TRACTATUS de INTELLECTUS EMENDATIONE

Spinoza

Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme

DOST

yasa siyasa

Bu dizi Cemal Bâli Akal'ın yönetiminde
Dost Kitabevi Yayınları için hazırlanmaktadır.

yasa siyasa

1) İKTİDARIN ÜÇ YÜZÜ, Cemal Bâli Akal
2) HUKUK ÖZGÜRLÜK VE AHLAK, H. L. A. Hart
3) DEVLET KURAMI, Der.: Cemal Bâli Akal
4) SİYASİ İLAHİYAT, Carl Schmitt
5) NE HUKUK NE DE AHLAK, Turgut Tarhanlı
6) İNSANSIZ YÖNETİM, Turgut Tarhanlı
7) REFAH DEVLETİNİN KRİZİ, Pierre Rosanvallon
8) ÖZGÜRLÜĞÜN GELECEĞİ YOKTUR, Cemal Bâli Aka
9) VAROLMA DİRENCİ VE ÖZERKLİK, Cemal Bâli Akal
10) PARLAMENTER DEMOKRASİNİN KRİZİ, Carl Schmitt
11) LİBERALLER VE CEMAATÇİLER, Der.: A. Berten, P. da Silveira, H. Pourtois
12) TUTUNAMAYANLAR VE HUKUK, Şebnem Gökçeoğlu Balcı
13) HAKLARI CİDDİYE ALMAK, Ronald Dworkin
14) HOMO JURIDICUS, Alain Supiot
15) SPINOZA. DÜNYA SEVGİSİ, Diego Tatián
16) SOSYOLOJİK YÖNTEMİN KURALLARI, Émile Durkheim
17) SPINOZA, Solmaz Zelyüt
18) MACHIAVELLI, MAKYAVELİZM VE MODERNİTE, Haz.: Cemal Bâli Akal
19) GEÇMİŞE İLİŞKİN SUÇ VE BUGÜNKÜ HUKUK, Bernhard Schlink
20) GÜNCEL MÜDAHALELER, Der.: Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal
21) DÜŞÜNCE ÖZGÜRLÜĞÜ VE HOŞGÖRÜ, Gérard Duprat
22) DİL VE BÜYÜ. LÉVI-STRAUSS ÜZERİNE ON BİR DENEME, Ahmet Güngören
23) HUKUK YA DA KUKLA TİYATROSU, Cemal Bâli Akal
24) TARİH VE TEMSİL, Türker Armaner
25) EDEBİYAT, HUKUK VE SAİR TUHAFLIKLAR, Cemal Bâli Akal & Yalçın Tosun
26) HANNAH ARENDT VE İNSANLIĞA KARŞI SUÇLAR, Hüseyin Günal

BENEDICTUS SPINOZA'NIN TOPLU ESERLERİ

1) MEKTUPLAR
2) DESCARTES FELSEFESİNİN İLKELERİ VE METAFİZİK DÜŞÜNCELER
3) ANLAMA YETİSİNİN DÜZELTİLMESİ ÜZERİNE İNCELEME
4) KISA İNCELEME
5) ETİKA
6) TEOLOJİK-POLİTİK İNCELEME
7) POLİTİK İNCELEME

Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme

Benedictus Spinoza
(1632-1677)

Amsterdam Yahudi cemaatinden bir tüccar ailenin çocuğuydu. Dinbilgisi eğitimi alarak yetişmesine rağmen erken yaşlarda cemaat zihniyetine karşı eleştirel bir tavır geliştirdi. Amsterdam entelektüel dünyasıyla düşünsel ilişkiler kurup, Yunanca ve Latince öğrendi. 24 yaşındayken Cemaat'ten atıldı, daha doğrusu kendini attırdı. Hem Baruch adını hem de dinî ve etnik kimliğini terk etti, Amsterdam'dan da ayrıldı. Hayatı boyunca Hollanda Cumhuriyeti yurttaşlığı dışında bir başka kimliğe ihtiyaç duymadı. Bu yönüyle çok modern olan ama o ölçüde moderniteyi ve modern uşçuluğu hedef alan, özgür irade ve erekselcilik karşıtı, maddeci, içkinlikçi bir düşüncenin mimarı oldu. Bağımsızlığını koruyabilmek ve felsefe yapabilmek için hayatını yalnızca mercek perdahçılığından kazandı. Basılmasına izin verdiği iki kitabından ilkini, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*'i 1663'te yayımlattı. 1670'te de, adını gizlediği halde, *Kutsal Kitap* eleştirisi olarak onu lanetli bir üne kavuşturan ve bir ifade özgürlüğü manifestosu sayılan *Teolojik-Politik İnceleme* basıldı. Diğer eserleri olan *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, *Kısa İnceleme*, başyapıtı *Etika* ve *Politik İnceleme* ile *Mektuplar*'ı ölümünden sonra yayımlandı. 17. yüzyıldan bugüne, idealizm karşıtı tüm düşünce okullarının öncelikli isimlerinden biri oldu.

D

Emine Ayhan

1981 Adana doğumlu. A.Ü. DTCF İngiliz Dili ve Edebiyatı mezunu. Felsefe ve Karşılaştırmalı Edebiyat bölümlerinde resmi öğrenimine devam etti. Lewis Hyde, Wendy Brown, Svetlana Boym gibi yazarlardan yaptığı kitap çevirileri yanında şiir çevirileri yaptı. *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a: Güncel Müdahaleler* adlı derlemeye çevirileriyle katkıda bulundu. Spinoza'nın bu diziden yayımlanan *Mektuplar* başlıklı eserinin de çevirmenidir. *Birikim* ve *Amargi* dergilerinde yazıları yayımlandı. Çeviri dışında, blog yazarlığı yapıyor, estetik ve şiir çalışıyor.

Spinoza, Benedictus
Toplu Eserleri - III: Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme
ISBN 978-975-298-540-7 / Türkçesi; Emine Ayhan / Dost Kitabevi Yayınları
Ekim 2015, Ankara, 80 sayfa
Felsefe

TOPLU ESERLERİ - III

Anlama Yetisinin
Düzeltilmesi Üzerine İnceleme

Benedictus Spinoza

DOST
kitabevi

ISBN 978-975-298-540-7

Tractatus de Intellectus Emendatione
BENEDICTUS SPINOZA

© Dost, 2015

Bu çevirinin tüm hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir
Birinci Baskı, Ekim 2015, Ankara

Türkçesi, Emine Ayhan

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican

Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.
Sertifika No: 16157
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
588. Sokak No: 28-30, Yenimahalle / Ankara
Tel: (0312) 395 25 80-81 • Fax: (0312) 395 25 84

Erdal Akalın - Dost Kitabevi
Sertifika No: 12386
Paris Caddesi No: 76/7 Kavaklıdere 06680, Ankara
Tel: (0312) 435 93 70 • Fax: (0312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İçindekiler

Önsöz **9**

Sunuş: Anlama Yetisini Düzeltmek (Eylem Canaslan) **11**

Okura Not (Opera Posthuma editörlerinden) **35**

Anlama Yetisinin Düzeltilmesi ve Onu Şeylerin Gerçek Bilgisine Götürmenin En İyi Yolu Üzerine İnceleme **37**

Önsöz

Spinoza son yıllarda hem dünyada hem de Türkiye'de hızla artan bir ilginin hedefi oldu. Ancak herhangi bir düşünüre yönelik ilginin eksiksiz olabilmesi için okurunun onun tüm eserleriyle karşılaşması gerekir. Dost Kitabevi Yayınları'nın "Yasa/Siyasa" dizisinde, 2004'te Hilmi Ziya Ülken çevirisi *Etika*'nın basılmasıyla başlayan, 2007'de *Politik İnceleme*'nin, 2008'de de *Teolojik-Politik İnceleme*'nin basılmasıyla süren ve sonuçta (İbrani Dilbilimi Özeti hariç) Spinoza'nın *Toplu Eserleri*'ni okura sunan bir çeviri çalışması 2014'te tamamlanmıştır.

Edisyonun birinci kitabı Spinoza'nın üretim sürecinin tamamına yayılan *Mektuplar*'dır (çev. Emine Ayhan). *Mektuplar*'ı sırasıyla *Descartes Felsefesinin İlkeleri* ve *Metafizik Düşünceler* (çev. Coşkun Şenkaya), *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* (çev. Emine Ayhan), *Kısa İnceleme* (çev. Emine Ayhan), *Etika* (çev. Hilmi Ziya Ülken), *Teolojik-Politik İnceleme* (çev. Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün), *Politik İnceleme* (çev. Murat Erşen) izlemektedir.

Spinoza'nın *Toplu Eserleri*'ni bir araya getiren ve Eylem Canaslan'ın, Raul Mansur'un, Ali Karabayram'ın katkılarıyla da zenginleşen bu çalışmanın önünün hep açık tutulması ve zaman içinde geliştirilmesi sağlanacaktır.

Cemal Bâli Akal
Temmuz 2014

Sunuş:
Anlama Yetisini Düzeltmek

James Joyce'tan Spinoza'nın *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*'sine (TIE)[1] yeni bir ad vermesi istenseydi, herhalde şöyle derdi: "Filozofun Bir Genç Adam Olarak Portresi." Yazarı 21 ila 29 yaşındayken kaleme alınmış olan bu eserin[2] belki de en iyi böyle adlandırılabileceğini kabul edip, şu soruları soralım: Bu nasıl bir portredir? Bize Spinoza'nın ilk felsefi meditasyonları, düşüncesinin kökenleri ve ilk oluşumu hakkında ne söyler? Olgun dönem çalışmaları bakımından nasıl bir konuma sahiptir? Bu yazıda böylesi soruların ardına düşmek istiyorum. Buradaki motivasyonum sorulardan da belli olduğu üzere iki vehçeli: Birincisi, TIE'den, özellikle de metnin ilk on yedi paragrafından oluşan Giriş bölümünden,[3] Spinoza'yı Spinoza yapan

1) TIE daha önce Türkçeye çevrilmiştir: "İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine", çev.: Aziz Yardımlı, *Söylem, İnceleme, Monodoloji* içinde, İdea, 2014 (son basım).

2) TIE'nin tam olarak ne zaman kaleme alındığı bilinmemektedir. En kesin tahmin aralığı 1658-1661'dir. Eserin tarihiyle ilgili tartışmalara yazının devamında yer verilmektedir.

3) TIE'nin ilk on yedi paragrafını "Giriş" olarak adlandıran Spinoza'nın kendisi değildir. Metinde sunulan özete dayanarak metnin planını çıkaran yorumcuların benimsediği bölümlemeye göre böyle anılır.

özgün sistemin oluşumunu daha iyi anlamak için nasıl faydalanabileceğimizi soruşturmak. İkinci olarak da, TIE'nin Spinoza *corpus*'u içerisindeki asıl yerini ve önemini belirginleştirebilmek. Amacım ise şöyle özetlenebilir: TIE'nin, tamamlanmamış haliyle bize ulaşan bir erken dönem metni olmasından dolayı barındırdığı tüm zorluklara, metinsel boşluklara, kavramsal eksikliklere rağmen, politik incelemeler de dâhil olmak üzere bir bütün olarak Spinozacı felsefeye en iyi giriş metni olduğunu, filozofun bu çalışmasında bize, daha sonraki yıllarda geliştireceği düşünce dizgesinin nüvesini ya da projeksiyonunu sunduğunu göstermek. Öyle ki, bu metindeki bazı pasajların, sadece *Etik*'te değil, *Teolojik-Politik İnceleme* (TTP) ve *Politik-İnceleme*'de (TP) geliştirilen argümanların bir ilk özeti, Spinoza'nın genel felsefi projesinin ilk deklarasyonu olduğunu düşünüyorum.

TIE'nin Yazıldığı Dönem ve Diğer Eserler Arasındaki Konumu

Bilindiği üzere Spinoza tüm çalışmalarını yayıma hazırlayabilmiş, onlara son hallerini verebilmiş bir filozof değildir. *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler* ile TTP[4] hariç diğer yazılarının toplu baskısı ancak ölümünden sonra, Amsterdamlı dostları tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu dost-editörler Latince *Opera Posthuma* (OP) ve onun Felemenkçe çevirisi *Nagelate Schriften*'i (NS) hazırlarken *Kısa İnceleme*'yi (KV) muhtemelen *Etik*'in bir taslağı olarak gördükleri için elemişler[5] fakat diğer gençlik metni TIE'yi yarım kalmış olduğu halde

4) Spinoza'nın açıklayıcı notlar ekleyip TTP'yi yeniden yayınlatmak istediğini (1675 tarihli 69. Mektup) fakat bunun gerçekleşmediğini hatırladığımızda, bu eserin de Spinoza'nın gözünde son haline kavuşmamış olduğunu varsayabiliriz.

5) Freudenthal'ın *Die Lebensgeschichte Spinozas*'da aktardığı *Seyahatler Güncesi*'nden bilindiği kadarıyla, Gottlieb Stolle 1704 yılında Hollanda'ya yaptığı ziyaret esnasında Spinoza'nın yayımcısı Rieuwertsz'in oğluyla tanışır. Rieuwertsz Stolle'ya *Etik*'in Felemenkçe taslağı dediği bir elyazması gösterir ve Spinoza'nın bazı arkadaşlarının bu metni kopyaladığını ama hiçbir zaman basmadıklarını, zira daha düzenli Latince bir versiyonun (*Ethica*) zaten bulunduğunu söyler.

edisyona dâhil etmişlerdir. Meyer bu tercihi TIE'nin başına yazdığı "Okura Uyarı"da şöyle gerekçelendirir:

> Sana tamamlanmamış haliyle sunduğumuz Anlama Yetisinin Düzeltilmesi vs. Üzerine İnceleme, yazarı tarafından uzun seneler önce kaleme alındı. Bu incelemeyi tamamlamaya hep niyetlendiği halde, başka meşgalelerle alıkonduğundan ve en nihayet ölüm onu aramızdan aldığından, istediği sona vardırmaya muvaffak olamamıştır. Gene de, bu inceleme, samimi hakikat arayışçılarının menfaatine olacağından zerre şüphe etmediğimiz birçok kıymetli ve yararlı şey içerdiğinden, seni bunlardan mahrum bırakmak istemedik. Metinde muhtelif yerlerde karşılaşılan birçok muğlâk, ham ve son hali verilmemiş yerlerin farkına varasın ve bu ölçüde de mazur göresin diye, seni bu konuda uyarmak istedik.[6]

Bu uyarı hiç şüphesiz erken döneme ait ve tamamlanmamış bir metinle ilk defa karşılaşacak okuru uyarma niyetiyle yazılmıştır. Hatta Fokke Akkerman'a bakılırsa Meyer'in Latince metin üzerinde yaptığı stilistik düzeltmeleri meşrulaştırma kaygısı da işin içindedir.[7] Fakat en nihayetinde bu uyarının Spinoza'nın eserleri konusunda 19. yüzyılın ikinci yarısında Almanya'da canlanan historiyografik çalışmalara dek, TIE'nin yeniden yayımlanma, okunma ve yorumlanma biçimini büyük oranda etkilediğini söyleyebiliriz. 1677 yılında basılan OP'deki yeri *Etik* ve TP'den sonra gelen TIE,[8] neredeyse iki yüzyılı aşkın bir süre "birçok kıymetli ve yararlı şey" içermesine rağmen "muğlâk, ham ve son hali verilmemiş" bir gençlik metni olmaktan pek öteye gide-

6) TIE'den yapılan alıntılar bazı değişikliklerle birlikte Emine Ayhan çevirisinden alınmıştır.

7) Fokke Akkerman, "La latinité de Spinoza et l'authenticité du texte du TIE", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 71, Cilt I, Vrin, Ocak 1987, s. 23-29.

8) 17. yüzyılda toplu eser basımında kronolojik sıranın gözetilmesi genellikle editörlerin önceliği olmamıştır. Böyle bir sistematizasyon çok daha modern, günümüz eleştirel bilimsel basımlarından beklenebilecek bir uygulamadır. Dolayısıyla da OP editörlerine, filozofun daha önce yayımlanmamış eserlerini ilk defa geniş bir okuyucu kitlesine ulaştırırken, onun yıllarca üzerinde çalıştığı ve dönemin entelektüel çevrelerinde oldukça ünlü olan *opus magnum*'uyla başlamak doğal gelmiş olmalıdır.

memiştir. Fakat KV'nin Amsterdamlı yayıncı-kitapçı Muller ve Van Vloten tarafından keşfi ve yayımlanışıyla[9] birlikte TIE'nin alımlanma biçiminde de bir değişim başlamış, KV, TIE ile *Etik*'in ilk taslağı arasındaki teorik ve kronolojik ilişki ve de Spinoza'nın ilk *çalışmasının* hangisi olduğu sorusu ele alınmaya başlamıştır. KV üzerine yazdığı incelemelerde Christoph Sigwart[10] ve ardından A. Trendelenburg[11] KV'nin TIE'den önce yazılmış olduğu tezini savunmuşlardır. Bu tezi, Spinoza'nın mektuplarına, OP editörlerinin beyanlarına ve *Etik*'i referans aldıkları bir düşünsel evrim analizine dayandırmışlardır. Sigwart ve Trendelenburg'un bu yeni tezleri, TIE'yi, KV'den *Etik*'e geçiş metni, *Etik*'e bir tür metodolojik giriş olarak konumlandırır. Ve de böylesi bir alımlanışın etkisiyle, Van Vloten ile Land 1882-1883 yıllarında yayımladıkları Spinoza'nın tüm eserleri edisyonunda TIE'yi I. Cilde, *Etik*'in hemen öncesine koyarlar.[12] *Opera*'nın yayımlanışını izleyen yıllarda, ünlü Alman felsefe tarihçisi Jacob Freudenthal'ın yaptığı araştırmalarla birlikte Spinoza'nın yaşamı ve eserleri üzerine çalışmalar daha kapsamlı ve sistematik bir nitelik kazanır.[13] Freudenthal, KV-TIE ilişkisine dair daha önceki görüşlere sadece katılmakla kalmayıp bunları daha da ileri taşıyarak KV'nin Spinoza'nın düşünsel evrimini değerlendirirken tümüyle dışarıda tutulması gerektiğini savunur. Freudenthal özellikle 6. Mektup'ta geçen "*integrum opusculum*" ifadesinin,[14] bütünlüklü bir metin

9) *Ad Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia Supplementum* içinde, ed. J. van Vloten, Muller, 1862.

10) *Spinoza's neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständnis des Spinozismus untersucht*, Nabu, 2014 (Gotha 1866).

11) *Historische Beiträge zur Philosophie* içinde, Berlin, 1867.

12) *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*, 2 cilt, ed.: J. Van Vloten ve J. P. N. Land, Lahey, 1882-1883. Bu ciltlerde kronoloji gözetilmez. 1. ciltte sırasıyla TIE, *Etik*, TP, TTP ve TTP'ye Ekler, 2. ciltte ise *Mektuplar*, KV, İbrani Dili Gramer Özeti ve Ek Mektup olarak Spinoza'nın Graevius'a yazdığı pusula bulunur.

13) *Die Lebensgeschichte Spinozas*, Leipzig, 1899; Spinozastudien, I. Über den *Kurzen Traktat*, II. Über die dem *Kurzen Traktat* eingefügten Dialoge, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 108, 1896, s. 238-282; 109, 1897, s.1-25.

14) Spinoza 6. Mektubu Henry Oldenburg'un 21 Ekim 1661 tarihli mektubuna cevaben yazmıştır. Cevabın "*integrum opusculum*" ifadesini barındıran son paragrafı OP baskısında

olmanın çok uzağında gördüğü KV'yi değil, TIE'yi niteleyebileceğini savunur. Ona göre Neo-Platoncu ve mistik izler barındıran, yazarının yayımlamayı düşünmeyip sadece arkadaşları için kaleme aldığı KV'yle karşılaştırıldığında, TIE *Etik*'e çok daha yakın, Kartezyen terminolojiyi özümsemiş, kendisine aklı temel alan bir Yeni Felsefe metnidir. 20. yüzyıla gelindiğinde ise Spinoza'nın eserlerinin oluşum ve gelişiminin tarihsel-eleştirel yöntemle incelenişini TIE üzerine yazdığı doktora teziyle[15] Carl Gebhardt devam ettirir. TIE'nin kompozisyonu, diğer eserler arasındaki yeri ve tarihi konusundaki bu kapsamlı çalışmasında Gebhardt TIE ve KV diye bilinen çalışmaların başlangıçta tek bir eserin iki kısmı olarak yazılmaya başladığını savunur. Bu eserin TIE bölümü tümüyle Rijnsburg dönemine, özellikle de 1660-1661 yıllarına aitken, KV bölümünün tam kısımları ise daha önceye, Spinoza'nın Sinagogdan çıkarıldıktan sonraki Amsterdam dönemine, yani 1656-1600 yılları arasında aittir. Spinoza TIE'yi, KV'yi geometrik bir düzene göre yeniden kaleme almaya karar verdiği daha geç bir dönemde yazmıştır ve de bu sebeple TIE KV'ye göre sonuç, *Etik*'e göre ise metodolojik giriş olarak konumlandırılmalıdır. Gebhardt 1925'teki *Benedict de Spinoza: Opera* edisyonunda KV için yazdığı *Textgestaltung*'da 6. Mektup'un tarihi ve TIE'nin kompozisyonuyla ilgili tezlerinde kısmi değişiklikler

yer almaz. Burada Spinoza şöyle der: "Sorduğunuz yeni soruya, yani şeylerin nasıl varolmaya başladığı ve ilk nedene nasıl bir bağla bağlı oldukları sorusuna gelince, bu konuda ve anlama yetisinin düzeltilmesi konusunda bütün bir kısa eser (*de emendatione intellectus integrum opusculum*) kaleme aldım, şu sıra bu eseri kopya edip düzeltmekle uğraşıyorum. Ama zaman zaman kitaba ara veriyorum, çünkü henüz yayımlanması konusunda kesin bir karara varmış değilim. Haliyle günümüz teologlarının kitaptan rahatsız olup, her zamanki huysuzluklarıyla bana saldırmalarından çekiniyorum, ben ki ağız dalaşından tiksinirim. Bu konuda önerilerinizi bekliyor olacağım. Vaizleri kızdırabilecek olan bu eserimin içeriği hakkında sizi bilgilendirmek için şimdilik şunu söyleyeyim: Vaizlerin ve bildiğim kadarıyla herkesin Tanrı'ya yüklediği birçok sıfatı yaratılmış şeyler sayıyorum. Buna karşılık, böylesi kişilerin önyargılarından dolayı yaratılmış şeyler saydıkları birçok şeyin de, anlamaktan aciz oldukları Tanrı'nın sıfatları olduğunu ileri sürüyorum. Keza burada da, Tanrı ile Doğa arasında bildiğim herkesin yaptığı şekilde ayrım gütmüyorum." Spinoza, *Toplu Eserler I: Mektuplar*, çev. Emine Ayhan, yay. haz. Eylem Canaslan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2014, s. 82.

15) *Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, Heidelberg, 1905.

yapmış olsa da,[16] sonuçta KV ile TIE arasındaki kronolojik ilişkiyle ilgili görüşünü ve de TIE'nin *Etik*'e metodolojik giriş olduğu savunusunu değiştirmemiştir. Bu yüzden de TIE'yi *Opera*'nın ilk eserleri kapsayan I. Cildine değil, II. Cilde, *Etik*'in hemen öncesine koymuştur.

Gebhardt'ın kısmen Sigwart ve Trendelenburg'dan devralarak geliştirdiği bu tezleri, Filippo Mignini'nin 1979 yılından itibaren yayımladığı çalışmalara ve Spinoza çevirilerine[17] dek Spinoza yorumcuları arasında neredeyse istisnasız bir şekilde kabul görmüş ve gelenekselleşmiştir. Mignini'nin TIE ile KV arasındaki ilişkiyi tersine çeviren yeni tezleri, Spinoza *scholarship* içinde büyük bir etki yaratmış ve Gebhardt'ın standartlaşmış edisyonunu ve yorumlarını tartışmaya açmanın imkânını sağlamıştır. Mignini'nin zaman içerisinde ufak revizyonlara tabi tutarak geliştirdiği nihai tezler şöyle özetlenebilir: i) Gebhardt'ın tarihi konusunda yanıldığı 6. Mektup'ta[18] Spinoza'nın bahsettiği eser ne tek başına TIE ne Gebhardt'ın savunduğu gibi TIE ve KV'yi kapsayan tek bir çalışma, sadece ve sadece ilk bölümünde şeylerin oluşumunu, ikinci bölümünde ise anlama yetisinin düzeltilme-

16) Gebhardt'ın 6. Mektup için doktora tezindeki tahmini 1661'in sonları iken, 1925'teki çalışmasında 1662 Baharı'dır.

17) Çeviri ve edisyonları: *Werken van B. De Spinoza. III. Korte Geschriften*, Akkerman, Hubbeling, Petry ve van Suchtelen ile birlikte, Wereldbibliotheek, 1982; *Trattato sull'emendazione dell'inteletto*, Spinoza, *Opera* içinde, ed. Mignini, Mondadori, 2007. İtalyanca çalışmaları için bkz. Filippo Mignini, "Per la datazione e l'interpretazione del *Tractatus de Intellectus Emendatione* di B. Spinoza", *La Cultura* 17 (1979), s. 87-160; "Un documento trascurato della revisione spinoziana del Breve Trattato", *La Cultura* 18 (1980), s. 223-273; "Nuovi contributi per la datazione e l'interpretazione del *Tractatus de Intellectus Emendatione*", *Spinoza nel 350 anniversario della nascita*, Bibliopolis, 1985; "Annotazioni sul lessico del *Tractatus de Intellectus Emendatione*", *Spinoziana. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale*, ed. P. Tatato, 1995. Fransızcalar için bkz. "Sur la genèse du *Court Traité*: l'hypothèse d'une dictée originaire est-elle fondée?", *Cahiers Spinoza* 5 (1984-1985), s. 147-165; "Données et problèmes de la chronologie spinozienne entre 1656-1665", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 71, Cilt I, Vrin, Ocak 1987, s. 9-21; "Le texte du *Tractatus de Intellectus Emendatione*", *Spinoza to the letter. Studies in words, texts, and books*, ed. F. Akkerman ve P. Steenbakkers, Brill, 2005, s. 189-207. Ayrıca tüm bu çalışmalarını ve kendisinden önceki okumaları özetlediği çalışması için özellikle bkz. "Introduction au *Tractatus de Intellectus Emendatione*", Spinoza, *Œuvres: Premiers écrits I* içinde, PUF, 2009, s. 21-58.

18) Bu mektuba dair Mignini'nin tahmini 31 Aralık 1661'den önce yazıldığıdır.

sini konu edinen KV olabilir. ii) Gebhardt'ın ve ondan önceki Alman felsefe tarihçilerinin (özellikle de Freudenthal'ın) savunduğunun aksine, KV, *integrum* sıfatını pekâlâ hak edebilecek, sanıldığından daha bütünlüklü ve de *Etik*'teki argümanlara çok daha yakın bir çalışmadır. iii) TIE, Spinoza'nın henüz Kartezyen etkilerden kurtulamadığı bir dönemde, KV'den önce, Rijnsburg'a taşınmadan önceki Amsterdam döneminde, 1658-1659 yılları arasında kaleme aldığı metnidir. Mignini bu tezlerini biyografik olduğu kadar filolojik gerekçelere dayandırarak, tarihi verilere dayalı dışsal delilleri olduğu kadar metinlerdeki Latince ve Felemenkçe terminolojik evrimi de dikkate alarak sunar. Böylece Spinoza araştırmaları tarihinde Freudenthal ve Gebhardt'tan sonra üçüncü büyük tarihsel-eleştirel monografileri ortaya koymuş olur. Mignini'nin Alman historiyografisinin gelenekselleşmiş Spinoza okumasına itirazının en önemli felsefi içerimi, TIE'nin daha önce kabul edilen konumunun, yani *Etik*'e yöntemsel giriş olma statüsünün reddi olmuştur. Dolayısıyla TIE Spinoza'nın henüz özgün tezlerinin gelişmediği, içinde bulunduğu homojen olmayan entelektüel çevrenin etkilerine fazlasıyla açık, kelimenin tam anlamıyla bir ilk gençlik eseri haline gelmiştir.

Mignini'nin Spinoza eserleriyle ilgili geleneksel görüşü tersine çeviren bu tezi, bazı önemli Spinoza yorumcu ve çevirmenleri tarafından artık tümüyle ya da kısmen benimsenmiş olmakla birlikte, bazıları tarafından da aynı oranda şüpheyle ya da çekinceyle karşılanmaya devam etmektedir. Örneğin, Edwin Curley ve Pierre François Moreau, Mignini'nin tezlerini benimseyen isimlerken,[19] Bernard Rousset, Herman de Dijn ve Bernard Pautrat[20] KV'nin TIE'ye önceliğini ve

19) Her ikisi de Spinoza edisyonlarını Mignini'nin kronolojik tezlerine göre düzenlemişlerdir. Bkz. P. F. Moreau, "Introduction générale aux œuvres de Spinoza", Spinoza, *Œuvres: Premiers écrits I* içinde, PUF, 2009, s. 7-17; Edwin Curley, "General Preface", *The Collected Works of Spinoza* içinde, çev. ve ed.: E. Curley, Princeton, 1988, s. ix-xvii; özellikle s. xiii. Curley, Mignini'nin TIE'yle ilgili bütün tezlerini değil, sadece tarihiyle ilgili olan görüşünü benimser.

20) Bernard Rousset, "Introduction: La Réforme et la philosophie", Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement* içinde, çev. ve ed.: Bernard Rousset, Vrin, 1992, s. 7-51; Herman de Dijn, *Spinoza. The Way to* Wisdom, Purdue University Press, 1996; Bernard

bu sonuncusunun *Etik*'e en iyi yöntemsel giriş metni olduğunu hâlâ savunurlar. Ben de doğrusu Mignini'nin tezlerinde çok önemli ve haklı tespitler bulunduğunu, bunların Gebhardt edisyonuna ciddi düzeltiler önerdiğini kabul etmekle birlikte, Rousset, Dijn ve Pautrat'ya daha yakın bir okuma benimsiyorum. Hatta bir adım daha ileri giderek, yazının başında da belirttiğim gibi, TIE'nin sadece Etik için değil, politik incelemeler de dâhil olmak üzere tüm Spinoza külliyatına en iyi giriş metni olduğunu savunuyorum. Hem de sadece metodolojik değil aynı zamanda pedagojik bakımdan. Mignini'nin *datation* saptamalarının doğru olduğunu ve TIE'nin 1658-1659 yılları arasında yazıldığını kabul etsek bile, buradan yola çıkarak vardığı bazı sonuçların bu metnin gerçek önemini azaltma riski taşıdığını düşünüyorum. Ayrıca ortaya koyduğu gerekçeler, Spinoza'nın bu metne bir daha hiç dönmediğini, buradaki tezlerinden tümüyle vazgeçtiğini gösteren kesin deliller sunmamaktadır. Hatta, tam tersi, *Etik*'in 2. Kitabının 40. Önermesinin 1. Notunda kavram oluşumu sorusuna ayırmayı planladığı bir çalışmadan bahsettiğini hatırlarsak, TIE'nin ya da buna benzer başka bir eserin üzerinde çalışmaya uzun süre devam ettiğini varsaymak pekâlâ mümkündür. Belki de en makulü, kesin belgelerin yokluğunda tarih aralığını daha geniş tutarak, TIE'yi 1658-1661 döneminde Spinoza'nın Amsterdam Yahudi Cemaati'yle ilişkileri tümüyle koptuktan sonra, Rönesans Kültürü ve Yeni Felsefe'yi daha iyi özümsemeye başladığı sıralarda kaleme alınmış bir eser olarak görmek olacaktır.

TIE'nin tarihi gibi yarım kalmışlığı da yorumcuların tartıştığı bir diğer konudur. Örneğin, Alexandre Koyré'ye göre TIE belki de Spinoza artık sistemine herhangi bir yöntemsel girişi artık gereksiz gördüğü için yarım kalmıştır.[21] Bu da onun Descartes'tan en büyük farkıdır. Doğru yöntem üzerine önceden konuşmaya gerek yoktur, zira doğru yöntem doğru düşünmenin kendisidir. Tıpkı özgürlüğün, özgür deneyimlerin

Pautrat, "Histoire du texte", Spinoza, *Traité de l'amendement de l'intellect* içinde, çev. B. Pautrat, Allia, 1999, s. 179-187.

21) Alexandre Koyré, "Avant-Propos", Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement* içinde, çev. A. Koyré, Vrin, 1990 (1936), s. xx-xxi.

kendisi oluşu gibi... Wim Klever da buna yakın bir görüş benimseyerek Spinoza'nın dolaysız içkinciliği veya doğalcılığında yöntemsel bir girişe yer olmadığını vurgular.[22] Gueroult'ya göre bu eser başlıca girişimi olan "anlama yetisinin tam bir tanımını" veremeden kesilir, zira filozof henüz "tanrısal anlama yetisi" doktrinini geliştirmemiştir.[23] Alexandre Matheron'a göre ise TIE, diğer birçok sebep yanında, tamamlansaydı yol açacağı pedagojik dilemma sebebiyle yazarı tarafından yarım bırakılmıştır.[24] TIE Kartezyen okurlara yazılmış olmakla birlikte, tümüyle anti-Kartezyen bir ilkeye dayanır: tam anlamıyla gerçek olan ile düşünsel gerçek arasındaki paralellik ilkesi. Metinde bu ilkenin giderek belirleyici hale gelişi, onu tamamlayıp söz konusu okurlarına sunmayı imkânsız kılmıştır. Bir diğer önemli yorum ise Deleuze'e aittir. Ona göre TIE'nin yarım kalmasının temel sebebi, bu metnin bazı tezlerini geçersiz veya gereksiz kılacak ortak nosyonlar teorisidir. Öyle ki, bu teoriye dair ilk önsezilere kavuştuğunda TIE'yi ya yeni baştan yazması ya da bu yeni temelden hareketle yeni bir eser kaleme alması gerektiğinde, Spinoza ikinci yolu seçmiştir.[25] Aslında Deleuze'ünkine yakın bir evrimsel TIE okumasının ilk örneğini, Spinozacılık tarihinde artık pek ismi anılmasa da Richard Avenarius vermiştir. Avenarius sonradan empiriyo-kritisizm doktriniyle ünlenecek olsa da 1868'de verdiği doktora tezi Spinoza'nın panteizmi üzerinedir.[26] Burada TIE'nin tamamlanmama sebebinin Spinoza'nın bilgi teorisindeki düşünsel evrimi olduğu görüşünü savunur. Filozof TIE'deki algı tarzları doktrininde kavramsal olarak daha üst bir aşamaya gelince, bu eseri yarım bırakmıştır.

Her biri çok önemli Spinoza yorumcularından gelen bu görüşler, TIE'nin tarihiyle ilgili tartışmalarda olduğu gibi birbirini dışlayıcı

22) Wim Klever, "Remarques sur le TIE. *Experiantia vaga, paradoxa, ideae fictae*", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* no 71, Cilt I, Vrin, Ocak (1987), s. 101-102.

23) Martial Gueroult, *Spinoza II: L'Âme*, Aubier, 1974.

24) Alexandre Matheron, "Pourquoi le TRE est-il resté inachevé ?", *Revue des sciences philosophique et théologiques*, n° 71, Cilt I, Vrin, Ocak 1987, s. 45-53.

25) Gilles Deleuze, "5. Bölüm: Spinoza'nın Evrimi, *TIE*'nin Tamamlanmamışlığı Üstüne", *Pratik Felsefe* içinde, çev. Ulus Baker, Alber Nahum, Norgunk, 2011, s. 116-127.

26) *Uber die beiden ersten Phasen des spinozistischen Pantheismus*, Leipzig, 1868. Deleuze bu eseri, TIE'nin tamamlanmamışlığı konusuna ayırdığı bölümün ilk sayfasında alıntılar.

değildir. Bu metnin yarım kalmışlığının nedeni yukarıda özetlediklerimin hepsi birden bile olabilir. Belki tüm bunların yanı sıra bir de Spinoza'nın ömrünün kısacıklığı göz önünde tutulmalı. Sonuçta, daha önce değindiğim gibi, Spinoza'nın dönemin mantık terimlerini ve kavram içeriklerini incelemek için ayrı bir çalışma yapmak istediğini biliyoruz. Mevcut metinleri içinde buna en uygun olanı TIE'dir. Belki de Spinoza'nın bu eseri bitiremeyişinin asıl nedeni teorik bir krizden ziyade yaşamsal bir kriz, yani basitçe zaman yokluğudur.

Metne Giriş

TIE altbaşlığından da anlaşılabileceği gibi[27] her şeyden önce yöntem üzerine bir çalışmadır. Klasik bir sınıflandırma yapılacaksa, içeriği bakımından filozofun mantık çalışmasıdır denilebilir. Eserin en önemli hamlesi, tam haline kavuşmamış olsa da, bir yandan Kartezyen rasyonalizme, diğer yandan Baconcı empirizme eleştirel bir yaklaşımla alternatif bir epistemolojik model oluşturma girişimidir. Bu çifte eleştiri hattı üzerinden TIE, adının da işaret ettiği gibi, insanın doğuştan gelen bir gücü olan ama çeşitli dışsal etkiler sebebiyle bir şekilde bozulmuş olan anlama yetisini yeniden düzeltmeyi hedefler. Eserin başlığındaki *emendatio*'nun "tashih etme", "düzeltme" anlamının yanı sıra, "iyileştirme" gibi eski bir tıbbi anlamı da vardır. Spinoza için anlama yetisi *dışsal* nedenlerle sakatlanmış, hastalanmış olan, bu yüzden de filozof-hekimin rehberliğinde yeniden sıhhatine kavuşturulması gereken *içsel* bir kuvvettir (*vis*). Fakat bu yetinin iyileştirilebilmesi için öncelikle

27) OP'deki alt başlık: "ve [anlama yetisini] şeylerin doğru bilgisine en iyi şekilde yönlendirmenin yolu üzerine inceleme". NS'deki alt başlık: "ve [anlama yetisini] yetkinleştirmenin yolu üzerine bir inceleme". TIE'nin NS'deki Felemenkçe çevirisi bazı ufak farklarla Latince metinden ayrışır. Bunlar bazen metni daha iyi anlamaya yardımcı olduğu gibi, bazen de sorun teşkil eder. Curley'nin belirttiği gibi, bir varyasyon Spinoza'nın revizyonunu, bir çeviri yorumunu ya da basitçe bir basım hatasını yansıtıyor olabilir ("General Preface", s. x). Spinoza'nın NS'deki çevirinin son halini gördüğüne dair ise herhangi bir kesin bilgi yoktur.

insanın gerçekte nasıl düşündüğünün anlaşılması gerekir ve Spinoza kendisinden önceki iki ana hatta bu konuda bir eksiklik görür. TIE'de Descartes ve Bacon'ın adları hiç geçmez ama Oldenburg'a yazdığı bir mektupta açıkça şöyle der Spinoza:

> Bana Descartes ve Bacon felsefesinde ne gibi hatalar bulduğumu sormuşsunuz. Başkalarının hatalarını açığa vurmak her ne kadar âdetim olmasa da, bu ricanızı yerine getirmeye çalışayım. Birinci ve en önemli hataları, tüm şeylerin ilk nedeninin ve kökeninin bilgisinden fazlasıyla sapmış olmaları. İkinci olarak, insan zihninin gerçek doğasını bilmiyor/araştırmamış (*non cognoverint*) olmaları. Üçüncüsü ise, hatanın gerçek nedenini hiç kavramamış olmaları.[28]

Descartes ve Bacon'a getirilen eleştirilerin ortak noktası, klasik yeti teorisinde anlama yetisi ile irade diye ayrılan, fakat Spinoza'ya göre aslında tek ve aynı şey olan zihinsel edimin doğasını tam anlamamış oluşlarıdır. Ona göre her iki filozof da hatanın nedenini açıklarken hüküm verme yetisinin anlama yetisinden daha geniş olduğu açıklamasıyla yetinmiş, fikirler arası bağlantının nasıl kurulduğunu (ve bu bağlantı doğru kurulmadığında hatalı yargıların nasıl oluştuğunu) açıklayamamışlardır. Spinoza'ya göre, zihinde hataların oluşumunu açıklamak için fikirlerin içsel bağlantısından ayrı işleyen, soyut ve genel bir yetinin özgürlüğü varsayımına başvurmanın kendisi zaten başlı başına bir hatadır. Bazı yorumcular, Spinozacı epistemolojinin temel argümanlarından olan bu savın ve özgür iradenin reddinin henüz TIE'de gelişmediğini, bu eserin hâlâ anlama yetisi ile irade arasındaki Kartezyen ayrımın etkisinde olduğunu iddia etmişlerdir.[29]

28) Eylül 1661'de yazıldığı tahmin edilen 2. Mektup. Bkz. Spinoza, *Toplu Eserler I: Mektuplar*, çev. Emine Ayhan, yay. haz. Eylem Canaslan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2014, s. 62.

29) Örneğin, H. H. Joachim, *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione: A Commentary* 1995 (1940), s. 59; Mignini, "Le texte du Tractatus de Intellectus Emendatione", *Spinoza to the letter. Studies in words, texts, and books*, ed. F. Akkerman ve P. Steenbakkers, Brill, 2005, s. 189-207.

Oysa Spinoza'nın bu ayrımı *Etik*'teki keskinlikte eleştirebilmesini sağlayacak olan teorik zemin ve araçlar TIE'de belirmeye başlamıştır bile. Bu bakımdan §34'e[30] yazılmış olan dipnot, yanlış ve şüpheli fikirlerin nasıl oluştuğunu açıklamaya ayrılmış olan §66-§78 arası paragraflar özellikle önemlidir.

Bununla birlikte, TIE'deki bu eleştirel içeriğe yeni bir terminoloji, kavram kuruluşu eşlik etmez. İlk bakışta üslup ve semantik bakımından Bacon'ın, özellikle de Descartes'ın etkisi altında bir metne benzer. *Novum Organum*'da, *Meditasyonlar*'da geçen ifadelere sıklıkla rastlanır; biçim olarak *Yöntem Üzerine Söylem*'i, planı bakımından ise *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*'ı hatırlatır. Diğer yandan da, tüm bu benzerliklerin altında, Spinoza'nın sonraki eserlerinden, özellikle *Etik* ve TP'den tanınan karakteristik tarz yavaş yavaş belirmeye başlamıştır. Spinoza geleneksel kavramları şaşırtıcı bağlamlarda ve yenilenmiş içerikleriyle kullanmasıyla meşhurdur. Burada da Kartezyen ya da Baconcı ifadelerin bambaşka sonuçlar doğuracak şekilde kullanıldığına şahit oluruz. Althusser'den alıntılayarak söylersek, Spinoza "üstün bir strateji uzmanı olarak, hasmının en önemli müstahkem mevkiini ele geçirerek işe başl[ar]. Daha doğrusu oraya sanki kendi kendisinin hasmıymış gibi, dolayısıyla düşmanın amansız hasmı olma şüphesini bertaraf ederek yerleşi[r] ve teorik kaleyi, onu bütünüyle tersine dönüştürecek biçimde, yani kalenin toplarını kalenin sahibine döndürürcesine, yeniden tertipl[er]".[31]

Peki, hatanın oluşumu iradenin özgürlüğüne havale edilmeyecek ya da sorunun çözümü Descartes'ta olduğu gibi "yargının askıya alınması"na indirgenmeyecekse, o halde zihin hatalı yargılardan nasıl kurtulacak, doğru bilgi ve yargı nasıl tesis edilecektir? Bu soruya aranan cevap TIE'nin (ilk on yedi paragraflık Giriş bölümü hariç)

30) "§"işareti paragrafları belirtmek için kullanılır. Paragraf numaraları OP ve NS edisyonlarında yer almaz. Referans kolaylığı için ilk defa Bruder edisyonunda (1843-1846) kullanılmış ve ardından yaygın bir biçimde benimsenmiştir.

31) Louis Althusser, "Tek Materyalist Gelenek: I. Spinoza", *Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a* Güncel Müdahaleler içinde, çev.: Cemal Bâli Akal, yay. haz.: Cemal Bâli Akal & Eylem Canaslan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2013, s. 181.

asıl konusunu oluşturur: §18-§29 arasında Spinoza bilgi teorisinin ilk taslağını, yani *Etik*'e gelindiğinde bilgi türü diye anılacak olan algı tarzları sınıflandırmasını sunar ve bunlardan hangisinin en iyi algı tarzı olduğunu araştırır. §30-§49 arasında, "doğru fikir", "kesinlik" ve "iyi yöntem"in tanımları verilir; bu tanımlardan hareketle doğruluk ve kesinlik kriterinin fikirlerin içinde aranması, bunun için fikirlere dışsal bir ölçüte başvurulmaması gerektiği gösterilir. Ayrıca *idea* ve *ideatum* ayrımı üzerinden zihinsel üretimin nasıl işlediğine ve bir fikrin diğer bir fikre konu/nesne olarak nasıl kendinde gerçeklik kazandığına bakılır. Daha sonraki Spinozacı epistemolojinin temelini de zihnin bu entelektüel gerçeklik üretme kapasitesi, refleksif ediminin düzeni ile şeylerin düzeni arasındaki paralelliğin, daha doğrusu özdeşliğin kuruluşu oluşturacaktır. Bu kuramın birinci kısmının geliştirildiği §50-§90 arasında anlama yetisinin imgelemden ayrılması konusu işlenir; yanlış, fiktif ve şüpheli fikirlerin ve de doğru bir fikrin bunlardan ayrılmasını sağlayan içsel işaretin ne olduğuna bakılır. §90'dan sonrası yöntemin ikinci kısmına, Spinozacı dedüksiyonun temeli olan "doğru tanım"ın koşullarının saptanışına ayrılmışsa da metin §110'da, kuram nihai formunu kazanamadan kesiliverir. TIE'nin en önemli tezi nedir diye sorduğumuzda, bunun §33'teki "*habemus enim ideam veram*" (ki aslında doğru fikre sahibiz) olumlaması olduğunu görürüz. Burada Spinoza'nın kastettiği, TIE'nin Fransızca çevirmenlerinden Beyssade'ın vurguladığı gibi[32] *bir* doğru fikre sahip olduğumuz değil, fikirlerimizde doğruluğun olduğu, başka bir ifadeyle, istesek bile doğruluğun *tümüyle* dışında asla olamayacağımızdır. Mesele fikirlerdeki bu doğruluğun, bu ilk olumlamanın mümkün olduğunca artırılmasıdır. Bunun yolu da doğru bir fikrin diğer fikirlerin düzenli dedüksiyonunda norm oluşudur. Tam da bu noktadan, Spinoza, Descartes'a yönelteceği yöntem itirazını geliştirir: Metodik şüphe varsayımsal olarak bile mümkün değildir. Spinoza'ya göre doğru bir fikre sahip olduğumuzda, bunu kendiliğinden biliriz. Daha iyi bir ifadeyle, "doğruluk ile iyi akıl yürütmeyi ispat ederken doğ-

32) Michelle Beyssade, "Notes au *Traité de la Réforme de l'Entendement*", Spinoza, *Œuvres: Premiers écrits I*, içinde, PUF, 2009, s. 146.

ruluğun ve iyi akıl yürütmenin kendisinden başka bir alete gereksinim duymayız" (§44). Dahası, bilginin artırılması için en iyi yöntem, "zihnin verili bir doğru fikrin normu uyarınca nasıl yönlendirilmesi gerektiğini gösteren yöntem olacaktır. İki fikir arasındaki bağıntı o fikirlerin biçimsel özleri[33] arasındaki bağıntıyla aynı olduğundan, bunu şu izler ki, en mükemmel varlığın fikrinin refleksif bilgisi, diğer fikirlerin refleksif fikrinden daha seçkin (*praestantior*) olacaktır. Başka bir deyişle, zihnin en mükemmel varlığın verili fikrinin normu uyarınca nasıl yönlendirilmesi gerektiğini gösteren yöntem, en mükemmel yöntem olacaktır" (§44). TIE'deki bu bağıntısal özdeşlik kavrayışı, *Etik*'e geldiğimizde "fikirlerin düzen ve bağlantısı[nın] şeylerin düzen ve bağlantısıyla aynı" (II Önerme 7) olduğu olumlamasına açılacaktır. Cottingham, Spinoza'nın Descartes'ın epistemolojisini, özellikle de metodik şüphe kavramını yanlış yorumladığını, Spinoza'nın tezlerinin, özellikle de doğru fikir kavrayışının Descartes'ınkine sanıldığından çok daha yakın olduğunu savunmuştur.[34] Oysa böyle bir yorum, Kartezyen ontoloji ile Spinozacı ontoloji arasındaki uzlaşmaz farkları görmezden gelmeye yol açabilir. Burada konuyu derinleştiremeyeceğimiz için çok kısaca ifade edersek, Spinoza Kartezyen bilişsel prosedürün tam tersine çevrilmesini gerektiren bir onto-epistemolojik sistem kuruluşuna sahiptir (ve bu sistemin ilk temelleri TIE'de atılmıştır). Bir anlamda, "düşünüyorum o halde varım" değil, "varım, o halde düşünüyorum" şeklinde formüle edilebilecek bir tersine çevirme. Zira varlığın gerekçelendirilmeye, ispatlanmaya ihtiyacı yoktur, o zaten verilir, oradadır; ancak bu ilk olumlamadan itibaren felsefe yapılabilir. Özetle, Spinoza'nın Kartezyen şüpheye TIE'de yönelttiği eleştiriler sadece epistemolojik değil, en temelinde ontolojik içerimlere sahiptir.

33) "Nesnel olarak" (*objective*) Skolastik-Kartezyen terminolojide "zihinde verili olarak" ya da "zihnin gözlerinin karşısında, önünde olduğu haliyle" anlamına gelir. Bunun karşıtı ise, gerçekliğe sahip olanı anlatmak için kullanılan (Aristotelesçi terminolojiden kalan bir anlatımla, "forma sahip" olmaya gönderme yapar) "biçimsel olarak"tır (*formaliter*). Kısacası, "biçimsel olan" şeyin kendisiyle, "nesnel olan" ise şeyin fikriyle ilgilidir.

34) John Cottingham, "The Intellect, the Will, and the Passions: Spinoza's Critique of Descartes", *Journal of the History of Philosophy* 26, n° 2, Nisan 1988, s. 239-257.

Spinoza'nın Descartes'tan bir diğer önemli farkı ise, bilgi sorununu etik bir sorun olarak görmesidir. En gelişkin haline *Etik*'te kavuşacak olan bu perspektif, TIE'de de varlığını hissettirir. Yukarıda özetlediğimiz tüm epistemolojik başlıklar, bu kısa metinde "iyi yaşam" ve "mutluluk" sorunsalı çerçevesinde ele alınır. Spinoza'ya has ontolojik-epistemolojik-etik-politik zincirlenme, daha bu ilk dönem eserinde bile örülmeye başlamıştır. Bununla birlikte diğer eserlerle, özellikle de geometrik düzene göre yazılmış, bugün sadece bizleri değil, zamanında da birçok okuru ilk bakışta ürkütmüş olan *Etik*'le karşılaştırıldığında, TIE üslup bakımından oldukça farklıdır. KV'deki diyalogları saymazsak, diyebiliriz ki, Spinoza'nın en edebi çalışmasıdır. Ne tanımla, ne aksiyomla, ne önermeyle, birinci tekil şahsın ağzından, ortak deneyime referansla, okuru "can kulağıyla"[35] dinlemeye çağıran bir felsefi öyküyle başlar. Giriş bölümünün sonlarına dek hâkim olan bu üslup, Greko-Romen edebiyatın Rönesans'la birlikte yeniden canlanmasının ardından, 16., 17. yüzyıllarda oldukça popüler olan, Alexandre Koyré'nin hatırlattığı gibi otobiyografik olmaktan ziyade okuru cezbetmek, onu kendisiyle birlikte felsefi refleksiyona dahil etmek için yazar tarafından bilinçli bir şekilde, pedagojik kaygılarla benimsenen bir anlatı tekniğidir.[36] TIE, Michael L. Morgan'ın belirttiği gibi, Spinoza'nın kayıp değilse bile yarım kalmış *Protreptikos*'u olarak da okunabilir.[37] Bu yönüyle TIE, Yeni Felsefi-Bilimsel Söylemin problemleri ile Eski Felsefeye özgü kaygıların

35) *Amicus*. Bu sıfat-zarf §17'de geçer.

36) Alexandre Koyré, "Notes du traducteur", Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement* içinde, çev. A. Koyré, Vrin, 1994, s. 97. Tüm yorumcuların buna katıldığı söylenemez. Örneğin, Lécrivain ("Notes", Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement* içinde, ed. ve çev. André Lécrivain, Flammarion, 2003, s. 145-147) TIE'nin giriş bölümünde Spinoza'nın yaşamından izler olduğunu belirtir. Keza Casarino ("Spinoza'dan Önce Marx: Bir Soruşturma İçin Notlar", *Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a* Güncel Müdahaleler içinde, çev.: Emine Ayhan, yay. haz. Cemal Bâli Akal & Eylem Canaslan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2013, s. 320) şöyle der: "TIE'nin başında, [Spinoza'da] görmeye pek alışık olmadığımız itiraf kabilinden otobiyografik bir pasajda genç bir adam olarak filozofun cömert bir portresini çizerek kendi *bildungsromanını* yazar."

37) Michael L. Morgan, "Editorial Preface to the *Treatise on the Emendation of the Intellect*", Spinoza, *Complete Works* içinde, ed. Michael L. Morgan, çev. Samuel Shirley, Hackett, 2002, s. 1.

ve üslubun bir arada görülebileceği bir metindir. Zira metni besleyen kaynaklar yalnızca Descartes'a, Bacon'a değil, aynı zamanda Stoacılığa, özellikle Seneca'ya,[38] Cicero'ya, Marcus Aurelius'a dek uzanır. Fakat *medicina animi*'yi (ruhun ilacı) tıpkı Cicero gibi felsefede arayan Spinoza, felsefeyi ölüm üzerine bir tefekkür olarak görmeyi reddettiği oranda Stoik felsefeden uzaklaşır. Denilebilir ki, Spinoza'ya göre felsefe insanlara ölüm korkusuyla başa çıkarken değil, bilakis yaşam korkusunu bertaraf ederken gereklidir.[39] Bu bakımdan bir modern olan Spinoza'nın derdi *fortuna*'nın cilvelerinden sakınmayı öğretmekten öte, onu insanların lehine çevirebilmeyi sağlamak, "iyi talihe" giden yolu bizzat inşa edebilmektir. Filozof TIE'de okurlarını felsefenin rehberliğinde hazlardan vazgeçmeye değil, Foucault'ya göndermeyle söylersek hazların yenilenmiş bir kullanımına, yeni bir düşünce ve yaşam biçimine çağırır. Bu noktada Giriş bölümünde sıklıkla tekrarlanan bir terimi hatırlatabiliriz: Tasarlanan bir eylem seyri, plan, yol gösterici ilke, teşekkül, örgütlenme, proje, varoluş tarzı, âdet, yaşam tarzı, davranış biçimi, kurum, niyet, hedef, yönelme gibi anlamlara gelen, Türkçede olduğu kadar çağdaş Batı dillerinde de bugün tek bir sözcükle karşılanması zor olan *institutum* terimi. TIE en temelinde bir mantık incelemesi olduğu ve bu sebeple Spinoza'nın etik-politik önermelerine en uzak çalışma olması beklenebileceği halde, burada epistemolojik sorunlar yeni bir toplumsal *institutum* arayışından, alternatif bir öznellik kuruluşu sorusundan bağımsız ele alınmaz. Epistemolojik doğru sorunu etik doğruluk sorunsalına, bilgi sorunu beşeri mutluluk sorunsalına bağlanır. Filozof dönemin başat teması olan eskiler ile yeniler, antikler ile modernler geriliminde kaleme aldığı bu eserinde okurlarını yeni bir yaşama ve düşünme biçimine, farklı bir *institutum*'un, alternatif bir yaşam tarzının kuruluşuna çağırır. Bu sebeple de söz konusu Giriş

38) Omero Proietti, TIE'deki kriptolu Seneca alıntılarını titizlikle gösterir. Bkz. "Lettres à Lucilius. Une source du 'De intellectus emendatione' de Spinoza", *Lire et traduire Spinoza, Travaux et documents du Groupe de Recherches Spinozistes*, n°1, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1989, s. 39-60.

39) *Etik*'te "özgür insan hiçbir şeyi ölümden daha az düşünmez, onunki ölüm değil yaşam üzerine bir meditasyondur" derken belki de Stoacılara bir cevap vermektedir (IV Önerme 67).

bölümü içerdiği konuların, açıkça ya da örtük olarak göndermede bulunduğu temaların kapsamı bakımından sadece TIE için değil, Spinoza'nın politik eserleri de dâhil olmak üzere tüm eserleri, onun genel düşünce sistemi için bir giriş olarak alınmalıdır. Spinoza'yı daha iyi anlamak için en doğru başlangıç noktası burasıdır.

O halde açılış paragrafını olduğu gibi alıntılayalım:

> Deneyim bana ortak yaşamda[40] sıklıkla karşılaşılan tüm şeylerin boş ve beyhude olduğunu öğrettikten sonra, korkumun nedeni ve nesnesi tüm şeylerin,[41] zihin bunlar tarafından harekete geçirilmedikçe, kendilerinde ne iyiye ne de kötüye sahip olduğunu görüp, kendisini iletebilir ve de diğer her şey reddedildiğinde zihni tek başına etkileyebilir gerçek bir iyinin olup olmadığını; aslına bakılırsa, keşfi ve edinmesi bana ebediyen sürekli ve üstün bir neşe verecek bir şeyin olup olmadığını soruşturmaya karar verdim nihayet.

Aranılan gerçek iyinin Spinoza'ya göre ne olduğu, §3'te klasik "en üstün iyi" (*summum bonum*) teriminin de devreye girmesiyle, arayış kararının ardındaki nedenlerin ve yaşanan çeşitli tereddütlerin aktarılmasından sonra, Giriş bölümünün sonlarına doğru aydınlık kazanacaktır. İlk paragrafta filozof bu iyinin iki temel niteliğini belirtmekle yetinir: Sürekli bir "üstün neşe" (*summa laetitia*) sağlamalı (Spinoza'ya yaraşır bir kavramsal sıçrama daha) ve kendi kendisini iletebilir (*sui communicabile*) olmalıdır. Filozofun refleksiyonu bir hüsran ve yabancılaşmayla başlamıştır. Fakat, metnin ilerleyen pasajlarında da görüleceği gibi, bu kaçınılmaz ilk aşama, yaşamdan geri çekilişe

40) *In communi vita*. Burada *communis* "ortak" ile karşılanmış olsa da, bu sıfatın aynı zamanda "toplu", "umumi", "gündelik", "sıradan" vb. anlamlarını da taşıdığını hatırlatmak isterim.

41) *A quibus et quae timebam*: Beni korkutan ve korktuğum (şeyler). Mignini, bu kullanıma dair, OP'deki ifadeden farklılaşan NS baskısından hareketle şöyle bir yorum yapar: Spinoza'nın beni korkutan şeyler dediği, sahip olduğumuzda başımıza gelecek kötülüklerden dolayı korktuğumuz şeylerdir. "Korktuğum şeyler" ise, daha çok, yitirmekten korkacağım şeylerdir. Bkz. "Notes au *Tractatus de Intellectus Emendatione*", Spinoza, *Œuvres: Premiers écrits I*, PUF, 2009, s. 137.

doğru gitmeyecektir. Düşünceye yer açmak, düşüncenin gücüyle yaşama dönebilmek için deneyimlenmesi gereken bir ilk uğraktır bu. Dolayısıyla söz konusu olan neşeden vazgeçiş değil, kesintisiz, üretken, sahici bir neşenin ya da §2'de karşımıza çıkacak olan terimle söylersek "en üstün mutluluk"un (*summa felicitas*) aranışı olacaktır. İkincisi, ulaşılmaya çalışılan gerçek iyinin *sui communicabile*[42] olarak nitelendirilmesi, anlama yetisini düzeltme projesinin toplumsal dinamiğini daha baştan vurgular. Bernard Pautrat, daha önceki çoğu çeviride bu sıfatın modern "iletişim" (*communication*) nosyonuyla ilişkili bir şekilde yorumlandığını, fakat sözcüğün türediği *communicare* fiilinin klasik olarak "paylaşma", "ortaklaştırma" anlamlarını taşıdığını göz ardı etmememiz gerektiğini hatırlatır. Spinoza için sorun gerçek iyiyi sadece "iletme", diğerlerini "bilgilendirme", "haberdar etme" değil, böyle bir iyiye adanmış yeni yaşam tarzının, mümkün olan en fazla sayıda insanla birlikte kuruluşudur.[43]

Peki, bu yeni yaşam etiği neye alternatif olarak sunulur? §2-§9 arası paragraflarda görüleceği gibi sıradan yaşamda avam (*vulgus*) tarafından iyi addedilen arzu nesnelerine karşı. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'teki klasik formülüyle[44] servet, itibar ve şehvet düşkünlüğüne (şöyle de diyebiliriz, her türlü para ve iktidar tapıncına, duygusal köleliğe) bir alternatif olarak. *Vulgus* ve onun tutkuları sorunsalı, Hannah Arendt'in tespitiyle[45] Platon'dan beri Batı felsefe geleneğinin gerilim

42) Akkerman TIE'nin Glazemaker'ın yaptığı Felemenkçe çevirisinde "*sui*"nin bulunmayışından hareketle, bunu "*bonum diffusivum sui*"ye göndermeyle Latince redaktörün eklemiş olabileceği tahmininde bulunur (a.g.e, s. 200). Meseleyi sadece redaktör tercihiyle ya da Spinoza'nın *Latinité*'siyle ilgili görmeyip, Aziz Augustinus'un Spinoza üzerindeki düşünsel etkisi olarak yorumlayanlar da vardır. Örneğin, sadece bu sıfatla ilgili olarak Proietti (a.g.e., s. 42), daha genel bir etkiyi savunması bakımından P. D. Vona'nın Spinoza okuması.

43) Barnard Pautrat, "Notes du traducteur", Spinoza, *Traité de l'amendement de l'intellect* içinde, çev. B. Pautrat, Allia, 1999, s. 168.

44) Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, çev. David Ross, Oxford UP, 2009, Kitap 3 ve 4. Aristoteles haz düşkünlüğü, savurganlık ve cimriliği en temelinde "güzel olana uymadığı" için eleştirir. Spinoza'ya geldiğimizde ise artık böyle bir ölçüt kalmamıştır. Kriter artık güzellik değil, varlığın sakınımı ve yarar ilkesi olacaktır.

45) Hannah Arendt, "Philosophy and Politics", *Social Research*, C. 57, n° 1, Bahar, 1990.

hatlarından birini teşkil eder (siyaset felsefesi açısından belki de en önemlisini). Spinoza'nın da bundan muaf olduğu söylenemez. Hatta, tam tersine, bu sorunsal onun tüm eserlerini kat eder. Bu süreklilik, bir yandan da derin bir dönüşüm barındırır. Politik incelemelerde daha önceki eserlerde bulunmayan bir perspektif, "yurttaşlık" perspektifi gelişir. Bu durum avamın değerlendirilme biçimine de yansır ve *vulgus* geç dönem eserlerde filozofun mutlak ötekisi olmaktan çıkarak "birlikte yaşama" sorununa dâhil bir biçimde ele alınmaya başlar. TIE'deki filozof-avam gerilimi ise henüz TTP ve TP'deki gibi bir "yurttaşlık" perspektifiyle dolayımlanmamıştır. Toplumsal yaşam da kurallarına uyulması gereken dışsal bir zorunluluktur hâlâ. §17'deki yaşam kurallarından sonuncusunda yurttaşlar topluluğuyla (*civitas*) kurulan ilişki için Spinoza'nın önerisi "ayak uydurma/taklit etme" (*imitari*) olacaktır. Buna rağmen, TIE bile politikanın, birbirine benzemeyen insanların bir arada yaşaması sorununun tümüyle dışında değildir. Öncelikle filozof *vulgus*'tan tutkulara bağışık oluşuyla, yıkıcı arzu nesnelerinden etkilenmeyişiyle değil, bu arzu nesnelerinin etkileme tarzına dair yaptığı bir *gözlem*le, herkesle birlikte paylaştığı deneyimler üzerine yaptığı refleksiyonla ayrılır. Mesele zihnin arzu nesneleri tarafından tümüyle zapt edilmesini, dağıtılmasını, başka bir şey düşünmekten alıkonulmasını, gücünün tümüyle tüketilmesini önlemektir. Filozofun pedagojik misyonu da, zihinsel güçlerin yeniden diriltilebileceği bir aralık, önyargılar ve karışık inançlar yığını içinde bir boşluk yaratabilmektir. Bu boşlukta zihin filozofun dikte ettiği doğruları değil, kendisini, kendi gücünü görebilecek, kuvvetlerini yeniden toplayabilecek ve onları etkin bir şekilde kullanarak yeniden sıhhatine kavuşabilecektir. Söz konusu olan, insanın, arzulama yetisi de dâhil olmak üzere tüm yetilerini tanıması, bunların kuvvetlerini dışsal bir aktarım yoluyla değil, yarar ve varlığın sakınımı ilkesi üzerinden bizzat yönetebilir ve kullanabilir hale gelmesidir. İşte yöntemin birinci kısmının, §50 ile §90 arasındaki paragrafların, anlama yetisinin dışsallığa dayalı söylemlerin etkisine açık olan imgelemden ayrılıp ikincinin etkisinin azaltılarak birincininkinin artırılmasına ayrılmış olmasının nedeni budur. Spinoza TIE'de sadece arzunun hâkim formlarındaki yozlaşmayı değil, aynı

zamanda bunlara karşı tertiplenen arzu denetimi mekanizmalarındaki yanlışlığı da görmüştür. Bunlar arzu nesnelerine dair çarpık bir imgeye dayanırlar. Bu imgede beşeri arzulama yetisinin kuvveti arzu nesnelerinin kendilerine yansıtılır ve bunlar gerçekte sahip olmadıkları bir doğa kazanarak korkulması, yasaklanması gereken, tekinsiz, insanı ayartıp doğru yoldan çıkartan şer odaklarına dönüşür. Spinoza, felsefe dışı ahlaki söylemlerin korkutmaya dayalı çözüm önerisinden başka bir yolun, içkinlikçi diyebileceğimiz farklı bir yöntemin var olduğunu gösterir. O yüzden de "sağlığı korumaya yetecek ölçüde hazların tadına varmak" (§17) bir yaşam kuralı olarak salık verilecektir.[46] Bu bakımdan TIE'nin filozofu, Rancière'i hatırlayarak söylersek bir çoban değil, bir arkadaştır.

Dahası, TIE'deki filozof-avam geriliminde söz konusu olan elitizm de değildir. Spinoza'nın derdi seçmek (*eligere*) değildir. Hedeflediği zihinsel özgürleşme, *savant*'lara bahşedilen bir ayrıcalık değil, aslında ancak mümkün olduğunca çok sayıda insan eriştiğinde tam anlamıyla hedefine ulaşmış sayılabilecek bir etik projedir. Spinoza'nın erken dönemde giriştiği *intellectus*'u düzeltme, onu sağaltma misyonu, onun ileride demokrasiyi alternatifsiz tek politik kuruluş olarak önermesini gerektirecek projeksiyondan bağımsız değildir. Bu durumu en iyi gösteren satırlar, §12-§17 arasındadır. §12, Spinozacı etiğin temeli olan iyi ve kötünün göreliliği beyanıyla açılır. Bu tema TIE'nin olgun dönem eserleriyle olan sürekliliği bakımından çok önemlidir. Spinoza'nın imgelem varlığı (*ens imaginationis*), yani varoluşu sadece imgelemle sınırlı olan şeyler ile zihnin dışında, doğada gerçekten var olan şeyler arasında yaptığı ayrımı hatırlayarak şunları söyleyebiliriz: Mükemmelleşme arayışımızın aslında negatif bir temeli vardır: kavrayış eksikliğimiz. Biz doğanın düzenini bütünlüğüyle kavrayamadığımız için karşılaştırmalı bir düşünce tarzı benimseriz. Olan her şey doğanın sabit yasaları uyarınca olmaktadır ve aslında doğada kendinde "iyi", "kötü", "adil" "adaletsiz",

46) Spinoza'nın §17'deki üç yaşam kuralıyla Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*'sındaki üç ahlak kuralını karşılaştırmak, iki düşünürün toplumsal projeleri arasındaki farkları anlamada yararlı ve ilginç bir girişim olurdu.

hatta "mükemmel", "gayri mükemmel" yoktur. Ahlakın, her türlü değer sisteminin kaynağı, *insanca, pek insanca*'dır. Fakat bu beşeri koşulun negatif temeli, pozitif bir kuruluş sürecine açılır Spinoza'da. İnsan doğanın *herhangi* bir parçası olma durumundan topluluk yaşamına doğru genişleyerek politikayı yaratır. §14'te Spinoza'nın projesinin bu toplumsal boyutu daha da belirgin hale gelecektir:

> İşte bu doğrultuda meylettiğim amaç: Böyle bir doğayı kazanmak ve benimle birlikte birçoklarının kazanmasına çabalamak. Yani diğer birçoklarının anlama yetisi ve arzusu, benim anlama yetim ve arzumla bağdaşsın diye, onların da benim anladığım şeyi anlaması için dikkat sarf etmek, mutluluğuma dâhildir. Ve bunu gerçekleştirmek için, Doğayı böyle bir doğa edinmeye yetecek denli anlamak, hem sonra, mümkün olduğunca çok kişinin en kolay ve güvenli biçimde bu doğaya ulaşmasını sağlayacak, *arzu edilesi bir toplum tesis etmek zorunludur*.[47]

"Diğer birçoklarıyla birlikte" sadece anlama yetisinin bağdaşması değil, arzuların da bağdaşması vurgusu, her türlü zihinsel özgürleşme için buna uygun bir sosyo-politik kuruluşun zorunluluğuna işaret edilmesi, Spinoza'nın tüm eserlerinin temel motifidir. Görüldüğü gibi Spinoza TIE'de demokratik ufka doğru yola çıkmıştır bile.

Elbette tüm bu süreklilik izlekleri, bizi TIE'de bulunmayıp (eserin dönemi ve kapsamı bakımından belki bulunması da gerekmeyen) diğer eserlerde karşımıza çıkacak öğeleri seçebilmekten alıkoymaz. Her şeyden önce, Spinoza'nın zihinsel yetilerin doğuştan gelen eşitliği kabulünün temeli olan bir güç ontolojisi, doğal hak ve *conatus* kuramı TIE'de henüz yoktur. Bu metin Spinozacı eşitlikçi çoğulculuk, daha doğrusu çoğullaşma dinamiğine bir giriş, ilk adım sunar, fakat hareket asıl ivmesine *Etik*'teki ontolojiyle kavuşacaktır. İkincisi, en üstün iyinin aranışı esnasında geliştirilen "sahte iyi" eleştirisine, *Etik*'in 4. Kitabındaki gelişkinlikte bir duygu kuramı, tutku analizi eşlik etmez.

47) Vurgu bana ait.

Bu temanın TIE'deki menzili, Spinoza'yı daha sonra sürekli meşgul edecek olan sorunsalla, yani duyguların sosyo-politik kuruluşu ve buradan doğan gücün bedenleri ve zihinleri belirleme tarzıyla ilgili bazı önemli değinilerle sınırlıdır. Bu "eksiklik"in en önemli sebebi, TIE'de bir beden teorisinin bulunmayışıdır. Yine bunun için de *Etik*'i beklemek gerekecektir. TIE'de bu sefer daha içsel diyebileceğimiz bir diğer "noksan" ise imgelem teorisiyle ilgilidir. Bilgi türleri ya da algı tarzları doktrininin TIE, KV ve *Etik*'teki versiyonları arasında bazı ufak ama imgelem ile anlama yetisi arasındaki ilişkinin değerlendirilme biçimi bakımından oldukça önemli farklar bulunur. Spinoza olgun döneminde imgelemi salt pasif ve negatif bir yeti olarak görmekten uzaklaşıp, bu yetinin özellikle toplumsal ilişkilerdeki kurucu gücünü, etkin ve pozitif yanını tanımaya başlayacaktır. Onun bilgi kuramındaki bu gelişme, özellikle TTP'deki kolektif dinsel imgelemin oluşumunun incelendiği satırlarda kendisini belli eder. Ve nihayet, TIE şu soruya cevap vermez: Anlama yetisi *neden* düzeltilmeye muhtaçtır? Yani anlama yetisinin hangi toplumsal ilişkiler içerisinde güçten düştüğü sorusu, önyargı ve hurafenin oluşumu meselesi bu metinde ele alınmaz. Anlama yetisinin hâlihazırda bozulmuş olduğu kabul edilip, onu olduğu haliyle iyileştirmeye girişilir. TTP ise bu bozulmanın nedenlerini ortaya koyacak, (anakronik terimlerle söylersek) ideolojilerin oluşum koşullarını inceleyecek, toplumsal ilişkilerin demistifikasyonuna girişecektir. TIE'de ise, yalnızca, zihnin özgürleşmesine engel olabilecek çeşitli önyargıların varlığına işaret edilir, ki bu terim de o dönemdeki yaygın Kartezyen anlamıyla kullanılır. Diğer bir deyişle, kararlı bir meditasyonla incelenmeden, ayrımsız bir şekilde benimsenmiş olan genel yerleşik inançları ifade etmek için. Fakat bu önyargıların toplumsal üretimi, hurafeye dönüşümü ve belli bir siyasi rejim altında (yani monarşide, fakat sadece spesifik ya da tarihsel anlamıyla değil, model anlamıyla monarşide) yaygınlık kazanışı, hem zihinsel hem de bedensel güçlerin gelişimi önündeki asıl engellerin çözümlenmesi ya da, daha pozitif bir perspektiften, amaçlanan en üstün mutluluğun toplumsal koşullarının nasıl yaratılacağı sorunları bu eserin kapsamı dışında kalacaktır. Bunun için *Etik*'e (bedenli ve diğer bedenlerle kar-

şılaşan bir varlık olduğumuz ölçüde maruz kaldığımız duygulanımların gücünün çözümlenmesine) ve TTP'ye (toplumsal-siyasal bir varlık olduğumuz ölçüde kurduğumuz iktidar ilişkisinin dinamiklerinin çözümlenmesine) bakmak gerekecektir. Ve de TIE, elbette, henüz *başlı başına* bir demokrasi savunusu olmanın da çok uzağındadır. Zira, daha önce de belirttiğim gibi, politika incelemesi olmayan bu eserde henüz yurttaşlık perspektifi gelişmemiştir.

Fakat bu kısa mantık/etik incelemesi, yukarıda göstermeye çalıştığım gibi, Spinozacı demokrasiye açılacak olan temel bazı önkabülleri bize vermekten geri durmaz. TIE adeta Spinoza'nın "çalışma planı"[48] gibidir. Olgun döneminde belirecek olan çoğu kavramlaştırma (iyi ve kötünün göreliliği, özgür iradenin reddi, zihnin entelektüel faaliyetinin içsel analizi, fikirlerin düzeni ile şeylerin düzeni arasındaki örtüşüm, entelektüel özgürleşme için buna uygun toplumsal düzenin tesisi, vs.) ilk defa bu metinde ortaya çıkar. Bazıları bir değini düzeyinde kalsa bile... Diğer eserlerle karşılaştırıldığında pedagojik bakımdan da daha kolay içine girilebilir, üslubuyla okuyucuyu daha iyi yakalayabilir olan bu eser, Spinoza'nın düşüncesinin beslendiği kaynakları fark etmek, onun bu kaynakları nasıl dönüştürmeye başladığını görmek ve kendi özgün sisteminin ilk projeksiyonunu nasıl oluşturduğunu anlamak açısından temel bir metindir.

Eylem Canaslan
Eylül, 2015

NOT: Bu yazı 26-27 Şubat 2015 tarihlerinde MSGÜ Felsefe Bölümü tarafından düzenlenen "Spinoza ile Karşılaşmalar" sempozyumunda "Proto-demokratik Bir Perspektiften Felsefi Pedagoji ya da Anlama Yetisinin Düzeltilmesi" adıyla bildiri olarak sunulmuştur. Yayıma hazırlanmakta olan sempozyum kitabında da aynı adla yer alacaktır.

48) Bernard Rousset, "Commentaire" Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement* içinde, s. 169-170.

Okura Not
(Opera Posthuma editörlerinden)

Sevgili okur, size tamamlanmamış haliyle sunduğumuz "Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine" adlı mevcut inceleme yazarımız tarafından uzun seneler önce kaleme alındı. Yazarımız bu incelemeyi tamamlamaya hep niyetlendiği halde, başka meşgalelerle alıkonduğundan ve en nihayet ölüm onu aramızdan aldığından, incelemeyi istediği şekilde tamamlamaya muvaffak olamamıştır. Gene de, incelemenin gayretli hakikat arayışçıları açısından ziyadesiyle ilgi çekici olan birçok kıymetli ve yararlı şey içerdiğine inandığımızdan, sizi bunlardan mahrum bırakmak istemedik. Metinde yer yer karşılaşılan belirsizlikleri ve düzelti noksanlıklarını mazur gördüğünüz ölçüde bu zenginliği fark edeceğinizi düşünüyoruz.

ANLAMA YETİSİNİN DÜZELTİLMESİ VE ONU ŞEYLERİN GERÇEK BİLGİSİNE GÖTÜRMENİN EN İYİ YOLU ÜZERİNE İNCELEME

Deneyim bana gündelik hayatta karşılaşılan sıradan şeylerin tümüyle boş ve anlamsız olduğunu öğrettikten sonra, korkumun kaynağı ve nesnesi olan tüm şeylerin zihin onlardan etkilenmedikçe kendi içinde iyi ya da kötü hiçbir şey barındırmadığını fark edip, gerçek bir iyinin, yani kendi kendini iletebilen ve diğer her şey dışarıda bırakıldığında zihni tek başına etkileyebilen gerçekten iyi bir şeyin olup olmadığını, aslına bakılırsa, keşfetmesi ve edinmesi bana ebediyen sürekli ve üstün bir neşe verecek bir şeyin olup olmadığını araştırmaya karar verdim nihayet.

"Nihayet karar verdim" diyorum çünkü kesin olan bir şeyi, o an için kesinlikten uzak bir şey uğruna kaybetmeyi göze almak ilk bakışta akılsızca görünüyordu. Servet ve itibarın sağlayacağı getirilerin pekâlâ farkındaydım, tıpkı kendimi yeni ve farklı bir amaca adadığım takdirde bunların peşinde koşmaktan vazgeçmek zorunda kalacağımın farkında olduğum gibi. Öyle ki, en üstün mutluluk servet ve itibardaysa, o mutluluğa kaçınılmaz olarak erişemeyecektim. Öte yandan, en üstün

mutluluk bu amaçlarda da değilse ve ben kendimi bütünüyle bunlara adarsam, o en yüce mutluluğu bir kez daha kaybedecektim.

Bunun üzerine ben de hayatımın diğer insanlarla paylaştığım mutat şekil ve gidişatını değiştirmeden yeni bir yol gösterici ilkeye –hiç değilse böyle bir ilkeye kesinlikle erişeceğim umuduna– ulaşmanın mümkün olup olmadığını düşündüm uzun uzadıya. Ne kadar çabaladıysam da boşuna. Çünkü kendilerini esas itibariyle hayatta sunan ve eylemlerine bakarak söylersek insanların en üstün iyi saydığı şeyler şu üç başlıkta özetlenebilir: servet, itibar ve duyusal haz. Zihin bu üçüyle öylesine çelinmiş durumdadır ki, başka herhangi bir iyiyi düşünmekten bütünüyle acizdir. Duyusal hazda, zihin sanki iyi bir şeye kendini kaptırmışçasına takılmış görünmektedir buna; öyle ki, başka herhangi bir şey düşünmekten tümüyle alıkonmuştur. Gelgelelim, bu hazza erişildikten sonra, şayet zihni tamamen ketlemiyorsa, afallatan ve zayıflatan yoğun bir buhran baş gösterir. Servet ve itibar arayışı da zihni gene bir bu kadar işgal eder, özellikle de servet başlı başına bir amaç haline geldiğinde böyledir bu,[1] çünkü bu durumda istisnasız biçimde en yüksek iyi addedilir. Zihin itibara bundan bile daha fazla saplanır, çünkü itibar daima kendinde iyi addedilir ve her şeyin yöneldiği nihai amaç olarak görülür. O halde, bu iki durumda da, duyusal hazda rastlanana benzer bir pişmanlık söz konusu değildir. Daha çok servet ve itibara sahip oldukça daha çok haz alırız, dolayısıyla ikisini de artırma isteğimiz giderek daha çok kamçılanır. Ama eğer bu yöndeki ümitlerimiz boşa çıkacak olursa, arkasından gene yoğun bir buhran baş gösterir. Nihayet itibarın bir büyük sakıncası da, ona ulaşmak için, yığınların sakındığı şeylerden sakınıp, peşine düştüğü şeylerin peşine düşmek suretiyle diğer insanlara uyacak şekilde hayatımızı sürdürmemizi şart koşmasıdır.

Tüm notlar Spinoza'ya aittir.

1) Servet için servet, itibar için servet, duyusal haz için servet, sağlık için servet ya da bilim ve sanatların gelişimi için servet arasında yapılacak bir ayrım, bunu daha açık ve tam izah edebilir. Fakat bu izahatı apayrı bir yerde yapmak gerekeceğinden, burada böyle detaylı bir soruşturmaya girilmeyecek.

İşte bunların beni yeni amacıma doğru yol almaktan alıkoyduğunu ve doğrusu ya birini ya da ötekini seçmemi gerektirecek kadar bu amaca ters düştüğünü anladıktan sonra hangisinin benim açımdan daha yararlı olacağını kendime sormak durumunda kaldım. Zira, dediğim gibi, belirsiz bir iyinin yolunda kesin olan bir iyiyi kaybetmeye kastetmiş görünüyordum. Ama biraz düşündükten sonra evvela fark ettim ki, eskisini bırakıp kendimi bu yeni hayat biçimine adadığım takdirde –buraya kadar söylenenlerden açıkça anlaşılacağı üzere– doğası gereği belirsiz olan bir iyiden, kendi doğası gereği değil (zira daimi bir iyinin peşindeydim) ama sadece erişilip erişilmeyeceği bakımından belirsiz olan bir iyi uğruna vazgeçmiş olacaktım. Ardından derinlemesine düşünmeye devam ettikçe gördüm ki, ancak tam anlamıyla azmedersem, belirli bir iyi uğruna belli kötülüklerden vazgeçmiş olacaktım. Zira çok kritik bir durumda olduğumu ve ne kadar belirsiz olursa olsun, bütün gücümle bir çare aramak zorunda olduğumu görmüştüm. Tıpkı bir deva bulunmazsa kesinlikle öleceğini bilen, ölümcül bir hastanın, ne kadar güvenilmez olursa olsun tüm umudunu ona bağladığı için, bütün gücüyle bir deva aramak zorunda olması gibi. Demek ki, mutat olarak peşine düşülen bütün bu erekler varlığımızın muhafazasına hiçbir şey katmadığı gibi, buna mani olmaktadır, zira bunları elde edenleri çoğunlukla yıkıma sürüklerken, bunlar tarafından ele geçirilenleri istisnasızca yıkıma götürmektedir.[2] Nitekim servetinden ötürü ölene dek eza çekenlerin ya da servet edinmek için kendini onca tehlikeye atıp da sonunda bu ahmaklığını canıyla ödeyenlerin sayısız örnekleri vardır. İtibar kazanmak ya da itibarını kaybetmemek için beterin beteri akıbetlere uğrayan kişilerin örnekleri de bundan az değildir. Son olarak, bir de, aşırı duyusal haz yüzünden kendi ecelini hızlandıranların örnekleri de saymakla bitmez.

Üstelik görünüşe göre, bu kötülükler, her türden mutluluk ve mutsuzluğun yalnızca sevgiyle bağlandığımız nesnenin niteliğine bağlı olmasından ileri gelmektedir. Zira hiçbir zaman, sevilmeyen nesneden

2) Bu konu ilerleyen kısımda daha ayrıntılı açıklanacaktır.

dolayı anlaşmazlık çıkmaz; sevilmeyen nesnenin kaybı kedere, o nesneye başkasının sahip olması ise hasede, korkuya yahut nefrete –kısacası, hiçbir duygusal çalkantıya– yol açmaz. Nitekim bunların hepsi, buraya kadar sözünü ettiğimiz türden fani şeylere yönelen sevgide vuku bulan kötülüklerdir. Buna karşılık, ezeli-ebedi ve sonsuz bir şeye yönelen sevgi zihni sadece ve sadece neşeyle, her tür kederden azade olan halis bir neşeyle besler. İşte tüm gücümüzle sonuna dek arzulamamız ve amaçlamamız gereken de budur. Ne var ki, "ancak tam anlamıyla azmedersem" diye şart koşmam sebepsiz değil, çünkü bu şeyleri [kötülükleri] zihnimde hayli açık seçik algıladığım halde, gene de her tür hırsı, duyusal hazzı ve itibar arzusunu öylece bir kenara atamıyordum.

Öte yandan, şunu da görebiliyordum: Zihnim bu düşüncelere yöneldikçe, o öteki şeylerden [kötülüklerden] uzaklaşıyor ve kendini yeni bir yol gösterici ilkenin araştırılmasına adıyordu azimle. Bu durum beni ziyadesiyle rahatlatmıştı, çünkü böylelikle mahut kötülüklerin her tür çareyi hükümsüz bırakacak denli direngen olmadığını görmüştüm. Ayrıca böylesi anlar başlangıçta seyrek ve çok kısa süreli olmasına rağmen, gerçek iyi benim için daha seçikleştikçe, bu anlar da sıklaştı ve daha uzun sürmeye başladı. Özellikle de para, duyusal haz ve itibarın başka amaçlara götüren birer araç olarak değil de başlı başına birer amaç olarak kovalandığı müddetçe kişiye ancak köstek olduğunu anlamamla birlikte gerçekleşti bu. Öte taraftan, bunlar birer araç olarak kovalandıklarında, bir nebze sınırlanıyor ve birer köstek olmaktan çıkarak, aracısı kılındıkları amaca ulaşmada büyük katkı sağlıyorlardı, ki bunu yeri gelince göstereceğim.

Bu noktada sadece gerçek iyiden ne anladığımı ve en üstün iyinin ne olduğunu belirtmekle yetineceğim. Bunun doğru anlaşılması için, iyi ile kötünün sadece göreli terimler olduğunu, dolayısıyla aynı şeye farklı açılardan iyi veya kötü denebileceğini akılda tutmak gerekir. Bu söylediklerimiz yetkin ile yetkin değil terimleri için de aynen geçerlidir. Kendi doğası bakımından değerlendirildiğinde, hele hele de var olan tüm şeylerin ebedi bir düzen ve Doğanın sabit yasaları gereğince var olduğunu fark ettiğimizde, hiçbir şey yetkin ya da yetkin değil addedilemez.

Ne var ki, insan bu düzeni kendi düşüncesi içinde kavramaktan aciz olduğundan ama aynı zamanda bizzat sahip olduğundan daha güçlü ve kalımlı bir insan doğasını kavrayıp kendisinin de böyle bir doğaya kavuşmaması için hiçbir gerekçe görmediğinden ötürü, onu böyle bir yetkinliğe ulaştıracak yollar aramaya yönelir. Onun bu amaca ulaşmasına aracılık edebilecek her şey gerçek iyi olarak adlandırılırken, en üstün iyi ise, böyle bir doğanın –şayet mümkünse, diğer bireylerle birlikte– tasarrufuna ulaşmaktır. Bu doğanın ne olduğunu yeri geldiğinde göstereceğiz: Zihnin Doğanın bütünüyle sağladığı birliğin bilgisidir bu.[3]

O halde, peşinde olduğum amaç, tarif ettiğim doğayı kazanmak ve benimle birlikte birçok kişinin kazanmasına gayret etmektir. Yani, kendi mutluluğum başka birçoklarını benim düşündüğüm gibi düşünmeye ikna etmekten, böylece onların kavrayış ve arzusunu kendi kavrayış ve arzumla tamamen bağdaştırmaktan geçer. Bunu gerçekleştirmek içinse,[4] (1) Doğayı böyle bir doğa edinmeye elverecek denli anlamak, (2) mümkün olduğunca çok kişinin olağanca kolaylık ve itikatla bu amaca erişmesini sağlayacak bir toplumsal düzen tesis etmek gerekir. Bunun yanında, (3) ahlak felsefesi ve dahi çocukların eğitimi konusundaki nazariyeler dikkate alınmalı; ayrıca bu amaca ulaşmada sağlık hiç de azımsanmayacak bir önemi haiz olduğundan, (4) bütün bir tıp bilimi geliştirilip inceltilmelidir. Dahası, mekanizmaların birçok çetin işi kolaylaştırdığı, böylece gündelik hayatımızda bize bolca zaman ve kolaylık sağladığı düşünüldüğünde, (5) mekanik bilimini hiçbir surette azımsamamak gerekir.

Ama hepsinden daha önemli ve öncelikli olan, anlama yetisini başlangıçta mümkün olduğu ölçüde düzeltmenin ve saflaştırmanın bir yöntemini bulmak, böylece onun şeyleri hatasız ve olabildiğince iyi kavramasını sağlamaktır. Öyleyse herkes şunu açıkça görebilir ki, amacım bütün bilimleri tek bir amaca ve hedefe doğrultmak,[5] yani

3) Yeri geldiğinde daha eksiksiz bir izahı sunulacaktır.

4) Burada amacımız açısından elzem olan bilimleri herhangi bir sıralama gözetmeksizin saydığını belirteyim.

5) Bilimlerde, hepsinin yönelmesi gereken tek bir hedef vardır.

(yukarıda da belirttiğimiz gibi) en yüksek insan mükemmeliyetine ulaşmaktır. Dolayısıyla, bilimlerde, bu amaca doğru ilerlememizde bize hiçbir katkı sunmayan her şey nafile sayılarak reddedilmeli – velhasıl, bütün yapıp etmelerimiz gibi, düşüncelerimiz de yalnız bu amaca yöneltilmelidir.

Ne var ki, bu amacın peşinden gider ve anlama yetisini doğru yola koymaya çabalarken hayatımızı idame ettirmek durumunda olduğumuzdan, birinci önceliğimiz yaşam için iyi addettiğimiz belli kurallar koymak olmalıdır. Bu kurallar şöyle sıralanabilir:

1. Çokluğun kavrayışına hitap etmek ve amacımıza ulaşmamıza mani olmayacak her ne varsa onu yapmak. Zira kendimizi olabildiğince çokluğun kavrayış seviyesine göre ayarlarsak, bundan hiç de azımsanmayacak ölçüde fayda sağlarız. Üstelik bu sayede onlar da hakikati daha bir can kulağıyla dinleyecektir.
2. Ancak sağlığı korumaya elverdiği kadarıyla hazların tadına varmak.
3. Son olarak, hayatı ve sağlığı idame ettirmeye ve toplumun amacımızla çelişmeyen göreneklerine ayak uydurmaya elverecek ölçüde para ve mal mülk edinmeye çalışmak.

Bu kuralları ortaya koyduğumuza göre, yerine getirilmesi gereken öncelikli ve en önemli vazifeyle devam edebiliriz: anlama yetisini düzeltmek ve şeyleri amacımıza ulaşmamıza elverir şekilde kavranabilir hale getirmek. Bu maksatla, doğallıkla izlediğim açımlama düzeni doğrultusunda, buraya kadar bir şeyi tereddütsüzce olumlar veya yadsırken benimsediğim algı tarzlarının hepsini ana hatlarıyla yeniden özetlemem gerekiyor. Nitekim her şeyin en iyisini seçmemi ve bunun yanında kendi güçlerimi ve yetkinleştirmeyi arzuladığım doğayı bilmemi mümkün kılan algılama tarzları bunlar.

Dikkatle incelendiğinde, bu algılama tarzlarının hepsini dört başlık altında sınıflandırmak mümkün:

1. Kulaktan dolma edindiğimiz ya da üzerinde uzlaşılmış bir işaretten dolayı sahip olduğumuz algı.

2. Gündelik deneyimden, yani, anlama yetisinin belirleniminde olmayan deneyimden gelen algı. Buna algı denmesinin tek nedeni, ona rastlantısal biçimde sahip olmamız ve onunla çelişen başka hiçbir şey deneyimlememiş olmamızdır. Bu algı zihnimizdeki tartışmasız yerini böylece korumuş olur.
3. Bir şeyin özünün başka bir şeyden çıkarsanmasından ama yeterli düzeyde çıkarsanmamasından doğan algı. Bu da ya herhangi bir etkiden hareketle bir sonuca vardığımızda[6] ya da herhangi bir tümelden hareketle daima bir özelliğin eşlik ettiği bir çıkarsama yaptığımızda ortaya çıkan algıdır.
4. Son olarak, bir şeyin sadece özü yoluyla yahut en yakın nedeninin doğru bilgisi yoluyla algılanması durumunda sahip olduğumuz algı.

Şimdi, bunların hepsini örneklerle açıklayayım. Doğum tarihim, annemle babamın kim olduğu ve bunun gibi hiç şüphe etmediğim şeyler yalnız kulaktan dolma bildiğim şeylerdir. Öleceğimi ise gündelik deneyim yoluyla bilirim; bunu doğrularım çünkü hepsi aynı yaşa kadar yaşamamış ve aynı hastalıktan ölmemiş olsa da, benim gibi başkalarının öldüğüne şahit olmuşumdur. Benzinin ateşi besleme, suyunsa söndürme özelliğine sahip olduğunu gene gündelik deneyimden bilirim. Köpeğin havlayan bir hayvan, insanınsa akıllı hayvan olduğunu da aynı yolla bilirim. Kısacası, hayatta pratik kullanıma elverişli olan hemen her şeyi bu yolla bilirim.

Bir şeyi başka bir şeyden çıkarsamamız ise şöyle gerçekleşir: Başka herhangi bir bedeni değil, falanca bedeni açıkça algıladığımızda, ru-

6) Bu durumda, etkiyi göz önünde tutmadığımız müddetçe sonuca ilişkin hiçbir şey anlamayız. Nedenin "bu nedenle bir şey vardır; bu nedenle bir güç vardır," gibi ancak çok genel terimlerle açıklanmasında da kendini yeterince belli eden bir durumdur bu. Ya da keza, nedenin "bu nedenle şu ya da bu yoktur" önermesindeki gibi olumsuz tarzda ifade edilmesinde. İkinci durumda ise, ileride bir örnekle göstereceğimiz gibi, açıkça kavranan bir şey etki sanılarak nedene atfedilir. Ne var ki, bu atfedilen, şeyin tekil özü değil, sadece özellikleridir.

hun bedenle birleşik olduğu sonucunu buradan açıkça çıkarabiliriz,[7] diyorum, ki falanca bir duyumun nedeni olan bir birliktir bu. Ne var ki, buradan hareketle,[8] söz konusu duyumun ve birliğin ne olduğunu olumlu tarzda anlayamayız. Ya da görünün doğasını anladıktan ve onun aynı şeyi bize yakından gördüğümüzde olduğundan daha küçük gösterme özelliğine sahip olduğunu fark ettikten sonra, güneşin göründüğünden daha büyük olduğunu ve aynı şeyin başka durumlar için de geçerli olduğu sonucuna varırız.

Son olarak, ancak bir şeyi bildiğim gerçeğinden hareketle bir şeyi bilmenin ne olduğunu bildiğim zaman ya da ruhun özünü bildiğim gerçeğinden hareketle onun bedenle birleşik olduğunu bildiğim zaman bir şeyi özü yoluyla bilmiş olurum. İki ile üçün toplamının beş olduğunu ve iki doğruya paralel olan üçüncü bir doğru varsa, üç doğrunun birbirine paralel olduğunu da gene aynı tür bilgiyle biliriz. Fakat şimdiye dek bu tür bilgiyle bilebildiğim şeylerin sayısı çok az.

Tüm bu anlattıklarımı daha anlaşılır kılmak için tek bir örnek vermekle yetineceğim: Elimizde üç sayı olsun ve üçüncü sayıyla, ikincinin birinciyle olduğu şekilde bağlantılı olan dördüncü bir sayıya ihtiyacımız olsun. Bu noktada, tacirler bize genellikle dördüncü sayıyı bulmak için yapılması gerekeni bildiklerini söylerler, çünkü herhangi bir kanıtlama olmaksızın sadece hocalarından öğrendikleri usulü unutmamışlardır. Başkaları ise, basit sayılarla ilgili deneyimlerinden hareketle, –2, 4, 3, 6 sayılarında olduğu gibi– dördüncü sayının kendinden apaçık olduğu evrensel bir aksiyom formüle eder. İkinci sayı üçüncüyle çarpılıp, çıkan

7) Biraz önce belirttiğim şey bu örnekten açıkça anlaşılabilir. Bu birlikten anladığımız, duyumun kendisinden başka bir şey değildir; yani hakkında hiçbir kavrayışımız olmayan bir nedenden çıkarsadığımız etki.

8) Böyle bir sonuç, her ne kadar kesin de olsa, ona bel bağlarken fazlasıyla ihtiyatlı olmak gerekir, çünkü ihtiyatı elden bıraktığımız anda hataya düşmemiz işten değildir. Şeyler gerçek özlerinden hareketle değil, bu soyut yoldan düşünüldüğü zaman imgelem tarafından karıştırılıverir. İnsanlar aslında tek olanı çokmuş gibi tahayyül eder. Zira kendilerine daha aşina gelen şeyleri belirtmek için kullandıkları terimleri soyut, bağlantısız ve karışık şekilde kavradıkları şeylere uygularlar. İşte, bundan ötürü de, insanlar soyut, bağlantısız ve karışık şekilde kavradıkları bu şeyleri söz konusu terimleri başlangıçta uyguladıkları şeyleri düşündükleri gibi düşünme alışkanlığındadır.

sonuç birinciye bölündüğünde cevabın altı olduğunu deneme yoluyla bulur bunlar. Orantılı sayı dedikleri aynı sayıya bu işlemi yapmadan da ulaşabildiklerini görünce, bu işlemin dördüncü orantılı sayıyı bulmak için her zaman iyi bir yol olduğu sonucuna varırlar. Buna karşılık, matematikçiler Öklid'in 7. Kitabındaki 19. Önermede sunduğu kanıtlama uyarınca, orantının doğası ve özelliğinden hareketle hangi sayıların birbiriyle orantılı olduğunu, yani birinci sayıyla dördüncü sayının çarpımının, ikinciyle üçüncünün çarpımına eşit olduğunu bilirler. Ama matematikçiler de verili sayıların upuygun orantısallığını göremezler, görseler bile mahut Önerme sayesinde değil, herhangi bir işleme başvurmadan sezgisel olarak görürler.

Bunlar arasından en iyi algılama tarzını seçebilmek için amacımıza ulaşmamız açısından elzem olan yolları kısaca saymamız gerekiyor:

1. Yetkinleştirmek istediğimiz doğamıza ilişkin doğru bilgiye sahip olmak ve şeylerin doğasına ilişkin olarak da gerektiğince bilgilenmek.
2. Buradan da, şeyler arasındaki farklılık, uyuşma ve zıtlıkları doğru bir şekilde çıkarsamak.
3. Şeylerin hangi ölçüde etkiye açık olup olmadığını doğru şekilde anlamak.
4. Buradan varılan sonucu insanın doğası ve gücüyle karşılaştırmak.

Bunlar yerine getirildiği takdirde, insanın ulaşabileceği en üstün yetkinlik seviyesi olanca açıklığıyla belirecektir.

Şimdi de, bu mülahazaları akılda tutarak, hangi algılama tarzını seçmemiz gerektiğine bakalım.

İlk algı tarzında, verdiğimiz örneğin de açıkça ortaya koyduğu gibi, kulaktan dolma bildirimler –ki hatırı sayılır ölçüde belirsizlik barındırırlar– şeyin özüne ilişkin hiçbir algıya götürmez bizi. Ayrıca (ileride görüleceği gibi) bir şeyin özü bilinmeden bireysel varoluşu da bilinemeyeceğinden, kulaktan dolma bildirimlerden hareketle varılan kesinliğin, her ne seviyede olursa olsun, bilimlerin dışında bırakılması gerektiği sonucunu çıkarabiliriz buradan. Çünkü kendi kavrayışı

bildirimi öncelemedikçe, kimsenin tek başına kulaktan dolma bildirimden etkilenmesi gibi bir şey söz konusu olamaz.

İkinci algı tarzına gelince, bunun da gene[9] amaçladığı orantı fikrini içerdiği söylenemez. İçerdiği kayda değer kesinsizlik ve belirsizlik bir yana, bu yolla hiç kimse doğal şeylere ilişkin olarak onların ilineklerinden başka hiçbir şey algılayamaz. Nitekim önce şeylerin özleri bilinmeksizin kendileri de hiçbir zaman açıkça anlaşılamayacağından, bu tarzı da dışarıda bırakmak gerekir.

Üçüncü tarzda ise, şeyin fikrine sahip olduğumuzu ve hata riski olmaksızın çıkarımlarda bulunabildiğimizi söyleyebiliriz bir bakıma. Gene de, yetkinliğe ulaşmamızın yolu başlı başına bu algılama tarzından geçmez.

Sadece dördüncü tarz algı şeyin upuygun özünü kavrar ve hata riski taşımaz. Dolayısıyla hepsinden çok edinmemiz gereken, bu algı tarzıdır. Bu doğrultuda, mahut algı tarzının nasıl kullanılacağını, böylece bu bilgi türü yoluyla bilinmeyeni anlamanın ve bunu olabildiğince dolaysız biçimde yapmanın nasıl mümkün olabileceğini izah ederek ilerleyebiliriz. Yani, bizim için hangi tür bilginin gerekli olduğunu artık bildiğimize göre, bilinmesi elzem şeyleri bu bilgi türüyle bilebilmemizi sağlayacak olan yol ve yöntemi tarif etmeliyiz.

Bu amaç doğrultusunda göz önünde tutulması gereken ilk husus, bunun sonsuzca geriye giden bir soruşturma olmadığıdır. Yani, hakikati aramanın en iyi yöntemini bulmak için, hakikati aramanın yöntemini arayan bir başka yöntem daha bulmaya, bu ikinci yöntemi aramak için de üçüncü bir yöntem bulmaya, böyle böyle sonsuzca geriye gitmeye gerek yoktur. Çünkü hakikatin bilgisine, daha doğrusu, herhangi bir bilgiye bu yolla erişmemiz katiyen imkânsızdır. Burada araç gereçlerde karşılaşılana benzer bir durum söz konusu olduğundan, aynı terimlerle tartışmak mümkündür. Demiri dövmek için çekice ihtiyaç vardır, çekicinse yapılması gerekir. Bunun için ikinci bir çekice ve başka gereçlere ihtiyaç vardır, bunların sağlanması içinse daha başka

9) Söz konusu deneyimi ileride daha ayrıntılı tartışacak ve Empiristler ile yeni filozofların gidiş yöntemini inceleyeceğim.

gereçlere ve bu böyle sonsuzca gider. Bu mantıktan giderek, insanın demir dövme kabiliyetine sahip olmadığını kanıtlamaya çalışmak boşunadır.

Fakat gerçek şudur ki, başlangıçta insan doğduğu anda varolan gereçlerle, ne kadar zahmetle ve noksanlıkla da olsa, çok basit bazı şeyler yapmayı becermiş, bunları yaptıktan sonra da daha az zahmet gerektiren ve daha kusursuz olan daha karmaşık başka şeyler yapmıştır; böylece en basit işlerden gereçlere, gereçlerden başka iş ve gereçlere doğru adım adım ilerleyerek, az emekle binbir türlü karmaşık şey yapma noktasına gelmiştir. Hakeza anlama yetisi de doğuştan kabiliyeti[10] sayesinde, kendisi için düşünsel gereçler geliştirmiş, bu gereçler sayesinde başka düşünsel işlere[11] yönelik başka kabiliyetler edinmiş, bu işlerden daha başka gereçlere –yahut daha ileri düzey bir soruşturma kapasitesine– ulaşarak, bilgeliğin zirvesine varana dek durmadan ilerlemiştir.

Hakikati arama yönteminin ne olduğunu ve anlama yetisinin daha ileri gitmek amacıyla başka gereçler yapmak için tek ihtiyacı olan bu doğuştan gereçlerin neler olduğunu anladığımız takdirde, anlama yetisi için de aynı durumun geçerli olduğu hemen görülecektir. Bunu kanıtlamak için şu şekilde ilerleyeyim.

Doğru bir fikir[12] (ki doğru bir fikre sahibiz) nesnesinden [*ideatum*] farklı bir şeydir. Daire bir şey, dairenin fikri ise başka bir şeydir. Zira dairenin aksine, dairenin fikri çevresi ve merkezi olmayan bir şeydir. Bir cismin/bedenin fikri de aynı şekilde bir cisme/bedene tekabül etmez. Ve bir şeyin fikri nesnesinden ayrı olduğundan, kendisi yoluyla anlaşılabilir bir şey olacaktır aynı zamanda. Yani, fikir kendi biçimsel özü bakımından başka bir nesnel özün nesnesi olabilir. Bu diğer nesnel öz ise, kendi içinde ele alındığında gene gerçek ve anlaşılabilir bir şey olacaktır ve bu böyle sonsuzca sürüp gidecektir.

10) Doğuştan kabiliyet derken, bizde dışsal nedenlerin sebep olmadığı kabiliyeti kastediyorum. Bunu ileride, Felsefe'mde açıklayacağım.

11) Burada işler dediğim bu şeylerin ne olduğunu Felsefe'mde açıklayacağım.

12) Burada sadece yukarıda söylenenleri değil, şimdiye dek izlediğimiz yolun doğruluğunu ve keza bilinmesi asli önemde olan başka hususları da kanıtlamaya girişeceğimize dikkat çekerim.

Örneğin, Peter gerçek bir şeydir. Peter'in doğru fikriyse, Peter'in nesnel özüdür ve kendi içinde gerçek bir şey, Peter'den tümüyle farklı bir şeydir. Dolayısıyla Peter fikri kendi bireysel özüne sahip gerçek bir şey olduğundan, o da gene anlaşılabilir bir şey olacaktır, yani Peter fikrinin biçimsel olarak barındırdığı her şeyi nesnel olarak kendi içinde barındıran bir başka fikrin nesnesi olacaktır. Ve böylece Peter fikrinin fikri gene kendi özüne sahip olacak, bu öz de başka bir fikrin nesnesi olabilecek ve bu böyle sonsuzca sürüp gidecektir. Peter'in ne olduğunu bildiğini, aynı zamanda bunu bildiğini bildiğini ve bildiğini bildiğini de bildiğini, vs. gören herkes bunu bizzat tecrübe edebilir. Buradan açıkça görülür ki, Peter'in özünü anlamak için, Peter'in fikrinin fikrini anlamak şöyle dursun, Peter'in fikrini bile anlamak gerekmez. Şunu demekle aynı kapıya çıkar bu: Bilmek için bildiğimi bilmeme gerek yoktur, hele bildiğimi bildiğimi bilmeme hiç gerek yoktur – nitekim bir üçgenin özünü anlamak için bir dairenin özünü[13] anlamak ne kadar gerekliyse, bu da ancak o kadar gereklidir. Aslına bakılırsa, bu fikirler söz konusu olduğunda, tam tersi geçerlidir, zira bildiğimi bilmek için, önce biliyor olmam gerekir.

Buradan da açıkça görülür ki, kesinlik nesnel özün kendisinden başka bir şey değildir, başka bir deyişle, biçimsel özün farkına varmamıza aracılık eden bizatihi kesinliktir. Gene, doğruluğun kesinliği için doğru bir fikre sahip olmaktan fazlasının gerekmediği de buradan açıkça anlaşılmaktadır. Zira yukarıda da gösterdiğimiz gibi, bilmek için bildiğimi bilmekten fazlasına ihtiyacım yoktur. Buradan açıkça çıkan bir diğer sonuç da, bir şeyin upuygun fikrine yahut nesnel özüne sahip olmadıkça, kimsenin en yüksek kesinliği bilemeyeceğidir. Çünkü kesinlik ile nesnel öz aynı şeydir.

Şu halde, doğruluğun herhangi bir işarete sahip olması gerekmediğinden ve her tür şüpheyi gidermek için şeylerin nesnel özünü ya

13) Şunu belirtelim ki, burada birincil nesnel özün bize nasıl olup da doğuştan verildiğini soruşturmuyoruz. Çünkü benzer meseleleri daha etraflıca ele aldığımız ve aynı zamanda fikirden ayrı hiçbir olumlama ve olumsuzlamanın yahut iradi edimin olmadığını kanıtladığımız Doğa araştırmasına ait bir başlıktır bu.

da –bununla aynı şey olan– fikirlerini barındırması gerektiğinden, bundan çıkan sonuç, doğru yöntemin fikirleri edindikten sonra bir doğruluk işareti aramaya dayanmadığıdır; doğru yöntem bizatihi doğruluğun veya şeylerin nesnel özünün veya fikirlerin (ki bunların hepsi aynı kapıya çıkar) doğru usulle aranmasına[14] aracılık edecek yoldur.

Ayrıca yöntem akıl yürütme veya muhakeme hakkında bir söyleme karşılık gelmelidir mutlaka. Yani, yöntem şeylerin nedenlerine ilişkin kavrayışın kendisine tekabül etmek şöyle dursun, bizi şeylerin nedenlerini anlamaya götüren akıl yürütmenin kendisine bile tekabül etmez. Yöntem doğru fikri başka algı türlerinden ayırmak suretiyle onun ne olduğuna ilişkin kavrayışı sunar; doğru fikrin doğasını incelemek suretiyle bizim kendi anlama yetimizin gücünü bellememizi ve zihni anlaşılması gereken her şeyi bu standart doğrultusunda anlayacak şekilde terbiye etmemizi sağlar; son olarak da, yardımcı nitelikte belli kurallar göstermek ve oluşturmak suretiyle zihnin kendini işe yaramaz şeylerle yormasının önüne geçer.

Buradan şu sonuca varabiliriz: Yöntem düşünümsel bilgiden yahut bir fikrin fikrinden başka bir şey değildir; hem önce bir fikir olmadan fikrin fikri diye bir şey olamayacağına göre, bir fikir olmadan herhangi bir yöntemin varlığından da bahsedilemeyecektir. Demek ki, zihnin verili bir doğru fikrin standardı uyarınca nasıl yönlendirileceğini gösteren yöntem, iyi yöntemdir. Gene, iki fikir arasındaki ilişki o fikirlerin biçimsel özleri arasındaki ilişkiyle aynı olduğundan, buradan çıkan sonuç, en yetkin Varlığın fikrinin düşünümsel bilgisinin diğer fikirlerin düşünümsel bilgisinden daha üstün olacağıdır. Başka bir deyişle, en yetkin yöntem, zihnin en yetkin Varlığın verili fikrinin standardı uyarınca nasıl yönlendirilmesi gerektiğini gösteren yöntemdir.

Zihnin daha çok şeyi anladıkça, anlama yetisini daha öteye götürecek diğer gereçleri de nasıl edindiği buradan kolaylıkla görülebilir. Zira buraya kadar söylenenlerden de anlaşılacağı gibi, bizde doğuştan bir gereç olarak öncelikle doğru bir fikrin varolması gerekir; bu doğ-

14) Ruhtaki bu arayışın doğasını Felsefe'mde izah edeceğim.

ru fikir bir kez anlaşılınca, algının bu türü ile geri kalan algı türleri arasındaki farkı da kavramış oluruz. Yöntemin bir kısmını, işte bu farkın kavranması oluşturuyor. Zihnin kendini anladıkça Doğayı daha iyi anladığı apaçık olduğuna göre, buradan açıkça çıkan sonuç, zihnin daha çok şeyi kavradıkça yöntemimizin bu kısmının da daha yetkinleşeceği ve zihnin en yetkin Varlığın bilgisine yönelmesiyle yahut bunun üzerine tefekkürde bulunmasıyla en yetkin seviyesine geleceğidir.

Ayrıca, zihin ne kadar çok şey bilirse, gerek kendi güçlerini gerekse Doğanın düzenini o kadar iyi anlar. Kendi güçlerini daha iyi anladıkça da, kendini daha rahat yönlendirebilir ve kendine kılavuzluk edecek kurallar koyabilir. Doğanın düzenini daha iyi anladıkça da, kendini boş işlerden daha rahat alıkoyabilir. Zaten, yukarıda da belirttiğimiz gibi, bütün yöntemimiz bundan müteşekkildir.

Dahası, nasıl ki fikrin nesnesi gerçeklik bağlamında yer alıyorsa, fikrin kendisi de düşüncenin bağlamında yer alır. Bu bakımdan, Doğada başka şeylerle hiç karşılıklı ilişkisi olmayan bir şey olsaydı ve bu şey aynı zamanda (biçimsel özüyle tamamen bağdaşmak durumunda olan) kendi nesnel özüne sahip olsaydı, o zaman bu nesnel özün de diğer fikirlerle hiç karşılıklı ilişkisi[15] olmazdı; başka bir deyişle, ondan hareketle hiçbir çıkarsamada bulunamazdık. Öte taraftan, –Doğada varolan her şey gibi– başka şeylerle karşılıklı ilişki halinde olan şeyler anlaşılır olacak, bu şeylerin nesnel özleri de gene aynı karşılıklı ilişkiye sahip olacaktır; yani, bunlardan başka fikirler çıkarsanacak, çıkarsanan bu fikirler de gene başka fikirlerle karşılıklı ilişki içinde olacak, böylece daha ileri gitmek için gereken gereçler artacaktır, ki göstermeye çalıştığımız şey de budur.

Buna ilaveten, az önce söylediklerimizden –bir fikrin kendi biçimsel özüyle tamamen bağdaşmak durumunda olmasından– açıkça anlaşılıyor ki, insan zihninin Doğanın sadık bir imgesini yeniden üretebilmesi için tüm fikirlerini bütün Doğanın kaynağı ve kökenini

15) Başka şeylerle karşılıklı ilişki içinde olmak, başka şeyler üretmek ve onlar tarafından üretilmek anlamına gelir.

temsil eden fikirden çekip çıkarması gerekir, ki bu fikir de aynı şekilde başka fikirlere kaynaklık edebilsin.

Zihnin verili bir doğru fikrin standardı uyarınca nasıl yönlendirilmesi gerektiğini gösteren yöntemin iyi yöntem olduğunu söyledikten sonra, bunu burada akıl yürütme yoluyla kanıtlamaya gitmem, bu hususun apaçık olmadığını ima edebileceğinden, kimilerine şaşırtıcı gelebilir. Bu durumda izlediğimiz akıl yürütmenin güvenilir olup olmadığı yolunda bir soru ortaya atılabilir. Şayet akıl yürütmemiz güvenilir olacaksa, verili bir fikirden yola çıkmamız gerekir ve verili bir fikirden yola çıkmak, kanıtlama gerektiren bir şey olduğundan, akıl yürütmemizin geçerliliğini sonsuza dek tekrar tekrar kanıtlamamız gerekir.

Buna cevabım: Herhangi bir kişi Doğa araştırmasında rastlantı eseri böyle –yani, verili bir doğru fikrin standardı uyarınca düzgün bir usulle başka fikirlere ulaşmak suretiyle– yol almışsa, kendi doğruluğundan hiç şüphe etmez[16] (zira yukarıda da belirttiğimiz gibi, doğruluk kendi kendini açığa vurur), dahası, onun için her şey pürüzsüzce ilerlemiş demektir. Fakat bu bahsettiğimiz ya çok nadir karşılaşılan ya da hiç karşılaşılmayan bir durumdur. Bu yüzden, rastlantı eseri edinemeyeceğimiz şeyi, düşünerek hazırlanmış bir planla elde edebilmek, doğruluğun geçerli kılınması ve sağlam akıl yürütme yolunda doğruluktan ve sağlam akıl yürütmeden başka bir yol olmadığını açıkça ortaya koymak için ben de bazı ana esaslar saptamak durumunda kaldım. Bundan dolayı sağlam akıl yürütmeyi gene sağlam akıl yürütme yoluyla geçerli kıldım ve öyle yapmaya devam ediyorum. Kaldı ki, insanların kendi iç tefekkürlerinde çoğunlukla benimsediği düşünüş tarzı da budur.

Doğanın araştırılmasında çok ender olarak düzgün bir yol izlenmesinin nedeni, nedenlerini Felsefe'mde açıklayacağım önyargılardır. Bir diğer neden de, bunun, ileride göstereceğim gibi, kesin ayrımlar yapmaya yönelik ciddi bir kapasite gerektirmesidir, bu da meşakkatli bir iştir. Son olarak bir de, yukarıda da gösterildiği gibi, son derece

16) Tıpkı burada bizim kendi doğruluğumuzdan şüphe etmediğimiz gibi.

değişken olan insanlık durumu meselesi vardır. Bunlara ilaveten, burada ardına düşemeyeceğimiz daha başka nedenler de vardır.

Bu noktada, biri çıkar da, –doğruluğun kendi kendini açık ettiği gerekçesini ileri sürerek– Doğanın hakikatlerini kanıtlamada neden baştan beridir bu düzeni izlediğimi soracak olursa, cevap kabilinden, tek tük vuku bulan paradokslar yüzünden bunları yanlış sayıp reddetmemesi yönünde uyarırım onu. Bu soruyu soracak kişinin öncelikle kanıtlamamızın düzenlenişini dikkate alması gerekir, çünkü o zaman hakikate varmış olduğumuzu görür. Bu da, soruşturmaya neden başka şekilde değil de bu şekilde başlamış olduğumu açıklar.

Fakat bu izaha rağmen gene de şüphecinin biri çıkıp, hem ilk doğruluğun kendisinden hem de bu ilk doğruluğun standardı uyarınca yapacağımız tüm çıkarsamalardan şüphe edecek olursa, ya kendi bilincine aykırı konuşuyordur ya da bu durumda doğuştan veya önyargıları yüzünden, yani başına gelen kötü bir tesadüften ötürü zihinleri körelmiş olan kimi kişilerin bulunduğunu söylememiz gerekir. Zira bu kişiler kendi kendilerinin bile bilincinde değildir. Onlar bir şeyi kabul ettikleri veya bir şeyden şüphe ettikleri zaman kabul veya şüphe ettiklerinin bile farkında değildir. Hiçbir şey bilmediklerini söylerler ama hiçbir şey bilmiyor oldukları gerçeğinden dahi bîhaberdirler. Hem bunun kayıtsız şartsız böyle olduğunu da söylemezler, çünkü hiçbir şey bilmediklerini söylerken varolduklarını da ilan etmiş olmaktan, bunun üzerine olur da hakikat çeşnisi veren bir şey söyleyecekleri tutarsa nihayet sessizliklerini korumak zorunda kalmaktan çekinirler.

Son olarak, böyleleriyle bilimleri konuşmanın olanağı yoktur. (Çünkü hayatın ve toplumun zaruretleri söz konusu olduğunda, zorunluluk onları varolduklarını varsaymaya, kendi çıkarları peşinde koşmaya ve birçok şeyi dini bir kaide gibi kabul ya da reddetmeye mecbur bırakır.) Önlerine bir kanıt sürüldüğünde, oradaki akıl yürütmenin geçerli olup olmadığını bilmezler. Bir şeyi onayladıkları, reddettikleri ya da bir şeye karşı çıktıkları zamansa, onayladıklarının, reddettiklerinin ya da karşı çıktıklarının farkında değillerdir. Dolayısıyla bunları zihinden tümüyle yoksun olan otomatlar olarak değerlendirmek gerekir.

Şimdi konumuza dönelim. Buraya kadar, ilk olarak tüm düşüncelerimizi yöneltmeye çabaladığımız amacı saptadık. İkinci olarak, kendi yetkinliğimize ulaşmamızda bize yardımcı olacak en iyi algılama tarzının hangisi olduğunu öğrendik. Üçüncü olarak, iyi bir başlangıç yapmak için, yani soruşturmasını verili bir doğru fikri standart alarak belirli kurallar uyarınca ilerletmek için zihnimizin önce hangi yolu tutacağını öğrendik. Bunu doğru bir şekilde yapmak için, yöntemimizin, ilk olarak, doğru bir fikri diğer tüm algılardan ayırmamızı ve zihni bu diğer algılardan alıkoymamızı; ikinci olarak, yukarıdaki standart uyarınca bilinmeyen şeyleri algılamaya yönelik kurallar saptamamızı; üçüncü olarak da, bizi gereksiz meşakkatten kurtaracak düzenli bir yol belirlememizi sağlaması gerekir. Bu yöntemi bulduktan sonra, dördüncü olarak, yöntemin en çok da bizi en yetkin Varlığın fikrine götürdüğü zaman yetkinleşeceğini anladık. Demek ki, öncelikli ve asli hedefimiz, olabildiğince hızlı bir şekilde böyle bir Varlığın bilgisine erişmek olmalıdır.

O halde, yöntemimizin, yukarıda da dediğimiz gibi, doğru fikri diğer algılardan ayırmamızı ve yanlış, hayali ve şüpheli fikirleri doğru fikirlerle birbirine karıştırmaktan zihni alıkoymamızı sağlayacak ilk kısmıyla başlayalım. Burada okurlarımın böyle önemli bir meselenin araştırılmasına katılmasını sağlamak için bu konu üzerinde uzun uzadıya duracağım. Bu konuya böyle uzun yer ayırmamın bir sebebi de, doğru algı ile tüm diğer algılar arasında ayrım yapamadığı için, kendi doğru algılarından dahi şüphe eder hale gelmiş çok sayıda kişinin olması. Böyle kişilerin durumu, uyanıkken uyanık olduğundan şüphe etmediği halde, rüyalarında –çokça olduğu üzere– kendilerini tamamen uyanık görüp de sonrasında bunun asılsız olduğunu anlayınca uyanma deneyimlerinden bile şüpheye düşen birinin durumuna benzer. Bunun nedeniyse, rüya görmek ile uyanık olmak arasında hiç ayrım yapmamış olmalarıdır.

Ama daha önce okuru şu konuda uyarmalıyım: Burada her bir algının özünü, en yakın nedenini açıklamak suretiyle tartışmaya girişmeyeceğim, çünkü bu Felsefeye ait bir iş. Bunun yerine, yöntemin neyi gerektirdiğiyle, yani hayali, yanlış ve şüpheli algının hangi koşul-

larda söz konusu olduğunu ve bunların her birinden kendimizi nasıl kurtarabileceğimizi tartışmakla sınırlayacağım kendimi. O zaman, ilk olarak, hayali fikri soruşturmakla işe başlayalım.

Her algı ya mevcut addedilen bir şeyi ya da salt bir şeyin özünü kendine nesne alır. Şu halde, hayaller çoğu durumda mevcut addedilen şeylerle ilgili olduğuna göre, önce bu durumu –yani, bir edimin mevcudiyetinin hayalin yegâne nesnesi olduğu ve bu şekilde edimde bulunduğu farzedilen şeyin anlama yetisince kavranabilir olduğu veya böyle varsayıldığı durumu– ele alalım. Sözgelimi, iyi tanıdığım Peter'in şu anda evine gittiği, beni ziyarete geldiği, vb. bir fikir uyduruyorum.[17] Soru şu: Böyle bir fikir neyle ilgilidir? Görüyorum ki, zorunlu ya da olanaksız olanla değil, sadece olanaklı olanla ilgilidir.

Bir şeyin doğası varolmanın onun için bir çelişki olduğunu ima ediyorsa ben bu şeye olanaksız; doğası varolmamanın onun için bir çelişki olduğunu ima ediyorsa bu şeye zorunlu; bir şey doğası gereği ne varoluşuyla, ne de gayri varoluşuyla bir çelişki ima etmiyorsa ve varoluşunun zorunluluğu veya olanaksızlığı onun varoluşunu varsayarken bizim için bilinmez olan nedenlere bağlıysa bu şeye de olanaklı diyorum. Demek ki, bir şeyin dışsal nedenlere bağlı olan zorunluluğu veya olanaksızlığı bizim için bilinir durumdaysa, o halde bu şey bizim için herhangi bir hayalin konusu olamaz.

Buradan çıkan sonuca göre, şayet bir Tanrı ya da âlimi mutlak bir varlık varsa, böyle bir varlık hiçbir surette hayalle iştigal etmez. Zira bizim durumumuzda, varolduğumu bildikten sonra,[18] ne varoluşum ne de gayri varoluşum benim için bir hayal meselesi olamaz; aynı şekilde, iğne deliğinden geçebilen bir fil de hayal edemem; hakeza, Tanrı'nın

17) Hipotezlere ilişkin olarak söylememiz gerekenleri ileride söyleyeceğiz. Ama şimdilik şunu belirtelim ki, hayalde, hipotezlerin aslında göksel cisimler için geçerli olduğunu söyleriz.

18) Bir şey bir kez anlaşıldı mı kendini açık ettiğinden, başka herhangi bir kanıt olmaksızın sadece bir örneğe ihtiyaç duyarız. İleride öze ilişkin hayali tartışırken açıklık kazanacağı gibi, aynı şey, bunun tersi durum için de geçerlidir, zira bu durumda şeyin sadece yanlışlığı açık edilmek üzere incelenmesi gerekir.

doğasını bildiğimde de,[19] onun varoluşu ya da gayri varoluşu benim için bir hayal meselesi olamaz. Aynı şey canavarlar için de geçerlidir, zira canavarların doğası onlar için varolmanın çelişkili olacağını ima eder. Buradan da açıkça görülüyor ki, daha önce de dediğim gibi, ezeli-ebedi hakikatler burada bahsettiğimiz türden hayale yer bırakmaz.[20]

Ama daha fazla ilerlemeden önce, yeri gelmişken, bir şeyin özü ile başka bir şeyin özü arasındaki farkın, o şeyin aktüelliği veya varoluşu ile diğerinin aktüelliği veya varoluşu arasındaki farkla aynı olduğunu belirtmeliyim. Dolayısıyla, sözgelimi Adem'in varoluşunu genel varoluş kategorisinde kavramak istesek, bu, onun özünü kavramak için dikkatimizi varlığın doğasına odaklamamız gerekmesine benzer, ki böylece sonunda Adem'i bir varlık olarak tanımlamış olabilelim. Bu nedenle, varoluş ne kadar genel düzeyde kavranırsa, o kadar karışık kavranır ve tek tek her şeye hayali olarak o kadar rahatlıkla atfedilebilir. Buna karşılık, varoluş ne kadar tikel düzeyde kavranırsa, o kadar net anlaşılır ve Doğanın düzenine dikkat etmediğimizde [bile], onu şeyin kendisinden başka bir şeye hayali olarak atfetmemiz de o kadar güçleşir. Bu notu düşmek önemli.

Şimdi de, gerçeğin varsaydığımız gibi olmadığını açıkça anladığımız halde, konuşma dilinde gevşek bir biçimde hayal dediğimiz durumları ele alarak devam edelim. Sözgelimi, dünyanın yuvarlak olduğunu bildiğim halde, başka birine dünyanın tabakta duran yarım portakal misali bir yarım küre olduğunu ya da güneşin dünya etrafında döndüğünü, vs. söylemekten beni hiçbir şey alıkoyamaz. Bu durumlara baktığımızda, şu ana kadar söylediklerimizle tutarlılık arz etmeyen hiçbir şey görmeyiz, tabii önce, bazen bizim de hata yapabildiğimizi

19) Şunu da belirtelim ki, çoğu kişi Tanrı'nın varlığından şüphe ettiğini söylese de, kafalarında ya bir kelimeden başka bir şey yoktur ya da Tanrı dedikleri hayali bir fikir vardır, ki bu da, yeri geldiğinde göstereceğim gibi, Tanrı'nın doğasıyla bağdaşmaz.

20) İlerleyen kısımda ayrıca ezeli-ebedi hakikatlerin hiçbir türden hayale olanak tanımadığını da göstereceğim. Ezeli-ebedi hakikat derken, şayet olumluysa hiçbir surette olumsuz olamayacak hakikati kastediyorum. Bu bakımdan, "Tanrı vardır" bir ilk ezeli-ebedi hakikatken, "Adem düşünür" bir ezeli-ebedi hakikat değildir. Aynı şekilde, "Canavar diye bir şey yoktur" ezeli-ebedi bir hakikatken, "Adem düşünmez" böyle değildir.

ve artık bu hataların bilincinde olduğumuzu; sonra da, başka kişilerin de bizim önceden yaptığımız birtakım hatalara düştüğünü ve düşebileceğini varsayabileceğimizi, en azından düşünebileceğimizi fark etmek kaydıyla. Diyorum ki, bu hayal onda hiçbir olanaksızlık ya da zorunluluk görmediğimiz sürece mümkündür. Dolayısıyla birine dünyanın yuvarlak olmadığını, vs. söylediğimde, bir ihtimal yapmış olduğum ya da geçmişte düşmüş olabileceğim bir hatayı hatırlamaktan başka bir şey yapmıyorumdur. Sonrasındaysa, bunu söylediğim kişinin hâlâ aynı hatanın kurbanı olduğunu veya aynı hataya düşebileceğini hayal ediyor veya düşünüyorumdur. Daha önce de belirttiğim gibi, bu hayale ancak onda hiçbir olanaksızlık veya zorunluluk görmediğim müddetçe kapılabilirim. Nitekim bunun böyle olduğunu anlamış olsaydım, hayal kurmama hiçbir şekilde mahal kalmazdı ve bu durumda yaptığımın öylesine konuşmaktan öte bir şey olmadığını söylemek gerekirdi.

Şimdi, geriye, problemlerde yapılan varsayımları ele almak kalıyor, zira bunlar da azımsanmayacak ölçüde olanaksızlıklar barındırıyor. Sözgelimi, "yanan bu mumun şu anda yanmadığını farzedelim" ya da "mumun hiçbir cismin bulunmadığı hayali bir yerde yandığını farzedelim" diyebiliriz. Bu son örneğin olanaksız olduğu açıkça anlaşıldığı halde, sıklıkla bu tür varsayımlarda bulunulur. Gelgelelim bu gibi durumlarda hayal söz konusu değildir. Birinci durumda, yanmayan bir başka mumu anımsatmaktan[21] başka bir şey yapmıyorumdur (ya da önümdeki mumu alevsiz olarak düşünüyorumdur) ve alevi aklımdan kovarak, yanmayan muma ilişkin düşüncelerimi o anda yanmakta olan muma aktarıyorumdur. İkinci durumdaysa sadece zihnim sırf

21) İlerleyen kısımda özlere ilişkin hayallere değinirken, hayalin hiçbir surette yeni bir şey icat etmediği veya zihne yeni hiçbir şey sunmadığı, bunun yerine, beyinde ya da imgelemde bulunan şeyleri zihne hatırlatmakla yetindiği ve zihnin tüm bu şeylerle karışık bir biçimde uğraştığı açıkça anlaşılacak. Sözgelimi, konuşma edimi ve bir ağaç zihne hatırlatıldığı ve zihin bunlarla ayrım gözetmeden karışık biçimde meşgul olduğu zaman, zihnin konuşan bir ağaç mefhumu oluşturmasında olduğu gibi. Aynı şey, varoluş için de geçerlidir, özellikle de, yukarıda belirttiğimiz gibi, varoluşun çok genel bir düzeyde kendilik olarak kavranması durumunda, zira bu durumda varoluş hafızada hep birden vuku bulan şeylere eklenmeye yatkın olacaktır. Bu ziyadesiyle önemli bir husustur.

kendi içinde ele alınan muma odaklansın diye düşüncelerimi etraftaki cisimlerden soyutluyorumdur. Bu da, mumun kendi içinde kendi yok oluşuna yönelik hiçbir neden barındırmadığı sonucuna götürür. Öyle ki, etrafında hiçbir cisim olmasa, önümdeki mum da, alevi de değişmeden kalacaktır, vs. O halde, burada hayal söz konusu değildir; sadece ve sadece faraziyeler vardır,[22] başka da hiçbir şey yoktur.

Şimdi de ya sadece özlerle ilgili olan ya da bir parça aktüellik veya varoluşla birlikte özlerle ilgi olan hayallere geçelim. Bu hayallerle ilgili olarak şunu bilhassa belirtmek gerekir: Zihin daha fazla şeyi algılarken ne kadar az anlıyorsa, hayaller oluşturma kapasitesi de o kadar fazla olur; ve ne kadar çok anlıyorsa, hayaller oluşturma kapasitesi de o kadar azdır. Örneğin, yukarıda da gördüğümüz gibi, gerçekten düşünürken, düşünüp düşünmediğimize dair hayali bir fikir oluşturmayız; aynı şekilde, bedenin doğasını öğrendiğimizde de, sonsuz bir sinek fikri oluşturamayız; ya da ruhun doğasını öğrendiğimizde,[23] –her ne kadar kelimelerle her şeyi söylemek mümkün de olsa– artık onu bir kareymiş gibi hayal edemeyiz. Gene de, dediğimiz gibi, insanlar Doğayı ne kadar az biliyorsa, sayısız hayali fikri de o kadar kolay oluşturabilir; ağaçların konuştuğu, insanların birdenbire taşa ya da suya dönüşebildiği, aynada hayaletlerin göründüğü, bir şeyin yoktan varolabileceği, hatta tanrıların canavara veya insana dönüşebildiği nevinden hayali fikirler saymakla bitmez.

Muhtemelen, hayalin sınırlarının idrak tarafından değil, gene hayalin kendisi tarafından konduğunu düşünenler çıkacaktır. Yani,

22) Göksel fenomenlerle bağdaşan düzenli hareketleri açıklamak için oluşturulan hipotezlerde de aynı durum geçerlidir. Bir istisnayla ki, şayet hipotezler gerçekten göksel cisimlere uygulanıyorsa, göğün doğasına ilişkin bir çıkarımda bulunulur, ki bu çıkarımın hipotezden hayli farklı olma ihtimali vardır. Zira göksel hareketleri açıklamak için sayısız başka neden düşünülebilir.

23) Bir kişi bu "ruh" terimini hatırına getirdiğinde, aynı anda zihninde cismani bir imge de oluşturması genellikle olan bir şeydir. Ama bu iki şey zihninde eşzamanlı olarak temsil edildiğinde, kişi kelime ile gerçeklik arasında ayrım yapmakta akim kaldığından, cismani bir ruh hayal edip oluşturma eğilimindedir. Burada okurlarımdan bu söylediğimi çürütmekte acele etmemelerini rica ediyorum, zira verdiğim örneklere ve takip eden kısımda anlatacaklarıma dikkat verdikleri takdirde, böyle yapmaktan geri duracaklarını umuyorum.

hayali bir fikir oluşturup, sonra da kendime bir tür özgürlük tanıyarak, bu fikrin gerçekte varolduğunu kabul ettiğimde, bu noktadan sonra başka türlü düşünemeyeceğim gibi bir sonuç çıkar buradan. Sözgelimi (onlar gibi konuşmak gerekirse) cismin/bedenin belli bir doğası olduğunu varsaydığım ve kendi özgür irademle bunun gerçekte de böyle olduğuna kendimi inandırdığım zaman, bundan böyle, diyelim ki, sonsuz bir sinek fikrini oluşturamam; keza, ruhun özüne ilişkin bir fikir oluşturduğumda da, bu defa ruhu bir kare olarak kavrayamam, vs.

Gelgelelim bu bakışın incelenmesi gerekmektedir. İlk olarak, bu bakışı benimseyenler bir şey anlama kapasitemiz olduğunu ya ret ya da kabul ediyor olmalıdır. Şayet kabul ediyorlarsa, bundan çıkması gereken sonuç, hayal için söyledikleri şeylerin idrak için de geçerli olduğudur. Yok eğer reddediyorlarsa, o halde bir şey bildiğimizi bilen kişiler olarak ne söylediklerine bir bakalım. Aslında, ruhun, çeşitli şekillerde, kendi kendisinin ya da varolan şeylerin değil, sadece ne kendi içinde ne de başka herhangi bir yerde olan şeylerin bilincinde olduğunu ve bu şeyleri algıladığını söylüyorlar. Yani, dediklerine bakılırsa, ruh salt kendi gücüne dayanarak, şeylere ilişkin olmayan duyumlar ve fikirler yaratabiliyor. Bu bakımdan, ruhu bir ölçüde Tanrı'ya benzetiyorlar. Ayrıca, bizim veya ruhum uzun, kendi benliklerimizi veya ruhun kendisini sınırlayabilecek türden bir özgürlüğe sahip olduğumuzu veya olduğunu söylüyorlar. Zira onlara göre, ruh hayali bir fikir oluşturup onu kabul ettikten sonra, bu fikri başka türlü düşünemiyor ya da onu başka bir şekle sokamıyor, hatta ve hatta bu hayali fikir tarafından tüm diğer düşüncelerini özgün hayalle çelişmeyecek şekilde oluşturmak zorunda kalıyor – yani, tıpkı şu durumda kendi hayali fikirlerinin onları burada incelediğim saçmalıkları kabul etmeye zorladığı gibi. Bu saçmalıkları çürütecek kanıtlamalar sunmakla vakit harcamayalım.

Bunun yerine, onları kendi kuruntularıyla bırakıp, onlara ilişkin olarak sürdürdüğümüz tartışmadan doğru ve amacımıza uygun bir şey çıkarmaya girişelim. Yani zihin doğası gereği hem hayali hem de yanlış olan bir şeyle, o şey üzerine düşünmek ve anlama yetisine ulaşmak amacıyla meşgul olup, sonrasında ondan çıkarsanacak olanı uygun bir

usulle çıkarsadığı zaman, kendi hatasını kolayca bulacaktır[24] ve hayali fikir kendi doğası gereği doğruysa şayet, zihin onunla onu anlamak üzere meşgul olup, ondan çıkan sonuçları uygun bir usulle çıkarmaya başladığında, herhangi bir şekilde sekteye uğramadan pürüzsüzce ilerleyecektir – tıpkı yukarıda incelediğimiz yanlış hayal örneğinde gördüğümüz şekliyle, idrakin bu yanlış hayalden çıkan saçmalıkları açığa vurmak üzere kendini derhal devreye sokmasında olduğu gibi.

Öyleyse, durumun gerçekten ne olduğunu açık seçik algıladığımız takdirde, hayalle iştigal etmekten hiçbir surette çekinmemize gerek yoktur. Diyelim, insanların bir anda canavara dönüştüğünü söyleyecek olsak, ki bu hayli yaygın söylenen bir şeydir, bu durumda zihnimizde hiçbir kavram, yani, yüklemli özneye ilişkin hiçbir fikir veya bağlantı olmayacaktır. Çünkü herhangi bir kavram olsaydı, o zaman zihin böyle bir şeyin ortaya çıkışının yollarını ve nedenlerini, "nasıl"ını ve "neden"ini bir arada görürdü. Kaldı ki, burada öznenin ve yüklemin doğasına yönelik bir dikkat yoktur.

Buna ilaveten, şayet ilk fikir hayali değilse ve bütün diğer fikirler ondan çıkarsanıyorsa, hayali fikirler oluşturma yönündeki aceleci eğilim giderek ortadan kalkar. Üstelik hayali bir fikir katiyen açık seçik değil, olsa olsa karmakarışık olacağından ve tüm kafa karışıklığı zihnin tam bir bütün veya birçok bileşenden müteşekkil bir birlik hakkında ancak kısmi bilgiye sahip olmasından ileri geldiğinden –dolayısıyla bilinenle bilinmeyen arasında ayrım yapamamasından ve bunun yanı sıra tek tek şeylerde içerilen birçok bileşenle herhangi bir ayrım gütmeksizin iştigal etmesinden ötürü– buradan çıkan ilk sonuç, bir fikrin ancak tamamen basit bir şeye ilişkinse açık seçik olacağıdır. Zira bu türden bir şey kısmen değil, bütünüyle bilinir ya da hiç bilinmez. Buradan çıkan

24) Bu çıkarıma deneyimden hareketle varıyormuş gibi görünebilirim, ayrıca hiçbir kanıtlama sunmadığım için bu çıkarımın ikna edici olmadığını ileri sürenler olabilir. Bunlara cevaben, kanıtlama isteyenlere şu kanıt sunulabilir: Doğada onun yasalarıyla bağdaşmayan hiçbir şey olamayacağından ve her şey onun değişmez yasaları uyarınca vuku bulduğundan, böylece belirli etkiler değişmez bir zincirlenişle belirli yasalar tarafından üretildiğinden, buradan çıkan sonuç, ruh bir şeyi doğru şekilde kavradığında, bu etkileri düşüncede üretmeye devam edeceğidir. Aşağıda yanlış fikri ele aldığım kısma bakınız.

ikinci sonuç, birçok bileşenden oluşan bir şeyin düşüncede en basit olan tüm parçalarına bölünmesi ve her bir parçaya ayrı ayrı bakılması durumunda, tüm karışıklığın ortadan kalkacağıdır. Üçüncü sonuca gelince, hayali bir fikir basit olamaz, zira Doğada varolan çeşitli şeylere ve edimlere ilişkin çeşitli çapraşık fikirlerin karışımından oluşur. Daha iyi bir ifadeyle, hayal bu türden çeşitli fikirlerle gayri ihtiyari biçimde iştigal etmekten doğar.[25] Çünkü hayal basit olsaydı, açık seçik ve netice itibariyle doğru olurdu. Ayrıca seçik fikirlerin karışımından oluşmuş olsaydı, bu fikirlerin oluşturduğu terkibin de gene açık seçik ve dolayısıyla doğru olması gerekirdi. Bir örnekle anlatmak gerekirse, dairenin ve karenin doğasını bir kez bildik mi, bu ikisini birleştirerek kare bir daire ya da kare bir ruh, vs. elde edemeyiz.

O halde, hayalin doğru fikirle karışma ihtimalinden neden hiçbir şekilde korkmamamız gerektiğini bir kez daha kısaca özetleyip görelim. Daha önce bahsettiğimiz birinci durumda, yani bir şeyin açıkça kavranması durumunda, açıkça kavranan o şeyin (ve varoluşunun) kendi içinde ezeli-ebedi bir hakikat olup olmadığını görür ve bu türden bir şeye ilişkin olarak herhangi bir hayale kapılmayız. Gelgelelim, kavranan şeyin varoluşu ezeli-ebedi bir hakikat değilse, tek yapmamız gereken, o şeyin varoluşunu özüyle karşılaştırmayı, bir yandan da Doğanın düzenini hesaba katmayı ihmal etmemektir. Doğada varolan çeşitli şeylere ve edimlere ilişkin çeşitli karmaşık fikirlerle gayri ihtiyari biçimde aynı anda iştigal etmekten ileri geldiğini söylediğimiz ikinci tür hayale gelince, burada da gene, tamamen basit bir şeyin hayalin nesnesi değil, olsa olsa anlama yetisinin nesnesi olabileceğini gördük. En basit bileşen parçalarını hesaba katmamız koşuluyla bileşik şeyler için de aynısının geçerli olduğunu söyledik. Nitekim bileşik şeyler de doğru olmayan her tür edimi içeren hayalin konusu olamaz, zira bura-

25) Hayal kendi içinde ele alındığında, rüya görmekten pek de farklı değildir. Şu farkla ki, uyanık kişinin duyuların yardımıyla ayırdına vardığı ve rüyadayken gördüklerinin, bu gördüklerine dışsal şeyler tarafından sunulmadığını çıkarsadığı nedenler rüyalarda sunulmaz. O halde, hata, ileride de açıkça göstereceğimiz gibi, uyanıkken rüya görmek demektir ve belli bir seviyeye ulaştığında delilik adını alır.

da da gene, böyle bir şeyin nasıl ve neden ortaya çıktığını düşünmek zorundayızdır.

Bu meseleleri böylece anladıktan sonra yanlış fikrin neyle ilgili olduğunu ve yanlış algılara düşmekten kendimizi nasıl koruyabileceğimizi anlamak için yanlış fikri soruşturmaya geçebiliriz. Hayali fikre ilişkin soruşturmamızdan sonra bunlar bizim için ulaşılması o kadar da zor amaçlar değil artık. Çünkü hayali fikir ile yanlış fikir arasında, yanlış fikrin rızayı içermesi dışında bir fark yoktur. Yani, yanlış fikir söz konusu olduğunda, (yukarıda belirttiğimiz üzere) fikirler zihne sunulurken, zihnin bu fikirlerin dışsal şeylerden doğmadığını (hayalde olduğu gibi) çıkarsayabileceği herhangi bir neden sunulmaz. Bu bakımdan, yanlış fikre kapılmak, gözü açıkken yahut uyanıkken rüya görmekle bir bakıma aynı şeydir. Demek ki, yanlış fikir özü bilinen bir şeyin varoluşuyla veya bir özle ilgili olması ya da (daha iyi bir ifadeyle) böyle bir şeyin varoluşuna veya bir öze atıfta bulunması bakımından hayali fikre benzer.

Varoluşa atıfta bulunan yanlış fikir, hayali fikirle aynı yoldan düzeltilir. Zira bilinen şeyin doğası zorunlu varoluşu gerektiriyorsa, o şeyin varoluşu hakkında yanılgıya düşmemiz mümkün değildir. Öte yandan, söz konusu şeyin varoluşu (özü gibi) ezeli-ebedi bir hakikat değilse ve varoluşunun zorunluluğu yahut olanaksızlığı dışsal nedenlere bağlıysa, bu durumda hayale ilişkin tartışmamızda belirttiğimiz sürecin aynısı gerçekleşir, ki bu da gene aynı yolla düzeltilebilir.

Özlere ve aynı zamanda edimlere ilişkin olan diğer tür yanlış fikre gelince, bu tür algılar Doğada varolan şeylere ilişkin karışık algılardan oluşmaları hasebiyle ister istemez karışık olacaklardır. Ağaçlarda, imgelerde, hayvanlarda ve diğer şeylerde tanrıların mevcut olduğuna; salt bileşimleri zekâyı meydana getiren cisimlerin varolduğuna; ölülerin düşünebildiği, yürüyebildiği ve konuşabildiğine ya da Tanrı'nın aldatılabileceğine, vs. inanan kişiler işte yanlış fikrin bu türünden mustariptir. Buna mukabil, açık seçik fikirler katiyen yanlış olamaz, çünkü açık seçik anlaşılan şeylere ilişkin fikirler mutlak surette basittir ya da mutlak surette basit fikirlerin birleşiminden oluşur – yani, mutlak surette basit fikirlerden çıkarsanmıştır. Öte yandan, mutlak surette

basit bir fikrin yanlış olamayacağını açıkça görebilmek için doğruluğun veya kavrayışın yanı sıra, yanlışlığın da ne olduğunun bilinmesi gerekir.

Doğruluğun özgül karakterini neyin oluşturduğu sorusuna gelince, doğru bir düşüncenin yanlış düşünceden, sadece dışsal bağıntısı bakımından değil, daha öncelikli olarak, içsel hususiyeti bakımından da ayırt edilebilir olduğu kesindir. Bir mimar bir binayı doğru şekilde kavrıyorsa, böyle bir bina hiç varolmamış yahut varolması olanaksız bile olsa, mimarın düşüncesi gene de doğru bir düşüncedir ve binanın varolup varolmaması bu düşüncede bir değişiklik yaratmaz. Öte taraftan, sözgelimi biri çıkıp da, Peter'in varolup varolmadığını bilmediği halde onun varolduğunu söylerse, Peter gerçekten varolsa bile, bu düşünce onu dile getiren açısından yanlıştır ya da doğru değildir. "Peter vardır" önermesi ancak Peter'in varolduğunu kesinlikle bilen kişi tarafından dile getiriliyorsa doğrudur.

Öyleyse buradan çıkan sonuç şudur: Fikirlerde gerçek bir şey vardır ve doğru yanlıştan bu gerçek şey aracılığıyla ayırt edilir. En üstün doğruluk standardına erişebilmemiz (ki düşüncelerimizi verili bir doğru fikrin standardına göre belirlememiz gerektiğini ve yöntemin düşünümsel bilgiye dayandığını söylemiştik) ve anlama yetisinin özelliklerini bilebilmemiz için, şimdi bu gerçek şeyi araştırmamız gerekiyor. Ayrıca –yukarıda da belirttiğim gibi, her ne kadar doğru fikir yanlış fikirden bu bakımdan büyük ölçüde ayrılsa da– ikisini birbirinden ayıranın, doğru düşüncenin şeyleri ilk nedenleriyle bilmek olduğunu söylememek gerekir. Zira nesnesi herhangi bir nedenden kaynaklanmayan ve sadece kendi vasıtasıyla, kendi içinde bilinen bir temel ilkenin özüne tekabül eden düşünceye de doğru düşünce denir.

Demek ki, doğru bir düşüncenin özgül karakteri başka düşüncelere atıf olmaksızın o düşüncenin kendisine içkin olmalıdır. Ayrıca doğru düşünce nesnesini neden olarak kabul etmek yerine, tam da anlama yetisinin gücüne ve doğasına dayanmalıdır. Zira anlama yetisinin hiç varolmamış yeni bir kendiliği kavradığını (kimilerinin şeyleri yaratmadan önce Tanrı'nın anlama yetisini kavraması gibidir bu, zira açıkça herhangi bir nesneden kaynaklanmış olamayacak bir algı söz konusudur burada) ve böyle bir algıdan düzenli bir sırayla başka algılara

ulaştığını farzedelim. Bu durumda, tüm bu düşünceler doğru olacaktır ve herhangi bir dış nesne tarafından belirlenmek yerine, bütünüyle anlama yetisinin gücüne ve doğasına dayanacaktır. Öyleyse, doğru bir düşüncenin özgül karakterini oluşturan şey, gene o düşüncenin kendisinde aranmalı ve anlama yetisinin doğasından çıkarsanmalıdır.

Dolayısıyla, bu meseleyi soruşturmak için önce, nesnesinin bizim düşünce gücümüze bağlı olduğundan ve Doğada nesnel bir karşılığı bulunmadığından mutlak surette emin olduğumuz doğru bir düşünceyi ele alalım. Zira söylenenlerden de açıkça anlaşılacağı gibi, bu türden bir düşünce niyetlendiğimiz soruşturmayı daha rahat sürdürmemizi olanaklı kılacaktır. Sözgelimi bir küre kavramı oluşturmak için, isteğime göre bir neden uydururum ve bir yarım dairenin kendi çevresinde döndüğünü ve küreyi oluşturanın da bir bakıma bu dönüş olduğunu söylerim. Şüphesiz, doğru bir fikirdir bu; Doğada hiçbir kürenin bu yolla meydana gelmediğini bilmemize rağmen, bu gene de doğru bir algıdır ve bir küre kavramı oluşturmanın son derece elverişli bir yoludur. Şunu belirtmek gerekir ki, bu algı bir yarım dairenin döndüğünü olumlar, ki bir küre kavramıyla yahut böyle bir hareketi belirleyen bir nedenle bitişmiş olmasa, kısacası tümüyle yalıtık bir olumlama olsa, yanlış sayılacak bir olumlamadır bu. Çünkü o durumda, zihin kendi olumlamasını yarım dairenin hareketi ötesinde herhangi bir şeyi kapsayacak şekilde genişletmiyor, yani yarım daireye ilişkin olarak hareketten başka hiçbir şeyi olumlamıyor olacaktır, ki böyle bir olumlama da ne yarım daire kavramında içerilir ne de hareketi belirleyen bir nedene ilişkin kavrayıştan kaynaklanır. Dolayısıyla burada bütün yanlışlık, bir şeye ilişkin olarak, o şeye dair oluşturduğumuz kavrayışta içerilmeyen başka bir şeyin olumlanmasından kaynaklanmaktadır. Tıpkı bu örnekte yarım daireye ilişkin olarak hareket veya durağanlığın olumlanmasında olduğu gibi. Buradan çıkan sonuca göre, basit düşünceler mutlaka doğru olmak durumundadır, örn. yarım daireye, harekete, niceliğe, vs. ilişkin basit düşüncede olduğu gibi. Basit düşüncelerde olumlama adına her ne içeriliyorsa, kavramıyla uyumludur ve kavramın ötesine uzanmaz. Bu yüzden, hata riski olmaksızın basit fikirler oluşturabiliriz.

Bu durumda geriye bir tek, zihnin bu basit fikirleri hangi güçle oluşturabildiğini ve bu gücün ne boyutta olduğunu soruşturmak kalıyor; bu bir kez anlaşıldı mı, ulaşabileceğimiz en yüksek bilginin ne olduğunu kolaylıkla görebiliriz. Zihnin bu gücünün sonsuz olmadığı kesindir; çünkü bir şeye ilişkin olarak, o şeye dair oluşturduğumuz kavramda içerilmeyen bir şeyi olumladığımızda, bu, algımızın kusurlu olduğuna veya, başka bir deyişle, bir bakıma sakatlanmış yahut bölük pörçük düşüncelere veya fikirlere sahip olduğumuza delalet eder. Zira yarım dairenin hareketinin, yalıtık ele alındığında yanlış, buna karşılık bir küre kavramıyla veya böyle bir hareketi belirleyen bir nedenin kavramıyla bitişik ele alındığında doğru olduğunu gördük. Demek ki, doğru veya upuygun düşünceler oluşturmak, açıkça görüldüğü üzere, düşünen bir varlığın doğasında varsa, o halde, upuygun olmayan fikirler oluşturmamızın tek nedeni, bazı düşünceleri zihnimizi bütünüyle, bazıları da sadece kısmen oluşturan bir düşünen varlığın parçası olmamızdır.

Gelgelelim ele almamız gereken bir durum daha var ki, hayali tartışırken gündeme getirmeye değmeyen ve yanılgıların en büyüğüne yol açan durum da bu. Hayal gücünde beliren belli şeylerin idrakte de bulunmasıyla, yani açık seçik kavranmasıyla ortaya çıkan durumdan bahsediyorum. Çünkü bu durumda, açık seçik olanın karışık olandan ayrılmaması, kesinliğin, yani doğru bir fikrin müphem bir fikirle karıştırılmasına yol açar. Örneğin, kimi Stoacılar muhtemelen "ruh" sözcüğünü duymuş, bir de ruhun ölümsüz olduğunu işitmiştir, ki bunlar ancak karmakarışık şekilde hayal ettikleri şeylerdir. Bunun üstüne bir de, en anlaşılması güç cisimlerin bütün diğer cisimlere nüfuz ederken, hiçbir cismin onlara nüfuz etmediğini hayal etmiş ve anlamışlardır. Sonuç itibariyle de, bütün bu şeyleri hep birlikte hayal ettikleri ve bu arada söz konusu aksiyomun kesinliğinden hiç şüphe etmedikleri için, zihnin bu en anlaşılması güç cisimlerden oluştuğu, bu cisimlerin bölünemez olduğu, vs. sonucuna varmışlardır aceleyle.

Fakat biz, başta da belirttiğimiz gibi, gündelik ve rastlantısal deneyimlerden veya kulaktan dolma edindiğimiz algılara karşı gözümüzü dört açarak, tüm algılarımızı verili bir doğru fikrin standardı uyarınca gözden

geçirmeye çabaladığımıza göre bu hatadan da muafız. Mahut hata, buna ilaveten, şeylerin fazla soyut biçimde kavranmasından kaynaklanır; zira bir şeyin gerçek nesnesinde kavradığım şeyi başka bir nesneye uygulayamayacağım başlı başına yeterince açıktır. Bu hata, son olarak da, Doğanın asli unsurlarının bir bütün olarak anlaşılmamasından, dolayısıyla makul bir düzenle ilerlemek yerine, Doğayı (her ne kadar doğru aksiyomlar da olsalar) soyutlamalarla karıştırmaktan ve nihayet kafa karışıklığına düşerek Doğanın düzenini çarpıtmaktan kaynaklanır. Gene de, elden geldiğince soyutluktan uzak şekilde ilerlediğimiz ve asli unsurlardan, yani Doğanın kaynağı ve kökeninden yola çıktığımız takdirde, böyle bir hataya düşmekten korkmamız için bir neden yoktur.

Doğanın kökenine ilişkin bilgimize gelince, bunu da soyutlamalarla karıştırmaktan korkmamıza gerek yoktur. Çünkü şeyler soyut biçimde kavrandığında (ki bütün tümeller için geçerlidir bu), idrakimizde, Doğada varolan tikel örneklemelerinin gerçekte sahip olduğundan daha geniş bir kapsama sahip olurlar. Keza, Doğada farkı idrakten kaçacak denli küçük olan birçok şey bulunduğundan, soyut olarak kavrandıkları takdirde bu şeylerin karıştırılması işten bile değildir. Buna mukabil, ileride de göreceğimiz gibi, Doğanın kökeni ne soyut veya tümel olarak anlaşılabileceğinden, ne idrakte gerçekte olduğundan daha geniş bir kapsama sahip olabileceğinden, ne de değişken şeylerle herhangi bir benzerlik taşıdığından ötürü, yukarıda da gösterdiğimiz gibi, doğruluk standardına sahip olduğumuz müddetçe onun fikrine ilişkin herhangi bir kafa karışıklığına düşmekten korkmamız için bir neden yoktur. Çünkü o eşsiz ve sonsuz bir varlıktır[26] ve onun ötesinde bir varlık yoktur.[27]

Yanlış fikir konusunda bu kadar söz yeter. Şimdi geriye, şüpheli fikri soruşturmak, yani bizi şüpheye sevk edebilecek şeylerin neler olduğunu ve şüphenin nasıl ortadan kaldırılabileceğini ele almak kalıyor. Burada

26) Felsefe'mde de açıklık getireceğim gibi, bunlar Tanrı'nın, onun özünü gösteren sıfatları değildir.

27) Bunun kanıtlamasını yukarıda sunmuştum. Zira böyle bir varlık varolmasaydı, asla meydana getirilemezdi ve böyle bir durumda, zihin Doğanın sağlayabileceğinden fazlasını anlayabilirdi, ki bunun yanlış olduğu zaten yukarıda gösterildi.

zihindeki gerçek şüpheden bahsediyorum, yoksa birinin zihnen şüphe etmese de, şifahen şüphe ettiğini ileri sürmesinde olduğu gibi sıkça karşılaştığımız türde şüpheden değil. Zira bu ikinci türden şüphenin düzeltilmesi bizim Yöntemimizin işi değildir; bu daha çok, inatçılığa ve onun düzeltilmesine yönelik bir soruşturmanın alanına girer.

O halde, ruhta şüphe hiçbir zaman şüphenin nesnesi olan şeyin kendisinden kaynaklanmaz. Yani, bilincimizde sadece tek bir fikir varsa, bu fikir ister doğru ister yanlış olsun, ortada ne şüphe ne de kesinlik olacak, bunun yerine, bir tür bilinçlilik olacaktır. Çünkü fikir kendi içinde belli bir bilinçlilikten başka bir şey değildir. Şüpheyse başka bir fikirden kaynaklanır; şüphe edilen şeye ilişkin herhangi bir kesinliğe varamayacağımız ölçüde açıklık ve netlikten uzak bir fikirdir bu da. Yani şüphe duymamıza yol açan fikir açık seçik değildir. Sözgelimi, kişi deneyim yoluyla veya başka herhangi bir yolla, duyuların aldatıcılığı üstüne düşünmeye hiç yönelmemişse, güneşin göründüğünden daha büyük ya da küçük olduğu konusunda hiçbir zaman şüphe yaşamayacaktır. Taşrada yaşayanların güneşin yerküreden çok daha büyük olduğunu duyduklarında bunca şaşırmalarının nedeni de budur. Gelgelelim duyuların aldatıcılığı üzerine düşünmek kişiyi şüpheye teşvik eder.[28] Şayet şüpheye düştükten sonra kişi duyulara ve uzaktaki şeylerin duyular yoluyla nasıl temsil kazandığına ilişkin doğru bilgi edinirse, bu durumda şüphe ortadan kalkar.

Buradan çıkan sonuca göre, ancak Tanrı'ya ilişkin açık seçik bir fikre sahip değilsek, bizi en kesin şeylerde bile aldatan bir Tanrı'nın olası varlığından kalkışla doğru fikirlerimizden şüpheye düşebiliriz. Başka bir deyişle, ancak tüm şeylerin kökeni hakkında sahip olduğumuz bilgiye bakar ve –bir üçgenin doğasına bakarken, üç açısının iki dik açıya eşit olduğunu bulduğumuzda sahip olduğumuz aynı bilgiyle– orada bizi Tanrı'nın bir düzenbaz olmadığına inandıracak bir şey bulamazsak şüpheye düşeriz. Ne var ki, Tanrı hakkında, üçgen hakkında sahip olduğumuz gibi bir bilgiye sahip değilsek, bu durumda tüm şüphe

28) Yani bu durumda, kişi duyuların onu zaman zaman aldatmış olduğunu bilse de, duyuların onu ne şekilde aldattığını bilmediğinden, bunu ancak karmakarışık biçimde bilir.

ortadan kalkar. Ve yüce bir düzenbazın bizi aldatıp aldatmadığını kesin olarak bilmediğimiz halde nasıl ki üçgene dair böyle bir bilgiye ulaşabiliyorsak, yüce bir düzenbazın varolup olmadığını bilmediğimiz halde Tanrı hakkında da böyle bir bilgiye ulaşabiliriz. Bu bilgiye sahip olmak, yukarıda da söylediğim gibi, açık seçik fikirlere ilişkin olarak duyabileceğimiz her türden şüpheyi ortadan kaldırmak için kâfidir.

Dahası, kişi şeylerin zincirlenişinde kesintisiz biçimde önce neyin soruşturulması gerekiyorsa onu soruşturmak suretiyle doğru yolu izlediği ve tam da sorunları çözmeye kalkışmadan önce onları nasıl tanımlamak gerektiğini bildiği takdirde, en kesin fikirlerden, yani açık seçik fikirlerden başka bir şeye ulaşma ihtimali yoktur. Zira şüphe bir olumlama veya yadsımaya ilişkin olarak yargının askıya alınmasından başka bir şey değildir; aslında bu olumlama veya yadsıma yapılacaktır ama zihinde bir şey vuku bulur ve bu şey kavrayışımız dışında olmasından ötürü ona ilişkin bilgimizi kaçınılmaz biçimde kusurlu kılar. Bu yüzden, şüphenin daima soruşturmadaki bir düzen eksikliğinden kaynaklandığına hükmedebiliriz.

Yöntemimizin bu birinci kısmında ele alacağımı söylediğim hususlar bunlardı. Gene de, anlama yetisine ve onun güçlerine ilişkin bilgimizi geliştirecek hiçbir şeyi dışarıda bırakmış olmamak adına, hafıza ve unutuş üzerine birkaç şey ekleyeyim. Burada göz önünde tutulması gereken en önemli nokta, hafızanın hem anlama yetisi yardımıyla hem de onun yardımı olmaksızın güçlendiğidir. Birinci duruma ilişkin olarak söylemek gerekirse, bir şey ne kadar anlaşılırsa, o kadar kolay akılda tutulur; ne kadar anlaşılırlıktan uzaksa, o kadar kolay unutulur. Örneğin, birine alakasız kelimelerden oluşan bir liste verecek olsam, bunları akılda tutması, aynı kelimelerden oluşan bir hikâyeyi akılda tutmaktan çok daha güç olacaktır.

Hafıza aynı zamanda anlama yetisinin yardımı olmaksızın, başka bir deyişle, imgelemin, yani ortak duyu denen şeyin tekil bir cismani şeyden etkilenmesini sağlayan kuvvet yoluyla da güçlenir. "Tekil" diyorum çünkü imgelem sadece tekil şeylerden etkilenir. Sözgelimi, kişi tek bir komedya okursa, aynı türden çok sayıda başka oyun okumadığı müddetçe bunu çok iyi aklında tutacaktır, çünkü imgelemini

tek başına bu komedya süsleyecektir. Ama aynı türden başka birçok oyun okursa, bunların hepsini bir arada hayal edecek ve komedyalar kolayca birbirine karışacaktır. "Cismani" dememin nedenine gelince, imgelem sadece cisimlerden etkilenir. Bu durumda, hafıza sadece anlama yetisi tarafından değil, aynı zamanda anlama yetisinden bağımsız olarak da güçlendiğine göre, onun anlama yetisinden çok farklı bir şey olduğu ve anlama yetisinin kendi içinde ele alındığında ne hafızayı ne de unutuşu içerdiği sonucuna varabiliriz.

O halde, nedir hafıza? Beyindeki izlenimlere ilişkin duyumun, duyumun belirli süresine[29] ilişkin düşünceyle birleşiminden başka bir şey değildir. Bu durum hatırlamada kendini daha net gösterir, çünkü hatırlamada ruh söz konusu duyumu düşünür ama bunu kesintisiz bir süre mefhumu olmadan yapar; bu yüzden de, söz konusu duyumun fikri duyumun süresiyle, yani anının kendisiyle özdeş değildir. Fikirlerin kendisinin de herhangi bir bozulmaya uğrayıp uğramadığı sorusunu Felsefe'mde tartışacağım.

Bu söylenenleri saçma bulan biri varsa, amacımız açısından şunu düşünmesi yeterli olacaktır: Bir şey ne kadar tekilse, o kadar kolay akılda tutulur, ki yukarıda verdiğimiz komedya örneği de bunu açıkça ortaya koymaktadır. Keza, bir şey ne kadar anlaşılırsa, o kadar kolay akılda tutulur. En tekil ve yeterince anlaşılır bir şeyi ister istemez akılda tutmamız bundandır.

Böylece doğru fikir ile diğer algıları birbirinden ayırmış ve hayali, yanlış ve diğer türlü fikirlerin kaynağını imgelemden, yani (deyim yerindeyse) arızi ve bağlantısız olan belli duyumlardan aldıklarını; bedenin (uyur ya da uyanık durumdayken) çeşitli hareketleri algılamasıyla birlikte bunların da zihnin gücünden değil, dış nedenlerden kaynaklandıklarını ortaya koymuş oluyoruz. Dilerseniz, burada imgelemle

29) Buna mukabil, süre belirsizse, şeye ilişkin anı da noksan olacaktır, çünkü bunların her biri doğal olarak öğrenilmiş görünmektedir. Nitekim birinin söylediği şeye olan inancımızı pekiştirmek için genellikle ona olayın nerede ve ne zaman vuku bulduğunu sorarız. Her ne kadar fikirler de zihinde kendilerince belli bir süreye sahip olsa da, süreyi imgelemi de içeren bir hareket ölçüsü yardımıyla belirlemeye alışkın olduğumuzdan, hafızada münhasıran zihne ait olan herhangi bir şey gözlemlemeyiz.

kastedileni istediğiniz gibi anlayabilirsiniz, tabii onun anlama yetisinden farklı bir şey olduğunu ve ruhun onunla pasif bir ilişki içinde bulunduğunu hesaba katmak şartıyla. İmgelemin rastlantısal bir şey olduğunu ve ruhun onun karşısında pasif durumda olduğunu, aynı zamanda anlama yetisinin yardımıyla ondan nasıl kurtulacağınızı bildiğiniz müddetçe onu nasıl anladığınızın bir önemi yoktur. Ve bu böyleyken, beden diye bir şey olduğunu ve diğer önemli meseleleri henüz kanıtlamamış olmama rağmen, burada imgelemden, bedenden ve onun yapısından bahsetmeme kimse şaşırmasın. Çünkü az önce de belirttiğim gibi, onun rastlantısal bir şey olduğunu, vs. bildikten sonra imgelemi nasıl anladığımın bir önemi yoktur.

Bundan başka, doğru fikrin basit olduğunu ya da basit fikirlerden oluştuğunu, bir durumun nasıl, neden öyle olduğunu veya öyle olmuş olduğunu gösterdiğini ve ruhtaki ideal etkilerinin nesnesinin özgül gerçekliğiyle örtüştüğünü ortaya koyduk. Bu da antiklerin söylediğiyle aynı kapıya çıkar: Hakiki bilim nedenden etkiye doğru ilerler – sadece, bildiğim kadarıyla antikler (burada bizim yaptığımız gibi) ruhu bir tür tinsel otomat gibi değişmez yasalar uyarınca etkiyen bir şey olarak kavramamıştır hiç.

Bu kanıtlamalardan, soruşturmamızın başlangıç aşamasında anlama yetisine dair mümkün olduğunca bilgi edindiğimiz gibi, doğru fikirleri yanlış veya hatalı fikirlerle karıştırmaktan çekinmemize mahal bırakmayacak bir doğru fikir standardına da ulaşmış bulunuyoruz. Keza, herhangi şekilde imgelemin kapsamına girmeyen bazı şeyleri nasıl olup da anlayabildiğimize ve imgelemde anlama yetisine tamamen zıt düşen bazı şeylerin yanında nasıl olup da onunla bağdaşan başka şeylerin de bulunduğuna şaşırmayacağız artık. Çünkü düşlemleri ortaya çıkaran işlemlerin anlama yetisinin yasalarından son derece farklı başka yasalara konu olduğunu ve imgelem söz konusu olduğunda ruhun ancak pasif bir konumda bulunduğunu biliyoruz.

Bu kanıtlamalardan, imgelem ile idraki dikkatle birbirinden ayırmayanların vahim hatalara düşebileceğini de kolayca görebiliyoruz. Yer kaplamanın uzamsallaştırılması ve sonlu olması gerektiği, parçalarının gerçekte birbirinden ayrı olduğu, tüm şeylerin ilk ve tek dayanağını

oluşturduğu, belli bir anda başka bir anda olduğundan daha fazla yer işgal ettiği, vb. hepsi de hakikate taban tabana zıt olan birçok başka inanış bu hatalara örnek gösterilebilir. Bunları yeri geldiğinde göstereceğiz.

Ayrıca, kelimeler imgelemin parçası olduğundan –yani, kavramlarımızın birçoğu bedenin belli bir eğiliminden hareketle kelimelerin hafızadaki rastgele bir birleşimi uyarınca oluşturulduğundan– büyük bir ihtiyat göstermedikçe kelimelerin de en az imgelem kadar vahim hatalara yol açabileceğine şüphe yoktur. Dahası, oluşumları sıradan insanların isteği ve kavrayışına tabi olduğundan, kelimeler anlama yetisindeki değil, imgelemdeki halleriyle şeylerin birer sembolünden ibarettir. İnsanların imgelemde değil de salt anlama yetisinde yer bulan tüm şeyler için (örn. gayri-cismani, sonsuz, vs.) olumsuz terimler kullanmasından ve aslında olumlu olan tüm şeyleri (örn. yaratılmamış, bağımsız, sonsuz, ölümsüz, vs.) olumsuz terimlerle ifade etmesinden de bellidir bu.[30] Bu kelimelerin karşıtları çok daha kolay tahayyül edilebildiğinden, ilk insanların aklına ilk gelen de bunlar olmuş, böylece olumlu terimler olarak kullanılagelmiştir.

Buna ilaveten, anlama yetisini kendi üzerine düşünmekten alıkoymak suretiyle sıkça kafa karışıklığına yol açan, sıklıkla es geçtiğimiz önemli bir neden daha vardır. Bu durumda, imgelemle idraki birbirinden ayıramadığımızda, daha kolay hayal edebildiğimiz şeylerin bizim için daha açık olduğunu düşünür ve hayal ettiğimiz şeyleri anladığımızı sanırız. Böylece sonra gelmesi gerekeni öne koymuş oluruz ve izlenecek doğru sıra tersine dönünce de buradan geçerli bir sonuç çıkarmamız mümkün olmaz.

O halde, Yöntemin ikinci kısmına[31] geçmeden önce buradaki amacımızı ve bu amaca götüren yolları izah etmekle işe başlayayım. Öyleyse

30) Birçok şeyi olumlar ve yadsırken, şeylerin doğası değil ama kelimelerin doğası bizi buna zorladığı için böyle yaparız ve şeylerin doğasına ilişkin bilgisizliğimizden ötürü yanlışı doğru sayma hatasına düşeriz kolayca.

31) Birinci kısımdan devamla bu kısmın başlıca kuralı, kendimizde saf idrakten kaynaklandığını fark ettiğimiz tüm fikirleri gözden geçirmek, böylece bunların hayal ettiğimiz fikirlerden ayırt edilebilmesini sağlamaktır. Bu ayrımın, imgelemin ve idrakin her birine ait özelliklerinden çıkarılması gerekecek.

amacımız açık seçik fikirlere, yani bedenin rastgele hareketlerinden değil, saf zihinden kaynaklanan fikirlere ulaşmaktır. Akabindeyse, tüm fikirlerin tek bir fikir altında toplanabilmesi için, bu fikirleri, zihnimizin Doğanın gerçekliğini hem bütününe hem de parçalarına yönelik olarak düşüncede mümkün mertebe yeniden üretebileceği şekilde birleştirip düzenlemeye çabalayacağız.

İlk hususla ilgili olarak, nihai amacımız, yukarıda da söylediğimiz gibi, bir şeyin ya sadece özü ya da en yakın nedeni vasıtasıyla kavranmasını gerektirir. Yani, şey kendindeyse ya da, yaygın biçimde söylendiği gibi, kendi kendinin nedeniyse, sadece özü dolayımıyla; kendinde-şey değilse ve varolması için bir nedene ihtiyaç duyuyorsa, bu defa da en yakın nedeni dolayımıyla anlaşılacaktır. Nitekim etkinin bilgisi, nedene ilişkin daha eksiksiz bir bilgi edinmekten başka bir şey değildir.[32]

Bu bakımdan, gerçek şeylere yönelik bir soruşturmaya giriştiğimiz müddetçe soyut olandan sonuç çıkarmak bizim için hiçbir surette caiz değildir. Demek ki, sadece anlama yetisinde yer bulan şeylerle gerçek şeyleri birbirine karıştırmamaya azami özen göstermek durumundayız. Buna karşılık, en kesin sonuç, tikel bir olumlu özden, yani doğru ve geçerli bir tanımdan çıkarılacak sonuçtur. Zira anlama yetisinin sadece evrensel aksiyomlardan hareket ederek tekillere varması mümkün değildir, çünkü aksiyomlar sonsuz yer-kaplamaya sahiptir ve anlama yetisini bir tekil şeydense başka bir tekil şeyi düşünecek şekilde belirlemezler. Öyleyse keşfe giden doğru yol, verili bir tanıma dayanarak düşünce geliştirmektir; bir şey ne kadar iyi tanımlanırsa, düşüncenin gelişimi de o kadar başarılı ve pürüzsüz olacaktır. O halde, yöntemimizin bu ikinci kısmı bütünüyle şuna dayanmaktadır: iyi bir tanımın koşullarını öğrenmek, ardından da bu koşulları keşfetmenin bir yolunu bulmak. Bu doğrultuda, tanımın koşullarını tartışmakla işe başlayacağım.

Bir tanımın eksiksiz olması için, şeyin en içsel özünü açıklaması ve şeyin başka herhangi bir özelliğini bunun yerine koymamaya özen

32) Bu söylenenin bizi şu sonuca götürdüğünü belirtelim: Aynı zamanda ilk nedene yahut Tanrı'ya ilişkin bilgimizi artırmadan Doğa'ya dair hiçbir şeyi doğru anlayamayız.

göstermesi gerekir. Bunu izah etmek için, başkalarının hatalarını ifşa peşinde koşuyormuş gibi görünmemek adına başka örnekleri es geçerek, tanımlama biçiminin önemsiz olduğu soyut bir şeyden, sözgelimi bir daireden örnek vermekle yetineceğim. Daire merkezden çevreye doğru çizilen çizgilerin eşit olduğu bir şekil olarak tanımlanırsa, böyle bir tanımın dairenin hiçbir surette özünü değil, özelliklerinden yalnız birini açıkladığını aşikârdır. Ayrıca yukarıda belirttiğim gibi, şekiller ve diğer akli yapıntılar söz konusu olduğunda bu çok da önemli bir mesele olmasa bile, fiziksel ve gerçek varlıklar söz konusu olduğunda asal öneme sahip bir mesele halini alır. Zira şeylerin özleri bilinmeksizin özellikleri anlaşılamaz; özlerin ihmal edilmesi durumunda, anlama yetimizin kurduğu, Doğanın bağıntılarını yeniden üretmesi gereken bağıntılar kaçınılmaz olarak bozulur, biz de amacımızdan saparız.

Dolayısıyla, bu hatadan kendimizi kurtarmak için, tanımlamada şu koşulları yerine getirmemiz gerekir:

1. Tanınlanacak şey yaratılmış bir şeyse, tanım, yukarıda da söylediğimiz gibi, bu şeyin en yakın nedenini içermelidir. Sözgelimi, bu kurala göre, dairenin şu şekilde tanımlanması gerekecektir: bir ucu sabit, diğer ucu hareket eden herhangi bir çizgiyle tanımlanan şekil. Açıktır ki, bu tanım dairenin en yakın nedenini içermektedir.
2. Tanımlanacak şeyin mefhumu veya tanımı öyle olmalıdır ki, başka şeylerle bağlantı içinde değil de tek başına ele alındığında, şeyin tüm özellikleri tanımdan çıkarsanabilmelidir. Yukarıdaki daire tanımı tam da böyle bir tanımdır, çünkü bu tanımdan hareketle, merkezden çevreye doğru çizilecek tüm çizgilerin birbirine eşit olduğunu açıkça çıkarabiliriz.

Bunların bir tanımın olmazsa olmaz koşulları olduğu, dikkatli biri için öylesine izahtan varestedir ki, görünüşe göre, bunu kanıtlamak için de, ikinci koşula göre her tanımın olumlu olması gerektiğini göstermek için de vakit harcamaya gerek yoktur. Burada olumlama derken, olumlu şekilde anlaşılsa bile dilin kifayetsizliğinden ötürü

yer yer olumsuz ifade edilebilen sözel olumlamayı bir yana bırakarak, sadece düşünsel olumlamayı kastediyorum.

Yaratılmamış bir şeye ilişkin tanımın koşulları ise şöyledir:

1. Her tür nedeni dışarıda bırakmalıdır; başka bir deyişle, tanıma konu olan şey, izahı için kendi varlığı dışında hiçbir şeyi gerektirmemelidir.
2. Şeyin tanımı veri alındığında, şeyin varolup varolmadığı sorusuna mahal kalmamalıdır.
3. Zihin söz konusu olduğunda, tanım sıfat formuna sokulabilecek hiçbir ad içermemelidir; yani, herhangi bir soyutlama yoluyla izah edilmemelidir.
4. Son olarak, (bunu belirtmek pek gerekli olmasa da) şeyin tüm özellikleri tanımından çıkarsanabilmelidir.

Yeterince dikkat edildiği takdirde tüm bu hususlar gün gibi açıktır.

Bir sonuç çıkarırken en iyi dayanak noktasının tikel bir olumlu öz olduğunu belirtmiştim. Çünkü bir fikir ne kadar bireyselleşirse, o kadar seçik, dolayısıyla bir o kadar da açık olur. Bu bakımdan, mümkün olduğunca tikel şeylerin bilgisine ulaşmaya çabalamamız gerekir.

Tüm algılarımızın doğru şekilde düzenlenişine ve birleştirilmesine gelince, akıl mümkün olduğunca çabuk şunu sormamızı gerektirir: Tüm şeylerin nedeni olan, öyle ki özü düşüncede temsil bulduğunda aynı zamanda tüm fikirlerimizin de nedeni olan bir varlık var mıdır ve ne türden bir varlıktır bu? İşte bu soruyu sorduktan sonra zihnimiz, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Doğayı olabildiğince yakından yeniden üretecektir; zira Doğanın özü, düzeni ve birliğine düşünce biçiminde sahip olacaktır. Buradan da görebiliriz ki, bize her şeyden çok gerekli olan, fikirlerimizi fiziksel şeylerden, yani gerçek şeylerden çıkarsamak, bu esnada elimizden geldiğince bir gerçek varlıktan diğerine doğru bir nedenler zinciri doğrultusunda ilerlemek ve bunu da soyutlama ve tümelleri ne bunlardan gerçek bir şey çıkarsamak ne de bunları gerçek şeylerden çıkarsamak yoluyla işin içine katmaksızın yapmaktır. Çünkü anlama yetisinin doğru ilerleyişi iki durumda da sekteye uğrar.

Gene de, burada nedenler ve gerçek varlıklar zinciri derken, değişken ve tekil şeylerin oluşturduğu zincirlenişi değil, değişmez ve ezeli-ebedi şeylerin zincirlenişini kastettiğimin altını çizmem gerekiyor. Aczinden ötürü insanın değişken tekil şeylerin zincirlenişini kavraması olanaksız olacaktır; sadece bu şeyler sayılamaz olduğu için değil, bir ve aynı şeyi etkileyen, her biri de o şeyin varlığının ve varolmayışının nedeni olabilecek sonsuz sayıda etmen bulunduğu için de böyledir bu. Zira değişken tekil şeylerin varoluşlarının özleriyle hiçbir bağlantısı yoktur; yani (öncesinde de belirttiğimiz gibi) bu şeylerin varoluşu ezeli-ebedi bir hakikate tekabül etmez.

Öte yandan, bizim açımızdan bu şeylerin zincirlenişini anlamak gibi bir gereklilik de yoktur. Çünkü değişken tekil şeylerin özü, bu şeylerin varolma zincirinden veya düzeninden çıkarılmayacaktır, ki bunu yaparak, onların dışsal karakteristiklerinden, ilişkilerinden ya da en fazla koşullarından başka bir şey geçmez elimize. Tüm bunların da şeylerin en içsel özleriyle uzaktan yakından ilgisi yoktur. Söz konusu öz, bunun yerine, sadece sabit ve ezeli-ebedi şeylerde, bir de bu şeylerde onların gerçek kodları gibi kayıtlı olan ve tüm tekil şeylerin varlığa gelişini ve düzenlenişini yöneten yasalarda aranacaktır. Nitekim değişken tekil şeyler sabit şeylere (deyim yerindeyse) öyle sıkı sıkıya ve temelden bağlıdır ki, onlar olmaksızın ne varolmaları ne de kavranmaları söz konusudur. Bu bakımdan, bu sabit ve ezeli-ebedi şeyler her ne kadar tekil de olsa, mutlak mevcudiyetlerinden ve geniş kapsamlı güçlerinden ötürü bizim açımızdan tümeller ya da değişken tekil şeylerin tanımlarını altında toplayan cinsler ve tüm şeylerin en yakın nedenleri gibidirler.

Hal böyleyken, bu tekil şeylerin bilgisine ulaşmak için aşmamız gereken güçlük azımsanacak gibi değildir. Zira bunların hepsini birden kavramak, insan idrakinin gücünü fazlasıyla aşan bir iştir. Nitekim yukarıda da belirttiğimiz gibi, bir şeyi diğerinden önce anlaşılabilir kılan düzen ne şeylerin varoluş zincirindeki konumunda, hatta ne de ezeli-ebedi şeylerde aranmalıdır. Çünkü ikinci durumda tüm şeyler doğası gereği eşanlıdır. Bu yüzden, ezeli-ebedi şeyleri ve tabi oldukları yasaları kavramakta kullandığımız araçlardan başka yardımcı araçlara başvurmamız gerekiyor. Gelgelelim, burası söz konusu araçları izah

etmek için uygun bir yer olmadığı gibi, ezeli-ebedi şeylere ve tabi oldukları değişmez yasalara dair yeterli bilgiye ve duyularımızın doğasına dair bir kavrayışa ulaşmadan bunu yapmamıza da imkân yok.

Tekil şeylere ilişkin bilgimize dair bir soruşturmaya girişmeden önce, hepsi de duyularımızı nasıl kullanmamızda ve deneylerimizi, aradığımız şeyi saptamaya elverecek şekilde değişmez kurallar ve uygun bir düzenleniş uyarınca nasıl gerçekleştireceğimizi bilmemizde bize yardımcı olacak bu araçları ele almak yerinde olacak. Bu araçlardan hareketle, sonunda ezeli-ebedi şeylerin, peşine düştüğümüz bu şeyi husule getiren yasalarının neler olduğunu çıkarabilir ve bu şeyin içsel özüne dair bir içgörü kazanabiliriz. Bunları yeri geldiğinde göstereceğim. Konumuza dönecek olursak, şimdilik, ezeli-ebedi şeylerin bilgisine ulaşmamızı ve bu şeylerin tanımlarını yukarıda açıklanan koşullar uyarınca çerçevelememizi sağlamak için gerekli görünen şeyleri ortaya koymakla yetineceğim.

Bunu gerçekleştirmek için, yukarıda söylediğimiz şeyi anımsamamız gerekiyor: Zihin bir düşünceyle –onu incelemek ve ondan meşru olarak çıkarsanabilecek olanı usulünce çıkarsamak üzere– meşgul olduğunda, şayet düşünce yanlışsa, onun yanlışlığını saptar. Öte yandan, düşünce doğruysa, zihin hiçbir pürüze takılmadan ondan doğru şeyler çıkarsayarak ilerler. Amacımız için bunun gerekli olduğunu söylüyorum. Zira düşüncelerimiz başka hiçbir dayanak üzere belirlenemez.

Dolayısıyla, tüm şeyler arasında en başta geleni soruşturmak istiyorsak, düşüncelerimizi oraya yöneltebilecek bir dayanak olmak durumundadır. Ayrıca, yöntem düşünümsel bilginin ta kendisi olduğundan, düşüncelerimize yön kazandıracak olan dayanak, hakikatin özgül gerçekliğini oluşturan şeyin bilgisinden, anlama yetisinin ve onun özellik ve güçlerinin bilgisinden başkası olamaz. İşte buna ulaştığımız zaman düşüncelerimizi ondan hareketle çıkarsayabileceğimiz bir dayanağa ve anlama yetisini, kuşkusuz, kendi güçlerini hesaba katarak ve kendi kapasitesi uyarınca ezeli-ebedi şeylerin bilgisine götüren bir izleğe kavuşmuş olacağız.

Ne var ki, birinci kısımda da ortaya konduğu gibi, doğru fikirler oluşturmak düşüncenin doğasına aitse, bu noktada anlama yetisinin

melekeleri ve güçlerinden ne anladığımızı soruşturmamız gerek. Şimdi, Yöntemimizin başlıca amacı anlama yetisinin ve onun doğasının güçlerine ilişkin doğru bir kavrayışa ulaşmak olduğundan, (Yöntemimizin ikinci kısmında ortaya konan mülahazalardan hareketle) bunları tam da düşünce ve anlama yetisinin tanımından çıkarmak zorundayız. Ama şu ana kadar elimizde tanımlar bulmaya yönelik herhangi bir kural bulunmadığına ve anlama yetisinin doğasını ya da tanımını ve gücünü bilmeksizin bu kuralları ele alamayacağımıza göre, buradan ya anlama yetisinin tanımının izah gerektirmeyecek denli apaçık olduğu ya da hiçbir şey anlayamayacağımız sonucu çıkıyor. Oysa hiçbir surette apaçık olmayan bir tanım bu. Buna karşın, –anlama yetisinden bize gelen her şey gibi– özellikleri de ancak doğalarının bilinmesi koşuluyla açık seçik anlaşılabileceğine göre, anlama yetisinin açık seçik kavradığımız özelliklerini akılda tutarsak tanımı da apaçık hale gelecektir. Öyleyse şimdi anlama yetisinin özelliklerini sıralayıp ele alalım ve bize doğuştan verili olan gereçlere dair bir tartışmaya girişelim.[33]

Anlama yetisinin özellikle üzerinde durduğum ve açıkça anladığım özellikleri şunlar:

1. Anlama yetisi kesinliği içerir; yani, şeylerin gerçekte, kendisinde düşünce biçiminde içerildiği gibi varolduğunu bilir.
2. Bağımsız olarak bazı şeyleri algılar yahut bazı fikirler oluşturur ve oluşturduğu bazı fikirler başka fikirler oluşturur. Yani, nicelik fikrini başka düşüncelerle iştigal etmeden bağımsız şekilde oluştururken, hareket fikrini ancak nicelik fikrini hesaba katarak oluşturur.
3. Bağımsız şekilde oluşturduğu fikirler sonsuzluğu ifade ederken, sınırlı fikirleri başka fikirlerden hareketle oluşturur. Zira bir niceliğe ilişkin fikri bir nedenden hareketle algılıyorsa, o fikri bir niceliğin fikrinden hareketle belirler; tıpkı bir cismin bir düzlemin hareketinden, düzlemin bir çizginin hareketinden, çizgininse bir noktanın hareketinden oluştuğunu algıladığında olduğu gibi. Bu

33) Yukarıda bkz. 31. Paragraf.

algılar niceliği anlamaya değil, sadece onu belirlemeye hizmet eder. Nicelik algılanmadıkça hareket de algılanamayacağı halde, nicelikleri hareketten doğan şeyler olarak kavramamızdan; aynı şekilde, sonsuz nicelik fikrine sahip olmasak yapamayacağımız bir şey olarak, hareketi sonsuza uzanan bir çizgi oluşturacak şekilde uzatabilmemizden de bellidir bu.

4. Olumsuz fikirlerden önce olumlu fikirler oluşturur.
5. Şeyleri süre kategorisinde algılamaktan çok, belli bir ebedilik türü altında ve sonsuz sayıda algılar. Daha doğrusu, şeylere ilişkin algısında, ne sayıyla ne de süreyle ilgilenir. Öte yandan, şeyleri hayal ettiğinde, sabit sayıda ve belli bir süre ve niceliğe sahip biçimde algılar.
6. Oluşturduğumuz açık seçik fikirler sadece doğamızın zorunluluğundan ileri geliyor gibi görünmektedir, öyle ki, mutlak surette yalnızca bizim gücümüze bağlı görünürler. Oysa karışık fikirler söz konusu olduğunda durum bunun tersidir; bunlar genellikle rızamız dışında, gayri ihtiyari oluşurlar.
7. Zihin, anlama yetisinin başka fikirlerden oluşturduğu fikirleri birçok farklı şekilde saptayabilir. Sözgelimi, zihin bir elipsin düzlemini saptamak için ipe bağlanmış bir kalemin iki merkez etrafında hareket ettiğini varsayar ya da, buna alternatif olarak, verili bir düz çizgiyle değişmez ilişkisini koruyan sonsuz sayıda noktayı veya eğim açısı koninin tepe noktasından daha büyük olacak şekilde eğri kesilmiş bir koniyi tasavvur eder. Bunun gibi başka sayısız yol vardır.
8. Fikirler bir nesnenin yetkinliğini ne kadar ifade ederlerse, o kadar yetkin olurlar. Çünkü şapel tasarlamış bir mimardansa, görkemli bir tapınak tasarlamış mimarı takdir ederiz.

Düşünceye atfedilen sevgi, neşe, vb. diğer şeyleri tartışmakla vakit harcamayacağım, çünkü bunlar amacımızla alakalı olmadıkları gibi, anlama yetisi anlaşılmadan kavranmaları da mümkün değildir. Zira yetkinlik ortadan kalkarsa, bunlar da bütünüyle ortadan kalkar.

Yanlış ve hayali fikirler, (fazlasıyla göstermiş olduğumuz gibi) böyle adlandırılmalarına yol açan hiçbir olumlu özelliğe sahip değildir; bunlar

sadece bilgimizin noksanlığından ötürü böyle addedilir. Dolayısıyla, yanlış ve hayali fikirler bu itibarla bize düşüncenin özüne dair hiçbir şey öğretemez, zira düşüncenin özü az önce incelediğimiz olumlu özelliklerde aranmak durumundadır. Demek ki, şimdi bu özellikleri zorunlu olarak beraberinde getiren ortak bir zemin tesis etmemiz gerekiyor; verili durumda, söz konusu özellikleri zorunlu olarak gerektiren, ortadan kalktığında ise, tümünü ortadan kaldıran bir zemin bu.

Gerisi eksik