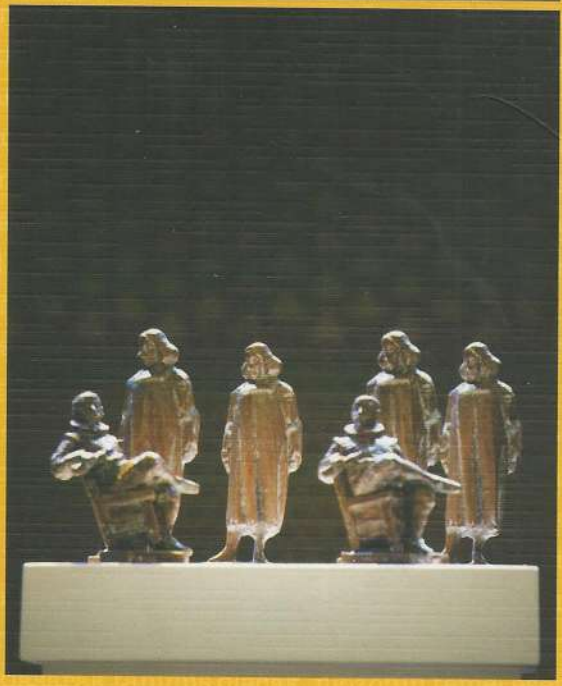
SPINOZA

BİR HAKİKAT İFADESİ

ÇETİN BALANUYE



AYRINTI

FELSEFE

ÇETİN BALANUYE

Akdeniz Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Öğretim Üyesi. Lisans derecesini ODTÜ'den, Psikolojik Danışmanlık alanında aldı. İki ayrı yüksek lisans derecesine sahip olan Balanuye, bu çalışmalardan ilkini ODTÜ'de eğitim sosyolojisi alanında, diğerini Londra Üniversitesi'nde eğitim felsefesi alanında tamamladı. Doktora derecesini ODTÜ Felsefe Bölümü'nden aldı.

Felsefede özellikle "içkinlik" düşüncesi çerçevesinde Spinoza-Nietzsche-Deleuze ile gelişen minör bir geleneğe odaklanan akademik ve popüler çok sayıda yayımlanmış çalışması da olan Balanuye, *Ethico-political Acts of Desire* [*Arzunun Etik-Politik Edimleri*], *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*, *Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?*, *Naturans: Yeni Bir Ontolojiye Doğru*, *Naturans II: Yeni Etik Politik* ve *Orange Fragments: To Read and Contemplate in a Sunny Day* başlıklı kitapların yazarıdır.

Ayrıntı: *1691*
Felsefe Dizisi: 62

Spinoza
Bir Hakikat İfadesi
Çetin Balanuye

© Çetin Balanuye, 2023

Dizi Editörü
Güçlü Ateşoğlu

Yayıma Hazırlayan
Güçlü Ateşoğlu

Son Okuma
Kenan Mutluer

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Hediye Gümen

Baskı ve Cilt
Ali Laçin - Barış Matbaa-Mücellit
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 286
Topkapı/Zeytinburnu - İstanbul - Tel. 0212 567 11 00
Sertifika No: 46277

Birinci Basım: *2023*

ISBN 978-605-314-651-3
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hocapaşa Mah. Dervişler Sok. Dirikoçlar İş Hanı
No: 1 Kat: 5 Sirkeci – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayingrubu.com & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

Spinoza
Bir Hakikat İfadesi

Çetin Balanuye

AYRINTI

Spinoza
Bir Hakikat İfadesi

Çetin Balanuye

Aileme...

İçindekiler

Önsöz 11

Kısaltmalar 13

Kaynak Seçimi 14

Spinoza'nın Yaşam Kronolojisi 16

1. Spinoza'yla Tanışmak 19
   Başlarken 19
   Bir Bakışta Spinoza Düşüncesi 20
   Yaşamöyküsü 26
   Geri Plan ve Bağlam... O Günlerde Felsefe 36
   Damak Tadı Biçimlenirken... 49

2. Etika: Bir Başyapıt 57
   Yöntem-Yöneliş 57
   Bölüm Açıklamaları 59
   Bölüm I: Tanrı Hakkında 59
   Birinci Bölümün Eki 78
   Bölüm II: Zihin Doğası ve Kökeni Hakkında 79
   Bölüm III: Duygulanışların Kökeni ve Doğası Üzerine 106
   Bölüm IV: İnsanın Köleliği ya da Duyguların Gücü Üzerine 126
   Bölüm V: Zihnin Gücü ya da İnsanın Özgürlüğü Üzerine 147

3. Teolojik-Politik İnceleme (Tractatus Theologico-Politicus) (TTP) .. 164
   Genel Giriş 164
   TTP Çözümlemesi 167
   TTP'ye Giriş 167
   Peygamberler ve Peygamberlik 171
   Yahudilerin Seçilmişliği Öğretisi 173
   Tanrısal Yasa, Yasa ve Tören 175
   Mucizeler 180
   Kutsal Kitap'ı Anlamak 182

Kutsal Kitap ve Yaygın Yanlışlar 184
Kutsal Kitap'ın Nasıl Yorumlanması Gerektiğine İlişkin Temellendirme 186
Devlet, Güç, Doğal ve Sivil Hak 188
Din, Devlet ve Yahudi Deneyimi 193
Düşünce ve İfade Özgürlüğü 197

4. Politik İnceleme [Tractatus Politicus] [TP] 201
Giriş 201
Genel Kabuller 203
Farklı Siyasi Yapılanma Türleri İçin Öneriler 207

5. Etkilenmeler 212

Kaynakça 221

Dizin 225

Önsöz

Spinoza adı son yıllarda hem akademik çevrelerde, hem de felsefeye merak duyan genel okurlar arasında giderek daha sık duyuluyor. Üstelik bu ilgi belli bir coğrafyaya özgü değil; Avrupa'da olduğu kadar okyanusun öte yakasında, Latin Amerika'da olduğu kadar Uzak Doğu'da da Spinoza üzerine yazılanların sayısındaki artış dikkat çekiyor. Bir anlamda, bu eşsiz filozofa karşı hem yaşarken hem de ölümünden sonra uzunca bir süre devam eden peşin hükümlü ilgisizlikten dolayı bağışlanma diliyor gibiyiz.

Spinoza karşısında duyulan bu mütevazı mahcubiyetin iki temel nedeni var: Bunlardan ilki, on yedinci yüzyılın birikimiyle yazmış olmasına karşın, Spinoza'nın genel sezgilerinde büyük oranda haklı çıkmış olmasıdır. İçinde sonsuz fark oluşlar, bireyleşimler ve çözülüşler içeren, ama aynı zamanda tek bir bütün olarak bilimin konusu olan doğa; düşünce ve bedenle *bir* ve *aynı* şey olan insan kavrayışı; belirlenim kavramı; duyguların üzerimizdeki güçlü yönlendiriciliği gibi vurgular çağcıl araştırma bulgularımızla tümüyle uyumlu görünmektedir. İkincisi, Spinoza düşüncesinin bize sağladığı türden bir hakikat duygusuna belki hiç olmadığı kadar gereksinim duyulan bir çağda yaşıyor olmamızdır. Modern insan bir yanda hakikat duygusunu salt dilsel-kültürel bir uzlaşımdan ibaret sayan öğretiler, diğer yanda bu duyguyu ya bilim ya da dinle ilişkilendirme dayatması anlamına gelen dünya görüşleri arasında sıkışmış durumdadır. Spinoza bu türden ikiliklerin tümünü yok saymamıza olanak veren bir felsefe geliştirmiş, âdeta iyimser bir esin kaynağı olarak üstüne düşeni çok erkenden yapmıştır.

Ne var ki, Spinoza felsefesi ilk karşılaşmada pek çok okuru tedirgin edebilen bazı özelliklere sahiptir; orijinal eserlerin dili ya geometrik soyutluğu ya da metafizik bir uzaklık içerdiği için çoğu

zaman ilk denemede okunup anlaşılacak türde akıcı yapıtların filozofu değildir Spinoza. Bununla birlikte, küçük bir yardım alarak ve makul bir dikkat göstererek okunduğunda bu büyük sistem kendini serbestçe açacak, okurla güçlü bir bağ kurmayı başaracaktır. *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*'nin temel amacı bu küçük yardımı sağlamaktır.

Bu kitabı, Spinoza'yla ilk kez tanışacak okurlar için olduğu kadar, felsefede belli bir yetkinliğe sahip deneyimli okurları da dikkate alarak yazmaya çalıştım. İlk türden okuyucuların kitabı sıralı bir biçimde, en baştan başlayarak okumalarını öneriyorum. Böylece, Spinoza'yı kısa, basit ve genel bir çerçeveden yaklaşarak tanımış olacak, filozofun temel eserlerini çözümlemeye ayrılan bölümleri daha kolay kavrayabileceklerdir. İkinci türden okurlar ise kitabı kendi gereksinimleri doğrultusunda daha esnek bir biçimde okuyabilirler. Her iki türden okur da bu kitabı Spinoza'nın orijinal eserlerine gitmeye gerek kalmaksızın okuyabilir; ama yetkin bir Spinoza okuması için okuma masasında bu kitapla birlikte filozofun eserlerini de bulundurmak kuşkusuz yararlı olacaktır.

Son olarak... Bu kitabın önemli bir bölümü Spinoza'nın memleketinde, Hollanda'daki akademik konukluğum sırasında yazıldı. Bu konukluğu olanaklı kılan ve araştırmama destek olan Nijmegen Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nin seçkin öğretim üyelerine teşekkür ederim.

Henüz genç bir öğrenciyken bana Spinoza'yı sevdiren hocam ve dostum Ulus Baker'i anarak...

Çetin Balanuye
Nisan 2012, Antalya

Kısaltmalar

Olanaklar elverdiği ölçüde bu çalışmayı kısaltmalara boğmaktan kaçındım. Özellikle *Etika*'nın incelendiği bölümlerde eserin geometrik yapısı nedeniyle kaçınılmaz olan az sayıda göndermeyi şu düzene göre yaptım:

a) Eğer sözü edilen tanım, aksiyom ya da önerme o sırada okunmakta olan bölüm kapsamındaysa hiçbir kısaltma kullanmadım; yalnızca önerme ya da tanımın numarasını yazarak anlatımın genel ahengini korumaya çalıştım.
b) Eğer sözü edilen gönderme o sırada okuyucunun bulunduğu bölümden başka bir yerdeyse, hem bölüm numarası hem de önerme numarasını yazarak yine belli bir okuma temposundan kopulmasını engellemek istedim.
c) Her durumda, eğer Spinoza'nın herhangi bir ifadesini doğrudan alıntılamak istersem şu kısaltmayı kullandım: Örneğin, *Etika*, birinci bölüm, ikinci tanımdan bir alıntı yapılmışsa bunu, (EI-T2) biçiminde gösterdim. Bu sisteme uygun olarak, tanımlar için "T", aksiyomlar için "A", önermeler için "Ö", *scolie* için "S" harflerini, bunların numarasını da yanlarına yazarak kullandım.

Teolojik Politik İnceleme ve *Politik İnceleme* adlı eserlerin incelendiği bölümlerde ilki için *Theological-Political Treatise* kısaltması olarak *TTP*, ikincisi için de *Tractatus Politicus* kısaltması olarak *TP* kullandım. Buna göre, örneğin *TTP* 45 dediğimde, ilgili eserin 45. sayfasının anlaşılmasını istedim.

Kaynak Seçimi

Spinoza'nın üç temel eserine odaklanan bölümlerde orijinal metinlerin İngilizce ve Türkçe çevirilerinden yararlandım. *Etika*'dan doğrudan almam gereken önermeleri hem İngilizce hem de Türkçe çevirilerini inceleyerek, ama sonunda kendimce yeniden çevirerek kullandım. *Etika*'da bir anlamda anahtar işlevi gören bazı temel sözcükler için şu karşılıkları kullandım:

Substance:	Töz
God:	Tanrı
Nature:	Doğa
Attribute:	Niteleyen
Mode:	Tarz
Affect:	Etki
Affections:	Duygulanış
Emotion:	Duygu

Hem *Teolojik Politik İnceleme* hem de *Politik İnceleme*'de İngilizce çevirilerden yararlandım, ama doğrudan yaptığım alıntılarda Türkçe çevirileri kullandım. Buna göre, üç temel eserle ilgili kullandığım temel kaynaklar şunlardır:

Spinoza, B. (1910) *Ethics*, Çev. Andrew Boyle, gözden geçiren George H.R. Parkinson, Londra: Dent, 1989, XXV, s. 259. (Everyman's Library).

Spinoza (2004) *Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Yayınları.

Spinoza [Benedict de Spinoza] (2004) *A Theological Political Treatise and A Political Treatise*, Dover.

Spinoza, B. (2010) *Tractatus Theologico-Politicus (Teolojik-Politik İnceleme)*, Çev. Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün, Ankara: Dost Yayınları.

Spinoza, B. (2007) *Tractatus Politicus*, Çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Yayınları.

Spinoza'nın Yaşam Kronolojisi

1492	Yahudilerin İspanya'dan sürülmesi.
1590	Spinoza Ailesi'nin Portekiz'e göçü.
1596	Descartes'ın doğumu.
1619	Yahudilere Amsterdam'da dinsel özgürlük tanınması.
1632	Spinoza'nın doğumu, Amsterdam.
	Locke'un doğumu. (Ö. 1704)
1638	Spinoza'nın annesinin ölümü.
1642	Galileo'nun ölümü. (D. 1594)
	Newton'un doğumu. (Ö. 1727)
1650-55	Van den Enden okulunda dersler ve Descartes felsefesiyle tanışma.
1653	Jan de Witt'in devlet üst yönetiminde göreve gelişi, Hollanda.
1654	Spinoza'nın babası Michael'in ölümü.
1656	Spinoza'nın aforoz edilişi.
1659	Huygens'ın Satürn halkalarının keşfi.
1660	Rijnsburg'a yerleşme.
1660-61	Leiden Üniversitesi yılları.
1661	*Etika*'nın yazımına başlanması.
	Oldenburg'la tanışma ve mektuplaşmalar.
1663	Lahey yakınlarında Voorburg'a taşınması.
	Descartes Felsefesinin İlkeleri'nin basımı.
1667	14. Louis'in Hollanda'yı işgali.
1669	Rembrandt'ın ölümü, Amsterdam. (d. 1606)
	Lahey'e taşınma.
1670	*Teolojik-Politik İnceleme*'nin basılması.

1671 Spinoza ile Leibniz arasında görüş alışverişi. (Leibniz'e *Teolojik-Politik İnceleme*'nin ulaştırılması.)

1672 Jan de Witt ve kardeşinin linç edilmesi.

1673 Spinoza'ya Heilderberg Üniversitesi'nde profesörlük teklifi (Bu teklif Spinoza tarafından reddedilmiştir.).

1675 *Etika*'nın tamamlanması. Leibniz'in Spinoza'yı Lahey'de ziyaret edişi.

1677 (21 Şubat) Spinoza'nın ölümü, Lahey (Hague). Spinoza'nın dostları tarafından *Opera Posthuma*'nın basılması. (Filozofun ölümünden sonra yayımlanan bu kapsamlı ciltte, Spinoza'nın elinden çıkmış eserlerin büyük çoğunluğu, dostları ve diğer filozoflarla mektuplaşmaları ve İbranice grameri üstüne bir sözlük çalışması bulunmaktadır.)

1
Spinoza'yla Tanışmak

BAŞLARKEN

"Filozof" sözcüğünün gizil etkilerinden biri, düne, eskiye, hatta çok eskiye ilişkin bir yaşam biçimini akla getirmesidir. Güncel ve gündelik yaşamın olağan seyri içinde kolaylıkla rastlanabilen birinden çok, geçmişin akıl sır ermez anlatıları arasında olanaklı görülen, inandığımız ama inanılması güç olan, tuhaf, ayrıksı ya da yabancı bir figürdür filozof. Filozofları geçmişle ilişkilendirmenin pek çok nedeni olabilir. Bunlardan ikisi, sanıyorum, şunlardır: Birincisi, filozof, "ancak bir zamanlar olanaklı olan" bir gündelik meşguliyetin kişisidir. Bir başka deyişle, felsefe bugün herhangi birinin tedirgin edici bir tebessümle hafife alınma riskini göze almadan dillendirebileceği "meşru" bir meşguliyet türü değildir... İkincisi, filozoflar, en azından belli başlı birkaçı, meşguliyetleri sonucunda belirginleşen düşüncelerinden ödün vermemek için konforlu bir yaşamdan yoksun kalmış, yalnız bırakılmış, sürgün edilmiş, kimi zamansa öldürülmüştür. Bugün düşüncelerimiz nedeniyle bu türden ağır yaptırımlara uğratılmıyoruz; gerçi, yerleşik iktidarı tedirgin edebilecek bir "düşünce" üretmeyi de pek başaramıyoruz.

Ama koşullar denk gelir de "ya canın ya da düşüncelerin" türünde bir tehditle karşılaşacak olursak muhtemelen seçim yapmakta hiç zorlanmayız...

Ne var ki, filozoflara öykünen bir yanımız olduğu da açık. Onlar, âdeta yitirdiğimiz bir kalite duygusunu anımsatıyorlar. Felsefeden uzaklaştıkça, gizemli bir ermişe bağlanıp da günde binlerce kez adını anmaktan öteye gidemeyen sığ müritler gibi felsefeyi kutsuyor, onu yüceltiyor ve alkışlıyoruz. Yitirilen o duygu her neyse,

felsefeden uzaklaştıkça artıyor, ama aynı hız ve şiddette "yaşasın felsefe" bağırışları da kulakları sağır edecek düzeye erişiyor.

Spinoza, bu açıdan bakıldığında kusursuz bir çaredir; felsefeyi eskiye, düne, zamanı geçmişe kelepçelemeyi engeller, düşünceleri, değişmenin tek yasa oluşunu göz ardı etmeksizin, değişip duranla tango yapabilmemiz için tüm yolları sezdirir.

Spinoza, üstte söylediğim türden yitirilmiş "namuslu itaatsizlik" duygusunu kibirden uzak bir alçakgönüllülükle bizlere yeniden kazandırma bakımından da kusursuz bir çaredir. Alçakgönüllüdür, çünkü insanla neyin olanaklı olabileceğini, insanın gücünün neye yetebileceğini, her varlığın ancak gücü oranında değerlendirilmesi gerektiğini, bundan öte ve başka hiçbir hamasete gereksinim olmadığını gösterir.

Kısaca söylendikte, Spinoza sahici bir çarenin adıdır; bu çareyi doğru anlamak için sıradan bir yaşamöyküsüyle yola çıkmaktan başka seçenek olmasa da, yolun bundan sonrasının biraz daha fazla gayret gerektirdiğini içtenlikle itiraf etmeliyiz. Yine de, uzun yola çıkacak olanlara dostlarının sunduğu türden bir "yolluk" ile başlamayı uygun bulduk; kuşbakışı ve çok kısaca Spinoza felsefesine değinerek yola çıkalım.

BİR BAKIŞTA SPINOZA DÜŞÜNCESİ

Kendisi de bir Spinozist olan çağdaş dünyanın önemli düşünürlerinden Gilles Deleuze, filozoflar için "nereden başlanacağı" sorusunun son derece önemli olduğunu söyler. Bu, şu demektir: Bir filozof, olabildiğince kesinlikli bir akıl yürütme göreviyle yükümlü olduğunu bildiği, zihninin kendisini her an yanıltabileceği endişesini de sıradan bir insana oranla daha sık anımsadığı için, doğruluğundan en fazla emin olduğu bir çıkış önermesini, kabul, yargı ya da bir kavramı başlangıç olarak seçerken bu başlangıcın basit bir varsayımdan ibaret olmadığını, doğruluğundan kuşku duyulamaz olduğunu düşünmek ister. Yetersiz bir benzetme olsa bile, filozof için başlanılan yer, devasa bir yapının zemini gibidir; nereden başlanacağını düşünüp sorgulamak da bu anlamda bir tür zemin etüdüdür.

Yine Deleuze'ün de dediği gibi, ne yazık ki bu arzu nafile bir tutkudan ibarettir; her başlangıç belli türden bir varsayımı içermeden edemez. Kuşkusuz bu varsayımlardan bazıları daha titizce ortaya atılmış ve genel kabul açısından görece daha başarılı olabilir. Ama

bu durum o başlangıcın hâlâ bir varsayıma dayandığı gerçeğini değiştirmeye yetmez. Felsefe tarihinin belki de bu tutkuyla anımsanan en ünlü filozofu Descartes'tır. Aynı çağın ve aynı geometri tutkusunun komşu filozofu olan Spinoza ise bu açıdan tümüyle farklıdır.

Spinoza, âdeta Deleuze'ün uyarılarını öngörmüş gibi, felsefesini mutlak bir varsayımsızlık noktasından başlatmaya kalkmaz. Tersine, Spinoza daha en baştan bazı varsayımlarını beyan eder; gerçi, bunlara varsayım değil "aksiyom" diyerek, doğrulukları kendiliklerinden apaçık olan temel önerme rolü verir. Kolayca fark edileceği gibi bu bir geometri dilidir. Bu dili kullanan Eukleídēs (Öklid) (MÖ 330-275) kendi geometrisi içinde aksiyomları nasıl kullandıysa, Spinoza da en baştan beyan ettiği varsayımların öyle kullanılmasını ister. Kuşkusuz, bir aksiyom basitçe varsayım anlamına gelmez, ne de Spinoza kendisinin aksiyom olarak nitelediği temel önermelerine basitçe varsayım dememize izin verir. Burada ilginç olan şudur: Spinoza'nın temel eseri *Etika*'nın ilk bölümünde beyan ettiği aksiyomları ister filozofun istediği gibi sözcüğün ilk anlamıyla aksiyom olarak kabul edin, isterseniz bunlara varsayımlar deyin, *Etika*'yı bir bütün olarak okuyup kavradığınızda bu ilk-temel önermelerle başlayıp gelişen düşünme evreni sizde bir tür hakikat duygusu uyandıracaktır. Bu pek çok açıdan ilginç bir deneyimdir. *Etika* sizi tüm kozmosu, her türden varlığı, insanı, günlük yaşantıları, siyaset ve etiği o güne kadar bildiğiniz tarzların dışında, yepyeni bir biçimde görmeye ikna edecektir. Böylece, *Etika*'nın başındaki aksiyomların kendi başlarına ne ölçüde sağlam oldukları konusu, *Etika*'nın tamamını kavrayan bir okuyucu için muhtemelen önemsizleşecek, tam da o aksiyomlar sayesinde kurulan o görkemli yapı âdeta zemindeki sağlamlığı bir daha hiç gereksinmeyecektir.

1632 yılında Hollanda'da Yahudi bir aileye doğan Spinoza, Yahudi inanç ve gelenekleri içinde yetiştirilmiş, Musevi inancının temellerine yönelik giderek belirginleşen eleştirel düşünceleri nedeniyle genç bir yaşta aforoz edilmiştir. Geçimini büyük oranda optik lens onarımıyla sağlamış, belli zamanlarda özel felsefe dersleri de vermiştir. Felsefe üzerine birikimini daha çok kendi başına inziva içinde yürüttüğü derinlikli okumalarla sağlamış, Yahudi toplumundan uzaklaşmakta olduğu günlerde yakınındaki bir Descartesçıdan etkilenmiş ve kartezyen düşünceye yönelmiştir. O günlerde Hollanda'nın entelektüel yaşamında belirgin bir yer edinmekte

olan Descartes felsefesinde kendisini oldukça yetkinleştirmiş, yine o günlerde etkileri apaçık duyulmaya başlayan bilimsel gelişmelerin de etkisiyle "sağlam akıl yürütme" ve "sistematik bilgi oluşturma"nın tek geçerli hakikat soruşturma yolu olduğu düşüncesini benimsemiştir. Bu yöneliş içinde Spinoza'nın ilk eseri 1663 yılında kendi adıyla yayımladığı ve Descartes felsefesini geometrik bir yöntemle açıklamaya çalıştığı *Felsefenin Descartesçı İlkeleri*'dir. Bu eserde her ne kadar Descartes'ı açıklamaya yönelmişse de kendi özgün düşüncelerinin de metne sirayet ettiği görülür; nitekim Spinoza zamanla Descartes ile temel ayrılık noktalarını belirginleştirecek ve giderek kartezyen düşünceden tümüyle farklı ve özgün bir metafizik geliştirecektir. Descartes'ın o döneme kadar eşine rastlanmamış bir titizlikle geliştirdiği, her çeşit varsayımdan uzak, kendi deyimiyle "açık" ve "seçik" bir başlangıç önermesiyle, bu önermeye sağlam uslamlama adımlarıyla bağlanmış devam önermelerinden oluşan felsefesi, sonunda Spinoza'nın kabul edemeyeceği birtakım yargılara varmıştır: "İnsan zihni" ile "insan bedeni" iki farklı töz olamaz; çünkü bir "töz", tanımı gereği var olmak ve eylemek için kendisinden başka bir nedene gerek duymayandır. Benzer biçimde, zihin ve beden farklı tözler olarak birbirinden ayrılıp, birincisine bir biçimde daha ayrıcalıklı (daha bağımsız ve bir anlamda asıl töz rolü gibi) bir rol verilemez; ve tam da bu nedenle insanın –diğer tüm varlıklardan farklı ve üstün olarak– özgür irade sahibi olduğu da söylenemez. Ayrıca, kozmosta Tanrı dahil insanın anlama yetisini aşan herhangi bir düşünce yoktur ve varlıklar arasında bu anlamda hiçbir hiyerarşi kurulamaz. Olmakta olan her şey, insan da dahil olmak üzere tek bir tözün değişik tarzlarından ibarettir; işte bu nedenle de bilginin önünde herhangi bir ilkesel engel de yoktur. Var olan her şey, hem varlığa geliş, hem de varlıkta kalış ve en sonunda da çözülüş süreçlerinde bir ve aynı etkileşim yasasını izler; tek bir tözden türemeklik ve eninde sonunda tek tözde olmaklık bakımından tüm varlıklar "belirlenmiş"tir. Doğa ve Tanrı aynı hakikatin farklı ifadesidir ve sözü edilen tek yasa (bu yasa bilimin de ayırt ettiği temel fizik yasalarından başka bir şey değildir) bir kaya parçası, ağaç, sincap ya da insan için ne kadar geçerliyse, Tanrı/Doğa için de aynı ölçüde geçerlidir.

Üstte özetlenen düşüncelerin bir anlamda "çağını aşan cüreti" nedeniyle Spinoza sonraki eserlerini özgürce yazıp basamaz. 1665 yılında temel eseri olan *Etika*'nın büyük bir bölümünü tamamla-

masına karşın bu yapıtı yarım bırakarak *Teolojik-Politik İnceleme* adlı bir başka yapıtı kaleme alır. Bu eserde, temel olarak, yaygın kabul gören pek çok Kutsal Kitap yorumunun özgür bir akılla ele alındığında kabul edilemeyeceğini savunur. Tektanrılı dinlerin klasik anlatıları arasında belirleyici bir yer tutan Tanrı'nın neliği, peygamberlik, mucizeler gibi konularda Kutsal Kitap yorumlarının yanılgılara yol açtığını gösterir. Spinoza'ya göre mucizeler, temel fizik yasalarını aşan olağanüstü olaylar olanaksız, Tanrı'nın insan merkezli ve insan biçimci tüm tarifleri gerçekdışıdır; Tanrı özgür iradesiyle, karar veren ve kasıtlı bir biçimde yaratan-eyleyen değildir, benzer biçimde peygamberler de bu tür bir Tanrı'nın görevlendirdiği elçiler olamaz. Kitap ilerleyen bölümlerinde politika üzerinde de durur ve bu bölümlerde Hobbesçu kabulleri andıran düşüncelere yer verir. Ancak politika analizleri derinleştikçe, Hobbes'tan da ayrılan Spinoza, daha sonra *Etika*'da tüm ayrıntılarını anlatacağı "güç" ve "hak" kavramları arasındaki ilişkiye odaklanır. Spinoza için insanların doğal güçlerinden kaynaklanan haklarını geri dönüşsüz bir biçimde (Hobbes'un *Leviathan*'ı gibi) devlete terk etmesi düşünülemez; bu tür bir devir ancak bireysel gücün kendi yararına olanı, kendi başına olduğundan daha fazla bir oranda ancak devletten görebildiği sürece geçerlidir; insan özgür aklıyla bu oranın kendi aleyhine geliştiği ilk anda sözleşmeden vazgeçebilir. Yazıldığı dönemin politik olaylarına da bir tepki niteliği taşıyan bu eser, fikir ve ifade özgürlüğünün güçlü bir savunmasını içerir; demokrasi –her çeşit aşkın, ilahi ve ahlaki kuraldan bağımsız, içkin bir nedensellik içinde analiz ettiği– doğal toplum yaşamı için en uygun yönetim modeli olarak sunulur.

Spinoza düşüncesinin en bütünlüklü sunumunun *Etika* adlı eserde yapıldığı kabul edilir. Kitaba ad olarak verilen *Etika* ya da *Etik* (Törebilim), bu sözcüğün zamanımızdaki anlamından fazlasını ifade eder; kitabın adı insanın nasıl yaşaması gerektiği üzerine ahlaki ilkeler öneren bir metin akla getirse de, gerçekte yapılan bundan epeyce farklıdır. Bu türden olağan din ya da ahlak kitapları, şöyle ya da böyle, varlıklar arasında bir tür önem hiyerarşisi kurarlar. Bazen Tanrı, bu hiyerarşinin en üstündedir ve diğer tüm varlıklar onun iradesiyle belirlenir, bu belirlemeye uygun olarak da eylerler; bunlar arasında insanlar Tanrısal yönlendirmeye göre "doğru" ya da "yanlış" davranır, "günah" ya da "sevap" işlerler. Bazen de hiyerarşide insanın yüceltildiği görülür ve bu kez yalnızca insana özgü

kimi ahlak esaslarının olduğu ileri sürülür; sözü edilen esaslara göre insanların davranışlarının "iyi" ya da "kötü" olduğu söylenir. Oysa toplam beş bölümden oluşan *Etika*, çok daha genel ve soyut bir aşamadan başlayarak, olmakta olan her şeyin kendisinden türediği tek bir "töz"ü tanımlayarak yola çıkar. Bu tek töz (felsefede 'monizm') kendi kendine var olan ve kendinden başka bir fikir ya da kavrama gereksinim duyulmaksızın doğrudan-kendiliğinden kavranabilir olandır. Töz, bu tanım kapsamında, kendi kendisinin nedeni olan (Latince *causa sui*) Tanrı ya da –tümüyle eşanlamlı bir başka ifadeyle– Doğa'dan başka bir şey değildir. Spinoza, bu tözün, sonsuz çeşitlilikte niteleyeni (sıfatı, ifadesi, dışavurumu) olduğunu, oysa bu sıfat ya da ifadelerin tümünün aslen aynı tözün özüne işaret ettiğini, insan zihinlerinin ise bu sonsuz çeşitlilikteki sıfat ya da ifadelerden yalnızca ikisini, "düşünce" ve "uzam"ı algılayabildiğini söyler. Bir başka deyişle, kendi kendisinin nedeni olan ve kavranabilmek için kendi özünden kaynaklanan ifade edişlerden (*expressions*) başka bir kavram ya da varlığa gereksinim duymayan bu tek töz, Tanrı ya da Doğa, biz insanlar için aslen aynı öze işaret eden iki tarzla, düşünce dediğimiz bir tarz ve yer kaplamaklık dediğimiz diğer bir tarzla algılanır. Her ne kadar bu iki tarzı birbirinden tümüyle farklı, iki farklı tözmüş, yani düşünme denen o soyut şeyle, elle tutulur-gözle görülür ve uzayda yer kaplayan şeyi birbirinden tümüyle farklı şeylermiş gibi düşünmeye eğilimli olsak da (Descartes da bu yatkınlığa çekilmişti), Spinoza bu iki algı yolundan gidilen yerin tek Tanrı/Doğa olduğunu ileri sürer. Evrendeki her şey, irili ufaklı tüm varlıklar kendi başlarına değil, ancak bu tek tözden var olur ve onun dolayımıyla kavranabilir.[1] Ancak doğadaki bu tüm varlıkların varoluşu ve varlıktaki halleri Tanrı/Doğa'nın özgür iradesiyle gerçekleştirdiği bir yaratma değil, doğasının zorunluluğundan kaynaklanan bir türemedir. Her ne kadar Tanrı/Doğa karar veren ve özgür iradeyle yaratan –tektanrılı dinlerin yaratıcısı gibi– bir yaratıcı değilse de, doğasının zorunluluğundan başka bir iradeye güdümlü olmaksızın eyleyen, ifade eden, faaliyette bulunan olmaklık bakımından özgürdür. *Etika*'da Tanrı/Doğa'nın bu anlamda özgür oluşuyla, onun farklı tarz alışlarından ibaret olan dünyanın (*modus*, varlıklar, tarzlar) hem bir ve aynı şey olduğunu söylemek, hem de

1. Spinoza bunlara Latince "modus" der; bu kavramı güncel İngilizcedeki "modifications" (kısaca "modes") sözcüğüyle düşünmek uygun olabilir, bu da Türkçedeki "değişim", "hâl" ya da "tarz" gibi sözcükleri imler.

bunu söylerken "belirlenim" ve "özgürlük" kavramlarının özneleri konusunda karışıklığa yol açmamak için, iki ayrı doğa kavrayışı geliştirilmek istenir. Böylece, Spinoza'nın özgür olduğunu söylediği doğa için Latince *Natura Naturans* (doğalayan doğa), onunla belirlenmiş ve onun farklı tarz alışlarından ibaret olan doğa için *Natura Naturata* (doğalanan doğa) terimleri kullanılır.

Etika'nın geliştirdiği bu ontoloji (varlıkbilim) teknik felsefede "içkinlik" olarak bilinir; anlaşılması emek isteyen tüm bu soyutlamalar aslen bildiğimiz bu tek doğanın (evren) üstünde ya da dışında bir irade olmadığını söylemektedir. Kuşkusuz, içkinci bu düşüncede insan da bir istisna değildir. *Etika*'nın ikinci bölümü büyük oranda insana, özellikle de zihin ve beden açısından insana odaklanır. İnsan zihni ve bedeni, üstte yazılanlarla uyumlu olarak bir ve aynı şeydir; aynı tözü ifade eden iki niteleyen, düşünce ve uzam, tözün bir modifikasyonu olan insandaki zihin ve bedene denk düşer. Üçüncü bölümde kapsamlı bir psikoloji geliştiren Spinoza, bütün insan eylem ve duygularının tıpkı fizik yasaları ya da geometri düzeninde olduğu gibi anlaşılabileceği bir model öne sürer. *Etika*'nın en önemli kavramlarından biri olan *conatus* bu aşamada ortaya çıkar; her varlık varlıkta kalmak için çabalar ve bu var kalma ısrarı Latince *conatus* sözcüğüyle karşılanır. Bu yasa bütün varlıklar (*modes*) için geçerlidir ve varlıkların tüm eylemlerinde bu temel yasaya geri dönen bir iz sürülebilir. İnsanlar arasında yaygın olan hemen bütün duygular, şöyle ya da böyle bu temel yasa tarafından yönetilmekte, ancak bu duyguların nedenlerini bilmeyip yalnızca etkilerini duyduğumuz için bu duygularla, varlık olarak belirlendiğimiz eğilimler arasındaki ilişkiyi çoğu zaman gözden kaçırırız. Benzer biçimde nefret, kıskançlık, haset ya da öfke gibi olumsuz duygular da insanın doğasına ilişkin peşin hükümlü ve kötücül yargılar geliştirmemize izin vermez-vermemelidir; tüm bu duygular da, başka olumlu duygular gibi, evrendeki o tek bir düzen uyarınca ve *conatus* gereğince ortaya çıkarlar. Dolayısıyla, geleneksel din ya da ahlak öğretilerinde olduğu gibi, genel-geçer bir "iyi" ya da "kötü" kavramlarının Spinozacı evrende herhangi bir yol gösterici işlevi olamaz. Varlıkların *conatus*ları gereği eylerken, eyleme güçlerini artırmaları, yani var kalma çabalarına katkıda bulunmaları beklenir. Doğa ve kültür yasası diye iki ayrı yasa tanımayan Spinoza için, var kalma çabasının yol açtığı eylemler tüm varlıklar için eşit oranda geçerli ve meşrudur.

Etika'nın izleyen bölümü, insanın –diğer tüm varlıklar gibi– var kalma çabasına katkıda bulunacak her şeyi yapmaya hakkı olduğunu, ancak bu çabaya en büyük katkının Tanrı/Doğa'yı bilmekle sağlanacağını savunur. Bu, bir anlamda, önceki bölümde anlatılanlardan tuhaf bir anarşi fikrinin türemesine engel olur. Bana yarayan ne varsa o iyidir ve ona yönelmem en temel hakkımdır; ancak, neyin bana yarayacağı ya da ne ölçüde yarayacağını doğru saptamak ancak tutkularımı ayırt edebilmem ve dizginleyebilmemle olanaklıdır. Benimle birlikte yaşayan diğer türdeşlerim, toplum üyeleri, insanlarla karşılaşmalarımı ancak Tanrı/Doğa'nın bütünlüklü bilgisiyle yönetebilir, yalnızca aklı selimle bu karşılaşmaları tutarlı bir neşeye dönüştürebilirim. Son bölümde, Spinoza, irrasyonel ve tutku merkezli aşırılıklara karşı hakikate upuygun bu türden bir yaşantı için bir tür "entelektüel Tanrı aşkı" önerir. Burada çok kabaca özetlenen Spinoza düşüncesinin ortaya çıkardığı şu tuhaflık dikkat çekicidir: Her ne kadar tektanrılı dinlerin Tanrı'sından bambaşka, kendine özgü bir Tanrı da olsa, Spinoza'nın tüm evrenle özdeşleştirdiği bu Tanrı'ya duyduğu inanç ve sevgi bu denli güçlüyken, kendi toplumunca Tanrıtanımazlık'la suçlanıp lanetlenmiştir.

YAŞAMÖYKÜSÜ

Spinoza, 24 Kasım 1632 tarihinde Hollanda'nın Amsterdam kentinde dünyaya gelir. Kendisine doğumunda "Baruch de Spinoza" adı verilir. İspanyol Yahudilerinden olan ailesinin, ticari olanaklarının o günlerde zengin olduğu düşünülen bu ülkeye on altıncı yüzyılda geldiği anlaşılıyor. Bu yüzyıla ilişkin İslam kültürüne yönelik takdir duygularını pekiştiren bir ayrıntı olarak, Yahudi azınlığın, İspanya'da hiç değilse birkaç yüzyıl makul bir huzur içinde yaşamalarında, o tarihte bölgede egemen olan Müslüman hükümdarlar ve halkların etkisi olduğu kabul ediliyor. (Scruton, 1986: 1) Yahudi inancının teologlarından Moses ben Maimon'un (Maimonides, 1135-1204), yine Yahudi cemaati tarafından Aristoteles öğretisiyle harmanlanan düşünceleri de bu dönemde yalnızca Musevilik üzerinde değil, Hıristiyanlık ve İslam üzerinde de önemli etkide bulunmuştur. (*age.*: 1)

Ancak bu dinginlik uzun sürmemiştir; İspanya kıyılarının Araplardan geri alınmasının ardından bölgede Hıristiyan olmayanlara yönelik baskılar artmıştı. Özellikle İspanya ve Portekiz'de bu türden sürgün, tehdit ya da benzer başka baskılar sonucu inançlarını *değiştirmiş görünen* Yahudilere *marrano* demek âdet olmuştu. Hemen

hiç olumlu çağrışımlar içermeyen bu sözcük, İspanyolca argosunda basitçe "domuz" anlamına gelmektedir.[2]

Spinoza'nın babası, Michael, inançlarını gerçekte değiştirmeyip, bu nedenle sürgünü göze alarak Amsterdam'a çocuk yaşta gelmiş, orta yaşlarına geldiğinde başarılı bir yaşam stratejisiyle Amsterdam Yahudileri arasında itibarlı bir isim edinmeyi başarmıştı. Farklı dönemlerde sinagog ve okul müdürlüğü de yapmış olan baba, aslen tacirlikle uğraşmış, üç kez evlenmiş, birinci evliliğinden kızı Rebecca, ikinci evliliğindense oğlu Baruch ve küçük kızı Miriam doğmuştur. (Pollock, 1899: 1)

On altıncı yüzyılın son çeyreğinden on yedinci yüzyıl ortalarına kadar Amsterdam bütün Avrupa içinde en hoşgörülü ve liberal kent olarak bilinmekteydi. Bu nedenle kente pek çok çevre ülkeden zulüm mağdurları geliyor, Yahudi toplulukları ise bunlar arasında yerlerini alıyordu. Hampshire, yaratıcı bir imgelemle, o günlerin Amsterdam sokaklarında "Rembrandt'ın resimlerindeki figürleri andıran pek çok Yahudi yüzüne rastlama olanağı vardı," diye yazar. (Hampshire, 1951: 228)[3]

Spinoza, görece güvenli böyle bir ortamda Yahudi okuluna devam etti ve sinagogun da düzenli ziyaretçileri arasında yerini aldı. Bu yönelişte babasının belirleyici olduğu, genç Spinoza'nın da bu seçimden başlarda şikâyetçi olmadığı anlaşılıyor. Yahudiliğin epeyce Ortodoks bir yorumu çerçevesinde yetiştirilmek istenen Spinoza için önceleri Babası tarafından çizilen kariyerin onu bir "rabbi" (haham) olmaya götürmek üzere planlandığı görülür. Bu planın gerçekçi olmadığı, Spinoza on sekiz yaşına geldiğinde anlaşılır. 1650 yılında Frances Van den Enden adında bir öğretmenden ders almaya başlayan Spinoza, aslen Latince ve skolastik uzmanı olan, ancak Rönesans sonrası bilimsel gelişmelerden haberdar ve bunlarla yakından ilgili bu öğretmenden epeyce etkilenir. Spinoza'nın, o tarihlerde çoktan şöhretli bir isme sahip olan ve tam da o yıl ölen Descartes'ı da ilk kez aynı öğretmenden duyduğu sanılıyor.

---

2. Spinoza, kökeni açısından öyle olsa da hiçbir zaman iyi bir *Marrano* olamamıştır. Lloyd'a göre, "*Marrano* olmanın fenomenolojik deneyimi büyük oranda ikiliklerin ve gerilimlerin deneyimiydi, içeriden hissedilen varlıkla dışarıya sergilenen davranış arasındaki bir boşluk. Hakikat ile görünüş arasındaki bu gerilim başlangıçta zulüm koşulları altında benimsenen bir var kalma stratejisi olarak belirmişti." (Lloyd, 1996: 5)

3. O dönemin Hollanda'sını daha ayrıntılı irdelemek üzere Akal, C.B. (2004) *Varolma Direnci ve Özerklik: Bir Hak Kuramı için Spinoza'yla*, Ankara: Dost Yayınları.

1651 yılı Spinoza için Van den Enden'den olabildiğince yararlanarak Descartes çalıştığı, öğretmeninin sanat birikimi ve estetik algısı gelişmiş kızıyla da mesafeli bir duygusal ilişki kurduğu, önceki yaşamına göre renkli ve değişik bir dönem olarak geçmiştir. İzleyen yıl, daha önce deneyimlediği baba mesleğini, "mercek taşlama" (*lens grinding*) işini bu kez temel geçim kaynağı olarak ele aldığını ve bu işte dikkate değer ölçüde ustalaştığını görürüz.[4]

Bir zihnin, üstelik Spinoza'nınki gibi sıradışı bir zihnin tam olarak hangi etkilerle biçimlendiğini anlamak olanaklı olmasa da, erken dönemde hahamların verdiği öğretimin filozofu yeterince ikna etmediğini düşünmek akla yakın görünmektedir. Çünkü, o tarihlerde Amsterdam'daki Yahudi topluluğu için eğitim-öğretimi sinagog dışında bir yerde aramak pek olağan bir davranış değildi, üstelik özendirilecek ya da hoş karşılanacak bir tercih de olamazdı. Fransez'in yazdığı gibi, "Spinoza, tuhaf karşılanmayı da, reddedilmeyi de göze alarak üstelik ders ücretini verecek olanakları olmadığını bile bile, Van den Enden'e başvurdu". (Fransez, 2004: 66) Bu motivasyonun gerisinde yatan itkiler giderek artacak, Spinoza kısa zaman içinde Hollanda'nın bağnazlıktan uzak Hıristiyanlarıyla tanışacak ve onlarla yakınlaşacaktır. 1654 tarihinde babasının ölümüyle birlikte, belki de Yahudi terbiyesini temsil eden bu en yakındaki otoriter figürün kaybolmasıyla da ilgili olarak Spinoza'nın ilk kez Eski Ahit, Tanrı, madde ve mucizeler üzerine giderek belirginleşen düşünceleri çevresiyle paylaştığı, geleneğe karşı ayakları yere basan eleştirileri daha yüksek sesle dillendirdiği anlaşılıyor. Henüz çok genç olmasına karşın Spinoza için, Hampshire'ın yazdığı gibi, Kutsal Kitap'ı bilimle uzlaştırmanın ya da yetişkin bir mantık tarafından kabul edilebilir hale getirmenin hiçbir yolu yoktu. (Hampshire, 1951: 229)

Bir anlamda, zihinsel dogmaları eleme ve tabulara karşı özgürce düşünme egzersizlerinin yoğunlaşması olarak değerlendirilebilecek bu süreç, Spinoza'nın Ortodoks Yahudi çevrelerce de yakından izleneceği bir dönem olacaktır. Lucas, tam da bu dönemde Spinoza'nın sinagogun müdavimleri arasından seçilen iki Yahudi tarafından sorgulandığını, kendisine bir tür "iman yoklaması" yapıldığını yazar.

4. Mercek taşlama işi, hem "mercek" materyali hem de "taşlama" eylemi açısından Spinoza felsefesiyle ilginç köprüler kurmaya da elverişlidir. Mercek, bir "farklı görme olanağı" olarak âdeta *Etika*'nın amaçladığı işlevi somutlaştırır; benzer olarak taşlama (eyeleme, zımparalama, parlatma, yontma vb) eylemi de bir tür "yeniden biçimlendirme" sağlayarak bize "doğru yaşama" olanağını göstermektedir.

Spinoza'nın bu tür iman yoklamalarından ne içtenlikle geçmesi, ne de geçmek için rol yapması olanaklıydı; iki yüzlülük belki de doğasına en ters davranış biçimiydi. Ne var ki, Hıristiyanlığın hoşgörüsüzlüğünden çok çekmiş olan kapalı, tedirgin ve töre bağnazı Yahudi toplumu, inançlarında değişiklik sezilen bir üyesine karşı zalimlikte hiç de Hıristiyanlardan geri kalmayacaktı. Spinoza, toplumda kendisine karşı giderek artan öfke ve cezalandırma isteği sonucunda, 22 Temmuz 1656 yılında yirmi dört yaşındayken olabilecek en sert öfke ve nefret sözcükleriyle aforoz edildi. Aforoz metni şöyle diyordu:

> Baruch de Spinoza'yı cemaatten çıkarıyor, dışlıyor ve lanetliyoruz. [...] Onu gündüz ve gecede, onu uyuduğunda ve uyandığında, onu sokağa çıktığında ve evine döndüğünde lanetliyoruz. Tanrı onu kendisinden esirgemesin, ancak Tanrı'nın öfkesi ve kıskançlığı da onun üstüne olsun; Tanrı laneti onu süründürsün, bu kitapta yazılan tüm lanetler onun üstüne olsun ve onun ismi Tanrı'nın cennetinde yer bulamasın. Kutsal Kitap'ta anlatılan tüm lanetlerle Tanrı onu tüm İsrailoğullarından uzak tutsun... (Scruton, 1986: 8)

Yahudi topluluğunun üstte açıklanan öfkesi, aforozun gerekçesi olarak yazılan ifadeye şöyle yansımıştı: "... hem uygulamaya koyduğu, hem de öğrettiği dehşet veren sapkın düşünceleri ve giriştiği canavarca eylemleri nedeniyle...". (Lloyd, 1996: 1) Spinoza'nın o sıralarda tüm eylemi, aslında, okumak, düşünmek ve kısmen de tartışmaktan ibaretti; ama belki de ironik bir tepki olarak, tam da aforozun ardından, Spinoza bu kez yazacak ve sözde canavarca eylemleri asıl bundan sonra ete-kemiğe bürünecekti. 1660 yılına kadar Amsterdam'da Spinoza düşmanlığı artarak sürdü; anılan yıl, Amsterdam sinagogu bu kez cemaat dışına da taşan bir kararlılıkla, Amsterdam makamlarına resmi bir başvuruda bulunarak, Spinoza'yı "tüm kutsallıklara ve ahlaka karşı tehdit oluşturduğu" gerekçesiyle ihbar etti.

Böylece Spinoza 1660 yılında Amsterdam'dan çıkarak Leiden yakınlarındaki sessiz sakin bir kasabaya, Rijnsburg'a gitti. Burada yaklaşık üç yıl içinde dört farklı kitap üzerinde çalıştı:

- Kavrayış Gücünün Düzeltilmesi Üzerine İnceleme [*Treatise on the Correction of the Intellect*]
- Tanrı, İnsan ve İnsanın Huzuru Üzerine Kısa İnceleme [*Short Treatise on God, Man and His Well-being*]

- Descartes'ın İlkeleri-Geometrik Sunum [*Descartes' Principles-Geometric version*]
- Etika [*Ethics*]

Bu çalışmalardan ilk ikisi tamamlandı, son ikisiyse henüz olgunlaşmayı bekliyordu; ancak tüm yazıları içinde yalnızca *Descartes'ın İlkeleri-Geometrik Sunum* ile daha sonra yazacağı *Teoleojik-Politik İnceleme* Spinoza yaşarken yayımlanma şansı buldu. Yaşamın sonlarına doğru yazacağı bir başka kitap, *Kısa Politik İnceleme* de dahil olmak üzere tüm yapıtları kendi ölümünden sonra dostları tarafından yayımlandı.

Üstte sıralanan yapıtlarından ilk ikisinin tamamlandığı halde yayımlanmamasının (aynı neden daha ağırlıklı olarak ilerde tamamlayacağı *Etika* için de geçerlidir) en temel nedeni "tehlike" idi. Bu iki kitap da, filozofun daha sonra *Etika* ve *Teolojik-Politik İnceleme* adlı yapıtlarında olgunlaşacak düşüncelerinin tohumlarını içeriyordu ve yaygın değerlerle fena halde çatışma içindeydi. Oysa *Descartes'ın İlkeleri-Geometrik Sunum*, netameli konulara hiç değilse "felsefi bir mesafe"den bakıyordu, hem de Spinoza'nın üç yıl geçirdiği Rijnsburg, dönemin entelektüel açıdan en gelişmiş iklimlerinden birini sağlayan Leiden Üniversitesi'ne çok yakındı ve kitap burada o günlerde zirveye oturan Descartes felsefesine yönelik ilgiyle örtüşüyordu.

Rijnsburg'un önemi yalnızca bununla sınırlı değildi: Spinoza, ilişkisini sonraları mektuplaşmalar biçiminde sürdüreceği entelektüel dostu, İngiliz seçkini Henry Oldenburg ile de burada tanışmış, ilk günden başlayarak verimli felsefi paylaşımlar gerçekleştirmişti. Bu nedenle, Spinoza-Oldenburg yazışmaları filozofun düşüncesini ve bu düşüncenin nasıl evrildiğini anlamak bakımından son derece faydalıdır.

Spinoza 1663 yılında bu kez Hague yakınlarındaki Voor-burg'a yerleşti. Ancak bu yerleşmenin hemen öncesinde, Amsterdam'da bulunduğu kısa bir süre içinde yakın dostlarının isteğiyle *Descartes'ın İlkeleri-Geometrik Sunum* adlı kitabını yayımladı. Ancak, bu kitapta Spinoza, Descartes ile sahici bir hesaplaşmaya girdi mi emin değiliz. Yakın dostu Meyer, Spinoza'nın ricasıyla bu kitaba yazdığı önsözde, "eserdeki düşüncelerin filozofun görüşlerini tam yansıtmadığını" (Hampshire, 1951: 231) ve/veya "filozofun Descartes'ın tüm argümanlarını desteklemediğini" (Scruton, 1986: 10) yazmıştır.

Voorburg'da geçen yaklaşık altı yılda, sonradan Spinoza'nın temel yapıtı olarak tüm felsefe çevreleri tarafından kabul görecek *Etik* büyük ölçüde tamamlanmıştı. Ancak Spinoza bu önemli yapıtı tamamlamayı erteleyerek *Teolojik-Politik İnceleme*'yi bitirdi. Hem dinsel kavram, kabul ve sorunlara yepyeni ve cüretkâr yaklaşımlar içeren, hem de zamanının politik bağlamını aşarak bugünün siyaset felsefesini de etkilemeyi başaran bu kitap, 1670 yılında isimsiz olarak yayımlandı. Spinoza, felsefe çevresinden yakın birkaç dostunun, tüm yazılarıyla ilgili isimsiz bir "toplu eserler" hazırlığı içinde olduğunu biliyor, yazılarını bu yakın çevreye ulaştırıyordu. Politik incelemelerinde ısrarla vurguladığı "düşünce özgürlüğü" konusu, Spinoza'nın kendi düşüncelerini özgürce yaygınlaştırmasının önünde her zaman aşılmaz engeller olduğu anımsanırsa, felsefi soyutlamaların yazarın kendi deneyiminden uzak teknik ayrıntılarından biri değildi; o bu konuda –belki diğer tüm konularda da– canı acıyarak, ama kendine özgü o hiç vazgeçmediği serinkanlılık içinde yazmıştı. Aslında Spinoza'nın aşması gereken engeller salt döneminin hoşgörüsüz siyasi ikliminden ibaret değildi. Muhtemelen, yazdıklarıyla uzlaşmanın uzlaşanların da başına açağı olası sorunlardan kaynaklanan bir çekingenlikle, Spinoza'nın kitapları ya isimsiz basılmış, ya öldükten çok sonra basılmış ya da basılanların görmezden gelinmesi yeğlenmiştir. Hampshire'ın anımsattığı gibi:

> *Tanrı, İnsan ve İnsanın Huzuru Üzerine Kısa İnceleme* adlı erken yapıtı, yazıldıktan yaklaşık yüzyıl sonrasına kadar keşfedilmemiş, "Rastlantıların Hesaplaması" ve "Gökkuşağı" adlı iki denemesi de sonraları keşfedilmiştir. *Etik*'in de içinde bulunduğu ölüm sonrası yayımlanan eserleri önce yetersiz kavrayış ve üstünkörü değerlendirmeyle karşılaşmış, genel olarak on sekizinci yüzyılın sonuna kadar da göz ardı edilmiştir. (Hampshire, 1951: 234)

Voorburg yıllarının Spinoza izleyicileri açısından bilinmesi gereken bir diğer önemli yanı, Spinoza'nın burada şöhretli gökbilimci Christian Huygens ile tanışmasıdır. Hollandalı bu seçkin bilim insanı ile Spinoza dostluğu özel bir ilgiyi hak eden türdendir. Araştırma, geliştirme, keşif ve icatları burada ayrıntılarıyla anlatılamayacak kadar çok olan bu üretken gökbilimci için akla ilk gelecek bilimsel katkıları arasında Satürn'ün Titan adlı uydusunu keşfetmesi ve yine bu gezegenin çevresindeki o gizemli halkaların gizemini çözmesi, sarkaçlı saati icat etmesi sayılmalıdır. Huygens, Newton'la

tanışmış, çalışmalarıyla Descartes'ın ilgi ve beğenisini kazanmış, üstelik bir dönem Leibniz'e matematik dersleri de vermiştir. Modern optiğin kurucusu da sayılan Huygens ile Spinoza'nın ilişkisi, her iki dehaya da yaramış, kendisinden üç yaş büyük bu bilim insanı, Spinoza'ya hem öğretmiş, hem de lens ve optik konusunda deneyimli filozoftan öğrendikleriyle kendi geliştirdiği teleskobunda önemli iyileştirmeler sağlamıştır.

Spinoza, kırk altı yıllık kısa yaşamında üç büyük savaş yaşamıştır. İngilizlerle on yedinci ve on sekizinci yüzyılda girişilen toplam dört savaşın tarafı olan Hollanda, Spinoza'nın yaşamında da kimi trajik ayrıntıların oluşmasına yol açmıştır. Bu savaşlar aslen deniz ticaretinin patronlarını belirlemek için denizlerde gerçekleşmiş, dolayısıyla sivil ölümleri oldukça az olmuştur.

Ancak, özellikle Hollanda açısından savaşların asıl etkisi iç politikada ortaya çıkmış, çalkantılı siyasi yaşam herkes gibi Spinoza'yı da etkilemiştir.

Üstte sözü edilen savaşların ilki Spinoza'nın babası Michael'in öldüğü yıl (1654) başlar; bu tarih aynı zamanda, ileride Spinoza'nın en yakın arkadaşı sayılacak Hollandalı politikacı ve hükümet adamı Jan de Witt'in de hükümetteki ilk önemli göreve atandığı yılın hemen ertesidir. İkinci savaş, 1665'te başladığında Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'yi yazmaya koyulmuş, Jan de Witt ise savaşın kaderinde en etkili olan isimler arasında sayılmaya başlamıştı. De Witt, savaşın bütün taraflar için yol açacağı kayıpları azaltmak için üçlü bir anlaşmaya önayaklık ederek, Hollanda, İngiltere ve İsveç'i uzlaştırmayı başarmıştı. Siyasi, askeri ve hukuki açılardan son derece deneyimli ve etkili olan de Witt, matematik ve felsefeyle de yakından ilgiliydi. Kişisel görüşleri, felsefe ile din arasında seküler bir boşluk yaratmak, dinsel dogmaları olabildiğince elemek ve bilimsel olana yönelmek doğrultusundaydı. Jan de Witt'in düşünceleri dikkatlice incelendiğinde Spinoza ile dostluklarının geri planında düşünsel bir ortaklığın olduğu da görülecektir.

1670 yılında Spinoza bu kez Hollanda'nın Lahey (Hague) kenti yakınlarındaki Stille Veerkade kasabasına yerleşir ve hem dinsel hem de siyasi dogmaları yerle bir eden *Teolojik-Politik İnceleme* burada yayımlanır. İşte buradaki konukluğu sırasında kalacağı evin kirası arkadaşı Jan de Witt tarafından karşılanacak, dostlukları bu sırada giderek perçinlenecek, de Witt Spinoza'yı yasal mirasçısı da yapmak isteyecek, ancak Spinoza bu teklifi de Witt'in ailesinin

haklarını korumak adına ısrarla reddecektir. Jan de Witt'in bu düşünceli tutumlarının arkasında, Spinoza felsefesinin gücünü erken fark etmesi etkendi; filozofun *Teolojik-Politik İncelemesi*'ni yazarken de onu yüreklendirmesi, desteklemesi ve eserin gelişimini yakından incelemesi bu saptamayı haklı çıkarır.

İşte bu yüce gönüllü dost, Fransızların Hollanda'yı işgaliyle üçüncü kez patlak veren savaş nedeniyle, savaşın ilk günlerinde, daha önce imzalanmasını sağladığı anlaşmadan dolayı kendi halkı tarafından suçlanacak ve sonunda kardeşiyle birlikte linç edilerek öldürülecektir. Bu olayın Spinoza'yı ne kadar sarstığını anlamak güç olmasa gerek. Sağduyu ve doğru uslamlamadan uzak bu kör halk kalkışmasını kişisel olarak protesto eden filozof, tepkisini saklamadan göstererek zaten türlü tehdit ve tehlikeleri üstüne çeken felsefi, politik ve dinsel kimliğiyle büyük bir risk de almış olmalı.

Spinoza'nın Lahey civarında geçirdiği günlerin önemli bir olayı Spinoza ile Leibniz arasındaki "felsefe alışverişi"dir; filozof, rasyonalist felsefenin bir diğer önemli ismi olarak o günlerde yeni yeni tanınmaya başlayan Leibniz'e *Teolojik-Politik İnceleme*'yi göndermiş, Leibniz'in daha sonra –1676 yılında– Lahey'i ziyareti sırasında da kitap üstüne konuşma fırsatı bulmuştur.

1673 ve 1674 yılları Spinoza'nın hem belli ölçülerde ilgi ve beğeni görmeye başladığı, isminin giderek tanındığı ve merak uyandırdığı, hem de düşüncelerinden duyulan ürküntünün eşit hızla arttığı bir dönemdir. Filozofa, üçüncü savaşın sorumlusu Fransız monark 14. Louis[5] adına ithaf edilecek bir kitap yazması karşılığında ömür boyu kraliyet maaşı teklif edilmiş, ancak Spinoza bu teklifi kabul etmemiştir. Aynı yıl, bu kez de Almanya'nın en eski üniversitesi Heildelberg Felsefe Bölümü'nde kendisine profesörlük teklif edilmiş, ancak Spinoza teklif mektubunda geçen "halkın inançlarına saygı gösterme gereği..." ve benzeri ifadelerden rahatsız olarak, filozofların tam bağımsız bir ruh özgürlüğü içinde davranmaları gerektiği düşüncesiyle bu teklifi de zarif bir biçimde reddetmiştir. (*Bkz.* Scruton, 1986: 14) Öte yandan, filozofun değerinin ağır ağır anlaşılması olarak değerlendirilecek bu gelişmeleri, Jan de

5. Fransa'nın en uzun süreli Kralı olan 14. Louis, gücü kutsayan, saldırgan ve yayılmacı biri olarak bilinir. Söylediği sanılan *l'État c'est moi* (Devlet benim...) sözü ile Spinoza yazmaları arasında nasıl bir bağ kurduğu tartışmalıdır. *Teolojik-Politik İnceleme*'yi okumuş olabileceği düşünülürse, Spinoza'nın varlıkların haklarının güçleri oranında olacağı türündeki düşüncelerini yanlı bir tutumla, monarşik iktidarını temellendiren bir kaynak gibi görmüş olabilir.

Witt'in ölümünü izleyen günlerde tahta çıkan Orangeli William'ın yönlendirmesiyle *Teolojik-Politik İnceleme*'nin 1674 yılında tüm Hollanda'da yasaklanması izlemiştir. Böylece, filozofun yaşarken basılan en önemli yapıtı, hem de isimsiz basılmış olan bu büyük yapıt, Spinozacı bir ifadeyle gücünden edilmek istenmiş, ne var ki yapıttaki fikirlerin "var kalma ısrarı" galip gelmiş, etkilerini bugüne dek sürdürmeyi başarmıştır.

1675 yılı, Spinoza'nın en büyük yapıtı sayılan *Etika*'nın (Etik) tamamlandığı tarihtir. *Etika* iki ayrı çalışma döneminde tamamlanmıştır. İlk dönemin sonu 1665 yılı, ikinci dönemin sonuysa 1675 yılıdır. Bu iki dönem arasında geçen on yıl içinde *Teolojik-Politik İnceleme* yazılmış, filozof *Etika*'ya uzun bir ara vermeyi seçmiştir. Bu uzun ara, bazı Spinoza yorumcuları açısından önemsiz bir ayrıntı değildir; örneğin Negri, ilk dönemde *Etika*'nın birinci ve ikinci bölümlerinin, ikinci dönemdeyse üçüncü, dördüncü ve beşinci bölümlerinin yazıldığını ileri sürerek, bu kronolojik ertelemenin metnin felsefi amaç, odak ve rotasında önemli bir farklılığın çıkmasına yol açtığını yazar. (Negri, 1991: 45-68)[6] Bu görüş yaygın bir kabul görmemiştir, ancak filozofun bu ertelemeyi yeğleyişi üzerine çeşitli gerekçelendirmeler bugün de tartışılmaktadır.

Spinoza *Etika*'yı tamamlamış, ancak yayımlamaya –isimsiz bile olsa– kalkışmamıştır. Filozofun önceki olumsuz deneyimlerinden hızla öğrendiği görülüyor. Çünkü, hem *Teolojik-Politik İnceleme*, hem de yayımlanmayan görüşlerinin ve mektup içeriklerinin kulaktan kulağa dolaşımı sırasında ortaya çıkan gerçek şuydu: Spinoza, bu aşamaya kadar evren, varlıklar, insan ve onun bir arada olma tarzları üzerine Kutsal Kitapların (en azından Eski ve Yeni Ahit) sunduğu anlatının "makul" (*reasonable*) olmadığını göstermişti. Bir başka deyişle, *Etika*'ya gelinceye kadar yaptığı iş, en temelde "eleştiri" ve "kuşku uyandırmak"tı. Oysa, *Etika*, Kutsal Kitapların yapmaya kalkıp da başaramadığı işi, akla, yalnızca akla dayanarak ve çok daha "makul" bir uslamlama sergileyerek yapmaya kalkıyordu. Öyleyse, Kutsal Kitapların kusurlu olabileceğini ileri sürdüğünde başına gelenlere bakılırsa, Kutsal Kitapların yapmaya çalıştığı şey her neyse, bunu yapmak için onlara gereksinim olmadığını söyleyen

6. Gerçi, Negri, daha sonra yazacağı Spinoza konulu bir başka kitabında, *Etika*'nın iki ayrı dönemde tamamlanmasının olası nedenleri ve sonuçları üzerine önceleri ileri sürdüğü görüşlerinden önemli ölçüde vazgeçer. Spinoza'nın, *Etika*'da iki ayrı döneme denk düşen kitaplar arasına "Çin Seddi" örmediğini yazarak, önceki görüşlerini yeniden değerlendirir. (Negri, 2004: vii)

ve savını gerçekleştirmeye girişen birini ne tür belaların beklediğini tahmin etmek zor olmasa gerek.

Filozofun, *Etika*'ya son noktayı koyduktan hemen sonra, özellikle politika ve yönetim tarzları üzerine düşüncelerini kısa ve derli toplu ortaya koymak, belki bazı somut yol göstermeler de sağlamak üzere *Politik İnceleme* adında bir kitap üzerinde çalıştığı biliniyor. Spinoza bu kitabı tamamlamamış ve elbette yaşarken hiçbir bölümü basılmamıştır; ancak, eksik bir metin olduğu bilinmesine karşın, Spinoza okurlarınca sıkça dikkate alınan, tartışılan ve gündemde tutulan önemli bir kitap olduğu eklenmelidir.

Spinoza'nın sağlığı 1676 yılında belirgin bir biçimde bozulmuş, bir tür tüberküloz hastası olmuştur. Hastalığının kötüleşmesinde uzun yıllar sürdürdüğü mercek işinin etkisi olduğu yaygın olarak kabul gören bir görüştür. Filozof, bu hastalığın sonucunda 1677 yılında, deyim yerindeyse, sessiz sedasız ölmüştür.

Spinoza'nın yaşamı, kişiliği ve fiziksel görünümü ile ilgili ayrıntılar çok büyük oranda iki eski biyografiye dayanmaktadır. Bunlardan biri Colerus, diğeri de Lucas biyografisi olarak bilinir ve her ikisi de on sekizinci yüzyılın başlarında basılmıştır. Lloyd, Lucas biyografisinin Spinoza öldükten hemen sonra (1677 yılında) yazılmış, ancak yaklaşık kırk yıl sonra basılmış olabileceğini söylüyor. (Lloyd, 1996: 2) Bu tahmin doğruysa, adı geçen biyografinin bellek üzerinde zamanın yaratabileceği etkilerden görece daha korunmuş olduğu düşünülebilir. Bu kaynaktan aktarıldığı kadarıyla, Spinoza'nın orta boylu, güleryüzlü biri olduğu, pipo kullandığı ve bira sevdiği (Scruton, 1986: 17); filozoflarda sıkça rastlanan, görünüşe, giyim kuşama önem vermeme eğilimini eleştiren,[7] öte yandan bakımlı olmak dışında insanları dış görünüşle etkileme merakında da olmayan biri olduğu anlaşılıyor. (Lloyd, 1996: 2) Karşı cinsle ilişkisi hakkında çok az bilgiye sahip olduğumuz Spinoza'nın, yine Lucas'tan aktarılan biçimiyle, Van den Enden'in kızına karşı yirmili yaşlarda duygusal bir yakınlık hissettiği, ancak kızın bir ilişkiye yanaşmadığı, filozofun genel olarak evlilik fikrini de benimsemediği görülüyor. (Scruton, 1986: 17)

Anadili İspanyolca olan Spinoza'nın Latince, İbranice, Flemenkçe ve Fransızca bildiği, ancak eserlerini Latince yazdığı biliniyor.

7. Lloyd, Colerus'un bu konuda tümüyle karşıt bir bilgi aktardığını yazar: Ona göre Spinoza giyim kuşamda epeyce özensiz, derbederlik ölçüsünde bakımsızdı. (Lloyd, 1996: 2)

GERİ PLAN VE BAĞLAM... O GÜNLERDE FELSEFE

"O günlerde felsefe" ifadesi, bizi o günlerdeki "başka her şey" hakkında düşünmeye davet eder. Bu basitçe, felsefe, çağının sesidir ya da çağına göre biçimlenir demek değildir. Üstelik felsefe belki de "zorunlu olarak" çağına uygun biçimlenmeyebilen yegâne örüntüdür. Filozoflar, ayrıksı bir figür olarak dönemlerinin yaygın kabulleriyle hiç de uzlaşmayan düşünceler geliştirebilirler. Sokrates bu açıdan bakıldığında tipik bir ayrıksılık örneğidir; etkileyici söz söyleme sanatı en temel zenginlik sayılırken, sözün hakikatle ilişkisi kusurluysa, o sanatı icra etmenin bir erdem olmadığını yaşamı pahasına savunmuştur.

Ancak, çağdan etkilenme, çağın korosuna bire bir uygun şarkı söylemek anlamına gelmeyebilir. Gördükleri, işittikleri, karşılaştıkları, okudukları ya da genel olarak deneyimledikleri, en ayrıksı filozofları bile etkiler. Bunun tersini ileri sürmek, filozofun her tür etkiden bağımsız, mutlak olarak kendinden güdümlü bir varlık olduğunu düşünmek olurdu; savunulması epeyce güç bir pozisyon... Spinoza tam da bu çerçevede hem "ayrıksı", hem de "etkileşen" bir filozof olarak belirir. Peki, bu etkileşimler ağı, kaçınılmaz olarak yaklaşık bir kestirimle, nasıl bir harita koyar karşımıza?

Daha önce de kısaca belirttiğimiz gibi, Spinoza'nın entelektüel biçimlenişindeki etkileri bire bir, iyi kötü tam bir kesinlikle saptamak hemen hemen olanaksızdır. Spinoza üzerine yazılmış ve artık klasik otoriteler arasında sayılan pek çok yapıtta, filozofu bir biçimde etkilemiş olduğu bilinen ya da düşünülen pek çok isim vardır. Ancak bu isimlerin ortaya koyduğu düşünce, kavram ya da felsefeyle Spinoza'nın öğretisi arasında açık-seçik köprüler kurmak kolay görünmemektedir. Bunun en temel nedeni, şüphesiz, karşımızda epeyce özgün bir öğretinin duruyor olmasıdır. Belki beyaz anne babadan doğan zenci bir bebek değildir Spinoza felsefesi; ama en azından, anne babadan izler bulmakta ciddi güçlükler çektiğiniz bir sürpriz doğumdur. Bir bitkinin çiçeklerine ne kadar dikkatli bakarsanız bakın ona su verenlerin kim olduğunu anlayamazsınız. İşte Spinoza da kendi dönemi, düşünce çevresi ve kökleri açısından öngörüsü olanaksız bir düşünce içeriği geliştirmeyi başarmış olmaklık bakımından bu bitki örneğini çağrıştırır. Burada sözü edilen, biçimlenişinde katkısı olanları kasıtlı bir biçimde gizleme becerisi değildir; sözcüğün hakkıyla "yeni" bir düşünce geliştirme başarısıdır.

Bu yeni düşünce, salt eski felsefi problemlere tutulmuş yeni bir ışık değildir; aynı zamanda dört başı mamur, bütünlüklü bir dünya görüşüdür. Spinoza, çok az filozofun başarabildiği bir işi başarmıştır: Spinozizm ya da Spinozacılık, bir filozofun okunup anlaşılacak, ikna olunacak ya da eleştirilecek tezlerinden, kavram ya da kabullerinden ibaret değildir. Kuşkusuz bunların tümü –belki de en çok– Spinoza'da da vardır; ama bunun yanı sıra, Spinoza felsefesinde açığa çıkan etki, bu felsefeyle makul bir süre meşgul olan kişilerde yarattığı bağlanma, benimseme, dünya görüşü olarak alımlama duygusudur; yaşamın açmazlarına, iyi ve kötü kavramlarına, giderek "nasıl yaşamalıyım?" sorusuna gönül rahatlığıyla verilen güçlü bir yanıta dönüşebilme becerisindedir. Bu olgu, aynı zamanda Spinoza uzmanları, okurları ya da yazarları açısından önemli bir tehlikeyi de beraberinde getirmektedir: Nesnel bir mesafe ve akademik bir serinkanlılığı hızla terk edip, aşkla ya da tutkuyla anlattığınız birine dönüşebilir Spinoza. Tam da bu nedenle, Spinoza'nın söylemediklerini söylerken ya da başaramadıklarını onun yerine başarırken bulabilir insan kendini. Bizi tutkulara karşı sahici gerekçelerle uyaran bir filozofa verilebilecek belki de en büyük zarar! Kendimizi bundan alıkoymak için sürekli tetikte olmalıyız.

Spinoza felsefesinin gelişip serpildiği on yedinci yüzyılın düşünce iklimini anlamak için öncelikle geriye dönük görece geniş bir kavis yapmak gerekir. Antik Yunan ve Roma'da ortaya çıkıp serpildiği biçimiyle felsefe, büyük oranda "kendi başına anlamlı" bir uğraştı. Bir başka deyişle, klasik döneminde felsefe özerk bir uğraşı konusu, kendi gündemini belirlerken kendisinden başka bir otorite tanımayan ayrıcalıklı bir disiplindi. Felsefenin bu niteliğini yitirmesi genellikle Aristoteles'ten sonraya tarihlenir. Yeni-Platonculuk'la başladığı düşünülen Tanrı temalı felsefe, uzun ortaçağ boyunca farklı kıvamlarda da olsa hep sürecek, felsefenin bu dönemdeki temel misyonu Tanrı'ya ilişkin dinsel kabulleri temellendirmek, destekleyici argümanlar geliştirmek, inanmak için yeni ve geçerli gerekçeler üretmek olacaktır. Kuşkusuz bu misyonu gerçekleştirmek için yapılan felsefe değersiz ya da daha az değerli bir uğraşı değildir; buradaki temel vurgu hakikatten başka muradı olmayan bir felsefenin yerini, hakikati imana uydurma çabasının almış olması üstünedir. Gerçi bu tarihsel gelişim, bir anlamda yine felsefenin kendi serüveninin bir sonucudur. Büyük İskender'den sonraki Yunanistan'ın durumu, en büyük kıymetleri

arasında felsefeyi sayan bir geleneğin başarısız oluşu, bir anlamda felsefenin de başarısız oluşu anlamına gelmiştir. Çok genel bir saptama yapılacak olursa, İsa'nın imana daveti karşısında, klasik felsefenin sorgulamaya davetinin ikna gücü zayıflamıştır. Kuşkusuz felsefenin iman karşısındaki bu prestij kaybı felsefenin terk edilmesi ve yerine bambaşka bir uğraşının konulması anlamına gelmemelidir. Tersine, felsefenin her şeye karşın potansiyel gücüyle ilgili gerçeğin teslim edilmesi gibi, Hıristiyanlık ve kilise felsefeyi hep hizmetinde görmek isteyecektir.

Felsefe tarihçisi Stumpf, Aristoteles sonrası dönemden söz ederken, Stoacı kadercilik, Pyrrhoncu kuşkuculuk, Epikurosçu hazcılık ve Plotinosçu kutsallığı, uzun savaşlar sonucunda kendini dünyada güvende hissedemez olmuş insanların yöneldiği dört çare olarak anlatır. Bu çareler dikkatlice incelendiğinde, aslında hepsinde belirleyici olan tavrın, insanların genelinde ortaya çıkan kafa karışıklığını izleyen bir "kendi derdine odaklanma ve mutlu olma kaygısı" olduğu görülecektir. Bu yönelişlerden özellikle Yeni-Platonculuk olarak da bilinen Plotinos felsefesinde, o günlerde üç asrı geride bırakmış ve çoktan kendi sistemini yaygınlaştırmayı başarmış Hıristiyanlıktan bağımsız, ama bir asır sonra en güçlü ifadesini bulacak olan felsefi Hıristiyanlığı da çağıran kavramlar bulunduğu görülür. Böylece, ortaçağın başından yedinci yüzyıla kadar Avrupa'da belirleyici olacak sentez, bir çeşit Platonculuk ve Hıristiyanlık etkileşiminden türeyen ve en açık ifadesini Aziz Augustinus'ta bulan felsefeyi yansıtır. Bu etki yedinci yüzyıldan sonra da kaybolmamış, ancak bu kez, Hıristiyanlığın felsefi temellendirmesini yapmada Aristoteles'in daha uygun bir kaynak olduğu görüşü de kendi düşünürlerini üretmiştir. Stumpf'a göre, ekseninde Hıristiyanlık olan bu Platon-Aristoteles çekişmesi on üçüncü yüzyıla kadar sürmüş, üstelik bu dönemden sonra da aynı çekişme bu kez Augustinus-Thomas ve izleyicilerinin tartışması biçiminde kendini ifade etmiştir. (Stumpf, 1989: 175)

Kuşkusuz, adı geçen filozofların tartışmalarındaki eksen çok boyutlu, tartışılan temalar da birden fazlaydı. Ne var ki, çok sonraları Spinoza tarafından geliştirilecek felsefe açısından bazı temalar özellikle irdelenmelidir. Bunların başında, metafiziğin belki de en köklü temalarından biri olan "hakikat" (*truth*) kavramı gelir. Sofistleri saymazsak, felsefenin en erken dönemlerinden bugünlere gelinceye dek felsefi uğraşa amacını, hedefini, hatta programını

veren temel unsurun haikikat kavramı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Platon felsefesi bu anlamda özel bir dikkati hak eder.

Bilindiği gibi, Platon felsefesinin ayırt edici özelliği, hakikati bilmenin insan açısından olanaksız bir düş olmadığı kabulüdür. Kuşkusuz, bu hiçbir özel çaba gerektirmeksizin kendiliğinden oluverecek kolay bir iş değildir. Aslında Platon felsefesinin baştan sona temel vurgusu, insanı hakikate yaklaştıracak yaşam tarzının nasıl olması gerektiğinin soruşturulması gereğidir; çünkü bu soruşturma boşuna değildir ve başarıyla sonuçlandırılabilir. Hakikat kavramına ilişkin tartışmaların temelinde, bir tarafta çevremizde gördüğümüz değişip duran yanıltıcı dünya ile diğer tarafta bu değişimden tümüyle bağımsız, değişmeyen, sonsuz-sürekli-kalıcı ve hakiki bir şeylerin olabileceği fikri arasındaki gerilim yatar. Bu gerilimin türlü görünümleri vardır ve bunlardan biri, örneğin, "ben" ile "bedenim" arasındaki ilişkide açığa çıkar: Her gün değişmekte, yaşlanmakta, şöyle ya da böyle apaçık farklılaşmakta olan bedenime karşın, uzun yıllar boyunca tutarlı bir biçimde ve değişmez bir tutarlıkla "ben" dediğim bir şeylerin de olduğunu farkederim. Farklılaşan, değişen, süreksiz olan bir dünyaya karşı, âdeta bu değişimin gerisinde duran ve aynı kalan bir özdür söz konusu edilen.

Platon açısından, kökleri Herakleitos ve Parmenides'e kadar uzanan bu tartışma, hakikat kavramıyla yakından ilgiliydi. Formlar teorisi, görünür dünyada deneyimlediğimiz tüm varlıkların gerisinde, her bir varlığa ilişkin değişmeyen kusursuz bir formun var olduğunu, dolayısıyla, görünen dünyanın tek tek değişip duran varlıklarına bakarak gerçekliğin bundan ibaret olduğunu saymanın yanılgı olacağını ileri sürüyordu. En açık örneğini "bölünmüş çizgi" örneğinde bulacağımız gibi, görünür Dünya ile formlar dünyası farklıydı ve asıl olan (değişmez, kalıcı, sonsuz) formlar (idealar) âlemiydi. Platon, görünür dünyada tekil bir at olan küheylan ile genel olarak at türü arasındaki ilişkiyi anlamanın yolunun, tek tek atlara bakmaktan ziyade "at kavramı"nı anlamaktan geçtiğini, dahası bu kavramın zaten bizde mevcut olduğunu söylüyordu. Bu anlamda, biz zihnimizde hazır bulduğumuz bir at kavramı sayesinde, her biri farklı da görünse pek çok atı görür görmez hiçbir tereddüt yaşamadan "at" diye çağırabiliyorduk. Bizde bu kavramın hazır bulunması, formlar dünyasında bir "at formu"nun bulunmasından kaynaklanıyor, âdeta "at formu" bizdeki at kavramını bilinir kılıyor, bu kavram da tek tek atlara ilişkin bilgimizin temelini oluşturuyordu.

At, ağaç, insan ya da başka bütün varlıklar için aynı formlar yasası geçerliydi. Peki bu formları bilinir kılan neydi? Platon bütün formların kaynağına "İyi" (büyük harfli) kavramını yerleştirmiş, âdeta Güneş'in tüm varlıkları aydınlatıp görünür kılması gibi, en üstün form olan İyi'nin de sırasıyla formları, formların kavramlarımızı, kavramların da tekil varlıkları bilinir kıldığını ileri sürüyordu. Dolayısıyla, tek tek varlıklara bakıp da onların sürekli değişip çürüdüğünü, hatta yok olduklarını gördüğümüzde, gerçekte olup biten yalnızca görünüşler dünyasındaki kusurlu kopyalara ilişkin yanılgılı algılar geliştirmekti. Hakikat dünyası bu sözde değişip duran dünyaya karşın, kusursuz bir süreklilikle mevcudiyetini sürdürüyordu.

Kolayca anlaşılacağı gibi, Platon'un öncelikli ilgisi, tek tek varlıklarla ilgili araştırma ve gözlem yapmaya dayanan bilimden ziyade, düşüncenin soyut düzleminde cereyan eden bir matematikten yanaydı. Matematik sayıların ya da kavramların birbirleriyle ilişkisine yaslanarak doğru çıkarımlar yapabilme olanağını, âdeta zihnimizde hazır bulduğumuz bu formlar bilgisi sayesinde yapabiliyor, bu anlamda matematik hakikatin grameri olma hakkı kazanıyordu. İşte üstte kısaca sözünü ettiğimiz ortaçağın hemen arifesindeki Yeni-Platoncu düşünceyle, genel olarak teoloji, özellikle de Hıristiyanlıkla uyumlu felsefenin ilişkisi burada sezilen Tanrısal hakikat, kusursuzluk ve süreklilik kavramlarından türemekteydi.

Aristoteles'in "töz" kavrayışı, üstte özetlenen tartışmaya (değişen görünüşlere karşı değişmeyen bir öz tartışması) Platoncu yaklaşımla karşılaştırıldığında, gündelik deneyimin sıradan karşılaşmaları açısından daha tanıdık, belki daha az spekülatif bir yaklaşım getirdi. Aristoteles'in töz kavramı, dildeki bir tümcenin özne ve yüklemini ayırabilmemiz gibi, varlıkların da rastlantısal niteliklerini, tözden ayırmayı gerektiriyordu. Scruton bu ayrımı şöyle açıklıyor:

> Tözler nitelik değiştirebildikleri için, değişim süresince aynı kalıyor olmalılar. Dahası, töz düşüncesinin kendisinde, töz denilen şeyin değişime karşın kendini sürdürmeklik gibi bir özelliği olduğu kabul edilir; bu nedenle, töz denen bu şeyin yaratılmadığı ve yok edilemeyeceği de kabul edilir. (Scruton, 1986: 24-25)

Aristoteles bu töz kavrayışıyla, bir anlamda Platon'un tümeller (*universals*) yaklaşımını benimsemiş, öte yandan bir tümelin Platon'un sandığı gibi "form" denilen ve deney dünyasının dışında

kalan bir varlığa işaret etmediğini ileri sürmüştür. Bir başka deyişle, şu ya da bu farklı insanı genelleyici bir bakışla "insan" diye sınıflayabiliyor oluşumuz, insan kavramının bir tümel oluşundan kaynaklanıyor, ama bu tümel Platon'un düşündüğü gibi "form" biçiminde var olmuyordu. Tam tersine, tek tek insan tarzlarının hepsini birden "insan" kılan bir ortaklık Aristoteles için tümel kavramı anlamına geliyor, bu kavramın işaret ettiği gerçeklikse yaşadığımız olağan dünyanın içinde ve koşullarında, âdeta bu dünyadaki mantıksal bir sınıflanma-türleşme nedeniyle oluyordu.

İster Platoncu biçimde spekülatif, isterse Aristotelesçi tarzda gözlemci olsun, bu iki yaklaşımın da gerisinde bir tür "düzenleyici neden" fikri olduğu sezilecektir. Nitekim, tüm ortaçağ boyunca hem Platoncu aşkın formlar düşüncesi, hem de Aristotelesçi töz kavrayışı teolojik ardıllarını türetmiş, skolastik dönem bu düzenleyici nedenin hangi mantıksal nedenlerle Tanrı olarak okunabileceğini göstermeye girişen çok sayıda önemli düşünür üretmiştir. Ancak, ortaçağın dinsel yönelimli felsefelerinden çok önce, üstte özetlenen Platon-Aristoteles ayrışmasının Stoa felsefesindeki etkilerine değinmek yerinde olur.

Spinoza'nın geri planını çözümleme çabasında, Platon ve Aristoteles'ten sonra üçüncü zorunlu uğrak, kanımızca, Stoa düşüncesi olmalıdır. Stoacı felsefenin bir Spinoza okuması açısından belki de en ilginç özelliği, Tanrı, varlıklar ve kader arasında kurulan özgün ilişki, bu ilişki dolayımında da insanın nasıl yaşaması gerektiğine ilişkin geliştirilen kullanışlı önerilerdir. Stoacılar için tüm evren ya da doğa rasyonel bir zorunlu sürecin ifadesidir. Olmakta olan her şeyin bu anlamda ussal bir gerekçesi vardır ve bu işleyiş doğanın dışında ya da üstünde herhangi bir ayrı varlığın kasıtlı seçimlerinin bir eseri değildir. Tanrı kavramı, bu bağlamda, şeylerin dışında onlara eyleme programlarını veren dışsal ve konumu belli bir güç değildir; Tanrı, tüm evrende ve şeylerin her birinde bulunan, tüm şeylerin eylediği gibi eylemesinin rasyonel düzenine verilen addır. Bu bir anlamda, olmakta olan her şeyin tam da olduğu gibi olmaktan başka çaresinin olmadığını söylemek anlamına gelir. Stoacı yaşam öğretisinin ve etik tezlerin arkasındaki ilginç öneri de bu çerçevede ortaya çıkar: Dünyanın nasıl olması gerektiğini düşünürek neden öyle olmadığıyla uğraşma; olanı kavra ve buna vereceğin tepkiyi, olup biteni anlamlandırma tarzını değiştir, tutumlarını yönet.

Spinoza felsefesi üzerindeki bu Stoacı etkinin önemi tartışmasız çok büyüktür. Sırasıyla düşünürsek, Spinoza'nın Platon'dan öğrendikleri arasında formların (bir anlamda hakikatin) bilgisinin zihnimize dışarıdan gelmediği, âdeta her varlığın ilgili formdan aldığı pay oranında bu bilginin bulunduğu öğretisi yer alır. Bu bilginin diriltilerek işlenmesi süreci matematiksel gösterimleri çağrıştırır. Bu öğretinin Spinoza'nın rasyonalist kabulleri üzerinde etkili olduğu anlaşılıyor. İleride göreceğimiz gibi, hem on yedinci yüzyılın genel rasyonalist dizgesinde, hem de *Etika*'nın geometrik düzenindeki ilk aksiyomların kurucu rolünde bu türden bir Platoncu rasyonalizmden esinlenildiği anlaşılır. Ardından, Aristoteles'in töz kavrayışının Spinoza'nın "töz" ve "tözün modifikasyonları" öğretisi üzerindeki doğrudan etkilerini gözlemek gerekir: Ne eksilen ne de çoğalan tek töze içkin, bir var olup bir kaybolan sonsuz sayıda şeyin bir arada oluşu... Son olarak, her şeyin kendisine içkin olduğu bu tek gerçeklikte kendiliğinden işleyen aklın, bu işleyişin zorunluluğu ve buna Tanrı diyen Stoacı düşünceyle Spinoza felsefesi arasındaki ilişkiyi ayırt etmemiz gerekecektir.

Spinoza'nın, bu üç etkiyi de, birincil kaynaklardan ziyade uzun ortaçağ boyunca biçimlenen farklı teolojik felsefelerin lensleriyle kendi düşüncesine sirayet ettirdiği anlaşılıyor. (McKeon, 1928: 24-25) Aslında, Antik Yunan felsefesinin sırasıyla önce İslam düşünürlerini etkilediği, bu etkiye bağlı olarak klasiklerin yetkin Arapça çevirilerinin yapıldığı, bu sayede de yedinci yüzyıldan on dördüncü yüzyıla kadar Yahudi, Hıristiyan ve İslam düşünürleri arasında canlı bir etkileşim olduğu bugün artık açık bir olgu olarak kabul edilmektedir. Özellikle Spinoza açısından durum tam da budur: Bir yandan İslam düşünürü ve tıp tarihinin kurucu isimlerinden İbn Sînâ (980-1037) ve İbn Rüşd, diğer yandan Yahudi düşünürlerin en etkilisi sayılan Maimonides (1138-1204), Spinoza'nın hem Antik Yunan düşüncesi, hem de ortaçağ teolojisini kavramakta kullandığı kaynaklardan önemli üç tanesi olarak belirir.

İbn Sînâ (Batı dillerinde "Avicenna") düşüncesinin Spinoza'yı etkilediği düşünülen çeşitli kavram ve öğretileri arasında, özellikle, "neden-bağımlı" varlıklar ile "neden-bağımsız" varlık arasında çizdiği ayrım ve bunu temellendiren uslamlama önemli yer tutar. İbn Sînâ'ya göre, var olmak için önceki bir nedene, yani kendisi de başka bir nedenin eseri olarak var olan başka bir varlığa zorunlu olarak ihtiyaç duyan varlıklar "olanaklı varlıklar"dır. Var olmak

için her şeyin bir başka şeyin etkisine ihtiyaç duyacağı konusunda tüm kozmosta değişmez bir nedensellik öngören filozof için, olanaklı varlıklar, varlığa gelişleri kendilerinden değil, onları etkileyen nedenlerden ötürü olduğu için var kalışları da sonsuz ya da sürekli değildir. Bütün olanaklı varlıkları söylenen türde bir nedensellikle önceki nedenlere bağlayarak geriye doğru ne kadar iz sürülürse sürülsün, sonsuz gerileme sorunundan kaçılamayacağı için İbn Sînâ, "neden-bağımsız bir ilk neden" kabulünün zorunlu olduğunu ileri sürer. Tanrı, bu anlamda, neden-bağımsız bir ilk nedendir; ve bu sonuç doğru uslamlamanın zorunlu bir sonucudur. Ancak, neden-bağımsız bu varlık, Tanrı, İbn Sînâ için bir başlangıç fikriyle anlaşılabilecek türden bir güç değil, çok daha zorlu bir soyutlama gerektirecek türde, salt eyleyiş ya da ifade ediş olan bir güç olarak anlaşılmalıdır. O bir başlangıç ya da süre kavramıyla anlaşılamayacak biçimde kendi varlığından sürekli olarak türeten, her ifadesiyle varlık üreten ve bunu zorunlulukla gerçekleştiren bir güçtür.[8]

Yine İslam dünyasının on ikinci yüzyılda özellikle Avrupa'daki Yahudi ve Hıristiyan düşünce iklimini belirleyen önemli düşünürlerinden İbn Rüşd de (Batı dillerinde "Averroes") Spinoza'nın etkilendiği kaynakların başında gelir. İspanya'nın Kordoba kentinde yaşayan İbn Rüşd pek çok açıdan Spinoza felsefesinin gelişini haber veren düşüncelerin kaynağıdır. Özellikle Aristoteles'in temel eserlerinin tüm ortaçağ boyunca İbn Rüşd elinden çıkan çeviri ve açıklamalar dolayımıyla anlaşıldığı anımsandığında, gerek Yahudi düşünürlerin, gerekse Hıristiyan teolog ve filozofların pek çok anahtar kavramlarında bir tür Rüşd naturalizmi (doğalcılığı) görmek şaşırtıcı gelmeyecektir. Bu etkilerin özellikle Spinoza felsefesi açısından önemli olan bir tanesi kuşkusuz Tanrı ya da mutlak hakikat soruşturmasında bağnaz bir imanın güvenilir bir yol olamayacağı yolundaki düşünceleridir. Rüşd'e göre, felsefe ya da özgür düşünme kutsal olana yönelişin kendisidir; bu nedenle, tektanrılı dinlerin ortodoks yorumlarında en fazla önemsenen "vahiy", kutsal olanın, bir anlamda var olan her şeyin, özgürce ve sağlam bir düşünüşle soruşturulması uğraşıyla çelişemez. Bu tür bir çelişki açıkça bulgulandığında ise terk edilmesi gereken felsefe ya da akıl değil, vahye bağnazca bağlanma tutumudur.

8. Bu paragrafta özetlenen İbn Sînâ'ya ait uslamlamanın, özellikle Maimonides üzerinden Spinoza'yı etkilemiş olabileceği ile ilgili olarak *bkz.* Scharfstein, 1998: 315.

İbn Rüşd, kendisini sıkı sıkıya bağladığı özgür düşünmenin iyi bir temsilcisi olarak Aristoteles'i görür. Bu filozoftan aldığı "etkin akıl" kavramıyla, tek tek insan ruhlarının –Kutsal Kitaplarda söylenenenin tersine– bireysel açıdan ölümsüz olamayacağını, bedenleri ve duyuları bakımında farklı, çok ve çeşitli olmalarına karşın, aslında tek bir etkin akıldan türemeklik bakımından, ancak bu "etkin akıl"a katılmak anlamında belli bir ölümsüzlük fikrinin olanaklı olduğunu ileri sürmüştür. Bedenlerin ölümünden sonra olan, Rüşd'e göre, Tanrı'ya, yani evrensel akla ya da tine katılmaktan başka bir şey değildir. (Cottingham, 1988: 204)

Spinoza'dan yaklaşık beş yüz yıl önce bu ve benzeri düşünceler nedeniyle İbn Rüşd de Spinoza ile benzer bir kaderi paylaşmış; üç büyük dinin kurumsal yorumcuları tarafından reddedilmiş, eserleri yasaklanmış ve sürgüne gönderilmiştir.[9] Aynı dönemde, yine İspanya'dan çıkmış ve yine düşüncelerinin geniş kapsamlı sirayetinde taraftarlarının ilgisi kadar, karşıt tepkilerin de belirleyici olduğu bir başka ortaçağ düşünürü de Yahudi Maimonides'tir. Maimonedis'in Spinoza üzerindeki etkisinin ne ölçüde belirleyici olduğu epeyce tartışmalıdır. Kimilerine göre, Spinoza'nın kutsallığa ilişkin düşüncelerinde modern filozoflardan –hatta Descartes'tan bile– daha fazla Maimonides izleri bulunmaktadır (Levy, 1989: 18-19); kimilerine göre söz konusu etki sahiden çok büyüktür ama bu etki bir izleme ya da desteklemeden çok, itirazlara esin kaynaklığı etmek biçimindedir (Roth, 1948:. 8-9), kimilerine göreyse genel olarak Yahudi düşünürlerin, bu kapsamda Maimonides'in de etkisi Rönesans sonrası erken dönem modern düşüncesinin etkisi yanında önemsiz kalmaktadır.

Pek çok eserini Arapça yazan Maimonides, hem hekim, hem de teolog olarak seçkin bir kariyere sahiptir. İspanya doğumlu olmasına karşın on ikinci yüzyılın ortalarındaki İspanya'yı terk etmek zorunda bırakılmış, Kahire'ye yerleşmiş ve burada Yahudi topluluğu içinde saygın bir yer edinmiştir. Dönemin İslam düşüncesinde Farabi, İbn Sînâ ve İbn Rüşd üzerinden gelişen Aristoteles etkisinin bir benzeri Yahudi düşüncesinde Maimonides üzerinden gelişmiştir.

Maimonides için rasyonel düşünce ya da felsefe ile Kutsal Kitap'ın öğretileri arasında, bunlardan birinden vazgeçmeyi gerektirecek

9. Bu düşünceler Kutsal Kitaplardaki ölümden sonra dirilme ve dünyadaki amellerin hesabının verilmesi inancıyla açıkça çelişir. Zaten İbn Rüşd bu gerekçelerle olacak, önceleri Müslüman, sonra Hıristiyan, ardından Yahudi ve en sonunda da bir inançsız olarak tanımlanacaktır.

ölçüde bir tutarsızlık yoktur; yapılması gereken ya daha titiz bir akıl yürütme ya da daha doğru bir iman yorumudur. Felsefesi, âdeta bunun nasıl yapılabileceğine bir örnek geliştirme amacındadır. *Kafası Karışıklar İçin Kılavuz* adlı temel eseri, genç bir Yahudi öğrenciyi bu türden bir sıkıntıdan kurtarmayı ve aynı anda sağlam uslamlama ve sağlam imanın olabileceğini göstermeyi amaçlar. Kitap bu amacın ifadesi işle başlar:

> Bu incelemenin amacı Kutsal Kitap'ın hakikatina inanmak üzere eğitilmiş bir dindarı, ahlaki ve dinsel ödevlerini tüm vicdanıyla yerine getiren, aynı zamanda felsefi soruşturmasında da başarılı bir dindarı aydınlatmaktır. (Maimonides, 1956: 2)

Maimonides'in Spinoza üzerinde belki de en büyük etkisi Tanrı'yı kavrayışta insanbiçimcilik (antropomorfizm) hatasına filozofun dikkatini belirgin biçimde yönlendirmesini sağlamaktır. Klasik Museviliğin Tanrı'yı tarif etmekte kullandığı ifadelerin, bunlar ne ölçüde Tanrı'yı yüceltici ve onun gücünü temsil etmeye yönelik olursa olsun, yetersiz, kusurlu, üstelik yanıltıcı olacağını ileri süren Maimonides, negatif teoloji denilen bir yolu benimsemiş, insanların çaresizce insan merkezli kalacak olan sıfatları Tanrı'yla ilişkili olarak kullanmaları yerine, "Tanrı'nın bu sıfatlarla açıklanamayan" olarak anlaşılması konusunda teşvik edici olmuştur. Bu farkındalık çok sonraları Spinoza düşüncesinde Tanrı'nın herhangi bir biçimde "yaratan" ve "yaratılan" ikiliği içinde anlaşılamayacağı, bu türden bir kavramsallaştırmanın hakikate uygun olmadığı biçiminde ortaya çıkacaktır.

Spinoza'nın Maimonides'ten esinlendiği düşünülebilecek bir diğer tema da Tanrı bilgisidir. Maimonides'e göre en yüksek bilgi ve dolayısıyla yaşamanın en doğru formu, Tanrı'nın bilgisine ulaşmaktır. Bu çaba, klasik semavi dinlerin kurumsal yönlendirişinden farklı olarak, entelektüel gelişmenin dünyevi çalışmalarının tamamı anlamına gelir; bu anlamda felsefeciler kutsal bir çabanın peşindedirler. Bu düşünce Spinoza'da bambaşka bir anlamda, ama yine "Tanrı bilgisi" denebilecek bir gramerle ortaya çıkacak, filozof bu yüksek yaşama bilgeliğini "Entelektüel Tanrı Aşkı" (*Amor Dei Intellectualis*) kavramıyla karşılayacaktır. (Levy, 1989: 22-23) Ortaçağın en tartışmalı konularından bir diğeri olan "insan ruhunun ölümsüzlüğü" konusu da aslen bu temayla ilgilidir. Maimonides, klasik anlamda ölümden sonra diriliş inancını desteklemez; ama

öte yandan, bir tür "ruh ölümsüzlüğü" inancını destekler. Ona göre, üstte sözü edilen Tanrı bilgisini idrak edebilme konusunda yeterli çabayı gösteren insanların ruhu ölümden sonra bedenin süreksizliğinden kurtulup, sonsuz var kalma şansına erişebileceklerdir (Her ruhun değil de, erdemli ruhların sonsuzluğa sahip olacağı fikri, gücü her şeye yeten Tanrı (*omnipotent*) kavramının zorunlu gerektirmesidir; aksi takdirde Tanrı'nın kendi yarattığını kendisinin yok edemeyeceği söyleniyor olurdu). Ruhun ölümsüzlüğü konusu Spinoza tarafından irdelenecek, ancak onun irdelemesi hem tüm semavi dinlerin klasik inançları, hem de Maimonides'in yaklaşımına oranla çok daha "doğalcı" (natüralist) bir yol izleyecektir.

Maimonides dışında, Spinoza'nın özellikle *Teolojik Politik İnceleme* adlı eserinde adları geçen Yahudi düşünürlerin ve teologların listesi oldukça uzundur. Ancak, Levy'nin dediği gibi hem genel olarak erken dönem Musevilik inancı, hem de ortaçağ skolastiği kapsamında sayılabilecek Yahudi düşünürlerin tamamında, içinde yaşanmakta olan fiziksel dünyayı aşan "aşkın" (*transcendent*) bir Tanrı kavrayışının benimsendiğini, üstelik sırasıyla Tanrı'nın dünyayı, insanın da doğayı aşan niteliklerine yapılan vurguyla bir tür "aşkınlık hiyerarşisi" kurulduğu görülmektedir (Levy, 1989: 21). Spinoza'nın tüm felsefi sistemindeyse hiçbir anlamda aşkınlığa yer olmayacak, tüm kozmos tek bir içkinlik düzlemi içinde, hiyerarşiden tümüyle bağımsız bir ontoloji kapsamında açıklanacaktır.

Uzun ortaçağın kutsal olanla felsefi olanı birleştirme çabası ve bu çabanın, çoğu zaman tersine bir yönelişle, Spinoza'yı da etkileyen tema ve tartışmaları bu çalışmada tümüyle kapsanamayacak kadar çeşitli ve karmaşıktır. Bununla birlikte, çok genel bir değerlendirmeyle ortaçağın Spinoza'da izleri görülebilecek temel tartışma başlıkları arasında, evrene hâkim bir rasyonel düzenin varlığı, varsa bunun Tanrı kavramıyla ilişkisi, bu türden sorulara yanıt bulmada Kutsal Kitapların işlevi, Tanrı'nın neliği, yaratıcı ve yaratılan tekliği / ikiliği, insan ve Tanrı ilişkisi, insan biçimci Tanrı kavramsallaştırmalarının geçerliği / yanlışlığı ve belki de en önemlisi bütün bu sorular kapsamında doğru yaşamanın ilkelerinin neler olabileceği sayılmalıdır. Spinoza bir anlamda bütün bu sorularla karşılaşmış, tartışmalarla tanışmış, ileride göreceğimiz gibi kendi sisteminde hem antikçağ, hem de ortaçağda verilen yanıtların belki de tümünü aşacak ölçüde özgün ve tutarlı bir perspektif geliştirmiştir.

Kuşkusuz, Spinoza hiçbir anlamda bir ortaçağ sentezi sayılmamalıdır; o daha çok, on beşinci yüzyıldan başlayarak hızla gelişen bir başka çağın, akıl ve bilim çağının ortaya çıkardığı bir süzgecin –başka pek çok durumda fazla ince eleyen ve dinsel olanın sızmasına izin vermeyen bir süzgecin– usta kullanıcısıdır. Rönesans süzgeci belki de başka hiçbir filozofun elinde, Spinoza'da olduğu oranda, yalnızca hakikat tutkusuyla iş görmeyi başaramamıştır.[10] Süzgeç metaforu pek çok açıdan ilginçtir; bir anlamda her dönemin kendi süzgecini ördüğünü, nelerin seçilip nelerin atılacağını belirlediğini düşünebiliriz. Ortaçağ için bu süzgeç Kutsal Kitapların belirlediği bir imanla örülmüştü; yeniçağ ise kendi süzgecini örme işini bilime bırakacaktır. Oysa aynı süzgeç Spinoza'nın elinde dönemini aşan bir nesnelliğe, hakikat duygusu uyandırmaya gücü yeten bir bütüncüllüğe ve yanlış ama aşina olanı, yabancı ama doğru olan düşünceler için terk edebilme cesaretine dönüşecektir.

Genel olarak Platon ve Aristoteles metafiziğinin Kutsal Kitaplarla uzlaştırılması girişimleri yeniçağın başlarında ivme kaybetmeye başlamış, bu dönem hem dinsel imanın kurumların otoritesinden bağımsızlaşması ve bireysel vicdana bırakılması, hem de hakikatin soruşturulması işinin kurumsal dinlerin elinden alınarak insan aklı ve bilgisine emanet edilmesi girişimlerine sahne olmuştur. Anılan dönem, bir anlamda, her türden otoritenin sorgulandığı bir dönem olacaktır; Tanrı'nın olduğu kadar kilisenin, geleneğin olduğu kadar düşünme alışkanlıklarının da sorgulandığı bir dönem... Erasmus (1466-1536) gibi düşünürler klasiklere yeniden dönecek, ama bu kez kutsal olanın baskı ve yönlendirmelerinden tümüyle bağımsız bir akıl ve eleştiri gücüyle bunu yapacak, Spinoza üzerindeki etkisi açıkça görülen Bruno (1548-1600) ise Copernicusçu bilimi bir tür atomculukla birleştirerek, evrenin panteist bir yorumunu yapacak, bu erken çıkışı kilise tarafından cezalandırılacak ve herkesin gözü önünde yakılacaktır.

Kuşkusuz, sözü edilen tarihsel-düşünsel dönüşüm salt eskimiş bir skolastiğe karşı duyulan bezginlikle açıklanamaz; yaşanan dö-

10. Modern okuyucu için buradaki "hakikat" vurgusu fazla cüretkâr görünebilir. Ancak, bu sözcüğün buradaki seçimi bilinçlidir; *Etika*'nın özellikle son bölümünde ulaşılan bütünlük, bir anlamda, Spinoza'nın varlığından hiç kuşku duymadığı nesnel gerçekliğin bilinebilir bir hakikat olarak kavrandığını gösterir. Bu açıdan Spinoza'da herhangi bir türden öznel idealizm eğilimi bulunamayacağı gibi, özellikle çağdaş felsefede örneğine bolca rastlanan ve kaynağı Kant'ta bulunabilecek türden bir dilsel-kültürel *konstrüktivizm* de (oluşturmacılık) bulunamaz.

nüşümde en büyük tetikleme bilim insanlarından arka arkaya gelen keşifler, kuramlar ve kanıtlar sayesinde ortaya çıkmıştır. "İlerleme" kavramı aklın doğru kullanımı ile deneysel araştırmanın bir aradalığı anlamına gelmeye başlamış, bilimin sağladığı somut gelişmeler karşısında, herhangi bir ilerlemeden söz edilemeyecek skolastik soruşturma hızla değer yitirmeye yüz tutmuştu. Bu gelişmelere neden olan bilimsel tetiklemelerin en başında Copernicus'un (1473-1543) evreni Güneş merkezli bir sistem uyarınca açıklayan kuramı gelir. Öğretim yaşamının erken dönemlerinde kilisenin müdavimleri arasında sayılan bu bilim insanı, gezegenlerin genel düzeninde Güneş'in merkezi rolünü, aslında temel eserini yazmadan önce keşfetmişti. O güne kadar doğru kabul edilenin tersine Dünya'nın astronomik anlamda özel bir ayrıcalığı yoktu; diğer gezegenler gibi Dünya da Güneş'in çevresinde dönen bir gezegendi. Copernicus'un kilise baskısından çekinerek kuramını açıklamakta çekimser kaldığı, ancak yaşı epeyce ilerledikten sonra keşfini duyuracak cesareti bulduğu söylenir. Bu konudaki çekincelerinde haksız değildi; Dünya'nın Evren'in merkezinde olmadığını söylemek, insanın da tüm ortaçağ boyunca vaaz edilenin tersine varlıklar arasında üstün varlık olmayabileceğini söylemek anlamına geliyordu. Nitekim, hemen sonra Copernicus'un görüşlerine sağlam destekler bulan İtalyan bilim insanı Galileo (1564-1642) bu evrenbilim (*cosmology*) düşüncesini izlediği gerekçesiyle Roman-Katolik Kilisesi tarafından ev hapisiyle cezalandırılacak, yaşamının bağışlanması için Güneş merkezli Evren görüşünün yanlış olduğunu kabullenmeye ve söylemeye zorlanacaktır.

Spinoza'nın doğumuna az bir zaman kala yaşanan tüm bu bilimsel sıçramalar, bilim insanlarının matematikte giderek yetkinleşen hesaplarının da yardımıyla ciddi bir olgunluğa erişmiş, Alman astronomi bilgini Kepler (1571-1630) ile gezegenlerin Güneş çevresinde izledikteki yörüngenin eliptik formu ve gökcisimlerinin hareket ilkeleri kesinlikli bir biçimde gösterilebilmiştir. Spinoza'nın döneminde de hiçbir ivme kaybetmeden, başta Newton (1642-1727) olmak üzere diğer bilim insanları tarafından sürdürülen bu yeni bilimsel dönem, genel olarak Evren, Dünya, canlılık ve insan gibi kavramların ortaçağ spekülasyonlarından bağımsız olarak düşünülmesi uğraşını bilim ve felsefenin ortak gündemi haline getirmiştir. Spinoza'nın da içinde bulunduğu bu dönem, on yedinci yüzyıl, bu çerçevede değerlendirildiğinde, bilim insanı ile filozofun temel uğ-

raşıları bakımından birbirinden kolayca ayrılamadığı bir dönemdir. Bir on yedinci yüzyıl filozofu, bugünün ölçütleriyle değerlendirildiğinde doğrudan bilim yapmadığı düşünülebilecek durumlarda bile, bilimin temel kılavuz olduğu yollu düşünceyi genel bir kabul olarak benimseyecek ve yaygınlaştıracaktır. Bacon (1561-1626) bu tavrın iyi bir örneğidir. Metafiziğe karşı bilimin ayırt edici özelliği olarak anlaşılan tümevarım, bir anlamda gözlem ve deneyle tek tek oluşturulan bilginin titizce genellenmesi yöntemi, Bacon için tek meşru yoldu. Spinoza'nın bazı mektuplarından Bacon'dan epeyce haberdar olduğunu anlıyoruz. Her ne kadar kendi yönteminde kararlı bir rasyonalizmi seçerek tümdengelimsel bir programa bağlı kalsa da, Spinoza'nın da Bacon gibi bilimsel çalışmalarla bulgulanan doğrulara içten bir saygı ve güven duyduğunu görüyoruz.

DAMAK TADI BİÇİMLENİRKEN...

Spinoza'nın düşünce evrenini etkilediği açıkça görülen modern filozoflar arasında en önemlilerinden biri kuşkusuz Hobbes'tur. (1588-1679) Özellikle Spinoza felsefesinin politik yönlendirmelerinin büyük oranda Hobbesçu bir tematik kapsamında anlaşılması gerekir; gerçi, iki filozofun temel politik kabulleri arasında dikkate değer farklar bulunmaktadır ve bu farklar yakın bir okumayla daha da keskinleştirilebilir.

Bilim çağının felsefedeki ilk parıltılarından biri sayılabilecek Hobbes, on altıncı yüzyılın sonuyla on yedinci yüzyılın sonlarına kadar süren uzun yaşamında, o yüzyıllarda eşine az rastlanır bir biçimde sık seyahat edebilme şansına erişmiş olmak bakımından, Avrupa'nın önemli bilim insanlarıyla da karşılaşma olanağı bulmuştur. Bu karşılaşmalar, âdeta dönemin bilimsel sıçramalarını felsefeye yansıtma konusunda Hobbes'a misyonlar yüklemiş, filozof da bu görevi kendine özgü bir program kapsamında gerçekleştirmiştir. Sözü edilen karşılaşmaları arasında Bacon, Mersenne (1588-1648) ve Gassendi (1592-1655) gibi isimlerin yanı sıra Galileo (1564-1642) da vardır. Hobbes, ayrıca, Descartes (1596-1650) felsefesinden epeyce haberdardır. Anılan dönem büyük astronomi keşifleri kadar geometri ve matematiğin de bu keşiflerdeki rolünün anlaşıldığı bir dönemdir; Hobbes'un tüm düşünce örgüsünde, hemen sonra Spinoza'da da olacağı gibi bu geometri tutkusunun izleri bulunur.

Her iki filozof için de geometri bilinenlerden bilinmeyenleri dikkate değer bir kesinlikle türetebilme olanağı anlamına gelir.

Hem Hobbes'un temel eseri *Leviathan,* hem de Spinoza'nın temel eseri *Etika* bu kabulün bir yansımasıdır. Özellikle Hobbes için geometrideki aksiyomların benzerleri fizik dünya, insan ve toplum için de yazılabilir; aksiyom benzeri bu sağlam temeller yine sağlam bir uslamlama ile sürdürülerek daha karmaşık yeni bilgileri epeyce güvenilir bir biçimde türetmek olanaklıdır. Daha önce de dediğimiz gibi, bu aslen çağın genel kabulüdür ve Hobbes için olduğu kadar Descartes ve Spinoza için de aynı ölçüde geçerlidir.

Bu ortak kabullere karşın, Hobbes felsefesinde dikkat çeken temel unsur filozofun soruşturma konusu ne olursa olsun, o konu kapsamındaki her öğenin fiziksel bir beden, bir cisim gibi ele alınarak, temel fizik yasaları kapsamında anlaşılabileceği düşüncesidir. Bugün çağdaş felsefede "fizikalizm" olarak bilinen bu genel yaklaşım, Hobbes felsefesinde örneği bolca görülen bir "indirgeme" pratiği olarak iş görür. Fizik dünya, insan ya da toplum, Hobbes için dikkatli bir analizle uzayda yer kaplayan cisimler olarak ele alınmalı, çağının fizik keşifleri uyarınca da, bu cisimlerin davranışları yine cisimlerin genel hareket ilkeleri açısından aynı kesinlikle öngörülebilmelidir. Bu tür bir katı mekanizm Hobbes'u adı geçen filozoflardan büyük oranda ayırır; ama aynı ısrar Hobbes'u oldukça özgün etik ve politik düşünceler üretmeye zorlar. Bu düşünceler arasında özellikle kurmaca bir sahne olarak iş gören ve kronolojik açıdan tarihte tam olarak herhangi bir döneme adreslenemeyen "doğa durumu" anlatısı vardır. Hobbes, sivil toplumsal örgütlenmeden önce, âdeta bir tür sıfır noktası olarak insan bedenlerin kuralsız bir aradalığı deneyimlediğini ileri sürer. Doğa durumu denen bu ilk aşama her bir insan bedeninin gücü yettiği oranda her arzusunu gerçekleştirme eğiliminde olduğu bir dönemdir. Bu eğilim her bireyde doğal olarak bulunan temel var kalma çabasının bir sonucudur. Hak, böylece, doğa durumunda, gücün yettiği yerin adıdır ve her birey-beden bu hak uyarınca var kalmak üzere her şeyi yapabilir. Burada mutlak bir eşitlik olduğunu düşünen Hobbes için, aynı biçimde bir başka birey-bedenin de aynı hakka sahip olması nedeniyle doğa durumunun "sürdürülemez" oluşunun farkındalığı başlar. Korku, doğa durumunun zorunlu bir sonucu olarak her insan-bedenini aynı ölçüde tedirgin eder. Hobbes için "insan insanın kurdudur" (Latince, *homo homini lupus*) ve tam da bu nedenle uzlaşarak bir arada olabilmenin sürdürülebilir bir yolunu bulma gereği, doğa durumunun zorunlu bir sonucudur.

Hobbes, bu tablonun mantıksal zorunlu sonucunun toplumsal bir örgütlenme olacağını ileri sürer. Buradaki mantıksal gerektirme Hobbes'a göre şöyle işler: 1. Eğer barışçıl bir çevrede bulunmayı başarırsam hayatta kalma şansım artar. 2. Her şeye hakkım var durumundan, başkası pahasına aşırı bir hak peşine düşmekten vazgeçersem, aynı biçimde onun da beni yok edecek ölçüde aşırı bir hak peşine düşmesi fikrinden vazgeçmesini umabilirim.

Toplumların belli bir sözleşme fikrinde karar kılmaları bundandır ve bu gereğin varacağı son nokta her birey-bedenin kendi öz çıkarı için doğal haklarını, kendisi de anılan sürecin doğal bir sonucu olan ve varlık sebebi yalnızca sözleşmeyi uygulamak olan bir tür devlete devretmektir. Sözü edilen sözleşmenin Hobbesçu formülasyonu *Leviathan*'da yaklaşık olarak şöyledir: "Kendimi yönetme hakkımı, bu haktan doğan tüm sonuçları da kabul ederek, anılan koşullarda ve diğerlerinin de aynen davranması şartıyla şu kişi ya da topluluğa devrettiğimi kabul ve taahüt ediyorum." (Hobbes, 1994: 109) Hobbes, bu sözleşmenin bireylerle devlet arasında değil, tüm bireylerin kendileri arasında birbirleriyle yapılacağını ileri sürer; böylece, farklı birey-bedenlerin bütünü âdeta tek bir gövdeymişçesine toplanacak ve devlet bu bütünün haklarından meydana gelen gücü yine bu bütün için kullanacaktır. Buraya kadar anlatıldığı kadarıyla Hobbes, Spinoza'nın büyük oranda izlediği düşüncelerin yazarıdır. İnsanları da içerecek biçimde bütün varlıkların en temel itkilerinin "var kalma çabası" oluşu, yine bu varlıkların fizikteki (ya da bilimin öngördüğü gibi) temel hareket yasaları uyarınca etkileştikleri, bunun bir yansıması olarak doğa durumu anlatısı, zorunlulukla keşfedilen uzlaşma gereği ve giderek bir sözleşme fikrine varma gibi temaların tümü belli ölçülerde Spinoza'nın etik ve politik görüşlerinde de vardır. Spinoza'nın kütüphanesinde Hobbes'un eserlerinden *De Cive* (*Yurttaşlık Üzerine*) adlı eserin bir kopyasının bulunması da bu yargıyı destekler görünmektedir. Ancak, bütün bu benzerliklere karşın, Hobbesçu politika anlatısının sözleşmeden sonraki aşamalarında Spinoza Hobbes'tan dikkate değer ölçüde ayrılır: Spinoza için birey-bedenin doğal hakkından kaynaklanan gücü geri almamak üzere devlete devretmesi söz konusu olamaz. Richard McKeon iki filozof arasındaki bu farklı şöyle açıklar:

> Hobbes devletin oluşumunda mutlak bir egemenlik inşa ederken Spinoza doğal hakkı her zaman muhafaza eder ve devlet erkinin sahip olduğu kudretin uyruklar üzerinde aşırı kullanımını her zaman kontrol eder.

> Özetle, Spinoza doğa durumunu medeni durumda da korurken Hobbes doğal hakkın genel yararın tesis edilmesiyle birlikte fesih edileceğini öngörür. (McKeon, 1928: 50)

Burada dikkat çekilen fark göründüğünden daha önemli sonuçlar üretebilir türdendir. Spinoza'nın doğa durumunun kimi unsurlarını sivil devlet aşamasında bile korumaya çalışması, bir anlamda birey-bedenin var kalma ısrarı ve buna bağlı eyleme gücünü her çeşit temsilden bağımsız, olabildiğince dolayımsız, bedenli ve aracısız bir biçimde kendi kontrolünde saklamasının önemine ilişkin vurgu niteliğindedir. Bu vurgu, demokratik parlamenter sistemlerin yerleşik politik yapı olarak seçildiği bugünün dünyası açısından da önemlidir; birey-bedenlerin kendi menfaatlerini doğrudan ifade edemediği koşulların zorunlu bir sonucu gibi görülen demokratik temsil, hakların devredilmesinde meşrulaştırıcı bir rol oynamaktadır. Hobbes, *Leviathan*'ın onun arzu ettiği biçimde işleyemez olma olasılığını ayırt eder; ama politik felsefesinde bu olasılığa karşı doğal hakkın özünü birey-bedende saklayan bir çare arayışı görülmez. Negri'nin bu konuyla ilişkili şu sözleri anlamlıdır:

> Modern demokratik düşüncenin diğer akımlarında, demokrasi fikri politik ifadenin dolaysızlığı olarak düşünülmez; daha ziyade, egemenliğin soyut devri ve doğal haktan feragat biçiminde tanımlanır. Öte yandan Spinoza'nın politik önermesinin devrimci karakteri, demokrasi kavramı ile radikal ve yapıcı bir doğal hak teorisini bir araya getirmesine dayanır. (Negri, 2004: 13)

Spinoza'nın bunu nasıl başardığını filozofun din ve politika ile ilgili eserlerini irdelerken göreceğiz.

Hobbes'un politik görüşleri ve bu görüşlere temel olan ontoloji ve epistemolojisinin Avrupa'da yaygınlaştığı yıllar, daha önce değindiğimiz gibi, genel olarak skolastik düşüncenin giderek gözden düştüğü, bilimsel gramerin düşünce dünyasında belirgin bir yer edindiği, din ile politika arasında uzun bir dönem içli-dışlı süren ilişkinin sorgulandığı yıllardır. Bu yılların bir ürünü de Rene Descartes'tır ve kuşkusuz Spinoza'nın felsefi damak tadının belirlenmesinde en büyük etki ona aittir. Bu dönemi Noel Malcolm şöyle resmeder:

> Yüzyılın ortasına doğru Hollanda akademik dünyasında Descartes felsefesinin etkisi geleneksel bilgi kuramının yeni tümdengelimsel bilimle değiştirilmesi doğrultusunda güçlü bir itki yaratıyor, kartezyenizm, tıp

> ve fizik alanlarında en güçlü etkiye sahip olmak üzere, Utrecht ve Leiden Üniversitelerinde hızla yaygınlaşıyordu. Descartes'ın insan psikolojisi üzerine skolastizm karşıtı görüşleri Utrecht'de Hollandalı kartezyenler arasında sayılan Henricus Regius ve Gerard Wassenaar tarafından özellikle işleniyordu; ve bu isimler doğuştan ideler görüşünü reddeden ve zihni bedenin bir "tarzı" (*mode*) olarak ele alan daha çok mekanik ve materyalist bir zihin felsefesi geliştirmekteydi. Bu, bir anlamda kartezyenizmin Hobbesçu kuramlara da elverişli bir versiyonu anlamına geliyordu. Böylece Hobbes'un öğretisi Descartesçılar için Descartes'ta hiçbir biçimde bulunmayan politik öğreti eksiğini de gideriyordu. Örneğin, 1640'larda Utrecht'de çalışan Lambert van Velthuysen, yayınlarında Descartes, Copernicus ve Hobbes'u savunacak, üstelik *De Cive*'in önsözündeki "Savunma"sında Hobbes'un öğretisinin tastamam bir kartezyen girişim olduğunu ileri sürecektir. (Malcolm, 2002: 42)

Descartes, pek çok kaynağa göre modern felsefenin başlatıcısıdır; buradaki "modern" terimi, daha önce değindiğimiz uzun ortaçağın genel ilahi kabulleriyle felsefe arasındaki bağın kopartılması anlamına gelir. Bu kopuş, evrenin anlaşılması işinin herhangi bir verili kaynak, öğreti ya da varsayıma dayandırılmaksızın, salt özgür bir zihnin sorgulamasıyla olabileceği savı anlamına gelir. Tanrı, Descartes için, felsefenin başlayacağı yer değil, felsefeyle varılabilir olandır. Bu bir kesin hedef olarak felsefenin ödevi değildir; tersine, örneğini Descartes'ın vereceği gibi, doğruluğundan kuşku duyulamaz bir önermeyle başlanıp, sağlam uslamlamayla yürüyen düşünce zorunlu olarak Tanrı'yı kavrayacaktır. Descartes'ın kendi adından türetilen "kartezyen" felsefenin bu hamlesi, bu düşüncenin genel olarak felsefeye getirdiği iki temel yaklaşımdan kaynaklanır: Birincisi, bütün gözlemlenebilir fizik dünyanın birbiriyle etkileşen cisimlerden (*particles*) türediğinin gösterilebileceği kabulü; ikincisi de, yalnızca zihnin bu fizik koşulların dışında kaldığı ve ancak kendi yasasına göre anlaşılabileceği kabulüdür. Henüz bu aşamada bile kendini belli eden, fizik dünyanın varlıkları ile zihin arasında kurulan bu ikilik, Descartes sonrası tüm felsefenin başat problemlerinden biri haline gelecek, hem Spinoza, hem de Leibniz, Descartes'ın çerçevesini çizdiği bu temel sorunla ilgilenecek, beden-zihin ikiliği / tekliği tartışması bugüne kadar sürecektir.

Descartes'ın Spinoza üzerindeki etkisi kuşku götürmez ölçüde büyüktür ve bu iki filozof arasında hem benzerlikler, hem de farklılıklar üzerine yazılabilecek olanların hacmi bu çalışmanın kapsamını aşacak kadar çoktur. Ne var ki, iki filozof arasındaki ilişkiyi

anlamanın belki de en kolay yolu, Descartes'ı "ayırıcı", Spinoza'yı ise "birleştirici" bir felsefe yatkınlığı çerçevesinde düşünmektir. Bu iki kavramın ne anlama geldiğini tartışmadan önce, ilk filozofun "ayırıcı" tavrının kendi yönteminin doğal bir sonucu olduğunu, ikinci filozofun kendi "birleştirici" felsefesinin de bu ilk tavrı anlayıp-çalışmış olmaktan kaynaklandığını kabul etmeliyiz. Şimdi bu kavramlarla ne anlatılmak istenildiğine geçebiliriz.

Yöntem Üzerine Konuşma'da Descartes'ın günlük bir dilde anlattığı kişisel entelektüel gelişimi, kendisinden önce kurumsallaşan tüm felsefeyle ilgili olarak belirgin bir tatminsizlik yaşadığını belgeler. Descartes için bu felsefelerin ne söylediklerinden çok (doğru nedir, iyi yaşam nedir, Tanrı'nın varlığı, aklın doğası vb), bu söylenenlerin hangi gerekçelerle doğru kabul edilmesi gerektiği konusu, yani bunların nasıl söylenebileceği konusu önemlidir. Bir başka deyişle, Descartes'ın ilk sorusu şu olmuştur: Klasikler de dahil olmak üzere tüm felsefe tarihi içinde doğruluğundan hiçbir kuşku duymaksızın emin olabileceğim ne öğrenebilirim?

Descartes için bu sorunun yanıtı büyük oranda "hiçbir şey"dir. Kuşkusuz, üstte de söylenildiği gibi, Descartes tüm bir geleneğin baştan sonra yanlış şeyler ileri sürdüğünü söylemekten çok, bir düşünceyi doğru olduğu yargısıyla ileri sürebilmenin koşullarının ortaya çıkarılamadığını söylemektedir. Bunun anlamı şudur: Felsefe tarihinde söylenen doğrular elbette vardır; ama bunların doğru olması izlenen yöntemin kesinlikli yapısından kaynaklanmaz; yöntemsiz doğrular âdeta tesadüflerin bir lütfudur. Bu eleştiri Descartes'ı, doğruluğundan kuşku duyulamayacak yargıları üretmenin yöntemi üzerine düşünmeye yöneltir. Tüm felsefe tarihinin belki de en önemli argümanı sayılan *cogito ergo sum*, "düşünüyorum, öyleyse varım" işte bu kesinlikli yöntem arayışının bir sonucu olarak ortaya çıkmış temel başlangıç noktasıdır. Descartes için bu temel kesin olarak sağlamdır; çünkü, "düşünüyorum" dediğimde bu yargımın doğruluğundan kuşku duyamam; ya da, kuşku duyuyorsam da bu aynı zamanda düşünmekte olduğum anlamına gelir; bir kişi aynı zamanda hem kuşkulanıyor hem de düşünmüyor olamaz. Böylece argümanın öncülü olan "düşünüyorum", doğruluğundan kuşku duyulamaz bir önermedir; buradan çıkan ilk ve en güvenilir sonuç, öyleyse, "düşünen bir şey olarak var olduğum" sonucudur. Wilson, Descartes'ın bu farkındalığı açıkladığı ikinci meditasyonu şöyle anlatır:

> Bu aşamada meditasyoncu şaşırtıcı bir farkındalığa ulaşır. Meditasyoncunun düşüncesinin nasıl türediğinin bir önemi yoktur, ister kötü bir cin olsun ister olmasın, orada meditasyoncunun düşünmekte olduğu düşünceye sahip olan bir özne olmalıdır. Düşüncenin ne olduğu fark etmez, orada belli bir düşünceye sahip olunduğundan kuşku duyulamaz. Meditasyoncu *düşünür*, ve böylece *var olur*... *Varım* önermesi, Meditasyoncu tarafından bakıldıkta, kendisi tarafından hiçbir biçimde kuşku götürür olamaz. Bir Tanrı olsun, bir cin ya da fantazi olsun, ya da hatta cisimsel olmayan bir şey neden olsun, fark etmeyecektir. (Wilson, 2003: 56)

İşte buradaki kartezyen sağlamlık arayışı, bir anlamda, Descartes'ın tüm felsefesindeki "ayırıcı" eğilimlerin kaynağı olacaktır. Düşünen bir şey olarak var olduğumu kanıtlamak, beni, her neysem, bedenimden, başka şeylerden ve hatta Tanrı'dan ayırır. Doğruluğundan kuşku duyamayacağım bu ben, yani düşünen ben, sırasıyla Tanrı'yı, bedenimi ve diğer her şeyi de kanıtlamak yoluyla açık seçik kavramaya çalışacak, tam da bu çabanın zorunlu bir sonucu olarak "düşünen ben"i bir töz olarak diğer her şeyden ayırmak gerekecektir. Nitekim Descartes da bu yolu seçmiş, en başta başka her şeyden ayırdığı "düşünce"yi daha sonra ne "beden"le, ne de "Tanrı" ile birleştirebilmiş, özellikle beden ile zihin arasında bir türlü kapanmayan ikiliği bir tür "çift töz" yaklaşımıyla aşmaya çalışmıştır.

Tözü nasıl kavradığı, başlı başına bir filozofun bütün bir felsefi programını belirleyebilir. Bunun nedenini, Wolhouse'ın dediği gibi belki de en iyi Aristoteles açıklamıştır:

> Aristoteles tarafından ele alındığı biçimiyle "ilk felsefe" "varlık olarak varlık"ın incelenmesi, yani varlığın ne olduğu sorusuydu bu. Bu soru, Aristoteles'in dediği gibi, eskiden türemiş, şimdi yeniden beliren ve daima belirecek olan, dahası her zaman kuşku konusu olacak olandır. Aristoteles'e göre "Varlık nedir?" sorusu, basitçe, töz nedir sorusuyla eşanlamlıdır. (Wolhouse, 1993: 4)

Spinoza, her ne kadar Descartes'ın başlattığı rasyonalist geleneğin bir parçası sayılsa da, Descartes felsefesinin yöntemsel kuşkuculuğu, birden fazla töz kavrayışı, Tanrı anlayışı ve nedensellikten bağışık zihin ve özgür irade kabullerinden tümüyle uzak kalmıştır. Bunlar arasında özellikle töz kavrayışlarındaki farklılık iki filozun tümüyle farklı programlar geliştirmesine yol açmıştır. Spinoza felsefesinin "birleştirici" eğilimleri büyük oranda tek töz kavrayışının bir sonu-

cudur; *Etika*'yı incelerken göreceğimiz gibi, Spinoza için evrenin bütünlüğü içinde, arasında *mutlak* bir ayrım gösterebileceğimiz herhangi iki şey bile yoktur.

2
Etika: Bir Başyapıt

YÖNTEM-YÖNELİŞ

Etika, yapıtın alt başlığı olarak Spinoza tarafından seçilen ifadede de belirtildiği gibi, etiğin geometrik düzene göre gösterilmesini, bir başka deyişle, "Nasıl yaşamalıyım?" sorusuna verilecek yanıtların tıpkı geometrik bir uslamlamada olduğu gibi kanıtlanmasını amaçlar. Modern bir okuyucu için, sayıların ve formların soyut doğasına uygun olabilecek böyle bir yöntemin, etik gibi insanın pratik yapıp-etmeleriyle ilgili olduğu düşünülen tümüyle farklı bir alanda nasıl işlevsel olabileceğini anlamak zor olabilir. Bu, haklı bir kuşkudur. Ancak Spinoza için, etikle ilgili yargılarımız yaşadığımız fizik dünyanın dışından ya da ötesinden bize verilen, dolayısıyla temelleri ya da kaynakları bu dünyanın olgularından türetilemez olan bir tür aşkın buyruklar ya da sezgiler bütünü değildir. Etik yargılar, her ne kadar kaynakları dilsel temsil katmanlarıyla karmaşıklaşmış ve kolay görülemez olmuşsa da, tüm varlıkların paylaştığı tek bir gerçeklikten türerler; ve bu türeyişin nedenselliği tıpkı Eukleídēs geometrisinde olduğu gibi, matematiksel kanıtlamalar biçiminde gösterilebilir.

Etika, bu kabule dayanarak, belli sayıda aksiyom, tanım ve önermeden yola çıkarak, bunlardan mantıksal açıdan çıkarılması zorunlu sonuçları, ve bu sonuçların birbirleriyle aynı mantıksal çerçevede nasıl ilişkilendirilmesi gerektiğini göstermeyi amaçlar. Eukleídēs geometrisinin felsefe ve bilimde güvenilir bir yöntem olarak kullanımı yalnızca Spinoza'ya özgü değildir. Aynı yöntem, kimi küçük farklara karşın, Hobbes, Galileo, Newton gibi erken dönem modern düşünürlerin pek çoğu tarafından olduğu gibi,

Russell, Moore, Whitehead ve Wittgenstein gibi daha geç dönem filozoflarca da kullanılmıştır.

Spinoza'nın kitabında bu yöntemi izlemesinin nedenlerinin neler olabileceği başlı başına bir araştırma konusudur. Bu konudaki akademik tartışmalar, seçimin her şeyden önce tarihsel bir belirlenim olabileceğini ileri sürer: On yedinci yüzyılın, belirgin bir yönelim olarak skolastik düşünüşün kusurlarından kurtulmayı amaçladığı, bunun yerine daha sağlam bir zeminden yola çıkan ve mantıksal bir kesinlikle birbirine bağlanan önermelerin kuracağı güvenilir sonuçlara varmak dönemin genel-geçer kabulleri arasındaydı... Bu tür bir tarihsel belirlenimin olduğu açık olsa da, Spinoza'nın benimsediği geometrik yöntemle, bu yönteme dayanarak geliştirdiği felsefi içerik arasında herhangi bir bağ olup olmadığı sorusu hâlâ tartışmalıdır. Kimilerine göre Spinoza'nın seçimi basitçe pedagojik, yani, anlatmaya çalıştığı öğretiyi sistematik bir sıra-düzende ve olabildiğince açık-seçik bir işlem sırasıyla sunmak, böylece anlaşılıp öğrenilmesini kolaylaştırmaktır. Kimi başkalarına göreyse, Spinoza'nın geometrik yöntemi seçmesi, geliştirdiği öğretinin zorunlu bir gerektirmesidir; bir başka deyişle, "anlatılan" ile "anlatılma biçimi" aynı öğretinin zorunlu bileşenleridir. Öğretinin kendini açımlama biçimiyle evrendeki şeylerin birbiriyle ilişkilenme biçimi aynı rasyonel gerektirmenin ifadeleridir. Garrett'e göre, bu iki gerekçelendirme de doğrudur; ama bunun ötesinde, *Etika*'nın yöntemi *Etika*'da amaçlanan –âdeta– törapatik bir sağaltımın gereğidir: Zihnimizi kuran upuygun fikirlere sağlıklı bir ifade olanağı sağlamak için bulanık fikirlerden arınmak. Böylece *Etika*, öğretmeyi amaçladığını kendi yazınsal ifadesinde de bire bir örneklemeyi dener. (Garrett, 2003: 17)

Bölüm Açıklamaları

BÖLÜM I: TANRI HAKKINDA

Toplam beş bölümden (buna beş kitap denildiği de olur) oluşan *Etika*'nın ilk bölümü "Tanrı Hakkında" ya da "Tanrı'ya İlişkin" başlığını taşır. Pek çok okuyucu için bu şaşırtıcı bir başlangıçtır. Tanrı o denli geniş bir kavramdır ki, daha henüz hiçbir olgudan söz etmeden ya da herhangi bir görüş temellendirmeden Tanrı kavramı ile başlamak tedirginlik verici olabilir; Spinoza kendi metafizik kabullerini okuyucuya daha en baştan dayatmakta mıdır? Felsefe deyince aklına Tanrı ya da dinden başka bir şey gelmeyen bir tür bağnazla mı karşı karşıyayız? Ya da, Spinoza en ufak bir ayrıntı hakkında bile konuşmadan önce, o ayrıntı her ne olursa olsun, kozmosla ilgili en genel fikirlerden başlayıp, usandırıcı bir biçimde en özgül ayrıntıya doğru ilerlemeye çalışan, yani işi yokuşa süren bir filozof mudur?

Bütün bu sorular haklıdır. Ancak, ne mutlu, hiçbirinin yanıtı "evet" değildir. Daha önce değindiğimiz gibi, Spinoza rasyonalist (usçu) geleneğe yakın bir filozof olarak, bu geleneğin en sağlam akıl yürütme yolu olarak nitelediği tümdengelimi benimsemiştir. Bu yöntemde akıl yürütmeye bilgi içeriği açısından en geniş kapsamlı önermeyle başlanılır; eklenen önermelerle uslamlamanın işaret ettiği bilgi içeriği giderek daralır ve sonunda sonuç yargısına ulaşılır. Her ne kadar bilim açısından bu yöntem çok elverişli değilse de, yirminci yüzyılın başlarına kadar Batı metafiziğine egemen olan yaklaşımın tümdengelim olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Aynı gerekçelerle *Etika*'nın birinci bölümü, izleyen bölümlerin tümünden bilgi içeriği açısından geniş, içerdiği kavramların nitelikleri açısından da daha soyuttur. Spinoza'ya, "... bana somut bir şeyler söyle, nasıl yaşamalıyım?" diye soran bir okuyucu, aradığına

en yakın yanıtı beşinci bölümde bulacak, ancak ilk bölümden itibaren Spinoza'yı izleme sabrı gösterememişse verilen yanıtı anlayamayacaktır. Bunun en temel nedeni, her bölümün kendi içinde kurucu öncülleri, devam ve sonuç önermeleri içermesine karşın, birinci bölümün tüm kitap için de bir tür kurucu öncüller kümesi gibi iş görmesidir. Bir başka deyişle, *Etika*'nın özellikle ilk ve bir ölçüde de ikinci bölümü, büyük *Etika* mimarisinin temelini kurar. Ancak bütün yapıyı dolaşan bir okuyucu en üst kattaki manzaranın aydınlatıcı ışığını bulabilir; emek isteyen ama epeyce ödüllendirici bir uğraş.

İlk bölümde toplam sekiz tanım, yedi aksiyom, otuz altı önerme ve bir ek yer alır. İlk sırayı "Tanımlar" alır ve bu tanımlar, izleyen aksiyom ve önermelerde ne anlatıldığını hem anlamak, hem de Spinoza ile uzlaşmak için âdeta üzerinde anlaşılması zorunlu koşulları verir. Birinci tanım, "kendinin nedeni olmak" (Latince, *causa sui*) hakkındadır; Spinoza, kendinin nedeni olmaktan, özü gereği var olanı anladığını yazar. Özü gereği var olan bir şey, zorunlu olarak var olan, yani var olmadığı bir durum hiçbir biçimde düşünülemeyecek bir şeydir. Hemen sorabiliriz: Bir elmayı toprağa bıraktığınızda, diyelim on yıl sonra o elmanın orada hâlâ var olacağını söyleyebilir miyiz? Söyleyemeyiz, çünkü basitçe elma, özü gereği her durumda ve koşulda var olmayı (var kalmayı) başarabilir bir varlık değildir. Öyleyse, elmanın özü gereği var olmadığını, onun sadece var olduğunu söyleyebiliriz. Şimdilik aklınıza doğası ya da özü gereği hep var olan-olacak bir şey gelmiyorsa da endişelenmeyiniz; Spinoza bu aşamada bizden yalnızca "kendinin nedeni olmak" kavramını anlamamızı istiyor.

İkinci tanımda Spinoza "kendi içinde sonlu olmak"tan ne anlamamız gerektiğini yazıyor; tanıma göre, bir şey, ancak kendi türünden başka bir şeyle sınırlandırılmışsa ona kendi içinde sonlu diyebiliriz. Örneğin, uzayda yer kaplayan bir cisim, bir beden, başka bir bedenle aynı zamanda aynı yerde olamaz; böylece bir beden, kendi türünden başka bir şeyle, yani bir başka bedenle sınırlandırılmış olur. Burada "tür" olarak ifade edilen kavrama dikkat etmek gerekir. Spinoza için tür farkı (*kind*) ontolojik anlamda birbirinden tümüyle farklı olan anlamına gelmez; buradaki fark daha çok epistemolojik bir farktır. Dolayısıyla, bir beden, kendi türünden bir başka şeyle sınırlı olsa da, kendi türünden olmayan, örneğin bir fikirle sınırlı değildir. Benzer biçimde, bir düşünce de

kendi türünde sonludur; yani, bir başka düşünceyle sınırlıdır. [Bir bedenin kendi içinde sonlu olmasını anlamak kolaydır, ancak bir düşüncenin bir başka düşünceyle sınırlı olması ne anlama gelir? Bu sorunun yanıtı için biraz daha beklememiz gerekecek.] Her ne kadar beden ve düşünce farklı türlere ait olsalar da, onların farklılığı ikisinin farklı tözlerden gelmesinden değil, farklı yollardan bilinebilir/kavranabilir olmalarındandır.

"Töz" (cevher, *substance*) üçüncü tanımın konusudur. Spinoza'ya göre töz, kavranmak için kendisinden başka herhangi bir aracı kavram, örnek ya da varlığa gereksinim duyulmaz olandır. Ekşi bir elma düşünelim. Fark edeceğiniz gibi, ekşilik elmanın ayrılmaz bir niteliğidir ve kavranmak için elmanın kendisine muhtaçtır. Bir başka deyişle, elmanın ekşiliğini elmadan bağımsız düşünemeyiz. Oysa töz söz konusu olduğunda Spinoza bizden başka herhangi bir şeye iliştirilemez biçimde (ekşiliğin elmaya iliştirilmesi anlamında), tek başına kendisi olarak ve kendisinden kaynaklanacak biçimde anlaşılacak bir kavramı tanımamızı istemektedir. Buradaki töz tanımı yeni değildir ve aslında felsefe tarihinde epeyce uzun bir geçmişe sahiptir. Spinoza'nın tanımladığı biçimiyle töz, Descartes'ın olduğu kadar Aristoteles'in de benimsediği bir kavramdır.

Dördüncü tanımın konusu, Latince *attributum* ve İngilizcedeki *attribute* olarak ifade edilen sıfat, yüklem ya da niteleyendir. Bu kitapta *attribute* sözcüğünü Türkçe "niteleyen" sözcüğüyle karşılayacağız. Spinoza'ya göre niteleyen, bir zihni tözün özüne (yani tözü töz yapan esasa) bağlayan algılayıştır. Bu şey zaten tözdedir ve onun anlaşılması tözün özüne ilişkin bir şeyin anlaşılmasıdır. Bir başka deyişle, bir niteleyen, tözün özüne ilişkin bilinen en az bir husus anlamına gelir.

Beşinci tanım, Spinoza'nın Latince *modus* dediği, bizim "tarz" ya da "tavır" olarak karşılayabileceğimiz tözün duygulanışları, değişim, tarz ya da tavır alışları hakkındadır. Bir tarz, Spinoza'ya göre, tözün belli bir tarzı anlamına gelir. Bunu anlamanın en kolay yolu belki de okyanusu töz, ondan türeyip yine ona karışan dalgaları da tarzlar olarak imgelemektir. Kuşkusuz her örnek, örneklemeye kalktığı kavramı eğer-büker, çarpıtır. Yine de örneğimiz Spinoza'yı anlamayı epeyce kolaylaştırıyor: Tarzlar kendi başlarına değil, zorunlu olarak başka şeyler yardımıyla kavranabilir; bir başka deyişle, bir tarzı kavramak için, tözde olanın tam tersine, tarzın içinde kalamaz, zorunlu olarak başka şeylerden yardım alarak onu

kavrayabilirsiniz. Çevremizde gördüğümüz sonlu bütün varlıklar, bitkiler, hayvanlar, dereler, kayalar ya da insanların her biri birer tarzdır. Dolayısıyla bu şeylerin hepsi, kendi içinde değil, başka bir şeyin içindedir ve ancak kendileri dışındaki nedenlerin bir etkisi olarak anlaşılabilir; ve bu şeylerin her birinin tam olarak kavranması (anlaşılması, idrak edilmesi) ancak tözün anlaşılmasına bağlıdır; bu şeyler aslında dalgaların okyanusta bulunması gibi tözde bulunurlar. Evrendeki irili ufaklı her varlığı birer tarz olarak ele alan ve bunları aynı düzlemin eşit öğeleri sayan bu düşünceye felsefede "içkinlik" denir. Öyle ki, bu içkinlik düzlemini aşan, geçen, bu düzlemden daha yukarıda, daha ayrıcalıklı bir yerde olan hiçbir varlık yoktur. Tarzlar töze içkindir.

Bu bölümün başlığını oluşturan Tanrı kavramı altıncı tanımda karşımıza çıkar: Tanrı, sonsuz ve sınırsız tözdür. Bundan böyle Tanrı ya da Doğa dediğimizde aklımıza gelecek olan bu töz –tek töz– sonsuz sayıda niteleyen içerir ve bu niteleyenlerin her biri o aynı, tek Doğa/Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız özünü ifade eder. Bir yanlış anlamayı önlemek için Spinoza bu tanımı açıklamak ister; tanımda geçen "sınırsızlık" daha önceki bir tanımda sözü edilen "kendi türünde sınırlanmamışlık" değildir. Burada sözü edilen, mutlak olarak sınırsızlıktır; aksi takdirde, bu tözün sonsuz sayıda niteleyeni olmaması gerekirdi. Çünkü, basitçe, iki ayrı sonsuzluk düşünülemez ve aynı nedenle her biri sonsuz sayıda niteleyenle ifade edilebilecek iki ayrı tür de olamaz. Doğa/Tanrı bir'dir.

Yedinci tanımda, Spinoza *Etika* bağlamında "özgür" denildiğinde ne anlamamız gerektiğini söyler: Bir şey, eğer yalnızca ve tümüyle kendi doğasının gerektirmesinden var oluyor ve eyliyorsa o şey özgürdür. Eğer bir şey belirlendiği gibi var oluyor ve ancak kendi dışındaki bir şey(ler)in etkisiyle, o etkinin belirlediği gibi eyliyorsa o şey "gerektirilmiş"tir. Bu tanımda çok dikkatli olmalıyız. Spinoza'ya göre, (a) "yalnızca ve tümüyle kendi doğasının gerektirmesinden var olmak ve eylemek" ile (b) "belirlendiği gibi var olmak ve ancak kendi dışındaki şeylerin etkisiyle, o etkinin belirlediği gibi eylemek" arasında çok büyük bir fark vardır. Bunlardan (a) özgürdür, çünkü doğası gereği ya da doğasına uygun olarak var olmak ya da eylemekten onu alıkoyacak hiçbir güç yoktur; öte yandan, (b) gerektirilmiştir, yani ilki anlamında özgür değildir, çünkü varoluşu belirlenmiş, eyleyişi de başka şeylerle etkileşmelere bağımlı bırakılmıştır. Bu anlamda, çevrenizde her-

hangi bir "özgür varlık" görebiliyor musunuz? En az bir eylemi, başka hiçbir şeyle etkileşmekten değil, yalnızca ve yalnızca kendi doğasının gerektirmesinden türeyen bir varlık. Aklınıza hemen "insan!" demek geliyorsa yanılıyorsunuz; bunun neden yanılgı olduğunu ileride tartışacağız.

Son tanım, "öncesizlik-sonrasızlığı" (*eternity*) tanımlar; tanıma göre, öncesizlik-sonrasızlık varlığın –bir anlamda sonsuz sayıda tarzın varoluşunun– kendisidir. Olmakta olan her şeyin özü anlamına da gelebilecek "varlık", Spinoza'ya göre hakikatin kendisidir ve alışıldık türden bir süre ya da zaman kavramıyla anlaşılamaz. Bu görece karmaşık ifadeleri daha anlaşılır kılmak için pek çok Spinoza uzmanı geometriye başvurmuştur. *Etika* çevirmenlerinden Parkinson'a göre, "... *eternity* zorunlu varoluştur... Böyle bir varoluş, Spinoza'ya göre zamansal terimlerle anlaşılamaz, tıpkı bir üçgenin iç açıları toplamının iki dik açının toplamına eşit olması bilgisinin *zamansız* bir hakikat olması gibi. Kısaca *eternal* sonsuza kadar sürecek olan değil, zamandan bağımsız olandır." (Spinoza, 1910, Parkinson: *Ethics*-Notlar s. 262)

Tanımların hemen arkasından aksiyomlar gelir. Spinoza, daha önce de belirttiğimiz gibi bu aksiyomları, doğrulukları kendiliklerinden apaçık olan zorunlu önermeler olarak kullanır. Eukleídēs geometrisinde olduğu gibi, üçgen kavramının tanımı, üçgenle ilgili çeşitli aksiyomları zorunlu olarak türetir; tanım doğru olduğu oranda bu aksiyomlar da zorunlu olarak doğru olacaktır. Birinci aksiyom, var olan her şeyin ya kendi içinde ya da başka bir şeyin içinde var olduğunu söyler. İlk bakışta ne işe yarayacağı anlaşılamayan bu aksiyom, ifadesinde geçen "içinde" sözcüğü nedeniyle aslında son derece önemli bir sıçrama gerçekleştirir. Spinoza "içinde" sözcüğünü, tavşanın şapkanın içinde olduğunu söylediğimizdeki içindelikle sınırlamaz. Ona göre, (b) şeyi eğer (a) şeyinin içindeyse, (b) ontolojik olarak da (a)'ya bağımlı, ondan türeme, ondan çıkmadır.

İkinci aksiyom, bir şey eğer başka bir şey aracılığıyla (başka bir kavramın yardımıyla) kavranamıyorsa, kendi kendine kavranıyor olmalıdır der. Bu aksiyom, fark edileceği gibi, önceki tanımlardan özellikle "töz" tanımıyla ilişkilidir ve anılan tanım ve bu aksiyomun birlikte kullanılacağı pek çok önermede Spinoza hem birden fazla töz olamayacağını, hem de bu tek tözün zorunlu olarak Doğa/Tanrı olduğunu kanıtlamakta kullanacaktır.

Üçüncü ve dördüncü aksiyomlar nedensellikle ilgilidir; Spinoza bu aksiyomlarda, verili bir nedenden belli bir etkinin zorunlu olarak çıkacağını, eğer herhangi bir verili neden yoksa, bir etkinin çıkmasının olanaksız olduğunu söyler. Buna ek olarak, bir etkinin bilgisi nedenin bilgisine bağımlıdır; bir başka deyişle, nedenin bilgisi olmadan etkinin bilgisine ulaşamayız. Bu iki aksiyomda ileri sürülenler, diğerlerine oranla çağdaş okuyucunun itirazlarına yol açabilir. Nedensellik ile ilgili görüşlerimiz bu aksiyomların yazılışının üzerinden geçen yaklaşık üç yüz yılda oldukça değişmiş, neden ve etki biçimindeki ayrımların eskiden sanıldığı kadar mekanik bir biçimde gösterilemeyeceği görüşü yaygınlık kazanmıştır. Ne var ki, özellikle yeni fizikteki gelişmelerle karmaşıklaşan nedensellik tartışmasına karşın, üçüncü aksiyom on yedinci yüzyılın temel kabulleriyle bire bir uyumlu, pek çoğumuz içinse bugün bile makuldur. Ama dördüncü aksiyom açısından durum biraz daha farklıdır. Bir etkinin bilgisinin nedenin bilgisine bağımlı olması ne demektir? Bir taşın göle düşmesi ve göl yüzeyinde halkaların oluşması örneğini düşünelim; taşa neden, su halkalarına da etki dersek, su halkalarının tam olarak ne olduğu ve nasıl ortaya çıkabildiğine ilişkin bilgimiz, taşı enine boyuna bilmeyi mi gerektirir? Taşların uzmanı olsak, sudaki halkaları çözer miydik? Kuşkusuz, Spinoza bu kadar açık bir itirazı öngörmemiş olamaz; o, etkinin bilgisinin nedende olduğunu söylerken, etkinin zaten nedende bulunduğunu, nedenden türediğini, nedenin içinden çıktığını söylemektedir. Örneğimiz açısından da Spinoza gerçek nedenin taş değil, "taşın göle düşmesi" olduğunu söyleyecek, böylece bu nedenin tastamam bilgisinin sudaki halkalar etkisini de açıklayacağını ileri sürecektir.

Beşinci aksiyom, aralarında ortaklık bulunmayan iki şeyin karşılıklı olarak birbirleri dolayımıyla tasarlanamayacağını, birine ilişkin kavramın diğerine ilişkin kavramı içermeyeceğini söyler. Bu aksiyom daha sonra yine tözün tekliğini kanıtlamakta dördüncü aksiyomla birlikte kullanılacak, Spinoza, iki şey arasında nedensellik kurabilmek için etkinin bilgisinin nedende olması gerektiğini anımsatarak, birden fazla tözün ortaklık içermediğinden hareketle, birinin diğeri dolayımıyla tasarlanamayacağını kanıtlayacaktır.

Altıncı aksiyom doğru bir fikir, fikri olduğu objeye uygun olmalıdır, der. Kendiliğinden açık görünmekle birlikte, aksiyomda geçen Latince *ideatum* terimi ve Spinoza'nın kullandığı "uygun olma" ifadesi nedeniyle tartışmalıdır. Bu aksiyomun anlamına ileri-

de –önermeler değindikçe– döneceğiz. Son aksiyom görece açıktır; bir şey eğer var-değil olarak düşünülebiliyor / tasarlanabiliyorsa o şeyin özü var olmayı / varoluşu içermez. Dikkatli okuyucunun hemen kavrayacağı gibi, Spinoza bu aksiyomu özellikle Tanrı'nın ya da tözün zorunlu olarak var olduğunu kanıtlamakta kullanacaktır.

Şimdi, bu bölümde yer alan toplam 36 önerme ve bunların kurduğu sistemi analiz etmeye geçebiliriz. Belli bir kolaylık sağlamak açısından, ilk bölümü beş alt başlıkta inceleyeceğiz. Buna göre ilk bölümün önermeleri şu alt başlıklarda gruplanabilir:

***Etika*-Bölüm I**	**Tanrı Hakkında**
Önermeler	
1-5	Birden fazla töz olamaz
6-10	Töz birdir
11-14	Tek töz olarak Tanrı
15-29	Tanrı ve şeyler (varlıklar)
30-36	Zihin ve irade

Bölüm I / 1-5 Birden fazla töz olamaz...

Spinoza bu önerme grubunda, kendi tanım ve aksiyomlarıyla sıkı sıkıya çerçevelenmiş bir biçimde, tüm evrende ancak ve ancak bir töz olabileceğini gösterir. Bu gösterimi yeterli bir berraklıkta anlamak için töz kavramını bir kez daha irdelemek gerekecektir.

Bugünün okuyucusu için töz sık karşılaşılan bir kavram değildir; öte yandan, çevremizde gördüğümüz varlıkların ne olduğu, bizim bu varlıklarla ilişkimiz, genel olarak gerçekliğin ne olduğu konusu töz kavramıyla doğrudan ilgilidir. Günlük yaşamımızda her zaman birtakım nitelikler hakkında konuşuruz; bir şeyler vardır ve bu şeyleri nitelikleriyle anarız. Örneğin "sarı kâğıt" dediğimizde, işaret ettiğimiz kâğıdın bir niteliğinin sarı renk olduğunu söyleriz. Buradaki "sarı" ancak "sarı kâğıt" olarak anlamlıdır; bir başka deyişle, kâğıttan bağımsız, koparılmış, ayrılmış bir biçimde "sarı"yı düşünemeyiz. Bu anlamda "sarı"nın bağımsız bir varlığı yoktur, o ancak başka bir varlığın niteliği olarak var olabilir. Oysa töz dediğimizde, çok daha zorlu bir düşünme deneyimi gerektirecek biçimde, kendi başına var olan ve başka hiçbir kavramsal aracı gerektirmeksizin, kendi başına kavranılabileni düşünmemiz gerekiyor. Öyleyse tözü,

örneğin, sert bir şey gibi düşünemeyiz, çünkü sertlik ancak bir başka şeyle ilişkili olarak anlaşılabilir; onu bir fikir gibi de düşünemeyiz, çünkü her fikir bir şey hakkında, bir şeye ilişkindir; böylece tözün ne sıcak, ne soğuk, ne uzamlı, ne uzamsız, ne güzel ne de çirkin olduğunu söyleyebiliriz. Ama tözü, tüm bu şeylerin içinden çıktığı kaynak, sonsuz tarz alış ya da varlık oluşların kaynağı olduğunu düşünebiliriz; öyle bir şey ki, çam ağacı oluş, ördek oluş, ırmak ya da insan oluşun kaynağında töz vardır. Bu anlamda töz, hiçbir nitelikle kuşatılamayan, ama sonsuz sayıda nitelikle bezenmiş türlü varlıkların hepsinde bulunan bir tür ortaklıktır.

İlk beş önerme ve bunların kanıtlanması sürecinde Spinoza birden fazla töz olabileceği fikrini en baştan elemez. Bunun en temel sebebi, genel felsefe tarihinde ve özellikle on yedinci yüzyılın başat figürü Descartes'ta birden fazla töz olabileceği fikrini destekler nitelikte öğretilerin olmasıdır. Descartes, yukarıda değinildiği biçimiyle varlıkların ve bu varlıkları kavrayışımızda ortaya çıkan nitelik çeşitliliğinin tek bir tözle anlaşılamayacağını düşünmüştür. Ona göre, örneğin, madde ile zihin ontolojik olarak birbirinden tümüyle ayrı iki tözdür. Madde olan tözün temel özelliği uzamlılık (uzayda yer kaplamaklık), zihin olan tözün temel özelliği de düşüncedir (ruh, hissiyat, fikir). Bunun dışında, sözgelimi, fizik dünyada gördüğümüz irili ufaklı cisimler, bedenler ya da eşyalar maddi tözün uzamlı niteleyeninin şu ya da bu biçimde gerçekleşmeleridir. Tek tek bu şeyler var olup yok olabilirler, ama uzamlılık hep var kalmaya devam edecektir. İşte Spinoza bu ilk önermelerinde, kendi görüşü olan tek töz savının bir değillemesi olan birden çok töz görüşünü değilleyerek işe başlayacak, birden fazla töz olamayacağını göstererek kendi savının ayrıntılarını geliştirecektir.

Spinoza neden iki tözün olamayacağını gösterirken, ağırlıklı olarak üçüncü ve beşinci tanımı anımsatıp, sırasıyla, tözün tarz oluşlara (modifikasyonlara) öncül olduğunu, iki tözün farklı niteleyenlere (*atributes*) sahipse aralarında bir ortaklık olamayacağını, ortaklık yoksa birinin diğerinin nedeni olamayacağını gösterir. Bu doğruysa, iki farklı töz olduğunu ileri sürmek, her birinin birer töz olarak kendi içinde ve kendi başına kavranabileceğini söylemektir (EI-T3). Oysa, dördüncü aksiyom, bir şeyin bilgisinin ancak o şeyin nedeninin bilgisiyle olanaklı olacağını söylemişti. Eğer iki töz arasında nedensellik yoksa, bunlar nasıl bilinebilir?

Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta, Descartes'ın uzamın ayrı, düşüncenin ise ayrı bir töz olduğunu söylemekten öte, her bir zihnin de (farklı bireylerin zihinleri) ayrı ayrı birer töz olarak anlaşılması gerektiğini söylemesidir [Descartes'ın insanda özgür iradenin olanaklı olduğunu düşünmesi bu kabule dayanır]. Bu görüşle ilgili olarak da 5. Önerme evrenin "aynı niteleyenlere sahip" iki ya da daha fazla tözden oluşuyor olmayacağını söyler. Burada Spinoza açıkça Descartes'ın zihinsel tözden başka, tek tek bireylerin her birinin zihinlerinin de birer töz olduğuna ilişkin görüşünü çürütmektedir. Bu çürütme şöyle ilerler:

Önerme 5: Evrende aynı niteleyenlere sahip iki ya da daha fazla töz olamaz.

Kanıtlama:



Böylece Spinoza, ilk bölümün beş önermesinde, tanımlar ve aksiyomlar gereği birden fazla töz olamayacağını göstermiş olur. Bu bir anlamda şu demektir: Eğer tanımları ve aksiyomları kabul ediyor ve Spinoza'nın akıl yürütmesinin geçerli olduğunu düşünüyorsak –mantıksal nedenlerle– onunla aynı sonuçları desteklemek zorundayız demektir. İşte *Etika*'nın bizden beklediği tavır budur; kuşkusuz, tanımlardan biri ya da daha fazlasını yanlış, eksik ya da kusurlu bulabilir, dolayısıyla o tanım(lar)ı izleyen uslamlamayı çürütebiliriz. Bu türden çalışmalar Spinoza'nın kendi çağından bu yana yapılmaktadır. Bunların tümü son derece yararlı ve öğreticidir; ancak bu çalışmamızda bizim temel amacımız Spinoza'yı anlamak olduğundan eleştirel bir bakış açısını olabildiğince dışarıda

bırakacak, tanım, aksiyom ya da geçerlik açısından bulunabilecek muhtemel kusurlarına karşın, *Etika*'nın bütünlüklü bir kavrayışının bu kusurları nasıl etkisiz kılabildiğini deneyimlemeye çalışacağız.

Bölüm I / 6-10 Töz bir'dir...

Bir önceki beş önermeyle birden fazla tözün olamayacağını gösteren Spinoza, izleyen beş önermede tözün ancak tek olabileceğini ileri sürer ve bu sonucu da ayrıca destekleyen kanıtlamalara girişir. 6. Önerme, bir tözün başka bir töz tarafından üretilemeyeceğini söyler; bu aslında önceki önermelerle kendiliğinden apaçık olan yargı için Spinoza iki ayrı kanıtlama ve bir de açıklama verir: Aralarında herhangi bir niteleyen ortaklığı olmayan iki töz olamaz, dolayısıyla da biri diğerinin nedeni ya da yaratıcısı olamaz. Bir başka kanıtlama, daha kısa yoldan şunu gösterir: Eğer bir töz başka bir töz tarafından üretilebilir olsaydı, ilkinin bilgisi kendisine yol açan nedenin bilgisine bağımlı olur, böylece bu ilk şey töz olamazdı.

Önerme, var olmanın tözün doğası gereği olduğunu söyler ve bunun kanıtlaması bizi doğrudan Tanım 1'e götürür: Başka bir şey tarafından yaratılamayan şey zorunlu olarak kendi kendini yaratacak, yani birinci tanım uyarınca kendi kendinin nedeni olacaktır. "Kendi kendinin nedeni olmak" ifadesi aklımıza zamansallık açısından tuhaf sorular getirebilir: Bir şey kendi kendinin nedeni nasıl olabilir? Eğer A, A'nın nedeniyse ilk A ve ikinci A arasında bir süre olmalı, bu durumda da kendi kendinin nedeni olmak ifadesi saçma kalmaktadır. Spinoza'nın bu sorunla ilgili görüşü onun kendine özgü (bir ölçüde ortaçağın kimi teolojilerinde de görülen) zamansallık anlayışından kaynaklanır. Bu anlayışı Cook şöyle örnekler:

> [...] Spinoza nedenselliği bizim çağdaş kavrayışımızdan farklı düşünür... (Onun için) nedensellik, mantıksal ilişkiye benzer. Geometri, Spinoza'nın aklındakiyle ilgili burada da en iyi örneği sağlar. Bir üçgen, doğası gereği açılarının toplamı her zaman 180 derece olandır. Spinoza, bu durum için, bir üçgenin doğası açılar toplamının 180 derece olmasının doğru olmasına "neden olur" diyecektir. Ama burada zamansallık ilişkisi yoktur. Bir üçgenin doğası açılar toplamının 180 derece olması olgusunu *zamansal olarak* öncelemez. (Cook, 2007: 23-24)

Bu bilgiyi tüm *Etika* okumamız boyunca aklımızda tutmamız gerekecektir.

8. Önerme'de Spinoza ilk kez tözün zorunlu olarak (hem doğası gereği, hem de mantıksal olarak) sınırsız olduğunu söyler. Bu öner-

menin kanıtlaması, tözün doğası gereği var oluyor oluşundan yola çıkarak, bu durumda tözün ya sınırlı ya da sınırsız bir biçimde var olacağını söyler [Okuyucunun bu aşamada kafası karışabilir; Spinoza hemen izleyen tümceyle, tözün gerçekte sınırlı var olamayacağını ekler. Bunu peşinen yapmaması mantığın çelişmezlik yasasını –var olmak ya sınırlıdır *ya da* sınırlı değildir– ihlal etmeden, gösterim basamaklarını ayrıntılandırmak içindir]. Ancak töz sınırlı bir biçimde var oluyor olamaz; eğer böyle olsaydı, bu, aynı doğaya sahip bir başka tözün onu sınırlandırmasından kaynaklanıyor olurdu ki aynı niteleyenlere sahip birden çok tözün olamayacağı daha önce gösterilmişti. Öyleyse bir şey tözse o sınırsız var olmak zorundadır.

9. Önerme ve kanıtlaması ilk bakışta kısa, ilginç ve açıktır; öte yandan, yakından incelendiğinde Spinoza'nın bilgi kuramı hakkında derinlikli çağrışımlar içerdiği görülür. Bu önermede Spinoza, bir şey ne kadar çok "gerçeklik" ya da "varlık" içeriyorsa, o şeyin o kadar çok niteleyeni vardır, der. Bu önerme şöyle de düzenlenebilir: Bir şey ne kadar farklı yoldan algılanabiliyorsa (ne kadar çok niteleyeni varsa) o şey o kadar gerçektir, yani o kadar vardır. Spinoza bu önermenin dördüncü tanımdan apaçık çıkacağını söyler. Tanıma göre, niteleyen (*attribute*) herhangi bir zihni, tözün özüne bağlayan algılayıştı; öyleyse, bir şeye kaç farklı yoldan / niteleyenden bağlanabiliyorsak, o şey o oranda büyük gerçekliğe ya da varlığa sahiptir. Spinoza buradan sonsuz sayıda niteleyene sahip töz olarak Doğa/Tanrı'ya ulaşmaya çalışmaktadır. Bu hamleyi 11. Önerme'de yapacak olmasına karşın, 9. Önerme bir tür öncül olarak bu aşamada gelir.

10. Önerme'de Spinoza, töze ait her bir niteleyenin kendi içinde / kendi başına kavranması gerektiğini, bunun sırasıyla tanım dört ve tanım üçten çıkacağını söyler. Bu önermeye eklediği notta, niteleyenlerin her ne kadar birbirlerini sınırlamadığını (çünkü her şey kendi türünde bir başka şeyle sınırlanabilir) ve her birinin kendi içinde bağımsız kavranması gerektiğini söylese de, buradan yanlışlıkla niteleyenlerin farklı tözlermiş gibi anlaşılmaması gerektiği konusunda uyarıda bulunur. Niteleyenler birbirlerinin nedeni değillerdir, dolayısıyla birinin bilgisi diğerinde temellenemez. Bunlar aynı anda aynı tözü farklı işaret etme yollarıdır. [Bu önermeyi anlamanın belki de en iyi yolu önermeyi çağdaş zihin felsefesi tartışmaları açısından ele almaktır. Maddi bir varlığa sahip beynimizi enine boyuna incelemek, sonunda zihinsel süreçlerimizin, düşüncelerimiz ya da fikirlerimizin nasıl ortaya çıktığını tümüyle

aydınlatabilir mi? Zihin, beynin bir işlevi midir? Zihinsel süreçlerimiz fiziksel bir dille, beyin ve nöronlar cinsinden açıklanabilir mi? Spinoza, bu iki şeyi, aynı tözün özüne bizi bağlayan iki niteleyen olduğunu düşünmekte, birini diğerine indirgemenin olanaklı olmadığını, dahası bunun gerekli de olmadığını söylemektedir. Zihin ve beyin, düşünce ve uzam olarak bizi tek töze bağlayan iki farklı ifade biçimidir.] Notun sonuna doğru Spinoza, tözün aslen sonsuz sayıda niteleyene sahip olduğunu söyleyerek bizi bir sonraki önermede töz-Tanrı özdeşliğine hazırlar.

Bölüm I / 11-14 Tek töz olarak Tanrı...

Şimdiye kadar ağırlıklı olarak tek töz tezini temellendiren Spinoza, 11. Önerme'yle birlikte, anılan tek tözün Tanrı olduğunu, bu Tanrı'nın her biri sonsuz ve sınırsız tek özü ifade eden sonsuz sayıda niteleyenden oluştuğunu ve zorunlu olarak var olduğunu söyler. Bu önermenin kanıtlanması sürecinde Spinoza önce "saçmaya indirgeme" (*reductio ad absurdum*) denebilecek bir teknikle, asıl tezin değilini, yani Tanrı'nın zorunlu olarak var olmadığını varsayarak, Aksiyom 7 ve Önerme 7 aracılığıyla bu tezin yanlış olduğunu gösterir. Anlaşılacağı gibi, bir tezin değilini birinci öncül olarak kullanır ve tümdengelimsel bir yöntemle argümanın sonucunun yanlış olduğunu gösterirseniz asıl tezinizin doğru olduğunu göstermiş olursunuz. Spinoza aynı önerme için alternatif bir kanıtlama daha verir; bu kanıtlama kısaca şöyle gösterilebilir:

1. Her var olan şeyin var olması ve her var olmayan şeyin var olmayışının bir nedeni vardır.
2. Bu neden ya (a) şeyin kendi doğasına aittir, ya da (b) onun dışındadır.
3. Eğer Tanrı var olmuyor olsa, var olmayışının nedeni (a) olamaz, çünkü içinde sonsuz varlığı türettiği gösterilen bir tözün bizatihi kendi doğasının var olmaya engel olması gerekir ki bu saçmadır. Bir başka deyişle, sonsuz varlık türetici güçte bir tözün kendisinin var olmuyor olması gerekir ki, bu kabul edilemez. Öte yandan, (b) de olamaz çünkü öyle olsa ikinci bir töz olması gerekir ki, bu daha önce gösterilen tanım ve kanıtlamaların sonucuyla çelişir.
4. Öyleyse Tanrı var olmuyor olamaz.

İzleyen iki önermede Spinoza tözün (bir anlamda Tanrı'nın) bölünemez bir teklik olduğunu ileri sürerek, kendileri de bir tür töz sayılabilecek parçaların olamayacağını söyler. Eğer töz parçalanabilir olsaydı, ya (a) parçaların ontolojik olarak töz olması, ya da (b)

tözden başka bir şey (*non-substance*) olması gerekirdi. Bunlardan (a) olamaz, çünkü önceki önermelerde kanıtlandığı gibi birden fazla töz olamaz; öte yandan (b) olamaz, çünkü töz parçalandığında ortada töz kalmayacaksa, bu sonuç tözün doğası gereği var olması gerektiğini söyleyen Önerme 7 ile çelişir. Öyleyse, hem (a) hem de (b) nin yanlış olduğu gösterildiği için tözün bölünemez olduğu kanıtlanmış olur.

11. Önerme'de henüz "sonsuz töz ya da Tanrı" diyen Spinoza, 14. Önerme'de Tanrı'dan başka tözün olamayacağını ve kavranamayacağını ileri sürerek Tanrı ile tözün bir ve aynı şey olduğunu vurgular.

Bölüm I / 15-29 Tanrı ve şeyler

15. Önerme ve kanıtlaması kısa ve anlaşılır, ancak hemen arkasından gelen *scolie* (ek açıklama) uzun ve karmaşıktır. Bu önermede Spinoza var olan her ne varsa Tanrı'dadır ve Tanrı olmaksızın hiçbir şey ne var olabilir ne de kavranabilir, der. Buraya kadar temellendirilen önermeler kapsamında bu önermeyi kabul etmekte pek zorluk yoktur; topyekûn varlık zaten töz ve onun tarz alışlarından oluştuğu, bütün tarzlar da tözün tarz alışları (halleri, durumları, değişik görünümleri) olduğu için var olan her şey Tanrı'dadır. Ancak bir şeyin Tanrı'da olması ne anlama gelir? Tanrı sonsuz çeşitlilikteki bu şeyleri içinde bulunduran kendisi de sonsuz bir oylum mudur (hacim)? Eğer önermeyi böyle anlarsak Spinoza'dan kopmuş, onun sisteminde hiç de küçük olmayan bir deformasyona yol açmış oluruz. Spinoza'ya göre "her şeyin Tanrı'da olması", sonsuz çeşitlilik içeren tüm varlık topluluğunun (varlığa gelmiş-çözülmüş, şu an varlıkta ya da varlığa gelecekler de dahil olmak üzere) Tanrı'nın bir tarzı, tavrı, hali ya da etkisi olması anlamına gelir. Bir başka deyişle, bütün bu öncesiz-sonrasız ve sonsuz tarz oluş Tanrı'nın bizatihi varlığını oluşturur; hiçbir tarzın Tanrı dışında bir başka varlığın tarzı olmaması anlamında "her ne varsa Tanrı'dadır" ve her bir tarz yalnızca aynı Tanrı'nın özünden türediği için "hiçbir şey Tanrı olmaksızın var olamaz ve kavranamaz" denilmektedir.

Bu önermeyi izleyen *scolie*, Spinoza'nın, Tanrı-tözün doğasında uzamlılık özelliğinin de bulunduğunu kabul etmeyenlere yönelik getirdiği eleştirileri içerir. Bu kişiler, Spinoza'ya göre, tözün maddi olanı da içeriyor olmasını (her ne kadar tözün kendisi cisimli olmaktan ibaret olmasa da) kabul etmezler; onlara göre cisimli her şey kendinden küçük parçalara bölünebildiği için, kendi bütünlü-

ğü de sonsuz-kalıcı olamaz, dolayısıyla töz böyle bir şey olamaz. Oysa Spinoza'nın burada ayrıntılı bir biçimde anlatmaya çalıştığı şey, Tanrı'nın madde olduğu değil, maddenin, düşünceyle birlikte Tanrı'nın sonsuz çeşitli daha pek çok niteleyeninden biri olduğudur. Yani, Spinoza'nın eleştirdiği bu kişiler uzamlılığı (*extension*) Tanrı'nın sınırsızlığının bir ifadesi olarak düşünebilselerdi, bu uzamlılığı parçalara bölündüğünde bütünlüğünü yitirecek sınırlı maddi varlıklarla (*finite modus*) karıştırmazlar, böylece Tanrı'nın aynı zamanda maddi bir töz de olduğunu kavrayabilirlerdi.

Bu bölüm Spinoza'nın kendi Tanrı anlayışıyla ilgili güçlü fikirler de içerir. Eleştirdiği kişiler (isim vermese de aralarında pek çok ünlü teolog ve filozofun da olduğu bellidir) Tanrı'yı "*anthropomorphic*" (insanbiçimli) bir biçimde imgeleyerek, sınırlı varlıklardan tanıdıkları nitelikleri ona yakıştırmakta, herhangi bir sınırlı-uzamlı varlığın parçalanarak bütünlüğünün ortadan kaldırılabilmesi gibi Tanrı'nın da uzamla ilişkilendiği ölçüde tüketilebileceğini düşünmektedir. Oysa, Tanrı, Spinoza'ya göre herhangi bir sonlu varlığın (yani tarzın) taşıdığı niteliklerle anlaşılamaz; bu anlamda Tanrı insan gibi kızan, isteyen, kıskanan ya da tercihte bulunan bir şey olmadığı gibi, sonsuz niteleyenleri arasında bulunan bedenlilik niteleyeni de insan bedeninde olduğu gibi sınırlı bir uzamlılık taşımaz.

Öte yandan aynı "*scolie*", bu kez de Tanrı'yı her tür cisimsellikten tümüyle koparan ve onu salt bir ruhsal tözmüş gibi anlamaya kalkan idealistleri de eleştirir. İlerleyen önermelerde –özellikle 16. ve 17. Önermelerde– iyice berraklaşacağı gibi Spinoza'nın Tanrı'sı eylemleri sonsuz niteleyenleriyle farklı biçimlerde kavranabilen, durup düşünüp değil, doğası gereği biteviye eyleyen, eylemiyle sonsuz tarz oluşları türeten, böylece ne uzam ne de düşünce olarak eksilmesi düşünülebilendir.

18. Önerme, Tanrı'nın var olan her şeyin nedeni olduğunu yineler ama bu kez buradaki nedenselliğin niteliği hakkında yeni bir bilgi verir: Tanrı şeylerin "geçici" değil, "içkin" nedenidir. Bu şu anlama gelir: Tanrı şeyleri yalnızca kendi doğasından varlığa getiren değil, daha sonra da onları kendi doğasına bağlı, kendinde, kendine içkin bulundurandır. Burada tehlikeli bir yanlış anlamayı önlemek için, Tanrı'nın kendinden türeme tarzların her birine başı-sonu belli bir program, bir anlamda alın yazısı yüklediği anlaşılmamalıdır. Burada söylenen daha çok, şeylerin Tanrı'nın doğasından belirdikleri ve hep aynı doğada eyleyecekleridir.

19. Önerme, Tanrı'nın doğası gereği var olmasının onu öncesiz (ezeli) kıldığını, Tanrı'nın niteleyenlerinin de aynı biçimde –yani aynı özü ifade ettikleri için– öncesiz olmak zorunda olduğunu söyler. Böylece, Spinoza Tanrı'nın niteleyenlerinden herhangi biriyle ilgili sonsuz gerileme (*infinite regress*) itirazlarının önünü keser. [Bu önermeden sonra, örneğin, "...peki uzamlılığa ne neden oldu?" ya da "... düşünce ne zaman ortaya çıktı?" gibi sorular dışarıda bırakılmış olur; bu türden soruları sormakta ısrar edenler önce Tanrı'nın tek tözle aynı şey olduğu, tözün öncesiz olduğu, niteleyenlerin de tözün özünü ifade ettiğini söyleyen önceki önermelere itiraz etmek zorunda kalacaktır. Kurulan geometrik sistem gereği, olası bir itirazın gideceği yer büyük oranda tanımlar ve aksiyomlar olacaktır.]

20. Önerme, bir öncekiyle benzer olarak, bu kez de Tanrı'nın özüyle varlığının aynı anlama geldiğini, dolayısıyla Tanrı'nın yalnız özünün değil varlıkta oluşunun da öncesiz olduğunu ileri sürer. Tanrı bu anlamda öncesiz-başlangıçsız bir varoluş olarak hakikattir.

21. Önerme'den başlayarak 29. Önerme'yi de içine alan dokuz önerme belki de *Etika*'nın en tartışmalı bölümüdür. Bu bölümü Spinoza'nın akıl yürütmesini bire bir yakından izleyerek çalışmak işi kolaylaştırmadığı gibi, daha da karmaşıklaştırma riski taşımaktadır. Önce bu güçlüğün ne olduğunu açıklamaya çalışalım.

Bu aşamaya kadar Spinoza Tanrı'nın sonsuz sayıda niteleyeni olduğundan ve bunların her birinin de Tanrı'nın özünü ifade etmek bakımından öncesiz ve sonsuz olduğundan söz etti. Buna karşın, her biri Tanrı'nın birer ifadesi olarak anlaşılması gereken tarzlara, onları tanımlamak dışında fazlaca değinmedi. Oysa 21. Önerme'de Spinoza ilk kez "şeyler" (burada tarzları anlamalıyız) hakkında konuşmakta ve (a) "Tanrı'ya ait bir niteleyenin *mutlak doğasından* çıkan bütün şeyler hem sonsuzdurlar, hem de hep var kalırlar, ya da ilgili *niteleyenden ötürü öncesiz ve sonsuzdurlar*",[1] demektedir. Burada sözü edilen tarzlar olduğuna göre, tarzların 'niteleyenden ötürü öncesiz ve sonsuz" olması ne anlama gelir? Bu durumda, bir tarz olan, bahçemdeki mavi ladin ağacının öncesiz ve sonsuz olduğunu mu düşünmeliyim? Hemen arkasından, 22. Önerme'de, bu kez (b) "Tanrı'nın bir niteleyeninden çıkan ve sonsuz bir tarz oluşa (değişikliğe) uğrayan..." denilmekte ve böylece türeyen şeylerin de (tarzların) zorunlu ve sonsuz olduğu söylenmektedir. Spinoza 23. Önerme'de bu iki önceki önermeyi tek ifadede toplayarak sonsuz

1. İtalik vurgu tarafımdan eklenmiştir.

olan ve zorunlu olarak var olan her tarzın ya (a) ya da (b) durumunu izleyeceğini söyler. Ancak asıl zorluk bu önermenin kanıtlamasında belirir. Spinoza ilk kez ve daha önce tanımı vermediği bir biçimde tarzların ya (a) durumuna bağlı olarak "aracısız" (*immediate*), ya da (b) durumuna bağlı olarak "herhangi bir başka tarz aracılığıyla" sonsuz ve zorunlu olarak var olacağını söyler.

İşte buradaki karmaşadan çıkan şu iki soruya nasıl yanıt vereceğimiz bu bölümü anlama biçimimizi de doğrudan belirleyecektir:

1. Bir niteleyenin mutlak doğasından[2] "aracısız" çıkan şeyler nelerdir?
2. Bir niteleyenden çıkan ve sonsuz bir tarz oluşa (değişikliğe) uğrayan, "herhangi bir başka tarz aracılığıyla" meydana gelen şeyler nelerdir?

Bu iki soruyu bir arkadaşı vasıtasıyla Spinoza'ya yazdığı bir mektupta Tschirnhaus da sormuş, her iki tarz grubuna ilişkin Spinoza'dan somut açıklama istemiştir. Spinoza'nın 63 numaralı bu mektuba verdiği yanıt şöyledir:

> İlk türe ilişkin istediğiniz örnekler şöyledir: Düşünce söz konusu olduğunda, mutlak ölçüde sonsuz zihin (*intellect*); uzamlılık söz konusu olduğunda, hareket (*motion*) ve durağanlıktır (*rest*). İkinci türe ilişkin bir örnek, sonsuzca çeşitlenmekte oluşuna karşın daima aynı kalabilen bütün evrenin yüzüdür. (64. Mektup)

Bu açıklamadan yola çıkarak anladıklarımızı aşağıdaki gibi gösterebilir ve Spinoza'nın kullandığı anlamda "çıkma"yı ok yönünde düşünebiliriz:

Tablo 1: Tanrı'ya ait bir niteleyenin mutlak doğasından "aracısız" çıkan tarzlar.

İlgili Niteleyen	Spinoza'nın Örneği	Özellikleri
Düşünce	Sonsuz zihin	• Hep var kalır • Öncesizdir • Sonsuzdur
Uzam	Hareket ve durağanlık	

2. Spinoza, 21. Önerme'de "bir niteleyenin mutlak doğasından" demekte, Önerme'de ise "mutlak doğa" ifadesini kullanmaksızın "bir niteleyenden çıkan" demektedir. Daha sonra, 23. Önerme'de, kendi kanıtlaması sırasında 22. Önerme'den söz ederken bu kez orijinal önermede olmayan "mutlak doğasından" ifadesini eklemiştir. Bu basit bir hatadan mı ibarettir, yoksa kasıtlı mı yapılmıştır bilemiyoruz. Biz açıklamalarımızda önermelerin kendisindeki ifadeleri koruduk.

Tablo 2: Tanrı'nın bir niteleyeninden çıkan ve sonsuz bir tarz oluşa (değişikliğe) uğrayan, "aracılı" tarzlar.

İlgili Niteleyen	Spinoza'nın Örneği	Özellikleri
Düşünce	Sonsuzca çeşitlenmekte oluşuna karşın daima aynı kalabilen bütün evrenin yüzü	• Zorunludur • Sonsuzdur
Uzam		

Tablo 3: Sınırlı tarzlar (fizik dünyada gördüğümüz her şey)

İlgili Niteleyen	Örnek	Özellikleri
Düşünce ve Uzam	Her bir tekil varlık; çiçek, armut, Ali, taş, Ağrı Dağı vb.	• Sonludur • Sınırlıdır • Özü gereği hep var kalamaz

Öyleyse, Tablo 1'i Tanrı'nın aynı tözün özünü ifade eden "ussallığı ve bedenliliği", Tablo 2'yi bu birlikten türeyen "doğa yasaları", Tablo 3'ü de tek doğa yasası içinde bir var olup bir kaybolan (Tanrı'da çözülen) "sonlu tarzlar" olarak düşünebiliriz. Bu imgelem Spinoza uzmanları tarafından genel olarak kabul görmektedir.[3]

24. ve 27. Önermeler bütünüyle beşinci tanımın konusu olan "tarzlar" hakkındadır. Spinoza bu önermelerde, Tanrı'dan türeyen bu şeylerin özleri gereği var olamayacaklarını, yani varoluşlarının onların özsel (ayrılmaz) bir özelliği olamayacağını [çünkü tersi, sonlu tarzların *causa sui* olmalarını gerektirirdi, bu da artık onların tarz değil töz olması anlamına gelirdi ki, bu saçmadır], çevremizde gördüğümüz tek tek her şeyin Tanrı'nın niteleyenlerini ifade eden bu tarzlar olduğunu, dolayısıyla her bir tarzın kendinde bulduğu yatkınlık ve eyleme gücünün aslında Tanrı tarafından öyle belirlendiğini, tarzların bu belirlenimden bağımsızlaşmalarının olanaklı olmadığını söyler.

28. Önerme'de Spinoza önemli bir sıçrama yaparak, sonlu tarzlarla ilgili yeni bir bilgi verir: Sonlu bir tarz, var olmak ve eylemek için kendisi de sonlu bir tarz olan başka bir varlıkça gerektirilmelidir. Burada söylenmek istenen, sonlu tarzların doğrudan Tanrı'nın bir

3. Meraklı okuyucular bu görüşle genel olarak uzlaşan ama kendi özgün kavrayışlarını da tartışan şu uzmanların çalışmalarını gözden geçirebilir: Curley (1969), Lord (2010) ve Cook (2007).

niteleyeninin mutlak doğasından çıkmayıp (yoksa bu onları Tablo 1'deki aracısız tarzlar yapardı ki, bu olanaksızdır), Tanrı'nın bir niteleyeninden çıkıp sonsuz değişikliğe uğrayan aracılı tarzlardan (Tablo 2) türediğidir. Bu açıklamayı yukarıdaki örneğimiz açısından değerlendirirsek, her bir tekil sonlu tarz, ancak aracılı tarzlar olarak ifade edilen doğa yasaları *uyarınca* başka tekil sonlu tarzlar tarafından varlığa getirilir ve eyler; dolayısıyla bu karşılaşmalar tarafından varlığı ve eylemleri gerektirilmiş olur. Burada anlatılan etkileşmeler bütünü uzun ve karmaşık bir nedenselliğin sonucu, bu nedenselliğin bizatihi kendisi de Tanrı'nın doğası gereğidir.

29. Önerme'de Spinoza evrende hiçbir şeyin rastlantısal olamayacağını, her şeyin kutsal doğanın gerektirdiği gibi var olup eyleyeceğini söyler. Felsefede "determinizm" olarak bilinen tezin güçlü bir örneğini gördüğümüz bu önerme, Spinoza tarafından sırasıyla 11, 15, 16, 24, 26 ve 27. Önermelere dayanarak kanıtlanır. Burada izi sürülen mantıksal gerektirmeler evrende olup biten her şeyin sıkı bir nedensellik zincirine bağlı olduğunu gösterir. Bu önermeye düştüğü notta, Spinoza, olup bitmekte olan her şeyin tek töze içkin olduğu bilgisini karartmadan, yani herhangi bir Platoncu gerçeklik ikiliği (ya da hiyerarşisi) yaratmadan, yaşadığı dönemin skolastik yazınında sıkça karşılaşılan "aktif doğa" ve "pasif doğa" kavramlarından ne anlamamız gerektiğini yazar. Buna göre, aktif doğa ya da doğalayan doğadan (*natura naturans*) Tanrı'yı, pasif doğa ya da doğalanan doğadan (*natura naturata*) da tarzların bütünlüğünü anlamamız gerektiği söylenir. Bunlardan ilki, salt kendi doğasının zorunluluğundan eylemeklik bakımından özgürdür, ikincisi ise kendinden değil, karşılaşmaların belirlenimiyle eylemeklik bakımından özgür değildir. Daha önce de vurgulandığı gibi, burada dikkat edilmesi gereken, Tanrı'nın özgür oluşundan, eylediği gibi eylemekten başka türlüsünü yapmayı seçebilir olmasını anlamamalıyız. Tanrı saf eylemdir; gücü eylemle sürekli ifade olunandır; eylediği gibi eylemek başka hiçbir dışsal nedenden değil, salt kendi doğasının yönelişinden olduğu için de özgürdür, ama bu "özgür irade" ifadesinde kastedilen türden bir irade özgürlüğü değildir.

BI / 30-36 Zihin ve irade...

Spinoza, bir önceki önerme grubunda kurduğu determinist sistemden ayrılmadan, 30. Önerme'de zihin üzerine konuşur: Fiilen işlemekte olan bir zihin –ister sonlu ister sonsuz zihin olsun– yal-

nızca Tanrı'nın niteleyenlerini ve onun tarzlarını kavramalı, başka da bir şey kavramamalıdır. Önermenin kanıtlamasında, doğru bir fikrin objesine uygun olması gerektiği anımsatılarak, burada sözü edilen objenin bütün bir evren olduğu, bunun da zihni tek töze yani Tanrı'ya bağlayan niteleyenlerle, yine ancak bu niteleyenler ile anlaşılabilir bir biçimde Tanrı'da ortaya çıkan tarzlardan başka bir şey olamayacağı söylenir [Bu önerme, her ne kadar asıl epistemoloji izleyen bölümde ortaya çıkacaksa da Spinoza düşüncesinde hakikatin kavranabilir olduğunu sezdiren önemli bir önermedir].

31. Önerme de bir önceki önermeye benzer olarak, fiilen işlemekte olan bir zihnin (sonlu ya da sonsuz) ve iradenin, arzu, sevgi ya da benzerlerinin *Natura Naturans*'ın değil, *Natura Naturata*'nın kapsamında düşünülmesi gerektiği söylenir. Bunun nedeni açıktır: Doğalayan Doğa (*Natura Naturans*) salt tözün, Tanrı olan o tek tözün etkinlik biçimidir ve kendi kendini belirlemeklik anlamında bir özgürlük alanıdır. Gerçi tek töz Tanrı "mutlak düşünce"yi de içerir ama burada sözü edilen zihinler ancak Tanrı'nın niteleyenleri kapsamında beliren zihinler oldukları için sözü edilen anlamda özgür değillerdir ve doğalanan doğa içinde düşünülmelidir.

32. Önerme'de Spinoza belirgin bir determinizmi sürdürerek, iradenin herhangi bir biçimde özgür neden olarak düşünülemeyeceğini, onun yalnızca zorunlu bir neden olabileceğini ileri sürer. Spinoza bu önermeyi basitçe iradenin de bir tarz (*mode*) olduğunu anımsatarak temellendirir. Önceki önermelerden 27. Önerme bunu (iradenin bir tarz oluşunu) sonlu irade için, 23. Önerme de sonsuz irade için kanıtlamıştı. Özgür bir iradenin olamayışı, aslında, 33. Önerme'nin ikinci *scolies*inde de gösterilecek ve iradenin bir tarz olduğunu kabul etmeyecek olursak onun Tanrı'nın özüne ilişkin olduğunu söylememiz gerekeceği, bu kez de Tanrı'yı özgür bir iradeyle eyleyen töze dönüştürmüş olacağımız söylenir ki bu Spinoza'nın bu aşamaya kadar gösterdiği pek çok doğruyla çelişecektir.

Burada unutulmaması gereken Spinoza'nın Tanrı'sının önce var olan ve ardından eyleyen değil, tam da varlığı eylemek olan bir güç olarak düşünülmesi gerektiğidir [daha önceki bölümlerde değindiğimiz Spinoza ve zaman kavrayışı konusunu anımsayınız]. Bu da, Tanrı'nın eylediği gibi eylemekten başka bir şey olmadığı anlamına gelir. Eğer hem bu Tanrı anlayışını koruyacak, ama hem de Tanrı'da özgür irade bulunduğunu ve olmakta olandan başka türlü eyleyebileceğini söyleyecek olursak, "varlığı eylemek" olan

Tanrı kavrayışı nedeniyle her eylemeye ayrı bir Tanrı atamamız gerekecektir. Bu saçmadır. Kalan üç önerme ve kanıtlamaları bu son söylenilenleri pekiştirmek amacındadır.

BİRİNCİ BÖLÜMÜN EKİ

Spinoza, *Etika*'nın birinci bölümünün kapanışını, geometrik düzenin dışında yazılmış ve son derece anlaşılır bir dille ifade edilmiş "ek" ile yapar. Bu ekte, önce, ilk bölümde gösterilenlerin kısa bir listesi sunulur. Spinoza şöyle yazar:

"Bu önermelerde, Tanrı'nın doğasını ve niteliklerini açıkladım; öyle ki O:

- Zorunlu olarak var olandır,
- Biriciktir (eşsizdir),
- Yalnızca kendi doğasının gerektirmesiyle (zorunlu olarak) vardır ve eyler,
- Her şeyin özgür nedenidir, yani:
  Her şey Tanrı'dadır,
  Her şey Tanrı'ya bağımlıdır, yani Tanrı olmaksızın bu şeyler ne var olabilir ne de kavranabilir,
- Her şey Tanrı tarafından, ama onun özgür iradesiyle ya da mutlak arzusuyla değil, mutlak doğası ya da sonsuz kudretiyle belirlenmiştir." (*Etika* I-Ek)

Yaşadığı çağ göz önüne alındığında, yerleşik dinlerin Tanrı kavrayışından bu denli uzaklaşan bir düşünürün, okurlarından söylenenleri anlama ve kabul etmeye karşı belli bir direnç beklemesi olağandır. Spinoza da bunun farkındadır ve metin boyunca pek çok yerleşik önyargıyı etkisiz kılmaya çalışır; buna karşın, yine de direnen kimi başka önyargıları da temizlemek için bu ekte bazı düşüncelerini yeniden ifade eder.

Bunu yaparken önce insanların bu anlatılanları kabul etmekte neden güçlük çekebileceklerini açıklar. İnsanlar akılları erdiği andan itibaren kendilerini arzuladıkları bir şeylere yönelirken bulmakta, böylece kendilerini oldum olası "amaçlı" olarak duymaktadır. Bunu çok derinlerde yatan ve kesinlikli bir hakikat sanarak, çevrelerinde olup biten her şeyde ve her varlıkta da bir tür amaçlılık ya da yönelmişlik olduğunu düşünürler. Öyle ya, doğal çevrelerinde kendilerinin yaratmadığı onca varlık, besin, ya da obje vardır ve bunların hepsi âdeta insanların amaçlarını (arzularını, gereksinimlerini) karşılamak için bulunmaktadır. Demek, bir güç bu şeyleri

insanların amaçları için yaratmış olmalıdır. İnsanlar giderek tüm evreni de bu insan merkezli amaç kavrayışı çerçevesinden görmeye başlarlar. Tanrı'yı, böylece, tıpkı kendilerini algıladıkları gibi, belli bir amaç ya da program uyarınca yaratan bir güç gibi hayal eder ve ona insanlara özgü olduğunu sandıkları (öfkelenmek, cezalandırmak, bağışlamak, karar vermek vb) sayısız niteliği yakıştırırlar.

Oysa, Spinoza'ya göre, Tanrı belli bir amaç, karar ya da plan doğrultusunda eyleyen bir varlık olamaz. Bu tez birinci bölümün pek çok önermesinde açıklanır ve kanıtlanır. Tanrı amaca yönelik eyleyen olamaz, çünkü amaca yönelik eylemek, amaçlanan her neyse onun evrende henüz gerçekleşmediği bir durumu kabul etmeyi gerektirir; bu bir eksikliktir ve Tanrı fikriyle uzlaştırılamaz.

İnsanlar tümüyle yanılgıdan kaynaklanmak üzere kendilerinde özgür irade bulunduğunu ve amaçlarını gerçekleştirmek üzere özgürce yöneldiklerini düşünürler. Dinlerimizin ve değer yargılarımızın temelini teşkil eden pek çok kavram, iyi, kötü, övme ve yerme vb. bu yanılgının bir sonucudur. Amaçları gerçekleştirmeye yaramayan şeylerin kötü, yarayanların ise iyi olduğunu söylemekle kalmaz, bunun evrene Tanrı tarafından yerleştirilmiş düzenin de öğretisi olduğunu varsayarız. Spinoza'ya göre olup bitenin "doğa"sını bilmedikleri için insanlar büyük oranda hayal güçlerinin etkisiyle ve yukarıda anlatılan yanılgıların biçimlendirmesiyle yargıda bulunurlar. Tüm evrende bir düzen ya da amaçlılık olduğu fikri aklın bir doğrusu değil, hayal gücünün bir tasarımıdır. İşte *Etika* birinci bölümde Spinoza bu engelleri aşmamıza yardımcı olacak akıl doğrularını göstermiştir.

BÖLÜM II: ZİHİN DOĞASI VE KÖKENİ HAKKINDA

İlk bölümde en genel kavramdan başlayarak töz, Tanrı, Tanrı'nın niteleyenleri ve tarzlarının nasıl kavranması gerektiğini gösteren Spinoza, bu bölümde genel olarak insan konusuna odaklanacak, böylece bir bakıma evrenden insana doğru olan *Etika* yolculuğunu sürdürecektir. Bu bölümün iki nedenle önemli olduğu fark edilmelidir: Öncelikle, tartışılan konu büyük oranda zihin, özellikle de insan ve insan zihnidir. Her ne kadar Spinoza'nın anladığı anlamda "etik" salt insanların değil, âdeta tüm varlıkların bir arada olabilme koşullarını genel evrensel yasalar kapsamında anlamayı amaçlasa da, bu bölüm insanları özellikle ilgilendiren bir dizi konuyu irdelemektedir. İkinci olarak, Spinoza'nın da bölüm girişinde kısaca

vurguladığı gibi bu bölümde Tanrı'nın özünden zorunlu olarak türeyen şeyler gösterilecek, ancak Tanrı'nın özünden sonsuz şey türeyebileceği için, burada özellikle insan denen tarzın ne olduğu ve onu esenliğe âdeta elinden tutup götürür gibi taşıyabilecek olanlardan söz edilecektir. Eğer *Etika* yalnızca birinci bölümden oluşsaydı, "nasıl yaşamalıyım?" sorusu karşısında yanıta giden uzun yolda çok erken terk edilmiş olacaktık. Bu bölümle birlikte yanıta biraz daha yaklaşabilmeyi ummalıyız. Öyleyse ikinci bölümün Spinoza'nın eserine neden *Etika* dediğini anlamak için de bize ilk bölümden daha fazla yardımcı olabilir.

Dolayısıyla bu bölüm insanın evrende her tür anlamdan yoksun, öylece kalakalmasını engelleyecek çarenin kitapta *ilk kez* gösterileceği yerdir. Kuşkusuz, Spinoza'ya göre bu çarenin bütünü ancak *Etika*'nın bütünüyle olanaklıdır; ama, yine geometrik düzenin de bir gerektirmesi olarak, bir yaşama ustalığı geliştirebilmenin temel koşulu, olup biteni Tanrı ya da Doğa'nın o eşsiz aklıyla uyum içinde, adım adım ve sabırla anlamlandırmaktır.

İkinci (ve bir ölçüde üçüncü bölümün) başka bir önemi de, *Etika*'nın bütünü göz önüne alındığında, güncel felsefe tartışmalarının en canlılarından biriyle ilgili olmasıdır. Ağırlıklı olarak zihin, insan, insan bedeni ve insan zihni gibi konular özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından bu yana felsefenin en hararetli tartışmaları arasındadır. Çağdaş tıp ve bilim, düşünme, arzulama, karar verme, onaylama ya da reddetme gibi soyut zihinsel süreçleri büyük oranda beynin bir faaliyeti olarak kabul etmektedir. Ama kendisi elle tutulur gözle görülür cisimli bir varlık olan beyinden, hiç de cisimli olmadığı düşünülen zihinsel bu etkiler nasıl türemektedir? Beden gibi beyin de doğanın temel fizik yasalarına maruzdur (sert bir cisim başınıza çarparsa beyniniz zarar görür), buna karşın düşüncelerimiz âdeta doğanın fizik kanunlarını aşan bir özerklik alanına sahipmiş gibi düşünülür (düşüncelerinize sert bir cisim çarpamaz). Öte yandan, düşünüp karar vererek cisimli varlıklar üzerinde etkiler yaratmak üzere bedeninizi hareket ettirebilir, karar verebilir ve eyleyebilirsiniz.

Bütün bu tartışmalar bedende yerleşik beyni ne kadar ayrıntılı çözümlersek çözümleyelim, örneğin, bir dondurmayı arzulamak sırasında beyinde gerçekleşen nöro-fizyolojik olaylarla, bir dondurmayı arzulamanın bir insanın kendinde hissettiği etkisi arasında hep bir boşluk kalacağı noktasında düğümlenmektedir.

Bu düğümü aşmak üzere dinlerin getirdiği çözüm insanın aslen bir ruh (can) olduğu, zihinsel faaliyetlerinin de ruhun bir yeteneği olduğu, bedeninse ruhun yerleştiği geçici bir fiziksel mekân olduğudur. Ruhları ve bedenleri yaratan Tanrı her insanı bir ruh ve bedende sabitlemiş, bunlardan ilkine amir, diğerine de memur bir rol vermiştir. Yaşamını bilgiden çok imanla gerçekleştirmek isteyenler için bu tür yaklaşımlar bugün de şu ya da bu dinin öğretileri arasında yerini korumaktadır. Ancak soruna bu türden dinsel dogmalarla yaklaşmak –ne yazık ki– bize felsefenin ya da bilimin istediği türden temellendirmeler veremez. Dinler bizden iman bekler, kanıtlama değil.

Zihin-beden düğümüne Descartes'ın geliştirdiği çözüm, bildiğiniz gibi, beden ve beyni bir varlık, zihin ve düşünceyi başka bir varlık olarak görmekti. Bu yaklaşım gerçekte zihin-beden ikiliğini yaratıp, bu ikiliği de bir daha hiç çözemediği gerekçesiyle büyük oranda reddedildi. Bugün çağdaş zihin felsefesi çalışmalarında Descartesçı olduğunu söyleyen biriyle karşılaşmak neredeyse olanaksızdır. Bunun temel nedeni, her şey bir yana, artık kimsenin bedenle zihnin birbirinden farklı iki töz olduğunu düşünmeyi akla yakın bulmamasıdır. Hem sezgimiz hem de güncel bilimsel bulgular genel olarak bu iki şeyin birbiriyle iç içe geçmiş bir bütün olduğunu söylemektedir.

Buna karşın, düğümü çözmek üzere bugün de devam eden tartışmalardaki saflar, genel olarak üç temel grupta toplanabilir: İdealistler, pek çok farklı varyantları olmakla birlikte, genel olarak gerçekliğin "zihinsel" olduğunu, bedenin ve tüm cisimli varlıkların zihnin bir etkisi olduğunu ileri sürerler (Berkeley bu görüş çerçevesinde okunabilir). Materyalistler, yine pek çok alt türleri olmakla birlikte, gerçekliğin "maddi" olduğunu, zihin ve tüm zihinsel süreçlerin bedenin bir etkisi / sonucu olduğunu ileri sürerler (Hobbes, bu çerçevede okunabilir).

Spinoza'nın da bir temsilcisi olduğu düşünülen *Monizm* (tekçilik), zihin ve bedenin, aynı gerçekliği ifade eden iki farklı "kavrama" yolu olduğunu söyler ve dolayısıyla bu ikisi arasında herhangi bir nedensellik ilişkisi kurmaz. İşte *Etika*'nın ikinci bölümü burada kısaca özetlenen ve ilk bakışta anlaşılması epeyce güç bu görüşü temellendirmek amacındadır. Spinoza'nın savunduğu haliyle "monizm"in –içerdiği yoğun metafizik kabuller nedeniyle– bugünün çağdaş tartışmacıları açısından olduğu gibi desteklenmesi

olanaklı değildir. Buna karşın, Spinoza'yı açıkça kendi öncülü sayan pek çok çağdaş düşünür ve bilim insanının olduğunu söylemeliyiz.

İkinci bölümde toplam 7 tanım, 5 aksiyom, 6 postulat ve 49 önerme vardır. Birinci tanımda Spinoza bu bölümde sık kullanacağı "beden"den ne anladığını söyler: Beden, Tanrı'nın özünü kesinlikli ve belirlenmiş bir biçimde ifade eden tarzdır; çünkü Tanrı uzamlıdır. Bu tanım büyük oranda birinci bölüm kapsamında zaten geçerlik kazanmıştır. Spinoza Tanrı'nın uzamdan ibaret olduğunu söylemez; Tanrı'nın uzamlı *da* olduğunu söyler.

İkinci tanım, ilk tanımda da geçen ve sonra da sıkça başvurulan "bir şeyin özüne ilişkin olmak" ifadesini tanımlar; tanıma göre herhangi bir özelliğin bir varlığın özüne ilişkin olduğunu söylediğimizde, o özelliğin o varlık gerçekleşmeden bulunamayacağını ve varlık yok kılınmadan kaldırılamayacağını söylemiş oluruz. Bu anlamda, öze ilişkinlik, özellikle varlık arasında karşılıklı-zorunlu bir gerektirme ilişkisidir; öze ilişkin o özellik olmaksızın varlık olamaz, varlık olmaksızın da özellik olamaz. Bu tanımı anladıktan sonra ilk tanımı yeniden gözden geçirdiğimizde, uzamlılığın (yani cisimsel olarak yer kaplamaklığın) Tanrı'nın onsuz düşünülemez temel özelliklerinden biri olduğunu anlarız; zaten Spinoza bunu birinci bölümde ayrıntılı biçimde açıklamıştır.

Üçüncü tanım "fikir" (*idea*) hakkındadır. Fikir basitçe zihnin düşünen bir şey olmaktan dolayı biçimlendirdiği bir kavramdır. [Fikir, 'idea' ya da 'kavram' karşılığı olarak felsefe tarihinde çok farklı biçimlerde kullanılmıştır. Spinoza ile uzlaşmak için burada önceki tüm kullanımlardan sıyrılmalı, filozofun önerdiği tanımı aklımızda tutmalıyız.] Spinoza bu tanımda fikrin son analizde bir kavram olduğunu söylerken, neden algı demediğini de açıklar. Algı, zihnin objeyle girdiği ilişkide pasif kaldığı bir durumu imler, oysa kavram, zihni edimsel (eylem halinde) kılmaktadır.

Dördüncü tanımda Spinoza bu bölümün özellikle epistemoloji ile ilgili önermelerinde sıkça başvuracağı "upuygun fikir" kavramını tanımlar. Upuygun fikir, başka felsefelerden aşina olduğumuz, bir fikrin, hakkında olduğu objeye uygun olması anlamına gelmez; objeyle ilişkisinden bağımsız olarak doğru bir fikrin tüm özsel niteliklerini taşıyan fikir aynı zamanda upuygun fikirdir.

Beşinci tanımda "süre"nin, varoluşun *belirlenmemiş* devamlılığı olduğu söylenir. Spinoza bu tanımda geçen "belirlenmemiş" nitelemesini neden seçtiğini hemen açıklar; açıklamanın kendisi ilk

bakışta karmaşıktır. Genel olarak, burada vurgulanmak istenen, süre kavramının şeylerin varoluşlarıyla ilgili bir devamlılık anlamına geldiği, ama varoluşun ne kadar devam edeceğinin (yani sürenin) ne varlığın kendi doğası, ne de fail neden tarafından belirlenemez olduğudur. Tanıma bu tür bir yorumla yaklaştığımızda "belirlenmemişlik" ifadesinin önemi de ortaya çıkar. Tanımlandığı haliyle "süre", üç semavi dinin Kutsal Kitaplarında yer alan "vade" kavramından ayrılır; varlıkların vadesi önceden herhangi bir biçimde belirlenmiş olamaz. Spinoza evreninde varlıklar vadeleri dolduğu için var olmaktan çıkmazlar.

Altıncı tanımda Spinoza, "gerçeklik" ve "yetkinlik" kavramlarından aynı şeyi anladığını söyler. Burada söylenmek istenen, önceki bölümde geçen gerçeklik konusu anımsanmadan anlaşılamaz. Anımsanacağı gibi, Spinoza için bir şeyin ne ölçüde gerçeklik içerdiği (onun ne kadar gerçek olduğu) o şeyin Tanrı'nın sonsuz niteleyenlerinden kaç tanesine eriştiğine bağlıdır.

Yedinci tanım "tekil şeyler" hakkındadır; Spinoza tekil şeyler denilince, sonlu ve belirlenmiş bir varoluşa sahip şeyleri anladığını söyler. Ancak, bazen bu tekil şeylerden birkaçı aynı etkiyi yaratacak biçimde birlikte eylerler ve bu durumda Spinoza artık bu ortaklığı da tekil bir şey olarak düşünür.

Toplam beş aksiyomdan Birincisi, ilk bölümde zaten ortaya çıkmış bir yargıyı pekiştirir: İnsanın özü zorunlu varoluşu içermez; yani, doğanın düzeninde şu ya da bu insanın var olması da, var olmaması da eşit oranda olanaklıdır.

İkinci aksiyom, basitçe, "insan düşünür" der. Yani, insan kendisini ortaya çıkaran niteleyenlerin en az birinin doğası gereği düşünür.

Üçüncü aksiyom, fikrin, bir objeyle ilgili zihinsel tavır alışlardan bağımsız oluşu hakkındadır: Düşünmenin, her biri adıyla seçik sevme, arzu ya da zihnin herhangi bir tavrı gibi tarzları, kişide bu sevilen ya da arzulanan şeylerin birer fikri olmadıkça ortaya çıkmaz. Buna karşın, bir fikir, zihnin herhangi başka tarzları olmadan da var olabilir.

Dördüncü aksiyom beden hakkındadır: Anlarız ki belli bir beden pek çok farklı biçimde duygulanabilir. [Burada geçen "duygulanma" sözcüğüyle karşıladığımız, Spinoza'nın orijinal ifadesindeki "affect" sözcüğüdür. Aksi belirtilmedikçe bu bölümde duygulanma dediğimiz her durumda bedenin özel bir etkilenişini anlatmak niyetindeyiz.]

Beşinci aksiyom, biz insanların bedenlerden ve düşünme tavırlarından başka hiçbir şeyi ne anlayabileceğimizi, ne de algılayabileceğimizi söyler; kısaca, biz yalnızca bedenleri ve düşünmenin belli tavırlarını algılarız. Bu konu ileride "postulatlar" listelenince ayrıca açıklık kazanacaktır.

Buraya kadar sıralanan tanım ve aksiyomlardan biri ya da çoğunu yeterince anlaşılır kılamamış ya da işlevlerini yeterince sezdirememiş olabiliriz. Bu, Spinoza'nın da farkında olduğu olağan bir tecrübedir. Hem tanımlar, hem de aksiyomlar ancak önermelerin kuruluşunda, yeri geldikçe anımsanarak somut işlev kazanacaklardır.

Bu bölümü oluşturan toplam kırk dokuz önerme aşağıda gösterilen altı tematik grupta incelenecektir.

Etika-Bölüm II	Zihnin Doğası ve Kökeni Hakkında
Önermeler	
1-7	Tanrısal paralelizm
8-13	Tarzlardaki paralelizm
14-31	Beden ve zihin (İnsan)
32-40	Fikirler ve ortak nosyonlar
41-47	Bilgi
48-49	Özgür irade

Bölüm II / 1-7 Tanrısal paralelizm

1. ve 2. Önermelerde Spinoza, düşüncenin ve uzamlılığın Tanrı'nın birer niteleyeni olduğunu, dolayısıyla Tanrı'nın sırasıyla "düşünen" (EII-Ö1) ve "uzamlı bir şey" (EII-Ö2) olduğunu söyler. Birinci bölümdeki "tarz" tanımı (EII-T5) ve 25. Önerme'yi anımsayacak olursak şu ya da bu tekil düşüncenin, Tanrı'nın sonsuz niteleyenlerinden düşünme niteleyeni dolayımıyla Tanrı'nın doğasını ifade edeceği gösterilmişti. 2. Önerme'nin kanıtlaması da aynı yöntemle yapılır. Her tekil uzamlı tarz, bu kez de uzamlılık niteleyeni dolayımıyla Tanrı'nın doğasına bağlanır.

3. Önerme'de Spinoza bizi ilginç bir düşünceyle tanıştırır: Tanrı'da yalnızca kendi özüne ilişkin fikir zorunlu olarak bulunmakla kalmaz, var olan her şeyin (tek tek) fikri de yine Tanrı'nın özünden zorunlu olarak çıkar. Aşağıda, Şekil 1'de bu önermede

açıklanmak isteneni bir ölçüde görselleştirebiliriz. Koyu gri küçük geometrik şekillerin her birini bir tarz olarak düşündüğümüzde, bütün bu tarzların Tanrı'da (açık renk noktalı alan) bulunduğunu seçebiliriz. Her bir tarzın, yine aynı zeminde –yani Tanrı'da– bir fikri olduğu da kolayca görülecektir (alt sıradaki açık gri şekiller). Açık renk noktalı büyük zeminin hemen paralel gerisinde, bu kez dikey çizgiyle gösterilen, Tanrı'nın kendi özüne ilişkin fikri seçebiliriz. Önermenin kanıtlanmasında Spinoza, ilk bölümün 16. Önerme'sine gönderme yaparak Tanrı'nın sonsuz şeyi sonsuz farklı biçimde "düşünebileceği"ni söyler; ama, buradaki *düşünebilmek* ifadesinden insanların yine Tanrı'nın özgür iradeyle eyleyebileceği gibi bir yanlışa düşebileceklerinden endişelenerek, önermeye bir not ekler: Tanrı, aktüel olarak eylemekliktir; yani, durup-düşünen ve ardından eyleyen değil. Dolayısıyla, hem kendi özüne ilişkin fikir, hem de tüm tarzların her birine ilişkin fikir Tanrı'da zorunlu olarak ve Tanrı'nın düşünmesiyle *eşzamanlı* bulunur. Tanrı, kendinden zorunlu olarak çıkanları ve böylece kendinde olanları *bilir*.

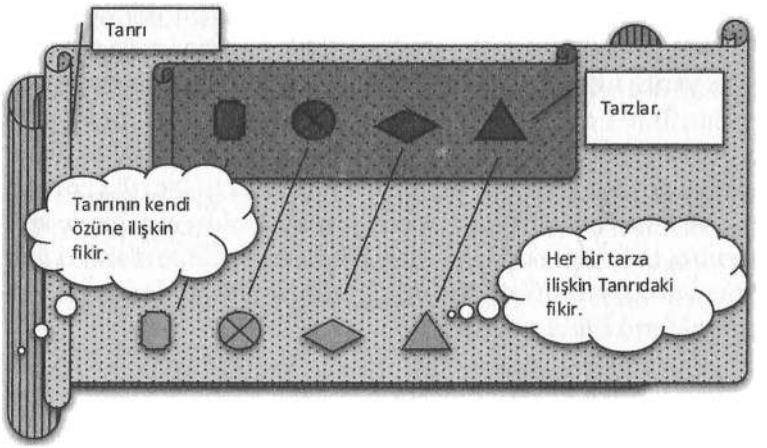
Spinoza'nın burada dikkat çektiği düşünceyi şu düşünme sırasıyla yeniden kurgulayabiliriz:

1. Tanrı sürekli eylemek-olarak var olmaktır.
2. Her şey Tanrı'dadır.
3. Tanrı kendinde olanı bilir.

Öyleyse, Tanrı hem kendi özüne ilişkin fikre, hem de var olan her bir şeye ilişkin fikre sahiptir. Peki, bu ne demektir? Belki bir düşünme denemesi olarak bu önermede söylenenle çağdaş ekoloji bilgimiz arasında bir benzetim yapabiliriz: Üzeri kâğıt dolu çalışma masamın yakınında bir vantilatör çalıştırırsam, masadaki kâğıtların uçuşacağını bilirim; çünkü bende hava akımı, kâğıt ve ilkinin ikincisi üzerindeki etkisi hakkında, bunların her biri ve bütününe ilişkin bir "fikir" vardır. [Bende bu fikir olduğu için bu şeyler gerçekleşmez, tersine, bu şeyler var olduğu için bende fikirleri vardır. Dolayısıyla var olan her şeye ilişkin bir fikir var olmalıdır.] Deneyi gerçekleştirirsem sonuç (*ceteris peribus*) beklediğim gibi çıkacaktır. Oysa, az önce odama dışarıdan esen rüzgârın, penceremden içeri girmeyen devamında hangi etkilere neden olacağını kestiremem; çünkü, rüzgârın uğrayacağı yer ve şeylerin tamamına ilişkin bende bir fikir yoktur. Yine de, rüzgâr birtakım etkilerde

bulunur ve her bir şey bu etkinin gücü ölçüsünde rüzgârdan etkilenir. Her ne kadar olup bitenin her bir ayrıntısına ilişkin bende fikir olmasa da, bunların olması gerektiği gibi olacağına ilişkin tek tek ve bir bütün olarak fikir doğanın kendisinde vardır. Yoksa Amazon ormanlarında bir kelebeğin kanat çırpmasını, dünyanın uzak bir köşesindeki yağmur bulutları bilemiyor olmalıydı; oysa, sözcüğün özel bir anlamında "biliyor" denilebilir.

Şekil 1: Tanrı'nın fikri ve Tanrı'da fikirler



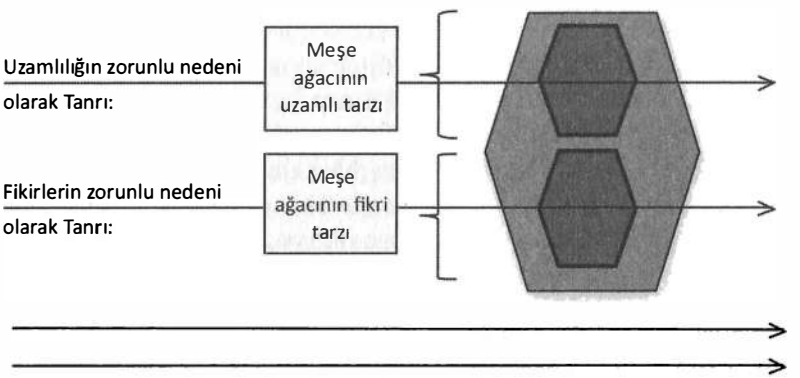
4. Önerme'de Spinoza, Tanrısal fikrin (yani Tanrı'nın doğasına ilişkin fikrin) bir (tek) olduğunu ileri sürer. Önerme yeterince açık, kanıtlaması da basittir: Sonsuz zihin (*infinite intellect*) Tanrı'nın niteleyenleri ve tarzlarından başka hiçbir şeyi kavramaz (çünkü zaten başka şey yoktur), Tanrı tektir ve öyleyse Tanrı'nın fikri de tek olmalıdır.

5. 6. ve 7. Önermelerde, bu bölüme isim olarak seçtiğimiz Tanrısal paralelizmin anlamı ortaya çıkmaya başlar. Spinoza, bir şeyin fikrinin var olmasında Tanrı'nın ancak "düşünen" olmasından ötürü belirleyici neden sayılabileceğini, yoksa başka niteleyenler –örneğin uzamlılık niteleyeni– dolayımıyla sayılamayacağını söyler. Bu, oldukça önemlidir. Çünkü, Spinoza, örneğin, (a) bir "meşe ağacı"nı, uzamlılık niteleyeni altında (b) meşe ağacının uzamlı-fiziksel varlığı olarak, düşünme niteleyeni altında (c) meşe ağacının fikrinin var olması olarak algılar. Bunlar bir ve aynı şeyi (meşe ağacını) ifade eder [a=(b=c)]; dolayısıyla, bunlardan biri olduğu için diğeri var

olmaz (b, c'nin; ya da c, b'nin nedeni değildir); Tanrı, meşe ağacının fiziksel varlığının ve meşe ağacına ilişkin fikrin ayrı niteleyenler yoluyla kavranabilecek nedenidir.

Tanrısal paralelizm birbirine tümüyle paralel iki dizi gibi düşünülmelidir. Bunu, Şekil 1'deki tarzlardan birine odaklanıp, onun âdeta büyütülmüş biçimiyle açıklayalım. Örneğimizdeki tarz bir meşe ağacı olsun: Meşe ağacı dediğimizde (büyük açık gri şekil) onu uzamlılık niteleyeninin bir tarzı (içerde-üstteki küçük koyu gri) ve düşünce niteleyeninin bir tarzı (içerde-alttaki küçük koyu gri) olarak kavramalıyız. Oklu çizgiler nedenselliğin yönünü göstermektedir. Buna göre, Tanrı, meşe ağacı dediğimizde fiziksel bir varlıktan söz ettiğimiz sürece, onun "uzamlı" nedeni; bir fikirden söz ettiğimiz sürece, meşe ağacına ait fikrin "düşüncedeki" nedenidir. Sağa doğru devam eden diğer oklu çizgileri Tanrı'nın sonsuz niteleyenleri gibi düşünerek, her ne kadar iki niteleyenden fazlasını kavrayamıyorsak da, her bir niteleyen kapsamında nedenselliğin paralel doğasını fark ediniz.

Şekil 2:



Tanrısal paralelizm kavrayışı en açık ifadesini 7. Önerme'de bulur: "Fikirlerin düzeni ve bağlanışı, şeylerin düzen ve bağlanışıyla aynıdır." Spinoza, 7. Önerme'nin sonuna eklediği notta, son bölümde gösterdiklerini kısaca özetler: Sonsuz bir zihnin tözün özünü oluşturmak üzere kavrayacağı her şey tek bir töze aittir; dolayısıyla düşünen tözle uzamlı töz bir ve aynıdır. Spinoza buradaki özette, önceki Yahudilerden bazılarının kendi açıkladığı Tanrısal paralelizme yaklaşmakla birlikte, tarzları kuran nedenlerin tek

Tanrı'ya bağlanışında, paralel niteleyenler öğretisini kavrayamadıklarından söz eder. Peki, bu paralellik Spinoza için neden bu kadar önemlidir? Bu sorunun yanıtı bu bölümün hacmini aşacak kadar kapsamlıdır; ama şimdilik yalnızca şu yanıt üzerine düşünebiliriz: Çünkü böylece, beden ve zihin arasında –bu bölümün girişinde kısaca değindiğimiz türden– herhangi bir nedensellik kurulmamış ve böylece biri diğerine indirgenmemiş olur. Kuşkusuz, indirgeme, tanım gereği yanlış bir tutum değildir. Sorun bedenle zihin arasındaki türlü indirgemelerin –en azından bugüne kadar– yeterli kanıtlarla gösterilememiş olmasındadır. Bu bir gün gösterilebilirse *Etika* çürütülmüş olur mu?[4]

Bölüm II / 8-13 Tarzlardaki paralelizm

Spinoza bu bölümde, daha önce başladığı tartışmayı sürdürerek, Tanrısal paralelizmin tarzlarda nasıl gerçekleştiğini göstermektedir. Bu amaçla 8. ve 9. Önermeler, tartışmalı bir konuyu gündeme getirir: Şu an fiziksel dünyada var olmayan ama bizde fikri olan çeşitli şeyler düşünülebilir; örneğin Kleopatra bir zamanlar vardı ama artık yok, oysa Kleopatra'ya ilişkin bizde bir fikir var. İşte bu konuya Spinoza'nın açıklık getirmeye çalıştığı önerme 8. Önerme'dir. Bu önermede Spinoza, tekil şeylerin fikir ya da tarz olarak var olmadıklarında da Tanrı'nın sonsuz fikrinde korunduklarını, bunun tıpkı şeylerin biçimsel özleri ya da tarzlarının Tanrı'nın niteleyenlerinde içerilmesi gibi olduğunu söyler. Spinoza, buradaki karmaşık akıl yürütmeyi kanıtında temellendirmekle kalmaz, bir önerme sonucu ve bir de *scolie* yazarak konuyu netleştirmek ister. Ama, ne yazık ki tüm bu katkılara karşın modern okuyucu açısından konu hâlâ anlaşılmaz kalabilmektedir. İlk bakışta, tarzlara ilişkin fikirlerin –bu tarzlar şu an var olmuyor ya da henüz var olmamış bile olsa– başka tarzlarda bulunmasında (Kleopatra fikrinin bizde şu an bulunması gibi) pek de şaşılacak bir şey yoktur. İnsanlar fizksel varlıklarıyla karşılaşmadıkları şeylere ilişkin de, başka kişilerden, kitaplar ya da

4. Bugün bilimdeki genel eğilim, zihnin beynin bir işlevi olduğu, dolayısıyla en geride belki atomların ya da atom altı parçacıkların özel bir organizasyonu sonucu belirdiği yolundadır. Bununla birlikte, beyinde nesnel olarak gerçekleşen nöron hareketleriyle, bu hareketlerin sonucu olabilecek öznel duyumların hemen hemen eş-zamanlı olduğu unutulmamalıdır. Öyleyse, eğer bilimdeki fizikalist öngörü doğru çıkarsa, beden ve zihin aynı hakikatin iki farklı ifadesidir diyen Spinoza'nın yanılgısı, beyindeki aktivasyonla beynin sahibinin öznel duyumu arasındaki süre kadar çıkacaktır.

filmlerden dolayı fikirlere sahiptirler, dahası belki de çoğu fikrimiz bu türdendir. Peki, o zaman burada sorun ne?

Sorun bu türden "ilk bakışta" tarzı açıklamaların kolaylıkla bizi Spinoza'dan uzaklaştırma tehlikesidir. Eğer Spinoza bu örnekte bir sorun görmüyor olsaydı, bu aşamaya kadar anlattığı ve bundan sonra da ayrıntılandıracağı "paralelizm" savıyla çelişiyor olurdu. Çünkü fikirler Tanrı'nın düşünce niteleyeni, bedenler ise uzamlılık niteleyeni kapsamında düşünülmeli, bunlardan biri de diğerinin nedeni sayılmamalıdır. Öyleyse, Kleopatra bir tarz olarak bugün var olmadığı halde bizde ona ilişkin bir fikir varsa, bu, 7. Önerme [Fikirlerin düzeni ve bağlanışı, şeylerin düzen ve bağlanışıyla aynıdır] gereği bir kitap ya da film bedeninden kaynaklanmamalı, fikirlerin kendi içindeki nedensellik gereği, düşünme niteleyeni kanalıyla, Tanrı'nın sonsuz fikriyle ilişkilenmelidir. Bir başka deyişle, bir fikrin var olma nedenini uzamlı bir niteleyenin tarzıyla (bu bir kitap bedeni de olsa) açıklamaya kalktığımız an Spinoza'yı sıradan bir materyalist saymış oluruz [Elbette, sıradan bir materyalist olmakta kaçınılacak bir şey yoktur; ama, bu tür bir okuma Spinoza'ya uygun olmayacaktır].

Öyleyse, varlık olarak şu an var olmayan bir tarzın fikrini bugün var olan varlıkların düşünme tarzlarında "bir fikir" olarak buluyorsak, bunun *Etika* öğretisi kapsamında nasıl açıklanabileceğini anlamalıyız. Bu konu aslen bu bölümün sonuna doğru berraklık kazanacak olmakla birlikte, şimdilik şöyle düşünmekte bir sakınca yoktur: Var olmuş ve çözülmüş, şimdi varlıkta olan, ya da gelecekte varlığa gelecek her bir tarz, bir uzamlılık tarzı ve bir fikir tarzı olarak Tanrı'dadır. Bir başka deyişle, şeyler aynı doğa yasası kapsamında var olup, yine aynı yasa kapsamında çözülmektedir. Bu durumda, Kleopatra'nın bedenli tarzının yeniden var olması –mantıksal nedenlerle– Doğa/Tanrı'da olanaklıdır; aynı nedenlerle Kleopatra'nın fikri tarzının da Doğa/Tanrı'nın sonsuz fikrinde sürekli mevcut bulunduğunu söyleyebiliriz.

10. Önerme, bu bölümün başında verilen birinci aksiyomu kullanır: Tözün varlığı insanın özüne ilişik değildir; ya da insanın biçimini oluşturan bir töz değildir. Birinci aksiyomu anımsarsak, "İnsanın özü zorunlu varoluşu içermez; yani, doğanın düzeninde şu ya da bu insanın var olması da, var olmaması da eşit oranda olanaklıdır." Spinoza'nın, her tekil tarz gibi tekil bir insanın da ne biçimde var olacağını ilgili niteleyenler kapsamındaki zorunluluk-

ların (nedensellikler) belirleyeceğini söylediğini fark ederiz. Aksi takdirde, özellikle *şu* tekil insanın var olması bir töz gereği olsaydı, o kişi özü gereği tözden çıkmış, dolayısıyla da özü gereği hep var olacak olurdu. Bu da o kişiyi töze denk tutmak olurdu ki, bu görüş önceki önermelerle çelişirdi.

11. Önerme, benzer başkalarında da olduğu gibi, Spinoza'nın ileride göstereceğini kendisinin bildiği ama bizim bilmediğimiz devam önermelerinden önce gelmek zorunda olduğu için karmaşıktır. Bu güçlüğe Spinoza kendisi de ilgili önermenin *scolie*sinde dikkat çeker. Önerme şunu söyler: "İnsan zihninin aktüel (mevcut, fiili) varlığını oluşturan şey, aktüel 'tekil bir şey'in fikridir." Burada sözü edilen tekil şeyin insanın bedeni olduğunu ileride öğreneceğiz. Ancak Spinoza, önerme sonucunun ne olduğunu gösterirken "... insan zihninin bir şeyi parça parça ve upuygun olmayarak 'algıladığını'..." söyler. Oysa, aynı Spinoza, önermenin kanıtlamasında, "düşünce" tarzının insanın özünü oluşturmak bakımından Tanrı'nın niteleyenlerinden türeyen tarzlar arasındaki öncelikli rolünü vurgular [Bu vurgu, Aksiyom 2 ve Aksiyom 3'ten de anlaşılabilir]. Öyleyse, insanın özü bir yandan öncelikle Tanrı'nın düşünme niteleyeninin bir tarzı olacak, ama diğer yandan "algısı" parçalı ve yetersiz mi olacak?

Spinoza, bunun tam da böyle olmak zorunda olduğunu söyler. İnsan zihni Tanrı'nın sonsuz zihninin bir parçasıdır; ancak, önerme gereği insan zihnini oluşturan şey aktüel tekil bir şeyin (kendi bedeni) fikri olduğu için, algısı *yalnızca* bedeninde olanları kapsayacaktır. Oysa Tanrı'nın sonsuz fikrinde, bu tekil şeye olanlar kadar, olanların nedenleri ve sonsuz diğer nedensellikler de bulunacak, buna karşın Tanrı'da upuygun bulunan fikir insanda ancak yetersizce bulunacaktır. Jarret'in şu örneği bu konuyu anlamakta işimizi kolaylaştırabilir:

> Bir ağaç gördüğümüzde, ağaçtan yansıyan ışık gözümüze gelir ve bu bedenimizde bir değişiklik yaratır. Bu değişikliğin fikri ağacın bizdeki temsilidir. Ama bu değişikliğin ne olduğu yalnızca kendi bedenimize bağlı değildir, dışarıdaki bedenin de doğasına bağlıdır. Bu nedenle Tanrı, bu değişikliğe ilişkin fikre yalnızca bizim bedenimizin fikrine sahip olmaktan değil, değişikliğin dışarıdaki nedenine ilişkin fikre de sahip olmaktan dolayı sahiptir. Dolayısıyla, biz ağacı yetersiz algılarız... (Charles, 2007: 77)

12. ve 13. Önermeler bir sonraki temaya (beden ve zihin) hazırlık önermeleri olarak okunabilir. Bu önermelerde Spinoza, sırasıyla,

insan zihnini oluşturan fikrin objesinde gerçekleşen her şeyin, aynı zihin tarafından algılanacağını; insan zihninin objesinin de insan bedeni olduğunu söyler. Aynı paralellik tezi burada da iş başındadır: İnsan zihni ve bedenini iki ayrı niteleyenin paralel doğruları üzerinde çizeceğiniz bir daire gibi düşünürseniz, dairenin yarısı beden, diğer yarısı da zihin olacaktır. Bunlardan zihin olan yarım, âdeta, beden yarımında olup bitenleri eksiksiz algılayan bir "sensör" gibi imgelenebilir. Her ne kadar bu ikisi arasında nedensellik yoksa da, zihin bedenin fikri olmayı sürdürecektir.

Spinoza'nın 13. Önerme'ye eklediği not önemlidir. Spinoza bu notta, insan zihni ve bedeninin paralel birliği için söylediklerinin genel olarak "zihin" ve "beden" için geçerli olduğunu, böylece "diğer bütün şeylerin de Tanrı'da fikri" olduğunu, yani bir anlamda bu şeylerin de zihni olduğunu söyler.[5] İlk bakışta tuhaf görünen bu düşünce, aslında, Spinoza'nın tüm evrenin doğası gereği hem yer kaplamaklık hem de düşünce (bizim zihnimizce kavranabilen bu ikisi dışında sonsuz başka niteleyen de olmak üzere) yoluyla kavranabildiğini, evrenin bir anlamda âdeta kumaşında bu iki özelliğin bulunduğunu söylediği anımsanırsa çok da şaşırtıcı gelmeyecektir. Aynı nedenle Doğa/Tanrı'da bulunan her şey en azından bu iki niteleyen bağlamında düşünülmelidir.

Kuşkusuz, Spinoza'nın da dikkatle belirttiği gibi, tarzlar düşünme olanakları açısından aynı karmaşıklık düzeyinde değillerdir. Spinoza bu farklılığı basitçe, "zihnin bedenin bir fikri" olmasından yola çıkarak açıklar. Her bir zihin, fikri olduğu bedenin karmaşıklık düzeyine paralel bir oranda muktedir ya da yetkindir. Burada bedenin karmaşıklık düzeyinden anlaşılması gereken, Spinoza'ya göre, bedenin "etkileme" ve "etkilenme" yetkinliğidir. Bu açıdan bakıldıkta, sözgelimi bir taş parçasının başka tarzları kaç farklı biçimde etkileyeceği ve başka tarzlardan hangi farklı biçimlerde etkileneceğini düşünüp, bunu bir insan bedeninin etkileme ve etkilenme yatkınlığıyla karşılaştırırsak Spinoza'nın yaklaşımını kavrayabiliriz. Spinoza bu konuyu daha açık göstermek üzere bu aşamada durur ve *Etika* içinde küçük, ayrı bir kitapçık yaratarak bize iki temel konuda aksiyom, lemma, tanım ve postulatlar verir. Bunlardan ilki "bedenlerin etkileşim yasası, yani fizik", diğeri de "bireyleşim, yani bir şeyin hangi durumlarda 'birey' sayılması

5. Bu görüş literatürde *panpsychism* olarak bilinen düşünüşle büyük benzerlik içermektedir.

gerektiği" hakkındadır. *Etika*'nın bütünlüğünü bozmamak için buradaki teorem ve kanıtlamalarına tek tek odaklanmayacak, yalnızca kitabın geri kalanını anlamak için Spinoza'nın vurgulanması gerektiğini sezdirdiği temel fikirlere değineceğiz.

1. Birbirinden yalnızca devingen ya da durağan halde olmaklık bakımından ayrılabilen en basit bedenler için şunlar geçerlidir:
   a. Bütün bedenler ya devinmekte ya da durmaktadır; bir beden başkasından "tözsel" açıdan değil, yalnız bu açıdan (devinim ya da durağanlık) ayrılır.
   b. Bir beden devinmeye ya da durmaya, ya da bu ikisi arasında bir hızda olmaya ancak başka bir bedenin etkisiyle belirlenir (Sıradan mekanik yasalar).
2. Birbirine temas eden birden fazla bedenin her birinin devinimini belli bir dengeyle birleştirmesiyle ortaya çıkan şey birleşik bedendir; bu bir bireydir ve birey için şunlar geçerlidir:
   a. Temasın yüzeyi büyüdükçe birey kararlı (sert), küçüldükçe kararsız (yumuşak), bu yüzeyde temas eden parçalar hareketliyse birey sıvı olur (Tıpkı kimyadaki katı-sıvı-gaz tanımları gibi; molekülleri birbirine daha sıkı bağlanmış kararlı yapılar vb).
   b. Bireyin doğası devinim ya da durağanlık açısından sahip olduğu oran demektir; dolayısıyla, kendini oluşturan unsurlar aynı oranı sürdürecek başka unsurlarla değişse, birleşik beden hareketin yönünü değiştirse de birey doğasını korur.
3. Her bir insan bedeni üstte sıralanan 1. ve 2. maddeler gereği "birey"dir ve doğasını korumak üzere sürekli birleşir-ayrışır.

[Her bir atomu basit beden kabul edersek, binlercesinin birleşmesiyle oluşan bir hücre birey olacak, binlerce bireyden oluşan birleşik beden bir organ (kalp) olacak, kendileri de aynı biçimde uzun birleşmelerden oluşan her bir kas dokusu, damar vb bir insan bireyinin bedeni olacaktır. Devinim ve durağanlık dengesi açısından her bir alt bireyin çıkarılıp yerine aynı oranı koruyan bir birey gelmesi, üstteki birleşik beden bireyin doğasını değiştirmeyecektir. Spinoza'ya göre tüm evren bu biçimde ortak eyleyen tek bir bireydir ve boşluk yoktur.]

Bölüm II / 14-31 Beden ve zihin (İnsan)

Bir önceki bölümün son önermesini izleyen destekleyici bilgiler yardımıyla, 14. ve 15. Önermelerin mesajı kolayca anlaşılabilir. Bu önermelerde, Spinoza, insan bedeninin pek çok farklı biçimlerde etkileme ve etkilenmeye yatkın doğada oluşu nedeniyle insan zih-

ninin de pek çok farklı şeyi algılayacağını, insan zihnini oluşturan fikrin tekil bir fikir olmayıp, pek çok fikrin birleşmesi olacağını söyler. Zihnin, insan bedeninden kaynaklanmayan, ama onun bir fikri olduğunu, insan bedenin de iç içe geçmiş çok sayıda birleşik bireyden oluştuğunu ve bu nedenle çok farklı biçimlerde etkilemeye ve etkilenmeye açık olduğunu anımsadığımızda önermelere itiraz etmek için bir nedenimiz kalmaz.

İzleyen üç önerme Spinoza'nın bilgi kuramı açısından büyük önem taşıyan "imgelem" (hayal gücü) konusunu açıkladığı için bir kez daha dikkatle odaklanılması gereken önermelerdir. Öncelikle, 16. Önerme, insan zihninin etkilenişlere ilişkin olarak hem bedenin kendini, hem de onu etkileyen dışarıdaki bedenlerin fikrini içermesi gerektiğini, ancak bu önermeye eklenen ikinci açıklama ise, dışarıdaki bedene ilişkin olması gereken fikrin de aslında ilk bedenin kendi bileşimi hakkında olduğunu söyler. Bir başka deyişle, insan zihni, objesi olan bedenin etkilenişlerinin fikrinden *bağımsız olarak* onu etkileyen dış bedenlerin fikrini içeremez. Bu, bir anlamda, zihnimizin bize olanlara ilişkin bir fikri olmak dışında, bu olanların tüm nedenlerine ilişkin bir fikre sahip olamayacağı anlamına gelir. [İşte Spinoza'nın ilk bölümün ekinde anlatmaya çalıştığı yanılgıların pek çoğu bundan kaynaklanmaktadır; insan, yalnız etkileri bilen ama bu etkilerin nedenlerini *olağan yaşamın üstünkörü akışı*nda fark edemeyendir. Nedenlerin bilgisine sahip olmanın yolu *Etika*'nın bütünlüklü kavrayışıyla açığa çıkacaktır.] Böylece insan zihni, dış bedenin etkisiyle "etkilenmiş" bedeni –bu etki sürdükçe– duyacak, onu etkileyen dış beden artık mevcut değilken de, beden yeni bir (ya da birkaç) etkiyle etkileninceye kadar aynı fikri koruyacaktır. Daha kısa bir ifadeyle, zihnim bedenimi etkileyen bir dış bedenin bedenimdeki etkisini, o beden artık orada değilken de duyacaktır. Ne zamana kadar? Bedenim yeni bir etkiyle etkileninceye kadar. Ancak bu yeni etkiyle birlikte zihnim de bedenimin yeni etki konfigürasyonunu duyacaktır. Bu önermenin kanıtlaması sırasında Spinoza, üstte özetlediğimiz fizyoloji bağlamında dış cisimlerin bedende nasıl etkiye yol açtığını ayrıntılandırmak ister. Burada anlatılan süreç, günlük yaşamda, birtakım karşılaşmalarımızın "belleğimizde iz bıraktığını" söylediğimizde anlatmak istediklerimizin on yedinci yüzyıl mekaniği ve Spinoza metafiziği bağlamındaki karşılığıdır. Spinoza, belleğin de bedendeki bir grup bireyin birleşimi olduğunu düşündüğü için,

bedeni oluşturan sert, yumuşak ya da sıvı bireylerin başka bireylerle temasına bağlı olarak bellekte de fiziksel farkların oluştuğunu ileri sürmekte, bedende olan-biten her şeyi duyan zihnin de bu değişimleri sürekli aynaladığını söylemektedir.[6] Bu önermede Spinoza ilk kez "imgelem" (hayal gücü) ifadesini kullanır. Dışarıdaki bedenleri, artık orada değilken de oradaymışçasına bize duyuran bu zihin etkinliğine Spinoza "imgelem", der. Ona göre, zihin bu durumda bir dış bedeni imgelerken (hayal ederken) kendi içinde kusurlu ya da eksik değildir; yalnızca, bedenimizi etkileyen bu dış cismin doğasının fikrine tümüyle hâkim olamamaktan ve salt etkileri duyabiliyor olmaktan dolayı aldanmaktadır. [Fiziksel yaralanmalarla sonuçlanan kazalarda insanların vurma ya da çarpma ânını tekrar tekrar yaşadığını duyumsamasında, bedende kazaya bağlı etkilerin fiziksel varlığını sürdürüyor olması yatar. Zihnin bu gibi olaylarda kaza ânını "hayal etmesi", seçerek yapılan bir davranış değil, bedenin o anki fikrinin etkiler sürdükçe zihinde korunmasıdır. Buradan yola çıkarak, travma sonra psikoterapilerde ne yapılması gerektiği üzerine Spinozist çağrışımlara kafa yormak öğreticidir.]

18. Önerme'de Spinoza, bedenin iki ya da daha çok bedenden etkilendiği zaman, zihnin bu bedenlerden birini hayal ettiği her durumda diğer beden ya da bedenleri de anımsayacağını söyler. Burada anlatılan, Spinoza'nın deyimiyle, "fikirler zincirlemesi" çağdaş psikolojinin çağrışımlar ve koşullanmalar kuramlarıyla bire bir aynıdır.

19. Önerme, daha önce de bir ölçüde değinildiği gibi, insan zihninin insan bedenini *bilmediğini*, yani onun var olduğunu da bilmediğini, onun ancak etkilenişlerinin *fikrine* sahip olduğunu söyler. Görüleceği gibi Spinoza'da Descartes'ta olan türden bir "kendi varlığını kanıtlama" çabası yoktur; Spinoza bedeni ve bedenin fikri olan zihni doğadaki tüm varlıkların bağlı bulunduğu tek fizik yasası bağlamında inceler ve bu şeylerin varoluşlarıyla ilgili yöntem kuşkuculuğu gerçekleştirmeye kalkmaz [Bu seçiminin meşru olduğunu bir önceki önermenin *scolie*sinde vurgular]. Burada "insan bedenini bilmek" ifadesi, insana zihninin zorunlu bir yetersizliğini anımsatmak amacındadır; çünkü, bedeni topyekûn bilmek, tüm

6. Thomas Cook, Spinoza'nın burada yaptığı açıklamalarla çağdaş nörolojideki açıklamaların birbirinden pek de farklı olmadığını, Spinoza'nın yalnızca ve zorunlu olarak yaşadığı çağın bilimsel yetersizliği kapsamında düşündüğünü, ama tümüyle doğru iz peşinde olduğunu söyler. (Cook, 2007: 63-64)

uzamlı tarzların sonsuz zincirlenmesini bütün etkileriyle bilmek demek olurdu ki bu bilgi yalnız Doğa/Tanrı'dadır.

İzleyen dört önermede (20-23) Spinoza bir tür "zihindeki fikir katmanlaşmalarını" çözümler. Buradaki fikir katmanlaşması ifadesiyle, insan zihninde dikey yükselen paralel fikir katmanlarını anlatmak istiyoruz. Bildiğimiz gibi zihin Spinoza'ya göre bedenin bir fikriydi; ancak, beden ve zihin Tanrı'nın ayrı niteleyenleri yoluyla Tanrı'da bulunan öze işaret ettikleri için bunlar arasındaki ilişki nedensel değil, paralel ve eşzamanlı idi. Oysa 20. Önerme'den sonra Spinoza, tüm *Etika*'da belki de ilk kez dikey bir vektör çizerek, insanda yalnızca zihin değil, zihnin fikrinin de bulunduğunu ve bunların artık aynı niteleyen kapsamında düşünüleceğini söyleyerek bu tür bir dikey vektöre olanak verir. Böylece, örneğin, bir kiraz yediğimde, kiraz bedeninin benim bedenimdeki etkisi bir fikir olarak ortaya çıkar; bu zihnin ilk fikridir [Bu etki felsefede daha çok "duyum" (*sensation*) olarak bilinse de Spinoza bu tür bir ayrım yapmaz, buna da "fikir" der]. Ama insan, bu ilk fikir üzerine de düşünebilir ve yeni bir fikir, yani fikrin fikrini üretir. İlk fikirden başlayarak yükselen bu dikey katmanların sonunda buluşacağı şey, –ilke olarak– Tanrı'nın sonsuz zihnidir. İlk fikirden sonraki tüm fikir katmanları (fikrin fikri, fikrin fikrinin fikri...) ilk fikrin objesi olan bedenden artık tümüyle bağımsız bir biçimde, salt fikirler arası nedensellik gereğince çoğalabilir, biçim alabilirler. Spinoza, 21. Önerme'ye düştüğü notta "...zihnin fikri, yani fikrin fikri, objeyle herhangi bir bağı olmayan ve düşünce tarzı içinde değerlendirilmesi gereken salt bir fikir biçimidir" demekte, tam da bu nedenle insan bir şey bildiğinde bunu bildiğini de bildiği, bildiğini bildiğini de bildiği söylenebilmektedir.

İnsan zihnindeki bu fikir katmanlaşmasının ikinci basamağı (yani fikrin fikri aşaması) bizim öz-bilinç dediğimiz kavramla örtüşmektedir. Burada önemle vurgulanması gereken nokta, Spinoza'nın teorisinde tüm epistemolojinin "her şeyin her şeyle" etkileşiminden kaynaklandığının fark edilmesi gereğidir. Bir başka deyişle, Spinoza, önce düşünen ve bilen bir özne varsayarak bunun nasıl gerçekleştiğini araştırmaya kalkmak yerine, her şeyin kendisinde olduğu tek tözün "düşünmeklik" niteliğini *de* içerdiğini, bu edimin de aslen bedenlerin karşılaşmalarına paralel bir niteleyen katmanında gerçekleştiğini söylemektedir.

Sonraki yedi önerme (24-30) insan zihninin yatkınlıkları, yanılabilirliği ya da güvenilirliği gibi *Etika*'nın bilgi kuramını açım-

lamak açısından son derece önemli savlardan oluşur. Bu konu en etkin ifadesini özellikle 30. ve 31. Önermelerde bulacak olsa da, sözü edilen yedi önermeyi anlayarak ilerlemek zorunludur. Bu yedi önermeyi bir bütün olarak anlamak için geriye doğru küçük bir kavis yaparak bazı ayrıntıları yeniden anımsamamız gerekecek.

Spinoza bu aşamaya kadar geliştirdiği evren kuramında, Doğa/Tanrı'yı kendini sonsuz farklı yoldan ifade edebilen ve aynı biçimde sonsuz farklı biçimlerde kavranabilen âdeta tek bir varlık olarak olarak resmetti. Böylece tüm evreni, bir anlamda, birbirine paralel sonsuz niteleyenle çevrelenmiş bitimsiz bir varlık gibi görmemizi sağladı. Buna göre, Doğa/Tanrı, kendini çepeçevre saran ve bir çeşit sinir ağı gibi işleyen sonsuz niteleyenleriyle yine kendinde gerçekleşen her bir olayın bilgisine sahip tek tözdür. Bu tözde hiç boşluk yoktur ve tüm evrende gördüğümüz irili ufaklı her şey bu tözde meydana gelen değişimler, duygulanışlar, tarz alışlardır.

Her şey Tanrı'dadır. Tanrı/Doğa hem düşünce hem de uzam olduğundan, yani bu ikisi Tanrı'nın sonsuz ifade oluşundan yalnızca ikisi olduğundan, kendinde bulunan her bir tekil bedenin başka bir tekil bedenden etkilenişi Tanrı'nın bedenli varlığında eşzamanlı bir değişim, Tanrı'nın sonsuz zihninde de eşzamanlı fikrin olması demektir. Sonsuz bedenli tarzın birbirleriyle etkileşmeleri Tanrı'da olur, yani bu etkileşmelere katılan her bir tarzın bedeninde ortaya çıkan her etki aslen ve aynı zamanda Tanrı'nın sonsuz bedeninde ortaya çıkar ve bedende olan her şeye ilişkin Tanrı'da bir fikir olur.

Şu örneği düşünelim: Diyelim ben, sonlu bir tarz olarak, bedenli tarzımın bir bireyi olan sol elimin işaret parmağıyla yine bedenli tarzımın başka bir bireyi olan dilime dokunuyorum. Böylece parmak bedeni (p), dil bedeniyle (d) etkileşiyor ve bu etkileşim benim bedenimde (b) oluyor; ama aynı sırada zihnim parmak bedeninin fikri (P) ve dil bedeninin fikrini de (D) içereceğinden, dokunma olayının tümü zihnimde tek bir fikir (Z) olarak gerçekleşiyor (Paralellik ilkesi gereği olarak b=Z olduğunu unutmayınız). Bir başka deyişle, beynimde gerçekleşen fiziksel bir nöron aktivasyonu olan "b" gerçekleştiğinde, p ve d bu etkileşmeden etkileniyor; örneğin, p nem alıyor, d nem veriyor. Ama eşzamanlı olarak bende, P ıslaklık fikri, D kuruluk fikri olarak beliriyor. Toplamında, "b" gerçekleştiğinde, "dilime dokunduğumu hissediyorum" dediğimde ifade ettiğim "Z" de gerçekleşiyor.

Şimdi; parmak ve dil bende neyse, sonlu bir tarz olan benim ve başka bir tarzın da Tanrı'da aynı şey olduğumu düşünelim. Bu

durumda Tanrı benim bedenimin başka bir bedenle karşılaşmasına bağlı olarak doğacak etkileri, tıpkı benim parmak ve dil karşılaşmasındaki etkileri duymam gibi duyacak, böylece bütün bir evrenin yüzü onda gerçekleşen sonsuz etkileşme ve bunlara ilişkin fikirlere dönüşecektir. Ancak, kolayca kabul edebileceğimiz gibi, tüm evren benim gövdemdeki organlar değildir; dolayısıyla benim dışımdaki sonsuz evrenin kapsamını oluşturan ve benim bedenimle karşılaşması muhtemel pek çok şeyi parmağım ya da dilim gibi kendi zihnimdeki fikirlere dönüştüremem. Ama bunu, ancak Tanrı yapabilir; çünkü her şey ondadır; hem basit bedenler hem de birleşik bedenlerden oluşan tüm bireyler onun tarzlarından başka bir şey değildir.

İşte insan zihninin doğası ve yeterlikleri konusunda 24. Önerme'den 31. Önerme'ye kadar Spinoza'nın temellendirmeye çalıştığı hakikat budur. Şimdi bu önermelerin yalnızca kendilerini, kanıtlama ve ekleri bir tarafa bırakarak, yukarıda anlatılanlar çerçevesinde okuyalım:

Önerme 24	*İnsan zihni, insan bedenini oluşturan parçalara ait upuygun (adequate) bilgiyi içermez.*	Çünkü bu parçalar sayıca çok, nitelikçe de –hareket ve durgunluk oranları aynı kalmak kaydıyla– sürekli etkileşen-değişen yapıdadırlar (Bu nedenle bir tümörden habersiz yıllarca yaşayabiliriz).
Önerme 25	*İnsan bedenine ilişkin herhangi bir etkinin fikri dışardaki bedene ilişkin upuygun bilgiyi içermez.*	Çünkü biz dışarıdaki bedeni yalnızca kendi bedenimiz üzerindeki etkilerinden bilebiliriz; oysa her beden diğer bedenlerle boşluk kalmayacak biçimde iç içe olduğundan, sonsuz zincirlemeyi bilemeyiz.
Önerme 26	*Zihin, kendi bedeninin etkilerine ilişkin fikirler dışında bir dış bedeni fiilen var olarak algılamaz.*	Çünkü zihin yalnızca bedenin bir fikridir ve bundan başka bir şey değildir; dolayısıyla bedenimi etkilemeyen bir dış bedeni fiilen var olarak algılayamam.
Önerme 27	*İnsan bedenine ilişkin herhangi bir etkinin fikri, insan bedeni hakkında upuygun bilgiyi içermez.*	Çünkü insan zihni bedenin "bir" fikridir, onun mutlak fikri değildir. Aksi durumda, sonlu bir tarz olarak Tanrı'nın sonsuz varlığının bir parçası olan insan bedeninin tüm bilgisi tek bir fikirde içeriliyor olurdu ki bu insan zihnini tüm nedenlerin bilgisine, yani Tanrı'nın sonsuz zihnine eşitlemek olurdu.

Önerme 28	*İnsan bedeninin etkilenişlerinin fikirleri, salt insan zihni kapsamında düşünüldüklerinde açık ve seçik değil, karışıktırlar (bulanıktırlar).*	Çünkü çoğu zaman etkileri bilir, bunların nedenlerini bilmeyiz.
Önerme 29	*İnsan bedenine ilişkin herhangi bir etkinin fikrinin fikri insan zihnine ilişkin upuygun bilgiyi içermez.*	Bu yetersizlik 26, 27 ve 28'in zorunlu sonucudur.
Önerme 30	*Bedenimizin süresine ilişkin olarak ancak çok upuygunsuz (inadeguate) bir bilgimiz olabilir.*	Sonsuz karşılaşma olasılığına sahip sonlu bir beden tarzını hangi etkilenişlerin beklediğini önceden kestirmek olanaksızdır. [Spinoza felsefesi tüm belirlenimciliğine (determinizm) karşın alın yazısı inacına hiç yer vermez.]
Önerme 31	*Dışarıdaki tekil şeylerin süresiyle ilgili olarak ancak çok upuygunsuz bir bilgimiz olabilir.*	Üstteki önerme ile aynı nedenle bu böyledir.

Bölüm II / 32-40 Fikirler ve Ortak Nosyonlar

Üstteki önermelerde fikirler konusunu epeyce işledikten sonra, bu alt bölümün adında neden "fikirler" bulunduğu merak edilebilir. Bunun tek nedeni, önceki önermelerde insan zihninin fikirler konusundaki yetersizliği ile ilgili olarak söylenenlerden, gerçeklikte (*reality*) sanki yanlış denilen bir yön (bir kusur) var da bir fikir tam da o yönü işaret ediyor gibi anlaşılmasını engellemektir. Diğer bir deyişle, Spinoza bu önermelerde, upuygun olmayan fikirlerin aslında pozitif anlamda bir kusuru göstermediğini, dolayısıyla insan zihninin doğasında yerleşik bir kusur olmadığını, benzer biçimde zihnin objesinde ya da bir zihnin objesini etkileyen diğer bedenlerin doğalarında da pozitif bir kusur olmadığını ileri sürecektir. Peki, upuygun olmayan fikirlerimiz pozitif anlamda bir kusura işaret etmiyorlarsa, bunların upuygun olmaması ne anlama geliyor?

32. Önerme şöyle diyor: Bütün fikirler –referansları Tanrı olduğu için– doğrudurlar. Bu serbest çeviride iki kısa çizgi arasında kalanları atarak önermeyi okuduğumuzda Spinoza'nın vermek istediği anlamı bozmuş olmayız. Çünkü Spinoza'da bir fikir, eğer o bir fikirse, yanlış olamaz. Yani bir fikir tanım gereği doğrudur. Öyleyse, bir fikir gerçeklikle ilgili yargı ileri süren bir önerme (sözel ya da görsel) değildir. Eğer böyle olsaydı o ya doğru ya da yanlış olurdu. Spinoza'da fikir, düşünme niteleyeninin etkin bir ifadesi, bir edimi, bir dışavurumu, âdeta bir refleksidir. Bu dışavurum dediğimiz kavrayış salt insan zihinlerine özgü değildir; bütün sonlu tarzlar bu anlamda –bedenlerinin etkileme ve etkilenme yetkinlikleri ölçüsünde– fikirler dışavururlar, yani kavrarlar. Bu dışavurumun en yetkin aşaması Tanrı'nın fikridir ve mutlak kavrayış ancak Tanrı'dadır. O düşünen bir tözdür; her şey ondadır ve her şey ondandır. Ancak, tam da aynı nedenle, her bir sonlu tarzın zihni de zorunlu olarak fikirlere sahip olur ve bu fikirler aynı hakikati kavrarlar. Tek farkla: Her sonlu zihnin fikri, hakikatin ancak belli bir parçasını kavrar; kavrayışı *doğru* fakat *eksiktir*.

Bir fikir zorunlu olarak bir bedenin fikri olacağı için, bir fikre yanlış diyebilmek için ya (a) beden yanlıştır; ya da (b) beden doğru ama zihin yanlış fikre sahip diyor olmalıyız. Bunlardan (a) saçmadır; beden Tanrı'nın sonsuz uzamlılık (da) oluşundan çıkan sonlu bir tarzdır ve gerektirildiği gibi olmaktan başka türlü olamaz. Spinoza'ya göre (b) de olamaz; çünkü zihinle beden arasında herhangi bir nedensellik olmadığı için, fikrin bedenden bağımsız olarak yanlış olabileceğini ileri sürmemiz gerek ki, bu zihnin (ve fikirlerinin) tıpkı beden gibi Tanrı'nın birer tarzından ibaret olduğu bilgisiyle çelişir. Öyleyse fikirler zorunlu olarak doğrudur. Otuz iki ve bunu izleyen beş önerme bu görüşler ve bunların kanıtlamalarından oluşur.

Bu durumda insan zihninin oluşturacağı fikirlerin, insanın sonlu bir tarz oluşu nedeniyle zorunlu olarak upuygun olmaktan uzak oluşu Spinoza'nın bilgi kuramı açısından bir sınır göstergesi midir? İnsan, doğası gereği, hakikati kavrayamaz ve ancak hayal gücü ya da bulanık fikirler içinde mi yaşar? Öyleyse, bütün bir *Etika*'dan "Nasıl yaşamalıyım?" sorusuna yanıt olabilecek herhangi bir şey çıkaramaz mıyız?

37. 38. ve 39. Önermelerde Spinoza bu sorularda açığa çıkan tüm tedirginlikleri ortadan kaldırır. Zihnin, üstte incelediğimiz 24-31 arası önermelerde vurgulanan "upuygun olmayan fikirlerle bulanık-

laşması" özelliği Spinoza'nın bilgi kuramında birinci türden bilgiye işaret eder. İmgelem ve karmaşık fikirlerden ibaret olan bu bilgi, ne var ki, Spinoza düşüncesinin insanı baş başa bıraktığı yegâne seçenek değildir. Şimdi değineceğimiz üç önerme Spinoza'nın "ortak nosyonlar" öğretisini açımlar; bu öğreti, insan zihnini yalnızca bulanık fikirlerin insafına bırakmamak açısından olduğu kadar, ileride ayrıntılarını göreceğimiz gibi, doğru bir yaşamın insan için olanaklı olduğunu ve bunun yollarının öğrenilebilir olduğunu göstermek açısından da önemlidir. Bu önermelerle birlikte, ayrıca, ikinci türden bilginin olanakları da mercek altına alınır.

Spinoza, 37. Önerme'de, şimdiye kadar temel ilkeleri çoktan anlaşılmış olan monizminin bir sonucundan daha söz eder: Bütün şeylerde ortak olan ve bütünde olduğu kadar parçada da bulunan şey, hiçbir tekil şeyin *özünü* oluşturmaz. Yani, herhangi bir tekil varlık olamaz ki, her şeyde ortak bulunan bir şey onun özünü oluştursun, onu diğer her şeyden bu öz marifetiyle ayırsın. Böyle bir tekil varlık olsaydı, ikinci tanım gereği, bu varlık olmaksızın her şeyde bulunduğu söylenen "şey" ne var olabilir ne de tasarlanabilirdi. Dolayısıyla bu önerme doğrudur.

37. Önerme'den en açık şu çıkar: Öyleyse, her şeyde ortak olan bir şey vardır. Spinoza, 38. Önerme'de, her şeyde (parça ve bütünde) ortak olan bu şey her neyse, onun ancak upuygun bir biçimde kavranabileceğini söyler. Bu önerme doğru olmasaydı, her şeyde ortak olan bu şey benim bedenimde ve bedenimin karşılaştığı her şeyde bulunacak, dolayısıyla, sözgelimi, zihnim bedenimi etkileyen bir dış beden olduğunda iki bedende de ortak olan bu şey hakkında da bulanık bir fikre sahip olacaktı. Oysa bu saçmadır; çünkü, eğer hiçbir başka beden olmasa zihnim nasıl bedenim hakkında upuygun bir fikir sahibi olabilecekse (ki Tanrı'nın sonsuz fikrindeki olanak da budur), bedenimle diğer beden arasındaki ortak bu şeyden türeyen etkileri de upuygun seçebilmelidir. Öyleyse, 38. Önerme'nin doğru olduğunu kabul etmeliyiz. İzleyen önerme bu sonucu daha da ileri götürerek bir bedenin başka bedenlerle ortaklığı ne kadar çoksa, o bedenin fikri olan zihnin de o ölçüde upuygun kavramaya yatkın olacağını söyler. Böylece 39. Önerme'yle gelinen aşamada, Spinoza bize bedenlerimizle ortaklığı olan başka bedenlerle karşılaşmalarımızın zihinlerimizi upuygun fikirlerle donatmak açısından yararlı olduğunu söylemektedir.

40. Önerme'de Spinoza bir adım daha ilerleyerek, zihindeki upuygun fikirlerden çıkan bütün başka fikirlerin de upuygun olduğunu söyler ve bize tarzların yatay karşılaşmasına ilişkin olduğu kadar, fikirler arasındaki dikey vektöre ilişkin de umutlu haberler verir.

Peki, 37. Önerme'yle başlayan ortak nosyonlar öğretisinde sözü edilen "bütün şeylerde ortak olan ve bütünde olduğu kadar parçada da bulunan" bu şeyler nedir? Bu şeylerden biri Lemma II ve onun kanıtlamasına göre bütün cisimlerin paylaştığı "uzamlılık"tır. Uzamlılık, bütün uzamlı tarzları bağlayan "devinim" ve "durağanlık" yasalarını ifade eder. Şimdi, burada söyleneni serbest çağrışımla düşünelim; bütün cisimlerin paylaştığı bu ortak nosyonun zihinlerde ancak upuygun fikirlere yol açabilir olması ne demektir?

Bedenim başka bir bedenle etkileşime girdiğinde, zihnim dışarıdaki bedenin doğasına ilişkin türlü eksik fikre sahip olduğu için, bedenimin fikri olarak yetersiz kalsa da, iki bedende ortak olan uzamlılık nosyonunun bedenimdeki etkileri konusunda upuygun fikirlere sahip olacaktır. Örneğin, yolda bir pazar arabasını iteleyerek ilerliyorsam, bedenim, kaldırım bedeni ve araba bedeni arasındaki etkileşimin, uzamdan (yani devinim ve durağanlık ilkeleri) kaynaklanan etkilerinde bulanık fikirler oluşturmaya yatkın hiçbir şey olmayacaktır. Nitekim, bu örneğe devam edersek, zihnimin yanılarak, sözgelimi, arabayı uygun güçle iteklediğimde (ve başka her koşul sağlandığında) onun ilerlemeyeceğini düşünmem, zeminin uzam yasalarına aykırı davranacağını beklemem, dahası bu karşılaşmanın uzamlı doğasıyla ilgili zihnimde upuygun olmayan bir fikir oluşturmam olanaksızdır. İlk bakışta, bütün cisimlerin doğasına içkin olan bu uzamlılık nosyonu konusunda zihninizin upuygun fikirlere sahip olamayacağı örnekler bulabileceğinizi düşünebilirsiniz. Spinoza bunu olanaksız sayar; fizik dünyadaki bütün deneyimlerimiz, uzamlı varlıkların, kendisi de uzamlı bir tarz olan bedenimizdeki etkileri konusunda –salt uzamlılıktan kaynaklanan– yanılgılarımızın olamayacağını gösterir. Bu nedenle, üstümüze büyük bir kaya parçasının düşmesinin etkileri konusunda herhangi bir samimi kuşkumuz olamaz. Benzer biçimde bir salıncağı salladığımızda salıncağın duruyorsa hareket edeceği, bedenimizin bir duvardan öylece yürüyüp geçemeyeceği konusunda kesinlikli fikirlerimiz vardır. Bu upuygun fikirlerin nedeni, bütün uzamlı tarzların üzerinde uzlaştığı uzamlılık, devinim ve durağanlık ortak nosyonlarıdır.

40. Önerme'yi iki ayrı *scolie* izler. Bunlardan birincisinde Spinoza, ortak nosyonların felsefe tarihinin yüklü tartışmalarından birinin konusu olan "tümeller"in olmadığını söyler.[7] Spinoza'ya göre bir tümel bulanık ya da karışık bir fikirden başka bir şey değildir; bunun en temel nedeni, insan bedeninin şeyleri birbirinden ayıran niteliklerden ancak sınırlı bir bölümünü ayırt edebilmesi, ayırt edemediği pek çok farkı da ortak bir kavramın altında genellemesidir. Her ne kadar bir tümel bir genelleme kadar fikir verebilir olsa da, o hâlâ bulanık bir fikirdir. Tam da bu nedenle tümel olduğu söylenen her bir kavramla ilgili birbiriyle çelişen sayısız kavrayış, fikir ya da düşünceyle karşılaşılır. (Bir insan nedir?) Oysa bir "ortak nosyon", Tanrı'nın tek bir niteleyeniyle ifade edilebilen tüm tarzlarda ortak olan, her birinde aynı niteleyenin doğasına uygun olarak bulunan şeydir. Ortak nosyonlar, nereden kaynaklandıkları konusunda insan zihninin hiçbir şey kavrayamadığı ve dolayısıyla çeşitli aşkınlıklar, doğaüstü yakıştırmalar atfettiği tümeller gibi değildir; örneğin uzamlılık ortak nosyonu Tanrı'nın "yer kaplamaklık" niteleyeninin bedenli bütün varlıklarda –aynı biçim ve yasallıkla– zorunlu ifade oluşudur. Bir tümel ne ölçüde gizemliyse, bir ortak nosyon o ölçüde dünyevi ve deneyimseldir.

İkinci *scolie*de Spinoza, daha önce kısaca değindiğimiz üç tür bilgiyi açımlar. Bunlardan ilki, birinci bilgi türü, üstte uzunca irdelediğimiz "hayal gücü", "sanı" ve diğer türlü bulanık fikirlerden türer. İkincisi bilgi, akıl (*reason*) ya da us terimleriyle karşıladığımız matematiğin dilidir. Üçüncü bilgi ise Spinoza'nın daha ileride göstereceği "sezgisel bilgi"dir. Bunlardan ilki hakkında Spinoza yeterince açıklayıcı davrandığını düşünerek, ikinci ve ancak çok sınırlı bir ölçüde üçüncü bilgiyi tek bir örnekle açıklar:

> İkincinin birinciye karşı durumu ne ise dördüncünün üçüncüye karşı durumu aynı olmak üzere, dört sayı verilmiş olsun. Tüccarlar ikinci ile üçüncüyü çarpmak ve çarpımı birinciye bölmede tereddüt etmeyeceklerdir, çünkü hiçbir kanıtlama olmaksızın ustalardan öğrendikleri şeyi henüz unutmamışlardır, ya da bu usule ait çoğu kere pek basit sayılarda,

7. Bilindiği gibi, bir tümel, birden çok (bazen sonsuz) tikel varlığın tek bir terim altında toplanabilmesine olanak veren kavram anlamına gelir. İnsan, araba ya da at birer tümeldir; yani, pek çok farklı çeşit araba olmasına karşın onları "araba" terimi altında ifade ederiz. İşte farklı şeyleri tek bir terim altında toplamamıza olanak veren bir tümelin gerçekte ne olduğu, tikel varlıklardan başka kendi başına bir varlığa sahip olup olmadığı, bir tümelin bir tikelle ilişkisinin neliği gibi konular Platon'dan bu yana tartışma konusu olagelmiştir.

ya da Eukleídēs'in 7. Kitabının 19. Önerme'sinin kanıtlamasının kuvveti ile yani orantılı sayıların ortak özelliği kuvveti ile deney yapmışlardır. [*İkinci türden bilgi.*] (...) Fakat basit sayılarda bütün bunlara ihtiyaç yoktur. Diyelim: 1, 2, 3 sayıları verilmiş olunca, herkes orantılı dördüncü sayının 6 olduğunu görür [*Üçüncü türden bilgi.*] ve ilk bakışta birinci sayının ikinciyle oranını görünce, daha açık olarak dördüncüyü buluruz.[8]

Bölüm II / 41-47 Bilgi

Bu yedi önermede Spinoza önceki bölümde değindiği bilgi konusuna ilişkin daha açık ve ayrıntılı tezler ileri sürer. Buna göre, birinci türden bilgi, yani hayal gücünden kaynaklanan bilgi yanlışlığın (yani eksikliğin ve bulanıklığın) biricik sebebidir, buna karşın biz ancak ikinci ve üçüncü türden bilgiyle zorunlu doğruları kavrayabiliriz. (EII-Ö41) 42. Önerme'de Spinoza, ikinci ve üçüncü türden bilginin "pedagojik" bir işlevi olduğunu da söyler; yani, bir kişi doğru ve yanlış kavramlarının zorunlu nedenselliğiyle ilgili bu aşamaya kadar kanıtlanan fikirleri kavradığında, doğruyu doğru olmayandan ayırabilmenin gerektirdiği upuygunluk kavramını da anlamış, böylece doğru izin peşine de düşmüş olur.

43. Önerme, doğru bir fikre sahip olanın, doğru bir fikre sahip olduğunu da bileceğini ve bundan kuşku duyamayacağını söyler. Spinoza'da doğru bir fikrin, insan zihninin salt insan bedenindeki etkilerin sınırlı kapsamında kalmayıp, doğası gereği Tanrı'nın "upuygun" fikriyle buluşabildiği durumlar sayıldığını anımsarsak (ortak nosyonlar), önerme açıklık kazanır. Bu tür bir doğru fikre sahip olan kişinin, bu fikirden kuşku duyabilmesi Spinoza'ya göre olanaklı değildir. Burada açıkça anmasa da bu önermenin ortadan kaldırmak istediği yersiz kuşku hatası muhtemelen Descartes ile ilgilidir. Spinoza'ya göre, sözgelimi Descartes, yöntem kuşkuculuğunun olanca titizliğine karşın, Doğa/Tanrı'nın her şeyde ve her yerde işleyen zorunlu mevcudiyetinin, aslen bir ve aynı şeyin farklı ifade edilişi olan kendi bedeni ve zihnini de teşkil eden edimlerin ortak düzeni olduğunu kavrayamamıştır. Böylece Descartes, aslında, bedeninin bulanık ve karmaşık bir fikrini en kesinlikli doğru sayarak, sözde Tanrı kanıtını da buradan çıkarmak istemiştir. Oysa burada, yersiz bir kuşkunun yönlendirmesiyle harekete geçen hayal gücü, "kanıtlayacak" olanın, "kanıtlanacak" olandan farklı olduğu ilk kabulüyle, upuygun bir fikir ve bundan türeyecek zorunlu tüm doğru fikirleri gözden kaçırmıştır.

8. EII-S40-2; köşeli ayraçlardaki açıklamalar bana aittir.

44. Önerme'de Spinoza, bilgi teorisi açısından yine önemli bir vurguda bulunur: Şeyleri rastgele değil, ancak zorunlu olarak düşünmek aklın doğası gereğidir. Bu önermeyi doğru kavrayabilmek için, daha önce vurguladığımız gibi, iki şey arasında mantıksal bir gerektirmenin olduğu her durumda, bu iki şey arasında gerçeklikte de bir nedensellik olacağı kabulünü anımsamamız gerekir. Bir başka deyişle, bir sonucun bir öncülden zorunlu olarak çıkacağını kabul ettiğimiz halde, gerçeklikte öncülün sonuca *aslında* neden olmadığını söyleyemeyiz. Bu kabul Spinoza ontolojisi ve epistemolojisinin birbirinden ayrılamayacağını gösterir. Dolayısıyla, evrende hiçbir şey rastgele değil, zorunlulukla olur; ve, akıl da bu zorunluluğu kendi doğasında verili bulur. Akıl ve doğa bir ve aynı özün zorunlu yasalarına bağlıdır. Parkinson'un bu önermeye ilişkin eklediği notta da belirtildiği gibi, "Aklımızı kullandığımızda, 'A, sonra da B' demeyiz; 'A, öyleyse B' deriz. B burada mantıksal (ve bu nedenle zamansız olarak) olarak A'dan çıkar." (Parkinson, *Ethics*-Notlar: 98. Not) Oysa, olmakta olan şeyleri –şöyle ya da böyle– rastlantılarla açıklamaya kalktığımız her durumda, orada akıldan çok hayal gücü iş başındadır. Daha önce açıklandığı gibi, insan zihni, bulanık fikirlerin sonucu olarak çok çeşitli çağrışım ve koşullanmalar içine girebilir. Bunlar hayal gücünü izlediğimiz tüm yanlışlık durumlarını açıklar.

Spinoza bu önermenin kanıtlama ve açıklamalarında "zamansızlığa" özel vurgu yapar: *Şeyleri, sonsuzluğun belli bir tavrı altında algılamak aklın doğası gereğidir.* Buradaki "sonsuzluğun belli bir tavrı altında" ifadesi, Tanrısal sonsuzluğun ifade edildiği herhangi bir unsuru akla getirir; bu unsur zamansız, yani öncesiz ve sonrasızdır. İşte aklın doğası gereği izlediği mantıksal ya da matematiksel yol, bu nedenle zamansız doğruları kavrayabilir ve şeyleri Tanrısal sonsuzluğun ışığı altında görebilir.

İzleyen üç önermede, Spinoza aklı doğru bilgiye, doğru bilgiyi Tanrısal zorunluluğa, zorunluluğu şeylerin tüm düzenine ve bu düzenin bitimsizliğini de Tanrısal sonsuzluğa sıkı sıkıya bağlar. Böylece, 47. Önerme ile birlikte, insan zihninin Tanrı'nın öncesiz ve sonrasız özü hakkında upuygun bilgiye sahip olacağını söylemek olanaklı olur.

Bölüm II / 48-49 Özgür irade

İkinci bölümün bu son iki önermesi, aslen üçüncü bölümde tüm ayrıntıları gösterilecek olan "özgür iradenin olanaksızlığı" hakkında-

dır. İlk bölümün ilk önermelerinden başlayarak, iki bölüm boyunca geliştirilen düşünüş bütünlüklü bir biçimde gözden geçirildiğinde, özgürlük ve özgür irade kavramlarına iliştirilen modern anlamların hiçbirine bu sistemde yer olmadığı kolayca görülür. Ancak, özgür irade kavramına iliştirildiğini söylediğimiz modern anlamların ne olduğuna kısaca değinmeden, bu iki önerme ve daha sonrasında üçüncü bölümde gösterilen özgür irade yanılgısının Spinoza'da ne anlama geldiğini anlayamayız.

Özgür irade, en genel anlamıyla, bir varlığın eylemlerindeki ilk, tek ve belirleyici nedenin kendisi olması anlamına gelir. Diğer bir deyişle, eğer A varlığı B eyleminde bulunduğunda, B eyleminin gerçekleşmesinde A'yı şöyle ya da böyle etkileyerek onu yönlendiren hiçbir neden *olmadığını*, A'nın istemesinin eylemin başlatıcı, yegâne ve yeterli nedeni olduğunu söylüyorsak A özgür iradeyle eyliyor demektir. Ancak, üstteki açıklamada eğik yazdığımız "olmadığı" sözcüğünü dikkatle düşünürseniz, A'ya B eyleminde bulunmayı isteten, onu buna yönlendiren birden fazla nedenin olmadığını değil, olası bu nedenleri *gösteremediğimizi* söylemek istediğimizi fark edersiniz. Öteki türlü, A'nın kendi eylemlerinin tek nedeni olduğunu *göstermemiz* gerek ki, bu olanaksızdır. Bunu gösteremediğimiz için çoğu zaman özgür iradenin bir varsayım olduğunu kabul etmek durumunda kalırız; ve bu varsayımı, örneğin, sonuçları açısından hiçbir farka yol açmayacak iki seçenek bulunan bir eyleme olayı sırasında seçeneklerden birini ya da diğerini seçmekte tümüyle özgür olduğumuzu söyleyerek temellendirmek isteriz. Oysa bu temellendirme tartışmayı sonlandırıcı nitelikte olamaz. Çünkü, örneğin, buzdolabını açıp da birbirinin neredeyse tümüyle aynı iki elma gördüğümde şu ya da bu elmayı almamı belirleyen "benden başka" bir irade olmadığını düşünsek de, aldığımız elmayı almamıza yol açan, yani beynimi, zihnimi, yönelişimi ve elimi etkileyen hiçbir etki olmadığını söyleyemeyiz. Bunu söyleyebilmek için yan yana duran elmalardan birini aldığım andaki tüm değişkenleri (bedenimdeki tüm hareketler, beynimdeki tüm nöron tablosu, ortamdaki moleküller, elmalar arasındaki fark edilmesi güç farklar, alışkanlıklarım vb) listeleyebilmem ve bu liste aynı kalmak kaydıyla diğer elmayı da alabilir olduğumu gösterebilmem gerekir. Bu olanaksızdır.

Spinoza için, mevcut tek töz olan Tanrı/Doğa bile, ilk bölümün ilk tanımındaki "kendi kendinin nedeni olmak" bakımından özgür

olsa da, üstte açıkladığımız geniş anlamda "özgür irade" sahibi değildir. Tanrı'dan çıkan tüm tarzlar ise bu anlamda ne özgürdür ne de özgür irade sahibidir. Buna karşın, Spinoza, insanların, eylemlerinin farkında olup bu eylemlerin nedenlerinin farkında olmadıkları için kendilerini özgür bir iradeye sahip duyduklarını söyler. 48. Önerme bu yanılgıya itiraz olarak, zihinde mutlak ya da özgür hiçbir iradenin olmadığını, zihnin şunu ya da bunu istemeye gerektirildiğini söyler. Çünkü zihin düşünce niteleyeni kapsamında anlaşılabilecek sonlu bir tarzdır ve diğer tarzlarla etkileşimden başka, bir ilk "başlatıcı" ya da "neden" türünden irade içermez; zihinde irade denebilecek bağımsız bir yetkinlik unsuru yoktur.

49. Önerme'de Spinoza bir adım daha giderek, zihinde fikirler dışında, yani bir fikir içeriği olarak yer almak dışında ne iradenin, ne de onaylama ya da reddetmenin olduğunu söyler. Spinoza, böylece, Descartes ile ayrılma noktalarına bir yenisini daha ekler. Parkinson bu ayrılık noktasını şöyle özetler:

> Descartes özellikle 4. Meditasyon'da insanda bir yargı olanağı bulunduğunu, bu olanağın biri zihin, diğeri de irade denilen iki yetiden kaynaklandığını, zihnin bir fikri kavrama, iradenin de bu fikri onaylama ya da reddetme davranışı gösterdiğini ileri sürmüştü. İşte Spinoza, bu son önermede zihin ve irade diye iki ayrı yetinin olmadığını, ikisinin aynı şey olduğunu, onaylama ve reddetme davranışının da yalnızca fikir içeriği olduğunu ileri sürer. (Parkinson, *Ethics*-Notlar: 101)

Böylece Spinoza, ayrı bir irade yetisinin zihinde yerleşik bir unsur olarak görülemeyeceğini göstererek, insan zihninin bu aşamaya kadar anlatılan sonlu bir düşünce tarzından (*mode*) başka bir şey olmadığını, bu nedenle de sözcüğün herhangi bir anlamında "özgür" olamayacağını vurgular. Tıpkı şeylerin izlediği düzen gibi, fikirler de sıkı bir nedensellik düzeni izler; bu fikirlerin toplamı olan insan zihninde de etkileşimleri aşan ya da onlardan bağımsızlaşabilen herhangi bir istisna yeti bulunamaz.

BÖLÜM III: DUYGULANIŞLARIN KÖKENİ VE DOĞASI ÜZERİNE

Etika'nın birinci bölümünde, tözü, Tanrı ya da Doğa'nın tek töz oluşunu, bir ve aynı Tanrı'yı ifade eden sonsuz niteleyenleri ve Tanrı'dan çıkan sonsuz tarz oluşun aynı hakikati farklı niteleyenler yoluyla ifade eden sonlu varlıklar olduğunu; ikinci bölümünde,

insan zihni ve bedeninin aynı Tanrı'nın özünden türeyen ve yine tek hakikati farklı niteleyenler yoluyla anlaşılır kılan tarzlar olduğunu, bunlar arasında ontolojik bir nedensellik olmadığını ve bu nedenle birinin diğerine indirgenemeyeceğini gördük. Şimdi, *Etika*'nın üçüncü bölümünde, sonlu insan zihni ve bedenini var olduğu sürece etkileyen duyguları, bu duyguların salt etki düzeyinde duyulmasını aşacak bir biçimde, *nedenleriyle birlikte* anlamaya çalışacağız. Spinoza'nın bu bölümdeki temel amacı aynı Tanrısal/Doğal hakikati farklı iki yoldan ifade eden sonlu insan zihni ve bedeninin, sonlu olmasına karşın her varlıkta görülen var kalma direnci uyarınca, nasıl etkide bulunduğunu ve başka etkilere nasıl maruz kaldığını göstermektir.

Duygu ve duygulanışları konu edinen pek çok yapıt vardır. Daha da önemlisi, temel bir duygu olarak arzu kavramına odaklanmış, davranış ve eylemlerimizde arzunun ne ölçüde yönlendirici olduğunu anlamaya çalışmış, bunun insan esenliği açısından ne anlama gelebileceğini irdelemiş pek çok filozof vardır. Ancak bunların çoğunda insan-merkezli bir evren anlayışı gereği, varlıklar içinde rasyonelliğin biricik sahibi olarak görülen insanın bu en önemli ayrıcalığını tehdit eden bir unsur olarak arzuyu incelediğini görürüz. Arzu, bu anlamda, insan aklını yolundan çıkarabilecek çeşitli fenalıkların aracıdır; insanda saklı kimi kötü gizleri açığa çıkarabilir; onu duyguların sahte cennetinde oyalayarak sahici mükafatı elinden sonsuza kadar kaçırmaya götürebilir. Tektanrılı dinlerin hepsi ve Batı felsefesinin küçümsenmeyecek bir bölümü için cenneti yitirmemize yol açan elmadır arzu.

Dolayısıyla, filozoflar genelde dikkatlerini duygulara yönelttiklerinde bunu duyguların ve özellikle de arzuların nasıl bastırılacağını ya da akılla nasıl kontrol altında tutulacağını göstermek için yapmışlardır. Spinoza içinse evrende doğası gereği "iyi" ya da "kötü" gibi kavramlarla anılmayı hakeden bir varlık ya da durum yoktur. Duygular, ya da genel bir ifadeyle tüm tarzlar arasında gerçekleşen sürekli etkileşimlerin kendi içlerinde iyi ya da kötü olmaları söz konusu değildir; Spinoza'ya göre insana önerilebilecek bir "iyiler listesi" olmadığı gibi, bir "kötüler listesi" de yoktur. Kutsal Kitaplardan ya da olağan ahlak öğretilerinden aşina olduğumuz iyi ya da kötü gibi kavramlar, sonlu tarzların doğadaki tek nedensellik yasası uyarınca deneyimledikleri etkileri kasıtlı bir planın işaretleri olarak soyutlama yanılgısından türemiştir. Oysa, gerçekte olan, her

varlığın var kalma çabası sırasında çeşitli karşılaşmalar yaşaması, bu karşılaşmaların bazılarından var kalma direncini güçlendiren etkilerle, bazılarından da bu direnci azaltan etkilerle çıkmasıdır. Etkiler sınırlı ve öngörülebilir olmadığı için herhangi bir varlığa değişmez bir kesinliklik içinde önerilebilecek iyiler ya da kötüler olamaz; iyi ve kötü, karşılaşmanın ve karşılaşanların doğasına göre değişir.

Dolayısıyla, Spinoza için duyguları ve duygulanışları araştırırken de, tıpkı fizik ya da jeoloji kapsamında "şeyler"i anlamaya çalıştığımız gibi davranmalıyız. Bunu yalnızca bedenin etkilenişlerini araştırırken değil, zihnin etkilenişlerini araştırırken de böyle yapmalıyız; çünkü bu ikisi aynı Tanrısal/Doğal düzenin değişmez yasallıklarına bire bir bağlıdır ve aslen onda bulunmaktadır. Bu anlatılanlardan da açıkça görüleceği gibi, Spinoza için duygular ve özellikle arzu, insanın her zaman kendisine karşı sessiz bir tehdit gibi algılaması gereken yoldan çıkarıcılar değildir. Tersine, bu bölümde ayrıntılarıyla göreceğimiz gibi *conatus* (var kalma direnci) kavramı belki de en çok "arzu" kavramına yakındır: Var kalma ısrarı, aynı zamanda, bir yaşama arzusudur; üstelik, belki de, *yaşadığımız* için arzuladığımızı söylemek kadar, *arzuladıkça* yaşamaya devam edebileceğimizi söylemek de aynı ölçüde doğrudur.[9]

İşte bu gerekçelerle, Spinoza bu bölümün konusunu oluşturan duyguları incelerken de ilk iki bölüm boyunca titizlikle izlediği geometrik düzeni elden bırakmaz. Ona göre, *geometri*, aklın *mantıksal çıkarım* yetisi ile gerçekliği bire bir ifade eden *nedensellik* arasında şaşmaz bir denklik vardır.

Bu bölümde üç tanım, iki postulat ve toplam elli dokuz önerme vardır. Spinoza, bölümün hacminde en büyük yeri kapsayan duyguların ayrıntılı incelemesine ışık tutmak amacıyla bölüm sonuna "Duygulanışların Tanımları" ve bunun arkasına da "Duygulanışların Genel Tanımı" adlı ekler yerleştirmiştir. Duygulanışların doğası ve kökenini anladıktan sonra, Spinoza'nın büyük bir sabırla tek tek tanımlayıp anlaşılır kılmaya çalıştığı duyguların her birinde okuyucuya ayrıca bir kılavuz vermek gereksizdir; duyguların tek tek açıklandığı bu sayfalar kendiliklerinden oldukça açık ve anlaşılırdır.

9. Yalnızca "arzu" kavramına odaklandığım bir başka çalışmamda bu görüşü şöyle ifade etmiştim: Arzu, ... adına özne dediğimiz türden insan varlıklarına ikincil, ya da onlara referansla anlaşılabilecek bir unsur değildir. Arzunun varlığı, arzulayan bir özneyi gereksinmez; belki tersine, arzu, içinden başkaca her şeyin türediği bir içkinlikteki tetikleyici, farklılaştırıcı ve çoğaltıcı eyleme gücüdür. *Bkz.* Balanuye, Ç. (2010)

Dolayısıyla, biz özellikle aşağıdaki plan kapsamında, her bir önerme grubunda duygulanışlarla ilgili nasıl bir öğreti geliştirildiğini anlamaya-açıklamaya çalışacağız.

İlk tanımda Spinoza, upuygun nedenden ne anladığını tarif eder: Upuygun neden, etkisi kendisinden açık ve seçik olarak algılanabilen nedendir. Benzer biçimde; upuygun olmayan ya da kısmi neden etkisi yalnızca kendisinden algılanamaz nedendir. Fark edileceği gibi, Spinoza için bir nedenin upuygun olması için ondan çıkan etkinin yalnızca *o* nedenin kendisiyle açıklanabilmesi, açık-seçik algılanabilmesi gerekir. Örneğin, bir anne, kendisinden doğan bebeğin nedenidir; yani anne elbette bir neden, bebek de bir etkidir. Ancak bu örnekte anne upuygun bir neden değildir; çünkü, etki (yani bebek) yalnızca annenin bir eseri değildir. Öyleyse anne bebeğin kısmi nedenidir. Spinoza'daki upuygun neden kavramı epeyce güçlü bir vurgu içerir; dolayısıyla herhangi bir örnekte upuygun neden göstermek sanılandan zordur. Bunun sebebi, tümüyle sonsuz çeşitlilikte tarzların bir aradalığı anlamına gelen doğada, bir etkinin doğmasına yol açan birden çok neden bulunmasıdır. Oysa Spinoza'nın upuygun neden olarak nitelediği, herhangi bir ayırt edilebilir etkiyi çıkarmak açısından salt kendisinin yeterli olduğu bir nedendir.

İkinci tanım, birinciyi izleyerek, "etkide bulunmak" ile "etkiye uğramak" terimlerini birbirine karıştırmamızı engellemek için önerilir. Spinoza'ya göre, içimizde ya da dışımızda upuygun nedeni kendimiz olan bir şey gerçekleştiğinde –yani kendi doğamızdan bir şey çıktığında ve bu etki açık ve seçik olarak yalnız bizim doğamız kapsamında açıklanabildiğinde– "etkide bulunuyor" (aktif); buna karşın, içimizde ya da dışımızda bizim ancak kısmi nedeni olduğumuz bir şey gerçekleştiğinde "etkiye uğruyoruz" (pasif).

Üçüncü tanımda Spinoza "duygulanış" [Latince *affectus*; İngilizce *emotion*] terimini tanımlar; ona göre duygulanış, bedenin eyleme gücünün artmasına ya da eksilmesine, pekiştirilmesi ya da engellenmesine yol açan değişiklikler, ve bu değişikliklerin fikirleridir. Bu tanımın odaklandığı konu önceki bölümde de sıkça irdelenmiştir. Anımsanacağı gibi her beden başka bedenlerle karşılaşır ve onlarla etkileşime girer; bu etkileşimler her bir bedende değişimlere yol açar ve her bir zihinde bu değişimlerin fikirleri oluşur. Spinoza, tanıma eklediği açıklamada, upuygun nedeni olduğumuz duygulanışları "eyleyiş" (*actio*), böyle olmayanları "tutku" (*passio*) olarak adlandırdığını söylüyor.

Bu bölümün iki postulatından ilkinde, insan bedeninin eyleme gücünü artıran ya da eksilten pek çok farklı biçimde duygulanabileceği, ya da eyleme gücünü ne artıran ne de eksilten biçimlerde duygulanabileceği söylenir. Öyleyse, bedenimizin eyleme gücünü artıran duygulanışlar, azaltan duygulanışlar ve eyleme gücü açısından farka yol açmayan duygulanışlar olmak üzere üç farklı duygulanış türü vardır. Bunlardan birinci ve ikinci türlerin, ikinci bölümün 13. Önerme'sinden sonra gelen ara bölümün birinci aksiyomu, üçüncü türün ise aynı bölümün 5. ve 7. Lemma'sı kapsamında anlaşılması gerektiğini Spinoza belirtir. İkinci postulat, insan bedeninin pek çok farklı biçimde değişikliğe uğrayabileceğini, ama objelerin izlenimlerini ve izlerini; sonuç olarak bu şeylerin imgelerini (hayaller; *images*) kaybetmeyeceğini söyler.

***Etika*-Bölüm III**	**Duygulanışların Kökeni ve Doğası Üzerine**
Önermeler	
1, 3	Etkileme, etkiye uğrama
2	Zihin ve bedenin nedenselik ilişkisi içermeyişi
4-8	*Conatus*: Var kalma direnci
9-11	Üç temel duygu: arzu, neşe ve hüzün
12-59	Duygular kataloğu
• 12-57	Edilgin duygular
• 58-59	Etkin duygular

Bölüm III / 1 ve 3 Etkileme ve etkiye uğrama

1. ve 3. Önermelerde Spinoza, insan zihni hakkında konuşur. İnsan zihninin etkide bulunduğu durumlar gibi, etkilere uğradığı durumlar da vardır; bunlardan ilki ancak zihin upuygun fikirlere sahip olduğunda, ikincisi ise zihin upuygun olmayan fikirlere sahip olduğunda *zorunlu* olarak gerçekleşir. Spinoza 3. Önerme'yi, buradaki zorunluluk vurgusuna ayırır; zihnin etkide bulunması için upuygun fikirlere sahip olması gerekir ve böyle olduğunda o zorunlu olarak *eyler*. Aynı zorunluluk, insan zihninin etkilere uğradığı durumlarda bu kez upuygun fikirlere sahip olmayışının sonucu olarak gerçekleşir. Burada dikkat edilmesi gereken, "etkiye uğrama" ifadesinin Spinoza dilinde "tutku" sözcüğüyle ilişkili olarak anlaşılıyor olmasıdır; tutku, bu bağlamda, insan zihninin bulanık fikirlerle karıştığı durumlardaki "etkilere açık ve onlara

karşı korunaksız" oluşunu niteler. Günlük dildeki tutku sözcüğü Spinoza'nın çağrıştırdıklarıyla bir ölçüde ilişkilidir; tutkumuzun nesnesi karşısında âdeta aciz kalmış, davranışlarımızı tam olarak yönetemez olmuş, kendimizi tutkunun insafına bırakmışızdır. Ne var ki, tutku kimi zamanlarda –tutku içinde olmadığımız durumlara oranla– zihnimizi daha etkin, hareketli, ya da keskin yapabilir. Oysa Spinoza tutkudan, İngilizce dilindeki çağrışımlarında daha açık anlaşılabilir türden (*passion*: tutku; *passive*: pasif, çekinik, eylemsiz) yalnızca bir tutulmuşluk, eylemsizlik, pasiflik anlamaktadır.

Bu iki önermeyi anlamanın en kolay yolu, bir sonlu tarzda (örneğin filanca kişinin zihni) upuygun fikrin olmadığı herhangi bir anda, tarzda eksik olan o upuygun fikrin Tanrı'da zorunlu olarak mevcut olduğunu anımsamaktır. Dolayısıyla, bazen tarzın biri upuygun bir fikre sahip olacak ve Tanrı'nın sonsuz zihniyle uyuşmuş olacak, bazen de diğeri bunu deneyimleyecektir. Bunu deneyimleyen zihin, deneyimlediği sırada etkide bulunuyor olacak, dahası buradaki *etkinin upuygun nedeni olacak*, karşısındaki zihin ise etkiye uğruyor, yani pasif kalıyor, tutuluyor olacaktır.

Bölüm III / 2 Zihin ve bedenin nedensellik ilişkisi içermeyişi

Önerme, Spinoza'nın ikinci bölümde ilk tanım ve özelikle 6. ve 11. Önermelerde kanıtladığı bedenle zihin arasındaki paralellik ve bu ikisinin birbirlerinin nedeni olamayacağı görüşünün duygulanışlar bağlamında yeniden vurgulanmasına ayrılır. Önermeye göre, ne beden zihni düşünmeye, ne de zihin bedeni devinim ya da durağanlığa gerektirebilir. Bu tez, Tanrı'nın niteleyenlerinin her birinin ancak kendi dolayımlarıyla anlaşılması gereken tarzları arasında nedensellik aranması gerektiği, bir niteleyen dolayımıyla kavranabilen tarzın başka bir niteleyen dolayımıyla kavranabilen tarza neden olamayacağını, etki edemeyeceğini söyler. Spinoza bu önermeyi büyük oranda üstte numaraları verilen tanım ve önermelere dayanarak kanıtlar. Önceki bölümlerden zaten açık olan bu tezin, bu bölümün 2. Önerme'sinde yeniden karşımıza çıkmasının sebebi, insanların zihinsel bir itkiyle bedensel devinimleri başarabildiği yollu yerleşik yanılgılarına bir kez daha dikkat çekmektir. Önermeye eklediği *scolie*de bu görüşünde ısrar eden Spinoza, zihnimizin talimatlarıyla bedenlerimize yaptırdığımızdan çok emin olduğumuz pek çok fiziksel şeyi, örneğin el-kol işaretlerimiz, gitar çalmak, yazı yazmak ya da kardan adam yapmak gibi, kendi içinde

bütünüyle fiziksel nedenselliklerle anlamamız gerektiğini ileri sürer. Bu görüşe göre, "zihnimde tasarladım, şimdi de o kardan adamı yapacağım" dediğimde, uzamlılık niteleyeni içinde anlaşılması gereken bedenimle kar bedeni, su bedeni, havuç bedeni ve kömür bedeni arasındaki etkilenişleri, başka bir niteleyen olan düşünce niteleyenine karıştırmış olurum. Peki, sağduyuya bu kadar tuhaf gelen bu öğretiyi nasıl kavrayacağız?

Anımsarsak, Spinoza'ya göre zihin yalnızca insana özgü bir yeti değildi. Her sonlu varlık, uzam niteleyeninin bedenli bir tarzı, düşünce niteleyeninin de zihinsel bir tarzı olarak Tanrı'nın özünden çıkıyordu. Öyleyse, benim bedenimin bir fikri olarak zihnimin var olması gibi, kar bedeninin fikri olarak da kar zihni olmalıdır. Bu tam da böyledir. Buna göre, bedenimi kardan adam yapmaya götüren sonsuz uzamlı nedenselliklerin bir aşaması-sonucu olarak bedenimin kara yönelmesine eşbiçimli olmak üzere, yine sonsuz zihinsel nedenselliklerin bir sonucu-aşaması olarak zihnimin kar zihnine yöneldiğini düşünelim. Burada anlatılanın bir ve aynı olay (kardam adam yapmam) olduğunu, ilkinde uzamlı, ikincisinde ise düşünsel niteleyen kapsamında ifade edildiğini fark etmeliyiz.

Spinoza'ya göre bu yaklaşım, zihnin bedensel devinimlere yol açtığını ileri süren yaklaşıma göre çok daha ussaldır; eğer öyle olmasaydı, Descartes var olduğunu ileri sürdüğü nedenselliği gösterebilir, ya da başkaları bunu yapabilirdi. Bu gösterim, zihinden bedene, ya da bedenden zihne doğru bir nedensellik olduğunu temellendiren gösterim bugün de yapılamamıştır. Bu yapılacak olsa bile sonucun Descartes'ı haklı çıkarmayacağı konusunda pek çok araştırmacının şimdiden uzlaştığını söylemeliyiz.

Spinoza bu önermenin açıklamalarında, genel olarak insanların bedeni hafife alma eğiliminde olduğundan, bunun yerine zihinsel güçleri asıl belirleyen sandıklarından, ama bu kanılarını aslen destekleyen hiçbir somut kanıt bulunamayacağından söz eder. Ona göre, zihinden bağımsız olarak bir bedenin salt doğa kanunları uyarınca sonsuz çeşitlilikteki diğer bedenlerden nasıl etkileneceği ve yine aynı çeşitliliği hangi biçimlerde etkileyebileceğini kimse anlayamadı. Şimdiye kadar kimse bedenin gücünü kavrayamadı... Onun ne yapabileceği ve ne yapamayacağını hâlâ bilemiyoruz. Oysa, Spinoza'ya göre, beden salt kendi doğasının kanunlarıyla zihni şaşırtacak pek çok şey yapabilir.

Bu önerme, bütün bu tartışmaların yanı sıra, çok sonraları Nietzsche ve Freud'un üzerinde titizlikle duracağı "güç istemi",

"bilinçaltı" ve "bilinçdışı" gibi kavramların da erken bir habercisidir. Spinoza, bedenin büsbütün zihnin denetiminde olduğunu ileri sürenlere karşı "insan, dilinin ve arzularının hâkimi değildir", der. Ona göre, yapmak istemediğimizi düşündüğümüz ve söylediğimiz pek çok şeyi yaparız ve aslen pişmanlık dediğimiz duygu da bunun bir sonucudur. Benzer biçimde, birbirine tümüyle zıt yönde iki duygunun etkisi altına girebilir ve sonunda kendimize hiç de yaramayan davranışa yönelebiliriz. Bütün bu türden deneyimlere ve bunlardan fazlasına karşın kendimizi bunların hepsinde özgürce seçen bir zihnin güdümünde sanırız. Spinoza, tıpkı bir sarhoşun sonradan pişman olacağı şeyleri söylerken kendini özgür sanması gibi, insanların hareketlerini gözlemleyebildikleri, ama bu hareketleri gerektiren nedenleri gözleyemedikleri için kendilerini özgür sandıklarını söyler.

Bölüm III / 4-8 Conatus: Var kalma direnci

Dördüncü ve onu izleyen dört önerme *Etika*'nın en önemli tezlerinden birini tartışır: *Conatus*. Spinoza'ya göre, her varlık (tarz) Tanrı'nın özünün fiilen eylemeklik oluşunun zorunlu bir gerektirmesiyle var kalmaya devam etmek üzere çabalar. Bu, üzerinde düşünülmüş ve karar verilmiş bir çaba değil, her varlığın –bir tarz olarak var olmasıyla eşzamanlı ve aynı anlama gelecek biçimde– özünde verili bulunan en temel itkidir. Bu çabanın adı *conatus*tur ve *conatus* gereği olarak hiçbir varlık dış nedenlerin etkisi üstün gelmedikçe kendini ortadan kaldırmaz. 4. Önerme'de dikkat etmemiz gereken birkaç nokta vardır: İlkin, Spinoza, *conatus* kavramını yalnızca insanlar ya da zihinleriyle ön planda olduklarını düşündüğümüz varlıklar için geliştirmez; hiçbir şey dış nedenden başka bir şeyle yok edilemez derken, sonlu tarzların hepsi için aynı itkinin geçerli olduğunu söylemek ister. Gerçekten de, bir ırmak yatağında duran sert bir taş parçasının, hiçbir dış etki olmasa, olduğu gibi olmaya devam etme eğiliminde olacağını kabul etmekte güçlük yoktur. Oysa ırmağın suları ve sularla taşınan diğer bedenlerin taşa uygulayacağı etkiler, sürtünme ve aşındırma zamanla taş bedeninin ufalanmasına yol açacaktır. Sonlu bir tarz olarak taşın *conatus* gereği var kalmaya çabalaması, ama hiçbir sonlu varlığın bu çabayı sonsuzca sürdüremeyecek oluşu *Etika*'nın önceki öğretileriyle bir arada düşünüldüğünde akla yakın gelir.

5. Önerme biraz daha tartışmalıdır. Spinoza bu önermede "şeyler doğaları gereği birbirlerine karşıttırlar, yani aynı bireyde birbirlerini yok etmeden bulunamazlar" demekte, ancak "şeylerin neden doğaları gereği birbirlerine karşıt" olduğunu açıklamamakta, bu önermeyi destekleyen herhangi bir aksiyom ya da postulat da vermemektedir. Burada Spinoza'nın etkiler fiziği ile ilgili olarak ikinci bölümün arasında söylediklerini, ayrıca anımsatma gereği duymaksızın, doğanın temel fizik yasaları kapsamında düşündüğü anlaşılmaktadır. Buna göre, üstteki örnek bağlamında düşünürsek, su bedeninin ya da bu bedenle birlikte taşınan diğer bedenlerin taş bedeni üzerindeki aşındırıcı etkisi, bu şeylerin doğası gereği, taş bedeninin bu şeylerden –adına aşınma dediğimiz biçimde– etkilenmesi de yine doğası gereğidir. Bir başka deyişle, Tanrı/Doğa'nın sürekli eylemeklik oluşunun zorunlu bir sonucu olarak kendi özünden sonsuzca tarzlar üretmesi ve her bir tarzın diğer tarzlarla karşılaşması, etkileşmesi ve *conatus*'ları yettiğince var kalmaya çabalaması ya da yetmediği yerde aynı tözde çözülmeleri tüm evrenin değişmez yasasının bir gerektirmesidir. Dolayısıyla 5. Önerme, taş bedenini çözen su bedeninin etkisinin bir benzerinin taşın kendi içinde olamayacağını (bu *Conatus* teziyle çelişirdi), bu etkinin zorunlu olarak dışarıdan kaynaklanacağını söylemektedir.

6. Önerme, her şeyin –kendince yetebildiği oranda– varlıkta kalmak için ısrar edeceğini; 7. Önerme de bu ısrarın (*conatus*, direnç, çaba vb) şeylerin tam da özü olduğunu vurgular. Bir başka deyişle, bir varlık salt kendine kalsa varlıkta kalmak için özü gereği çabalayacaktır. Bu önermeye bir itiraz denemesi olarak "intihar" olgusu akla gelebilir; bazı insanlar (hatta bazı hayvanlar) kendi varlıklarını yine kendi rızalarıyla kendileri ortadan kaldırmaya kalkışabilmekte, zaman zaman da bunu başarmaktadır. Bu olgu Spinoza'nın *conatus* teziyle çelişir mi? Bu soru Spinoza'nın bazı mektuplarında yanıtlanmaktadır ve bu yanıtın ayrıntılarını ileride tartışacağız. Ama şimdilik, var kalma direnci anlamına gelen *conatus*'un *varlıkların özü* olduğunu anımsayarak, intiharın bu özden *kaynaklanamaz* bir olgu olması gerektiğini aklımızda tutabilir, ilerideki tartışmalara kısa bir ipucu sağlayabiliriz.

8. Önerme, tarzların var kalma çabalarıyla ilgili olarak belirli bir süre olamayacağını söyler. Bunun nedeni, her bir varlığın *conatus* gereği direnci ve buna karşı dışarıdan gelen etkilerin türü, ısrarı ve gücünün önceden belirli olmaması, bunların tümünün karşılaşmaların doğasına bağlı olmasıdır.

Bölüm III / 9-11 Üç temel duygu: Arzu, neşe ve hüzün

9. Önerme ve onu izleyen *scolie*, bütün *Etika* içinde belki de en sık atıf yapılan Spinozacı içkin etiğin ilkelerine ilişkin temel düşünceleri içerir. Bu önermede Spinoza, "zihin hem açık-seçik, hem de bulanık fikirler içermesinden dolayı var kalma çabasına *belirsiz*[10] bir süre devam edebilir, ve zihin bu çabanın farkındadır", der. Önceki önermeler dikkate alındığında bu önerme yeterince açıktır: Zihin Tanrı'nın özünü düşünce niteleyeni yoluyla ifade eden sonlu bir tarzdır; o, aynı özü uzamlılık niteleyeni yoluyla ifade eden bedenin bir fikridir; sonlu bir tarz olan beden pek çok başka bedenden etkilenebileceği ve zihin bu dışarıdaki bedenlerin tümünü eksiksiz bir nedensellik fikriyle kuşatamayacağı için, zaman zaman açık-seçik fikirler içermekle birlikte, daha sık bulanık fikirler de içerecektir. Bu nedenle, zihin var kalma çabasına süresiz devam edemez; çünkü bu ancak yalnız upuygun fikirlere sahip olabilseydi olanaklı olurdu ki bu durumda da o zaten mutlak zihinle aynı şey olmuş olurdu. Öyleyse, zihnin var kalma çabasının bir sonu vardır ve son zorunludur.

Önermeyi izleyen *scolie*de Spinoza bizi irade (*voluntas*), iştah (*appetitus*) ve arzu (*cupiditas*) kavramlarıyla tanıştırır. Var kalma çabası, yani *conatus* yalnızca zihne ilişkin olarak düşünüldüğünde "irade", hem zihin hem de bedene ilişkin olarak düşünüldüğündeyse "iştah" adını alır. Dolayısıyla, hem irade hem de iştah dediğimizde aslında varlığımızın özünü ifade etmiş oluyor ve var kalma çabamızı dillendirmiş oluyoruz. Bunda şaşılacak bir şey yoktur; yatalak bir hastaya "azmini yitirme" dediğimizde, ya da "hastalık iştahını yok etti" dediğimizde hep var kalma direnci hakkında konuşuyoruz ve ilkinde iradeyi, ikincideyse bir bütün olarak beden ve zihni *conatus* ile ilişkilendiriyoruz. Spinoza, iştah ve arzu kavramları arasında bir fark olmadığını, ancak "arzu"nun *iştahının farkında olması bakımından* insana ilişkin düşünülmesi gerektiğini belirtir. Öyleyse bir şeyi arzuladığımı söylediğimde, o şeye yönelik iştah duyuyor (aynı şeye iştah duyan herhangi bir başka canlı gibi) ve (bilinçli bir varlık olarak) bu iştahı duyduğumun bilincinde oluyorum.

Bu üç kavramı tanıttıktan sonra Spinoza son derece önemli bir görüş ileri sürer: Hiçbir şeyi o şey iyi olduğu için elde etmeye çabalamaz, istemez, aramaz ya da arzulamayız; tam tersine, bir şeyi

10. Spinoza burada "belirsiz bir süre" derken, sınırlı, belli bir süre, sonsuzca uzamayacak ama ne zaman olacağı kestirilemez anlamında belirsiz demek istiyor.

elde etmeye çabaladığımız, istediğimiz, aradığımız ya da arzuladığımız için o şeye iyi deriz. Dikkatli okuyucuların fark edeceği gibi, bu saptama tüm tektanrılı dinlerin ahlak öğretilerine olduğu kadar, felsefe tarihinin Platon sonrası pek çok ahlak okuluna da açık bir itiraz anlamına gelir. Bu dünyayı aşan, değişmez, evrensel ve dolayısıyla kendisine ulaşma yükümlülüğümüz bulunan bir "iyi" yoktur; iyi kavramı referansını bu dünyanın içkin tarzlarının var kalma çabasının birer aracı olmak dışında herhangi bir başka mevkiden alamaz; iyi, tüm sonlu tarzların karşılaşmalarından türeyen ve her bir tarzın *conatus*'u uyarınca değişiklik gösteren "durumsal" bir değişkendir. İlk bakışta sıradan bir "ahlaki görecelik" olarak nitelenebilecek bu görüş, *Etika*'nın bütün metafiziği bir arada düşünüldüğünde, iyi ya da kötü gibi kavramların soyağaçlarını çıkarmak bakımından yararlı, dileyenin dilediğini yapabileceği kör bir anarşizme varmayacak ölçüde de ussaldır. Ancak bu doğalcı etiğin tüm sinir uçlarını keşfedebilmek için izleyen iki bölümü de yeterince kavramamız gerekecek. Bu kavrayışı sağladığımızda, Spinozacı etiğin hangi biçimlerde güvenilir bir yol gösterici olduğunu da anlayabileceğiz.

11. Önerme'de Spinoza bedenimizin eyleme gücünü artıran ya da azaltan her şeyin, aynı biçimde bir fikir olarak zihnimizin eyleme gücünü artıracağını ya da azaltacağını söyler. Bu önermeyi izleyen *scolie*de daha da netleşeceği gibi, bedenimizin eyleme gücü herhangi bir dış nedenden olumlu ya da olumsuz etkilendiğinde, zihnimizin de düşünme gücünün aynı biçimde etkileneğini söyler. Bu etkilenişlere bağlı olarak zihni kuşatan üç duygulanış vardır; bunlardan birincisi "arzu"dur ve 9. Önerme'de bu duygulanış açıklanmıştır. Zihni kuşatan diğer iki duygulanış "sevinç" (*laetita*) ve "hüzün"dür (*tristita*). Spinoza, ileride göreceğimiz diğer tüm duygulanışların bu üçünden türeyeceğini bu aşamada söyler.

Zihin, sevinç adı verilen tutkuya uğradığında daha yüksek bir yetkinlik düzeyine ulaşır; ve sevinç eşit biçimde hem zihne hem de bedene ilişkin olduğunda Spinoza buna "neşe" (*hilaritas*), daha çok bedene ya da bedenin bir bölümüne ilişkin olduğunda "haz" (*titillation*) der. Benzer biçimde, zihin, hüzün adı verilen tutkuya uğradığındaysa daha düşük bir yetkinlik düzeyine iner; ve hüzün hem zihne hem de bedene ilişkin olduğunda Spinoza buna "melankoli" (*melancholio*), daha çok bedene ya da bedenin bir bölümüne ilişkin olduğunda "acı" (*dolor*) der.

Şekil 3. Üç temel duygulanış ve türleri

		Beden	Beden ve Zihin	Zihin
Sevinç (*Laetita*)	Olumlu	Haz (*Titillation*) Dondurma yemek.	Neşe (*Hilaritas*) Özlediğin sevgiliye sarılmak.	
Hüzün (*Tristia*)	Olumsuz	Acı (*Dolor*) Ele diken batması.	Melankoli (*Melancholio*) Hastalanmak.	
Arzu (*Cupiditas*)	Bilinçli		Arzu (*Cupiditas*) Hava çok sıcak; serin bir duş almak istiyorum.	İrade-İstem (*voluntas*)
	Bilinçsiz		İştah (*Appetitus*) Hava çok sıcak, kendimi serin bir mağazaya girerken buluyorum .	

Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta, arzu dışındaki iki duygulanışın da zihnin *etkiye uğramaya yatkın*, yani pasif durumunu niteleyen duygulanışlar olmasıdır. Bir başka deyişle, birer tutku olarak sevinç ve hüzün duygulanışları sırasında zihnin *pasif* olduğu fark edilmelidir (İleride aktif bir arzu ve sevinç duygulanışının da olduğunu göreceğiz).

Bölüm III / 12-57 Duygular Kataloğu: Edilgin duygular

12. ve 13. Önermelerde Spinoza, zihnin, bedenin eyleme gücünü yükselten şey(ler)i düşünmek, bedenin eyleme gücünü azaltan

şey(ler)i ise düşünmekten kaçınmak üzere çabalayacağını söyler. Bu, bir anlamda, hem beden hem de zihin olarak, kendimize yarayacak olanı istemek, yaramayacak olandan da kaçınmaktır. Açıkça görüldüğü gibi, bu ilke tüm tarzlar için *conatus* gereği zorunludur. Spinoza böylece izleyen pek çok duyguyu *conatus*'un dışavurumu olarak arzu, sevinç ve hüzün nedeni olan karşılaşmalardan türetecek, eyleme gücümüzü artıran karşılaşmalara çekilmek, azaltan karşılaşmalardansa kaçınmak temel yatkınlığına bağlı olarak kapsamlı bir duygulanışlar kataloğu oluşturacaktır.

13. Önerme'nin *scolie*si "aşk" ve "nefret" duygularını tanımlar. Spinoza'dan bağımsız bu iki duyguyu düşündüğümüzde, muhtemelen zihnimizde her zaman mevcut karışık fikirlerden dolayı, ilkinin spiritüel, doğaüstü ya da talihle ilgili anlaşılmaz bir sihir, ikincinin ise özgür seçimlerimizle belirlenmiş değer ya da ilkelerimizle çelişen bir varlık ya da duruma karşı duyduğumuz tepki olduğunu hayal ederiz. Oysa Spinoza, diğer tüm duygularda da yapacağı gibi, aşk ve nefreti açıklarken doğanın temel yasalarından dışarı çıkmaz. Ona göre aşk dışarıdaki bir nedene ilişkin o nedenin fikrini de içeren sevinç, nefret ise aynı biçimde dışarıdaki bir nedene ilişkin fikri de içeren hüzündür. Bir başka biçimde söylenirse, başka bir bedenle karşılaştığımda bu bedenin etkisi kendi bedenimin eyleme gücünü artırıyor ve zihnim de bu bedeni düşünmek için çabalıyorsa sevinç duyarım; ve bu aşktır. Bedenimin eyleme gücünü azaltan ve dolayısıyla zihnimin de düşünmekten kaçınacağı bir karşılaşmaysa nefret duygusunun kendisidir. Elbette, Spinoza'nın burada özellikle aşk kavramından anladığı şey, modern okuyucunun kafasında aşk denince ilk beliren kavramdan farklıdır; Spinoza aşk sözcüğünü sevmek, hoşlanmak, ısınmak vb geniş bir anlamda kullanmaktadır.

İzleyen dört önerme duygulanışlarımızla onlara neden olan ya da neden olduğunu sandığımız şeyler arasında kurulan "çağrışımlar" hakkındadır. Aynı sırada gerçekleşen duygulanışlarımız arasında çağrışım kurar ve birini deneyimlendiğimizde diğerini de deneyimleriz. Bazen de bizi sözgelimi sevinçle duygulandıran bir obje ya da durumla belli bir benzerlik taşıyan başka bir obje ya da durumu ilişkilendirip, ikinci karşılaşmaya da sevinçli bir duygulanışla tepki veririz. Spinoza, ayrıca, bedenimizin eyleme gücünü ne artıran ne de azaltan bir karşılaşmayı, bedenimiz üzerinde –diyelim– olumlu bir etkisi bulunan karşılaşmayla aynı sırada deneyimlediğimizde, gerçekte etkisiz olan karşılaşmanın tarafına karşı da sevinçli bir

duygulanış geliştireceğimizi söyler. Bu durumda, her bir duygumuz için "sorumlu neden" bulamayacağımız pek çok durumda, bu duygunun önceki eşzamanlı duygulanışların bir çağrışımı olduğunu düşünmeliyiz.

Aşk ve nefret, sempatik ya da antipatik bulma, hoşlanma ya da hoşlanmama durumları açısından Spinoza'nın bu önermelerle geliştirdiği "duygusal bellek" ve "çağrışımsal duygulanışlar" modeli ortada hiçbir somut neden yokken de birini ya da bir şeyi sevme, ya da benzer biçimde o şeyi sevmeme tepkimizi açıklar. Beni sevinçle duygulandıran bir kişiyle bir arada deneyimlediğim bir başka şeyi de severim; ya da tam tersi, beni hüzünlendiren bir karşılaşmayla eşzamanlı deneyimlediğim aslen etkisiz bir başka şeyi de itici bulurum. Bedenlerimizin sürekli pasif duygulanışlara uğradığını düşündüğümüzde sözü edilen çağrışımsal duygulanışların da nasıl çeşitlenip karmaşıklaşacağı açıktır. Ayrıca, Spinoza, bazen bir ve aynı objenin bizde hem aşk hem de nefret duygusu yaratabileceğini söyler; böyle durumlarda gerçekte olan aynı objenin önce bizi sevinçle duygulandırması, ancak hemen ardından (ardışık ve zamansal açıdan hemen ardı sıra) hüzünle duygulandırmasıdır; böylece bedenimizin eyleme gücü önce artacak, sonra hızla azalacak, bu durumu aynı varlığa karşı hem aşk hem de nefreti aynı anda hissettiğimizi söyleyerek ifade edeceğizdir. Bu durumun bir başka nedeni de, hem etkilenen hem de etkileyen bedenin kendi içlerinde pek çok parça-bireyden meydana gelmesi, dolayısıyla beden bölümlerinin neredeyse eşzamanlı olarak farklı biçimlerde etkilenebilir olmasıdır. İnsanların canlarını acıtan kimi şeyleri yine de deneyimlemek istemeleri, sevinç ve hüznün yalnızca bedeni ilgilendiren bu türden duygulanışlarında sıkça görülür; haz ve acı çoğu zaman bir aradadır ve bunların tümüyle eşit etkide değil de, biri daha ağır basacak gibi olduğu her durumda ya neşelenir ya da efkârlanırız.

Bölüm II'de 14-31 arası önermeleri incelerken açıklanan "imgelem" (hayal gücü) konusunu anımsarsanız, bu bölümün 18. Önerme'si ve onu izleyen dört önermede ileri sürülenleri kolaylıkla anlarız: İnsan daha önce kendisini duygulandırmış bir obje, artık bu obje orada hazır bulunmadığında da sanki karşısında hazırmış gibi duygulanmaya, bu duygunun çağrışımlarını kurmaya devam eder. Bu, zihnin pasif durumunda sıkça deneyimlediği imgelem anlarıdır. Spinoza'ya göre, insan mevcut bir objenin hayaliyle duy-

gulanabildiği gibi, bedenin bu objeden ilk etkilenişi ve buna dayalı duygulanışını geçmiş ya da geleceğe ilişkin yeniden aynı biçimde deneyimleyebilir. Kimi anıların, o anıların nesnesi artık karşımızda olmadığı zamanlarda ya da önceki bir deneyimin gelecekte yeniden yaşanacağı fikri karşısındaki duygulanışlarımız hep bu hayal gücü nedeniyledir. Ayrıldığımız bir sevgilinin parfümünü yıllar sonra koklamak ya da çocuk yaşta bizi etkileyen hastane kokusunun yıllar sonra da aynı biçimde duygulandırması bu deneyimlere örnek olabilir. Umut ya da umutsuzluk, güven, vicdan azabı gibi sık deneyimlenen duygulanışların altında da bu mekanizma yatar.

Spinoza, hayal gücüne dayalı ve sıkı bir çağrışım bağı içinde bizi etkilemeyi sürdüren bu duygulanışlardan şaşırtıcı sayıda farklı deneyimin çıkabileceğini sabırla gösterir: Sevgi nesnemizin (yani sevinç kaynağı olarak bedenimizin eyleme gücünü artıran dış bedenin) bir zarara uğrayacağını düşünmek (hayal etmek) bizi hüzünlendirecek, korunacağını düşünmek sevinçlendirecek; nefretimizin nesnesinin zarara uğrayacağını düşünmek sevinçlendirecek; sevgi nesnemizin sevinci sevincimiz, hüznü hüznümüz olacak; daha da önemlisi sevgi nesnemizi sevinçle duygulandıran ne varsa bizi de aynı biçimde duygulandıracak, ya da tersi olacaktır.

Önerme'ye kadar Spinoza bu türden "imgeleme dayalı duygulanış tetiklemeleri"ni farklı biçimlerde ayrıntılandırır; bunlar üzerinde okuyucunun tek tek düşünmesi ve kendi deneyimleriyle karşılaştırması son derece öğreticidir. Bunlar arasında özellikle 33., 34. ve 35. Önermelerde kin, gurur ve haset gibi herkesin günlük yaşamında şöyle ya da böyle karşılaştığı duyguların nedensel geri planları büyük bir açıklıkla gösterilmektedir.

37. Önerme'yle birlikte, Spinoza, üç temel duygudan biri olan "arzu"nun, diğer iki duyguyla (sevinç ve hüzün) nasıl bir "iç nedensellik" gerçekleştirdiğini gösterir. Buna göre, *conatus*'un doğrudan bir ifadesi olan arzu, bir anlamda diğer iki temel duygulanışı tetikleyen itkidir, ama o bir yandan da bu iki duygulanıştan *da* doğabilir. Dolayısıyla her varlığın var kalma ısrarına çok yakın bir anlama gelebilecek "arzu" ile, zihnin pasif duygulanışlarının bir sonucu olan arzuyu birbirinden ayırarak düşünmemizde yarar vardır.[11]

11. Daha önce de atıf yaptığım bir başka çalışmamda, bu gerekçelerle ilk türden arzuya "içkin arzu", ikinci türden arzuya da "öznel arzu" demeyi seçmiştim. Böylece içkin arzuyu Doğa/Tanrı'nın zorunlu eyleyişinin kendisi, öznel arzuyu ise insanın bir şeyi istemesi (daha çok istediğini düşünmesi) anlamında kullanmıştım. Sözü edilen eser, böylece, arzu kavramını salt insana referansla düşünmeye eğilimli köklü

Bu yorumla uyumlu olarak adı geçen önerme kısaca "hüzün ya da sevinçten doğan arzunun gücü, bu duygulanışların ne kadar güçlü olduğuna bağlıdır", der. Örneğin, sevdiklerimize yarar, nefret ettiklerimize zarar vermeyi *arzularız*; ve bu arzulayışın gücü sevgi ve nefret duygularımızın şiddetine denktir. Bir şeye karşı nedensiz nefret duygulanışı deneyimlediğimizde, o şeyden nefret dönecek; benzer biçimde nedensiz sevgi karşılığında sevgi getirecektir.

43. Önerme'de, nefretin nefretle çoğalacağı, ancak sevgiyle ortadan kaldırılabileceği söylenir. Bu, her açıdan ilginç bir önerme ya da "öneri"dir. Spinoza, bu önermenin kanıtlamasında, nefret edilen kişinin de bizden nefret ettiğini hayal etme eğiliminde olduğumuzda bunun ilk nefretin gücünü artıracağını söyler. Tersine, eğer nefret ettiğimiz kişinin bize karşı sevgiyle duygulandığını hayal edersek nefret dağılacaktır. Ancak burada Spinoza, nefret ettiğimiz kişinin bizi sevdiğini *hayal edersek* derken, ilk nefretin kendisinin bir hayal ya da imgeden kaynaklanması gibi, iyimserlik önerisini de mi bir hayale bağlamaktadır? Eğer böyleyse, pasif bir duygulanış olan nefrete karşı yine pasif bir duygulanışın insafına kalarak duygulanmamızı öneriyor olacaktır. Burada Spinoza temelsiz bir iyimserlik mi gösterir, yoksa söylemek istediği farklı bir şey midir? Ne yazık ki bunu on yedinci yüzyılda Spinoza'nın hâkim olduğu Latincenin yerleşik anlam çeşitliliğinin bir benzerine tümüyle hâkim olmadan söylemek zordur. Hepsi de güvenilir çeviriler arasında sayılan bir düzine kadar çeviride bu önermeyi basit bir iyimserlik olarak anlamayı gerektirecek ifadeler bulunduğu gibi, ilk nefretin pasif bir duygulanışın eseri olmasına karşın kişinin daha sonra nefretinin nesnesinde kendisine karşı "sevgiyle duygulanış" ortaya çıkacak olursa bunu *kavraması* durumunda ilk nefretin dağılacağını düşündüren sözcük seçimleri de vardır.[12]

---

bir felsefe geleneğini eleştirerek, insandan bağımsız da düşünülebilecek daha kapsamlı bir arzu nosyonunun olanaklı olduğunu savunmaktadır. Buna göre, "insan var olduğu için arzuluyor" demek yerine "arzu var ve insan da dahil tüm varlıklar türüyor..." demenin daha doğru olduğunu ileri sürmüştüm. *Bkz.* Balanuye, C. (2010)

12. Sözü edilen önermenin tartışmalı bölümünün Latincesi şöyledir: "... *Sed si contra eundem amore erga se affectum esse imaginetur, quatenus hoc imaginatur, eatenus ... se ipsum cum laetitia contemplatur, et eatenus...*" Mevcut çevirilerden, Boyle, Shirley ve Curley "*imaginetur*" sözcüğünü İngilizcede doğrudan hayal etmek, imgelemek anlamına gelecek "*imagine*" sözcüğüyle, Elwes ise kavramak, anlamak, idrak etmek anlamına gelen "*conceive*" sözcüğüyle karşılamıştır. "Kavramak", bilgide bir kesinlik düzeyi göstermek bakımından kuşkusuz "hayal etmek"ten daha güçlüdür. Eğer Spinoza'nın kastı buysa önermenin söylediği basit bir iyimserlik olmaktan çıkar: "...

Nefretin yerini sevginin alması durumunda Spinoza, bu durumun kişide yol açacağı sevincin eskisine oranla daha da fazla olacağını söyler. Ancak, 44. Önerme'nin *scolie*sinde daha fazla mutlu olmak için önceden kin beslemeye kalkıp ardından bu nefretten kurtulma yoluna da gidilemeyeceğini açıklar; ona göre kimse iyileşmek için önce hasta olmayı istemez. İzleyen önermelerde Spinoza, çağdaş dünyada "aidiyet" ya da "kimlik" gibi kavramlarla karşıladığımız bu konuya değinir; kendimizle kimi benzerliklerini saptadığımız bir başkasına yönelecek nefretin karşısında oluruz ve biz de ona karşı nefret duyarız. Benzer biçimde, bu benzerlik bir sınıf ortaklığı ya da ulus bütünlüğü biçiminde de ortaya çıkabilir; böyle olduğunda, sevinciyle sevinç duyma ve hüznüyle hüzünlenme nedenselliğinin bir gerektirmesi olarak sınıfımıza ya da ulusumuza karşı sergilenen sevgi ve nefrete de aynı biçimde tepki veririz.

53. Önerme'ye kadar incelenen tüm duygularda Spinoza sevgi, nefret, umut ya da korku gibi duyguların muhtemel nesnelerinin nasıl çeşitlenebileceğini açıklar; buna göre, başkaca nedenlerle gerektirilmiş bir kişinin davranışları, görece daha az gerektirilmiş bir kişinin davranışlarına oranla bizi daha az sevinçlendirme ya da hüzünlendirme gücüne sahip olur. 53. Önerme "övgü" ve "övülme" kavramlarına açıklık getirir. Birinin bizi övmesi, ondaki bir sevinç duygusunun nedeni olarak kendimizi hayal etmemizi sağlar ve bu zihnimizin "kendi gücü hakkında" düşünmesini gerektirir; böylece zihin kendi gücünden kaynaklanan etkileri fark eder ve sevinçle duygulanır; övülmekten hoşlanışımız bundandır. Bu duygu nedenselliğinde, zihnin kendi gücünü açık-seçik düşünme eğiliminden dolayı bir tarz (uzam ve düşünce tarzlarının bütünü) olarak başka bir varlıktaki duygulanışın nedeni olduğunu hayal etmek istemesi, bedenin de temel nedeni olarak kendisini hayal etmeye götürür. Böylece, zihin bir başkasındaki olumlu duygulanışın nedenini (fikri ve bedensel) tümüyle kendi gücü kapsamında hayal eder. Bu

---

Ancak,... nefretimizin nesnesinin bize karşı sevgiyle duygulandığını *kavrarsak* ... vb" Önceki nefretimizin nesnesinde (bu bir bedendir) bize karşı artık "sevgiyle duygulanış" var*dır* ve bunun düşüncesi, hayali, imgesi bizi de neşelendirir. Bu gerekçeyle olacak Türkçedeki Hilmi Ziya Ülken çevirisinde ilgili bölüme orijinal kaynakta olmayan "... kinimizin konusu tarafından sevilmiş olduğumuzu hayal edersek, *bundan emin olmak şartıyla* onu sevinçle karşılarız..." ifadesi eklenmiştir. Oldukça cüretkâr bir yorum olmakla birlikte, ben de Spinoza'nın bu türden bir temelsiz iyimserlik gösterisinde bulunacağına olasılık vermediğimden Hilmi Ziya Ülken'in iyi niyetli katkısının Spinoza fikrine uygun olduğunu düşünüyorum [Adı geçen çevirilere ilişkin tam künye Kaynakça'da bulunmaktadır].

nedenselliğin aynısı zihnin kendisini başkasında hüzünlü duygulanışların nedeni olarak hayal etmesinde de ortaya çıkar.

56. Önerme, sevinç ya da hüzün olsun, ya da bu iki temel duygudan türeyen pek çok çeşitli duygulanış olsun, bu duygulanışları tetikleyen objelerin kendi doğalarından kaynaklanan farklılıklar uyarınca bir kişide bile kendi içlerinde çeşitleneceğini, farklı farklı olacağını söyler. Demek, örneğin sevincin, bir kişide farklı dereceleri, türleri, görünümleri olacaktır. Bir başka deyişle, biz her ne kadar dilsel bir zorunluluktan ötürü sevgi dediğimizde sevinç kapsamında anlaşılması gereken bir duygudan söz ediyor ve pek çok benzerini bu ad altında tümlüyorsak da, gerçekte sevginin –bu duyguyu tetiklemesi muhtemel obje çeşitliliği gereğince– pek çok çeşiti ve derecesi vardır. Bu durum tüm duygulanışlar için ve arzu duygusu için de geçerlidir. Spinoza, dolayısıyla, bu muazzam çeşitliliği dilsel açıdan belli adlar altında ifade etmekten başka çare olmadığını söyleyerek, *Etika*'daki temel amacının duygulanışların asıl nedenselliğini ortaya çıkarmak ve kavranmasına yardımcı olmak olduğunu belirtir. Nitekim, sözü edilen duygulanış çeşitliliği 57. Önerme'yle birlikte insanların farklı farklı olması olgusuna da yansıtılır: Her bir insan *conatus* açısından farklı zamanlarda farklı güçlerde olacağından ve her varlığın özü onun *conatus*'undan başka bir şey olmadığından duygulanışları da farklı olacaktır.

57. Önerme, benim "içkin arzu" dediğim *conatus* eşanlamlısı kavram kapsamında, duygulanış çeşitliliğinin yalnızca insanlar arasında değil, tüm canlılar açısından da düşünülmesi gerektiğini anımsatır. Spinoza şöyle yazar: "At ve insan türünü çoğaltma arzusuyla devinir: Ancak ilkinin güdüsü bir at arzusu, diğerininki ise bir insan arzusudur; benzer biçimde böceklerin, balıkların ve kuşların şehvet ve arzularının da farklı olması gerekir." (EIII-Ö57-S)

Bölüm III / 58-59 Duygular Kataloğu: Etkin duygular

Üçüncü bölümün ağırlıklı konusunu buraya kadar "edilgin duygular" oluşturdu; zihnin bulanık fikirlerinden kaynaklı olarak etkilenmeye elverişli ve pasif olduğu durumlarda onu yönlendiren duygulanışları ve bu duygulanışların nasıl bir nedensellikle birbirlerine bağlandığını gördük. Kısaca söylendikte, Spinoza, insan zihninin çoğu zaman insan bedenini upuygun olmayan fikirlerle kavradığı için, dışarıdan kaynaklanan etkilerle duygulanmak zorunda olduğunu, yani dışarıdaki bedenlerle karşılaşmalarından

türeyen *etkiler* ve bu etkilerin *çağrışımlarıyla* arzuladığını, sevinçlendiğini ya da hüzünlendiğini *hayal ettiğini*, bu duygulanışların insanın eyleme gücünü bazen artırıp bazen düşürdüğünü, ama her iki durumda da aslında etkileyen değil, etkilenen olmak durumunda kalacağını söyledi. Böylece, edilgin duygulanışlar kapsamında kaldıkça, bir varlığın var kalma direnci açısından (*conatus*) en fazla tercih edilecek karşılaşmaların *gerçekleşemeyeceği*, pasif duygulanışlardan kaynaklanan arzu ve sevincimizin eyleme gücümüzü *kararlı bir biçimde* artıramayacağı, kimi artışların ise ancak talihli karşılaşmaların rastlantısıyla olabileceği ortaya çıktı.

Üçüncü bölümün son iki önermesinde Spinoza, daha önce zihnin pasif durumu kapsamında gördüğümüz üç temel duygudan ikisinin, tutku olamayacak biçimde kendi eyleme gücümüzden kaynaklanan "etkin" türlerinin *de* olduğunu söyler. Bunlar, yine "arzu" ve "sevinç" duygularıdır, ancak artık birer tutku olarak zihnin *etkiye uğramaya açık* pasif durumundan çok zihnin *etkilemeye yönelik* aktif durumunu akla getirirler.

Spinoza'nın bu iki önermenin kanıtlanmasında izlediği argüman açıktır: Daha önce gördüğümüz gibi, her ne kadar zihnimiz sık sık karmaşık fikirlerle bulanıp bedenin karşılaşmalarının etkisiyle duygulansa da upuygun fikirlere sahip olabilir ve olduğu durumlar var*dır*. Upuygun bir fikre sahip olduğumuzda, upuygun fikre sahip olduğumuzu biliriz; böylece zihin bedenin etkisini hayal etmez ya da çağrışımlardan çıkarmaz, onun etkisini *upuygun bilir*, bu etkinin bedenin kendi doğasından *kaynaklandığını*, bedenin *aktif* olduğunu ve sözü edilen etkinin *nedeni* olduğunu bilir; kendi gücünden kaynaklanan etkiyi düşünmek zihni sevinçlendirecektir; ve bu sevinç artık *etkin sevinç duygulanışı*dır.

Benzer biçimde, arzu –tutku hallerinde olduğı gibi– her zaman bulanık fikirler ya da çağrışımlardan kaynaklanmaz, aktif olduğu her durumda –her varlık gibi insanın da özü olan– var kalma çabasından (*conatus*), yani upuygun fikirlerden kaynaklanır; bu tür arzu bedenin aktif çabasıdır ve insanın eyleme gücünü artırır; onun var kalma gücü artırır.

Spinoza 58. Önerme'yle, arzu ve sevincin bu aktif türlerinde tüm nedenselliğin upuygun fikre sahip olmaktan başladığını vurgular; ancak unutulmaması gerekir ki sözü edilen fikrin nesnesi bedendir. Bir başka deyişle bedenlerimiz bazı karşılaşmalarda etkindir, etkide bulunur, dışarıda bir şeyleri değiştirir ve bütün bunları *yalnızca*

kendi doğasının gücüyle yapar; ve zihin, bu bedenin bir fikri olarak ancak bedeni böyle etkin hallerinde *upuygun bir fikirle* bilir. Etkin arzu ve etkin sevinç insanın kendi eyleme gücünden kaynaklanacak, bunun olduğu her durumda da eyleme gücü artacaktır; böylece etkin arzu etkin sevinç getirecek, etkin sevinç var kalma ısrarımız anlamına gelen etkin arzumuzu çoğaltacaktır. Bu kendiliğinden güdümlü süreç Tanrı/Doğa'nın sürekli eylemeklik olan doğasının sonlu tarzların her birinde görülen ifadesidir. Spinoza, üç temel duygudan arzu ve sevincin etkin türleri olabileceğini söyleyip bu önermeyi kanıtladıktan sonra, üçüncü duygu olan hüzünden söz eder. Arzu ve sevinçten farklı olarak hüzün duygusunun etkin bir türü yoktur. Bir başka deyişle, hüzün zorunlu olarak pasif bir duygudur, bir tutku, bir etkiye bağlı duygulanıştır. Bunun nedeni de açıktır: Hüzün doğası gereği hem bedenin hem de zihnin eyleme gücünü düşürür. Dolayısıyla hüzün duygusunun upuygun nedeninin kendi doğamız (özümüz, var kalma direncimiz) olması olanaksızdır; hüzün, zorunlu olarak pasif durumlarımızda, dışarıdaki bedenlerin etkisiyle ortaya çıkar. Modern toplumun en ciddi sorunlarından sayılan "depresyon" *Etika*'nın anladığı anlamda hüzün duygusuna epeyce benzer; depresif kişi önce arzulamayı, yani iştah duymayı keser, giderek fiziksel ve ruhsal bir durağanlık, etkinlikten uzak kalma eğilimi baş gösterir, belirtiler arttıkça kişinin eyleme gücü iyiden iyiye düşer ve derin bir mutsuzluk içinde pasif duygulanışların esiri olur.

Spinoza'ya göre hem pasif hem de aktif duygulanışlar eşit oranda doğaldır; pasif duygulardan hiç etkilenmemek olanaklı olmadığı gibi, bu her zaman yeğlenebilir bir şey de değildir. Olanaklı değildir çünkü sonlu tarzlar olarak sonsuz karşılaşma durumlarının tarafıyızdır ve bunların her birinde bizden etkilenenler kadar –muhtemelen çok daha fazla– bizi etkileyenler çıkacaktır. Bu, sanıldığı kadar istendik de değildir; çünkü, etkilenişlere bağlı türeyen duygulanışlarımız eyleme gücümüzün artma ve azalma durumları hakkında hayal gücümüz ve çağrışımlarımız aracılığıyla da olsa upuygun olan ve olmayan fikirler arasındaki farkı kavramamıza katkıda bulunacaktır. Bu temalar izleyen bölümde daha ayrıntılı irdelenecektir.

Üçüncü bölümün sonunda iki ayrı ek vardır; bunlardan birincisinde insan yaşamını sürekli etkileyen çok sayıda duygunun tek tek tanımları yapılır; ikincisi edilgin duyguların genel bir tanımını

içerir. Her iki bölüm de, buraya kadar açıklananlar çerçevesinde okunduğunda başkaca bir yardıma gereksinim duyulmayacak kadar açıktır.

BÖLÜM IV: İNSANIN KÖLELİĞİ YA DA DUYGULARIN GÜCÜ ÜZERİNE

Spinoza'nın *Etika* adlı bu büyük yapıtının "yaşamaya değer bir hayat nedir?" ya da "doğru yaşamanın anlamı" türünden bilindik etik temalara doğrudan yaklaştığı *ilk* bölüm dördüncü bölümdür. Ama bu bölüm yine de klasik anlamda etiğe en fazla yaklaşan bölüm değildir; bu, daha çok son bölümde gerçekleşir. Aslında, son bölüm de dahil olmak üzere *Etika*'nın hiçbir anlamda klasik bir etik kitabı olduğu söylenemez. Bir tek önermesinde bile içkinlik, doğalcılık ve dünyevilikten ödün vermeyen bu yapıt daha çok klasik ahlak öğretilerinin dayandığı "iyi" ve "kötü" gibi kavramların doğaya içkin çıplak anlamlarını ve bu anlamların dilsel temsil sistemleriyle üstü örtülmüş, karmaşıklaşmış, katmanlar eklenmiş dolaylı işlevlerini açığa çıkarmayı amaçlar. Böylece, iyi ve kötü, erdem, doğru ve yanlış gibi kavramlara yaslanan yargılarımızın en temelde doğanın bir ve tek yasası kapsamında nasıl anlaşılması gerektiğini gösterir. İnsanı, doğanın dışından ya da üstünden belirlenmiş herhangi bir ahlak yasasına değil, doğada işleyen tek yasanın bir gerektirmesi olarak kavranacak etiğe ya da bir tür yaşama ustalığına çağırır.

Dolayısıyla, *Etika* bir meta-etik öğretisi olarak okunmalıdır; dördüncü bölüm bu okumayı olanaklı kılacak önermelere ayrılmıştır. Bu bölümde toplam 8 tanım, 1 aksiyom ve 73 önerme vardır. Spinoza, bölümü kısa bir önsözle açar. Bu önsöz bölüme kolay bir giriş yapmak açısından oldukça yararlıdır; çünkü bölümün temel amaçlarından biri bu önsözde açık bir biçimde ifade edilir: Niçin, bize yarayanı görmemize karşın, bize yaramayanın peşinden gidiyoruz? Bu sorunun kısa yanıtı, önsöze göre şöyledir: Çünkü, basitçe, çoğu zaman duyguların esiriyiz. İşte bu esaret, dördüncü bölümün başlığındaki "kölelik" sözcüğünü açıklar. Spinoza'ya göre duyguların gücü bizi neredeyse köleliştirecek kadar büyüktür. Aşağıdaki plandan anlayacağınız gibi, bu sorun ilk olarak 18. Önerme'nin asıl konusudur.

Ancak Spinoza bu bölümü yalnızca bizi köleleştiren duyguların bunu nasıl başardığını göstermeye ayırmaz; bölümün kalan önermelerinin tamamı bir anlamda duygularla rasyonel bir bi-

çimde yaşamanın olanaklı olduğunu göstermeyi amaçlar. Dikkat ediniz: Spinoza, duygulardan kurtulmak ya da onları yenmekten söz etmez. Duygular doğanın zorunlu etkileridir ve onlar olmadan olmaz. Dahası, kimi duygular – onlardan kaçınmak bir yana– bize yarayan itkilerdir. Spinoza için asıl önemli olan duyguları rasyonel bir serinkanlılık ve upuygun bir nedensellikle kavrayabilmektir. Bu olanaklıdır; aklın buna gücü yeter, yeter ki doğru yolda ilerlerken akıl, tutkuların esir edici etkilerini ayırt edebilsin ve gücünü koruyabilsin.

Önsözün geri kalan bölümünde Spinoza kural koyucu ahlak sistemlerinden alışık olduğumuz kimi kavramların kısa analizini yapar. İnsanlar, insan elinden çıkma eserleri deneyimledikleri için, bir eserin –bir bütün olarak– hangi amaca hizmet etmek üzere tasarlandığını bilirler. Bir anlamda eseri tasarlayan sanatçı ya da ustanın amacını bilebilirler. Kusurluluk ya da kusursuzluk gibi değer yargısı içeren ifadelerimizde hep bir eserin amacını eksiksiz gerçekleştirip gerçekleştiremediğini belirtmek isteriz. Bu aşinalıktan hareketle, doğanın da âdeta bir insan eseriymiş gibi kusurlu yanlarının olduğunu, ya da kusursuz olduğunu düşünmeye eğilimliyizdir. Oysa, Spinoza'ya göre, doğa söz konusu olduğunda bu yargıların hiçbir işlevi olamaz; çünkü Tanrı ya da Doğa herhangi bir amaca, plana, hedefe göre eylemez. Tanrı doğasının zorunluluğuyla eylemeklik *fiilinin* kendisidir. Dolayısıyla doğayla ilgili olarak kusursuzluk (mükemmellik,[13] eksiksizlik vb) gibi bir değer yargısı ileri sürmek, tıpkı kusurları olduğunu söylemek gibi anlamsızdır.

Sahiden de, bazen kimi dindarların doğaya bakarak eşsiz bir düzen gördüklerini söyleyerek bu kusursuzluğun kendi başına ortaya çıkamayacağını, dolayısıyla onun bir yaratıcısının olması gerektiğini ileri sürdüklerine tanık oluruz. Oysa bu kimseler, doğada kusursuz bir düzen görebiliyorlarsa, bunu ancak bir başka doğaya bakıp da anlamış olmaları gerekir. Evreni karşılaştırabileceğimiz bir başka evren! Şuna, ya da buna göre daha düzenli ya da düzensiz... Böyle bir karşılaştırma olanağı olmadığına göre doğanın "tam" ya da "eksik" olduğunu söylemek de eşit oranda saçmadır.

Spinoza'ya göre, "iyi" ya da "kötü" gibi kavramlarımız da aynı kusurlu düşünüşün bir sonucudur: Doğanın hiçbir unsurunda fazladan bir iyi olma ya da kötü olma yoktur; bunun olduğunu

13. Türkçedeki "mükemmel" ya da "kusursuz" sözcüklerinin karşılığı sayılabilecek Latince "perfectus" sözcüğü "tamamlanmış" ya da "tam" anlamlarına gelir.

söyleyebilmek için hakkında konuştuğumuz şeyin –belli bir plana göre– kusursuz aslını görmüş olmamız gerekir. Böyle bir asıl yoktur ve öyleyse ancak karşılaştırmayla olanaklı değer yargılarımızın da temeli yoktur.

Bu saptamalara karşın, Spinoza iyi ve kötü gibi kavramları dilimizden tümüyle silmemiz gerektiğini söylemez; ama onların *doğada tam olarak neye işaret ediyor olabileceğini* kavramamız gerektiğini söyler. Bunu gerçekleştirmek için "insan doğası" kavramından ortak bir şeyi anlamamız gerekeceğini, yani bir tür "doğru insan doğası" modeline gereksinim duyulacağını düşünür. Eğer böyle bir modelde anlaşılabilirse, doğanın içkin nedenselliği içinde insan denen bu tarza yarayanlar ve yaramayanlar hakkında rahatça konuşabilir, üstelik bu aşamadan sonra artık iyi, kötü, kusurlu ya da yetkin gibi değer ifadelerini bile sakıncasız kullanabiliriz. Çünkü sözü edilen model başarıldığında, iyi kavramı bu modele *yaklaştıran*, kötü kavramı da bu modelden *uzaklaştıran* anlamına gelecektir. Var kalma çabasından (*conatus*) bir an bile kopmadan, iyi ve kötü kavramlarını işe koşabileceğimiz doğalcı bir etik böyle olanaklı olacaktır.

Spinoza, bölümün ilk tanımını "iyi"ye ayırır; iyi denilince, bize yarayacağını kesinlikli bir biçimde bildiğimiz şeyi anlıyorum. Bu tanımda iki vurgu önemlidir. İlki, "yaramak" sözcüğüdür. Yukarıda değindiğimiz gibi, doğada kendiliğinden iyi ya da kötü bir şey yoktur. Bu anlamda, iyi, doğadaki özel bir türü, ya da kötü yine aynı biçimde ama olumsuz anlamda özel bir türü göstermez. Bir şey (tarz, özellik, durum vb) karşılaşmanın bir tarafı için iyi, diğer taraf için kötü olabilir. Bu nedenle Spinoza iyi kavramını doğrudan "bize yarayan" ifadesine, kötü kavramını da "bize yaramayan" ifadesine bağlar. Tanımın ikinci vurgusu, "kesinlikli bir biçimde bilmek" ifadesinde açığa çıkar; Spinoza, bir şeye iyi diyebilmek için onun bize yarayacağını sanmak, hayal etmek ya da düşünmekle yetinemeyeceğimizi, yarayacağından *emin olmamız gerektiğini* söylemek ister. Dolayısıyla bu tanım, bundan böyle iyi sözcüğünü kullandığımız her durumda o duruma ilişkin kesinlikli bir bilgiye sahip olmamız gerekeceğini anımsatır. İkinci tanım, ilkiyle aynı çerçevede anlaşılmalıdır: Kötü, iyiden pay almamıza engel olduğu hakkında kesinlikli bir bilgiye sahip olduğumuz şeydir.

Üçüncü ve dördüncü tanımda Spinoza, "zorunsuz" ile "olanaklı" kavramlarını birbirinden ayırarak tanımlar. Buna göre, özlerine

bakarak varoluşunu *zorunlu olarak* var ya da yok sayamayacağımız tekil şeylere "zorunsuz" (olumsal, rastlantısal vb) diyeceğini söyler. Bu tekil şeyler, bu defa onları meydana getirecek nedenler açısından ele alındığında "olanaklı" adını alır. Spinoza, zorunsuz bir tekil şeyin, belli nedenler tarafından meydana getirilmesi gerektiğini *bildiği* halde, bu nedenlerin bu tekil şeyi meydana getirmek üzere gerektirildiklerinden *emin olamayacağını* söyler. Bu iki kavramı birinci bölümde titizlikle ayırması gerekmediğini söyleyen Spinoza, ayrımın bu bölümde gerekli olduğunun altını çizer. (Bunun anlamını yeri geldiğinde göreceğiz.)

Beşinci tanım "karşıt duygulanışlar" terimini tanımlar: Aynı kökenden türemiş olsalar bile, ikisi de sevgi duygusundan türeme açgözlülük ve cimrilik gibi (ikisi de örneğin paranın aşırı sevilmesiyle ilgili olabilir), insanı birbirine karşıt yönlere çeken duygular karşıt duygulardır; ve bu duygular doğalarının zorunluluğuyla değil zorunsuz olarak böyledirler.

Altıncı tanım, bir tanım olmaktan daha çok üçüncü bölümün 18. Önerme'sinin *scolie*sinde tartışılan bir konuya ilişkin anımsatma içerir. Buna göre, tıpkı bizden belli bir fiziksel mesafeden daha uzakta olan iki ayrı cismi (gökteki iki yıldız gibi) birbirine hemen hemen eşit hizada görmemiz gibi, zamanda da belli bir süreden uzakta gerçekleşecek iki şeyin süre olarak mesafelerini birbirine yakın duyarız.

Yedinci tanım, gerçekleştirmek üzere bir şeyler yaptığımız amaç "iştah"tır der. Burada Spinoza, bir amaç, hedef ya da gayeden söz ettiğimiz her zaman aslında arzudan ya da iştahtan söz ettiğimizi vurgulamak ister.

Sekizinci tanımda Spinoza "erdem" ve "güç" kavramlarından aynı şeyi anladığını yazar; çünkü, erdem –insan söz konusu olduğunda– kendi doğasından kaynaklanan bir güçle eylemektir ve bu onun özüdür.

Bölümün tek aksiyomu şöyle der: Doğada hiçbir tekil şey olamaz ki, ondan daha güçlü başka bir tekil şey olmasın; eğer bir tekil şey varsa, aynı doğada onu ortadan kaldırabilir güçte bir başka tekil şey de vardır. Bu aksiyom bir tür sonsuz ilerleme fikrini içerir; doğada en güçlü tekil şey diye bir şey olamaz, her tekil şey var olur olmaz onu ortadan kaldırmaya gücü yetecek bir başka tekil şey de var olur ve bu böyle sürer.

Etika-Bölüm IV	İnsanın Köleliği ya da Duyguların Gücü Üzerine
Önermeler	
1-18	Doğru yaşamak neden zordur?
19-28	Ve; Doğru yaşamak ne demektir? Erdem nedir?
29-40	Bir arada olmak
41-61	Duygular: İyi mi, kötü mü?
62-73	Özgür olmak

Bölüm IV / 1-18 Doğru yaşamak neden zordur?

Dördüncü bölümün ilk temasını oluşturan 18 önerme, bu bölüme kadar Spinoza'yı bir ölçüde izlemeyi başarmış bir okuyucu için son derece açıktır; en azından, bu 18 önermeden oluşan genel tez önceki önermelerle geliştirilen kavrayışla herhangi bir çelişki içermeyecek, onu kısmen geliştirecektir.

Bu tematik yapay bölüme başlık olarak seçtiğimiz soru, hepsi Spinoza'nın kavramlarından seçilmek üzere şu biçimlerde de sorulabilirdi: Neden her zaman upuygun fikirlerle eyleyemiyoruz? Neden bedenimizin eyleme gücünü hep yüksek tutmuyoruz? Pasif duygulanışlar başımıza gelecek en iyi şey değilse neden yalnızca aktif duygulanışların adresi olmayalım? Sevinç eyleme gücümüzü artırıyorsa neden sürekli sevinçli değiliz?

Bu bölümün genel olarak insana odaklandığını göz önüne alarak, önceki bölümlerden bu yana gelişmiş olduğunu umduğumuz bu kavrayışı –tüm kusurlarını baştan üstümüze alıp Spinoza'yı rahat bırakarak– bir örnekle somutlaştırmaya çalışalım: Coşkun bir nehri bir başından diğer başına fırtınalı bir havada kanoyla geçmeye çalışan biri düşünelim. Bu işi başaranlar olduğu kadar başaramayanların, yani nehrin diğer ucuna hayatta kalmayı başararak geçebilenler kadar, ya kano üstünde ya da nehrin sularında yitip gitmiş kişilerin de olduğunu bildiğimizi varsayalım. Bir ve aynı tözden türeyen çeşitli varlıkların bu hikâyede bir arada bulunacağını, dolayısıyla kano yolculuğunun çeşitli karşılaşmalar deneyimlemeye zorunlu olarak gebe olduğunu anımsayalım. Bu kano yolculuğu ile bir insanın yaşam deneyimi arasında bir analoji (benzetim) yapalım. Buna göre, kano yolculuğunun başladığı ânı insanın bilinçli bir yaşına, yolculuğun tamamlandığı ânı da insanın yaşamının sonlandığı âna benzeteceğiz.

Böylece; bu hikâyede ayırt edilmesi gereken temel Spinozist ögeleri şöyle sıralayabiliriz:

1. Kano yolculuğu öncesiz ve sonrasız değil, belli bir sürede tamamlanmak zorunda olan sınırlı bir olaydır; insan da *özü gereği var olan* olmadığı için varlıkta kalışı sınırlı ve sonludur.
2. Çeşitli kişilerin kano yolculuğunda sergiledikleri performanslar çeşitli olacak, birinin yolculuğu diğerine tam olarak özdeş olmayacaktır. Kanocunun dayanıklılığı, nehri tanıması, rüzgârı izlemesi, şans –rüzgârın o anki yönü ve şiddeti, suyun tavrı, kanonun yoluna tam o sırada devrilen bir ağaç vb *doğalarının zorunluluğuyla davranan* ama kanocu açısından "şans" faktörü diyeceğimiz değişkenler– her bir yolculukta farklı olacaktır.
   Her insanın yaşamı boyunca ne ölçüde aktif olacağı, upuygun fikirlere ne kadar sahip olacağı, tutkuların ya da pasif duygulanışların ne ölçüde kölesi olacağı, duygulanışlarının ortaya çıkmasına yol açan dış bedenlerin doğasıda aynı biçimde farklılıklar içerecektir.
3. Öyleyse, kimi kanocuların nehrin diğer ucuna sağ geçmeyi başarabileceğini kabul etsek de, bu yolculuğun bütün kanocular için doğru yönetilen safhaları olacağı gibi doğru yönetilemeyen safhalarının, suyla uyumlu seyrettiği anlar kadar kanonun devrildiği ya da devrilmeye yaklaştığı anların da olabileceğini eklemek isteriz; öyle ki, en azından hiçbir kanocunun üstüne tek damla su sıçratmadan yolculuğu tamamlayamayacağını peşinen kabul ederiz. Kendi yaşamımızda da upuygun fikirlere sahip olduğumuz zamanlar gibi bulanık fikirlerin kontrolünde olduğumuz zamanların, kendi doğamızın gerektirmesiyle birtakım etkilerin upuygun nedeni olduğumuz durumlar gibi, dışarıdaki nedenlerin etkisiyle eylediğimiz zamanların olabileceğini, dolayısıyla tüm yaşam deneyimimizin sevinçli ve hüzünlü duygulanışlardan geçeceğini de akla uygun buluruz. Hiçbir kanocunun tek damla bile olsa suya temas etmeden yolculuğu tamamlamasını beklemenin saçma olması gibi, tüm yaşamı boyunca bir kez olsun hüzünlenmemiş bir insanın olabileceğini düşünmek de saçmadır.

Artık şu soruyu sorabiliriz: Peki, bütün bunlar neden böyledir? Yanıtı bu bölümün birinci önermesinde verilir: Doğada yanlış bir şeyler olduğu için kanocunun işi zor değildir; doğada pozitif anlamda yanlış bir şey vardır denilemez; doğa olmakta olduğu gibi olmaktan başka şey olmayan*dır*; kanocunun kanoya, kanonun suya, suyun kanoya, rüzgarın suya vb etkileri hangi gerekçeyle varsa, insan yaşamındaki karşılaşmalar ve bu karşılaşmaların unsurları da aynı gerekçelerle var*dır*. Bu önermenin kanıtlamasında Spinoza, yanlışlık dediğimiz şeyin yalnızca upuygun olmayan fikirlerin bizde

yol açtığı bir bilgi eksikliğinden ibaret olduğunu söyler. Öyleyse, nehrin yatağındaki bir girdaptan kopup kanoyu hızla kayalara sürükleyen bir dalgaya yanlış demek ne kadar anlamlıysa, karşılaşmalarımızdan türeyen kimi olumsuz duygulanışlarımıza ya da onları deneyimlememize vesile olan dış bedenlere de yanlış demek aynı ölçüde anlamlıdır; yani saçmadır.

2. Önerme'den 8. Önerme'ye kadar olan bütün önermelerde Spinoza farklı yollardan hep aynı şeyi anlatmaya çalışır: Sonlu varlıklar olarak Doğa'nın yalnızca sınırlı süre var kalabilecek tarzlarıyız; hepsi bizimle aynı özü paylaşan sonsuz bir tarz çeşitliliğinin içinde belirip çabalıyor, ama (bu bölümün aksiyomu uyarınca) çabamızı yenecek karşılaşmaları doğamızın zorunluluğuyla deneyimliyoruz, bu karşılaşmalar bazen varlıkta kalma çabamıza katkıda bulunuyor (sevinç) bazen de engel oluyor (hüzün), yani her insan yaşamı boyunca şöyle ya da böyle pasif duygulanışların etkisine uğruyor. Bu anlatı eğer size bir parça "trajik" görünüyorsa, insanın bu –sözde– trajedide yalnız olmadığını, yalnızca trajedisinin farkında olmak bakımından çilekeş sayılabileceğini düşününüz. Yoksa, ıssız bir tepede tek başına duran sert, parlak, sağlam bir kaya parçasının da ne tür karşılaşmalardan geçerek aşınacağını, ufalanıp dağılacağını düşündüğümüzde kendimizi hiç olmazsa etkin sevinç duygulanışları deneyimlemek bakımından şanslı sayabiliriz. Burada önemli olan, asıl trajik olanın doğanın zorunluluğu değil, bulanık fikirlerimizin yol açtığı pasif duygulanışlar nedeniyle bu zorunluluğun upuygun farkında olmaktan kaçınmak olduğunu görebilmektir.

8. Önerme'de Spinoza, iyi ve kötünün, sevinç ve hüzünle duygulanmış olmakla eşanlamlı olduğunu söyler; ama bu görüşe önemli bir ayrıntı ekler: Sevinç ve hüzünle duygulandığımızı fark ettiğimiz ölçüde bunların ilki iyi, ikincisi de kötü ile eşanlamlı olur. Bir başka deyişle, bir şeyin eyleme gücümüzü artırdığının bilincindeysek biz buna iyi, eyleme gücümüzü azalttığının bilincindeysek buna kötü deriz. Spinoza burada bir şeye iyi ya da kötü demekle, sevinçle ya da hüzünle duygulanmış olmanın bir ve aynı şey olduğuna dikkat çeker. Ona göre, bilincinde olacak bir biçimde bir şeyin eyleme gücümüzü artırması zaten eşzamanlı olarak ve üzerinde herhangi bir düşünsel uslamlama yapmamıza gerek bırakmayacak biçimde o şeye iyi dememizle aynı şeydir. Benzer biçimde kötü de eyleme gücümüzü azalttığının bilincinde olduğumuz şeyle, yani hüzünle bir ve aynı şeydir.

8. Önerme iyiyi arzu etme ve kötüden kaçınmanın gerekçesini de –herhangi bir aşkın ödül ve ceza fikrine sapmaksızın– kendi içinden çıkarır. Ancak, Spinoza iyiyi bildiğimiz ve dolayısıyla istediğimiz halde kötüyü yaptığımız pek çok durum olduğunun bilincindedir ve duygulanışların insanı çelişkide bıraktığını bilir. Çünkü, iyi dediğimiz şey de aslen bir duygulanış (sevinç duygulanışı) olduğuna göre, bir başka duygulanışa yenildiği durumların neler olduğu ve bunun niçin olduğunun gösterilmesi gerekir. İşte, 9. Önerme'den başlayarak 18. Önerme'ye kadar pek çok bağlamda Spinoza bu çelişik duygulanışların birbirlerine oranla güçlerini ve bunun gerekçelerini gösterir. 9. ve 10. Önermeler, mekân ve zaman açısından burada ya da şimdi olabileceğini hayal ettiğimiz bir şeyin, orada ya da sonra gerçekleşebileceğini hayal ettiğimiz bir şeyden daha fazla duygulandırma gücüne sahip olacağını söyler. Örneğin, kolayca ulaşabileceğimiz lezzetli bir tatlının, uzun vadede eyleme gücümüzü zayıflatacağını bilsek de (şeker hastalığı, kilo fazlası vb) bizi duygulandırma gücü, sağlıklı bir gelecek fikrinin duygulandırma gücünden daha büyük olacaktır. Ayrıca, şeylerden burada ve şimdiye daha yakın olanlar, daha uzak olanlara oranla bizi daha güçlü duygulandıracaktır.

Benzer biçimde, Spinoza, 11., 12. ve 13. Önermelerde, şeylerin ve onlara ilişkin hayallerin bizi çatışan yönlere doğru farklı güçlerde duygulandırmasıyla ilgili olarak sırasıyla şu tezleri ileri sürer: 11: Olması kesin olan şeylere ilişkin duygulanış, olması muhtemel olanlara göre daha güçlüdür. (Bir bağımlının sigara içme davranışını düşününüz.) Buna karşın; 12: Şu an olmayan ama *şu an olması olanaklı* olan şeyler, uzakta olması *olası* (ama zorunsuz) olan şeylere oranla bizi daha güçlü duygulandıracaktır. Üstelik; 13: Geçmişte olan bir şeye ilişkin duygulanış da, gelecekte olması olası (ama zorunsuz) şeye göre bizi daha şiddetli duygulandıracaktır.

14. Önerme'de Spinoza, bütün bu önermelerle göstermeye çalıştığı şeyi söyler: İyi ve kötünün ne olduğuna ilişkin doğru bilgi, doğru bilgi olduğu için değil, ancak kendisi *de* bir duygulanış olarak gücü oranında başka bir duygulanışı dizginleyebilir. Fark edileceği gibi, Spinoza bu önermeyle son derece önemli bir saptama yapar. İnsan, sanılanın tersine, eylemleri iyi ve kötünün entelektüel *bilgisiyle* değil, *duygulanışlarla* gerektirilen bir tarzdır.[14] Çünkü Spinoza

14. Antik Yunan'dan bu yana tartışılan bu konu modern dönemde Hume ve Kant felsefelerinin etiğe yaklaşımları arasındaki farkta yeniden ortaya çıkar.

için iyi ve kötünün entelektüel bilgisi sanılan şey bir duygulanışla özdeştir, yani o da bir duygulanıştır. Öyleyse, iyi ve kötüye ilişkin duygulanış istenmeyen bir başka duygulanışı dizginleyecekse, bunu doğru bilgi olduğu için değil, diğer duygulanıştan daha güçlü bir duygulanış olduğu için (eğer öyleyse) yapabilecektir.

İzleyen üç önermede Spinoza şeylerin bizi duygulandırma gücü hakkında söylediklerine bire bir benzer biçimde bu kez iyi ve kötünün doğru bilgisinden kaynaklanan arzuların da çoğu zaman bizi edilgin kılan duygulanışlar karşısında zayıf kaldığını ya da bastırıldığını söyler. Dolayısıyla, bize yarayanı, iyiyi ya da doğru olanı arzuladığımızda bile pasif duygulanışların anlık etkisi bu arzumuzdan üstün olabilir. Kendimiz için iyi olduğu besbelli olan şeylere yönelmek yerine, kendimizi bize sevinç vereceğini *hayal ettiğimiz* şeyleri yaparken bulmamız bundandır.

18. Önerme'de Spinoza ilginç bir vurguda bulunur: Sevinçten doğan arzu, diğer şeyler eşit kaldığında, hüzünden doğan arzudan daha güçlüdür. Bu önerme, bir anlamda buraya kadar epeyce gerçekçi ve aynı ölçüde karamsar görülebilecek bir tonda konuşan Spinoza'nın, doğanın bu nesnel durumundan insanların *çaresiz bir esaret* çıkarmasını engelleme amacındadır. Spinoza, bu tür bir çaresiz esaret umutsuzluğuna düşme eğilimi gösterebilecek okuyucularına, sevinçten doğan arzuların gücünü anımsatarak, izleyen önermelerde geliştireceği erdemli bir yaşamın yalnızca olanaklı değil, neşeli de olacağını söylemek ister. Bu tavrıyla klasik ahlakçılardan bir kez daha ayrılır. Spinoza, aklın doğrularıyla doğanın olmakta oluşu arasındaki eşbiçimliliği herkesten iyi bilmesine karşın, aklımızı izlememenin doğuracağı felaketleri vurgulayarak insanları erdeme çağırmaz; tersine, sevinç, erdem, biraradalık ve dayanışmanın korkuları giderecek yollarını sezdirir. 18. Önerme'nin kapanışına yerleştirdiği *scolie* bu bağlamda okunmalıdır.

Bu *scolie*, Spinoza çalışmalarında sık karşılaşılan intihar sorununun da ele alındığı bölümdür. Her bir sonlu varlığın özünü ifade eden var kalma çabası (*conatus*) Spinoza'nın sisteminde bu ölçüde önemli yer tutuyorsa, kendilerini yine kendi arzularıyla yok etmeye kalkışan, üstelik bunu bazen başarabilen insanların (hatta bazı başka hayvanların) durumunu nasıl açıklayabiliriz? İntihar açık bir olgu olduğuna göre, *conatus* öğretisi büsbütün yanlış bir varsayıma mı dayanıyor?

Spinoza, intiharla ilgili olarak şunu söyler: "... intihara yeltenenler zayıf cana sahip olanlardır ve bunlar kendi doğalarına ay-

kırı dışarıdan kaynaklanan etkiler tarafından ele geçirilmişlerdir." Bildiğimiz gibi, arzularımız, kendi doğamızın gerektirmesinden türeyip bizi etkin, sevinçli ve güçlü kılabildiği gibi, dışarıdaki nedenlerden kaynaklanacak biçimde de türeyebilir ve bizi edilgin –bazen kısmen sevinçli– ve güçsüz bırakabilirler. İnsanların kendi arzularıyla eylediğini ileri sürdüğümüz pek çok durumda, her ne kadar bu arzu kişinin kendisi tarafından dillendiriyor olsa da, pasif bir belirlenişin sonucu olarak ortaya çıkabilir, üstelik kişiyi belli bir eyleme gerektirebilir. Sahiden de kendi varlığını kendi rızasıyla sonlandırma durumlarının tamamında, bunu gerçekleştiren varlığın yaşama arzusu duyamaz olduğunu, yaşamayı sevinçle sürdürme güç ve ısrarının azaldığını düşünürüz. İşte, yaşamaya karşı bu iştah kaybı Spinoza için tümüyle edilgin bırakılmış olmanın ve eyleme gücünün ciddi biçimde ortadan kaldırılışının bir sonucudur. 20. Önerme'nin *scolie*sinde konuya yeniden değinen Spinoza, ister açıkça bir başka kişi tarafından ölümü yeğleyecek ölçüde yaşamını sürdüremez kılınmış olsun (filozof Seneca örneği), isterse dışarıdan kaynaklanan açık bir zorlayıcı hüküm ya da etkinin olmadığı düşünülen durumlarda olsun, intiharın her türünde *aslen* kişinin *kendi doğasından kaynaklanan bir arzuyla* bunu yapmasının olanaksız olduğunu ileri sürer. Böylece, intihar olgusu genel olarak Spinoza metafiziği, özellikle de *conatus* öğretisine karşı yeterli ölçüde çürütücü bir argüman gibi görünmemektedir.

Bölüm IV / 19-28 Doğru yaşamak ne demektir? Erdem nedir?

Dördüncü bölümün ilk 18 önermesinde insanı doğru (etkin, sevinçli, güçlü ve rasyonel) bir yaşam sürmekten sürekli alıkoyan edilgin duygulanışların, tutkuların ya da hayal gücüne dayanan upuygun olmayan fikirlerin nasıl çalıştığını gördük. İzleyen 9 önermede ise Spinoza "doğru yaşam"dan ne anlaşılması gerektiğini, eş deyişle "erdem"in ne olduğunu açıklamak amacındadır. Bir anlamda bu alt bölüm kimi duygulanışların bizi çoğu zaman alıkoyduğu olanağı tanıtmak amacındadır; bu olanağın adı erdemdir.

19. Önerme'de Spinoza, her bireyin doğası gereği iyi olduğu konusunda *yargıda bulunduğu* şeyi elde etmek, kötü olduğu konusunda *yargıda bulunduğu* şeyden de uzak durmak isteyeceğini yazar. Dikkatlice okunduğunda görüleceği gibi Spinoza bu önermede "yargıda bulunmak" ifadesini kullanır. Önceki önermelerden bildiğimiz gibi, bizdeki iyi ve kötünün bilgisi aslında birer

duygulanıştır; yani bunlar, sevinç ve hüzün duygulanışlarıdır. Tek fark, iyi ve kötü dediğimizde eşanlamlı olarak bu duygulanışların bilincinde olduğumuzu da söylüyor olmamızdır. Dolayısıyla, bilincinde olduğumuz bu duygulanışlarla doğamız gereği iyiyi elde etmeyi, kötüden ise kaçınmayı arzularız; bu arzu *conatic* (*conatus*'la eşanlamlı olan) bir arzudur; varlık olarak özümüzdür; seçmediğimiz ama belirlendiğimiz bir var kalma çabasıdır. Bu önermede Spinoza açıkça var kalma çabamıza katkıda bulunacak olanın peşinden gideceğimizi, bu çabaya engel olacak olandan ise kaçınacağımızı söylemek ister; ona göre herhangi bir biçimde *eylediğimizde* (kendi doğamızın yönlendirmesiyle etkin bir biçimde eylediğimizde) aslen bu temel çaba uyarınca eyleriz. Kuşkusuz her zaman üstte anlatılan biçimde eyleyemeyiz. Spinoza bu durumu göz önünde bulundurarak 20. Önerme'de "erdem" kavramından ne anlamamız gerektiğini açıklar: Bir birey, kendine yarayanı elde etmek için çabaladığı ve buna gücü yettiği ölçüde –yani var kalma çabasında başarılı olduğu ölçüde– erdemle kuşanmış; ve tam tersine aynı birey kendine yarayanı –yani varlığını– korumayı gözardı ettiği ölçüde gücünden olmuştur. Bu önermeden açıkça anlaşılacağı gibi, Spinoza için erdem ve güç eşanlamlıdır. Erdem ve güç kavramları arasında kurulan bu özdeşlik ilk bakışta tuhaf görünebilir: Kendi varlığımı korumak için bana yarayanın peşinden gidebilme gücü nasıl olur da erdem sayılır? Bu yaklaşım erdemi bencillikle özdeşleştirmiş olmaz mı?

Bu itirazın geçerli olabilmesinin tek yolu, birey için *kendine yarayan* ifadesini Spinozacı olmayan bir anlamda kullanabilmektir. Oysa Spinoza, birey için kendine yarayanın tam olarak ne olduğunu henüz söylemedi; tahmin edeceğiniz gibi, Spinoza bu ifadenin içini doldururken anlık menfaatler, kısa erimli kurnazlıklar, ötekine rağmen bencillikler ya da dürüstçe olmayan kazanımların *gerçekte* kişinin kendisine hiç de yaramayacağını, yani onun var kalma çabasına rasyonel anlamda katkıda bulunmayacağını söyleyecektir. Öyleyse, bana yarayanın peşinden gitmem doğam gereği olsa da, bu çabamda tam olarak nasıl eyleyeceğimi anlamak daha derinlikli bir kavrayış gerektirecek, bu da bizi etkin olma, upuygun fikirler, ortak nosyonlar ve ussallık gibi temalara geri döndürecektir. Ne var ki Spinoza bu temalara geri dönerek kaybolmak yerine, izleyen önermelerde bu bağlantıları bizim için daha anlaşılır ve akılda kalıcı bir biçime sokacaktır.

21. ve 22. Önermeler, erdem kavramıyla var olma arzu ve ısrarı arasındaki bağın nasıl da zorunlu ve güçlü bir bağ olduğunu göstermeyi amaçlar. Bu amaçla Spinoza, erdemin her şeyden önce ve zorunlulukla var kalma arzusu duyan bir insanı gerektirdiğini, yani bir insanın, öncelikle var kalma arzusu duymuyorsa erdeme sahip olmayı da isteyemeyeceğini söyler. Dolayısıyla hiçbir erdem kavrayışı bireyin var kalma çabasından başka ya da onunla çelişen bir şey olamaz; en temel erdem bireyin var kalma çabası içinde olmasıdır.

23. Önerme'den başlayarak 29. Önerme'ye kadar Spinoza erdem ve akıl arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışır. Önceki bölümlerden anımsayacağımız gibi, upuygun olmayan fikirlerden kaynaklanan biçimde eylediğimizde eylemimizin asıl nedeni kendi doğamız olmaktan çıkar, dışarıdan kaynaklanan etkilerin yönlendirdiği biçimde davranır ve bir anlamda bu etkiler uyarınca savruluruz. İşte bu eyleme biçimi (savruluş) Spinoza'ya göre erdemin olmadığı durumdur. Öyleyse, eylemimizin yeter nedeni kendi doğamız olduğu ölçüde, yani upuygun bir fikirle eylediğimizde erdemli davranmış oluruz. Pasif duygulanışların etkisini fark edebilmek ve olabildiğince eylemlerimizin upuygun nedeni olmaya çabalamak, böylece var kalma arzumuzu etkin bir biçimde gerçekleştirebilmek bir anlamda "rasyonel olabilmek" anlamına da gelir; işte insanın bu süreci bilinçli bir biçimde tanıyıp çözümleyebilmesi aklın işlevidir. Öyleyse erdem ve akıl arasında sıkı bir ilişki vardır: Ancak aklın *eleştirel* titizliği yardımıyla var kalma çabamızın gereklerini, kendimize yarayanı istemenin doğallığını, yani kısaca erdemli davranmanın ne demek olduğunu kavrayabiliriz. Spinoza'nın *Etika*'da yaptığı, bu türden bir eleştirel akıl kullanımına örnektir; *Etika*'yı yazma nedeniyse ileride göreceğimiz gibi erdemli birinin insan türdeşlerinin de erdemli olmasını (yani kendilerine yarayanı istemelerini) istemesiyle ilişkilendirilebilir.

Aklın rasyonel çabası, bir tarz olarak insanın temel çabasıyla uyumlu olarak, doğruyu daha fazla anlamak, giderek daha fazla upuygun fikirle kuşanmak, yani *iyi* düşünerek *iyiye* sahip olmaktır. Olanaklı en yüksek ölçüde iyiye sahip olmak, olabilecek en yüksek ölçüde upuygun fikirle donanmak demektir. Öyleyse zihnin sahip olabileceği en yüksek iyi sonsuz varlığı, Doğa ya da Tanrı'yı anlamaktır; Tanrı'yı bilmek insan için en yüksek erdemdir. Tanrı'yı bilmek, sonsuz sayıda tarzın sonlu süreler içinde varlıkta kalışlarını,

karşılaşmalarını, eyleme güçlerini artırarak var kalmaya çabalamalarını, çözülüş ve dağılışlarını ve böylece bütün bu oluşun cereyan ettiği gerçekliğin adı olan Doğa/Tanrı'yı bilmektir.

Bölüm IV / 29-40 Bir arada olmak

Erdemin ne olduğunu kendi sistemi kapsamında açımlayan Spinoza için bir sonraki adım, erdemli insanların bir aradalığını belirleyen koşulları çözümlemektir. Erdemli insanlar bir arada nasıl yaşar ve toplum olurlar? Böyle bir toplum nasıl bir *birey* olur? (Spinoza'nın bireyleşim konusundaki önceki yaklaşımlarını anımsayınız.) Bu soruları yanıtlarken Spinoza varlıkların doğası sorununa geri döner ve tartışmayı buradan başlatır: Doğamızdan tümüyle farklı olan hiçbir şey bizim eyleme gücümüz üzerinde etkili olamaz, dolayısıyla böyle bir şeyin iyi ya da kötü olduğu da söylenemez. Doğamızdan tümüyle farklı olan tekil bir şey ne olabilir? Tanrı'nın sonsuz niteleyenlerinden ancak ikisi yoluyla ifade edebilen ve ifade edileni kavrayabilen insan için bu niteleyenler kapsamında düşünülebilen her şey potansiyel olarak insanı etkileme olasılığına sahiptir. Böylece, ortak nosyonlar tartışması sırasında gördüğümüz ortaklıklar bizi etkileme ve bizden etkilenme açısından olanaklı tekillikler anlamına gelir. Öyleyse, eğer etiği bir erdemlilik arayışı ve erdemde buluşma çabası olarak düşünürsek, bir taş parçası bile yer kaplamaklık ortak nosyonu ölçüsünde bizim için etik bir karşılaşma bedenidir. Kuşkusuz, buradaki etik olanak bir taş parçası ve insanın birbirini etkileme ve etkilenme karmaşıklığı ölçüsünde düşünülmelidir; yani, neredeyse ihmal edilebilir bir olanak. Oysa bir hayvan-insan karşılaşmasında bu olanak artacak, erdemli davranabilirliğimizin ölçüsü bir hayvanla karşılaşmamızda genişleyecek ve karşılaşmamızda erdemli olup olamayacağımız daha önemli bir soruna dönüşecektir. Bunun temel sebebi insan doğasıyla hayvan doğası arasındaki uzlaşımın (benzerliğin), bir insanla bir taş parçası arasında olana oranla fazla olmasıdır. Spinoza bizim doğamızla bu türden ortaklıklar içeren tüm tarzların gerçekte bizim için ya iyi ya da etkisiz olacağını, ama kesinlikle kötü olamayacağını söyler. Bir başka deyişle, kendisini yer kaplamaklık ve düşünce niteleyenlerinden bir ya da ikisiyle ifade edebilen her şey insanın erdemli olma çabasına (yani iyiyi isteme, var kalma arzusuna) potansiyel olarak katkıda bulunabilir ve kesinlikle buna engel olmaz.

Peki, çığ felaketindeki bir kar kütlesiyle ya da yırtıcı bir atmacayla karşılaşmayı nasıl anlamalıyız? İnsanın görece erdemsiz olduğu zamanlarda çığ düşmesi onun var kalma çabasını yavaşlatan ya da tümüyle durduran bir etkide bulunsa da, insan erdemli olduğu ölçüde (yani etkisinin yeter nedeni kendi olan, bunun bilincinde olan, böylece upuygun fikre sahip olduğu ölçüde) kar bedenini kendi esenliğine yarayacak biçimde kullanabilir. Karı eritir ve içme suyu yapar; karlı dağları kayak platformlarına dönüştürür vb. Yırtıcı atmaca için de durum aynıdır. İnsan erdemli olduğu ölçüde kendi doğasıyla ortaklıklar içeren her bir tarzdan var kalma direncini güçlendirecek biçimde yararlanabilir; ya da en azından bu karşılaşmadan kötü etkilenmez.

Aynı gerekçelerle bir insan için en yarayışlı varlık yine başka bir insandır; çünkü doğalarımız büyük oranda uzlaşır ve ortak nosyonlar insanlar arasında çok daha belirgindir. İnsanlarla karşılaşma ve etkileşim yine *potansiyel* olarak her bir insan için upuygun fikirlere sahip olma, rasyonelce eyleyebilme ve erdemli yaşayabilmenin ortamını sağlar. Bu, genel olarak böyle olmakla birlikte, Spinoza 32., 33. ve 34. Önermelerde insanların sıklıkla tutkuların esiri olmaları nedeniyle bir insan için başka her insanın aynı ölçüde iyi olmayabileceğini söyler. Tutkularla duygulanmış, dolayısıyla upuygun olmayan fikirlere de sahip bir insan rasyonel bir insana hiç yaramayabilir ya da açıkça kötü bile gelebilir. Buradan da anlaşılacağı gibi, insanların bir arada erdemli bir biçimde ve her biri kendi var kalma çabasına katkıda bulunacak etkinlik düzeyinde yaşayabilmesi, toplumda rasyonel ve erdemli insanların sayısının çoğalmasına bağlıdır.

35. Önerme, klasik ahlak kuramlarının tersine, insanların rasyonel olmaları durumunda kendileri için iyi olanı istemekle, başkaları için de iyi olanı zaten istemiş olacaklarını söyler. Bir başka deyişle, Spinoza'nın anladığı biçimde ele alındığında, aklın kılavuzluğunda etkin olabilmeyi başaran bir insanın kendine yarayanı elde etmek istemesi, kendi doğasından kaynaklanan *conatik* bir arzu olmak bakımından aslen diğer tüm insanların doğaları gereği elde etmek isteyecekleri bir şeydir; bu şey paylaşıldığında azalan ya da tükenen bir şey değildir; en yüksek iyinin sonsuz Doğa/Tanrı'yı bilmek olduğu (dolayısıyla var kalmanın en kusursuz stratejisinin doğayı upuygun bilmek olduğu) anımsanırsa, bu iyiden ne kadar çok kişi nasiplenirse her şeyin herkes için o kadar iyi olacağını görmek

kolaylaşır. Spinoza için insanların çoğu zaman birbirlerine zarar vermesi tam da akıl kılavuzluğunun sık sık pasif duygulanışlar nedeniyle kesintiye uğramasındandır. Buna göre, bir insan, doğası gereği yöneleceği gıdanın aynı doğaya sahip diğer insanlarca da aynı şiddetle arzulanacağını fark edemez ölçüde pasif duygulanışların etkisinde kaldığında, artık kendi doğasının zorunluluğuyla değil dışarıdaki nedenlerin etkisiyle eyliyor olacaktır. Bu kişinin eyleme gücünde, dışarıdaki gıdadan kaynaklanan (yani pasif sevinç) geçici olumlu duygulanış aslen onun var kalma çabasının kendi etkin doğasından kaynaklanmasını engelleyecektir. Oysa upuygun fikirlerle donanmış erdemli biri dışarıdaki gıdaya rasyonel bir istemle yönelecek, gıdanın bedeniyle kendi bedeninin karşılaşmasının etkin nedeni olacak, tam da bu sayede aynı gıdaya yönelen –ortak doğadaki ve diyelim ki erdemli– diğer insanın bir tehdit değil, bir avantaj olduğunu fark edecektir. Doğayı anlamak bakımından birbirine yakın erdem düzeyinde iki insanın eyleme güçlerini birlikte artırma olanağı, her birinin tek başına olduğu duruma oranla çok daha fazla olacaktır.

İşte bu gerekçelerle Spinoza 35. Önerme'nin ilk *scolie*sinde "... insana insandan daha yarayışlı başka hiçbir şey yoktur", der. Kendi sistemi göz önüne alındığında, Spinoza için erdemli birinin kendi doğasının etkin gücüyle kendi çıkarını gözetmesinde diğerleri, yani toplum açısından herhangi bir sakınca olamayacağı gibi, bu tam da istendik bir sonuçtur. Kendi çıkarını (yani var kalma çabasını) en üst düzeyde sağlamak için erdemli bir etkinlik içinde olmayı başaran insan, ortak nosyonları en fazla paylaştığı türdeşleri için de etkin serpilme olanaklarını çoğaltacaktır. Tam da bu nedenle Spinoza aynı önermenin ikinci *scoli*'sinde "... insanlar, her biri kendisine yarayanı en fazla elde etmeye çabaladığı zaman diğerlerine en yarayışlıdırlar," der.

Görüldüğü gibi bu yaklaşım geleneksel ahlak sistemlerinden epeyce farklıdır. Bu sistemlerde "iyi biri olmak" kendi çıkarlarını öteki için şu ya da bu biçimde feda etmeyi gerektirir. Üstelik bazen ahlaklı bir davranışta bulunmanın temel koşulunun kendi çıkarını hiçbir biçimde gözetmeksizin, âdeta doğal bir refleks gibi vicdanının buyurduğu gibi eylemek olduğu söylenir. Dolayısıyla bu tür ahlak sistemlerinde "iyi biri olmak" ile "iyi yaşamak" arasında hep bir gerilim olduğu görülür; ilki akla diğergamcı birini getirirken ikincisi cazip bir bencilliği çağrıştırır. Bu gerginliğin yaygın pek

çok ahlak öğretisinde ortaya çıkmasının en temel nedeni, ahlaki anlamda "iyi"nin bu dünyanın, evrenin, fizik kurallarının tümünü aşan aşkın bir tözle ilişkilendirilmesidir. İyi dediğimizde anladığımız şeyin, şöyle ya da böyle, tüm varlıklarla paylaştığımız bu tek evrenin içkin düzeninin değil de, bu düzeni aşan bir yüceliğin (tektanrılı dinlerde Tanrı, Platon'da İyi vb) eseri olduğunu düşündüğünüz her durumda sözü edilen gerginliğin çıkması kaçınılmaz olacaktır. Spinoza, bütün *Etika* boyunca doğalcı ilkeler ve tek bir içkinlik düzlemi kabulünden hiç ödün vermediği için erdem kavrayışında "ben"in "öteki" için feda edilmesini gerektirecek bir ahlak yasasına gereksinim duymaz. Spinoza için ötekine yardımın tek yolu vardır: Ona, kendi doğasından kaynaklanacak biçimde çıkarını gözetme arzusu ve bu arzuyu gerçekleştirecek bir eyleme gücü kazandırmak.

37. Önerme'de Spinoza, erdemli birinin kendisi için istediği iyiyi diğerleri için de isteyeceğini söyler. Bu arzu rasyoneldir: İyiye sahip olan türdeşlerim çoğaldıkça benim için en yarayışlı varlıklar çoğalmış olur. Bu türden rasyonel arzular eğer herkeste eşit güçte görülmüyorsa, bu insanların pasif duygulanışların etkisi altında ve bulanık hayaller nedeniyle kendi doğalarını kavrayamıyor olmalarındandır. Bu kavrayış, her şeye karşın olanaklıdır ve daha önce de dediğimiz gibi *Etika* bu olanağın peşindedir.

Önermeyi izleyen iki *scolie*de Spinoza önermenin kapsamını aşacak ölçüde ilginç görüşler ileri sürer. Bunlardan ilkinde hayvanlar hakkında da konuşan Spinoza, insanların doğaları gereği hayvanları öldürüp tüketmelerinde herhangi bir yanlışlık olamayacağını söyler. Salt merhamet duygularıyla (ki bu çoğu zaman pasif duygulanışların güdümünde ortaya çıkar) hayvanları insan gereksinimleri doğrultusunda avlamanın ahlaken yanlış olduğu türünden düşünceler, ne hayvanların ne de başka sonlu tarzların kendi doğalarından çıkarılabilir. Spinoza bunları söylerken hayvanların duyguları olduğunu gözardı etmez, ama basitçe insanın kendi doğasıyla içerdiği ortaklığın ölçüsü düzeyinde hayvanlardan kendi var kalma çabası uyarınca yararlanabileceğini söyler. Buna göre, insanla hayvanın doğaları arasında kimi ortaklıklar varsa da, bu ortaklık insanların kendi arasındaki ortaklıktan çok azdır. Hayvanların doğası farklıdır ve onlar da kendi doğaları uyarınca var kalma çabası içindedir; nitekim hiçbir hayvan (ya da herhangi bir canlı) kimi sözde ahlak yasa(k)ları nedeniyle kendi var kalma arzusu uyarınca eylemekten geri durmaz.

İkinci *scolie*de Spinoza bambaşka bir konuya yönelir; insanın doğa durumu ve medeni durumu arasındaki farka dikkat çekerek politika ve bir arada yaşamanın medeni koşullarını tartışmaya açar. Yukarıda, "*Damak Tadı Biçimlenirken*" başlığı altında gördüğümüz gibi "doğa durumu öğretisi" büyük oranda Hobbes'un tasarımıdır ve Spinoza'nın da bu tasarımla büyük ölçüde uzlaştığı düşünülmektedir. Doğa durumu, Spinoza'da, insanların erdemli olmaktan çok uzak olduğu, pasif duygulanışlar ve bulanık fikirlerle kendilerine yarayacağını *sandıkları* şeyleri –başkasının canı pahasına– elde etme çabasının hüküm sürdüğü bir dünyadır. Kuşkusuz doğa durumu adı verilen bu durum, yine aynı-tek doğanın sonlu tarzlarının olağan bir durumudur; buna göre, insanlar pasif duygulanışlarla sürüklenirken de üst bir merciye göre yanlış yapmakta değiller*dir*. İnsanlar böyledirler. Bu dünyanın ilk ve en önemli sorunu kuşkusuz herkesin herkes için tehlike olması, yani korkudur. Bu korku insanları doğa durumundan çıkıp daha güvenli koşullar aramaya yönlendirse de, hiçbir zaman tüm toplum eşit ölçüde erdemli ve rasyonel bireylerden oluşamayacağı için, güçlü bir pasif duygulanış olan korkuyu toplum adına bilinçli bir biçimde kullanmak gerekecektir. İşte devletin temeli budur; devlet, tüm bireyleri eşit oranda rasyonel olan bir toplumda kimsenin başkasını kendi çıkarı için yok etmek istemeyeceği, tersine var kalma çabası uyarınca etkin ve güçlü olan bir insanın herkes için iyi olacağı, ne var ki hiçbir toplumda tüm bireylerin hiçbir zaman eşit ölçüde rasyonel olamayacağı kabulüne dayanarak ortaya çıkar. Böylece devlet, aslında, pasif duygulanışların yol açacağı ortak zararı engellemenin adıdır. Bu engellemenin kendisi de yine pasif bir duygulanış olan korkunun kullanılmasını gerektirir; bir duygulanış ancak başka ve daha güçlü bir duygulanışla ortadan kaldırılabilir. Böylece, devletin ortaya çıkış gayesi aslında rasyonel olabilmekte yetersiz kalan bireylerin olumsuz etkisini nötralize etmektir.

İzleyen iki önermede Spinoza, erdem, iyi ve yarar gibi kavramlarla açıkladığı özgün etik sistemini, bir kez daha, ancak bu kez doğrudan bir bedenin başka bir beden için iyi olmasının ne anlama geldiğini tartışarak yapar. Kısaca, bir beden ne kadar farklı biçimde etkilenmeye ve etkilemeye elverişli bir karmaşıklık içeriyorsa o beden bir insan için o ölçüde yararlıdır. Diğer önerme de son derece temel bir aşamaya gerileyerek bize bir insan için iyi olanın, bedeninin devinim ve durağanlık oranını korumaya yardım edecek

olan, kötü olanın ise bu oranı bozacak olan olduğunu anımsatır. Burada vurgulanması gereken, Spinoza'nın ölmek kavramından anladığı şeyin bir bedenin –onu o beden yapan– devinim ve durağanlık oranının tümüyle ortadan kalkması olduğudur. Spinoza'nın bu yaklaşımı ilk bakışta göründüğünden daha tartışmalı güncel bir felsefi temayla, "kişisel kimlik" ya da "kişisel aynılık" (personal identity) tartışmasıyla ilgilidir. Spinoza'nın sisteminde bir bireyi "o birey" yapan, birleştirici alt bireylerle birlikte ortak bir devinim ve durağanlık oranı olduğu için, gövdenin cesete dönüşerek ölmesi kadar, kişinin tüm geçmişini bütünüyle unuttuğu *amnesia* durumları da bu sistemde bir tür *ölme*dir. Böyle durumlarda beden öyle büyük oranda etkilenmiştir ki artık onu o beden yapan oran değişmiştir; bedenin bir fikri olan zihin de bu değişimin bir ifadesidir. 40. Önerme, bu upuygun fikirler bağlamında bir toplumu uyum içinde bir arada kalmaya götüren şeyin yararlı, böyle olmaktan uzaklaşmaya götüren şeyin de zararlı olduğunu söyler.

Bölüm IV / 41-61 Duygular: İyi mi, kötü mü?

Dördüncü bölümün 41. Önerme'si ve bunu izleyen 20 önermede Spinoza bu aşamaya kadar geliştirdiği güç ve erdem ilişkisine dayanarak kimi eylemlerimiz ya da davranışlarımızın etik açıdan değerlendirmesini yapar. Buradaki "etik açıdan değerlendirme" ifadesi, kuşkusuz, Spinoza'nın *Etika*'da geliştirdiği sistem kapsamında düşünülmeli ve sözü edilen eylem ve davranışların insanın doğal var kalma çabasına katkılarının değerlendirilmesi olarak anlaşılmalıdır.

41. Önerme'den 58. Önerme'ye kadar Spinoza'ya özgü bir hazcılığın (*hedonism*) geliştirildiği görülür. Spinoza için, genel olarak, sevinç hiçbir zaman kendiliğinden kötü değildir; özellikle neşenin fazlasından da bir zarar beklenmez; basitçe sevinç ve bunun görünümlerinden olan neşe duygulanışları insanın eyleme gücünü artırır, bu artış öyle ya da böyle insanın var kalma direncini de güçlendirir. Hüzün içinse durum tam tersidir; o her durumda kötüdür çünkü insanın eyleme gücünü azaltır. Spinoza hazcılığı, sevinçli bir duygulanışın bedenin yalnızca bir bölümünü –ya da daha çok bir bölümünü– etkilemesi durumundan ortaya çıkan hazza karşı temkinlidir; bu türden bir hazzın aşırısı kötüdür. Çünkü böyle bir duygulanış bedenin başka biçimlerde duygulanma olanağını azaltır ve onu âdeta olası gücünden edebilir. Benzer biçimde ancak dışarıdaki bir bedenle bir arada düşünülmesi gereken sevgi ve arzulama

da aşırısı konusunda temkinli olunması gereken duygulanışlardır. Sevgi ya da bir başka bedene duyulan arzu aslında sevinçli bir duygulanış kapsamında düşünülmesine karşı, bu duygulanış bedenin başkaca duygulanışlara karşı sağır olmasına yol açacak kadar ileri gittiğinde bir tür eyleme gücü düşmanına dönüşebilir. Spinoza, bir insana duyulan bu türden sağır edici aşk, arzu ya da sevgi duygulanışının eyleme gücü üzerindeki olumsuz etkisini örnek verir.

Kin ve kin duygulanışı kapsamında düşünülmesi gereken haset, aşağılama ya da alaycılık her zaman kötüdür; yani etik açıdan kabul edilemez, çünkü bu duygulanışlar her zaman eyleme gücümüzü hemen ya da zaman içinde düşürürler. Tersine bu duygulanışlarla kendisine yönelindiğini fark eden birinin, bu duyguların sahibini aklın ışığıyla kavrayıp onu yüce gönüllü bir olgunlukla karşılaması kendi eyleme gücünü artırır; böyle biri, bunu başardığı oranda etik davranmaktadır. İzleyen pek çok önermede Spinoza aynı mantıkla çeşitli duyguların etik değerlendirmesini yapar; buna göre, sözgelimi, umut ve korku kendi başlarına iyi olamazlar, çünkü korku her zaman bir hüzün duygulanışı, umut da korkuyla ilişkili bulunan bir duygudur (Umut ettiğimiz her durumda işlerin başka türlü gelişmesine karşı bellli bir korku da duyuyor olmalıyız). Buna karşın, kimi zaman bizi esir alabilecek kadar güçlü bir sevinç duygulanışını (aşırı sevgide olduğu gibi) dengelemek için yararlı olabilirler. Benzer biçimde, birini aşırı değerlendirme (pohpohlama) ve olduğundan değersiz görme de her zaman kötüdür; çünkü ilki birini gururlu kılabilir ve gurur kötüdür, böylece birinin erdemsiz kılınmasına katkıda bulunur; birini olduğundan daha değersiz görme de kötüdür, çünkü o kişinin kendi eyleme gücünü doğru kavramasına engel olur, böylece erdemsizliği artırarak kötüyü çağırmış olur. Spinoza için acıma duygusu da her zaman kötüdür. Bu görüş ilk bakışta bir etik öğretide karşılaşmayı ummayacağımız bir görüş gibi görünebilir. Çaresiz birine merhamet duygularıyla yardım etmenin nesi kötüdür? Çok sonraları Nietzsche'nin tüm felsefesinde ayırt edici bir öneme sahip olacak "merhamet karşıtlığı" bu soruyla ilgilidir ve göründüğünden daha karmaşık bazı analizler gerektirir. Ancak burada kısaca vurgulanması gereken, Spinoza'nın ve çok sonraları benzer biçimde Nietzsche'nin söylemek istediğinin, bir insanın başka bir insana salt acıma duygusundan yardım etmesinin, gerçekte, kendi içinde iyi bir nedene dayanıyor olamayacağı, tersine doğayı ve olmakta olanı aklın ışığıyla –upuygun biçimde– göre-

miyor olmaktan kaynaklanacağı, üstelik böyle yaparak karşıdaki kişinin eyleme gücünden büsbütün koparılabileceği olduğunun anlaşılmasıdır. Bununla birlikte, Spinoza, birine iyilik yapma ya da yardım etme davranışının acıma duygusundan değil de, doğanın yasal zorunluluğunu biliyor olmaktan kaynaklanacak biçimde, etkin, sevinçli ve erdem çoğaltıcı rasyonel bir tavırdan doğacak biçimde gösterildiğinde iyi olduğunu vurgular. Bu yaklaşım önceki önermelerle bir arada düşünüldüğünde kolayca anlaşılır; erdemli bir insanın kendisine en fazla yarayacak şey, yine kendi doğasından erdemli bir başka insandır. Spinoza için etik, ben ve ötekinin karşılıklı yararı uyarınca yaşayabilmenin genel adıdır.

Spinoza için hem gurur hem de özgüvensizlik aynı yanlışlığın iki farklı görünümüdür; bu duygulanışların etkisi altındaki insan doğaya ve olmakta olana karşı gerçekte tam bir bilgisizlik içindedir, dışarıdan kaynaklanan etkilere karşı korunaksızdır ve iç güçsüzlüğünü çoğaltır. Her iki duygulanış da etkisi altındaki kişinin *conatik* çabayla erdemli bir biçimde buluşabilmesine engel olur; kişi aşırı gururlu olduğu ya da kendini olduğundan değersiz gördüğü her durumda eyleme gücünü artıracak etkinliğin nedeni olamaz, tersine dışarının neden olduğu türlü etkiler uyarınca erdemsizliğini sürdürür ya da çoğaltır. Buna karşın, iki duygulanış da düzeltilebilir; üstelik, aslen sevinçli bir duygulanışın istenmedik etkisi olan gururdan kurtulmak daha zorken (çünkü olumlu duygulanışlar her zaman olumsuzlara oranla daha güçlüdür) kendini değersiz görmekten vazgeçmek daha olasıdır.

59. Önerme'de Spinoza, umut verici bir öğretiyle bu bölümde açıkladığı kötü duygulanışlardan uzak kalabilmenin çaresini sezdirir: Bir duyguyla –demek tutku altında– gerektirildiğimiz tüm eylemlere bu duygu olmaksızın yalnızca akıl tarafından da gerektirilebiliriz. Önermeyi izleyen *scolie* bu öğretiyi olabildiğince yalın bir biçimde açıklar: Öfkeyle birine yönelip ona yumruk atmaya kalktığımızda bedenimizin ilgili uzuvlarını (omuz, kol, el vb) yumruk üretecek biçime getirenin kin duygulanışı olduğunu düşünelim. Kin, pasif olduğumuz oranda bizim üzerimizde etkili olabilen bir duygudur. Oysa bu duygulanışın etkide bulunabilme nedenselliğini upuygun bilen biri bu etkiye uğramaya açık olmayacak, anılan duygunun bedenini yumruk atmaya gerektirmesine olanak vermeyecektir. Buna karşın, yumruğunu sıkmak ve belli bir güçle ileri doğru vurmak pasif duygulanıştan olduğu kadar etkin

bir akıl gerektirmesiyle de yapılabilir. Ancak ikincisinde "yumruk atmak" etik açıdan iyi bir etki üretecek, sözgelimi *conatik* çabayı en rasyonel yoldan güçlendirmeye hizmet edecek, bu nedenle de kesinlikle *sözde* zorunlu bir nedenle bir başka insana yönelmeyecektir (Ya da ancak kişinin erdemi onu bu *conatik* eyleme yöneltmiş olacaktır).

Bölüm IV / 62-73 Özgür olmak

Dördüncü bölümün bu son önerme öbeğinde Spinoza "özgür insan"dan söz etmeye başlar. Bu aşamaya kadar anlatılan tüm nedensellikler zinciri, doğa yasaları, gerektirilmeler ve etkilenmelerin ardından Spinoza nasıl olur da insanın özgürlüğünün olanaklı olduğu durumlar olabileceğini sezdirmeye çalışır? Bu soruya Spinoza'ya adilce bağlı kalarak verilebilecek en doğru yanıtı vermek için önce Spinoza'nın özgür olmaktan özgür bir iradeyle var olmayı anlamadığını anımsamamız gerek. Hiçbir sonlu tarz, dolayısıyla hiçbir insan varlığa gelişini, varlıkta ne kadar süre ve nasıl kalacağını mutlak bir özgür iradeyle belirleyemez. Doğa/Tanrı'nın içkin düzleminden türeyen sonlu bir tarz olarak insan, sözcüğün bu güçlü anlamında, özgür değildir. Bir başka deyişle, hiçbir insan ancak olmakta olanın toplamından kaynaklanan sürgit bir etkileşimler ağından bağımsız, özerk ve bu şeyleri tümüyle dilediğince değiştirebilir ölçüde özgür değildir. Bu ölçüde güçlü bir özgür irade Tanrı için de geçerli değildir; özgür irade evrenin yabancı olduğu bir yanılsamadır.

Ancak yalnızca Tanrı/Doğa salt kendi doğasının zorunluluğuyla eyleyen ve başkaca bir biçimde eylemeye –kendi dışından– gerektirilemez olandır; bu anlamda Tanrı/Doğa kendi kendisinin nedenidir ve özgürdür (*Causa sui*). Ne var ki sonlu bir tarz olan insan, her ne kadar salt kendi doğasının gerektirmesiyle eyleme *olanağı* olsa da, bu olanağı gerçekleştirmede etkilenişlere bağlı olarak çok sık *engellenen* bir varlıktır. Sözü edilen olanağın adı Spinoza'da "yalnız aklın buyruğuna göre yaşamak"tır; özgür insan yalnızca aklın buyruğuna göre yaşamayı başarabilen insandır. Öyleyse, eylemlerimizin nedenlerini upuygun bir biçimde kavrayabildiğimiz oranda, bu eylemlerin pek azında aslen kendimizin etkin neden olduğumuzu, çoğundaysa dışarıdan kaynaklanan etkilerle gerektirildiğimizi biliriz. Bu bilginin en yüksek düzeyi Tanrı/Doğa'nın mutlak bilgisidir; aklımız bu bilgiyi kuşandığı ölçüde bizi etkin olmaya, güçlü kılmaya ve erdemli yaşamaya gerektirir; öyleyse bu

bilgiye az sahip olana oranla çok sahip olan daha özgürdür.

Spinoza kalan 11 önermede yalnızca özgür insanın sahip olabileceği kimi nitelikleri gösterir. Buna göre, özgür insan evrende "kendiliğinden kötü" bir şey olduğu yanılsamasına düşmez, herhangi bir şeyin bir durumda kötü etkisi olabileceği gibi, başka bir durumda hiç de kötü etkisi olmayabileceğini, üstelik yarayışlı olabileceğini bilir. Dolayısıyla özgür insan kötüden kaçınmak için eylemez, kökeninde akıldan kaynaklanan bir arzu olacak biçimde eyler ve böyle yaptığında da doğrudan iyiye yönelir. Spinoza'ya göre özgür insan yaşamı olumlayan, sevinçli, etkin ve erdemli biridir; hiçbir zaman fazlası zararlı olamayacak türden rasyonel bir arzuyla yaşar ve bu arzunun eyleme gücünü artırdığını bilir; "hiçbir şeyi ölümden daha az düşünmez, bilgeliği ölüm hakkkında değil, yaşam hakkındadır".

68. Önerme'de Spinoza insanların hepsinin yukarıda açıklanan anlamda özgür –yani Tanrı/Doğa'nın içkin zorunluluğunu upuygun bilerek– doğduğu ve yaşadığı bir dünya olsaydı iyi ve kötü gibi kavramların hiç olmayacağını söyler. Buradan da anlaşılacağı gibi, evrenin her tür kasıtın dışında kendi doğasının zorunluluğuyla olmakta olan olduğunu kavradığımız ölçüde, iyi ve kötü gibi kavramların tarzların karşılaşmalarına bağlı etkilerin göreliği dışında başka bir şey olmadığını anlayabiliriz. Spinoza'nın önerdiği bilgelik budur ve *Etika* bu bilgeliğin dışavurumu olmak savındadır.

Spinoza, dördüncü bölümün oldukça kapsamlı ve sayıca çok önermelerle kurulan içeriğinin okuyucuyu zorladığının farkındadır. Bu nedenle bölümün sonuna, her biri ayrı ayrı numaralandırılmış 32 kısa paragraf ekleyerek, bu ek metinde geometrik plandan kısa bir süre ayrılarak söylenenleri derli toplu yeniden ifade eder. Her ne kadar bu ekte yeni bir düşünce açıklanmazsa da, okuyucuya sağlanan bu konfor sahiden de işlevselsdir ve başkaca bir yardım almaksızın bu metin kolaylıkla okunup anlaşılabilir.

BÖLÜM V: ZİHNİN GÜCÜ YA DA İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜ ÜZERİNE

Etika'nın son bölümü, buraya kadar geliştirilen özgün düşünceyle uyumlu olarak, "peki, öyleyse ne yapmalı, nasıl yaşamalıyız?" sorusuna verilen yanıtları içerir. Spinoza'ya göre, dördüncü bölümde ayrıntılı olarak gösterilen duyguların insan yaşamı üzerindeki belirleyici etkisine karşın, bu bölümde gösterileceği gibi, insan bu

duygulanışlar karşısında büsbütün çaresiz değildir. Her ne kadar duygulanışların belirleyici gücünü bu bölümde de inkâr etmese de, Spinoza için insan zihni terapatik bir biçimde duygulanışlarla belli ölçülerde başa çıkmayı öğrenebilir ve üstelik eğer bilgelik yolunda karşılaşmalarını sabırla kavrayabilirse, Tanrı'yı entelektüel bir dinginlikle sevmeyi ve hakikatin sürekli aydınlığıyla yaşamını olanaklı en yüksek düzeyde mutlu sürdürmeyi başarabilir. Bu ümit verici plana karşın, *Etika*'nın beşinci bölümü pek çok Spinoza uzmanına göre büyük oranda tartışmalı, bir bölümüne göreyse kitabın önceki sayfalarında geliştirilen öğretiyle çelişmektedir. Bu eleştirel yargıların en önemli sebebi, Spinoza'nın bu bölümde beklenmedik bir biçimde, insan zihninin en azından bir yanının insan bedeninin ölümüyle ortadan kalkmayacağı yolunda bir görüş ileri sürmesidir. Bu görüş, kimilerine göre, sonlu ve süreksiz bir tarz olduğu tüm *Etika* boyunca defalarca vurgulanan insanın bir biçimde (ya da sözcüğün bir anlamıyla) sürekli olabilecek bir yanının olabileceğini söylemekte, böylece öğretinin temel tanım ve aksiyomlarıyla açık bir çelişkinin doğmasına yol açmaktadır. Bu bölüme ilişkin tartışmalı yorumların bir başka nedeni de, Spinoza'nın tüm öğretisinde açık bir biçimde ve pek çok farklı yoldan defalarca gösterilen katı belirlenimciliğe karşın, bu bölümde birden insanın sonsuz etkilerin yönlendirmesinden sıyrılıp kendi rotasını belirleyebileceğinin söylendiği savıdır. Kuşkusuz, bu çalışma Spinoza'nın *Etika* metnine ilişkin eleştirel okumalarla hesaplaşmayı amaçlamıyor. Yine de, felsefi bir metni anlama biçimlerinden en az birine katkıda bulunmak amacında olan çalışmamızda, biz de kaçınılmaz olarak belli bir anlama biçimi geliştirmek, Spinoza'nın önermelerini de bununla uyumlu olarak açıklamak yükümlülüğü altındayız. Öyleyse, bu bölümle ilgili olarak sözü edilen yorumlama güçlükleriyle kendi kavrayışımız ölçüsünde biz de ilgilenmeliyiz; önermeler gerektirdikçe bunu yapacağız. Ama şimdilik şunu söyleyerek niyetimizi açık edelim: *Etika*'nın beşinci bölümü öğretinin geri kalanıyla çelişmez; ancak, önceki bölümlerden farklı olarak bu bölümde önermeler –deyim yerindeyse– birer *öneri*ye dönüşür. Spinoza bu bölümün önermelerinde öncekilerden farklı olarak âdeta anlatılan koşullar altında ne yapmamız gerektiği üzerine tüm gayretiyle düşünür; öneriler geliştirir ve bunları öncekilerden daha az titiz olmayan biçimlerde temellendirmeye devam eder... Yine de eğer bize Spinoza'nın sözlerinde bir çelişki varmış gibi görünüyorsa,

bunu, önerenin kavrayışının yetersizliğinden önce, *önerilen çarenin doğası*nda aramak yaratıcı bir felsefi tutuma daha uygun olacaktır.

Spinoza beşinci bölümü, okuyucuyu bu bölümde yapılmak istenen konusunda bilgilendirici kısa bir önsözle açar. Bu bölümün temel amacının insan aklının önceki bölümler de ayrıntılarıyla gösterilen kimi istenmeyen duygulanışlara karşı neyi, ne ölçüde ve nasıl başarabileceğinin gösterilmesi olduğu söylenir; bu, bir anlamda insan aklının gücünün neye yeteceğinin sorgulanmasıdır. Spinoza bu bölümdeki temel amacını açıkladıktan hemen sonra, insanın duygulanışlar üzerinde mutlak bir egemenliği olmayacağını bir kez daha anımsatarak, Stoacı düşünürlerin geçmişte insanı duygulanışları üzerinde bu türden bir mutlak güce sahip sandıklarından, dolayısıyla "insan iradesi" diye bir kurguya fazla bel bağladıklarından söz eder. Spinoza'ya göre, ne insanların, ne de herhangi bir başka tarzın doğasının değiştirilebilmesi olanaklı değildir; dolayısıyla insanın da eğitimle yetkinleştirilebilir özgür bir iradesi olamaz ve bu tür bir sözde iradeyle insanın doğası gereği karşılaşmalarından zorunlu olarak türeyen duygulanışlar bütünüyle yok edilemez. Bu türden yanılgılardan etkilenmiş bir diğer filozof, Spinoza'ya göre, Descartes'tır. Önsözün devamında, Descartes'ın önce iki ayrı töz olduğunu ileri sürerek ayırdığı beden ve zihni, daha sonra beynin gerisinde bulunduğuna inandığı "pineale" adında bir organ vasıtasıyla birbiriyle konuşturmaya çalıştığı, böylece iki ayrı tözden oluşmasına karşın insanın beden ve zihin olarak uyumlu bir bütün olabilmesinin açıklanmaya çalışıldığı anımsatılır; Spinoza'ya göre Descartes'ın bu çabası tümüyle yersiz bir varsayımdan türemektedir ve tüm düşüncesini yalnızca açık-seçik önermeler üzerine kurmaya çalıştığını ileri süren bir filozofun bu girişimi ona göre şaşırtıcıdır.

Zihin ve bedenin aynı tözün iki ayrı ifadesi olduğunu söyleyen Spinoza için, insan mutluluğunun yolunun zihinden bedene, ya da bedenden zihine herhangi bir nedenselliğe bağlandığı hiçbir düşünceye yakın durmayacağını kestirmek zor değildir. Ama aynı nedenle, bu bölümde ileri sürülecek önerilerin üzerinde ortak bir kavrayış ve uzlaşım geliştirmenin neden güçlükler içerdiğini anlamak da zor değildir. Buna karşın, yukarıda söylediğim gibi, bu olanaksız bir çaba değildir. Spinoza bu bölümde yeni bir tanım vermez; bununla birlikte 2 yeni aksiyom ve toplam 42 önermeyle düşüncesini geliştirir. Aksiyomlardan ilkinde, bir süjede iki karşıt

etki uyandırıldığında, bu etkiler birbirinin karşıtı olmaktan çıkıncaya kadar ya birinde ya da her ikisinde beli bir değişimin ortaya çıkacağı söylenir. İkinci aksiyom, bir etkinin gücünün o etkinin nedeninin gücü ölçüsünde tanımlanacağını, çünkü etkinin özünün –o etkiye yol açan– nedenin özüyle tanımlanabileceği ya da açıklanabileceğini söyler.

***Etika*-Bölüm V**	**Zihnin Gücü ya da İnsanın Özgürlüğü Üzerine**
Önermeler	
1-10	Duyguların upuygun kavranışı ve tutkulara karşı rasyonel çareler
11-20	Tanrı'yı sevmek
21-42	Hakikatin sürekli aydınlığı

Bölüm V / 1-10 Duyguların upuygun kavranışı ve tutkulara karşı rasyonel çareler

Bu bölümün ilk 10 önermesinde Spinoza, bir anlamda Spinozist bir terapi sayılabilecek özgün programı çerçevesinde, duygulanışların belirgin gücüne ve doğadaki tüm sonlu tarzları belirleyen sıkı belirlenim koşullarına rağmen insanın *kendi gücü kapsamında* yapabileceklerini açıklar. İnsanın özgürlük olanağı, Spinoza'ya göre, doğadaki belirlenimi kavramaya ve bu belirlenim içinde gerçekleşen karşılaşmaların zorunlu etkilerini upuygun anlamaya bağlıdır; bu anlayışı gerçekleştirdiğimiz ölçüde özgür ve dolayısıyla erdemli oluruz; bir başka deyişle, tarzların birbirleri üzerindeki zorunlu etkilerini olduğu gibi kavrayıp tarzların böyle etkilere zorunlu olarak belirlenmiş olduğunu gördüğümüzde beden ve zihince özgürleşiriz. Beden ve zihince özgürleşmek, başardığı kavrayışın bir sonucu olarak, herhangi bir tarz ile bu tarzın bizde yarattığı duygulanışı birbirinden ayırabilme beceresini, hemen arkasından da bu becerinin bir alışkanlığa dönüşmesini ve en sonunda erdemli bir insan olarak tüm yapıp-etmelerimizi olabildiğince etkin bir biçimde yönetebilmemizi sağlar. İlk 10 önerme bu programın ayrıntılarını açıklama amacındadır.

1. Önerme, önceki bölümlerde sıkça değindiğimiz zihin ve beden paralelliğini bir kez daha anımsatır: Şeylere ilişkin düşünce ve fikirlerin zihinde birbirlerine zincirleme biçiminde bağlanışları

gibi, bedendeki (etkilere bağlı) değişimler ve şeylerin izleri[15] de aynı biçimde –korelatif[16] olarak– birbirine bağlanmıştır. Başka bir deyişle, hem zihindeki düşünsel faaliyetler, hem de bedendeki değişimler kendi içlerinde nedensellik zincirine bağlı gerçekleşir; hiçbir fikir rastgele oluşmaz ya da bedendeki hiçbir değişim kendiliğinden ortaya çıkmaz; bu faaliyetlerin tümünde aynı tür etkileşim yasası iş başındadır.

2. Önerme'de Spinoza, terapatik programı kapsamında karmaşık bir öneri geliştirir. Buna göre, kısaca söylendikte, bir *duygulanış*la, bu duygulanışın dışarıdaki nedenine ilişkin *düşünce*mizi birbirinden ayırabildiğimiz ve duygulanışı başka bir düşünceye bağlayabildiğimiz ölçüde *dış nedene yönelik* kin ya da nefret gibi duygulardan kurtulabiliriz. Bu önermeyi doğru anlayabilmek için Spinozacı anlamda bir karşılaşmanın ne anlama geldiğini bir kere daha gözden geçirmeliyiz. İnsan sonlu bir tarz olarak başka bir sonlu tarzla herhangi bir karşılaşmada, dışarıdaki tarzın bedenli varlığından etkilenir. Bu etki bedende belirdiği ölçüde, etkinin fikri zihinde de oluşmuştur. Ancak, daha önce vurguladığımız gibi, bu etkiye bağlı olarak bedendeki değişim doğanın zorunluluğu uyarınca olması gerektiği gibi olan şey iken, bu değişimin fikri zihinde her zaman upuygun bulunmaz. Çünkü, zihin bedenin bir fikri olmaklık bakımından yalnızca bu bedendeki değişimi (yani etkiyi) fikre dönüştürür, etkiye yol açan nedenin kaynaklandığı dışarıdaki tarza ilişkin her şeyi bilemez ve fikrinde bu çeşitliliği içeremez. Tam da bu nedenle, bir duygulanış bedendeki değişim ölçüsünde açık-seçik fikre dönüşebilecekken, duygulanışa neden olan dışarıdaki tarza ilişkin upuygun olmayan (bulanık, muğlak) imgelerle birleşerek sonuçta bedeni etkileyen dış tarza ilişkin belli bir düşünceye dönüşür. Bu etki bedenimizin eyleme gücünü artıran bir etki olduğunda, sevinçle duygulanarak bu duygulanışın nedeni olduğunu düşündüğümüz dış tarza ilişkin sevgi besleriz. Benzer

15. Spinoza burada "image" (imge) sözcüğünü kullanıyor; bu metin boyunca "image" sözcüğünü ben de –bağlamına göre– imge ya da hayal sözcükleriyle karşıladım. Ancak burada on yedinci yüzyılın yaygın bir eğilimi olarak, karşılaşmaların bedenlerde bıraktığı etkiye de "image" denildiği anımsanmalı. Bu nedenle buradaki "image" sözcüğünü "iz" sözcüğüyle karşılamayı seçtim.

16. İngilizce "correlation" sözcüğüne karşılık olarak kullanılıyor. Korelasyon, iki değişken arasındaki olası bir ilişkiyle ilgilidir. Bu ilişki bir nedenselliği göstermez. Buna göre, zihindeki faaliyetlerle bedendeki faaliyetler arasındaki ilişkiyi 'korelatif olarak' anlamak, zihindeki her bir faaliyete denk düşen bedensel bir faliyet olduğunu (ya da tersi), ama bu iki faaliyetin birbirinin nedeni olmadığını anlamaktır.

biçimde, söz konusu etki eyleme gücümüzü azaltan bir etki olduğunda, hüzünle duygulanarak bu duygulanışın nedeni olduğunu düşündüğümüz dış tarza ilişkin nefret ya da kin besleriz. Dikkat edilince görüleceği gibi, her iki durumda da beden düzleminde olan şeyin zihin düzlemindeki karşılığında –salt upuygun fikirlerden ibaret olamamaktan kaynaklanan– belli bir bulanıklık vardır. Bir başka deyişle, bedenimizdeki bir etkiyle, bu etkinin nedenine ilişkin fikrimiz hakikatle (gerçeklikle, upuygun bilgiyle) eşit ölçüde örtüşmez. İşte, fikrimizdeki bu bulanıklık, anlayışımızda sağlayacağımız ilerlemeyle giderilebilir ya da azaltılabilir. Spinoza, 2. Önerme'de bir duygulanış ile bu duygulanışın dışarıdaki nedenine ilişkin düşüncemizi birbirinden önce ayırmayı, sonra da aynı duygulanışı başka bir düşünceyle eşleştirmemizi önerirken aklındaki yaklaşım budur.

3. Önerme bu yaklaşımın başarılması oranında, başta bizi pasif (edilgin) kılan duygulanışın, bu duygulanışın nedenine ilişkin bulanık fikirlerden kurtulup, duygulanışı kendi başına upuygun bir fikirle kavradığımız zaman bizi hızla etkin kılacağını söyler. Spinoza'nın önermeye ilişkin kendi yorumunda da söylediği gibi, bir duygulanışa ilişkin fikrimiz ne ölçüde upuygunsa, o duygulanışın üstümüzdeki etkisi o ölçüde az olacak, dolayısıyla zihnimizin bu duygulanış karşısındaki edilginliği de aynı ölçüde az olacaktır. Bütün bunlar, bir anlamda, şunu vurgulamaktadır: Bedenimizdeki bir etki eyleme gücümüzü artırabilir ya da azaltabilir; ancak her iki durumda da bir etkide yanlış ya da eksik bir şey yoktur; oysa, bu etkiye ilişkin zihnimizdeki fikir –nedenlerin tüm bilgisine sahip olamadığı için– çoğu zaman eksiktir. Tam da bu nedenle, eğer bedenimizdeki etkiyi esas alıp bu etkiden türeyen duygulanışı, bu duygulanışa yol açtığını sandığımız dışarıdaki bedene ilişkin imgemizden ayırmayı başarabilirsek geriye yalnızca kendi bedenimizin bu etkisinden türeyen duygulanış kalır; ve zihnimiz –4. Önerme'de söylendiği gibi– bedenimizdeki tüm değişimleri açık-seçik kavrayabilme olanağına sahiptir.

5. ve 6. Önermelerde Spinoza, kendi sistemi uyarınca geliştirdiği bir tür bilgelik yaklaşımını daha da ayrıntılandırır. Bizi etkileyen dışarıdaki bir tarzın bu etkiye yol açmasını onun özgür tavrına bağladığımız oranda hayal gücümüz tarafından yönlendiriliyor olacağımız için, bu etkiden türeyecek duygulanış son derece güçlü olacak, dolayısıyla bizi yönlendirme gücü de büyük olacaktır. Tam da bu nedenle, upuygun kavrayış geliştirmeyi başardığımız her

durumda tarzların etkilerinin onların özgür tavırlarının bir sonucu olmayıp, bu etkileri göstermeye gerektirilmiş olduklarını kavradığımız oranda deneyimleyeceğimiz duygulanışlar da aynı oranda başa çıkılabilir, ya da akılla yönetilebilir olacaktır. Önermenin *scolie*sinde, zorunluluk olgusunu olgun bir kavrayışla karşılamanın kendi başına akıllıca ve hüzün karşıtı olacağını Spinoza'nın verdiği bir örnekle anlarız. Bir eşyamızı kaybettiğimizde hissedeceğimiz sıkıntı, aslında bu kaybı engellemenin pek de olanaklı olmadığını gerçekçi bir biçimde kavradığımızda (sözgelimi, son derece yoğun bir iş trafiği içindeyken ya da başkaca çok daha önemli kimi sorunları halletmekle meşgulken, kısa bir süre için çıkarıp kenara koyduğumuz anahtarı geri almayı unutup kaybettiğimizde...) kaybın yol açtığı sıkıntımızda hafifleme olur. Spinoza'ya göre bu hafifleme tam da zorunluluk olgusunu kavramakla ilgilidir; zorunluluk, upuygun kavrandığında bizi türlü biçimlerde ve pek sık hüzünle duygulandıran durumlardan eyleme gücümüzü azaltmadan (üstelik bazen artırarak) çıkarabilecek bir olanağa dönüşür.

Daha önce de değindiğimiz gibi, akıl, kimi zaman duygulanışların etkin kaynağı olabilir ve böyle olduğunda ortaya çıkan duygulanışlardan eyleme gücümüz artmış olarak çıkarız. 7. Önerme'de Spinoza bu saptamayı anımsatarak, kaynağı akıl olan duygulanışlara sahip olduğumuzda, bu duygulanışlar her zaman ortak nosyonlarla ilgili olacağı (çünkü kökeni akıldadır) ve bu nedenle her zaman mevcut olan bir şeye işaret edecekleri için, bunların başka her tür duygulanışı biçimlendirecek ölçüde güçlü olacağını söyler. İzleyen iki önerme, insan zihnini düşünmekten (bir anlamda upuygun fikirlere sahip olmaktan) alıkoymak bakımından duygulanışların hangi durumlarda daha zararlı olabileceği açıklanır. Buna göre, birden fazla nedenden kaynaklanan duygulanış tek nedenden türeyen duygulanışa oranla daha güçlü olacak, dolayısıyla zihni daha fazla esir alacaktır. [Sabah evden çıkarken annenizin "özensiz giyinmişsin" demesi belli bir özgüven eksikliğine yol açabilir; ama, hemen arkasından otobüsteki iki kişinin daha yadırgar bir ifadeyle size bakıp fısıldaşması, ya da karşılaştığınız bir arkadaşınızın "Hayrola! Uykudan az önce kalkıp yola mı çıktın?" demesi –birer neden olarak– hep aynı etkiyi çoğaltacak, böylece ilk duygulanışın gücünü artıracaktır.] Spinoza, 9. Önerme'de, aynı etkiyi çoğaltan birden fazla neden ya da tek başına güçlü bir etkiye yol açacak tek bir nedenle karşılaştırıldığında, zihni esir alan bu türden bir

duygulanışa oranla, çok sayıda farklı nedene bağlanabilecek bir duygulanışın tercih edilir olduğunu söyler. Gerçekten de, takıntıya dönüşecek ölçüde zihnimizi esir alan ve tek (ya da aynı tür) nedene bağlı kimi duygulara oranla, zihnimizi belli bir dağınıklığa sevkeden ama takılıp kalmamıza yol açmayacak ölçüde çok ve farklı nedenden türeyen duygulanış yeğlenmelidir.

10. Önerme ve onu izleyen *scolie* birkaç nedenle son derece önemlidir. Bu önermede Spinoza, doğamıza karşıt olan bir duygulanışın tümüyle egemenliği altına girmediğimiz (yani, kronik bir melankoliyi kişiliğimiz kılmadığımız) sürece bedenimizdeki değişimleri zihnimizin düzenine uygun (paralel) bir biçimde düzenleme ve bağlantılandırma olanağımız olduğunu söyler. Bu ne demektir? Doğru yanıtı verebilmek için bedenin düzeniyle zihnin düzeninin aynı nedensellik yasası uyarınca eylediğini, ama bu yasallığın zorunlu bir sonucu olarak belli bir duygulanışın egemenliği altında tümüyle pasif bir savrulmaya kapıldığımız durumlarda var kalma çabamız açısından hiç de bize yaramayan biçimlerde –bedenen ve zihnen– eyleme tehlikesi ile karşı karşıya olduğumuzu anımsamamız gerekir. Eğer bu ölçüde pasif bir savrulma durumunda değilsek, aklın upuygun fikirlere –ilkece– sahip olabilir olması nedeniyle, anlayışımızı geliştirdiğimiz ölçüde bedenimizi de upuygun kavrarız. Zihin bunu başardığında, paralelellik öğretisi gereği, beden de doğru yönlenmiş olacaktır. Kuşkusuz, zihnin upuygun kavrayışla gerçekleştirdiği bu başarı, bedendeki upuygun yönelişin nedeni olmayacak, ama paralellik ilkesi nedeniyle, kendimize yarayana yönelmemiz –aynı olgunun iki farklı ifadesi olacak biçimde– bedende ve zihinde (bir tarz olarak 'ben'de) aynı sırada gerçekeleşecektir.

Peki, Spinoza'nın "bedenimizdeki değişimleri zihnimizin düzenine uygun (paralel) bir biçimde düzenleme ve bağlantılandırma olanağı" biçimindeki bu ifadesi onun belirlenimci öğretisiyle açıkça çelişmiyor mu? Çelişmediğini görmek için biraz daha yakından bakmalıyız. Öncelikle, Bölüm II'deki 8. ve 13. Önermelere ilişkin açıklamamızda değindiğimiz "bedenin karmaşıklığı" konusuna kısaca dönmeliyiz. Anımsanacağı gibi, sonlu tarzların hepsi aynı ölçüde karmaşıklık içermiyor, bir tarzın karmaşıklığı o tarzın bir beden olarak etkileme ve etkilenme yetkinliğine bağlı olarak anlaşılıyordu. Benzer biçimde, aslen her tarzın hem bedenli hem de düşünsel bir ifadesi olmasına karşın, bu yetkinlik bir tarzdan başkasına değişebiliyor, böylece, sözgelimi bir taş parçasının başka

tarzları etkileme ve başka tarzlardan etkilenme yetkinliği bir insana oranla çok daha az oluyordu. Öyleyse, bir taş parçasının –tüm sonlu tarzlarla birlikte insana da eşit biçimde hükmeden– doğa yasalarının gerektirmesi karşısındaki davranış çeşitliliği, insanın dvranış çeşitliliğinden çok daha az olacaktır. Örneğin, ani bir hareketle tokat atar gibi yaptığımızda bu davranışa taşın vereceği tepkiyle insanın vereceği tepki arasındaki fark açıktır; kendisine yaklaşan tokatı fark eden insan –belli bir refleksle– gözlerini kırpacak, yüzünü çevirecek ya da eliyle engel olmaya çalışacaktır. Bir başka deyişle, insan bedeninin etkiler karşısındaki davranışı, bir taş bedenine oranla çok daha çeşitli olacaktır. Hem taş, hem de insan bedeni aynı nedensellik yasalarına bağlı davranıyor olmalarına karşın, insan bedeninin bu yasalar kapsamında geliştireceği tepkiler sayıca çok, nitelikçe de değişkenlik içerebilir olacaktır. Bu yetkinlik düzeyi, insan bedenine türlü biçimlerde eyleme olanağı sağlamakta, örneğin, tümüyle fizik yasalarına uygun olarak, aynı kapıyı açmak için çeşitli kereler çeşitli şiddetlerde farklı kol gücünü kapı koluna uygulayabilecektir. Kapı koluna bir birim şiddet uygulamakla, diyelim, üç birim şiddet uygulama davranışı bedenin kendi seçiminden kaynaklanacak, ama bu davranış o bedenin o sıradaki düzeninin olanaklı sonuçlarından biri olarak ortaya çıkacaktır. İşte insan bedeninin bir ve aynı durumlar için kendi karmaşıklık düzeyi ölçüsünde birden çok farklı eylemi gerçekleştirebilme olanağı onu pek çok başka tarzdan ayıran bir derece farkıdır; özgürlük, her varlığın etkilere zorunlu olarak açık olmakla birlikte, bu derece farkı ölçüsünde kendisinin de bir etki yaratma olanağına sahip olduğunu bilmesidir. İnsan zihni upuygun fikirlerle donandığı ölçüde bedeni bu olanağını bilir.

Her bir tarzın kendi karmaşıklık ölçüsünde, dışarıdan etkilenmek kadar, dışarıyı etkileyebilir de olması aslında Spinoza'nın "*conatus*" öğretisinin zorunlu bir sonucudur; var kalma çabası şeylere bir itki gücü, devinme tepisi ya da eyleme olanağı verir. Öyleyse, insan da, bir tarz olarak diğer başka tarzların bir aradalığı anlamına gelen dışarıyı etkilemek açısından bedeninin karmaşıklık düzeyi ölçüsünde –ve kuşkusuz aynı fizik yasaları uyarınca– özgürdür. Buradaki özgürlük kesinlikle bir "irade özgürlüğü" değildir; çünkü, daha önce gördüğümüz gibi Spinoza'ya göre irade sanılan ve insana özgü olduğu düşünülen, tüm çevresel belirlenimden bağımsız mutlak kendinden güdümlülük diye bir şey yoktur. İrade sanılan o sözde yeti, Spinoza için, insanın anlama-kavrama yeteneğinden

başka bir şey değildir. Böylece, upuygun kavrayış geliştirebildiğimiz ölçüde zihinsel olarak doğru fikirler oluşturabilir, paralellik öğretisi gereği olarak da bedenimizi doğru devindirebiliriz. Her durumda ne bedeni devindiren zihin (ya da irade), ne de zihni belli biçimde düşünmeye yönlendiren bedendir; paralellik öğretisinin ayrıntılarını kaçırmak burada söylenenleri tümüyle yanlış anlama sonucu doğurabilir. Gerçekte olan şudur: İnsan, tüm belirlenim içinde kendi doğasından kaynaklanan ve kendi var kalma çabasına yarayışlı olanı düşünebildiğinde, eşanlamlı olarak, bir beden olarak da etkince eyliyor olacaktır; her ne kadar her zaman ve kusursuz bir biçimde upuygun düşünebilir ya da etkince eyleyebilir olamazsak da (karşılaşmalar ve bunlardan zorunlu olarak türeyen duygulanışlar nedeniyle) bedenimizin *conatik* gücü ölçüsünde bu özgürlük alanına sahibizdir.

Bölüm V / 11-20 Tanrı'yı sevmek

Etika'da sözü edilen ve bu bölümün izleyen 10 önermesinde ayrıntılandırılan Tanrı sevgisi, doğanın içkin nedenselliğinin bilgisini sevmek anlamına gelir. Spinoza'ya göre, aslen bir sevinç duygulanışı olan sevginin en yüksek ve dolayısıyla insan için de en kesinlikli iyi olan türü bu sevgidir. Bu sevginin aşırısı olanaklı değildir, var kalma çabamızı güçlendirmek açısından da eşsiz bir sevgidir. Biri, doğanın içkin zorunluluğuyla eyleyişinin upuygun bilgisi anlamına gelen Tanrı sevgisiyle sevinçlendiği ölçüde hüzünlü duygulanışların belirleniminden kurtulur, etkin olur ve bu sevgiyi çoğalttığı sürece etkince eyleyebilirliğini de sürdürür.

Sözü edilen bilgi, bir sonlu tarz olarak kendimizin, sonsuzca çeşitli başka tarzlarla karşılaşmalarından bedenlerimizin etkileneceğinin, bu etkilerin doğanın zorunlu ve içkin nedenselliğinden kaynaklandığının, dolayısıyla bu etkilere bağlı duygulanışların kendilerinde bir kusur ya da kötülük olmayacağının zihin düzeyinde idrak edilmesi anlamına gelir. 14. Önerme'de Spinoza, insan zihninin, kendi bedenindeki tüm değişimlerin ve izlerin Tanrı fikriyle ilişkili olduğunu, Tanrı'nın kendi içkin doğasının bir sonucu olduğunu kavrayabilecek yetkinlikte olduğunu söyler. İnsanın kendi duygulanışlarını bu gözle görebilir olması onu etkin kılar ve sevinçle duygulandırır. Böylece erdemli olabilen insan bu sevincin nedeni olarak Tanrı'yı kavrar ve bu kavrayış onu yeniden sevinçle güçlendirir. 15. Önerme bu olumlu döngüye

ulaşmanın önemini gösterir; bu döngü bir anlamda Spinozist etiğin hedefini gösterir.

Tanrı sevgisi, sonlu bir tarz olan insanın olmakta olanla ilgili yersiz hayal kırıklıkları yaşamasına kalıcı engeldir; Tanrı ya da Doğa'nın zorunlu eyleyişinden kaynaklanan türlü etkilerden kimilerinin hüzünlü duygulanışlara yol açtığı durumlarda bile, Tanrı sevgisiyle erdemli kalabilen insan bu duygulanışlardan güçlenerek çıkabilir. 18. Önerme, hiç kimsenin Tanrı'ya karşı –eğer büsbütün bulanık fikirlerin esiri olmamışsa– nefret ya da kin duyamayacağını söyler. Önermenin *scolie*sinde, Spinoza, kimi insanların burada söylenene karşı çıkarak, eğer her şeyin nedeni Tanrı ise hüznün, acının ya da ıstırabın nedeni de Tanrı olmalıdır diye düşüneceklerini, âdeta Tanrı'nın kimi istenmeyen acıların kasıtlı faili sayma hatasına düşebileceklerini söyler. Sahiden de, işlerin arzulandığı gibi gitmediği her durumda kadere, doğal düzene, hatta Tanrı'ya bile lanet okuyanlar vardır. Spinoza, bu tür insanlara, hüznün nedenini bilmeyi tavsiye eder. Ona göre, hüznün nedenini bilmek, bu nedenin Tanrı olduğunu bilmektir; ve tam da bu bilgiye sahip olmanın kendisi hüznü –bizi pasif kılan– bir tutku olmaktan çıkarır, bizi yeniden etkin kılmaya yardım edecek bir araca dönüştürür.

Görüldüğü gibi, Spinoza'nın sözünü ettiği Tanrı sevgisinin, tektanrılı dinlerden aşina olduğumuz türden bir öteki dünya sevgisi ya da ilahi bir korkudan kaynaklanan sevgiyle hiçbir ilgisi yoktur. Tanrı ya da Doğa, bizim sevgimize karşılık veren bir şey değildir; ona karşı sevgimizin herhangi bir karşılığı yoktur; bu sevgiye karşılık erdemli biri Tanrı'dan da kendisini sevmesini beklemez. Üstelik, Spinoza'nın önerdiği Tanrı sevgisi, yaşamakta olduğumuz içkin doğal düzenin (bildiğimiz bu dünyanın) bizi sevinçle duygulandırması muhtemel türlü güzelliklerinden edinmemizin önüne, herhangi bir cezai engel çıkarmaz. *Etika*'nın düzeninde "iyi biri olmak" ile "iyi yaşamak" arasında, ilkini ödüllendirecek, ikincisini ise bencil bir kurnazlık gibi değerlendirecek hesap sorucu bir Tanrı'ya yer yoktur. Erdemli olmak kendimiz için iyi olduğundan ötekiler için de iyidir; Spinozist etikte "ben" ve "ötekiler" ayrımına doğanın içkin yasallığı izin vermez. Bu nedenle 20. Önerme, Tanrı sevgisinin ne kadar çok insan tarafından paylaşılırsa, bunun her bir tekil insan için de o kadar faydalı olacağını söyler. Tanrı'nın entelektüel sevgisine bağlanan insanların çoğalması, yine insanların var kalma çabasını destekleyecek en yüksek iyidir.

Önerme'nin *scolie*sinde Spinoza hem bir soluklanma sağlamak, hem de insan aklının duygulanışlar karşısında nasıl etkin olabileceğiyle ilgili söylenenleri derli toplu özetlemek üzere kısa bir liste oluşturur. Bu listeye göre, insan aklının duygulanışlar karşısındaki gücü şu durumlarda artar:

1. Duygulanışlar (upuygun) bilindiğinde, 2. Duygulanışla, bu duygulanışın bulanık olarak hayal ettiğimiz dış nedenine ilişkin düşüncemizi birbirinden ayırabildiğimizde, 3. Hakkında bilgimiz olan duygulanışlar, haklarında bulanık fikrimiz olan duygulanışları aştığında, 4. Şeylerin ortak niteliklerine ya da Tanrı'ya bağlanabilen duygulanışların nedenlerini besleyip desteklediğimizde, ve 5. Zihnin duygulanışlarını belli bir düzende oluşturabildiğinde.

Bölüm V / 21-42 Hakikatin sürekli aydınlığı

Daha önce, *Etika*'nın beşinci bölümüyle ilgili eleştirel görüşlerin odağında iki konu olduğunu söylemiştik: Bunlardan biri tüm öğretiye egemen olan "belirlenim" vurgusuna karşın bu bölümde insan aklının duygulanışlar karşısında belli bir yönlendirici gücü olacağının vurgulanmasıydı. Spinoza'nın duygulara karşı insan aklına tanıdığı özgürlük alanının ne kadar olduğunu, bu özgürlüğün ne anlama gelmesi gerektiğini yukarıda gördük. Eleştirilerin odağındaki diğer konuysa Spinoza'nın sonlu bir tarz olduğunu söylediği insanın bedenli ölümüyle ortadan kalkmayabilecek zihinsel bir yanı olabileceği ile ilgili tartışmalı sözleriydi. İşte bu konuya, Spinoza, 20. Önerme'nin *scolie*sinin hemen sonunda tek bir tümceyle giriş yapar: "... Şimdi artık bedenle ilişkisiz bir biçimde zihnin süresine ilişkin konulara geçmenin zamanıdır..."

Tek başına bu başlangıç ifadesi bile son bölümü çelişkili bulan Spinoza uzmanlarını haklı çıkarır niteliktedir. "Bedenle ilişkisiz bir biçimde zihnin süresi" (ya da sürekliliği) ne anlama gelir? Spinoza bu aşamaya kadar hep beden ve zihin arasında nedensel bir etkileşim olmasa da, bu ikisinin kesinlikle ilişkisiz de olmadığını söylemişti. Öyleyse, nasıl olur da bedenden bağımsız, ilişkisiz, ya da ona herhangi bir referans içermeksizin zihnin süresinden söz edebilir? Spinoza'nın *Etika*'nın en başında kapıdan gönderdiği Descartes idealizmi *Etika*'nın sonunda kurnazca bacadan geri giriyor olabilir mi?

Daha önce de söylendiği gibi, bu çalışmanın amacı bu türden tartışmalı okumaların tümünü uzlaştırabilir bir öneri geliştirmek

değildir. Ne var ki, Spinoza'yı anlama çabamızın bir gereği olarak, bu aşamaya kadar geliştirdiğimiz –ve kendi içinde tutarlı olmasına gayret ettiğimiz– okuma kapsamında, şu söylenebilir: Spinoza bu son bölümde önceki öğretisini değilleyecek ya da onunla çelişecek türden, insan ruhu, zihni ya da düşüncesinin insan bedeninin tersine *tekil ölçekte* sürekli olabileceğini söylemez. Bir başka deyişle, hiçbir tekil insanın –ne de tekil başka bir sonlu tarzın– zihni o insanın bedenli varlığının çözülmesinden sonra ve sonsuzca var kalmaya devam edemez. Bu yaklaşımımızı aşağıda ayrıntılarıyla irdeleyeceğiz.

21. Önerme, bedenin varlıkta kaldığı süre hariç zihnin hiçbir şeyi hayal edemeyeceğini ve geçmiş şeyleri anımsayamayacağını söyler. Bir başka deyişle, zihin bir şeyleri imgeleme ve yine birtakım geçmiş yaşantılara ilişkin anıları anımsamayı ancak beden varlıkta kaldığı süre boyunca yapabilir. Çünkü o aktüel (*actual*) olmuş, bireyleşmiş, ya da mevcut olmuş olan *uzamlı* bir tarzın *düşünce* tarzı olarak gerçekleşen fikridir. Öyleyse, tekil bir bireyleşimin fikri olan *o* zihin, paralelinde aktüel olan *o* beden ortadan kalkınca kendisi de ortadan kalkar. Daha önce gördüğümüz gibi, bir beden tarzının ortadan kalkması dediğimiz şey, Spinoza'ya göre, o bedeni tekil-bireysel o beden yapan bir *oranın*, devinim ve durağanlık oranının –artık bambaşka bir oran olacak ölçüde– bozulmasıdır. Eş deyişle, zihin, belli bir oranın korunabildiği (*conatus* gereği) sürece olanaklı olan bir uzamlı tarzın fikridir ve söz konusu oran ortadan kalktığında, bu oranın düşüncedeki eş ifadesi olan zihin de ortadan kalkar. Oysa, 22. Önerme'de hemen ekleneceği gibi, o kişinin zihni dediğimiz fikir, o kişinin bedeni ortadan kalkınca yok olsa da, o kişinin bedenli varlığına ilişkin Tanrı'da zamansızca bir fikir bulunur ki, bu fikir tam da Tanrı'nın zamansız ve sonsuz oluşunun bir gereği olarak hep kalır. Bunu tümüyle doğalcı bir ifadeyle yinelemek istersek şöyle de diyebiliriz: Bir kişiyi o kişi yapan irili ufaklı tüm uzamlı-bireyler (atomlar, moleküller, hücreler, dokular, organ ya da sistemler) ve bunların devinim-durağanlık oranına ilişkin bilgi o kişi aktüel olmazdan önce, olduğunda ve çözülüp dağıldığında, yani zaman dışı bir olanak olarak her zaman doğanın içkin varlığındadır. Doğa ya da Tanrı hem uzamlı, hem de düşünsel her sonlu tarzın kendisinde gerçekleştiği bir içkinlik düzlemi olduğundan, uzamlı tarzların maddi yapıtaşları kadar, bu yapıtaşlarının devinim-durağanlık oranı biçiminde tekil bir bireye dönüşmesine olanak veren oranın bilgisini ya da fikrini de içerir.

Tekil bir insan zihni ise Tanrı'da tüm sonlu tarzlara ilişkin olan (aktüel olmuş, olmakta ya da olacak olan) bu fikre çok uzaktır; o yalnızca kendi bedeninin özüne ilişkin upuygun fikir edinebilir. Bir bedenin özüne ilişkin fikir, bedenin var kalma çabası uyarınca ortak nosyonlara tâbi eyleyişlerini kavrayan fikir anlamına gelir. Bilindiği gibi, ortak nosyonlar, Tanrı/Doğa'nın özü gereği zorunlulukla eylerken her zaman ve her yerde tutarlı olarak bağlı kaldığı yasallıklardır. Evrenin tüm fizik yasaları (keşfetmiş olduğumuz ve keşfedecek olduklarımız) bir anlamda Spinozacı ortak nosyonlar kavramı kapsamında düşünülmelidir. Öyleyse, her birimizin tekil zihni, hakkında fikirler oluşturduğu bedenin Tanrı'nın yasallığıyla zorunlu olarak uyumlu eyleyişlerinden türeyecek ölçüde o büyük fikre yaklaşır. Her ne kadar Tanrı'nın ezeli fikrini tümüyle kuşatamasa da o fikre yaklaştığı ölçüde, bedenin aktüel bulunuşu ortadan kalktığında, yani o tekil oran bozulduğunda da o oranı olanaklı kılan fikir sonsuzca geçerliğini korur. Burada sonsuzca geçerli olacak olan fikir, tekil bir bedenin ortak nosyonlar uyarınca eyleyişlerinden türeyen fikirlerin toplamı olan zihnin tüm içeriği değildir. Bir başka deyişle, tekil bedenin tüm karşılaşmalarına ilişkin fikirlerin (hayaller, anılar, duygulanışların izleri vb) toplamı olan zihin, o bedenin zihni olarak bedenden sonra da bir biçimde yaşamaya devam etmez. Dolayısıyla Spinoza öğretisinde herhangi bir ruh ya da kişisel zihin sürekliliğinden söz edilemez. Burada anlatılmak istenen, kısaca, her insan zihninin Tanrı'nın zorunluluğuna ilişkin kavradığı o belli bir fikir ölçüsünde sonsuzca geçerli olacak bir hakikate katılacağıdır.

Spinoza, tartışmalı 23. Önerme'de, "İnsan zihni insan bedeniyle birlikte tümüyle yok edilemez, onda sonsuzca sürecek olan bir şey kalır" derken işte bu anlamda bir süreklilikten söz etmektedir. Dikkat edilirse, Spinoza önermesini ifade ederken, insan zihninin (ya da ruhunun) sonsuzca süreceğini söylemez; insan zihninden *bir şeylerin* sonsuzca sürecek biçimde kalacağını söyler. Burada geçen "bir şeyler"in ne olduğunu Spinoza açık-seçik yazmasa da, önermeyi izleyen *scolie*de "bedenin özünü zaman dışı bir sürekliliklе ifade eden bu fikir" diyerek zihinden sonsuzca kalacak olan bu "bir şeylerin" ne olduğu hakkında bir bilgi verir. Ayrıca, Spinoza her ne kadar bu aşamada bir insan zihnini başka bir insanın zihninden ayırmadan, genel bir ifadeyle konuşuyor olsa da ileride –39. Önerme– her insan zihninde bu anlamda sonsuzlukla bulu-

şacak içeriğin farklı olacağını, bu farklılığı da hangi değişkenlerin belirleyeceğini yazar.

24. Önerme'de Spinoza, karşılaşmalarımızın tarafı olan tekil şeyleri bilmenin önemi üzerinde durur. Buna göre, bir insan tekil şeyleri ne ölçüde bilirse Tanrı'yı da o ölçüde anlar. Bu önerme, başkaca göndermeleri bir yana, Spinoza felsefesinin genel olarak rasyonalist (ussalcı) tavrı kadar, empirist (deneyci) tavrı da kucakladığının önemli bir göstergesidir. Tek tek her bir karşılaşmamızdan türeyecek ve tekil şeylerin ortak nosyonlarıyla zihnimizi olgunlaştıracak olan bu olanak, bizi en yüksek ve kendi içinde en değerli bilgi olan Tanrı bilgisine götürebilir niteliktedir.

Bundan sonra, 25. Önerme'den başlayarak 34. Önerme'ye kadar geliştirilecek olan öğreti bütünüyle üçüncü türden bilginin (sezgisel bilgi) önemini vurgulamak amacındadır. Anımsanacağı gibi, insan zihni, üç farklı türde bilgi edinmeye yatkındı: Bunlardan ilki, birinci türde bilgi adı verilen, imgelerden türeyen bulanık fikirlerdi; şeylerin doğası hakkında bizi doğru yönlendirmesi olanaksız olan zorunlu yanılgıların dili. İkinci türde bilgiyse şeylerin ortak nosyonları dolayımıyla akılla çıkarsanabilir bilgiydi; her bakımdan sağlam ve zihnimizi upuygun fikirlerle bezeyen bu bilginin daha çok matematiğin ve bilimin dili olarak da anlaşılabileceğini söylemiştik. Ancak üçüncü türden bilgi, her bakımdan en yüksek bilgi sayılmalıdır; 25. Önerme'de Spinoza, zihnin en büyük çabası ve (bunun sonunda varacağı) erdemi, şeyleri üçüncü türden bilgiyle anlamaktır der. Üçüncü türden bilgi, bir araç olarak istenecek bilgi değildir; bu bilgi kendi için en çok arzu edilecek, istenecek, yeğlenecek, peşine düşülecek bilgidir. 26. ve 27. Önermeler, bu nedenle, zihnin üçüncü türden bilgiye erişebilmeyi ne kadar başarırsa, artık şeyleri de hep bu türde bilmeyi arzulayacağını, bunun kendi başına zihnin en büyük hoşluğu olacağını söyler. Sonraki önerme, insanın üçüncü tür bilgiye yönelik arzu ve çabasının ancak ikinci türden bilgiden tetiklenebileceği, dolayısıyla ilk türden bilgi düzeyinde yaşayan birinin sezgisel bilgiye hiçbir zaman ulaşamayacağı söylenir. Bu önermeden anlaşılacağı gibi, Spinoza, etkilerin yönlendirmesiyle pasif kalmış, kimi dogmatik inançlarla yaşayan ve hemen her zaman birinci türden bilgi düzeyinde bulunan bir insanın Tanrısal ya da Doğal hakikati hiçbir zaman sezemeyeceğini söylemektedir.

29. Önerme'de, yukarıda tartıştığımız zihnin süresi konusuna da ışık tutabilecek biçimde, zihnin aktüel bedene ilişkin fikirlerinin

yanı sıra, bedenin özüne ilişkin süresiz bir fikre de sahip olduğu söylenir. İşte süresiz bu fikir, daha önce ileri sürdüğümüz anlamda insan zihninde bedenin ölümüyle ortadan kalkmayacak, ama artık işaret edip gösterebileceğimiz anlamda bedenli bir tekil kişiye de ait olmayan zihnin içeriğidir. Öyleyse, Spinoza, insan varlığının aktüel bir beden ve bu bedenin fikri olan aktüel bir zihinden oluştuğunu, bu ikisinin simetirk birer paralel seri oluşturacak biçimde –her biri kendi içinde– aynı nedensellik düzenini izlediğini söylüyor. Ancak, buna ek olarak her bir tekil zihinde, tekil bir bedenin belli bir zamanda gerçekleşen aktüel varlığına ilişkin olarak "bu bedenin gerçekleşme koşulununun fikrini" (devinim-durağanlık oranı) saklayan bir de *virtüel* zihin içeriği vardır. Bu içerik, Tanrı'nın sonsuz sürekliliğine katılan bir fikirden oluşur ve bu fikre sahip olduğunu bilmek ancak üçüncü türden bilgi düzeyine ulaşmakla olanaklıdır.

30. Önerme, insan zihninin kendisini ve bedenin özünü yukarıda açıklanan biçimde Tanrı'nın sonsuzluğuna bağlayarak bildiği ölçüde Tanrı'nın bilgisine de zorunlu olarak sahip olacağını, kendisinin de Tanrı'da olduğunu ve ancak Tanrı dolayımıyla kavranabileceğini bilir. İzleyen önermede Spinoza, üçüncü türden bilginin zihnin burada söylenen sonsuzluğa erişebilir yanına sıkı sıkıya bağlı olduğunu söyler. Bir başka deyişle, üçüncü türden bilgi insan zihninin ancak kendisini ve bedeni Tanrısal eyleyişin zorunlu sonsuzluğunun bir tavrı olarak kavrayabilmesine bağlıdır. Bu kavrayışı geliştirmede alınacak yol insan için en yüksek mutluluğun da anahtarıdır; bir kişi, kendisini Tanrı'nın zorunlu sonsuzluğunun bir tavrı olarak gördüğü oranda yetkinleşir, olgunlaşır, erdemli ve dolayısıyla mutlu olur.

32. Önerme, üçüncü türden bilgiyi kuşanmanın bizzat kendisinin mutluluk kaynağı olacağını ve Tanrı'yı bu duygulanışın nedeniyle eşleştireceğimizi söyler. Spinoza'nın mutluluk dediği şeyin eyleme gücümüzü artıran sevinçten türediğini düşünürsek, üçüncü türden bilginin kendi başına nasıl mutlulukla eşanlamlı olduğunu görürürüz. Aynı mantıkla, bu mutluluğun nedeni olarak göreceğimiz Tanrı'ya sevgi duyarız. İzleyen önermede Spinoza, üçüncü türden bilgiden kaynaklanacak bu "entelektüel Tanrı sevgisi"nin ezeli (zamansız, sonsuz, sürekli) olacağını söyler.

Kalan önermelerde Spinoza, büyük oranda, üstte açıklanan türde bir entelektüel Tanrı sevgisinin dolayımsız (direkt, eşzamanlı) yansımalarını sayar. Bu sevgi, *Tanrı'nın kendi doğasının zorunluluğunu olumlaması anlamında* mutlak yetkinliğin sevilmesi gibidir;

Tanrı'nın kendini sevdiğini söyleyecek olsak bu –Spinoza'nın Tanrı'sı kapsamında kalarak– ne anlama gelecekse, insanın entelektüel Tanrı sevgisi de aynı anlama gelir. İnsan bu sevgiyle en yüksek mutluluğa erişir, âdeta kutsanmış olur.

Bütün bu mutlu döngüye, yani üçüncü türden bilgi, Tanrı'ya duyulan entelektüel sevgi ve eşzamanlı mutlak mutluluk döngüsüne giden yol bedeni duyguların etkisine edilgince bırakmanın önüne geçebilmekle olanaklıdır; bu da ancak ve *öncelikle* ikinci türden bilgiyi olabildiğince kuşanmakla olur. Evrendeki yasal zorunluluğun tutarlı ifadeleri olan ortak nosyonlara yönelmek, böylece fikirlerimizi olabildiğince upuygun bilgilerden oluşturmak ve giderek zihnimizin bileceği bedeni büyük ölçüde etkin bir beden kılmak insana en yarayışlı devinimdir. Tanrı'nın beden ve zihin olarak iki ayrı yoldan ama birbirine eş ifadesi olan insan, ancak bunu başarabildiği ölçüde zihninden daha fazla bir içeriğin sonsuzlukla buluşmasını sağlayabilir. Dolayısıyla, daha önce gündeme gelen insan zihninin bedenle birlikte ortadan kalkmayacak bir kısmının olacağına ilişkin söylem, bu aşamada netlik kazanır: Zihnin bir parçasının bile olsa sonsuzlukla buluşabilmesi ancak –üstte açıklanan– bu rasyonellik döngüsüne katılabilmekle olanaklıdır; buna daha fazla katılan bir insanın zihni daha fazla ebedi olacaktır.

Etika'nın *etiği* tüm bu çabanın kendiliğinden ödül anlamına geldiği bir eyleyişi kavramamıza yardımcı olmak, Spinoza'nın bütün çabası da erdemin çoğalmasına katkıda bulunarak kendi sevincini artırmak amacındadır.

3
Teolojik-Politik İnceleme (*Tractatus Theologico-Politicus*) (TTP)

GENEL GİRİŞ

Yaşamöyküsünden söz ederken, Spinoza'nın *Etika*'nın ilk üç bölümünü tamamladıktan sonra, biraz da beklenmedik bir biçimde bu eser üzerinde çalışmaya ara verip, *Teolojik-Politik İnceleme* adını verdiği başka bir çalışmayı öne aldığına değinmiştik. Bazı Spinoza araştırmacılarına göre, Spinoza'nın bu kararında dönemin siyasi çalkantılarının etkisi olmuştur. Bir taraftan kesintilerle de olsa hep süren ve Birleşik Eyaletler'i uzun yıllar tehdit eden savaşlar, diğer taraftan içeride monarşi yanlısı köklü Orange Ailesi ile Cumhuriyetçi Parti arasındaki çekişmeler ve belki de en önemlisi Spinoza'nın yakın dostu Jan De Witt ve kardeşinin barbarca linç edilmesine kadar varacak olan siyasi ve dinsel hoşgörüsüzlüğü erkenden sezmiş olmak, Spinoza'yı acilen *insanların bir arada yaşamasının olanağı* ve *bu olanağın önündeki engeller* üzerine düşünmeye sevk ettiği anlaşılmaktadır.

TTP yayımlanmadan yaklaşık beş yıl kadar önce Spinoza, daha önce kendisini Leiden'de ziyaret ederek tanışan ve mektuplaşmaya davet eden arkadaşı Oldenburg'a yazdığı bir mektupta, böyle bir çalışmaya kalkışmaktaki amacından söz eder. Bu mektuptaki ifadelerine göre, Spinoza, genel olarak sıradan insanların, özellikle de din ve iman konusunda insanların kanaatlerini doğrudan belirleyen teologların özgürce düşünüp felsefe yapmalarına engel olan bazı önemli önyargılar olduğunu, bunların ortadan kaldırılması gerektiğini düşünmektedir. Ayrıca, kendi toplumunun ağır

baskısı nedeniyle fikirlerini ancak kapalı bir çevrede paylaşmasına karşın, Spinoza'nın özellikle Tanrı konusundaki düşünceleri giderek duyulmakta, bu düşüncelerin insanlarda yarattığı ilk ve yaygın etki Spinoza'nın keskin bir Tanrıtanımaz olduğu yargısının şekillenmesiydi. Bunun ayırdında olan Spinoza, yine aynı mektupta, bu yargıyı olabildiğince reddetmeyi amaçladığını yazar.[1] Son olarak, felsefe yapma ve düşündüğünü söyleme özgürlüğünün katı otoriteler ve vaizlerin alınganlığı nedeniyle giderek ortadan kaldırılmakta olduğundan söz eden Spinoza, *TTP*'de bu özgürlüğü gücü yettiğince savunmayı amaçladığını yazar. (Oldenburg'a mektup/30) Dolayısıyla *TTP*, inanç ve akıl ilişkisi gibi felsefenin ilgilendiği en eski metafizik sorunlar hakkında olduğu kadar, belki de daha fazla uygulamalı bir felsefe örneğidir. Jonathan Israel buna benzer bir saptamasında *TTP* hakkında şunları söyler:

> Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'si terimin yaygın anlamıyla bir felsefe çalışması değildir. O daha çok, eşine az rastlanır ve ilginç bir uygulamalı ya da 'pratik' felsefe örneğidir. Yani, baştan sona felsefi bir sisteme dayanan bu çalışma, aynı zamanda Spinoza'nın kendi teorilerini destekleme ve geliştirmeye hizmet edecek bir araç olarak planlanmış olsa da, pek çok yerde felsefi argümanları devreye sokmaktan kaçınır, katı bir felsefi erek yerine pratik ve politik ereklere yönelir. (Israel, 2007: viii)

1670 yılında Spinoza *TTP*'yi tamamladığında bu yapıtı kendi adıyla basamayacağını, dahası hiçbir yayınevinin de bu işe kalkışmaya cesaret edemeyeceğini biliyordu. Spinoza'nın da arkadaşı olan Adriaan Koerbagh adındaki Hollandalı bağımsız bir düşünür, 1668 yılında Spinoza'nın fikirlerini anlattığı *Karanlıkta Parlayan Bir Işık* (*A light Shinning in Dark Places*) adındaki kitabı açık kimliğiyle yayımlamaya kalkmış, aynı yıl hem de kardeşiyle birlikte kodese düşmüş, bir yıl içinde de orada can vermişti. Bu koşullarda, *TTP* 1670 yılında tümüyle uydurma bir isim altında ve uydurma bir yayıncı imzasıyla yayımlandı. Daha da önemlisi, kitabın o günlerde Hollanda'da pek yaygın olmayan Latince dilinde

1. Gerçi, ironik bir biçimde, hem *TTP*'nin yayımlandığı dönem hem de çok sonraları tam da *TTP*'ye dayanarak Spinoza'nın bir Tanrıtanımaz olduğunu söyleyenler hep çıktı. Bunlardan bir bölümü, *TTP*'nin Tanrı'nın özgür bir iradeyle davranan "yasa koyucu" olduğu görüşünü çürütmeye çalıştığı gerekçesiyle böyle düşündüler. Böyle düşünen güncel bir yazar için *Bkz.* Theo Verbeek (2003) *Spinoza's Theologico-political Treatise: Exploring 'the will of God'*, England: Ashgate Publishing. (Özellikle Epilogue bölümü.)

yazılmış olması, böylece eğitimsiz ve kışkırtmaya açık kalabalıkların kolaylıkla okumasının engellenmiş olmasıydı. Böylece *TTP* entelektüel yolculuğuna çıkmış oldu. Spinoza temkinli davranmaya *TTP* yayımlandıktan sonra da dikkat etmiştir; ancak, tüm bu çabalar bile kitabın yayımlanmasını izleyen dört yıl içinde yasaklanmasını engellememiştir.

Tüm baskılara karşın *TTP* yazıldığı günden bu yana genel olarak düşünce dünyasını, özellikle de siyasi yaşamı etkileme gücünden hiçbir şey yitirmemiştir. Bu etkili metne yaklaşmanın pek çok farklı yolu olabilir. Ama herhangi bir özel teze destek sağlamak ya da herhangi bir tezden yola çıkarak metni eleştirmek amacında olmayan bu çalışma için *TTP*'yi iki alternatif yoldan okumak olanaklıdır: Bunlardan biri, *Etika*'nın okunmuş ve belli ölçülerde anlaşılmış olduğunu varsayarak *TTP*'yi yazan filozofun temel kabullerinden haberli olarak okumak; diğeri ise, *TTP*'yi kendi başına bağımsız bir metin gibi okumaktır. Her iki yaklaşımın da kendine göre artıları ve eksileri olacaktır. İlk yol seçildiğinde, filozofun yalnızca ve özellikle *TTP* adlı eseriyle ilgilenmek isteyen okuyucular kimi ayrıntılarda güçlük çekecek, öte yandan Spinoza tanışıklığını *Etika* ile başlatan okuyucular bilgilerinin kapsamı kadar derinliğini de artırma olanağı bulacaktır. İkinci yol seçildiğindeyse işe *TTP* ile başlayanlar kendilerine daha fazla seslenen ve belki daha anlaşılır bir okuma deneyimleyecek, öte yandan görece deneyimli okuyucular için kimi kavram ve öğretilerin tekrarı vakit kaybına yol açacaktır. Bu güçlükle başa çıkmak için iki yoldan hiçbirini feda etmeden, ama yalnızca birine de odaklanmadan, *Etika*'yla gerektikçe iletişen ama *TTP*'yi kendi başına da anlaşılabilir kılmaya çalışan bir çözümlemeye yöneleceğiz.

TTP Çözümlemesi

TTP'YE GİRİŞ

TTP, "giriş", 20 "bölüm" ve bir de "notlar" eklemesinden oluşur. Metnin en genel anlamda amacı, Spinoza'ya göre, Tanrı'ya bağlanma tarzı da dahil olmak üzere insanların her konuda özgürce düşünme ve yargıya varma özgürlüğünün bir toplumdaki en temel yapıtaşı olduğunu göstermektir. Bu özgürlük, pek çok kişinin düşündüğünün tersine, dine bağlılığa ve devletin huzuruna zarar verilmeden tanınabilir. Üstelik, bu özgürlük, devletin huzuru ve dine bağlılığa zarar vermeden de ortadan kaldırılamaz. (*TTP, 1989*: 46) Burada söylenmek istenen açıktır: Düşünce, inanç ve kişisel kanaat özgürlüğü devlet ve dine zarar vermek bir yana, bu kurumların esenliği için zorunludur. Bu yapıtaşının akla uygun bir nesnellik ve açıklıkla korunamadığı her durumda ilkin *dine bağlılık*, bunun –en azından on yedinci yüzyılda– zorunlu bir sonucu olarak *devlet huzuru* bozulacaktır.

Bu ilk ifadelerden yola çıkarak acele yargılarda bulunmaya kalkarsak Spinoza'nın dindarlığı yücelten, devlet huzuruna da fazla vurgu yapan sıradan bir tutucu olduğunu düşünebiliriz. Gerçekte durum hiç de böyle değildir. Spinoza için hem dine bağlılık hem de devlet huzurunun ne anlama geldiğini açıklamak *TTP*'nin öncelikli uğraşlarındandır. Nitekim, daha giriş metninde bile Spinoza kendisini bu eseri yazmaya iten nedenleri sayarken dine bağlılık ve devlet huzurundan ne anladığı konusunda belli ipuçlarını vermeye başlar.

Spinoza *TTP*'nin girişine insanların yaşamlarını korku ve buna bağlı gelişen hurafenin nasıl belirlediğini çözümleyerek başlar. *Etika*'dan anımsanacağı gibi, her bir insan varlığa geldiği andan başlayarak sürekli kimi karşılaşmalar deneyimler; bedenlerimiz kendi türümüzden olsun, başka canlı türlerinden ya da cansız nesnelerle

olsun şu ya da bu biçimde zorunlu olarak karşılaşır. Bu karşılaşmalar bazen var kalmamıza katkıda bulunurken bazen de engelleyici olabilirler. Spinoza'ya göre, eğer insanların işleri bu anlamda her zaman yolunda gitse ve her karşılaşmadan bir biçimde var kalma çabalarını destekleyecek kazanımlarla çıkabilselerdi hurafenin pençesine asla düşmezlerdi. Hurafeler, insanlar için işlerin böyle yolunda gitmediği zamanlarda deneyimlenen korku duygusundan türerler; korkan kişi artık inanmaya hazırdır ve hurafeler böyle zamanlarda çevrelerinden hiç eksik olmazlar.

Kendisine yarayacak olanı etkin bir akılla arzulamak yerine, çeşitli duygulanışların yönlendirmesiyle kimi şeyleri yersiz ve ölçüsüzce arzulayan kişiler, tam da bu arzular gerçekleşemez ya da gerçekleşse de kendisine yaramaz olduğu için hurafeye çok daha yatkın hale gelirler. Bunlar artık yalnızca hayal güçleriyle devinecekleri için hurafelerle korku arasındaki girdapta dolanır dururlar.

Hurafelerle korku arasındaki bu girdapta kalan kalabalıklar kötü niyetli bir siyasi erkin elinde oyuncak olmaya mahkûmdurlar. Spinoza'ya göre bu türden bir kalabalık bir monarşinin efendileri için çok kullanışlıdır; monarşilerde, hurafeden ayrılamaz hale getirilmiş bir din de işte bu nedenle desteklenir ve sahte bir bağlılıkla yüceltilir. Bu sahte bağlılığın yegâne ölçütü çoğu zaman kutsallıkla hiçbir bağı kalmamış sayısız ibadet ayrıntıları türetmek ve dindarlığın ölçütü olarak insanları bu rutinlere katılımlarına göre ayırmak, yadırgamak, dışlamak ya da övmektir. Spinoza yaşadığı dönemdeki Hıristiyanlığın durumunda bu savrulmanın mutlak etkisini görür. Koşulsuz sevgi, anlayış, barış ve özdenetim dini olduğu ileri sürülen Hıristiyanlık, uygulamada insanları günlük ibadet rutinlerine göre ayıran, birbirinden böyle temelsizce ayrıştırılan insanlar arasında kin ve nefretin türemesine ve yaygınlaşmasına yol açan kilise görevlilerinin aracı olup çıkmıştır.

Giriş bölümünün ortalarına doğru Spinoza, Tanrısal ışık ile doğal ışık kavramlarını eşanlamlı olarak kullanmaya başlar. *Etika*'dan bildiğimiz gibi, Tanrı ve Doğa aynı tek tözün olanaklı iki farklı ifadesinden başka bir şey değildir. Tanrı ya da Doğa kendi kendinin nedeni olan ve *kavranmak için kendisinden başka herhangi bir aracıya gereksinim duymayan* bir tözdür. Öyleyse Tanrısal ya da doğal ışık da, gerçekte bir insanın aklından başkaca bir araç olmaksızın kavrayabileceği bir hakikattir. Spinoza'ya göre herhangi bir öğreti, bu Kutsal Kitap da olsa, önce doğal ışığın her birimizce kavranabi-

len, aklımızca anlaşılabilen ilkeleri saptanarak çalışılmalı, ancak bu türden bir irdelemeden sonra o öğretinin Tanrısallıkla uzlaştığına karar verilmelidir. Oysa uygulamada olan tam tersidir: İnsanlardan daha en başta kutsal olduğu ve Tanrı'nın öğretisini içerdiği söylenen bir kitaba iman beklenmektedir. Spinoza, bu eleştiriyi şöyle ifade eder: "Tabii ışık hor görülmekle kalmıyor, birçok kişi onu bir dinsizlik kaynağı olarak lanetliyor, insani icatlar Tanrısal belgeler sayılıyor, bönlükle inanç birbirine karıştırılıyor." (*TTP*, 1989: 48)

Spinoza aynı hataya kendisi düşmemek üzere *TTP*'de girişeceği işe ilişkin şunu söyler: "Bu nedenle, Kutsal Kitap'ı yeniden, dürüst ve özgür kafayla ciddi olarak incelemeye ve ondan açıkça çıkarılamayacak hiçbir şeyi ona atfetmemeye ve öğretisi olarak kabul etmemeye karar verdim." (*TTP*: 48) Böylece *TTP*'nin planı da ortaya çıkmış olur. Spinoza, önce Kutsal Kitap'ın başat temalarından olan peygamberlik ve peygamberler konusunu ele aldığını, bunun sonucunda peygamberlerin yalnızca "hayat biçimine ve gerçek erdeme ilişkin sorunlarda büyük bir ağırlığa sahip" olduğunu, geri kalan konularda fikirlerinin bizi pek de ilgilendirmemesi gerektiğini, bulduğunu söyler. Spinoza'nın bu bulgusu, *Etika*'nın Tanrı ve Doğa'nın bir ve aynı şey olduğu, her şeyin Tanrı'da olduğu ve Tanrı'dan çıktığı, dolayısıyla Tanrı'yı bilmek için kendi aklımızdan başka bir araç gerekmediğine ilişkin öğretisi kapsamında hiç de şaşırtıcı değildir.

Spinoza daha sonra Musevi inancına odaklanarak bu inancın temel kabulü olan Yahudilerin seçilmiş millet oluşunun neye dayandığını inceler. Bu soruşturması ona şunu gösterir: Yahudilerin Tanrı'nın seçtiği insanlar oluşu basitçe Tanrı'nın Yahudiler için, güvenlik içinde yaşayabilecekleri belli bir bölgeyi seçmiş olması ile aynı anlama gelmektedir; bu inanç, Musa'ya vahyedildiği söylenen yasaların gerçekte Yahudi siyasi bütününün ortak yasası olmasından başka şeyi ifade etmez. Dolayısıyla Musevi inancının söylenen türde bir evrenselliğe sahip olması söz konusu olamaz. Spinoza, izleyen satırlarda peygamberler tarafından evrensel hakikat olma savıyla tüm insanlığa öğretilen kutsal yasanın, kendisinin doğal ışık olarak adlandırdığı öğretiden farklı olup olmadığını araştırdığını söyler. Bu araştırmadan edindiği bilgiye göre, Kutsal Kitap'ın felsefenin yaptığı işi yapmaya kalkışmadığını, insan aklını felsefe konularında bütünüyle özgür bıraktığını, peygamberlerin ise her insanın kolayca anlayacağı çok basit erdemleri özendirmekle yetindiklerini,

geri kalanınsa kalabalıkları hayırlı bir toplumsal yaşam adına bu ilkelere iyice inandırmak için eklenmiş ayrıntılar olduğunu ileri sürer. Nitekim, bu saptamaların ardından, *TTP*'de kendisinin giriştiği işin Kutsal Kitap'ı doğal ışığın dolayımsız bilinebilecek ilkeleriyle yorumlamak olduğunu söyler.

Spinoza'ya göre, insanların dinle ilgili genel durumu büyük bir ironi ortaya koymaktadır: "... yığınlar Tanrı'nın sözünden çok Kutsal Kitaplara hayrandır." (*TTP*: 49) Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere "Kutsal Kitap" ile "Tanrı'nın sözü" tümüyle aynı şey değildir; ve eğer bunlardan birine öncelik verilecekse bu kuşkusuz Tanrı'nın sözü olmalı, başka her eser ancak bu sözün öğrettikleri ölçüsünde değerlendirilmelidir. Böyle yapıldığında, Spinoza'ya göre şu açıkça görülür: "Tanrı'nın vahyedilmiş sözünün, ... peygamberlere vahyedilmiş olan Tanrısal zihne ilişkin basit bir kavramda yattığını gösteriyorum: Tanrı'ya temiz bir yürekle itaat etmek, adalet ve yardımseverliği gerçekleştirmek..." (*TTP*: 49) Öyleyse vahyedilen bilginin önce doğru anlaşılması, onun doğal ışıktan gelen bilginin tamamı sayılmaması ve kendi alanında hüküm sürmesine olanak tanınması gerekir. Bu gerekliliğin en temel ifadesi de herkesin kendi seçtiğince düşünmesi ve inanmasını güvence altına alacak bir toplumsal uzlaşımdır.

Spinoza *TTP*'nin ikinci odağına üstte sözü edilen toplumsal uzlaşımı olanaklı kılacak bir siyasi örgütlenmenin ayrıntılarını irdelemeyi koyar. Bu amaçla, önce "doğal hak" kavramını inceler; kitabın asıl amacını bir kez daha anımsatarak, vahyedilmiş yasanın neliği ve kapsamı doğru anlaşıldığında, her insanın kendi kişiliği uyarınca düşünme ve inanma hakkının bu yasayla çelişmeyeceğini, dahası siyasi bütünü yöneten erk için bu hakkın korunmasının hem devlet hem de din için zorunlu olduğunu vurgular. Spinoza, *Etika*'da üzerinde yeterince durduğu *conatus* (her sonlu varlığın özü olan 'var kalma çabası') öğretisiyle uyumlu olarak, "Hiç kimse, doğal hakkından mutlak olarak yoksun bırakılamaz..." der. (*TTP*: 50) Bu ifade herhangi bir yaptırımdan bağımsız salt bir duyarlılığa davet değildir; tersine, ifade yaptırımın tam da kendisine işaret etmektedir. Bir sonlu tarzı doğal hakkından –var kalmaya ve olabildiğince etkin bir biçimde var kalmaya yönelik hakkından– mutlak olarak yoksun bırakmak, gerçekte olanaksız bir işin peşine düşmektir; yani, bu zaten başarılamaz. Dolayısıyla, *TTP*, kutsallık ve siyaset işlerindeki apaçık yanlışları sergilemek kadar, doğal bir yaptırımın gücünü

de anımsatmak, bu anlamda upuygun bir uyarı da üretmek amacındadır. Spinoza, üstün gücü elinde tutanlara yönelik bu uyarıyı giriş bölümünün sonuna doğru şöyle belirtir: "Yalnızca her insana istediğini düşünme, düşündüğünü söyleme imkânı tanınırsa, söz konusu hakkı mümkün olan en iyi şekilde ellerinde tutmuş ve siyasi bütünün güvenliğini de aynı biçimde sağlamış olurlar." (*TTP*: 51)

PEYGAMBERLER VE PEYGAMBERLİK

TTP'yi anlama uğraşında en çok dikkat edilmesi gereken, Spinoza'nın ne zaman *Etika*'da kendi kanıtladığı türden bir "Doğa-Tanrı"dan, ne zaman Yahudi-Hıristiyan geleneğinde kabul gören bir "özgür irade sahibi kadiri mutlak Tanrı"dan söz ettiğini ayırt edebilmektir. Çünkü, *TTP* içinde tartışmalar ilerledikçe bu ayrımın ilk bakışta sezilemediği aşamalara varılabilir ve metnin hem genel hem de alt bölümlere ilişkin argümanları yanlış anlaşılabilir. *TTP*, yalnızca Kutsal Kitap'ın kendi kabullerini dikkate alarak ve metin içi tutarlığa dikkat ederek geliştirilmiş bir argümandan ibaret değildir; bu tür bir yaklaşım, geometriyi hakikatin upuygun dili olarak gören bir rasyonalist filozoftan beklenmemelidir: Yetersiz tanımlar ve doğrulukları apaçık aksiyomlara yaklaşamayan öncüller –akıl yürütme kendi içinde geçerli olsa bile– doğru sonuçlara varmazlar. Gerçi Spinoza, bu açıdan da Kutsal Kitap'ın yetersizliğini teslim etmeye hazır görünmektedir; ama onun *TTP*'de yaptığı bundan epeyce farklıdır.

TTP'nin ilk iki bölümü peygamberlik ve peygamberler hakkındadır. Spinoza'nın bu konuyu tek bir başlık altında, sözgelimi, peygamberlik başlığı altında toplamaması üstte değindiğimiz yaklaşımın bir sonucudur. Spinoza'ya göre peygamberlik ve vahiy eşanlamlıdır; her ikisi de Tanrı'nın insanlara açık ettiği kesin bilgidir. (*TTP*: 53) İşte burada Spinoza hem Tanrı hem de onun açık ettiğini söylediği bilgi konusunda *Etika*'daki kanıtlamalarına göre konuşmaktadır: Tanrı ya da Doğa her şeyin kendinden çıktığı *causa sui* tek tözdür ve kendi başına kavranabilir, kesin bilgi ise Tanrı'nın doğasını ifade eden upuygun bilgidir. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisi herhangi bir aracı gerektirmez ve her insan tarafından kavranabilir. "... tabii bilgi herkes için ortak temellere dayandığından tüm insanların da ortak bilgisidir." (*TTP*: 53-54)

Bununla birlikte, peygamberler bir *olgu* olarak vardır; ama bu kişilerin etkinliğinin ne ölçüde peygamberlik sayılması gerektiği

ancak bu kişilerden bize kalan metinlerinden, öyleyse Kutsal Kitaptan çıkarılabilir.

> Bildiğim kadarıyla artık yeni peygamber çıkmadığına göre, peygamberlerin bize bıraktıkları Kutsal Kitapları açmaktan başka yapacak şey kalmıyor; ama elbette şu önlemi de alarak: Kendilerinin açıkça bildirdikleri dışında, peygamberlere hiçbir şey yakıştırılmamalı ya da böyle sorunlar üstüne hiçbir yargıda bulunulmamalı. (*TTP*: 55)

Bir başka deyişle, Kutsal Kitap'ın söyledikleri ancak özgür akılla tutarlı olduğu ölçüde vahiydir; ve bu vahyi aktaran kimseler aynı ölçüde peygambelik yapmış sayılabilirler. Ne var ki, Kutsal Kitap'ın içeriği ile özgür bir insanın kendi aklıyla kavradıkları arasında açık çelişkiler vardır ve bu çelişkiler yakından incelendiğinde peygamberlerin Kutsal Kitap'ta değindikleri kimi doğa olayları hakkında hemen hiç bilgi sahibi olmadıkları anlaşılmaktadır. Spinoza bu saptamasını pek çok farklı örnekle kanıtlar; bunlardan birinde şöyle der:

> Örneğin Kutsal Kitap'ta şundan daha açık hiçbir şey yoktur: Yeşu, belki de onun hikâyesini yazan yazar, Güneş'in Dünya'nın etrafında döndüğüne, Dünya'nın hareketsiz olduğuna ve Güneş'in de bir süre durduğuna inandı. Oysa birçok kişi, gökyüzünde herhangi bir değişikliğin gerçekleşeceğini kabul etmeye yanaşmaz ve bu bölümü ona bambaşka şeyler söyletecek biçimde açıklar. (*TTP*:73-74)

Spinoza'ya göre peygamberler aslında çoğu zaman yalnızca yüksek bir hayal gücünün etkisiyle konuşmakta, kendileri de aynı gerekçeyle sözlerinden her zaman emin olamamaktadır. *Etika*'da açıklanan üç türden bilginin en az kesinlikli olan birinci türü çoğu zaman bulanık fikirler üretir; bu tür bilgi, kaynağı akıl yürütmede olan ikinci tür bilgiden tümüyle farklıdır. Spinoza peygamberlerde görülen ve hayal gücüne dayanan bu bilgi üzerine şunları söyler:

> Salt hayal gücü, tabiatı gereği, emin olunabilecek bir kesinlik içermez; açık ve belirgin her idede olanın tersine... Kesinliğinden emin olabilmemiz için, hayal gücüne mutlaka bir şey eklemek gerekir: Akıl yürütme... Böyle olduğuna göre, peygamberlik kendiliğinden emin olunabilecek bir kesinlik içermez... Paygamberler vahyin kendisinden emin değillerdir. (*TTP*: 68)

Bütün bunlardan Spinoza şu sonuca varır: Peygamberlerin öğretisi en azından Tanrı'nın kesinlikli bilgisi anlamında vahyin tamamı olamaz; bu öğreti özgür ve bağımsız akılla tutarlı olduğu

ölçüde izlenmelidir. Spinoza'ya göre bu öğretinin özgür ve bağımsız akılla tutarlı yegâne içeriği insanları adil olana, iyiye ve bunların korunduğu bir toplumun otoritesine itaat etmeye yönlendiren bölümleridir. Peygamberler ve peygamberlikle ilgili bu saptamalar Spinoza'yı, felsefeyle teolojinin birbirinden kesin biçimde ayrılması gerektiği sonucuna ulaştırır.

YAHUDİLERİN SEÇİLMİŞLİĞİ ÖĞRETİSİ

TTP'nin doğrudan Yahudi inancını konu edinen üçüncü bölümünde Spinoza, Yahudi toplumunun Tanrı tarafından seçilmiş olduğuna ilişkin Kutsal Kitap öğretisinin gerçekte nasıl anlaşılması gerektiğini irdeler. Bu bölüm, başlığın bir parçasında içerilen "Peygamberlik yeteneği Yahudilere özgü müydü?" sorusuna basit bir yanıt olarak incelenirse anlaşılması kolay bir içeriğe indirgenebilir: Bu yanıt: "Hayır"dır! Ancak Spinoza, konuya böyle bir özel bölüm ayırırken kuşkusuz aklında başkaca şeyleri de tartışmak vardı.

Bölüm şu ifadelerle açılır: "Her insan için, gerçek dünyevi mutluluk ve gerçek sonsuz mutluluk yalnızca iyi olandan yararlanmaktan ibarettir." (*TTP*: 82) "İyi olan", *Etika*'dan anımsayacağımız gibi paylaşılınca azalacak sonlu bir kaynak anlamına gelmez; o, tersine, herkes daha çok edindiğinde benim için de daha fazlalaşacak olandır. Türkçede özellikle son yıllarda politik bir kafa karışıklığına kurban edilerek siyasi açıdan yanlı bir çağrışım yapmaya başlayan "hayırlılık" sözcüğü belki de Spinozist bir "iyi" kavramı için elverişlidir: Kendim için hayırlısını istediğimde, istediğim bu şey her neyse, başka biri (hatta başka bir varlık) için kötü olanın gerçekleşmesini gerektirmez. Ya da, benim için hayırlı olan, tam da bu koşulu sağladığı ölçüde ben olmayanlar için de iyi olacaktır. En azından şundan emin olabiliriz: Benim için hayırlı olan gerçekleşirse, bu, tüm başkaları hayırlı olandan yoksun kaldıkları için değil, tersine –tam da hayırlılık kavramının ilginç anlam zenginliği sayesinde– herkesçe böyle olmaklık bakımından gerçekleşmiş sayılır. Öte yandan, hem hayırlı olanı istediğine inanmak, hem de bunun öteki insanları dışarıdan bırakarak gerçekleşen birtakım tarihsel olaylarda bulduğunu sanmak erdemin değil, olsa olsa kıskançlık, boş gurur ya da kibirin ifadesi olabilir. İşte, Kutsal Kitap'tan teologların yaygın olarak çıkardığı, Tanrı'nın Yahudileri diğer uluslara tercih ettiği öğretisi Spinoza'ya göre bu türden bir boş gurur ifadesinden başka bir şey değildir ve hakikatle hiçbir ilgisi yoktur.

Spinoza, Kutsal Kitap'taki bu ifadenin akılla yapılacak sağlamasından çıkarılması gereken yorumunu göstermek üzere, tümü *Etika*'da açıklanmış olan *conatus* kavramıyla ilişkili, üç Tanrısal yardım türünden söz eder: Bunlardan ilki, insanın kendi doğasını korumak için salt kendi gücüyle yapabildikleridir ve buna Tanrı'nın içsel yardımı denilmelidir. İkincisi, yine *Etika*'dan anımsayacağımız gibi, her bir sonlu tarzın zorunlu olarak deneyimleyeceği diğer sonlu tarzlarla karşılaşmalarının onun eyleme gücünde sınırlı bir artış sağlaması olasılığıdır ve buna Tanrı'nın dışsal yardımı denilmelidir. Son olarak, ne ilk ne de ikinci türden gibi görünse de yine Tanrı'nın doğasının zorunluluğundan türeyecek biçimde, ama biz insanların hiç de öngöremediği, beklemediği ve açıklamakta güçlük çekeceği biçimde gerçekleşen insani olaylar vardır... Spinoza bunu da baht olarak ifade etmek gerektiğini söyler. Baht kavramı kapsamında anlaşılması gereken olaylar da Tanrı'nın kendi doğasından zorunlulukla kaynaklanan olaylardır, dolayısıyla baht hiçbir anlamda gelişigüzel bir rastlantısallık olarak anlaşılmamalıdır.

Bundan sonra, Spinoza, Yahudilerin başka uluslardan farklı olarak gerçekte neye sahip olduklarını gösterir. Sahip olmaktan gurur duyulduğuna göre, bu şey insanın arzuladığı bir şey olmalıdır. Spinoza insanın arzu edebileceği her şeyin üç temel başlıkta toplanabileceğini söyler: "Şeyleri ilk nedenleriyle tanımak; tutkuları dizginlemek, yani erdemi bir alışkanlık haline getirmek; son olarak da sağlıklı bir bedenle güvenlik içinde yaşamak." (*TTP*: 84) *Etika*'yı kavrayan bir okuyucunun kolayca göreceği gibi, bunlardan ilk ikisi doğrudan insanın etkin olmasını sağlayan aklın kılavuzluğunu arzulamaktır ve ancak Tanrı'nın zorunlu eyleyişini upuygun kavramakla olanaklıdır. Oysa sonuncusu, yani "güvenlik içinde yaşamak", ağırlıklı olarak duygulanışların etkisinde kalarak pasif reaksiyonların girdabında kalmış insanların da kendilerinde bulacağı bir arzudur. İşte Musa, Tanrı'yı konuştururken, bir anlamda, her ulustan yığınlarda pek sık görülen bu arzuyu tatmin etmek amacıyla davranmış, Yahudilere onları en çok etkileyen yaşam güvenliğini yitirme pasif duygulanışı üzerinden seslenmiştir. Belli bir yasal düzene göre toplum olmak, sözü edilen korku duygulanışının yönlendirmesiyle eyleyen yığınlar üzerinde en güçlü söylemdir. Dolayısıyla, Tanrı'nın Yahudilere özel olarak gönderdiği emirler en temelde onları yasaya itaate çağıran, ancak bu koşullarda korkudan uzak yaşayacaklarını bildiren son derece basit emirlerdir. Spinoza, Musa'nın bu anlamda Tanrı'nın dışsal yardımını neden gereksindiğini şöyle ifade eder:

> Gerçekten de Musa, ulusunun itaatsiz mizacını ve kafa yapısını tanıdıktan sonra, pek büyük mucizeler gerçekleştirmeden ve Tanrı'nın özel bir dışsal yardımı olmadan girişimini tamamlayamayacağını açıkça gördü. Dahası, böyle bir dışsal yardım olmazsa, Yahudiler mutlaka yok olacaklardı... Bu yüzden de Mısırdan Çıkış XXXIV-9'da şöyle denir: Tanrım eğer benden hoşnutsan lütfen bizimle gel. Bunlar itaatsiz insanlardır vs... (*TTP*: 91)

Spinoza, Musa'nın Tanrısallık savıyla toplumuna getirdiği yasayı eleştirmekle ilgilenmez; bu yasalar etkin bir akıldan değil de, bir hayal gücünden türemiş de olsalar bir peygamberden bekleneceği gibi insanların yararını gözetir:

> [...] güvenlik içinde yaşama ve başka insanlarla hayvanların saldırılarından korunma açısından, insani yönetim ve uyanıklık çok yararlı olabilir. Bu açıdan, akıl ve deneyimin öğrettiği en kesin yol şudur: Belirli yasalarla bir toplum oluşturmak, Dünya'nın belli bir bölgesine yerleşmek, herkesin gücünü, tek bir beden içindeymişçesine bir araya toplamak. Toplumun bedeni... (*TTP*: 85)

Zaten Yahudi toplumu hem dinlerinden hem de peygamberlerinden bu anlamda çok yarar görmüştür:

> Kutsal Kitap'ın kendisinden de apaçık ortaya çıkar bu. Onu yarım yamalak karıştırınca bile, Yahudilerin yalnızca şu açıdan diğer uluslardan üstün olduğu açık seçik görülür: Yaşama güvenliği açısından işlerini başarıyla yürüttüler ve büyük tehlikelerin üstesinden geldiler. Bütün bunları da özellikle Tanrı'nın salt dışsal yardımı sayesinde yaptılar. Geri kalan her şeyde ise, diğer uluslara eşit oldular. Tanrı da aynı şekilde tüm uluslar için cömert oldu. (*TTP*: 85)

TANRISAL YASA, YASA VE TÖREN

Kurumsal dinlerin tümünde, inananların davranış biçimlerini düzenlemek savında olan belli bir yasa bulunur. Bu yasa, ilgili dinin üyelerince gerek düşünme tarzları, gerek genel dünya görüşleri, gerekse toplum olma biçimlerini şöyle ya da böyle etkiler. Bu olgunun farkında olan Spinoza, *TTP*'nin dördüncü ve beşinci bölümlerini genel olarak yasa kavramına, özel olarak da Tanrısal yasa, toplumsal yasa ve kutsal yaşamın ayrılmaz parçası olarak görülen törenlerin nasıl anlaşılması gerektiği ile yaygın anlamaların ne biçimde yanlışlıklar içerdiğini çözümlemeye ayırır.

Genel olarak yasa, Spinoza'ya göre, bireylerin kesin ve belirli, tek ve aynı neden uyarınca davranması anlamına gelir. *Etika*'nın yazarı

için "birey" salt insan bireyi anlamına gelmediği için, bu tanımın her düzeydeki birey ya da alt bireylerden oluşan her türden birleşik birey için de geçerli olduğunu fark etmemiz gerekir. Yasanın farklı görünümleri vardır; buna göre, yasa doğanın kendiliğinden zorunlu eyleyişi olmak bakımından "doğa yasası" anlamına gelebildiği gibi, ilkinin temel belirleyiciliği kapsamında kalmak üzere ayrıca "toplumsal yasa" biçiminde de anlaşılabilir. Gerçekte, insanlar da doğa yasasının bir ifadesi olacak biçimde eyleyen bireyler olmakla birlikte, kendi bedensel ve zihinsel etkide bulunma güçlerinin izin verdiği sınırlı bir özgürlük alanı kapsamında doğal var kalma çabalarının bir sonucu olan haklarının bir bölümünden vazgeçebilir ya da vazgeçmeye yönlendirilebilirler. Bu olduğunda, bir tür insani kararla gerçekleştiği düşünülen toplumsal yasa ya da hukuk olanaklı olur.

Ancak, Spinoza, toplumsal yasanın hem ortaya çıkış, hem de insanlarca algılanışında yaygın olarak bulunan bir yanlıştan söz eder: "Yasadan genel olarak anlaşılan şey, yalnızca, insanların yerine getirebilecekleri ya da ihmal edebilecekleri bir buyruktur." (*TTP*: 96) Bu yaygın kavrayış nedeniyle insanlar toplumsal yasalarının "yasa" kavramının tamamını kapsadığını düşünmeye başlar ve bu düşünüş giderek yerleşik bir algıya dönüşür. Bunun temel nedeni, insanların doğa yasasının ifadesi olan sonsuz nedensellik zinciri konusunda bilgisiz oluşudur. Bu bilgisizlik, toplumsal ya da insani yasayı yasallık kavramını bütünüyle kuşatan bir deneyime dönüştürür. Bu yaygın yanlışlığın gerisinde, insanların doğanın nedensellik zinciri hakkındaki bilgisizlikleri kadar, bu bilgisizliğin sağladığı olanakla toplumsal yasanın kendi gerçek amacından habersiz olan kitlelerde bu yasanın amacı konusunda kanaat oluşturmak isteyen yasa koyucuların da etkisi vardır. Spinoza'ya göre, yasa koyucular çok az insanın yasaların gerçek amacını bilebildiğinden ve kendi hallerine bırakıldıklarında da çok ender akıllıca davranabildiklerinden haberdar olarak onlara yasaların amacı hakkında yeni bir kanaat verirler. Bu kanaat gerçekte yasa kavramının doğal-zorunlu anlamını ifade etmekten tümüyle uzaktır.

Yasa koyucu tarafından oluşturulan bu kanaat insanlara basitçe şunu söyler: Yasaya uyarsan ödüllendirilir, yasaya uymazsan cezalandırılırsın! En temelde insanların, belli bir yaşama usulü olarak belirlenen insani kurallar bütünü olan toplumsal yasanın gerekçelerini ve bu gerekçelerin de gerisindeki doğal yasayı kavrayamamasının bir sonucu olan bu çarpıklık, yasayla insanın yüksek

mutluluğu arasındaki bağın tümüyle kopmasına yol açar. Bu çarpık biçimiyle toplumsal yasa, insanları nedenlerin bilgisinden koparak salt etkilerin belirleyiciliğine bırakmakta, böylece yasanın bilgisiyle erdem arasındaki sıkı ilişki kaçırılmaktadır.

> İşin doğrusu, her insana ona ait olanı darağacından korkarak veren kişi bir başkasının hâkimiyeti altında ve cezaya çarptırılma kaygısıyla hareket etmektedir. Ona adil demek uygun olmaz. Ama her insana ona ait olanı yasaların gerçek nedenini ve zorunluluklarını bildiği için veren kişi, tutarlılıkla ve kendi kararıyla davranmış olur; bir başkasının kararıyla değil... (*TTP*: 97)

Etika'da uzun uzun anlatılan, insan zihninin upuygun bilgiyle donatılması, böylece var kalma çabasını en etkin biçimde ifade etmesi, bunu kendisi sağladıkça başkalarının da sağlamasına katkıda bulunduğu, bu döngünün kendisinin erdem olduğu anımsanırsa Spinoza'nın adil olmakla, yasanın zorunluluğunu bilmek arasında kurduğu bağ kolayca anlaşılır. Anlama yeteneğimizi geliştirmek, Tanrı'nın zorunlu eyleyişinin ifadesi olan Tanrısal yasayı bilmek anlamına gelir. Bu bilgi, olmakta olanın zorunluluğunu, yani Tanrı'yı sevmektir. Böylece, anlama yeteneğimizi geliştirdiğimiz ölçüde Tanrısal yasayı ve bu yasanın bir ürünü olduğu ölçüde toplumsal yasayı sever, eylemlerimizde doğruyu şu ya da bu etkiyle değil, kendi doğamızın zorunluluğuyla isteriz. "... Yalnızca Tanrı'yı sevmeyi önemseyen kişi Tanrısal yasayı izleyecektir." (*TTP*: 98)

Bu aşamada Spinoza, bir anlamda, doğru toplumsal yasanın da doğal ya da Tanrısal yasa sayılabileceğini ifade eder; kuşkusuz, eğer Tanrısal yasadan aklın zorunlu yasalarının gerektirmesiyle çıkarılabilecek kavram ve ilkelerden oluşuyorsa... Kutsal Kitap (Eski Ahit), ya da Musa'nın yasası vahye dayandırıldığına göre Tanrı'nın bir yasası olarak incelen(ebil)melidir. Spinoza bu argümanın bir sonucu olarak Kutsal Kitap'tan aklın zorunlu yasalarının gerektirmesiyle çıkarılabilecek kavram ve ilkelerin neler olduğunu derlemeye başlar.

Bunlarda ilki, yasanın evrensel olması gerektiğini söyler. Bunun nedeni açıktır; Tanrı'nın yasası, her şey Tanrı'dan çıktığı ölçüde, şeylerin ve kuşkusuz insanların da doğalarının zorunluluğunu her yerde ve her zaman eşit biçimde kapsar.

İkincisi, Tanrısal yasa hiçbir koşulda tarihi anlatılara inanılmasını, ya da bunlardan yola çıkarak Tanrı'yı tanımayı gerektirmez. Bu,

her şey bir yana, şeylerin özlerine ilişkin doğal zorunlulukların bir bütün olarak ifadesi olanın Tanrısal yasanın yasallığına aykırıdır. Buna göre, yasayı, "... Âdem'de olduğu kadar başka her insanda da kavrayabileceğimiz kuşkusuzdur..." (*TTP*: 99)

Üçüncüsü, törenler –aynı zamanda *TTP*'nin beşinci bölümünün konusudur– Tanrısal yasanın gerekli gördüğü pratikler olamaz. Bunlar, kendi başlarına insanları Tanrı'nın neliği hakkında bilgilendirme gücüne sahip değildir; belli bir toplumda ve belli bir kurumsal amaca hizmet bakımından işlevsel olabilseler de Tanrısal bir yasanın kavranılmasında herhangi bir doğrudan yararları yoktur. Örneğin, Eski Ahit'te büyük yer tutan kutsal törenler yalnızca Yahudiler içindir ve onların siyasi bütününe yöneliktir. Spinoza şöyle yazar:

> Öyleyse, (bunlar) Tanrısal yasaya ilişkin olmadıkları gibi, sonsuz mutluluk ve erdem için de herhangi bir yarar taşımadıkları açıktır. Yalnızca Yahudilerin seçilmesine, bir başka deyişle (III. Bölüm'de gösterdiğimiz gibi), salt bedenin dünyevi mutluluğuna ve siyasi bütünün huzuruna ilişkindirler. O nedenle salt bu siyasi bütün varolduğu sürece işe yarayabilmişlerdi. (*TTP*: 106)

Burada dikkat edilmesi gereken, Spinoza'nın bir yandan vahye dayandırılmış olmak bakımından Musa'nın yasasını Tanrısal yasa olarak değerlendirirken, diğer yandan da Tanrı'nın yasasının insan aklıyla dolayımsız kavranabilirliği temel aksiyomu nedeniyle, Eski Ahit'teki konuların nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili yorumlar yapmayı bırakmadığıdır. Tersi bir deneme, Spinoza'yı sıradan bir ortaçağ kilise düşünürü yapabilirdi ve o basitçe Kutsal Kitap'ı kimi zaman zorlayarak doğanın evrensel hakikatine uydurmaya çalışıyor olurdu. Oysa Spinoza, bir metnin Tanrısal yasayı temsil etme savını dikkate almakta bir sakınca görmese de, onu rasyonel bir anlamda dikkate almayı da ihmal etmemektedir. Bunun bir sonucu olarak, törenler konusunda Eski Ahit'te söylenenler vardır ve Spinoza bunları değerlendirir; ama bunlar, Tanrı'nın yasasının salt akılla kavranabilecek ilkeleri hakkında olmaktan uzaktır; bir işlevleri vardır ve bu işlevler kuşkusuz incelenebilir.

Törenlerin temel işlevi, yukarıda değinildiği gibi, siyasi bir bütünün bir bütün olarak oluşturulmasını, yasanın sahici nedenlerinin bilgisinden ziyade, yasa koyucunun emirlerinin bilgisine dayandırmaktır. Bu, aslında, Spinoza'ya göre nafile bir çabadır,

ancak Yahudilerin Mısır'dan çıktıktan sonraki siyasi dirliklerini korumada Musa'ya büyük olanaklar sağladı. Kuşkusuz, belli bir dönemde ve belli bir kavim için... Tam da bu nedenle, hiçbir tören ya da kutsal anlatı bizi Tanrı'nın yasasını doğrudan ve kendi aklımızca gerekçelendirebilecek biçimde kavramaya götüremez; törenlere ilişkin soruşturma basitçe tarihsel bir olgunun işlevini ortaya çıkarmaya yöneliktir.

Üstelik, Spinoza, törenler ve ibadet pratiklerini aşırı önemsemenin, bunları aklın doğal gücüyle Tanrı'nın yasasını anlamanın önünde engele bile dönüştürebileceğini söylemeye eğilimlidir. Emre itaati, aklın ışığıyla erdemi bulma ve izlemeye yeğleyen bir tür bağnazlık Spinoza'nın açıkça eleştireceği bir tutumdur; eleştirisinde, doğrudan Moşe ben Maimon'dan bir alıntı yaparak, onun kutsal buyruklara salt Musa kanalından vahyedildiği için uyulması gerektiğini, buyrukların gerekçelerini akılla temellendirerek onlara uyanların inananlar arasında yerinin olmayacağını söylediğini anımsatır. Spinoza buna şöyle yanıt verir:

> Sanırım dikkatli her okur, bütün bunların uydurmadan başka şey olmadığını ve onları ne mantıksal nedenlerle, ne de Kutsal Kitap'ın otoritesinin desteklediğini açıkça kabul edecektir. Bu yüzden savın ortaya atılması bile hemen reddedilmesi için yeterlidir... Tabii ışık, gerçek kurtuluşa ilişkin sağlıklı hiçbir şey öğretemezmiş... Elbette, sağlıklı aklı kendilerine yakıştıramayanlar, hiçbir şeyi akla dayanarak kanıtlayamazlar. Akla üstün herhangi bir yeteneğe sahip olmakla övünüyorlarsa, bu düpedüz bir uydurma olduğu gibi, akılla da uzaktan yakından ilgisi yoktur. (*TTP*: 117)

Bütün bu bağnazlığın gerisinde, Tanrı'yı kasıtlı bir biçimde ve özgür iradesiyle yasalar koyan bir "yasa koyucu", onu âdeta bir kral ya da yargıç gibi insanbiçimci yakıştırmalarla hayal etmek yatar. Spinoza, hem *Etika*'da, hem de *TTP*'de Tanrı'yı bir yasa koyucu gibi imlemenin özgür akılla hiçbir biçimde gösterilemeyeceğini ileri sürer. Çabası, çeşitli yollardan hep bunu kanıtlamaktır. O'na göre, Tanrı'nın iradesi demekle Tanrı'nın anlama yeteneği ile bir ve aynı şeydir; bir başka deyişle, Tanrı her şeyi *bilen* ama bunlardan *yalnızca bir bölümünü* insanlar da bilsin *diye yasalaştıran* bir varlık olamaz. Böyle olsaydı, Tanrı'nın bilgisinin bir bölümünün yasallık, yani şaşmaz bir tutarlılık içermiyor olması gerekirdi ki bu Tanrı'nın açıkça kusurlu olduğunu söylemek anlamına gelirdi. Gerçekte olan şudur: Her şey Tanrı'dan sonsuz bir zorunlulukla çıkar ve her ne çıkarsa sonsuz bir gerçeklik içerir.

Tersini düşünmek bizi Âdem örneğinde olduğu gibi Tanrısal zorunluluğun sonlu bir varlık tarafından dikkate alınmadığı gibi, apaçık saçma durumları kabullenmeye götürür: Tanrı yasakladığı halde Âdem yasak meyvayı yiyebildi! Kuşkusuz, Kutsal Kitap'taki bu hikâyenin gerçeği şudur:

> Tanrı Âdem'e bu ağacın meyvesini yerse kaçınılmaz olarak ortaya çıkacak kötülüğü açıklamakla yetindi; ama bu bağlantının zorunluluğunu açıklamadı. Bu yüzden Âdem söz konusu vahyi sonsuz ve zorunlu bir gerçek olarak değil, ama bir yasa olarak algıladı. Bir başka deyişle onu, gerçekleştirilen eylemin tabiatı ve zorunluluğu yüzünden değil, ama herhangi bir hükümdar yalnızca canı öyle istediği ve mutlak hâkim olduğu için, bedeli yarar ya da zarar olan, koyulmuş bir kural biçiminde algıladı. Bu nedenle, yalnızca Âdem'in bakış açısından ve yalnızca onun bilgi eksikliği yüzünden, bu vahiy bir yasa, Tanrı da sanki bir yasa koyucu ya da hükümdar oldu. (*TTP*: 101)

Spinoza için akıl, Kutsal Kitapla karşılaşmada hazır bulunmalı ve kuşkusuz hep iş başında olmalıdır. Ancak böyle yapıldığında Tanrısal bir yasanın içkin nedenselliği kavranabilir ve tüm kutsallık savları gerçekte hak ettikleri ölçüde kıymetlendirilebilir. Spinoza, bu konuda, varmak istediği sonucu şöyle ifade eder: "... Kutsal Kitap kayıtsız şartsız tabii ışığı ve tabii Tanrısal yasayı önerir." (*TTP*: 101)

MUCİZELER

Spinoza, *TTP*'nin altıncı bölümünü "mucizeler" konusuna ayırır. *Etika*'da kanıtladığını düşündüğü Tanrı ve Doğa özdeşliği tezinin bir gereği olarak, Spinoza'ya göre, mucizelerin sıradan insanlar ve sofu teologlarca anlaşıldığı biçimde doğanın olağan işleyişine aykırı ya da onu bozan olaylar olması olanaksızdır. Bilindiği gibi felsefede bir tez ya da teoremin kanıtlanması iki yolla olur: Ya tezin doğru olduğu, ya da tezin değilinin yanlış olduğu gösterilir. Spinoza, ayrıntılı olarak *Etika*'da yaptığı Tanrı-Doğa özdeşliği kanıtlaması ve bir ölçüde de *TTP*'nin önceki bölümlerinde değindiği aynı kanıtlama nedeniyle, bu tezi argümanında öncül olarak kullanır. Böylece, öncülü "Tanrı ve Doğa bir ve aynıdır" olan bir argümanda, mucizelerin Tanrı tarafından doğanın kanunlarına aykırı gerçekleştirilen olaylar biçiminde kabul edilmesi olanaksızlaşır.

Ancak, Spinoza, sıradan insanın algıladığı türde bir mucizenin olamayacağını salt bu türden bir felsefi-mantıksal yöntemle gös-

termez. *TTP*'nin pek çok bölümünde yaptığı gibi, yalnızca Kutsal Kitap'ta söylenenleri dikkate alarak da mucizelerin sanıldığı türden olaylar olamayacağını gösterir. Dolayısıyla, Spinoza'nın doğa yasalarını aşan bir mucize fikrine felsefi nedenlerle olduğu kadar, Kutsal Kitap'ın tarihsel bağlamının akılcı yorumu kapsamında da karşı çıktığını fark etmeliyiz.

İlgili bölüm, sıradan insanların mucizelerden ne anladıkları ve neden böyle anladıklarını göstererek başlar. Sıradan insan doğa ve onun zorunlu nedenselliği hakkında yeterli bilgiden çok uzaktır. Dolayısıyla doğanın onu şaşırttığı pek çok durum, gerçekte bir başkasını, kavrayış ve bilgisi daha geniş birini hiç de şaşırtmayabilir. Oysa bu şaşkınlık ortaya çıkar çıkmaz insanlar Tanrı'nın doğaya müdahale ettiğini düşünürler. Bunun bir başka nedeni de, "... doğanın gücünü kendine tabii kıldığını hayal etmedikçe, Tanrı'nın gücüne yeterli hayranlığı gösterememesidir." (*TTP*: 119) Bütün bunların nedeni, insanların Tanrı'yı insan biçimci bir hayal gücünün etkisiyle mutlak güce sahip bir kral, doğayı da Tanrı'dan ayrı ve onun denetiminde bir güç sanmalarıdır.

Oysa, Spinoza'ya göre, doğada, yine doğanın –şöyle ya da böyle– sonsuz ve değişmez yasallığının bir sonucu olmayan hiçbir şey gerçekleşmez. Çünkü doğanın yasallığı, bir önceki bölümde gösterildiği gibi, Tanrısal iradeyle bir ve aynı şeydir. Sıradan insana bu tür şeyler gerçekleşiyor gibi gelmesinin yegâne sebebi, doğaya ilişkin pek sınırlı bilgisi kapsamında görmeye alıştıklarına benzetemediği yeni bir olayın olmasıdır. Kaldı ki, sıradan insan, görmeye alıştığı doğal tekrarları içeren ve ona göre olağan olan olayların da nedenlerini bilmez. Bu konuda Spinoza şöyle yazar: "... sıradan insan, şaşırmadan hayal etmeye alışık olduğu benzer bir başka şeyi hatırlamak için hafızasına başvurur. Çünkü o, kendini şaşırtmadığı zaman, bir şeyi yeterince anladığını düşünür." (*TTP*: 121)

Dolayısıyla, mucizeler, doğanın düzenine aykırı ya da onu bozan doğaüstü olaylar olarak anlaşıldığı sürece, Tanrı'nın zorunlu gerçekliği ve eyleyişi hakkında insanlara hiçbir yarar sağlamaz, tersine Tanrı hakkında upuygun fikirler edinmemizi engeller. Mucizeler, ancak doğanın içkin nedenselliği içinde anlaşılmak üzere incelenmeli, anlaşılamadığı durumlar doğaya ilişkin bilgimizin yetersizliğinde aranmalıdır. Öyleyse, Kutsal Kitap'tan derlenecek pek çok mucize anlatısını hatmetmek ve buradan Tanrısal hakikate yaklaşmayı ya da onu kavramayı düşünmek boşuna bir uğraştır. Eğer mucizelerin

kavrama yeteneğimizi aşan doğaüstü olaylar olduğunu düşünecek olursak da mucizeler yararsız olmaya devam edecektir; çünkü, tam da ancak aklımızın upuygun fikirler edinmesiyle çoğalacak olan Tanrı bilgi ve sevgisi, aklımızla hiçbir zaman buluşamayacağını kabul ettiğimiz mucizelerden hiçbir fayda göremeyecektir.

Son olarak, Spinoza, Kutsal Kitap'tan da çeşitli örnekler vererek, mucizelere ilişkin söylenenlerin Tanrı'nın neliğine ilişkin hakiki bilgiler vermekten uzak, şiirsel ve metaforik bir dille ifade edilen, bir retoriğin unsurları olarak yığınları dine, yasaya itaate ve peygamberin önderliğine bağlamaya çalışan hayal ürünleri olduğunu gösterir. Bu satırlarda Spinoza dindarlara epeyce yol gösterir bir tarzda yazar. Onlara, Kutsal Kitap'ın dilindeki kimi özel kullanımları, tarihsel yaşantıları mantıksal nedenselliklerle değil, hayal gücünü tetikleyen metaforlar ve gizemli ifadelerle resmeden üslubu anlatır.

KUTSAL KİTAP'I ANLAMAK

On yedinci yüzyılın başlarından on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar süren, Avrupa merkezli olmak üzere giderek tüm dünyanın yerleşik düşünme alışkanlıklarını değiştiren Aydınlanma dönemi, tüm insanların üzerinde uzlaşacakları yeni bir temel önerme çabası olarak okunabilir. Bu yeni temel, insanlar birbirlerini şu ya da bu konuda ikna edeceklerse, bu iknanın artık son aşamada herkesin ortaklaşa kabul edeceği iletişimsel kurallar bütünü olma savındaydı. Akıl çağı olarak da adlandırılan Aydınlanma döneminin hemen bütün düşünürleri için bu temel, özgür akıldı. Özgür akıl, burada kullanıldığı biçimde, hangi kaynaktan türerse türesin "bilgi" olma savıyla ortaya çıkan her düşüncenin tüm taraflarca *hakkında konuşulabilme* ölçütü, bu düşüncenin *kabul ya da reddedilebilme koşulu* olarak anlaşılmalıdır. Aydınlanma döneminin özgünlüğü sözü edilen ölçütün akıl olması gerektiğini söylemek kadar, bu ölçütün yalnızca akıl olmak zorunda olduğunu söylemesinde yatar. Yoksa, kuşkusuz, yığınlar Aydınlanma döneminden önce de iletişim kuruyor, birbirilerini şu ya da bu ölçüte göre ikna ediyor, bir fikri şu ya da bu temelde doğru ya da yanlış kabul edebiliyordu. Buradaki sorun, söz konusu ortak iletişim için hiçbir temel olmaması değil, tersine birden çok temel olmasıydı. Sözgelimi din ve iman bu türden bir temeldi; gelenek yine benzer başka bir temeldi; klasik filozofların öğretilerinin her biri âdeta kendi başına birer temeldi... Bu durumun yarattığı asıl sorun, farklı söz dağarlarıyla iş gören bu farklı

düşünsel cemaatlerin, kendi içlerinde değilse de, diğer cemaatlerle ilişkilerinde ortaya çıkıyordu. İşte, Spinoza'nın *TTP*'de deneyimlediği sıkıntının gerisinde de bu sorun yatar. *TTP*, Aydınlanmacı bir temelde, üstte açıklanan türde bir ortak akıl zemininde iletişim kurma çabasıdır; dolayısıyla, hakkında konuşmak üzere yola çıktığı Kutsal Kitap'ın, öncelikle *hakkında konuşulabilir bir biçimde ortaya konulması gerektiğini* söyler. Ancak bu koşul sağlanıp da, ortak bir iletişim temelinde Kutsal Kitap'ı okumaya çalışırsak onun buyruk, öğreti, öneri ya da sakındırmalarından hangisini nasıl anlamamız gerektiği ve niçin öyle anlamamız gerektiği ortaya çıkarılabilir. Bunun dışında yapılacak her şey, ne Kutsal Kitap'tan yana, ne de ona karşı olmak anlamına gelir; o yalnızca kör dövüşü olacaktır.

Kuşkusuz, yirmi birinci yüzyılın birikimiyle değerlendirildiğinde, Aydınlanma düşünürlerinin bu çabasının her yönüyle başarılı olamadığını, dahası kimi başka açmazları da peşinden getirdiğini düşünebiliriz. Modern döneme ilişkin artık hepimizin az çok farkında olduğu eleştirilerin dikkat çektiği pek çok önemli sorun vardır; üstelik bunların bir bölümü doğrudan Aydınlanma tipi rasyonelliğin bir sonucu gibi görünmektedir. Ne var ki, farklı epistemik cemaatlerin her şeye karşın birbirleriyle konuşabilmek üzere üzerinde uzlaşacakları ortak bir zemin bugün de dünden daha az gerekli değildir. En azından, farklı epistemik cemaatlerin birbirleriyle zorunlu olarak karşılaşacakları yaşam alanlarında (şimdilerde kamusal alan demeye alıştığımız), sözgelimi haklar ve sorumluluklar gibi konularda, bir düşüncenin *hangi koşulları sağlaması durumunda* hakkında *konuşulabilir, tartışılabilir, uzlaşılabilir* ya da *gözardı edilebilir* olduğunu belirlemek kaçınılmazdır.

Spinoza, kaçınılmaz olduğunu söylediğimiz bu belirlemenin önemini vurgulamak açısından benzersizdir; *TTP* de her şeyden çok bu anlamda teoloji ve politikayı ele almak amacındadır. O, bu çabasında şu ya da bu nedenle yetersiz ya da kusurlu bulunabilir, ama *böyle bir çabadan yana olmak bakımından* eleştirilemez. Oysa, *TTP*'nin yazıldığı dönem tam da bu çabanın kendisi kutsallığa karşı suç işlemek anlamına geliyordu (Gerçi bugün de durum tümüyle farklı sayılmaz). Bu nedenle, Spinoza her adımını epeyce dikkatli atmış, çabasının gerisindeki samimi motivasyonu her fırsatta ifade etmiştir. Buna karşın, üstte sözünü ettiğimiz ortak iletişim temelinin eksikliği Spinoza'yı belki de en çok yedinci bölümden başlayıp on altıncı bölüme kadar süren Kutsal Kitap, iman, teoloji

ve felsefe ilişkisi gibi konuların tartışıldığı sayfalarda zorlar; bu bölümlerin teması birbiriyle yakından ilişkilidir, ama argümanların kimi yerlerdeki derinliği nedeniyle bu ilişkinin gözden kaçırılması olasıdır. Dolayısıyla sayılan bölümlerin tamamını tek bir argüman çevresinde göstermeye çalışacağız.

Kutsal Kitap'ın nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili olarak Spinoza'nın yaklaşımı iki katmanlıdır. Bu katmanların birinde Kutsal Kitap'ın yaygın olarak nasıl yorumlandığı anlatılır ve bunun ne türden yanlışlıklar doğurduğu, bunları neden doğurduğu ve bu yanlışlarda neden ısrar edildiği gösterilir. İkinci katmanda, ilk katmanın ortaya çıkmasına da yol açan meta sorunları irdeleyerek Kutsal Kitap'ın nasıl anlaşılması gerektiğini temellendirir. Bunları sırasıyla görelim.

KUTSAL KİTAP VE YAYGIN YANLIŞLAR

Spinoza'ya göre, hem teologların hem de dindarlık savında bulunan yığınların Kutsal Kitapla ilişkisi sanıldığı gibi onun bir Tanrı sözü olduğunu samimiyetle kabullenen birinin tutumuna hiç benzemez. Eğer böyle olsaydı, hemen herkes kendince uygun bulduğu bir düşünce ya da öğretiyi Kutsal Kitap'tan çıkarmaya kalkmaz, Tanrı sözü saydıkları bir metni bozmazlardı. Tam tersine, eğer Kutsal Kitap'ın Tanrı sözü olduğuna içtenlikle inansalar "Kutsal Kitap'ın öğretisi olarak yalnızca onun açık seçik öğretilerini kucaklamayı göze alabilirlerdi". (*TTP*: 135)

Spinoza için yapılması gereken budur: Kutsal Kitap'ın öğretisi olarak yalnızca onun açık seçik öğrettiklerini kucaklamak. Peki bu nasıl yapılmalıdır? "Bunun için, Kutsal Kitabı doğru yorumlama yöntemini ele almalı ve onu kanıtlarla temellendirerek sunmalıyız." (*TTP*: 135) Ancak, üstteki alıntıda görüleceği gibi Spinoza Kutsal Kitaba böyle yaklaşabilmenin sıradan bir kalkışma değil de kararlılık, cesaret ve mertlik gerektireceğini vurgulamak istercesine, "göze almak" ifadesini kullanır. Çünkü, Kutsal Kitap'ın öğretisi olarak yalnızca onun açık seçik öğretilerini kucaklamayı göze alabilmek için, önce, böyle yapmadığımız her durumda zorunlu olarak hayal gücümüzün etkisi altında, pasif ve yönlendirilebilir bir zayıflık içinde ona hiç de uygun olmayan öğretileri yakıştırmakta olacağımızı fark etmemiz gerekir. *Etika*'nın beşinci bölüm 34. Önerme'sinin kanıtlamasında, Spinoza, insanın kendisinin (bedeninin) o sıradaki mevcut halini belirtmesi bakımından bir duygulanışın aynı

zamanda bir hayal gücü de olduğunu söyler. O anki durumunu (hüzün, sevgi, sevinç ya da korku) bilen ama o durumun nedenleri konusunda tümüyle bilgisiz kalan insanın duygulanışlarıdır hayal gücü. Böyle birinin Kutsal Kitapla ilişkisi de etkin bir akıl üzerinden değil, etkilenişler, duygulanışlar ve bunların yönlendirmesiyle oluşacak bulanık fikirler dolayımıyla olacaktır.

Dolayısıyla, Kutsal Kitap'ı doğal ışıkla, yani akılla kavramak yerine, onu *nedensellik bağıyla gerekçelendirmeksizin* imanın otoritesi saymak, aslında hayal gücünü esas kılmaktır. Daha da kötüsü, böyle yapıldığında kendimizi merhametine bıraktığımız duygulanışlar, tam da birer duygulanış olmaklık bakımından, son derece güçlü bir biçimde bizi kontrol altına alacak, bu esaretten kurtulmak –her ne kadar olanaklı olsa da– çok güç olacaktır. (Duygulanışların ne ölçüde güçlü ve yönlendirici olduğunu anımsamak için, *bkz. Etika*: Bölüm 4)

Bu durum, bir anlamda, peygamberler tarihi açısından kaçınılmazdır. Peygamberler, Kutsal Kitapla ilişkilerine, onun öğretilerini ifade etmeye, tanıtma ya da aktarmaya yönelik edimlerine doğal ışığı zemin olarak seçmemişlerdir; ve zaten seçemezlerdi de. Bunun en açık sebebi, onların temel amacının kendi hayal güçleri ve duygulanışları ölçüsünde insanları bir birlik, bir toplum ya da siyasi bütün olmaya yönlendirmenin iyi olacağına ilişkin kendilerinde hazır buldukları bir inanç ya da esinle hareket etmeleridir. Daha önce gösterildiği gibi, peygamberler doğal ışığı kavramak bakımından zihnen üstün yetenekleri olan kimseler değil, daha çok hayal güçleri zenginliği bakımından yığınlardan ayrılan kimselerdir. Bir başka deyişle, peygamberlerin kendileri de Tanrı'nın ya da doğanın zorunlu yasallığını doğal ışığın el vermesiyle upuygun bilmeye elverişli değildi; ne de onların amacı tam olarak buydu. Öyleyse, onlar hem –birer sonlu tarz olarak– kendi belirlenimleri ölçüsünde doğal ışıkla temellenen hakikatlerden söz edememiş, hem de zaten bunu amaçlamamışlardır. Bunu amaçlamamışlardır derken, her peygamberin kendi kavminin kavrayış düzeyine uygun konuştuğunu, dahası konuşmak zorunda olduğunu anımsatmak gerekir. Yığınlar, doğal ışıkla upuygun fikirler edinmek bir yana, olabildiğince hayal gücü ve duygulanışların etkisi altında yaşamaktaydı. Öyleyse, yığınları bir toplum olmaya yöneltmenin en etkili ve aslında tek aracı, onlara yönlendirilmeye en açık oldukları yoldan, hayal gücü ve duygulanışlar kanalıyla seslenmekti. İşte, Spinoza'ya

göre Kutsal Kitapla doğru bir ilişki kurmanın önündeki o büyük güçlük de böyle ortaya çıkmıştı: Elimizde kutsal bir metin ve buna salt duygulanışlarla bağlı olduğunu düşünen büyük yığınlar var... Bu durum, Kutsal Kitap'ı doğru yorumlamak kadar, onun nasıl bir yöntemle en doğru yorumlanacağını anlatmak bakımında da işleri güçleştirmektedir.

KUTSAL KİTAP'IN NASIL YORUMLANMASI GEREKTİĞİNE İLİŞKİN TEMELLENDİRME

Bu güçlüğe karşın, Spinoza'nın amacı sözü edilen doğru yorumlamanın yöntemini göstermektir. Çünkü, Spinoza için, Kutsal Kitap ile ilişkimizi doğal ışık düzleminde kurmak hem zorunludur, hem de iyidir. Peki, neden böyledir?

Kutsal Kitap ile ilişkimizi yalnızca doğal ışık zemininde kurmak zorunludur; çünkü:

a) Kutsal Kitap'ın bize ne söylediğini anlamak için gidilecek başkaca bir kaynak olamaz; elimizdeki bu metin anlamayı amaçladığımız öğretinin tek otoritesidir (Spinoza bunu *TTP* içinde sürekli anımsatır). Öyleyse, Kutsal Kitap'ın bize tam olarak ne öğretmeyi amaçladığını anlamak üzere girişilecek soruşturmanın tüm önerme ve kanıtlamaları yine Kutsal Kitap'tan çıkarılmalıdır (Bunu Spinoza *TTP* içinde pek çok bölümde belirtir).

b) Ne var ki, Kutsal Kitap'ta birbiriyle çelişen ifadeler vardır ve eğer ifadeler olduğu gibi alınır, esas ya da öze ilişkin bir yakın okuma yapılmazsa tutarlı bir öğreti türetmek olanaksızlaşır. Bu türden çelişkilerden bazıları, *TTP*'nin özellikle 139. ve 142. sayfaları arasında örneklendirilir. Çelişkiler bir yana, Kutsal Kitap'ın içindeki bütün ifadeleri eşit ağırlık ve önemle dikkate almak başka nedenlerle de yanlıştır: Her şeyden önce metin birden çok yazarca yazılmıştır ve bölümlerle yazarlar arasındaki ilişkiler muğlaktır. Giderek yetkin kullanıcısı kalmamış eski İbranice dilinin Kutsal Kitap'ta işlediği dil oyunları ve anlam çeşitlemeleri nedeniyle yazarın niyetini apaçık ortaya çıkarmak pek çokları için neredeyse olanaksızdır. Buna karşın, Spinoza, birbiriyle çelişkili görülen konuların Kutsal Kitap'ın asıl öğretisini bozmadığını düşünür. Ancak, Spinoza için bunu ortaya koymanın yolu bellidir: belli bir akıl denetimiyle, Kutsal Kitap'ın esasa ilişkin evrensel mesajlarını, çok daha önemsiz ve evrensel olmayan içeriğinden ayırmalı, kendi içinde çelişkiler de bulunduran bu içeriği de esas mesaja en çok yaklaşacak ve onun ruhuna en fazla uyacak biçimde anlamalıyız. Bu yaklaşımı Spinoza şöyle açıklar:

> En evrensel olanı, Kutsal Kitap'ın temeli ve ana ilkesi olan şeyi, ayrıca tüm peygamberlerin bütün ölümlüler için en yararlı ve sonsuz öğreti diye salık verdikleri şeyi aramak... Örneğin bu, her şeye gücü yeten tek bir Tanrı'nın varlığı, yalnızca ona tapınma zorunluluğu, onun herkesi gözetmesi ve özellikle, kendisine tapanlarla hemcinsini kendisi gibi sevenleri kayırması vs. olabilir. Tekrarlıyorum, bu ve buna benzer başka hususları Kutsal Kitap her yerde öylesine açık ve üstüne basa basa açıklar ki, bu konularda hiç kimse Kutsal Kitap'ın anlamını tartışmaya kalkışamaz. Ama Tanrı'nın ne olduğuna, her şeyi nasıl gördüğüne ve her şeye nasıl yetiştiğine gelince, Kutsal Kitap bunları ve benzer başka şeyleri sonsuz öğreti diye açık açık anlatmaz. Tersine, peygamberlerin bile bu konuda asla fikir birliğine varamadığını ... göstermiştik. Demek ki benzer konularda hiçbir şeyi Kutsal Ruh'un öğretisi saymamak gerekir... (*TTP*: 140)

Bu durumda, hem (a), hem de (b) doğruysa; yani, Kutsal Kitap'ın bize ne öğretiğini yalnızca Kutsal Kitap'ın içinden çıkarmak zorundaysak ve Kutsal Kitap'ın içinde evrensel mesaj olduğu tartışmasız belli olan merkezi öğretilerin yanında birbiriyle çelişik çeper öğretiler de varsa, Kutsal Kitap ile ilişkimizi yalnızca doğal ışık zemininde kurmak tek çaredir, yani zorunludur. Bu, Spinoza'ya göre şu anlama gelir: İnsanın kendi aklı ile Kutsal Kitap'ı açması ve ondan en tartışmasız mesajı çıkarması, tartışmalı pek çok konuyu ise esas mesaja en uygun biçimde yorumlaması tek çaredir. Bu, sonsuz Tanrısal öğretiyi sonlu insan aklının düzeyine indirgemek değil, tersine, ona bize verili olan en kesinlikli yoldan ulaşmak için çabalamaktır. Spinoza için hiçbir Tanrısal öğreti insanın anlama yeteneği yardımıyla araştırılmayı hak etmeyecek kadar değersiz olamaz; Tanrı'nın öğretisi gerekçelendirilebilir bir iman ister.

Bu, aynı zamanda, bir filozofun teoloji ve politika üzerine düşünmesi, bu düşünüşün kendisinin, yani felsefenin bir yöntem olarak da önerilmesi anlamına gelir. Bir yöntem olarak felsefe, kuşkusuz, *bir* filozofun icra ettiği sistematik düşünme girişimi olduğun için tümüyle nötr ya da yönlendirmesiz değildir. Ama bu yönlendirme, yöntem ve felsefe aynı anlama geldiği ölçüde,[2] gerekçelendirilebilir bir yönlendirme olacaktır. *TTP* üzerine bir incelemesi bulunan Paul J. Bagley, bu anlamda, *TTP*'nin yönteminin *görünüşte* basitçe felsefe olduğunu ileri sürer:

2. *Bkz.* Bagley 65. Dipnot: Latince *methodus* sözcüğü "öğretme yolu / tarzı" ya da "işlem yolu / tarzı" anlamına gelir.

> [...] *İnceleme*'de (*TTP*'de) felsefe, basitçe, teoloji ve dini yozlaştıran hataları ve yakıştırmaları düzeltme kaynağı olarak görülebilir. Bu nedenle, felsefe –en belirgin biçimiyle– *İnceleme*'de teoloji ve dinin hatalarını gidermede kullanılabilecek bir metot (yöntem) olarak deneyimlenebilir. Felsefe, teoloji ya da dine düşmanca ya da çatışmacı bir tavır olarak temsil edilmez. Felsefe, teoloji ve dini gözardı eden ya da ortadan kaldıran olarak da temsil edilmez. Bunun yerine, *İnceleme*'de felsefe ya da us görünüşte kullanışlı bir araç olarak temsil edilir... Ancak, felsefenin işlevine ilişkin bu yüzeysel temsilin altında, Spinoza'nın *İnceleme*'de sunduğu felsefesinin kategorik öğretisi vardır." (Bagley, 2008: 54-55)

Kutsal Kitapla ilişkimizi yalnızca doğal ışık zemininde kurmak, aynı zamanda, iyidir; çünkü, böyle yapıldığında Kutsal Kitap'ın evrensel mesajının bütün insanların yararına olduğu açık seçik görülecek, böylece kin, nefret, düşmanlık ya da hile gibi insanı erdemden uzaklaştırmaktan başka işlevi olmayan duygulanışlara karşı elimizde büyük oranda işlevsel bir model bulunacaktır. Gerçekte, peygamberlerin öğretisinin esas ve özü bu türden bir erdemlilik modeline ulaşma çabasından başka bir şey değildir.

DEVLET, GÜÇ, DOĞAL VE SİVİL HAK

TTP'nin, "Devletin temelleri, insanın tabii ve sivil hakkı ve üstün gücü kullananların hakkı" başlığını taşıyan on altıncı bölümü pek çok Spinoza araştırmacısı için demokratik toplum modelinin en erken ve en güçlü savunmalarından biridir. Bu bölümde, Spinoza, bireyi ilk kez devletle ilişki içinde, güçler ve haklar bağlamında irdelemeye başlar. Bölüm şu ifadelerle açılır:

> Buraya kadar asıl kaygımız felsefeyi teolojiden ayırmak ve teolojinin herkese felsefe yapma özgürlüğünü tanıdığını göstermek oldu. Artık kendimize şunu sormanın zamanı geldi: İnsana bırakılan bu düşünme ve her insan için, düşündüğünü söyleme özgürlüğünün sınırı, en iyi devlette nereye kadar genişler. (*TTP*: 230)

Görüldüğü gibi, Spinoza için temel soru aslında şudur: Felsefeye zorunlu olarak tanınan bu özgürlük, *kendi olanaklılık koşulunu ortadan kaldırmayacak* biçimde nereye kadar genişleyebilir? Felsefenin kendi olanaklılık koşulu rasyonel bir kenti-toplumu gereksinmekte, teolojinin müdahil olmayacağı bu alanın nasıl ve hangi ilkeler uyarınca organize edileceği de acil bir soru olarak

karşımıza çıkmaktadır. Spinoza için bu soru, öncelikle, doğal (tabii) hak kavramını açıklamayı gerektirir. Doğal hak, *Etika*'da *conatus* öğretisi bağlamında geliştirilen doğal var kalma gücüyle bir ve aynı şeydir. Buna göre, her varlık, doğanın genel-zorunlu gerektirmesi uyarınca ve var kalmak çabasıyla gücünün yettiği her şeyi yapabilir; yapmalıdır; bu doğal haktır. Bu açıdan insanın da diğer herhangi bir varlıktan farkı yoktur. Dahası, Spinoza, Hobbes'un "doğa durumu" öğretisini çağrıştıracak biçimde "insanların yalnızca tabiatın hükümranlığı altında yaşadıkları göz önüne alındığı sürece" dediği bu koşullarda aklını kullanabilen ve kullanamayan insan ayrımının da yapılamayacağını söyler. İnsanların, yalnızca var kalma çabasının bir ifadesi olan arzu ya da iştahla eyledikleri bu koşullar, aklın ağır ağır erdemi kurmasına fırsat vermeyecek ölçüde herkesi herkes karşısında eşit ve doğal bir hak (var kalma hakkı) savaşçısına dönüştürür. Böylesi bir durumda, şu ya da bu kişiye haklı denemeyeceği gibi, şu ya da bu eylemi adil ya da adaletsiz de bulamayız: "Yasa öncesinde, yani insanların tabiatın hükümranlığı altında yaşadıkları göz önüne alındığı sürece, günah diye bir şey yoktur." (*TTP*: 231) Spinoza, gerçekte, insanların sınırlı imgelemleri ve kendilerini doğanın merkezindeki özel varlıklar sanmaları nedeniyle hile, kin, öfke ya da çatışma gibi durumları doğadaki bir bozukluğun sonucu sanma yanılgısına düştüğünü söyler. "Her şeyin aklımızın erdiği gibi çekip çevrilmesini isteriz. Oysa aklın kötü saydığı şey, evrensel tabiatın düzeni ve yasalarına değil, salt kendi tabiatının yasalarına göre kötüdür." (*TTP*: 232)

Ne var ki, insan için en uygun yaşama ortamı, kabaca resmedilen, eyleme gücüyle hakkın aynı anlama geldiği böyle bir ortam olamaz. İnsan için, aklın yol göstericiliğine bağlı olarak yaşamak, en temel arayışı olan var kalma ısrarı bakımından çok daha işlevseldir. "... her insan, mümkün olduğunca güvenlik içinde ve korkudan uzak yaşamak ister." (*TTP*: 232) Her insanın gücü yettiğince doğal hakkının peşinden gitmesi, öte yandan her bir başkasının da aynısını yapacak olması nedeniyle korku, tehdit ve riski sürekli beraberinde taşıyacaktır. Bu, bir anlamda, her bireyin kendi hakkını en fazla almayı arzularken, gücünün buna yetemediği bir anda umduğundan çok daha azına razı olma sonucunu doğuracaktır. Spinoza'ya göre bu gerilimin tek çaresi uzlaşmaktır. Uzlaşma gerekliliği, *TTP*'de bir sözleşme durumunun doğmasına yol açan temel bir belirlenimin sonucudur; doğanın zorunlu yasallığı içinde her bireyin hakkının

gücü oranında belirlenmiş olmasının zorunlu bir sonucu... En temelde bir "söz verme" olarak kurgulanan bu uzlaşma, rasyonelliğin bir gereğidir; aklın buyruklarının var kalma çabasında insana en fazla yarayacak yolu bulmasını sağlayacak olanak olması bu gereğin bir ifadesidir. Dolayısıyla, Spinoza'ya göre, bu durumdaki insanların kesin bir söz vermeleri kaçınılmazdır: "Her şeyi yalnız aklın buyruğuna göre yönlendirmek; insana başkasına zarar verebilecek herhangi bir şey önerdiği ölçüde iştahı dizginlemek; kendisine yapılmasını istemediği şeyi başkasına yapmamak; son olarak da başkasının hakkını kendi hakkı gibi savunmak..." (*TTP*: 233)

İşte, Spinoza'nın *TTP*'nin on altıncı bölümünde temellendirmeye çalışacağı sav, bu gerektirmenin bizi zorunlulukla götürmesi gereken en iyi devlet biçiminin nasıl bir sözleşmeye dayanması gerektiğiyle ilgilidir. Bu sözleşmenin nasıl olması gerektiği sorusu, Spinoza'nın gösterdiği temel insan doğası öğretisi akılda tutulduğunda, çözülmesi epeyce zor bir bulmacaya dönüşür. Öyle ki, insanlar ancak daha büyük bir yarar umuyorlarsa bazı haklarından vazgeçer ya da ancak daha büyük bir zarardan çekiniyorlarsa görece daha az zarara göz yumarlar. Dolayısıyla adı geçen sözleşme, doğal haklarını kendi güçleri uyarınca aramaya her an geri dönebilecek insanları, bu geri dönüşü yapmayı düşündürmeyecek biçimde esenlikli ve güvenlikli bir ortamda yaşatmalıdır. Çünkü, Spinoza'ya göre, ne bir söz, ne de bir sözleşme, eğer bu sözü veren ya da sözleşmeye taraf olan insanın doğal hakkına açıkça zarar veriyorsa sürdürülebilir. Doğal hakkın gerektirdiği gibi davranma konusunda insanların zorunlulukla gerektirilmiş olduğunu Spinoza şöyle anlatır:

> [...] varsayalım ki birine, onu kandırma niyeti de taşımaksızın, yirmi gün boyunca ağzıma bir lokma koymama sözü verdim. Sonra da aptalca bir söz verdiğimi ve kendim için büyük bir zarara yol açmadan bu sözü tutamayacağımı fark ettim. *Tabii hak beni iki kötü şeyden daha az kötü olanı seçmeye zorladığına göre,* üstün bir hak uyarınca böyle bir antlaşmayı bozabilir ve bu sözü hiç verilmemiş sayabilirim.[3] (*TTP*: 233)

Spinoza'nın bu bölümde anlattıkları, sözleşmeye ya da en geniş anlamıyla uzlaşıma dayalı tüm siyasi rejimler için devrim niteliğinde bir bireysel refleksin önünü açar. Hiçbir antlaşma, anlaşan tarafların tümü için, anlaşmanın olmadığı bir duruma oranla tarafların her

3. İtalik vurgu tarafımdan eklenmiştir.

birine kendi bireysel gücüyle elde edebileceği yarardan daha fazlasını sağlamıyor ya da zamanla sağlayamaz olmuşsa sürdürülemez. Böylesi bir durumda, taraflar ister bu konudaki yargıları gerçeğe uygun olsun, isterse olmasın, kendi yargıları uyarınca sözleşmeden kaçınmaya çalışacaktır. Spinoza buradan çıkan sonucu kendisi şöyle gösterir:

> Yararlı değilse, hiçbir antlaşmanın hükmü olamaz. Yararlılık ortadan kalktığında, antlaşma da sona erer ve geçersiz olur. Bu nedenle, antlaşma yapılan kişiden sonsuza kadar sözüne bağlı kalmasını isteyen biri, aynı zamanda, antlaşmanın bozulmasının bozana yarardan çok zarar vermesine de çalışmıyorsa, budalalık etmiş olacaktır. (*TTP*: 234)

Görüleceği gibi, Spinoza, doğa durumundan çıkışta bir söz vermeyi, ya da bir sözleşmeyi zorunlu görmek bakımından Hobbes'u büyük oranda izlemektedir; ne var ki, insanların doğal haklarından vazgeçmek üzere verdikleri söze *hangi ölçüde* ve *hangi koşullarda* bağlı kalacağı konusunda Hobbes'tan tümüyle ayrılır. Bu sözleşme kapsamındaki hak devri Hobbes için mutlak ve geri dönülemez iken, Spinoza için koşullu ve geri dönülebilir türdendir. Bununla birlikte, *TTP*'nin doğrudan sivil itaatsizliği özendiren bir metin gibi okunması çok da olanaklı değildir; Spinoza aslen, sözleşmenin taraflarca sürdürülemez bulunamayacak ölçüde rasyonel olmasını ve böyle kalmasını doğru bulur. Bu sağlandığı ölçüde, sözleşmeyle hakları kendisinde toplayacak olan üstün gücün (egemenin), toplam hakkın sağlayacağı güç ölçüsünde üstün bir hakka da sahip olacağını kabul etse de, sözleşmenin sürdürülebilir olmasının ancak üstün gücün tüm insanların esenliğini sağlamaktan başka bir amaca hizmet etmemesiyle olanaklı olduğunu vurgular. Bir başka deyişle, egemenin üstün gücü, egemenin kendi iştahının bir aracı olamaz, olmamalıdır; böylesi bir bozukluğun türediği her durumda gerçekte egemen kendi olanaklılık koşulunu ortadan kaldırmış olur.

Kuşkusuz, Spinoza da önerdiği toplumsal uzlaşım modelinin kolay ve sorunsuz gerçekleştirilebilir olmadığının farkındadır. İnsanlar, hak devreden bireyler olsun, hakları devralan gövdeler olsun her zaman kolaylıkla pasif duygulanışların yönlendirmesine kapılabilir doğadadırlar. "... herkesin, salt aklın yönetiminde, her zaman kolayca yolunu bulabilmesi için daha çok beklemek gerekiyor..." (*TTP*: 234) Spinoza, anılan güçlüğe karşın, doğal hakla çelişmeyecek ve sürdürülebilecek bir sözleşmede, her insanın doğal

gücünden kaynaklanan tüm hakkını topluma devretmesinin en iyi çözüm olduğunu düşünür. Burada "toplum"dan kasıt, bir monark anlamında şu kişi ya da bir aristokrasi anlamında bu grup değildir; bir demokrasi anlamında halkın temsilidir. Spinoza, demokrasiyi şöyle tanımlar: "Gücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka toplu olarak sahip, evrensel insan birliği." (TTP: 235) Demokrasiyle yönetilen bir bütünde, insanlar, bütün haklarını üstün bir güç oluşturacak biçimde topluma devrederken, başka türlüsünün hem olanaklı, hem de akıllıca olmadığını bilirler. Çünkü, devretmeyip kendilerinde tutmaya kalkacakları her hakkı korumak zorunda kalacak, bunu da başaramayacaklardır. Bu yöneliş, bir anlamda, daha kötüden kaçınan insanın rasyonel yönelişidir. Üstelik, bu tür bir toplumsal uzlaşmada, üstün gücü elinde bulunduranın çok saçma buyruklar vermesi de olanaklı değildir; çünkü, böyle yaptığında, tam da kendi varlık koşulunu ortadan kaldırmış olacak, üstün haktan mahrum kalacaktır. Ayrıca, Spinoza'nın eklediği gibi, "Demokratik bir siyasi bütünde saçmalıktan kaygılanmaya hiç gerek yoktur. Çünkü söz konusu olan büyük bir birlikse, onun çoğunluğunun, tek ve aynı saçmalık üzerinde hemfikir olması hemen hemen imkânsızdır." (*TTP*: 235)

Spinoza, gerçekte hiç de anlattığı gibi olmayabilen demokratik siyasi bütünlerin olabileceğinin farkındadır. Kuşkusuz, bugün de demokratik olduğu söylenen toplumlarda, Spinoza'nın ifadesiyle söylersek, saçmalık pek ender görülen bir olgu değildir. Yine de, Spinoza bundan asıl kaygılanması gerekenin üstün gücü yönetmekle yükümlü egemen irade olması gerektiğini, uyruklara düşenin ise yalnızca üstün gücün buyruklarını yerine getirmek olduğunu ileri sürer. Kolayca anlaşılacağı gibi, Spinoza, on yedinci yüzyılın yetersiz demokrasi deneyimiyle düşünmekte, bir anlamda demokrasi kavramını yaratmaya, bir şekle büründürmeye çalışmaktadır. Aradan geçen yaklaşık 350 yılda deneyimlenen temsil sistemleriyle demokrasi düşüncesi dikkate değer ölçüde gelişmiş olsa da, aynı süreçte Spinoza'nın yabancı olduğu çok çeşitli ideolojik etkileme ve yönlendirme unsurları da gelişti. Bugün, demokratik bir toplumda, sözleşmenin ruhuna apaçık aykırı davranan üstün iradenin, bunu yapabilmesine olanak veren üstün güçten koparılamadığı pek çok örnek bulunabilir. Bunun nedenlerinden en az bir tanesi ideolojik manipülasyon sayılabilir. Üstelik, Spinoza bu türden manipüle etme girişimlerinin olabileceğini de fark ettiğini bir sonraki bölümde şu

ifadelerle sezdirir: "Öte yanda, kafalara diller gibi hâkim olunmadığı doğruysa bile, kafalar yine de belli bir biçimde üstün gücün hâkimiyeti altındadır. O, insanların büyük bir bölümünü istediği şeye inandırabilmek, onlara istediği şeyi sevdirebilmek, onları istediği şeyden nefret ettirebilmek vs. için çeşitli imkânlara sahiptir." (*TTP*: 244145) Öyleyse, Spinoza'nın asıl vurgusunun, demokrasilerde insanların doğal haklarını topluma devretmiş olmaktan ötürü kalıcı olarak zararda bırakılamayacağı üzerine olduğu anlaşılmalıdır. İnsanlar, bir biçimde, er ya da geç aklın yönlendirmesiyle doğruyu görecek, sözleşmenin işlemez olduğunu fark edecektir. Bunun ne kadar erken olacağı, kuşkusuz, insanların ne ölçüde doğal haklarını kavrayabilen bir erdeme sahip olduğuna, dahası toplumda bu erdeme sahip insanlarının çokluğuna bağlı olacaktır.

Spinoza, on altıncı bölümü kapatırken olası bir endişeye daha yanıt verir: Eğer bir Tanrısal buyruğun var olduğunu şöyle ya da böyle kabul ediyorsak, insanların tümüyle iştahın yönetimi altında bulunduğu bir doğa durumunun olabileceğini söylemek, beri taraftan Tanrısal buyruğun en azından böyle bir durumda hiçbir yaptırımı olamayacağını söylemek değil midir? Bir başka deyişle, Spinoza'nın (ve Hobbes'un) resmettiği doğa durumu, Tanrı'nın müdahalesinin olmadığı en az bir evreyi düşünmek olmaz mı? Spinoza'ya göre bu endişe yanlış bir kavrayışa dayanır: "Çünkü, tabiat hali, hem tabiatın gereği olarak hem de zaman açısından, dinden önce gelir. Gerçekten de hiç kimse Tanrı'ya itaat borçlu olduğunu tabiattan öğrenmez. Dahası, bu bilgiyi akıl yürüterek de asla edinemez. Yalnızca belirtilerle doğrulanmış bir vahiy onu her insana tanıtabilir..." (*TTP*: 239) Dolayısıyla, insanların tüm doğal haklarını topluma devrettiği demokrasiler gibi, teokratik devletlerde olan da ilkece aynı şeydir; bu defa, doğa durumundan kaynaklanan aynı gerekçelerle, ancak topluma değil de Tanrı'ya bir söz verilmiş ve hak devri O'na yapılmış olur. Bunun tarihteki en somut örneklerinden biri Yahudi devletidir; Spinoza bu tür bir devlet yapısını izleyen üç bölümde inceler.

DİN, DEVLET VE YAHUDİ DENEYİMİ

On yedinci ve on sekizinci bölümler, güvenlik içinde yaşayan bir topluma dönüşmek üzere, insanların bütün haklarını dünyevi bir insan ya da insan gurubuna değil de, Tanrı'ya bırakmak üzere yola çıktığında karşılaşabileceği açmazları tartışmak amacındadır.

Spinoza, bu amaçla, teokratik devlet türü olarak gördüğü Yahudi devletini tartışmanın odağına koyar. On yedinci bölüm, her şeyden önce, hangi türde toplum yapısı olursa olsun, insanların hiçbir zaman bütün haklarını geri dönüşsüz bir biçimde bir devlete terk edemeyeceği anımsatmasıyla başlar. Bu saptama, Spinoza'nın bu aşamaya kadar getirip olgunlaştırdığı "doğal hak" kuramının zorunlu bir sonucudur; buna göre, hiç kimse, "gücünü, dolayısıyla da hakkını, onu insan olmaktan çıkaracak ölçüde bir başkasına devredemez". (*TTP*: 243)

Yahudilerin Mısır'dan çıkışıyla başlayan tarihsel süreç, Spinoza'ya göre, onları daha önce Mısır yönetimi altında tutan koşulların ortadan kalkmasına bağlı olarak yeniden doğal haklar düzeyine döndürmüş, bir anlamda efendisiz kalmış bireylerin her birini kendi gücü ölçüsünde yetkilendirmiştir. Bu, aynı zamanda, bir karmaşadır; herhangi bir üstün güce hak devrinin yapılmadığı tehdit ve riskle dolu doğal durum karmaşası... Musa'nın çağrısı bu karmaşadan bir çıkış arayan Yahudilere yönelik yeni bir siyasi bütün oluşturma çabasıdır. Buna göre, her birey bütün hakkını şu ya da bu kişiye değil Tanrı'ya devredecektir. Yahudilerin, sonu teokratik bir devlete dönüşecek siyasi bütünleri gerçekte bu aşamada Tanrı'ya verdikleri sözle başladı: "Tüm buyruklarına kayıtsız şartsız itaat edecek ve peygambere gönderilen bir vahiyle belirlediği hak dışında hiçbir hak tanımayacaklardı." (*TTP*: 248) Böylece, "Tanrı'nın Krallığı" adını da alacak Yahudi siyasi bütünü başlamış oldu. Bu siyasi bütünle şu ya da bu nedenle çatışacak her unsur tanım gereği Tanrı'nın düşmanı sayıldı. Din ile devlet, dinsel buyruklarla kamusal yasalar bir ve aynı anlama gelmeye başladı.

Spinoza, bu aşamada, dinsel-tarihsel bir anlatıya göre Yahudilerin Tanrı'ya verilen bu söz kapsamında aslında bir sözleşme yaptıklarını, ancak Tanrı'yla bire bir karşılaşmaktan çekinmeleri nedeniyle daha sonra Musa'yı bu işe memur ettiklerini anlatır. Ne var ki, Tanrı'nn sözleri Musa'dan bağımsız olarak başka hiçbir yoldan işitilemeyeceği için, Musa'nın aktardıkları Tanrı'nın buyrukları anlamına gelmiştir. Böylece, bir anlamda, ilk sözleşme fesih edilmiş, Yahudiler bu kez bütün haklarını Musa'ya devretmiş, yeni bir sözleşme çevresinde birleşmişlerdir. Bir siyasi bütün olma yolundaki bu teokratik adım Musa yaşarken büyük ölçüde yürüse de, Musa'nın bir ardılı olamayacağı ve Musa da böyle bir ardıl işaret etmediği için o öldükten sonra ortaya çıkan işleyiş

bütünüyle özgündü: Tanrı buyrukları vaaz edilmiş ve yasalaşmış, dolayısıyla uyulması zorunlu kurallar sabitlenmiş, oysa bunların yürürlüğe nasıl konacağı ya da kuralların nasıl işletileceği gibi icrai faaliyetler çeşitli kişilere bırakılmıştı. Spinoza bu durumu şöyle açıklar:

> Musa'nın, ardından gelenler için verdiği bu buyruklardan, siyasi bütünün başına efendiler değil, yalnızca idareciler getirdiği sonucunu kolayca çıkarırız. Çünkü kimseye, istediği zaman ve tek başına Tanrı'ya danışma hakkı vermedi. Dolayısıyla, kendisinin sahip olduğu yasaları koyma ve kaldırma, savaşa ve barışa karar verme, tapınaklara ve kentlere idareciler seçme otoritesini kimseye bırakmadı. Oysa bunlar üstün hakimiyeti elinde tutanın görevlerinin tamamıdır. (*TTP*: 251)

İşte, Spinoza'ya göre, tam da siyasi bütünün bu kuruluşu var olduğu günden bu yana deneyimlenen çalkantı ve istikrarsızlıkların nedenidir. Yahudi devletlerinde bir türlü eksik olmayan ayaklanma ve isyanların nedenini de yasa ya da buyrukların gerekçelerini aklın ışığıyla irdeleme olanağına hiçbir zaman tam olarak sahip olamamış bu toplumsal yapıda aramak gerekir. Spinoza'ya göre, böylesi bir siyasi yapılanmada "yönetenlerin tiraniye, yönetilenlerin isyana sürüklenmesi"nin ne ölçüde engellenebileceği hep tartışma konusu olacaktır.

İzleyen iki bölümde Spinoza, üstte irdelenen Yahudi siyasi bütününe ilişkin tarihsel örneklerden çıkardığı sonuçları gösterir. Buna göre, her şeyden önce, insanların haklarını devretmesiyle yürürlüğe girecek bir sözleşmenin içeriği, bütün insanların kendi akıllarıyla değerlendirebileceği, uymaları gereken kuralların gerekçelerini de yine kendi akıllarıyla anlayabileceği biçimde doğanın içkin dilinde, dünyevi ve açık-seçik olmalıdır. Bu sözleşmenin içeriği, bu gerekçelerle, doğal ışıkla kavranması olanaksız olan bir kutsallık örtüsü altına gizlenmemeli, onu anlamak ya da yorumlamak için her insanın kendi aklından başkasına gereksinimi olmamalıdır. Dinsel otoritelerin otoritesi, kutsal metinlerin ahlaki öğretilerini yorumlamakla sınırlı olmalıdır; hiçbir dinsel makam yasa yapma yetkisine sahip olmamalıdır.

Öte yandan, Spinoza, insanların inanma özgürlüğünün tümüyle kendilerince belirlenecek bir alanda güvence altına alınması gerektiğini düşünür. Kimse, üstün gücü elinde bulunduranlar kadar dinsel otoriteler de, insanlara şuna ya da buna inanması gerektiği

konusunda talimat veremez, baskı uygulayamaz. Üstün gücü elinde bulunduranın dinle ilgili temel yükümlülüğü dindarların inançlarının bir sonucu olarak girişecekleri yardımlaşma ve dayanışma faaliyetlerine kolaylık sağlamaktır. Sözleşmenin bir gereği olarak kamusal yaşamda neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirlemek yalnızca üstün gücü elinde bulunduranın hakkıdır; bu karar aynı zamanda neyin sevap neyin günah olduğu konusunu da kapsar. Tersi durumlar, bu kararın peygamberde olduğu zamanlarda bile yaşanan zorunlu açmazların tekrarı anlamına gelecektir.

Spinoza, mevcut bir siyasi bütünde, sözleşmenin esenlikle uygulanmadığı kimi durumlarda bile devlet biçimini değiştirmeye kalkmanın (bu bazen monarşiden uzaklaşmak için olduğunda bile) sakıncaları üzerinde durur. Burada dikkat edilmesi gereken, Spinoza'nın, tüm yaşamlarını bir monark ya da tiranın buyruklarına göre yaşamayı kanıksamış yığınların, otoritesiz kalmasıyla ortaya çıkabilecek daha kötü sonuçlardan söz ediyor olmasıdır. Böyle durumlarda, bir anlamda, kötü bir otorite hiç otorite olmamasından yeğdir. Spinoza, bu uyarısına bir örnek olarak İngilizlerin I. Charles'ı devirip yerine Cromwell'i getirdiklerinde eskisinden daha iyi bir siyasi bütüne ulaşamadıklarını fark edip hemen arkasından bu kez de II. Charles'ı getirmek zorunda kalışlarını anımsatır.

Aslında Spinoza'nın bu bölümlerdeki temel vurgusunun, toplumu oluşturan bireylerin her zaman sakin ve serinkanlı bir biçimde kendi akıllarıyla siyasi bütünlerini korumak, sürdürmek ve iyileştirmek için ortak anlamayı geliştirmenin önemi üzerine olduğunu kavramalıyız. Dinsel otoritelerin yasama yetkisine sahip olmaması gerektiğini söylerken, ya da mevcut devlet biçiminin –apaçık bir çöküş gerçekleşmedikçe– korunarak iyileştirilmesi gerektiğini söylerken Spinoza hep bir tür rasyonel iletişimin olanaklı olduğunu düşünür gibidir. Kuşkusuz, bu iletişim, her bir bireyin kendi gücünden kaynaklanan hakkını, bundan daha iyisini umduğu toplumsal-siyasi uzlaşımlardan yararlanmak üzere devretmesini sağlamaya yöneliktir; bu iletişimin, hangi gerekçeyle olursa olsun, bireyin kendi gücüyle elde edebileceğinden çok azına razı olmayı gerektirecek ya da ona gereksindiği kalıcı güvenliği sağlayamayacak bir uzlaşımı dayatması durumunda o artık rasyonel bir iletişim olmayacaktır.

DÜŞÜNCE VE İFADE ÖZGÜRLÜĞÜ

Spinoza, *TTP*'nin son bölümünde, aslında tüm yapıtın asıl hedefi de sayılabilecek, düşünce ve ifade özgürlüğünün bir siyasi bütünün esenliği için *zorunlu* olduğu savını temellendirmeyi amaçlar. Spinoza'nın buradaki stratejisi, tersinin olanaksız olduğunu göstererek düşünme ve yargıda bulunma hakkının zorunlu olarak insanların kendilerine bırakılması gerektiğini göstermektir. Bunun neden böyle olduğunu anlamak *TTP*'yi bu aşamaya kadar dikkatlice okumuş ve *Etika*'nın temel öğretisini de anlamış bir okuyucu için son derece açıktır: Çünkü, özgürce akıl yürütme ve yargıda bulunma davranışı insanın var kalma çabasında başvurduğu en önemli yetilerdendir; yani, insanı bu yetiden koparmaya çalışmakla onu var kalma ısrarından vazgeçirmek aynı anlama gelecek, bu da kendiliğinden olanaksız bir işe kalkışmak olacaktır. "Kimse bir başkasına tabii hakkını, yani her konuda özgürce akıl yürütme ve özgürce yargıda bulunma yetisini devredemez." (*TTP*: 283)

Bu açık olguya karşın tarihte insanların düşünme ve yargıda bulunma haklarını kendi egemenlikleri altına alarak onları mutlak bir denetim altında tutmaya kalktıkları türlü denemeler olmuştur. Ne var ki, Spinoza, onu izleyen insanların gözünde kuşku götürmez biçimde Tanrı'nın sözcüsü sayılan Musa'nın bile kendi toplumunu bu ölçüde düşünemez ve yargıda bulunamaz bir hale dönüştüremediğini anımsatır. Söylentiler ve aleyhte yorumlar bu toplumda da vardı... Düşünceler ve yargılar üzerinde bu denli mutlak bir egemenliğin Musa tarafından bile kurulamadığına bakılırsa, bir monarkın, ne denli otoriter olursa olsun, bunu başarmasının hiçbir yolunun olamayacağı açıktır. Spinoza, bu yolun denendiği ve bir süre işler gibi göründüğü durumlarda da gerçekte olanın sürdürülemez bir başarı olacağını ileri sürer.

Düşünme ve yargıda bulunmak bir yana, düşündüğünü ifade etme konusunda da Spinoza insanla ilgili bir gerçeği sözü hiç dolandırmadan açık eder: "İnsanların ortak kusuru, gizlilik gerektiği zaman bile, düşündüklerini başkalarına açmalarıdır." (*TTP*: 285) Kendisinden yaklaşık 250 yıl sonra bugün psikoloji olarak adlandırdığımız disiplini kuracak olan Freud, insanların bilinçaltı gizlerini hiç de ayırdına varmaksızın açığa vuruvermelerine yol açan dil sürçmelerini analiz edecek, üstü örtülmek ya da saklanmak istenenin konuşmacının ağzından bilinçsizce dökülüverdiğini gösterecektir. Spinoza bu analizleri çok erkenden sezmişçesine, insanların dü-

şündüklerini isteseler de mutlak bir disiplinle saklayamayacaklarını öngörür. Dolayısıyla, bir siyasi bütünü, belli biçimde düşündürmek, üstelik o bütünü oluşturan bireyleri salt üstün gücün arzusuna göre konuşturmak (ya da susturmak) olanaksızdır. Bununla birlikte, Spinoza, düşüncelerin sınırsız bir özgürlükle ifade edilmesinin üstün güce zarar verdiği ya da verebileceği kimi durumların da olabileceğini kabul eder. Ancak, eğer buradaki "zarar" kavramı doğru anlaşılmazsa Spinoza'nın da düşünce ve ifade özgürlüğünün önüne set çekmeye çalışan sıradan bir tutucu (muhafazakâr) olduğu akla gelebilir. Oysa, *TTP*'nin bu son bölümünde değinildiği biçimiyle düşünce ve ifadenin üstün güce zarar vermek yoluyla siyasi bütün için sakıncalar yaratabileceği durumların olduğunun söylenmesi, düşünce ve ifadelerin ancak koşullu olarak özgür bırakılması gerektiği anlamına gelmez. Daha doğrusu, Spinoza tek bir koşuldan söz edecek, ama bizim, bir koşul ifadesi gibi görünen bu uyarıyı gerçekte birileri tarafından dayatılan bir koşuldan ziyade, herhangi bir siyasi bütünün sürdürülebilir bir uzlaşımı gerçekleştirmek üzere kendiliğinden benimsenmesi kaçınılmaz olan bir ilke olarak okumamız gerekecektir. İlk bakışta karmaşık gibi görünen bu konuyu Spinoza'nın argümanına odaklanarak daha açık kavrayabiliriz.

Bu argüman şöyle özetlenebilir:

1. Tüm karar alma yetkisi üstün güce aittir.

   [Bu önerme önceki bölümlerde tartışılan konular çerçevesinde değerlendirildiğinde kendiliğinden açıktır: İnsanlar, her biri kendi bireysel gücünün uzandığı yere kadar genişleyen doğal haklarını savunmaya belirlenmiş varlıklar olarak, bu savunmayı daha akıllıca yapmak anlamına gelen bir uzlaşıma zorunlu olarak yönelirler. Bu uzlaşımın gereği olarak insanlar bireysel haklarını bir kişi, bir grup ya da herkesin denetiminde olacak biçimde bütüne devrederler. Devredilen bu hak, her ne kadar bireyin tüm haklarıysa da, gerçekte her insanın istese de kimseye devredemeyeceği *var kalmak üzere çabalama hakkı* (özgürce akıl yürütme ve yargıda bulunma hakkı da bunun bir aracıdır) kalıcı olarak bireydedir. Tüm hakların devredildiği bu yapı artık üstün güçtür; onun hakkı kendinde topladığı büyük gücün yettiği her şeyi kapsar.]

2. Her birey, akıl yürütme ve yargıda bulunma hakkını kendinde korur; ama, yalnızca üstün gücün kararına uygun biçimde (bu karar uyarınca) eylemde bulunur.

   [İlk bakışta, insanların düşündükleri ile yaptıkları arasında çelişki yaratacak gibi görünen bu öneri uzun erimde herhangi bir çelişki ya

da sakıncaya yol açmaz. Burada söylenen, basitçe, üzerinde uzlaşılan sözleşmenin temel ilkesi (tanımı) gereği, herhangi bir konuda bize göre doğru eylem başka türlüyse de, karar alma yetkisi kendisine devredilen üstün gücün alacağı kararlara kayıtsız-şartsız uygun davranmamız gerektiğidir. Bir başka deyişle, akıl yürütme ve yargıda bulunmaya hakkım olsa da, kendi düşünce ve yargılarıma göre eylemde bulunmaya hakkım yoktur; hak ve güç aynı anlama geldiği için, zaten ilkine gücüm yeterken ikincisine gücüm yetmez. Üstün güç, tam da üstün güç olmaklık bakımından kararlarını uygulamayan sözleşme muhatapları üzerinde her türlü yaptırım hakkına sahiptir.]

3. Üstün gücün karar alma yetkisi, sahip olduğu hakla, bu da elinde bulundurmayı başardığı güçle sınırlıdır.

   [Üstün gücün karar alma yetkisi, kendisine devredilen hakların bütünü, yani bütünün gücü ile sınırlıdır. Bu kuşkusuz çok büyük bir güçtür ve üstün güce bu büyük gücün uzandığı yere kadar kullanabileceği devasa bir hak sağlar. Ama bu güç hem sınırsız, hem de sonsuzca kaybedilemez bir güç değildir; üstün güç, sözleşmenin bir gereği olarak kendisine devredilen haklardan sağladığı yetkiyle sözleşmenin varlık nedenini gerçekleştirmekte başarısız olursa bu gücü kaybeder; böylece üstünlüğü kaybetmiş olur. Burada, Spinoza'ya göre bir sözleşmenin geçerli olabilmesi yalnızca tarafların onun yararlı olduğu konusunda uzlaşmasına bağlıdır.]

4. İnsanlar, mizaçları, çıkarları, değer yargıları ve düşünceleri bakımından başka başkadır.

   [Dolayısıyla, her biri ya kendi başına, ya da benzer başkalarıyla birleşerek belli yargıları benimseyebilir, bu yargılar uyarınca yaşamanın onlar için daha iyi olacağını ifade edebilir, dahası siyasi bütünü bu doğrultuda etkilemeye çalışabilirler. Günümüzde bu çabanın bir sonucu olarak şekillenen kendi içinde tutarlı her bir yargı sistemine "söylem" (*discourse*) diyoruz. Buna göre, herhangi bir bütünde birbiriyle çatışan, birbirine belli açılardan rakip ya da müttefik pek çok söylem olacak, bu söylemler doğrultusunda da düşüncelerin ifadesi gerçekleşecektir.]

5. Bu argümanın 1. ve 2. Önerme'si de bir söylemdir; bu söyleme "meta söylem" diyelim.

   [Yani, "tüm karar alma yetkisi üstün güce aittir ve her birey, özgürce düşünüp yargıda bulunma hakkını korusa da, kendi düşüncesine göre değil, üstün gücün kararı uyarınca eylemde bulunmalıdır" diyen söylemi "meta söylem" olarak adlandırıyoruz.]

6. Sonuç: Öyleyse, ifade özgürlüğü, meta söyleme aykırı *eylemleri* teşvik edici söylemler *hariç* tüm söylemlerin türemesine olanak vermek demektir.

[Spinozacı sözleşme kavramı bir siyasi bütünde birbirinden çeşitli pek çok söylemin özgürce gelişmesine izin verir. Bu söylemler, bir anlamda, üstün gücün sözleşmeyi yararlı kılabilmesinin yegâne araçlarıdır. Eğer bir söylem, yürürlükteki sözleşmenin artık yararsız olduğunu siyasi bütünü inandıracak ölçüde göstermeyi başarabilirse, bu artık üstün gücün o âna kadar elinde bulundurduğu yetki, hak ya da gücü yitirdiği anlamına gelir. Böylece hak artık başka bir güce geçer. Ama her durumda, hakların devrine dayanan sözleşme kavramı korunmuş olur; bir üstün güç kendi var kalma çabasında başarısız olduğu ölçüde, sözleşme kavramının bir gereği olarak yeni bir üstün güç tarif edilir. Devlet, sözleşmeyle hükmü altına girmiş insanların özgürlüğünü sağladığı ölçüde başarılı bir üstün güçtür.]

4
Politik İnceleme
[*Tractatus Politicus*]
[TP]

GİRİŞ

Spinoza, kısa yaşamının sonlarına doğru politika üzerine yeni bir kitap daha yazmaya başlamış, ama bu kitabın içeriğini oluşturmak üzere planladığı bölümlerin tümünü tamamlayamadan ölmüştür. Sağlığında planladığı bu içerik hakkındaki bilgiyi 1676 yılında bir dostuna yazdığı mektuptan öğreniyoruz. Buna göre, Spinoza'nın *Politik İnceleme* adı altında kaleme aldığı toplam 11 bölümden oluşan bu kısa yapıtın, mektubun yazıldığı sırada tamamlanmış ilk 6 bölümünün başlığı şöyledir:

Bölüm 1.	Giriş
Bölüm 2.	Doğal hak
Bölüm 3.	Egemen bir gücün hakkı
Bölüm 4.	Egemen gücün denetimi altında olması gereken politik konular
Bölüm 5.	Bir devletin ulaşmak isteyeceği en yüksek hedef
Bölüm 6.	Tirana dönüşmekten kaçınmak isteyen bir monarşinin organizasyonu

Spinoza'nın sözü edilen mektubunda, tamamladığı bu 6 bölümün ardından, 7. bölümde monarşilerin ussal bir biçimde nasıl örgütleneceği konusuna devam edeceği, 8., 9. ve 10. bölümlerde aristokrasinin iki farklı türünü ve bunların en uygun organizasyonunu, en sonunda da demokratik bir siyasi bütünün ilke ve uygulamalarını

tartışacağı anlaşılmaktadır. Spinoza, yetiştirebildiği 10 bölümde bu plana sadık kalmış, ancak 11. bölümü yazmaktayken aniden ilerleyen hastalığı nedeniyle kalan bölümleri tamamlayamamıştır. Bu pek çok açıdan büyük bir talihsizliktir. Her şeyden önce, Spinoza, siyasi örgütlenme modelleri arasında insanın doğasına en uygun modelin demokrasi olduğunu düşünmekte, bu düşüncesini *TTP*'de belli etmektedir. Dahası, Spinoza araştırmacılarının çoğu, *Etika*'da ayrıntıları gösterilen ontolojisi, *TTP*'de bu ontolojiyle uyumlu bir biçimde geliştirilen din ve politika felsefesi ile Spinoza'nın genel öğretisinin tam bir demokrasi savunusu olduğunu düşünmektedir. Üstelik, Spinoza felsefesinin bir biçimde demokratik bir toplumsal örgütlenme modeline uygunluğu bir yana, bu modelin sıradan bir modern demokrasi düşüncesinden epeyce farklı, özgün ve yeni bir demokratik modeli esinleyebileceği de vurgulanmaktadır. Bütün bunlar dikkate alındığında, *TP*'nin tamamlanmamış bölümlerinin potansiyel öneminin tamamlanmış bölümlere oranla çok daha büyük olduğunu düşünmemek elde değildir. Bu talihsizliğin bir diğer önemli sonucu da, bugün, Spinoza'nın politik eğilimleri ve bu eğilimlerin bizi hangi biçimlerde esinlemesi gerektiği konusunda *TTP* ile *TP* arasında dikkat çeken kimi vurgu farklarının ortaya çıkıyor olmasıdır. Bazı Spinoza yorumcuları, *TTP*'nin özgürlükçü ve direnen bir yapıt olduğunu, *TP*'nin ise devlet ve düzen odaklı bir metin olduğunu ileri sürmekte, bu yorumu dikkate alan başka bazıları içinse iki yapıtın bu vurgu farkını kendi güncel siyasi temellendirmeleri için seçerek kullanma olanağı doğmaktadır. Akal, bu türden bir bakış açısını uluslararası bir literatüre de değinerek örnekler:

> *Teolojik Politik İnceleme* ifade özgürlüğü ve Spinozacı demokrasi üstüne bir kitap. Ne var ki, Spinoza'nın bu kitapta yer vermediği monarşik ve aristokratik rejimler *Politik İnceleme*'de beliriyor ve *Politik İnceleme*, *Teolojik Politik İnceleme*'den farklı bir zihniyet sunuyor. *Teolojik Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye geçilirken, aynı zamanda, özgürlüğü öne çıkaran bir kaygıdan güvenliği öne çıkaran bir kaygıya geçiliyor. *Teolojik Politik İnceleme* bir demokrasi savunucusu iken, *Politik İnceleme*'de Hobbes'un sisteminin otokratik unsurları yineleniyor. Spinoza gibi tutarlı bir ütopya düşmanı, *Politik İnceleme*'de siyasi rejimleri tanımlarken çelişkiye düşüyor –ki bu da *Politik İnceleme*'nin temel zaafı. Ve *Politik İnceleme*'ye çok önem verenler bile, Spinoza'nın muhtemelen, tanımladığı siyasi bütünde radikal bir kötülük olduğunu gördüğü için bu kitabı yarıda bıraktığını söylüyorlar. Bu, '*Politik İnceleme*, *Teolojik Politik İnceleme*'den farklı bir kitaptır' demek değilse nedir? (Akal, 2009: 6)

Akal'ın gerekçeleri bu iki kitabın birbirinden bu ölçüde farklı politik yönelişlere sahip olduğunu göstermeye yeter mi, karar vermek güç. Zaten bu soruya yanıt aramak bu çalışmanın amaçları arasında değil. Buna karşın, şu kadarını söylemek yerinde olabilir: Spinoza, *TTP*'nin pek çok yerinde üstün gücün bir kişi, bir grup ya da toplumun tümü olabileceğini söyler ve bu seçeneklerin hiçbirini –demokrasi lehine– bir önyargıyla peşinen elemez. Spinoza, bu tavrıyla âdeta egemen gücün kim olacağı ya da nasıl belirleneceğinden çok, egemen güçle, geride kalanlar arasındaki ilişkinin doğasıyla ilgilenir görünmektedir. Sözü edilen ilişkinin neliği, hem egemen gücü oluşturan birey ya da bireylerin, hem de siyasi bütünün diğer unsurlarının hepsini birden belirleyenin çoğu zaman duygular olması nedeniyle, tarafların tümünü birden duyguyla eylemekten alıkoyacak bir özçıkar çevresinde buluşturmayı amaçlar. Eğer egemen güçle, geride kalanlar arasındaki bu ilişki, her bir unsurun özçıkarının zorunlu bir gerektirmesiyle işleyecek ussallığı sağlayabilirse, egemen gücün nasıl belirlenmesi gerektiği sorusu –en azından mantıksal olarak– önemsizleşir. *TP*'nin yazarını bu tür bir mantıksal çerçevede anlamak gerektiğini, bu nedenle de monarşi ya da aristokrasinin özendirilmesinden çok bu modellerin olabilirliğinin zorunlu olarak bağlı olduğu ilkelerin nesnellikle irdelenmesiyle ilgilenildiğini düşünüyorum.

GENEL KABULLER

TP'nin ilk beş bölümü Spinoza'nın önceki iki temel eserinde, *Etika* ve *TTP*'de mantıksal olarak gösterdiğini düşündüğü olguların genel bir sunumunu içerir. Birinci bölümün ilk tümcesi bu açıdan önemlidir:

> Filozoflar içimizde çarpışan duyguları (*affection*), insanların kendi hatalarıyla içine düştükleri kötülükler olarak düşünürler, işte, bu yüzdendir ki, onları alaya almayı, onlarla ilgili hayıflanmayı, onları kınamayı ya da daha ahlaki görünmek istediklerinde onlardan nefret etmeyi alışkanlık haline getirmişlerdir. (*TP*, 11)

Spinoza, bu başlangıç tümcesiyle, insanların çeşitli duyguların yönlendirmesine açık olduğunu, bu durumun insan doğasının önyargısızca izlenmesiyle görülecek açık ve olağan bir olgu olduğunu, dolayısıyla duyguların etkisiyle eyleyen insanları bu durumun mut-

lak sorumlusu saymanın, duyguları kötülükler olarak bellemenin, onları alaya almanın ya da onlardan nefret etmenin baştan sona yanılgı olduğunu anımsatır. Bunlar bir anlamda anımsatmadır; çünkü, duyguların yönlendirmesinden bütünüyle bağışık bir insan doğası düşünmenin olanaksızlığı hem *Etika* hem de *TTP*'de farklı bağlamlarda yeterince gösterilmiştir. Spinoza, insanın doğasıyla ilgili bu olgulardan habersizce girişilen siyaset ya da toplumsal örgütlenme denemelerinin neden çoğu zaman başarısız olmak zorunda olduğunu göstermek ister. Bunun ilk ve temel yolu, insanların çoğu zaman duyguların belirleniminde eylemek zorunda olduklarını akılda tutarak, bu durumu önyargısızca kabullenmek ve insanla neyin olanaklı olduğunu serinkanlı bir biçimde araştırmaktır. Çünkü insan, bir yandan sıklıkla duyguların etkisinde kalmaya, diğer yandan da duyguların etkisiyle çıkarını ararken toplum oluşturmaya, uzlaşımlar geliştirmeye, kısaca bir aradalığa yazgılıdır. Bütün bunlar onun doğasının zorunlu bir gerektirmesidir.

Öyleyse, Spinoza için siyasetin temel sorusu, insanların böyle bir doğayı zorunlu olarak ifade ederken bir arada olabilmeyi nasıl başaracakları sorusudur. Bu soru, söylendiği gibi, siyasetin temel sorusudur ve sıradan bireyler kadar siyasi bütünü yönetenler için de yol göstericidir. Spinoza, bu sorunun aradığı yanıtı şu ifadelerle esinler: "Varlığını sürdürebilmesi için, kamu işlerini (*res publicae*) öyle düzenlemek gerekir ki Devleti yönetenler, ister kılavuzları akıl olsun ister bir duygu tarafından hareket ettirilsinler, dürüst olmayan bir biçimde ya da genel çıkarın aksine davranmaya itilemesinler." (*TP*, 14)

Siyaset kapsamında aranılan yanıt, insanın doğasının gerektirmelerine uygun eylemesinin bir tehditten çok, bir olanak olarak görülebileceği bir aradalığın gramerini bulmaya yönelir. Spinoza için bu yöneliş, Spinozacı özgürlük kavramıyla bire bir örtüşür: insan ancak doğasının gerektirmesine göre –belirlenimi uyarınca– eyleyebildiğinde özgürdür ve insanın özgürlüğü bundan başka ve öte hiçbir anlamda iradenin özgürlüğü anlamına gelmez. Ne var ki, bu özgürlüğün de insanın elinde alınabildiği durumlar vardır ve siyaset bu türden bir egemenlik mücadelesi anlamına gelir. Spinoza'ya göre, bir insan zincire vurularak, var kalma çabasının gereği olan kendini savunma olanağı baskılanarak, –Spinozacı anlamda– özgürce eylemesini engelleyecek bir korkuyla denetlenerek ya da kendi çıkarına aykırı olmasına karşı kendisine dayatılan bir

davranışa ikna edilerek özgürlüğünden (yani doğasının gerektirdiği gibi eylemekten) koparılabilir. Bu dört farklı tahakküm yolunun ilk ikisi fiziksel-kaba kuşatılma, diğer ikisiyse zihinsel-düşünsel bir kuşatılma anlamına gelir. İşte, *Etika*'da ayrıntıları belirlenen "aklın kılavuzluğuna uygun yaşama" bu türden tüm tahakküm girişimlerini kişinin kendi *conatus*'u uyarınca savuşturmasının yegâne yolunu gösterir; böylece, ontoloji epistemolojiye, epistemoloji de praksise bağlanmış olur. Spinoza için bu sıkı bağın kendisi de etikten anlaşılması gerekeni ortaya koyar: Etik, özgürlüğün anlamını upuygun biçimde kavramak ve buna uygun yaşama erdemini geliştirebilmektir. Spinozacı siyasetin temeli insanların bunu olabildiğince iyi başarabilmesini kolaylaştıran bir topluluğa dönüşme çabasında aranmalıdır.

Bu çabanın önemli bir ifadesi *TTP*'deki sözleşme vurgusudur; insanlar doğaları gereği güvenli yaşama yönelecek, ama tam da doğaları gereği bu güvenliğin yine kendileri tarafından sürekli tehdit altında tutulacağını da kavrayarak birbirleriyle uzlaşmaya razı olacak, bu uzlaşmanın bir ifadesi olarak da sözleşme gündeme gelecektir. Bu anlamda sözleşme her bir bireyin kendi doğal var kalma ısrarının bir ifadesi olan hakkından, daha sürdürülebilir bir güvenli var kalma için feragat etmesidir. Oysa, *TP*'de hemen hemen aynı koşulları resmeden Spinoza bu tablodan çıkacak zorunlu sonucun bir sözleşme olması gerektiğini söylemez. *TP*'nin öngörüsü, devlet ya da toplumun temelinde zorunlu olarak bir *sözleşme* olmak yerine, zorunlu olarak bir *birleşme* olacağıdır. Sözleşme kavramıyla birleşme kavramı arasında bulunabilecek en temel fark, belki de ilkinin merkezi, statik ve dayatmacı çağrışımlarına karşın ikincideki yerel, dinamik ve uzlaşmacı çağrışımlardır. Böylece, *TP*, bir devlet en temelde sözleşmeye dayansın ya da dayanmasın, o devletle birlikte yaşayan insanların her zaman birleşmeler gerçekleştirmeye yönelik bir güç, hak ya da olanağının olduğunu söyler gibidir.[1]

Spinoza için devlet, her şeyden önce birleşmenin yöneldiği temel amacı gerçekleştirmeyi amaçlar, amaçlamalıdır. Bu amacın gerçekleşmesi, tek tek bireylerin haklarını kendinde buluşturan devletin ve bu hakların ortak gücünü kullanmaya yetkili kılınan egemenin

1. Çağdaş Spinoza yorumcularından hem Matheron hem de Negri bu görüşü paylaşır. *Bkz.* Alexandre Matheron, "L'évolution de Spinoza du *TTP* au *TP*," in: *Issues And Directions : The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, edited by Edwin Curley and Pierre-François Moreau. Leiden; New York: E.J. Brill, 1990, ss. 266-9. Antonio Negri, *L'Anomalie sauvage*, PUF, 1982, ss. 298-307.

performansına bağlıdır. Egemen kendinde topladığı bu büyük güçle nasıl eylemelidir ki her zaman yeni birleşmeler gerçekleştirme olanağına sahip çokluk güvenli bir toplumsal birlik tesis etmek üzere arayışa girmesin? Bu soru *TP*'nin her sayfasında kendini duyuran asıl kaygıyı ortaya çıkarır; egemenin performansı çokluğun kendi gücünü ne ölçüde egemenin sesinden dingince dinleyip izleyeceği, ne ölçüde bu güce yeni bir adres aramaya eğilimli olacağını belirler. Spinoza 5. bölümün başında bu sorunun yanıtını belirleyen en önemli kavramsal ayrımı çizer: Egemenin kendinde topladığı o büyük güç uyarınca gücü yeten her şeye hakkı vardır; ama bu hak uyarınca eylemek ayrı, bu hak uyarınca *akıllıca* eylemek ayrı bir şeydir. Egemen, ancak akıllıca eylediği ve kamu işlerini en iyi biçimde idare ettiği ölçüde egemenliğini sürdürebilir, yani devleti varlık amacına uygun biçimde sürdürmüş olur.

Spinoza için devletin temel amacı 5. bölümde açıklanır: "Herhangi bir Devletin durumunun ne olduğu, sivil halin kendisi uyarınca kurulduğu amaç irdelendiğinde kolayca bilinir; bu amaç, barıştan ve yaşamın güvenliğinden başka bir şey değildir." (*TP*, 38) Öyleyse, egemenin kendi varlık koşulu, siyasi bütünün barış ve güvenlik içinde yaşadığını düşünmesi, bunu bilmesi ve olmakta olandan hoşnut kalmasıdır. Spinoza için Devletin amacı olan "barış ve güvenlik" savaş ya da tehditin olmayışından fazlası anlamına gelir. "Eğer bir Kentte uyruklar dehşetin egemenliği altında oldukları için ellerine silah almıyorlarsa, burada barışın hüküm sürdüğü değil, ama daha ziyade savaşın hüküm sürmediği söylenmelidir. Gerçekte, barış, basitçe savaşın olmayışı değildir, kaynağını ruhun gücünden alan bir erdemdir.." (*TP*, 38) Spinoza için *kaynağını ruhun gücünden alan* bu erdem, egemenin devlet gücünü nasıl bir toplumsal esenlik için kullanması gerektiğini gösterir:

> En iyi Devletin, içinde insanların dirlik ve düzen içinde yaşadığı Devlet olduğunu söylediğimiz zaman kastettiğim şey, bu insanların, tam anlamıyla insanca bir yaşam, ama kan dolaşımı ve diğer tüm hayvanlarda ortak olan diğer işlevlerin yerine getirilmesiyle değil, asli olarak akılla, ruhun erdemiyle ve gerçek yaşamla tanımlanan bir yaşam sürdürdükleridir. (*TP*, 39)

Böylece, izleyen bölümlerde Spinoza'nın yapmaya çalışacağı şey ortaya çıkar: Egemenin devlet gücünü üstte açıklandığı biçimiyle barış ve güvenliği sağlamak ve sürdürmek üzere nasıl örgütlemesi

gerektiğini irdelemek. Kuşkusuz, Spinoza, hemen tüm yapıtlarında ısrarla vurguladığı gibi, hiçbir toplumun kusursuz ölçülerde mutlak rasyonel bireylerden oluşamayacağının farkındadır. Bu nedenle, her birine ayrı ayrı eğileceği bütün siyasi yapılanma modelleri için, insanların doğaları gereği mutlak bir erdemle eylemeye güçlerinin yetmeyeceğini, tersine çoğu zaman doğal var kalma çabalarının dolayımsız bir ifadesi olarak irrasyonel davranabileceklerini göz önüne alır. Dolayısıyla, monarşi, aristokrasi ya da demokrasi tarzı bütün siyasi yapılanmalarda bu olguyu akılda tutarak öneriler geliştirmeye dikkat eder.

FARKLI SİYASİ YAPILANMA TÜRLERİ İÇİN ÖNERİLER

TP'nin kalan 6 bölümü, devletin varlık amacına uygun bir işlevi sağlamak üzere farklı siyasi örgütlenme modellerinde nelere dikkat edilmesi gerektiğini göstermeyi amaçlar. İncelenen bu üç model monarşi, aristokrasi ve kısmen demokrasidir. Bunlar arasında her ne kadar demokratik bir siyasi yapılanmanın ayrıntıları kitapta Spinoza'nın tamamlamayı başaramadığı bölüm olmak bakımından eksikse de, önceki iki sistemin sunuluşunda Spinozacı bir tür demokratik katılım fikrinin etkisi hissedilir. Bu açıdan bakıldığında, sözgelimi monarşi, monarkın dilediği yönetimi topluma dayattığı tümüyle totaliter bir model olarak anlatılmaz. Tersine, bir kralın bu tür dayatmacı bir kral ya da zalime dönüşmesinin, en klasik monarşi örneklerinde bile sürdürülebilir olmayacağı gösterilir. Öyle ki, toplumun hoşnutluğunu dikkate almayan ya da kararlarının etkileri konusunda topluma kulak kabartmayan bir kral kısa sürede gücünü, hemen arkasından bu güce yaslanan yönetme hakkını yitirir. Hiçbir korkutma ya da baskıcı sindirme stratejisi, gücünü salt bu tür bir şiddete dayandıran kralın yönetme hakkını güvenli bir süre elinde bulundurmasına olanak vermez.

Öyleyse, bir monarşide bile, temel yasanın belirlenmesi sürecinde toplumsal menfaatlerin belli ölçülerde yine toplumun kendi kararlarına dayandırılarak temellendirildiğinin gösterilmesi gerekir. Spinoza'nın irdelediği biçimiyle bir monarşide ilk kralın seçilmesi, daha sonra da krallığın erkek evlat ya da yakın bir erkek akrabaya geçmesi öngörülür. Monarşilerde kan bağının krallık yetkisinin devredileceği kişiyi belirlemede büyük önemi vardır; krallık doğrudan kan bağıyla yakın kişiye geçeceğinden kralın bir

yabancıyla evlenmesine izin verilmez. Ne var ki bir kral, yönetime esas olan yasayı belirlerken yalnız olamaz. Her kent belli klanlara bölünerek her klanden belli sayıda erkek danışman seçilir ve kral bu havuzdan belirleyeceği yeterli sayıda danışmanla Büyük Konsül'ü oluşturur. Böylece sivil yığının en azından klan düzeyinde temsili sağlanmış olur ve temel yasama işlevi Büyük Konsül tarafından yerine getirlir. Yasaların adillik ve işlevselliğini izlemek için ayrıca bir konsül daha oluşturulur; ancak bir tür büyük yargı işlevi gören bu konsülün kararları kendi başına yaptırıma dönüşmez ve Büyük Konsül tarafından denetlenir. Burada dikkat edilmesi gereken, Spinozacı bir monarşide kralın herhangi bir konuda tek başına ve Büyük Konsül'e danışmaksızın karar alma yetkisinin olmadığıdır. Bu, sanılanın tersine, halkın menfaatlerini korumak kadar, Kral'ın gücünü ve bu güçten doğan mutlak egemenlik hakkını da korumak için zorunludur. Spinoza bu saptamayı şöyle ifade eder: "Monarşik bir Devletin istikrarlı olması için, burada her şeyin sadece kralın kararıyla yapılacağı, yani tüm yasaların kralın istencini ifade ettiği, ama kralın her istencinin yasa gücüne sahip olmayacağı bir şekilde düzenlenmesi zorunludur." (*TP*, 54) Spinoza'nın kişisel olarak desteklediğine ilişkin herhangi bir işaret bulamadığımız monarşik yönetim modelinin *TP*'deki gösterimi daha çok on sekizinci yüzyıl sonlarına doğru Avrupa'da yaygınlaşacak bir tür meşruti monarşiyi andırır. *TP*'nin yazarı âdeta *eğer bir monarşi olacaksa* bunun parlementer niteliği ağır basan, ama halkın bir lider otoritesine duyduğu köklü ihtiyacı da gözardı etmeyen, bugün Hollanda ya da İngiltere'de bir ölçüde hâlâ uygulanan türde bir model olması gerektiğini söyler gibi görünmektedir. Spinoza'nın değerlendirdiği ikinci siyasi örgütlenme modeli aristokrasidir. Aristokrasi altında genel olarak iki farklı uygulama tanımlayan Spinoza, bunlardan ilkinde yalnızca başkentli yurttaşlardan seçilecek olabildiğince geniş bir soylular sınıfının tüm ülkenin idaresiyle ilgili yasaları belirlediği merkezi aristokrasiyi inceler. Spinoza için bu sınıf, rasyonel karar alma becerileri açısından üstün olmaklık yönünden kalabalıklardan ayrılır. Yönetme hakkını bütün yetkileriyle üstlenen bu sınıfın oluşturacağı Büyük Konsül, hem sayıca çok, hem de nitelikçe yetkin kişilerden oluşacağı için ülkenin barış ve huzur içinde idaresi açısından halkın herhangi bir tereddüt duymasına gerek kalmaz. Büyük Konsül'de yer alan bir soylu bu yetkiye tüm yaşamı boyunca sahip olur, ölünce de Büyük Konsül'ün diğer üyeleri

tarafından yerine bir yenisi seçilir. Aristokrasinin ikinci modelinde, yalnızca başkentten değil, her kentin kendi seçkinleri arasından belirleyip göndereceği kişilerden seçilecek bir Büyük Konsül tarif edilir. İki model arasında kimi farklar olmasına karşın, temelde her ikisinde de seçkinler dolayımıyla yürütülen bir temsil sistemi esas alınır. Her ne kadar seçkinlerin dolayımına dayalı bir temsil olsa da Spinoza yönetici erki en altta seçime dayalı bir sistemle buluşturma amacındadır; yalnızca seçkinlerden oluşacak olsa da, bu seçkinlerin hangilerinin Büyük Konsül'de yönetme erkine ortak olacağına onları seçenler karar verecektir. Monarşi ve Aristokrasi arasında bakılacak olursa Spinoza'nın ikinciyi birinciye yeğlediği görülür; ancak bu yeğleyişin gerekçelendirilmesini dikkatlice irdelersek, aslında Spinoza'nın *nesnel olarak barış ve istikrar sağlaması durumunda* sivil yığınların yersiz kalkışmalarıyla parçalanmayacak bir siyasi egemenliği yeğlediğini görürüz. Spinoza bu koşulun sağlanmasıyla ortaya çıkan duruma "mutlaklık" (*absolute*) der ve bir devletin bu anlamda mutlak egemenliği başarması gerektiğini düşünür. İşte tam da bu anlamda, Aristokrasi, eğer dikkat çekilen ilkelere yeterli özen gösterilirse, monarşiye oranla daha mutlak bir siyasi egemenlik gerçekleştirebilir. Bu koşul şöyle de ifade edilebilir: Bir siyasi örgütlenmenin dayandığı ilkeler rasyonel zihinlerden türediği ölçüde akla uygun olacak, siyasi bütün de akla uygun ilkelerle bir araya geldiği ölçüde barış ve istikrara sahip olacaktır; öyleyse, bunu başaran bir siyasi egemenin yersiz kalkışmalardan tedirginlik duymasına gerek kalmayacaktır.

Hem monarşi, hem de aristokratik modellerde bir tür demokratik katılıma yer açmaya çalışan Spinoza, tamamlama fırsatı bulamadığı kısa son bölümde demokrasi'yi inceler. Spinoza'ya göre en doğal siyasi örgütlenme modeli demokrasidir. Demokrasi, seçme ve seçilme hakkının olanaklı en geniş kesime tanınması açısından, yöneten ve yönetilenler arasında Spinoza'nın öngördüğü türden bir menfaatler dengesini koruyabilmenin en rasyonel yoludur. İlk bakışta, seçme hakkının Aristokrasi'de olduğu gibi doğru kişilere değil de hemen herkese veriliyor olmasının demokrasinin barış ve istikrar açısından daha yetersiz bir model olarak düşünülmesine yol açabileceğini söyleyen Spinoza, yakından incelendiğinde bunun böyle olmadığının görüleceğini ileri sürer. Aristokrasi, kuramsal olarak en doğru kararları verebilecek seçkinlerin marifetiyle sürdürülmesi öngörülen bir rejim olmakla birlikte, pratikte olan çoğu

zaman böyle değildir. Spinoza'ya göre bunun en temel sebebi seçkinlerin de, diğer insanlar gibi, duyguların etkisiyle eylemeye karşı mutlak bir erdemle korunan kimseler olamamalarıdır. Bu durum onları kendi asıl menfaatlerini akılla öngörmekten koparabilmekte ve kısa erimli ve yanıltıcı bir menfaat illüzyonuna kapılarak onları erklerini kötü kullanmaya itebilmektedir.

Oysa demokraside, belli ilkelere dikkat edildiği sürece aranılan doğal menfaatler dengesi çok daha sağlıklı kurulabilir. Bunu sağlamak üzere Spinoza'nın önerdiği demokrasi yaklaşımı şöyledir: Demokrasi, "... yalnızca ülkenin yasalarıyla (*patrius*) yönetilen herkesin bir başkasının egemenliği altında olmadan onurluca yaşayabildiği, yüce Mecliste oy hakkına sahip olduğu ve kamu görevlerine gelebildiği yönetim biçimidir." (*TP*, 110) Bu tanımı önerdikten sonra Spinoza tanımın kurucu öğelerini açıklamaya girişir. Buna göre, ülkenin yasalarıyla (*patrius*) yönetilen herkes vurgusu, bir başka devletin yabancı uyruklarını dışarıda bırakmak için yapılmıştır. *Etika*'da ayrıntıları gösterilen "birey" kavramının Spinozacı açılımı düşünülürse, bir siyasi bütünün kendi içinde birey olabilmesinin, tıpkı bir insan bireyinde ya da başka ölçüde bir bireyde olduğu gibi, devinim ve durağanlık oranıyla ilgili olacağı görülür. Dolayısıyla bir siyasi bütün bu anlamda birey olarak kendi var kalma çabasında tutarlılık gösterebilmesi, o gövdenin neliğini/ kimliğini ifade eden oranla uyumluluğu sürdürebilmesi, bu uyumun dışında kalanıysa kendi var kalma stratejisinin asli unsuru saymaması gerekecektir.

Tanımın diğer bir vurgusu bir başkasının egemenliği altında bulunmayanlar ifadesinde gizlidir. Spinoza bu vurguyu, "kocalarının ve efendilerinin yetkesi altında bulunan kadınları ve uşakları ve ebeveynlerinin ve vasilerinin yetkesi altında bulunan çocukları ve yetimleri hariç tutmak için" yaptığını söyler. (*TP*, 110) Günümüz değerleriyle bakıldığında kuşkusuz Spinoza'nın bu söylemini epeyce ayrımcı bulabiliriz. Ancak, bir paragraf sonra kendisinin de yeniden döndüğü, özellikle kadınların durumuyla ilgili bu söylem on yedinci yüzyılın medeni yaşamı açısından pek şaşılacak bir ifade değildir. Spinoza, kadının mecliste oy hakkına sahip olmayışının nesnel ve evrensel bir gerekçesi olduğundan düpedüz kuşku duyar; "Eğer toplumsal düzen dolayısıyla böyleyse, hiçbir sebep bizi kadınları yönetimden dışlamaya zorlayamaz." (*TP*, 111) Ne var ki, *TP*'nin yazıldığı yüzyılın yerleşik değerleri, doğrudan deneyime başvurulacak olursa Spinoza'yı da kadının erkeğe oranla zayıf

olabileceği saptamasını kabullenmeye iter. Bu âdeta tarihsel bir olgunun on yedinci yüzyılda Spinoza gibi sıradışı bir zihni bile kuşatması biçiminde ortaya çıkar. Spinoza, âdeta bu tür bir tarihsel olgu kuşatması altında düşünmek durumunda olduğunu itiraf eder:

> Eğer kadınlar doğal olarak erkeklerle eşit olsalardı, eğer, insan türü içinde, güç ve dolayısıyla hak öğeleri olan ruh gücüne (*fortitudo animi*) ve zihinsel niteliklere aynı derecede sahip olsalardı, bu kadar farklı uluslar içinde iki cinsin birlikte hüküm sürdüğü ve başkalarında da erkeklerin kadınlar tarafından idare edildiği ve zihinsel niteliklerini sınırlamaya uygun bir eğitim aldıkları uluslar bulunması gerekirdi. Ama bu hiçbir yerde görülmemiştir... (*TP*, 111)

5
Etkilenmeler

Spinoza'nın deneyimle sınırlı olduğunu kabullenerek ileri sürdüğü bu görüşler, onun güçler metafiziğini bir bütün olarak düşündüğümüzde önemini yitirir. Çünkü bu metafizik, insanların güçlerini her zaman birleştirebilir olduklarını baştan kabul eder ve geriye kalan her şeyi bu güçle olanaklı olacak bir haklar zemini üzerine kurar. Öyleyse Spinoza'nın, sözgelimi çağdaş feminizm söylemine, bu söylemin bir güçlenme pratiği olarak iş gördüğünü kabul ettiğimiz ölçüde ilkece itirazı olmayacaktır.

Spinoza, pek çok başka büyük filozofla karşılaştırıldığında görece az sayıda eser vermiş, ama çok az düşünürün başarabildiği ölçüde yaygın ve çeşitli etkide bulunmuştur. Bu etkiler yaygındır, çünkü felsefede olduğu kadar siyasette, bilimde, edebiyatta ve sanatta da görülür; aynı biçimde, bu etkiler çeşitlidir, çünkü Spinoza kendisini olumlayanlar kadar olumlamayanların da katkısıyla devleşmiş, sürekli yeniden okunması ve yorumlanması gereken bir değere dönüşmüştür. Tam da bu nedenle, bu çalışmanın bir alt bölümünde Spinoza'nın etkilerini eksiksiz bir biçimde tartışmak olanaksızdır; konu, kendi başına en azından bir kitaplık çalışmayı hak edecek ölçüde kapsamlıdır ve güncel yazında salt bu işe soyunmuş kaynaklar vardır. (*Bkz.* Lloyd, 2001) Bununla birlikte, Spinoza düşüncesini bu ölçüde irdeledikten sonra, bu düşüncenin nereye doğru evrilmekte olduğunu kabaca sezmeye çalışmak bu kitabın kendi bütünlüğü açısından yararlı olabilir.

Spinoza'nın yaşadığı dönemde düşüncesinin genel olarak ne tür bir tepkiyle karşılaştığını önceki bölümlerde gördük. Ölümünü izleyen yaklaşık ilk iki yüzyıl boyunca da Spinoza'ya değinen pek çok düşünürün ondan koşulsuz bir övgüyle söz etmediğini

görürüz. Gerçekte, özellikle filozofun ölümünü izleyen ilk yüzyıl boyunca Spinoza ismine tedirginlikle yaklaşılmış, bu isimle ilişkili görülmenin sakıncalı olacağı ve kolaylıkla baştan çıkarıcı bir ateist olarak damgalanmakla sonuçlanabileceği düşünülmüştür. Bunun bilinen sebeplerinden biri Spinoza düşüncesinin şaşkınlık yaratacak derecede farklı ve radikal denebilecek ölçüde ödünsüz niteliğiyse, kuşkusuz bir diğer sebebi de Spinoza'nın ölümünden sonra filozofu geniş çevrelere pek de adil olmayan bir özetle tanıtan 1697 tarihli Bayle makalesidir. (*Bkz.* Moreau, 1996) Evren, Tanrı, din, insan ve değerler konusuna yerleşik alışkanlıklardan tümüyle farklı, yeni ve eleştirel bir biçimde yaklaşan bu felsefe, bir de Bayle'nin yetersiz okumasıyla bir araya getirilince ortaya saf dışı edilmesi kolay bir ateistin sakıncalı düşüncesinin çıktığı sanılmış, gerçekten de izleyen tartışmalar bu etkiyi uzunca bir süre korumuştur.

On sekizinci yüzyılın başları büyük oranda yetersiz bir Spinoza farkındalığıyla geçmişse de, Avrupa'da ağır ama emin adımlarla gelişen alternatif Spinoza okumaları da yine bu dönemde başlamıştır. Erken Aydınlanma döneminin İngiltere'sinde tanınan rasyonalist din filozofu John Toland bu türden alternatif bir okumanın sahibidir ve Spinoza ile bugün de en sık ilişkilendirilen "panteizm" (doğatanrıcılık) yakıştırmasının mucididir. Özellikle *Etika*'nın panteist bir metafizik sistemin kusursuz örneği olduğunu ileri süren Toland'dan sonra, Spinoza düşüncesinin taşıdığı panteist unsurların bu düşünceyi ateizme götürüp götürmediği yaygın bir tartışmanın konusu olacak, felsefe tarihine "panteizm tartışması" olarak girecek bu tartışma on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru Avrupa felsefe gündemini büyük oranda belirleyecektir. Sözü edilen tartışmanın doğumu Jacobi'nin yakın dostu Lessing'in ölümünden sonra kaleme aldığı bir mektupta, dostu Lessing'in gerçekte bir Spinozist olduğunu açıklamasıyla gerçekleşir. Jacobi'nin mektubu her ne kadar Yahudi filozof Moses Mendelssohn'a yazılmış olsa da, mektubun içerdiği sav, duyum ya da dolaylı itiraf yalnızca Mendelssohn'u değil, mektubun içeriğini öğrenen pek çok filozu da âdeta Lessing'in hatırasını Spinozacılığa karşı korumaya sevk etmiş, böylece Spinoza'nın söylediğinin gerçekte ne olduğunun bütünlüklü bir biçimde anlaşılması zorunluluk haline gelmiştir.

İzleyen yüzyıl, önceki tepkilere oranla daha iyi gerekçelendirilmiş bir Spinoza desteğinin gelişmeye başladığı bir dönem olacaktır. İçten bir Spinoza kabulü ve sevgisinin belki de ilk örneği

Goethe'de görülür. Goethe, yalnızca dünya görüşünün bir bütün olarak Spinoza'dan etkilendiğini söylemekle yetinmeyecek, *Etika*'nın geometrik yönteminin de âdeta kendi gözlem ve tanımlamalarının şiirsel dışavurumunu tamamladığını ileri sürecektir. Goethe'yi erken dönem Alman Romantizminin önemli ismi Novalis izleyecek ve yepyeni bir okumayla Spinoza'nın sanıldığı gibi bir ateist olmadığını, tam tersine *Tanrı aşkıyla sarhoş olmuş bir adam* olduğunu söyleyecek, bu saptaması Spinoza üzerine literatürün belki de en ünlü ifadesi olarak belleklere yerleşecektir.

Spinoza sonrası dönemde özellikle *Etika*'da kurulan bütünlüklü sistemden şu ya da bu biçimde etkilenmemiş filozof bulmak güçtür. Bu etkiler, kuşkusuz, her zaman Spinozist metafiziğin geliştirilmesi yönünde verilen çabalar biçiminde olmamıştır; belki de tam tersine, bu metafiziğin ikna ediciliğini azaltmak üzere yeni sistemler geliştirme yoluna gitmiştir. Sözgelimi Leibniz, her ne kadar kendi başına özgün ve en az Spinoza kadar bütünlüklü bir sistemin tasarımcısı olsa da tüm *Monadoloji*'nin geri planında kendini duyuran motivasyonun Spinozist bir belirlenimi aşma çabası olduğu anlaşılır. Russell'a göre Leibniz bu motivasyonu çoğu zaman hiç dillendirmeden, deyim yerindeyse örtük bir biçimde sürekli diri tutar. (*Bkz.* Russell: 1900)

Kant sonrası felsefe tarihinde bir tür Spinozacılık ile hesaplaşmaya giriştiği düşünülen en önemli filozofun Hegel olduğu söylenebilir. Hegel'e göre, biri filozof olacaksa önce Spinozist olmalıdır; her ne kadar kendi sistemini titiz bir idealist program kurarak Spinoza'dan bambaşka sonuçlara çıkarmaya kalkışacaksa da, en azından yolun başlangıcının Spinoza'yla girişilecek bir tür düello olması gerektiğini içtenlikle ifade eder. *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'in Spinoza'ya ayrılmış bölümü bu tabloyu açık bir biçimde ortaya koyar: "... (D)üşünce, kendisini Spinozacılığın çıkış noktasına yerleştirerek başlamalı; Spinoza'nın takipçisi olmak bütün felsefe için temel başlangıçtır... felsefe yapmaya kalkıştığında, ruh bu Tek Töz'ün eterinde yıkanarak yola çıkmalı..." (Hegel, 1955: 257)

Kuşkusuz, Hegel Spinoza'yı ne Kant'ın yaptığı gibi kurtulmamız gereken bir kuşkudan ibaret sayıp gözardı etmiş, ne de Alman Romantiklerinin yaptığı gibi sıkı sıkıya irdelemeksizin baştacı etmiştir; Hegel'in Spinoza'ya yaklaşımı en temelde onu felsefi bir soruşturmanın konusu yapmak olmuştur. Kimbilir, belki de Spinoza, olmakta olanın hepsini kendi kılan tek töze bir de ereksel bir bilinç niteliği

kazandırıp, bu bilincin devinimlerini de diyalektik değillemelerle açıklasaydı (ya da açıklama hatasına düşseydi mi denmeli?) Hegel yalnızca başlangıçta değil devamında da düşüncenin Spinozist kalması gerektiğini söylerdi.

On dokuzuncu yüzyıl, "geliştirici nitelikte" bir Spinoza ilgisinin gerçek anlamda başladığı bir dönem olarak kabul edilir. Almanya, bu yüzyılda şekillenen Spinoza farkındalığının öncelikli adresidir. Ekonomik, siyasi ve psikolojik açılardan âdeta hedef şaşırtıcı bir mistik yanılgı olarak gördüğü idealist tin kavrayışını, başka her şeyi belirleyen bir maddi doğa kavrayışıyla değiştirecek olan Marx, insanın sözde yüceliğini sahte bir yardımseverlik kisvesiyle Tanrı'ya bağlayan Hıristiyan ahlakını olabilecek en dolayımsız temel itki olarak gördüğü güç istemiyle yıkmaya kalkışacak Nietzsche ve insanı hemen bütün davranışlarında diğer varlıkların tümünden daha rasyonel bir bilinç varlığı olarak kabul eden ruhbilimin gerçekte yarı bilinçli ya da bilinçsiz dürtülerin bilimi olduğunu sezdiren Freud bu yüzyılda eserler verecek, her biri Spinoza ile kendi düşünceleri arasında yakaladıkları ortaklıkları açıkça ifade edeceklerdir. Bu isimlerin her birinin Spinoza'yla ilişkisi kendi başına bir incelemeyi hak eder ve çağdaş felsefe yazını bu türden incelemelerin iyi örneklerini bolca içerir: Sözgelimi, Eugene Holland'ın "Spinoza ve Marx" başlıklı makalesi, Spinoza'nın Marx'ın öğretisinin en merkezine yerleştirilmesi durumunda ortaya çıkacak Marksizmin olası görünümlerini analiz eder (Holland, 1998); Cesare Casarino güncel bir makalesinde bir adım daha ileri giderek Marx'ı Spinoza'nın önüne koyar ve şöyle söyler: "... Marx anlaşılmadan Baruch Spinoza'yı anlamak olanaksızdır." (Casarino, 2011: 179)

Nietzsche söz konusu olduğunda Spinozist öğeler çok daha belirginleşir: Franz Overbeck'e yazdığı 30 Temmuz 1881 tarihli mektubunda Nietzsche, Spinoza'yı keşfedişini âdeta büyük bir şaşkınlık ve coşkuyla dillendirir:

> Sahiden hayretler içindeyim, gerçekten keyifliyim! Benim bir öncüm varmış, hem de ne öncü! Spinoza'dan pek az haberim vardı: Beni ona götüren bir içgüdünün kılavuzluğudur. Yalnızca bütün eğilimi –bilgiyi en *güçlü tutku* kılmak– benimkine benzemekle kalmıyor, öğretisinin beş temel vurgusunda bütünüyle kendimi buluyorum; bu en tuhaf ve en yalnız düşünür tam olarak şu vurgularında bana en yakın yerde duruyor: Özgür iradeyi, erekleri, ahlaki dünya düzenini, bencil olmayanı ve kötülüğü reddediyor... (Nietzsche, 1969: 177)

İnsanın rasyonel ve özdenetimli yapıp-etmelerden ibaret yardımsever bir özel tür olduğu kabulüne Nietzsche'den gelen ürkütücü itirazlar, hemen ardından Freud'un psikanaliz kuramıyla yeni bir perspektif kazanır. Her ne kadar Freud kendi kuramının Spinoza'ya olası borcuyla ilgili olarak eserlerinde belirgin bir beyanda bulunmasa da pek çok araştırmacı onun yerine bu türden güçlü bağlantıların varlığını kabul eder.[1] Bu araştırmacılardan biri de Sunat'tır:

> Freud, bilinçdışını keşfedişi, bilinçdışı kavrayışına uyarlı kuramsallığı oluşturması ve bütün bunları yepyeni bir tedavi yönteminin aracı kılması ile insanlığın kültürel çizgisinde çok önemli bir sıçrama noktasıdır. Ancak, Spinoza ve *Etika* da; o sıçrayışların gökten zembille inmediğini, arkasında (farkında olunsun olunmasın) ciddi bir düşünce birikimi (mirası) olduğunu göstermesi açısından müstesna bir öneme sahiptir. (Sunat, 2009: 35)

Aynı sıralarda, belki de Leibniz ile benzer bir motivasyonla, ama bu kez kendi felsefesi üzerinde Spinoza etkisini yine içtenlikle açık eden bir başka düşünür Santayana'dır. Santayana, ölümünden sonra derlenen anı ve mektuplarında iki temel kitabının, hem *The Life of Reason,* hem de *Realms of Being*'in kendince kimi önemli kavramsal kuruluşlarına karşın, farklı kıvamlarda da olsa büyük oranda Spinozist olduğunu ifade eder. (*Bkz.* Cory, D. 1963: 182)

On dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başları, artan Spinoza ilgisinin hem önce Avrupa hem de hemen sonra Anglosakson dil dünyasında kararlı bir ısrarla sürdüğü dönemlerdir. Avrupa'daki Spinozacılık izleğinin Almanya'dan sonra büyük oranda çağdaş Fransız filozoflarınca sürdürüldüğü, üstelik bu eğilimin giderek "Fransız Spinozacılığı" olarak adlandırılabilecek özgün okumalar yaratmayı başardığı ileri sürülebilir. Bu yeni entelektüel hareketlenmenin kısa tarihi bizi önce Emile Chartier'e (Alain) götürür; yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Paris üniversitelerinde profesör olarak dersler veren bu popüler öğretim üyesi Spinoza üzerine yazdığı kısa ama oldukça etkili kitabıyla Spinoza farkındalığının gelişmesinde etkili olmuştur. Şaşırtıcı olan, yirminci yüzyılın ortasında bile henüz yeterince doyurucu bir Spinoza kaynakçasının Fransa'da bulunmadığına ilişkin Matheron'un tanıklığıdır. Bunun olası sebeplerinden biri anılan dönemde, Fransa'da güçlü bir varoluşçuluk ikliminin etkin olmasıdır; bu iklimde düşünürlerin

1. Lacan bu açıdan daha verimlidir; 1932 tarihli doktora tezinde Spinoza'nın *Etika*'sına doğrudan atıf yaptığı gibi, eserlerinde yer yer Spinoza'dan söz eder.

Spinoza'yla fazlaca ilgilenmedikleri görülür. Ama özellikle 1968'ten sonra hemen hemen aynı sıralarda üç Fransız düşünürün doğrudan Spinoza'ya odaklanan çığır açıcı eserlerinin yayımlanmasıyla belki de asıl Fransız Spinozacılığının kuruluşu gerçekleşir. Bunlar sırasıyla Martial Gueroult'un *Etika* üzerine birinci incelemesi (Gueroult, 1968); Gilles Deleuze'ün Spinoza'da içkinlik düşüncesinin bir gerçekleşmesi olarak "ifadecilik" tartışmasını gündeme getirdiği hacimli çalışması (Deleuze, 1968) ve birey metafiziğinin Spinoza'daki etik ve politik sonuçlarını irdeleyen klasikleşmiş çalışmasıyla Alexandre Matheron'un kitabıdır. (Matheron, 1969)

70'li yılların sonlarına doğru Fransa'da artık yetkin bir Spinoza çevresinin oluştuğunu söylemek yanlış olmaz. Bu çevrenin belirgin ilgisinin Spinoza'yı Alman felsefesinin idealist okumalarından koparark onu Marksizm ile uzlaştırmak olduğu söylenebilir. Bu programın ısrarlı takipçileri arasında Louis Althusser ve onun öğrencilerinden Pierre Macherey ve Étienne Balibar sayılabilir. Her biri farklı ve kendi özgü bir önem sırasına bağlı kalarak da olsa Hegel idealizminin Marx'ın programındaki etkisinin zorunlu olmadığını, bu etkilerin ayrıştırılabilir ve yerlerini Spinozist vurgulara bırakabilir olduğunu göstermeyi amaçlar. Bu açıdan bakıldıkta, Pierre Macherey'in *Hegel ou Spinoza* adlı yapıtının "başlatıcı" nitelikte bir öneme sahip olduğu teslim edilmelidir. Bu yapıt açık bir biçimde Spinoza ve Hegel'in aynı metafizik sorunlar için farklı programlar geliştirdiğini ileri sürmekte, bu karşıtlıkta Spinozacı programın belirgin ölçüde nesnel bir karakter ifade etmesinden dolayı yeğlenebilir olduğunu sezdirmektedir. Étienne Balibar, *Spinoza and Politics* adlı yapıtında Althuserci itkiye bağlı kalmakla birlikte, Spinoza'da saklı ve olası Marksist temelleri aramak yerine bizi sonunda sağlam bir Marksist tarih ve dönüşüm tezine çıkarma gücüne sahip politik kavramsal tohumları derlemeyi seçecek, böylece Spinoza'nın yalnızca doğrudan politikayı konu edinen yapıtlarında değil, *Etika* da dahil tüm yapıtlarında ve daha en baştan politik bir düşünür olduğunu sezdirecektir.

Son yıllarda yalnızca şu ya da bu ülkede değil tüm Dünya'da Spinoza'ya meraklı bir geri dönüş yaratmak bakımından Gilles Deleuze ve Antonio Negri'nin ayrıcalıklı bir yeri vardır. Deleuze, doğrudan Spinoza üzerine yazdığı iki temel kitap dışında, bu düşünüre odaklanan çok sayıda makale, ders ve seminerinde de Spinoza felsefesinin ontolojik, epistemolojik ve etik yönelimlerini

yeni okumalara olanak verecek biçimde genişletmiş, âdeta Spinoza'yı hep çağcıl bir düşünür kılmak üzere bize yeni kavramsal araçlar vermiştir. Deleuze, Spinoza'ya yönelik bu ilgisini sıklıkla onda bulduğu içkinlik vurgusuna bağlar: Olmakta olanın bütünlüğü anlamındaki Töz, olmakta olanın tekil ifade oluşlarından ne önce, ne de onlardan hiyerarşik anlamda daha önemlidir; burada hep oyunda olan bir *biraradalık* (iç içelik) Deleuze'e bir yandan her türden aşkıncı metafiziği reddetme, diğer yandan da sonsuzca "yeni"yi türetecek bir içkinlik düzlemini düşünme olanağı verir. Böylece, olmakta olan her şey, deneyimin o tek dünyasından ayrılmaksızın açıklanabilir kalacak, ama böyle olduğunda da gerçeklik kendisine hep yeni kavramlarla yaklaşmayı deneyeceğimiz sonsuz bir olabilirlik olanağı olarak *burada* ve *şimdi* olacaktır. Deleuze için Spinoza gerçekliğin bu türden *mucizevi ama mucizelerden oluşmayan* sürekli fark oluşunu anlamada büyük bir kolaylaştırıcıdır.

> Düzlemin bitmeyen gidiş-gelişi, sonsuz devinim. Belki de budur felsefenin en yüce jesti: İçkinlik düzlemi üzerinde o kadar düşünmek değil de onun orada, her düzlemde düşünülmemiş olarak dırduğunu göstermek. Onu bu şekilde, düşüncenin dışarısı ve içerisi olarak, dış olmayan dışarısı veya iç olmayan içerisi olarak düşünmek. Düşünülemeyen, yine de düşünülmesi gereken şey, bir kez düşünüldü, tıpkı İsa'nın bir kez, ancak bu kez imkânsızın olabilirliğini göstermek için, bedenleştiği gibi... Bu nedenle Spinoza filozofların İsa'sı ve en büyük filozoflar da, ancak ve yalnızca bu gizeme yaklaşan veya ondan uzaklaşan havarilerdir. Spinoza, sonsuz filozof-haline-geliştir. O, 'en iyi', yani en saf, kendini aşkına teslim etmeyen ve aşkını da yeniden vermeyen, en az yanılsama, kötü duygular ve hatalı algılamalar telkin eden içkinlik düzlemini göstermiş, çatmış, düşünmüştür... (Deleuze & Guattari, 1993: 57)

Spinoza'nın Kıta Avrupa'sında yeniden keşfedilmesine önemli bir katkı da çağdaş İtalyan düşünür Antonio Negri'den gelmiştir. Negri, Spinoza felsefesinin doğrudan politik olanla meşgul olmayı hedefleyen *TTP*'si kadar *Etika*'sının da kendiliğinden politik bir olanak taşıdığını düşünür. Onun bu çerçevede gerçekleştirdiği Spinoza okumaları önce *Yaban Kuraldışılık* (*The Savage Anomaly*), sonra da *Aykırı Spinoza*'da (*Subversive Spinoza*) kendisinin "oluşum halindeki devrim" olarak adlandırdığı doğalcı-kendiliğinden bir politik özgürleşmenin kaynaklarını bulmayı amaçlar; Spinoza bu kaynağın ta kendisidir. Negri, her ne kadar bu iki kitabı benzer bir izleğin parçaları olarak yazsa da ikinci kitap ilkini yer yer eleş-

tirir, iyileştirir ya da geliştirir. Negri, daha sonra Amerikalı düşünür dostu Michael Hardt ile birlikte kaleme aldığı *İmparatorluk* (*Empire*) kitabında da önceki Spinoza araştırmalarının doğrudan sonuçlarının mevcut küresel toplumsal düzendeki olası kullanım alanlarını keşfetmekte kullanır. Negri ve Hardt için "dönüştürücü bir felsefe"nin politik uygulamaları Spinoza düşüncesine doğrudan bağlanabilir ve bağlanmalıdır.

Yirminci yüzyılın sonları ve yirmi birinci yüzyılın şu kısa aralığı Spinoza'ya yönelik bilim insanının ilgisinin de dikkat çeker ölçüde arttığı bir dönem olmuştur. Fizikteki başarılarından etkilenenlerin dünya görüşünü her zaman merak ettiği Einstein, bir tür Spinozist olduğunu saklamaz. Jammer'in derli toplu bir kapsamda bize sunduğu Spinoza-Einstein ilişkisi başlı başına bir incelemeyi hak eder niteliktedir; Jammer'in derlediği Einstein'ın mektup ve diğer yazmalarından da görülebileceği gibi, Einstein evreni, Spinozacı bir esinle düşünmenin son derece işlevsel olduğunu ileri sürer. Ona göre, evrendeki belirlenimin insan düşünce, duygu ve eylemlerindeki dolaysız sonuçlarını ilk kez bütünlüklü bir biçimde Spinoza dillendirmiştir; Einstein için Spinoza "Tanrı yoktur!" yargısının değil, "kişisel bir Tanrı yoktur!" kavramının temellendirmesini sağlamak açısından önemlidir. (Jammer, 1999: 51)

Çağdaş psikoloji, psikoterapi ve sinirbilim çalışmaları açısından da Spinoza sık ziyaret edilen bir kaynaktır. Spinoza'nın zihinsel süreçlerle duygusal süreçlerin bir ve aynı sonlu tarzda ortaya çıkan iki ifade olduğu yolundaki tek-tözcü analizi önce Neu tarafından zamanın bulgularıyla uyumlu olarak bir arada ele alınmış (Jerome Neu, 1978), ardından Damasio'nun çığır açıcı çalışmalarında, bu Spinozist yaklaşım büyük oranda doğrulanmış, duyguların insanın bedenli varlığı üzerindeki mutlak belirleyici etkisi açık bir biçimde gösterilmiştir. (Damasio, 2003)

Bir tür yeni insan-doğa kavramsallaştırması için düşünmek üzere Arne Naess tarafından başlatılan yeni bir felsefi farkındalık hareketi, Spinoza'da çevrebilimsel yeni bir olanak keşfetmiş ve özellikle *Etika*'dan yola çıkarak "derin ekoloji" (*deep ecology*) adını verdikleri bu farkındalığın felsefi temellendirmesinde Spinozist metafizikten yararlanmayı seçmiştir. (*Bkz.* Arne Naess, 1977) Kuşkusuz, Spinoza etiğinde insan merkezli bir üst-ahlaki koddan yola çıkan bir doğa korumacılığı yoktur; onda bulunan daha çok içkin bir etkileşmeler ve türeyişler sürekliliği olarak doğa kavrayı-

şıdır. Tam da bu kavrayış, son yıllarda giderek ivme kazanan Yeni Materyalizm (Neo-Materialism) ve bu okulun araştırma temaları arasında sayılan "kendi kendine örgütlenen madde" tartışmalarında da Spinoza –özelikle Deleuze üzerinden– merkezde yer almaktadır. Manuel De Landa'nın *Çizgisel Olmayan Tarih: Bin Yılın Öyküsü*, bu bağlamda, Spinozist bir içkin oluş düşüncesinin bilimsel tefsiri olarak okunabilir. (De Landa, 2006)

Kaynakça

Akal, C. B. (2004) *Varolma Direnci ve Özerklik: Bir Hak Kuramı için Spinoza'yla*, Ankara: Dost Yayınları.

Akal, C. B. (2009) "Spinoza ve Teolojik-Politik İnceleme Hukukun Neresindeler?", *Spinoza Günleri: Teolojik Politik İnceleme Etrafında*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Alain (Émile Chartier), "Valeur Morale De La Joıe D'après Spınoza" in Revue de Métaphysique et de Morale, VIIe année, 1899, ss. 759-764.

Bagley, P. J. (2008) *Philosophy, Theology, and Plitics: A reading of Benedict Spinoza's Tractatus theologico-politicus*, Boston: Brill Publishing. Balanuye, Ç. (2010) *Ethico-political Acts of Desire: In search of posthumanist hopes*, USA: Lambert.

Balibar, E. (2004) *Spinoza ve Siyaset*, Fransızcadan Çev. Sanem Soyarslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Carritt, E. F. (1935) *Morals and Politics: Theories of Their Relation from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet*, Londra: Oxford University Press.

Casarino, Cesare (2011) "Marx before Spinoza: Notes toward an investigation", Chapter in Spinoza Now, Ed. Dimitris Vardoulakis, University of Minnesota Press, Londra: Minneapolis.

Cook, T. J. (2007) *Spinoza's Ethics*, New York: Routledge.

Cory, D. (1963) *Santayana: the Later Years: A Portrait with Letters*, New York: G. Braziller. Retrieved February 10, 2012.

Cottingham, J. (1988) *The Rationalists*, Oxford: Oxford University Press.

Curley, E. M (1994) *A Spinoza Reader: the Ethics and other Works*, Ed. Edwin Curley, Princeton University Press.

Curley, E. M. (1969) *Spinoza's Metaphysics: An essay in interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press.

Damasio, A. R. (2003) *Looking for Spinoza*, Londra: Vintage.

de Landa, M. (2006) *Çizgisel Olmayan Tarih: Bin Yılın Öyküsü*, İstanbul: Metis Yayınları

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1993) *Felsefe Nedir*, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Deleuze, G. (1988) *Spinoza: Practical Philosophy,* Çev. Robert Hurley, San Francisco, USA: City Lights Books.

Deleuze, G. (1992) *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, Çev. Martin Joughin, New York: Zone Books.

Fransez, M. (2004) *Spinoza'nın Tao'su: Akıllı İnançtan İnançlı Akla*, İstanbul: Yol Yayınları.

Garrett, A.V. (2003) *Meaning in Spinoza's Method*, UK: Cambridge Press.

Hampshire, S. (1951). *Spinoza*, England: Penguin.

Hegel, G.W.F., *Hegel's lectures on the history of philosophy*, Almancadan Çev. E. S. Haldane ve Frances H. Simson.

Hobbes, T. (1994) *Leviathan*, Ed. Edwin Curley. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Holland, E. (1998) "Spinoza and Marx", *Cultural Logic: An electronical journal of Marxist theory and practise*, Cilt 2, Sayı 1, Güz 1998, erişmek için: http://clogic.eserver.org/2- 1/2-1index.html.

Israel, Jonathan (2007) "Introduction", *Spinoza, Theological-Political Treatise*, Cambridge University Press, Cambridge: 2007.

Jammer, Max, (1999) *Einstein and Religion*, Princeton University Press.

Jarret, C. E. (2007) *Spinoza: A guide for the perplexed*, Londra: Continuum

Levy, Z. (1989) *Baruch or Benedict: On Some Jewish Aspects of Spinoza's Philosophy*, New York: Peter Lang.

Lloyd, G. (1996) *Routledge Philosophy Guidebook to Spinoza and the Ethics*, New York: Routledge.

Lloyd, G. (2001) *Spinoza: The reception and influence of Spinoza's philosophy*, Londra: Routledge

Lord, B. (2010) *Spinoza's Ethics*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Macherey, P. (2011) *Hegel or Spinoza*, Çev. Suzan M. Ruddick, Minesota Press.

Maimonides, M. (1956) *The Guide for the Perplexed,* Çev. Friedländer, M., gözden geçirilmiş 2. Baskı, New York: Dover Publications.

Malcolm, N. (2002) *Aspects of Hobbes*, Oxford, İngiltere: Clarendon.

McKeon, R. (1928) *The Philosophy of Spinoza: The Unity of His Thought*, New York: Longmans, Green.

Minkin, J. S. (1957) *The World of Moses Maimonides: With Selections from His Writings*, New York: Thomas Yoseloff.

Mintz, S. I. (1970) *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, İngiltere: Cambridge University Press.

Moreau, Pierre-François (1996) "Spinoza's reception and influence." *The Cambridge Companion to Spinoza*, Ed. Don Garrett. Cambridge Collections Online, Cambridge University Press.

Naess, A. (1977) "Spinoza and Ecology", *Philosophia 7*, Sayı: 1, s. 45-54.

Negri, A. (1991) *The Savage Anomaly:The Power of Spinoza's Metaphsics and Politics,* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Negri, A. (2004) *Subversive Spinoza: (Un)Contemporary Variations*, (T. S., Dü., ve M. H. Timothy, S. Murphy), Manchester: Manchester University Press.

Negri, A. (2011) *Aykırı Spinoza*, İngilizceden Çev. Nurfer Çelebioğlu ve Eylem Canaslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Neu, J. (1978) Emotions, Thought, and Therapy: A Study of Hume and Spinoza, and the Relationship of Philosophical Theories of the Emotions to Psychological Theories of Therapy, Londra: Routledge Kegan Paul.

Nietzsche, F. (1969) *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*, Ed. ve Çev. Christopher Middleton, Cambridge: Hackett Publishing Company.

Pollock, F. (1899) *Spinoza: His Life and Philosophy,* ikinci edisyon, Londra: Duckworth.

Princeton : Princeton Univ. Pr.,. XXXV, 280 ss.

Roth, L. (1948) *The Guide for the Perplexed*, Londra: Hutchinson University Library.

Russell, B. (1900) *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cosimo Classics.

Scharfstein, B. (1998) *A Comparative History of World Philosophy : From the Upanishads to Kant*, New York: State University of New York Press.

Scruton, R. (1986) *Spinoza*, Oxford: Oxford University Press.

Seeskin, K. (2000) *Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonides*, New York: Oxford University Press.

Silverman H. J. (2000) *Continental Philosophy VII: Philosophy and Desire*, Ed. Silverman, NewYork: Rotledge.

Spinoza (2004) *Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Yayınları.

Spinoza [Benedict de Spinoza] (2004) *A Theological Political Treatise and A Political Treatise*, Dover.

Spinoza, B. (1910) *Ethics*, Çev. Andrew Boyle, gözden geçiren George H.R. Parkinson, Londra: Dent, 1989. XXV, s. 259. (Everyman's Library).

Spinoza, B. (1982) *The Ethics and selected letters*, Çev. Samuel Shirley, "Giriş" ve Ed. Seymour Feldman, Indianapolis [e.a.]: Hackett Publ. Comp., 262 ss.

Spinoza, B. (1989) *Tractatus Theologico-Politicus*, Çev. Samuael Shirley, "Giriş" Brad S. Gregory, Leiden [e.a.]: Brill, VI, 316 ss.

Spinoza, B. (2007) *Tractatus Politicus*, Çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Yayınları.

Spinoza, B. (2010) *Tractatus Theologico-Politicus (Teolojik-Politik İnceleme)*, Çev. Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün, Ankara: Dost Yayınları.

Spinoza, B. *Ethics*, Latinceden Çev. R.H.M. Elwes, 1883: MTSU Philosophy WebWorks Hypertext Edition © 1997, Erişim: http://frank.mtsu.edu/~rbombard/RB/Spinoza/ethica-front. html

Stumpf, S. E. (1989) *Philosophy: Theory and Problems*, Singapore: McGraw-Hill.

Sunat, H. (2009) *Spinoza ve Psikanaliz ve Hayat*, İstanbul: Yirmidört Yayınları.

Verbeek, T. (2003) *Spinoza's Theologico-political Treatise: Exploring 'the will of God'*, England: Ashgate Publishing.

Wilson, C. (2003) *Descartes's Meditations: An Introduction*, Cambridge, İngiltere: Cambridge University Press.

Woolhouse, R. S. (1993) *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth-Century Metaphysics*, Londra: Routledge.

Yellin, D., & Abrahams, I. (1903) *Maimonides*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America.

Dizin

14. Louis 33
(Theologico-political Treatise) (TTP) 165, 224

A
acı (dolor) 116, 117
açık-seçik 36, 58, 109, 115, 122, 149, 151, 152, 160, 195
Âdem 178, 180
affect (etki, duygulanma) 14, 83
Affections (duygulanış) 14
aforoz 16, 21, 29
ahlak 23, 24, 25, 107, 116, 126, 127, 139, 140, 141
aidiyet 122
Akal 15, 27, 202, 203, 221, 224
akıl (reason) 19, 20, 22, 43, 44, 45, 47, 59, 67, 73, 79, 88, 102, 104, 127, 137, 140, 145, 146, 153, 165, 171, 172, 175, 180, 182, 183, 185, 186, 193, 197, 198, 199, 204
aksiyom 13, 21, 50, 57, 60, 63, 64, 65, 66, 68, 82, 83, 84, 91, 114, 126, 129, 149, 150
aktif 76, 109, 117, 124, 125, 130, 131
aktif doğa 76
aktüel (actual, mevcut, fiili) 85, 90, 159, 160, 161, 162
algı 24, 82
Alman Romantizmi 214
Almanya 33, 215, 216
Amsterdam 16, 26, 27, 28, 29, 30
analoji (benzetim) 130
Anglosakson 216
anthropomorphic (insanbiçimci) 72
Antik Yunan 37, 42, 133
antropomorfizm (insanbiçimcilik) 45
aracılı 75, 76
aracısız 52, 74, 76
Araplar 26
aristokrasi 192, 207
Aristoteles 26, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 55, 61
arzu (cupiditas) 20, 52, 77, 83, 107, 108, 110, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 123, 124, 125, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 141, 144, 147, 161, 174, 189
aşk 118, 119, 144
aşkın (transcendent) 23, 41, 46, 57, 133, 141
astronomi 48, 49
ateist 213, 214
ateizm 213
atom 88

attribute (bkz. attributum) 61, 69
attributum (İngilizce: attribute, ifade edilen sıfat, yüklem, niteleyen, nitem, dışavurum, ifade) 61
Averroes 43
Avrupa 11, 27, 38, 43, 49, 52, 182, 208, 213, 216, 218
Aydınlanma 4, 182, 183, 213
Aykırı Spinoza [Subversive Spinoza] 218, 223
Aziz Augustinus 38

B
Bacon 49
Bagley 187, 188, 221
baht 174
Balanuye 1, 2, 3, 4, 5, 12, 108, 121, 221
Balibar 217, 221
Batı felsefesi 107
Bayle 213
beden 22, 25, 50, 53, 55, 60, 61, 81, 82, 83, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 109, 111, 112, 115, 118, 119, 142, 143, 149, 150, 152, 154, 156, 158, 159, 162, 163, 175
belirlenim 11, 25, 58, 98, 150, 156, 158
belirlenmemişlik 83
bellek 35, 119
ben 26, 39, 55, 96, 122, 141, 145, 151, 154, 157, 173, 179
Berkeley 81
beyin 70, 80
bilgi 22, 35, 45, 52, 59, 69, 72, 75, 93, 95, 99, 100, 102, 103, 104, 132, 133, 134, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 171, 172, 177, 180, 182
bilgi kuramı (bkz. epistemoloji) 69, 93, 99
bilim 11, 31, 32, 47, 48, 49, 59, 80, 82, 219
bilimsel 22, 27, 31, 32, 48, 49, 52, 81, 94, 220
bilinçaltı 113, 197
bilinçdışı 113, 216
bilinçli 115, 130, 137, 142, 215
bilinçsiz 215
bira 35
birey 50, 51, 52, 91, 92, 136, 138, 143, 176, 194, 198, 199, 203, 210, 217
bireyleşim 91, 138
birinci türden bilgi 103, 161
Birleşik Eyaletler 164
Bruno 47
buyruk 183
Büyük İskender 37
Büyük Konsül 208, 209

C-Ç
Casarino 215, 221
causa sui (kendi kendinin nedeni olan, ilk neden) 24, 60, 75, 171
ceteris peribus 85
cogito ergo sum (düşünüyorum, öyleyse varım) 54
Colerus 35
conatik 139, 145, 146, 156
conatus (var kalma direnci, direnç, çaba) 25, 108, 113, 114, 115, 116, 118, 120, 123, 124, 128, 134, 135, 136, 155, 159, 170, 174, 189, 205
conceive (kavramak, anlamak, idrak etmek) 121
constructivism (oluşturmacılık) 47
Cook 68, 75, 94, 221

Copernicus 48, 53
correlation (korelasyon) 151
Cory 216, 221
Cromwell 196
Cumhuriyetçi Parti 164
Curley 75, 121, 205, 222
çağrışımlar 27, 69, 94, 118
çağrışımsal duygulanışlar 119
çevrebilimsel 219
Çin Seddi 34
Çizgisel Olmayan Tarih: Bin Yılın Öyküsü 220, 222

D
Damasio 219, 222
De Cive (Yurttaşlık Üzerine) 51, 53
Deleuze 20, 21, 217, 218, 220, 222
depresyon 125
derin ekoloji (deep ecology) 219
Descartes 16, 21, 22, 24, 27, 28, 30, 32, 44, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 61, 66, 67, 81, 94, 103, 106, 112, 149, 158, 224, 225
Descartes Felsefesinin İlkeleri 16
Descartes idealizmi 158
Descartes'ın İlkeleri 30
Descartes'ın İlkeleri-Geometrik Sunum [Descartes' Principles-Geometric version] 30
determinizm (belirlenimcilik) 76, 98
devinim 92, 101, 111, 142, 143, 159, 162, 210, 218
devlet 16, 51, 52, 142, 167, 170, 190, 193, 194, 196, 202, 205, 206
Devlet benim... (l'État c'est moi...) 33
diğergamcı 140
diriliş 45
dışsal yardım 175
din 23, 25, 32, 52, 164, 168, 170, 182, 202, 213
doğa durumu 50, 51, 142, 189, 193
doğal hak 52, 170, 194
Doğa/Tanrı (Tanrı/Doğa) 62, 63, 69, 89, 91, 95, 96, 103, 120, 138, 139, 146
doğa yasası 75, 89, 176
durağanlık 74, 92, 101, 125, 142, 143, 159, 162, 210
düşünce niteleyeni 89, 106, 115
duygulanış (Latince: affectus, İngilizce: emotion) 109, 110, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 133, 134, 140, 142, 143, 144, 145, 151, 152, 153, 154, 185
duygusal bellek 119
duyum (sensation) 95, 213
düşünce 11, 19, 22, 24, 25, 31, 36, 37, 43, 44, 45, 49, 52, 53, 55, 60, 61, 70, 72, 73, 77, 87, 89, 90, 91, 95, 96, 106, 112, 115, 122, 138, 147, 150, 159, 166, 184, 197, 198, 199, 216, 219

E
edilgin duygular 123
Einstein 219, 222
Elwes 121, 224
Emile Chartier (Alain) 216
emotion (duygu) 109
empirisist (deneyci)
entelektüel 21, 26, 30, 36, 45, 54, 133, 134, 148, 157, 162, 163, 166, 216
entelektüel Tanrı aşkı (Amor Dei Intellectualis) 26
Epikurosçu 38
epistemoloji 77, 82, 205
Erasmus 47

erdem 36, 126, 129, 134, 135, 136, 137, 140, 141, 142, 143, 145, 177, 178, 206
erek 165
Eski Ahit 28, 177, 178
etik 41, 50, 51, 57, 79, 126, 128, 138, 142, 143, 144, 145, 146, 217
Etika [Etik, Ethics, Törebilim] 13, 14, 17, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 30, 34, 35, 42, 47, 50, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 65, 67, 68, 73, 78, 79, 80, 81, 84, 88, 89, 91, 92, 93, 95, 99, 106, 107, 113, 115, 116, 123, 125, 126, 130, 137, 141, 143, 147, 148, 150, 156, 157, 158, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 179, 180, 184, 185, 189, 197, 202, 203, 204, 205, 210, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 224
etki 37, 38, 44, 52, 64, 93, 95, 96, 105, 107, 109, 111, 113, 146, 150, 151, 152, 155, 165
etkide bulunmak 109
etkiler fiziği 114
etkileşim 22, 42, 91, 96, 139, 151, 158
etkin akıl 44
etkiye uğramak 109
Eukleídēs (Öklid) 21, 57, 63, 103
evren 25, 34, 41, 77, 92, 96, 97, 107, 127
evrenbilim 48
evrensel 44, 79, 116, 169, 177, 178, 186, 187, 188, 189, 192, 210
eylem 25, 82, 143, 199
eylemeklik 76, 113, 114, 125, 127
eyleyiş (actio) 43, 109
ezeli 73, 160, 162

F
Felsefe Tarihi Üzerine Dersler 214
feminizm 212
fenomenolojik 27
fikir (idea, kavram) 23, 24, 64, 66, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 93, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 116, 151, 152, 159, 160, 162, 187
fikir (idea, kavram) 23, 24, 64, 66, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 93, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 116, 151, 152, 159, 160, 162, 187
fikirler zincirlemesi 94
filozof 19, 20, 33, 34, 36, 43, 45, 49, 51, 53, 59, 107, 135, 149, 213, 214, 218
fizik 22, 23, 25, 50, 53, 57, 66, 75, 80, 91, 94, 101, 108, 114, 141, 155, 160
fizikalist 88
fizikalizm 50
fizik yasası 94
fizyoloji 93
Flemenkçe 35
formlar 39, 40, 41
Frances Van den Enden 27
Fransa 33, 216, 217
Fransez 28, 222
Fransızca 35
Fransız Spinozacılığı 216
Freud 112, 197, 215, 216

G
Galileo 16, 48, 49, 57
Garrett 58, 222, 223
Gassendi 49
gelenek 182
geometri 21, 25, 49, 108

gerçeklik (reality) 69, 76, 83, 179, 218
Goethe 214
gökbilimci 31
Gökkuşağı 31
güç 19, 23, 33, 36, 41, 43, 62, 77, 78, 79, 81, 105, 112, 129, 135, 136, 143, 181, 185, 191, 192, 199, 200, 203, 205, 206, 211, 215
güç istemi 112
Gueroult 217

H
Hague 17, 30, 32
hak 23, 31, 39, 50, 51, 52, 97, 170, 180, 187, 189, 190, 191, 193, 194, 198, 199, 200, 201, 205, 206, 211, 212, 215, 219
hak devri 191, 193
hakikat 11, 21, 22, 38, 39, 40, 43, 47, 63, 78, 97, 169
Hampshire 27, 28, 30, 31, 222
Hardt 219
hareket 48, 50, 51, 74, 80, 97, 101, 177, 185, 204
haset 25, 120, 144
hayaller (images) 110, 141, 160
hayırlılık 173
hazcılık (hedonism) 38
haz (titillation) 116, 119
Hegel 4, 214, 215, 217, 222, 223
Hegel ou Spinoza 217
Heildelberg 33
Henricus Regius 53
Herakleitos 39
Hilmi Ziya Ülken 14, 122, 224
hiyerarşi 22
Hıristiyan 26, 42, 43, 44, 171, 215
Hobbes 23, 49, 50, 51, 52, 53, 57, 81, 142, 189, 191, 193, 202, 221, 222, 223
Holland 215, 222
Hollanda 12, 16, 21, 26, 27, 28, 32, 33, 34, 52, 165, 208
Hollandalı 31, 32, 53, 165
hükümdar 180
Hume 133, 223
Huygens 16, 31, 32
hüzün (tristita) 110, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 123, 125, 132, 136, 144, 153, 185

I-İ
I. Charles 196
İbn Rüşd 42, 43, 44
İbn Sînâ 42, 43, 44
İbranice 17, 35, 186
içkin arzu 120, 123
içkinlik 1, 25, 46, 62, 126, 141, 159, 217, 218
içkinlik düzlemi 46, 141, 159
idealar 39
ideatum (uygun olma) 64
ifadecilik 217
ifade özgürlüğü 199, 202
image (imge) 151
imagine (hayal etmek, imgelemek) 121
imaginetur 121
imgelem (hayal gücü) 75, 93, 94, 119
İmparatorluk [Empire] 219
indirgeme 50, 70, 88
insan 11, 22, 23, 24, 25, 34, 37, 39, 40, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 53, 63, 66, 72, 79, 80, 83, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 110, 113, 119, 121, 123, 125, 127, 128, 129, 131, 132, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 160,

161, 162, 163, 167, 169, 171, 173, 176, 177, 178, 181, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 203, 204, 210, 211, 213, 219
insan iradesi 149
insan zihni 80, 91, 93, 97, 104, 107, 110, 148, 160, 161
intihar 114, 134, 135
İrade-İstem (voluntas) 117
İspanya 16, 26, 43, 44
İspanyolca 27, 35
Israel 165, 222
iştah (appetitus) 115, 125, 129, 135
İsveç 32
itki 52, 155, 215
iyi biri olmak 140, 157
iyiler listesi 107
ilerleme 129
inanç 21, 26, 165, 167, 169, 185
İngiltere 32, 208, 213, 223, 224
İsa 38, 218
İslam 26, 42, 43, 44
İyi 40, 130, 133, 141, 143, 173

J
Jacobi 213
Jammer 219, 222
Jan de Witt 16, 17, 32, 33
Jarret 90, 222

K
Kafası Karışıklar İçin Kılavuz 45
Kant 4, 47, 133, 214, 224
Karanlıkta Parlayan Bir Işık [A light Shinning in Dark Places] 165
kartezyen 21, 22, 53, 55
Kavrayış Gücünün Düzeltilmesi Üzerine İnceleme [Treatise on the Correction of the Intellect] 29
Kepler 48
kin 120, 122, 144, 145, 151, 152, 157, 168, 188, 189
kişisel aynılık (personal identity) 143
kişisel kimlik 143
kimlik 122, 143
kıskançlık 25, 173
Kıta Avrupa'sı
Kleopatra 88, 89
Koerbagh 165
kölelik 126
konfigürasyonunu 93
korku 122, 142, 144, 167, 168, 174, 185, 189
koşullanmalar 94, 104
kozmos 46
kötü 24, 25, 36, 37, 55, 79, 107, 108, 116, 126, 127, 128, 130, 132, 135, 136, 138, 139, 143, 145, 147, 168, 173, 189, 190, 196, 210, 218
kuşkuculuk (yöntem kuşkuculuğu) 38
Kutsal Kitap 23, 28, 29, 34, 44, 45, 46, 47, 83, 107, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188
kutsallık 170, 180, 195
Kutsal Ruh 187

L
Lacan 216
Lahey (Hague) 16, 17, 32, 33
Lambert van Velthuysen 53
L'Anomalie sauvage 205
Latince 24, 25, 27, 35, 50, 60, 61, 64, 109, 127, 165, 187
Leibniz 17, 32, 33, 53, 214, 216, 225
Leiden 16, 29, 30, 53, 164, 205, 224

Leiden Üniversitesi 16, 30
lemma 91
Lessing 213
Leviathan 23, 50, 51, 52, 222, 223
L'évolution de Spinoza du TTP au TP 205
Lloyd 27, 29, 35, 212, 222
Lord 75, 222
Louis Althusser 217
Lucas 28, 35

M
Macherey 217, 223
madde 28, 66, 72, 220
Malcolm 52, 53, 223
Manuel De Landa 220
Marksizm 217
marrano (domuz) 26
Marx 215, 217, 221, 222
matematik 32, 40
materyalist 53, 89
Matheron 205, 216, 217
McKeon 42, 51, 52, 223
meditasyoncu 55
melankoli (melancholio) 116
mercek taşlama (lens grinding) 28
Mersenne 49
meta-etik 126
metafizik 11, 22, 59, 81, 165, 212, 213, 217
meta söylem 199
methodus (öğrenme yolu/tarzı) 187
metot (yöntem) 188
Miriam 27
Mısır 179, 194
modes (varlıklar, tarzlar) 24, 25
mode (tarz) 53, 77, 106
Monadoloji 214
monark 33, 192, 196
monarşi 164, 203, 207, 208, 209
monizm (tekçilik) 24, 81
Moore 58
Moreau 205, 213, 223
Moşe ben Maimon (Maimonides) 179
Moses Mendelssohn 213
mucize 181
Musa 169, 174, 175, 177, 178, 179, 194, 195, 197
Musevi 21, 169
Musevilik 26, 46
mutlak doğa 74
mutlaklık (absolute) 209
Müslüman 26, 44

N
Naess 219, 223
Natura Naturans (doğalayan doğa) 25, 77
Natura Naturata (doğalanan doğa) 25, 77
neden 30, 41, 42, 43, 48, 55, 63, 64, 66, 68, 70, 73, 77, 78, 80, 82, 83, 85, 86, 88, 98, 104, 105, 106, 109, 111, 114, 118, 119, 130, 131, 145, 146, 149, 151, 153, 174, 175, 181, 184, 186, 197, 204
nedensellik 23, 43, 64, 66, 68, 76, 81, 88, 89, 91, 95, 99, 104, 106, 107, 108, 111, 112, 115, 120, 151, 154, 155, 162, 176, 185
nefret 25, 29, 118, 119, 121, 122, 151, 152, 157, 188, 193, 203, 204
Negri 34, 52, 205, 217, 218, 219, 223
neşe (hilaritas) 110, 115, 116, 143
Neu 219, 223
Newton 16, 31, 48, 57
Nietzsche 112, 144, 215, 216, 223
niteleyen (bkz. attributum) 25, 61, 62, 68, 69, 70, 87, 91, 95, 111, 112, 117

non-substance (tözden başka bir şey) 71
nöro-fizyolojik 80
nöron 88, 96, 105
nosyon 102
Novalis 214

O-Ö
Oldenburg 16, 30, 164, 165
ontoloji (varlıkbilim) 25, 46, 52, 205
optik lens 21
Orange Ailesi 164
Orangeli William 34
ortak nosyonlar 84, 100, 101, 103, 136, 138, 139, 160
Ortodoks 27, 28
otokratik 202
otorite 37, 196
Overbeck 215
ortaçağ 37, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 178
öfke 25, 29, 189
öncesiz 71, 73, 104, 131
öz-bilinç 95
özdenetim 168
özgür insan 146, 147
özgür irade 22, 55, 76, 77, 79, 105, 106, 146, 171
özgürlük 16, 25, 77, 105, 150, 155, 156, 158, 167, 176, 188, 204
öznel arzu 120

P
panteizm (doğatanrıcılık) 213
paralelizm 84, 87, 88, 89
Parkinson 14, 63, 104, 106
Parmenides 39
pasif (bkz. passive) 76, 82, 109, 111, 117, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 131, 132, 134, 135, 140, 141, 142, 145, 152, 154, 157, 161, 174, 184, 191
pasif doğa 76
passion (tutku) 111
passive (pasif, çekinik, eylemsiz) 111
pedagojik 58, 103
perfectus (mükemmel, kusursuz) 127
peygamber 172
peygamberlik 23, 169, 171, 172
pineale 149
pipo 35
Platon 38, 39, 40, 41, 42, 47, 102, 116, 141
Plotinos 38
politika 23, 35, 51, 52, 142, 187, 201, 202
Politik İnceleme [Tractatus Politicus] [TP] 13, 14, 15, 16, 17, 23, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 46, 164, 165, 201, 202, 221, 224
Pollock 27, 223
Portekiz 16, 26
postulat 82, 108, 110, 114
psikanaliz 216
psikoloji 25, 197, 219
psikoterapi 219

R
rabbi (haham) 27
Rastlantıların Hesaplaması 31
rastlantısallık 174
rastlantısal (olumsal) 40, 76, 129
rasyonalist (usçu) 33, 42, 55, 59, 161, 171, 213
Realms of Being 216
Rebecca 27
Rembrandt 16, 27
Rijnsburg 16, 29, 30
Roma 37

ruh (can) 33, 46, 66, 81, 160, 211, 214
ruh gücü (fortitudo animi) 211
Russell 58, 214, 224

S-Ş
sanat 28
sanı 102
Satürn 16, 31
Scharfstein 43, 224
scolie 13, 71, 72, 88, 102, 115, 134, 145, 154
Scruton 26, 29, 30, 33, 35, 40, 224
Seneca 135
sensör (algılayıcı) 91
sevinç (laetita) 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 132, 133, 134, 136, 140, 143, 144, 156, 185
sezgisel bilgi 102, 161
Shirley 121, 224
sinagog 27, 28
sinirbilim 219
siyasi örgütlenme 202, 207, 208, 209
siyasi rejimler 190
sınırlı 30, 60, 61, 69, 72, 102, 103, 108, 115, 131, 132, 174, 176, 181, 189, 195, 212
skolastik 27, 41, 48, 52, 58, 76
sonlu tarzlar 75, 76, 99, 125
söylem (discourse) 163, 199, 200, 210
sözleşme 51, 189, 190, 191, 194, 199, 200, 205
Spinozist 20, 94, 131, 150, 157, 173, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220
St. Augustinus 38
Stoacı 38, 41, 42, 149
Stumpf 38, 224
Sunat 216, 224
sevgi 26, 77, 120, 121, 122, 123, 129, 143, 144, 151, 162, 163, 168, 185
siyaset 21, 31, 170, 204
sonsuz 11, 24, 39, 42, 43, 46, 62, 63, 66, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 95, 96, 97, 99, 100, 102, 106, 109, 111, 112, 125, 129, 132, 137, 138, 139, 148, 159, 162, 173, 176, 178, 179, 180, 181, 187, 218
sürdürülemez 50, 191, 197
süre 11, 30, 37, 43, 63, 68, 82, 83, 88, 114, 115, 129, 132, 146, 147, 153, 159, 172, 197, 207, 213
süreklilik 40
şehvet 123
şeyler 54, 59, 61, 62, 65, 66, 71, 73, 74, 78, 80, 83, 85, 88, 89, 101, 108, 114, 118, 129, 131, 133, 134, 160, 172, 181

T
tabii bilgi 171
tahakküm 205
tanım 13, 24, 57, 60, 61, 63, 65, 67, 68, 69, 70, 82, 83, 84, 88, 91, 99, 100, 108, 109, 111, 126, 128, 129, 148, 149, 194
Tanrı (God) 14, 22, 23, 24, 26, 28, 29, 31, 37, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 53, 54, 55, 59, 62, 63, 65, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 95, 96, 97, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 111, 112, 113, 114, 115, 120, 125, 127, 137, 138, 139, 141, 146, 147, 148, 150, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 167, 168, 169, 170,

171, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 187, 193, 194, 195, 197, 213, 214, 215, 219
Tanrı, İnsan ve İnsanın Huzuru Üzerine Kısa İnceleme [Short Treatise on God, Man and His Well-being] 29, 31
Tanrı'nın fikri 86
Tanrısal/Doğal 107, 108
Tanrısallık 175
Tanrısal yasa 175, 177, 178
Tanrı sözü 184
Tanrıtanımazlık 26
tarz (mode) 24, 25, 61, 62, 66, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 84, 85, 87, 88, 89, 96, 97, 99, 101, 106, 113, 115, 122, 128, 132, 137, 146, 148, 150, 151, 154, 155, 156, 157, 158, 185
tekil 39, 40, 75, 76, 83, 84, 88, 89, 90, 93, 96, 98, 100, 129, 138, 157, 159, 160, 161, 162, 218
tek töz 24, 55, 62, 66, 70, 77, 105, 106
teokratik 193, 194
teoloji 40, 45, 183, 187, 188
Teolojik-Politik İnceleme 15, 16, 17, 23, 30, 31, 32, 33, 34, 164, 165, 221, 224
teorem 92
terapatik 148, 151
The Life of Reason 216
tikel 102
tin 215
Titan 31
tıp 42, 52, 80
Toland 213
toplumsal uzlaşım 191
toplumsal yasa 175, 176, 177
tören 179
totaliter 207
töz (cevher, substance) 22, 24, 40, 41, 42, 55, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 75, 77, 79, 81, 87, 89, 90, 105, 106, 149
Tschirnhaus 74
tümeller (universals) 40
türeyen 38, 63, 73, 75, 80, 90, 100, 107, 116, 123, 124, 125, 130, 132, 146, 149, 152, 153, 154, 156, 160, 161

U-Ü

upuygun fikir 82, 160
uslamlama 22, 34, 42, 45, 50, 132
Utrecht 53
uzam 24, 25, 70, 72, 96, 101, 112, 122
uzamlılık (extension, yer kaplamaklık, cisimsel) 66, 71, 72, 74, 84, 86, 87, 89, 99, 101, 102, 112, 115
uzamlılık niteleyeni 84, 86, 89, 112, 115
üçüncü türden bilgi 161, 162, 163
üstün güç (egemen) 199, 200
ütopya 202

V

vahiy 43, 171, 180, 193
varlık 25, 36, 42, 43, 48, 51, 55, 60, 62, 63, 66, 69, 70, 71, 75, 78, 79, 80, 81, 82, 89, 96, 100, 107, 112, 113, 114, 115, 118, 124, 136, 139, 173, 179, 180, 189, 192, 199, 206, 207
Varolma Direnci ve Özerklik: Bir Hak Kuramı 27, 221
varoluş 63, 73
varoluşçuluk 216
varsayım 21, 105

Verbeek 165, 224
virtüel 162
Voorburg 16, 31

W
Wassenaar 53
Whitehead 58
Wittgenstein 58
Wolhouse 55

Y
Yaban Kuraldışılık [The Savage Anomaly] 218
Yahudi 10, 21, 26, 27, 28, 29, 42, 43, 44, 45, 46, 169, 171, 173, 175, 193, 194, 195, 213
yasa koyucu 165, 179, 180
Yeni Ahit 34
Yeni Materyalizm (Neo-Materialism) 220
Yeni-Platonculuk 37, 38
Yeşu 172
yetkinlik 83, 106, 116, 154, 155
yöntem kuşkuculuğu 94
Yöntem Üzerine Konuşma 54

Z
zihin 22, 25, 53, 55, 66, 69, 74, 76, 79, 80, 81, 84, 86, 88, 90, 91, 92, 94, 95, 97, 99, 106, 110, 111, 112, 115, 116, 118, 122, 124, 125, 143, 149, 150, 151, 152, 156, 158, 159, 160, 162, 163
zihnin doğası 84

Spinoza adı son yıllarda hem akademik çevrelerde hem de felsefeye merak duyan genel okurlar arasında giderek daha sık duyuluyor. Üstelik bu ilgi belli bir coğrafyaya özgü değil; Avrupa'da olduğu kadar okyanusun öte yakasında, Latin Amerika'da olduğu ölçüde Uzakdoğu'da da Spinoza üzerine yazılanların sayısındaki artış dikkat çekiyor. Bir anlamda, bu eşsiz filozofa karşı hem yaşarken hem de ölümünden sonra uzunca bir süre devam eden peşin hükümlü ilgisizlikten dolayı bağışlanma diliyor gibiyiz.

Spinoza felsefesi ilk karşılaşmada pek çok okuru tedirgin edebilen bazı özelliklere sahiptir; orjinal eserlerin dili ya geometri soyutluğu ya da metafizik bir uzaklık içerdiği için çoğu zaman ilk denemede okunup anlaşılacak türde akıcı yapıtların filozofu değildir Spinoza. Bununla birlikte, küçük bir yardım alarak ve makul bir dikkat göstererek okunduğunda bu büyük sistem kendini serbestçe açacak, okurla güçlü bir bağ kurmayı başaracaktır. *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*'nin temel amacı bu küçük yardımı sağlamaktır.

"Spinoza gibi felsefe tarihinin çetin ceviz bir filozofunu oldukça temiz bir Türkçeyle, çok geniş bir ufuk içinde dile getiren, üzerinde oldukça yoğun çalışılmış bir kitapla karşı karşıyayız. Spinoza'yı bu denli kapsamlı anlatan bu çalışma, ülkemizin felsefe sevdalılarının çıkabilecekleri felsefe yolculuklarında önemli bir yol arkadaşı olacaktır."

Ahmet İnam

KDV'den muaftır.

AYRINTI • FELSEFE
ISBN: 978-605-314-651-3
9 786053 146513