımlar daha önceki tarzlarından farklı bir tarzda yansırlar, hatta bundan sonra kendiliğinden hareketleriyle bu yeni yüzeylerle karşılaştıklarında, dıştaki cisimler tarafından bu yüzeylere itildiklerinde yansıdıkları gibi yansırlar ve bu şekilde yansımayı sürdürürlerken, insan bedenini de öyle etkilerler ki, zihin yeniden bunun üzerinde düşünmeye başlar (bu Bölümün 12. Önermesine göre); yani (bu Bölümün 17. Önermesine göre) zihin o anda varmışçasına dış bir cisme yoğunlaşır ve insan bedeninin sıvı kısımları kendiliğinden hareket edip söz konusu yüzeylerle karşılaştıkça, bu durum hep tekrarlanır. İşte bu sebepten, insan bedeninin vaktiyle etkilenmesine yol açan dış cisimler artık varolmasalar bile, bedenin bu etkisi tekrarlandığı sürece zihin onların hâlâ orada olduğunu düşünür. **Q.E.D.**

Not: Öyleyse sıkça yaşadığımız bir durumu, yani bazı şeyleri artık varolmadıkları halde nasıl olup da fiilen varmış gibi düşünebildiğimizi anlamış bulunuyoruz. Bu durum başka nedenlerden de kaynaklanabilir, ama benim için burada sunmuş olduğum neden yeterli, çünkü bununla bu durumu adeta asıl nedeniyle kanıtlıyormuşum gibi açıklayabiliyorum. Sahiden de asıl nedeninden çok fazla uzaklaştığımı zannetmiyorum, çünkü yukarıda sıraladığım Önkabullerden hiçbiri deneyimle kanıtlanmayacak türde

bir bilgi içermiyor; öyle ki insan bedeninin biz onu fark ettiğimizde varolduğunu kanıtladıktan sonra artık şüpheye düşemeyiz (bu Bölümün 13. Önermesinden sonraki Sonuca bakın). Dahası (bu Bölümün bir önceki Önerme Sonucundan ve 16. Önermesinin 2. Sonucundan) örneğin Petrus'un zihninin özünü kuran Petrus'un fikri ile başka bir adamdaki, örneğin Paulus'taki Petrus fikri arasında nasıl bir fark olduğunu rahatça anlarız. Çünkü ilki doğrudan doğruya Petrus'un bedeninin özünü açıklıyor ve Petrus varolduğu sürece varoluş gerektiriyor, ama ikincisi Petrus'un doğasından ziyade Paulus'un bedensel durumuna işaret ediyor; bu nedenle Paulus'un söz konusu bedensel durumu devam ettiği sürece, Paulus'un zihni, Petrus varolmasa bile, onu hâlâ varmış gibi görecektir. Ama alıştığımız terimleri kullanmaya devam edelim diye, insanın bedensel durumlarına –ki bunların fikirleri bize dış cisimleri varmış gibi gösterir– cisimlerin hayalleri diyeceğiz, her ne kadar bu imgeler cisimlerin kendi biçimlerini yeniden oluşturuyor olmasalar da. Zihin cisimlere bu şekilde yoğunlaştığında ise onun hayal ettiğini söyleyeceğiz. Burada yanılgının ne olduğunu göstermekle işe başlayacak olursam, kendi başlarına ele alındıklarında hayal gücünün edimlerinin hiçbir yanılgı içermediğine dikkat etmenizi isterim; yani zihin salt hayal ettiği için yanılgıya düşmez, sadece varmış gibi canlandırdığı şeylerin varoluşunu dışlayan bir fikirden yoksun ol-

duğu düşünüldüğünde yanılgıya düşer. Çünkü zihin varolmayan şeyleri varmış gibi hayal ettiği anda, bu şeylerin aslında varolmadıklarını bilebilseydi, kesinlikle bu hayal etme kudreti doğasının bir kusuru olarak değil de bir üstünlüğü olarak görülürdü, hele bir de bu hayal etme kudreti sadece zihnin kendi doğasına bağlı olmuş olsaydı, yani şöyle söylemek gerekirse, (I. Bölümün 7. Tanımına göre) zihnin hayal kurma gücü özgür olmuş olsaydı.

XVIII. ÖNERME

İnsan bedeni bir kereliğine birden fazla cisimden aynı zamanda etkilenmişse, sonradan zihin bu cisimlerin birini hayal etse hemen diğerlerini de hatırlayacaktır.

Kanıtlama: Zihnin herhangi bir cismi hayal etmesinin nedeni (bir önceki Önerme Sonucuna göre), insan bedeninin dış bir cisimden aldığı izlenimlerin etkisinde kalmış ve belirli bir duruma geçmiş olmasıdır; bu etkilenme, onun bazı kısımlarının söz konusu dış cisim tarafından itildiği zaman aldığı etkiyle aynı tarzdadır ve (varsayım gereği) insan bedeninin o sıradaki durumu, zihnin iki cismi aynı anda hayal etmesine yol açacak biçimdedir. Bu yüzden zihin aynı anda iki cismi de hayal edecektir; dolayısıyla zihin onlardan birini hayal ederken hemen diğerini de hatırlayacaktır. **Q.E.D.**

Not: Buradan hareketle biz hafızanın da ne olduğunu açıkça anlıyoruz. Çünkü hafıza, insan bedeninin dışındaki cisimlerin doğasını içeren fikirlerin çağrışımından başka bir şey değil ve bu çağrışım, insanın bedensel hallerinin düzenine ve çağrışımlarına göre zihinde oluşur. Yani ilk olarak söylemek istediğim, bu çağrışımın her şeyden önce sadece insan bedeni dışındaki cisimlerin doğasını içeren fikirlerin bir çağrışımı olduğu, bu cisimlerin doğasını açıklayan fikirlerin çağrışımı olmadığı. Çünkü (bu Bölümün 16. Önermesine göre) insanın bedensel hallerine ilişkin fikirler, kesin konuşmak gerekirse hem insan bedeninin kendi doğasını hem de dış cisimlerin doğasını içerirler. İkinci olarak söylemek istediğimse, bu çağrışımın insan bedeninin hallerinin düzenine ve çağrışımlarına göre oluştuğu; çünkü böylece onu aklın düzeninden doğan ve zihnin şeyleri ilk nedenleriyle algılamasına yol açan ve de bütün insanlarda aynı olan fikirlerin çağrışımından ayırt edebiliyorum. Buradan hareketle zihnin niçin bir şeyin düşüncesinden hemen başka bir şeyin düşüncesine, üstelik ilkiyle hiçbir alakası olmadığı halde, geçebildiğini de açıkça anlıyoruz. Örneğin elma kelimesinin[1] düşüncesinden bir Romalı hemen bu meyvenin düşüncesine ulaşır, bu meyvenin o kelimenin telaffuzuyla hiçbir benzerliği ve o kelimeyle herhangi bir or-

1 *Pomum.*

tak noktası olmadığı halde; bunun tek nedeni, söz konusu insanın bedeninin hem bu kelimeden hem de bu meyveden aynı anda etkilenmiş olmasıdır, yani söz konusu insanın her elma gördüğünde bu kelimeyi de işitmiş olmasıdır. İşte bu şekilde her insan alışkanlığın bedenindeki şeylerin imgelerini düzenleyişine göre, bir düşünceden diğerine geçer. Örneğin bir asker kumda bir atın izlerini görünce at düşüncesinden hemen atlı düşüncesine geçecektir, sonra da savaş düşüncesine ve bunun benzeri diğer düşüncelere. Ama bir köylü bu tür bir at düşüncesinden hemen saban düşüncesine, ardından tarla düşüncesine ve benzeri diğer düşüncelere geçecektir. Böylece her insan şeylerin imgelerini birbirine eklemeye ve bağlamaya alışkın olduğu şu ya da bu tarza göre bir düşünceden bir başkasına geçecektir.

XIX. ÖNERME

Bedende yaşanan duygu durumlarına ait fikirler olmasa, insan zihni insan bedenini tanımaz, varolduğunu da bilmez.

Kanıtlama: Çünkü insan zihni insan bedeninin fikri ya da bilgisidir (bu Bölümün 13. Önermesine göre) ve bu bilgi (bu Bölümün 9. Önermesine göre) başka tekil bir şeyin fikrine de sahip olduğu düşünülen Tanrı'da bulunur. Şöyle dersek, (4. Önkabule göre) insan bedeni pek çok sayıda başka cisme gereksinim duyduğu ve deyim yerindeyse bunlar sayesinde sürekli yenilendiği

için ve fikirlerin düzeni ve bağlantısı (bu Bölümün 7. Önermesine göre) nedenlerin düzeni ve bağlantısıyla aynı olduğu için, bu fikir birçok tekil şeyle ilgili fikre sahip olduğu düşünülen Tanrı'da bulunur. Bu yüzden Tanrı insan bedeni hakkında fikir sahibidir, yani insan bedenini bilir, ama Tanrı birçok başka fikir sahibi olması bakımından bunu bilir, yoksa insan zihninin doğasını kurması bakımından değil. Başka türlü söyleyecek olursak (bu Bölümün 11. Önerme Sonucuna göre), insan zihni insan bedenini bilmez. Ama insan zihnini kuran Tanrı olduğundan, bedeninin halleriyle ilgili fikirler Tanrı'da bulunur; başka deyişle (bu Bölümün 12. Önermesine göre) insan zihni bu halleri algılar, dolayısıyla (bu Bölümün 16. Önermesine göre) insan bedeninin kendisini de algılar, hatta (bu Bölümün 17. Önermesine göre) fiilen varolduğunu algılar. Bu yüzden insan zihni insan bedeninin kendisini ancak bu şekilde algılar. **Q.E.D.**

XX. ÖNERME

Tanrı'da ayrıca insan zihniyle ilgili bir fikir ya da bilgi de bulunur; bu fikir, insan bedenine dair fikrin Tanrı'yla ilişkili olmasına benzer şekilde Tanrı'da bulunur ve aynı şekilde Tanrı'yla ilişkilidir.

Kanıtlama: Düşünce Tanrı'nın bir sıfatıdır (bu Bölümün 1. Önermesine göre); bu yüzden (bu Bölümün 3. Önermesine göre) Tanrı'da hem dü-

şüncenin hem de düşüncenin bütün biçimlerinin bir fikri, dolayısıyla (bu Bölümün 11. Önermesine göre) insan zihninin de bir fikri zorunlu olarak bulunmalıdır. Ayrıca Tanrı'daki zihinle ilgili bu fikir ya da bilgi, Tanrı'nın sonsuz olmasından değil de (bu Bölümün 9. Önermesine göre), başka tekil bir şeyin fikrine sahip olmasından dolayı bulunur. Ama fikirlerin düzeni ve bağlantısı (bu Bölümün 7. Önermesine göre) nedenlerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır. Bu yüzden zihinle ilgili bu fikir ya da bu bilgi de Tanrı'da bulunur ve bedenle ilgili fikrin ya da bilginin Tanrı'yla ilişkili olmasına benzer şekilde Tanrı'yla ilişkilidir. **Q.E.D.**

XXI. ÖNERME

Zihne dair fikir, zihnin bedenle birleşmesine benzer şekilde zihinle birleşmiştir.

Kanıtlama: Bedenin zihnin nesnesi olmasından dolayı zihnin bedenle birleştiğini göstermiştik (bu Bölümün 12 ve 13. Önermesine bakın); aynı şekilde düşünecek olursak, zihne dair fikir de, zihnin bedenle birleşmesine benzer şekilde kendi nesnesiyle, yani zihnin kendisiyle birleşmiş olmalıdır. **Q.E.D.**

Not: Bu önerme, bu Bölümün 7. Önermesine düşülen Notta belirttiğim düşüncelerle daha açık şekilde anlaşılacaktır. Çünkü söz konusu Notta, zihin düşünce sıfatının altında, beden de yer kaplama sıfatının altında düşünüldüğü sü-

rece, beden fikrinin ve bedenin, yani (bu Bölümün 13. Önermesine göre) zihin ve bedenin bir ve aynı şey olduğunu göstermiştik. Öyleyse zihin fikri ile zihnin kendisi bir ve aynı şeydir, çünkü bir ve aynı sıfatın, yani düşünce sıfatının altında kavranılır. Şunu diyorum: Tanrı'daki zihin fikri ve zihnin kendisi aynı düşünme kudretinden dolayı, aynı zorunlulukla varolur. Çünkü gerçekte zihin fikri, yani fikrin fikri, fikrin özünden başka bir şey değildir, tabii bir düşünce biçimi olarak ve nesnesinden bağımsız şekilde düşünüldüğü sürece. Sahiden de bir kimse bir şeyi bilirse, bundan dolayı o şeyi bildiğini de bilir ve aynı zamanda bildiğini bildiğini de bilir ve bu böyle sonsuzca devam eder. Ama buna daha sonra değineceğim.

XXII. ÖNERME

İnsan zihni sadece bedenin hallerini algılamaz, aynı zamanda bu hallerinin fikirlerini de algılar.

Kanıtlama: Hallerin fikirlerinin fikirleri, hallerin fikirlerine benzer şekilde Tanrı'da bulunur ve aynı şekilde Tanrı'yla ilişkilidir; bunu, bu Bölümün 20. Önermesini kanıtladığımız şekilde kanıtlarız. Ama bedenin hallerinin fikirleri (bu Bölümün 12. Önermesine göre) insan zihnindedir, yani (bu Bölümün 11. Önerme Sonucuna göre) insan zihninin özünü kuran Tanrı'dadır. Bu yüzden bu fikirlerin fikirleri de, insan zihniyle ilgili bilgi

ya da fikir sahibi olan Tanrı'dadır, yani (bu Bölümün 21. Önermesine göre) bunlar insan zihninin kendisindedir, dolayısıyla zihin sadece bedenin hallerini değil, aynı zamanda bu hallerin fikirlerini de algılar. **Q.E.D.**

XXIII. ÖNERME

Zihin ancak bedeninin hallerine ilişkin fikirleri algılayarak kendisini bilir.

Kanıtlama: Zihin fikri ya da bilgisi (bu Bölümün 20. Önermesine göre) beden fikri ya da bilgisi gibi Tanrı'da doğar ve aynı şekilde Tanrı'yla bağlantılıdır. Ama (bu Bölümün 19. Önermesine göre) insan zihni insan bedenini bilmediğinden, yani (bu Bölümün 11. Önerme Sonucuna göre) insan bedenine dair bilgi, insan zihninin doğasını kuran Tanrı'yla bağlantılı olmadığından, zihne dair bilgi de insan zihninin özünü kuran Tanrı'yla bağlantılı değildir. Öyleyse (bu Bölümün yine 11. Önerme Sonucuna göre), salt bu açıdan bakıldığında zihin kendisini bilmez. Dahası insan bedeninin aldığı hallerin fikirleri, (bu Bölümün 16. Önermesine göre) insan bedeninin doğasını gerektirir, yani (bu Bölümün 13. Önermesine göre) zihnin doğasıyla örtüşür; öyleyse bu fikirlerin bilgisi de zorunlu olarak zihnin bilgisini gerektirir; ama (bir önceki Önermeye göre) bu fikirlerin bilgisi insan zihninin kendisindedir; öyleyse insan zihni salt bu açıdan bakıldığında kendisini bilir. **Q.E.D.**

XXIV. ÖNERME

İnsan zihni insan bedenini oluşturan kısımların bire bir bilgisini içermez.

Kanıtlama: İnsan bedenini oluşturan kısımlar insan bedeniyle ilişkisiz bireyler olarak görüldükleri sürece değil, ancak hareketlerini belirli bir mantıkla birbirlerine ilettikleri sürece bedenin özüne aittirler (3. Yardımcı Önerme Sonucundan sonraki Tanıma bakın). Çünkü insan bedeninin kısımları (1. Önkabul gereği) son derece karmaşık bireylerdir (4. Yardımcı Önermeye göre), bunların parçaları insan bedeninin doğasını ve biçimini olduğu gibi korudukları sürece, bedenden ayrılabilirler ve hareketlerini başka cisimlere başka bir mantığa göre iletebilirler (3. Yardımcı Önermeden sonraki 1. Aksiyoma bakın). Öyleyse (bu Bölümün 3. Önermesine göre) her bir kısmın fikri ya da bilgisi Tanrı'da da varolacaktır ve Tanrı'yı (bu Bölümün 9. Önermesine göre) başka tekil bir şeyin fikrine sahip olarak düşündüğümüz sürece, bu tekil şey doğanın düzeni gereği söz konusu kısmın kendisinden önce gelecektir (bu Bölümün 7. Önermesine göre). Aynı şey insan bedenini oluşturan her bir bireyin her bir kısmı için de geçerlidir; buna göre insan bedenini oluşturan her bir kısmın bilgisi Tanrı'da, sadece insan bedenine dair fikre, yani (bu Bölümün 13. Önermesine göre) insan zihninin doğasını kuran fikre sahip olduğu için

değil, şeyler hakkında pek çok fikre sahip olduğu için vardır. Bu yüzden (bu Bölümün 11. Önerme Sonucuna göre) insan zihni insan bedenini oluşturan kısımların bire bir bilgisini içermez. Q.E.D.

XXV. ÖNERME

İnsan bedeninin herhangi bir halinin fikri, dış bir cismin bire bir bilgisini içermez.

Kanıtlama: İnsan bedeninin herhangi bir haline ilişkin fikrin, dış bir cismin doğasını içerdiğini kanıtlamıştık (bu Bölümün 16. Önermesine bakın), tabii insan bedenini söz konusu hale sokan bu cismin kendisiyse. Ama söz konusu dış cisim bir bireyse, insan bedeniyle alakalı olmadığından, onun fikri ya da bilgisi Tanrı'da mevcuttur (bu Bölümün 9. Önermesine göre), çünkü Tanrı başka bir şeyin fikrine de sahiptir ve bu fikir (bu Bölümün 7. Önermesine göre) doğası gereği dış cismin kendisinden önce gelir. O halde dış bir cismin bire bir bilgisi, insan bedeninin söz konusu halinin fikrine sahip olan Tanrı'da bulunmaz; yani insan bedeninin herhangi bir halinin fikri, dış bir cismin bire bir bilgisini içermez. Q.E.D.

XXVI. ÖNERME

İnsan zihni kendi bedeninin hallerine dair fikirlerin yardımı olmaksızın herhangi bir dış cismin fiilen varolduğunu algılamaz.

Kanıtlama: İnsan bedeni dış bir cisimden hiçbir şekilde etkilenmemişse, (bu Bölümün 7. Önermesine göre) insan bedeninin fikri, yani (bu Bölümün 13. Önermesine göre) insan zihni de dış bir cismin varoluşuyla ilgili hiçbir fikre sahip olmaz; başka deyişle dış bir cismin varoluşunu hiçbir şekilde algılamaz. Çünkü insan bedeni ancak dış bir cisimden herhangi bir şekilde etkilenmişse, (bu Bölümün 16. Önermesi ve bu Önermenin 1. Sonucuna göre) dış cismi algılar. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

İnsan zihni dış bir cismi hayal ettiği sürece, bu cisme dair bire bir bilgiye sahip olmaz.

Kanıtlama: İnsan zihni kendi bedeninin hallerine ilişkin fikirler yardımıyla dış cisimlere yoğunlaşmışsa, zihnin hayal ettiğini söyleriz (bu Bölümün 17. Önermesine düşülen Nota bakın); çünkü zihin ancak bu şekilde dış cisimlerin gerçekten varolduğunu hayal edebilir (bir önceki Önermeye göre). Bu yüzden (bu Bölümün 25. Önermesine göre) zihin dış cisimleri hayal ettiği sürece, onlara ilişkin bire bir fikre sahip olmaz. **Q.E.D.**

XXVII. ÖNERME

İnsan bedeninin herhangi bir haline ilişkin fikir, insan bedeninin kendisi hakkında bire bir bilgi içermez.

Kanıtlama: İnsan bedeninin herhangi bir halinin herhangi bir fikri, ancak insan bedeninin

belirli bir şekilde etkilenmiş olduğunu düşünüyorsak insan bedeninin doğasını içerir (bu Bölümün 16. Önermesine bakın). Ama insan bedeni bir bireyse, pek çok şekilde etkilenebileceğinden, ona dair oluşacak fikir, *insan bedeninin kendisi hakkında bire bir bilgi içermez* (bu Bölümün 25. Önermesinin Kanıtlamasına bakın).[1]

XXVIII. ÖNERME

İnsan bedeninin hallerine ilişkin fikirler sadece insan zihnine ait fikirlerse, açık ve seçik değil, bulanık fikirlerdir.

Kanıtlama: İnsan bedeninin hallerine ilişkin fikirler, hem dış cisimlerin doğasını hem de insan bedeninin kendi doğasını içerirler (bu Bölümün 16. Önermesine göre); hatta sadece insan bedenin doğasını değil, aynı zamanda onun kısımlarının doğasını da içermek zorundadırlar. Çünkü bu haller (3. Önkabule göre), insan bedeninin kısımlarını, dolayısıyla bütün bedeni etkileyen tarzlardır. Ama (bu Bölümün 24 ve 25. Önermelerine göre) dış cisimlerin ve insan bedenini oluşturan kısımların bire bir bilgisi Tanrı'da bulunmaz, tabii Tanrı'nın başka fikirlere değil de, sadece insan zihninin fikrine sahip olduğunu düşünürsek. Bu yüzden hallere ilişkin bu fikirler,

1 Spinoza'nın metninde kısaca geçilen bu kanıtlamada, insan bedeninin birey olarak değişik hallerde olabileceği ve bir hali hakkındaki fikrin diğerlerini dışarıda bırakacağı, dolayısıyla doğasıyla ilgili bire bir fikrinin olamayacağı vurgulanır (Bennett 2010: 35).

sadece insan zihnine ait oldukları sürece, öncülleri olmayan sonuçlara benzerler; yani (açıkça görüldüğü gibi) bunlar bulanık fikirlerdir. **Q.E.D.**

Not: İnsan zihninin doğasını kuran fikrin de, kendi başına düşünüldüğünde, açık ve seçik olmadığını aynı şekilde kanıtlayabiliriz. Hatta bu durum insan zihnine ilişkin fikir için de geçerlidir, sadece zihne ait oldukları sürece insan bedeninin hallerine ilişkin fikirlerin fikirleri için de; herkes bunu rahatça anlayabilir.[1]

XXIX. ÖNERME

İnsan bedeninin herhangi bir haline ilişkin fikrin fikri, insan zihninin bire bir bilgisini içermez.

Kanıtlama: Çünkü insan bedeninin herhangi bir halinin fikri (bu Bölümün 27. Önermesine göre) bedenin kendisiyle ilgili bire bir bilgiyi içermez, yani onun doğasını layıkıyla ifade etmez; ya da başka deyişle (bu Bölümün 13. Önermesine göre) zihnin doğasıyla bire bir örtüşmez. Bu yüzden (I. Bölümün 6. Aksiyomuna göre) bu fikrin fikri insan zihninin doğasını bire bir ifade etmez; yani onun bire bir bilgisini içermez. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan sonuca göre, insan zihni bir şeyi doğanın genel düzenine göre algılarsa, ne

1 Yani söz konusu fikirlerin de bulanık oldukları (Curley (tr.) 1985: 51).

kendisi hakkında, ne kendi bedeni hakkında ne de dışındaki cisimler hakkında tam bir bilgi sahibi olabilir, bu şeylerle ilgili ancak bulanık ve bölük pörçük bir bilgisi olabilir. Çünkü bedeninin hallerinin fikirlerini algılamadıkça, zihin kendisini bilmez (bu Bölümün 23. Önermesine göre). Ama kendi bedenini, ancak dışındaki cisimleri de algılamasını sağlayan (bu Bölümün 26. Önermesine göre) bedeninin hallerinin doğru fikirleriyle algılar (bu Bölümün 19. Önermesine göre). Bu yüzden bu tür fikirlere sahip olmazsa ne kendisi (bu Bölümün 29. Önermesine göre), ne kendi bedeni (bu Bölümün 27. Önermesine göre) ne de dışındaki cisimlerle ilgili (bu Bölümün 25. Önermesine göre) bire bir bilgi edinebilir, ancak (bu Bölümün 28. Önermesine ve bu Önermeye düşünülen Nota göre) bölük pörçük ve bulanık bir fikir edinebilir. Q.E.D.

Not: Daha açık bir şekilde ifade edecek olursam, zihin bir şeyi doğanın genel düzeninde algıladığında, yani şu ya da bu şeye dışarıdan, başka deyişle kör bir rastlantı sonucu bakmaya zorlanıp da içeriden, başka deyişle birçok şeyi aynı anda göreceği ve aralarındaki benzerlikleri, farklılıkları, zıtlıkları anlayacağı şekilde bakmaya zorlanmadığında, ne kendisiyle, ne kendi bedeniyle ne de dışındaki cisimlerle ilgili tam bir bilgi edinebilir, sadece bulanık ve bölük pörçük bir bilgi edinebilir. Çünkü aşağıda da göstere-

ceğim gibi, zihin ancak içsel olarak şu ya da bu şekilde belirlendiğinde, şeyleri açık ve seçik bir şekilde görebilir.

XXX. ÖNERME

Biz bedenimizin varoluş süresiyle ilgili ancak çok yetersiz bir bilgiye sahip olabiliriz.

Kanıtlama: Bizim bedenimizin varoluş süresi (bu Bölümün 1. Aksiyomuna göre) kendi özüne bağlı olmadığı gibi Tanrı'nın mutlak doğasına da bağlı değildir (I. Bölümün 21. Önermesine göre). Aksine (I. Bölümün 28. Önermesine göre) bedenimizi varolmaya ve eylemde bulunmaya zorlayan nedenler, kendileri de başka nedenler tarafından şu ya da bu şekilde varolmaya ve eylemde bulunmaya zorunlu nedenlerdir ki, bu başka nedenler de başka nedenler tarafından aynı şekilde belirlenmiştir ve bu böyle sonsuzca devam eder. Bu yüzden bizim bedenimizin varoluş süresi doğanın ortak düzenine ve varlıkların yasasına bağlıdır. Ama varlıkların yasasının ne olduğuna dair tam bilgi ancak Tanrı'da bulunur, çünkü O sadece insan bedeninin fikrine sahip değildir (bu Bölümün 9. Önerme Sonucuna göre), her şeyin fikrine sahiptir. Bu yüzden Tanrı'yı salt insan zihninin doğasını kuran olarak düşündüğümüz sürece, bizim bedenimizin varoluş süresiyle ilgili tam bilgi Onda mevcuttur; yani (bu Bölümün 11. Önerme Sonucuna göre) bizim zihnimizdeki bu bilgi çok yetersiz bir bilgidir. **Q.E.D.**

XXXI. ÖNERME

Bizim dışımızdaki tekil şeylerin varoluş süresi hakkında ancak çok yetersiz bir bilgiye sahip olabiliriz.

Kanıtlama: Çünkü insan bedeni gibi tekil olan her şey tekil olan başka bir şey tarafından şu ya da bu şekilde varolmaya ve eylemde bulunmaya belirlenmek zorundadır; bu başka tekil şey de başka bir tekil şeyle aynı şekilde belirlenmek zorundadır ki, bu böyle sonsuzca sürer (I. Bölümün 28. Önermesine göre). Ama bir önceki önermede kanıtlamış olduğumuz üzere, biz tekil şeylerin bu ortak özelliğinden bedenimizin varoluş süresiyle ilgili ancak çok yetersiz bir bilgi edinebileceğimize göre, aynı şeyi tekil şeylerin varoluş süresi için de söyleyebiliriz, yani biz onların varoluş süresiyle ilgili olarak ancak çok yetersiz bir bilgi edinebiliriz. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan sonuca göre tikel şeylerin hepsi olasıdır ve yok olabilir. Çünkü onların varoluş süreleri hakkında hiçbir şekilde tam bir bilgi edinemeyiz (bir önceki Önerme gereği); yani şeylerin olasılığı ve bozulabilirliğinden anlamamız gereken işte budur (I. Bölümün 33. Önermesine düşülen I. Nota bakın). Çünkü bunun dışında (I. Bölümün 29. Önermesine göre) olası olan hiçbir şey yoktur.

XXXII. ÖNERME

Tanrı'yla ilişli oldukları sürece tüm fikirler doğrudur.

Kanıtlama: Çünkü Tanrı'da olan tüm fikirler nesneleriyle tamamen örtüşür (bu Bölümün 7. Önerme Sonucuna göre), bu nedenle (I. Bölümün 6. Aksiyomuna göre) hepsi doğrudur. **Q.E.D.**

XXXIII. ÖNERME

Fikirlerde onlara yanlış dememizi doğrulayacak[1] *bir yan yoktur.*

Kanıtlama: Diyelim ki bu önermeye karşı çıkıldı, o zaman mümkünse hata ya da yanlışlığın özünü kuran olumlu bir düşünme biçimi tasavvur edin. Böyle bir düşünme biçiminin Tanrı'da olması mümkün değildir (bir önceki Önermeye göre); Tanrı dışında da zaten varolamaz ve kavranamaz (I. Bölümün 15. Önermesine göre). O halde fikirlerde onlara yanlış dememize doğrulayacak hiçbir şey yoktur. **Q.E.D.**

XXXIV. ÖNERME

Bizde mutlak olan, yani bire bir ve mükemmel olan her fikir doğrudur.

Kanıtlama: Bizde bire bir ve mükemmel fikrin olduğunu söylediğimizde, kastettiğimiz şey sadece (bu Bölümün 11. Önerme Sonucuna göre)

1 *Positivus*: Olumlu, müspet; evetleyici (değilleyicinin karşıtı); onaylayıcı, doğrulayıcı; güvenilir olan.

bu bire bir ve mükemmel fikrin zihnimizin özünü kuran Tanrı'da olduğudur; dolayısıyla (bu Bölümün 32. Önermesine göre), kastettiğimiz şey sadece böyle bir fikrin doğru olduğudur.

XXXV. ÖNERME

Yanlışlık bire bir olmayan, yani bölük pörçük ve bulanık olan fikirlerdeki bilgi eksikliğidir.

Kanıtlama: Fikirlerde hiçbir olumlu öğe yoktur ki, yanlışlığın özünü kursun (bu Bölümün 33. Önermesine göre); ama yanlışlık salt yoksunluk değildir (çünkü bedenlerin değil, zihinlerin yanlış yaptığı ya da yanıldığı söylenir);[1] salt cehalet de değildir, çünkü cehalet başka, yanlış başka şeydir. Öyleyse yanlışlık bilgideki eksikliktir; yani şeylerin bire bir olmayan bilgisindeki, başka deyişle bire bir olmayan ve bulanık fikirlerdeki bilginin eksikliğidir. **Q.E.D.**

Not: Bu Bölümün 17. Önermesine düştüğüm Notta yanlışın ne anlamda bilgi eksikliği olduğunu açıklamıştım, ama daha doyurucu bir açıklama yapmak için şöyle bir örnek vereceğim: Sözgelimi insanlar kendilerinin özgür olduğunu sandıklarından yanılırlar.[2] Bu sanının tek dayanağı, insanların kendi eylemlerinin bilincinde

1 Oysa zihnin yoksun olduğu bir şeyden beden de yoksun olmalıdır. Bkz. Bennett (tr.) 2010: 37.

2 Yani insanlar kendi özgür iradeleriyle herhangi bir şey yapabileceklerini ya da yapamayacaklarını sandıklarından yanılırlar. Bkz. Curley (tr.) 1985: 53.

oldukları halde, bu eylemleri belirleyen nedenleri bilmemeleridir. Demek ki onların özgürlük fikri kendi eylemlerinin nedenini hiç bilmemeleridir. İnsanın eylemlerinin iradeye bağlı olduğunu söylemeleri ise bir laf kalabalığıdır, çünkü bu söze dair hiçbir fikirleri yoktur. Hiçbiri iradenin ne olduğunu bilmez, dahası bedeni nasıl hareket ettirdiğini de. Bunu bildiğini sanıp böbürlenenler, hani şu ruha oturacağı, barınacağı yerler uyduranlar ya milleti kendilerine güldürürler ya da kendilerinden iğrendirirler. Aynı mantıkla, güneşe baktığımızda bizden yaklaşık 200 ayak uzaklıkta olduğunu hayal ederiz, ama bizim yanılgımız sırf onu böyle hayal edişimizden kaynaklanmaz, güneşi böyle hayal ederken onun gerçek uzaklığını ve onu böyle hayal edişimizin nedenini bilmememizden de kaynaklanır.[1] Hatta sonradan güneşin dünyanın çapından 600 kez daha uzak olduğunu öğrensek bile yine de bize yakın olduğunu hayal ederiz; çünkü güneşi bize bu kadar yakın olarak hayal edişimizin nedeni onun gerçek uzaklığını bilmememiz değil, bedenimizin güneşin etkisinde olduğu sürece aldığı halin güneşin özünü içermesidir.[2]

1 Güneşi dünyadan 200 ayak uzaklıkta hayal etmememizin bir sakıncası yoktur, ama güneşin konumunu sadece gözlerimizin gördüğü şekilde belirlemeye çalışırsak hata yapmaya başlarız. Bkz. Joachim 1901: 166.

2 Çünkü güneş bizim bedenimizi kendisini bu şekilde hayal edeceğimiz bir hale sokmuştur. Bkz. Bennett (tr.) 2010: 37.

XXXVI. ÖNERME

Yetersiz ve bulanık olan fikirler tam, yani açık ve seçik olan fikirler gibi aynı zorunluluğun eseridir.

Kanıtlama: Bütün fikirler Tanrı'dadır (I. Bölümün 15. Önermesine göre); ve Tanrı'da oldukları sürece doğrudur (bu Bölümün 32. Önermesine göre) ve (bu Bölümün 7. Önerme Sonucuna göre) tamdır. Bu yüzden, herhangi bir tekil zihinle ilişkilendirilmedikleri sürece, hiçbir fikir yetersiz ya da bulanık değildir (bu konuyla ilgili olarak bu Bölümün 24 ve 28. Önermelerine bakın). Demek ki gerek yetersiz olsunlar, gerekse tam, bütün fikirler (bu Bölümün 6. Önerme Sonucuna göre) aynı zorunluluğun eseridir. **Q.E.D.**

XXXVII. ÖNERME

Her şeyde ortak olan (bu konuda 2. Yardımcı Önermeden öncesine bakın) ve hem parçada hem de bütünde eşit olarak bulunan bir öğe, tekil olan herhangi bir şeyin özünü oluşturmaz.

Kanıtlama: Diyelim ki bu Önermeye karşı çıkıldı, o zaman mümkünse bu öğenin[1] tekil bir şeyin, örneğin B'nin özünü meydana getirdiğini düşünelim. Bu durumda bu öğe (bu Bölümün 2. Tanımına göre) B olmadan ne varolabilirdi ne de kavranabilirdi; ama böyle bir şey bizim varsayımımıza aykırıdır.[2] O halde bu öğe B'nin özüne ait

1 Örneğin A diyelim.

2 Çünkü A öğesinin her şeyde ortak olduğunu varsayıyoruz.

olmadığı gibi, tekil olan herhangi bir şeyin özünü de oluşturamaz. Q.E.D.

XXXVIII. ÖNERME

Her şeyde ortak olan ve hem parçada hem de bütünde eşit olarak bulunan öğeler ancak bire bir kavranırlar.

Kanıtlama: Örneğin A öğesi bütün cisimlerde ortak olsun ve her cismin parçasında ve bütününde eşit olarak bulunsun. Böyle bir durumda A'nın ancak bire bir kavranabileceğini söylüyorum.[1] Çünkü A'ya ilişkin fikir (bu Bölümün 7. Önerme Sonucuna göre) Tanrı'da zorunlu olarak bire birdir, çünkü Tanrı'da hem insan bedeninin fikri mevcuttur, hem de onun halleriyle ilgili fikir; yani (bu Bölümün 16, 25 ve 27. Önermelerine göre) hem insan bedeniyle ilgili fikir mevcuttur, hem de bir ölçüye kadar dış cisimlerle ilgili fikir. Ya da şöyle dersek (bu Bölümün 12 ve 13. Önermelerine göre) Tanrı'daki bu fikir zorunlu olarak bire birdir, çünkü insan zihnini kuran Tanrı'dır, dolayısıyla Tanrı insan zihnindeki fikirlere de sahiptir. Bu yüzden (bu Bölümün 11. Önerme Sonucuna göre) zihin A öğesini zorunlu olarak bire bir algılar, çünkü hem kendisini, hem kendi bedenini hem de dışındaki cismi algılar ki, A öğesinin başka şekilde kavranması mümkün değildir. Q.E.D.

1 A öğesiyle ilgili fikrim, onun bire bir kavranabileceğine ilişkindir. Bkz. Bennett (tr.) 2010: 38.

ÖNERME SONUCU

Buradan şu sonuç çıkar: Bütün insanlarda bazı fikirler ya da kavramlar ortaktır. Çünkü (2. Yardımcı Önermeye göre) tüm cisimler belirli açılardan bağdaşırlar ve bunlar (bir önceki Önermeye göre) herkes tarafından bire bir, yani açık ve seçik bir biçimde algılanmalıdır.

XXXIX. ÖNERME

İnsan bedenine ve genelde insan bedenini etkileyen dış cisimlere ortak ve özgü olan bir şey varsa ve bu şey her birinin hem parçasında hem de bütününde eşit olarak bulunmaktaysa, zihnin bu şey hakkındaki fikri bire birdir.

Kanıtlama: Örneğin A öğesi insan bedenine ve belli başlı dış cisimlere ortak ve özgü olsun, hem insan bedeninde hem de bu cisimlerde eşit olarak bulunsun, ayrıca bu dış cisimlerin her birinin bir parçasında ya da bütününde de eşit olarak bulunmuş olsun. Bu durumda Tanrı'daki A öğesiyle ilgili fikir bire birdir (bu Bölümün 7. Önerme Sonucuna göre), çünkü Tanrı'da hem insan bedeniyle ilgili bir fikir vardır hem de söz konusu cisimlerle ilgili fikirler. Şimdi bir de dış bir cismin insan bedenini her ikisinde ortak olan bir nitelikle etkilediğini varsayalım, örneğin A niteliğiyle. Bu durumda insan bedeninin aldığı bu halin fikri A niteliğini içerecektir (bu Bölümün 16. Önermesine göre); dolayısıyla (bu Bölümün 7. Önerme Sonucuna göre)

bu halin fikri, A niteliğini içerdiği için, insan bedeninin fikrine sahip olması bakımından Tanrı'da bire bir olacaktır; yani (bu Bölümün 13. Önermesine göre) insan zihninin doğasını kurması bakımından. O halde (bu Bölümün 11. Önerme sonucuna göre) bu fikir insan zihninde de bire birdir. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan sonuca göre, bedenin başka cisimlerle ortak yönleri arttıkça zihin de o oranda daha çok şeyi bire bir algılamaya uygun hale gelir.

XL. ÖNERME

Zihindeki bütün fikirler ondaki bire bir fikirlerden doğmuşsa, bire birdir.

Kanıtlama: Gayet açık. Çünkü insan zihnindeki bir fikrin zihindeki bire bir fikirlerden ortaya çıktığını söylerken, aslında (bu Bölümün 11. Önerme Sonucuna göre) ilahi zihinde Tanrı'nın neden olduğu bir fikrin olduğunu söylüyoruz; bu durum Tanrı'nın sonsuz olmasından ya da birçok tekil şeyin fikrine sahip olmasından değil, Onun salt insan zihninin özünü kurmasından kaynaklanıyor.

I. Not: İşte böylece *ortak* dediğimiz ve bizim muhakememizin temeli olan kavramların nedenini açıklamış bulunuyorum. Ama daha başka nedenlere dayalı bazı aksiyomlar, yani kavramlar da var ki, konu dışı da olsa bunları bizim yöntemimizle açıklamak yararlı olabilirdi; çünkü bu açıklamalardan hangi kavramların hangile-

rinden daha yararlı olduğu, hangilerinin hiçbir değeri olmadığı anlaşılabilirdi, ayrıca hangilerinin ortak olduğu, hangilerinin önyargılarla işi gücü olmayan insanlara açık ve seçik göründüğü, hangilerinin asılsız olduğu da. Ayrıca *ikincil* kavramlar dediğimiz kavramların ve dolayısıyla bu kavramların üzerine temellenen aksiyomların kökenleri ve zaman zaman beni derin düşüncelere salan bunlarla ilgili başka şeyler de görünür kılınabilirdi. Ama bu meselelere başka bir kitabımda değineceğimden,[1] dahası lafı daha fazla uzatıp can sıkmak da istemediğimden, bunlardan burada bahsetmemeye karar verdim. Yine de bilinmesi gereken hiçbir şeyi atlamamak için, *Varlık, Şey, Herhangi bir Şey* gibi *aşkın* dediğimiz terimlerin kökenlerinin nereye dayandığına ilişkin kısa bir ekleme yapacağım. Bu terimler, imkânları sınırlı olan insan bedeninin kendi içinde aynı anda ancak belirli sayıda imgeyi net şekilde oluşturabilmesinden kaynaklanır (imgenin ne olduğunu bu Bölümün 17. Önermesine düştüğüm Notta açıklamıştım). Bu sayı arttıkça imgeler de bulanıklaşmaya başlar, hatta bu imgelerin sayısı daha da artıp bedenin kendi içinde aynı anda net şekilde oluşturulma imkânlarının çok üstüne çıkarsa, hepsi büsbütün birbirine karışır. Durum böyleyse, bu Bölümün 17. Öner-

1 Spinoza tamamlamadan bıraktığı *Tractatus De Intellectus Emendatione* (Aklın Tekâmülüne Dair Bir İnceleme) başlıklı eserini kastediyor.

me Sonucundan ve 18. Önermesinden de açıkça anlaşılacağı üzere, insan zihninin aynı anda net şekilde imgeleyebileceği nesne sayısı, bedeninde aynı anda oluşturulabilecek imgelerin sayısı kadar olacaktır. Ama bedendeki imgeler büsbütün birbirine karıştığında, zihin de bütün nesneleri bulanık bir şekilde, hiçbirinin ayırdına varmadan imgeleyecektir ve hepsini sanki bir sıfatın altındaymış gibi görecektir, örneğin Varlık, Şey ya da benzer bir sıfat altındaymış gibi. Aynı sonucu imgelerin her zaman aynı canlılığa sahip olmamalarından da çıkarabiliriz, benzer başka nedenlerden de; ama burada bunlardan söz etmeye gerek yok, çünkü göz önünde tuttuğumuz amaç için sadece birini ele almak kâfi. Sonuçta hepsi için şöyle söylenebilir: Bu terimler son derece bulanık fikirleri temsil ederler. Bundan başka, *tümeller* dediğimiz, örneğin *İnsan, At, Köpek* vs gibi kavramlar da benzer nedenlere dayanıyor. Örneğin insan bedeninde aynı anda öyle çok imge oluşuyor ki, bunlar tahayyül gücünü kat kat aşıyor, öyle ki zihin artık bireyler arasındaki en ufak farkı (sözgelimi her birinin rengini, ölçüsünü vb) ya da onların tam sayısını bile canlandıramıyor. Bu yüzden sadece bedenin onlardan aldığı izlenimleri dikkate alıp hepsinde ortak olan niteliği net şekilde canlandırıyor. Çünkü bu bireylerin her biri en çok bu ortak nitelikleriyle bedeni etkilemiş oluyor. Zihin işte bunu *insan* kelimesiyle ifade ediyor ve bunu sonsuz sayıdaki bireye

yüklüyor. Çünkü zihnin bireylerin tam sayısını canlandıramayacağını daha önce söylemiştik. Ama şunu da unutmamak gerekir: Bu kavramlar bütün insanlarca aynı şekilde oluşturulmuyor, tersine her biri farklı şekilde, bedeni en sık etkilemiş olan şeyin doğasına göre ya da zihnin en kolay hayal ettiği ya da hatırladığı şeye göre oluşturuluyor. Örneğin insanda sizi en fazla etkileyen boyuysa, insan kelimesinden anlayacağınız dik duran bir canlı olacaktır; ama başka bir özelliği daha fazla dikkatinizi çekmişse insanla ilgili başka bir ortak imge oluşturacaksanız, örneğin insanı gülen bir canlı, iki ayaklı tüysüz bir hayvan, akıllı bir hayvan olarak düşüneceksiniz ya da başka başka özelliklerini dikkate alıp her biriniz kendi bedeninizin yatkınlığına göre şeyler hakkında bu tür tümel imgeler oluşturacaksınız. O halde doğadaki varlıkları sadece onların imgeleriyle açıklamaya kalkan filozoflar arasında bunca görüş ayrılığının olmasına hiç şaşmamalı.

II. Not: Yukarıda söylediklerimizden de açıkça anlaşılacağı üzere, bizler pek çok şey algılıyor ve şu şekilde tümel kavramlar oluşturuyoruz: **I.** Duyularımız aracılığıyla bölük pörçük, bulanık ve hiçbir sıra gözetmeden anlayışımıza sunulan tekil şeylerden (bu Bölümün 29. Önerme Sonucuna bakın); bu yüzden genellikle ben bu tür algılara rastgele deneyimden edinilen bilgi diyorum. **II.** Simgelerden; örneğin bazı kelimeleri duyduğumuzda ya da okuduğumuzda bu kelimelerin

bize bazı şeyleri çağrıştırmasından ve bu şeylere ilişkin, şeyleri canlandırmamıza yarayan fikirlere benzer fikirler oluşturmamızdan (bu Bölümün 18. Önermesine düşülen Nota bakın). İşte şeylere ilişkin bu iki bakış tarzımıza bundan böyle *birinci tür bilgi*, sanı ya da *hayal gücü* diyeceğim. **III.** Şeylerin özelliklerine dair ortak kavramlara ve yeterli fikirlere sahip olmamızdan (bu Bölümün 38. Önerme Sonucuna, 39. Önermesine ve onun Sonucuna ve 40. Önermesine bakın); buna da *akıl* ya da *ikinci tür bilgi* diyeceğim. Bu ikinci tür bilginin yanı sıra, az sonra göstereceğim gibi, bir de *üçüncü tür bilgi* var ki, buna *sezgisel bilgi* diyeceğiz. Bu bilgi türü, Tanrı'nın bazı sıfatlarının biçimsel özüne ilişkin bire bir fikirden şeylerin özüne ilişkin bire bir bilgiye değin uzanır. Bunların hepsini tek bir örnekle şöyle açıklayacağım: Üç sayının var olduğunu ve problemimizin dördüncü sayıyı bulmak olduğunu varsayalım ve bu dördüncünün, ikincinin birinciye oranı neyse, onun da oranı üçüncüye göre olsun. Tüccarlar hiç tereddüt etmeden ikinciyi üçüncüyle çarpıp çıkanı birinciye bölecektir. Böyle yapacaklardır, çünkü ya hiç sağlama yapmadan öğretmenlerinden böyle bir kural işitmiş ve bunu henüz unutmamışlardır ya da basit sayılar söz konusu olduğunda bu kuralın her zaman işe yaradığını görmüşlerdir veya bu işlemi Euclides'in 7. Kitabının 19. Önermesinin kanıtlamasına dayanarak, yani oranların ortak özelliğine dayanarak gerçekleştirmişlerdir. Oysa basit sayı-

larda böyle bir işleme hiç gerek yoktur. Örneğin 1, 2, 3 sayıları varsa herkes dördüncü orantılı sayının 6 olacağını anlar; çünkü birincinin ikinciye oranını ilk bakışta sezersek, dördüncü sayıyı ulaşmak bizim için işten bile değildir.

XLI. ÖNERME

Birinci tür bilgi yanlışlığın biricik nedenidir; ikinci ve üçüncü tür bilgi ise zorunlu olarak doğrudur.

Kanıtlama: Bir önceki notta belirttiğimiz gibi, bire bir olmayan, bulanık bütün fikirler birinci tür bilgiye aittir; işte (bu Bölümün 35. Önermesine göre) yanlışa yol açan biricik neden bu tür bilgidir. Bire bir olan bütün fikirler ise, yukarıda da belirttiğimiz üzere, ikinci ve üçüncü tür bilgiye aittir ve bu bilgi (bu Bölümün 34. Önermesine göre) zorunlu anlamda doğrudur. Q.E.D.

XLII. ÖNERME

Bize doğruyu yanlıştan ayırt etmemizi öğreten birinci tür bilgi değil, ikinci ve üçüncü tür bilgidir.

Kanıtlama: Bu önerme kendiliğinden açık bir önermedir. Çünkü doğru ve yanlış arasındaki farkı ayırt etmesini bilen kimse doğru ve yanlış hakkında bire bir bilgi sahibi olmalıdır; başka türlü söylersek, (bu Bölümün 40. Önermesine düşülen 2. Nota göre) doğru ve yanlışı ikinci ve üçüncü tür bilgiyle bilmelidir.

XLIII. ÖNERME

Doğru bir fikri olan kimse aynı zamanda doğru bir fikri olduğunu da bilir, dolayısıyla bildiği şeyin hakikatinden kuşku duymaz.

Kanıtlama: Bizdeki doğru fikir Tanrı'daki bire bir fikirdir; tabii (bu Bölümün 11. Önerme Sonucuna göre) Tanrı'nın kendisini insan zihninin doğasıyla açığa vurduğunu düşündüğümüzde. Öyleyse varsayalım ki Tanrı'nın kendisini insan zihninin doğasıyla açığa vurması bakımından, Tanrı'da bire bir bir fikir, örneğin A fikri olmuş olsun. Bu durumda (bu Bölümün 20. Önermesi ve bu Önermenin bütün diğer fikirler için geçerli olan Kanıtlaması uyarınca) bu fikrin fikri de Tanrı'da olmak zorundadır ve tıpkı A fikri gibi kaynağı Tanrı'da olmak zorundadır. Biz de, Tanrı'nın kendisini insan zihninin doğasıyla açığa vurması bakımından, A fikrinin kaynağının Tanrı'da olduğunu varsaydığımıza göre, A fikrinin fikrinin de kaynağı aynı şekilde Tanrı'da olmak zorundadır; başka deyişle (bu Bölümün 11. Önerme Sonucuna göre) A fikrinin bire bir fikri zihinde olmak zorundadır, çünkü zihin A'nın bire bir fikrine sahiptir. Bu yüzden bire bir fikri olan ya da bildiğini doğru bilen kimse (bu Bölümün 34. Önermesine göre) aynı zamanda bire bir fikir sahibi olmalıdır ya da bildiği şeyin doğru bilgisine sahip olmalıdır; yani açıkça görüldüğü üzere bildiğinden yüzde yüz emin olmalıdır. **Q.E.D.**

Not: Bu Bölümün 21. Önermesine düştüğüm Notta bir fikrin fikrinin ne anlama geldiğini açıklamıştım. Ancak bir önceki önermeye dikkat edecek olursak, bunun daha açık bir şekilde sergilendiğini görürüz. Doğru bir fikri olmayan kimse, doğru fikrin üst derecede bir kesinliği gerektirdiğinden bihaberdir. Çünkü doğru fikir sahibi olmanın anlamı, bir şeyi mükemmel derecede bilmek ya da mümkün olduğu kadarıyla bilmekten başka bir şey değildir. Sahiden de bundan kimsenin şüphesi olamaz, tabii böyle bir fikrin bir tablodaki resim gibi dilsiz olduğunu düşünüyor ve bunu bir düşünme biçimi, yani tam da anlamak olduğunu görmüyorsa o başka. Zaten, rica ederim söyleyin, kim bir şeyi önce anlamadıkça o şeyi anladığını bilebilir? Yani kim bir şeyden önce emin olmadıkça o şeyden emin olduğunu bilebilir? Dahası doğru bir fikir kadar hakikatin ölçütü olabilecek daha açık ya da daha kesin başka bir şey olabilir mi? Nasıl ki ışık hem kendisini hem de karanlığı açığa vuruyorsa, aynı şekilde hakikatin kendisi de hem kendisinin hem de yanlışlığın ölçütüdür. İşte bu sözümle yukarıdaki soruları da yeterince yanıtladığımı sanıyorum; yani doğru bir fikrin yanlış bir fikirden ayırt edilebilmesi için sadece bu fikrin nesnesine uygun olduğunun söylenmesi yeterliyse, doğru bir fikrin yanlış bir fikirden daha fazla gerçekliği ya da mükemmelliği olamaz, çünkü her ikisi de sadece dışsal işaretlerle ayırt edilmektedir;

dolayısıyla doğru fikirleri olan bir adamın yanlış fikirleri olan bir adamdan daha üstün olmaması doğal. Dahası insanların yanlış fikirler edinmesi nereden kaynaklanıyor? Sonuçta kim sahip olduğu fikirlerin nesneleriyle uyumlu olduğundan emin olabilir? Dediğim gibi, bütün bu soruları daha şimdiden yanıtladığımı sanıyorum. Çünkü doğru bir fikir ile yanlış bir fikir arasındaki fark açıktır; bu Bölümün 35. Önermesinden de anlaşılacaktır ki, doğru fikir yanlış fikirle varlığın varolmayanla ilişkili olması gibi ilişkilidir. Yanlışlığın nedenini de 19. Önermeden 35. Önermeye ve bu Önermeye düştüğüm Nota kadar apaçık gösterdim. Ayrıca yine bütün bu ifadelerimden doğru fikirleri olan insan ile yanlış fikirleri olan insan arasındaki farkın ne olduğu da açıkça ortaya çıkıyor. Son sorduğum soruya, yani bir insanın sahip olduğu fikirlerin nesneleriyle uyumlu olduğundan nasıl emin olabileceği sorusuna gelirsek, bu soruyu da yeterince, hatta fazlasıyla açıkladım; bunun nedeni, o insanın sahip olduğu fikrin kendi nesnesine uygun olmasından kaynaklanır, yani hakikatin kendi kendisinin ölçütü olmasından. Siz bir de şunu ekleyin: Bizim zihnimiz, her şeyi doğru olarak algıladığı sürece (bu Bölümün 11. Önerme Sonucuna göre) Tanrı'nın sonsuz aklının bir parçasıdır; dolayısıyla zihnin sahip olduğu açık ve seçik fikirlerin Tanrı'nın fikirleri kadar doğru olması bir zorunluluktur.

XLIV. ÖNERME

Akıl doğası gereği şeyleri olası olarak değil, zorunlu olarak değerlendirir.

Kanıtlama: Akıl doğası gereği şeyleri doğru olarak algılar (bu Bölümün 41. Önermesine göre), yani (I. Bölümün 6. Aksiyomuna göre) oldukları gibi değerlendirir, yani (I. Bölümün 29. Önermesine göre) onları olası olarak değil de zorunlu olarak değerlendirir. Q.E.D.

I. ÖNERME SONUCU

Demek ki bizim şeyleri hem geçmiş hem de gelecek zaman bakımından olası olarak görmemiz hayal gücümüze bağlı bir durumdur.

Not: Bunun nasıl olduğunu kısaca açıklayayım: Yukarıda göstermiştik ki (17. Önerme ve bu Önermenin Sonucunda), zihin şeyleri her zaman karşısında duruyormuş gibi canlandırır, hatta şeyler varolmamış olsa bile; tabii şeylerin şimdiki varoluşlarını ortadan kaldıracak nedenler ortaya çıkmamışsa. Yine göstermiştik ki (bu Bölümün 18. Önermesinde de gösterdik ki), insan bedeni iki dış cisimden aynı anda etki almışsa, sonradan zihin bunlardan birini hayal etse, hemen diğerini de hatırlayacaktır, yani şeylerin varoluşlarını ortadan kaldıracak nedenler ortaya çıkmadıkça bunları sanki karşısındaymış gibi canlandıracaktır. Ayrıca şüphesiz herkes bilir ki, biz zamanı da hayal ederiz, bunun nedeni bizim

bazı cisimlerin diğerlerinden daha yavaş ya da daha hızlı veya aynı hızda hareket ettiklerini hayal etmemizdir. Öyleyse şöyle düşünelim, diyelim ki bir çocuk dün sabah ilk Petrus'u gördü, sonra öğlen Paulus'u, akşam da Simeon'u ve bu sabah tekrar Petrus'u gördü. Bu Bölümün 18. Önermesinden de anlaşılacağı üzere, bu çocuk sabahın ilk ışığını görür görmez hemen dünkü gökyüzünü hatırlayıp güneşin yine aynı yolundan gittiğini hayal edecek, yani haliyle günü bütünüyle hatırlayacak ve aynı anda hayal gücünde Petrus'u sabahla ilişkilendirecek, Paulus'u öğlenle, Simeon'u da akşamla. Başka deyişle Paulus'un ve Simeon'un varlığı gelecek zamanla bağlantılı olarak hayal edilecek. Ama çocuğun Simeon'u gördüğü akşamı hatırladığını düşünürsek, o zaman Petrus ve Paulus geçmişe yorulacak, çünkü bu kişiler çocuğun hayal gücünde geçmişle ilişkilendirilecek. Çocuk bu kişileri hep aynı zamanda görecek olursa o zaman bu süreç tekdüze bir hal almış olacak. Ama olur da bir akşam Simeon yerine Jacobus'u görürse, ertesi sabah bir önceki akşamı hatırlayıp bir Simeon'u canlandıracak kafasında, bir Jacobus'u, ama her ikisini de aynı anda hatırlamayacak. Çünkü çocuğun söz konusu gece sadece birinden birini gördüğünü, ama ikisini birden görmediğini varsayıyorum. Bu durumda çocuğun hayal gücü tereddüt yaşayacaktır ve akşam olduğunda kâh Simeon'u canlandıracak kafasında, kâh Jacobus'u; yani çocuk

bunların hiçbirini gelecek zamanda kesin olarak canlandıramayacaktır, aksine her ikisini de olası olarak canlandıracaktır. İşte biz ne zaman şeyleri geçmiş ya da şimdiki zamanla ilişkilendirerek düşünmeye başlasak hayal gücümüz aynı şekilde tereddüt yaşayacaktır; bundan dolayı bizler de hem şimdiki zamanla, hem geçmiş zamanla hem de gelecek zamanla ilgili şeyleri olası olarak hayal edeceğiz.

II. ÖNERME SONUCU

Akıl doğası gereği şeyleri sonsuzluğun ışığı altında algılar.

Kanıtlama: Akıl doğası gereği şeyleri olası olarak değil, zorunlu olarak görür (bir önceki önermeye göre) ve şeylerle ilgili bu zorunluluğu (bu Bölümün 41. Önermesine göre) doğru bir şekilde algılar, yani (I. Bölümün 6. Aksiyomuna göre) olduğu gibi algılar. Çünkü aslında (I. Bölümün 16. Önermesi uyarınca) şeylerle ilgili bu zorunluluk tam da Tanrı'nın ezeli-ebedi doğasının zorunluluğudur. İşte bu yüzden şeyleri sonsuzluğun ışığı altında temaşa etmek aklın doğası gereğidir. Şu da var ki (bu Bölümün 38. Önermesine göre), aklın temelleri her şeye ortak olan özellikleri açıkladığı halde, (bu Bölümün 37. Önermesine göre) tekil olan hiçbir şeyin özünü açıklamayan kavramlardır aslında; bu yüzden zamandan tamamen bağımsız olarak sadece sonsuzluğun ışığı altında kavranmalıdır. **Q.E.D.**

XLV. ÖNERME

Herhangi bir cisme ya da fiilen varolan tekil bir şeye ilişkin herhangi bir fikir, zorunlu olarak Tanrı'nın ezeli-ebedi ve sınırsız doğasını içerir.

Kanıtlama: Fiilen varolan tekil bir şeye ilişkin fikir (bu Bölümün 8. Önerme Sonucuna göre) zorunlu olarak hem o şeyin özünü hem de varoluşunu gerektirir. Ama tekil şeyler (I. Bölümün 15. Önermesine göre) Tanrı olmaksızın kavranamaz; bunun nedeni (bu Bölümün 6. Önermesine göre) Tanrı'yı kendi nedenleri olarak görmeleridir, çünkü söz konusu şeyler Tanrı'nın bir sıfatının altında ve bu sıfatın birer tezahürü olarak görülürler, bu yüzden bu şeylerin fikirleri (I. Bölümün 4. Aksiyomuna göre) zorunlu olarak söz konusu sıfatın kavranmasını gerektirir, yani (I. Bölümün 6. Tanımına göre) Tanrı'nın ezeli-ebedi ve sınırsız özünün. **Q.E.D.**

Not: Buradaki varoluştan kastım süre değil, yani adeta bir nicelik türüymüş gibi soyut olarak düşünülen bir varoluş değil. Çünkü ben tekil şeylere yüklenen varoluşun asıl doğasından söz ediyorum, onların Tanrı'nın ezeli-ebedi doğasından sonsuz sayıda ve sonsuz şekilde çıkmalarına neden olan asıl doğasından (I. Bölümün 16. Önermesine bakın). Tekrarlıyorum, ben Tanrı'da olan tekil şeylerin bizzat varoluşundan söz ediyorum. Çünkü her ne kadar tekil bir şeyin varoluşu şu ya da bu şekilde başka tekil bir şey tarafından

belirlenmişse de, bu tekillerin hepsinin varlığını sürdürmesine yarayan kudret Tanrı'nın doğasının ezeli-ebedi zorunluluğundan kaynaklanır. Bu konuda I. Bölümün 24. Önerme Sonucuna bakın.

XLVI. ÖNERME

Tüm fikirlerin içeriğinde olan Tanrı'nın ezeli-ebedi ve sınırsız özüne ilişkin bilgisi bire bir ve mükemmel bilgidir.

Kanıtlama: Bir önceki Önermenin kanıtlaması genelgeçerdir, çünkü bir şey ister bir parça isterse bir bütün olarak düşünülsün, onunla ilgili fikir de ister bu bütünün isterse bir parçanın fikri olarak düşünülsün (bir önceki Önermeye göre), o şey Tanrı'nın ezeli-ebedi ve sınırsız özünü içerecektir. Bu nedenle Tanrı'nın ezeli-ebedi ve sınırsız özüyle ilgili bilgi veren neyse, bu her şeyde ortak olandır ve eşit olarak hem parçada hem de bütünde bulunur. O halde (bu Bölümün 38. Önermesi gereği) bu bilgi bire bir bilgi olacaktır. Q.E.D.

XLVII. ÖNERME

İnsan zihni Tanrı'nın ezeli-ebedi ve sınırsız özüne ilişkin bire bir bilgiye sahiptir.

Kanıtlama: İnsan zihni (bu Bölümün 22. Önermesine göre) hem kendisinin, hem kendi bedeninin (bu Bölümün 19. Önermesine göre) hem de (bu Bölümün 16. Önermesinin 1. Sonucuna ve 17. Önermesine göre) dışındaki cisimlerin fiili ola-

rak varolduğunu algılayacağı (bu Bölümün 23. Önermesine göre) fikirlere sahiptir; bu yüzden (bu Bölümün 45 ve 46. Önermesine göre) insan zihni Tanrı'nın ezeli-ebedi ve sınırsız özüne ilişkin bire bir bilgi sahibidir. **Q.E.D.**

Not: Buradan da görüyoruz ki, Tanrı'nın sınırsız özü ve ezeli-ebediliği herkesçe bilinir. Dahası mademki her şey Tanrı'ya bağlıdır ve Tanrı aracılığıyla kavranmaktadır, o halde biz bu bilginin yardımıyla birçok hakikati doğru olarak bilebileceğimizi anlayabiliriz ve böylece üçüncü türden bilgiyi geliştirebiliriz. Üçüncü bilgi türünden bu Bölümün 40. Önermesine düşülen 2. Notta bahsetmiştik, ama ne denli üstün ve yararlı olduğunu Beşinci Bölümde dile getirme fırsatı bulacağız. Ne var ki insanların Tanrı'ya ilişkin bilgileri ortak kavramlara ilişkin bilgileri kadar açık değil, bu yüzden Tanrı'yı bir cisim gibi zihinlerinde canlandıramıyorlar ve görmeye aşina oldukları şeylerin imgelerine "Tanrı" adını yapıştırıveriyorlar. İnsan oldukları için başka türlü davranmaları da çok zor, çünkü sürekli dış etkenlerin tesiri altındalar. Ama çoğu hata zaten bundan kaynaklanıyor, yani şeyleri yanlış adlandırmamızdan. Örneğin bir adam dairenin merkezinden çevresine çizilen çizgilerin eşit olmadığını söylüyorsa, en azından o an için onun daireden anladığı matematikçilerin anladığından farklı oluyor. Benzer şekilde insanlar hesap hatası yaptıklarında zihinlerindeki sayılar kâğıda yazdıkları

sayıları tutmuyor. Bu nedenle siz onların zihinlerini hesaba katarsanız aslında hata yapmıyorlar; sadece hata yapmış gibi görünüyorlar, çünkü biz kâğıt üzerindeki sayıları onların zihinlerindeki sayılarmış gibi düşünüyoruz. Böyle düşünmemiş olsak, onların hata yaptığına da inanmayız; tıpkı geçenlerde *komşumun tavuğuna avlu uçtu* diye haykıran bir adamın hata yaptığına inanmamış olmam gibi, çünkü o adamın asıl düşüncesi benim için gayet açıktı. Zaten fikir ayrılıklarının çoğu bundan doğuyor, yani insanın zihnindekini doğru bir şekilde aktaramamasından veya başkasının zihnini saçma sapan okumasından. Aslına bakarsanız insanlar birbiriyle düpedüz çeliştiklerinde bile ya aynı şeyi düşünüyorlar ya da farklı şeyleri, öyle ki taraflardan birine hatalı ve mantıksız görünen şey diğerine öyle görünmüyor.

XLVIII. ÖNERME

Zihinde mutlak ya da özgür irade diye bir şey yoktur, sadece zihnin bir nedene bağlı olarak şu ya da bu seçimi yapması belirlenmiştir; aynı şekilde bu neden de başka bir nedene bağlı olarak belirlenmiştir, bu başka neden de yine başka bir nedene bağlı olarak belirlenmiştir ve bu böyle sonsuzca sürer gider.

Kanıtlama: Zihin kesin ve belirli bir düşünme biçimidir (bu Bölümün 11. Önermesine göre), bu yüzden (I. Bölümün 17. Önermesinin 2. Sonucuna göre) kendi eylemlerinin özgür nedeni olamaz,

yani isteme ya da istememe konusunda mutlak bir güce sahip olamaz. Tam tersine (I. Bölümün 28. Önermesine göre) bir neden tarafından şunu ya da bunu istemeye yönlenmek zorundadır, aynı şekilde bu neden de başka bir nedenle, bu başka neden de başka bir nedenle yönlenmiştir ki, bu böyle sonsuzca sürer. Q.E.D.

Not: Buna benzer şekilde, zihinde anlama yetisinin de mutlak olmadığı kanıtlanabilir, arzulama ya da sevme veya bunlara benzer diğer eylemlerin de. Bu nedenle bu ve benzeri yetiler ya tamamen hayal ürünüdür ya da tikellerden oluşturduğumuz tümeller gibi soyut terimlerden başka bir şey değildir. Bu yüzden aklın şu ya da bu fikirle ve iradenin de şu ya da bu seçimle olan ilişkisi, kayalığın şu ya da bu kayayla olan ilişkisi ya da insanlığın Petrus ya da Paulus'la olan ilişkisi gibidir. İnsanların kendilerini niçin özgür olarak hayal ettiklerini ise I. Bölümün Ek kısmında açıklamıştık. Ama daha fazla ilerlemeden burada belirtmem gereken bir nokta da, benim irade dendiğinde arzulama yetisini değil de, olumlama ve olumsuzlama yetisini anlıyor olmam. Demem o ki, bu yetiden ben zihnin doğru olan bir şeyi ya da yanlış olan bir şeyi olumlamasına ya da olumsuzlamasına neden olan yetiyi anlıyorum, yoksa zihnin bir şeyi istemesine ya da bir şeyden kaçınmasına sebep olan arzusunu anlamıyorum. Böylece bu yetilerin tümel kavramlar olduğunu, yani tekillerden oluşturduğumuz ve bu tekillerden hiç farkları olmayan

tümeller olduğunu kanıtladığımıza göre, şimdi de seçimlerimiz sadece şeylere ilişkin fikirlerimiz mi, değil mi, ona bakalım. Yani zihinde bir fikrin fikir olarak içerdiğinden daha başka bir olumlama ya da olumsuzlama var mı, ona bakalım. Bu konuda aşağıdaki Önermeye ve fikirleri resimlerle karıştırmamak için de bu Bölümün 3. Tanımına dikkat edin. Çünkü ben fikirler dendiğinde gözün arkasında ya da şöyle dersek, beynimizin merkezinde oluşan imgeler gibi imgeleri değil, tersine düşüncenin kavramlarını anlıyorum.[1]

XLIX. ÖNERME

Zihinde seçim diye bir şey yoktur, yani bir fikrin fikir olarak içerdiğinden başka bir olumlama ya da olumsuzlama yoktur.

Kanıtlama: Zihinde (bir önceki Önermeye göre) istemeyle ya da istememeyle ilgili mutlak bir yeti yoktur, sadece tekil istekler, yani şu ya da bu olumlama, şu ya da bu olumsuzlama söz konusudur. Şimdi tekil bir istek düşünelim, örneğin zihnin bir üçgenin üç açısının toplamının iki dik açıya eşit olduğunu olumlamasına yol açan bir düşünce biçimi. Bu olumlama bir üçgenin kavramını ya da fikrini gerektirir, yani üçgen fikri olmadan bu olumlama kavranamaz. Çünkü A, B kavramını gerektirmeli demek, A, B olmadan

1 Yani bir şeyin sadece düşüncede oluşan nesnel varlığını. Bkz. Curley (tr.) 1985: 63.

kavranamaz demektir. Ayrıca bu olumlama (bu Bölümün 3. Aksiyomuna göre) üçgen fikri olmadan yapılamaz. Öyleyse bu olumlama üçgen fikri olmadan ne olabilir, ne de kavranabilir. Aynı zamanda üçgen fikri de bu olumlamayı, yani üç açısının iki dik açıya eşit olduğuna dair olumlamayı gerektirir. O halde tersini düşündüğümüzde, bu üçgen fikri de bu olumlama olmadan ne olabilir ne de kavranabilir. Öyleyse (bu Bölümün 2. Tanımına göre) bu olumlama üçgen fikrinin özüne aittir ve bu özün ötesinde bir şey değildir. Keyfi olarak verdiğim bu örnekte seçime dair söylediğim her şey bütün seçimler için geçerlidir; yani seçim sadece bir fikirdir. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

İrade ve akıl bir ve aynı şeydir.

Kanıtlama: İrade ve akıl bireysel isteklerimizden ya da fikirlerimizden başka bir şey değildir (bu Bölümün 48. Önermesine ve bu Önermeye düşülen Nota göre). Bireysel istekler ve fikirlerse (bir önceki Önermeye göre) bir ve aynıdır; o halde irade ve akıl bir ve aynıdır. **Q.E.D.**

Not: İşte bu şekilde genelde yanılgının nedeni olarak öne sürülen görüşü açıklamış oldum. Yukarıda da yanlışlığın bölük pörçük ve bulanık fikirlerin içerdiği bilgiden yoksunluk anlamına geldiğini göstermiştim. Öyleyse yanlış bir fikir, yanlış olduğu sürece, kesinlik içermez. Dolayısıyla bir adamın yanlış olan fikirleri peşinen kabul

ettiğini ve bunlardan hiç kuşku duymadığını söylediğimizde, biz onun emin olduğunu söylemiyoruz, sadece kuşku duymadığını söylüyoruz ya da hayal gücünü tereddütte bırakacak nedenler olmadığından yanlış fikirleri peşinen kabul ettiğini. Bu konuda bu Bölümün 44. Önermesine düşülen Nota bakın. O halde biz bu adamın yanlış fikirlere saplanıp kaldığını düşünsek bile, asla emin olduğunu söylemiyoruz. Çünkü biz kesinlik dendiğinde olumlu bir şey kastediyoruz (bu Bölümün 43. Önermesine ve bu Önermeye düşülen Nota göre), salt şüpheden yoksun olmayı kastetmiyoruz. Kesinlikten yoksun olmak dendiğinde de yanlışlığı kastediyoruz. Ama bir önceki önermeye daha doyurucu bir açıklama getirmem için ilkin uyarmak istediğim birkaç nokta var. Hemen ardından öğretimize yapılabilecek itirazlara yanıt vereceğim, en sonunda da her türlü kuşkuyu ortadan kaldırabilmek adına, bu öğretinin sağlayacağı birtakım yararlara değinmek bence uygun olacak. Birtakım yararlar derken, Beşinci Bölümde ele alacağım konuların daha iyi anlaşılmasını sağlayacak başlıca yararlardan söz ediyorum tabii.

Öyleyse ilkin uyarılarla işe başlıyor ve okuyucularımdan özellikle bir fikir, yani zihinsel kavram ile hayal gücümüzün oluşturduğu imgeleri birbirinden kesinlikle ayırt etmeleri gerektiğini söylüyorum. Daha sonra da fikirler ile şeyleri ifade ettiğimiz kelimeleri birbirinden ayırt etmemiz gerekecek. Çünkü çoğu insan bu

üçünü, yani fikirleri, imgeleri ve kelimeleri ya tamamen birbirine karıştırmış ya da bunların doğru ve dikkatli bir şekilde ayırdına varamamış olacak ki, irade konusundaki bu öğretiyle ilgili bir cehalet söz konusu; oysa hem felsefi amaçlar için hem de yaşamımızı akıllıca idare edebilmemiz için o kadar bilinmesi gereken bir konu ki bu. Fikirlerin bizde dış cisimlerle temasımız sonucunda oluşan imgelerden ibaret olduğunu sananlar, böyle imgeler oluşturamadığımız şeylerin fikirlerinin fikir olmadığına, özgür irademizin seçimine bağlı olarak kurguladığımız birer hayal olduğuna kendilerini inandırmışlar. Bu yüzden fikirlere bir tablo üstündeki sessiz resimler olarak bakıyorlar ve bu önyargıya kendilerini iyice kaptırdıklarından bir fikrin, fikir olduğu sürece, bir olumlama ya da bir olumsuzlama gerektirdiğini anlamıyorlar. Kelimeleri fikirlerle ya da bir fikrin gerektirdiği olumlamayla karıştıranlarsa, algıladıkları şeylere karşıt bir şeyi sadece kelimelerle olumladıklarında veya olumsuzladıklarında, algıladıklarına karşı bir irade gösterebileceklerini düşünüyorlar, çünkü algıladıklarını sadece kelimelerle olumlayarak ya da olumsuzlayarak karşı çıkabileceklerini sanıyorlar.[1] Oysa

1 Yani bir şeyin P olduğunu görüyorlar, ama yine de onun P olduğuna inanmamayı seçiyorlar ve sadece ona P değil derlerse sahiden de P olmayacağını düşünüyorlar. Bkz. Bennett (tr.) 2010: 45.

yer kaplama kavramını hiç mi hiç gerektirmeyen düşüncenin doğasına bir dikkat etsek, bu tür önyargılardan kurtulmak bizim için o kadar kolay olacak ki; böyle yaparsak düşünmenin bir tavrı olması bakımından bir fikrin ne bir şeyin imgesinden ne de kelimelerden oluştuğunu apaçık görebileceğiz. Çünkü kelimelerin ve imgelerin özü sadece cisimsel hareketlerden ibarettir ve bunlar hiçbir şekilde düşünce kavramını içermezler.

Ama bu konuda bu kadar uyarı yeter, şimdi benim öğretime gelebileceğini söylediğim itirazlara geçiyorum. Bunların ilki, iradenin akıldan daha kapsamlı olduğunu ve bundan dolayı akıldan farklı olduğunu sananlardan gelebilir. Bunların iradenin akıldan daha kapsamlı olduğunu sanmalarının nedeni, dediklerine bakılırsa, algı sahamıza girmeyen sonsuz sayıdaki şeye onay vermek için şu an sahip olduğumuzdan daha kapsamlı bir onaylama yetisine, yani kabul etme ve reddetme yetisine gerek olmadığını, aksine daha kapsamlı bir anlama yetisine gerek olduğunu kendilerince tecrübe etmiş olmalarıdır. Bu yüzden onlara göre akıl iradeden daha farklı, çünkü akıl sınırlı, irade ise sınırsız.

Gelebilecek ikinci itiraz ise, deneyimin bize algıladığımız şeyleri kabul etmeden önce kararımızı askıya alma olasılığımızın olduğunu öğretmekten daha açık hiçbir şeyi öğretmemiş

olmasından kaynaklanabilir.[1] Hatta hiç kimseye bir şeyi algıladığı için yanıldı denmemesi, sadece algıladığı şeyi onayladığı ya da onaylamadığı için yanıldı denmesi de bu durumu güçlendirebilir. Örneğin kanatlı bir at hayal eden biri, bundan dolayı kanatlı bir atın varolduğunu kabullenmez, başka deyişle hayal ettiği sırada kanatlı atın olduğunu kabul etmedikçe yanılmaz. Öyleyse açıktır ki aslında deneyim bize iradenin, yani onaylama yetisinin özgür olduğunu ve bu yüzden de akıl yetimizden ayrı olduğunu öğretmekten daha açık hiçbir şey öğretmemiştir.

Üçüncü itiraz, bir olumlamanın diğer bir olumlamadan daha fazla gerçeklik taşımadığının sanılmasından kaynaklanabilir; yani şöyle dersek, doğru olan bir şeyin doğru olduğunu onaylamanın, yanlış olan bir şeyin doğru olduğunu onaylamaktan daha fazla güç gerektirmediğine inanılmasından. Oysa biz bir fikrin başka bir fikirden daha gerçek ya da daha mükemmel olduğunu görüyoruz, yani nasıl ki nesnelerin de bazıları diğerlerine göre daha üstün, aynı şekilde bu nesnelerin fikirleri de diğerlerinin fikirlerine göre daha üstündür. İşte bu da bize irade ile akıl arasında bir fark olduğunu açıkça gösteren bir başka nokta.

1 Fikir sahibi olmak bir şeyi kabul etmek ya da reddetmektir, yani bir şeyi olumlamak ya da olumsuzlamaktır. Kararsız kalmak diye bir şey söz konusu olamaz. Çünkü kararsız kalmak doğrudan doğruya algının ya da düşüncenin bir edimidir, dolayısıyla karar vermenin edimidir.

Dördüncü olarak şöyle bir itiraz yapılabilir: Peki bir insan özgür iradesiyle hareket etmiyorsa, Buridanus'un eşeği gibi kararsız bir durumda kalsa, o vakit ne olacak?[1] Açlıktan ve susuzluktan ölecek mi yani? Öleceğini kabul etsem, insanı eşek yerine koymuş olurum ya da gerçek bir insandan çok bir insanın heykelini tasarlamış olurum zihnimde. Öleceğini kabul etmesem, o zaman kendi eylemine kendisi karar vermiş olacak ve canının istediği yere gitme ve canının istediğini yapma yetisine sahip olmuş olacak.[2]

İşte bu saydığım itirazlara muhtemelen başkaları da eklenebilir, ama şimdiden insanların görebileceği rüyalarla okuyucuları meşgul etmemin anlamı yok, benim asıl işim sadece söz konusu itirazlara yanıt vermek olmalı, ama olabildiğince kısa kısa.

---

1 *Buridanus'un eşeği paradoksu*: İki seçim arasında akılcı bir karar alamayan insanların durumu, canı hem önüne konan samanı yemek hem de su içmek isteyen ve ikisi arasında eşit derecede bir kararsızlık yaşayan eşeğin durumuna benzetiliyor. Fransız düşünürü Jean Buridan'ın (1300-1360) karar verme özgürlüğüyle ilgili düşüncelerine itiraz etmek için onun adıyla anılan bu paradoksun içeriği aslında Aristoteles'e kadar uzanır. Özgürlüğün karşısına kaderciliği çıkaran Buridanus'a göre, her karar iki uç durum arasında verilir. Her iki uca karşı eşit bir ilgisizlik söz konusu olduğunda karar vermenin de anlamı kalmaz.

2 Spinoza'ya göre kararsızlık da bir karardır, o yüzden kararsızlık diye bir şey söz konusu olamaz. İnsan bir şeyi ya olumlar ya da reddeder. Ama o şey hakkında karar vermeme yetisine sahip değildir. Seçim (istek) zihnin kararıdır (*mentis decretum*) ve yer kaplayan her şeyde olduğu gibi mutlak anlamda koşullu ve zorunludur.

İlk itiraza yanıtım şöyle olacak: İnsanlar akıl deyince sadece açık ve seçik fikirleri anlıyorsa, işte o zaman ben de iradenin akıldan daha kapsamlı olduğunu kabul ederim; ama iradenin algılardan, yani kavrayış yetisinden daha kapsamlı olduğunu reddederim, zaten hiç anlamıyorum neden irade yetimiz sınırsız olsun da, başka herhangi bir duyu yetimiz sınırsız olmasın. Çünkü biz irade yetimizle sonsuz sayıda şeyi olumlayabildiğimiz gibi (tabii teker teker, çünkü sonsuz şeyi aynı anda olumlayamayız), hissetme yetimizle de sonsuz sayıda şey hissedebiliriz, yani algılayabiliriz. Ya insanlar şimdi kalkıp da algılayamayacağımız sonsuz sayıda şey var derse ne olacak? O zaman onlara yanıtım, düşünceyle ulaşamadığımız şeylere irade yetimizle haydi haydi ulaşamayacağımızı söylemek olur. Ama Tanrı bizim bunları algılamamızı isteseydi diyorlar, bize mecburen daha geniş bir algı yetisi bahşederdi, buna karşın bize bahşetmiş olduğu şu anki irade yetimizden daha kapsamlısını bahşetmeye gerek duymazdı. Böyle söyleyenler şöyle demiş olsalardı da aynı kapıya çıkardı: Tanrı başka varlıkları sonsuzca anlamamızı isteseydi, bize mecburen daha büyük bir akıl bahşederdi, buna karşın şeyleri sonsuzca anlayabilmemiz için bize bahşetmiş olduğu tümel varlık fikrinden daha fazlasını bahşetmeye gerek duymazdı. Oysa biz iradenin tümel bir varlık olduğunu, yani bütün bireysel istekleri açıklamamızı sağlayan fikir olduğunu,

başka deyişle bütün tikel isteklerde ortak fikir olduğunu yukarıda kanıtlamıştık. Öyleyse insanlar tüm isteklerinde ortak olan fikrin, yani tümel fikrin bir yeti olduğuna inanıyorlarsa,[1] bu yetinin aklın sınırlarının ötesine sonsuzca yayıldığını söylemelerine de hiç şaşmamak lazım. Çünkü tümel terimi bir birey için de söylenebilir, birden fazla birey için de, sonsuz sayıda birey için de.

İkinci itiraza, kararımızı askıya alma konusunda özgür bir yetimiz olduğunu reddettiğimi söyleyerek yanıt vereceğim. Çünkü biz bir insanın kararsız kaldığını söylediğimizde, sadece o insanın algıladığı şeyi bire bir algılamadığını anladığını söylemiş oluruz. Demek ki kararsız kalmak gerçekte bir algıdır, özgür iradenin bir eylemi değildir. Bunu daha iyi anlayabilmek için, sadece kanatlı bir at hayal eden ve bundan başka hiçbir algısı olmayan bir çocuğu düşünelim. Çocuğun bu hayali (bu Bölümün 17. Önerme Sonucuna göre) böyle bir atın varoluşunu gerektireceğinden ve çocuk atın varoluşunu ortadan kaldıracak herhangi bir şey de algılamadığından böyle bir atın varolduğunu sanacak ve bundan emin olmasa bile böyle bir atın varoluşundan hiç kuşku duymayacak. Biz her gün rüyalarımızda

1 Bizdeki yetilerin hiçbiri sonsuz ya da sınırsız değildir. Gerçekte yeti diye de bir şey yoktur. Yeti dediğimiz şey soyut, tümel bir kavramdır; gerçek olan algılamanın ve karar vermenin tikel eylemlerinden başka bir şey değildir. Bkz. Joachim 1901: 196-197.

böyle olaylar yaşarız, ama rüya gördüğü sırada rüyasının içeriğine bakıp da kararsız kalma konusunda özgür bir yetiye sahip olduğunu düşünen bir insan olduğuna inanmam. Yine de rüyalarda bile kararımızı askıya alıyoruz, yani rüya görürken rüya görüyoruz. Dahası şunu kabul ediyorum, sahiden de hiç kimse bir şeyi algıladı diye yanılmış sayılmaz, yani şöyle dersem, zihnin imgelerine sırf zihnin imgeleri olarak bakıldığında bu imgelerin yanılgı içermediğini kabul ediyorum (bu Bölümün 17. Önermesine düşülen Nota bakın). Benim karşı çıktığım, bir insanın bir şeyi algılarken herhangi bir olumlamada bulunmadığının söylenmesi. Çünkü kanatlı atın algısı denen şey, atın kanatları olduğunu olumlamaktan başka nedir ki? Çünkü zihin kanatlı attan başka hiçbir şeyi algılamamış olsaydı, o atın gerçeklikte varolduğunu düşünecek ve onun varoluşundan kuşku duymasını gerektirecek bir nedeni, yani olumsuzlama yetisi olmayacaktı, tabii kanatlı atın hayali bu atın varoluşunu dışlayacak bir fikre bağlanmışsa ya da zihin kanatlı at fikrinin uygun bir fikir olmadığını algılamışsa, o zaman başka; öyle bir durumda ya zorunlu olarak bu tür bir atın varolduğunu kabul etmeyecekti ya da zorunlu olarak bu konuda kuşkuya kapılacaktı.

Üçüncü itiraza gelince, sanırım yukarıda iradenin bütün fikirlere yüklenen tümel bir terim olduğunu ve sadece bütün fikirlerde ortak olanı, yani olumlamayı ifade ettiğini söylemekle gerek-

li yanıtı vermiş oluyorum. Öyleyse onun bire bir özü, soyut olarak kavrandığı sürece, her fikirde bulunmak zorunda ve bu bakımdan tüm fikirlerde de aynı olmak zorunda, ama sırf bu anlamda ele alındığında bu böyledir, yoksa fikrin özünü kuran bir şey olduğu düşünülürse iş değişir, çünkü böyle bir durumda fikirler farklılaştıkça tekil olumlamalar da farklılaşır. Örneğin bir dairenin fikriyle ilgili olumlama üçgen fikriyle ilgili bir olumlamadan farklıdır, tıpkı daire fikrinin üçgen fikrinden farklı olması gibi. Ayrıca doğru olanın doğru olduğunu olumlamak için ihtiyaç duyduğumuz düşünme gücünün, yanlış olanı doğrulamak için ihtiyaç duyduğumuz düşünme gücüne eşit olduğu görüşünü ise tümüyle reddediyorum. Çünkü zihne baktığımızda, bu iki olumlama arasındaki ilişki varolan ile varolmayan arasındaki ilişkiye benzemekte, çünkü fikirlerde yanlışlığın ayırt edici niteliğini[1] oluşturan hiçbir olumlu yan yoktur (bu Bölümün 35. Önermesine, bu Önermeye düşülen Nota ve 47. Önermesine düşülen Nota bakın). Öyleyse burada özellikle dikkat çekmemiz gereken konu tümellerle tikelleri, gerçek varlıklarla akli varlıklar ve soyutlamaları karıştırdığımızda nasıl da kolayca yanılacağımızdır.

Son olarak dördüncü itirazı ele alırsak, tamamen aynı fikirde olduğumu söylerim; evet, doğru, böyle iki seçenek arasında kararsız kalan insan

1 Fiili gerçekliğini.

açlıktan ve susuzluktan ölecektir, tabii onun açlıktan ve susuzluktan başka hiçbir şey hissetmediğini ve falan yiyeceğin de, falan içeceğin de kendisine eş uzaklıkta olduğunu varsayarsak. Şimdi birileri kalkıp da bana, bu durumda bu insanı insandan çok eşek yerine koymuş olmuyor muyuz diye soracak olursa, ona bilmiyorum derim, hatta kendini asan bir adamı da nereye yerleştireceğimi bilmiyorum derim, çocukları, ahmakları, delileri ve bunlara benzer türde insanları da nereye yerleştireceğimi bilmiyorum derim.

Şimdi iş bu öğretiyi bilmenin insan yaşamına sağlayacağı yararları göstermeye kalıyor ki, aşağıda belirttiğim hususlardan bu durum kolayca anlaşılacaktır:

I. Sadece Tanrı'nın emriyle hareket ettiğimizi ve tanrısal doğadan pay aldığımızı, hareketlerimiz mükemmelleştikçe de Tanrı'yı daha derinden anlayabileceğimizi bize öğretmesi açısından faydalıdır. O halde bu öğreti bizi bir yandan ruh dinginliğine erdirirken, öte yandan da en üstün mutluluğumuzun, yani kutluluğun ne anlama geldiğini öğretiyor; başka deyişle sadece sevgi ve dindarlıkla yönlenebileceğimiz eylemlerde bulunmamızı sağlayan Tanrı'nın bilgisine ermek anlamına geldiğini öğretiyor. Buradan da apaçık görüyoruz ki, en ağır köleliğe katlanırlarsa erdemli ve soylu davranışlar sergileyeceklerini sanan ve bu şekilde Tanrı tarafından ulu armağanlarla donatılmayı bekleyen insanlar erdemin

hakiki değerinden ne kadar uzaklar; sanki erdem ve Tanrı'ya hizmet başlı başına mutluluk ve mutlak özgürlük değilmiş gibi.

II. Kaderin cilveleri karşısında, yani bizim elimizde olmayan, başka deyişle bizim doğamızdan kaynaklanmayan olaylar karşısında nasıl bir tutum sergileyeceğimizi bize öğretmesi açısından faydalıdır; şöyle dersek, bize kaderin her iki yüzüne karşı hazırlıklı olmamızı ve başımıza gelenlere serinkanlılıkla katlanmamızı öğretmesi açısından. Çünkü başımıza gelen her olay Tanrı'nın ezeli-ebedi buyruğunun zorunlu sonucudur, nasıl ki üç açısının toplamının iki dik açıya eşit olması üçgenin özünün zorunlu bir sonucudur, işte öyle.

III. Bu öğreti bizi toplumsal yaşama hazırlar, hiç kimseden nefret etmemeyi, hiç kimseyi küçümsememeyi, hiç kimseyle alay etmemeyi, hiç kimseye kızmamayı ve hiç kimseyi kıskanmamayı öğreterek. Ayrıca herkesin elindekiyle yetinmesini ve komşusuna yardım etmesini de öğretir, üstelik öyle kadınsı bir merhametle, tarafgirlikle, batıl inançla değil de, yeri ve zamanı geldiğinde sadece aklın sesine kulak vererek; bu konuyu Dördüncü Bölümde ele alacağım.

IV. Son olarak bu öğreti topluma fayda sağlar, hem de öyle az buz bir fayda da değildir bu, çünkü yurttaşların nasıl yönetileceğini ve yönlendirileceğini öğretir ki, köle haline gelmesinler, tersine kendi hayırlarına olacak her tür işi serbestçe yapabilsinler.

İşte bu Notta açıklamaya karar verdiğim düşüncelerim böyle; bu Notla birlikte İkinci Bölümümüzü noktalıyorum. Bu Bölümde insan zihninin doğasını ve özelliklerini yeterince ayrıntılı bir şekilde, hatta konunun hassasiyeti göz önünde tutulduğunda yeterince açık bir şekilde ifade ettiği düşünüyorum, ayrıca ilerleyen bölümlerde de zaman zaman görüleceği gibi, bu ifadelerimle bilinmesinde fayda ve zorunluluk olan pek çok doğrunun gün yüzüne çıkacağını da düşünüyorum.

İkinci Bölümün Sonu

III. Bölüm

DUYGULARIN KÖKENİ ve DOĞASI

ÖNSÖZ

Duygular ve insanların yaşam tarzları hakkında eser kaleme alan çoğu düşünür doğanın ortak yasalarından kaynaklanan doğal şeylerle değil de, doğanın dışında olan şeylerle ilgilenmişe benziyorlar. İnsanoğlunu doğada krallık içinde bir krallık olarak görmüşler adeta. Çünkü insanın doğa düzenine uymak yerine bu düzeni bozduğuna inanıyorlar; kendi eylemleri üzerinde mutlak bir denetim gücü olduğuna ve kendi eylemini kendisinin belirleyebileceğine inanıyorlar. Sonra da insani zayıflıkların ve tutarsızlıkların nedenini doğanın mutlak kudretine yoracaklarına[1] insan doğasındaki falanca kusura yoruyorlar, bu yüzden de doğalarına dertleniyorlar, gülüyorlar, burun kıvırıyorlar ya da daha çok lanet yağdırıyorlar ve insan zihninin yetersizliğini belagatiyle ve kurnazlığıyla kim daha iyi kınar-

1 Doğal nedenlere bağlayacaklarına. Bkz. Bennett (tr.) 2010: 49.

sa onu tanrı yerine koyuyorlar. Gerçi çok seçkin düşünürler de yok değil (onların emeklerine ve titizliklerine çok şey borçlu olduğumu kabul ediyorum); dürüst bir yaşam sürme konusunda övülecek eserler kaleme almışlar bu düşünürler, bilgelik dolu öğütlerde bulunmuşlar insanlara. Ama bildiğim kadarıyla hiçbiri ne duyguların doğasını, kudretini belirlemiş ne de bir zihnin bunları denetim altına almak için yapabileceklerini. Elbette biliyorum, içlerinde en ünlüsü olan Descartes zihnin kendi eylemleri üzerinde mutlak bir kudrete sahip olduğuna inanmasına rağmen yine de insanın duygularını ilk nedenleriyle açıklamaya özen göstermiş, aralarda da zihnin kendi duygularına mutlak anlamda nasıl hâkim olabileceğini göstermiş. Ama bana sorarsanız aslında Descartes da dehasının keskinliğini göstermekten öteye gidememiş; bunu sırası geldiğinde size göstereceğim, çünkü şimdi tekrar insanın duygularını ve eylemlerini anlamak yerine bunları saçma bulup alaya alanlara dönmek istiyorum. Kuşkusuz insanın kusurlarını ve budalalıklarını geometrik yöntemle[1] açıklamaya çalışmam ve mantığa aykırı olan şeyleri, yani insanların boş, saçma ve ürkütücü bulup bas bas bağırdıkları şeyleri mantıksal çıkarımlarla kanıtlamak istemem söz konusu kişilere şaşırtıcı gelecektir. Ama benim savım şu: Doğada, onun kusuru olarak

1 Spinoza'nın geometrik yöntemden kastı tümdengelim yöntemidir.

gösterebileceğiniz hiçbir şey yoktur, çünkü doğa hep aynıdır, gücü ve etkileme imkânı her yerde bir ve aynıdır, başka deyişle doğanın yasaları ve kuralları her yerde ve her zaman aynıdır, her şey bu yasalara ve kurallara göre meydana gelir ve şu ya da bu şekilde biçim değiştirir. Dolayısıyla aklımıza gelebilecek bütün her şeyin doğasını anlamaya çalışırken izleyeceğimiz yöntem de bir ve aynı olmalıdır, yani her şeyi doğanın evrensel yasaları ve kurallarıyla anlamalıyız. Öyleyse kendi kendine meydana geldiği düşünülen nefret, öfke, kıskançlık gibi duygular da, bütün diğer tekil şeyler gibi, aslında doğanın zorunluluğundan ve kudretinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden bu duyguların hepsinin belirli nedenleri vardır ve hepsi kendi nedenleriyle anlaşılır hale gelir, ayrıca başka şeylerin sahip olduğu ve bizim de temaşa etmekten büyük zevk aldığımız özellikler gibi, duyguların da bilinmeye değer özellikleri vardır. Bu yüzden duyguların doğasını, gücünü ve zihnin bu duygular üzerindeki hâkimiyetini incelediğim bu bölümde de, Tanrı ve zihni incelediğim önceki bölümlerde kullandığım yönteme başvuracağım ve insanın eylemlerine ve isteklerine sanki geometrik çizgilerden, yüzeylerden ve cisimlerden söz ediyormuşum gibi yaklaşacağım.

TANIMLAR

I. Sonucu sırf kendisiyle açık ve seçik algılanabilen nedene bire bir neden diyorum. Sonucu

sırf kendisiyle anlaşılamayan nedene ise bire bir olmayan ya da kısmi neden diyorum.

II. İçimizde ya da dışımızda olagelen bir şeyin bire bir nedeni bizden kaynaklandığında bizim etkin olduğumuzu söylüyorum, yani (bir önceki Tanıma göre) bizim içimizde ya da dışımızda olagelen herhangi bir şey bizim doğamızdan kaynaklanıyorsa, o şeyin sadece bizim doğamız sayesinde açık ve seçik olarak anlaşılabileceğini söylüyorum. Buna karşı ancak kısmi nedeni olduğumuz bir şey bizim içimizde oluyorsa veya o şey bizim doğamızdan kaynaklanıyorsa bizim edilgin olduğumuzu söylüyorum.

III. Duygu derken, bedenin etki gücünü çoğaltan ya da azaltan, bu güce yardımcı olan ya da onu engelleyen bedenin değişik hallerini ve aynı zamanda bu haller hakkındaki fikirleri kastediyorum.

Bu yüzden eğer biz bu hallerin herhangi birinin bire bir nedeni olabiliyorsak, o zaman söz konusu duygunun etkin, tersi durumda ise edilgin olduğunu söylüyorum.

ÖNKABULLER

I. İnsan bedeni etki gücünün artacağı ya da azalacağı pek çok durumun etkisinde kalabilir, hatta başka öyle durumlarla karşılaşabilir ki, etki gücünü hiçbir şekilde ne büyütebilir ne de küçültebilir.

Bu Önkabul ya da Aksiyom, II. Bölümün 13. Önermesinden sonraki 1. Önkabule ve 5 ile 7. Yardımcı Önermelere dayanır; ilgili yerlere bakın.

II. İnsan bedeni pek çok değişime maruz kalabilir, buna rağmen cisimlerin izlenimlerini ya da izlerini aynen koruyabilir (bunlar için II. Bölümün 5. Önkabulüne bakın), dolayısıyla şeylerin imgelerini de koruyabilir (imgelerinin Tanımı için II. Bölümün 17. Önermesine düşülen Nota bakın).

I. ÖNERME

Zihnimiz bazı durumlarda etkindir, bazı durumlarda da edilgin; başka deyişle bire bir fikirlere sahip olduğu sürece zorunlu olarak etkindir, bire bir olmayan fikirlere sahip olduğu sürece de zorunlu olarak edilgindir.

Kanıtlama: Herhangi bir insanın zihnindeki bazı fikirler bire birdir, bazı fikirlerse bölük pörçük ve bulanık (II. Bölümün 40. Önermesine düşülen Nota göre). Herhangi bir insanın zihnindeki bire bir olan fikirler, insan zihninin özünü kurduğu için Tanrı'da da bire birdir (II. Bölümün 11. Önerme Sonucuna göre), ama aynı insanın zihnindeki bire bir olmayan fikirler de (aynı Sonuca göre) Tanrı'da bire birdir, çünkü Tanrı'da hem söz konusu zihnin özü hem de başka şeylerin zihinleri[1] aynı anda bulunur. Dahası bir fikir oluşmuşsa bundan mutlaka bir sonuç çıkar (I. Bölümün 36. Önermesi gereği) ve bu sonucun bire bir nedeni Tanrı'dır (bu Bölümün 1. Tanımına bakın); bu durum Tanrı'nın sonsuz olmasından değil, bu mev-

1 Fikirleri.

cut fikre sahip olduğunun düşünülmesinden ileri gelir (II. Bölümün 9. Önermesine bakın). Ama Tanrı'nın herhangi birinin zihninde bire bir olan fikre sahip olmasının neden olduğu bu sonucun bire bir nedeni aynı zihindir (II. Bölümün 11. Önerme Sonucuna göre). Öyleyse (bu Bölümün 2. Tanımına göre) zihnimiz bire bir fikirlere sahip olduğu sürece zorunlu olarak bazı şeyleri etkiler; ilk kanıtımız böyle. İkincisine gelince; Tanrı'da sadece bir insanın zihni değil, bu zihinle birlikte başka şeylerin de zihinleri aynı anda mevcut olduğundan, Tanrı'da bire bir olan bir fikirden zorunlu olarak çıkan bir şey söz konusuysa, o zaman söz konusu insanın zihni (II. Bölümün 11. Önerme Sonucuna göre) o şeyin bire bir nedeni değil, sadece kısmi nedenidir; bu yüzden (bu Bölümün II. Tanımına göre) zihin bire bir olmayan fikirlere sahip olduğu sürece zorunlu olarak bazı şeylerin etkisinde kalır; bu da ikinci kanıttır. O halde zihnimiz (*bazı durumlarda etkindir, bazı durumlarda da edilgin; başka deyişle bire bir fikirlere sahip olduğu sürece zorunlu olarak etkindir, bire bir olmayan fikirlere sahip olduğu sürece de zorunlu olarak edilgindir*).[1] **Q.E.D.**

1 Edisyonda çoğunlukla kanıtlama sonlarındaki cümle sonlandırılmamış, vd şeklindeki kısaltmayla bırakılmıştır. Bunun için kanıtın ilgili olduğu önermeye bakılmalıdır. Ama biz anlamayı kolaylaştırmak için zaman zaman kanıtlamanın ilgili olduğu önermeyi parantez içinde ya da italik olarak yeniden yazmayı uygun gördük.

ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan sonuca göre zihin ne kadar bire bir olmayan fikre sahipse o kadar edilgin durum yaşar, buna karşın ne kadar bire bir fikri varsa o kadar etkin durum yaşar.

II. ÖNERME

Beden zihnin düşünmesine neden olamaz, aynı şekilde zihin de bedenin hareket etmesine ya da hareketsiz kalmasına veya herhangi başka bir durumuna (eğer başka durumlar söz konusuysa) neden olamaz.

Kanıtlama: Tanrı düşünen bir şey olarak görüldüğü ve başka bir sıfat altında açıklanmadığı sürece tüm düşünme biçimlerinin nedenidir (II. Bölümün 6. Önermesine göre). Öyleyse zihnin düşünmesine neden olan bir düşünce halidir, yer kaplama hali değil; yani (II. Bölümün 1. Tanımına göre) beden değildir; birinci kanıt budur. İkincisine gelince; bedenin hareketi ya da hareketsizliği başka bir cisimden kaynaklanmak zorundadır; zaten bu başka cismin de hareketi ya da hareketsizliği üçüncü bir cisim tarafından belirlenmiştir; ve mutlak olarak bedende olup biten her şey Tanrı'dan doğmak zorundadır, tabii Tanrı bir düşünce haline değil de, sadece bir yer kaplama haline sahip olarak düşünüldüğünde (II. Bölümün 6. Önermesine göre); yani bedende olup bitenler (II. Bölümün 11. Önermesine göre)

düşünme halinden kaynaklanamaz; bu da ikinci kanıttır. O halde beden zihnin [*düşünmesine neden olamaz, aynı şekilde zihin de bedenin hareket etmesine ya da hareketsiz kalmasına veya herhangi başka bir durumuna (eğer başka durumlar söz konusuysa) neden olamaz.*] Q.E.D.

Not: Bu konu II. Bölümün 7. Önermesine düşülen Nottaki ifadelerimizden daha iyi anlaşılacaktır, çünkü ilgili Notta zihin ve bedenin bir ve aynı şey olduğunu, zihnin düşünce sıfatı altında, bedenin de yer kaplama sıfatı altında kavrandığını belirtmiştik. Buna göre düşünüldüğünde açıktır ki, doğa hangi sıfatın altında düşünülürse düşünülsün, doğal düzen ya da olayların birbiriyle bağlantısı tektir, dolayısıyla bizim bedenimizin etkin ve edilgin halleri doğal olarak zihnin etkin ve edilgin halleriyle kesişir. Bu durum II. Bölümün 12. Önermesini Kanıtlama şeklimizden de anlaşılacaktır. Ama düzen bu şekilde, yani şüpheye yer vermeyecek şekilde kurulmuş olsa bile, yine de yaşamdan bir örnek göstermedikçe insanların meseleyi açıkça anlayacaklarına pek ihtimal vermiyorum, çünkü bedenin sadece zihnin emirleriyle hareket ettiğine ya da hareketsiz kaldığına, sadece zihnin isteğine ve düşünme yetisine bağlı olarak nice etkinlikte bulunduğuna öyle kani olmuşlar ki. Şimdiye kadar hiç kimse bedenin neler yapabileceğini onlara göstermemiş, başka deyişle hiç kimse kendi deneyimleriyle bedenin zihinden hiçbir etki almadan, sadece cisimsel olarak düşü-

nülen doğanın yasalarına bağlı olarak neler yapabileceğini ya da neler yapamayacağını henüz öğrenmemiş. Çünkü hiç kimse bedenin bünyesi hakkında onun bütün işlevlerini açıklayabilecek bir bilgi donanımına sahip değil henüz. Hal böyleyken, ben iyisi mi insan zekâsını çok çok aşan şu canlılar âleminde olanı biteni, şu uyurgezerlerin uykularında sergiledikleri ve uyanıkken asla cesaret edemeyecekleri bir dolu davranış örneğini hiç işe karıştırmayayım. Oysa bütün bunlar bedenin sırf kendi doğasının yasalarından hareketle bile ne çok eylemde bulunabileceğini ve böyle durumlarda zihnin de olsa olsa bunlara şaşıp kalacağını bize öyle iyi gösterir ki.[1] Ayrıca hiç kimse zihnin bedeni nasıl ve ne şekilde hareket ettirdiğini de bilmiyor, aynı şekilde bedene ne ölçüde hareket kabiliyeti kazandırabildiğini ve hangi hızla hareket ettirebildiğini de. Bu yüzden "beden şu ya da bu hareketi yapıyorsa, bunun nedeni zihnin beden üzerindeki hâkimiyetidir" diyenler, aslında ne dediklerini bilmiyorlar ya da kulağa çok hoş gelen sözcüklerle, bedenin söz konusu hareketlerinin

1 Spinoza'nın insanların bilgisizliğini eleştiren bu sözleri hayli alaycı bir üslupla kaleme alınmıştır. Zaman zaman karşımıza çıkan bu üslup metnin bütününde yaygın olan, sıkı sıkıya mantık örgüsü içeren üslupla birlikte düşünüldüğünde, edebi anlamda *Ethica*'nın iki farklı üslupla yazıldığı ortaya çıkar. Eser boyunca bu iki üslubun birbirine büyük bir beceriyle örülüşü, eseri daha da dikkat çekici hale getirirken, Spinoza'nın filozof kişiliğinden öte edebi kişiliğini de ön plana çıkarır.

gerçek nedenini bilmediklerini ve buna sadece çok şaşırdıklarını itiraf ediyorlar. Neyse ne, ister zihnin bedeni ne şekilde hareket ettirdiğini bilsinler isterse bilmesinler sonuçta hepsinin söyleyeceği şey şu: Tecrübeyle sabit ki, insan zihni düşünmeye muktedir olmadığı zaman beden de atıl durumdadır. Ardından da en fazla şunu ekleyecekler: Yine tecrübeyle sabit ki, bizim konuşmamızı ya da susmamızı ya da bunun gibi değişik davranışlarda bulunmamızı sadece zihin belirleyebilir, bu yüzden biz bütün davranışlarımızın zihnin isteğine bağlı olduğuna inanıyoruz. Peki o zaman gelin önce şu ilk söylediklerine bir bakalım ve onlara şöyle soralım: Acaba tecrübeleriniz size beden atıl duruma geçtiğinde zihnin de düşünmeye ara vereceğini hiç mi öğretmedi? İşte bakın beden uykuya daldığında zihin de onunla birlikte pineklemeye başlıyor ve o andan itibaren beden uyanıkken sahip olduğu düşünme gücüne sahip olamıyor. Ayrıca inanıyorum ki, herkes tecrübe edip görmüştür, zihin bir nesneye her zaman aynı yetkinlikte yoğunlaşmaz; o nesnenin imgesi bedeni harekete geçirmeye müsait olduğu ölçüde zihin de söz konusu nesneye kendini ayarlar ve ona daha rahat yoğunlaşır. Ama muhaliflerim şimdi diyecek ki, insanın el becerisiyle yaratılan şu binaların, şu resimlerin ve benzeri yaratıların nedeni sadece cisimsel olarak düşündüğümüz doğanın yasasından kaynaklanmaz; insan bedeni zihin tarafından harekete geçirilmedikçe ve kontrol altına alınmadıkça her-

hangi bir tapınak dikemez. Oysa ben onların bedenin ne yapabileceğini ve onu sadece kendi doğası aracılığıyla ne şekilde bire bir açıklayabileceğini hiç bilmediklerini ve zihnin yönlendirmesi olmadan olabileceğine asla inanmadıkları pek çok şeyin, örneğin şu uyurgezerlerin uykularında yaptıkları ve uyandıklarında kendilerini bile hayrete düşürebilecek türden şeylerin, sırf doğa yasalarına bağlı olarak gerçekleştiğini yaşayarak öğrendiklerini zaten söyledim. Şimdi bu sözlerime ek olarak bir de insan bedeninin kendine has bünyesini, yani bir dehanın eseri olması bakımından, insani beceriyle meydana getirilen bütün yapıtlardan kat kat üstün olan o bünyesini hiç aklınızdan çıkarmayın diyorum; zaten yukarıda kanıtlamış olduğum gibi, hangi sıfatın altında düşünülürse düşünülsün doğanın sonsuz sayıda pek çok şey meydana getirdiğini burada yinelememe bile gerek yok. Muhaliflerimin itirazının ikinci kısmına gelirsek, susmak da konuşmak da insanın elinde olsaydı bu dünya sahiden çok daha mutlu bir dünya olurdu. Ama yaşam bize defalarca göstermiştir ki, insan dilinden başka her şeye daha çok hâkim ve başka her şeyi yapabiliyor da bir tek arzularına gem vuramıyor. İşte bu yüzden birçokları bizim özgürce yaptığımız şeylerin çok da güçlü bir itkiyle yönlenmediğimiz şeyler olduğuna inanıyor, çünkü onlara göre bu tür şeylere duyulan arzu, onlardan daha fazla istediğimiz başka bir şeyin hatırlanmasıyla birlikte diniveri-

yor. Ama çekim gücüne kapılıp da çok fazla arzuladığımız şeyler söz konusu olduğunda hiç öyle başımıza buyruk hareket edemiyoruz, çünkü bu tür arzular başka bir şeyi hatırlamakla falan geçip gidecek şeyler değiller. Oysa sonucunda pişmanlık duyacağımız bir dolu davranışta bulunduğumuzu, birbirine zıt istekler arasında çelişkiye düştüğümüz zamanlarda iyiyi bildiğimiz halde hep kötünün peşinden gittiğimizi[1] yaşayarak öğrenmiş olsalardı, aslında hiçbir şey onları her hareketimizi özgürce yaptığımıza inanmaktan alıkoyamazdı. Bir bebeğe bakın mesela, canı istediği zaman süt isteyebileceğini sanır ya da bir çocuk bir şeye kızmışsa keyfince intikam almaya kalkar, korkak bir adam da kafasına göre sıvışmanın yollarını arar. Dahası da var, mesela sarhoş bir adam aklına geleni söylemekte serbest hisseder kendini, ayılınca da keşke söylemeseydim der. Keza deli bir adam, dedikoducu bir kadın ya da bir çocuk veya bunlar gibi pek çok insan, kendilerini konuşmaktan alıkoyamadıkları anda akıllarına geleni zihinlerinde hiç ölçüp biçmeden öyle serbestçe söyleyebileceklerini sanır. Öyleyse hem aklımız hem de tecrübelerimiz bize insanın kendi davranışlarının bilincinde olduğu durumlarda bile, kendisini böyle davranmaya iten nedenleri bilmediği için özgür olduğuna inandığını açıkça gösteriyor, ayrıca zi-

1 Ovidius, *Metamorphoses*, 7.20-21: "*Video meliora proboque, deteriora sequor*: İyinin ne olduğunu görüyorum, ama yine de kötünün peşinden gidiyorum."

hinde alınan kararların sadece birer istek olduğunu, dolayısıyla bu kararların bedenin farklı bir isteğe yönelmesiyle birlikte farklılaştığını da gösteriyor. Çünkü insanlar her şeyi duygularıyla yönetmeye kalktıklarında ve dolayısıyla zıt duygular arasında gidip gelmeye başladıklarında ne istediklerini bilmez hale geliyor, hele hiçbir duygusu yoksa, o zaman kolaylıkla bir oraya, bir buraya sürüklenip gidiyor. İşte bütün bunlar da açıkça kanıtlıyor ki, zihinsel karar, istek ve bedenin takındığı hal doğal olarak bir arada bulunuyor ya da şöyle dersek, bunların hepsi bir ve aynı şey; bu şeyi düşünce sıfatının altında ele aldığımızda ve bu sıfatla ifade ettiğimizde ona *karar* diyoruz,[1] yer kaplama sıfatının altında düşündüğümüzde ve hareket ya da hareketsizlik yasalarına göre açıkladığımızda ise *belirlenim* diyoruz.[2] Şimdi söyleyeceklerim bu konuyu daha da aydınlatacak. Çünkü bu noktada özellikle dikkat çekmek istediğim bir başka konu daha var: Bizde hatırası yoksa zihnin kararlarını hiçbir şekilde hayata geçiremeyiz. Örneğin hatırlamadıkça tek laf edemeyiz. Öyleyse bizim bir şeyi hatırlamamız ya da unutmamız zihnin özgür işleyişine bağlı bir

1 Bir olayı düşünce sıfatıyla düşünüp açıkladığımızda bir şey yapmaya karar verdiğimizi söylüyoruz. Bkz. Bennett (tr.) 2010: 52.

2 Aynı olayı yer kaplama sıfatının altında düşünüp hareket ve hareketsizlik yasalarına göre, yani fiziksel terimlerle açıklamaya kalktığımızda da bir şey bizi böyle davranmaya itiyor diyoruz.

olay değil. Bu nedenle zihnin gücü dahilinde olduğuna inanacağımız tek şey, sadece hatırladığımız şeyleri onun özgür kararı neticesinde konuşabilmemiz ya da konuşamamamız. Buna rağmen biz rüyamızda konuştuğumuzu görsek zihnin özgür kararı sonucunda konuştuğumuzu sanırız, oysa o sırada konuşmuyoruz ya da konuşuyorsak bile, bu durum bedenin istemsiz bir hareketinden kaynaklanıyor. Sonra rüyamızda bazı şeyleri insanlardan gizlediğimizi görüyoruz ve bunu yine zihnin verdiği karar uyarınca yapıyoruz, tıpkı uyanıkken bildiğimiz bazı şeyleri kimseye söylememiz gibi. Bir de rüyamızda, uyanıkken asla yapmaya cüret edemeyeceğimiz davranışları yaparken görüyoruz kendimizi. İşte bu yüzden özellikle şunu bilmek istiyorum, acaba zihinde rüya âlemine ait kararlar ve özgür kararlar olmak üzere iki tür karar mı veriliyor? Bu saçmalamayı daha fazla sürdürmek istemiyorsak, özgür olduğuna inanılan zihinsel kararın hayal gücünden ve hafızadan farklı bir şey olmadığını ve bunun bir fikrin, salt fikir olması bakımından, zorunlu olarak gerektirdiği olumlamadan başka bir şey olmadığını kabullenmeliyiz (II. Bölümün 49. Önermesine bakın). O halde zihinsel kararlar zihinde doğarken, fiilen varolan şeylerin fikirlerinin bağlı olduğu zorunluluğa bağlılar. Demek ki zihnin özgür kararına göre konuştuklarını, sessiz kaldıklarını ya da hiçbir şey yapmadıklarını sananlar aslında gözleri açık rüya görüyorlar.

III. ÖNERME

Zihnin etkin olduğu durumlar sadece bire bir fikirlerinden kaynaklanır, edilgin olduğu durumlar ise sadece bire bir olmayan fikirlerinden.

Kanıtlama: Zihnin özünü oluşturan ilk şey fiilen varolan bedenin fikrinden başka bir şey değildir (II. Bölümün 11 ve 13. Önermeleri gereği); bu fikir de (II. Bölümün 15. Önermesi gereği) kimi bire bir, kimi bire bir olmayan başka birçok fikirden meydana gelir (II. Bölümün 38. Önermesi ve 29. Önermesinin Sonucu gereği). Öyleyse zihnin doğasından kaynaklanan ve zihni yakın nedeni olarak görmemiz ve bu neden aracılığıyla anlamamız gereken her şey, zorunlu olarak bire bir olan ya da bire bir olmayan bir fikirden doğmalıdır. Ama (bu Bölümün 1. Önermesi gereği) zihin bire bir olmayan fikirlere sahip olduğu sürece zorunlu olarak edilgin durumdadır. Bu yüzden zihnin etkin durumları sadece bire bir fikirlerden kaynaklanır; o halde zihin ancak bire bir fikirlere sahip olduğunda etkin durumdadır. Q.E.D.

Not: Görüyoruz ki edilgin durumlar zihne atfedilmez; böyle durumlar için zihinde olumsuzlama gerektiren bir şeyin olması gerekir ya da zihnin, doğanın, başka şeyler olmaksızın kendi başına açık ve seçik olarak algılanamayan bir parçası olarak görülmesi gerekir. Aynı mantıkla edilgin durumların tekil şeylerin bir özelliği olduğunu da kanıtlayabilirdim, sonra bu durumların zihnin bir özelliği olduğunu ve başka şekilde

algılanamayacaklarını da; ne var ki benim buradaki amacım sadece insan zihnini irdelemekten ibaret.

IV. ÖNERME

Dış bir neden işe karışmadıkça hiçbir şey yok edilemez.[1]

Kanıtlama: Bu önerme kendiliğinden apaçıktır; çünkü mevcut herhangi bir şeyin tanımı o şeyin özünü olumlar, yadsımaz; başka deyişle o şeyin özünü ortaya koyar, ortadan kaldırmaz. Bu nedenle dış nedenleri hiç dikkate almadan, sadece şeyin kendisini göz önüne aldığımızda, onda kendisini yok edebilecek bir şeye rastlamamız mümkün değildir. **Q.E.D.**

V. ÖNERME

Şeylerin biri diğerini yok edebiliyorsa bunların doğaları birbirine aykırıdır, yani aynı özne-de bulunmaları mümkün değildir.[2]

---

1 Buradaki dış nedenden kasıt, şeyin asıl özünün dışındaki bir şey, yani şeyin hallerinin ya da niteliklerinin dışında olan bir şeydir (Garrett 2002: 130). *Conatus* terimi Spinoza'nın felsefesinde çok önemli bir yer tutar. Cicero bu terimi Aristoteles ve Stoacıların *horme* (itki) kavramını açıklamak için kullanmıştır. Daha sonraları, örneğin Hobbes tarafından canlının kendini korumaya olan doğal eğilimini anlamlandırmak için kullanılmıştır.

2 Burada kastedilen, şeylerin tüm doğasıdır. İki şey birbirini yok ettiği sürece aynı bütünün parçaları olarak birlikte varolamaz. Zaten şeylerin birbirine aykırılığı da aynı bütünde bir arada olamamalarından kaynaklanır (Garrett 2002: 131-132).

Kanıtlama: Birbirleriyle bağdaşabilselerdi ya da aynı öznede aynı anda olabilselerdi, o zaman o öznede onları yok edebilecek bir şey olurdu ki, bu da (bir önceki Önermeye göre) saçmadır. O halde (*şeylerin biri diğerini yok edebiliyorsa, bunların doğaları birbirine aykırıdır, yani aynı öznede bulunmaları mümkün değildir*). **Q.E.D.**

VI. ÖNERME

Tek tek her şey varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar.[1]

---

1 Spinoza'nın ünlü *conatus* (varlığı sürdürme isteği ya da çabası; evrensel yaşam mücadelesi) kuramı bu Önermeyle başlar. *Conatus* her şeyin özüdür ve birlik ilkesi olarak anlaşılmalıdır (Lermond 1988: 28). Bu özün, yani varoluşun etkin nedeni Tanrı'dır ve aynı zamanda Tanrı her şeyin varolma süresinin (yaşam süresinin) de etkin nedenidir. Bu, tanrısal özün zorunluluğunun bir sonucudur. Şeyler bu zorunluluk sonucu varolur; o halde bu zorunluluk onların kendi özlerinden değil, tanrısal özden kaynaklanır. Sadece bu açıdan bakıldığında, şeylerin kendi kendini idame ettirmesi mümkün gözükmemektedir. Buna karşın konuya daha derin bir bakış açısıyla yaklaşıldığında, şeylerin varolduktan sonra varlık olarak göreli bir bağımsızlıklarının olduğu, II. Bölümün 2. Tanımından da açıkça anlaşılacaktır (Joachim 1901: 191). Buradan hareketle, Spinoza'ya göre, varolan her şey kendisine ait varlığını kendi kendine sürdürmeye çaba sarf eder ya da başka deyişle her şey kendi varlığını sürdürme eğilimindedir. İşte bu eğilim ya da çaba (*conatus*) şeyin fiili özüdür (Joachim 1901: 192). Her varlığın varlık olarak göreli bağımsızlığı zamansal ve mekânsal düzende kendini gösterir. Şeyler varolur, varlıklarını belirli bir süre sürdürür ve yok olurlar, yani şeyler doğar ve kendilerine tanınan süre içinde yaşar ve ölürler. İşte bu sonsuz varlık âlemindeki her şey

Kanıtlama: Çünkü tekil şeyler Tanrı'nın sıfatlarının kesin ve belirli bir şekilde ifade edilmesine neden olan tavırlardır (I. Bölümün 25. Önerme Sonucuna göre); başka deyişle (I. Bölümün 34. Önermesine göre) bunlar Tanrı'nın varolmasına ve etki etmesine yol açan Tanrı'nın kudretini[1] kesin ve belirgin bir dille ifade eden hallerdir; ve hiçbir şey kendisinde kendisini yok edebilecek ya da varlığını ortadan kaldırabilecek nitelikte bir şey içermez (bu Bölümün 4. Önermesine göre); tersine varlığını ortadan kaldırabilecek nitelikteki her şeye karşıttır (bir önceki Önermeye göre); o halde varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar. **Q.E.D.**

VII. ÖNERME

Herhangi bir şeyin varlığını sürdürmek için sarf ettiği çaba, şeyin fiili özünden başka bir şey değildir.

Kanıtlama: Her şeyin mevcut özünden mutlaka bazı sonuçlar çıkar (I. Bölümün 36. Önermesine göre) ve şeyler ancak kendilerinin belirli doğalarından zorunlu olarak çıkacak sonuçları doğurabilirler (I. Bölümün 29. Önermesine göre). Öyleyse herhangi bir şeyin ya kendi kendisine ya da başkalarıyla birlikte herhangi bir şeyi yapmasına ya da yapmaya çalışmasına neden olan yetisi, yani

kendi varlığını sürdürmek için elinden gelen çabayı göstermek zorundadır.

1 Tanrı'nın kudreti: Tanrı'nın özü.

çabası, başka deyişle (bu Bölümün 6. Önermesine göre) kendi varlığını sürdürmek için sarf ettiği güç, yani çaba, o şeyin mevcut özünden, yani fiili özünden başka bir şey değildir. **Q.E.D.**

VIII. ÖNERME

Herhangi bir şeyin varlığını sürdürmeye sarf ettiği çaba için sonlu bir zaman değil, sonsuz bir zaman söz konusudur.

Kanıtlama: Çünkü şeyin yaşam süresini belirleyen sınırlı bir zaman söz konusu olsaydı, o şeyi var eden kudretten, bu sınırlı zaman geçip gittikten sonra o şeyin varolamayacağına, hatta zorunlu olarak yok olacağına dair bir sonuç çıkarmamız gerekirdi. Ama bu (bu Bölümün 4. Önermesine göre) saçmadır. Öyleyse şeyi var eden çabanın belirli bir zamanı yoktur, tersine (bu Bölümün 4. Önermesine göre) şey dış bir neden işe karışmadıkça yok olmayacağına göre, o şey kendisini şimdi var eden çabasıyla daima varolmaya devam edecektir; o halde söz konusu çaba için belirsiz bir zaman söz konusudur. **Q.E.D.**

IX. ÖNERME

Bir zihin hem açık ve seçik hem de bulanık fikirlere sahip olduğu sürece kendi varlığını belirsiz bir süre devam ettirmeye çabalar ve kendi çabasının da bilincinde olur.

Kanıtlama: Zihnin özü bire bir olan ve bire bir olmayan fikirlerden meydana gelmiştir (bunu bu

Bölümün 3. Önermesinde kanıtladık), dolayısıyla zihin (bu Bölümün 7. Önermesine göre) hem bire bir fikirlere hem de bire bir olmayan fikirlere sahip olduğu sürece varlığını sürdürmeye çabalar; ve bu çabalama (bu Bölümün 8. Önermesine göre) belirsiz bir süre içerir. Ama zihin (II. Bölümün 23. Önermesine göre) bedenin duygu hallerine ait fikirler sayesinde zorunlu olarak kendisinin bilincine varır; dolayısıyla (bu Bölümün 7. Önermesine göre) kendi çabasının da bilincinde olur. **Q.E.D.**

Not: Bu çaba salt zihne atfedildiğinde *irade* adını alır; ama aynı anda hem zihne hem de bedene atfedildiğinde *iştah* olarak adlandırılır. Demek ki iştah insanın özünden başka bir şey değildir ve insanın kendi varlığını korumaya yönelik bütün eylemleri zorunlu olarak kendi doğasından kaynaklanır; o halde insan bu tür bütün eylemleri yapmaya mecbur kılınmıştır.[1] Ayrıca *iştah* ve *arzu* arasında hiçbir fark yoktur, ama çoğumuz kendi iştahının bilincinde olan insana arzulu deriz. Demek ki *arzu, bilincine varılan iştahtır*.[2] Bütün bunlardan da açıkça anlaşıldığına göre, biz bir şey için çabalıyorsak, onu istiyorsak, ona iştah kabartıyorsak, yani onu arzuluyorsak, bunu o şeyin iyi olduğuna hükmettiğimiz

1 Sarf edilen bu çaba insanın iştahı (*appetitus*), yani varolma isteğidir (Joachim 1901: 193). O halde insanın iştahı yalın anlamda onun özüdür ve kendi kendisini var etmeye yönelik bütün eylemleri bu özden kaynaklanır.

2 Başka deyişle arzu hem iştahtır hem de bu iştaha ait fikir.

için yapmıyoruz; tersine bir şeye çaba harcadığımız, onu istediğimiz, ona iştah kabarttığımız, yani onu arzuladığımız için o şeyin iyi olduğuna hükmediyoruz.

X. ÖNERME

Bizim zihnimizde bedenimizin varoluşunu dışlayan bir fikrin olması imkânsızdır; tam tersi böyle bir fikir ona aykırıdır.

Kanıtlama: Bedenimizde kendisini yok edebilecek herhangi bir şey bulunması imkânsızdır (bu Bölümün 5. Önermesine göre), dolayısıyla böyle bir şeyin fikri bedenimiz hakkında fikir sahibi olan Tanrı'da da bulunamaz (II. Bölümün 9. Önerme Sonucuna göre); yani (II. Bölümün 11 ve 13. Önermelerine göre) zihnimizde böyle bir şeye ilişkin bir fikir olamaz. Öte yandan (II. Bölümün 11 ve 13. Önermelerine göre) zihnin özünü oluşturan ilk şey, fiili olarak varolan bedenin fikridir ve zihnimizin ilk ve en önemli çabası (bu Bölümün 7. Önermesine göre) bedenimizin varlığını olumlamaktır. O halde bedenimizin varoluşunu dışlayan bir fikir zihnimize aykırıdır, vd. **Q.E.D.**

XI. ÖNERME

Bedenimizin etkime gücünü artıran ya da azaltan, bu kudrete yardımcı olan ya da onu engelleyen herhangi bir şeyin fikri zihnimizin düşünme kudretini de artırır ya da azaltır, ona destek olur ya da onu kısıtlar.

Kanıtlama: Bu Önerme II. Bölümün 7. Önermesinden ya da II. Bölümün 14. Önermesinden de anlaşılacaktır.

Not: Görüyoruz ki zihnimiz büyük değişiklikler yaşayabilir ve bazen daha yetkin bir hale geçebilir, bazen de yetkinliğinin azaldığı bir hale; işte bu edilgin haller bize *sevinç ve keder duygularının* anlamını açıklar. Bundan sonraki ifadelerimde *sevinç* dediğimde, zihni daha yetkin hale geçiren edilgin durumuna işaret ediyor olacağım; *keder* dediğimde de zihnin yetkinliğini azaltan edilgin durumuna. Dahası aynı anda hem zihne hem de bedene atfedilen sevinç duygusuna *tahrik*[1] ya da *neşe* diyeceğim, keder duygusuna ise *acı* ya da *yeis*. Ama burada dikkat etmemiz gereken bir nokta var; şöyle ki: Biz bir insanın tahrik olduğunu ya da acı çektiğini, ancak doğasının bir kısmının diğerlerinden daha fazla etkilendiği durumlar söz konusu olduğunda söyleyebiliriz; keyifli ya da hüzünlü olduğunu ise ancak bütün kısımlarının eşit derecede etkilendiği durumlar söz konusu olduğunda. Bu arada *arzunun* ne anlama geldiğini de bu Bölümün 9. Önermesine düştüğüm Notta açıklamıştım; işte ben bu üç duygudan[2] daha temel bir başka

1 Spinoza'nın burada kullandığı *titillatio* kelimesinin tam karşılığı *gıdıklanma*dır.

2 Spinoza'ya göre bütün duygular arzu, sevinç, keder ve türlü türlü fikirlerden inşa edilmektedir. Bütün duygular kişisel bakış açısıyla ilgilidir, yani özneldir veya hayalidir. Bu yüzden hayal gücünü gerektirirler.

duygu bilmiyorum. Zaten bundan sonraki açıklamalarımda bütün öteki duyguların bu üç duygudan türediğini de göstereceğim. Ama şimdi daha fazla ilerlemeden bir fikrin diğer bir fikre ne anlamda aykırı olduğunu çok daha açık şekilde anlayabilmemiz için, tam da bu noktada bu Bölümün 10. Önermesini daha geniş çerçevede ele almak istiyorum.

II. Bölümün 17. Önermesine düşülen Notta, zihnin özünü kuran fikrin bedenin kendisi varolduğu sürece bedenin varoluşunu gerektirdiğini kanıtlamıştık. Sonra II. Bölümün 8. Önerme Sonucundaki ve söz konusu Önermeye düşülen Nottaki açıklamalarımdan, zihnimizin o anki varoluşunun sadece bu olguya, yani zihnin bedenin fiili varoluşunu gerektirmesine bağlı olduğu sonucuna ulaşmıştık. En sonunda da (II. Bölümün 17 ve 18. Önermeleri ve ilgili Nota bakın) zihnin şeyleri hayal etmesini ve hatırlamasını sağlayan gücünün de yine aynı olguya, yani zihnin bedenin fiili varoluşunu gerektirmesine bağlı olduğunu kanıtlamıştık. Bütün bu bilgilerden çıkan sonuca göre zihnin o anki varoluşu ve hayal etme yetisi, bedenin o anki varoluşunu olumlamaktan vazgeçtiği anda ortadan kalkar. Ama zihnin bedenin o anki varoluşundan vazgeçmesinin nedeni (bu Bölümün 4. Önermesi gereği) zihnin kendisinden kaynaklanmaz;[1] bu neden bedenin varolmaktan vazgeçmesinden de kaynaklanmaz. Çünkü (II. Bö-

1 Bu nedenin zihnin kendisinde bulunması mümkün değildir.

lümün 6. Önermesi gereği) zihin bedenin varoluşunu beden varolmaya başladığı için olumlamaz; o halde aynı mantıkla hareket edersek, zihin bedenin varoluşunu olumlamaktan, beden varolmaktan vazgeçtiği için vazgeçmez; (II. Bölümün 8. Önermesi gereği) bedenimizin o anki varoluşunu, dolayısıyla zihnimizin varoluşunu dışlayan ve bu yüzden zihnimizin özünü meydana getiren fikre aykırı olan başka bir fikirden dolayı vazgeçer.

XII. ÖNERME

Zihin mümkün mertebe bedenin etkime gücünü artıracak ya da ona yardımcı olacak şeyleri hayal etmeye çabalar.

Kanıtlama: İnsan bedeni dış bir cismin doğasını gerektirecek konumda olduğu sürece insan zihni bu cisme (II. Bölümün 17. Önermesine göre) varmış gibi yoğunlaşacaktır[1] ve dolayısıyla (II. Bölümün 7. Önermesine göre) insan zihni belirli bir dış cisme mevcutmuş gibi yoğunlaştıkça, yani (söz konusu 17. Önermeye düşülen Nota göre) onu böyle hayal ettikçe, insan bedeni söz konusu dış cismin doğasını gerektirecek konumda olacaktır. Buradan hareketle zihin bedenimizin etkime gücünü artıran ya da ona yardımcı olan şeyleri hayal ettikçe, beden de etkime kudretini artıracak ya da onu besleyecek duruma gelecektir (bu Bölümün 1. Önkabulüne bakın); dolayısıyla (bu Bölümün 11. Önermesine göre) zihnin düşünme

1 Ya da varmış gibi hayal edecektir.

gücü de artacak ya da beslenecektir. O halde (bu Bölümün 6 ve 9. Önermelerine göre) zihin mümkün mertebe söz konusu türde şeyleri hayal etmeye çabalayacaktır. **Q.E.D.**

XIII. ÖNERME

Zihin bedenin etki gücünü azaltan ya da kısıtlayan şeyler hayal ettiğinde, mümkün mertebe bunların varoluşunu dışlayan şeyleri de hatırlamaya çabalar.

Kanıtlama: Zihin bu tür bir şey hayal ettiği sürece, bir önceki Önermede kanıtladığım gibi, hem bedenin hem de kendisinin gücü azalacak ya da kısıtlanacaktır. Buna rağmen zihin söz konusu şeyi hayal etmeye devam edecektir, ta ki (II. Bölümün 17. Önermesine göre) bu şeyin o anki varoluşunu dışlayacak başka bir şeyi hayal edinceye değin; yani başka türlü söylersek (yukarıda da kanıtladığımız gibi), zihin bu şeyin varoluşunu dışlayan başka bir şeyi hayal edinceye değin hem bedenin hem de kendisinin gücü azalacak ya da kısıtlanacaktır. Bu nedenle zihin (bu Bölümün 9. Önermesine göre) mümkün mertebe bu başka şeyi hayal etmeye ya da hatırlamaya çabalayacaktır. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan sonuca göre zihin hem kendi gücünü hem de bedenin gücünü azaltan ya da kısıtlayan şeyleri hayal etmekten kaçınır.

Not: Buradaki ifadelerimden sevginin ve nefretin ne olduğunu açıkça anlıyoruz. Buna göre *sevgi, dış bir nedenin fikriyle beraber giden sevinçten* başka bir şey değildir; *nefret* ise *dış bir nedenin fikriyle beraber giden bir keder*den başka bir şey değildir. O halde açıktır ki, seven bir insan sevdiği şeyin yanında olmaya ve onu korumaya mecburen çaba sarf edecektir, öte yandan nefret eden biri de nefret ettiğini uzaklaştırmaya ve yok etmeye çabalayacaktır. Bütün bunlar daha ileride uzun uzadıya ele alınacaktır.

XIV. ÖNERME

Zihin bir kez iki duygudan aynı anda etkilenmişse, sonradan bunların birinden etkilendiğinde diğerinden de etkilenecektir.

Kanıtlama: İnsan bedeni bir kez iki cisimden aynı anda etkilenmişse, zihin sonradan bunların birini hayal ettiğinde anında diğerini de hatırlayacaktır (II. Bölümün 18. Önermesine göre). Ama zihnin hayalleri dıştaki cisimlerin doğasından çok bedenimizin duygu durumlarına işaret eder (II. Bölümün 16. Önermesinin 2. Sonucu gereği). Bu yüzden eğer beden ve dolayısıyla zihin (bu Bölümün 3. Tanımına bakın) bir kez iki duygudan aynı anda etkilenmişse, daha sonradan bunlardan birinden etkilendiğinde diğerinden de etkilenecektir. **Q.E.D.**

XV. ÖNERME

Herhangi bir şey sevinç, keder ya da arzunun ilineksel nedeni olabilir.

Kanıtlama: Varsayalım ki zihin iki duygudan aynı anda etkilendi ve bunların biri onun etkinlik gücünü ne artırdı ne de azalttı, diğeri ise bu gücü ya artırdı ya da azalttı (bu Bölümün 1. Önkabulüne bakın). Bir önceki Önermeden açıkça anlaşılacaktır ki, (varsayımımız gereği) zihin düşünme gücünü ne artıran ne de azaltan ilk duygunun, yani gerçek nedenin etkisinde olduğunda, anında diğerinin, yani düşünme gücünü ya artıran ya da azaltan duygunun da etkisinde olacaktır; yani (bu Bölümün 11. Önermesine düşülen Nota göre) ya sevinecektir ya da kederlenecektir; böylece ilk duygu durumu kendiliğinden değil de, ilineksel olarak sevincin ya da kederin nedeni olmuş olacaktır. Aynı şekilde düşünürsek, bir şeyin ilineksel olarak arzunun da nedeni olabileceğini rahatlıkla kanıtlayabiliriz. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

Biz herhangi bir şeye salt sevinç ve keder duygusuyla yoğunlaşırsak, o şey bu duygularımızın etkin nedeni olmasa bile biz onu sevebilir ya da ondan nefret edebiliriz.

Kanıtlama: Çünkü salt bu yüzden (bu Bölümün 14. Önermesine göre) zihin söz konusu şeyi daha sonra hatırladığında sevinir ya da kederlenir, yani (bu Bölümün 11. Önermesine düşülen

Nota göre) hem kendisinin hem de bedenin gücü artar ya da azalır, vb. Bunun sonucunda da (bu Bölümün 12. Önermesine göre), zihin söz konusu şeyi hayal etmeyi arzular ya da (bu Bölümün 13. Önerme Sonucu gereği) ondan kaçınır, yani (bu Bölümün 13. Önermesine düşülen Nota göre) onu sever ya da ondan nefret eder. Q.E.D.

Not: İşte böylece bazı şeyleri nedenini hiç bilmeksizin nasıl sevebildiğimizi ya da onlardan nasıl nefret edebildiğimizi şimdi daha iyi anlıyoruz; deyim yerindeyse sırf sempatiden ya da antipatiden kaynaklanıyor bu durum. Ayrıca aşağıdaki önermelerde de göstereceğim gibi, genelde bizi sevindiren ya da kederlendiren şeylerle ortak bir özellikleri olduğundan, benzer duygular beslediğimiz bazı şeyleri de bu sınıfa dahil etmek gerekir. Sempati ve antipati kelimelerini ilk kullanan düşünürlerin niyetinin bu kelimelerle şeylerin örtük olan bazı niteliklerini vurgulamak olduğunu biliyorum. Buna rağmen ben bu kelimelerle şeylerin bilinen ve görünen niteliklerini de anlayabileceğimizi düşünüyorum.

XVI. ÖNERME

Eğer bir şeyin zihnimize genelde sevinç ve keder veren başka bir nesneye benzer bir özellik taşıdığını hayal edersek, bu başka nesnedeki benzer özellikten dolayı o şeyi de severiz ya da ondan nefret ederiz; hatta bu benzerlik bizim yaşadığımız bu duyguların etkin nedeni olmasa bile.

Kanıtlama: Şeyin nesneye benzer özelliğini o nesnede (varsayımımız gereği) sevinç ya da keder duygusu yaşayarak görmüşsek, (bu Bölümün 14. Önermesine göre) zihin ne zaman bu özelliğin imgesini canlandırsa anında bu duygulardan birini yaşayacaktır ve dolayısıyla söz konusu özelliğe sahip şey (bu Bölümün 15. Önermesine göre), sevincimizin ya da kederimizin ilineksel nedeni olacaktır. Öyleyse (bir önceki Önerme Sonucuna göre) nesnedeki benzer özellik, yaşadığımız bu duyguların etkin nedeni olmasa bile yine de biz o şeyi seveceğiz ya da ondan nefret edeceğiz. Q.E.D.

XVII. ÖNERME

Genelde bize keder veren bir nesnedeki bir özelliğin bize genelde aynı yoğunlukta sevinç veren başka bir nesneye benzediğini hayal edersek, bu başka nesneden de aynı şekilde nefret ederiz ve aynı zamanda onu severiz.

Kanıtlama: Çünkü söz konusu nesne (varsayımımız gereği) kendiliğinden nefretin nedenidir ve (bu Bölümün 13. Önermesine düşülen Nota göre) biz bunu nefret duygusuyla hayal ettikçe ondan nefret ederiz; ama bu nesnenin bizde aynı ölçüde sevinç uyandıran başka bir nesneye benzediğini hayal ettikçe bu başka nesneye karşı aynı yoğunlukta bir sevgi besleriz (bir önceki Önerme gereği). Bu yüzden biz bu şeye aynı anda hem nefret hem de sevgi besleriz. Q.E.D.

Not: Birbirine aykırı iki duygudan kaynaklanan zihnin bu durumuna *zihinsel dalgalanma*[1] denir ve duygularla ilişkisi kuşkunun hayal gücüyle ilişkisine benzer (II. Bölümün 44. Önermesine düşülen Nota bakın). Zihinsel dalgalanma ile kuşku arasında sadece çok az bir derece farkı var. Ancak unutulmamalı ki, bir önceki Önermede zihinsel dalgalanmayı duygulardan birine kendiliğinden, diğerine ilineksel olarak etki eden nedenlerden çıkardım. Böyle yapmamın nedeni, öncesindeki duyguların nasıl da kolayca böyle zihinsel dalgalanmalar yaratabileceğini göstermekti. Bununla birlikte söz konusu her iki duygunun etkin nedeni olabilecek bir nesnenin de çoğu kez böyle zihinsel dalgalanmalar doğurabileceğini de reddediyor değilim. Çünkü insan bedeni (II. Bölümün 1. Önkabulüne göre) farklı doğada, çeşit çeşit bireysel kısımdan ibarettir ve bu yüzden (II. Bölümün 13. Önermesini izleyen 3. Yardımcı Önermeden sonraki 1. Aksiyoma bakın) bir cisimden aynı anda çok değişik şekillerde etkilenebilir; öte yandan bir şey aynı anda değişik etkiler altına girebildiği gibi, bedenin bir kısmına aynı anda çok değişik etkilerde bulunabilir. Buradan hareketle bir cismin aynı anda birbirine zıt pek çok duyguya neden olabileceğini de kolaylıkla anlayabiliriz.

1 Duygusal dalgalanma; kuşku ve tereddüt.

XVIII. ÖNERME

İnsan şimdide yaşanan bir şeyin hayalini kurup sevinç ya da keder duyabildiği gibi, geçmişte yaşanan ya da gelecekte yaşanacak olan bir şeyin hayalini kurarak da sevinç ya da keder duyabilir.

Kanıtlama: İnsan herhangi bir şeyin hayalinden etkilendiği sürece, o şey mevcut olmasa bile onu mevcutmuş gibi düşünecektir (II. Bölümün 17. Önermesi ve bu Önermenin Sonucu gereği); bu hayali geçmişte olan ya da gelecekte olacak olan bir şeymiş gibi değerlendirmeyecektir, tabii o şeyin hayali geçmiş ya da gelecek zamanın hayaliyle birleşmedikçe (II. Bölümün 44. Önermesine düşülen Nota bakın). O halde bir şeyin hayali kendi başına değerlendirildiğinde, ister geçmiş zamana atfedilsin, ister gelecek zamana ya da şimdiki zamana, hep aynıdır; yani (II. Bölümün 16. Önermesinin 2. Sonucuna göre) bedenin aldığı hal ya da duygu durumu hep aynıdır, bu duruma neden olan şeyin hayali ister geçmiş zamana ait olsun ister gelecek zamana, isterse şimdiye. Öyleyse sevinç ve keder duygusu da hep aynıdır, bu duyguyu yaratan şeyin hayali ister geçmiş zamana ait olsun, ister gelecek zamana, isterse şimdiye. Q.E.D.

I. Not: Burada geçmişe ya da geleceğe ait bir şey derken, bizi etkilemiş ya da etkileyecek olan bir şeyi kastediyorum; örneğin görmüş olduğu-

muz ya da görecek olduğumuz bir şeyi, bizi kendimize getirmiş olan ya da getirecek olan bir şeyi, bizi incitmiş olan ya da incitecek olan ya da buna benzer bir şeyi. Çünkü bu tür bir şeyi hayal ettiğimiz sürece onun varoluşunu olumluyoruz, yani bedenimiz söz konusu şeyin varoluşunu dışlayan bir etkinin altına girmemiş oluyor. Bu nedenle (II. Bölümün 17. Önermesine göre) beden o şeyin hayalinden sanki o şey şimdi yanındaymış gibi etkileniyor. Ama çoğu zaman olduğu gibi, çok şey görüp geçirmiş insanlar genellikle geleceğe ya da geçmişe ait bir şey düşündüklerinde bocalarlar ve o şeyin akıbetinden kuşku duyarlar (II. Bölümün 44. Önermesine düşülen Nota bakın). Bu yüzden şeylerin benzer imgelerinden doğan duygular sağlıklı olmaz, genelde başka şeylerin imgeleriyle karıştırılırlar, ta ki insanlar olayların akıbetinden emin olana kadar.

II. Not: Az önce söylediklerimden umut, korku, güven, çaresizlik, memnuniyet ve pişmanlık gibi duyguların da ne olduğunu anlarız. *Umut*, akıbeti hakkında kuşku duyduğumuz gelecek ya da geçmiş bir olayın imgesinden doğan istikrarsız bir sevinçten başka bir şey değil mesela; *korku* deseniz, o da kuşkulu bir olayın imgesinden doğan istikrarsız bir keder. Dahası bu duygulardan kuşkuyu kaldırıp attığınızda umut *güvene* dönüşür, korku da *çaresizliğe*; başka deyişle umut ettiğimiz ya da korktuğumuz bir şeyin imgesinden

doğan *sevince* ya da *kedere. Memnuniyete* gelince, keza o da bir sevinçtir, akıbetinden kuşku duyduğumuz geçmişe ait bir şeyin imgesinden doğan bir sevinçtir; *pişmanlık* ise memnuniyete karşıt olan bir keder.

XIX. ÖNERME

Sevdiği şeyin yok olduğunu hayal eden bir insan kederlenir; varlığını sürdürdüğünü hayal eden bir insansa sevinir.

Kanıtlama: Zihin, bedenin etki kudretini çoğaltan ya da bu kudreti besleyen şeyleri hayal etmeye çaba gösterir (bu Bölümün 12. Önermesine göre), yani (bu Bölümün 13. Önermesine düşülen Nota göre) sevdiği şeyleri hayal etmeye çalışır. Hayal gücüyse bir şeyin varoluşunu olumlayan şeylerle beslenir, buna karşı o şeyin varoluşunu kabul etmeyen şeylerle engellenir (II. Bölümün 17. Önermesine göre). Bu yüzden sevilen bir nesnenin varoluşunu kabul eden şeylerin hayalleri zihnin sevilen nesneyi algılama çabasına destek olur; başka deyişle (bu Bölümün 11. Önermesine düşülen Nota göre) zihne sevinç verir; buna karşı sevilen bir nesnenin varoluşunu kabul etmeyen şeyler zihnin söz konusu çabasını engeller; başka deyişle (yine aynı Nota göre) zihne keder verir. İşte bu yüzden sevdiği nesnenin yok olduğunu hayal eden insan kederlenir, (*varlığını sürdürdüğünü hayal eden bir insansa sevinir*). Q.E.D.

XX. ÖNERME

Nefret ettiği şeyin yok olduğunu hayal eden insan sevinir.

Kanıtlama: Zihin (bu Bölümün 13. Önermesine göre) bedenin etki kudretini artıran ya da azaltan şeylerin varoluşunu dışlayan şeyleri hayal etmeye çaba gösterir, yani (aynı Önermeye düşülen Nota göre) nefret ettiği şeylerin varlığını kabul etmeyen şeylerin hayalini kurmaya çalışır; bu yüzden zihnin nefret duyduğu şeyin varoluşunu kabul etmeyen bir şeyin hayali zihnin söz konusu çabasına yardımcı olur; başka deyişle (bu Bölümün 11. Önermesine düşülen Nota göre) zihni sevindirir. İşte bu yüzden nefret ettiği şeyin yok olduğunu hayal eden bir insan sevinir. **Q.E.D.**

XXI. ÖNERME

Sevdiği nesnenin sevinç ya da keder duyduğunu hayal eden insanın kendisi de sevinç ya da keder duyar ve bu iki duygu sevdiği nesnede çoğalıp azaldıkça aynı oranda kendisinde de çoğalır ya da azalır.

Kanıtlama: Sevilen bir nesnenin varoluşunu kabul eden şeylerin hayalleri (bu Bölümün 19. Önermesinde de gösterdiğimiz gibi) zihnin sevilen nesnenin hayalini kurma çabasına yardımcı olurlar. Ama sevinç, sevinçli bir şeyin varoluşunu kabul eder ve sevinç duygusu arttıkça varoluşu kabulü de o oranda artar; çünkü (bu Bölümün

11. Önermesine düşülen Nota göre) bu daha mükemmel bir hale geçiştir. Bu yüzden sevdiği şeyin kendisinde yarattığı sevinçten hoşnut olan insanın kurduğu hayal kendi zihnindeki söz konusu çabaya yardım eder, yani (bu Bölümün 11. Önermesine düşülen Nota göre) seveni sevinç duygusuyla etkiler ve sevilen şeydeki etki arttıkça söz konusu etki de o oranda artar. Önermenin birinci kısmının kanıtı bu şekildedir. İkinci kısmına gelince, bir şey kederlendikçe yok olmaya başlar ve keder duygusu arttıkça yok oluş oranı da artar (bu Bölümün 11. Önermesine düşülen aynı Nota göre); bu yüzden (bu Bölümün 19. Önermesi gereği) sevdiği şeyin kederlendiğini hayal eden insanın kendisi de kederlenir ve bu duygu sevilen nesnede arttıkça kederli hali o oranda artar. Q.E.D.

XXII. ÖNERME

Birinin sevdiğimiz bir şeyi sevindirdiğini hayal edersek ona sevgi duyarız. Ama o şeyi kederlendirdiğini hayal edersek ondan nefret ederiz.

Kanıtlama: Sevdiğimiz bir nesneye sevinç ya da keder veren biri, sevilen nesnenin bu sevinç ve keder duygusuyla etkilendiğini hayal ettiğimizde bize de sevinç ya da keder verir (bir önceki Önermeye göre). Bununla birlikte bizde yaşanan bu sevinç ya da kedere dış bir nedenin fikrinin de eşlik ettiği varsayıldığına göre, (bu Bölümün 13. Önermesine düşülen Nota göre) sevdiğimiz bir nesneye sevinç ya da keder yaşatan birini ha-

yal ettiğimizde aynı zamanda o kimseye karşı da sevgi ya da nefret duyarız. Q.E.D.

Not: 21. Önerme bize acıma duygusunun da ne olduğunu açıklıyor; buna göre *acıma*, başkasının zarar görmesinden kaynaklanan kederdir. Ama başkasının iyilik görmesinden kaynaklanan sevinci hangi terimle karşılayabileceğimizi bilmiyorum. Bununla birlikte başkasına iyilik yapan kimseye beslenen sevgiyi *kayırma*, başkasına kötülük yapmış birine duyulan nefreti ise *kızgınlık* olarak adlandıracağım. Son olarak dikkat etmemiz gereken konu şu: (21. Önermede değindiğimiz gibi) sadece sevdiğimiz şeylere acımakla kalmayıp aynı zamanda daha önce hiçbir duygu hissetmediğimiz birine bile, onun bize benzediğine hükmetmişsek, acıyabiliyoruz (bu konuya aşağıda değineceğim); aynı şekilde bize benzer birine yardımı dokunan başka birini kayırıyor, bize benzer birine zarar veren başka birine kızıyoruz.

XXIII. ÖNERME

Nefret ettiği bir şeyin kederlendiğini hayal eden bir insan, sevinir; buna karşı söz konusu şeyin sevindiğini hayal ettiğinde, kederlenir ve nefret ettiği kişide bu iki duygu durumuna karşıt olan duygular çoğalıp azaldıkça aynı oranda kendisinde de çoğalıp azalır.

Kanıtlama: Nefret edilen nesne kederlendikçe yok olmaya başlar ve kederlenme arttıkça yok oluş oranı da artar (bu Bölümün 11. Önermesi-

ne düşülen Not gereği). Öyleyse (bu Bölümün 20. Önermesine göre) nefret ettiği nesnenin kederlendiğini hayal eden kimse, kedere karşıt olan sevinç duygusunu yaşayacaktır ve nefret ettiği nesnenin kederlenme oranının arttığını hayal ettikçe aynı oranda sevinç duyacaktır. Önermenin ilk kısmının kanıtı bu şekildedir. İkinci kısmına gelince; sevinç, sevinç duyan nesnenin varoluşunu kabul eder (bu Bölümün 11. Önermesine düşülen aynı Not gereği) ve bu kabul sevincin sürdüğüne dair bir algı oldukça artar. Bu nedenle bir kimse nefret ettiği nesnenin sevindiğini hayal ettiğinde, bu hayal ediş (bu Bölümün 13. Önermesine göre) o kimsenin söz konusu çabasının sürdürülmesine engel olacaktır; başka deyişle (bu Bölümün 11. Önermesine düşülen Nota göre) nefret eden kimse keder duyacaktır. **Q.E.D.**

Not: Bu sevincin katışıksız ve herhangi bir ruhsal çatışkı olmadan hissedilmesi mümkün değildir. Çünkü (az sonra bu Bölümün 27. Önermesinde de göstereceğim gibi) kendimize benzer bir şeyin keder duygusundan etkilendiğini hayal ettikçe kederlenmeden edemeyiz, keza aynı şeyin sevinç duyduğunu hayal ettikçe de sevinmeden edemeyiz. Ama burada sadece nefret duygusunu göz önüne alıyoruz.

XXIV. ÖNERME

Bizim nefret ettiğimiz bir şeyin bir kimseye sevinç kaynağı olduğunu hayal edersek o kim-

seden nefret ederiz. Buna karşı aynı şeyin aynı kimseye keder verdiğini hayal edersek o kimseye sevgi besleriz.

Kanıtlama: Bu Önermeyi bu Bölümün 22. Önermesini kanıtladığımız şekilde kanıtlarız; söz konusu Önermeye bakın.

Not: Bu ve buna benzer nefret duyguları kıskançlıkla alakalıdır; bu yüzden kıskançlığı, bir insanı başka bir insanın kötülüğüne sevinecek ve aynı insanın iyiliğine kederlenecek hale getiren bir duygu olarak düşünürsek, kıskançlık nefretten başka bir şey değildir.

XXV. ÖNERME

Gerek kendimizle, gerekse sevdiğimiz nesneyle ilgili olarak, hem bize hem de sevilen nesneye sevinç duygusunu yaşattığını hayal ettiğimiz her şeyi olumlamaya çabalarız; buna karşı hem bize hem de sevilen nesneye keder duygusu yaşattığını hayal ettiğimiz her şeyi olumsuzlamaya çabalarız.

Kanıtlama: Sevilen nesneye sevinç ya da keder duygusunu yaşattığını hayal ettiğimiz şey bize de sevinç ya da keder duygusu yaşatır (bu Bölümün 21. Önermesine göre). Oysa zihin (bu Bölümün 12. Önermesine göre) mümkün mertebe bize sevinç duygusu yaşatan şeyleri hayal etmeye çalışır, yani (II. Bölümün 17. Önermesi ve bu Önermenin Sonucuna göre) zihin bu tür şeyleri halihazırda varmış gibi değerlendirme-

ye çalışır; buna karşı (bu Bölümün 13. Önermesine göre) bize keder duygusu yaşatan şeylerin varoluşunu dışlamaya çalışır; bu yüzden biz hem kendimizle hem de sevdiğimiz nesneyle ilgili olarak, hem bize hem de sevdiğimiz nesneye sevinç duygusu yaşatan türde ne varsa hepsini olumlamaya çabalarız ya da tam tersi bir çabaya girişiriz. **Q.E.D.**

XXVI. ÖNERME

Nefret ettiğimiz şeyle ilgili olarak, ona keder duygusu yaşattığını hayal ettiğimiz her şeyi olumlamaya çabalarız; buna karşı ona sevinç duygusu yaşattığını hayal ettiğimiz her şeyi olumsuzlamaya çalışırız.

Kanıtlama: Bu Önerme 23. Önermeden çıkarılır, tıpkı bir önceki Önermenin 21. Önermeden çıkarılması gibi.

Not: Söz konusu önermelerden, bir insanın rahatlıkla kendisine ve sevdiği nesneye hakkından fazla değer verirken, aynı rahatlıkla nefret ettiği bir nesneye de hakkından az değer verebildiği anlaşılıyor. Bir insan kendisine hak ettiğinden fazla değer verdiğinde bu tahayyülüne *kibir* denir;[1] kibir bir tür deliliktir, çünkü sırf hayalini kurmakla her şeyin üstesinden gelebileceğini düşünen ve hayallerinin de gerçekleştiğini sanıp başarısın-

1 Spinoza *superbia* kelimesini hem *gurur* hem de *kibir* olarak kullanıyor.

dan ötürü bayram eden kimse, bu başarılarının varoluşunu dışlayacak nitelikte şeyler hayal edemediği ve kendisinin etkime gücünü dizginleyemediği sürece, gözleri açık düş görmektedir.

Görüldüğü üzere kibir bir insanın kendisine hak ettiğinden fazla değer vermesinden kaynaklanan bir sevinçtir. Bundan başka bir insanın başka bir insana hak ettiğinden fazla değer vermesinden kaynaklanan sevince aşırı değer verme denir; bir insanın bir başka insana hak ettiğinden daha az değer vermesinden kaynaklanan sevince ise küçümseme denir.

XXVII. ÖNERME

Bizde herhangi bir duygu yaratmamış olsa da, bize benzer bir nesnenin herhangi bir duygunun etkisi altında kaldığını hayal ettiğimizde biz de aynı duygunun etkisi altında kalırız.

Kanıtlama: Nesnelerin imgeleri insan bedeninin duygu durumlarıdır, onlara ilişkin fikirler dış cisimleri bizim karşımızdaymış gibi sunar (II. Bölümün 17. Önermesine düşülen Nota göre); yani (II. Bölümün 16. Önermesine göre) onlara ilişkin fikirler hem bedenimizin doğasını hem de aynı anda bedenimizin dışındaki cismin mevcut doğasını içerir. Bu nedenle dış cismin doğası bizim bedenimizin doğasına benziyorsa, o zaman hayalimizde canlandırdığımız dış cismin fikri bizde dış cismin duygu durumuna benzer bir duygu durumu yaratacak-

tır. Bu nedenle bize benzer birinin herhangi bir duygunun etkisi altında kaldığını hayal edersek, bu hayal ediş kendi bedenimizin de benzer bir duygu durumu yaşadığını ifade edecektir; dolayısıyla bize benzer bir nesnenin herhangi bir duygunun etkisi altında kaldığını hayal etmekle biz de benzer bir duygunun etkisinde kalacağız. Buna karşı bize benzeyen o nesneden nefret ediyorsak, o zaman (bu Bölümün 23. Önermesine göre) söz konusu duyguya karşıt olan ve ona benzemeyen bir duygunun etkisinde kalacağız. **Q.E.D.**

Not: Bu duygu taklidi kederle ilişkilendirildiğinde *acıma* adını alır (bununla ilgili olarak bu Bölümün 22. Önermesine bakın); arzuyla ilişkilendirildiğinde ise *imrenme*; ki bu duygu *bize benzer başkalarının da aynı şeyi istediğini hayal ettiğimizde içimizde o şeye karşı oluşan bir arzudan başka bir şey değil.*

I. ÖNERME SONUCU

Kendisine karşı hiçbir duygu beslemediğimiz bir kimsenin bize benzer bir şeye sevinç verdiğini hayal ediyorsak içimizde ona karşı bir sevgi uyanır. Ama o kimsenin söz konusu şeye keder verdiğini hayal ediyorsak o zaman içimizde ona karşı bir nefret uyanır.

Kanıtlama: Bu Önerme 22. Önermenin 21. Önermeyle kanıtlanması gibi, 27. Önermeyle kanıtlanır.

II. ÖNERME SONUCU

Bir şeye acıyorsak, ona karşı içimizde bir nefret uyanmaz, çünkü onun zavallılığı bizi kederlendirmiştir.

Kanıtlama: Acıdığımız birinden nefret edebilseydik, o zaman (bu Bölümün 23. Önermesine göre) onun duyduğu keder bizi sevindirmiş olacaktı ki, bu durum varsayıma aykırıdır.

III. ÖNERME SONUCU

Acıma hissettiğimiz bir şeyi gücümüz yettiğince bu zavallı halinden kurtarmaya çabalarız.

Kanıtlama: Acıdığımız bir nesneyi kederlendiren şey bizi de aynı şekilde kederlendirir (bir önceki Önerme gereği); dolayısıyla o şeyin varoluşunu ortadan kaldıracak ya da o şeyi yok edecek ne varsa hepsini hatırlamaya çalışırız (bu Bölümün 13. Önermesi gereği); yani (bu Bölümün 9. Önermesine düşülen Nota göre) bu tür şeyleri yok etmek isteriz, daha doğrusu yok etmeye koşullanırız; işte bu yüzden acıdığımız nesneyi bu zavallı halinden kurtarmaya çabalarız. **Q.E.D.**

Not: İyilik yapmak istediğimiz nesneye acımamızdan kaynaklanan bu iyilik yapma isteğine ya da arzusuna *iyilikseverlik* denir; öyleyse bu duygu sadece *acımadan doğan bir arzudur*. Bunun yanı sıra bize benzeyen bir şeye iyilik ya da kötülük yapmış birine hissettiğimiz sevgi ya da

nefrete ilişkin olarak bu Bölümün 22. Önermesine düşülen Nota bakın.

XXVIII. ÖNERME

Sevinç yarattığını hayal ettiğimiz ne varsa hepsinin varolması için elimizden gelen çabayı gösteririz; buna karşı sevince aykırı olduğunu ya da keder yarattığını hayal ettiğimiz ne varsa hepsini bertaraf etmeye ya da yok etmeye çalışırız.

Kanıtlama: Biz mümkün mertebe sevinç yaratacağını hayal ettiğimiz şeyleri hayal etmeye çalışırız (bu. Bölümün 12. Önermesine göre); şöyle söylersek (II. Bölümün 17. Önermesine göre) biz mümkün mertebe bu tür şeyleri varmış gibi algılarız, başka deyişle bu tür şeylerin fiili olarak varolduğunu düşünürüz. Ama zihnin bu çabası, yani düşünme sırasındaki kudreti bedenin çabasına, yani bedenin etki ettiğindeki kudretine denktir ya da onunla eşzamanlıdır (bu durumun II. Bölümün 7. Önerme Sonucundan ve 11. Önerme Sonucundan kaynaklandığı açıktır). Bu yüzden biz söz konusu şeylerin varolması için mutlak olarak çaba sarf ederiz ya da (bu Bölümün 9. Önermesine düşülen Notta da aynı şekilde görüleceği gibi) böyle şeyler arzularız ve bunlara yöneliriz; Önermenin ilk kısmının kanıtı bu şekildedir. İkinci kısmına gelince; keder duygusu yarattığına inandığımız şeylerin, yani (bu Bölümün 13. Önermesine düşülen Nota göre) nefret ettiğimiz şeylerin yok olduğunu hayal edersek, sevi-

niriz (bu Bölümün 20. Önermesine göre); işte bu yüzden (bu kanıtın ilk kısmına göre) o tür şeyleri varmış gibi düşünmemek için onları yok etmeye, yani (bu Bölümün 13. Önermesine göre) kendimizden uzaklaştırmaya çalışırız; ikinci kanıtımız da bu şekildedir. O halde biz sevinç yarattığını (*hayal ettiğimiz ne varsa hepsinin varolması için elimizden gelen çabayı gösteririz, vd*). **Q.E.D.**

XXIX. ÖNERME

Hatta biz insanların[1] *sevinçle karşılayacaklarını hayal ettiğimiz şeyleri yapmak için elimizden gelen gayreti gösteririz; buna karşı insanların yüz çevireceklerini hayal ettiğimiz şeyi yapmaktan kaçınırız.*

Kanıtlama: İnsanların bir şeyi sevdiğini ya da ondan nefret ettiğini hayal ettiğimizde, biz de o şeyi sever ya da ondan nefret ederiz (bu Bölümün 27. Önermesine göre); yani (bu Bölümün 13. Önermesine düşülen göre) sırf bu yüzden o şey mevcut olduğunda sevinir ya da kederleniriz; öyleyse (bir önceki Önermeye göre) insanların sevdiğini ya da sevinçle karşıladığını hayal ettiğimiz her şeyi yapmak için elimizden gelen gayreti gösteririz, vd. **Q.E.D.**

Not: Sırf insanları memnun etmek için bazı şeyleri yapmak ve bazılarını yapmamak için har-

1 Burada ve daha sonraki açıklamalarda insanlar dediğimde, bizde herhangi bir duygu yaratmamış insanları kastettiğimi bilin. [Spinoza'nın notu]

canan çabaya *hırs* denir, özellikle genelin hoşuna gitmek için kendimizin ya da bir başkasının zararına olacak şekilde birtakım şeyleri yapmaya ya da yapmamaya karşı gösterdiğimiz güçlü çabaya; ama başka durumlar söz konusu olduğunda aynı çabaya genellikle *insaniyet* deriz. Ayrıca ben başkasının bizi memnun etmek için gösterdiği bir davranışını hayal ettiğimizde duyduğumuz sevince *övünç* diyorum; buna karşı aynı kişinin hiç hoşlanmadığımız bir davranışını hayal ettiğimizde duyduğumuz kedere *kınama* adını veriyorum.

XXX. ÖNERME

Birisi başkalarını sevindireceğini hayal ettiği bir şey yapmışsa, bu sevincin nedeni olan kendi fikrinin de eşlik ettiği bir sevinç yaşayacaktır, yani kendisine sevinçle bakacaktır. Buna karşı başkalarının nefret edeceğini hayal ettiği bir şey yapmışsa kendisine kederle bakacaktır.

Kanıtlama: Başkalarını sevindirecek ya da kederlendirecek bir eylemde bulunduğunu hayal eden kimse, tam da bu nedenle sevinecek ya da kederlenecektir (bu Bölümün 27. Önermesine göre). Ama insan (II. Bölümün 19 ve 23. Önermesine göre) kendisini eylemde bulunmaya yönlendiren duygular yardımıyla kendisinin bilincine varır; bu yüzden başkalarında sevinç duygusu yarattığını hayal ettiği bir şey yapmış olan biri, o sevince neden olan kendisinin bilincine vararak

sevinecektir; yani kendisine sevinçle bakacaktır ya da tam tersi. **Q.E.D.**

Not: Sevgi (bu Bölümün 13. Önermesine düşülen Nota göre) dış bir nedenin fikriyle beraber giden bir sevinç olduğundan, nefret de dış bir nedenin fikriyle birlikte giden keder olduğundan, söz konusu sevinç ve keder aslında bir tür sevgi ve nefret olacaktır. Ama sevgi ve nefret dış nesnelerden kaynaklandığından, biz buradaki[1] duyguları farklı terimlerle adlandıracağız; buna göre dış bir nedenin[2] fikriyle beraber giden se-

1 Yani 30. Önermedeki.

2 Metnin bu satırındaki *externae causae* (dış bir nedenin) ifadesini Theodor Camerer'in *Die Lehre Spinozas* (Stuttgart, 1877) adlı çalışmasında internae causae (iç nedenin) şeklinde okumasından kaynaklanan bir tartışma söz konusu olmuştur. Spinoza metnini Carl Gebhardt edisyonundan İngilizceye çeviren ve Gebhardt'ın Camerer okumasına bağlı kalıp *internae causae* olarak okumasını onaylayan E. Curley söz konusu cümleyi "iç neden" olarak çevirmiştir. J. Bennett buradan hareketle konuya bir açıklama getirmiş ve Spinoza'nın ilgili notunda bir tür sevgi ve nefret olan onur ve utancın, ana duygu durumları sevgi ve nefret olmasına ve hem sevginin hem de nefretin dış nesnelerle alakalı olmasına rağmen, insanın kendi sevgisinin ya da nefretinin iç bir neden de içerdiğini belirtmiş ve ilgili cümleyi "iç neden" olarak çevirmiştir ve çevirisini, "Çünkü kendim burada dış bir nedenin nedeni olarak görülmekteyim ve dolayısıyla kendi nefretimin ya da sevgimin nedeni olmaktayım" şeklinde açıklamıştır (Bennett 2010: 62). Bize göre bu yerinde bir açıklamadır. Ama zaten kaynak edisyonumuz ve diğer edisyonlarda geçen externae causae terimiyle Spinoza da kanımızca bunu kastetmektedir. Bu yüzden kaynak edisyondaki *externae causae* terimini kaynak edisyondaki haliyle, yani "dış bir neden" olarak çevirmeyi ve Bennett'in açıklamasını göz önünde tutarak anlamayı uygun görüyoruz.

vince *onur*, buna karşıt olan kedere ise *utanç* diyeceğiz. Bu terimlerle insanın övüldüğüne inanmasından kaynaklanan sevinci ve kınandığına inanmasından doğan kederi kastettiğimi bilin, yoksa başka durumlarda dış nedenin fikriyle beraber giden sevince *kendinden memnuniyet* ve buna karşıt olan kedere ise *pişmanlık* diyorum. Ayrıca (II. Bölümün 17. Önerme Sonucuna göre) başkalarını memnun ettiğini hayal eden birinin duyduğu sevinç salt hayali bir sevinç de olabileceğinden (bu Bölümün 25. Önermesine göre) ve her insan, kendi bakış açısına göre, kendisinin sevinç duygusu yarattığını hayal ettiği her şeyi hayal etmeye çalıştığından, kendisinden onur duyan biri kolaylıkla kibirli de olabilir, üstelik herkese sıkıntı verdiği sırada herkesi memnun ettiğini de hayal edebilir.

XXXI. ÖNERME

Birinin bizim sevdiğimiz, arzuladığımız ya da nefret ettiğimiz bir şeyi sevdiğini, arzuladığını ya da ondan nefret ettiğini hayal edersek söz konusu şeyi sevmekte daha kararlı hale geliriz, vb. Ama aynı kişinin bizim sevdiğimiz bir şeyden yüz çevirdiğini hayal edersek (ya da tam tersi bir durumu) o zaman tereddütte kalırız.

Kanıtlama: Birinin bir şeyi sevdiğini hayal etmemiz bizim de o şeyi sevmemize yeter (bu Bölümün 27. Önermesine göre). Ama böyle bir neden olmadan da o şeyi sevdiğimizi varsayarsak

o zaman sevgimize yeni bir neden eklemiş olur ve böylece sevdiğimiz şeyi sevmekte daha kararlı bir tavır sergileriz. Bunun yanında birinin bir şeyden yüz çevirdiğini hayal etmemiz bizim de o şeyden yüz çevirmemize yeter (aynı Önerme gereği). Ama o şeyi aynı anda sevdiğimizi de varsayarsak, o zaman o şeyi aynı anda hem severiz hem de ondan nefret ederiz; yani (bu Bölümün 17. Önermesine düşülen Nota bakın) tereddütte kalırız. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

Buradan ve 28. Önermeden çıkan sonuca göre, herkes gücü yettiğince sevdiği şeyin herkes tarafından sevilmesine, nefret ettiğinden de nefret edilmesine çalışır; tıpkı şairin dediği gibi:

Biz âşıkların umudu da bir olsun, korkusu da;
Taş kalplidir başkasının veda ettiğini seven.[1]

Not: İşte birinin sevdiğini ya da nefret ettiğini herkese onaylatma çabası gerçek anlamıyla hırstır (bu Bölümün 29. Önermesine bakın). Bu bize her insanın doğası gereği başkalarının da kendi düşünce tarzına göre yaşamasını istediğini gösterir. Ama herkes aynı şeyi arzularsa, herkes birbirine engel olur ve herkes herkes tarafından övülmek ve sevilmek isterse herkes birbirinden nefret eder.

1 Ovidius, *Amores*, 2.19.4-5.

XXXII. ÖNERME

Bir kimsenin sadece bir insanın sahip olabileceği türde bir şeyden sevinç duyduğunu hayal edersek o kimsenin söz konusu şeye sahip olmamasına çabalarız.

Kanıtlama: Başka bir insanın bir şeyden sevinç duyduğunu hayal etmemiz (bu Bölümün 27. Önermesi ve bu Önermenin 1. Sonucu gereği) bizim de o şeyi sevmemize ve ondan sevinç duymayı arzulamamıza yeter. Ama (varsayım gereği) söz konusu kimsenin o şeyden duyduğu sevincin bizim sevincimize engel olduğunu hayal ediyorsak, (bu Bölümün 28. Önermesi gereği) o insanın söz konusu şeye sahip olmamasına çabalarız. **Q.E.D.**

Not: İşte görüyoruz, insan öyle bir doğaya sahip ki, çoğunlukla şanssız olana acıyor, şanslı olanı kıskanıyor ve (bir önceki Önerme gereği) başkasının sahip olduğunu hayal ettiği nesneyi sevdikçe nefreti de o oranda katlanıyor. Demek ki insanın doğasına özgü bu nitelik bizleri merhametli kılarken aynı zamanda kıskanç ve hırslı da kılıyor. Yaşadığımız tecrübeleri de şöyle bir gözümüzün önüne getirecek olursak, hepsinin bize aynı şeyi öğrettiğini anlarız, özellikle bakışlarımızı çocukluğumuzun ilk yıllarına çevirirsek. Çünkü biliriz ki çocuklar, deyim yerindeyse, bedenen hep bitaraf olduğundan, başkalarının güldüğünü veya ağladığını gördükleri anda onlar da güler ya da ağlarlar ya da başkaları ne yapıyorsa onlar da

onlara bakıp hemen aynısını yapmaya kalkarlar; kısacası başkalarını sevindirdiğini hayal ettikleri şeyleri kendilerine mal etmek isterler; çünkü dediğimiz gibi, şeylerin imgeleri insan bedeninin kendi duygulanımlarıdır, yani insan bedeninin dış nedenlerle etkilenmesine yol açan ve falanca hareketi yapmaya yatkın hale getiren tavırlardır.

XXXIII. ÖNERME

Bize benzer bir nesneyi sevdiğimizde o nesnenin de bizi aynı şekilde sevmesi için elimizden gelen çabayı gösteririz.

Kanıtlama: Her şey bir yana, elimizden geldiğince özellikle sevdiğimiz nesneyi hayal etmeye çalışırız (bu Bölümün 12. Önermesine göre). Bu yüzden bir nesne bize benziyorsa her şeyden öte o nesnede sevinç duygusu yaratmaya çabalarız (bu Bölümün 29. Önermesine göre) ya da başka deyişle elimizden geldiğince sevdiğimiz nesneye bizim fikrimizle beraber giden bir sevinç yaşatmaya çalışırız ki (bu Bölümün 13. Önermesine düşülen Not gereği), o da bizi aynı şekilde sevebilsin. **Q.E.D.**

XXXIV. ÖNERME

Sevdiğimiz nesnenin bize karşı ne kadar büyük sevgi beslediğini hayal edersek kendimizden o kadar gurur duyarız.

Kanıtlama: Sevdiğimiz nesnenin bizi aynı şekilde sevmesine elimizden geldiğince çaba harca-

rız (bir önceki Önermeye göre), yani (bu Bölümün 13. Önermesine düşülen Nota göre) sevdiğimiz nesneye bizim fikrimizle beraber giden bir sevinç yaşatmaya çalışırız. Dolayısıyla sevdiğimiz nesnenin bizim neden olduğumuz bir sevinç yaşadığını hayal ettikçe söz konusu çabamızı artırdıkça artırırız, yani (bu Bölümün 11. Önermesine ve bu Önermeye düşülen Nota göre) bundan dolayı sevindikçe seviniriz. Ama bize benzer başka birini sevindirdiğimiz için sevindiğimizden ötürü kendimizi sevinçle karşılamış oluruz (bu Bölümün 30. Önermesine göre); bu yüzden sevdiğimiz nesnenin bize karşı ne kadar sevgi beslediğini hayal edersek kendimize de o kadar sevinçle bakmış oluruz ya da başka deyişle (bu Bölümün 30. Önermesine göre) kendimizle o kadar gurur duyarız. Q.E.D.

XXXV. ÖNERME

Sevdiği nesnenin bir başkasına, sadece kendisinin ona hissettiği türden ya da daha yakın bir dostlukla bağlandığını hayal eden kimse sevdiği nesneye karşı nefret duyacak, diğerini de kıskanacaktır.

Kanıtlama: İnsan sevdiği nesnenin kendisine karşı ne kadar büyük bir sevgi beslediğini hissederse o kadar gururlanır (bir önceki Önermeye göre), yani (bu Bölümün 30. Önermesine düşülen Nota göre) o kadar sevinir; bu yüzden (bu Bölümün 28. Önermesine göre) sevdiği nesnenin

kendisine mümkün olduğunca güçlü bir bağla bağlandığını hayal etmeye çalışır ve hatta bu çabası ya da bu iştahı o nesneyi başka birinin de elde etmeyi arzuladığını hayal ederse daha da kabarır (bu Bölümün 31. Önermesine göre). Ama bu çaba ya da iştah sevilen nesnenin imgesiyle bastırılır, çünkü biz sevilen nesnenin bir başkasına bağlandığını ve kendi imgesine o başka kişinin imgesinin de ekleneceğini varsayıyoruz; bu durumda (bu Bölümün 11. Önermesine düşülen Nota göre) söz konusu kimse kederlenecektir ve bu kederinin nedeni hem sevdiği nesnenin fikri hem de o başkasının imgesi olacaktır; yani (bu Bölümün 13. Önermesine düşülen Nota göre) hem sevdiği nesneden nefret edecektir hem de sevdiği nesne tarafından beğenildiği için (bu Bölümün 23. Önermesine göre) o başkasını (bu Bölümün 15. Önerme Sonucuna göre) kıskanacaktır. Q.E.D.

Not: Sevilen nesneye duyulan kıskançlıkla birleşen bu nefrete *haset* denir ki, haset, kıskanılan bir başka kişinin fikriyle beraber giden ve aynı anda hissedilen sevgi ve nefretin doğurduğu bir tereddütten başka bir şey değildir. Dahası kıskanç bir adamın sevdiği nesneye duyduğu bu nefret, sevdiği nesne onun sevgisine karşılık verdiğinde ne kadar sevinç hissetmişse ve sevdiği nesnenin bağlandığını hayal ettiği o başka kişiye yönelik duygusu ne kadar yoğunsa, o oranda daha da artacaktır. Çünkü o başka kişiye nefret duyuyorsa, hem sevdiği nesne kendisinin nefret

ettiği birinden sevinç duyuyor diye sevdiği nesneden nefret edecektir (bu Bölümün 24. Önermesine göre) hem de (bu Bölümün 15. Önerme Sonucuna göre) sevdiği nesnenin imgesini nefret ettiği başka birinin imgesine katmak durumunda kaldığı için sevdiği nesneden nefret edecektir. Böyle bir durum çoğunlukla bir kadına duyulan aşkta yaşanır. Çünkü sevdiği kadının kendisini bir başkasına verdiğini hayal eden kimse, kendi arzusuna ket vurulduğu için sırf kederlenmekle kalmayacak, aynı zaman da sevdiği kadının imgesini o başkasının en mahrem kısımlarıyla, hatta bırakın bok püsürüyle birlikte hayal etmek durumunda kaldığından, sevdiğinden de yüz çevirecektir. Son olarak şunu da eklemek gerekirse, kıskanç adam sevdiği kadından görmeye alıştığı güler yüzü bundan böyle artık hiç göremeyecektir ve işte bir de bu neden, az sonra değineceğim gibi, âşığın kederini daha da artıracaktır.

XXXVI. ÖNERME

Vaktiyle haz aldığı bir şeyi hatırlayan kimse, o şeye ondan ilk haz aldığı zamanki koşullarda sahip olmak ister.

Kanıtlama: Bir adamın kendisine haz veren bir nesneyle birlikte düşündüğü her şey (bu Bölümün 15. Önermesine göre) kendisine ilineksel olarak sevinç kaynağı olacaktır; bu yüzden (bu Bölümün 28. Önermesine göre) kendisine haz veren şeyle birlikte düşündüğü her şeye sahip ol-

mayı arzulayacaktır ya da başka deyişle o şeye ondan ilk haz aldığı zamanki koşullarda sahip olmak isteyecektir. Q.E.D.

ÖNERME SONUCU

Bu yüzden bu koşullardan birinin yokluğunu fark etmesi âşığı kederlendirecektir.

Kanıtlama: Çünkü bu koşullardan birinin yokluğunu fark etmesiyle birlikte, söz konusu kimse o şeyin varoluşunu dışlayan bir şeyi hayal eder. Ama sevgisinden ötürü söz konusu şeyi, yani söz konusu koşulu (bir önceki Önermeye göre) arzuladığından, (bu Bölümün 19. Önermesine göre) bunun eksikliğini hayal ettiği sürece kederlenecektir.

Not: Sevdiğimiz nesnenin yokluğundan kaynaklanan bu kedere *özlem* denir.

XXXVII. ÖNERME

Kederden ya da sevinçten, nefretten ya da sevgiden doğan arzu duygu yoğunluğunun artmasına bağlı olarak artar.

Kanıtlama: Keder insanın etki gücünü (bu Bölümün 11. Önermesine düşülen Nota göre) azaltır ya da kısıtlar, başka deyişle (bu Bölümün 7. Önermesine göre) insanın mevcudiyetini sürdürmek için sarf ettiği çabayı azaltır ya da kısıtlar; bu yüzden (bu Bölümün 5. Önermesine göre) bu çabaya aykırı bir duygudur. Dolayısıyla kederlenen bir insanın bütün çabası kederini yok et-

meye yöneliktir. Ama (kederin tanımına göre) keder arttıkça, zorunlu olarak insanın etki gücüne çok daha aykırı hale gelecektir. Buna göre keder arttıkça insan kederi yok etmek için daha büyük bir güç harcayacaktır, yani (bu Bölümün 9. Önermesine düşülen Nota göre) çok daha büyük bir arzuyla ya da iştahla bu kederden kurtulmaya çalışacaktır. Öte yandan sevinç (bu Bölümün 11. Önermesine düşülen aynı Nota göre) insanın etki gücünü artırır ya da bu güce destek olur ve aynı yöntemle kolayca kanıtlanır ki, sevinç duygusu yaşayan bir insanın tek arzusu bu duygusunun sürüp gitmesidir ve sevinci katlandıkça onu sürdürmek arzusu da o oranda katlanır. Sonuçta nefret ve sevgi sevinçten ya da kederden kaynaklanan duygular olduğuna göre, aynı mantıkla düşündüğümüzde, nefret ya da sevgi duygularından doğan çaba, iştah, yani arzu da nefret ve sevgi yoğunluğuna göre artacaktır. **Q.E.D.**

XXXVIII. ÖNERME

Bir insan sevdiği bir şeyden sevgisi tamamen yok olacak şekilde nefret etmeye başlamışsa, duyguların nedeni aynı olduğundan, o şeye karşı o şeyi hiç sevmemiş olduğu zamankinden daha fazla nefret duyacaktır ve bu nefret, önceki sevgisi ne kadar büyükse o kadar büyük olacaktır.

Kanıtlama: Çünkü bir insan sevmiş olduğu bir şeyden nefret etmeye başlarsa, arzuları söz

konusu şeyi hiç sevmemiş olduğu zamankinden daha fazla bastırılacaktır. Çünkü sevgi (bu Bölümün 13. Önermesine düşülen Nota göre) bir insanın olanca gücüyle (bu bölümün 28. Önermesine göre) kalıcı kılmaya çabaladığı bir sevinçtir; (aynı Not gereği) insan bunu sevdiği şeyi yanındaymış gibi hissederek ve bu sevinci olabildiğince sevdiğine de (bu Bölümün 21. Önermesine göre) yaşatarak gerçekleştirir; ve sevgisi büyüdükçe beraberinde bu çaba da büyür (bir önceki bu Önermeye göre); insanın sevdiğini kendi sevgisine karşılık verdirmeye çalışmasında da aynı şey olur (bu Bölümün 33. Önermesine bakın). Ama sevilene duyulan nefret bu çabaları engeller (bu Bölümün 13. Önerme Sonucuna ve 23. Önermesine göre). Böyle olunca seven insan (bu Bölümün 11. Önermesine düşülen Nota göre) aynı nedenden ötürü bu kez keder duymaya başlar ve önceki sevgisi ne kadar büyükse nefreti de o kadar büyük olur; başka deyişle sevenin nefretinin neden olduğu keder dışında, söz konusu şeyi sevmiş olmaktan kaynaklanan ikinci bir keder de işe karışır; dolayısıyla sevilene daha büyük bir nefret duygusuyla bakılır, yani (bu Bölümün 13. Önermesine düşülen Nota göre) aynı şeyin hiç sevilmemiş olduğu zamankinden daha büyük bir nefret duyulur ve bu nefret önceki sevgi ne kadar büyükse o kadar büyük olur. **Q.E.D.**

XXXIX. ÖNERME

Herhangi birinden nefret eden kimse ona kötülük etmeye çabalayacaktır, tabii bu çabasından ötürü kendisinin başına daha büyük bir kötülük gelmesinden korkmuyorsa; ama aynı mantık gereği, herhangi birini seven kimse de sevdiğine iyilik yapmaya çalışacaktır.

Kanıtlama: Birinden nefret etmek (bu Bölümün 13. Önermesine düşülen Nota göre) onu kederinin nedeni olarak görmektir; dolayısıyla (bu Bölümün 28. Önermesine göre) birinden nefret eden kimse onu ya yanından uzaklaştırmaya ya da yok etmeye çabalayacaktır. Ama bu yüzden kendi başına daha üzücü bir şeyin ya da daha büyük bir kötülüğün (aslında ikisi de aynı şey) gelmesinden korkarsa ve nefret ettiği ve kötülük yapmayı tasarladığı kişiye hiçbir şey yapmamakla daha büyük bir kötülükten sakınmış olacağına inanırsa, bu kötülüğü yapmaktan (yine bu Bölümün 28. Önermesine göre) kaçınmak isteyecektir ve bu istek onu kötülük yapmaya iten istekten daha büyük bir çaba gerektirecektir ki, (bu Bölümün 37. Önermesine göre) iddia ettiğimiz gibi, bu son çaba diğerine üstün gelecektir. Önermenin ikinci kısmını da aynı şekilde kanıtlayabiliriz. O halde herhangi birinden nefret eden bir kimse (*ona kötülük etmeye çabalayacaktır, tabii bu çabasından ötürü kendisinin başına daha büyük bir kötülük gelmesinden korkmuyorsa; ama*

aynı mantık gereği, herhangi birini seven kimse sevdiğine iyilik yapmaya çalışacaktır). **Q.E.D.**

Not: Burada *iyilik* deyince her tür sevinci ve sevince yol açan ne varsa hepsini kastediyorum, özellikle de herhangi bir özlemi tatmin eden şeyi; bu şey ne olursa olsun hiç fark etmez. *Kötülük* deyince de her tür kederi kastediyorum, özellikle de özlemi boşa çıkaran şeyi. Çünkü yukarıda da (bu Bölümün 9. Önermesine düşülen Notta) gösterdiğimiz gibi, bizler bir şeyi arzularken onun iyi olduğuna hükmettiğimiz için arzulamayız, tam tersine o şeyi arzuladığımız için ona iyi deriz; dolayısıyla kaçındığımız bir şeye de kötü deriz. O halde her birimiz neyin iyi, neyin kötü olduğuna ve neyin daha iyi, neyin daha kötü olduğuna ve de neyin en iyi, neyin en kötü olduğuna kendi duygularımızla karar veriyoruz, yani salt kendi bakış açımızla bir değerlendirme yapıyoruz. Böyle olunca da açgözlü bir adam kucak dolusu gümüşe iyi derken yoksulluğa kötü diyebiliyor. Hırslı bir adam ün kazanmaktan başka hiçbir şey istemezken, utanç kadar da hiçbir şeyden çekinmiyor. Kıskanç bir insana başkasının mutsuzluğu kadar cazip gelen başka bir şey yokken, başkasının mutluluğu kadar da üzücü gelen başka bir şey olmuyor; yani işin aslı, her birimiz herhangi bir şeyin iyiliğine, kötülüğüne, yararlılığına ya da yararsızlığına kendi duygularımızla karar veriyoruz. Dahası insanın kendi duyguları onu istediğini istememeye, istemediğini de is-

temeye yöneltiyor ki, biz buna *korku* diyoruz; o halde *korku*, insanın gelecekte başına geleceğini düşündüğü bir kötülüğü daha hafifiyle savuşturmaya yönelten *evham*dan başka bir şey değil (bu Bölümün 28. Önermesine bakın). Ama insanın korktuğu kötülük utançsa, o zaman bu korku *utangaçlık* adını alıyor. Bundan başka gelecekteki kötülükten kaçınma arzusu başka bir kötülük beklentisinin yarattığı korkuyla bastırılırsa ve insanı ikisinden hangisini seçeceğini bilemeyecek halde bırakırsa, o zaman bu evhama *şaşkınlık* deniyor, özellikle bu kötülüklerin her ikisi de bizde çok büyük bir korkuya neden oluyorsa.

XL. ÖNERME

Birinin nefretini kazandığını hayal eden kimse, o kişinin nefretine neden olabilecek bir şey yapmadığına inanıyorsa, bu nefrete kendisi de nefretle karşılık verecektir.

Kanıtlama: Birinin nefret duygusu yaşadığını hayal eden insan tam da bu nedenle nefret duygusu yaşayacaktır (bu Bölümün 27. Önermesine göre), yani (bu Bölümün 13. Önermesine düşülen Nota göre) dış bir nedenin fikriyle beraber giden bir keder yaşayacaktır. Ama (varsayıma göre) söz konusu kimse bu nefretin nedeninin sadece kendisinden nefret eden kişiden kaynaklandığını hayal etmektedir. O halde başka birinin ondan nefret ettiğini hayal ettiği için, kendisinden nefret eden kişinin fikriyle beraber giden bir keder

yaşayacaktır ya da başka deyişle (aynı Nota göre) o kişiden nefret edecektir. **Q.E.D.**

Not: Söz konusu insan kendisinin bu nefreti hak edecek nitelikte bir şey yapmış olduğunu hayal ederse, o zaman (bu Bölümün 30. Önermesine ve bu Önermeye düşülen Nota göre) utanç duygusu yaşayacaktır; ama nadiren böyle olur (bu Bölümün 25. Önermesine göre). Bu tür karşılıklı nefret durumu, nefret edilen kişiye kötülük yapma çabasını takip eden nefretten de kaynaklanabilir (bu Bölümün 39. Önermesine göre). Öyleyse başkasının ondan nefret ettiğini hayal eden biri, söz konusu kişiyi herhangi bir kötülüğün ya da kederin nedeni olarak hayal edecek ve bu nedenden dolayı kederlenecektir, yani nefret eden kişinin fikriyle beraber giden bir *evham* duyacaktır; başka deyişle yukarıda da belirttiğimiz gibi, o kişinin nefretine nefretle karşılık verecektir.

I. ÖNERME SONUCU

Sevdiği birinin ona karşı nefret duyduğunu hayal eden bir insan aynı anda hem nefret hem de sevgi hissedip çatışkı yaşayacaktır. Çünkü söz konusu kişinin ondan nefret ettiğini hayal ettiğinden, buna karşılık o da (bir önceki Önermeye göre) söz konusu kişiden nefret etmeye yönelecektir. Ama (varsayıma göre) bu adam gene de söz konusu kişiyi sevmektedir. Bu durumda hem nefret hem de sevgi hissedip çatışkı yaşayacaktır.

II. ÖNERME SONUCU

Daha önce hiçbir duygu beslemediği birinin ona karşı duyduğu nefret sonucunda başına bir kötülük geldiğini hayal eden kimse, derhal söz konusu kişiye kötülük etmeye çalışacaktır.

Kanıtlama: Birinin ona karşı nefret beslediğini hayal eden kimse bu nefrete nefretle karşılık verecektir (bir önceki Önermeye göre) ve (bu Bölümün 26. Önermesine göre) söz konusu kişiyi kederlendirebilecek ne var ne yoksa düşünmeye çalışacaktır, dahası (bu bölümün 39. Önermesine göre) düşündüklerini de aynen hayata geçirmeye çaba sarf edecektir. Ama (varsayıma göre) söz konusu kimsenin ilk aklına gelen, kötülüğe uğramış olduğudur. O halde hiç zaman kaybetmeden o da aynı şekilde kötülük yapmaya çalışacaktır. **Q.E.D.**

Not: Nefret ettiğimiz kimseye kötülük yapma çabasına *öfke* denir; kendimize yapılan bir kötülüğe karşılık verme çabası ise *intikam* adını alır.

XLI. ÖNERME

Biri başkası tarafından sevildiğini hayal ediyorsa, bunun kendisinden kaynaklanan bir nedeni olmadığına inansa bile (bu Bölümün 15. Önerme Sonucuna ve 16. Önermesine göre böyle bir durum söz konusu olabilir), yine de bu sevgiye sevgiyle karşılık verecektir.

Kanıtlama: Bu Önerme bir önceki Önerme gibi kanıtlanır; ayrıca söz konusu Önermenin Notuna da bakın.

Not: Hatta kişi bu sevginin kendisinden kaynaklandığına dair haklı bir nedeni olduğuna inanmışsa gururlanacaktır (bu Bölümün 30. Önermesine ve bu Önermeye düşülen Nota göre). Bu sahiden de sıkça yaşanan bir durumdur (bu Bölümün 25. Önermesine göre) ve başkasının kendisinden nefret ettiğini hayal eden birinin hissedeceklerine dair söylediklerimize karşıttır (bir önceki Önermeye bakın). Bu yüzden bu karşılıklı sevgiye, dolayısıyla (bu Bölümün 39. Önermesine göre) bizi seven insana iyilikte bulunma çabasına ve aynı şekilde (yine bu bölümün 39. Önermesine göre) onun da bize iyilikte bulunma çabasına *minnettarlık* ya da *şükran* denir. Ancak anlaşılan o ki, insanlar iyiliğe karşılık vermektense intikam almaya çok daha yatkınlar.

ÖNERME SONUCU

Nefret ettiği biri tarafından sevildiğini hayal eden insan hem nefret hem sevgi hissedip çatışkı yaşayacaktır. Bu, bir önceki Önerme Sonucunun kanıtlandığı şekilde kanıtlanır.

Not: Nefret üstünse insan kendisini sevene kötülük yapmaya çalışır; bu çabaya *zalimlik* denir, özellikle de seven insandan nefret edilmesine yol açacak sıradan bile olsa herhangi bir neden olmadığına inanılıyorsa.

XLII. ÖNERME

Birine ya sevgisinden ya da onur kazanma kaygısından iyilikte bulunan insan, bu iyiliğin kadrinin bilinmediğini görürse kederlenir.

Kanıtlama: Kendisine benzer bir nesneyi seven kimse, bunun karşılığında o nesne tarafından da sevilmek için elinden gelen gayreti gösterir (bu Bölümün 33. Önermesine göre). Bu yüzden birine sevgisinden dolayı iyilik yapan insan, bu iyiliği kendisini karşısındakine sevdirme arzusuna uyarak yapar, yani (bu Bölümün 34. Önermesine göre) ya saygı kazanmak ya da sevinç yaşamak adına bu iyiliği yapar (bu Bölümün 30. Önermesine düşülen Nota göre); bu yüzden (bu Bölümün 12. Önermesine göre) saygınlık kazanmasına yol açacak bu nedeni hayal etmek için, başka deyişle bu nedeni fiili olarak varmış gibi görmek için elinden gelen gayreti gösterir. Ancak (varsayıma göre) bu nedenin varoluşunu dışlayacak başka bir şey de hayal etmektedir. O halde (bu bölümün 19. Önermesine göre) bu şey kendisine keder verecektir. **Q.E.D.**

XLIII. ÖNERME

Nefret karşı bir nefretle çoğalır, ama sevgiyle silinebilir.

Kanıtlama: Nefret ettiği birinin bu nefretine nefretle karşılık verdiğini hayal eden kimse, tam da bu nedenle (bu Bölümün 40. Önermesine göre)

daha ilki bitmemişken (varsayım gereği) ikinci bir nefretle dolar. Oysa söz konusu kimse nefretine rağmen sevildiğini hayal etmiş olsa, böyle hayal ettiği sürece (bu Bölümün 30. Önermesine göre) kendisine sevinçle bakar ve (bu Bölümün 29. Önermesine göre) nefret ettiği kişiye de aynı sevinci yaşatmaya çabalar; yani (bu Bölümün 41. Önermesine göre) ondan nefret etmemeye ve onu hiçbir şekilde kederlendirmemeye çabalar. Bu çaba (bu Bölümün 37. Önermesine göre) kaynaklandığı duygunun yoğunluğuna göre büyüyecek ya da küçülecektir; buna göre eğer nefretten kaynaklanan ve (bu Bölümün 26. Önermesine göre) insanın nefret ettiği kişiyi kederlendirmek için harcadığı çabadan daha büyükse, o zaman baskın çıkacak ve nefreti zihinden silecektir. **Q.E.D.**

XLIV. ÖNERME

Nefret sevgiye tamamen yenik düştü mü sevgiye yol açar; bu yüzden bu sevgi, öncesinde hiç nefret yaşanmamış olan sevgiden daha büyük olur.

Kanıtlama: Bu Önerme bu Bölümün 38. Önermesi gibi kanıtlanır. Çünkü daha önce hep nefret duyduğu ya da keder duyarak baktığı bir şeyi sevmeye başlayan kimse bu sevgisinden ötürü sevinir; sevgiyle bütünleşen bu sevincine de (bu Bölümün 13. Önermesine düşülen Nottaki Tanımına bakın) nefretle bütünleşmiş kederinden kurtulma çabasının yarattığı başka bir sevinç

eklenir ve bu sevinç önceki nefretin, şimdiki sevincin nedeni olan insanın fikriyle gittiği için de gitgide güçlenir (bu Bölümün 37. Önermesinde gösterdiğimiz gibi).

Not: Hal böyle olsa da, hiç kimse daha büyük bir sevinç yaşamak için bir şeyden nefret etmeye ya da kederlenmeye çalışmaz; ya da şöyle söylersek, hiç kimse yarası iyileşecek umuduyla yaralanmak, sağlığına kavuşmak için hastalanmak istemez. Çünkü her insan mevcudiyetini korumaya ve her zaman mümkün mertebe kederden uzak durmaya çabalar. Tersi düşünülecek olsaydı, yani bir insanın sonradan büyük bir sevgi kazanmak için birine nefret beslemesi mümkün olsaydı, o zaman o insanın hep söz konusu şeyden nefret etmesi gerekirdi. Çünkü nefret büyüdükçe, sevgi de büyüyecek ve insan kendi nefretinin büyüdükçe büyümesini arzulayacaktı; hatta aynı nedenden dolayı sonradan sağlığına kavuşmakla çok daha büyük bir sevinç yaşayacağı umuduyla insanın hasta oldukça olası gelecekti, dolayısıyla insan hep hasta olmak için çabalayacaktı ki, bu da (bu Bölümün 6. Önermesine göre) saçmadır.

XLV. ÖNERME

Bir kimse kendisine benzeyen bir insanın yine kendisine benzeyen ve sevdiği bir şeyden nefret ettiğini hayal ederse o insandan nefret eder.

Kanıtlama: Çünkü sevilen nesne kendisinden nefret edenden nefret eder (bu Bölümün 40. Öner-

mesine göre). Bu nedenle seven insan sevdiği şeyden nefret eden herhangi birini hayal etmekle, sevdiği şeyin de o kişiye karşı nefret dolduğunu, yani (bu Bölümün 13. Önermesine düşülen Nota göre) keder duyduğunu hayal eder, dolayısıyla (bu Bölümün 21. Önermesine göre) kendisi de kederlenir ve sevdiği nesneden nefret eden kişinin fikri bir neden olarak bu duyguyla beraber gider, başka deyişle (bu Bölümün 13. Önermesine düşülen Nota göre) söz konusu kişiden nefret eder. **Q.E.D.**

XLVI. ÖNERME

Bir kimse kendi sınıfından ya da kendi ulusundan farklı bir kişiye karşı sevinç ya da keder duymuşsa ve bu sevinç ya da kedere söz konusu sınıfın ya da ulusun tümel adı altına o kişinin fikri de neden olarak girmişse, sadece o kişiyi sevmekle ya da ondan nefret etmekle kalmayacak, aynı zamanda o kişinin ait olduğu sınıfın ya da ulusun tümünü sevecek ya da onlardan nefret edecektir.

Kanıtlama: Bu durum bu Bölümün 16. Önermesinden anlaşılır.

XLVII. ÖNERME

Nefret ettiğimiz bir şeyin yok olduğunu ya da başına başka türlü bir kötülük geldiğini hayal edince duyduğumuz sevinç hiçbir üzüntü hissetmeden yaşanmaz.

Kanıtlama: Bu Önerme bu Bölümün 27. Önermesinden anlaşılır. Çünkü bize benzer bir şeyin keder yaşadığını hayal ettiğimizde biz de aynı şekilde kederleniriz.

Not: Bu Önerme aynı zamanda II. Bölümün 17. Önerme Sonucuna göre de kanıtlanabilir. Çünkü ne zaman bir şeyi hatırlasak, o şey fiili olarak varolmasa bile, onu varmış gibi görürüz ve bedenimiz de aynı şekilde o varmış gibi etkilenir. Bu yüzden insanın o şeye keder duygusuyla bakması, şeyin hatırasının etki gücüne göre belirlenir; bu belirlenim, o şeyin imgesi canlı kaldığı sürece, o şeyin varoluşunu dışlayan başka şeyleri hatırlamakla denetim altına alınsa da tamamen ortadan kalkmaz. Demek ki insan sadece bu belirlenim kısıtlandığı sürece sevinç duyar; nefret edilen şeyin uğradığı kötülükten doğan sevincin söz konusu şey hatırlandıkça yinelenmesi de bu yüzdendir. Çünkü az önce de dediğimiz gibi, o şeyin imgesi ne zaman canlansa, o şeyin varoluşunu da gerektireceğinden, o şey gerçekten varken ona nasıl nefretle bakıyorsak aynı nefretle bakmaya yöneliriz. Ne var ki insan o şeyin imgesini o şeyin varoluşunu dışlayan başka şeylerle de ilişkilendirdiğinden, kendisini kedere yönelten bu belirlenim derhal denetim altına alınır ve yeniden sevinç duyar; bu durum yinelendikçe sevinci de yinelenir. İşte zaten bu yüzden insan geçmişte yaşanan kötülükleri hatırlamaktan sevinç du-

yar, kaçıp kurtulduğu tehlikeleri anlatmaktan da zevk alır; çünkü ne zaman bir tehlike hayal etse hemen böyle bir tehlikeyle karşılaşacakmış gibi olur ve bu durum onun bu tehlikeden korkmasına neden olur; bu durum, tehlikeden sahiden kaçıp kurtulduğu anda bu tehlikenin fikriyle ilişkilendirdiği özgürlük fikriyle yeniden denetim altına alınır ve bu özgürlük fikri insanı yeniden korkusuz kılar, böylece yeniden sevinir.

XLVIII. ÖNERME

Herhangi birine, örneğin Petrus'a duyulan sevgi ve nefret, nefretin içindeki keder ve sevginin içindeki sevinç başka bir nedenin fikrine bağlandığında yok olur; Petrus'un her iki duygunun tek nedeni olmadığını hayal ettiğimiz ölçüde de azalır.

Kanıtlama: Bu durum sevgi ve nefretin tanımından da kolayca anlaşılacaktır; bu konuda bu Bölümün 13. Önermesine düşülen Nota bakın. Çünkü bu sevince Petrus'a duyulan sevgi, bu kedere de Petrus'a duyulan nefret dememizin tek nedeni Petrus'un şu ya da bu duygunun nedeni olarak görülmesidir. Bu durum bütünüyle ya da kısmen ortadan kalkarsa, Petrus'a karşı hissedilen duygu da bütünüyle ya da kısmen azalır. **Q.E.D.**

XLIX. ÖNERME

Özgür olduğunu hayal ettiğimiz bir şeye duyduğumuz sevgi ya da nefret, aynı şekilde zorun-

lu olan bir şeye duyduğumuz sevgi ya da nefretten daha büyük olacaktır.

Kanıtlama: Özgür olarak hayal ettiğimiz şey (I. Bölümün 7. Tanımına göre) başkaları olmadan kendi kendine algılanması gereken şeydir. Öyleyse böyle bir şeyi sevinç ya da kederin nedeni olarak hayal edersek, tam da bu nedenle (bu Bölümün 13. Önermesine düşülen Nota göre) ona karşı sevgi ya da nefret duyacağız (bir önceki Önermeye göre), hem de mevcut duygu durumundan yükselebilecek en büyük sevgiyi ya da en büyük nefreti duyacağız. Ama bu duyguların nedeni olan söz konusu şeyin zorunlu bir şey olduğunu hayal edersek, o zaman (yine I. Bölümün 7. Tanımına göre) o şeyi kendi başına değil, başka şeylerle birlikte bu duyguların nedeni olarak hayal edeceğiz; böylece (bir önceki Önermeye göre) o şeye duyduğumuz sevgi ve nefret azalacaktır. **Q.E.D.**

Not: Buradan çıkan sonuca göre, insanlar kendilerinin özgür olduğunu düşündüklerinden, birbirlerine, başka şeylere duyduklarından daha büyük bir sevgi ve daha büyük bir nefret duyarlar; buna bir de duyguları taklit eklenir ki, bu konuda bu Bölümün 27, 34, 40 ve 43. Önermelerine bakın.

L. ÖNERME

Herhangi bir şey umut ya da korkunun ilineksel nedeni olabilir.

Kanıtlama: Bu Önerıne bu Bölümün 15. Önermesinin kanıtlama yöntemiyle çözümlenebilir; söz konusu Önermeye, bu Bölümün 18. Önermesine düştüğümüz II. Notla birlikte bakın.

Not: Umut ya da korkunun ilineksel nedenleri olan şeylere iyi ya da kötü alametler denir. Bunlar umudun ve korkunun nedeni olmaları bakımından (bu Bölümün 18. Önermesine düşülen II. Notta belirtilen umut ve korkunun Tanımına göre) sevinç ve kederin de nedenidir. İşte biz bu yüzden (bu Bölümün 15. Önerme Sonucuna göre) onları sever ya da onlardan nefret ederiz; onları ya (bu Bölümün 28. Önermesine göre) umutlarımıza aracı kılmaya çalışırız ya da onları birer engel olarak görüp veya korkularımızın nedeni sayıp uzaklaştırmaya çalışırız. Bundan başka bu Bölümün 25. Önermesinden çıkan sonuca göre, bizler doğamız gereği umut ettiklerimize kolayca inanırız da, korktuğumuz şeylere zor inanırız ve bu tür şeylere hak ettiklerinden fazla ya da az değer veririz. İşte bütün bunlar dünyanın dört bir yanında insanları müşkül duruma sokan batıl inançların kaynağıdır. Ama umut ve korkunun yarattığı bu kararsızlıkları burada ele almayı zahmete değer bulmuyorum, çünkü zaten bu duyguların salt tanımından, umudun korkusuz, korkunun da umutsuz olamayacağı açıkça anlaşılmaktadır (yeri geldiğinde bunu daha da ayrıntılı açıklayacağız); bunun yanı sıra herhan-

gi bir şeyi umut ettiğimizde ya da ondan korktuğumuzda bu şeyi sever ya da bu şeyden nefret ederiz. İşte bu yüzden sevgi ve nefret üzerine ne söylemişsek, insan aynısının umut ve korku için de söylenebileceğini rahatlıkla anlar.

LI. ÖNERME

Farklı yapıdaki insanlar bir ve aynı nesneden farklı etkiler alabilir, ayrıca bir ve aynı insan bir ve aynı nesneden farklı zamanlarda farklı tarzlarda etkilenebilir.

Kanıtlama: İnsan bedeni (II. Bölümün 3. Önkabulü gereği) dış cisimlerden çok değişik şekillerde etkilenir. Öyleyse iki insan aynı anda farklı şekillerde etkilenebilir ve bu nedenle (II. Bölümün 3. Yardımcı Önermesinden sonraki 1. Aksiyom gereği; bunlar için ilgili Bölümün 13. Önermesinden sonraki kısma bakın) bir ve aynı nesne tarafından farklı tarzda etkilenebilir. Ayrıca (aynı Önkabul gereği) insan bedeni kâh şu şekilde, kâh bu şekilde etkilenebilir, dolayısıyla (aynı Aksiyom gereği) bir ve aynı cisim tarafından farklı zamanlarda farklı şekilde etkilenilir. **Q.E.D.**

Not: Bu da bize gösteriyor ki, birinin sevdiğini diğeri sevmeyebilir, birinin korktuğundan diğeri korkmayabilir ya da bir ve aynı insan daha önce nefret ettiğini an gelir sevebilir, daha önce korktuğuna an gelir cüret edebilir, vb. Önermenin ikinci kısmına gelince; mademki her birimiz

neyin iyi, neyin kötü, neyin daha kötü ya da neyin daha iyi olduğuna kendi duygularımıza göre karar veriyoruz (bu Bölümün 39. Önermesine düşülen Nota bakın), o halde insanların duyguları kadar kararları da değişebilir niteliktedir.[1] Zaten bu yüzden birilerini birileriyle kıyasladığımızda aralarındaki farkı duygu durumlarına göre belirliyoruz ve böylece kimilerine gözü pek diyoruz, kimilerine de ürkek; işte bu şekilde başkalarını da başka başka adlarla anıyoruz. Bu yüzden ben, mesela beni hep irkilten bir kötülük karşısında istifini bile bozmayan adama *gözü pek* diyorum; bu adamın sevdiği birine kötülük yapma ya da sevdiği birine iyilik yapma isteğinin beni hep geri durduran şu korkuyla, yani kötülük korkusuyla bile dizginlenmediğine dikkat etmişsem böylesini *cüretkâr* olarak niteliyorum. Bununla birlikte benim hiç önemsemediğim bir kötülük karşısında geri duran bir adam benim gözümde *ürkek* sayılıyor; bu adamın söz konusu arzusunun beni hiç irkiltmeyen bir kötülük karşısında dizginlendiğine dikkat etmişsem böylesine *ödlek* diyorum; işte herkes bu şekilde yargıda bulunabilir. Dahası insan doğasının ve yargısının bu tutarsızlığı sonucunda, genellikle şeyleri sadece

1 İnsan zihni tanrısal aklın bir parçası olsa da, durumun böyle olduğunu II. Bölümün 13. Önerme Sonucunda göstermiştim [Spinoza'nın notu]. (Bazı edisyonlarda II. Bölümün 17. Önerme Sonucuna ya da 11. Önerme Sonucuna gönderimde bulunulmuştur).

kendi bakış açımıza göre yargıladığımızdan, bizde sevinç ya da keder yarattığına inandığımız ve bu yüzden de (bu Bölümün 28. Önermesine göre) var etmeye ya da yok etmeye çaba harcadığımız şeyler salt birer hayal olduğundan –bu Kitabın II. Bölümünde şeylerin belirsizliğiyle ilgili kanıtladığım başka şeylerden hiç bahsetmiyorum bile– kolayca anlayacağımız üzere, kederine de sevincine de genelde insanın kendisi neden olabiliyor, yani insan bu duygulara neden olan kendi fikrinin eşliğinde hem keder hem de sevinç duygusu yaşayabiliyor. Öyleyse pişmanlığın ve kendinden memnun olmanın da ne olduğunu buradan rahatlıkla anlayabiliriz; *pişmanlık* neden olarak insanın kendi fikriyle beraber giden bir kederdir; *kendinden memnun olma* ise neden olarak insanın kendi fikriyle beraber giden bir sevinçtir ve insanların kendilerinin özgür olduğuna inanmaları bu iki duygunun şiddetlenmesine yol açar (bu Bölümün 49. Önermesine bakın).

LII. ÖNERME

Daha önce başka şeylerle birlikte gördüğümüz bir nesneye,[1] *yani birçok şeye ortak olan bir özellik dışında başka bir özelliği olmadığını hayal ettiğimiz bir nesneye, tekil bir özelliğe sahip olduğunu hayal ettiğimiz bir nesne gibi bakamayız.*

1 *Obiectus*: Obje, düşünce nesnesi, şey.

Kanıtlama: Başkalarıyla birlikte görmüş olduğumuz bir nesneyi hatırladığımız anda hemen bu başkalarını da hatırlarız (II. Bölümün 18. Önermesine göre; ayrıca bu Önermeye düşülen Nota da bakın) ve böylece bir nesneye yoğunlaşırken hemen diğerine de yoğunlaşmaya başlarız. İşte başkalarında ortak olan bir özellik dışında hiçbir özellik taşımayan herhangi bir nesne söz konusu olduğunda da durum aynıdır. Çünkü biz söz konusu nesnede daha önce başkalarında görmediğimiz hiçbir şey olmadığını düşündüğümüzü varsayıyoruz. Ama bir nesnede daha önce hiç görmediğimiz tekil bir özellik olduğunu hayal ettiğimizi varsayıyorsak, sadece zihnin o nesneye yoğunlaşırken, onu bu yoğunlaşmadan döndürüp kendisine yoğunlaştıracak başka hiçbir şeyin olmadığını, bu yüzden de zihnin yalnızca bu nesneye yoğunlaşacak şekilde belirlendiğini söylüyoruz. Öyleyse (*daha önce başka şeylerle birlikte gördüğümüz bir nesneye, yani birçok şeye ortak olan bir özellik dışında başka bir özelliği olmadığını hayal ettiğimiz bir nesneye, tekil bir özelliğe sahip olduğunu hayal ettiğimiz bir nesne gibi bakamayız*). **Q.E.D.**

Not: Zihnin bu durumu, yani tekil bir şeyin tahayyülü, zihni tek başına meşgul ettiği sürece *hayret* adını alır; eğer korktuğumuz bir şey tarafından uyandırılmışsa o zaman *şaşkınlık* olarak nitelenir, çünkü kötülük karşısında duyduğumuz

hayret bizi salt kendisine öyle yoğunlaştırır ki, kendimizi bu kötülükten kurtarabilecek başka hiçbir şey düşünemez hale geliriz. Ama bizi hayrete düşüren şey, herhangi bir insanın sağduyusu, çalışkanlığı ya da buna benzer başka bir niteliğiyse, o zaman söz konusu insanın bizden çok üstün olduğunu düşüneceğimizden, yaşadığımız bu hayret *hürmet* adını alır; öte yandan bir insanın öfkesine, kıskançlığına ve benzeri bir niteliğine hayret ediyorsak buna *dehşet* denir. Bundan başka eğer sevdiğimiz bir insanın sağduyusuna, çalışkanlığına ve benzeri bir niteliğine hayret ediyorsak, buna bağlı olarak (bu Bölümün 12. Önermesine göre) sevgimiz daha da artacaktır ki, bu tür hayretten doğan, yani hürmetle birleşen sevgiye *kendini adama* deriz. Ayrıca aynı şekilde nefret, umut, güven ve benzeri başka duyguları da hayretle birleşmiş şekilde düşünebilir ve böylece söz dağarımıza yerleşmiş duygu adlarından çok daha fazlasını türetebiliriz. Zaten anlaşılan o ki, bu adlar duyguların doğru bilgisinden değil de, daha çok kelimelerin sıradan anlamından icat edilmişler.

Hayretin karşıtı *küçümseme*dir; bunun nedeni genellikle şundan kaynaklanır: Biz birini bir şeye hayret ederken, bir şeyi severken, ondan korkarken, vb. gördüğümüzde ya da o şey ilk bakışta bizim hayret ettiğimiz, sevdiğimiz veya korktuğumuz türde şeylere benzer göründüğün-

de (bu Bölümün 15. Önermesine, onun Sonucuna ve 27. Önermeye göre) o şeye hayret etmeye, onu sevmeye ondan korkmaya vb yönleniriz; ama şeyin halihazırda bulunuşu ya da ona iyice yoğunlaşmamız, bizim o şeyde hayret, sevgi, korku ve bu tür duygulara neden olabilecek hiçbir şeyin olmadığını kabullenmeye zorlarsa, o zaman şeyin o anki bulunuşu, zihnimizin kendinde olan niteliklerden çok olmayan nitelikleri düşünmesine neden olur ve zihin böyle düşünmeyi sürdürür; her ne kadar o şeyin bulunuşu esasen zihni genellikle kendisinde olan niteliği düşünmeye yöneltse de. Nasıl ki *kendini adama* sevdiğimiz bir şeye duyduğumuz hayretten kaynaklanır, aynı şekilde *alay* da nefret ettiğimiz ya da korktuğumuz bir şeyi küçümsememizden kaynaklanır ve nasıl ki *hürmet* sağduyuya olan hayretimizden kaynaklanır, aynı şekilde *hor görme* de budalalığı küçümsememizden kaynaklanır. Son olarak sevgi, umut, onur ve bu tür başka duyguları da küçümsemeyle bağlantılı olarak düşünebilir ve bu yolla başka duygu adları türetebiliriz, yani belirli bir adla birbirlerinden ayırt edilemeyecek türde duygular.

LIII. ÖNERME

Zihin kendisine ve kendi etki gücüne yoğunlaştığında sevinç duyar; kendini ve etki gücünü ne kadar seçik şekilde hayal ederse sevinci de o oranda artar.

Kanıtlama: İnsan kendisini ancak kendi bedeninin duygulanımları ve bu duygulanımların fikirleri aracılığıyla bilir (II. Bölümün 19 ve 23. Önermelerine göre). Hal böyle olduğundan, zihin daha mükemmel bir konuma geçtikçe kendisine de o oranda yoğunlaşabilir, yani (bu Bölümün 11. Önermesine düşülen Nota göre) sevinç duygusu yaşadığı varsayılır ve bu sevinç duygusu kendisini ve etki gücünü seçik şekilde hayal etmesiyle birlikte artar. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

İnsan kendisinin başkaları tarafından övüldüğünü hayal ettikçe sevinci de beslendikçe beslenir. Çünkü ne kadar başkaları tarafından övüldüğünü hayal ederse başkalarına da o kadar sevinç verdiğini hayal eder, bu sevinç kendi fikriyle beraber giden bir sevinçtir (bu Bölümün 29. Önermesine düşülen Nota göre) ve bu yüzden (bu Bölümün 27. Önermesinde göre) kendi fikrinin eşlik ettiği bir sevinçten daha çok etkilenir. **Q.E.D.**

LIV. ÖNERME

Zihin sadece kendi etki gücünü ortaya koyan şeyleri hayal etmeye çalışır.

Kanıtlama: Zihnin çabası, yani kudreti, kendi özüdür (bu Bölümün 7. Önermesine göre). Ama zihnin özü (kendisi aracılığıyla bilindiğinden), sadece zihnin ne olduğunu ve ne yapabileceğini doğrular, ne olmadığını ve ne yapamayacağı-

nı değil. Bu yüzden sadece kendi etki kudretini doğrulamaya, yani ortaya koymaya çalışır. Q.E.D.

LV. ÖNERME

Zihin güçten yoksun olduğunu hayal ettiğinde kederlenir.

Kanıtlama: Zihnin özü sadece zihnin ne olduğunu ve ne yapabileceğini doğrular, yani zihnin doğası sadece kendi etki gücünün ortaya koyduğu şeyleri hayal eder (bir önceki Önermeye göre). Öyleyse zihin kendisine yoğunlaştığı sırada kendi güçsüzlüğünü hayal eder dersek, kastettiğimiz sadece zihnin kendi etki gücünü ortaya koyan bir şeyi hayal etmeye çalışırken, bu çabasıyla kısıtlandığı ya da başka deyişle (bu Bölümün 11. Önermesine düşülen Nota göre) kederlendiğidir. Q.E.D.

I. ÖNERME SONUCU

İnsan kendisinin başkaları tarafından yerildiğini hayal ettikçe kederi de beslendikçe beslenir; bu durum bu Bölümün 53. Önerme Sonucu gibi kanıtlanır.

Not: Kendi acizliğimizin fikriyle beraber giden bu kedere *kendini küçük görme* denir; kendimize yoğunlaşmaktan kaynaklanan sevince ise *kendini beğenme* ya da *kendinden memnun olma* denir. Bu durum, insan kendi meziyetlerine, yani kendi etki gücüne yoğunlaştıkça yinelenir; ve buna bağlı olarak insanlar kendi maceralarını

anlatma, bedensel ve zihinsel güçlerini sergileme telaşına düşerler ve yine aynı sebepten birbirlerine sıkıntı vermeye başlarlar. Ayrıca yine buna bağlı olarak insanlar doğaca birbirlerini kıskanırlar (bu Bölümün 24. Önermesine düşülen Nota ve 32. Önermesine düşülen Nota bakın), yani emsallerinin acizliklerinden ötürü sevinir, meziyetlerinden ötürü kederlenirler. Çünkü kişi kendi eylemlerini hayal ettikçe sevinci de yinelenir (bu Bölümün 53. Önermesine göre) ve eylemlerini daha mükemmel şekilde açığa vurup bu eylemleri daha seçik şekilde hayal ettikçe sevinci artar, yani (II. Bölümün 40. Önermesine düşülen I. Notta belirtilenlere bağlı olarak) bu eylemlerini diğerlerininkinden ayırabildiği ve onları tekil şeyler olarak görebildiği ölçüde sevinci artar. Öyleyse kişi en büyük mutluluğu kendini temaşa ederken başkalarında bulamadığı bir özelliği kendinde fark ettiğinde yaşayacaktır. Ama kendisinde fark ettiği şeyi insan ya da canlıya ait tümel fikre de atfederse dediğimiz kadar sevinmeyecektir;[1] tersine başkalarıyla kıyasladığında kendi eylemlerinin daha zayıf olduğunu hayal ederse kederlenecektir ve (bu Bölümün 28. Önermesine göre) bu kederden kurtulmaya çabalayacaktır; bu çabasını da kâh emsallerinin eylemlerini yanlış yorumlayarak, kâh kendininkileri aşırı abartarak

1 Örneğin kendisinden başka canlıların da yürüdüğünü görürse. Bkz. Bennett (tr.) 2010: 71.

gösterecektir. Anlaşılan o ki, insanlar doğaları gereği nefrete ve kıskançlığa meyilliler; bu doğaları eğitimle daha da besleniyor. Çünkü genelde ana babalar evlatlarını salt onur ve kıskançlık dürtüsüyle ahlaklı olmaya teşvik ediyor. Belki de bu noktada bir vicdan muhasebesi yapacağız ve içimize bir kuşku düşecek, herhalde, diyeceğiz, insanlara hayranlığımızı ve meziyetlerine gereken saygıyı öyle pek de sık göstermiyoruz. Bundan kurtulmak için şu aşağıdaki Önerme Sonucunu da ekliyorum.

II. ÖNERME SONUCU

Emsali değilse kimse kimsenin meziyetini kıskanmaz.

Kanıtlama: Kıskançlık başlı başına nefrettir (bu Bölümün 24. Önermesine düşülen Nota bakın), yani (bu bölümün 13. Önermesine düşülen Nota göre) kederdir; şöyle dersek (bu Bölümün 11. Önermesine düşülen Nota göre) kıskançlık insanın etki gücünü ya da çabasını kısıtlayan bir duygudur. Ne var ki insan (bu Bölümün 9. Önermesine düşülen Nota göre) mevcut doğasından çıkması mümkün olmayan bir şeyi yapmak için ne çaba harcar ne de böyle bir şey yapmayı arzular. O halde insan bir başkasının doğasına özgü ve kendisine yabancı olan etki gücünü, yani meziyeti kendisine mal etmek istemez. Bu durumda insanın arzusunun kısıtlanması, yani (bu Bölümün 11. Önermesine düşülen Nota göre) insanın

kendisine benzemeyen birinde herhangi bir meziyet gördüğü için kederlenmesi mümkün değildir, dolayısıyla insanın bu şekilde başkasını kıskanması da mümkün olmayacaktır; kıskanması için karşısındakinin ancak kendi doğasından olduğunu düşünmesi gerekir. **Q.E.D.**

Not: Bu Bölümün 52. Önermesine düşülen Notta, bir insana gösterdiğimiz hürmet onun sağduyusuna ya da cesaretine olan hayretimizden kaynaklanıyor demiştim; işte bu hayretin nedeni (Önermenin kendisinden de anlaşılacağı üzere) söz konusu meziyetlerin bir tek o insana özgü olduğunu ve bizim doğamızın ortak özellikleri olmadığını hayal etmemiz. Bu yüzden de bu meziyetleri ancak bir ağacın yüksekliğini, bir aslanın gücünü vb kıskanır gibi kıskanırız, fazla değil.

LVI. ÖNERME

Türlü sayıdaki sevinç, keder ve arzu ve bunların bileşiminden doğan, örneğin tereddüt gibi duygular ya da yine bunlardan türeyen, örneğin sevgi, nefret, umut, korku ve benzeri duygular bize etki eden türlü sayıdaki nesneye göre belirlenir.

Kanıtlama: Sevinç, keder ve bunların bileşiminden doğan ya da bunlardan türeyen duygular edilgin durumlardır (bu Bölümün 11. Önermesine düşülen Nota göre); ama bizler (bu Bölümün 1. Önermesine göre) ancak bire bir olmayan fi-

kirlere sahip oldukça zorunlu anlamda edilgin durumda kalırız; ya da ancak edilgin durumda olursak bire bir olmayan fikirlere sahip oluruz (bu Bölümün 3. Önermesine göre), yani (II. Bölümün 40. Önermesine düşülen I. Nota bakın) ancak hayal etmekle ya da (II. Bölümün 17. Önermesine ve bu Önermeye düşülen Nota bakın) hem bizim bedenimizin doğasını hem de dış bir cismin doğasını gerektiren bir duygunun etkisi altında kalmakla zorunlu anlamda edilgin oluruz. Öyleyse her edilgin durumun doğası bize etki eden nesnenin doğasını açığa vuracak şekilde ifade edilmelidir. Örneğin diyelim ki A nesnesinden doğan sevinç o nesnenin doğasını gerektirir, B nesnesinden doğan sevinç de B nesnesinin doğasını gerektirir; öyleyse bu iki sevinç duygusunun doğası farklıdır, çünkü bunların doğmasına farklı doğalar neden olmuştur. Benzer şekilde bir nesneden doğan acı da doğası bakımından başka bir nedenin etkin olduğu kederden farklıdır; aynı durum sevgi, nefret, umut, korku, tereddüt vb için de geçerlidir. İşte bu nedenle etkisinde kaldığımız ne kadar çok türde nesne varsa zorunlu olarak o kadar çok türde de sevinç, keder, sevgi, nefret ve benzeri duygu söz konusudur. Ama arzu insanın bizzat özü, yani doğasıdır, tabii sadece mevcut durumundan herhangi bir eylemde bulunmaya yöneltilmiş olarak düşünüldüğü sürece (bu Bölümün 9. Önermesine düşülen Nota bakın).

Buna göre dış nedenler yüzünden insan şu ya da bu türde bir sevinç, keder, sevgi, nefret ve benzeri bir duygu yaşarken, yani doğası şu ya da bu halde bulunurken, buna bağlı olarak arzuları da değişiklik gösterir ve kendilerini doğuran duyguların birbirinden farklı olması gibi, bir arzunun doğası ile bir diğer arzunun doğası da birbirinden farklıdır. Öyleyse etkisinde kaldığımız ne kadar çok türde nesne varsa ve bir o kadar çok türde de sevinç, keder, sevgi, nefret ve bunlardan türeyen, az önce belirtilen türdeki duygu söz konusuysa, işte bu duyguların sayısı ve türü kadar da arzu söz konusudur. **Q.E.D.**

Not: Doğal olarak sayıları epeyce fazla olan (önceki Önermeye göre) bu duygu türleri arasında en dikkat çekenleri *sefahat, ayyaşlık, şehvet, açgözlülük* ve *hırs*tır ki, aslında her biri birer sevgi ya da arzudur, yani ilişkilendirildikleri nesneler aracılığıyla şu ya da bu duygunun doğasını açıklayan sevgi ya da arzunun bir türü. Çünkü sefahat, şehvet, ayyaşlık, açgözlülük ve hırs derken kastettiğimiz tek şey eğlenceye, yemeye içmeye, cinselliğe, zenginliğe ve onur kazanmaya duyulan ölçüsüz bir sevgi ya da arzudur. Ayrıca salt ilişkilendirildikleri nesneler yoluyla ayırt edildikleri sürece söz konusu bu duyguların karşıtları yoktur. Çünkü genellikle sefahatin karşıt anlamlısı olarak kullandığımız *itidal*, ayyaşlığın karşıt anlamlısı olarak kullandığımız *ayıklık* ve

şehvetin karşıt anlamlısı olarak kullandığımız *iffet* birer duygu ya da edilgin durum değildir; sadece zihnin bu duyguları denetleme gücüne işaret ederler. Bunların dışında kalan duygu türlerini burada açıklamam mümkün değil (ne kadar türde nesne varsa o kadar türde duygu olduğuna göre), mümkün olsaydı bile böyle bir şeye de hiç gerek yok. Çünkü ulaşmaya çalıştığımız hedef için, yani duyguların kuvvetini ve zihnin onlar üzerindeki hâkimiyetini belirlemek için, her bir duygunun genel tanımını vermek bizim için yeterli olacaktır. Yani demem o ki, zihnin ve duyguların ortak özelliklerini yeterince anlayalım ki, zihnin bu duyguları idare etme ve denetleme imkânının ne olduğunu ve ne kadar büyük olduğunu belirleyebilelim. O halde örneğin evlada duyulan sevgi ile eşe duyulan sevgi arasındaki farklılık gibi falanca sevinç, nefret ya da arzu arasında büyük farklılıklar da olsa, bütün bu farklılıkları ayrıntılarıyla öğrenmek ve bütün duyguların yapısını ve kökenini ayrıntılarıyla ele alıp incelemek gereksiz.

LVII. ÖNERME

Bir bireyin her duygusu bir diğerinin duygusundan, birinin özünün diğerinin özünden farklı olmasına bağlı olarak ayrılır.

Kanıtlama: Bu Önerme 1. Aksiyomdan anlaşılacaktır; konuyla ilgili olarak II. Bölümün 13. Önermesinin 3. Yardımcı Önermesinden sonraki

kısma bakın. Ama biz yine de bu Önermeyi üç temel duygudan çıkarttığımız tanımlara uygun olarak kanıtlayacağız.

Tüm duygular, vermiş olduğumuz tanımlardan da anlaşılacağı üzere arzuyla, sevinçle ya da kederle ilişkilendirilir. Ancak arzu bireyin kendi doğası ya da özüdür (bu Bölümün 9. Önermesine düşülen Nottaki Tanımına bakın); o halde bir bireyin doğası ya da özü bir diğerinin özünden ya da doğasından ne kadar farklıysa, bir bireyin arzusu da bir diğerinin arzusundan o ölçüde farklıdır. Sevinç ve keder ise edilgin durumlardır, bir bireyin mevcudiyetini sürdürme imkânını ya da çabasını artırırlar ya da azaltırlar, buna yardımcı olurlar ya da bunu kısıtlarlar (bu Bölümün 11. Önermesine ve bu Önermeye düşülen Nota göre). Ne var ki mevcudiyeti sürdürme çabasının aynı anda hem zihinle hem de bedenle ilişkilendirilmesini biz iştah ve arzu olarak anlıyoruz (bu Bölümün 9. Önermesine düşülen Nota bakın); öyleyse sevinç ve keder de bir arzu ya da iştahtır, dış nedenlerle arttığı ya da azaldığı, dış nedenlerden yardım alıp onlarla kısıtlandığı sürece; yani (aynı Nota göre) aslında her bireyin kendi doğasıdır. Bu yüzden bir bireyin doğası ya da özü bir diğerinin özü ya da doğasından ne kadar farklıysa, bir bireyin sevinci ya da kederi de o oranda bir diğerinin sevincinden ve kederinden farklıdır; dolayısıyla her bireyin

her duygusu bir diğerinin duygusundan *birinin özünün diğerinden farklı olmasına bağlı olarak ayrılır*, vb. Q.E.D.

Not: Buradan çıkan sonuca göre, canlıların akıldışı denilen duyguları (zihnin kökenini öğrendiğimize göre, hayvanların da his sahibi varlıklar olduğundan artık kuşkulanmamız mümkün değil) insani duygulardan, doğalarının insan doğasından farklı olduğu oranda ayrılır. Örneğin üreme isteği atta da vardır insanda da, ama atınki ata has bir istektir, insanınki ise insana has. Öyleyse aynı şekilde böceklerin, balıkların ve kuşların da güdüleri ve istekleri farklı farklı olmalıdır. Gerçi her birey kendi bünyesini oluşturan doğasından hoşnut bir yaşam sürer ve bundan mutluluk duyar, ama bireylerin hoşnut olduğu bu yaşam ve verdiği mutluluk o bireyin fikrinden, yani ruhundan başka bir şey değildir. Bu yüzden birinin sevinci diğerinin sevincinden, birinin özünün diğerinin özünden farklı olduğu oranda ayrılır. O halde önceki Önermeden çıkan sonuca göre, örneğin bir ayyaşı önüne katıp götüren mutluluk ile bir filozofun sahip olduğu mutluluk arasında hiç de azımsanmayacak bir fark var; doğrusu şöyle bir geçerken bu noktaya da dikkat çekeyim bari dedim. İşte insanın edilgin durumdayken maruz kaldığı duygular bunlardır. Şimdi iş etkin olduğu durumlardaki duygular üzerine birkaç ekleme yapmaya kaldı.

LVIII. ÖNERME

Edilgin duygular olan sevinç ve arzunun yanı sıra etkin olduğumuz sürece bize atfedilen başka tür bir sevinç ve arzu da söz konusudur.

Kanıtlama: Zihin kendisini ve kendi gücünü kavradığında sevinç duyar (bu Bölümün 53. Önermesine göre). Öte yandan zihin doğru ya da bire bir bir fikri kavradığında zorunlu olarak kendisine yoğunlaşır (II. Bölümün 43. Önermesine göre). Ama zihin ancak bazı bire bir fikirleri kavrar (II. Bölümün 40. Önermesine düşülen II. Nota göre). O halde bire bir fikirleri kavradıkça, yani (bu Bölümün 1. Önermesine göre) etki ettikçe sevinç duyar. Ayrıca zihin hem açık seçik hem de bulanık fikirlere sahip oldukça mevcudiyetini sürdürmeye çabalar (bu Bölümün 9. Önermesine göre). Ama böyle bir çabadan biz arzuyu anlıyoruz (aynı Önermenin Notuna göre). Öyleyse anladığımız sürece, yani (bu Bölümün 1. Önermesine göre) etkin olduğumuz sürece, arzu da bize ilişkindir. **Q.E.D.**

LIX. ÖNERME

Etkin olduğu sürece zihinle ilişkilendirilen duygular arasında hiçbir duygu yoktur ki, sevinç ya da kederle ilişkili olmasın.

Kanıtlama: Yukarıda verdiğimiz tanımlarından da anlaşılacağı üzere tüm duygular, arzu,

sevinç ya da kederle ilişkilidir. Ama keder derken zihnin düşünme gücünün azalmasını ya da kısıtlanmasını anlıyoruz (bu Bölümün 11. Önermesine ve bu Önermeye düşülen Nota göre); öyleyse zihnin kederli olduğu sürece anlama gücü, yani (bu Bölümün 1. Önermesine göre) etki gücü azalır ya da kısıtlanır. Bu nedenle zihin etkinken hiçbir keder duygusu kendisine ait değildir; öyleyse (bir önceki Önermeye göre) bu durumdaki zihne ait olan duygular sadece sevinç ve arzudur. **Q.E.D.**

Not: Anladığı sürece[1] zihne ilişkin olan duygulardan çıkan tüm eylemleri *cesarete* bağlıyor ve bunu da *yüreklilik* ve *yüce gönüllülük* olarak ikiye ayırıyorum. Çünkü *yüreklilik* deyince, bireylerin varlıklarını sadece aklın buyruğu doğrultusunda sürdürme çabasına neden olan arzuyu anlıyorum. Yüce gönüllülük derken de, bireylerin sadece aklın buyruğu doğrultusunda başka insanlara yardım etmeye ve onları kendilerine dost kılmaya çalışmalarına neden olan arzuyu anlıyorum. Buna göre sadece failin hayrına yönelik olan bu eylemleri yürekliliğe, başkasının hayrına yönelik olan eylemleri ise yüce gönüllülüğe bağlıyorum. O halde *itidal, ayıklık, tehlikeli anlarda serinkanlılık* gibi duygular bir tür yüreklilik; *kibarlık, merhamet* gibi duygular ise bir tür yüce gönüllülük. İşte bütün bunlarla hem belli başlı duyguları hem de üç temel duygunun, yani arzu,

1 Düşündüğü sürece.

sevinç ve kederin bileşiminden doğan tereddütleri açıkladığımı ve bütün bu duygulara yol açan ilk nedenleri de gösterdiğimi sanıyorum. Söylediklerimden de anlaşılacağı üzere, bizler dış nedenlere bağlı olarak çok değişik heyecanlar yaşıyoruz ve ters esen rüzgârlarla altüst olan dalgalar gibi akıbetimizden ve yazgımızdan bihaber çalkalanıp duruyoruz. Ama dediğim gibi ben sadece belli başlı duygulardan söz ettim, olması muhtemel ruhsal çatışkılara değinmedim. Çünkü yukarıda bahsettiğim yöntemle ilerlersek, sevginin pişmanlıkla, hor görmeyle, utançla ve bu türden benzer duygularla birleştiğini kolayca kanıtlayabiliriz. Sahiden de yukarıda belirttiklerim dikkate alındığında inanıyorum ki, herkes duyguların birbirleriyle çok değişik şekillerde birleşebildiğini ve bu bileşimlerden sayısını hesaplayamayacağımız kadar çok başka türde duygunun doğabildiğini rahatlıkla kabullenecektir. Amacıma ulaşmak için sadece belli başlılarını sıralamış olmam benim için yeterli, çünkü bahsetmeden geçtiğim diğer duygular önem arz etmekten öte merak uyandırıcı nitelikte. Bununla birlikte sevgiye ilişkin özel bir durum söz konusu ki, bunu burada belirtmek gerekir. Çok sık başımıza gelmiştir, iştahımızı kabartan bir şeyin hazzına varırken bu haz bedenimizin bünyesinde bir değişiklik yaratıp onu başka bir hale sokar ve onda bambaşka şeylerin imgelerini uyandırır.

İşte o anda zihin de bu başka şeyleri hayal etmeye ve onları arzulamaya başlar. Örneğin tadı hep hoşumuza gitmiş olan bir şeyi hayal ettiğimizde ondan haz almak isteriz, yani onu hemen yemek isteriz. Ama ondan bu şekilde haz alırken midemiz dolar ve bedenimiz farklı bir yapıya bürünür. Bedenimiz bu şekilde farklı bir hal alınca ve o sırada orada bulunan yiyeceğin imgesi o yiyeceği yeme çabasıyla, yani arzusuyla birlikte iyice yoğunlaşınca bedenimiz bu yeni haliyle bu arzuya, yani çabaya direnç gösterecektir ve bunun sonucunda iştahımızı kabartan yiyeceğin o anki varlığı bu kez bizde nefret uyandıracaktır; bizim *tiksinme* ya da *iğrenme* dediğimiz durum bu işte. Bedenin *titreme, morarma, hıçkırma* ve *gülme* gibi dışarıdan gözlemlediğimiz hallerine gelirsek, ben bunlardan hiç bahsetmedim, çünkü bu tür haller sadece bedenle alakalı, zihinle hiçbir bağlantıları yok. Son olarak duyguların tanımlarıyla ilgili dikkat çekmek istediğim birkaç nokta daha var, bu yüzden burada bunları sırasıyla tekrarlayacağım ve her birinde dikkat çekmek istediğim noktaları aralarda aktaracağım.

DUYGULARIN TANIMLARI

I. ***Arzu*** insanın özüdür, mevcut herhangi bir haliyle bir şey yapmaya belirlenmiş olarak anlaşıldığı sürece.[1]

1 Bir insanın herhangi bir şeyi yapma arzusu, onu o şeyi yapmaya yönelten doğasının tavrıdır. Bkz. Bennett (tr.) 2010: 75.

AÇIKLAMA

Bu Bölümün 9. Önermesine düşülen Notta arzu kendisinin bilincinde olan iştahtır dedik; iştahın da insanın özü olduğunu, çünkü insanı varlığını sürdürmesine katkı sağlayacak türde eylemlere sevk ettiğini söyledik. Ama aynı Notta ben şu noktaya da dikkat çektim ve insanın iştahı ile arzusu arasında hakiki bir farklılık görmediğimi söyledim. Çünkü insan ister kendi iştahının bilincinde olsun, isterse olmasın iştah yine aynı iştahtır; bu nedenle kısırdöngüye düşüyormuşum gibi görünmemek için, arzuyu iştah aracılığıyla açıklamaktan kaçınıp insan doğasının *iştah, irade, istek* ya da *dürtü* olarak adlandırdığımız tüm çabalarını kapsayacak şekilde tanımlamaya çalıştım. Çünkü arzu, herhangi bir eyleme yönlenmiş olarak anlaşıldığı sürece insanın özüdür de diyebilirdim, ama bu tanımdan (II. Bölümün 23. Önermesine göre) zihnin kendi arzusunun ya da iştahının bilincinde olabileceği anlaşılmıyor, bu yüzden bu bilinçliliğin nedenini belirtmek için (aynı Önermeye göre) "mevcut herhangi bir haliyle belirlenmiş olarak vb" diye bir ekleme yapmam şarttı. Çünkü insan özünün bir hali derken biz söz konusu özün herhangi bir yapısını anlarız, bu yapı ister doğuştan olsun, ister salt düşünce sıfatının altında düşünülmüş olsun, ister salt yer kaplama sıfatının altında düşünülmüş olsun ya da isterse her iki sıfatla da ilişkili

olsun. O halde arzu terimiyle ben burada insanın her tür çabasını, dürtüsünü, iştahını ve seçimlerini kastediyorum, insanın bünyesi farklılaştıkça farklılaşan, her fırsatta birbiriyle zıtlaşıp insanı farklı yönlere çekiştirerek nereye döneceğini bilmez hale getiren çabalarını.

II. *Sevinç*, insanın yetkinliğinin daha düşük bir seviyeden daha mükemmel bir seviyeye geçişidir.

III. *Keder*, insanın yetkinliğinin mükemmel seviyeden daha düşük seviyeye geçişidir.

AÇIKLAMA

Geçiş diyorum, çünkü sevinç hakiki yetkinlik değildir. İnsan geçtiği bu yetkinlikle doğmuş olsaydı, sevinç duygusu yaşamadan da bu yetkinliğe sahip olurdu; zaten bu durum sevinç duygusuna karşıt olan keder duygusundan rahatça anlaşılır. Çünkü keder daha düşük yetkinlik değildir, daha düşük bir yetkinliğe geçiştir, buna kimse itiraz edemez; dolayısıyla bir insan yetkinliğe katılmaktan dolayı kederlenemez.[1] Kedere daha büyük bir yetkinlikten yoksunluk da diyemeyiz, çünkü yoksunluk hiçbir şeydir, oysa keder duygusu bir edimdir ve sadece insanın daha düşük bir yetkinliğe geçiş edimiyle, yani insanın etkileme gücünün azalması ya da kısıtlan-

1 Sonuçta daha düşük yetkinlik de bir yetkinliktir. Bkz. Bennett (tr.) 2010: 75.

ması edimiyle mümkün olabilir (bu Bölümün 11. Önermesine düşülen Nota bakın). Bu arada neşe, tahrik, hüzün ve acı gibi duyguların tanımlarını geçiyorum, çünkü bunlar zihinle değil, özellikle bedenle alakalılar ve aslında hepsi sadece bir tür sevinç ya da keder.

IV. *Hayret*, zihnin saplanıp kaldığı bir nesneyi tahayyülüdür, çünkü bu tekil tahayyülün başka şeylerle hiçbir bağlantısı yoktur. Bu konuda 52. Önermeye ve bu Önermeye düşülen Nota bakın.

AÇIKLAMA

II. Bölümün 18. Önermesine düşülen Notta zihnin bir şeye yoğunlaşmışken hemen bir başka şeyi düşünmeye başlamasının nedenini belirtmiştik; yani bu durumun söz konusu şeylerin imgelerinin birbiriyle bağlantılı olmalarından ve birbirlerinin ardından gelecek şekilde düzenlenmelerinden kaynaklandığını. Tabii söz konusu şeyin imgesi yeni bir imgeyse böyle bir durum söz konusu olamaz,[1] çünkü o zaman zihin, başka nedenler tarafından başka bir şeyi düşünmeye yönelene kadar aynı nesneye yoğunlaşmaya devam edecektir. Öyleyse kendi başına kavranılan yeni bir şeyin hayal edilişi diğer ha-

1 Zihin, yoğunlaştığı şeyin imgesi daha önce hiç tanımadığı bir imgeyse, bu imgeyi başka şeylerin imgeleriyle birleştiremeyeceğinden, o şeyin imgesinde yoğunlaşmaya devam edecektir. Bkz. Bennett (tr.) 2010: 76.

yal edilişlerle aynı doğadadır; bu nedenle hayreti duygular arasında saymıyorum; zaten neden sayayım, bunun için hiçbir neden göremiyorum, çünkü zihnin soyutlanışı onun diğer şeylerden soyutlanmasına yol açacak olumlu bir nedenden kaynaklanmaz, sadece bir nesneye yoğunlaşmış zihni başka bir nesneye yoğunlaştıracak herhangi bir nedenin olmamasından kaynaklanır. Bu yüzden ben sadece üç temel duygu, yani belli başlı üç duygu tanıyorum (bu konuya bu Bölümün 11. Önermesine düşülen Notta dikkat çekmiştim), bunlar da sevinç, keder ve arzu. Hayretten söz etmemin tek nedeni, bazı düşünürlerin bu üç temel duygudan türeyen birtakım duygulara, bu duygular ne zaman bizde hayret uyandıran nesnelerle ilişkili olsa, başka başka adlar vermeyi alışkanlık haline getirmiş olmaları; hatta aynı neden beni küçümsemenin tanımını da bunlara eklemeye zorluyor.

V. *Küçümseme*, zihne o kadar hafif dokunan bir şeyin hayal edilişidir ki, bu şeyin bulunuşu zihni onda olan niteliklerden çok olmayan nitelikleri hayal etmeye götürür (bu Bölümün 52. Önermesine düşülen Nota bakın).

Burada hürmetin ve hor görmenin tanımlarını geçiyorum, çünkü bildiğim kadarıyla adını bunlardan alan hiçbir duygu yok.

VI. *Sevgi*, dış bir nedenin fikriyle beraber giden sevinçtir.

AÇIKLAMA

Bu tanım sevginin özünü yeterince açık şekilde ifade ediyor zaten. Sevgiyi, sevenin kendisini sevdiği nesneye bağlama iradesi olarak tanımlayan düşünürler de var, ama bu tanım sevginin özünü değil de, temel özelliğini ifade ediyor; çünkü bu düşünürler sevginin özünü yeterince açık şekilde göremediklerinden, bu temel özelliğini de apaçık kavrayamıyorlar; onların tanımının bugüne kadar herkese bulanık gelmesinin nedeni de bu zaten. Ama şuna dikkat etmek gerekir ki, kendisini sevdiği insana bağlama iradesinin seven insanın bir özelliği olduğunu söylerken, buradaki irade kelimesinden rıza gösterme anlamını çıkarmıyorum ya da zihinsel bir hüküm ya da özgür karar gibi bir anlam da çıkarmıyorum (çünkü II. Bölümün 48. Önermesinde böyle bir iradenin zihinsel bir kurmaca olduğunu göstermiştik); dahası sevilen nesne orada olmasa dahi ona bağlanma arzusunu da anlamıyorum bu iradeden ya da sevilen nesne oradaysa onun orada bulunuşunu sürdürme arzusunu da anlamıyorum; çünkü sevgi bu iki tür arzu olmasa da kavranabilir. Ben irade derken, sevenin sevdiği nesnenin bulunuşundan aldığı doyumu kastediyorum; duyduğu sevinci güçlendiren ya da en azından besleyen doyumu.

VII. *Nefret*, dış bir nedenin fikriyle beraber giden kederdir.

AÇIKLAMA

Burada nelere dikkat edilmesi gerektiği, bir önceki tanımdaki açıklamalarımdan kolayca anlaşılacaktır. Ayrıca bu Bölümün 13. Önermesine düşülen Nota da bakın.

VIII. *Eğilim*, ilineksel olarak sevince neden olan herhangi bir şeyin fikriyle beraber giden sevinçtir.

IX. *Yüz çevirme*, ilineksel olarak kedere neden olan herhangi bir şeyin fikriyle beraber giden kederdir. Bu konuda bu Bölümün 15. Önermesine düşülen Nota bakın.

X. *Kendini adama*, bizde hayret uyandıran birine duyduğumuz sevgidir.[1]

AÇIKLAMA

Bu Bölümün 52. Önermesinde hayretin bizim için yeni olan bir şeyden doğduğunu göstermiştik. Demek ki biz bir şeye sık sık hayret ettiğimizi hayal etsek o şeye hayret etmekten vazgeçeceğiz; öyleyse görüyoruz ki, hayret duygusu kolaylıkla yalın bir sevgiye dönüşebiliyor.

XI. *Alay*, nefret ettiğimiz bir nesnede küçümsediğimiz bir özellik olduğunu hayal etmemizden doğan sevinçtir.

AÇIKLAMA

Nefret ettiğimiz bir şeyi küçümsediğimiz sürece varoluşunu yadsırız (bu Bölümün 52. Öner-

1 Buradaki hayret (*admiratio*) hayranlık olarak düşünülebilir.

mesine düşülen Nota bakın) ve bu süre zarfında da bundan sevinç duyarız (bu Bölümün 20. Önermesine göre). Ama insanın alay ettiği bir şeyden nefret ettiğini varsaydığımıza göre, bu sevincin kalıcı olamayacağı da açıktır (bu Bölümün 47. Önermesine düşülen Nota bakın).

XII. *Umut*, akıbetinden zaman zaman kuşkuya kapıldığımız, gelecekteki ya da geçmişteki bir şeyin fikrinden doğan gelip geçici bir sevinçtir.

XIII. *Evham*, akıbetinden zaman zaman kuşkuya kapıldığımız, gelecekteki ya da geçmişteki bir şeyin fikrinden doğan gelip geçici bir kederdir (bu Bölümün 18. Önermesine düşülen II. Nota bakın).

AÇIKLAMA

Bu tanımlardan çıkan sonuca göre evham olmadan umut, umut olmadan da evham olamaz. Çünkü umut ettiği halde umut ettiği şeyin olup olmayacağı konusunda kuşkuları olan insanın gelecekte söz konusu olacak şeyin varlığını dışlayan başka bir şeyi düşündüğü kabul edilir; öyleyse bu süre zarfında o kişi keder duyacaktır (bu Bölümün 19. Önermesine göre), dolayısıyla umut beslediği sırada o şeyin akıbetiyle ilgili evhama kapılacaktır. Ama evhama kapılan, yani nefret ettiği şeyin akıbeti hakkında kuşkuları olan insan aynı zamanda söz konusu şeyin varoluşunu dışlayan bir şey de hayal edecektir; böylece (bu Bölümün 20. Önermesine göre) evhama

kapıldığı şeyin olmayacağını umut ettiği sürece sevinecektir.

XIV. *Güven*, gelecekteki ya da geçmişteki bir şeyin kuşkuya yol açan nedeninin ortadan kalkması fikrinden doğan sevinçtir.

XV. *Hayal kırıklığı*, gelecekteki ya da geçmişteki bir şeyin kuşkuya yol açan nedeninin ortadan kalkması fikrinden doğan kederdir.

AÇIKLAMA

Demek ki bir şeyin akıbeti hakkındaki kuşku ortadan kalkınca güven umut doğuruyor, hayal kırıklığı da evham; çünkü kuşku, insanın geçmişteki ya da gelecekteki bir şeyin olmak üzere olduğunu hayal etmesiyle veya olduğunu görmesiyle ya da bizde kuşku uyandıran şeylerin varoluşunu dışlayan başka şeyler hayal etmesiyle birlikte ortadan kalkar. Çünkü biz tekil şeylerin akıbetinden hiçbir zaman tam anlamıyla emin olamayız (II. Bölümün 31. Önerme Sonucuna göre), ama bir akıbetleri olacağından da hiç kuşku duymayız. Çünkü başka bir yerde de göstermiştik ki, (II. Bölümün 49. Önermesine düşülen Nota göre) kuşku duymamak başka bir şey, emin olmak başka bir şey; bu yüzden geçmişteki ya da gelecekteki bir nesnenin imgesinden şimdiki zamandaki bir şeyin imgesinden etkilendiğimiz gibi etkilenir ve aynı şekilde sevinç ya da keder yaşayabiliriz; bunu bu Bölümün 18. Önermesinde göstermiştik. Bu yüzden hem bu Önermeye hem de onun sonucuna bakın.

XVI. *Kıvanç*, umduğumuzdan daha iyi sonuçlanan geçmiş bir şeyin fikriyle beraber giden sevinçtir.

XVII. *Vicdan azabı*, umduğumuzdan daha kötü sonuçlanan geçmiş bir şeyin fikriyle beraber giden kederdir.

XVIII. *Acıma*, bize benzediğini hayal ettiğimiz birinin başına gelen bir kötülüğün fikriyle beraber giden kederdir. (Bu Bölümün 22. Önermesine düşülen Nota ve 27. Önermesine düşülen Nota bakın.)

AÇIKLAMA

Acıma ve merhamet arasında pek fark yok gibi; sadece ilki tekil bir duyguyu, ikincisi ise bu duygunun alışkanlık kazanmasını dile getirir.

XIX. *Kayırma*, başkasına iyiliği dokunmuş birine duyulan sevgidir.

XX. *Kızgınlık*, başkasına kötülüğü dokunmuş birine yönelik kederdir.

AÇIKLAMA

Bu kelimelerin günlük kullanımda başka anlamlar içerdiğini biliyorum. Ama benim amacım kelimelerin ne anlama geldiğini göstermekten öte sadece şeylerin doğasını açıklamak ve bu şeyleri, günlük anlamları ile benim yüklediğim anlamları arasında pek fark olmayan kelimelerle ifade etmek; bu konuda bir kez uyarıda bulunmam yeterli olacaktır. Bu duyguların nedenleri

için bu Bölümün 27. Önermesinin 1. Sonucuna ve 22. Önermesine düşülen Nota bakın.

XXI. *Aşırı önemseme*, kendisine olan sevgimiz yüzünden birisine hak ettiğinden fazla değer vermedir.

XXII. *Hor görme*, kendisine olan nefretimiz yüzünden birisine hak ettiğinden az değer vermedir.

AÇIKLAMA

Demek ki aşırı önemseme sevginin bir sonucu ya da bir niteliği, hor görme ise nefretin. O halde *aşırı önemseme*yi *insanı sevdiği şeye hak ettiğinden fazla değer vermesine yönelten sevgi*dir diye de tanımlayabiliriz; *hor görme*yi de *insanı sevdiği şeye hak ettiğinden az değer vermeye yönelten nefret*tir diye tanımlayabiliriz. Bu konuda bu Bölümün 26. Önermesine düşülen Nota bakın.

XXIII. *Kıskançlık*, bir insanın başkasının mutluluğuna kederlenmesine, mutsuzluğuna sevinmesine yol açan nefrettir.

AÇIKLAMA

Kıskançlık genelde merhamete karşıt bir duygudur; bu nedenle merhamet kelimesi sıradan anlamının ötesinde şu şekilde tanımlanabilir:

XXIV. *Merhamet*, bir insanın başkasının mutluluğuna sevinmesine, mutsuzluğuna kederlenmesine yol açan sevgidir.

AÇIKLAMA

Kıskançlığın diğer özellikleri için bu Bölümün 24. Önermesine düşülen Nota ve 32. Önermesine düşülen Nota bakın. Aslında bu duygular, kendilerine ya doğrudan doğruya ya da ilineksel olarak neden olan dış bir nesnenin fikriyle beraber giden birer sevinç ve kederdir. Şimdi nedeni içsel bir şeye bağlı olan ve bu şeyin fikriyle beraber giden duygulara geçiyorum.

XXV. *Kendinden memnun olma*, insanın kendisine ve etkime gücüne yoğunlaşmasından kaynaklanan sevinçtir.

XXVI. *Kendini küçük görme*, insanın kendi acizliğine ya da zayıflığına yoğunlaşmasından kaynaklanan kederdir.

AÇIKLAMA

Kendinden memnun olma etki gücümüze yoğunlaşmamızdan duyduğumuz sevinç olarak anlaşıldığında, kendini aciz görme duygusuna zıttır. Ama bu duygudan anladığımız zihnimizin özgür kararıyla yaptığımıza inandığımız bir işin fikriyle beraber giden sevinçse, aşağıda da açıklayacağımız gibi, o zaman pişmanlık duygusuna zıttır.

XXVII. *Pişmanlık*, zihnimizin özgür kararıyla yaptığımıza inandığımız bir işin fikriyle beraber giden kederdir.

AÇIKLAMA

Bu duygulara yol açan nedenleri bu Bölümün 51. Önermesinde düşülen Notta; 53, 54 ve 55. Önermelerinde ve bu son Önermeye düşülen Notta göstermiştik. Zihnin özgür kararıyla ilgili olarak II. Bölümün 35. Önermesine düşülen Nota bakın. Ama şunu da belirtmeliyim ki, herkesin yanlış dediği tüm eylemlerin ardından kesinlikle keder duyulmasına ya da herkesin doğru dediği eylemlerden sonra da sevinç duyulmasına hayret etmemek gerekir. Çünkü yukarıda söylemiş olduklarımızdan da açıkça anlaşılacağı üzere, bunun başlıca nedeni yetiştiriliş tarzı. Ana babalar yanlış denen davranışları kınıyor, böyle davrandıklarında çocuklarını azarlıyor; doğru denen davranışları ise onaylıyor ve övüyor, bunun sonucunda keder duygularının birinci tür eylemlerle, sevinç duygularının da ikinci tür eylemlerle ilişkilendirilmesine neden oluyorlar. Görüp geçirdiklerimiz de bunun böyle olduğunu bize kanıtlıyor, çünkü insanların âdetleri ve dinleri farklı farklı; birine kutsal görünen diğerine kutsal görünmeyebiliyor, birinin onurlu bulduğu bir şeye diğeri aşağılık diyebiliyor. Bu yüzden her insan yetişme tarzına göre yaptığından pişmanlık ya da gurur duyuyor.

XXVIII. *Kibir*, insanın kendisine olan sevgisinden ötürü kendisine gereğinden fazla değer vermesidir.

AÇIKLAMA

Bu tanıma göre kibir aşırı önemsemeden farklı bir duygudur; çünkü aşırı önemseme dış bir nesneye ilişkindir, kibirse kendisine gereğinden fazla değer veren insanın kendisine ilişkindir. Dahası aşırı önemseme sevginin bir sonucu ya da özelliğidir, benzer şekilde kibir de kendini sevmenin bir sonucu ya da özelliğidir. Bu yüzden kibir, insanın kendisine gereğinden fazla değer vermesiyle sonuçlanan kendini sevme ya da kendinden memnun olma hali olarak da tanımlanabilir (bu Bölümün 26. Önermesinde düşülen Nota bakın). Bu duygunun karşıtı yoktur. Çünkü hiç kimse kendisinden nefret ettiği için kendisine gereğinden az değer vermeye yönelmez. Evet, gerçekten de hiç kimse şunu ya da bunu yapamayacağını hayal ederek kendisine gereğinden az değer vermeye yönelmez. Çünkü bir insan bir şeyi yapamayacağını hayal ettiğinde böyle bir şeyi zorunlu olarak hayal eder ve bunu hayal ettiği için de sahiden o şeyi gerçekleştiremeyecek hale gelir. Böylece şunu ya da bunu gerçekleştiremeyeceğini hayal ettiği sürece o şeyi gerçekleştirmeye yönlenmemiş olur ve dolayısıyla o şeyi gerçekleştirmek kendisi için imkânsızlaşır. Ama sadece inanca bağlı olan meseleleri dikkate alırsak,[1] o zaman insanın kendisine gereğinden az

1 Yani kişinin kendisiyle ilgili sahip olabileceği kanılarını. Bkz. Bennett (tr.) 2010: 79.

değer vermesinin mümkün olabileceğini ve bizim de bu olasılığı düşünebileceğimizi görürüz. Örneğin insan kederlendiğinde kendi zayıflığına yoğunlaşır ve herkesin kendisini aşağıladığını hayal eder, oysa gerçekte kimse onda aşağılanacak bir şey olduğunu düşünmemektedir. İnsanın kendisine olduğundan daha az değer vermesinin bir nedeni de insanın kendisiyle ilgili gelecekteki bir şeyi şimdiden yadsıması olabilir. Örneğin insan herhangi bir şeyden asla emin olamayacağını düşünebilir ya da doğru ve onurlu olanlar dışında hiçbir şeyi asla isteyemeyeceğini ya da gerçekleştiremeyeceğini düşünebilir. Bir de bir insanın emsallerinin göze alabileceği şeyleri göze almaktan çok korktuğuna ya da utandığına tanık olduğumuzda onun kendisine gereğinden az değer verdiğini söyleyebiliriz. İşte *kendini aşağılama* olarak adlandıracağım bu duygu kibre karşıt olarak görülebilir. Çünkü kibir kendinden memnun olmaktan kaynaklanıyorsa, kendini aşağılama da kendini küçük görmekten kaynaklanır.

XXIX. *Kendini aşağılama*, insanın duyduğu keder yüzünden kendisine gereğinden az değer vermesidir.

AÇIKLAMA

Biz çoğunlukla kendini küçük görmeyi kibre karşıt bir duygu olarak görürüz, ama bu durumda bu iki duygunun doğasından çok sonuçlarını

hesaba katmış oluruz. Çünkü biz genellikle kendisiyle aşırı gururlanan (bu Bölümün 30. Önermesine düşülen Nota bakın), devamlı kendisinin meziyetlerinden ve devamlı başka insanların kusurlarından bahseden, hep birinci olmak isteyen ya da kendisinden daha üstün kişilere yakışan tavırlarla ve kılık kıyafetle dolanan insana kibirli deriz. Tam tersi utancından sürekli yüzü kızaran, sürekli kendi kusurlarını itiraf edip başkalarının meziyetlerini anlatan, herkese öncelik tanıyan, hep başı önde yürüyen ve kılık kıyafetine hiç önem vermeyen insana da mütevazı deriz. Ama bu duygular, yani kendini küçük görme ve kendini aşağılama nadiren hissedilen duygulardır. Çünkü insan doğası saf haliyle olabildiğince bu duygulara karşı savaşan bir yapıdadır (bu Bölümün 13 ve 54. Önermelerine bakın). Bu yüzden kim kendisini fazlasıyla aşağılıyor ya da küçük görüyorsa aslında o insanların en hırslısı ve en kıskancıdır.

XXX. *Onur*, başkalarının övdüğünü hayal ettiğimiz bir davranışımızın fikriyle beraber giden *sevinç*tir.

XXXI. *Utanç*, başkalarının kınadığını hayal ettiğimiz bir davranışımızın fikriyle beraber giden kederdir.

AÇIKLAMA

Bu konuda bu Bölümün 30. Önermesine düşülen Nota bakın. Ama utanç ile utangaçlık ara-

sındaki farka da özellikle dikkat etmeniz gerekir. Çünkü utanç utanılacak bir hareket sonrasında duyulan kederdir; oysa utangaçlık insanı yüz kızartıcı bir şey yapmaktan alıkoyan korku ya da utanç duymaktan ürkmektir. Utangaçlığın karşıtı genellikle *utanmazlık* olarak görülür, ama bu sonuncusu, yeri geldiğinde göstereceğim gibi,[1] hakiki bir duygu değildir. Ancak daha önce de belirttiğim gibi, duygular adlarını doğal özelliklerinden değil de, genel anlamlarından alıyor. İşte böylece sevinç ve keder duygularını açıklama konusunda üstlendiğim görevimi nihayete erdirdim. Artık arzuyla ilişkilendirdiğim duygulara geçiyorum.

XXXII. *Özlem*, öyle bir şeye sahip olma arzusu ya da iştahıdır ki, bu şeyi hatırlamakla beslenir ve bu şeye duyulan iştahın varoluşunu dışlayan başka şeyleri hatırlamakla bastırılır.

AÇIKLAMA

Daha önce de sık sık dile getirdiğimiz gibi, herhangi bir şeyi hatırladığımızda, o şeye karşı sanki o an yanımızdaymış gibi bir duyguya meylederiz. Ama bu meylediş ya da bu çaba, kendimize geldiğimizde hatırladığımız şeyin varoluşunu dışlayan başka şeylerin imgeleriyle denetim altına alınır. Bu yüzden bizde bir şekilde sevinç duygusu yaratan bir nesneyi hatırlayınca, benzer bir sevinç duygusuyla o nesneyi sanki yanımızday-

1 Ama Spinoza bu konuya başka bir yerde hiç değinmez.

mış gibi hissetmeye çalışırız; tabii bu çabamız da anında o nesnenin varoluşunu dışlayan başka şeyleri hatırlamakla denetim altına alınır. Öyleyse özlem, nefret ettiğimiz bir şeyin yokluğundan doğan sevince karşıt olan hakiki bir kederdir; bu konuda bu Bölümün 47. Önermesine düşülen Nota bakın. Ama özlem kelimesinin arzuyu kapsayan bir anlamı da olduğundan, bu duyguyu arzuya ilişkin duygulara dahil ediyorum.

XXXIII. *Gıpta*, başkalarının da arzuladığını hayal ettiğimiz bir şeye karşı içimizde uyanan arzudur.

AÇIKLAMA

Başkalarının kaçtığını gördüğünde kaçan, başkalarının korktuğunu gördüğünde korkan, hatta başkasının elinin yandığını gördüğünde kendi elini çekip bedenini sanki kendi eli yanmış gibi oynatan insana başkasının hareketlerini taklit ediyor deriz, başkasına gıpta ediyor demeyiz; gıpta etmenin ve taklit etmenin nedenlerinin farklı olduğunu bilmemizden değil tabii, sadece bize soylu, yararlı ya da hoş gelen bir şeyi taklit eden insana gıpta ediyor demek âdet olmuştur da ondan. Gıpta etmenin nedenleriyle ilgili olarak bu Bölümün 27. Önermesine ve bu Önermeye düşülen Nota bakın. Ayrıca kıskançlığın neden genellikle bu duyguyla birleştirildiğini anlamak için de bu Bölümün 32. Önermesine ve bu Önermeye düşülen Nota bakın.

XXXIV. *Minnettarlık* ya da *şükran*, sevgisinden dolayı bize iyiliği dokunmuş birine aynı şekilde iyilik yapmak için uğraşmamıza neden olan bir arzu ya da sevgiden kaynaklanan himmettir. (Bu Bölümün 39. Önermesine ve 41. Önermesine düşülen Nota bakın.)

XXXV. *İyilikseverlik*, acıdığımız birine iyilik yapmaya yönelten bir arzudur. (Bu Bölümün 27. Önermesine düşülen Nota bakın.)

XXXVI. *Öfke*, bizi nefret ettiğimiz kimseye kötülük yapmamız için nefretle tetikleyen bir arzudur. (Bu Bölümün 39. Önermesine bakın.)

XXXVII. *İntikam*, nefreti yüzünden bize zararı dokunmuş birine kötülük yapmak için aynı şekilde nefretle dolmamıza neden olan bir arzudur. (Bu Bölümün 40. Önermesinin 2. Sonucuna ve aynı Önermeye düşülen Nota bakın.)

XXXVIII. *Zalimlik* ya da *vahşilik*, bir insanı, sevdiğimiz ya da acıdığımız birine zarar vermeye sevk eden bir *arzu*dur.

AÇIKLAMA

Zalimliğin karşıtı *insaf*tır; insaf edilgin bir duygu değildir, aksine insanın öfkesini ve intikam duygusunu yumuşatan ruhsal bir güçtür.

XXXIX. *Korku*, başımıza gelecek diye evhamlandığımız büyük bir kötülüğü daha hafif bir kötülükle atlatma arzusudur. (Bu Bölümün 39. Önermesine düşülen Nota bakın.)

XL. *Cüretkârlık*, insanı emsallerinin üstlenmekten korktuğu tehlikeli bir davranışa sürükleyen arzudur.

XLI. *Ödleklik*, emsallerinin üstlenmekten kaçınmadıkları bir tehlikeden korktuğu için arzusuna gem vuran bir insanın yaşadığı durumu niteler.

AÇIKLAMA

Demek ki ödleklik, çoğu insanın evhamlanmadığı bir kötülüğün yarattığı evhamdan başka bir şey değil; bu yüzden bunu arzudan kaynaklanan duygulardan saymıyorum. Yine de bunu burada açıklamak istedim, çünkü arzuyla ilişkisine dikkat edersek, ödleklik cüretkârlık duygusunun tamamen zıttıdır.

XLII. *Şaşkınlık*, kötülükten sakınma arzusu korktuğu kötülüğe duyduğu hayretle denetim altına alınan insanın yaşadığı durumu açıklar.

AÇIKLAMA

O halde şaşkınlık aslında bir tür ödlekliktir. Ama şaşkınlık çifte korkudan doğduğu için bu duyguyu, afallayan ya da tereddütte kalan bir insanı kendini kötülükten sakınamayacak halde tutan korku olarak tanımlamak daha uygun olabilir. Afallayan dememin sebebi bu adamın kötülükten sakınma arzusunun hayretle engellenmiş olmasıdır. Tereddütte kalan dememin sebebi ise, bu arzusunun kendisine eşit derecede işkence çektiren bir başka kötülük korkusuyla engellen-

miş olması ve bu yüzden de hangi kötülükten sakınacağını bilememesidir. Bu duygularla ilgili bu Bölümün 39. Önermesine düşülen Nota ve 52. Önermesine düşülen Nota bakın. Ödleklik ve cüretkârlık konusunda başka bilgiler içinse bu Bölümün 51. Önermesine düşülen Nota bakın.

XLIII. *İnsaniyet*, yani *kibarlık*, insanları memnun edecek şeyleri yapma, memnun etmeyecek şeyleri yapmaktan sakınma arzusudur.

XLIV. *Hırs*, aşırı şan ve şeref kazanma arzusudur.

AÇIKLAMA

Hırs, bütün duyguların beslendiği ve güçlendiği bir arzudur (bu Bölümün 27 ve 31. Önermelerine göre); dolayısıyla bu duygunun üstesinden gelmek öyle kolay değildir. Çünkü insan herhangi bir arzunun esiri olduğu sürece bu duygunun da esiri olmuş demektir. Cicero der ki, "Şan ve şeref özellikle en iyileri ardına takar götürür. Filozoflar bile şan ve şerefe önem verilmemesine dair yazdıkları kitapların üzerine imzalarını atarlar."[1]

XLV. *Sefahat*, taşkın şekilde yiyip içip eğlenme arzusu ve sevgisidir.

XLVI. *Ayyaşlık*, ölçüsüzce içki içme arzusu ve sevgisidir

XLVII. *Açgözlülük*, sınırsızca zengin olma arzusu ve sevgisidir.

---

1 Cicero, *Pro Archia*, 11; *Tusculanae Disputationes*, 1.1.15.

XLVIII. *Şehvet*, tensel birleşme arzusu ve sevgisidir.

AÇIKLAMA

İster ölçülü olsun ister ölçüsüzce, bu tür birleşme arzusuna genelde şehvet denir.

Dahası bu beş duygunun (bu Bölümün 56. Önermesinde de dikkat çektiğim gibi) hiç karşıtı yoktur.[1] Çünkü kibarlık bir nevi hırstır (bu konuda bu Bölümün 29. Önermesine düşülen Nota bakın) ve yukarıda da vurguladığım gibi, itidal, ayıklık ve iffet zihnin gücünü belirtir, edilgin duygu değildir. Hatta açgözlü, hırslı ya da korkak bir adamın ölçüsüzce yiyip içmeden ve cinsel birleşmeden uzak durması mümkün olsa bile, yine de açgözlülük, hırs ve korku oburluğun, ayyaşlığın ya da şehvetin karşıtı değildir. Çünkü açgözlü adam hep başkalarının yiyeceği ve içeceğiyle tıkınmak ister. Hırslı adam hiçbir konuda ölçülü olmayacaktır, yeter ki yakalanmayacağına dair umudu olsun; hele ayyaşların ve şehvet düşkünlerinin arasında yaşayıp gidiyorsa, zaten kendisi de hırslı olduğundan, onların kusurlarına daha fazla meyledecektir. Korkak adamsa yapmak istemediğini yapar. Çünkü ölümden kaçmak için belki bütün servetini denize atabilir, ama açgözlülüğü baki kalır. Şehvetine düşkün olan tutkularını tatmin edememekten acı çekiyor olsa bile,

1 Spinoza burada son beş duyguyu kastediyor.

yine de bu yüzden şehvetli olmaktan vazgeçmez. Öyleyse bu duyguların temelde yeme içme gibi eylemlerle pek ilgileri yok, salt iştah ve sevgiyle ilgililer. Bu yüzden bu duygulara, aşağıda açıklayacağım gibi, yüce gönüllülük ve yüreklilikten başka hiçbir duygu karşı koyamaz.

Hasedin ve zihni dalgalandıran diğer duyguların tanımlarına ilişkin bir şey söylemeden geçiyorum; çünkü hem bu duygular demin tanımladığım duyguların bileşiminden meydana geliyorlar hem de bunların çoğunun adı yok. Gerçi adlarının olmaması kendileri hakkında sıradan malumat edinmenin gündelik amaçlar için yeterli olacağı anlamına gelir. Kaldı ki açıklamış olduğum duyguların tanımları dikkate alındığında, bunların hepsinin arzudan, sevinçten ya da kederden doğdukları rahatça anlaşılır, yani aslında hepsinin bu üç duygudan başka bir şey olmadığı ve genellikle her birinin farklı bağlamlarına ve başka şeylerle bağlantılarına göre değişik adlarla anıldıkları. Şimdi dikkatimizi bu üç temel duyguya ve yukarıda zihnin doğasına ilişkin söylenenlere yöneltecek olursak, bu duyguları sadece zihinle bağlantılı oldukları sürece şu şekilde tanımlayabileceğiz.

DUYGULARIN GENEL TANIMI

Ruhun edilginliği olarak adlandırılan duygu, bulanık bir fikirdir; zihin bu fikir aracılığıyla bedeninin ya da bedeninin bir kısmının varolma

gücünün öncekinden daha fazla ya da daha az olduğunu doğrular ve zihin böyle bir fikre sahip olduğunda şunu değil de bunu düşünmeye yönelir.

AÇIKLAMA

Öncelikle kastettiğim bir duygunun, yani ruhun edilgen bir durumunun *bulanık bir fikir* olduğudur. Çünkü zihnin ancak bire bir olmayan, yani bulanık fikirleri olduğunda etkilere maruz kalacağını daha önce göstermiştim (bu Bölümün 3. Önermesine bakın). İkinci olarak kastettiğim, *zihnin bu fikir aracılığıyla kendi bedeninin ya da bedeninin herhangi bir kısmının varolma gücünün öncekinden daha fazla ya da daha az olduğunu doğruladığıdır.* Çünkü cisimler hakkında sahip olduğumuz tüm fikirler, dış bir cismin doğasından çok kendi bedenimizin fiili durumunu belirtir (II. Bölümün 16. Önermesinin 2. Sonucuna göre). Ama bir duygunun gerçekliğini kuran bir fikir, bedenin kendi etkinlik gücünün, yani varolma gücünün artmasından veya azalmasından ya da yardım almasından veya kısıtlanmasından ileri gelen bedenin kendisinin ya da herhangi bir kısmının sahip olduğu bir durumu belirtmeli, yani ifade etmelidir. Ama şuna da dikkat etmek gerekir ki, ben *öncekinden daha fazla ya da daha az varolma gücü* derken, zihnin bedenin şimdiki durumunu geçmişteki durumuyla kıyasladığını söylemek istemiyorum, bir

duygunun gerçekliğini oluşturan bu fikrin bedene ilişkin öncekinden daha fazla ya da daha az gerçeklik içeren bir şeyi doğruladığını söylemek istiyorum (II. Bölümün 11 ve 13. Önermelerine göre). Zihnin özü de bundan, yani kendi bedeninin fiili varoluşunu doğrulamasından ibaret olduğuna ve bizim yetkinlikten anladığımız da bir şeyin asıl özü olduğuna göre, demek ki zihin kendi bedenine ya da bedeninin bir kısmına ilişkin öncekinden daha fazla ya da daha az gerçeklik içeren bir şeyi doğrulamaya başladığında daha fazla yetkin ya da daha az yetkin bir seviyeye geçiyor. Bu yüzden yukarıda zihnin düşünme gücünün çoğalıp azaldığını söylerken kastettiğim sadece buydu, yani zihnin kendi bedenine ya da bu bedenin bir kısmına ilişkin daha önce doğrulamış olduğundan daha fazla ya da daha az gerçeklik anlatan bir fikri doğruladığıydı. Çünkü fikirlerin üstünlüğü ve zihnin fiili düşünme yetisi nesnenin üstünlüğüyle ölçülür. Tanımın sonuna *zihin böyle bir fikre sahip olduğunda şunu değilde bunu düşünmeye yönelir* diye bir ekleme yapmamın sebebi ise, arzunun doğasının sevincin ve kederin doğasıyla aynı bağlamda olduğunu ifade edebilmekti; zaten bu, tanımın ilk kısmından da anlaşılmaktadır.

Üçüncü Bölümün Sonu

IV. Bölüm

İNSANIN ESARETİ YA DA DUYGULARIN KUVVETİ

Önsöz

İnsanın duygularını yönetmedeki ya da denetlemedeki acizliğine esaret adını veriyorum. Çünkü duygularına boyun eğen bir insan kendi denetimi altında değil, daha çok kaderin denetimi altındadır; hatta kaderin hükümranlığına öyle teslim olmuştur ki, iyinin ne olduğunu gördüğü halde her fırsatta kötünün peşinden gitmeye[1] zorlanır. İşte bu Bölümdeki amacım bu esaretin nedenini göstermek ve duygularda neyin iyi, neyin kötü olduğunu belirtmek. Ama işe başlamadan önce *tamlık* ve *eksiklik* üzerine, ardından da iyi ve kötü üzerine birkaç şey söylemek isterim.

Biri bir şey yapmaya karar vermiş ve başladığı işi de tamamlamışsa, yaptığı işin tamamlandığını söyleyecektir, hatta sadece kendisi değil, bu

1 Ovidius, *Metamorphoses*, 7.20-21.

işi yapanın düşüncesini ve amacını bilen ya da bildiğine inanan kim varsa bunu böyle ifade edecektir. Örneğin biri bir eser görüyorsa (bu eserin henüz tamamlanmamış olduğunu varsayıyorum) ve o eseri yapanın amacının bir ev inşa etmek olduğunu biliyorsa, evin henüz eksik olduğunu söyleyecektir; eseri yapanın kafasında belirlediği sona ulaştığını gördüğü anda da bu esere tamamlanmış gözüyle bakacaktır. Ama biri daha önce hiç görmediği türde bir eser görüyorsa ve bu eseri yapanın düşüncesinin ne olduğunu da bilmiyorsa, hiç kuşkusuz bu eserin tam mı, yoksa eksik mi olduğunu bilemeyecektir. İşte tam ve eksik kelimelerinin ilk anlamı buna benzer bir şeydir. Ama insanlar genel fikirler oluşturmaya ve örnek alınacak türde evler, binalar, kuleler ve bunlar gibi şeyler tasarlamaya ve bu örneklerden bazılarını bazılarına tercih etmeye başladıktan sonra, kafalarındaki genel fikirle örtüştüğünü gördüğü şeye *tam*, tasarladığı örnekle pek örtüşmediğini gördüğü şeye de, hatta bu şey yaratıcısının düşüncesinde tamamen bitmiş olsa bile *eksik* demiştir. İşte bana göre insanoğlunun kendi elinden çıkmayan doğal şeyleri tam ya da eksik olarak nitelemesinin tek nedeni de bu olsa gerek. Çünkü insan nasıl yapay şeyler için genel fikirler oluşturuyorsa doğal şeyler için de genel fikirler oluşturuyor, bu genel fikirleri şeylerin ideal örnekleri olarak görüyor ve doğanın (her zaman ereksel nedene göre hareket ettiğini düşündük-

lerinden) bu fikirlere bakıp bunları kendisine örnek aldığını sanıyor. Bu yüzden doğal bir şeyin kafasında tasarladığı örnekle örtüşmediğini gördüğünde de, doğanın başarılı olamadığına ya da hatalı davrandığına ve işini eksik bıraktığına inanıyor. İşte gördüğümüz gibi insan doğal şeyleri tam ya da eksik olarak nitelerken şeylerin asıl bilgisini göz önünde bulundurmuyor, tersine bunlar hakkındaki önyargılardan yola çıkıyor. Oysa I. Bölümün Ekinde de gösterdiğim gibi, doğa hiçbir zaman ereksel bir nedene göre hareket etmez. Çünkü bizim Tanrı, yani Doğa dediğimiz o ezeli-ebedi ve sınırsız Varlık nasıl zorunlu olarak varsa, zorunlu olarak da hareket eder. Zaten ben doğayı var eden zorunluluğun onun hareketini de zorunlu kıldığını (I. Bölümün 16. Önermesinde) kanıtlamıştım. Öyleyse Tanrı'nın ya da Doğa'nın bu şekilde hareket etmesinin ve bu şekilde varolmasının mantığı ya da nedeni bir ve aynı. Öyleyse doğa ereksel bir nedenle varolmadığı gibi, ereksel bir nedene göre de hareket etmez; tersine doğanın varolmasının ve hareket etmesinin hiçbir ereksel nedeni yoktur. Zaten ereksel neden dediğimiz neden, bir şeyin temel nedeni ya da ilk nedeni olarak görülen insani iştahtan[1] başka bir şey değildir. Örneğin ikamet falanca evin ereksel

1 Spinoza için iştah, arzudan başka bir şey değildir. Arzunun bilinçli ve bilinçsiz olduğunu da önceki bölümde göstermiştir. Burada sözünü ettiği arzu bilinçli olan arzu, yani iştahtır. Bkz. Bennett (tr.) 2010: 84.

nedenidir dediğimizde, ev yaşamının rahatlıklarını hayal eden bir insanın bir ev inşa etmek için iştah duymasından başka bir şeyi kastetmiyoruz. Öyleyse ikamet, ereksel neden olarak düşünüldüğü sürece bu tekil iştahtan başka bir şey değildir; bu da gerçekte etkin nedenin kendisidir. Bunun ilk neden olarak görülmesinin nedeni ise genellikle insanların iştahlarının nedenlerinden bihaber olmalarıdır. Çünkü daha önce de sıkça belirttiğim gibi, insanlar eylemlerinin ve iştahlarının bilincinde olsalar bile kendilerini bir şeyi istemeye sevk eden nedenleri bilmiyorlar. İşte bu yüzden halk arasında doğanın zaman zaman başarısızlığa uğradığı, hatalı davrandığı ve eksik şeyler ürettiği söyleniyor ve ben bütün bu söylentileri I. Bölümün Ekinde söz ettiğim uydurmacalar olarak görüyorum. O halde *tamlık* ve *eksiklik* gerçekte sadece birer düşünme biçimi, yani belirli bir türün ya da cinsin bireylerini birbiriyle kıyaslayarak uydurduğumuz kavramlar. Tam da bu nedenle daha önce (II. Bölümün 6. Tanımında) gerçeklik ve mükemmelliğin aynı anlama geldiğini söylemiştim. Çünkü bizler doğadaki bütün bireyleri en üstün cins olan tek bir cinse indirgeyerek düşünmeye, yani doğadaki bütün bireyleri mutlak anlamda ait oldukları Varlık kavramı altında düşünmeye alışkınız. Doğadaki bireyleri böyle tek bir cinse indirgediğimiz ve bu temelde birbirleriyle kıyasladığımız sürece de, bazılarını bazılarıyla karşılaştırıp varlıktan ya da ger-

çeklikten daha fazla pay aldığını ve bu oranda da bazılarının bazılarına göre daha mükemmel olduğunu söylüyoruz; bunlara sınır, son, acizlik gibi olumsuzlama içeren nitelikler yüklediğimiz sürece de eksik olduklarını dile getiriyoruz; bu durum bunların zihnimizi mükemmel dediğimiz şeyler kadar etkilememelerinden kaynaklanıyor, yoksa kendilerine özgü bir şeyden yoksun olmalarından ya da doğanın hatalı davranmış olmasından değil. Çünkü şeyin etkin nedeninin doğasından zorunlu olarak çıkan dışında hiçbir şey şeyin doğasına ait değildir ve şeyin etkin nedeninin doğasından zorunlu olarak ne çıkmışsa, zorunlu olarak olur.

İyi ve *kötü*ye gelince; bunlar da kendi başlarına ele alındıklarında şeylerdeki olumlu bir niteliğe işaret etmezler; düşünme biçimlerinden ya da şeyleri birbiriyle kıyaslayarak oluşturduğumuz kavramlardan başka bir şey değillerdir. Bu yüzden bir ve aynı şey aynı zamanda hem iyi hem kötü, hem de ne iyi ne de kötü olabilir. Örneğin müzik hüzünlü bir insan için iyidir, yaslı bir insan için kötü, sağır bir insan içinse ne iyi ne de kötü. Ama bu böyle olsa bile yine de bu kelimelerin üzerinde durmamız gerekir. Çünkü mademki biz kendimiz için insan doğasının örneği olarak bakabileceğimiz bir insan fikri oluşturmak istiyoruz, o halde bu ifadeleri bahsettiğim anlamda ele almak işimize yarayacaktır. Öyleyse bundan böyle iyiden kastım, önümüze koy-

duğumuz insan doğası modeline bizi adım adım yaklaştıracak bir araç olduğundan emin olduğumuz her şey; kötüden kastım ise o modele yaklaşmamızı engelleyeceğinden emin olduğumuz her şey. Dahası insanları o modele daha çok ya da daha az yaklaşmış olmalarına göre mükemmel ya da eksik olarak nitelendireceğim. Burada özellikle dikkatinizi çekmek isteğim konu, bir insanın daha yetkin bir durumdan daha az yetkin bir duruma geçtiğini söylediğimde ya da bunun tam tersini dile getirdiğimde, o insanın bir özden ya da biçimden başka bir öze ya da biçime geçtiğini kastetmiyor olmam (çünkü örneğin bir at böceğe dönüşse de bozulur, insana dönüşse de); ben bununla, kendi doğasından kaynaklandığını düşündüğümüz insanın etkinlik gücünün çoğaldığını ya da azaldığını kavradığımızı dile getiriyorum. Kısaca, dediğim gibi, mükemmelden genel anlamda gerçekliği anlıyorum, yani şu ya da bu şekilde varolan ve etki eden herhangi bir varlığın özünü; ve onun mükemmelliğinin yaşam süresiyle hiçbir bağlantısının olmadığını. Çünkü hiçbir bireye varoluşunu daha uzun sürdürdü diye daha mükemmel diyemezsiniz; şeylerin özü sabit ve belirli bir varoluş zamanı içermediğinden süreleri de özleri tarafından belirlenemez. İster daha yetkin, isterse daha az yetkin olsun, her şey daima varolmaya başladığı andaki gücüne eşit bir güçle varoluşunu sürdürebilir; işte bu bakımdan her şey eşittir.

TANIMLAR

I. İyiden kastım bize yararlı olduğundan emin olduğumuz her şey.

II. Kötüden kastımsa iyi olan bir şeye erişmemizi engelleyen her şey.

Bu iki tanımla ilgili olarak yukarıdaki Önsözün son satırlarına bakın.

III. Sadece özlerine dikkat ettiğimizde, varoluşlarını zorunlu olarak ortaya koyan ya da zorunlu olarak dışlayan hiçbir şeye rastlamadığımız tekil şeylere *olası* diyorum.

IV. Üretilmek zorunda oldukları nedenleri dikkate aldığımda, bu nedenlerin onları üretmeye belirlenip belirlenmediklerini bilmediğim tekil şeylere ise *olanaklı* diyorum.

I. Bölümün 33. Önermesine düşülen I. Notta *olanaklı ve olası arasında hiçbir ayrım yapmamıştım, çünkü orada onları kesin olarak ayırmamın bir gereği yoktu.*

V. Bundan böyle birbirine karşıt duygular deyince, aynı türden olmalarına rağmen insanı farklı yönlere çeken duyguları kastediyor olacağım; örneğin sevginin türleri olan sefahat ve açgözlülük gibi. Çünkü bunlar doğrudan doğruya olmasa da ilineksel olarak birbirine karşıt duygular.

VI. *Gelecekteki, şimdiki ve geçmişteki bir şeye yönelik duygudan* ne kastettiğimi III. Bölümün 18. Önermesine düşülen I ve II. Notta açıklamıştım; ilgili yerlere bakın.

Ancak sırası gelmişken şuna da dikkat etmek gerekir: Nasıl ki biz mekânsal uzaklığı belirli bir sınırı aşmamışsa seçik olarak hayal edebiliriz, aynı şekilde zamansal uzaklığı da hayal edebiliriz. Başka deyişle genellikle bizden iki yüz adımdan daha uzak mesafedeki tüm nesneleri ya da mesafeleri bizim bulunduğumuz konumdan net şekilde hayal edebileceğimizden daha uzak olan tüm nesneleri bizden eşit uzaklıktaymış gibi ve bu yüzden de aynı düzlemdelermiş gibi hayal edebiliriz; işte aynı şey, varolma zamanı şimdiki zamandan bizim net olarak hayal edebileceğimizden çok daha uzak bir mesafeyle ayrılmış nesneler için de geçerli; biz bunların hepsini şimdiden eşit uzaklıktaymış gibi hayal ediyoruz ve bu yüzden de onları zamanın tek bir anıyla ilişkilendiriyoruz.

VII. Uğruna bir şey yaptığımız *erek*ten iştahı anlıyorum.

VIII. *Erdem* ve *güç* benim için aynı anlama gelir, yani (III. Bölümün 7. Önermesine göre) erdem insana atfedildiğinde, insanın salt kendi doğasının yasalarından kaynaklanan şeyleri yapma gücüne sahip olan özü ya da doğası anlaşılır.

AKSİYOM

Doğada hiçbir birey yoktur ki, bir başkası ondan daha güçlü ve daha cesur olmasın. Varolan şey ne olursa olsun onu yok edebilecek kadar güçlüsü de vardır.

I. ÖNERME

Yanlış bir fikrin sahip olduğu hiçbir olumlu nitelik mevcut olan doğru bir fikrin doğruluğuyla ortadan kalkmaz.

Kanıtlama: Yanlışlık bire bir olmayan fikirlerdeki bilgi eksikliğidir (II. Bölümün 35. Önermesine göre) ve böyle fikirlere yanlış denmesi hiçbir olumluluk taşımamalarından kaynaklanmaz (II. Bölümün 33. Önermesine göre); hatta tersine Tanrı'yla ilişkilendirildikleri sürece doğrudurlar (II. Bölümün 32. Önermesine göre). Bu yüzden eğer yanlış bir fikrin sahip olduğu olumlu bir nitelik, mevcut olan doğru bir fikrin doğruluğuyla ortadan kalkmış olsaydı, o zaman doğru fikir de kendi kendini ortadan kaldırırdı ki, bu (III. Bölümün 4. Önermesine göre) saçmadır. Bu yüzden yanlış bir fikrin taşıdığı hiçbir olumlu nitelik mevcut olan doğru bir fikrin doğruluğuyla ortadan kalkmaz Q.E.D.

Not: Bu Önerme II. Bölümün 16. Önermesinin 2. Sonucundan açık bir şekilde anlaşılır. Çünkü tasavvur, dış bir cismin doğasından çok insan bedeninin şimdiki durumuna ilişkin bilgi veren bir fikirdir, ama bu bilgi net değil de bulanık bir bilgidir; zihnin yanıldığı söylendiğinde de olan işte budur. Örneğin güneşe baktığımızda bizden yaklaşık iki yüz ayak uzaklıkta olduğunu hayal ederiz ve gerçek uzaklığını bilmiyorsak güneşi bu şekilde hayal ettiğimiz sürece yanılmış olu-

ruz. Gerçek uzaklığını öğrendiğimizde ise sadece yanılgımız ortadan kalkmış olur, ama güneş tasavvurumuz ortadan kalkmaz;[1] yani salt güneşin bedenimizi etkilemesi sonucunda güneşin doğası hakkında bilgi edinmemizi sağlayan güneş fikri ortadan kalkmaz. Bu yüzden güneşin gerçek uzaklığını öğrenmiş olsak bile hâlâ onun bize çok yakın olduğunu hayal ederiz. Çünkü II. Bölümün 35. Önermesine düşülen Notta da söylediğim gibi, güneşin bize çok yakın olduğunu hayal edişimizin nedeni güneşin gerçek uzaklığını bilmememizle alakalı değildir, zihnimizin güneşin büyüklüğünü kavrayışının sadece bedenimizin güneşten nasıl etkilendiğine bağlı oluşuyla alakalıdır. Bu yüzden güneş bir suyun üstüne parlayıp da ışınları gözümüze yansısa, güneşin aslında nerede olduğunu bilsek bile onu sudaymış gibi hayal ederiz. Zihni yanıltan bütün öteki tasavvurlarda da aynı şey geçerlidir; bu tasavvurlar ister bedenin o an ne tür bir durumda olduğunu bildirsin, isterse bedenin etkime gücünün çoğalıp azaldığını bildirsin, hiçbiri doğru olana aykırı değildir ve doğruluğun mevcudiyetiyle gözden kaybolmaz. Elbette bilmeden kötü bir şeyden korktuğumuzda, doğrusunu öğrenir öğrenmez korkumuzun dağıldığı olmuştur; ne var ki başımıza kötü bir şey geleceğinden haklı olarak korktuğumuzda, yanlış bir haber işittiğimizde de

1 Güneşin bizden 200 ayak uzakta olduğunu hayal edişimiz.

bu korkumuzun dağıldığı olmuştur. Öyleyse tasavvurlar mevcut bir doğru fikrin doğruluğuyla dağılmazlar, ancak, II. Bölümün 17. Önermesinde de gösterdiğimiz gibi, tasavvur ettiğimiz şeylerin o anki varoluşunu dışlayacak kadar güçlü olan başka tasavvurların ortaya çıkmasıyla birlikte dağılırlar.

II. ÖNERME

Doğanın başka şeyler olmadan sadece kendi kendisiyle kavranamayan bir parçası olduğumuz sürece edilgin durumdayız.

Kanıtlama: İçimizde doğan bir şeyin sadece kısmi nedeniysek bizim edilgin durumda olduğumuz söylenir (III. Bölümün 2. Tanımına göre); başka deyişle (III. Bölümün 1. Tanımına göre) bu şey sadece kendi doğamızın yasalarından kaynaklanmamışsa. O halde doğanın başka şeyler olmadan sadece kendi kendisiyle kavranamayan bir parçası olduğumuz sürece edilgin durumdayız. **Q.E.D.**

III. ÖNERME

İnsanın varoluşunu sürdürmesine yarayan kuvveti sınırlıdır; dış nedenlerin kudretiyse ondan sonsuz derecede üstündür.

Kanıtlama: Bunun böyle olduğu bu Bölümün Aksiyomundan da anlaşılacaktır. Çünkü insan mevcut olduğunda ondan daha güçlü başka bir şey de, örneğin A da vardır; A mevcut olduğunda

A'dan daha güçlü olan başkası, örneğin B vardır ve bu böyle sonsuza kadar sürer. O halde insanın gücü başka bir şeyin kudretiyle sınırlanır ve dış nedenlerin kudreti ondan sonsuz derecede üstündür. **Q.E.D.**

IV. ÖNERME

İnsanın doğanın bir parçası olmaması ve sadece kendi doğasıyla anlaşılabilecek değişimler dışında hiçbir değişime uğramaması imkânsızdır.

Kanıtlama: Tekil şeylerin, dolayısıyla insanın da varlığını sürdürmesini sağlayan kudret Tanrı'nın, yani Doğanın kendi kudretidir (I. Bölümün 24. Önerme Sonucuna göre); bu durum bu kudretin sonsuz olmasından değil, insanın fiili özüyle açıklanabiliyor olmasından kaynaklanır (III. Bölümün 7. Önermesine göre).[1] Bu yüzden insanın kudreti de kendi fiili özüyle açıklandığı sürece Tanrı'nın, yani Doğanın sonsuz kudretinin, başka deyişle (I. Bölümün 34. Önermesine göre) doğanın özünün bir parçasıdır. Bu birinci kanıtımızdır. İkincisine gelince; insanın sadece doğasıyla anlaşılabilecek değişimler dışında hiçbir değişime uğramaması mümkün olsaydı, o zaman (III. Bölümün 4 ve 6. Önermeleri gereği) ölmesi mümkün olmazdı, yani zorunlu olarak hep varolurdu. O zaman da bu durum ya sınırlı ya da sınırsız kudrete sahip bir nedenden kaynaklanmış olacaktı; yani

1 Şeyin varlığını sürdürmesinin nedeni doğadır.

ya insanı dış nedenlerden gelebilecek bütün değişimlere karşı koruyabilen kendi gücünden kaynaklanmış olacaktı ya da bütün tekilleri insanın varlığını korumaya yardım eden değişimler dışında hiçbir değişime uğratmamaya yöneltecek olan doğanın sonsuz kudretinden. Ama ilk varsayım saçmadır (bir önceki Önerme gereği; çünkü bu Önermenin kanıtı genelgeçerdir ve bütün tekiller için söz konusudur). Öyleyse bir insanın sadece kendi doğasıyla anlaşılabilecek değişimler dışında hiçbir değişime uğramaması mümkün olsaydı ve dolayısıyla (demin gösterdiğimiz gibi) insan hep varolmak zorunda olsaydı bu durum sadece Tanrı'nın sonsuz kudretinden kaynaklanacaktı ve (I. Bölümün 16. Önermesine göre) doğanın bütün düzeni yer kaplama ve düşünce sıfatları altında kavrandığı sürece, bu insanın fikrine sahip olarak düşünülen tanrısal bir doğanın zorunluluğunun bir eseri olacaktı. Böylece (I. Bölümün 21. Önermesine göre) insan da sonsuz olacaktı ki, bu da (bu Önermenin ilk kısmının kanıtlamasına göre) saçmadır. Demek ki bir insanın bire bir nedeni olduğu değişimler dışında hiçbir değişime uğramaması imkânsızdır. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan sonuca göre insan her zaman edilgin olacağı durumlarla karşılaşmak, doğanın ortak düzenini izlemek ve ona uymak zorundadır, ayrıca şeylerin doğasının gerektirdiği kadarıyla kendisini bu düzene uydurmak durumundadır.

V. ÖNERME

Edilgin bir duygunun kuvvetinin ve gelişiminin ve varolma azminin sınırları, bizim varlığımızı korumak için sarf ettiğimiz güçle belirlenmez, bizim gücümüzle kıyaslanan dış bir nedenin gücüyle belirlenir.

Kanıtlama: Edilgin bir duygunun özü salt bizim özümüzle açıklanamaz (III. Bölümün 1 ve 2. Tanımlarına göre); yani (III. Bölümün 7. Önermesine göre) edilgin bir duygunun gücünün bizim varoluşumuzu sürdürmek için sarf ettiğimiz güçle belirlenmesi mümkün değildir; ancak (II. Bölümün 16. Önermesinde gösterilmiş olduğu gibi) bunun sınırları bizim gücümüzle kıyaslanan dış bir nedenin gücüyle belirlenmek zorundadır. **Q.E.D.**

VI. ÖNERME

Edilgin bir halin, yani duygunun kuvveti insanın bütün eylemlerini, başka deyişle imkânlarını öyle aşabilir ki, inatla üstüne yapışır kalır.

Kanıtlama: Edilgin bir duygunun kuvveti ve gelişimi ve varolma azmi bizim gücümüzle kıyaslanan dış bir nedenin gücüyle belirlenir (bir önceki Önermeye göre). O halde (bu Bölümün 3. Önermesine göre) bu güç insanın gücünü aşabilir, vd. **Q.E.D.**

VII. ÖNERME

Bir duygu kendisine aykırı ve kendisinden daha güçlü bir duygu olmadıkça ne bastırılabilir ne de ortadan kaldırılabilir.

Kanıtlama: Bir duygu, zihne aitse, zihnin kendi bedeninin varolma kuvvetinin öncekinden daha çok ya da daha az olduğunu doğrulamasına yarayan bir fikirdir (III. Bölümün sonunda yer alan Duyguların Genel Tanımına göre). Öyleyse zihin herhangi bir duyguyla çatışma yaşadığında, bedeni de aynı anda kendi etkinlik gücünü artıran ya da azaltan bir hal alır. Bedenin bu hali (bu Bölümün 5. Önermesine göre) varlığını sürdürme kudretini kendi nedeninden alır; dolayısıyla bedeni aykırı bir hale sokacak şekilde etkileyecek (III. Bölümün 5. Önermesine göre) ve ondan daha güçlü (bu Bölümün Aksiyomu gereği) cisimsel bir neden olmadıkça (II. Bölümün 6. Önermesine göre) ne bastırılabilir ne de ortadan kaldırılabilir. Böyle bir durum yaşanırsa (II. Bölümün 12. Önermesine göre) o zaman zihin bedenin önceki halinden daha güçlü ve ona aykırı olan bu güçlü halin fikrine sahip olacaktır, yani (Duyguların Genel Tanımına göre) zihin ilk duygudan daha güçlü ve ona aykırı olan bir duyguya sahip olacaktır ki, bu duygu ilk duygunun varoluşunu dışlayacaktır. Öyleyse bir duygu kendisine aykırı ve kendisinden daha güçlü bir duygu olmadıkça ne bastırılabilir ne de ortadan kaldırılabilir. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

Bir duygu zihne aitse, bedenimizin içinde bulunduğu hale aykırı ve daha güçlü olan bir halin fikri işe karışmadıkça ne kısıtlanabilir ne de or-

tadan kaldırılabilir. Çünkü etkisinde kaldığımız duygu kendisinden daha güçlü ve kendisine aykırı (bir önceki Önermeye göre) başka bir duygu işe karışmadıkça ne bastırılabilir ne de ortadan kaldırılabilir; başka deyişle (Duyguların Genel Tanımına göre) bedenimizin içinde bulunduğu halden daha güçlü ve ona aykırı bir halin fikri işe karışmadıkça.

VIII. ÖNERME

İyi ya da kötü hakkındaki bilgimiz bilincinde olduğumuz sevinç ya da keder duygusundan başka bir şey değildir.

Kanıtlama: İyi ya da kötü dediğimiz şey, varlığımızı korumamızda bize yardımcı olan ya da bu konuda bize engel teşkil eden şeydir (bu Bölümün 1 ve 2. Tanımına göre), yani (III. Bölümün 7. Önermesine göre) bizim etki gücümüzü artıran ya da azaltan, bu gücü besleyen ya da kısıtlayan şeydir. Öyleyse bir şeyin bizde sevinç ya da keder yarattığını anladığımızda (sevinç ve kederin Tanımı gereği; bu konuda III. Bölümün 11. Önermesine düşülen Nota bakın) o şeye iyi ya da kötü diyoruz; demek ki iyi ve kötü hakkındaki bilgimiz, sevinç ya da keder duygusunun zorunlu sonucu olan sevinç ya da keder fikrinden başka bir şey değil (II. Bölümün 22. Önermesine göre). Ama nasıl zihin bedenle birleşmişse, bu fikir de o şekilde bu duyguyla birleşmiştir (II. Bölümün 21. Önermesine göre); yani (aynı Önermeye düşülen

Notta da gösterildiği üzere) bu fikir ile bu duygular arasında ya da (Duyguların Genel Tanımına göre) şöyle dersek, bedenin haline ilişkin fikir arasında salt kavramsal bir ayrım vardır, yoksa gerçekte hiçbir ayrım söz konusu değildir. O halde iyi ve kötü hakkındaki bilgimiz, bilincinde olduğumuz bu duygulardan başka bir şey değildir. **Q.E.D.**

IX. ÖNERME

Nedenini şimdi bizimle birlikteymişçesine hayal ettiğimiz duygu, nedenini bizimle birlikteymiş gibi hayal etmediğimiz zamankinden daha güçlü olur.

Kanıtlama: Tasavvur zihnin dış bir cismi yanındaymış gibi görmesini sağlayan bir fikirdir (II. Bölümün 17. Önermesine düşülen Nottaki Tanıma bakın) ve bu fikir dıştaki nesnenin doğasından çok insan bedeninin durumu hakkında bilgi verir (II. Bölümün 16. Önermesinin 2. Sonucuna göre). Öyleyse bir duygu (Duyguların Genel Tanımına göre) bedenin durumu hakkında bilgi verdiği sürece bir tasavvurdur. Ama bir tasavvur (II. Bölümün 17. Önermesine göre) dış bir cismin o anki varoluşunu dışlayan herhangi bir şey hayal edilmediğinde daha yoğundur. O halde nedenini şimdi bizimle birlikteymişçesine hayal ettiğimiz bir duygu, bizimle birlikteymiş gibi hayal etmediğimiz zamankinden daha yoğun ya da daha güçlüdür. **Q.E.D.**

Not: III. Bölümün 18. Önermesinde, *geleceğe ya da geçmişe ait bir şeyin imgesi aracılığıyla hayal ettiğimiz nesneden şimdi bizimle birlikteymişçesine etkileniriz* dediğimde, bu durumun söz konusu nesnenin sadece imgesini göz önünde bulundurduğumuzda geçerli olduğuna özellikle dikkat çekmiştim (çünkü o şeyin doğası biz onu hayal etmiş olsak da olmasak da değişmeyecektir); ama geleceğe ait bir şeyin şimdiki varoluşunu dışlayan başka şeyleri şimdi bizimle birlikteymiş gibi değerlendirdiğimizde, bu imgenin zayıflayacağına itiraz etmemiştim; o sırada bu noktayı göz ardı etmiştim, çünkü duyguların kuvvetini ilkin bu bölümde açıklamaya karar vermiştim.

ÖNERME SONUCU

Geleceğe ya da geçmişe ait bir şeyin imgesi, yani şimdiki zamanı dışlayıp sadece gelecek zamana ya da geçmiş zamana ait olarak düşündüğümüz bir şeyin imgesi, başka her şey aynı kalmak üzere, şimdiki zamandaki bir şeyin imgesinden daha zayıftır, dolayısıyla geçmişte olan ya da gelecekte olacak olan bir şeye hissedilen bir duygu, diğer şartlar aynıysa, şimdiki zamana ait bir şeye hissedilen duygudan daha hafiftir.

X. ÖNERME

Hemen gerçekleşeceğini hayal ettiğimiz gelecek zamana ait bir şeye karşı, varolma zamanı-

nı şimdiki zamandan çok daha uzak olarak hayal ettiğimizde hissedeceğimizden daha yoğun bir duygu besleriz; gerçekleşmesinin üzerinden fazla zaman geçmemiş olan bir şeyi hatırladığımızda da, gerçekleşmesinin üzerinden çok fazla zaman geçmiş olduğunda hissedeceğimizden daha yoğun bir duygu yaşarız.

Kanıtlama: Bir şeyin hemen gerçekleşeceğini ya da gerçekleşmesinin üzerinden fazla bir zaman geçmemiş olduğunu hayal ettiğimiz sürece, o şeyin şimdiki zamanda bulunuşunu dışlayan bir şeyi, varolma zamanını şimdiki zamandan çok daha uzak olarak ya da çok önce gelip geçmiş olarak hayal ettiğimiz zamankinken daha az hayal ediyor oluruz (ki bu kendiliğinden apaçık bir durumdur); dolayısıyla (bir önceki Önermeye göre) bu bakımdan o şeye karşı daha yoğun bir duygu besleriz. Q.E.D.

Not: Bu Bölümün 6. Tanımında belirttiklerimizden de anlaşılacağı üzere, şimdiki zamandan hayal gücümüzün belirleyebileceğinden çok daha uzun bir zaman dilimiyle ayrılmış olan nesnelere karşı eşit ölçüde zayıf bir duygu besleriz, üstelik bunların birbirleri arasında da uzun zaman dilimleri olduğunu bilsek bile.

XI. ÖNERME

Zorunlu olduğunu hayal ettiğimiz bir şeye karşı, başka her şey aynı kalmak üzere, olanaklı ya da olası olduğunu, yani zorunlu olmadığını

hayal ettiğimiz bir şeye karşı hissedeceğimizden daha yoğun bir duygu besleriz.

Kanıtlama: Bir şeyin zorunlu olduğunu hayal ettiğimiz sürece o şeyin varoluşunu olumlarız; buna karşın aynı şeyin zorunlu olmadığını hayal ettiğimiz sürece o şeyin varoluşunu yadsırız (I. Bölümün 33. Önermesine düşülen I. Nota göre). Buna göre (bu Bölümün 18. Önermesi uyarınca), zorunlu bir şeye karşı hissedeceğimiz duygu, başka her şey aynı kalmak üzere, zorunlu olmayan bir şeye karşı hissedeceğimizden daha yoğun olur. **Q.E.D.**

XII. ÖNERME

Şimdiki zamanda olmadığını bildiğimiz ve olanaklı olduğunu hayal ettiğimiz bir şeye karşı hissettiğimiz duygu, başka her şey aynı kalmak üzere, olası olan bir şeye karşı hissettiğimizden daha yoğundur.

Kanıtlama: Bir şeyi olası olarak hayal ettiğimiz sürece, şeyin varoluşunu ortaya koyan başka bir şeyin imgesinden etkilenmeyiz (bu Bölümün 3. Tanımına göre); buna karşı (varsayım gereği) o şeyin şimdiki zamandaki varoluşunu dışlayan birtakım şeyleri hayal ederiz. Ama o şeyin gelecek zamanda olanaklı olacağını hayal ettiğimizde, onun varoluşunu ortaya koyan birtakım şeyler, yani (III. Bölümün 18. Önermesi gereği) umut ya da evhamı besleyecek şeyler hayal ederiz (bu Bölümün 4. Tanımına göre); bu yüzden olanaklı olan şeye karşı hissedeceğimiz duygu daha şiddetli olur.

ÖNERME SONUCU

Şimdiki zamanda olmadığını bildiğimiz ve olası olduğunu hayal ettiğimiz bir şeye karşı hissettiğimiz duygu, şu an bizimle birlikte olduğunu hayal ettiğimiz bir şeye karşı hissettiğimiz duygudan çok daha zayıftır.

Kanıtlama: Şimdiki zamanda varolduğunu hayal ettiğimiz bir şeye karşı hissettiğimiz bir duygu, onu gelecekte varolacağını hayal ettiğimizde hissedeceğimiz duygudan daha yoğundur (bu Bölümün 9. Önerme Sonucuna göre); hele gelecek zamanın şimdiki zamandan çok daha uzak olduğunu hayal ettiğimizde çok daha şiddetlidir (bu Bölümün 10. Önermesi gereği). Öyleyse varolma süresini şimdiki zamandan çok daha uzak bir zamanda hayal ettiğimiz bir şeye karşı hissettiğimiz duygu, şimdiki zamanda hayal ettiğimizde hissettiğimizden daha zayıftır; buna rağmen (bir önceki Önermeye göre) şeyi olası olarak hayal ettiğimizde hissettiğimizden daha yoğundur. O halde olası olan bir şeye karşı hissettiğimiz duygu, şimdiki zamanda bizimle birlikte olduğunu hayal ettiğimizde hissettiğimiz duygudan çok daha zayıf olacaktır. Q.E.D.

XIII. ÖNERME

Şimdiki zamanda bizimle birlikte olmadığını bildiğimiz olası bir şeye karşı hissettiğimiz duygu, başka her şey aynı kalmak üzere, geçip gitmiş bir şeye karşı hissettiğimiz duygudan daha zayıftır.

Kanıtlama: Bir şeyi olası olarak hayal ettiğimiz sürece, onun varoluşunu ortaya koyan başka hiçbir şeyin imgesinden etkilenmeyiz (bu Bölümün 3. Tanımına göre). Buna karşı (varsayım gereği) aynı şeyin şimdiki zamandaki varoluşunu dışlayan birtakım şeyler hayal ediyoruz. Bu durumda o şeyin geçmiş zamanla ilişkili olduğunu hayal ettiğimiz sürece, onu hafızamıza geri getiren, yani o şeyin imgesini canlandıran (II. Bölümün 18. Önermesine ve bu Önermeye düşülen Nota bakın) ve böylece onu şimdiki zamandaymış gibi düşünmemize yol açan bir şeyi hayal etmemiz gerekir (II. Bölümün 17. Önerme Sonucuna göre). Öyleyse (bu Bölümün 9. Önermesine göre) şimdiki zamanda olmadığını bildiğimiz olası bir şeye karşı hissettiğimiz duygu, diğer bütün koşullar eşit olmak kaydıyla, geçip gitmiş olan bir şeye karşı hissettiğimiz duygudan daha zayıf olacaktır. **Q.E.D.**

XIV. ÖNERME

İyinin ve kötünün doğru bilgisi, doğru olduğu için değil de salt kendisi de bir duygu olarak düşünüldüğü sürece başka bir duyguyu bastırabilir.

Kanıtlama: Duygu, zihnin kendi bedeninin öncekinden daha fazla ya da daha az varoluş gücüne sahip olduğunu olumladığı bir fikirdir (Duyguların Genel Tanımı gereği); bu nedenle (bu Bölümün 1. Önermesine göre) doğrunun varlığını ortadan kaldırabilecek olumlu hiçbir şey taşımaz, dola-

yısıyla iyinin ve kötünün doğru bilgisi doğru olduğu sürece hiçbir duyguyu bastıramaz. Ama bir duygu olarak (bu Bölümün 8. Önermesine bakın) başka bir duyguyu bastırabilecek kadar güçlüyse, işte ancak o zaman (bu Bölümün 7. Önermesine göre) bu başka duyguyu bastırabilir. Q.E.D.

XV. ÖNERME

İyinin ve kötünün doğru bilgisinden doğan bir arzu, bizi tedirgin eden duygulardan doğan diğer bütün arzularla giderilebilir ya da bastırılabilir.

Kanıtlama: İyinin ve kötünün doğru bilgisi bir duygu olduğu sürece (bu Bölümün 8. Önermesine göre) bu bilgiden zorunlu olarak bir arzu doğar (Duyguların 1. Tanımı gereği) ve bu arzu kendini doğuran duygunun gücü oranında güçlenir (III. Bölümün 37. Önermesine göre). Ama bu arzu (varsayım gereği) bizim bir şeyi doğru şekilde anlamamızdan doğmuştur, bu nedenle biz etkin olduğumuz sürece o da bizimle birlikte olacaktır (III. Bölümün 3. Önermesine göre). Öyleyse bu sadece bizim özümüz aracılığıyla anlaşılmalıdır (III. Bölümün 2. Tanımına göre); dolayısıyla (III. Bölümün 7. Önermesine göre) bu arzunun kuvveti ve artışı sadece insani bir güçle tanımlanabilir. Ayrıca bizi tedirgin eden duygulardan doğan arzular söz konusu duyguların şiddeti arttıkça artar, bu yüzden bunların gücü ve artışı (bu Bölümün 5. Önermesine göre) sadece dış nedenlerin gücüyle

tanımlanmalıdır ki, bu güç bizim gücümüzle karşılaştırıldığında onu sonsuzca aşar (bu Bölümün 3. Önermesine göre). O halde bu tür duygulardan doğan arzular iyinin ve kötünün doğru bilgisinden doğan arzulardan daha şiddetli olabilir ve dolayısıyla (bu Bölümün 7. Önermesine göre) bunları giderebilir ya da bastırabilir. Q.E.D.

XVI. ÖNERME

İyinin ve kötünün bilgisinden doğan arzular, bu bilgi gelecekle ilgili olduğu sürece, şimdiki zamanda bize hoş gelen şeylerin arzusuyla kolayca bastırılabilir ya da giderilebilir.

Kanıtlama: Geleceğe ait olarak hayal ettiğimiz bir şeye karşı hissettiğimiz duygu, şimdiki zamana ait olarak hayal ettiğimizde hissettiğimizden daha zayıftır (bu Bölümün 9. Önerme Sonucuna göre). Ama iyinin ve kötünün doğru bilgisinden doğan arzu, bu bilgi şimdiki zamanda iyi olan şeylere ilişkin olsa bile, rastlantısal bir arzuyla giderilebilir ya da bastırılabilir (kanıtı genelgeçer olan bir önceki Önermeye göre). Öyleyse böyle bir bilgiden doğan arzu, bu bilgi geleceğe ilişkin olduğu sürece, kolayca bastırılabilir ya da giderilebilir. Q.E.D.

XVII. ÖNERME

İyinin ve kötünün doğru bilgisinden doğan arzu, bu bilgi olası şeylere ilişkin olduğu sürece, şimdiki zamana ait şeylere duyulan arzuyla çok daha kolay bastırılabilir.

Kanıtlama: Bu Önerme, bir önceki Önerme gibi, bu Bölümün 12. Önerme Sonucuna göre kanıtlanır.

Not: Bu önermelerle insanların niçin doğru aklın değil de daha çok sanıların etkisi altında kaldığını, iyi ve kötünün doğru bilgisinin niçin ruhsal huzursuzluklar yarattığını ve her tür ihtirasa boyun eğdiğini nedenleriyle gösterdiğime inanıyorum. Zaten bu yüzden şair de şöyle demiş: *İyileri görüyorum, ama kötülerin peşinden gidiyorum.*[1] Vaiz'in de zihninde aynı düşünce varmış ki, şöyle söylemiş: *Bilgisini artıran insan acısını da artırır.*[2] Elbette bütün bunları *bilmemek, bilmekten daha iyidir* ya da *duyguları denetleme konusunda budala ile bilge arasında hiçbir fark yoktur* gibi bir sonuç çıkarasınız diye söylemiyorum; tersine duyguları denetlemede aklın neyi yapıp neyi yapamayacağını belirleyebilmek için doğamızın hem gücünü hem de güçsüzlüğünü bilmek zorunda olduğumuz için bunları söylüyorum. Bu bölümde sadece insanın güçsüzlüğüne değineceğimi belirtmiştim, çünkü aklın duygular üzerindeki gücünü ayrı bir bölümde incelemeye karar verdim.[3]

---

1 Ovidius, *Metamorphoses*, 7.20-21.

2 Vetus Testamentum, Liber Ecclesiastes, 1.18: "qui addit scientiam, addit et laborem."

3 Bu konu V. Bölümde işlenecektir.

XVIII. ÖNERME

Sevinçten doğan arzu, başka her şey aynı kalmak üzere, kederden doğan arzudan daha güçlüdür.

Kanıtlama: Arzu insanın özüdür (Duyguların 1. Tanımına göre), yani (III. Bölümün 7. Önermesine göre) insanın kendi varlığını sürdürmek için harcadığı çabadır. Bu yüzden sevinçten doğan arzu sevinç duygusuyla beslenir ya da artar (Sevincin Tanımına göre; bu konuda III. Bölümün 11. Önermesine düşülen Nota bakın); buna karşın kederden doğan arzu, keder duygusuyla azalır ya da bastırılır (aynı Nota göre). Öyleyse sevinçten doğan arzunun kuvveti insanın gücü ile dış bir nedenin gücünün birlikteliğiyle, kederden doğan arzunun kuvveti ise salt insanın gücüyle tanımlanmalıdır; bu yüzden birincisi ikincisinden daha kuvvetlidir. **Q.E.D.**

Not: İşte böylece bir iki önermeyle insani zayıflığın ve tutarsızlığın nedenlerini ve insanların aklın buyruklarına niçin itaat etmediğini açıklamış bulunuyorum. Geriye aklın bize ne buyurduğunu, hangi duyguların insan aklının kurallarıyla uyumlu olduğunu, hangilerinin bu kurallara aykırı olduğunu göstermek kalıyor. Ama bütün bunları geometrik yöntemimizle ayrıntılı şekilde açıklamaya başlamadan önce, en başta kısaca *aklın buyruklarını* göstermem gerekir ki, herkes ne kastettiğimi rahatça anlayabilsin. Akıl doğaya aykırı hiçbir şey talep etmez, tek talebi herkesin

kendisini sevmesi, kendisine sahiden yararı dokunacak olanı araması, kendisini gerçek anlamda daha mükemmel seviyeye eriştirecek olan her şeyi arzulaması ve herkesin kayıtsız şartsız kendi varlığını elinden geldiğince korumaya çabalamasıdır. Bu gerçekten de bütünün parçadan daha büyük olması gibi zorunlu olarak doğrudur (III. Bölümün 4. Önermesine bakın). Dahası erdem (bu Bölümün 8. Tanımına göre) insanın kendi doğasının yasasına göre hareket etmesinden başka bir şey olmadığından ve (III. Bölümün 7. Önermesine göre) hiç kimse kendi doğasının yasaları dışında varlığını korumaya çabalamadığından, bundan çıkan ilk sonuca göre, erdemin temeli varlığı koruma çabasıdır ve insanın mutluluğu kendi varlığını koruyabilmesinden ibarettir. İkinci sonuca göre, erdem salt kendisi için istenmelidir ve erdemden başka salt kendisi için istememiz gereken daha makbul ya da bizlere daha yararı dokunacak hiçbir şey yoktur. Üçüncü sonuca göre, kendisini öldüren insanlar zayıf ruhlu insanlardır ve tümüyle doğalarına aykırı dış nedenlere yenik düşmüşlerdir. Ayrıca II. Bölümün 4. Önkabulünden çıkan sonuca göre de, kendi varlığımızın korunması için dışımızdaki şeylere olan gereksinimimizden asla kurtulamayız ve dışımızdaki nesnelerle bağlantı kurmaksızın asla yaşayamayız. Gelelim zihnimize, eğer zihnimiz tek başına olsaydı ve kendisi dışında hiçbir şey anlamamış olsaydı, tabii ki anlayışımız da çok daha kıt olur-

du. O halde kendimizin dışında bize yararı dokunacak ve bu nedenle istememiz gereken pek çok şey söz konusudur. Bunların içinde de doğamızla tamamen uyumlu olanının en mükemmel olduğunu düşünürüz. Örneğin tamamen aynı doğaya sahip iki birey birbiriyle birleşirse her birinden iki kat güçlü bir birey oluşur. Öyleyse insana insandan daha yararlı hiçbir şey yoktur; demek istediğim, insanların kendi varlıklarını korumak için arzulayabilecekleri en makbul şey, herkesin zihinleriyle ve bedenleriyle her konuda adeta tek zihin ve tek beden oluşturacak şekilde uyuşması ve herkesin elinden geldiğince kendi varlığını beraberce korumaya çabalaması, herkesin hep birlikte hepsinin ortak yararına hizmet edecek olanı araması. Buradan çıkan sonuca göre, aklın yönetimindeki insanlar, yani kendilerine yararlı olanı aklın kılavuzluğunda arayan insanlar kendileri için istemedikleri şeyi başkaları için de istemezler, bu yüzden de böyle insanlar adil, güvenilir ve onurlu olarak bilinirler.

İşte bütün bunlar, daha ayrıntılı bir yöntemle kanıtlamaya girişmeden önce burada kısaca değineceğimi söylediğim aklın buyruklarıdır. Böyle yapmamın sebebi, *herkes kendisine yararlı olanı aramalıdır* ilkesinin erdemin ya da ahlakın ilkesi olarak değil de ahlaksızlığın temeli olduğuna inanan insanların mümkünse dikkatlerini çekebilmek. O halde kısaca durumun bunun tam tersi olduğunu gösterdikten sonra, şimdiye kadar iler-

lediğimiz aynı yolu takip edip bunu kanıtlamaya devam edeceğim.

XIX. ÖNERME

Herkes, kendi doğasının yasalarına göre, iyi ya da kötü olduğuna hükmettiği şeye zorunlu olarak iştah duyar ya da ondan kaçınır.

Kanıtlama: İyi ve kötünün bilgisi (bu Bölümün 8. Önermesine göre) bilincinde olduğumuz sürece sevinç ya da keder duygusudur; bu yüzden (III. Bölümün 28. Önermesine göre) her insan iyi olduğuna hükmettiği şeye zorunlu olarak iştah duyar; buna karşın kötü olduğuna hükmettiği şeyden de kaçınır. Bu iştahsa insanın kendi özünden ya da doğasından başka bir şey değildir (İştahın Tanımı gereği; bu konuda III. Bölümün 9. Önermesine düşülen Nota ve Duyguların 1. Tanımına bakın). O halde her insan sadece kendi doğasının yasaları gereği böyle bir şeye zorunlu olarak iştah duyar ya da ondan kaçınır. Q.E.D.

XX. ÖNERME

Herkes kendisine yararlı olanı aradığı ölçüde, yani kendi varlığını korumaya çabaladığı ve bunu başarabildiği ölçüde erdemle donanır; buna karşın kendisine yararlı olanı, yani kendi varlığını korumayı reddettiği ölçüde erdemini yitirir.[1]

1 Güçsüzleşir.

Kanıtlama: Erdem insanın kendi gücüdür ve sadece insanın özüyle tanımlanır (bu Bölümün 8. Tanımına göre), yani (III. Bölümün 7. Önermesine göre) sadece insanın kendi varlığını korumaya harcadığı çabayla tanımlanır. Bu nedenle insan kendi varlığını korumaya çabaladığı ve bunu başarabildiği ölçüde erdemli olur; dolayısıyla (III. Bölümün 4 ve 6. Önermeleri gereği) kendi varlığını korumayı reddettiği sürece erdemini yitirir. **Q.E.D.**

Not: Öyleyse hiç kimse kendi dışındaki ve doğasına aykırı nedenlere yenik düşmedikçe, kendisine yararlı olanı aramayı ya da kendi varlığını korumayı reddetmez. Demek istediğim, hiç kimse kendi doğası yüzünden yemek yememezlik etmez ya da kendini öldürmez, ancak dış nedenlerin zoruyla böyle şeyler yapar ki, bu zorlama çok değişik şekillerde meydana gelir. Örneğin bir adam bir başkasının zoruyla kendisini öldürebilir; tesadüfen elinde bir kılıç tutuyordur, bir başkası o elini büküp döndürür ve keskin ucunu kendi kalbine saplamasına neden oluverir; ya da Seneca'nın da başına geldiği gibi,[1] bir tiran tarafından damarlarını kesmeye zorlanabilir, yani başına gelecek daha büyük bir kötülüğü daha hafifiyle atlatmak isteyebilir; dahası gizli saklı birtakım dış nedenler insanın hayal gücünü öyle bir hale sokar, bedenini öyle etkiler ki, bu beden

1 Adı Nero suikastına karıştığı için imparatorun ölüm emrine maruz kalan Seneca damarlarını keserek intihar etmeyi yeğlemiştir.

öncekinden tamamen farklı bir doğaya bürünebilir ve böyle bir doğaya dair zihinde hiçbir fikir olmayabilir (III. Bölümün 10. Önermesine göre). Ama bir adamın kendi doğasının zorunluluğuyla varolmamaya ya da farklı bir biçime bürünmeye çabalaması, bir şeyin hiçlikten doğması kadar olanaksızdır; bu konuya biraz dikkat eden bir insan bu hakikati de görecektir.

XXI. ÖNERME

Hiç kimse olmayı, davranmayı ve yaşamayı, yani fiilen varolmayı istemedikçe mutlu olmak, iyi davranmak ve iyi yaşamak isteyemez.

Kanıtlama: Bu Önermenin kanıtı, daha doğrusu bu Önerme kendiliğinden apaçıktır ve arzunun tanımından da rahatça anlaşılacaktır. Çünkü (Duyguların 1. Tanımı gereği) mutlu ya da iyi yaşama arzusu ya da bu türden bir arzu insanın kendi özüdür; yani (III. Bölümün 7. Önermesine göre) herkesin kendi varlığını korumaya harcadığı çabadır. Öyleyse hiç kimse *olmayı, davranmayı ve yaşamayı, yani fiilen varolmayı istemedikçe mutlu olmak, iyi davranmak ve iyi yaşamak* isteyemez. **Q.E.D.**

XXII. ÖNERME

Varlığı koruma çabası denen erdemden daha üstün bir erdem yoktur.

Kanıtlama: Varlığı koruma çabası şeyin kendi özüdür (III. Bölümün 7. Önermesine göre). Öyley-

se herhangi bir erdemin bundan, yani bu çabadan daha üstün olduğu düşünülürse, (bu Bölümün 8. Tanımına göre) şeyin kendi özünün de kendinden daha üstün olduğu düşünülecektir ki, (açıkça anlaşılacağı üzere) böyle bir şey saçmadır. O halde *varlığı koruma çabası denen erdemden daha üstün bir erdem düşünülemez.* Q.E.D.

ÖNERME SONUCU

İnsanın kendisini koruma çabası erdemin ilk ve tek temelidir. Çünkü bu ilkeden daha üstün bir ilke düşünülemez (bir önceki Önermeye göre) ve bu ilke olmadan da hiçbir erdem kavranılamaz.

XXIII. ÖNERME

Bir insan bire bir fikirleri olmadığı halde herhangi bir eyleme zorlanmışsa, onun salt erdeminden ötürü bu eylemi yaptığı söylenemez; böyle söylemek için o insanın anladığından ötürü[1] *o eylemi yapmaya zorlanmış olması gerekir.*

Kanıtlama: Bir insan bire bir olmayan fikirlere sahip olduğu halde bir şey yapmaya zorlandığı sürece edilgindir (III. Bölümün 1. Önermesine göre), yani (III. Bölümün 1 ve 2. Tanımına göre) kendi özüyle tam olarak kavranamayacak bir şey yapıyordur; şöyle dersek (bu Bölümün 8. Tanımına göre) kendi erdeminden kaynaklanmayan bir şey yapıyordur. Oysa anladığından ötürü bir eyle-

1 Bire bir fikirlere sahip olduğundan ötürü.

mi yapmak zorunda olduğu sürece etkin demektir (yine III. Bölümün 1. Önermesine göre); ya da başka deyişle (III. Bölümün 2. Tanımına göre) sadece kendi özüyle kavranabilecek bir şey yapıyordur, yani (bu Bölümün 8. Tanımına göre) tümüyle kendi erdeminden kaynaklanan bir şey yapıyordur. Q.E.D.

XXIV. ÖNERME

Bizim için mutlak anlamda erdemli hareket etmek sadece aklın kılavuzluğunda hareket etmek, yaşamak ve varlığımızı sürdürmek demektir (bu üç eylem de aynı anlama gelir); bu da kendi yararımızı gözetmekten kaynaklanır.

Kanıtlama: Mutlak anlamda erdemli davranmak (bu Bölümün 8. Tanımı gereği) insanın salt kendi doğasının yasalarına göre davranmasından başka bir şey değildir. Ama biz sadece anladığımız sürece böyle davranırız (III. Bölümün 3. Önermesine göre). O halde bizim için mutlak anlamda erdemli hareket etmek sadece aklın kılavuzluğunda hareket etmek, yaşamak ve varlığımızı sürdürmek demektir; bu da (bu Bölümün 22. Önerme Sonucuna göre) kendi yararımızı gözetmekten kaynaklanır. Q.E.D.

XXV. ÖNERME

Hiç kimse kendi varlığını başka bir şey uğruna korumaya çabalamaz.

Kanıtlama: Herhangi bir şeyin kendi varlığını sürdürmek için harcadığı çaba sadece şeyin ken-

di özüyle sınırlıdır (III. Bölümün 7. Önermesine göre) ve bu çaba başka bir şeyin özünden değil, sadece o şeyin kendi özünden zorunlu olarak doğar (III. Bölümün 6. Önermesine göre), böylece her şey kendi varlığını korumaya çabalar. Bu Önerme bu Bölümün 22. Önerme Sonucundan da anlaşılacaktır. Çünkü bir insan kendi varlığını bir başka şey uğruna korumaya çaba harcasaydı bu şey erdemin ilk temeli olurdu ki, (kendiliğinden de anlaşılacağı gibi) bu (az önce söz ettiğimiz Önerme Sonucu gereği) saçma olurdu. O halde *hiç kimse kendi varlığını (başka bir şey uğruna korumaya çabalamaz.)* **Q.E.D.**

XXVI. ÖNERME

Akla uygun şekilde yapmaya çalıştığımız her şey anlamaktan başka bir şey değildir ve zihin aklı kullandığı sürece, anlamamıza yardımcı olacak şeyler dışında hiçbir şeyi kendisine yararlı görmez.

Kanıtlama: Kendi varlığını koruma çabası şeyin kendi özünden başka bir şey değildir (III. Bölümün 7. Önermesine göre) ve bu öz bu şekilde varolduğu sürece, onun varoluşunu sürdürme (III. Bölümün 6. Önermesine göre) ve mevcut doğasından kaynaklanmak zorunda olan şeyleri yapma gücüne sahip olduğu anlaşılır. (Bu konuda III. Bölümün 9. Önermesine düşülen Nottaki iştahın Tanımına bakın.) Ama aklın özü, açık ve seçik bir anlayışa sahip olan zihinden başka bir

şey değildir. (Bu konuda II. Bölümün 40. Önermesine düşülen II. Nottaki Tanımına bakın.) O halde (II. Bölümün 40. Önermesine göre) akla uygun şekilde yapmaya çalıştığımız her şey anlamaktan başka bir şey değildir. Dahası madem zihnin, çıkarım yaptığı sürece, kendi varlığını korumasını sağlayan bu çabası anlamaktan başka bir şey değildir (bu kanıtlamanın birinci kısmına göre), öyleyse bu anlama çabası (bu Bölümün 22. Önerme Sonucuna göre) erdemin de ilk ve tek temelidir ve biz (bu Bölümün 25. Önermesine göre) şeyleri herhangi bir amaç uğruna anlamaya çalışmayız; tam tersi zihin, çıkarım yaptığı sürece, anlamasına yardımcı olacak şeyler dışında hiçbir şeyi kendisi için iyi olarak değerlendiremez (bu Bölümün 1. Tanımına göre). **Q.E.D.**

XXVII. ÖNERME

Anlamamıza gerçekten yardımcı olacak ya da bizi anlamaktan alıkoyabilecek şeyler dışında hiçbir şeyin kesin olarak iyi ya da kötü olduğunu bilemeyiz.

Kanıtlama: Zihin çıkarım yaptığı sürece sadece anlamak ister ve anlamasını sağlayacak şeyler dışında hiçbir şeyi kendisine yararlı olarak görmez (bir önceki Önermeye göre). Ama zihin (II. Bölümün 41. Önermesine ve bu Önermeye düşülen Notla birlikte 43. Önermesine bakın) ancak bire bir fikirlere sahip olduğu sürece, yani çıkarın yaptığı sürece (bu II. Bölümün 40. Önermesi-

ne düşülen Nota göre aynı şeydir) kesinlik taşır. O halde anlamamıza gerçekten yardımcı olacak şeyler dışında hiçbir şeyin kesin olarak iyi olduğunu, öte yandan bizi anlamaktan alıkoyabilecek şeyler dışında da hiçbir şeyin kesin olarak kötü olduğunu bilemeyiz. Q.E.D.

XXVIII. ÖNERME

Zihnin en üstün iyisi Tanrı bilgisidir ve zihnin en üstün erdemi Tanrı'yı bilmektir.

Kanıtlama: Zihnin anlayabileceği en üstün şey Tanrı, yani (I. Bölümün 6. Tanımına göre) mutlak anlamda sonsuz Varlık'tır ve bu Varlık olmadan I. Bölümün 15. Önermesi gereği) hiçbir şey olmaz ve kavranılamaz. Bu yüzden (bu Bölümün 26 ve 27. Önermeleri gereği) zihne en fazla yararı dokunan ya da (bu Bölümün 1. Tanımı gereği) zihin için en iyi olan Tanrı bilgisidir. Ayrıca zihin ancak anladığı ölçüde etkindir (III. Bölümün 1 ve 3. Önermeleri gereği) ve zihnin sadece etkin olduğu ölçüde (bu Bölümün 23. Önermesi gereği) etkinliğinin kaynağının erdem olduğu söylenebilir. Öyleyse anlamak zihnin mutlak erdemidir. Zihnin anlayabileceği en üstün şeyse Tanrı'dır (az önce de kanıtladığımız gibi); o halde zihnin en üstün erdemi Tanrı'yı anlamak, yani bilmektir. Q.E.D.

XXIX. ÖNERME

Bizimkinden tümüyle farklı doğaya sahip tekil bir şey bizim etki gücümüzü ne besleyebilir

ne de kısıtlayabilir ve o şeyin bizimle herhangi bir ortaklığı yoksa, bizim için ne iyi olabilir ne de kötü.

Kanıtlama: Herhangi tekil bir şeyin gücü ve dolayısıyla (II. Bölümün 10. Önerme Sonucuna göre) herhangi bir insanı var eden ve iş görmesine yol açan güç, ancak doğasını (II. Bölümün 6. Önermesine göre) insan doğasını kavradığımız türden bir sıfatla anlamak zorunda olduğumuz başka bir tekil şeye tabi olabilir (I. Bölümün 28. Önermesine göre). Öyleyse nasıl kavrarsak kavrayalım, bizim etki gücümüz bizimkinden tümüyle farklı doğaya sahip bir şeyin gücüne değil de bizimle ortak bir özelliğe sahip bir şeyin gücüne tabi olabilir, dolayısıyla ancak öyle bir şey aracılığıyla beslenebilir ya da kısıtlanabilir; bu yüzden bizler (bu Bölümün 8. Önermesine göre) sevince ya da kedere neden olan şeyi, yani (III. Bölümün 11. Önermesine düşülen Nota göre) bizim etki gücümüzü artıran ya da azaltan, besleyen ya da kısıtlayan şeyi iyi ya da kötü olarak adlandırdığımız için doğası bizimkinden tümüyle farklı bir şey bizim için ne iyi olarak adlandırılabilir ne de kötü. Q.E.D.

XXX. ÖNERME

Bizim doğamızla ortak bir özelliğe sahip herhangi bir şey bizim için kötü olamaz, ama o şey doğamıza aykırı olduğu ölçüde bizim için kötüdür.

Kanıtlama: Kedere yol açan şeye, yani (kederin Tanımına göre; bu konuda III. Bölümün 11. Önermesine düşülen Nota bakın) bizim etki gücümüzü azaltan ya da kısıtlayan şeye kötü deriz (bu Bölümün 8. Önermesine göre). Öyleyse bizimle ortak bir niteliğe sahip olduğu için bir şey bizim için kötü olsaydı, o zaman o şey bizimle ortak olan niteliğini de azaltabilir ya da kısıtlayabilirdi ki, (III. Bölümün 4. Önermesine göre) bu saçmadır. Bu nedenle hiçbir şey bizimle ortak bir niteliğe sahip olduğundan ötürü bizim için kötü olamaz; tersine (demin de gösterdiğimiz gibi) o şey kötü olduğu ölçüde, yani bizim etkime gücümüzü azaltabildiği ve kısıtlayabildiği ölçüde bize aykırıdır (III. Bölümün 5. Önermesine göre). **Q.E.D.**

XXXI. ÖNERME

Bir şey bizim doğamızla uyuştuğu ölçüde zorunlu olarak iyidir.

Kanıtlama: Bir şey bizim doğamızla uyuştuğu ölçüde kötü olamaz (bir önceki Önermeye göre). Öyleyse o şey zorunlu olarak iyi olacaktır ya da bitaraf olacaktır. Eğer bitarafsa, yani ne iyi ne de kötüyse, o zaman onun doğasından bizim doğamızın korunmasına yardımcı olacak, başka deyişle (varsayım gereği) şeyin kendi doğasının korunmasına yardımcı olacak hiçbir şey çıkmayacaktır. Ama bu saçmadır (III. Bölümün 6. Önermesine göre). O halde o şey bizim doğamızla uyuştuğu ölçüde zorunlu olarak iyidir. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

Öyleyse bir şey bizim doğamızla ne kadar uyuşuyorsa bize o kadar faydalıdır, yani bizim için o kadar iyidir; öte yandan bir şey bize ne kadar faydalıysa bizim doğamızla o kadar uyuşur. Çünkü o şey bizim doğamızla uyuşmuyorsa zorunlu olarak bizim doğamızdan ya farklı olacak ya da ona aykırı olacaktır. Farklı olursa o zaman (bu Bölümün 29. Önermesine göre) ne iyi ne kötü olacaktır; ama aykırı olursa o zaman da bizim doğamızla uyuşana da aykırı olacaktır, yani (bir önceki Önermeye göre) iyi olana da aykırı olacaktır ya da şöyle dersek, kötü olacaktır. Öyleyse bir şey ancak bizim doğamızla uyuşmadığı ölçüde kötüdür; buna göre bir şey bizim doğamızla uyuştuğu ölçüde faydalıdır ya da tam tersi. **Q.E.D.**

XXXII. ÖNERME

Edilgin duygulara bağımlı oldukları sürece insanların doğal anlamda uyuştukları söylenemez.

Kanıtlama: Şeylerin doğal anlamda uyuştuklarını söylemek, onların sahip oldukları güç bakımından uyuştukları anlamına gelir (III. Bölümün 7. Önermesine göre), yoksa güçsüzlük, yoksunluk, dolayısıyla (III. Bölümün 3. Önermesine düşülen Nota göre) edilgin duygular bakımından uyuştukları anlamına gelmez. Öyleyse edilgin duygulara maruz kaldığı sürece insanların doğal anlamda uyuştukları söylenemez. **Q.E.D.**

Not: Bu durum kendiliğinden açıktır. Çünkü siyah ya da beyaz sadece kırmızı olmadıklarından ötürü uyuşur diyen biri, siyah ya da beyazın hiçbir bakımdan uyuşmadığını kesin olarak kabul ediyor demektir. Benzer şekilde bir taş ve bir insan sadece ikisi de sonlu olduğu için, ikisi de güçten yoksun olduğu için, ikisi de doğalarının zorunluluğu sonucu varolmadığı için ve dış nedenlerin güçlerine sınırsızca yenik düştükleri için uyuşur diyen biri, bir taşın ve bir insanın hiçbir bakımdan uyuşmadığını kabul ediyor demektir. Çünkü sadece yoksunluk açısından uyuşan şeyler, yani sahip olmadıkları özellikler açısından uyuşan şeyler gerçekte hiçbir açıdan uyuşmazlar.

XXXIII. ÖNERME

İnsanlar edilgin olan duyguların hışmına uğradıkları sürece doğaca farklılıklar yaşayabilir; hatta böyle olduğu sürece tek bir insan bile kendi içinde değişken ve tutarsızdır.

Kanıtlama: Edilgen olan duyguların doğası, yani özü salt bizim özümüz, yani doğamız vasıtasıyla açıklanamaz (III. Bölümün 1 ve 2. Tanımına göre); bunlar ancak bizim doğamızla kıyaslanan dış etkenlerin gücü, yani (III. Bölümün 7. Önermesine göre) doğası vasıtasıyla tanımlanırlar. İşte bu yüzden bizi etkileyen ne kadar farklı türde nesne varsa, tek tek her bir duygunun o kadar farklı türü vardır (III. Bölümün 56. Önermesine

bakın) ve işte bu yüzden insanlar tek bir nesneden bile aynı anda çok farklı etkiler alabilirler (III. Bölümün 51. Önermesine bakın) ve aldıkları farklı etkilere göre de doğaca farklılıklar yaşarlar; ve işte bu yüzden tek bir insan bile (yine III. Bölümün 51. Önermesine göre) aynı nesneden farklı şekillerde etkilenebilir ve etkilendiği sürece de değişir, vd. Q.E.D.

XXXIV. ÖNERME

İnsanlar edilgin olan duyguların hışmına uğradıkları sürece birbirlerine aykırı düşebilirler.

Kanıtlama: Bir insan, örneğin Petrus, Paulus'un nefret ettiği türde bir şeye sahip olduğundan (III. Bölümün 16. Önermesine göre) ya da Paulus'un da sevdiği türde bir şeye sadece o sahip olduğundan (III. Bölümün 32. Önermesine ve bu Önermeye düşülen Nota bakın) veya başka nedenlerden dolayı (bu nedenlerin belli başlıları için III. Bölümün 55. Önermesine düşülen Nota bakın) Paulus'un kederlenmesine neden olabilir. Bu durum (Duyguların 7. Tanımına göre) Paulus'un Petrus'tan nefret etmesine yol açacaktır; aynı şekilde (III. Bölümün 40. Önermesi ve bu Önermeye düşülen Nota göre) Petrus da anında Paulus'tan nefret edecektir; böylece (III. Bölümün 39. Önermesine göre) her ikisi de birbirlerinin kötülüğüne çalışacaklardır, yani (bu Bölümün 30. Önermesine göre) birbirleriyle zıtlaşacaklardır. Ama keder duygusu daima edilgin bir duygudur (III.

Bölümün 59. Önermesine göre); o halde insanlar edilgin olan duygularla eziyet çektikleri ölçüde birbirlerine aykırı olabilirler. Q.E.D.

Not: Paulus'un Petrus'tan nefret etmesinin nedeninin, onun sevdiği bir şeye Petrus'un sahip olduğunu hayal etmesinden kaynaklandığını söyledim. İlk bakışta bu durum bize bu iki adamın aynı şeyi sevdikleri ve doğaca uyuştukları için birbirlerine zarar verdiklerini gösterir. Bu doğruysa bu Bölümün 30 ve 31. Önermeleri yanlış olur. Ama meseleye tarafsız bir gözle bakacak olursak, bu konuda bir tutarsızlık olmadığını görürüz. Çünkü bu iki adam birbirlerine doğaca uyuştukları için, yani her ikisi de aynı şeyi sevdiği için sıkıntı yaratmıyor, birbirleriyle uyuşmadıkları için üzüntü yaratıyor. Çünkü her ikisi aynı şeyi sevdikleri sürece her ikisinin de sevgisi besleniyor (III. Bölümün 31. Önermesine göre), yani (Duyguların 6. Tanımına göre) her ikisinin de sevinci besleniyor. Bu yüzden bu ikisinin aynı şeyi sevdikleri ve doğaca uyuştukları için birbirlerine sıkıntı yaratmaları söz konusu değil. Tersine, dediğim gibi, bu aykırılığın sebebi sadece doğaca uyuşmadıklarının düşünülmesinde yatıyor. Çünkü biz Petrus'un sevdiği ve hâlâ sahip olduğu bir şeyin fikrine sahip olduğunu, Paulus'un ise sevilen ve aynı zamanda kaybedilen bir şeyin fikrine sahip olduğunu düşünüyoruz. Bu yüzden biri kederleniyor, buna karşı diğeri seviniyor ve bu süre içinde birbirlerine aykırı düşüyorlar. İşte

aynı şekilde nefrete yol açan diğer nedenlerin de insanların üzerinde uyuştukları şeylere bağlı olmayıp sadece insanların doğaca uyuşmazlıklarına bağlı olduğunu kolaylıkla gösterebiliriz.

XXXV. ÖNERME

İnsanlar aklın kılavuzluğunda yaşadıkları sürece zorunlu olarak doğal bir uyum içindedirler.

Kanıtlama: İnsanlar edilgin olan duyguların hışmına uğradıkları sürece doğal olarak farklı olabilirler (bu Bölümün 33. Önermesine göre) ve birbirlerine aykırı düşerler (bir önceki Önermeye göre). Ama insanlar aklın kılavuzluğunda yaşadıkları sürece onların etkin olduklarını söyleriz (III. Bölümün 3. Önermesine göre). Bu yüzden insan doğasından kaynaklanan her şey akılla tanımlandığı sürece sadece en yakın nedeni olan insan doğası sayesinde anlaşılmalıdır (III. Bölümün 2. Tanımına göre). Ama her insan iyi olduğuna hükmettiği şeyi kendi doğasının yasalarına göre arzular ve kötü olduğuna hükmettiği şeyden sakınmaya çalışır (bu Bölümün 19. Önermesine göre), ayrıca aklın buyruğuna göre iyi ya da kötü olduğuna hükmettiğimiz şey zorunlu olarak iyi ya da kötüdür (II. Bölümün 41. Önermesine göre). Öyleyse insanlar aklın kılavuzluğunda yaşadıkları sürece zorunlu olarak sadece insan doğası için iyi olan şeyleri, dolayısıyla tek tek her insanın doğasına iyi olan, yani (bu Bölümün 31. Öner-

me Sonucuna göre) her insanın doğasına uygun düşen şeyleri yaparlar; öyleyse insanlar aklın kılavuzluğunda yaşadıkları sürece birbirleriyle zorunlu olarak daima anlaşırlar. Q.E.D.

I. ÖNERME SONUCU

Doğada hiçbir şey bir insana, aklın kılavuzluğunda yaşayan başka bir insandan daha yararlı olmaz. Çünkü insana en fazla yararlı olan şey kendi doğasına en fazla uyumlu olandır (bu Bölümün 31. Önerme Sonucuna göre), yani (açıkça anlaşılacağı üzere) insandır. Ama insan ancak aklın kılavuzluğunda yaşarsa mutlak olarak kendi doğasının yasalarına göre etki eder (III. Bölümün 2. Tanımına göre) ve sadece bu şekilde başka bir insanın doğasıyla zorunlu olarak daima anlaşır (bir önceki Önermeye göre); öyleyse tekil şeyler içinde bir insana insandan başka yararı dokunacak başka bir şey yoktur, vd. Q.E.D.

II. ÖNERME SONUCU

İnsanların birbirlerine en çok yararı dokunduğu an, kendilerine yararlı olanı en çok aradıkları andır. Çünkü bir insan kendisine yararlı olanı aradıkça ve kendi varlığını korumaya çabaladıkça, erdemle donanır (bu Bölümün 20. Önermesine göre) ya da başka deyişle (bu Bölümün 8. Tanımına göre) erdemle donandığı ölçüde kendi doğasının yasalarına göre davranır, yani (III. Bölümün 3. Önermesine göre) aklın kılavuzluğunda

yaşar. İnsanlar en çok aklın kılavuzluğunda yaşadıklarında doğal bir uyum içinde olurlar (bir önceki Önermeye göre); o halde (bir önceki Önerme Sonucuna göre) insanlar birbirlerine en çok kendilerine en fazla yararı dokunacak olanı aradıklarında yararlı olurlar. Q.E.D.

Not: Az önce söylediklerime günlük yaşantımızda da öyle çok, öyle çarpıcı örnekler bulabiliriz ki, örneğin dilden dile dolaşan şu deyiş gibi: *İnsan insana Tanrı'dır.* Yine de aklın kılavuzluğunda yaşayan insana öyle nadir rastlıyoruz ki. İnsanlar birbirlerine haset ederek, sıkıntı vererek yaşamayı tercih ediyor. Buna rağmen kendi başına yaşayan insan da pek yok gibi, hatta çoğunluk insanın sosyal canlı olarak tanımlanmasını benimsemiş durumda ve gerçek şu ki, ortak bir toplumda yaşamak insanlara kârdan çok zarar getiriyor. Öyleyse bırakın yergi üstatları insanların yaşamlarına gönüllerince gülsün, bırakın ilahiyatçılar onları lanetlesin, bunalımdakiler istedikleri kadar ilkel ve yabanıl yaşamı övsün, insanları küçümsesin, vahşi hayvanlara hayran olsun. Yine de yaşam insana karşılıklı yardımlaşmayla birbirlerinin gereksinimlerini daha kolay karşılayacaklarını, güçlerini birleştirdikleri takdirde dört bir yandan gelen saldırılara daha kolay göğüs gerebileceklerini öğretecektir; ayrıca hayvanların davranışlarından çok insanların davranışlarını incelemenin ne denli üstün ve bi-

zim düşüncemize daha yaraşır olduğunu söylememe bile gerek yok. Ama bu konuyu başka bir yerde daha ayrıntılı olarak ele alacağım.

XXXVI. ÖNERME

Erdemi arayanların en üstün iyisi herkes için ortaktır ve bu iyide herkes eşit şekilde sevinç tadabilir.

Kanıtlama: Erdemli hareket etmek aklın kılavuzluğunda hareket etmektir (bu Bölümün 24. Önermesine göre) ve akla uygun yaptığımız hareketlerin hepsi anlama çabasıdır (bu Bölümün 26. Önermesine göre); bu yüzden (bu Bölümün 28. Önermesine göre) erdemin peşinden giden insanlar için en üstün iyi Tanrı'yı bilmektir; başka deyişle (II. Bölümün 47. Önermesine ve bu Önermeye düşülen Nota göre) bu iyi, herkes için ortak olan ve aynı doğada oldukları sürece bütün insanların erişebileceği bir iyidir. Q.E.D.

Not: Biri çıkıp şöyle sorabilir: Erdemin peşinden gidenler için en üstün iyi olan ya bütün insanlar için ortak değilse? Peki o zaman, yukarıda belirttiğimiz gibi (bu Bölümün 34. Önermesine bakın), aklın kılavuzluğunda yaşayanlar, yani (bu Bölümün 35. Önermesine göre) doğaca uyumlu insanlar da birbirlerine aykırı düşmüş olmuyorlar mı? Bu soruyu soracak olana yanıtım şöyle olur: İnsanın en üstün iyisinin ortak olması ilineksel olarak ortaya çıkan bir sonuç değildir, bu aklın doğasından kaynaklanır; çünkü bu

iyi, akılla tanımlandığı sürece insanın özünden kaynaklanır ve bir insan bu üstün iyiden haz almaksızın ne varolabilir, ne kavranabilir. Çünkü (II. Bölümün 47. Önermesine göre) Tanrı'nın ezeli ve ebedi özüne ilişkin yeterli bilgiye sahip olmak insan zihnine özgü bir durumdur.

XXXVII. ÖNERME

Erdemin peşinden koşan her insan kendisi için istediği iyiyi diğer insanlar için de isteyecektir ve Tanrı'ya ilişkin bilgisi arttıkça bu isteği de artacaktır.

Kanıtlama: İnsanlar insana en fazla aklın kılavuzluğunda yaşadıkları sürece yararlı olurlar (bu Bölümün 35. Önermesinin 1. Sonucuna göre); bu yüzden (bu Bölümün 19. Önermesine göre) aklımızı kılavuz alıp insanların da aklın kılavuzluğunda yaşamalarına doğal bir çaba harcayacağız. Ama aklın buyruğunda yaşadığı sürece ya da başka deyişle (bu Bölümün 24. Önermesine göre) erdemin peşinden gittiği sürece her insanın kendisi için istediği iyi, anlamaktır (bu Bölümün 26. Önermesine göre). Öyleyse erdemin peşinden giden her insan kendisi için istediği iyiyi diğer insanlar için de isteyecektir. Ayrıca bu arzu zihne atfedildiği sürece zihnin özüdür (Duyguların 1. Tanımı gereği); zihnin özüyse Tanrı'nın bilgisini de içeren (II. Bölümün 47. Önermesine göre) bilgiden ibarettir (II. Bölümün 11. Önermesine göre) ve bu bilgi olmadan (I. Bölümün 15. Önermesine

göre) zihin ne varolabilir ne de kavranabilir. O halde zihnin özünün içerdiği Tanrı bilgisi arttıkça, erdemin peşinden giden insan kendisi için istediği iyiye diğer insanların da kavuşmasını daha fazla isteyecektir. Q.E.D.

Başka Şekilde Kanıtlama: Bir insan kendisi için istediği ve sevdiği iyiyi diğer insanların da sevdiğini anlayınca, bu iyiye olan sevgisi hiç bitmeyecektir (III. Bölümün 31. Önermesine göre). Böylece (aynı Önerme Sonucuna göre) diğer insanların da bu iyiyi aynı şekilde sevmesi için çaba harcayacaktır. Bu iyi (bir önceki Önermeye göre) herkes için ortak olduğuna ve herkes bu iyiden haz aldığına göre de, (aynı şekilde mantık yürütürsek) herkesin bundan haz almasına çaba harcayacaktır ve bu iyiden haz alındıkça (III. Bölümün 37. Önermesine göre) bu konudaki çabası daha da artacaktır. Q.E.D.

I. Not: Salt duygularıyla hareket edip sevdiği şeyi başkalarının da sevmesine ve sadece kendi düşünme biçimine göre yaşanmasına çalışan insan salt dürtülerine göre hareket eder ve bu yüzden özellikle kendisininkinden farklı tercihleri olan ve başkalarının kendi düşünme biçimlerine göre yaşamasını isteyip benzer bir dürtüyle çaba sarf eden insanların nefretini kazanır. Ayrıca insanların salt duygularından hareketle istedikleri en üstün iyi genellikle sadece tek bir insanın sahip olabileceği bir iyi olduğundan, bu tür bir iyiyi sevenler bu sevgilerinde tutarlı olamazlar;

sevdikleri şeye övgüler yağdırmaktan haz alsalar bile bir yandan da kendilerine inanılmasından korkarlar. Ama başkalarına dürtüleriyle değil de aklıyla kılavuz olmaya çabalayan insan nezaket ve yüce gönüllülükle hareket eden, düşüncesinde de son derece tutarlı olan bir insandır. Ben Tanrı fikrine sahip olduğumuz, yani Tanrı'yı bildiğimiz için neden olduğumuz isteklerimizin ve eylemlerimizin hepsini *din* başlığı altında topluyorum. Öte yandan aklın kılavuzluğunda yaşadığımız için içimizde doğan iyiyi gerçekleştirme arzusuna da *dindarlık* adını veriyorum. Aklın kılavuzluğunda yaşayan bir insanın diğer insanlarla dostluk bağı kurmasını sağlayan arzuya ise *onur* diyorum; aklın kılavuzluğunda yaşayan insanlar tarafından övülen şeye de *onurlu*; dostluğun oluşmasını engelleyen şeye ise *alçak* diyorum. Bunlardan söz ederek aslında size bir devletin temellerinin de ne olduğunu göstermiş oldum. Ayrıca yine yukarıdaki ifadelerimden hakiki erdem ile zayıflık arasındaki farkı da rahatça çıkarabilirsiniz; yani hakiki erdemin aklın kılavuzluğunda yaşamaktan başka bir şey olmadığını, zayıflığın ise insanın kendisi dışındaki şeylere kapılıp gitmesine ses çıkaramayışından, kendi kendine aldığı ve kendi doğasının talep ettiği kararlara göre davranmak yerine, dış dünyanın genel düzeninin talep ettiği davranışlarda bulunmak zorunda kalmasından başka bir şey olmadığını. İşte bütün bunlar bu Bölümün 18.

Önermesine düştüğüm Notta kanıtlayacağıma söz verdiğim düşünceler. Bunlar bize açıkça gösteriyor ki, hayvan katline karşı çıkarılan bir yasa sağlam bir kafanın eseri olmaktan çok boş inancın ve kadınsı bir merhametin eseri. Kendimize yararlı olanı araştıran aklımız bize insanlarla birleşmemizi öğretir, vahşi hayvanlarla ya da doğaları bizimkinden tümüyle farklı başka şeylerle değil. Sonuçta hayvanların bizim üzerimizde nasıl bir hakkı varsa, bizim de onların üzerinde öyle bir hakkımız var. Hatta mademki bireysel hak bireyin erdemi, yani kudretiyle tanımlanıyor, öyleyse insanın vahşi hayvanlar üzerindeki hakkı onların insanın üzerindeki hakkından çok daha fazla. Vahşi hayvanlar da hissedebilir diyenlere katılmıyor değilim, benim katılmadığım düşünce, hayvanlar da hissediyor diye bizim kendi çıkarımızı düşünüp onları istediğimiz gibi kullanmamızdan ve onlara bize en yakışan şekilde davranmamızdan men edilmemiz. Çünkü onların doğası bizimkiyle örtüşmüyor ve onların duyguları doğal olarak insani duygulardan farklı (bu konuda III. Bölümün 57. Önermesine düşülen Nota bakın). Şimdi geriye sadece hakkın ve haksızlığın, günahın ve sevabın ne olduğunu açıklamak kalıyor. Bunlarla ilgili aşağıdaki Nota bakın.

II. Not: Birinci Bölümün Ekinde övgünün ve kınamanın, günahın ve sevabın, hak ve haksızlığın ne olduğunu açıklamaya söz vermiştim. Övgü ve kınamanın ne anlama geldiğini III. Bölümün

29. Önermesine düşülen Notta açıkladım; diğerlerini açıklayacağım en uygun yerse burası. Ama ilkin insanın *doğal* devleti ile *medeni* devletine ilişkin birkaç şey söylemeliyim.

Her insan üstün bir doğal hakla varolur, dolayısıyla her insan üstün bir doğal hakla kendi doğasının zorunluluğundan kaynaklanan şeyleri yapar. Bu yüzden her insan en yüce doğal hakka göre neyin iyi, neyin kötü olduğuna karar verir, kendi yaradılışına göre kendi çıkarına en uygun olana bakar (bu Bölümün 19 ve 20. Önermelerine bakın), kendi intikamını alır (III. Bölümün 40. Önermesinin 2. Sonucuna bakın), sevdiğini korumaya, nefret ettiğini yok etmeye çalışır (III. Bölümün 28. Önermesine bakın). İşte insanlar aklın kılavuzluğunda yaşamış olsaydı, herkes başkalarına hiç zarar vermeden bu hakkından yararlanabilirdi (bu Bölümün 35. Önermesinin 1. Sonucuna göre). Ama insanlar kendi güçlerini, yani erdemlerini çok aşan (bu Bölümün 6. Önermesine göre) duygulara bağımlı olduklarından (bu Bölümün 4. Önermesine düşülen Nota göre) hep bambaşka yollara sürükleniyorlar (bu Bölümün 33. Önermesine göre) ve birbirlerine zıt düşüyorlar (bu Bölümün 34. Önermesine göre), üstelik birbirlerinin yardımına muhtaçken (bu Bölümün 35. Önermesine düşülen Nota göre). Öyleyse insanların uyum içinde yaşayabilmeleri ve birbirlerine yardım edebilmeleri için, doğal haklarından vazgeçmeleri ve birbirlerine zarar

verebilecekleri türde hiçbir şey yapmayacaklarına dair birbirlerine güvence vermeleri gerekiyor. Bunun nasıl olacağını, yani zorunlu olarak duygularına bağımlı (bu Bölümün 4. Önerme Sonucuna göre) ve bu kadar tutarsız ve değişken insanın (bu Bölümün 33. Önermesine göre) birbirine nasıl güvence verebileceği ve birbirine nasıl inanabileceği, bu Bölümün 7. Önermesinden ve III. Bölümün 39. Önermesinden anlaşılacaktır. Bu önermelerde gösterdiğim gibi, duygular ancak kendilerinden daha güçlü ve kendilerine aykırı bir duygu tarafından bastırılabilir ve her insan ancak daha büyük bir zarara uğrayacağından korkarsa zarar vermekten kaçınır. Öyleyse bir toplum bu yasanın üzerine inşa edilebilir, tabii herkesin sahip olduğu intikam alma ve neyin iyi, neyin kötü olduğuna karar verme hakkını kendi eline geçirmek kaydıyla. Bu yolla toplum, ortak yaşamaya dair kurallar koyma, yasa çıkarma, bu yasaları duyguları denetim altına alamayan (bu Bölümün 17. Önermesine düşülen Nota göre) akılla değil de tehditle uygulama yetkisi elde edecektir. İşte kendi yasalarıyla ve kendi kendini koruma gücüyle kurulmuş topluma *devlet* adı verilir ve onun yasalarının güvencesi altındaki insanlara da *yurttaş*. Artık kolayca anlıyoruz ki, doğal devlette neyin iyi, neyin kötü olduğuna dair ortak bir kabul söz konusu değildir, çünkü herkes doğal düzen içinde sadece kendi çıkarını düşünür ve sadece kendi

çıkarını hesaba katıp kendi düşünme biçimine göre neyin iyi, neyin kötü olduğuna karar verir; hiçbir yasa onu kendisinden başkasına boyun eğdiremez, işte bu yüzden de doğal devlette günah kavramı diye bir şey olamaz. Ama medeni devlette iyinin, kötünün ne olduğuna dair ortak bir görüş söz konusudur ve herkes devlete boyun eğmek zorundadır. Öyleyse günah *itaatsizlik*ten başka bir şey değildir ve sadece devletin yasalarına göre cezalandırılabilir. İtaatkârlık ise *yurttaş için bir sevap* sayılır, çünkü bu şekilde devletin ayrıcalıklarından yararlanmaya hak kazanılır. Bundan başka doğal devlette hiç kimse umumun rızasıyla herhangi bir şeyin sahibi olamaz, doğal devlette hiçbir şeye bu adamın ya da şu adamın denemez; çünkü her şey herkese aittir, bu yüzden doğal devlette kendi elindekini başkalarına dağıtma arzusu ya da başkasının elindekini alma arzusu diye bir şey söz konusu olamaz; ya da başka deyişle doğal devlette hiçbir şeye *haklı* ya da *haksız* denemez. Böyle bir şey ancak medeni devlette denebilir, yani kimin neye sahip olduğunun umumun rızasına göre belirlendiği devlette. İşte bütün bunlar açıkça gösteriyor ki, hak ya da haksızlık, günah ya da sevap hayali kavramlar,[1] zihnin doğasını açıklayan öznitelikler değil. Ama artık bu konuda bu kadarı yeterli.

1 Bkz. Lord 2010: 124.

XXXVIII. ÖNERME

İnsan bedeninin pek çok şekilde etkilenmesine olanak tanıyan ve dışındaki cisimleri pek çok şekilde etkilemeye elverişli kılan her şey insana yararlıdır ve bedeni pek çok şekilde etkilenmeye ve dışındaki cisimleri pek çok şekilde etkilemeye elverişli kıldıkça daha yararlı olur. Buna karşı bedenin bu tür işlevlerini yerine getirmesindeki yetkinliğini azaltan her şey zararlıdır.

Kanıtlama: İnsan bedeni bu tür işlevleri yerine getirmeye elverişli hale geldikçe zihin de algılamaya daha elverişli hale gelir (II. Bölümün 14. Önermesine göre); bu yüzden bedenin bu işlevleri yerine getirmesine olanak tanıyan ve bunlar için elverişli kılan her şey zorunlu olarak iyidir, yani yararlıdır (bu Bölümün 26 ve 27. Önermelerine göre); ve bedenin bu işlevleri yerine getirmesindeki yetkinliğini artırdıkça daha yararlı olur (yine II. Bölümün 14. Önermesine göre), ama (tam tersi bu Bölümün 26 ve 27. Önermelerine göre) bedenin bu tür işlevleri yerine getirmesindeki yetkinliğini azaltıyorsa zararlı olur. Q.E.D.

XXXIX. ÖNERME

İnsan bedenini oluşturan kısımların birbirlerine ilettikleri hareket ve hareketsizlik oranlarının korunmasını sağlayan şeyler iyidir; buna karşı insan bedenini oluşturan kısımların birbirlerine ilettikleri hareket ve hareketsizlik oranlarının değişmesine yol açan şeylerse kötü.

Kanıtlama: İnsan bedeni kendisini korumak için pek çok başka cisme gereksinim duyar (II. Bölümün 4. Önkabulü gereği). Ama insan bedeninin biçimini meydana getiren şey, bedeni oluşturan kısımların hareketlerini belirli bir oranda birbirlerine iletmelerinden ibarettir (II. Bölümün 4. Yardımcı Önermesinden önceki Tanıma göre; bu konuda II. Bölümün 13. Önermesinden sonraki kısma bakın). Bu yüzden insan bedeninin parçalarının birbirlerine ilettikleri hareket ve hareketsizlik oranının korunmasını sağlayan şeyler insan bedeninin biçimini de korur, dolayısıyla (II. Bölümün 3 ve 6. Önkabullerine göre) insan bedenini pek çok şekilde etkileyebilecek ve dışındaki cisimleri de pek çok şekilde etkileyebilecek hale getirir; bu yüzden de (bir önceki Önermeye göre) iyidir. Aynı şekilde insan bedenini oluşturan kısımların hareket ve hareketsizlik oranının değişmesine yol açan şeyler (II. Bölümün aynı Tanımına göre) insan bedeninin biçiminin de değişmesine yol açar, yani insan bedeninin tamamen bozulmasına ve dolayısıyla pek çok şekilde etki alamayacak hale gelmesine neden olur ki (bu kendiliğinden apaçık bir durumdur; ayrıca bu konuya bu Bölümün Önsözünün sonunda da dikkat çekmiştik), bu yüzden de (bir önceki Önermeye göre) kötüdür. **Q.E.D.**

Not: Bütün bunların zihne ne kadar zarar verdiği ya da yararlı olduğu V. Bölümde açıklanacaktır. Ama burada şuna dikkat etmek gerekir:

Ben ölmek deyince, bedeni oluşturan kısımların karşılıklı olarak başka bir hareket ve hareketsizlik oranına sahip olmalarını anlıyorum. Çünkü bedenin kan dolaşımı ve onun yaşam emareleri olarak algılanabilecek başka özellikleri aynen devam etse bile, insan bedeninin kendi doğasından büsbütün farklı bir doğaya geçebileceğini inkara yeltenmiyorum. Çünkü hiçbir şey bana, beden bir cesede dönüşmedikçe ölmez dedirtemez; gerçi yaşadığımız deneyimler bunun tersini kanıtlar gibi. Bazen bir insan öyle değişimler geçirebiliyor ki, onun hâlâ aynı insan olduğunu öyle kolay kolay söyleyemiyorum. Bir İspanyol şairi hakkında anlatılanları hatırlıyorum da; bir hastalığa yakalanmış bu şair ve sonra iyileşmiş, ama iyileşmesinin ardından geçmiş yaşamını hepten unutmuş, öyle ki yazmış olduğu hikâyelerin, oyunların kendisine ait olduğuna inanmamacasına. Bir de ana dilini unutsaymış, onun kesinlikle erişkin bir çocuk olduğunu söyleyebilirmişsiniz. Bu olay bize inanılmazmış gibi görünebilir, ama ya bebeklere ne demeliyiz? İlerlemiş yaştaki bir adam onların doğasının kendisininkinden öyle farklı olduğuna inanır ki, başkalarında gördüklerinden kendisi hakkında bir fikir edinmemiş olsaydı, bir zamanlar kendisinin de bir bebek olduğuna onu zor ikna ederdiniz. Ama boş inanç sahiplerinin kafasında oluşacak yepyeni sorulara mahal vermemek için bu konuyu burada kessem daha iyi olacak.

XL. ÖNERME

İnsanları ortak bir toplum haline getiren, yani insanların uyum içinde yaşamalarına neden olan şeyler yararlıdır; devlete nifak sokan şeylerse kötü.

Kanıtlama: Çünkü insanların uyum içinde yaşamalarına neden olan şeyler onların aklın kılavuzluğunda yaşamalarına da neden olan şeylerdir (bu Bölümün 35. Önermesine göre); bu yüzden (bu Bölümün 26 ve 27. Önermelerine göre) iyidir; oysa (aynı şekilde düşünürsek) nifak doğuran şeyler kötüdür. **Q.E.D.**

XLI. ÖNERME

Sevinç kendiliğinden kötü değil, iyidir; oysa keder kendiliğinden kötüdür.

Kanıtlama: Sevinç (III. Bölümün 11. Önermesine ve bu Önermeye düşülen Nota göre) bedenin etkime gücünü artıran ya da besleyen bir duygudur; oysa keder bedenin etkime gücünü azaltan ve kısıtlayan bir duygudur; öyleyse (bu Bölümün 38. Önermesine göre) sevinç kendiliğinden iyidir, vd. **Q.E.D.**

XLII. ÖNERME

Neşenin aşırısı olamaz, aksine her zaman iyidir; hüzünse daima kötü.

Kanıtlama: Neşe (tanımı için III. Bölümün 11. Önermesine düşülen Nota bakın) bedene atfedildiği sürece, bedenin bütün kısımlarının eşit

şekilde etkilendiği bir sevinçtir; yani (III. Bölümün 11. Önermesine göre) bedenin etki gücünü artıran, besleyen ve böylece bütün kısımlarının aynı hareket ve hareketsizlik oranına sahip olmalarını sağlayan bir sevinçtir; öyleyse (bu Bölümün 39. Önermesine göre) neşe daima iyidir, aşırısı olmaz. Oysa hüzün (bunun Tanımı için de III. Bölümün 11. Önermesine düşülen Nota bakın) bedene atfedildiği sürece bedenin etki gücünü azaltan ya da kısıtlayan bir kederdir; bu yüzden de (bu Bölümün 38. Önermesine göre) daima kötüdür. **Q.E.D.**

XLIII. ÖNERME

Tahrik aşırıya kaçabilir ve kötü olabilir; öte yandan tahrik, yani sevinç kötü olduğu sürece acı iyi olabilir.

Kanıtlama: Tahrik bedene ilişkin olduğu sürece, bedenin bir ya da birkaç kısmının diğerlerinden daha fazla etkilendiği bir sevinçtir (bunun Tanımı için III. Bölümün 11. Önermesine düşülen Nota bakın). Bu duygunun gücü bedenin diğer eylemlerine baskın çıkacak (bu Bölümün 6. Önermesine göre) ve bedene inatla yapışıp kalacak kadar büyük olabilir; böyle olduğunda bedenin birçok başka şekilde etkilenmesini de önler; işte bu açıdan (bu Bölümün 38. Önermesine göre) kötü olabilir. Oysa acı bir kederdir, dolayısıyla kendi başına ele alındığında iyi olması mümkün değildir (bu Bölümün 41. Önermesine göre). Ama

bir acının ne kadar yoğun olacağı ve ne kadar çoğalacağı bizim gücümüzle kıyaslanan dış bir nedenin gücüyle belirlendiğinden (bu Bölümün 5. Önermesine göre), sonsuz derecede ve farklı türde acı olabileceğini düşünebiliriz (bu Bölümün 3. Önermesine göre). Böylece (bu Önermenin ilk kısmına göre) bir acının aşırıya kaçmasın diye tahrik duygusunu bastırabileceğini ve bu süre zarfında da bedenin yetkinliğinin azalmasını önleyebileceğini anlamış oluruz; işte bu açıdan bakıldığında acı iyi olabilir. **Q.E.D.**

XLIV. ÖNERME

Sevgi ve arzu aşırıya kaçabilir.

Kanıtlama: Sevgi dış bir nedenin fikriyle beraber giden bir sevinçtir (Duyguların 6. Tanımına göre). Öyleyse (III. Bölümün 11. Önermesine düşülen Nota göre) dış bir nedenin fikriyle beraber giden tahrik sevgidir; işte bu yüzden sevgi (bir önceki Önermeye göre) aşırıya kaçabilir. Arzuysa onu doğuran duygunun yoğunluğuna göre artar (III. Bölümün 37. Önermesine göre). Bu yüzden nasıl ki bir duygu (bu Bölümün 6. Önermesine göre) insanın diğer bütün eylemlerine baskın çıkabilir, aynı şekilde o duygudan doğan bir arzu da diğer arzulara baskın çıkabilir; öyleyse arzu da, tıpkı bir önceki Önermede kanıtladığımız tahrik duygusunda olduğu gibi, aşırıya kaçabilir. **Q.E.D.**

Not: İyi olduğunu ifade ettiğim neşeyi kavramak yaşamda gözlemlemekten daha kolaydır.

Günlük yaşamımızda bizi tedirgin eden duygular genellikle bedenin diğer kısımlarından daha fazla etkilenen belirli bir kısmına aittir. Bu yüzden duygular çoğunlukla aşırıdır ve zihnin başka hiçbir şey düşünememecesine tek bir nesneye saplanıp kalmasına neden olurlar. İnsanlar pek çok duygu yaşamaya müsaittir, dolayısıyla hep aynı duyguyu yaşayan bir insana nadiren rastlanır. Buna rağmen tek bir duyguya inatla saplanıp kalan insanlar da yok değildir. Çünkü zaman zaman öyle insanlarla karşılarız ki ve bunlar tek bir nesnenin öyle etkisine girmişlerdir ki, o nesne o anda orada olmasa bile tam karşılarında olduğuna inanırlar. Böyle bir durum uykuda olmayan bir insanın başına gelse kendisinin sayıkladığını ya da delirdiğini söyleriz. Aşk ateşiyle yanıp tutuşan, gece gündüz sevdiğinin ya da metresinin hayalini gören birinin de aynı şekilde delirdiğine inanırız, çünkü böyle insanlara hep güleriz. Ama kârdan, paradan başka bir şey düşünmeyen açgözlü bir adam, şan ve şöhretten başka bir şey düşünmeyen hırslı bir adam söz konusu olduğunda böylelerinin deli olabileceğini hiç düşünmeyiz; çünkü bu tip adamlar zararlıdır ve nefretimizi hak etmişlerdir. Oysa açgözlülük, hırs, şehvet ve bu türden duyguların hepsi gerçekten de birer delilik türüdür, her ne kadar biz bu tür duyguları hastalık olarak görmüyorsak da.

XLV. ÖNERME

Nefret asla iyi olamaz.

Kanıtlama: Bizler nefret ettiğimiz insanları yok etmeye çalışırız (III. Bölümün 39. Önermesine göre); başka deyişle (bu Bölümün 37. Önermesine göre) kötü olan bir şey yapmaya çalışırız. O halde *nefret asla iyi olamaz.* Q.E.D.

Not: Burada ve daha sonraki Önermelerde nefret dediğimde insanlara duyulan nefreti kastettiğime dikkat edin.

I. ÖNERME SONUCU

Kıskançlık, alay, küçümseme, öfke, intikam ve bunların benzeri diğer duyguların hepsi nefretle bağlantılıdır, yani nefretten doğdukları için kötü duygulardır. Bunun böyle olduğu III. Bölümün 39. Önermesinden ve bu Bölümün 37. Önermesinden de anlaşılabilir.

II. ÖNERME SONUCU

Nefretin etkisi altında kalıp da iştah kabarttığımız ne varsa hepsi alçakça şeylerdir; devlet içindeyse buna haksızlık denir. Bu, III. Bölümün 39. Önermesinden ve bu Bölümün 37. Önermesine düşülen I ve II. Notlardaki alçaklık ve haksızlıkla ilgili tanımlardan da anlaşılır.

Not: Alay (ki bunun kötü bir duygu olduğunu I. Önerme Sonucunda belirtmiştim) ile gülme arasında çok büyük bir fark olduğunu düşünüyorum. Çünkü gülme ve şaka saf sevinçtir, bu yüzden de

aşırı olmadıkları sürece kendiliğinden iyidir (bu Bölümün 41. Önermesine göre). Gerçekten amansız ve kasvetli boş inanç dışında hiçbir şey bizim sevinç duymamızı yasaklamaz. Çünkü neden insanın açlığını, susuzluğunu gidermek kasvetini gidermekten daha iyi olsun? Kafamdaki asıl düşünce, vardığım sonuç işte şu: Hiçbir ilah, hiçbir insan –tabii bana karşı bir kıskançlığı yoksa– benim zayıflığıma, talihsizliğime sevinmez; gözyaşlarımıza, iç çekişlerimize, korkularımıza ve zayıf bir zihnin emareleri olan bunlar gibi daha pek çok duygulanıma erdem yaftasını yapıştırmaz. Aksine biz sevinç duydukça daha yetkin bir seviyeye geçmiş oluruz, yani zorunlu olarak tanrısal doğadan daha fazla pay alırız. Öyleyse bilge bir insana düşen mümkün olduğunca yaşamdan faydalanmak ve haz almaktır (bıkana kadar da değil tabii, çünkü bu haz almak değildir). Demem o ki, bilge insanlara yaraşan, makul ölçüde lezzetli yiyeceklerle, içeceklerle, dahası hoş kokularla, yemyeşil bitkilerin güzelliğiyle, şık giysilerle, musikiyle, sportif oyunlarla, tiyatrolarla ve insanın komşusuna zarar vermeden yararlanabileceği nice benzer etkinlikle kendilerine gelmeleri, canlanmalarıdır. Çünkü insan bedeni farklı doğalara sahip pek çok kısımdan oluşur ve bunlar sürekli yeni ve farklı türde besine ihtiyaç gösterir ki, tüm beden bünyesinin gerektirdiği her şeyi eşit bir güçle yapabilsin, dolayısıyla zihin de bir kerede pek çok şeyi alabilme yetkinliğine erişsin. İşte benim ilkelerime ve yaşantı

tarzıma en uygun düşen yaşam şekli bu. Eğer bu sahiden de en iyi yaşam şekliyse ve her bakımdan tavsiye edilecek nitelikteyse, benim bu konuyu daha fazla açıklamama ve daha fazla ayrıntısına girmeme de hiç gerek yok.

XLVI. ÖNERME

Aklın kılavuzluğunda yaşayan insan başkasının kendisine olan nefretine, öfkesine ve küçümseyici türden ya da benzer tavırlarına elinden geldiğince sevgi ve yüce gönüllülükle karşılık vermeye çalışır.

Kanıtlama: Nefretten kaynaklanan her duygu kötüdür (bir önceki Önermenin 1. Sonucuna göre); bu yüzden aklın kılavuzluğunda yaşayan insan mümkün mertebe nefretten doğan bu duyguların kendisini tedirgin etmesine fırsat tanımamaya çalışacaktır (bu Bölümün 19. Önermesine göre), dolayısıyla (bu Bölümün 37. Önermesine göre) başka bir insanın da bu tür duygulara maruz kalmamasına özen gösterecektir. Nefret karşılıklı olduğunda büyür; ama sevgiyle yok edilebilir (III. Bölümün 43. Önermesine göre), öyle ki sonunda nefret sevgiye dönüşür (III. Bölümün 44. Önermesine göre). O halde aklın kılavuzluğunda yaşayan insan, başkasının kendisine olan nefretine ve bu türden duygularına sevgiyle, yani yüce gönüllülükle (bu duygunun Tanımı için III. Bölümün 59. Önermesine düşülen Nota bakın) karşılık vermeye çalışacaktır. **Q.E.D.**

Not: Uğradığı haksızlıklara nefretle karşılık verip intikam almaya çalışan insan gerçekten de zavallı bir hayat sürüyordur. Oysa nefreti sevgiyle alt etmeye çalışan insan keyifli ve güvenli bir savaş verir; tek kişiyle savaşıyormuş gibi yüzlercesine direnir, talihin yardımına bile pek gerek duymaz. Yendiği insanlarsa kendisine sevinç içinde teslim olurlar, uğradıkları bozgun değildir tabii onları sevindiren, içlerindeki gücün artışıdır. Bütün bunlar sevgi ve akılla ilgili tanımlamalardan açıkça anlaşılır, bu yüzden hepsini teker teker kanıtlamak gereksiz.

XLVII. ÖNERME

Umut ve korku duygusunun kendiliğinden iyi olması imkânsızdır.

Kanıtlama: Keder olmaksızın umut ve korku duygusunun olması imkânsızdır. Çünkü korku (Duyguların 13. Tanımına göre) kederdir, umut da (açıklama için Duyguların 12 ve 13. Tanımlarına bakın) korku olmadan olmaz. Bu yüzden (bu Bölümün 41. Önermesine göre) bu duygular kendiliğinden iyi olamazlar, sadece sevincin aşırısını engelleyebildikleri ölçüde iyi olabilirler (bu Bölümün 43. Önermesine göre). Q.E.D.

Not: Dahası bu duyguların eksik bir bilgi ve zihinsel yetersizlik göstergesi olduğunu da buraya eklemek gerekir. Zaten bu yüzden güven, umutsuzluk, memnuniyet ve vicdan azabı da ruhsal zayıflığımıza işaret eder. Her ne kadar güven

ve memnuniyet sevince ilişkin duygular olsa da, kendilerinden önce bir keder, yani umut ve korku yaşandığını ima etmektedir. Öyleyse biz aklın kılavuzluğunda yaşamaya çaba harcadıkça daha az umuda bağlanır ve kendimizi de korkudan o denli arındırmış oluruz; böylece elimizden geldiğince kaderimize hâkim olmaya ve aklın kesin kararlarına uygun şekilde davranmaya özen gösteririz.

XLVIII. ÖNERME

Aşırı değer verme ve küçümseme her zaman kötü duygulardır.

Kanıtlama: Çünkü bu duygular (Duyguların 21 ve 22. Tanımlarına göre) akılla çatışan duygulardır; bu yüzden ikisi de (bu Bölümün 26 ve 27. Önermelerine göre) kötüdür. Q.E.D.

XLIX. ÖNERME

Aşırı değer verme değer verilen kişiyi kolayca kibirli hale getirir.

Kanıtlama: Birinin bize olan sevgisinden ötürü hak ettiğimizden fazla değer verdiğini anlarsak hemen övünmeye başlarız (III. Bölümün 41. Önermesine düşülen Nota göre); başka deyişle seviniriz (Duyguların 30. Tanımı gereği) ve hakkımızda söylenen övgüleri işittiğimizde bunlara kolayca inanırız (III. Bölümün 25. Önermesine göre). Böylece kendimize hak ettiğimizden fazla sevgi duyarız, yani (Duyguların 28. Tanımına göre) hemen kibirleniriz. Q.E.D.

L. ÖNERME

Aklın kılavuzluğunda yaşayan bir insan için acıma duygusu kendiliğinden kötü bir duygudur ve o kişiye hiçbir yararı yoktur.

Kanıtlama: Çünkü acıma duygusu (Duyguların 18. Tanımına göre) kedere ilişkindir, dolayısıyla (bu Bölümün 41. Önermesine göre) kendiliğinden kötüdür. Acımanın neden olduğu iyiliği, başka deyişle acıdığımız kişiyi çektiği eziyetten kurtarma çabasını (III. Bölümün 27. Önermesinin III. Sonucuna göre) sadece aklın buyruğuna göre hareket ettiğimiz için gerçekleştirmek isteriz (bu Bölümün 37. Önermesine göre) ve sadece aklın buyruğuna göre hareket ettiğimiz zaman iyilik yaptığımızdan emin oluruz (bu Bölümün 27. Önermesine göre). Bu nedenle aklın kılavuzluğunda yaşayan bir insan için acıma duygusu kendiliğinden kötü bir duygudur ve o kişiye hiçbir yararı yoktur. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan sonuca göre aklın buyruğuna göre yaşayan insan mümkün mertebe acıma duygusuna kapılmamaya çalışır.

Not: Her şeyin tanrısal doğanın zorunluluğundan kaynaklandığını ve doğanın ezeli ve ebedi yasalarına, kurallarına göre gerçekleştiğini bilen biri nefret edilecek, alay edilecek, küçümsenecek hiçbir şey olmadığını ve acınacak hiç kimse olmadığını da görür. Tam tersine dedikleri gibi,

iyi davranmaya ve kâm almaya bakar. Dahası hemen acıma duygusuna kapılan ve başkalarının dertleriyle dertlenen ve onlar için gözyaşı döken insan, genellikle sonradan pişmanlık duyacağı davranışlarda bulunmuş olur, çünkü ya duygusal hareket ettiğinden kendisinin bir iyilik yaptığına tam olarak inanmaz ya da yalan yere dökülen gözyaşlarına kanmış olur. Tabii burada sözünü ettiğim insan, aklın kılavuzluğunda yaşayan insandır. Çünkü bir insanın aklı ve acıma duygusu onu başkalarına yardımcı olmaya yöneltmiyorsa o insana düpedüz insafsız denir; çünkü (III. Bölümün 27. Önermesine göre) böyle birinin insana benzer bir tarafı yok gibidir.

LI. ÖNERME

Kayırma akılla çatışmaz; tersine akılla uyumlu olabilir ve ondan doğabilir.

Kanıtlama: Çünkü kayırma başkasına iyiliği dokunmuş bir insana duyulan sevgidir (Duyguların 19. Tanımına göre). Bu yüzden etkin olduğunu bildiğimiz sürece zihne atfedilir (III. Bölümün 59. Önermesine göre), yani bu durum zihin anladığı sürece (III. Bölümün 3. Önermesine göre) ona ilişkindir; dolayısıyla akılla uyumludur, vd. Q.E.D.

Başka Şekilde Kanıtlama: Aklın kılavuzluğunda yaşayan insan kendisi için istediği iyiliği başkası için de ister (bu Bölümün 37. Önermesine göre). Bu nedenle başkasına iyiliği dokunmuş bir insanla karşılaştığımızda bizim de iyilik yapma

çabamız artar (III. Bölümün 11. Önermesine düşülen Nota göre); başka deyişle bundan sevinç duyarız ve bu sevincimiz (varsayım gereği) başkasına iyiliği dokunmuş insanın fikrine katılır ve böylece (Duyguların 19. Tanımına göre) o kişiyi kayırmış oluruz. Q.E.D.

Not: Tanımında da gösterdiğimiz gibi (Duyguların 20. Tanımına bakın), kızgınlık doğal olarak kötü bir duygudur (bu Bölümün 45. Önermesine göre). Ama şuna da dikkat edilmeli: En yüksek iktidar, barışı korumak adına başkasına zarar vermiş bir yurttaşı cezalandırmışsa, bunun nedeni o yurttaşa duyulan kızgınlık değildir, çünkü söz konusu yurttaşı yok etmeye yönelik bir nefretten doğmamıştır, tersine ahlaki sebeplerle hareket edildiğinden bu ceza verilmiştir.

LII. ÖNERME

Kendinden memnun olma akıldan doğabilen bir duygudur ve salt akıldan doğduğunda da olabilecek en üst seviyesine erişebilir.

Kanıtlama: Kendinden memnun olma insanın kendisine ve etki gücüne yoğunlaşmasından kaynaklanan bir sevinçtir (Duyguların 25. Tanımına göre). Ama bir insanın hakiki etki gücü, yani erdemi, (III. Bölümün 3. Önermesine göre) zaten insanın açık ve seçik olarak yoğunlaştığı kendi aklıdır (II. Bölümün 40 ve 43. Önermelerine göre). O halde kendinden memnun olma duygusu akıldan doğar. Önermenin ikinci kısmına gelince; in-

san kendisine yoğunlaştığında hiçbir şeyi açık ve seçik ya da bire bir algılamaz, tabii etki gücünden kaynaklanan şeyler dışında (III. Bölümün 2. Tanımına göre), yani (III. Bölümün 3. Önermesine göre) kendi anlama gücünden kaynaklanan şeyler dışında. İşte kendinden memnun olma duygusu, olabilecek en üst seviyesine salt böyle bir yoğunlaşmayla erişebilir. Q.E.D.

Not: Kendinden memnun olma sahiden de bizim umut edebileceğimiz en üst duygu durumudur. Çünkü (bu Bölümün 25. Önermesinde de gösterdiğimiz gibi) hiç kimse varlığını bundan daha üstün bir amaç uğruna korumaya çabalamaz. Dahası kendinden memnun olma hali övgülerle beslendikçe gitgide güçlendiğinden (III. Bölümün 53. Önerme Sonucuna göre) ve tam tersi (III. Bölümün 55. Önermesinde gösterdiğimiz gibi) yergilerle gitgide zayıfladığından ötürü şan ve şeref kazanmak bizim için daha önemli bir hale gelir, şerefsiz bir yaşamsa bizim için artık katlanılmaz olabilir.

LIII. ÖNERME

Tevazu bir erdem değildir, yani akıldan doğmaz.

Kanıtlama: Tevazu insanın kendi acizliğine ya da zayıflığına yoğunlaşmasından kaynaklanan kederdir (Duyguların 26. Tanımına göre). Ama insan kendisini hakiki akılla bilirse kendi özünü de, yani (III. Bölümün 7. Önermesine göre) kendi gücünü de anlamış sayılır. Bu nedenle bir insan kendisine yo-

ğunlaşmışken kendisindeki herhangi bir acizliğin farkına varırsa, bunun kaynağı kendisini anlamış olması değil de, (III. Bölümün 55. Önermesinde gösterdiğimiz gibi) etki gücünün sınırlanmasıdır. Ama bir insanın kendisinden daha güçlü başka bir şeyi anladığı ve kendi etki gücünü bu şeyin bilgisine göre sınırladığı için kendisinin acizliğini idrak ettiğini varsayarsak, işte ancak o zaman o insanın kendisini seçik bir şekilde anladığını, yani (bu Bölümün 26. Önermesine göre) kendi etki gücünün arttığını söylemiş oluruz. O halde insanın kendi acizliğini görmesinden kaynaklanan tevazu duygusu, yani keder hakiki bir yoğunlaşmadan ya da akıldan doğmaz; bu yüzden bir erdem değildir, sadece edilgin bir duygudur. **Q.E.D.**

LIV. ÖNERME

Pişmanlık bir erdem değildir, başka deyişle akıldan doğmaz; tersine yaptığından dolayı pişmanlık duyan insan iki kat zavallı, yani aciz bir insandır.

Kanıtlama: Bu Önermenin ilk kısmı bir önceki Önermedeki gibi kanıtlanır. İkinci kısmı ise bu duygunun salt tanımından (Duyguların 27. Tanımına bakın) anlaşılır. Çünkü bu durumda insan her şeyden önce kötü arzularına, sonra da kederine yenik düşmektedir.

Not: İnsanlar nadiren aklın kılavuzluğunda yaşadıklarından bu iki duygu, yani kendini küçük görme ve pişmanlık, bunların yanı sıra umut

ve korku onlara zarardan çok yarar sağlar. Bu yüzden mademki bir şekilde günah işleyeceğiz bari bu duyguların yönlendirmesiyle günah işleyelim. Çünkü zihnen zayıf insanların hepsi aynı şekilde kibirli olsa, hiçbir şeyden utanıp sıkılmasa, hiçbir şeyden korkmasa, hangi zincirle onları bağlayıp denetim altına alabilirsiniz ki? Avam korkmazsa korkutucu olur. Bu nedenle tek tek kişilerden çok genelin yararını gözeten peygamberlerin tevazu, pişmanlık ve hürmet gibi duygulanımları bu kadar şiddetle tavsiye etmelerine şaşırmamak gerekir. Gerçekten de duyguların esiri olan insanlar başka insanlara göre daha kolay yola gelirler, öyle ki en sonunda aklın kılavuzluğunda yaşamaya başlarlar, başka deyişle özgürleşir ve kutluların yaşamını tadarlar.

LV. ÖNERME

Aşırı derecede kibir ve aşırı derecede kendini aşağılama, aşırı derecede kendini bilmemedir.

Kanıtlama: Bu Önerme Duyguların 28 ve 29. Tanımlarından anlaşılır.

LVI. ÖNERME

Aşırı derecede kibir ve aşırı derecede kendini aşağılama, aşırı derecede ruhsal acizliktir.

Kanıtlama: Erdemin başlıca temeli, insanın aklını kılavuz alıp (bu Bölümün 24. Önermesine göre) kendi varlığını korumasıdır (bu Bölümün 22. Önerme Sonucuna göre). O halde kendisini

bilmeyen insan erdemlerin temelini, dolayısıyla erdemleri de bilmez. Erdemli hareket etmek aklın kılavuzluğunda hareket etmekten başka bir şey değildir (bu Bölümün 24. Önermesine göre); ve aklın kılavuzluğunda hareket eden insan zorunlu olarak aklın kılavuzluğunda hareket ettiğini bilmelidir (II. Bölümün 43. Önermesine göre). Öyleyse kendisinden bihaber olan, dolayısıyla (az önce gösterdiğimiz gibi) erdemlerden de tamamen bihaber olan insan hiçbir şekilde erdemli davranamaz, yani (bu Bölümün 8. Tanımından da anlaşılacağı üzere) ruhsal olarak çok zayıftır. Bu yüzden (bir önceki Önermeye göre) aşırı derecede kibir ve aşırı derecede kendini aşağılama, aşırı derecede ruhsal acizliktir. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

Buradan da açıkça anlaşılacağı gibi, kibirliler ve kendini aşağılayan insanlar duygulara aşırı derecede bağımlı insanlardır.

Not: Gerçi kendini aşağılama duygusu kibir duygusundan daha kolay tedavi edilebilir, çünkü kibir bir sevinç durumudur, kendini aşağılama ise bir keder durumudur; dolayısıyla (bu Bölümün 18. Önermesine göre) kibir kendini aşağılama duygusundan daha güçlüdür.

LVII. ÖNERME

Kibirli insan asalakların ve dalkavukların varlığından hoşlanır, asil ruhluların varlığındansa nefret eder.

Kanıtlama: Kibir insanın kendisine hak ettiğinden fazla değer vermesinden kaynaklanan bir sevinçtir (Duyguların 28 ve 6. Tanımlarına göre) ve kibirli insan bu sevinci beslemek için vargücüyle çabalar (III. Bölümün 13. Önermesine düşülen Nota bakın). Dolayısıyla kibirliler asalakların ya da dalkavukların (bu tür insanların tanımını vermiyorum, çünkü herkes onları öyle iyi tanıyor ki) varlığından hoşlanacaktır; ama onlara hak ettikleri değeri veren asil ruhlu insanlardansa kaçacaktır. **Q.E.D.**

Not: Kibirden kaynaklanan kötü duyguları burada teker teker ele almak çok vakit alır, çünkü kibirliler bütün duyguların esiri olan insanlardır; gerçi sevgi ve merhamet duygusunun pek de esiri sayılmazlar ya, neyse. Burada söylemeden geçemeyeceğim bir konu da, kendisinden başka herkese hak ettiğinden daha az değer veren insana da kibirli denmesi. Bu yüzden bu anlamdaki kibir, insanın kendisini başkalarından daha üstün görmesi sonucunda edindiği yanlış izlenimden doğan bir sevinç olarak tanımlanmalı. Bu anlamdaki kibre karşıt olan kendini küçük görme duygusu ise, insanın kendisini başkalarından daha aşağı görmesi sonucunda edindiği yanlış izlenimden kaynaklanan bir keder olarak tanımlanmalı. Bu duygular bu şekilde tanımlandığında, kibirli adamın zorunlu olarak kıskanç olacağını (III. Bölümün 55. Önermesine düşülen Nota bakın) ve erdemlerinden dolayı övülenler-

den nefret edeceğini ve bu nefretinin öyle kolay kolay sevgi ya da iyilik yapma duygusuna yenik düşmeyeceğini (III. Bölümün 41. Önermesine düşülen Nota bakın), sadece kendi ruhsal zayıflığını okşayanlarla beraber olmaktan hoşlanacağını ve böylece aptal bir adamken deli bir adama dönüşeceğini kolayca anlarız.

Kendini aşağılama kibre karşıt bir duygu olsa da, yine de kendisini aşağılayan insan kibirli insana çok benzer. Çünkü kendisini aşağılayan insanın duyduğu keder başkalarının gücü, yani erdemi karşısında kendini aciz görmesinden kaynaklanır; bu yüzden hayal gücünü başkalarının kusurlarını görmekle meşgul ederse o zaman bu keder hafifler, yani sevince dönüşür. Zaten şu atasözü de bu durumdan doğmuştur: *Kötü yandaş edinmek zavallılar için bir tesellidir.* Böyle olmasına rağmen kendisini aşağılayan insan, kendisini diğerlerinden aşağı gördükçe kederini de artırır. İşte bu yüzden kendini aşağılayan insan başkalarını en çok kıskanan insandır; bu yüzden en çok bu tür bir insan başkalarının hareketlerini gözlemeye çalışır ki, bu hareketleri ıslah edeceğine kusur bulsun. İşte bu yüzden kendisini aşağılayan insan sadece kendini aşağılama duygusunu över ve bu duyguyla gururlanır, zaten bu şekilde kendisini küçük gördüğünü de belli eder. Ama bu durum bu duygunun doğasından kaynaklanır, tıpkı bir üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit olması gerçeğinin üçgenin doğa-

sından kaynaklanması gibi. İşte yukarıda da belirttiğim gibi, salt insanın yararını dikkate aldığım için, bu tür duygulara ve benzerlerine kötü duygular diyorum. Ama doğa yasaları insanın da bir parçası olduğu doğanın genel düzenine ilişkindir. Bunu da burada şöyle bir hatırlatayım dedim, çünkü amacımın şeylerin doğasını ve özelliklerini göstermekten çok insanın kusurlarını ve saçmalıklarını anlatmak olduğunu düşünmenizi istemem. Zaten III. Bölümün Önsözünde de söylemiştim, ben insanların duygularına ve bunların özelliklerine diğer doğal şeylere baktığım gibi bakıyorum ve gerçekten de insanın duyguları insanın kendi gücünü yansıtmasa bile, en azından hayranı olduğumuz ve seyretmeye doyamadığımız diğer pek çok şey kadar doğanın gücünü ve ustalığını yansıtmakta. Şimdi yeniden duygulara dönüyorum, hangilerinin insana yarar sağladığı, hangilerinin zararlı olduğu konusuna.

LVIII. ÖNERME

Onur[1] *akılla çatışmaz, tersine akıldan doğabilir.*

Kanıtlama: Bu Önerme Duyguların 30. Tanımından ve bu Bölümün 37. Önermesine düşülen I. Nottaki şerefli olanın tanımından da anlaşılacaktır; bu konuda söz konusu Nota bakın.

1 Spinoza *gloria* terimini şan ve şeref, gurur, onur ve öz saygıyı içerecek şekilde kullanmaktadır.

Not: Boş yere duyulan onur salt avamın övgüsüyle beslenen kendinden memnun olma halidir (bu Bölümün 52. Önermesine düşülen Nota göre). Bu duygu son bulduğunda, insanların en üstün iyi olduğunu düşünüp sevdikleri kendinden memnun olma duygusu da son bulur. Bu nedenle sadece avamın övgüsüyle kendisinden onur duyanlar, kazandıkları onuru korumak için sabah akşam içi içini yiyerek didinir durur, emek harcar, çile çeker. Çünkü avam değişken ve kararsızdır, bu yüzden kazanılan onur korunmazsa bir çırpıda yitip gider. Dahası herkes avamın alkışını istediğinden, insanlar birbirlerinin ününü yok etmeye dünden hazırdır ve rekabet ettikleri şeyin de en yüce iyi olduğunu sandıklarından birbirlerini bir şekilde ezip un ufak etmek için vahşi bir arzu uyanır içlerinde. En sonunda biri galip gelip fırlar ortalığa, başkasına yararı dokundu diye değil de zararı dokundu diye başlar kendisinden onur duymaya. İşte bu yüzden bu türden bir onur ya da bu türden anlamsız bir kendinden memnun olma hali gerçekten bomboş bir duygudur, çünkü bir hiçtir.

Utanç duygusuna ilişkin söyleyeceklerimi ise merhamet ve pişmanlık duygularına ilişkin söylediklerimden kolayca çıkarabilirsiniz. Tek bir şey eklemem gerekirse, o da acıma duygusunun, tıpkı utanç duygusu gibi, bir erdem olmamasına rağmen yine de iyi bir duygu olduğudur, çünkü utanç duyan bir insanın gönlünde şerefli bir yaşam sür-

me arzusu olduğunu gösterir; acı da iyi bir duygudur, çünkü incinen kısmın henüz çürümemiş olduğunu gösterir. Bu nedenle yaptığı bir şeyden dolayı utanç duyan insan aslında kederli olsa da, şerefli bir hayat yaşama isteği hiç olmayan bir insana göre çok daha mükemmel bir durumdadır.

İşte sevinç ve keder duygularına ilişkin belirtmek istediğim noktalar bunlar. Arzulara gelince, tabii onlar da kendilerini doğuran duyguların iyi ya da kötü oluşuna göre iyi ya da kötü olurlar. Ama bunlar içimizdeki edilgin duygulardan doğmuşlarsa hepsi kördür (bu Bölümün 44. Önermesine düştüğüm Notta ifade ettiklerimden de kolayca anlaşılacağı üzere), hatta insanlar salt aklın buyruğuna göre yaşamayı seçmiş olsalardı, aşağıda da kısaca değineceğim gibi, hiçbiri bir anlam ifade etmezdi.

LIX. ÖNERME

Edilgin bir duyguya bağlı olarak yapmak zorunda olduğumuz her eyleme, bu tür bir duygu olmaksızın akılla da yönlendirilebiliriz.

Kanıtlama: Akıllı hareket etmek doğrudan doğruya doğamızdan çıkmak zorunda olan şeyleri yapmaktan başka bir şey değildir (III. Bölümün 3. Önermesine ve 2. Tanımına göre). Ama keder duygusu bizim etki gücümüzü azalttığı ya da bastırdığı ölçüde kötü bir duygudur (bu Bölümün 41. Önermesine göre); bu yüzden eğer akılla yönlendirilmemiş olsaydık bu duygu bizi

yapamayacağımız hiçbir eylemi yapmaya zorlayamazdı. Bunun yanı sıra sevinç de insanı eylem yapmaya uygun bir hale getirmedikçe kötü bir duygudur (bu Bölümün 41 ve 43. Önermelerine göre); bu yüzden yine akılla yönlendirilmemiş olsaydık, bu duygu da bizi yapamayacağımız hiçbir eylemi yapmaya zorlayamazdı. Oysa sevinç akla uygun olduğu ölçüde iyi bir duygudur (çünkü bu duygu insanın etki gücünün artmasından ya da güçlenmesinden ibarettir) ve insanın etki gücü hem insanın kendisini hem de eylemlerini bire bir kavramasına olanak tanıyacak şekilde artmışsa, edilgin bir duygu değildir (III. Bölümün 3. Önermesine ve bu Önermeye düşülen Nota göre). O halde bir insan sevinç duyuyorsa ve bu sevinci hem kendisini hem de eylemlerini bire bir kavrayacak yetkinliğe erişmişse, edilgin duygulara bağlı olarak yapmak zorunda olduğu eylemleri gerçekleştirmeye her zamankinden daha yatkın demektir. Bu arada sevince, kedere ya da arzuya ilişkin tüm duygular (Duyguların 4. Tanımındaki açıklamaya bakın), özellikle arzu (Duyguların 1. Tanımına göre) insanın eylemde bulunma çabasından başka bir şey değildir. O halde edilgin bir duyguya bağlı olarak yapmak zorunda olduğumuz her eylemi bu tür bir duygu olmaksızın sadece aklımızı kullanarak da yapma zorunluluğu hissedebiliriz. Q.E.D.

Başka Şekilde Kanıtlama: Bir eylem insanın nefret ya da başka türden kötü bir duyguyla et-

kilenmiş olmasından doğmuşsa kötüdür (bu Bölümün 45. Önermesinin 1. Sonucuna göre). Ama hiçbir eyleme kendiliğinden iyi ya da kötü diyemeyiz (bu Bölümün Önsözünde de gösterdiğim gibi); aynı eylem bazı durumlarda iyi, bazı durumlarda da kötü olabilir. Bu yüzden bazen kötü bir eyleme, yani kötü bir duygudan kaynaklanan bir eyleme akılla da yönlendirilebiliriz (bu Bölümün 19. Önermesine göre). Q.E.D.

Not: Bunu bir örnekle daha anlaşılır hale getirebiliriz. Şöyle ki, vurma eylemi sadece fiziksel olarak düşünüldüğünde ve sadece bir insanın kolunu kaldırması, yumruğunu sıkması ve kolunu şiddetle aşağıya indirmesi olarak görüldüğünde, insan bedeninin yapısına özgü diyebileceğimiz bir üstünlüktür. O halde bir insan öfkeye ya da nefrete kapıldığı için böyle yumruğunu sıkıp kolunu indirdiğinde, II. Bölümde de gösterdiğimiz gibi, bu sonuç ortaya çıkacaktır, çünkü tek bir eylem şeylerin farklı imgeleriyle birleştirilebilir; işte bu yüzden biz açık ve seçik olarak kavradığımız şeylerin imgeleriyle olduğu kadar, bulanık olarak algıladığımız şeylerin imgeleriyle de tek bir eylemi yapmaya yönlendirilebiliriz. Öyleyse açıkça görülüyor ki, insanlar aklın kılavuzluğunda hareket etmiş olsalardı, edilgin bir duygudan doğan arzuların hiçbir anlamı olmayacaktı. O zaman artık edilgin bir duygudan doğan arzulara niçin kör dediğimizi açıklayabiliriz.

LX. ÖNERME

Bedenin bütününden ziyade bir ya da birden fazla kısmından kaynaklanan sevinç ya da kederden doğan arzular insanın bütününe yönelik bir yarar sağlamaz.

Kanıtlama: Diyelim ki insan bedeninin mesela A kısmı dış bir etkenin zorlaması sonucunda diğer kısımlara hâkim olacak şekilde güçlenmiş olsun (bu Bölümün 6. Önermesine göre); bu kısım bedenin diğer kısımları işlevlerini yerine getirebilsin diye kendi kuvvetini yitirmeye çabalamayacaktır. Böyle olsaydı, o zaman o kısımda kendi kuvvetini yitirme yetisi ya da kudreti olurdu ki, (III. Bölümün 6. Önermesine göre) bu saçmadır. Öyleyse söz konusu kısım ve dolayısıyla (III. Bölümün 7 ve 12. Önermelerine göre) zihin de bu konumu korumaya çabalayacaktır. Bu nedenle bu tür bir sevinçten doğan arzunun insanın bütününe yönelik bir yararı yoktur. Bunun tam tersi düşünüldüğünde, yani A kısmı bedenin diğer kısımları tarafından hâkimiyet altına alınacak şekilde bastırıldığında, aynı şekilde bu kez kederden doğacak bir arzunun da insanın bütününe yönelik bir yararı olmazdı. Q.E.D.

Not: Sevinç genellikle (bu Bölümün 44. Önermesine düşülen Nota göre) bedenin bir kısmını ilgilendirdiğinden, biz de varlığımızı korurken genellikle sağlığımızı bütünüyle göz önünde bulundurmayız. Burada şunu da eklemek gerekir ki, kendimizi en çok kaptırdığımız arzular (bu Bölü-

mün 9. Önerme Sonucuna göre) geleceğe değil de şimdiye yönelik olanlardır.

LXI. ÖNERME

Akıldan doğan arzunun aşırısı olamaz.

Kanıtlama: Arzu (Duyguların 1. Tanımına göre) mutlak olarak düşünüldüğünde insanı herhangi bir şekilde herhangi bir eyleme yönelttiği için insanın kendi özüdür, bu yüzden de akıldan doğan arzu, yani (III. Bölümün 3. Önermesine göre) biz eylemde bulunduğumuz sürece içimizde yeşeren arzu bizim tam anlamıyla özümüzdür, başka deyişle insanın salt kendi özüyle bire bir kavranan eylemlere yönelttiği düşünüldüğünde, insanın kendine özgü doğasıdır (III. Bölümün 2. Tanımına göre). Bu yüzden bu arzunun aşırısı olabilseydi, o zaman insan doğası da, kendi başına düşünüldüğünde, kendisini aşabilirdi, yani yapabileceğinden daha fazlasını yapardı ki, bu durum tam bir çelişkidir. Demek ki böyle bir arzunun aşırısı olamaz. Q.E.D.

LXII. ÖNERME

Zihin bir şeyi aklın buyruğuna göre kavradığı sürece, bu fikir ister gelecekte, ister geçmişte, isterse şimdide olan bir şeyin fikri olsun, yine de ondan eşit ölçüde etkilenir.

Kanıtlama: Zihin aklın kılavuzluğunda kavradığı her şeyi aynı sonsuzluğun, yani zorunluluğun ışığı altında kavrar (II. Bölümün 44.

Önermesinin 2. Sonucuna göre) ve aynı kesinlikle etkilenir (II. Bölümün 43. Önermesine ve bu Önermeye düşülen Nota göre). Bu yüzden edindiği bu fikir ister geleceğe, ister geçmişe, isterse şimdiye ait bir şeyin fikri olmuş olsun, zihin bu şeyi aynı zorunlulukla kavrar ve aynı kesinlikle etkilenir; ve bu fikir ister geleceğe, ister geçmişe, isterse şimdiye ait bir şeyin fikri olmuş olsun, her zaman eşit ölçüde doğru olur (II. Bölümün 41. Önermesine göre); başka deyişle (II. Bölümün 4. Tanımına göre) her zaman bire bir bir fikrin niteliklerini taşır. Öyleyse zihin aklın buyruğu doğrultusunda kavradığı bir şeyin fikrinden, bu şey ister geleceğe, ister geçmişe, isterse şimdiye ait olmuş olsun yine de aynı tarzda etkilenir. Q.E.D.

Not: Şeylerin varolma sürelerine dair bire bir bilgiye sahip olabilseydik ve aklımızla onların varolma zamanlarını belirleyebilseydik gelecekteki şeylere de, şimdiki zamandaki şeylere de aynı duyguyla yoğunlaşırdık ve zihin gelecekte beklediği iyiyi, şimdiki zamanda beklediği iyiyi ister gibi isterdi; dolayısıyla gelecekte daha büyüğüne sahip olmak için zorunlu olarak şimdiki zamandaki iyiyi göz ardı ederdi ve şimdi hemen iyi olabilecek bir şeyi hiç istemezdi de, az sonra göstereceğim gibi, gelecekte kötü bir şeye neden olabilecek bir şeyi isterdi. Ama biz sadece şeylerin süresi hakkında (II. Bölümün 31. Önermesine göre) bire bir olmayan bir bilgiye sahip olabiliriz ve sadece hayal gücümüzle şeylerin varolma

sürelerini (II. Bölümün 44. Önermesine düşülen Nota göre) belirleyebiliriz, oysa hayal gücümüz şimdiki zamandaki bir şeyin imgesinden ve gelecek zamandaki bir şeyin imgesinden aynı şekilde etkilenmez. İşte bu yüzden bizim iyi ve kötü hakkındaki gerçek bilgimiz sadece soyut bir bilgidir, yani tümel bir bilgidir; ve işte bu yüzden şimdiki zamanda bizim için neyin iyi olacağını ya da neyin kötü olacağını belirleyebilmemizi sağlayan şeylerin düzeni ve nedenlerin birbiriyle bağlantısına ilişkin yargılarımız, gerçek yargılardan çok hayali yargılardır. Bu yüzden hiç şaşırmamak gerekir ki, iyinin ve kötünün bilgisinden doğan bir arzu geleceğe yönelikse, bu arzu anlık zevkler için beslediğimiz arzuyla kolayca bastırılabilir; bu konuyla ilgili olarak bu Bölümün 16. Önermesine bakın.

LXIII. ÖNERME

Korkunun güdümünde hareket eden ve kötü bir şey yapmaktan kaçınmak için iyi bir eylemde bulunan insan, aklın güdümünde hareket etmiyor demektir.

Kanıtlama: Etkin durumdayken zihne atfedilen tüm duygular, yani (III. Bölümün 3. Önermesine göre) akla ilişkin tüm duygular sevinç ve arzudan başka bir şey değildir (III. Bölümün 59. Önermesine göre). Bu nedenle (Duyguların 13. Tanımına göre) korkunun güdümünde hareket eden ve başına kötü bir şey geleceğinden korktuğu

için iyi bir eylemde bulunan bir insan aklın güdümünde hareket etmiyor demektir. Q.E.D.

Not: Erdemi öğretmektense kusurları eleştirmeyi çok iyi bilen batıl inanç sahipleri, insanları akıl doğrultusunda yönlendireceklerine korkuyla baskı altına almaya çalışırlar, çünkü insanların erdemi sevmelerini değil de kötüden kaçınmalarını isterler. Böylelerinin tek amacı başkalarını da kendileri gibi zavallı hale getirmektir; bu yüzden genellikle insanları sinirlendirmelerine ve onların nefretini kazanmalarına şaşırmamak gerekir.

ÖNERME SONUCU

Biz akıldan doğan arzu sayesinde doğrudan doğruya iyinin peşine düşeriz, kötüden de dolaylı olarak kaçınırız.

Kanıtlama: Çünkü akıldan doğan bir arzu ancak edilgin olmayan sevinç duygusundan, başka deyişle aşırısı olamayan bir sevinç duygusundan (bu Bölümün 61. Önermesine göre) kaynaklanır (III. Bölümün 59. Önermesine göre); kederden kaynaklanmaz. Bu yüzden böyle bir arzu (bu Bölümün 8. Önermesine göre) kötünün bilgisinden değil de iyinin bilgisinden doğar. O halde biz aklın kılavuzluğunda dolaysız olarak iyiyi isteriz ve bunu istediğimiz sürece de kötüden kaçınırız. Q.E.D.

Not: Bu Önerme Sonucunu hasta ve sağlıklı insanı örnek göstererek açıklayabiliriz. Hasta insan ölümden korktuğu için sevmediği yiyecekleri

yer, oysa sağlıklı insan yediğinin tadına varır ve bu şekilde yaşamdan da, ölümden korktuğunda ve ondan dolaylı olarak kaçındığında alacağı zevkten çok daha fazlasını almış olur.

LXIV. ÖNERME

Kötünün bilgisi bire bir olmayan bir bilgidir.

Kanıtlama: Kötünün bilgisi (bu Bölümün 8. Önermesine göre) bilincinde olduğumuz kederin kendisidir. Kederse daha az yetkin olduğumuz bir duruma geçiştir (Duyguların 3. Tanımına göre), bu nedenle insanın sadece özüyle anlaşılamaz (III. Bölümün 6 ve 7. Önermelerine göre). İşte bu yüzden (III. Bölümün 2. Tanımına göre) bire bir olmayan fikirlere bağlı (III. Bölümün 3. Önermesine göre) edilgin bir şeydir; dolayısıyla (II. Bölümün 29. Önermesine göre) kötünün bilgisi bire bir olmayan bilgidir. Q.E.D.

ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan sonuca göre, sadece bire bir fikirleri olan bir insan zihni hiçbir şekilde kötü kavramını oluşturamaz.

LXV. ÖNERME

Aklın kılavuzluğunda iki iyi arasında daha iyi olanın, iki kötü arasında da daha az kötü olanın peşine düşeriz.

Kanıtlama: Daha iyi olanı seçmekten bizi alıkoyan bir iyi, hakiki iyi değildir. Çünkü kötü ve

iyi (bu Bölümün Önsözünde de belirttiğim gibi) ancak birbirleriyle kıyasladığımız şeyler için söylenebilir; (aynı mantıkla hareket edersek) daha az kötü olan aslında iyi olandır. Öyleyse (bu Bölümün 63. Önerme Sonucuna göre) aklın kılavuzluğunda ancak daha iyi olanın ve daha az kötü olanın peşine düşeriz. Q.E.D.

ÖNERME SONUCU

Aklın kılavuzluğunda daha az kötü olanı daha iyi olarak isteriz ve daha büyük kötülüğe neden olan daha az iyiyi göz ardı ederiz. Çünkü burada daha az dediğimiz kötü aslında iyidir ve daha az iyi dediğimizse aslında kötüdür; öyleyse (bu Bölümün 63. Önerme Sonucuna göre) daha az kötü olanı ister, daha az iyiden ise kaçınırız. Q.E.D.

LXVI. ÖNERME

Aklın kılavuzluğunda gelecekteki daha iyiyi şimdi daha az iyi olana tercih ederiz ve şimdi daha az kötü olanı gelecekteki daha büyük kötülüğe tercih ederiz.

Kanıtlama: Zihin gelecekteki bir şeyin bire bir bilgisine sahip olabilseydi, o şeyden şimdiki zamandaki bir şeyden etkilendiği gibi etkilenebilirdi (bu Bölümün 62. Önermesine göre). O halde bu Önermedeki varsayıma göre hareket edip salt aklı göz önünde bulundurduğumuzda, daha iyi ya da daha kötü olan şeyi ister geleceğe, isterse şimdiye ait olarak düşünelim, şeyin kendisi hep

aynı kalacaktır. Bu yüzden aklın kılavuzluğunda (bu Bölümün 65. Önermesine göre) gelecekteki daha iyiyi şimdi daha az iyi olana tercih ederiz, vd. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

Aklın kılavuzluğunda gelecekte daha büyük bir iyiliğe neden olan şimdiki daha az kötüyü isteriz ve gelecekte daha büyük bir kötülüğe neden olan daha az iyiyi göz ardı ederiz. Bu Önerme Sonucu, 65. Önermenin Sonucunun 65. Önermeye bağlı olması gibi, bir önceki Önermeye bağlıdır.

Not: Bu sonuçları duyguların kuvvetiyle ilgili olarak bu Bölümün 18. Önermesine dek çıkardığım sonuçlarla karşılaştırırsak, salt duygularıyla ya da sanılarıyla hareket eden bir insanın aklıyla hareket eden bir insandan ne kadar farklı olduğunu açıkça görürüz. Çünkü ilki ister istemez hiç bilmediği eylemlerde bulunur, oysa ikincisi başkalarının değil de sadece kendi isteklerine göre hareket eder ve yaşamda çok önemli olduğunu bildiği ve bu yüzden de her şeyden çok istediği şeyi yapar. İşte bu yüzden ilkine köle, ikincisine ise özgür diyorum. Şimdi özgür insanın karakteri ve yaşam tarzı üzerine birkaç şey daha söylemek istiyorum.

LXVII. ÖNERME

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

Kanıtlama: Özgür insan, yani sadece aklın buyruğuna göre yaşayan insan ölüm korkusuna kapılmaz (bu Bölümün 63. Önermesine göre), doğrudan doğruya iyi olanı ister (aynı Önerme Sonucuna göre); yani (bu Bölümün 24. Önermesine göre) sadece kendi yararını gözeterek hareket etmek, yaşamak ve varlığını korumak ister. Bu yüzden en az ölümü düşünür; onun felsefesi ölüm üzerine değil, yaşam üzerine bir tefekkürdür. **Q.E.D.**

LXVIII. ÖNERME

İnsanlar özgür olarak doğmuş olsalardı, özgür oldukları sürece iyi ve kötü kavramlarını oluşturmazlardı.

Kanıtlama: Sadece akla göre hareket eden insan özgürdür dedim. O halde özgür doğan ve özgür kalan insanın sadece bire bir fikirleri vardır ve bu yüzden onda kötü kavramı olmayacaktır (bu Bölümün 64. Önerme Sonucuna göre); dolayısıyla (iyi ve kötü birbiriyle bağlantılı olduğundan) onda iyi kavramı da olmayacaktır. **Q.E.D.**

Not: Bu Bölümün 4. Önermesinden de anlaşılacağı üzere bu önermenin varsayımı yanlıştır[1] ve dikkatimizi salt insan doğasına ya da daha ziyade sonsuz olduğu için değil de insanın varoluş nedeni olduğu için Tanrı'ya yöneltmezsek bunu kavrayamayız. Bu ve burada şimdi kanıtlamış olduğum diğer düşünceler, Musa'nın ilk insanın öyküsünü anlattığı kitapta kastettiği düşüncele-

1 Yani insan özgür doğmamıştır.

re benzer görünüyor.[1] Çünkü o öyküde Tanrı'nın insanı yaratmasına neden olan kudreti dışında, başka deyişle Tanrı'nın sadece insanın yararını gözetmesini sağlayan kudreti dışında hiçbir kudretini kavrayamayız. Öğrendiğimiz kadarıyla Tanrı özgür insana iyinin ve kötünün bilgisine sahip ağacın meyvesini yemesini yasaklamış ve onu uyararak, bu meyveyi yediği takdirde yaşamayı arzulayacağına, anında ölümden korkmaya başlayacağını söylemiştir. Sonra insan tamamen kendi doğasına benzer bir kadın bulmuş ve doğada kendisine o kadından başka hiçbir şeyin fayda sağlamayacağını anlamıştır. Ama vahşi hayvanların da kendisine benzediğine inanınca hemen onların hareketlerini taklit etmeye başlamış (III. Bölümün 27. Önermesine bakın) ve özgürlüğünü yitirmiştir. Sonradan bu özgürlük İsa'nın ruhunu kılavuz alan, yani Tanrı fikrini, başka deyişle (bu Bölümün 37. Önermesine göre) yukarıda da kanıtladığımız gibi, insanın özgürlüğünün tek dayanağı olan ve onu kendisi için istediği iyiyi başkaları için de istemeye yönelten fikri kılavuz alan kilise babaları tarafından yeniden kazanılmıştır.

LXIX. ÖNERME

Özgür insan ne kadar büyük bir güce sahip olduğunu tehlikelerin üstesinden gelirken gös-

1 Vetus Testamentum'un (Eski Ahit) Genesis (Yaratılış) Kitabındaki.

terdiği gibi, aynı şekilde onlardan kaçınırken de gösterir.

Kanıtlama: Bir duygu kendisine karşıt ve kendisinden daha büyük başka bir duygu olmadıkça bastırılamaz ve ortadan kaldırılamaz (bu Bölümün 7. Önermesine göre). Ama kör bir cesaret[1] ve korku eşit ölçüde güçlü sayılabilecek duygulardır (bu Bölümün 3 ve 5. Önermelerine göre). Bu yüzden kör bir cesareti denetlemek korkuyu denetlemek kadar büyük bir ruhsal güç, yani yüreklilik gerektirir (III. Bölümün 59. Önermesine düşülen Nottaki Tanıma bakın); dolayısıyla (Duyguların 40 ve 41. Tanımlarına göre) özgür bir insan tehlikelerin üstesinden gelirken nasıl büyük bir ruhsal güç sergiliyorsa aynısını tehlikelerden kaçınırken de sergiler. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

O halde zamanı geldiğinde kaçma, zamanı geldiğinde mücadele etme özgür olan bir insanın yürekliliği olarak değerlendirilmelidir; şöyle dersek, özgür bir insan nasıl ki büyük bir yüreklilikle mücadeleyi seçer, aynı yüreklilikle ya da dakik bir karar alışla kaçmayı da seçer.

Not: Yürekliliğin ne olduğunu, yani benim bu terimden ne anladığımı, III. Bölümün 59. Önermesine düştüğüm Notta açıklamıştım. Tehlike kelimesiyle de kedere, nefrete, kavgaya ve bu türden durumlara neden olabilecek her şeyi kastediyorum.

1 Spinoza ce derken cüreti kasteder.

LXX. ÖNERME

Cahiller arasında yaşayan özgür bir insan mümkün mertebe onların yapacağı iyiliklerden uzak durmaya bakar.

Kanıtlama: Herkes kendi düşüncesine göre neyin iyi olduğuna karar verir (III. Bölümün 39. Önermesine düşülen Nota bakın). Dolayısıyla başkasına hayrı dokunmuş cahil bir adam bu hayrı kendi düşünce biçimine göre değerlendirecektir ve hayrının dokunduğu kişinin bu davranışına düşündüğü kadar değer vermediğini görünce de kederlenecektir (III. Bölümün 42. Önermesine göre). Oysa özgür bir insan başka insanların kendisine dostluk bağıyla bağlanmasına (bu Bölümün 37. Önermesine göre) ve onların da kendisi kadar değer verdikleri iyiliklerine karşılık vermemeye, tersine hem kendisini hem de onları aklın özgür iradesiyle yönlendirmeye ve salt kendisinin en önemli olduğunu bildiği şeyleri yapmaya çalışır. Bu yüzden özgür bir insan cahillerin yaptığı iyiliklerden, hem onların nefretini üzerine çekmemek için hem de onların isteklerine değil de sadece akla boyun eğmek için mümkün mertebe uzak durmaya bakacaktır. Q.E.D.

Not: *Mümkün mertebe* diyorum. Çünkü cahil de olsa insan insandır ve zorunlu hallerde bize insani bir yardımda bulunabilir; zaten bundan daha da değerli bir şey yoktur. Dolayısıyla özgür bir insan için zaman zaman cahillerin de iyiliklerini kabul etmesi ve bu iyiliklere onların

kendi değerlerine göre takdir edecekleri karşılıklar vermesi zorunlu hale gelebilir. Bir de şunu eklemek isterim; bir iyiliği geri çevirdiğimizde, küçümsüyormuşuz ya da cimriliğimizden karşılığını vermekten korkuyormuşuz gibi bir izlenim vermemeliyiz; yoksa insanların nefretini üzerimize çekmeyelim derken böyle davranırsak bizden tiksinmelerine bile yol açabiliriz. Bu nedenle bir iyiliği geri çevirirken hem yararımızı hem de onurumuzu düşünmek zorundayız.

LXXI. ÖNERME

Sadece özgür insanlar birbirlerinin kadrini bilirler.

Kanıtlama: Sadece özgür insanların birbirlerine yararı dokunur ve çok güçlü bir dostluk bağıyla birbirlerine sımsıkı bağlıdırlar (bu Bölümün 35. Önermesine ve bu Önermenin 1. Sonucuna göre); ayrıca böyle insanlar birbirlerine besledikleri aynı yoğunluktaki sevgiyle karşılıklı yardımlaşmak için de çabalarlar (bu Bölümün 37. Önermesine göre). O halde sadece özgür insanlar birbirlerinin kadrini bilirler. Q.E.D.

Not: Kör bir arzunun tutsağı olan insanların birbirlerine gösterdiği kadirşinaslık hakiki kadirşinaslıktan öte bir pazarlık meselesi ya da bir rüşvettir. Kadirbilmezlik bir duygu değildir. Yine de aşağılık bir durumdur, çünkü insanın fazlasıyla nefretin, öfkenin, kibrin, hırsın ve benzeri duyguların etkisinde kaldığının işaretidir. Bir

insan budalaysa kendisine sunulan armağana nasıl karşılık vereceğini bilmez, ama bu onun nankörlüğünü göstermez, hatta bir fahişenin sunduğu armağanlara onun şehvetine uşaklık etmemek için karşılık vermeyen bir insana hiç de nankör diyemezsiniz ya da bir hırsızın hırsızlığını örtmek için sunduğu armağana veya bu türden armağanlara karşılık vermeyen bir insana da aynı şekilde nankör diyemezsiniz. Tersine bir insan hem kendisine hem de toplumuna halel getirecek armağanlara kanmamışsa, bu durum onun ne kadar sağlam bir ruha sahip olduğunu gösterir.

LXXII. ÖNERME

Özgür insan hilekârlık yapmaz, her zaman dürüst davranır.

Kanıtlama: Özgür bir insan özgür olduğu için hilekârlık yapmışsa, bunu aklın kılavuzluğunda yapmış demektir (ki ona özgür dememizin nedeni de bu zaten). O halde hilekârlık yapmak bir erdemse (bu Bölümün 24. Önermesine göre), insanlar kendi varlıklarını koruyabilmek için hileli davranmayı meziyet sayacaktır (aynı Önerme gereği); başka deyişle (açıkça görüleceği üzere) insanlar için en iyisi anlaşıyor görünmek, ama aslında karşılıklı olarak zıtlaşmak olacaktır ki, (bu Bölümün 31. Önerme Sonucuna göre) bu saçmadır. O halde özgür insan (*hilekârlık yapmaz, her zaman dürüst davranır*). **Q.E.D.**

Not: Şöyle sorabilirsiniz: "Ya insan kendisini varolan bir ölüm tehlikesinden hile yaparak kurtaracaksa, o zaman aklı ona varlığını koruması için hilekârlığı öğütlemez mi?" Bu soruyu da aynı şekilde yanıtlayabiliriz. Şöyle ki: "Akıl böyle bir şeyi öğütleseydi o zaman herkese öğütlerdi. Dolayısıyla insanlar sözleşmeler yaparken, güçlerini birleştirirken, ortak yasalar çıkarırken akıl onlara hile yapmalarını öğütleyecekti ki, aslında bunun anlamı aranızda hiçbir ortak yasa olmasın olacaktı; bu da saçmadır."

LXXIII. ÖNERME

Aklı kılavuz alan bir insan ortak yasalara göre yaşadığı bir devlette, kendi yalnızlığı içinde sadece kendisine itaat ederek yaşayan bir insandan daha özgürdür.

Kanıtlama: Aklı kılavuz alan insan itaat ediyorsa, bunun nedeni duyduğu korku değildir (bu Bölümün 63. Önermesine göre). Daha çok kendi varlığını koruma çabası içinde aklın buyruğuyla hareket ediyor demektir, yani (bu Bölümün 66. Önermesine düşülen Nota göre) özgür yaşamak istediğinden ortak yaşamı ve ortak yararı gözetiyor demektir (bu Bölümün 37. Önermesine göre), dolayısıyla (bu Bölümün 37. Önermesine düşülen II. Notta da gösterdiğimiz gibi) devletin ortak yasalarına göre yaşamayı arzuluyor demektir. O halde aklın kılavuzluğundaki insan özgür yaşamak için devletin ortak yasalarını gözetmek ister. **Q.E.D.**

Not: *İnsanın hakiki özgürlüğüne* ilişkin olarak sunduğum bu ve bu türden görüşler insanın sağlam karakteriyle ilgilidir, yani (III. Bölümün 59. Önermesine düşülen Nota göre) yürekli ve yüce gönüllü bir karaktere sahip oluşuyla. Ama bence burada sağlam karakterin özelliklerini teker teker saymaya hiç gerek yok ya da güçlü bir insanın hiç kimseden nefret etmediğini, hiç kimseye öfke duymadığını, hiç kimseyi kıskanmadığını ve hiç kimseye kızmadığını, hiç kimseyi küçümsemediğini ve birazcık bile olsa kendisiyle böbürlenmediğini de söylemeye. Çünkü bu önermeler, dahası hakiki yaşamı ve dini ilgilendiren bütün önermeler, bu Bölümün 37 ve 46. Önermelerinden kolayca anlaşılabilirler, çünkü söz konusu önermelerde nefretin sevgiyle yenileceği ve aklın kılavuzluğunda hareket eden her insanın kendisi için istediği iyiyi başkaları için de isteyeceği gösterilmektedir. Ayrıca gerek bu Bölümün gerek 50. Önermesine düşülen Notta, gerekse başka yerlerde verdiğimiz bilgileri hatırlayacak olursak, güçlü insan ilkin her şeyin tanrısal doğanın zorunluluğundan kaynaklandığını, dolayısıyla zararlı ve kötü olarak gördüğü her şeyin, hatta daha da öte ahlaka aykırı, korkunç, haksız ve aşağılık olarak değerlendirdiği her şeyin, şeyleri karmaşık, sakat ve bulanık bir şekilde kavrayışından kaynaklandığını anlayacaktır. İşte bu yüzden onun başlıca çabası şeyleri olduğu gibi kavramak ve doğru bilginin önünde engel oluştu-

ran nefret, öfke, kıskançlık, alay, kibir gibi daha önce de sözünü ettiğimiz duyguları ortadan kaldırmak olmalıdır. Bu yüzden de yukarıda belirttiğimiz gibi, güçlü insan elinden geldiğince hayırlı işler yapmaya ve bundan sevinç duymaya bakar. Zaten bundan sonraki bölümde insani kudretin ne ölçüde böyle bir duruma erişebileceğini ve neler yapabileceğini göstereceğim.

EK

Bu bölümdeki dürüst bir yaşam sürmekle ilgili düşüncelerimin ilk bakışta anlaşılacak bir düzeni yok; aksine birini diğerinden kolayca çıkarabileyim diye dağınık şekilde kanıtlamış bulunuyorum. Bu yüzden aynı düşünceleri burada toparlamayı ve ana başlıklar halinde sunmayı uygun buldum.

I. ANA BAŞLIK

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

II. ANA BAŞLIK

Kendi doğamızdan salt bu doğayla anlaşılabilecek şekilde çıkan arzular, bire bir fikirlerden

ibaret olarak kavranan zihinle ilgilidir; diğer arzularsa ancak şeyleri bire bir kavramadığı düşünüldüğünde zihne ait olurlar ve bu tür arzuların kuvveti ve artışı insanın kendi gücü dahilinde değil de, bizim dışımızdaki şeylerin gücü dahilindedir. Bu yüzden ilkine etkin haller demek doğru olur, ikincisine de edilgin haller. Çünkü ilki her zaman bizim gücümüzü gösterir, oysa ikinciler her zaman güçsüzlüğümüzü ve kırık dökük bilgimizi.

III. ANA BAŞLIK

Etkin hallerimiz, yani insanın kendi gücü ve aklı dahilindeki arzular her zaman iyidir. Diğerleriyse iyi de olabilir, kötü de.

IV. ANA BAŞLIK

Öyleyse yaşamımızda anlama yetimizi, yani aklımızı elimizden geldiğince mükemmel kılmak bizim için her şeyden daha faydalıdır. Hatta en büyük insani mutluluk, yani kutluluk bundan ibarettir. Gerçekten de mutluluk, Tanrı'yı sezgisel olarak bilmekten doğan ruh huzurundan başka bir şey değildir. Aklımızı mükemmel kılmaksa, Tanrı'yı ve Tanrı'nın sıfatlarını ve onun doğasının zorunluluğundan kaynaklanan edimlerini anlamaktan başka bir şey değildir. Öyleyse aklın kılavuzluğunda hareket eden insanın nihai hedefi, yani bütün diğer arzularını denetim altına almasına yarayan en büyük arzusu hem kendisini

hem de düşünce ufkuna düşen her şeyi yeterince kavramasına yol açacak arzudur.

V. ANA BAŞLIK

Öyleyse zekâ olmadan akli bir yaşam da mümkün değildir. Şeyler insanın ancak zekâyla belirlenen zihinsel bir yaşamdan haz almasına yardımcı oldukları ölçüde iyidir. Ama onu aklını mükemmelleştirmekten ve akli bir yaşamı doya doya yaşamaktan alıkoyan şeyler varsa, işte bir tek bu türden şeylere ben kötü derim.

VI. ANA BAŞLIK

İnsanın etkin nedeni olduğu her şey zorunlu olarak iyi olduğundan, dış nedenler dışında insanın başına hiçbir kötülük gelmez, çünkü insan Doğa'nın bir parçasıdır ve Doğa yasaları insan doğasını kendine itaat etmeye zorlar ve hemen hemen her yola başvurarak kendisiyle uyumlu olmaya.

VII. ANA BAŞLIK

İnsanın Doğa'nın bir parçası olmaması ve onun ortak düzenine uymaması imkânsızdır. İnsan doğasının anlaştığı bireyler arasında yaşıyorsa, bu durum onun etkinlik gücüne yardımcı olacak ve onu besleyecektir. Ama doğasının hiç anlaşamadığı bireyler arasında yaşıyorsa, kendi doğasını büyük ölçüde değiştirmeden kendisini onlara uyduramaz.

VIII. ANA BAŞLIK

Doğa'da kötü olduğuna karar verdiğimiz ya da varolma ve akıl temelli bir yaşam sürme çabamıza ket vuracağını düşündüğümüz her şeyden kendimizi daha güvende hissedeceğimiz bir yol tutup uzaklaşmalıyız. Buna karşın iyi olduğuna karar verdiğimiz ya da varlığımızı korumamıza ve akıl temelli bir yaşam sürmemize yarayacağını düşündüğümüz her şeyi kendi iyiliğimiz için elde edebilmeli ve her açıdan ondan faydalanabilmeliyiz. Kendi hayrına olacağını düşündüğü her şeyi yapabilmek mutlak anlamda herkesin en doğal hakkıdır.

IX. ANA BAŞLIK

Aynı türden bireyler kadar Doğa'yla uyumlu başka bir şey yoktur. Bu nedenle (VII. Ana Başlığa göre) insanın kendi varlığını korumasında ve akıl temelinde bir yaşamdan haz almasında ona ancak aklı kılavuz alan bir insanın hayrı dokunur. Dahası tekil şeyler arasında aklı kılavuz alan bir insandan daha mükemmelini tanımadığımıza göre, hepimiz ne denli becerikli ve yetenekli olduğumuzu ancak insanları kendi akıllarının hükümranlığında yaşamasını sağlayacak şekilde eğiterek gösteririz.

X. ANA BAŞLIK

İnsanlar birbirlerine karşı kıskançlık ve türlü türlü nefret duydukları sürece birbirlerine aykırı

düşerler, dolayısıyla hemcinslerinden daha güçlü oldukları ölçüde korkunç hale gelirler.

XI. ANA BAŞLIK

Oysa gönüller silahla değil, sevgi ve yüce gönüllülükle fethedilir.

XII. ANA BAŞLIK

Bu yüzden insanlar için en yararlı olan, yaşam yollarını birleştirmeleri, hepsini bir birlik haline getireceğine inandıkları sımsıkı bağlarla birbirlerine kenetlenmeleri ve aralarındaki dostluğu mutlak anlamda güçlendirecek ne varsa yerine getirmeleridir.

XIII. ANA BAŞLIK

Bunun içinse beceri ve uyanıklık gerekir. Çünkü insanlar çeşit çeşittir (aklın buyrukları doğrultusunda yaşayanların sayısı bu kadar az olduğuna göre), çoğunlukla da kıskançtır, birbirlerine merhamet edeceklerine birbirlerinden intikam almaya bakarlar. Bu yüzden herkesin alışkanlıklarına katlanmak ve karşımızdakinin huylarını taklitten kaçınmak için çok güçlü bir karaktere sahip olmamız şarttır. İnsanları aşağılamayı, erdemleri öğretmek yerine kusurlarını açığa vurmayı, yeteneklerini güçlendirmek yerine kırmayı marifet sayanlar hem başkalarına hem de kendilerine zarar veren kimselerdir. Zaten böyle kimselerin çoğu müthiş derecede sabırsız ol-

duklarından ve sahte bir inanç coşkusuna kapıldıklarından insanlar arasında yaşamak yerine hayvanlar arasında yaşamayı yeğlemiştir; tıpkı büyükleri tarafından azarlandığında doğal şekilde sabredemeyip orduya sığınan, evinin huzurunu savaşın huzursuzluğuna ve bir komutanın mutlak hâkimiyetine yeğleyip her tür yükü sırtlanmayı göze alarak büyüklerinden intikam alacağı zamanı bekleyen çocuklar ya da gençler gibi.

XIV. ANA BAŞLIK

Öyleyse insanlar her şeyi genellikle kendi zevklerine göre belirliyor olsalar da onların ortak yaşamasında zarardan çok fayda var. Bu yüzden en iyisi insanların yaptığı haksızlıklara serinkanlılık göstermek, ahenk ve dostluk tesis eden değerlere gönül vermek.

XV. ANA BAŞLIK

Ahenk yaratan değerler adalet, eşitlik ve dürüstlükle ilgili değerlerdir. Çünkü insanlar haksızlığa ve insafsızlığa katlanamadıkları gibi, aşağılık saydıkları bir şeyin olmasına, yani birinin devletin kabul görmüş âdetlerini hafife almasına da katlanamazlar. Ama insanların sevgiyle birbirine kenetlenmesi için en önemlisi din ve ahlaka ilişkin olan değerlerdir. Bu konuda IV. Bölümün 37. Önermesinin I ve II. Notlarına, 46. Önermesine düşülen Nota ve 73. Önermesine düşülen Nota bakın.

XVI. ANA BAŞLIK

Uzlaşım genellikle evhamdan doğar; tabii güvene dayalı değilse. Evham da ruhsal zayıflıktan doğar ve aklın işleyişiyle hiçbir alakası yoktur. İşte aynı mantık acıma duygusu için de geçerlidir, her ne kadar bu duygu kendisini ahlak kisvesi altında sunsa da.

XVII. ANA BAŞLIK

İnsanları cömertlikle de kazanabilirsiniz, özellikle geçimini sağlayacak temel ihtiyaçlarını bile karşılayamayacak durumda olanları. Ama ihtiyacı olan herkese yardım elini uzatmak tek bir şahsın gücünü ve çıkarını çok çok aşan bir şeydir. Çünkü şahsın kaynakları böyle bir isteğe cevap vermede çok yetersiz kalır. Dahası bir insanın herkesle dost olmasına yetecek gücü, kendi kaynaklarından da sınırlıdır. Bu nedenle yoksulun bakımı bütün toplumun sorumluluğudur ve kamunun çıkarını ilgilendiren bir durumdur.

XVIII. ANA BAŞLIK

Bize yapılan iyilikleri kabul ederken ve buna karşılık minnet duygumuzu ifade ederken bambaşka bir titizlik göstermeliyiz. Bu konuda IV. Bölümün 70. Önermesine düşülen Nota ve 71. Önermesine düşülen Nota bakın.

XIX. ANA BAŞLIK

Kelimenin tam anlamıyla tensel aşk, yani sadece dış bir görüntüden doğan üreme arzusu ve bunun gibi zihnin özgür kararıyla değil de başka bir nedenden doğan her tür aşk kolayca nefrete dönüşür, tabii bu aşk bir tür delilik değilse (ki böyle bir aşk çok daha kötüdür). Böylece ahenkle değil de ahenksizlikle beslenir. III. Bölümün 31. Önermesine düşülen Nota bakın.

XX. ANA BAŞLIK

Evliliğe gelince; bu kesinlikle akıl işidir, eğer tensel birleşme sadece dış görünüşten değil de, evlat sahibi olma ve onları aklı başında yetiştirme isteğinden kaynaklanmışsa; hatta dahası hem erkeğe hem de kadına, yani her iki cinse de duyulan sevgi dış görünüşten öte zihnin özgür kararından doğmuşsa.

XXI. ANA BAŞLIK

Dalkavukluk da uzlaşım doğurur, ama sadece kölelik denen o korkunç ayıpla ya da hainlikle; çünkü hiç kimse her şeyde birinci olmak isteyen, ama birinci olamayan şu kibirli insanlardan daha fazla dalkavukluğa esir düşmez.

XXII. ANA BAŞLIK

Kendini aşağılama duygusunda sahte bir dindarlık ve din kisvesi vardır. Kendini aşağılama

kibre karşıt bir duygu olmasına rağmen kendini aşağılayan insan kibirli insan tipine en yakın olandır. IV. Bölümün 57. Önermesine düşülen Nota bakın.

XXIII. ANA BAŞLIK

Utanç duygusu da uzlaşıma neden olur, ama sadece gizli saklı kalamayacak durumlarda. Dahası utanç duygusu bir tür kederdir, bu yüzden aklın yararını gözetmez.

XXIV. ANA BAŞLIK

İnsanların kederlenmesine yol açan her duygu doğrudan doğruya adalete, hakkaniyete, dürüstlüğe, ahlaka ve dine aykırıdır. Kızgınlık zaman zaman hakkaniyete uygun gibi görünse de, yine de bir insana karşısındaki insanın yaptıklarını yargılama hakkı tanındığı ve hem kendisinin hem de başkalarının hakkını savunmaya kalkmasına izin verildiği bir toplumda yasalardan söz edilemez.

XXV. ANA BAŞLIK

Nezaket, yani insanları memnun etme arzusu akla dayalı olduğu takdirde ahlaklıdır (IV. Bölümün 37. Önermesine düştüğüm I. Notta da bundan söz etmiştim). Ama bir duygudan kaynaklanıyorsa adına hırs denir ya da kendini ahlaklıymış gibi göstererek insanları kavgalara, isyanlara teşvik eden bir arzu. Çünkü gerek fikirleriyle ge-

rekse yaptığı işlerle başka insanlara yardım etmek isteyen ve böylece en büyük iyiliğin tadına hep birlikte varacaklarını düşünen kimsenin ilk hedefi insanların sevgisini kazanmak olacaktır, ama kendi öğretilerinin adıyla anılmasına ya da kendisine gıpta edilmesine neden olacak türde bir hayranlık uyandırmak değil. Gündelik konuşmalarında insanların kusurlarına değinmekten kaçınacak, insani zayıflıklardan bahsetse bile çok temkinli davranacaktır. Bol bol insani erdemden, yani güçten söz edecektir ve bu erdemin ne şekilde mükemmelleşebileceğini anlatacaktır ki, insanlar bu anlattıklarından korkup sinmesin, sadece sevinç duysun ve bu şekilde ne yapıp edip aklın buyruğuna uygun bir yaşam için çabalasın.

XXVI. ANA BAŞLIK

Doğa'da insandan başka aklıyla gurur duyduğumuz, dostluğunu kazanmaya ya da bir şekilde tanışıklık yaratmaya çalıştığımız başka hiçbir birey yoktur. Bu yüzden Doğa'da insandan başka hangi canlı olursa olsun, kendi yararımızı gözetme ilkemiz onu da gözetmemizi bizden beklemez. Bunun yerine bize hayrı dokunacaksa onu korumamızı, dokunmayacaksa yok etmemizi söyler ya da bir şekilde kendi yaşantımıza uygun hale getirmeyi.

XXVII. ANA BAŞLIK

Dışımızda olan şeyleri gözlemleyerek ve farklı farklı şekillere dönüştürerek elde ettiğimiz dene-

yim ve bilginin yanı sıra bunlardan sağladığımız başlıca yarar bedenimizin varlığını sürdürmesidir. Bu nedenle bize en hayrı dokunan şeyler, bedenin tüm parçalarının işlevlerini gerektiği gibi yerine getirmesi için onu besleyecek ve geliştirecek şeylerdir, çünkü beden ne kadar farklı şekillerde etkilenmeye ve dışındaki cisimleri ne kadar farklı şekillerde etkilemeye müsaitse, zihin de düşünmeye o kadar müsait hale gelir (IV. Bölümün 38 ve 39. Önermelerine bakın). Ama Doğa'da bu türden şeylerin sayısı epeyce azmış gibi görünür; bu yüzden bedenin gerektiği kadar beslenmesi için farklı doğalara sahip gıdalar almak zorundayız. Çünkü insan bedeni farklı doğada pek çok parçadan oluşmuştur ve sürekli farklı gıdaları gerektirir ki, bedenin tümü kendi doğasından kaynaklanan her şeyi eşit şekilde yerine getirmeye müsait olsun ve dolayısıyla zihin de pek çok şeyi kavramaya müsait olsun.

XXVIII. ANA BAŞLIK

İşte insanların birbirlerine karşılıklı olarak yardımları dokunmasaydı tüm bu gıdaları sağlamaya tek bir insanın gücü yetmezdi. Gerçi para her şeyi elde etmemiz için bir araç olmuştur. Bu yüzden onun hayali avamın zihnini fazlasıyla meşgul etmiştir. Çünkü avam para fikrinin eşlik etmediği bir nedenden kaynaklanan sevinci öyle kolay kolay hayal edemez.

XXIX. ANA BAŞLIK

Ama bu kusur yoksul olduğu için ya da gerekli ihtiyaçlarını karşılamak için değil de, para kazanma becerisini elde etmekle müthiş bir ün kazanacağı için paranın peşinde koşan insanlara özgü bir kusurdur. Böyleleri âdet yerini bulsun diye yemek yerler, ama bedenlerini korumak için ne kadar para harcarlarsa servetlerinin de o kadar azalacağını düşündüklerinden pek az yerler. Parasını doğru kullanmasını bilenler ve kaynaklarını sadece gereksinimlerini karşılamak üzere kullananlarsa pek azla yetinerek yaşarlar.

XXX. ANA BAŞLIK

Mademki beden parçalarının işlevlerini yerine getirmesine yardımcı olan her şey iyidir ve mademki sevinç duygusu zihin ve bedenden ibaret olan insanın kendi kudretinin beslenmesinden ve artmasından ileri gelir, o halde sevince neden olan her şey iyidir. Ama şeylerin amacı bize sevinç vermeye yönelik olmadığına ve işleyiş şekilleri bizim çıkarımıza göre ayarlanmadığına, ayrıca sevinç duygusu bedenin tüm parçalarıyla değil de tek bir parçasıyla daha fazla alakalı olduğuna göre, sevinç yaratan duyguların çoğu (akıl ya da dikkatimiz işe karışmamışsa) ve bunların neden olduğu arzular aşırı olabilir. Ayrıca şu da var ki duygular bize o an için tat veren şeyi ön plana çıkarmamıza neden olur, yoksa biz gele-

cekte tadacağımız şeyleri aynı ruh haliyle hissedemeyiz. Bu konuda IV. Bölümün 44. Önermesine düşülen Nota ve 60. Önermesine düşülen Nota bakın.

XXXI. ANA BAŞLIK

Öte yandan batıl inanç keder duygusunun iyilik getirdiğini iddia ediyor gibidir, sevincin de kötülük. Ama yukarıda da belirttiğimiz gibi (IV. Bölümün 45. Önermesine düşülen Nota bakın) kıskanç değilse hiç kimse benim zayıflığımdan ya da şanssızlığımdan sevinç duymaz. Çünkü bizler sevinç duygusunu tattıkça daha mükemmel bir duruma geliriz ve böylelikle tanrısal doğaya katılmış oluruz; çıkarımızı gözeten doğru aklın yönetiminde yaşanan hiçbir sevinç asla kötü olamaz. Ama korkunun tesiri altında hareket eden, kötüden sakınmak kaygısıyla kendini iyilik yapmaktan da alıkoyan insan akılla yönetilemez.

XXXII. ANA BAŞLIK

Yine de insanın gücü çok sınırlıdır ve her bakımdan dış nedenlerin gücüne yenik düşer. Bu yüzden bizim dışımızdaki şeyleri kendi yararımıza kullanmada öyle mutlak bir yeteneğimiz yoktur. Buna rağmen çıkar ilkemize ters düşen durumlarla karşılaşsak bile serinkanlılıkla onlara katlanmalıyız, tabii eğer ödevlerimizi yerine getirdiğimizin ve sahip olduğumuz gücün bizi böyle şeylerden uzak tutmaya yetmeyeceğinin

bilincindeysek, ayrıca Doğa'nın bir parçasıysak ve onun düzenine uymak zorundaysak. Bu noktayı açık ve seçik bir şekilde anlarsak, zekâyla belirlenen parçamız, yani en iyi olan parçamız bundan müthiş bir doyuma ulaşacak ve bu doyumu sürdürmeye çabalayacaktır. Çünkü şeyleri anladığımız sürece zorunlu olanın dışında hiçbir şeyi isteyemeyiz ve doğru olanın dışında hiçbir şeyden mutlak olarak doyuma ulaşamayız. O halde bu şeyleri doğru bir şekilde anlarsak bizim iyi kısmımızın çabası bütün Doğa düzeniyle uyuşacaktır.

Dördüncü Bölümün Sonu

V. Bölüm

AKLIN KUDRETİ YA DA İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜ[1]

Önsöz

Sonunda *Ethica*'nın diğer bölümüne geçiyorum, yani bizi özgürlüğe ulaştıracak olan yönteme ya da yola. Bu bölümde ilkin aklın duygular karşısında neler yapabileceğini, sonra da zihinsel özgürlüğün, başka deyişle mutluluğun ne anlama geldiğini göstererek aklın kudretinden söz edece-

1 *Ethica*'nın son bölümü, Spinoza'nın akla dayalı bir ölümsüzlük kuramı geliştirdiği ya da daha çok akılla yaşayacağımız bir dinin sergilendiği ilgi çekici bölümüdür. Spinoza bu bölümde iyinin ve kötünün ötesine ancak sezgisel bilgiyle, yani üçüncü tür bilgiyle geçilebileceğini belirtir ve bir akıl varlığı olan insanın en büyük çabasının bu bilgiye ulaşmak olduğunu vurgular. Çünkü ona göre insan ancak bu bilgi sayesinde edilgin duygularını dizginlemesini ve etkin duygularını ön plana çıkarmasını öğrenir, böylece en sonunda da en üst etkin duygusuna, yani Tanrı'ya yönelik sevgisine erişir. Bu sevgi de aslında evrenin ve onun bir parçası olan insan doğasının düzenini aklımızla temaşa etmekten başka bir şey değildir.

ğim. Böylece bilge bir insanın cahil bir insandan ne denli üstün olduğunun ayırdına varmış olacağız. Ama burada aklımızı ne şekilde kusursuz kılmak zorunda olduğumuza ve görevini gerektiği gibi yapması için bedenimize ne tür bir bakım göstermemiz gerektiğine hiç değinmeyeceğim. Zaten sonuncusu hekimliğin işi, ilki de mantığın. Bu yüzden dediğim gibi, sadece zihnin, yani aklın kudretinden söz edeceğim, ama her şeyden önce aklın duyguları bastırmada ve yönetmede ne kadar ve ne tür bir hâkimiyeti olduğunu göstereceğim. Çünkü yukarıda da kanıtladığım gibi, bizim duygular üzerinde öyle mutlak bir hâkimiyetimiz yok. Oysa Stoacılar duygularımızın bizim mutlak irademize bağlı olduğunu ve onlara mutlak anlamda hâkim olacağımızı sanıyorlardı. Ne var ki duyguları bastırmanın ve yönetmenin öyle az buz bir deneyimle ve uğraşla olamayacağını kendi öğretileri değil de yaşam onlara gösterince onlar da bu gerçeği kabullenmek zorunda kaldı. Hafızam beni yanıltmıyorsa içlerinden biri düşüncesini biri evcil, diğeri avcı iki köpek üzerinden kanıtlamaya çalışmıştı; öyle ki eğitimle evcil köpeği avlanmaya alıştırmak, avcı köpeği de tavşan peşinde koşturmaktan vazgeçirmek işten bile değilmiş. Bu düşünce Descartes'ın da epeyce işine yarayacaktı. Çünkü Descartes ruhun ya da zihnin özellikle beynin bir bölümüyle, yani epifiz guddesi denilen bölümüyle ilişkili olduğunu ve bu bez sayesinde zihnin bedende olup biten bütün hare-

ketlerden ve dolayısıyla bedenin dışındaki cisimlerden de haberdar olduğunu ve istediği anda bu bezi farklı şekillerde hareket ettirebileceğini ileri sürdü. Ona göre bu gudde beynin ortasına öyle yerleşmiştir ki, hareket ettirici zerrelerin en ufak kıpırtısıyla bile harekete geçebilecek serbestliktedir.[1] Dahası yine ona göre hareket ettirici zerreler bu guddeye ne kadar farklı şekilde çarparsa, beynin ortasındaki konumu da o kadar farklı şekiller alır; hatta hareket ettirici zerreleri ona doğru iten ne kadar farklı dış cisim varsa, onda da o kadar farklı izler kalır. Böylece bu gudde sonradan onu farklı şekillerde hareket ettiren ruhun isteğine uyup da şu ya da bu konuma geçerse ve bu konum şu ya da bu şekilde uyarılmış hareket ettiri-

1 Descartes'a göre, epifiz guddesi hem hayvanlarda hem de insanlarda duyular ile hareket ettirici sinirler (motor sinir sistemi) arasındaki aracıdır; ayrıca insanlarda zihnin ya da ruhun bedenle bağlantılı olduğu yerdir. Bu iddia Descartes'ı, ruhun kalpte olduğunu söyleyen Aristoteles'ten ayırmakla kalmaz, aynı zamanda bu işlevi beyinciğin solucanı ucuna atfeden Galenus ve diğer tıp yazarlarından da ayırır. Descartes'ın bu iddiası özellikle epifiz guddesinin duyu organlarından gelen sinirlerin buluşma yeri olmasına dayanır. Descartes'ın *spiritus animales* olarak adlandırdığı ise, kanın beyne ulaşacak güçteki en küçük, ince ve hızlı hareket eden zerreleridir ve Descartes'ın deyişiyle, tıpkı hafif bir esinti, hatta daha çok capcanlı, saf bir alev gibidir (Hall (tr.) 972: 129). Bunlar beynin gözeneklerine nüfuz eder, buradan sinirlere geçer ve her bir sinirin ait olduğu kasların şeklini değiştirecek bir güç edinirler. Ona göre sinirler ve hareket ettirici zerreler olmadan hiçbir canlı hareket edemez. Bkz. Ariew, Chene vd 2003: 208; 19.

ci zerrelerin onu daha önce getirdikleri konumsa, bu kez kendisi bu zerreleri iter ve kendisinin önceki konumundan geri püskürtüldükleri konuma getirir. Descartes bir de zihinsel isteklerin her birinin bu guddenin belirli bir hareketiyle doğal bir bağlantısı olduğunu belirtti. Örneğin bir insanın uzaktaki bir cisme bakma isteği varsa, bu istek onun göz bebeklerinin büyümesine neden olacaktır; ama aynı insan sadece göz bebeklerini büyütmeyi düşünmüş olsaydı, bu isteğe sahip olmasının bir yararı olmayacaktı, çünkü doğa hareket ettirici zerreleri göz bebeğinin büyümesini ya da kısılmasını sağlayacak şekilde göz sinirine doğru itme görevini üstlenen guddenin hareketini göz bebeğini büyütme ya da kısma isteğiyle ilişkilendirmemiştir, uzaktaki ya da çok yakındaki nesnelere bakma isteğiyle ilişkilendirmiştir. Son olarak Descartes epifiz guddesinin her hareketinin doğal olarak yaradılışımızdan itibaren düşüncelerimizin biriyle ilişkiliymiş gibi görünse de, aslında alışkanlık sayesinde diğerleriyle de ilişkili olabileceğini söyler ve bunu *Duygular* adlı eserinin I. Bölümünün 50. Maddesinde[1] kanıtlamaya çalışır. Bütün bu düşüncelerinden de, doğru yönlendirildiği takdirde hiçbir ruhun kendi duygularına mutlak bir hâkimiyet kuramayacak kadar zayıf olamayacağı sonucunu çıkarır. Çünkü onun yaptığı tanıma göre, duygular "özellikle ruha ait olan

1 Descartes'ın *De Passionibus Animae* adlı eserinden söz ediliyor.

algılar, yani duyumlar ya da heyecanlardır; bunlar (Descartes'ın ifadesine göre) hareket ettirici zerrelerin herhangi bir hareketiyle meydana gelirler, korunurlar ve güçlenirler." (Bu konuda Descartes'ın *Duygular* adlı eserinin I. Bölümünün 27. Maddesine bakın). Ama mademki bu guddenin ve dolayısıyla hareket ettirici zerrelerin herhangi bir hareketini bizim bir isteğimize bağlayabiliriz ve mademki iradenin kontrolü tamamen bizim elimizdedir, o halde duygularımıza mutlak şekilde hâkim olabiliriz, yeter ki irademizi eylemlerimizi yönlendirmek istediğimiz doğrultuda sabit ve sağlam kararlarla kontrol edebilelim ve yaşamak istediğimiz duyguların edimlerini bu kararlara bağlayabilelim. İşte (kendi çalışmalarından toparlayabildiğim kadarıyla) o çok ünlü şahsiyetin düşünceleri böyle; doğrusu bu kadar incelikli olmamış olsalardı, bunların onun çapında bir adamın zihninden çıktığına zor inanırdım. Gerçekten de şaşırmadan edemiyorum, nasıl olur da ancak kendiliğinden apaçık önermelerden bir sonuç çıkabileceğini iddia eden, açık ve seçik şekilde algılanmayan hiçbir şeyi doğrulamayan ve her fırsatta bilinemez şeyleri akıl almaz niteliklerle açıklamaya kalktıkları için Skolastiklere verip veriştiren bir filozof, her tür akıl almaz nitelikten daha akıl almaz olan böyle bir varsayımda bulunabilir. Merak ediyorum, acaba zihin ve beden birliğinden ne anlıyor? Maddenin en küçük parçasına bile sinmiş olan düşünce hakkında ne tür-

den açık ve seçik bir bilgisi var? Doğrusu ondan bu birliği en yakın nedeniyle açıklamış olmasını beklerdim. Oysa o zihnin bedenden o kadar farklı olduğunu düşündü ki, ne bunların arasındaki birliği ne de bizzat zihni açıklayıcı tek bir neden bulabildi, dolayısıyla sonunda tüm evrenin Nedenine, yani Tanrı'ya rücu etmek zorunda kaldı. Ayrıca zihnin şu epifiz guddesini ne ölçüde harekete geçirebildiğini ve ne denli büyük bir kuvvetle onu öyle asılı tutabildiğini de çok bilmek isterdim. Çünkü zihnin bu guddenin konumunu hareket ettirici zerrelerden daha mı yavaş, yoksa daha mı hızlı değiştirdiğini ve sağlam kararlarımızla sıkı sıkıya ilişkilendirmiş olduğumuz duygularımızın edimlerinin bedensel nedenlerden dolayı tekrardan ayrılıp ayrılmayacağını hiç bilmiyorum. Çünkü böyleyse, o zaman zihin istediği kadar tehlikeleri göğüslemek üzere sağlam bir karar almış ve bu kararına cüretkârlık edimini katmış olsun, tehlike görüldüğü anda bu gudde öyle bir konum alır ki, zihin o sıra kaçmaktan başka hiçbir şey düşünmeyebilir. Aslına bakarsanız, irade ile hareket arasında hiçbir ilişki olmadığı için, zihinsel ve bedensel güç ya da kuvvet arasında da bir benzerlik yoktur; dolayısıyla birinin kuvvetini diğerinin kuvvetiyle ölçmek mümkün değildir. Ayrıca şu da var ki, beynin ortasında öyle kolayca ve farklı farklı konumlar alacak şekilde bir guddeye rastlanmamıştır; dahası sinirlerin hepsi beyin kıvrımlarına kadar da uzanmaz. Uzun lafın kısa-

sı, Descartes'ın irade ve irade özgürlüğüyle ilgili tüm düşüncelerini geçiyorum, çünkü yukarıda bunların yanlış olduğunu yeterince kanıtladım. O halde zihinsel yetkinlik, yukarıda da belirttiğim gibi, salt zekâyla belirlendiğine göre, herkesin deneyimlediğine, ancak iyice gözlemlemediğine ya da net şekilde görmediğine inandığım duyguların devasını yalnızca zihinsel bilgiyle bulabiliriz ve bu bilgiden zihinsel mutlulukla ilgili her şeyi çıkarabiliriz.

AKSİYOMLAR

I. Aynı öznede iki karşıt eylem başlarsa, eylemlerin karşıtlığı son buluncaya kadar zorunlu olarak ya her ikisinde ya da sadece birinde bir değişim meydana gelecektir.

II. Bir etkinin gücü, kendi nedeninin gücüyle sınırlıdır, çünkü etkinin özü nedeninin özüyle açıklanır ya da tanımlanır. (Bu Aksiyom III. Bölümün 7. Önermesinden çıkarılabilir).

I. ÖNERME

Şeyler hakkındaki düşünceler ve fikirler zihinde nasıl düzenlenmiş ve birbirine bağlanmışsa, bedenin durumları, yani şeylerin imgeleri de bedende aynı şekilde düzenlenmiş ve birbirine bağlanmıştır.

Kanıtlama: Fikirlerin düzeni ve bağlantısı (II. Bölümün 7. Önermesi uyarınca) şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır; diğer taraftan şeylerin

düzeni ve bağlantısı da fikirlerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır (II. Bölümün 6 ve 7. Önermelerinin Sonuçlarına göre). Bu yüzden tıpkı zihindeki fikirlerin düzeni ve bağlantılarının bedenin durumlarının düzen ve bağlantılarına göre kurulması gibi (II. Bölümün 18. Önermesine göre), bedenin hallerinin düzeni ve bağlantıları da (III. Bölümün 2. Önermesine göre) şeyler hakkındaki düşüncelerin ve fikirlerin zihindeki düzenine ve bağlantılarına göre kurulur. **Q.E.D.**

II. ÖNERME

Ruhsal bir heyecanı, yani bir duyguyu dış bir nedenin düşüncesinden uzaklaştırıp başka düşüncelerle birleştirirsek, o zaman dış nedene yönelik sevgimiz ya da nefretimiz ve bu duygulardan kaynaklanan zihinsel dalgalanmalarımız da sona ermiş olur.

Kanıtlama: Çünkü sevgi ve nefreti biçimlendiren, dış bir nedenin fikriyle beraber giden sevinç ya da keder duygularıdır (Duyguların 6 ve 7. Tanımlarına göre). Bu yüzden bu fikir ortadan kalktığı anda sevgi ve nefret de ortadan kalkmış olur; dolayısıyla bu duygular ve bunların yol açtığı başka duygular da böylece yok olur. **Q.E.D.**

III. ÖNERME

Bir duygu edilgin bir duyguysa, hakkında açık ve seçik bir fikir oluşturduğumuz anda edilgin olmaktan çıkar.

Kanıtlama: Edilgin olan bir duygu, bulanık bir fikirdir (Duyguların Genel Tanımına göre). Söz konusu duygu hakkında açık ve seçik bir fikir oluşturulduğunda, bu fikir o duygudan, tabii o duygu zihne ilişkinse, salt akıl aracılığıyla ayırt edilecektir (II. Bölümün 21. Önermesi ve bu Önermeye düşülen Nota göre), böylece (III. Bölümün 3. Önermesine göre) söz konusu duygu da edilgin olmaktan çıkacaktır. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

O halde bir duyguyu ne kadar iyi tanırsak ona o kadar iyi hâkim oluruz, dolayısıyla zihnimiz de ondan daha az etkilenmiş olur.

IV. ÖNERME

Bedenin hiçbir hali yoktur ki, onun hakkında açık ve seçik bir bilgi edinemeyelim.

Kanıtlama: Herkes için ortak olan şeyler ancak bire bir olarak kavranılan şeylerdir (II. Bölümün 38. Önermesine göre). Bu nedenle (II. Bölümün 13. Önermesine düşülen Nottan sonraki 12. Önerme ve 2. Yardımcı Önermeye göre) bedenin hiçbir hali yoktur ki, onun hakkında açık ve seçik bir bilgi edinemeyelim. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

Bu Önermeden bizim açık ve seçik bir kavrayış elde edemeyeceğimiz hiçbir duygu olmadığı sonucu çıkar. Çünkü bir duygu bedenin bir hali

hakkında edindiğimiz fikirdir (Duyguların Tanımına göre), bu yüzden (bir önceki Önerme gereği) açık ve seçik bir kavram içermek zorundadır.

Not: Kendisinden hiçbir sonuç çıkaramayacağımız hiçbir şey yoktur (I. Bölümün 36. Önermesine göre) ve bizde bire bir olan bir fikirden kaynaklanan her şeyi açık ve seçik şekilde anlarız (II. Bölümün 40. Önermesine göre). Öyleyse her insan kendisini ve kendi duygularını tümüyle olmasa bile kısmen açık seçik anlama yetisine sahiptir, dolayısıyla onlar karşısında kendisini daha az edilgin kılma yetisine de. Bu nedenle tek tek her duyguyu mümkün mertebe açık ve seçik şekilde bilmeye özel bir hassasiyet göstermeliyiz ki, zihnimiz duygularla karşılaştığında onları açık ve seçik olarak algılayabileceği ve tam anlamıyla doygunluk yaşayabileceği şeyleri düşünmek zorunda kalsın; bu sayede duygunun kendisi de dış bir nedenin düşüncesinden sıyrılıp doğru düşüncelere katılabilsin. Böyle olursa, yalnızca sevgi ya da nefret gibi duygular yok olmakla kalmaz (bu Bölümün 2. Önermesine göre), aynı zamanda bu tür duygulardan kaynaklanan iştahlar, yani arzular da aşırıya kaçmamış olur (IV. Bölümün 61. Önermesine göre). Çünkü özellikle dikkat etmemiz gerekir ki, insanı etkin duruma getirdiği söylenen arzu ile insanı edilgin duruma soktuğu söylenen arzu aynı duygu durumudur. Örneğin insan doğasının herkesin karşısındakinden kendi düşüncesine göre yaşamasını arzulayacak şekilde ku-

rulduğunu göstermiştik (III. Bölümün 31. Önerme Sonucuna bakın), buna göre aklın kılavuzluğunda yaşamayan bir insanda bu arzu hırs dediğimiz edilgin bir durumdur ve kibirden çok da farklı değildir. Oysa aklın buyruğuna göre yaşayan bir insanda bu arzu ahlak olarak adlandırdığımız etkin bir durum ya da erdemdir (IV. Bölümün 37. Önermesine düşülen I. Nota ve aynı Önermenin II. Kanıtlamasına bakın). İşte bu şekilde bütün iştahlar, yani arzular, bire bir fikirlerden kaynaklanmadıkları sürece sadece edilgin durumlardır; bire bir fikirlerden kaynaklandıkları ya da doğdukları sürece de erdeme atfedilirler. Çünkü bizi belirli bir eylemi gerçekleştirmeye yönlendiren her arzu bire bir fikirlerden kaynaklandığı gibi, bire bir olmayan fikirlerden de kaynaklanabilir (IV. Bölümün 59. Önermesine bakın). Öyleyse (başladığımız noktaya geri dönersek) duygulara çare, onlar hakkında doğru bilgi edinmekle bulunur; zaten bizim gücümüz dahilinde olanlar içinde bundan daha mükemmel bir çare de düşünülemez. Çünkü yukarıda da (III. Bölümün 3. Önermesinde) göstermiş olduğum gibi, zihnin bire bir fikirleri düşünmek ve oluşturmaktan başka bir gücü yoktur.

V. ÖNERME

Bir şeyi zorunlu veya olası veya olanaklı olarak değil de, yalın olarak hayal ettiğimizde uyanan duygu eşit şartlarda bütün duyguların en yoğunudur.

Kanıtlama: Bir şeyin özgür olduğunu hayal ettiğimizde hissettiğimiz duygu, zorunlu olduğunu hayal ettiğimiz bir şeye karşı hissettiğimiz duygudan daha yoğundur (III. Bölümün 49. Önermesine göre), aynı şekilde olanaklı ya da olası olarak hayal ettiğimiz bir şeye hissettiğimiz duygudan da daha yoğundur (IV. Bölümün 11. Önermesine göre). Bir şeyin özgür olduğunu hayal etmekse, o şeyi etkide bulunmaya iten nedenleri bilmediğimizde yalın olarak hayal etmekten[1] başka bir şey değildir (II. Bölümün 35. Önermesine düşülen Notta gösterdiklerimiz doğrultusunda). O halde yalın olduğunu hayal ettiğimiz bir şeye karşı hissettiğimiz duygu eşit şartlarda zorunlu ya da olanaklı veya olası olduğunu hayal ettiğimiz bir şeye beslediğimiz duygudan daha yoğundur, dolayısıyla bütün duyguların en yoğunudur. **Q.E.D.**

VI. ÖNERME

Zihin her şeyin zorunlu olduğunu anladıkça duygular üzerindeki hâkimiyetini artırır, yani duygulara daha az maruz kalır.

Kanıtlama: Zihin her şeyin zorunlu olduğunu (I. Bölümün 29. Önermesine göre) ve sonsuz bir nedenler zinciriyle varolmaya ve etkide bulunmaya yönlendirildiğini (I. Bölümün 28. Önermesine göre) bilir. Böylece (bir önceki Önermeye göre) gitgide zorunlu şeylerden kaynaklanan duygula-

1 Nedeninin kendinde olduğunu düşünmekten.

ra daha az maruz kalmaya ve (III. Bölümün 48. Önermesine bakın) onlardan daha az etkilenmeye başlar. **Q.E.D.**

Not: Şeylerin zorunlu olduğuna ilişkin bilgi, daha seçik ve daha canlı bir şekilde hayal ettiğimiz tekil şeylere uygulandıkça zihnin duygular üzerindeki hâkimiyeti de artar. Bunun böyle olduğu deneyimlerle de sabittir. Çünkü iyi bir şey yitirildiğinde duyulan kederin, o şeyi yitiren kimsenin bu iyi şeyi korumasının asla mümkün olamayacağını kavradığı anda yatıştığına tanık olmuşuzdur. Benzer şekilde konuşmasını, yürümesini, mantık yürütmesini bilmiyorlar ya da uzun bir zaman adeta kendilerinden bihaber yaşıyorlar diye kimsenin bebeklere acımadığına da tanık olmuşuzdur. Ama insanların çoğu yetişkin, sadece bir kaçı bebek olarak doğmuş olsaydı, o zaman herkes bebekliğin doğal ve kaçınılmaz bir olgu olmadığını, tersine doğanın bir kusuru ya da günahı olduğunu düşünür, dolayısıyla bebeklere acırdı. Bu konudaki örnekleri çoğaltmamız mümkün.

VII. ÖNERME

Akıldan doğan ya da aklın uyandırdığı duygular, zamanı hesaba katıp da artık olmadığını düşündüğümüz tekil şeylere ilişkin duygulardan daha güçlüdür.

Kanıtlama: Bir nesnenin olmadığını düşünmemizin nedeni bize onu hayal ettiren duygu de-

ğildir, bedenin söz konusu şeyin varlığını dışlayan başka bir duygunun etkisi altında oluşudur (II. Bölümün 17. Önermesine göre). Bu yüzden olmadığını düşündüğümüz bir şeyle ilişkili duygu insanın geri kalan etkinliklerini ve gücünü aşacak bir yapıda değildir (IV. Bölümün 6. Önermesine bakın), tersine dış nedeninin varlığını kabul etmeyen duygularla bir şekilde denetim altına alınacak yapıdadır (IV. Bölümün 9. Önermesine göre). Oysa akıldan doğan bir duygu, zorunlu olarak daima şimdide olduğunu düşündüğümüz (çünkü onların şimdiki varoluşunu dışlayan hiçbir şey olamaz) ve daima aynı şekilde hayal ettiğimiz (II. Bölümün 38. Önermesine göre) şeylerin ortak özelliklerine aittir (II. Bölümün 40. Önermesine düşülen II. Nottaki Aklın Tanımına bakın). Bu yüzden böyle bir duygu her zaman aynı kalır. Dolayısıyla (bu Bölümün 1. Aksiyomuna göre) söz konusu duyguya aykırı olan ve dış nedenlerle beslenmeyen duygular o andan itibaren artık o duyguya aykırı düşmeyecek şekilde uyarlanmak zorundadırlar; buna göre akıldan doğan bir duygu diğerlerinden daha güçlüdür. **Q.E.D.**

VIII. Önerme

Bir duyguyu eşzamanlı uyandıran nedenlerin sayısı arttıkça söz konusu duygu da yoğunlaşır.

Kanıtlama: Birçok nedenin bir arada işleyişi birkaçının bir arada işleyişinden daha fazla etki

yaratabilir (III. Bölümün 7. Önermesine göre). Bu yüzden (IV. Bölümün 5. Önermesine göre) bir duyguyu uyandıran eşzamanlı olarak işleyen nedenlerin sayısı arttıkça o duygu da daha güçlü olur. **Q.E.D.**

Not: Bu önerme bu Bölümün 2. Aksiyomundan anlaşılacaktır.

IX. ÖNERME

Birçok nedene bağlı olarak meydana gelen bir duygu zihin tarafından nedenleriyle birlikte eşzamanlı olarak değerlendirileceğinden daha az zarar verir; dolayısıyla biz de bu duyguya birkaç nedenden ya da sadece bir nedenden meydana gelen ve onun kadar güçlü başka bir duyguya oranla daha az maruz kalır, o duygunun nedenlerinden daha az etkilenmiş oluruz.

Kanıtlama: Bir duygunun kötü ya da zararlı olması için zihni düşünmekten alıkoymuş olması gerekir (IV. Bölümün 26 ve 27. Önermelerine göre). Bu yüzden zihnin birkaç nesneye eşzamanlı olarak yoğunlaşmasına neden olan duygu, kendisiyle eşit büyüklükte olmasına rağmen zihnin sadece bir ya da birkaç nesneye odaklanmasına ve diğer nedenleri düşünememesine yol açan bir duygudan daha az zararlıdır. Bu önermemizin ilk kısmının kanıtıdır. Diğer kısmının kanıtına gelirsek, zihnin özü, başka deyişle (III. Bölümün 7. Önermesine göre) kudreti salt düşünceden ibarettir (II. Bölümün 11. Önermesine göre); o halde

zihin kendisinin sadece bir ya da birkaç nesneye odaklanıp kalmasına yol açan eş büyüklükteki bir duygudan ziyade, birçok nesneye eşzamanlı olarak yoğunlaşmasına neden olan bir duygudan daha az zarar görür. Bu da önermemizin ikinci kanıtıdır. Sonuçta bir duyguyu yaratan nedenler ne kadar çoksa, (III. Bölümün 48. Önermesine göre) o nedenlerin her birinin etkisi de o kadar az olur. **Q.E.D.**

X. ÖNERME

Doğamıza aykırı olan duyguların saldırısına uğramadığımız sürece, bedenin duygu durumlarını aklın düzenine göre düzenleyecek ve birbirine bağlayacak yetiye sahip oluruz.

Kanıtlama: Doğamıza aykırı olan duygular, yani (IV. Bölümün 30. Önermesine göre) kötü olan duygular zihnin anlayışını engelledikleri için kötüdür (IV. Bölümün 27. Önermesine göre). Öyleyse doğamıza aykırı olan duyguların saldırısına uğramadıkça, şeyleri anlama çabasında olan zihinsel kudret (IV. Bölümün 26. Önermesine göre) engellenmez. Bu yüzden açık ve seçik fikirler oluşturma ve bu fikirler arasında mantıksal çıkarımlar yapma yetisine sahiptir (II. Bölümün 40. Önermesine düşülen II. Nota ve 47. Önermesine düşülen Nota bakın); dolayısıyla (bu Bölümün 1. Önermesine göre) biz de aklın düzenine göre bedensel duygu durumlarımızı düzenleyecek ve birbirine bağlayacak yetiye sahip oluruz. **Q.E.D.**

Not: Bedenin duygu durumlarını doğru bir şekilde düzenleyen ve birbirine bağlayan bu yeti sayesinde zararlı duygulardan kolayca etkilenmememizi sağlayabiliriz. Çünkü (bu Bölümün 7. Önermesine göre) belirsiz ve rastgele olan duyguları aklın düzeninin gerektirdiği şekilde denetlemek çok daha büyük güç ister. Bu yüzden duygularımız hakkında tam bir bilgiye sahip olmadığımızda bizim için en iyisi, doğru bir yaşama şekli tayin etmek, başka deyişle kesin davranış kuralları belirlemek ve bu kuralları hafızamıza emanet edip yaşamda sıkça karşılaştığımız belirli durumlarda onlara başvurmaktır ki, hayal gücümüz[1] hep onların etkisinde olsun ve onlar hep bizim elimizin altında bulunsun. Örneğin nefreti sevgiyle, yani yüce gönüllülükle yenmek, nefrete nefretle karşılık vermemek gerektiğini bir davranış kuralı olarak belirlemiştik (IV. Bölümün 46 Önermesine ve aynı Önermeye düşülen Nota bakın). İşte bu akıl ilkesinin gerektiğinde her an elimizin altında olması için hep göz önünde bulundurmalı, insanların genelde yaptıkları hatalar üzerine derin derin düşünmeli ve yüce gönüllülükle bu hataların üstesinden ne ölçüde ve ne şekilde gelebileceğimize bakıp iyi bir yol tutturmalıyız. Çünkü hatalı bir hareketin imgesini bu kuralın imgesiyle birleştirirsek, (II. Bölümün 18. Önermesine göre) bize karşı bir hata

1 Sıradan düşünme biçimimiz.

yapıldığında bu kural elimizin altında her an hazır bulunmuş olur. Bundan başka çıkarımızı gerçekten koruyacak ilkeyi, karşılıklı dostluktan ve ortak yaşamdan doğacak iyiliği hiç aklımızdan çıkarmazsak ve (IV. Bölümün 52. Önermesine göre) dürüst bir yaşamdan kaynaklanacak olan ruhsal doygunluğu, ayrıca her şey gibi insanın da Doğa'nın zorunluluğuna göre hareket ettiğini hep aklımızın bir köşesinde tutarsak, işte o zaman bu zorunluluktan ileri gelen haksızlık ya da nefret hayal gücümüzün minicik bir kısmını işgal edecektir ve rahatlıkla üstesinden gelinebilecektir. Büyük haksızlıklardan doğan öfke bu kadar kolay alt edilemez elbette, zihinsel bir dalgalanma yaşanacaktır yaşanmasına, ama yine de bir şekilde alt edilebilecektir, hem de bunlar üzerine hiç kafa yormamış olduğumuzda gereken zamandan çok daha kısa bir zaman içinde; bu durum bu Bölümün 6, 7 ve 8. Önermelerinden de anlaşılacaktır. Evhamdan kurtulmamız için yüreklilik üzerine de aynı mantıkla yoğunlaşmalıyız, yani yaşamda hep karşımıza çıkacak olan tehlikeleri şöyle tek tek gözümüzün önüne getirerek, zihnimizi hep açık tutup, cesaretimizi takınıp ne şekilde üstesinden gelebileceğimizi hayal etmeliyiz sık sık. Ama düşüncelerimizi ve hayallerimizi bir düzene oturturken dikkat etmemiz gereken nokta, (IV. Bölümün 63. Önerme Sonucuna ve 3. Bölümün 59. Önermesine göre) tek tek her şeyde iyi olana yoğunlaşmak olmalıdır ki, bu şekilde her

zaman sevinç duygusuyla hareket etmeye yönelebilelim. Örneğin bir insan bütün hevesiyle ünlü olmak için çalışıyorsa, bu ünün iyiye kullanımı üzerine düşünsün, hangi amaçla peşine düşmek gerektiğini, hangi araçlarla elde edilebileceğini; ama bu ünün kötüye kullanımını, değersizliğini düşünmesin ya da insanların dönekliği ve bunun gibi ancak hasta ruhlu bir insanın düşünebileceği türden şeyleri düşünmesin. Çünkü böyle düşüncelerle hırslandıkça hırslanan insanlar, sonunda hırslandıkları ünü elde edemeyeceklerini anladıklarında işkence üstüne işkence çekerler; öfkelerini kusarken de bilgeymiş gibi görünmek isterler. Bu yüzden kesin olan bir şey varsa o da ünün kötüye kullanımı ve dünyanın gelip geçiciliği üzerine avaz avaz bağıranların aslında en çok ün peşinde koşuşturan olduğu. Bu davranış biçimi sırf hırslılara özgü değil kuşkusuz, şansı yaver gitmeyen, karakteri zayıf olan herkese özgü. Yoksul insan bir de hırslıysa artık hiç susmadan sürekli paranın kötüye kullanımından, zenginlerin ahlaksızlıklarından konuşup durur. Ama böyle yaparak sadece kendisine işkence çektirir ve sadece kendi yoksulluğuna değil, başkalarının zenginliğine de nasıl tahammül gösteremediğini açığa vurur. Sevgilisi tarafından beklediği ilgiyi göremeyenler de böyle yapar, kadınların kararsızlıklarından, yalancılıklarından ve bunun gibi dile pelesenk olan başka kusurlarından başka hiçbir şey düşünemez olur, ama sevgilisi tara-

fından yeniden kabul gördüklerinde de bütün bu düşündüklerini bir anda unutuverir. Öyleyse duygularını ve dürtülerini sadece özgürlük sevgisiyle hafifleten bir insan ne yapıp edip mutlaka bunların nedenlerini bilmeye yönlenir, zihnini de bu konuda edindiği doğru bilgiden kaynaklanan mutlulukla doyurmaya çalışır; insanların kusurlarına odaklanıp insanları hor görmekle meşgul etmez zihnini, özgürlük maskesi takıp sahte gülücükler dağıtmaz. İşte bütün bu kurallara harfiyen uyan (bu kurallar da öyle zor falan değildir) ve bu kuralları hayata geçiren insan eninde sonunda bütün davranışlarını aklın egemenliğine geçirebilir.

XI. ÖNERME

Bir imgenin ilişkin olduğu nesnelerin sayısı arttıkça, o imge daha sık ortaya çıkar ya da, şöyle dersek, daha sık canlanır ve zihni daha çok meşgul eder.

Kanıtlama: Çünkü bir imgenin, yani duygunun ilişkili olduğu nesnelerin sayısı arttıkça, onu ortaya çıkarabilecek ve besleyebilecek nedenler de fazlalaşır ve zihin bunların hepsini (varsayım gereği) mevcut duygunun bir sonucu olarak değerlendirir. Bu yüzden bir duygu ne kadar sık ortaya çıkarsa, yani ne kadar sık canlanırsa, (bu Bölümün 8. Önermesine göre) zihni de o kadar çok meşgul etmiş olur. Q.E.D.

XII. ÖNERME

Şeylerin zihinsel imgeleri, açık ve seçik anladığımız şeylerin imgeleriyle başka imgelere oranla daha kolay birleşir.

Kanıtlama: Açık ve seçik anladığımız şeyler ya nesnelerin ortak özellikleridir ya da bu özelliklerden çıkardığımız sonuçlardır (II. Bölümün 40. Önermesine düşülen II. Nottaki Aklın Tanımına bakın); dolayısıyla (bir önceki Önermeye göre) bunlar düşüncelerimizde daha sık canlanır. Böylece bizim için öteki şeyleri başkalarıyla değil de bunlarla düşünmek daha kolaylaşır; demek ki (II. Bölümün 18. Önermesine göre) şeylerin imgeleri başka tür imgelerden ziyade, açık ve seçik anladığımız şeylerin imgeleriyle daha kolay birleşir. **Q.E.D.**

XIII. ÖNERME

Zihinsel bir imge ne kadar başka imgeyle birleşirse o kadar sık canlanır.

Kanıtlama: Bir imge ne kadar çok başka imgeyle birleşirse (II. Bölümün 18. Önermesine göre) onu canlandıracak nedenler de o kadar fazlalaşır. **Q.E.D.**

XIV. ÖNERME

Zihin bedenin bütün hallerini, yani şeylerin ondaki imgelerini Tanrı'yla ilişkilendirebilir.

Kanıtlama: Bedenin hiçbir hali yoktur ki, zihin bunu açık ve seçik bir şekilde kavrayamasın

(bu Bölümün 4. Önermesine göre). Bu nedenle bunların hepsi Tanrı'yla ilişkilendirilebilir (I. Bölümün 15. Önermesine göre). Q.E.D.

XV. ÖNERME

Hem kendisini hem de duygularını açık ve seçik bir şekilde anlayan kimse Tanrı'yı sever; kendisini ve duygularını anladıkça da Tanrı'yı daha fazla sever.

Kanıtlama: Kendisini ve duygularını açık ve seçik anlayan insan sevinç duyar (III. Bölümün 53. Önermesine göre) ve bu sevinci Tanrı fikriyle beraber gider (bir önceki Önermeye göre); bu yüzden (Duyguların 6. Tanımına göre) Tanrı'yı sever. Aynı nedenden ötürü, kendisini ve duygularını anladıkça da Tanrı'yı daha fazla sever. Q.E.D.

XVI. ÖNERME

Tanrı'ya duyulan bu sevgi zihnin başköşesine oturmalıdır.

Kanıtlama: Çünkü bu sevgi bedenin tüm duygu durumlarıyla ilgilidir (bu Bölümün 14. Önermesine göre) ve bunların hepsiyle beslenir (bu Bölümün 15. Önermesine göre). O halde (bu Bölümün 11. Önermesine göre) zihnin başköşesine oturmalıdır. Q.E.D.

XVII. ÖNERME

Tanrı'nın edilgin halleri yoktur, herhangi bir sevinç ya da keder duygusundan da etkilenmez.

Kanıtlama: Bütün fikirler Tanrı'yla ilgili oldukları için doğrudur (II. Bölümün 32. Önermesine göre), yani (II. Bölümün 4. Tanımına göre) bire birdir. Bu yüzden (Duyguların Genel Tanımına göre) Tanrı'nın edilgin halleri yoktur. Bunun yanı sıra Tanrı için yetkinliğin ne üst seviyesine ne de alt seviyesine geçmek gibi bir şey söz konusu olabilir (I. Bölümün 20. Önermesinin 2. Sonucuna göre); o halde (Duyguların 2 ve 3. Tanımlarına göre) Tanrı hiçbir şekilde ne sevinç duygusundan etkilenir ne de keder duygusundan. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

Kesin bir dille söylersek, Tanrı hiç kimseyi sevmez, hiç kimseden nefret de etmez. Çünkü Tanrı (bir önceki Önermeye göre) ne sevinç ne de keder duygusu yaşar; dolayısıyla (Duyguların 6 ve 7. Tanımlarına göre) Tanrı hiç kimseyi sevmez, hiç kimseden nefret de etmez.[1]

XVIII. ÖNERME

Hiç kimse Tanrı'dan nefret edemez.

Kanıtlama: Bizdeki Tanrı fikri bire bir ve tamdır (II. Bölümün 46 ve 47. Önermelerine göre). O halde biz Tanrı'yı tefekkür ettiğimiz sürece etkin durumdayız (III. Bölümün 3. Önermesine göre);

1 Bir şeyi sevmek ya da nefret etmek için dış bir nedene gereksinim vardır, oysa Tanrı'ya göre hiçbir şey dışsal değildir. Tanrı'nın fikirleri her zaman bire birdir ve daima nesneldir. Bkz. III. Bölüm.

dolayısıyla (III. Bölümün 59. Önermesine göre) Tanrı fikriyle beraber giden hiçbir keder söz konusu değildir, başka deyişle (Duyguların 7. Tanımına göre) hiç kimse Tanrı'dan nefret edemez. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

Tanrı'ya duyulan sevgi nefrete dönüşemez.

Not: Tanrı'yı her şeyin nedeni olarak düşünüp tam da bu nedenle Tanrı'yı kederin de nedeni olarak görürsek bu düşünceye karşı çıkabiliriz. Ama o zaman da benim yanıtım şöyle olur: Kederin nedenini anladığımız sürece keder edilgin bir duygu olmaktan çıkar (bu Bölümün 3. Önermesine göre), yani keder artık keder olmaktan çıkar. Bu yüzden Tanrı'yı kederin nedeni olarak kabul ettiğimiz sürece sevinç duyarız.

XIX. ÖNERME

Tanrı'yı seven insan karşılığında Tanrı da onu sevsin diye çaba harcayamaz.

Kanıtlama: İnsan bu şekilde bir çaba harcıyorsa (bu Bölümün 17. Önerme Sonucuna göre), sevgi duyduğu Tanrı'nın Tanrı olmamasını arzulayacaktır, dolayısıyla (III. Bölümün 19. Önermesine göre) kederlenmeyi arzulayacaktır ki (III. Bölümün 28. Önermesine göre) böyle bir şey saçmadır. O halde Tanrı'yı seven insan (*karşılığında Tanrı da onu sevsin diye çaba harcayamaz*). **Q.E.D.**

XX. ÖNERME

Tanrı'ya duyulan sevgi kıskançlık ya da çekememezlik duygularıyla lekelenemez; tam tersi ne kadar çok insanın aynı sevgi bağıyla Tanrı'ya bağlandığını düşünürsek Ona olan sevgimiz de o kadar çoğalır.

Kanıtlama: Tanrı'ya yönelik sevgimiz aklın kılavuzluğunda isteyebileceğimiz en yüce iyiliktir (IV. Bölümün 28. Önermesine göre) ve her insanda ortaktır (IV. Bölümün 36. Önermesine göre); bizler bütün insanların Ondaki mutluluğu tatmasını arzularız (IV. Bölümün 37. Önermesine göre). Bu yüzden (Duyguların 23. Tanımına göre) Onu ne haset duygusuyla lekelememiz mümkündür ne de kıskançlık duygusuyla (bu Bölümün 18. Önermesine göre ve 3. Bölümün 35. Önermesine düşülen Nottaki Kıskançlık duygusunun Tanımına göre); tam tersi (III. Bölümün 31. Önermesine göre) bizim gibi pek çok insanın Ondaki mutluluğu tattığını düşündükçe söz konusu sevgiyi daha çok beslemeliyiz. **Q.E.D.**

Not: Aynı mantıkla, bu sevgiye tam olarak aykırı düşebilecek ve bu sevgiyi yok edebilecek hiçbir duygunun olmadığını da gösterebiliriz. Böylece Tanrı'ya yönelik bu sevginin tüm duyguların en tutarlısı olduğu ve bedenle ilişkilendirildiği sürece, bedenle birlikte yok olmadıkça asla yok olamayacağı sonucuna varırız. Ama bu sevginin sadece zihinle ilgili olan doğasını daha sonra inceleyeceğiz.

Öyleyse şimdiye kadar duygulara çare olabilecek her şeyi, yani zihni kendi başına ele aldığımızda bu duygulara karşı yapabileceği her şeyi toparlamış oluyorum. Buradan hareketle açıkça görebiliriz ki, zihnin duygular üzerindeki gücü şunlardan ibarettir: **I.** Duyguların katıksız bilgisine sahip oluşundan (bu Bölümün 4. Önermesine düşülen Nota bakın); **II.** Duyguları bulanık olarak kavradığımız dış bir nedenin düşüncesinden ayırt edişinden (bu Bölümün 2. Önermesine ve bu Önermeye düşülen Notla birlikte 4. Önermesine bakın); **III.** Net şekilde anladığımız şeylere ilişkin duygu durumlarının bulanık ve bölük pörçük anladığımız şeylere ilişkin duygu durumlarından daha uzun süreli olmasından (bu Bölümün 7. Önermesine bakın); **IV.** Ortak özelliklere ya da Tanrı'ya ilişkin duygu durumlarını besleyen nedenlerin çokluğundan (bu Bölümün 9 ve 11. Önermelerine bakın); **V.** Son olarak da, zihnin kendi duygularını düzenleyebilme ve birbirleriyle ilişkilendirebilme yeteneğinden (bu Bölümün 10. Önermesine düşülen Nota ve ayrıca 12, 13 ve 14. Önermelerine bakın). Ama zihnin duygular üzerindeki gücünü daha iyi anlayabilmek için, bir insanın duygu durumunu başka bir insanın duygu durumuyla karşılaştırdığımızda ve aynı duygudan birinin diğerine göre daha fazla etkilendiğini gördüğümüzde ya da aynı insanın değişik duygu durumlarını birbiriyle karşılaştırıp onun bu duyguların birinden diğer bir duyguya oranla daha fazla etkilendiğini anladığı-

mızda kuvvetli dediğimiz duyguları özellikle gözlemlemek gerekir. Çünkü (IV. Bölümün 5. Önermesine göre) her duygunun kuvveti dış bir nedenin gücünün bizim kendi gücümüzle karşılaştırılması sonucunda belirlenir. Bizim zihin gücümüz sadece bilgiyle belirlenir; zayıflığı, yani edilginliğiyse sadece bilginin yoksunluğuyla, daha doğrusu bizde bire bir olmayan fikirler dediğimiz fikirlere yol açan bilginin yoksunluğuyla. Buradan çıkan sonuca göre, zihnin en edilgin hali onun büyük bir kısmının bire bir olmayan fikirlerle örülü olduğu halidir ki, böyle bir zihin etkinliğinden çok edilginliğiyle dikkat çeker. Buna karşın zihnin en etkin hali onun büyük kısmının bire bir fikirlerle örülü olduğu halidir ki, ilk halindeki kadar bire bir olmayan fikirleri olsa bile, insanın zayıflığına işaret eden bu fikirlerinden çok insanın gücüne işaret eden fikirleriyle dikkat çeker. Bundan başka bir de şunu gözlemlemek gerekir ki, ruhsal hastalıklar ve mutsuzluklar, değişimlere çok yatkın olan ve bizim asla tam olarak sahip olamayacağımız bir şeye beslenen aşırı sevgiden kaynaklanır. Çünkü hiç kimse sevmediği bir şeyden rahatsızlık ya da kaygı duymaz; hatalar, kuşkular, düşmanlıklar ve bunlara benzer bütün duygular insanların tam anlamıyla sahip olamayacağı şeylere yönelik sevgisinden kaynaklanır. Öyleyse buradan hareketle açık ve seçik bir bilginin, özellikle temelinde Tanrı bilgisinin olduğu üçüncü tür bilginin[1] (bu konuda

1 Sezgi yoluyla edinilen bilginin.

II. Bölümün 47. Önermesine düşülen Nota bakın) duygular karşısında ne kadar etkin olduğunu gayet kolay anlarız. Çünkü bu bilgi edilgin duyguları tamamen yok etmese bile (bu Bölümün 3. Önermesine ve bu Önermeye düşülen Notla birlikte 4. Önermesine bakın), en azından onları zihnin ufak bir kısmını işgal edecek hale getirir (bu Bölümün 14. Önermesine bakın). Dahası gerçekten tam olarak sahip olduğumuz (II. Bölümün 45. Önermesine bakın) ve bu yüzden de sıradan bir sevgi türünde bulunabilecek kusurların hiçbiriyle lekelenemeyen, tersine gitgide büyüyen (bu Bölümün 15. Önermesine bakın) ve zihnin en büyük bölümünü kaplayıp (bu Bölümün 16. Önermesine göre) onu çepeçevre saran, değişmez ve ezeli-ebedi (bu Bölümün 15. Önermesine göre) olan şeye[1] yönelik bir sevgi doğurur.

İşte böylece dünya yaşamıyla ilgili olan her şeyi ele almış bulunuyorum. Çünkü bu Notun en başında da söylediğim gibi, duyguların tüm çarelerini birkaç cümlede özetleyiverdim. Bu Notun içeriğine, hem zihnin hem de onun duygu durumlarının tanımına ve son olarak da III. Bölümün 1 ve 3. Önermelerine dikkat eden herkes bunu görebilir. Öyleyse artık bedenden bağımsız olarak zihnin sürekliliğini[2] ilgilendiren konulara geçmenin vakti geldi.

1 Tanrı'ya.

2 Kesintisiz varoluşunu.

XXI. ÖNERME

Beden varolmaya devam etmedikçe zihin hiçbir şey hayal edemez ya da geçmişle ilgili hiçbir şey hatırlayamaz.

Kanıtlama: Zihin, beden varolmaya devam etmedikçe, bedeninin fiili varoluşunu ifade etmez, hatta bedeninin hallerinin fiili olduğunu da kavramaz (II. Bölümün 8. Önerme Sonucuna göre), dolayısıyla (II. Bölümün 26. Önermesine göre) kendi bedeni varolmaya devam etmedikçe hiçbir bedenin fiili olarak varolduğunu kavramaz. Bu nedenle kendi bedeni varolmaya devam etmedikçe zihin hiçbir şey hayal edemez (II. Bölümün 17. Önermesine düşülen Nottaki Hayal gücünün Tanımına bakın) ya da geçmişle ilgili hiçbir şey hatırlayamaz (II. Bölümün 18. Önermesine düşülen Nottaki Hafızanın Tanımına bakın). **Q.E.D.**

XXII. ÖNERME

Buna rağmen Tanrı'da tek tek her insan bedeninin özünü sonsuzluğun bakış açısıyla ifade eden bir fikir zorunlu olarak vardır.

Kanıtlama: Tanrı tek tek her insan bedeninin sadece varoluşunun değil, aynı zaman da özünün de nedenidir (I. Bölümün 25. Önermesine göre).[1] Bu yüzden bu öz zorunlu olarak sadece Tanrı'nın

1 Tanrı sadece insanın bedenini var etmekle kalmaz, Onda aynı zamanda insan bedenini var etme imkânı da vardır. Bkz. Bennett (tr.) 2010: 130.

kendi özünün yardımıyla kavranmalıdır (I. Bölümün 4. Aksiyomu gereği), yani kesin bir ezeli-ebedi zorunlulukla kavranmalıdır (I. Bölümün 16. Önermesine göre) ve bu kavrayış zorunlu olarak Tanrı'da varolmalıdır (II. Bölümün 3. Önermesine göre). **Q.E.D.**

XXIII. ÖNERME

İnsan zihni bedenle birlikte tümden yok olamaz; çünkü ondan geriye ezeli ve ebedi olan bir şey kalır.

Kanıtlama: Tanrı'da zorunlu olarak insan bedeninin özünü ifade eden bir kavram ya da fikir vardır (bir önceki Önermeye göre), dolayısıyla bu kavram zorunlu olarak insan zihninin özüne ait bir şeydir (II. Bölümün 13. Önermesine göre). Ama insan zihnine ancak bedeninin fiili varoluşunu, yani süre gerektiren ve zamanla sınırlanabilen varoluşunu ifade ettiği sürece, zamanla sınırlanan herhangi bir süre atfederiz. Başka türlü söylersek (II. Bölümün 8. Önerme Sonucuna göre), insan zihnine ancak bedeni varolmaya devam ettikçe belirli bir süre atfederiz.[1] Ama buna rağmen zihinde Tanrı'nın kendi özünden kaynaklanan kesin bir ezeli ve ebedi zorunlulukla kavranan bir şey olduğuna göre (önceki Önermeye göre), zihnin özüne ait olan bu şey zorunlu olarak ezeli ve ebedi olacaktır. **Q.E.D.**

1 İnsan fiziksel olarak öldüğünde, zihni hâlâ çalışıyor diyemeyiz.

Not: Sonsuzluğun bakışı altında bedenin özünü açıklayan bu fikir, dediğimiz gibi, zihnin özüne ait belirli bir düşünme biçimidir ve zorunlu olarak ezeli ve ebedidir. Ama bedenden önce varolmuş olduğumuzu hatırlamamız mümkün değildir, çünkü bedenimiz böyle bir varoluşun izini taşıyamaz, ayrıca ezeli ve ebedi olan zamanla belirlenemez ya da zamanla ilişkilendirilemez. Buna rağmen biz ezeli-ebedi olduğumuzu hissederiz ve biliriz. Çünkü zihin anlayarak kavradığı böyle şeyleri, hatırladığı şeyleri hissettiği kadar hisseder. Çünkü zihnin şeyleri görmesini ve gözlemlemesini sağlayan gözleri aslında birer göstergedir. Bu nedenle biz bedenimizin daha önce varolduğunu hatırlamasak bile, zihnimiz sonsuzluğun bakışı altında bedenin özünü içerdiğinden, onun hem ezeli ve ebedi olduğunu hissederiz hem de bu varoluşun zamanla belirlenemeyeceğini, yani süreyle açıklanamayacağını. O halde zihnimiz bedenimizin fiili varoluşunu içerdiği sürece ancak onun devam edeceğini ve onun varoluşunun belirli bir zaman dilimiyle belirlenemeyeceğini söyleyebiliriz; bir de şeylerin varoluşunu zamana göre belirleme ve ne kadar süreceğini kavrama gücünün olduğunu.[1]

1 Yani zihnin şeylerin başlangıcı ile bitişi ve ne kadar süreceklerine ilişkin düşüncelere sahip olabileceğini. Bkz. Bennett 2010: 131.

XXIV. ÖNERME

Tekil şeyleri anladıkça[1] *Tanrı'yı daha iyi anlarız.*

Kanıtlama: Bu Önerme I. Bölümün 25. Önerme Sonucundan anlaşılır.

XXV. ÖNERME

Zihnin en büyük çabası ve en büyük erdemi şeyleri üçüncü tür bilgiyle anlamaktır.

Kanıtlama: Üçüncü tür bilgi Tanrı'nın bilinen sıfatlarının bire bir fikrinden şeylerin özünün bire bir bilgisine uzanır (bunun Tanımı için II. Bölümün 40. Önermesine düşülen II. Nota bakın) ve biz şeyleri bu tür bilgiyle anladıkça (bir önceki Önermeye göre) Tanrı'yı daha iyi anlarız. Bu yüzden (IV. Bölümün 28. Önermesine göre) zihnin en büyük erdemi, yani (IV. Bölümün 8. Tanımına göre) zihnin gücü ya da zihnin doğası veya şöyle dersek, (III. Bölümün 7. Önermesine göre) zihnin en büyük çabası şeyleri üçüncü tür bilgiyle anlamaktır. **Q.E.D.**

XXVI. ÖNERME

Zihin şeyleri üçüncü tür bilgiyle anlamaya yatkınlaştıkça onları her zaman bu bilgi türüyle anlamak ister.

Kanıtlama: Bu Önerme çok açıktır. Çünkü zihnin şeyleri bu tür bilgiyle anlamaya yatkın oldu-

1 Yani sonlu ve sınırlı varoluşu olan tek tek her birey hakkında bilgi edindikçe.

ğunu kavradığımız sürece onun şeyleri bu bilgi türüyle anlamaya koşullu olduğunu da kavrarız, dolayısıyla (Duyguların 1. Tanımına göre) zihin bu şekilde anlamaya yatkınlaştıkça bu şekilde anlamayı daha çok isteyecektir. **Q.E.D.**

XXVII. ÖNERME

Kavuşabileceğimiz en üst zihinsel dinginliğe bu üçüncü tür bilgi sayesinde kavuşuruz.

Kanıtlama: Zihnin en büyük erdemi Tanrı'yı bilmektir (IV. Bölümün 28. Önermesine göre), yani üçüncü tür bilgiyle anlamaktır (bu Bölümün 25. Önermesine göre). Zihin şeyleri bu tür bilgiyle anladıkça bu erdem de büyüdükçe büyür (bu Bölümün 24. Önermesine göre). Buna göre insan şeyleri bu bilgi türüyle bilirse en üstün insani yetkinliğe ulaşır ve dolayısıyla (Duyguların 2. Tanımına göre) en üstün sevinci yaşar; yani (II. Bölümün 43. Önermesine göre) kendi fikrinin ve kendi erdeminin eşlik ettiği sevinci. O halde (Duyguların 25. Tanımına göre) kavuşabileceğimiz en üst zihinsel dinginliğe bu üçüncü tür bilgi sayesinde kavuşuruz. **Q.E.D.**

XXVIII. ÖNERME

Şeyleri üçüncü bilgi türüyle bilme çabası, yani arzusu, birinci bilgi türünden doğamaz, ancak ikinci bilgi türünden doğabilir.

Kanıtlama: Bu Önerme kendiliğinden açıktır. Çünkü açık ve seçik bir şekilde anladığımız her

şeyi ya kendiliğinden ya da kendiliğinden kavranan başka bir şeyden dolayı anlarız; yani bizde açık ve seçik olan fikirler ya da üçüncü tür bilgiye ilişkin fikirler (II. Bölümün 40. Önermesine düşülen II. Nota bakın), birinci tür bilgiye ilişkin olan bölük pörçük ve bulanık fikirlerden değil de ancak bire bir olan fikirlerden, yani (aynı Nota göre) ikinci ve üçüncü tür bilgiden doğabilirler. O halde (Duyguların 1. Tanımına göre) şeyleri üçüncü bilgi türüyle bilme arzusu birinci tür bilgiden doğamaz, ancak ikinci tür bilgiden doğabilir. **Q.E.D.**

XXIX. ÖNERME

Zihin sonsuzluğun ufku altında anladığı her şeyi bedenin o anki fiili varoluşunu kavramasıyla değil de, bedenin özünü sonsuzluğun ufku altında kavramasıyla anlar.

Kanıtlama: Zihin kendi bedeninin o anki varoluşunu kavradığı sürece zaman içinde ölçülebilen süreyi kavradığı gibi, bunun şeylerin ölçülebilir zamanla ilişkisini anlamasının tek yolu olduğunu da kavrar (bu Bölümün 21. Önermesine ve II. Bölümün 26. Önermesine göre). Ama sonsuzluğu süreyle açıklamak mümkün değildir (I. Bölümün 8. Tanımına ve Açıklamasına göre). O halde zihnin bu süreç içinde şeyleri sonsuzluğun ufku altında kavrama yetisi yoktur, ama şeyleri sonsuzluğun ufku altında kavramak aklın doğasına özgü olduğu için (II. Bölümün 44. Önerme-

sinin 2. Sonucuna göre) bedenin özünü sonsuzluğun ufku altında kavramak zihnin doğasına da özgüdür (bu Bölümün 23. Önermesine göre), çünkü zihnin özüne ait olan ne varsa bu ikisinden ibarettir (II. Bölümün 13. Önermesine göre). O halde zihin şeyleri sonsuzluğun ufku altında kavrama yetisine sadece bedenin özünü sonsuzluğun ufku altında kavrarken sahiptir. **Q.E.D.**

Not: Şeyler bizim tarafımızdan iki şekilde kavranır. Yani biz ya onların belirli bir zaman ve mekânda varolduklarını ya da Tanrı'da bulunduklarını ve tanrısal doğanın zorunluluğundan doğduklarını kavrarız. Ama biz şeyleri bu ikinci şekilde doğru ya da gerçek olarak kavradığımızda sonsuzluğun ufku altında kavramış oluruz ve onların fikirleri Tanrı'nın ezeli-ebedi ve sınırsız özünü içerir ki, zaten bunu II. Bölümün 45. Önermesinde göstermiştim. Bu konuda bir de aynı Önermeye düşülen Nota bakın.

XXX. ÖNERME

Zihnimiz sonsuzluğun ufku altında hem kendisini hem de bedenini bilirse zorunlu olarak Tanrı'nın bilgisine erişir ve bu şekilde kendisinin Tanrı'da olduğunu ve Tanrı sayesinde kavrandığını da bilir.

Kanıtlama: Sonsuzluk Tanrı'nın kendi özüdür, çünkü bu öz zorunlu varoluşu gerektirir (I. Bölümün 8. Tanımı gereği). O halde şeyleri sonsuzluğun ufku altında kavramak, şeyler Tanrı'nın özü

sayesinde kavranıldıklarından ya da Tanrı'nın özü sayesinde varoluş içerdiklerinden, onları gerçek varlıklar olarak kavramaktır. Öyleyse zihnimiz kendisini ve bedenini sonsuzluğun ufku altında kavradığı sürece zorunlu olarak Tanrı'nın bilgisine erişir ve *bu şekilde kendisinin Tanrı'da olduğunu ve Tanrı sayesinde kavrandığını da bilir*. Q.E.D.

XXXI. ÖNERME

Üçüncü tür bilginin biçimsel nedeni, zihnin kendisinin ezeli ve ebedi olması bakımından zihne bağlıdır.

Kanıtlama: Zihin kendi bedenini sonsuzluğun ufku altında kavramadıkça, yani (bu Bölümün 21 ve 23. Önermeleri gereği) ezeli ve ebedi olmadıkça hiçbir şeyi sonsuzluğun ufku altında kavramaz (bu Bölümün 29. Önermesine göre). Öyleyse (bir önceki Önermeye göre), zihin ezeli ve ebedi olduğundan Tanrı'nın bilgisine sahiptir ve bu bilgi de zorunlu olarak bire bir bilgidir (II. Bölümün 46. Önermesine göre). Dolayısıyla zihin ezeli ve ebedi olduğundan, Tanrı'nın bu mevcut bilgisinden doğan her şeyi bilmeye uygundur (II. Bölümün 40. Önermesine göre), yani şeyleri üçüncü tür bilgiyle bilmeye uygundur (bunun Tanımı için II. Bölümün 40. Önermesine düşülen II. Nota bakın). Demek ki zihin (III. Bölümün 1. Tanımına göre) ezeli ve ebedi olduğundan üçüncü tür bilginin bire bir, yani biçimsel nedenidir. Q.E.D.

Not: O halde insanlar bu tür bilgiye ne kadar sahipse o kadar kendisinin ve Tanrı'nın bilincindedir, yani o kadar kusursuz ve mutludur. Bu konu aşağıdaki ifadelerden daha açık bir şekilde anlaşılacaktır. Ama burada şu noktaya özellikle dikkat etmek gerekir ki, biz zihnin şeyleri sonsuzluğun ufku altında kavrarken ezeli ve ebedi olduğundan emin olsak bile, yine de göstermek istediğim şeylerin daha rahat açıklanabilmesi ve daha kolay anlaşılabilmesi için, zihnin kendisini sanki henüz varolmaya ve şeyleri sonsuzluğun ufku altında anlamaya başlamış gibi düşüneceğiz, tıpkı şimdiye kadar yaptığımız gibi. Bunu da hata yapma tehlikesiyle hiç karşılaşmadan başarabiliriz, tabii varacağımız sonuçları sadece apaçık olan önermelerden çıkarırsak.

XXXII. ÖNERME

Üçüncü tür bilgiyle anladığımız her şey bize sevinç verir ve bu sevincimiz kendi nedeni olan Tanrı fikriyle beraber gider.

Kanıtlama: Mümkün olan en üst zihinsel doygunluk bu üçüncü tür bilgiden kaynaklanır (bu Bölümün 27. Önermesine göre), yani (Duyguların 25. Tanımına göre) sevincimiz bu bilgiden doğar ve bu sevincimiz kendi fikriyle beraber gider, dolayısıyla (bu Bölümün 30. Önermesine göre) bir de kendisine neden olan Tanrı fikriyle beraber gider. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

Üçüncü tür bilgiden zorunlu olarak Tanrı'ya yönelik akli bir sevgi doğar.[1] Çünkü bu tür bilgiden (bir önceki Önermeye göre) Tanrı fikrinin neden olarak eşlik ettiği sevinç doğar, yani (Duyguların 6. Tanımı gereği) Tanrı'yı şimdiki zamanda hayal ediyor olmamızdan değil de (bu Bölümün 29. Önermesine göre) Onu ezeli ve ebedi olarak anlamamızdan kaynaklanan Tanrı sevgisi ya da benim Tanrı'ya yönelik akli sevgi dediğim sevgi.

XXXIII. ÖNERME

Üçüncü tür bilgiden doğan Tanrı'ya yönelik akli sevgi ezeli ve ebedidir.

Kanıtlama: Üçüncü tür bilgi (bu Bölümün 31. Önermesine ve I. Bölümün 3. Aksiyomuna göre) ezeli ve ebedidir; bu yüzden (I. Bölümün aynı Aksiyomuna göre) bu bilgiden doğan sevgi de zorunlu olarak ezeli ve ebedidir. **Q.E.D.**

Not: Tanrı'ya duyulan bu sevginin bir başlangıcı yoktur (bir önceki Önermeye göre), ama yine de bu sevgi tıpkı bir önceki Önermenin Sonucunda varsaydığım şekilde bir başlangıcı varmış gibi, sevginin tüm kusursuzluklarına sahiptir. Tek fark bizim ona henüz katılmış gibi gördüğümüz tüm bu kusursuzluklara zihnin ezelden beri sahip olmasında ve bunların ezeli ve ebedi nede-

1 Spinoza'ya göre bu sevgi insana bu dünyada yaşayabileceği en büyük hazzı tattırır.

ni olarak Tanrı fikriyle beraber gitmesinde yatar. Ama sevinç daha yetkin bir hale geçişse, kutluluk da kesinlikle bizzat zihinsel kusursuzlukla donanmış olmaktır.

XXXIV. ÖNERME

Zihin ancak beden varlığını sürdürdükçe edilginliklere özgü duygulara bağımlıdır.

Kanıtlama: Zihinsel imgelem zihnin bir şeyi yanındaymış gibi görmesini sağlayan bir fikirdir (II. Bölümün 17. Önermesine düşülen Nottaki Tanımına bakın). Ama bu fikir dış bir şeyin doğasından çok insan bedeninin o anki durumunu belirtir (II. Bölümün 16. Önermesinin 2. Sonucuna göre). Bu yüzden bir duygu (Duyguların Genel Tanımına göre) bedenin o anki durumunu belirttiği sürece zihinsel bir imgedir. Dolayısıyla (bu Bölümün 21. Önermesine göre) zihin ancak beden varlığını sürdürdükçe edilginliklere özgü duygulara bağımlıdır. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan sonuca göre, akli sevgi dışında hiçbir sevgi ezeli ve ebedi değildir.

Not: İnsanların ortak inançlarına dikkat ettiğimizde, zihnin ezeli ve ebedi oluşunun bilincinde olduklarını görürüz. Ama onlar ezeli ve ebedi oluşu süreklilikle karıştırırlar ve bunu ölümden sonra da sürdüğüne inandıkları hayal gücü ya da hafızaya yüklerler.

XXXV. ÖNERME

Tanrı kendisini sonsuz bir akli sevgiyle sever.

Kanıtlama: Tanrı mutlak olarak sonsuzdur (I. Bölümün 6. Tanımına göre), yani Tanrı'nın doğası sonsuz mükemmelliğinden haz duyar ve bu haz (II. Bölümün 3. Önermesine göre) kendi fikrinin, yani (I. Bölümün 11. Önermesine ve 1. Tanımına göre) kendi nedeninin fikrinin eşliğinde duyulan bir hazdır. İşte, bu Bölümün 32. Önerme Sonucunda akli sevgi dediğimiz şey budur.

XXXVI. ÖNERME

Zihnin Tanrı'ya duyduğu akli sevgi, Tanrı'nın Tanrı'yı sevmesine neden olan sonsuz sevgidir. Bu sevgi Tanrı'nın sonsuz olmasından kaynaklanmaz, sonsuzluğun ufku altında değerlendirildiğinde Tanrı'nın insan zihninin özü sayesinde açıklanabilmesinden kaynaklanır; yani zihnin Tanrı'ya duyduğu akli sevgi, Tanrı'nın kendisini sevmesine neden olan sonsuz sevginin bir bölümünü oluşturur.

Kanıtlama: Zihnin sahip olduğu bu sevgi zihnin etkinlikleriyle ilgilidir (bu Bölümün 32. Önerme Sonucuna ve III. Bölümün 3. Önermesine göre). Öyleyse bu sevgi zihnin kendisine, kendi nedeni olan Tanrı fikrinin eşliğinde yoğunlaştığı bir etkinliktir (bu Bölümün 32. Önermesine ve onun Sonucuna göre); yani (I. Bölümün 25. Önerme Sonucuna ve II. Bölümün 11. Önerme Sonucuna göre) insan zihniyle açıklanabildiği ölçüde

Tanrı'nın kendisini kendi fikrinin eşliğinde gördüğü bir etkinliktir. O halde (bir önceki Önermeye göre) bu akli sevgi Tanrı'nın kendisini sevmesini sağlayan sonsuz sevgisidir. **Q.E.D.**

ÖNERME SONUCU

Buradan çıkan sonuca göre Tanrı kendisini sevdiği için insanı da sever ve dolayısıyla Tanrı'nın insana duyduğu sevgi ile zihnin akli sevgisi özdeştir.

Not: Bu açıklamalardan da açıkça anlıyoruz ki, bizim kurtuluşumuz, yani kutluluğumuz veya özgürlüğümüz bu özdeşlikte yatıyor; başka deyişle Tanrı'ya duyulan o değişmez ve ezeli ve ebedi olan sevgide ya da Tanrı'nın insana duyduğu sevgide. İncil'de bu sevgiye, yani kutluluğa onur deniyor ki, çok da doğru. Çünkü ister Tanrı'yla isterse zihinle ilgili olsun, bu sevgiye ruh doygunluğu denebilir ki, bunun sahiden de onurdan hiç farkı yoktur (Duyguların 25 ve 30. Tanımlarına göre). Onur Tanrı'yla ilgili olduğu sürece (bu Bölümün 35. Önermesine göre) kendi fikriyle beraber giden bir sevinçtir (bu terimi burada da kullanmama izin verin); zihinle ilgili olduğu sürece de keza aynı (bu Bölümün 27. Önermesine göre). Bundan başka zihnimizin özü salt bilgiden ibaret olduğundan ve dolayısıyla başlangıcı ve temeli Tanrı olduğundan (I. Bölümün 15. Önermesine ve II. Bölümün 47. Önermesine düşülen Nota göre) bu durum bize zihnimizin özünün ve

varoluşunun nasıl ve ne şekilde tanrısal doğadan kaynaklandığını ve her zaman Tanrı'ya bağlı olduğunu açıkça anlatır. Bu konuya özellikle burada dikkat çekmek istedim, çünkü niyetim bu örnekle sezgisel ya da üçüncü tür bilgi dediğim (II. Bölümün 40. Önermesine düşülen II. Nota bakın) tekil şeylerin bilgisinin ne kadar etkin olduğunu ve ikinci tür bilgi dediğim evrensel bilgiden ne denli güçlü olduğunu göstermekti. Çünkü her ne kadar ilk bölümde her şeyin (dolayısıyla insan zihninin de) özünün ve varoluşunun Tanrı'ya dayandığını genel olarak kanıtlamış olsam da ve her ne kadar bu kanıtlama genelgeçer ve hiçbir kuşkuya mahal bırakmayacak yetkinlikte olsa da, hâlâ zihnimizi Tanrı'ya bağlı olduğunu söylediğimiz herhangi bir tekil şeyin kendi özünden çıkardığım kanıt kadar etkilemiyor.

XXXVII. ÖNERME

Doğada akli sevgiye aykırı düşecek ya da bu sevgiyi ortadan kaldırabilecek hiçbir şey yoktur.

Kanıtlama: Bu akli sevgi, Tanrı'nın doğasından dolayı zorunlu olarak ezeli ve ebedi olarak görülen (bu Bölümün 33 ve 29. Önermelerine göre) zihnimizin doğasından çıkar. Bu yüzden bu sevgiye aykırı düşecek bir şey olmuş olsaydı, bu şey doğru olana da aykırı düşmüş olacaktı ve ayrıca bu sevgiyi ortadan kaldırabileceğinden doğru olanın yanlış olmasına da yol açacaktı ki, bunun saçma olduğu apaçık ortada. Öyleyse Do-

ğada (*akli sevgiye aykırı düşecek ya da bu sevgiyi ortadan kaldırabilecek*) hiçbir şey yoktur. **Q.E.D.**

Not: Dördüncü Bölümdeki Aksiyomların zamanda ve mekânda yerleşik olduğu düşünülen tekil şeylere ilişkin olduğu herkes için açıktır diye düşünüyorum.

XXXVIII. ÖNERME

İkinci ve üçüncü tür bilgiyle anladığı şeylerin sayısı arttıkça zihin kötü duygulardan daha az etkilenir ve ölümden de daha az korkar.

Kanıtlama: Zihnin özü bilgiden ibarettir (II. Bölümün 11. Önermesine göre). Bu nedenle bir zihin ikinci ve üçüncü tür bilgiyle ne kadar çok şey bilirse ondan geriye[1] o kadar büyük kısım kalacaktır (bu Bölümün 23 ve 29. Önermelerine göre); dolayısıyla (bir önceki Önermeye göre) o kadar büyük kısmına doğamıza aykırı olan, yani kötü duygular (IV. Bölümün 30. Önermesine göre) dokunmayacaktır. O halde zihin ikinci ve üçüncü tür bilgiyle ne kadar çok şey bilirse o kadar büyük kısmı zarar görmeden kalacaktır ve dolayısıyla duygulardan da o kadar az etkilenecektir, vb. **Q.E.D.**

Not: Buradan da, IV. Bölümün 39. Önermesinde değindiğim ve bu Bölümde açıklayacağımı söylediğim bir konuyu anlamış oluyoruz, yani zih-

1 Beden yok olduğu zaman geriye kalan kısmı.

nin açık ve seçik bir bilgiye sahip olduğu ölçüde Tanrı'yı daha çok seveceğini ve Tanrı'yı daha çok sevdikçe ölümün de ona daha az zarar vereceğini; ayrıca (bu Bölümün 27. Önermesine göre) en yüksek zihinsel doygunluk üçüncü tür bilgiden kaynaklandığından, insan zihninin bedenle birlikte yok olduğunu kanıtladığımız büyük bir kısmının (bu Bölümün 21. Önermesine bakın) diğer kısmıyla kıyaslandığında hiç önemi olmayan bir doğaya sahip olduğunu. İşte bu konuyu aşağıda daha ayrıntılı ele alacağım.

XXXIX. ÖNERME

Bedeni birçok etkinlikte bulunmaya elverişli bir insan en büyük kısmı ezeli ve ebedi olan bir zihne sahiptir.

Kanıtlama: Bedeni birçok etkinlikte bulunmaya elverişli bir insan kötü olan, yani (IV. Bölümün 30. Önermesine göre) doğamıza aykırı olan duyguların saldırısına daha az uğrar (IV. Bölümün 38. Önermesine göre). Bu nedenle (bu Bölümün 10. Önermesine göre) bedeninin hallerini aklın düzenine göre ayarlama ve birbirine bağlama gücüne sahiptir ve dolayısıyla (bu Bölümün 14. Önermesine göre) bedenin bütün hallerini Tanrı fikriyle ilişkilendirme gücüne de sahiptir. Bunun sonucunda da (bu Bölümün 15. Önermesine göre) zihnin büyük bir bölümünü oluşturan Tanrı sevgisine sahip olur (bu Bölümün 16. Önermesine göre). O halde (bu Bölümün 33. Önermesine göre)

böyle bir insan en büyük bölümü ezeli ve ebedi olan bir zihne sahiptir. Q.E.D.

Not: İnsan bedenleri birçok etkinlikte bulunmaya yatkın olduğuna göre, kendileri ve Tanrı hakkında büyük bilgi sahibi olan ve bundan dolayı da büyük bir kısmı ya da başlıca kısmı ezeli ve ebedi olup ölümden öyle kolay kolay korkmayan zihinlerin doğasına pekâlâ sahip olabilir. Ama bu konuyu daha iyi anlamak için sürekli bir değişime tabi olarak yaşadığımızı aklımızdan hiç çıkarmamamız gerekir ve daha iyi ya da daha kötü bir duruma geçtikçe de bize şanslı ya da şanssız dendiğini. Örneğin bir insan bebeklikten ve çocukluktan geçip bir cesede dönüşünce ona şanssız denir. Halbuki bütün bir ömrü sağlam bir zihinle ve sağlam bir bedenle geçirmemiz mümkün olmuş olsaydı şanslı olarak addedilirdik. Gerçekten de bir bebek ya da bir çocuk gibi ancak bazı şeyleri yapmaya muktedir olabilen ve tamamen dış nedenlere bağlı bir bedene sahip insanın zihni kendi başına ele alındığında ne kendisinin ne de Tanrı'nın bilincindedir. Buna karşın bedeni birçok etkinlikte bulunmaya yatkın olan bir insanın zihni tek başına ele alındığında hem kendisinin hem Tanrı'nın hem de şeylerin tamamen bilincindedir. Öyleyse bu yaşamda bizim en büyük uğraşımız bir bebeğin bedenini doğasının elverdiği ve yardımcı olabildiği ölçüde pek çok şeyi yapabilecek ve hem kendisinin hem Tanrı'nın hem de şeylerin bilincinde olan

bir zihnin bedeni haline getirmektir; öyle ki, bir önceki Önermeye düştüğüm Notta da belirttiğim gibi, kendi hafızasıyla ya da hayal gücüyle ilgili olan ne varsa, aklı için en ufak bir öneme sahip olamasın.

XL. ÖNERME

Bir şeyin mükemmelliği arttıkça etkinliği artar ve edilginliği azalır, dolayısıyla ne kadar etkinse o kadar mükemmeldir.

Kanıtlama: Bir şeyin mükemmelliği arttıkça gerçekliği de o oranda artar (II. Bölümün 6. Tanımına göre); dolayısıyla (III. Bölümün 3. Önermesine ve bu Önermeye düşülen Nota göre) etki gücü artıp daha az etki altında kalır. Bu kanıtlama için tam tersi durumda da aynı mantık geçerlidir, yani buradan çıkacak sonuca göre, bir şey ne kadar etkinse o kadar mükemmeldir. Q.E.D.

ÖNERME SONUCU

Buradan hareketle diyebiliriz ki, zihnin kalıcı olan kısmı hangi büyüklükte olursa olsun geri kalan kısmından her zaman daha mükemmeldir. Çünkü zihnin ezeli ve ebedi olan kısmı (bu Bölümün 23 ve 29. Önermelerine göre) bizim etkide bulunduğumuzu söylememize neden olan akıldır (III. Bölümün 3. Önermesine göre). Yok olduğunu gösterdiğimiz kısmı ise bizim etki altında olduğumuzu söylememize neden olan (III. Bölümün 3. Önermesine ve Duyguların Genel Tanımına göre)

hayal gücünün kendisidir (bu Bölümün 21. Önermesine göre). O halde (bir önceki Önerme gereği) akıl ne büyüklükte olursa olsun hayal gücünden daha mükemmeldir. **Q.E.D.**

Not: Bedenin varoluşundan bağımsız olarak düşünüldüğünde zihinle ilgili kanıtlamak istediğim Önermeler işte bunlar. Bütün bu Önermelerden,[1] ayrıca I. Bölümün 21. Önermesinden ve diğerlerinden de anlaşılıyor ki, zihnimiz bildiği sürece düşüncenin ezeli ve ebedi bir biçimidir ve kendisi gibi düşüncenin ezeli ve ebedi başka bir biçimiyle belirlenir ve bu başkası da kendisi gibi başka bir düşünceyle belirlenir; işte bu böyle sonsuza değin sürer. Öyle ki sonuçta hepsi birlikte Tanrı'nın ezeli ve ebedi ve sonsuz aklını oluşturur.

XLI. ÖNERME

Zihnimizin ezeli-ebedi olduğunu bilmeseydik bile, gerek dindarlık, gerek din ve gerekse IV. Bölümde yüreklilik ve yüce gönüllülükle ilişkili olduğunu kanıtladığımız her şey bizim için çok önemli olurdu.

Kanıtlama: Erdemin, yani dürüst yaşama şeklinin ilk ve yegâne temeli (IV. Bölümün 22. Önerme Sonucuna ve 24. Önermesine göre) insanın kendi yararına olanı aramasıdır. Ama aklın yararlı olarak bildirdiği şeyi belirlerken, sadece

1 20. Önermeden 40. Önermeye kadar olan Önermelerden.

bu Bölümde bilgisine vardığımız konuyu, yani zihnin ezeli ve ebedi oluşunu hiç göz önünde bulundurmamıştım. Demek ki zihnin ezeli ve ebedi olduğundan henüz haberimiz yokken bile yüreklilik ve yüce gönüllülükle ilgili şeylere büyük önem vermiştik. Öyleyse şimdi bile bu gerçeklikten haberimiz olmamış olsaydı, yine de aklın bu buyruklarını çok önemli görürdük. Q.E.D.

Not: Halkın bu konudaki ortak inancı benimkiyle uyuşmuyor gibi. Çünkü çoğu insan ihtiraslarına kapıldıkça özgür olacağına, tanrısal yasaya göre yaşamak zorunda kaldıkça da haklarından olacağına inanmış bir kere. O halde bu insanlar ahlakı, dini ve mutlak olarak sağlam bir karakter yapısına özgü olan her şeyi öldükten sonra kurtulacakları bir yük olarak görüyor ve bu esaretlerinin, yani dindarlığın ve dinin ödülünü bu şekilde alacaklarını ümit ediyor. Sadece bu ümit de değil onları tanrısal yasanın buyruklarına göre bu kadar zayıf ve güçsüz bir karakterle yaşamaya iten, aynı zamanda ve her şeyden önce ölümden sonra korkunç şekilde cezalandırılma korkusu. İnsanlarda bu ümit ve bu korku olmasaydı, bunun yerine zihinlerinin de bedenle birlikte öleceğine ve dindarlığın yükü altında ezilen zavallılar için öte yaşam diye bir şey olmadığına inanmış olsalardı, kendi doğallıklarına dönüp kendi ihtiraslarına göre yaşamlarını biçimlendirirler ve kendi kendilerine değil de, kader tarafından yönetilirlerdi. Bütün bunlar bana

bedenini sonsuza değin sağlıklı yiyeceklerle besleyemeyeceği için tıka basa zehirli yiyeceklerle doyuran ya da zihninin ezeli-ebedi, yani ölümsüz olmadığını anladığı için zihinden yoksun olmayı ve akılsızca yaşamayı tercih eden birinin yaptıkları kadar saçma geliyor. Hatta o kadar saçma ki bütün bunlar, söz etmeye bile değmezler.

XLII. ÖNERME

Kutluluk erdemin bir armağanı değildir, erdemin tam da kendisidir; kutlu olmanın hazzına varıyorsak bunun nedeni ihtiraslarımızı dizginlememiz değildir, tam tersi ihtiraslarımızı dizginleyebildiğimiz için kutlu olmanın hazzına varırız.

Kanıtlama: Kutluluk Tanrı'ya duyulan sevgiden ibarettir (bu Bölümün 36. Önermesi ve ona düşülen Nota göre) ve bu sevgi üçüncü tür bilgiden doğar (bu Bölümün 32. Önerme Sonucuna göre). Bu yüzden bu sevgi (III. Bölümün 59 ve 3. Önermelerine göre) etkindir ve zorunlu olarak zihne ilişkindir. Dolayısıyla (IV. Bölümün 8. Tanımına göre) bu sevgi erdemin kendisidir. Bu, Önermenin ilk kanıtıdır. İkinci kanıtına gelince; zihin bu tanrısal sevgiden, yani kutluluktan haz aldıkça daha çok anlar (bu Bölümün 32. Önermesine göre), başka deyişle (bu Bölümün 3. Önerme Sonucuna göre) duygular üzerindeki hâkimiyeti artar ve (bu Bölümün 38. Önermesine göre) kötü olan duygulara daha az maruz kalır. Demek ki

zihin bu tanrısal sevgiden, yani kutluluktan haz aldığı için ihtiraslarını dizginleme gücüne sahiptir. Ayrıca insanın duygularını dizginleme gücü salt akıldan ibaret olduğuna göre, hiç kimse duygularını dizginlediğinden ötürü kutluluktan haz almaz, tam tersi ihtirasları dizginleme gücü kutluluğun kendisinden doğar. **Q.E.D.**

Not: İşte böylece zihnin duygular üzerindeki hâkimiyetiyle ve onun özgürlüğüyle ilgili kanıtlamak istediğim her şeyi derleyip toparladım. Bütün bunlar bilge bir insanın cahil ve salt ihtiraslarına göre hareket eden bir insandan ne kadar yetkin ve ne kadar güçlü olduğunu açıkça gösteriyor. Çünkü cahil insanın sadece dış etkenler yüzünden bir oraya bir buraya savrulmasını ve bir türlü ruhsal huzura erememesini bir yana bırakın, aynı zamanda o hem kendinden, hem Tanrı'dan hem de şeylerden tamamen bihabermiş gibi yaşar ve edilgin halini bırakır bırakmaz varolmayı da bırakır. Oysa bilge insan bilge olarak görüldüğü sürece öyle kolay kolay ruhsal karmaşaya sürüklenmez, tersine ezeli ve ebedi bir zorunluluktan ötürü hem kendisinin, hem Tanrı'nın hem de şeylerin bilincinde olduğundan, varolmaktan asla vazgeçmez ve daima gerçek anlamıyla ruhsal bir doygunluk yaşar. Bizi bu tür bir yaşama götüreceğini belirttiğim yol şu an için çok çetin gözükse de, yine de bu yolu bulmak mümkündür. Hiç kuşkusuz nadir bulu-

nan bir yolun çetin olması da çok doğaldır. Zaten kurtuluşumuz hemen elimizin altında olsaydı ve onu yeniden bulmak için böyle büyük emekler harcamamız gerekmeseydi, bunca insan şimdiye kadar onu hiç mi görmezdi? Ama bütün mükemmel şeyler nadirdir ve bir o kadar da zor bulunur.

Son

Terimler Sözlüğü[1] (Latince-Türkçe)

A posteriori: Deneye bağlı olan; deneyimle, sonradan elde edilen bilgi.

A priori: Deneyden bağımsız olan; önceden olan ve salt akıl yoluyla elde edilen bilgi.

Abjectio: Kendini aşağılama.

Absolutus: Mutlak olan, kendi başına var olan, hiçbir şeye bağlı olmayan, bağımsız olan.

Absurdus: Saçma, akla aykırı, mantıksız.

Acquiescentia in se ipso: Kendinden memnun olma, kendinden memnuniyet.

Adaequata Idea: Bkz. **Adaequatus.**

Adaequatus: Bire bir, denk, upuygun, tam, eksiksiz, yeterli, doğru; **Adaequata Idea:** Bire bir fikir, yeterli fikir, doğru fikir; nesnesi ya da konusu hakkında gerekli olan her şeyi içeren fikir; açık ve seçik fikir; tam ve doğru olan fikir.

---

1 Yararlanılan kaynaklar: B. Lord (2010). *Spinoza's Ethics*, Edinburg: Edinburg University Press; H. H. Joachim (1901). *A Study of the Ethics of Spinoza* (*Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*), Oxford: Clarendon Press; R. Ariew, D. Des Chene, D. M. Jesseph, T. M. Schmaltz, T. Verbeek (2003). *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*, Maryland: The Scarecrow Press; C. P. Richter (1627). *Lexicon ethicum omnium terminorum usitatorum et ad philosophiam moralem pertinentium*, Noribergae: Halbmayer; J. Micraelius (1661). *Lexicon Philosophicum Terminorum Philosophis Usitatorum*, Stetini: Impensis Jeremiae Mamphrasii, Bibliop., Typis Michaelis Höpfneri.

Admiratio: 1. Hayret. 2. Hayranlık.

Aemulatio: İmrenme, gıpta etme; rekabet etme, benzemeye çalışma, özenme.

Aeterna veritas: Ezeli ve ebedi hakikat.

Aeternitas: Ezeli ve ebedi oluş; öncesizlik ve sonrasızlık; zamana bağlı olmama, sınırsız olma. Spinoza'ya göre *aeternitas,* varoluşun kendisidir ve bu yüzden ne süreyle ne de zamanla açıklanabilir. Bkz. **Existentia.**

Affectio: 1. Hal, değişebilir nitelik. 2. Duygu durumu, duygu değişimi. **Affectiones:** (*çoğ.*) Haller, değişebilir nitelikler; duygu değişimleri. Spinoza, Ethica'nın temel terimlerinden biri olan *affectiones*i özellikle I. Bölümde *modus* (tözün ve hallerinin tarzı, tavrı) yerine kullanır, çünkü *modi* (tavırlar, tarzlar, biçimler, görünüşler) tözün değişebilir özelliğidir ve ontolojik ve epistemolojik olarak töze bağlıdır. Daha açık bir ifadeyle, *affectiones* bu bölümde Tanrı'nın tezahürleri, yani varolan her şey anlamına gelir. Diğer bölümlerde ise *affectiones* terimiyle insanın yaşadığı duygu durumları, yani etkide bulunduğunda ya da kendisine etkide bulunulduğunda zihninde ve bedeninde oluşan duygu değişimleri kastedilir. *Affectiones*in tekil biçimi olan *affectio,* Latincede en yalın anlamıyla "dış bir etki sonucunda zihin ve beden durumunda meydana gelen değişim"dir ve geçicidir. Kalıcı olan *habitus*tur. Bu kelime, *afficio* fiilinden gelir. *Afficio* fiilinin ilk anlamı "birine bir şey yapmak"tır, başka deyişle "bedenin ya da zihnin şu ya da bu hale girmesine neden olacak bir etki yaratmak"tır. İşte yaratılan bu etkiyle zihnin ve bedenin yaşadığı o anki duruma, yani şu ya da bu halde olmasına veya şu ya da bu şekilde bir duygu yaşamasına *affectio* denir. Bu yüzden *modus*un varlığı başka bir şey-

dedir, yani başka bir şeye bağlıdır ve bu başka şey sayesinde anlaşılır. Çünkü bu başka şey, *modus*tan önce gelir ve mantıksal olarak kendisinden önce gelen neyse, işte ancak o şey kavrandıktan sonra anlaşılabilir. *Modus*tan önce gelen şeyse mantıksal olarak tözdür ve *modus* töze hem varlığını hem de kavramını borçludur. Spinoza'da tavır, bir aldatıcı görünüş ya da yanılsama değil, aksine (gerçekliği *substanstia*nın gerçekliğine bağlı olmakla birlikte) gerçektir. Herhangi bir şeyin gerçekliği başka bir şeye bağlı değilse, o şeyin bilgisine kendi başına varolan olarak düşünülerek ya da kendisinin yardımıyla erişilir. Buna karşın herhangi bir şey başka bir şeye bağlı olarak gerçekse, o zaman onun bilgisine, bağlı olduğu şeyin bilgisine erişerek varılır. Öyleyse tavır, başka bir şeye bağlı olarak vardır ve o başka şeyin yardımıyla kavranır. Tavrı doğru olarak bilmek, onun *substantia*ya (töze) bağlı olduğunu ve onun aracılıyla kavrandığını bilmektir. (Burada vurgulanması gereken önemli bir ayrıntı da, *Ethica*'da *affectio* ile yine *afficio* fiilinden türeyen *affectus* (genel anlamıyla duygu) terimlerini birbirine karıştırmamak gerektiğidir. Spinoza *Ethica*'sının V. Bölümünün 2. Önermesinde *affectus*u *commotio* (harekete geçme, duyarlığın harekete geçişi, coşku ve heyecan) terimiyle eş anlamlı kullanarak bu terimin farklılığını bizzat vurgulamıştır ve buna bağlı olarak *Ethica*'nın çoğu İngilizce çevirisinde *affectus*, "feeling" ya da "emotion" kelimeleriyle karşılanmıştır. Bu yüzden Spinoza'da bu terimi felsefede terimleştiği şekliyle, yani salt "duygulanım" olarak görmemek gerekir.[1] Ayrıca bkz. **Modus, Substantia, Affectus.**

1 Joachim 1901: 186; 187, n. 1.

Affectus: Duygu. **Affectus:** (*çoğ.*) Duygular. *Ethica*'nın temel terimlerinden biri olan *affectus*, Spinoza'ya göre, insanın yaşadıklarının vs bir sonucu olan heyecanları, coşkuları, arzuları, kısacası zihinsel ve bedensel değişimidir. Bu değişimin nedeni (*causa*) insanın kendisinden kaynaklanmıyorsa, meydana gelen duygu edilgin bir duygudur (*passio*); değişimin nedeni insanın kendisinden kaynaklanıyorsa, meydana gelen duygu etkin bir duygudur (*actio*). Bu yüzden Spinoza'da *passio*yu kelimenin bilinen anlamıyla, yani salt tutku olarak anlamamak gerekir. Bkz. **Affectio.**

Affirmatio: Olumlama, doğrulama, kabul etme; mantıksal bir yargıda yüklemin özneye olan olumlu bağlantısı.

Ambitio: Hırs. Spinoza bu terimi daha çok ne pahasına olursa olsun insanların beğenisini kazanma arzusu ya da ihtiras anlamında kullanır.

Amor Dei Intellectualis: Tanrı'ya yönelik akli sevgi; zihnin Tanrı'ya duyduğu akli sevgi; Tanrı'yı akıl yoluyla sevme. *Ethica*'nın V. Bölümünün önemli bir terimi olan *Amor Dei Intellectualis* Spinoza'ya göre, sezgisel yolla bilgisine erdiğimiz Tanrı'nın saf doğasından kalplerimize doğan bir sevinç duygusudur. Bu sevinç insanın bu dünyada yaşayabileceği en üstün mutluluktur.

Amor: Sevgi. Bkz. **Amor Dei Intellectualis.**

Animi fluctatio: Zihinsel ya da duygusal dalgalanma; kuşku, tereddüt. Spinoza'da insanda kuşku yaratan ve tereddütte bırakan bir duygudur.

Animi in periculis praesentia: Serinkanlılık.

Animi pathema: Ruhsal edilginlik, yani duygu. Spinoza'da duygu, ruhun edilgin durumudur.

Animositas: Yüreklilik, metanet.

Antipathia: İticilik.

Appetitus: İştah, arzu, istek, ihtiras. Spinoza'ya göre *appetitus*, yalın anlamıyla insanın özüdür ve insanın kendi kendini var etmeye yönelik bütün çabası bu özden kaynaklanır. Ayrıca iştah bir şeyin ilk ya da temel nedenidir. Bkz. Conatus, Cupiditas.

Apprehensio: Kavrayış; bir algı içeriğinin doğrudan doğruya kavranması.

Attributum: Sıfat. *Ethica*'nın temel terimlerinden biridir. *Attributum*, Latince *attribuo* (bir şeyi bir şeye yüklemek, katmak) fiilinden türer ve yalın olarak "yüklenen şey" anlamına gelir. Spinoza'da tekil (*attributum*) ya da çoğul (*attributa*) şekilde kullanılır ve Tanrı'nın özünü oluşturan sıfat ya da sıfatlar olarak geçer. Spinoza'ya göre sıfat, tözün özüdür ve aslında tözün kendisidir (*attributus sive substantia*). İnsan aklı tözü doğru şekilde algılayabilse de onu sınırsız bir varlık olarak algılama yetisine sahip değildir. Başka deyişle insanın duyuları ve düşüncesi katıksız, çıplak ve saf varlığı anlayacak yetiye sahip değildir. Bu yüzden tözü ancak onun sıfatları aracılığıyla anlayabilir. İşte sıfat, tözün şu ya da bu şekilde algılanmasını sağlayan şeydir, aslında tözün tam da kendisidir. Dolayısıyla Spinoza'da *attributum*, kendisi aracılığıyla, yani kendinde kavranan ve hakkında bilgi edinmek için başka bir şeyin bilgisine gereksinim duymayandır. Töz, her bir sıfatında farklı olsa da, bütün sıfatlarıyla bir bütündür. Her sıfat, varolan şeyin gerçek özelliğidir ve sonsuz sayıdadır. Ama insan aklı tözün, yani gerçekliğin iki temel sıfatını, *extensio* ve *cogitatio* (yer kaplama ve düşünce) sıfatlarını ya da öz niteliklerini, yani Tanrı'nın yer kaplayan ve düşünen varlık oluşunu kavrayabilir. Bkz. **Substan-**

tia, Deus, Extensio, Cogitatio; Düşünce: Bkz. **Res Cogitans.**

Audacia: Cüretkârlık.

Audax: Cüretkâr.

Avaritia: Açgözlülük.

Aversio: Yüz çevirme; hiç hoşlanmama, tiksinme; bir şeyi (bir kimse, bir düşünce, bir durum vs) kötü, iğrenç veya aşağılık bularak ondan uzak durma duygusuna kapılma, ikrah etme, istikrah etme.

Axioma: Aksiyom; temel önerme. Yunanca bir terim olan *axioma* (aksiyom, belit, mütearife) kendiliğinden apaçık olduğundan öteki önermelerin temeli ve ön dayanağı sayılan önermedir.

Beatitudo: Kutluluk. Spinoza'ya göre zihnin sezgi gücüyle erişebileceği en üst mutluluk ya da doygunluktur. Bu tür mutluluk Tanrı'ya duyulan sevginin bir armağanıdır.

Benevolentia: İyilikseverlik.

Bonum: İyi olan şey; iyilik. Spinoza'ya göre her tür sevinç ya da sevince yol açan her şeydir ya da bize yararlı olduğundan emin olduğumuz her şeydir.

Caput: Ana başlık.

Castitas: İffet.

Causa adaequata: Bire bir neden, doğru neden, yeterli neden. Sonucunu tam olarak açıklayan nedendir.

Causa efficiens: Etkin neden. Başlangıçta bulunan etkileyici neden veya özsel nedendir (*causa essentialis* ya da *causa per se*). Bu anlamda herhangi bir şeyin varoluşunu meydana getiren, değiştiren vb nedendir.

Causa immanens: İçkin neden. Spinoza'da Tanrı her şeyin içkin nedenidir.

Causa inadaequata: Bkz. **Inadaequatus, Adaequatus.**

Causa libera: Özgür (hür) neden. Spinoza'da Tanrı'dır.

Çünkü Tanrı'nın eylemini denetleyecek ya da Onu eylemde bulunmaya zorlayacak hiçbir dışsal düzen, yani kader yoktur. Başka deyişle Tanrı kadere bağlı değildir. Tanrı'nın tüm etkinliği kendisinindir ve bu anlamda Tanrı mutlak olarak özgürdür (hürdür). Ama özgür olduğu için de Tanrı'nın nedenselliği (*causalitas*) mutlak olarak zorunludur. Gerçi bu zorunluluk (*necessitas*) özgür olmaya aykırı değildir ve özgür olma (*libertas*) hukuksuzluk anlamına gelmez. Özgür olma, kendi kendini belirlediği için gerçek anlamda zorunluluktur, çünkü Tanrı özgür olmaya zorunludur.

Causa per accidens: İlineksel neden.

Causa prima: İlk neden.

Causa remota: Uzak neden. Sonucuyla herhangi bir bağlantısı olmayan nedendir.

Causa sui: Kendisinin nedeni; kendi varoluşuna neden olan şey. *Ethica*'nın temel terimlerinden biri olan *causa sui*, Spinoza'ya göre mantıksal olarak kendi varoluşuna neden olması için halihazırda olması gereken şeydir. Kendisinin nedeni olan şeyin doğası, varolmadığı takdirde kavranamaz. Çünkü varolmak onun tam da doğasına özgüdür ya da, şöyle dersek, böyle bir şeyin özü varoluş gerektirir. Dolayısıyla kendisine neden olan bir şey, ezeli olarak etkin bir doğaya sahip olmalıdır, çünkü ancak etkin bir doğa kendi varoluşuna neden olmaya başlayabilir ve varoluşunu da hiçbir şekilde sonlandırmaz; bu yüzden sonsuzca ve kesintisiz bir şekilde varolmaya devam etmek, yani hep kendini etkin şekilde gerçekleştirmek zorundadır. İşte bu nedenle kendisinin nedeni olan, ezeli ve ebedi ve sınırsız (*infinitus*) olmak zorundadır. Spinoza'da sadece töz, yani Tanrı kendisinin nedenidir; çünkü

salt töz, yani Tanrı başka (dış) bir şey tarafından (*ab extra*) olmaya ya da etkide bulunmaya zorlanamaz. Doğasının gerçekliği dışında, Onu etkide bulunmaya sevk eden hiçbir neden yoktur. Onun eylemini denetleyecek ya da Onu eylemde bulunmaya sevk edecek hiçbir dışsal düzen (kader) yoktur, başka deyişle kadere bağlı değildir. Bkz. **Substantia, Deus, Aeternitas, Infinitus, Causa libera, Attributum.**

Causa transiens: Geçici neden; ilineksel neden.

Causae finales: Son nedenler, ereksel nedenler; nihai amaçlar.

Causalitas (Dei): (Tanrı'nın) Nedenselliği. Spinoza'da Tanrı kendinin ve her şeyin nedenidir. Sadece şeylerin varolma nedeni değil, aynı zamanda onların varlıklarını sürdürme nedenidir. Şeylerin özünün (*essentia*) ve varoluşunun (*existentia*) nedenidir. Bkz. **Causa sui.**

Clarus et Distinctus: Açık ve Seçik olan. Descartes'a özgü bu ifade, konusu doğrudan doğruya, yani araçsız olarak verilmiş ve başka şeylerden ayrı, onlara hiç karışmamış bilgiyi anlamlandırır. Spinoza bu ifadeyi genellikle zarf olarak *clare et distincte* (açık ve seçik şekilde) biçiminde kullanmıştır.

Clementia: Şefkat.

Cogitatio: Düşünce; düşünme ediminin içeriği. Tek bir düşünce olarak Tanrı'nın *düşünen* sıfatının bir parçası veya *düşünen şey* sıfatı altında kavranılan tözün ya da Tanrı'nın bir tavrı.

Cognitio: Bilgi; bilme edimi.

Coincidentia: Bağdaşma, çakışma, örtüşme. İki şeyin birbirine tam olarak uyması, imtizaç etmesi; bütün karşıtlıkların köken olarak birliğe geri gitmesi.

Commiseratio: Acıma.

Communis notio: Ortak kavram, ortak bilgi, ortak fikir ya da düşünce. İki veya daha fazla bireyin özünde ortak olan fikir.

Comprehensio: İdrak, tümüyle anlama, kavrama.

Conatus: Varlığı sürdürme çabası, varoluş çabası ya da yaşama savaşı. Bireyin, varolduğu sürece (kendisinde olduğu sürece, yani onun yok olmasına neden olacak dışsal bir nesne olmadıkça) ne ise o olma ve varlığını sürdürme çabasıdır. Spinoza'nın felsefesinin önemli terimlerinden biri olan *conatus* her şeyin özü olan bir çabadır ve bu çabanın etkin nedeni Tanrı'dır. Çünkü Tanrı her şeyin varolmasının ve varolma süresinin (yaşam süresinin) etkin nedenidir. Bu durum tanrısal özün zorunluluğunun bir sonucudur. Şeyler bu zorunluluk sonucu varolur; o halde bu zorunluluk onların kendi özlerinden değil, tanrısal özden kaynaklanır. Salt bu açıdan bakıldığında, şeylerin kendi kendini idame ettirmesi mümkün gözükmemektedir. Buna karşın konuya daha derin bir bakış açısıyla yaklaşıldığında, şeylerin varolduktan sonra varlık olarak göreli bir bağımsızlıklarının olduğu, II. Bölümün 2. Tanımından da açıkça anlaşılacaktır.[1] Buradan hareketle, Spinoza'ya göre varolan her şey kendisine ait varlığını kendi kendine sürdürmeye çabalar ya da başka deyişle her şey kendi varlığını sürdürme eğilimindedir. İşte bu eğilim ya da çaba (*conatus*) şeyin fiili özüdür.[2] Her varlığın varlık olarak göreli bağımsızlığı zamansal ve mekânsal düzende kendini gösterir. Şeyler varolur, varlıklarını belirli bir süre sürdürür ve yok olurlar; yani şeyler doğar,

1 Joachim 1901: 191.

2 Joachim 1901: 192.

kendilerine tanınan süre içinde yaşar ve ölürler. İşte bu sonsuz varlık âlemindeki her şey (canlı ya da cansız) kendi varlığını sürdürmek için elinden gelen çabayı sarf etmeye mecburdur.

Concatenatio: Çağrışım; bağlantı.

Conceptus: Kavram. Bir nesnenin ya da düşüncenin zihindeki soyut ve genel tasarımı. Bkz. **Concipere.**

Concipere: Bir şeyi düşünmek ve o şeyi doğru anlamak, kavramak. Spinoza'nın sıkça kullandığı *concipere* fiili "düşünmek, anlamak, doğru anlamak, kavramak" anlamlarına gelir, hatta zaman zaman "algılamak" anlamına gelen *percipere* fiilinin yerine geçer. Bkz. **Conceptus.**

Concomitans: Beraber giden, eşlik eden.

Connexio: Bağlantı.

Conscientia: Bilinç, şuur.

Conscientiae morsus: Vicdan azabı.

Consternatio: Şaşkınlık.

Contemptus: Küçümseme.

Contingens: Olası, muhtemel, mümkün. Bir şeyin varolmasını sağlayan zorunluluktan yoksun oluşunu dile getiren *contingens*, ne zorunlu ne de olanaksız olandır, ya da olabilir de olmayabilir de olandır.

Contradictio: Çelişki.

Contrarii affectus: Karşıt duygular, aykırı duygular. Aynı türden olmalarına rağmen insanı farklı yönlere çeken duygular.

Corollarium: Önerme sonucu. Genel önermelerden akıl yürütme yoluyla dar kapsamlı sonuçlar çıkartılması, tümdengelim; ortaçağda akılcılığın dayandığı genel yöntem.

Corpus: **1.** Cisim, Nesne. **2.** Beden. Spinoza'da *corpus*, sonlu olan ve kendi doğasına sahip bir varlıkla sınırlı olandır ya da yer kaplama (*extensio*) sıfatına

bağlı olmadan varolamayan ve kavranılamayan varlıktır. Başka deyişle yer kaplama (*extensio*) sıfatının sınırlı bir parçasıdır ya da yer kaplama sıfatının bir tavrı (*modus*), yani yer kaplama sıfatı altında kavranılan tözün (*substantia*) bir tavrıdır. Bkz. **Modus, Substantia, Extensio.**

Crudelitas: Zalimlik.

Cupiditas: Arzu.

Dedignatio: Hor görme, küçümseme.

Definitio: Tanım. Bir kavramın ya da nesnenin sınırlanması, belirlenmesi.

Definitus: Tanımlanmış, belirli. Bkz. **Indefinitus.**

Denominatio extrinseca: Dışsal belirti, dışsal alamet.

Denominatio intrinseca: İçsel belirti, içsel alamet.

Desiderium: Özlem.

Despectus: Küçümseme; haksız yere hakir görme.

Desperatio: Hayal kırıklığı, umutsuzluk, hüsran.

Determinare: Belirlemek, neden olmak, zorunlu kılmak. Bir şeyin varolmasına, değişmesine, etki etmesine ya da etki altında kalmasına neden olmak.

Determinatio: Belirlenim. **1.** Bir kavramın anlamının, içeriğinin, yapısının veya sınırlarının tam olarak belirlenmesi. **2.** Bir varlık biçiminin, bir davranışın gerekçelerle ve nedenlerle sınırlanması, saptanması. **3.** Varolmanın, etkide bulunmanın, iradenin vs bir başka şeyle belirlenmiş olması. Spinoza'da her belirlenim zorunludur.

Deus seu Natura: Tanrı ya da Doğa; Tanrı, yani Doğa. Zorunlu olarak varolan ve zorunlu olarak etkide bulunan ezeli-ebedi ve sınırsız varlık (*ens*).

Deus: Mutlak Sonsuzluk; Tanrı. *Ethica*'nın I. Bölümünün inceleme konusu olan Tanrı, Spinoza'da sonsuz sıfatlardan ibaret ve bu sonsuz sıfatların her biri ezeli ve ebedi özünü ifade eden bir varlık, bir

tözdür (I. Bölüm, 11. Önerme: *Ens constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit*). Spinoza için bu tanıma uyan tek bir töz vardır, o da Tanrı'dır. Dolayısıyla Spinoza'da *substantia*, Deus'tur ve *substantia*nın bütün tanımları Deus için geçerlidir. Buna göre Spinoza için Tanrı kendisinin nedeni olan, özü varoluşunu gerektiren, başka hiçbir şeye bağlı olmayan, ama başka her şeyin kendine bağlı olduğu katıksız, saf varlıktır. Spinoza'daki Tanrı'yı herhangi bir dinin tanrısı olarak algılamamak gerekir.[1] Çünkü onun Tanrı'dan anladığı daha çok Evren, Doğanın Tekbiçimliliği, Gerçeklik, Mutlak Olan, Kendi Başına Varolan, Hiçbir Şeye Bağımlı Olmayan, Koşulsuz Olan'dır. Spinoza'ya göre kendi başına varolan Gerçeklik (*Realitas*) kavramı Mutlak Olan'a (*Absolutus*) ve Mutlak Olan kavramı da bizi salt olarak Gerçek ve Tek Olan'a götürür. Dolayısıyla Töz ya da Tanrı (*Substantia sive Deus*) her biri ezeli ve ebedi oluşunu (*aeternitas*) ve sonsuz özünü (*essentia*) ifade eden sonsuz sıfatlardan (*attributus*) ibaret olandır ve zorunlu olarak (*necessitate*) vardır. Tanrı varolmak zorunda olduğundan ve buradaki zorunluluk dışsal ve rastlantısal bir varoluşa değil, her yerde hazır ve nazır bir varoluşa işaret ettiğinden, Tanrı'nın varoluşu bir süreliğine bir varoluş ya da belirsiz uzun bir süre varoluş olarak düşünülemez. Çünkü Tanrı'nın varoluşu, doğasının ya da tanımının zorunlu sonucudur; bu anlamda da ezeli ve ebedidir (*aeternitas et infinitus*). İnsan Tanrı'nın varoluşunu ancak varolmanın sonsuz gerçekleşmesi olarak

1 Joachim 1901: 36.

düşünebilir; ya da daha çok varlık olarak.[1] Tanrı, En Mükemmel Varlık'tır (*Ens Perfectissimum*) ya da En Gerçek Varlık'tır (*Ens Realissimum*). Çünkü Gerçekliğin bütün biçimlerini ve bütün sıfatlarını kapsar. Yer Kaplayan Şey (*Res Extensa*) ve Düşünen Şey (*Res Cogitans*) Tanrı'nın sıfatlarıdır ya da Tanrı'nın sıfatlarının tavırlarıdır.[2] İnsan zekâsı (*intelligentia*) Tanrı'yı ancak Yer Kaplama (*Extensio*) ve Düşünce (*Cogitatio*) sıfatlarıyla kavrayabilir, çünkü Tanrı'nın gerçekliğinin ya da varlığının bütün biçimlerini idrak edemez ve adlandıramaz. Sadece bir şeyin ne kadar sıfatı varsa o kadar gerçek olduğunu bilir ve o şeye herhangi bir sınır koyamaz; bu yüzden sadece sonsuz (*infinitus*) diyebilir. Ama Tanrı, mutlak olduğundan, bu sıfatların fazlasıdır. Spinoza'nın Tanrı'nın varlığını kanıtlaması I. Bölümün 11. Önermesinden itibaren başlar ve Descartes ile Anselmus'un Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için seçtikleri ontolojik kanıtlama yolundan farklı bir yol izler. Çünkü Spinoza söz konusu düşünürler gibi, *Tanrı kavramının zorunlu varoluş içermesi Tanrı'nın varoluşunu kanıtlar*, demez. Ona göre bu tür kanıtlamalar, kavramda zorunlu varoluşun gerçeklikte de zorunlu bir varoluşu ima ettiğini göstermez ve bu yüzden inandırıcı değildir.[3] Spinoza'nın Tanrı'nın varlığını kanıtlarken yürüttüğü akıl, Tanrı'nın kavramından yola çıkıp onun varoluşunu kanıtlamaya yönelik değildir. Tanrı'nın, her biri ezeli ve ebedi özünü ifade eden sonsuz sayıda sıfattan ibaret bir töz olması, ona göre, Tanrı'nın

1 Joachim 1901: 29.

2 Spinoza, *Ethica*, I. Bölüm, 14. Önerme ve Önerme Sonuçları.

3 Lord 2010: 29.

her bir sıfatının varolan olarak algılandığı katıksız varlık olduğunu gösterir. Bu sonsuz sıfatların her biri, özün sonsuzluğunun ifadesidir. Ona göre böyle bir tözün varolmadığını doğru bir şekilde kavrayabilmek mümkün değildir, çünkü töz kendi başına bir varlıktır ve kendi başına varlık olmamış olsaydı, hiçbir varlık olmamış olurdu ve hiçbir şeyin kavramı oluşturulamazdı. Bu bağlamda da Tanrı mutlak anlamda İlk Neden'dir (*Deum esse absolute causam primam*). Bkz. **Substantia, Attributus, Res Extensa, Res Cogitans, Infinitus, Aeternitas.**

Devotio: Kendini adama.

Dolor: Acı.

Dubium: Kuşku.

Duratio: Süre, zaman.

Ebrietas: Ayyaşlık.

Ens: Varlık, düşünsel varlık.

Essentia: Öz; bir şeyin kendisi; bir şeyi o şey yapan ve öteki şeylerden ayıran mahiyet; varlığın aslını kuran. Spinoza'da zaman zaman doğayla (*natura*) eşanlamlı kullanılır.

Existentia: Varoluş, mevcudiyet. Her varolanın veya her gerçek olanın (Tanrı'dan kum tanesine kadar) gerçekliği; varolan, gerçek varlık. Bkz. **Aeternitas.**

Existimatio: Aşırı önemseme ya da aşırı değer verme.

Extensio ve Cogitatio: Yer Kaplama ve Düşünce; Madde ve Düşünce. Spinoza'da Gerçeklik (*Realitas*) yer kaplayan bir gerçekliktir (*substantia extensa*), yani cisimseldir, maddidir; kendisini oluşturan kısımları ya da parçaları yekpare, hareket halinde veya hareketsizlik (sükûnet) halinde olan bir bütündür. Aynı zamanda gerçeklik düşünen bir gerçekliktir (*substantia cogitans*), içinde yaşam, duygu, irade ve düşünce olan bir bütündür. Bütün bu sıfatlar

gerçekliğin kendisindedir, insanın icat ettiği sıfatlar değildir. Bu sıfatların her biri Gerçek olanın (*realis*) en temel niteliğidir. Yer Kaplama, Düşünce değildir; Düşünce de Yer Kaplama değildir. Ama aralarındaki bağlantı yüzünden ne Yer Kaplama ne de Düşünce inkar edilebilir. Her bir sıfat kendi içinde tamdır. Her bir sıfat vardır ve Gerçekliğin diğer bütün sıfatlarından bağımsız olarak kavranılır. Yer Kaplamayı Düşünceye dayandırarak ya da Düşünceyi Yer Kaplamaya dayandırarak anlamamız imkânsızdır. Her ikisi de kendi başına özeldir. Ama her ikisi içsel olarak, kendi cinsinde tamdır. Yer kaplayan herhangi bir şey (*res extensa*), Yer Kaplama sıfatının bütün niteliklerini içerir, aynı şekilde düşünen herhangi bir şey de (*res cogitans*) Düşünce sıfatının bütün niteliklerini içerir. Böylece her iki sıfat kendisine has bütün nitelikleri içerirken diğer bütün nitelikleri dışarıda bırakır. Bu anlamda her bir sıfat kendi cinsinde sonsuzdur (*infinitus*). Bkz. **Res Extensa, Res Cogitans.**

Externa causa: Dış neden.

Fastidium: Tiksinme.

Favor: Kayırma.

Finitus: Sonlu; sonu düşünülebilen, sınırları tasarlanabilen. Spinoza'da sonlu olan şey, yaratılan herhangi bir şey, yani varlık anlamındadır. Bkz. **Infinitus**.

Fortitudo: Cesaret, yiğitlik.

Gaudium: Kıvanç.

Generositas: Yüce gönüllülük, asalet, soyluluk.

Generosus: Yüce gönüllü, asil ruhlu, asil, soylu.

Gloria: Onur; gurur.

Gratia: Şükran.

Gratitudo: Minnettarlık.

Hilaritas: Neşe.

Homo: İnsan.

Honestus: Şerefli, haysiyetli.

Horror: Dehşet, korku.

Humanitas: İnsaniyet, insanlık.

Humilis: Mütevazı, alçakgönüllü.

Humilitas: **1.** Kendini küçük görme, kendini küçümseme. **2.** Tevazu.

Id: Şey; herhangi bir düşünce içeriğini göstermeye yarayan belirsiz terim.

Idea: Fikir; düşünen bir şey olan zihnin edimi; düşünen bir varlık olan Tanrı'nın etkinliği; düşüncenin ilk örneği. Spinoza için düşünen varlık olarak Tanrı, düşünme etkinliğinin kendisidir. Bu anlamda Tanrı'nın zihni ile Tanrı'nın fikri arasında hiçbir fark yoktur. Ona göre yalnızca Tanrı düşünen varlıktır, yani sonsuz bir düşünme etkinliğidir; diğer tüm zihinler birer düşünme tavrı ya da biçimidir. Tanrı'nın fikri kendini sonsuz ve sonlu düşünme biçimleri olarak gerçekleştirir. Bu yüzden sonlu düşünme biçimleri (örn. insanın zihni, fikri), Tanrı fikrini şu ya da bu şekilde ifade eden düşünme biçimleridir, yani sonlu fikirlerdir. Bu yüzden Spinoza'da her zihin bir fikirdir. Fikir sahibi olmaksa, Tanrı'nın düşünme etkinliğinden pay almaktır.

Ideatum: Düşüncenin konusu, fikrin konusu; nesne. Bkz. **Idea**.

Imaginatio: **1.** Hayal gücü, imgelem, muhayyile; bir nesneyi, o nesne karşımızda olmaksızın tasarımlama yetisi. **2.** Zihinde canlandırma, tahayyül. Spinoza'da bilgi edinmenin ilk yoludur ve empirik bilginin kaynağı olduğu kadar, yanılgının da kaynağıdır.

Imago: Hayal, imge: **1.** Bir başka şeyle etkileşim sonucunda zihinde ve bedende kalan iz. **2.** Duyu or-

ganlarının dıştan algıladığı bir nesnenin bilince yansıyan benzeri ya da somut ve düşünsel kopyası. 3. Kısmi, bulanık ya da upuygun olmayan fikir; bir şeyin düşüncedeki, dildeki ya da resimlerdeki temsili.

Immanens: İçkin. X, y'ye içkindir demek, y ontolojik olarak x'e bağlıdır, demektir. Bu yüzden x, y'dedir (yani y'nin içindedir), y de x'tedir (yani ona bağlıdır). Spinoza'da Tanrı her şeye içkindir, yani her şey Tanrı'ya bağlıdır veya her şey Tanrı'dır anlamına gelir.

Imperfectio: Eksiklik, noksanlık.

Imperfectum: Eksik ya da noksan olan şey, tamamlanmamış olan şey.

Impetus: Dürtü, itki.

Impietas: Dinsizlik, ahlaksızlık.

Impotentia: Acizlik, güçsüzlük, zayıflık.

Impudentia: Utanmazlık.

In alio esse: Başkasına bağlı olarak varolmak, başkasında olmak; bir şeyin varlığını başkasına borçlu olması.

In existendo perseverantia: Varolma azmi.

In se esse: Kendisine bağlı olarak varolmak; kendi başına varolmak; kendisinde olmak; bir şeyin varlığını kendisine borçlu olması. Spinoza'da sadece töz, yani Tanrı için geçerlidir.

Inadaequata Idea: Bkz. **Inadaequatus, Adaequatus.**

Inadaequatus: Bire bir olmayan, denk olmayan, upuygun olmayan, tamamlanmamış, kısmi, eksik, bulanık; konusunu tam olarak karşılamayan düşünce. **Inadaequata Idea:** Nesnesi ya da konusu hakkında gerekli olan her şeyi içermeyen fikir; açık ve seçik olmayan fikir; tam ve doğru olmayan fikir. Spinoza'da kısmi fikir, diğer kısmi fikirlerle bulanıklaş-

mış, nesnesini kısmen açıklayan bir fikirdir, ayrıca bulanık düşünceyi de ifade eder. **Causa inadaequata:** Kısmi neden; diğer nedenlerle bulanıklaşmış ve sonucuna kısmen bağlı olan neden. Ortaya çıkan sonuç, kısmi bir nedenle tam olarak açıklanamaz ve tam olarak anlaşılamaz. Bkz. **Adaequatus.**

Indefinitus: Tanımlanmamış, tanımsız, belirsiz. Bkz. **Definitus.**

Indignatio: Kızgınlık.

Individuum: Birey; belirli bir tür içinde bazı özellikleriyle öbürlerinden ayrılan ve bölünmez bir bütünlüğü olan varlık; türü oluşturan varlıklardan her biri; kendine özgü niteliklerini yitirmeden bölünemeyen tek varlık; genel olarak her varolan. Spinoza'ya göre doğanın bütünü bir bireydir.

Infinitus: Sonsuz, sınırsız; sonu ve sınırları düşünülemeyen; her sınırı aşan, her sonludan büyük olan. Spinoza'da bir şeyin sonsuzluğu kendi doğasından, yani tanımında saklı anlamlarından ileri gelir. Sonsuz olanın sınırları yoktur, bu yüzden sadece düşünülebilir ve bir imgesi oluşturulabilir. Dolayısıyla sadece töz, yani Tanrı zorunlu olarak sonsuzdur. Varolan her şey sadece ondadır, yani tüm varlık ona bağlıdır. Bkz. **Finitus, Substantia, Deus.**

Intellectus actu: Fail akıl.

Intellectus potentia: Kuvve halindeki akıl.

Intellectus: Akıl, idrak kabiliyeti, anlama yetisi.

Intelligentia: Zekâ; anlama ve kavrama yetisi.

Internae causae: İç neden, içsel neden.

Intrepidus: Gözü pek, korkusuz.

Intuitio (Intuitus): Sezgi, sezgi gücü; bütünü bir bakışta dolaysız kavrama ya da doğru olanı aracısız, doğrudan doğruya kavrama. Spinoza'da hakikati kavrama yetisidir. Bilgi edinme sürecinde de üçün-

cü tür bilgi edinme yoludur, yani görünüşlerin derinine inerek örtük olan hakikate erişme yoludur.

Invidia: Kıskançlık; haset.

Ira: Öfke.

Irrisio: Alay, alay etme.

Laetitia: Sevinç. Spinoza'da insanın temel duygularından biri olan sevinç, zihnin yetkinliğini artıran edilgin bir duygudur. Bkz. **Tristitia.**

Laus: Övünç, övgü.

Liber: Özgür.

Libertas: Özgürlük.

Libido: Şehvet, ihtiras.

Livor: Morarma.

Luxuria: Sefahat, taşkınlık; oburluk.

Malum: Kötü olan şey, kötülük; insanın iyiye erişmesini engelleyen her şey; her tür keder ya da kedere yol açan her şey.

Melancholia: Hüzün, yeis.

Memoria: Hafıza: **1.** İzlenimleri, algıları vs saklama ve yeniden bilinçte canlandırma yetisi. **2.** İzlenimlerin, algıların vs saklandığı yer.

Mens: Zihin. Düşünen Varlık olan Tanrı'nın bir fikri, tavrı ya da varolma biçimidir.

Mentis acquiescentia: Zihinsel dinginlik; zihinsel doygunluk.

Metus: Evham.

Misericordia: Merhamet.

Modestia: Nezaket, kibarlık, incelik.

Modificatio: Bedensel ve ruhsal değişim, hal, durum; **Modificationes:** (*çoğ.*) Bedensel ve ruhsal değişimler, değişiklikler, haller, durumlar.

Modus: 1. Tavır, hal, durum, görünüm; varlığın varoluş biçimi, tarzı; Tanrı'nın, yani saf kudretin kendisini sonsuzca açığa vurma şekli, tarzı; Tanrı'nın

sıfatlarından birinin aldığı görünüm, biçim ya da durum. **2.** *Substantia*nın (tözün) tavrı, görünümü, hali, başka deyişle tözün, başka bir şeyde olan ve bu başka şey aracılığıyla kavranabilen halleridir, yani tözün değişebilir nitelikleridir (*affectiones*). **3.** Düşünme biçimi, tarzı. Bkz. **Affectio.**

Mors: Ölüm; bedenin hareket ve hareketsizliğinin kurucu bağlantısının tamamen bozulması, çökmesi.

Motus: Hareket.

Mutatio: Değişim.

Natura Naturans: Yaratan (Yaratıcı) Doğa; Tanrı. Spinoza bu terimle nesnelerdeki hareket etme ve etkide bulunma kudretini, canlılardaki üreme, büyüyüp gelişme ve hissetme kudretini, yani varlık ve doğa kazandıran kudreti kasteder. Bu terim *Natura Naturata* terimiyle ilişkisi içinde kavranır. Natura Naturata: Yaratılan Doğa. Bütün nesnelerin, bitkilerin, hayvanların ve insanların toplamıdır. Spinoza'ya göre Yaratılan Doğadaki bu bireysel varlıklar, tavırlardır (*modi*), yani tözün geçici değişimleri, halleri veya gerçekliğin kendisidir. Bunlar tözün kendisidir, ama insan bunları ezeli ebedi bütünlüğün geçici biçimleri olarak algılar. Bu taş, bu ağaç, bu adam, bu gezegen, bu yıldız vb gibi tüm görünen bireysel biçimlerin muhteşem manzarası, geçici düzeni oluşturur. Tüm bu manzara, yani gerçeklik, ezeli ve ebedi düzenin antitezidir. Dolayısıyla *Natura Naturans*, Tanrı'yla aynı anlama gelmektedir. *Natura Naturata* ise Tanrı'nın mutlak doğasından yaratılan bütün varlıklardır.

Natura Naturata: Bkz. **Natura Naturans.**

Natura: Doğa: **1.** Kendi başına varolan olarak Tanrı, töz (*Deus sive Natura*). **2.** Sonlu varlıkların dünyası. **3.** Şeylerin özü ya da şeylerin kendi türündeki

diğer şeylerle paylaştığı öz görünümü; bir şeyi o şey yapan öz (insanın doğası, atın doğası gibi). Spinoza'da doğanın iki yüzü vardır. Bkz. **Natura Naturans ve Natura Naturata**.

Necessitas: Zorunluluk, mecburiyet, zaruret: **1.** Bir şeyin olma mecburiyeti; olduğundan başka olmama durumu. **2.** Kavramların ve önermelerin mantıksal bağlantısındaki zorunlu doğru. **3.** Bir nedenin bir etkiyi ya da sonucu doğurma zorunluluğu.

Negatio: Olumsuzlama, yadsıma.

Non existens: Varolmayan; özü varoluş gerektirmeyen (şey).

Obiectum: Karşıya konan ya da karşıda duran şey; düşünülen, tasarlanan nesne; düşünce nesnesi, düşünce konusu, nesne.

Odium: Nefret.

Omnipotens: Her şeye kadir olan. Spinoza'da her şeyi yaratacak gücü ya da imkânı olan Tanrı.

Paenitentia: Pişmanlık.

Particularis: Tikel, cüzi; bir bütünün bir parçasıyla ilgili olan; bir türün bütün bireylerine değil de, bir veya birkaç bireyine ilişkin olan; tümelin karşıt anlamlısı. **Res particulares:** Tikel şeyler. Spinoza'da Tanrı'nın tezahürleri, yani Tanrı'nın sıfatlarını kesin ve belirli şekilde ifade eden tavırları (*modi*). Bkz. **Universalis.**

Passio: Edilgen duygu, edilgen duygu durumu.

Perceptio: Algı; duyular yoluyla bir şeyin bilincine varma; dış dünyanın duyuları etkilemesi sonucunda bilinçte uyanan izlenim.

Percipere: Algılamak; duyular yoluyla bir şeyin bilincine varmak. Bkz. **Perceptio.**

Perfectio: Mükemmellik, kusursuzluk, tamlık, eksiksizlik; gerçeklik; bir şeyin varlığı ya da özü ve tam-

lığı: **1.** Tanrı mutlak olarak mükemmeldir, çünkü onun özü sonsuzdur ve onun özü onun tam gerçekleşmesinin zorunluluğunu gerektirir. Sonlu bir tavır asla mutlak anlamda mükemmel değildir, ama gücünü artırıp özünü ne kadar gerçekleştirirse daha mükemmel hale gelebilir. **2.** Şeyleri birbirleriyle kıyaslarsak, kendi bakış açımıza göre, onların birbirlerine göre daha fazla ya da daha az mükemmel olduğuna karar verebiliriz. Bkz. **Realitas**.

Perfectum: Tam olan şey, tamamlanmış olan şey, mükemmel olan şey.

Philautia: Kendini beğenme, kendini beğenmişlik.

Pietas: Dindarlık, ahlak, ödev duygusu.

Pineal: Epifiz guddesi ya da epifiz bezi. Descartes'a göre ruhun beyinde bulunduğu yerdir.

Positivus: Olumlu, müspet; doğrulayıcı, onaylayıcı veya güvenilir olan ya da değilleyicinin karşıtı olarak evetleyici olan.

Possibilitas: Olanaklılık, imkân. Spinoza'nın sisteminde olanaklılık yoktur. Bütün gerçek şeyler zorunludur ve bütün gerçek olmayan şeyler imkânsızdır.

Potentia: Kudret, güç, imkân, yetkinlik, yeti, yetenek; bir şeyin özü; kendisini gerçekleştirme yetisi; sonlu bir tavrın zihinsel ve bedensel etkinlik kapasitesi.

Praejudicium: Önyargı, peşin hüküm. Spinoza'da herhangi bir şey ya da konu hakkında yeterli bilgi edinmeden yalınkat inançla varılan yargı, genelleme ya da kanı anlamına gelir ve insanları ya da toplumları yanılgıya sevk eden en büyük nedendir.

Propensio: Eğilim, meyil, temayül; bir şeyi istemeye veya yapmaya vs içten yönelme.

Pudor: Utanç, utanma.

Pusillanimitas: Ödleklik.

Quantitas: Nicelik.

Quies: Hareketsizlik, sükûnet.

Ratio: Akıl; mantık, yol, yöntem; gerekçe, neden, sebep. Spinoza, *ratio*yu akıl anlamında kullandığında *intellectus*u kasteder.[1] Bkz. **Intellectus.**

Ratiocinium: Muhakeme; akıl süzgecinden geçirerek düşünme, akıl yürütme.

Rationis dictamina: Aklın buyrukları.

Realis: Gerçek; varolan. Spinoza'da ikiye ayrılır: **1.** Kendi başına varolan, yani kendine bağlı olarak veya kendinde varolan. **2.** Başka bir şeye bağlı olarak varolan veya başka bir şeyde varolan. Kendinde varolan şeyin gerçekliği (*realitas*) kendine bağlıdır; başka bir şeyde varolan şeyin gerçekliği ise başka bir şeye bağlıdır, yani gerçekliği bağımsız değildir. Bu bir *modus*tur, başka deyişle *substantia*nın (tözün) tavrıdır (hali, görünümü, durumu). Bu ayrımın *realitas*ın içindeki bir ayrım olduğu unutulmamalıdır. Bkz. **Realitas.**

Realitas: Gerçeklik; mükemmellik; varolan şeylerin tümü. Spinoza'nın *Ethica*'sının I. Bölümünün başlığı Tanrı değil, Gerçeklik de olabilirdi. Çünkü Spinoza *Tractatus* adlı eserinde şeylerle ilgili felsefi bir incelemenin kendi başına varolan, yani *Realitas* ile başlaması gerektiğini vurgular ve *Ethica*'sına da *Realitas* olarak gördüğü Tanrı (*Deus*) ile başlar.[2] Ayrıca Mükemmellik ve Gerçekliği aynı anlamda kullanır. Bkz. **Perfectio.**

Reductio ad absurdum: Saçmaya indirgeme, abese irca; bir yargının çelişik bir düşünceye vardığını göstererek yanlışlığını kanıtlama, örn. A, A'ların

1 Örn. bkz. *Ethica*, V. Bölüm, Önsöz.

2 Joachim 1901: 14.

yalancı olduğunu iddia ediyorsa, o zaman A'nın kendisi de yalan söylüyor demektir.

Religio: Din.

Remota causa: Uzak neden; sonucuyla herhangi bir bağlantısı olmayan neden.

Res extensa: Yer kaplayan şey, yer kaplayan varlık, yer kaplayan gerçek = madde. **Res cogitans:** Düşünen şey, düşünen varlık (öz, bilinç) = ruh (**Extensio:** Yer Kaplama; **Cogitatio:** Düşünce). İnsan aklının tözü, yani Tanrı'yı algılayabileceği iki farklı temel yol ya da sıfat. İnsan aklı tözü, ancak ona içkin olan sıfatlarından anlayabilme yetisine sahip olduğuna göre ve töz de Tanrı olduğuna göre, insan aklı Tanrı'yı ancak ona içkin olan sonsuz sıfatlarından kavrayabilir ve bunu da ancak iki şekilde gerçekleştirebilir: Ya tözü yer kaplayan şey (*res extensa*) olarak algılar ya da düşünen şey (*res cogitans*) olarak, yani beden (*corpus*) ve zihin (*mens*) olarak algılar. Öyleyse yer kaplama (*extensio*) ve düşünce (*cogitatio*) aklın tözü algılamasına yardımcı olan iki sıfatıdır. Bunlar aslında tözün özünün iki farklı şekilde ifadesinden başka bir şey değildir. Bkz. **Attributus.**

Res in suo genere finita: Kendi cinsinde sonlu varlık; kendisiyle aynı doğaya sahip başka bir şeyle sınırlanan şey.

Res libera: Özgür varlık; salt kendi doğasının zorunluluğu sonucunda varolan ve eylemini sadece kendisi belirleyen şey. Spinoza'ya göre yaratılmış olan her şey, dış nedenlere bağlı olarak varolmaya ve şu ya da bu şekilde etkide bulunmaya zorunludur.[1] Ancak kendisinin nedeni olan ve eylemini kendi belirleyen varlık, yani Tanrı zorunlu olarak özgürdür.

1 Spinoza, *Epistulae*, 62.

Res necessaria (Res Coacta): Zorunlu olan şey; kısıtlı ya da sınırlı olan şey; başka bir şey tarafından şu ya da bu şekilde varolmaya ve etkide bulunmaya zorunlu olan şey.

Res: Şey, varlık. Spinoza bu terimi zaman zaman *ens* olarak kullanır. Bkz. **Ens.**

Risus: Gülme

Saevitia: Vahşilik

Scholium: Not; bir kanıtı ya da akıl yürütmeyi destekleyici yorum, şerh.

Securitas: Güven, emniyet.

Servitudo: Esaret.

Singularis: Tekil, teklik. **Res singulares**: Tekil şeyler; sonlu ve sınırlı varoluşu olan her şey. **Singulares cogitationes**: Tekil düşünceler; şu ya da bu düşünce. Spinoza'da Tanrı'nın doğasını belirli şekilde açığa vuran düşüncelerdir.

Singultus: Hıçkırma.

Sobrietas: Ayıklık.

Spes: Umut.

Spiritus animales: Hareket ettirici zerreler (kanın en incelmiş, en saf kısmı ya da kandaki en küçük yuvarlar).[1] Descartes'ın ruh ve beden öğretisinde önemli bir yer tutan ve canlının her tür hareketine neden olan *spiritus animales*, kendi deyimiyle hafif bir esinti ya da daha çok capcanlı, saf bir alev gibidir. Bunlar, kan dolaşımıyla beynin ortasında yer alan epifiz guddesinin yardımıyla sinir sistemine geçerler ve yine bu bezin yardımıyla beynin kıvrımlarına ve en sonunda sinirlere kadar ulaşırlar, sonra sinirlerden kaslara geçerler ve kasların kasılmasına ya da gevşemesine, dolayısıyla davra-

1 Bkz. Taves 1999: 27; Baker & Morris 1996: 96.

nışa neden olurlar. Descartes'a göre sinirler duyu alıcılarını beyne bağlayan hassas, ipince lifler ya da tellerden oluşan oyuk kanallardır. Bu teller bir tür sinir sinyalleri olarak da adlandırılabilecek *spiritus animales*le dolu olan beyin kıvrımlarıyla ya da karıncıklarıyla bağlantılıdır. Ünlü Yunan hekim Galenos'un geliştirdiği *spiritus animales* kuramı, Descartes öncesi felsefecilerin öğretilerinde de önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü, onlara göre, bu kavram (Yun. *pneuma*) canlıyı cansızdan ayırır. Refleksi de *spiritus animales*le açıklayan Descartes'a göre, örneğin bir insanın ayağı ateşe yaklaştığında, *spiritus animales*le dolu olan beyin kıvrımlarıyla bağlantılı tellerde bir geri çekilme etkisi yaratır ve bu geri çekilme beyin kıvrımlarından birinin ya da birkaçının açılmasına ve *spiritus animales*in ayak kaslarına giden sinirlere akın etmesine ve kasların çekilmesine neden olur; bu şekilde aniden ayak ateşten çekilir. *Spiritus animales* günümüzde beyin-omurilik sıvısıyla özdeşleştirilmiştir.[1]

Sub specie aeternitatis: Sonsuzluğun ufku altında; sonsuzluğun ışığı altında; sonsuzluğun bakış açısıyla.

Substantia: 1. Töz, cevher. 2. Gerçeklik. 3. Tanrı. *Ethica*'nın temel terimlerinden biri olan *substantia*, Spinoza'ya göre kendi başına varolan ya da kendinde varolan ve ancak kendisinin yardımıyla kavranan şey, yani Tanrı'dır. Töz, bu tanımı gereği kendisinin dışında başka bir şeye ihtiyaç duymaz, yani hiçbir şeye bağlı değildir. Töz, sadece kendi *essentia*sıyla (özüyle) kavranır (*per solam essentiam*) ve bu tür bir kavrayış, kavrayışın en mükemmel

1 Hergenhahn 2009: 144.

biçimidir. Spinoza'ya göre *substantia*yı *modus*la (tavır) olan ilişkisi içinde değerlendirmek gerekir, çünkü *substantia* ile *modus* gerçekliğin (*realitas*), yani evrenin ta kendisidir ve gerçeklik tümüyle kendi başına varolana dayanır. Tözün tavırlarını ne kadar çok anlarsak, tözü de o kadar çok anlarız; çünkü tavırlar tözün ifade bulduğu biçimlerdir ve en yakın nedeninin (*proxima causa*) bilgisine ererek, yani tözün bilgisine ererek idrak edilirler. Dolayısıyla töz, doğal olarak tavırlarından (*modi*) önce gelir. Ayrıca Spinoza'da töz tektir ve sonsuzdur; yani aynı doğada ve aynı sıfatlara (*attributa*) sahip ve sonsuz olan birden fazla töz olamaz. Bkz. **Modus, Deus, Attributum.**

Superbia: Kibir, gurur. Spinoza'da kendini beğenmişlik (*philautia*) duygusundan kaynaklanır.

Superstitio: Batıl inanç.

Sympathia: Bir şeye karşı doğal eğilim, çekim.

Taedium: İğrenme, ikrah.

Temperantia: İtidal, ölçülülük.

Tempus: Zaman.

Timidus: Korkak, ürkek.

Timor: Korku.

Titillatio: Tahrik. Spinoza asıl anlamı gıdıklanma olan *titillatio*yu "tahrik, tahrik olma" anlamında kullanır.

Tremor: Titreme.

Tristitia: Keder. Spinoza'da insanın temel duygularından biri olan keder, zihnin yetkinliğini azaltan edilgin bir duygudur. Bkz. **Laetitia.**

Ultima causa: Nihai neden; bir şeyin uğruna varolduğu ya da eylemde bulunduğu neden.

Universalis: Tümel, külli; belli bir sınıfa bağlı bireylerin hepsini içine alan.

Utilis: Yaralı olan, insanın yararına veya çıkarına olan.
Utilitas: Yarar, fayda, çıkar.
Veneratio: Hürmet.
Verecundia: Utangaçlık.
Veritas: Doğruluk; hakikat.
Vindicta: İntikam.
Virtus: 1. Erdem, güç. 2. Dürüst yaşama biçimi (*recte vivendi ratio*).
Vita: Yaşam.
Vituperium: Kınama.
Volitio: İrade edimi, istek, karar, seçim.
Voluntas: İrade; bir şeyi yapıp yapmamaya karar verme gücü. Spinoza'da irade özgür bir neden değil, zorunlu bir nedendir.
Zelotypia: Haset, çekememezlik, kıskançlık.

KAYNAKÇA

Ariew, R., D. Des Chene, D. M. Jesseph, T. M. Schmaltz, T. Verbeek (2003). *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*, Maryland: The Scarecrow Press.

Ayverdi, İ. (2006). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 3 cilt, 2. Baskı, İstanbul: Kubbealtı.

B. D. S. (1677). *Opera Posthuma: Quorum Series Post Praefationem Exhibetur*, Amsterdam: Rieuwertsz.

Baker, G., K. J. Morris (1996). *Descartes' Dualism*, London: Routledge.

Balz, A. G. A. (1918). *Idea and Essence in the Philosophies of Hobbes and Spinoza*, New York: Columbia University Press.

Bennett, J. (tr.) (2010). *Benedict Spinoza. Ethics Demonstrated in Geometrical Order*, http://www.earlymoderntexts.com/pdfs/spinoza1665.pdf (Çevrimiçi: 29.10.2010).

Bruder, C. H. (ed.) (1843). *Benedicti De Spinoza Opera Quae Supersunt Omnia, vol. 1: Principia Philosohiae, Cogitata Metaphysica, Ethica*, Lipsiae: Tauchnitz.

Colerus, J. (1705). *Korte, dog waaragtige Levens-Beschrijving van Benedictus de Spinosa, uit Autentique Stukken en mondeling getuigenis van nog levende Personen, opgestelt*, Amsterdam: J. Lindenberg.

Curley, E. (tr.) (1985). *The Collected Works of Spinoza*, vol. 1, Princeton: Princeton University Press.

Curley, E., P.-F. Moreau (ed.) (1990). *Spinoza: Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Conference*, Leiden: E. J. Brill.

Elwes, R. H. M. (tr.) (1891). *The Chief Works of Benedict De Spinoza, vol. 2: De Intellectus Emendatione, Ethica*, London: George Bell & Sons.

Freudenthal, J. (1899). *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und Nichtamtlichen Nachrichten*, Leipzig: Verlag Von Veit.

Fullerton, G. S. (1894). *The Philosophy of Spinoza; as Contained in the Fist, Second, and Fifth Parts of the "Ethics" and in Extracts from the Third and Fourth*, New York: Henry Holt and Company.

Garrett, A. V. (2003). *Meaning in Spinoza's Method*, Cambridge: Cambridge University Press.

Garrett, D. (2002). "Spinoza's Conatus Argument," *Spinoza: Metaphysical Themes*, O. Koistinen & J. Biro (ed.), Oxford: Oxford University Press.

Garrett, D. (ed.) (1996). *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gebhardt, C. (ed.) (1925). *Spinoza. Opera, vol. 2: Ethica*, Heidelberg: Carl Winter Verlag.

Hall, T. S. (tr.) (1972). *René Descartes. Treatise of Man*, Cambridge: Harvard University Press.

Hergenhahn, B. R. (2009). *An Introduction to the History of Psychology*, Belmont: Wadsworth Cengage Learning.

Honderich, T. (ed.) (1995). *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Joachim, H. H. (1901). *A Study of the Ethics of Spinoza (Ethica Ordine Geometrico Demonstrata)*, Oxford: Clarendon Press.

Koistinen, O. (ed.) (2009). *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Koistinen, O., J. Biro (ed.) (2002). *Spinoza: Metaphysical Themes*, Oxford: Oxford University Press.

Lermond, L. (1988). *The Form of Man: Human Essence in Spinoza's Ethic*, Leiden: E. J. Brill.

Lloyd, G. (1996). *Routledge Philosophy Guidebook to Spinoza and the Ethics*, London: Routledge.

Lord, B. (2010). *Spinoza's Ethics*, Edinburg: Edinburg University Press.

Mendes, D. F. (1975). *Memorias do Estabelecimento e Progresso dos Judeos Portuguezes e Espanhoes nesta famosa Citade de Amsterdam*, Studia Rosenthaliana, Assen: Van Gorcum.

Merk, A. (ed.) (1992). *Novum Testamentum Graece et Latine*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.

Micraelius, J. (1661). *Lexicon Philosophicum Terminorum Philosophis Usitatorum Ordine Alphabetico Sic Digestorum, Ut Inde Facile Liceat Cognosse, Praesertim Si Tam Latinus, Quam Graecus Index Praemissus Non Negligatur Quid In Singulis Disciplinis Quomodo Sit Distinguendum Et Definiendum, Editio Secunda ab ipso Authore Correcta & Aucta, cum novis novorum Terminorum & Vocabulorum Indicibus*, Stetini: Impensis Jeremiae Mamphrasii, Bibliop., Typis Michaelis Höpfneri.

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

Nadler, S. (2006). *Spinoza's Ethics: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.

Paulus, H. E. G. (ed.) (1803). *Benedicti De Spinoza Opera Quae Supersunt Omnia, Volumen Posterius*, Ienae: In Bibliopolio Academico.

Picton, J. A. (1907). *Spinoza: A Handbook to the Ethics*, New York: E. P. Dutton and Company.

Pollock, F. (1899). *Spinoza: His Life and Philosophy*, London: Duckworth and Co.

Powell, E. E. (1906). *Spinoza and Religion*, London: Kegan Paul.

Revah, I. (1959). *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, Paris: Mouton.

Richter, C. P. (1627). *Lexicon Ethicum Omnium Terminorum Usitatorum et ad Philosophiam Moralem Pertinentium*, Noribergae: Halbmayer.

Rocca, M. della (2002). "Spinoza's Substance Monism," *Spinoza: Metaphysical Themes*, O. Koistinen & J. Biro (ed.), Oxford: Oxford University Press, s. 11-37.

Rocca, M. della (2008). *Spinoza*, New York: Routledge.

Scruton, R. (2002). *Spinoza: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.

Shirley, S. (tr.) (2002). *Spinoza. Complete Works*, M. L. Morgan (ed.), Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Smith, H. (1886). *Spinoza and His Environment: A Critical Essay with a Translation of the Ethics*, Cincinnati: Robert Clarke & Co.

Taves, A. (1999). *Fits, Trances, & Visions: Experiencing Religion and Explaining Experince from Wesley to James*, Princeton: Princeton University Press.

Vloten, J. Van, J. P. N. Land (ed.) (1882). *Benedicti de Spinoza Opera Quotquot Reperta Sunt*, vol. 1, Hagae Comitum: Apud Martinum Nijhoff.

Vloten, J. Van, J. P. N. Land (ed.) (1883). *Benedicti de Spinoza Opera Quotquot Reperta Sunt*, vol. 2, Hagae Comitum: Apud Martinum Nijhoff.

White, W. H. (tr.) (1883). *Benedict de Spinoza. Ethic: Demonstrated in Geometrical Order and Divided into Five Parts*, New York: MacMillan & Co.

Willis, R. (1870). *Benedict De Spinoza. His life, Correspondence, and Ethics*, London: Trübner & Co.

DİZİN

acı 216, 484
acıma 230, 235, 236, 293, 374, 375, 384, 410, 431, 478
acizlik 273, 313, 379, 380, 487
açgözlülük 277, 304, 305, 315, 368, 476
açık ve seçik *passim*
ahlak *passim*
ahlaksızlık 437, 487
akıl *passim*
aklın buyrukları 334, 336, 408, 493
aksiyom *passim*
alay 192, 196, 203, 270, 291, 369, 374, 404, 489
alçakgönüllü 486
algı (algılamak) *passim*
antipati (iticilik) 222, 475
arzu *passim*
aşırı önemseme (aşırı değer verme) 234, 294, 297, 373, 484
ayıklık 277, 282, 305, 495
aykırı duygular 480
ayyaşlık 277, 304, 484

bağdaşma 63, 478
başkasına bağlı olarak varolmak (başkasında olmak) 487
batıl inanç 18, 23, 24, 192, 264, 392, 416, 497
beden *passim*
belirlenim *passim*
belirli (tanımlanmış) *passim*
belirsiz *passim*
bilinç (bilinçlilik) 285, 311, 480, 489, 491, 494
bire bir fikir *passim*
bire bir olmayan 26, 158, 168, 198, 199, 200, 201, 209, 213, 214, 275, 276, 307, 317, 340, 390, 393, 429, 445, 487
birey *passim*

cesaret *passim*
kör cesaret 398
cisim *passim*
cüretkâr(lık) 266, 303, 304, 424, 476

çağrışım 143, 480

çekememezlik 443, 498
çelişki 48, 52, 84, 206, 389, 480
çıkar(lar) *passim*

değişim 34, 71, 72, 76, 133, 135, 320, 321, 364, 425, 445, 463, 472, 474, 489, 490
dehşet 269, 486
Descartes 15, 16, 19, 20, 58, 69, 196, 420, 421, 422, 423, 425, 471, 478, 483, 492, 495, 496
dış neden *passim*
dışsal belirti (dışsal alamet) 107, 481
dindarlık 28, 191, 357, 411, 465, 492
dinsizlik 487
doğa *passim*
doğruluk 27, 498
duygu 27, 198
  edilgen duygu 491
  etkin duygu 27
dürtü 274, 285, 286, 356, 357, 438, 487
düşünce sıfatı *passim*
düşünen varlık *passim*
düşünsel varlık 484

edilgin *passim*
eğilim (temayül) 210, 211, 479, 492
eksiklik 103, 158, 309, 312, 487
epifiz guddesi (epifiz bezi) 420, 421, 422, 424, 492, 495
erdem *passim*
ereksel neden 310, 311, 312, 478
esaret 5, 23, 309, 466, 495
evham 253, 254, 291, 292, 302, 303, 328, 410, 436, 489
ezeli ve ebedi hakikat 36, 43, 66, 68, 96, 472
ezeli ve ebedi oluş (öncesizlik ve sonrasızlık) 28, 45, 457, 466, 472, 482

fail akıl 80, 488
fikir *passim;*
  doğru fikir 37, 80

geçici neden 67, 478
gerçeklik 45, 48, 61, 73, 107, 127, 185, 189, 308, 312, 466, 482, 483, 484, 490, 491, 493, 496, 497
gıpta 301, 413, 472
gözü pek 266, 488
gurur 233, 244, 245, 256, 296, 299, 382, 383, 413, 485, 497
gülme 284, 369, 495
güven 226, 269, 292, 372, 407, 410, 495

hafıza 143, 208, 330, 420, 435, 447, 457, 464, 489
hakikat *passim*
haksız yere hakir görme 481
hal *passim*
hareket ettirici zerreler 421, 422, 423, 424, 495
hareket ve hareketsizlik (sükûnet) *passim*
haset 246, 353, 443, 489, 498
hayal *passim*
hayal gücü *passim*
hayal kırıklığı 292, 481
hayranlık 99, 290, 413, 472
hayret 98, 205, 268, 269, 270, 275, 287, 288, 290, 296, 303, 472
her şeye kadir olan 63, 64, 491
hıçkırma 284, 495
hırs 94, 239, 242, 243, 252, 277, 299, 304, 305, 368, 400, 412, 429, 437, 474
hor görme 270, 283, 288, 294, 438, 481
hürmet 269, 270, 275, 288, 379, 498
hüsran 481
hüzün 216, 287, 313, 365, 366, 489
içkin 34, 42, 487, 494
içkin neden 67, 476
iç neden 240
içsel belirti, içsel alamet 107, 481
iffet 278, 305, 476
iğrenme 284, 497
ihtiras 333, 466, 467, 468, 474, 475, 489
ilineksel 61, 221, 223, 224, 247, 263, 264, 290, 295, 315, 354, 478
imge *passim*
imkân 48, 61, 62, 63, 64, 111, 122, 137, 164, 197, 278, 279, 322, 447, 491, 492
imkânsız(lık) 36, 39, 47, 48, 79, 84, 97, 111, 215, 297, 320, 321, 372, 406, 485, 492
imrenme 235
incelik 423, 489
insaniyet 239
intikam 206, 255, 256, 302, 359, 360, 369, 372, 408, 409
irade *passim*
iştah 214, 215, 246, 249, 279, 283, 284, 285, 286, 300, 306, 311, 312, 316, 337, 342, 369, 428, 429, 475
itidal 277, 282, 305
itki 205, 487

iyi *passim*
iyilikseverlik 236, 302, 476
izlenim 64, 142, 165, 199, 381, 400, 491

karşıt duygular 315, 480
kayırma 230, 293, 375, 485
keder *passim*
kendi cinsinde sonlu 33, 35, 494
kendinden memnun olma (kendinden memnuniyet) 241, 267, 272, 295, 297, 298, 376, 377, 384, 471
kendini adama 269, 270, 290, 484
kendini aşağılama 298, 299, 379, 380, 382, 411, 471
kendini beğenme (kendini beğenmişlik) 272, 492, 497
kendini küçük görme 272, 295, 298, 299, 378, 381, 486
kendisinin nedeni 33, 50, 73, 74, 477, 482, 494
kınama 239, 358, 498
kıskançlık 197, 232, 246, 274, 294, 369, 404, 407, 443, 489, 498
kıvanç 293, 485
kızgınlık 230, 293, 376, 412, 488
kibarlık 282, 304, 305, 489
kibir 233, 234, 241, 296, 297, 298, 299, 373, 379, 380, 381, 382, 404, 411, 412, 429, 497
korkak 206, 305, 497
korku 9, 226, 242, 253, 263, 264, 265, 266, 270, 275, 276, 300, 302, 303, 305, 318, 319, 370, 372, 373, 379, 391, 392, 396, 398, 400, 402, 403, 408, 411, 413, 416, 466, 486, 497
korkusuz 262, 264, 488
kötü *passim*
kötülük 103, 230, 236, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 260, 261, 266, 268, 269, 302, 303, 304, 406, 416, 489
kudret *passim*
kusursuzluk 456, 457, 491
kuşku 42, 50, 51, 169, 182, 188, 189, 224, 226, 227, 274, 280, 291, 292, 460, 474, 484
kutluluk 405, 457, 467, 468, 476
kuvve halindeki akıl 81, 87, 488

küçümseme 192, 234, 269, 270, 288, 369, 373, 403, 480, 481, 486

merhamet 192, 243, 282, 293, 294, 358, 381, 384, 408, 489
metanet 474
minnettarlık 256, 302, 485
morarma 284, 489
muhakeme 163, 493
mutlak olan *passim*
mükemmellik 49, 50, 88, 96, 107, 491, 493
mütevazı 299, 486

nefret *passim*
nesne *passim*
neşe 216, 287, 365, 366, 367, 486
nezaket 357, 412, 489
nicelik 55, 57, 175, 493
nihai neden 497
noksanlık 50, 86, 88, 487

oburluk 489
olanaklılık 492
olası 35, 64, 78, 79, 84, 98, 110, 156, 172, 174, 259, 315, 327, 328, 329, 330, 332, 429, 430, 480
olumlama 41, 48, 179, 180, 181, 183, 185, 189, 190, 208, 215, 217, 218, 232, 233, 474
olumlu 75, 101, 157, 158, 182, 190, 226, 288, 313, 317, 330, 474, 492
olumsuzlama 41, 179, 180, 183, 185, 189, 209, 232, 233, 313, 491
onur 93, 240, 241, 257, 270, 274, 277, 296, 298, 299, 336, 357, 383, 384, 400, 459, 485

ödev 416, 492
ödleklik 303, 304, 492
öfke 94, 197, 255, 269, 302, 369, 371, 387, 400, 403, 404, 436, 437, 489
ölçülülük 497
ölüm *passim*
önyargı (peşin hüküm) 18, 23, 26, 49, 91, 94, 95, 103, 164, 183, 184, 311, 492
örtüşme 478
övgü 91, 99, 357, 358, 373, 377, 384, 489
övünç 239, 489
özgür *passim*
özgürlük 85, 159, 192, 262, 397, 438, 489
  insanın hakiki özgürlüğü 403
  özgür neden 62, 63, 79, 81, 82, 89, 90, 178
özgür varlık 494
özlem 248, 252, 300, 301, 481

pişmanlık 206, 226, 227, 241, 267, 283, 295, 296, 375, 378, 379, 384, 491

ruhsal edilginlik (duygu) 474

saçmaya indirgeme (abese irca) 40, 493
seçim *passim*
sefahat 277, 304, 315, 489
sempati (doğal çekim) 222, 497
serinkanlılık 18, 192, 282, 409, 416, 474
sevgi *passim*
sevinç *passim*
sezgi (sezgi gücü) 28, 167, 405, 419, 445, 460, 474, 476, 488
sıfat *passim*
sınırsız *passim*
son nedenler 92, 95, 96, 97, 478
sonsuzluğun ufku (ışığı) altında (sonsuzluğun bakış açısıyla) 174, 447, 452, 453, 454, 455, 458, 496
süre *passim*

şaşkınlık 98, 253, 268, 303, 480
şefkat 478
şehvet 277, 278, 305, 306, 368, 401, 489
şerefli 383, 384, 385, 486
şey *passim*
şükran 256, 304, 485

tahrik 216, 287, 366, 367, 497
tamlık 309, 312, 491
tanım *passim*
tanımsız 488
Tanrı *passim;*
mutlak sonsuzluk 481
Tanrı'nın nedenselliği 477, 78
Tanrı ya da Doğa 311, 481
Tanrı'ya yönelik akli sevgi 456, 458, 459, 474
taşkınlık 489
tekil *passim;*
tereddüt 167, 173, 174, 182, 224, 241, 242, 246, 275, 276, 283, 303, 474
tevazu 377, 378, 379, 486
tikel 74, 156, 179, 188, 190, 491
tiksinme 284, 400, 476, 485
titreme 284, 497
töz (cevher) *passim*
tümel 108, 165, 166, 179, 180, 187, 188, 189, 190, 260, 273, 391, 491, 497

umut 226, 263, 264, 265, 269, 270, 275, 276, 291, 292, 328, 372, 373, 377, 378, 495

umutsuzluk 372, 481
utanç 241, 252, 253, 254, 283, 299, 300, 384, 385, 412, 492
utangaçlık 253, 299, 300, 498
utanmazlık 300, 487
uzak neden 77, 78, 477, 494

ürkek 266, 497

vahşilik 302, 495
varlığını sürdürme çabası *passim*
varolma azmi 322, 487
varolmayan 37, 42, 63, 116, 123, 139, 142, 171, 190, 491
varoluş *passim*
vicdan azabı 293, 372, 480

yadsıma 210, 298, 491
yarar (fayda, çıkar) *passim*
yaratan (yaratıcı) doğa 26, 34, 79, 80, 81
yaratılan doğa 26, 34, 79, 80, 81, 108, 490
yeis 216, 489
yer kaplayan sıfatı 115, 116
yer kaplayan varlık *passim*
yiğitlik 485
yüce gönüllülük 282, 306, 357, 371, 408, 435, 465, 466, 485
yüreklilik 282, 306, 398, 436, 465, 466, 474
yüz çevirme 242, 290, 476

zalimlik 256, 302, 481
zekâ *passim*
zihin *passim*
zihinsel dalgalanma 224, 426
zihinsel dinginlik 489
zihinsel doygunluk 455, 462, 489
zorunluluk *passim*

ETHICA

BENEDICTUS DE SPINOZA

Yahudi bir ailenin oğlu olarak 1632'de Amsterdam'da dünyaya gelir. Öğrenim çağına gelince, Talmud Torah Okulu'na gönderilir, yaklaşık 14 yaşına kadar devam ettiği bu okulda ünlü haham Saul Levi Morteira ile Manasseh Ben Israil'in tedrisatından geçer. Ancak eğitimini yarıda kesip baba mesleği olan ticarete atılır; önce babasıyla, sonra da kardeşiyle uzun süre bu mesleği sürdürür. Sonunda gözlük camları ve mikroskoplar için mercek işleme işini meslek edinir.Ticaretle uğraştığı yıllarda aslen tıp doktoru ve klasik filolog olan Franciscus van den Enden'le tanışır ve onun okulundaki derslere katılarak Latinceyi öğrenir; skolastik felsefeyle hemhal olmaya başlar. 1656'da karşıt düşünceleri nedeniyle Yahudi cemaatinden aforoz edilmesi hayatında bir dönüm noktası olur. Bunun üzerine Amsterdam'dan ayrılır, bir süre Ouwerkerk kentinin bir köyünde yaşar, sonra yeniden kente dönüp 1660 yılına kadar Descartes felsefesiyle ilgili dersler vererek, gözlük ve mikroskop mercekleri üreterek geçimini sağlar. Bu süre içinde *Tanrı, İnsan ve İnsanın Esenliği Üzerine Kısa Bir İnceleme* adlı eserini yazar.Yine o yıllarda *Descartes Felsefesinin İlkeleri* adlı eserini kaleme alır. Ancak söz konusu kitap siyasal bir tartışmaya kurban gider ve yasaklanır. Maddi sıkıntılar içinde, felsefi çalışmalarla geçen bu döneminde yazıp bitirdiği *Ethica* adlı eserinin yayımlandığını göremeden, 1676'da yaşama veda eder.

PROF. DR. ÇİĞDEM DÜRÜŞKEN

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü, Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda öğretim üyesidir. 1987'de "Seneca'nın *De Providentia*'sında Tanrı ve İnsan" başlıklı teziyle yüksek lisansını, 1990'da ise "Quintilianus'ta Çocuk ve Yetişkin Eğitimi ve Günümüzle Bağlantıları" başlıklı teziyle doktorasını tamamlamıştır. Aldığı bursla Perugia, Universita Italiana Per Stranieri'de İtalyanca eğitimi almış ve aynı üniversitede Latina Lingua e Cultura seminerlerine katılmıştır. Antikçağ eserlerinin özgün dillerinden çevrilerek iki dilli edisyonlar şeklinde yayımlanması amacını güden *Humanitas* dizisinin editörlüğünü yapmıştır. Seneca, Cicero, Boethius, Augustinus, Thomas Morus, Erasmus gibi önemli düşünür ve edebiyatçıların eserlerini özgün dillerinde çevirerek dilimize kazandırmıştır. *Rhetorica* ve *Roma'nın Gizem Dinleri* adlı kitapları başta olmak üzere antikçağ ve ortaçağ kültürü ve felsefesi konularında gerek ulusal gerekse uluslararası nitelikte çok sayıda kitap, çeviri ve makaleye imza atmıştır.

SPİNOZA

ETHICA

Felsefe tarihinin şüphesiz en tartışmalı eserlerinden biri olan ve ilk defa özgün dilinden çevrilerek Türkçeye kazandırılan *Ethica*, daha gençliğinde bağlı olduğu Yahudi cemaatinden aforoz edilen, eserleri yasaklanan, yaşamını bin bir zorlukla kazanmak zorunda kalan çetin bir insanın; kendisine geometriyi kalkan yapıp klasik ve skolastik felsefe terimlerinin içeriğini yeni bir bakış açısıyla doldurmaya, metafizik konuları matematik düşünme yöntemiyle kanıtlamaya çalışan hummalı bir zihnin ürünüdür.

Tanrı, doğa, insan, zihin, akıl, duygu, irade, özgürlük gibi en temel felsefi kavramları tanımlarla, açıklamalarla, önermelerle, önerme sonuçlarıyla, kanıtlamalarla ve notlarla örülü sıradışı bir üslupla ele alıp irdeleyen ve nihai amacı insanı sonsuz mutluluğa götürecek yolu göstermek olan *Ethica*, bu yönüyle felsefe tarihinin temel tartışmalarına ışık tutan mükemmel bir başucu kitabıdır.



ALFA FELSEFE
ISBN 978-605-106-968-5

ALFA®
www.alfakitap.com /alfakitap /alfakitap /alfakitap