SPINOZA - BLYENBERGH

KÖTÜLÜK MEKTUPLARI



Norgunk



© Norgunk Yayıncılık 2008
Sertifika No: 11140
ISBN 978 975 8686-44-5

Birinci Baskı
Temmuz 2008

Yayına Hazırlayanlar
Alber Nahum
Gaye Çankaya

Çeviri
Alber Nahum

Kapaktaki Eser
Albrecht Dürer
Âdem ile Havva, 1504

Baskı ve Cilt
Promat Basım Yayın San. ve Tic. A.Ş.
Evren Sanayi Sitesi Yanı Örnek Mahallesi
1590. Sokak No: 32 Esenyurt 34513 İstanbul
T. 0212 622 63 63

Norgunk Yayıncılık
Şehit Erdogan İban Sokak Akal C/8 Akatlar 34335 İstanbul
T. 0212 351 48 38 / F. 0212 227 71 94
info@norgunk.com / www.norgunk.com

SPINOZA - BLYENBERGH

KÖTÜLÜK MEKTUPLARI

Norgunk

İÇİNDEKİLER

Sunuş / Alber Nahum 7

Kötülük Mektupları

Mektup XVIII 47

Mektup XIX 52

Mektup XX 59

Mektup XXI 78

Mektup XXII 88

Mektup XXIII 95

Mektup XXIV 100

Mektup XXVII 103

Ekler

Descartes Felsefesinin İlkeleri / Spinoza 107

Metafizik Düşünceler / Spinoza 117

Ulus Baker'in anısına

Sunuş

Baruch Spinoza, 21 Şubat 1677'de Lahey'de (Den Haag), muhtemelen kalıtsal bir akciğer hastalığından, daha kırk dört yaşındayken ölür. Sabah kendisiyle pipo içip sohbet etmiş olan ev sahibi, o sırada ailesiyle birlikte kilisededir. Yanında yakın dostu Dr. Lodewijk Meyer (Meijer) vardır sadece; Spinoza, hastalığının ağırlaştığını anladığında onu Amsterdam'dan çağırtmış olmalıdır.[1] Tanıklıkların hemen hepsi aynı şeyi aktarır; başyapıtında "özgür insan hiçbir şeyi ölümden daha az düşünmez"[2] diye yazan filozof, yaşama ilkesi

[1] Aslında Spinoza'nın ilk biyografi olan Lutheryan papaz Colerus, bu doktorun isminin baş harflerini vermekle [L.M.] yetiniyor. Bkz. Jean Colerus, "La vie de B. de Spinoza" [1706], Spinoza, *Œuvres complètes* içinde, R. Caillois, M. Francès ve R. Misrahi (çev.), Gallimard, Bibliothèque de Pléiade dizisi, Paris, 1954, s. 1537. Öte yandan, Steven Nadler, Spinoza'nın standart biyografisi haline gelen çalışmasında, Meyer ihtimalini tamamen dışlamaksızın, başka bir mektuba dayanarak bu doktorun yine filozofun dostlarından Schuller olabileceğini belirtiyor. Bkz. *Spinoza: A Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 350. Tarihsel ve biyografik bilgiler için burada çoğunlukla Nadler'ın araştırmasını izliyorum.

[2] Spinoza, *Éthique (Œuvres III)*, Ch. Appuhn (çev.), GF Flammarion, Paris, 1965, [Türkçeleri: *Törebilim*, A. Yardımlı (çev.), İdea, İstanbul, 2000 ve *Etika*, H. Z. Ülken (çev.), Dost, Ankara, 2004] Bölüm IV, Önerme 67 (*Eth*, IV, Ön. 67). Spinoza'dan yapılacak alıntılar için bulunduğu durumlarda Türkçe çevirilerden yararlansam da, genelde biçimsel gerekçelerle bunları yeniden çevirme yoluna gittim.

uyarınca, etrafına pek bir şey sezdirmeden, telaşsızca göçmüştür. Bu mütevazı hayattan geriye pek az eşya kaldığını, noter tarafından düzenlenen evraktan biliyoruz: bir karyola, bir dolap, mercek yapımında kullanılan bazı aletler, birkaç parça giysi ve kitaplar... Daha sonra, çoğunlukla bazı borçları kapamak üzere mezatla satılacaktır bunlar. Ama Spinoza'nın asıl mirası emin ellerdedir: Yazı masası ve içindeki elyazmaları daha bu envanter çıkarılmadan Amsterdam'daki dostlarına yollanmıştır. Yazarın yaşamı boyunca üzerinde çalıştığı yapıtı nihayet gün yüzüne çıkacaktır.

Nitekim Spinoza'ya gönülden bağlı küçük çevreden hâlâ hayatta olanlar (başta Meyer olmak üzere, Rieuwertsz, Jellesz, Bouwmeester, Schuller, Glazemaker) bu elyazmalarını yayımlamak için hemen işe koyulurlar. Aynı yılın sonuna doğru Latince edisyon hazırdır. Yazar adı *B. d. S.* olarak geçen *Opera Posthuma*'da şunlar yer almaktadır: *Geometrik olarak kanıtlanmış Etika (Ethica ordine geometrico demonstrata), Politik İnceleme (Tractatus Politicus), Anlama Yetisinin Düzeltilmesine Dair İnceleme (Tractatus de intellectus emendatione), İbrani Dili Gramer Özeti (Compendium Grammatices Linguae Hebrae)* ve *Mektuplar (Epistolae).* Kısa bir süre sonra, İbranice Grameri dışında bütün yapıtların Felemenkçe çevirilerini içeren *Nagelate Schriften* de önceki edisyon gibi yayın yeri ve yayıncı adı belirtilmeden basılır. Zaten yaşarken ismiyle yayımlanmış bir tek yapıtı vardır Spinoza'nın. *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler (Renati Des Cartes Principiorum Philosophiæ, Cogitata Metaphysica)* başlıklı bu kitap da, bir başka filozofun düşüncelerini geometrik tarzda serimlemeye ayrılmıştır. *Etika*'nın yazımına ara vererek kaleme aldığı diğer başyapıtı *Teolojik-Politik İnceleme* (*Tractatus Theologico-Politicus*) ise 1670 yılında isimsiz olarak, sahte bir yayın yeri ve yayıncı adıyla basılır, ama yazarının kim olduğu çok geçmeden anlaşılır. Kutsal Kitap'a ilişkin bir tefsir kuramı, eleştirel bir şerh yöntemi önerdiği bu kitabı, felsefe yapma ve görüşünü

söyleme özgürlüğünü her yolla temellendirmek amacıyla yazmıştır Spinoza. Böylelikle okuru metafizik ve etik alanlarındaki zorlu düşüncelerine de hazırlamış olacaktır. Ama karşılaştığı tepkiler bütün bu beklentilerini boşa çıkarır cinstendir: Dönemin düşmanca yazılarında "dönme bir Yahudi tarafından, cehennemde şeytanın işbirliğiyle imal edilmiş bir eser" olarak nitelenen *Teolojik-Politik İnceleme*, bütün bir yüzyıl boyunca sadece çürütülmek ve lanetlenmek için ele alınacaktır. Bu yapıt listesine son olarak, 18. yüzyılda bulunana kadar bilinmeyen *Kısa İnceleme*'yi [*Korte Verhandeling*] eklemek gerekir. *Etika*'nın erken taslaklarının elden ele dolaşan Felemenkçe çevirisi olduğu sanılan bu metin, Spinoza'nın felsefi görüşlerinin ilk formülasyonu olarak değerlendirilmektedir.

Yapıtların içeriğiyle yazarının yaşamı arasındaki benzersiz paralellik de kaydedilmelidir. Bu yaşamöyküsünde, filozofun düşüncesine ilk anda yakınlık duymayanları bile cezbeden bir taraf vardır. Spinoza'nın ayırıcı özelliklerinden birinin, felsefeyle olan ilişkisi, yaşamı içerisinde ona yüklediği anlam olduğu sıkça vurgulanmıştır. Gerçi *Etika* yazarı da 17. yüzyıl Hollanda'sında birçok yandaş bulan modern felsefenin genel çerçevesini, bazı temel öncüllerini ve terminolojisini benimsemiş görünmektedir. Ancak felsefeyi "yeni bir yaşama ilkesi" olarak tanımlamakla, daha en başta bu Descartesçı programın dışına çıkmıştır. Spinoza için felsefenin doğaya ilişkin salt teknik bir bilgi ya da bilimsel araştırma için bir temel olmadığı ilk yazılarından itibaren fark edilebilir. Felsefe basit bir bilgi edinme süreci değil, insanın yaşayış tarzını kökünden dönüştüren bir etkinliktir burada; bizi "elimizden tutmuş gibi" en yüksek kutluluğa (*beatitudo*) götüren çetin ama güvenilir bir yol.[3] Dolayısıyla, Spinoza düşüncesinin nihai biçimi olan *Etika*, doğanın zorunlu

[3] *Eth*, II, Önsöz.

düzenini, bedenin ve zihnin etkilenmeye açık yapısını, kök duygularla türevsel duyguların zincirlenişlerini açıklamakla yetinmez, esas derdi başkadır; olabildiğince sevinçli, etkin ve özgür bir yaşamı tarif ediyor, ona erişmenin imkânını sunuyordur. *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*'nin o çarpıcı otobiyografik girişini okuduğumuzda, bu anlamıyla felsefenin, sıkıntılı bir arayışın sonunda gelen bir tercih, etraflıca düşünülmüş varoluşsal bir bağlanma olduğunu hissederiz. Burada şöyle yazmaktadır Spinoza:

> Deneyim bana sıradan yaşamda karşılaşılan her şeyin boş ve anlamsız olduğunu öğrettikten sonra, benim için korku nedeni veya nesnesi olan şeylerin hiçbirinin, ruh onlar tarafından uyarılmadıkça kendilerinde iyi ya da kötü herhangi bir şey taşımadığını görüp, sonunda gerçekten iyi olan, kendi kendini iletebilen ve başka her şey bir kenara itildiğinde ruhu tek başına etkileyebilecek bir şeyin olup olmadığını; dahası, bulunması ve edinilmesi benim sürekli ve üstün bir sevinci ebediyen tatmamı sağlayacak bir şeyin olup olmadığını araştırmaya karar verdim. *Sonunda karar verdim* diyorum: aslına bakılırsa, kesin olan bir şeyi, henüz kesin olmayan başka bir şey uğrunda yitirmeyi istemek ilk bakışta düşüncesizce görünüyordu. [...] Ruhumda, bu yeni yaşam ilkesine ya da hiç değilse bunun hakkında bir kesinliğe, yaşamımın düzenini ve olağan seyrini değiştirmeden ulaşmanın bir şekilde mümkün olup olmadığı sorusuyla boğuşuyordum; bunu pek çok kez denedim, ama nafile.[4]

[4] Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, A. Lécrivain (çev.), GF Flammarion (Bilingue), Paris, 2003, s. 65-7 (*TRE*). [Türkçesi: Benedicte Spinoza, *İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*, *Söylem/İnceleme/Monadoloji* içinde, A. Yardımlı (çev.), İdea, İstanbul, 1997.]

Öyleyse Spinoza'nın sorgulamasının ardında bazı yaşantılar olduğunu söyleyeceğiz; gündelik hayatın gerektirdiği uğraşlara, herkesin peşinden koştuğu alelâde amaçlara yönelik bir güvensizlik deneyimi. Ayrıca onu felsefeye yönlendiren ve felsefi düşüncesini baştan başa kateden arayışla da karşılaşıyoruz bu metinde: gerçek bir iyi, üstün bir sevinç, ruh dinginliği ve kalıcı, hatta ebedi bir mutluluk arayışı. Böylesi bir mutluluğun ancak kendisi de ebedi olan bir şeye bağlanmakla geleceğini saptar Spinoza ve bunun gereğini yapar; ün, servet ve tensel hazlar gibi sallantılı ve geçici mutluluk kaynaklarını felsefeyle ulaşılabilecek sarsılmaz bir mutluluk için geride bırakır. Öyle ki, bu tamamlanmamış yöntem incelemesi ilerledikçe baştaki şüphe ve endişelerin büsbütün dağıldığını görürüz. Artık izlenecek spekülatif-kavramsal güzergâh değilse bile tutulacak yol bellidir: "...ebedi ve sonsuz bir şeyin sevgisi, ruhu, saf ve her türlü üzüntüden arınmış bir neşeyle besler; gayet arzu edilir ve kişinin var gücüyle araması gereken bir şeydir bu." [5]

Erdemli yaşamın ta kendisi olan böyle bir kutluluk ve esenlik anlayışı Spinoza'nın düşüncesinde, felsefi kavramsallaştırmadan önce de orada olan ve geliştirilmeyi bekleyen bir sezgi gibidir; ama daha ilk andan kıvamlı ve doğurgan bir sezgi. Felsefenin berisinden geliyor, ama felsefi dile tercüme edilirken kendisiyle birlikte kullanılan malzemeyi de dönüştürüyordur. Bu konuda, "*Etika* gibi bir kitabın biçimi ve esası arasındaki tezattan daha öğretici bir şey bilmiyorum" diye yazar Bergson:

> [B]ir yanda Töz, Sıfat ve Tarz denen devasa şeyler; birbirine dolanan tanımlar, sonuçlar ve notlarla teoremlerin olağanüstü alet edevatı ve bir acemінin Etika karşısında hayranlık ve dehşetle çarpılmasına

[5] *TRE*, § 10, s. 71.

> neden olan bu karmaşık makine ve ezici güç [...] – öbür yanda yaklaştıkça kaçan, ama uzaktan bile olsa, geri kalanı ne olursa olsun bağlanmaksızın bakılamayacak [...] ince, çok hafif, neredeyse uçucu bir şey. İşte bu, Descarteşçılıktan ve Aristoculuktan devralınan o ağır kavram yığınının ardındaki Spinoza'nın sezgisiydi; ne kadar basit olursa olsun hiçbir formülün ifade etmek için yeterince basit olamayacağı bir sezgi. [...] Bu kökensel sezgiye doğru yükseldikçe şunu daha iyi anlarız: Spinoza Descartes'tan önce yaşasaydı, şüphesiz yazmış olduğundan farklı bir şey yazardı, ama Spinoza yaşayıp yazdığı sürece, her halükârda Spinozacılığa sahip olacağımıza emin olabilirdik.[6]

Elbette bu sezginin felsefi dile dökülmemiş halinin tam olarak neyi içerdiğini bilemeyiz. Ama Spinoza'nın daha ilk cümlelerinde beliren bu etik yetkinleşme tasarısının, metafizik temeli ve toplumsal-siyasal imalarıyla yapıtının çekirdeğini oluşturduğu söylenebilir. Öğretinin evrimi içinde değişmeyen, daha ziyade derinleşen, çoğullaşan ve gittikçe daha çok boyut kazanan bir izlektir bu. Mutlak'ı düşünme çabası, mutlak'ın zaten yaşamın içinde bir yerde, bir biçimde kendini gösterdiği bir noktadan başlıyordur sanki. Şimdi bu sezginin olası kaynaklarını, kavramlarıyla buluştuğu bağlamı, onu oluşturduğu ve yönlendirdiği varsayılabilecek bazı yaşantıları biraz daha kurcalayalım.

* * *

Spinoza'nın *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*'nde bu şekilde betimlediği içsel sorgulama süreci, yaşamında da dramatik bir

[6] Henri Bergson, "L'Intuition philosophique", *La Pensée et le mouvant* içinde, PUF, Quadrige dizisi, Paris, 1969. s. 69-70.

değişimle sonuçlanmıştır. Baruch Spinoza, Amsterdam Yahudi Cemaatinden olabilecek en acımasız sözlerle atılır. 27 Temmuz 1656'da Sinagogda İbranice olarak okunan ihraç kararında şu ifadelere yer verilmiştir:

> *Ma'amad*'ın [cemaatin dünyevi işlerinden sorumlu yönetim kurulu] ileri gelenleri, uzun süredir kötü düşüncelerini ve davranışlarını bildikleri Baruch de Spinoza'yı çeşitli yöntemler ve vaatlerle bu kötü yoldan döndürmeye çalışmışlardır. Fakat onu bu şer yolundan döndürmeyi başaramadıkları gibi, uyguladığı ve öğrettiği iğrenç sapkınlıklar ve gerçekleştirdiği korkunç edimler hakkında her geçen gün daha geniş bilgiler edinmişler; bunlarla ilgili olarak, özellikle bahsi geçen Espinoza'nın huzurunda birçok güvenilir tanığın ifadesine başvurmuşlar ve meselenin doğruluğuna ikna olmuşlardır. Bütün bunları saygıdeğer hahamların huzurunda inceledikten sonra, onların da onayıyla, bahsi geçen Espinoza'nın İsrail kavminden ihraç edilmesine ve kovulmasına karar vermişlerdir. Meleklerin ve kutsal kişilerin hükümlerine dayanarak, Tanrının (O Mübarektir) ve kutsal cemaatin tamamının rızasıyla, kutsal kitaplarımızın ve içlerinde yazılı 613 buyruğun önünde, Baruch de Espinoza'yı ihraç ediyor, kovuyor, lanetliyor ve ona beddua ediyoruz. [...] Gün içinde kahrolsun, akşam kahrolsun; yattığında kahrolsun, kalktığında kahrolsun. Dışarı çıktığında kahrolsun, içeri girdiğinde kahrolsun. Tanrı onu hiçbir zaman bağışlamasın, Tanrının gazabı ve kıskançlığı hep bu adamın üzerinde tütsün; Yasa kitabında yazılı bütün lanetler onun üzerine olsun ve Tanrı ismini göğün altından sonsuza dek silsin. [...] Bilesiniz ki, kimse onunla sözlü ya da yazılı iletişim kurmamalı, kimse ona hizmet etmemeli, kimse onunla aynı çatı altında

bulunmamalı, kimse ona dört arıştan fazla yaklaşmamalı, kimse onun yazdığı herhangi bir şeyi okumamalıdır.[7]

Cemaatten ihraç etme ya da Kutsal Kitap'tan alınan tabirle *herem* (ayırma, yasaklama, haram kılma), esasen dinin sözlü geleneğine (Talmud) dayanan bir uygulamadır ve Yahudi Cemaatleri tarafından geçimsiz üyelerine dönük bir yaptırım olarak yüzyıllardır kullanılmaktadır. Amsterdam Yahudi Cemaati de dinsel yasalara veya toplumsal kurallara uymayan üyelerine karşı zaman zaman başvurmaktadır bu önleme. Ama topluluk, Spinoza'dan önce böyle şiddetli bir *herem* vakasıyla, böylesine hışım dolu, üstelik hiçbir zaman geri alınmayacak bir kararla karşılaşmamıştır. Metinde ilk bakışta göze çarpan tuhaflıklar da vardır; burada, genç Spinoza'nın "iğrenç sapkınlıklarından ve korkunç edimlerinden" söz ediliyor, yazdıklarının okunması yasaklanıyordur. Oysa bu suçlamaların yöneltildiği kişi hepi topu yirmi dört yaşındadır ve henüz tek bir satır bile yayımlamamıştır. Demek ki, yazıya dökülmeden dolaşıma girmiş düşünceleri vardır Spinoza'nın; daha o zaman bile cemaat yöneticilerini telaşa düşürecek kadar radikal düşünceler. Peki, parıltılı bir Tevrat öğrencisi ve babasının işini devralmaya hazırlanan bir tüccar adayı olan genç Baruch Bento'yu tarihin en etkili felsefi sistemlerinden birinin kurucusu Benedictus de Spinoza'ya dönüştüren süreç nasıl yaşanmış olabilir? Bu felsefi öğretinin altında yatan "sapkın" düşünceler nelerdir? Ne ölçüde belirleyici olmuşlardır? Ne olursa olsun bu kovulma, Spinoza'nın entelektüel gelişimindeki bir dönemeci, erişilmiş bir olgunluk ânını belgelemiş gibidir. Söz konusu "korkunç sapkınlıklar"

[7] Metnin tamamının İngilizce ve Fransızca çevirileri için bkz. Steven Nadler, *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*, Oxford University Press, Oxford, 2001, s. 2. Henri Méchoulan, "Le *herem* à Amsterdam et 'l'excommunication' de Spinoza", *Cahiers Spinoza* içinde, Sayı: 3, Kış 1979-80.

da, aslında yapıtının oluşumunda belirleyici olan o ilksel sezgiye işaret ediyordur.

Herem cezasının Spinoza'nın cemaatinde daha özgül işlevleri de vardır. Bir kere, Amsterdam Yahudi Cemaati, *Marrano* geçmişiyle diğer Yahudi cemaatlerinden ayrılmaktadır. Bu topluluğun garip yazgısı adında da yansıtılmış gibidir: 15. yüzyıldan itibaren engizisyonun baskıları sonucu ülkelerinden ayrılmaktansa Katolikliğe dönmeyi seçen Sefaradlar, yani İspanya Yahudileri, Hıristiyan komşularının onlara taktıkları bu aşağılayıcı adla anılırlar: *Marranos* (domuzlar). Bu sancılı dönemde Marranolar başlarına yine türlü belalar açacak bir yol benimsemişlerdir: Dışsal olarak yeni dinlerinin kamusal gereklerini yerine getirseler de, gizlice bir tür Yahudilik inancını sürdürürler. Ne var ki, bu tutum İspanyol engizisyonunun kâfir saplantısını beslemekten başka bir işe yaramaz. Gizlice Yahudilik yapmakla suçlananlara (*judaïsants*) yönelik zulüm ve işkenceler gittikçe şiddetlenir. Bunun üzerine Marranolar önce Portekiz'e sığınırlar, ama orada da barınamayınca, çareyi dindaşlarının daha önce yaptığı gibi İber Yarımadası'nı terk ederek daha güvende olacaklarını umdukları başka ülkelere göç etmekte bulurlar.

Amsterdam, o sıralar, gizli-Yahudi göçmenleri kabul edecek nadir limanlardan biridir. Kıtalararası deniz ticaretiyle gelen kalkınma, 17. yüzyıl Hollanda'sında (Birleşik Eyaletler) sınırlı, ama dönemin Avrupa'sı için istisnai sayılacak bir siyasal liberalizmin ve dinsel hoşgörünün yeşermesine imkân vermiştir. Marranoları Hollanda'ya yönelten de, ticari bağlantılarının yanı sıra bu göreli özgürlük ortamıdır. Beklediklerinden de fazlasını bulurlar burada: Yeni yerleşimcilerin konumu tartışılırken, Amsterdam Kent Meclisi, Grotius gibi çağın önde gelen hukukçularına danışarak aldığı kararla "Portekizli İbrani Milleti"nin varlığını resmen tanır. Böylece Amsterdam, kısa sürede hem ekonomik hem de kültürel açıdan Avrupa Yahudiliğinin merkezlerinden biri

haline gelecektir. Öte yandan, Birleşik Eyaletler'deki bu sınırlı özgürlük ortamı, çok karmaşık bir toplumsal yapıda, aşırı hassas dengeler üzerinde durmaktadır.[8] 17. yüzyıl, Hollanda için bir "altın çağ" olduğu kadar, savaşlar ve siyasal krizler çağıdır da. Siyasal iktidara yönelik sınıfsal mücadeleler ile Hıristiyanlığın farklı yorumlarını karşı karşıya getiren sekter kavgalar çoğu zaman birbirine karışmakta, daha doğrusu toplumsal çatışmalar sıklıkla "teolojik-politik" bir zemine kaymaktadır. En temel çatışma, merkezi monarşiyi askeri yetkilerine dayanarak diriltmeye çalışan Oranjistlerle özerk eyaletlere dayalı federal bir cumhuriyet yanlısı kentli yönetici sınıf (*Regenten*) arasındadır. Resmi dini temsil eden Hollanda Reform Kilisesi'nin katı Kalvinist tutumu da, zaten hayli kırılgan durumda olan inanç özgürlüğü ve dinsel çoğulculuğu tehdit eden bir başka etmendir.

Şüphesiz, böyle bir siyasal ortamda, diğer dinsel azınlıklar gibi Yahudiler de, Amsterdam'daki güvenli konumlarını her an yitirebileceklerinin farkındadırlar. Ayrıca yakın geçmişte yaşadıkları sarsıcı deneyim, onları bu tür durumlara karşı daha da duyarlı kılmıştır. Bu yüzden cemaat yönetimi, yeni ev sahipleriyle iyi geçinmek konusunda son derece titiz davranmaktadır. Doğrusu bunda haksız da değillerdir, çünkü cemaatin varlığının tanınması baştan belli koşullara bağlanmıştır: Serbestçe ticaretle uğraşmalarına izin verilen Yahudi yurttaşlardan kent yönetiminin koyduğu kurallara uymaları ve Musa'nın Yasası'na sıkı sıkıya bağlı kalmaları beklenmektedir. Cemaatin yöneticileri dinler arası evlilik, bir Hıristiyanı Yahudiliğe döndürme gibi kanun ihlalleri dışında, yaratıcı ve kadir-i mutlak bir Tanrı, Musa ve diğer peygamberlerin bildirdikleri hakikatin ilahi kökeni ile

[8] 17. yüzyıl Hollanda'sındaki siyasal ve toplumsal mücadeleler ve Spinoza'nın bu ortamdaki alışılmadık konumu için bkz. Étienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, S. Soyarslan (çev.), Otonom, İstanbul, 2004. Özellikle s. 23-30.

ödül ve ceza barındıran bir öte dünya inancından her türlü sapmayı da cezalandırmakla yükümlü tutulmuşlardır. Amsterdam'daki *herem*, böylece daha geniş bir anlam kazanır: Cemaat yönetimi bu yolla Hollandalı yetkililere, üyelerinin inanç ve davranışlarını denetim altında tuttuğunu, topluluğun ya da kent halkının huzurunu kaçırabilecek girişimlere asla izin vermediğini söylemektedir. Gerçekten de hiçbir "sapkınlığa" tahammülü yoktur ülkedeki teolojik-politik yapının.

Ancak bu Sefarad topluluk, Marrano geçmişiyle birlikte kendisinden beklenen katı dinsel disiplini bozabilecek bazı eğilimleri de taşımıştır Amsterdam'a. Engizisyonun kovuşturması altında yaşanan buhran yılları Marranoların bilincinde derin izler bırakmış, kendilerine özgü bazı inanış ve davranış örüntüleri geliştirmelerine yol açmıştır. Yaşadıkları acı, fiziksel olduğu ölçüde ruhsaldır da: Dinlerinin yazılı ve sözlü kaynaklarından tamamen koptuklarından, Yahudiliği yalnızca içsel bir inanç olarak yaşamışlar; bu dinin esası olan yasalardan ve normatif temellerden giderek uzaklaşmışlardır. Dahası, baskıcı kültürel bir ortamda neredeyse bütünüyle asimile olmuşlar, Katolik dininin bazı izlek ve simgelerini ister istemez içselleştirmişlerdir. Paradoksal olansa, bu Katolik izleklerin içeriğini de Yahudilikten kalma bazı mefhumlarla doldurmaya çalışmalarıdır. Sözgelimi, Yahudilikte öyle belirgin bir yeri olmayan öte-dünya ve bireysel ruhların kurtuluşu, Marranolar için başlıca endişe kaynağı haline gelir. Zorla dinlerinden, yani hakikatten döndürülmüş olmanın ıstırabını dindirebilecek tek inançtır bu. Ama bu kurtuluş ya da selamet öğretisi ciddi bir dönüşüme uğramıştır Marrano bilincinde: Kurtarıcı İsa değil, Musa'nın Yasası'dır burada. Yahudilik, yerleşik düzen karşısında sadece yaralı vicdanların duyabileceği bir mırıltı, cebri bir onaylamanın altındaki sessiz bir itiraz halini almıştır. Marranolar, bu dinsel-kültürel karmaşadan doğan "çifte kimlik", "bölünmüş yaşam", "gizli

hakikat" ve "farklı bir selamet arayışı" gibi ruhsal özellikleri kuşaktan kuşağa aktararak taşıyacaklardır.[9]

Amsterdam, Marranoların gerçek anlamda Yahudilikle tekrar karşılaştıkları yer olur bir bakıma. Cemaat, başka şehirlerden gelen tanınmış hahamların da katkısıyla dönemin en ileri Tevrat-Talmud okullarından birine kavuşmuştur. Atalarının yüzyıllarca yoksun kaldıkları dinsel bilgileri en yetkin ağızlardan öğreniyorlar, çocuklarını kapsamlı bir din eğitimiyle yetiştiriyorlardır eski-Marranolar. İlk bakışta her şey yolunda gibidir. Ancak Yahudilik bu kez örgütlü, kurumsal bir yapı olarak çıkmıştır karşılarına; gündelik edimleri belirleyen, toplumsal hayata düzen veren ve kutsallığı bu düzleme yerleştiren ayrıntılı bir kurallar manzumesi olarak. Oysa Marranolar – hiç değilse bazıları – kuralların eksiksiz uygulanmasından, dışsal ve biçimsel ritüellerin yerine getirilmesinden daha fazlasını ummuşlar, gizliden gizliye bağlı kaldıkları inanca başka bir anlam yüklemişlerdir. İçsel hakikat, kutsallığın ve selametin yine başka bir yerde olduğunu fısıldıyordur onlara. Musa'nın Yasası çoğunlukla sözlü geleneğin ürünü olan bu kurallar bütününden başka bir şey saklıyor olmalıdır; Marranoları geçmişin yükünden ve bugünün bunaltıcı sorgulamalarından hepten salıverecek bir müdahale. İşte bu koşullar, ruh ölümsüzlüğüne ve Talmud'un statüsüne ilişkin keskin teolojik tartışmalarla birlikte heterodoks eğilimlerin kendiliğinden belirmesine yol açar Amsterdam'da. Örgütlü din karşısındaki ikircikli tutumları, cemaatin bazı hahamları da dahil olmak üzere pek çok Marranoyu mesihçi, mistik ve kabalist yorumlara yöneltmiştir. Ama Marrano geçmişi, sadece dinin heterodoks yorumları için değil, düpedüz sapkın (heretik) anlayışlar için de verimli bir zemin sunmaktadır. Nitekim daha Yahudiliğe dönen ilk göçmenler arasında her türlü dinsel inancı

[9] Yirmiyahu Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, E. Beaumartin ve J. Lagrée (çev.), Seuil, Libre Examen dizisi, Paris, 1991, s. 39-48.

reddeden "sapkınlar" ortaya çıkar. Marranoların örgütlü Yahudilikte de huzur bulamayan mutsuz bilinci, bir açıdan Spinoza'nın öncelleri sayılan Uriel da Costa ve Juan de Prado gibilerle doğalcı ve deist bir yola giriyordur. Amsterdam Cemaatinin gördüğü bu ilk "sapkınlar", bir kere başladıkları hakikat arayışını ve içsel sorgulamayı durdurmadıkları, belki de durduramadıkları için, Yasa'nın ilâhiliğini, öte dünyayı ve ruh ölümsüzlüğünü inkâr eden bir konuma varmışlardır. Buradan, bütün dinsel gelenekler ve âdetler eşit derecede anlamsız görünüyor, kurumlaşmış öğretilerin vaatleri ise çocuksu hayaller ve boş umutlar olarak değerlendiriliyordur. Tutunacak her şeyin çözülüp dağıldığı bir beyhudeleşme ânıdır bu. Sapkın Marranolar, aradıkları hakikati en sonunda Tanrının vazettiği doğa yasasında ve yalın bir insanlık sevgisinde bulmuşlardır. İntihar etmeden hemen önce yazdığı biyografisinde şunları söyler Da Costa: "Öyleyse bu yasanın herkeste ortak olduğunu, insan olmalarından ötürü herkeste doğuştan bulunduğunu söylüyorum. İnsanları karşılıklı bir sevgiyle birleştiren budur. [...] Musa'nın Yasası'nda ya da bir başka yasada iyi ve doğru olan ne varsa, doğa yasası onu eksiksiz olarak içerir." [10] Okuyup okumadığını bilmiyoruz, ama Spinoza'ya çok da uzak olmayan görüşlerdir bunlar.

Yine de Spinoza'nın felsefesinin kaynağında bu Marrano huzursuzluğunun olduğunu söylemek aşırı bir yorum olur. Onu çevreleyen bağlama, onu besleyen etkilere indirgenemez bir yanı vardır felsefi yaratımın. Böylesi bir düşüncenin

[10] Uriel da Costa, *Exemplar Humanae Vitae*'den [Bir İnsan Hayatı Modeli] aktaran Gabriel Albiac, *La Synagogue vide. Les sources marranes du spinozisme*, PUF, Pratiques théoriques dizisi, Paris, 1994, s. 323. Da Costa'nın yaşamöyküsünü adlandırmak için seçtiği bu ifadeyi, Spinoza'nın kendi etik tasarısının amacını betimlerken neredeyse sözcüğü sözcüğüne kullanmış olması da dikkat çekicidir. Bkz. *Eth*, IV, Önsöz: "Zaten gözlerimizin önünde bir insan doğası modeli (*naturae humanae exemplar*) gibi duracak bir insan fikri oluşturmayı arzu ettiğimizden..."

devraldığı bazı izlek ve kavramlar bile bu açıklanamaz özgünlüğü yansıtırlar. Ama Spinoza'yı felsefeye yönelten "sezgiye", cemaatinden atılmasına yol açan "iğrenç sapkınlıklara" ilişkin bazı ipuçları çıkarılabilir Marrano öyküsünden. Aslında Baruch Spinoza, cemaatin öbür sapkınlarından farklı olarak, Amsterdam'da bir Yahudi olarak doğmuş, öyle yetiştirilmiştir. Cemaatin okulunda beş yıla yakın sistemli bir din eğitimi almış; burada, anadili Portekizcenin yanı sıra Marranolar için "yarı-kutsal" dil sayılan İspanyolcayı ve kutsal metinlerin dili olan İbraniceyi öğrenmiştir. Bu sıkı eğitim sayesinde Kutsal Kitap'a ve başlıca dinsel kaynaklara son derece hâkimdir.[11] Hatta bu iki kültür (Sefaradik ve Tevradi) daha sonra edindiği tüm birikime rağmen, yaşamının sonuna kadar Spinoza'nın asıl referans çerçeveleri olarak kalacaktır. Yapıtlarını – dostlarının titiz tashihlerinden de yararlanarak – dönemin felsefe dili olan Latincede verir, ama iş yaşadığı ülkenin dili olan Felemenkçeye gelince sıkıntı çektiğini gizlemez. Nitekim Blyenbergh'e yazdığı bir mektupta bu dilde kendini iyi ifade edememekten yakınmaktadır.[12] Avrupa'daki felsefi ve bilimsel gelişmeleri yakından izlese de, duyarlığı ve beğenisi daha çok bu dinsel ve kültürel etkilerle biçimlenmiş gibidir. Tarihe ve edebiyata ilişkin alıntıları ya da anıştırmaları nadiren Roma'ya, sıklıkla Antik Judea'ya ve İber Yarımadası'na gönderiyordur. Kutsal Kitap da sadece bir inceleme nesnesi değildir Spinoza için; tutkuyla, döne döne okuduğu bir

[11] Nadler, *Spinoza: A Life*, s. 65. Yine ilk biyografilerinden Lucas, genç Spinoza'nın bu becerilerini abartılı bir biçimde anlatıyor: "Bir tek Kutsal Kitap'ı okuduğu için, kısa sürede yorumcuya ihtiyaç duymayacak seviyeye gelmişti. O kadar doğru değerlendirmeler yapıyordu ki hahamlar bunlara ancak cahilce cevaplar verebiliyordu..." "La Vie de Spinoza – Par un de ses disciples", Spinoza, *Œuvres complètes* içinde, *a.g.y.*, s. 1541.

[12] Mektup XIX, bu kitapta, s. 57: "[S]ize yetiştirilmiş olduğum dilde yazabilmeyi dilerdim..."

başyapıttır. Hem çalışmaları hem de mektupları bu kitabın özellikle üzerinde durduğu bazı pasajlarından seçtiği örneklerle doludur. Bazen salt felsefi sorunları açıklamak için bile bunlara başvurmaktadır. Spinoza'nın Blyenbergh'e yazdığı mektuplarda da Kutsal Kitap'a olan bu ilgisini ironik bir üslupla (tecahül-i arifle) yansıttığı görülür. Şöyle yazmaktadır: "Ben kendi payıma, Kutsal Kitap'ı incelemeye birkaç yıl hasretmiş olsam da onu anlamadığımı, lafı hiç dolandırmadan söyleyebilirim..." Aynı mektupta şunları da söyler: "... [B]en Kutsal Kitap'a, sizin onda bulduğunuzu sandığınız hakikati atfetmediğim halde, onun otoritesini en az sizin kadar, belki daha da fazla tanıdığıma inanırım ve başkalarından çok daha temkinli davranarak ona çocukça ve saçma kanaatler eklememeye özen gösteririm." Demek istediği, elbette, Kutsal Kitap'ın bir tefsirle açığa çıkarılmayı bekleyen felsefi-ontolojik hakikatler içermediği, dolayısıyla hakkında açık seçik bir fikir oluşturulacak şekilde anlaşılamayacağı; ama ahlaki öğütleri ve tarihsel, siyasal, hatta edebi yönleriyle kesinlikle olağanüstü bir yapıt olduğudur. Öyle ki, alegoriye ya da eğretilemeye dayanan zorlayıcı yorumlara ihtiyaç duymayan; başlı başına söylediklerine, diline ve yapısına odaklanılmasını hak eden muazzam bir metinler toplamıdır bu.[13]

Öte yandan, öğrenme hevesinin Spinoza'yı genç yaşta dinsel müfredatın dışına yönelttiğini tahmin edebiliriz. Latince öğrendiği Franciscus van den Enden'in okuluna gitmeye başladığında daha cemaatinden kopmamıştır. Gerçi Amsterdam Yahudi Cemaati, Doğu Avrupa'daki benzerlerinin aksine kapalı bir getto değildir. Yahudiler kentin zengin ve

[13] Mektup XXI, bu kitapta özellikle s. 85-87. Ayrıca bkz. *Traité théologico-politique (Œuvres II)*, Ch. Appuhn (çev.), GF Flammarion, Paris, 1965, Bölüm VII, s. 139 vd.: "İşte bu nedenle, bütün bu şeylerin yani Kutsal Kitap'ın hemen bütün içeriğinin bilgisi yine Kutsal Kitap'ın kendisinden çıkarılmalıdır; tıpkı Doğanın bilgisinin yine Doğanın kendisinden çıkarılması gerektiği gibi..."

kozmopolit yaşamına uyum sağlamışlar, Hıristiyan dünyayla ticari ilişkiler yanında kültürel ve entelektüel açıdan canlı bir etkileşim ağı kurmuşlardır. Spinoza'yı eğiten hahamlar da Latince biliyor, modern seküler yayınları takip ediyordur. Öyleyse Spinoza'yı cemaat dışında bir okula yönelten, sadece Latince öğrenme arzusu olamaz. Bu gibi kurumlar dönemin özgürlükçü düşüncelerinin üretildiği ve yayıldığı yerlerdir aynı zamanda. Van den Enden'in okulunda, Latince dilbilgisi ve klasik edebiyatla birlikte "yeni felsefe (Descarteşçılık)" öğretilmektedir. Buraya devam edenlerin çoğu da, "Kolejliler" denen ve dogmatik olmayan, daha kişisel, hoşgörülü ve eşitlikçi bir Hıristiyanlık anlayışını savunan entelektüellerdir. Ancak Spinoza'nın felsefi düşüncesinin oluşumunu, tamamen burada aldığı eğitime bağlamak da yanlış olur. Spinoza bu çevreye katıldığında örgütlü dinle ilgili eleştirilerini, hatta metafizik ve etikle ilgili bazı özgün fikirlerini dile getirmeye başlamış olmalıdır.[14] Burada bulduğu şey ise, güçlü sezişlerini bir kalıba dökmesine yarayacak bazı düşünsel ve kavramsal gereçlerdir. Ama daha önemlisi, kendisine yaşamı boyunca sadık kalacak dostlarını burada tanımış, hem hakikate hem de birbirlerine sevgiyle bağlı Spinozacı çevrenin temelini burada atmıştır.

Belli ki, Spinoza *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*'nin başında anlattığı sorgulama (ve bocalama) dönemini cemaatten ihraç edilmeden birkaç yıl önce yaşamıştır (1654-1655). Bu, cemaatte daha önce görülenlere benzer bir inançsal krizdir. Marrano Yahudilerini yakından ilgilendiren sapkınlık tartışmalarından, ruh ölümsüzlüğü ve öte dünyayla ilgili teolojik polemiklerden de mutlaka etkilenmiştir genç Spinoza. Tanrının doğası ve kutsal metinlerin statüsüne ilişkin ilk fikirlerinin işte bu bağlamda şekillendiğini varsayabiliriz. Ne var ki bu "Marrano sapkınlığı", esrarengiz bir biçimde en özgün felsefi yaratımlardan birine açılacaktır.

[14] Nadler, *a.g.y.*, s. 107.

Bir de tabii, Spinoza'nın neden sessizliğini bozup tehlikeli olduğunu gayet iyi bildiği fikirlerini, yani "Tanrının sadece felsefi anlamda varolduğunu" ve "Kutsal Kitap'ın kaynağının ilahi olmadığını, içeriğinin de doğru olmadığını" dillendirmeyi seçtiği sorusu var. Lucas, Spinoza'nın dindar bir Yahudi için skandal kabul edilecek düşüncelerini istemeden açık ettiği bir anekdot anlatmaktadır. Buna göre, Spinoza'nın yakın dostları olma iddiasındaki iki genç ondan gerçek düşüncelerini açıklamasını isterler ve ona ısrarla "Tanrının bedeni var mıdır? Melekler var mı? Ruh ölümsüz mü?" gibi sorular yöneltirler. Gençlerin güven verici sözleriyle rahatlayan Spinoza sonunda cevap verir:

> İtiraf etmeliyim ki, Kutsal Kitap'ta maddi ya da cisimsel olmayan bir şey bulunmadığına göre, Tanrının bir beden/cisim olduğuna inanmanın hiçbir mahzuru yoktur. Hele Peygamberin dediği gibi Tanrı *büyük* olduğuna göre bu muhakkak böyledir; zira büyüklüğü uzam olmaksızın yani bedensiz olarak kavramak imkânsızdır. *Ruhlara* gelince, Kutsal Kitap'ın bunların gerçek ve kalıcı tözler değil, sadece Tanrının iradesini bildirmek için kullandığı Melek denen hayaletler olduğunu söylediği açıktır. [...] Ayrıca Kutsal Kitap'ın insan ruhundan söz ettiği her yerde, bu sözcük, basitçe *yaşamı* ya da yaşayan herhangi bir şeyi ifade etmek için kullanılmaktadır. Burada onun *ölümsüzlüğüne* dayanak aramak boşunadır. Tersi ise, yüz yerde görülebilir ve bunu kanıtlamaktan kolayı yoktur.[15]

Lucas, Spinoza'yı şahsen tanıdığını, onun öğrencisi olduğunu öne sürmektedir. Biyografiyi de filozofun bizzat verdiği bilgilerle yazmıştır. Yine de Spinoza'nın, karakterine

[15] Lucas, *a.g.y.*, s. 1542-1543.

bu kadar ters düşen, ihtiyatsızca bir davranış sergilediğine inanmak zordur. Daha akla yatkın bir olasılığı yine *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*'nde bulabiliriz. Buradan anlaşıldığı kadarıyla, Spinoza bu fikirlerini bir zamandan sonra açıklamaya karar vermiştir; çünkü cemaat düzeni, aidiyet, dayanışma ve yardımlaşma gibi avantajlarına rağmen, benimsediği yeni yolla, yeni yaşam ilkesiyle, yani felsefeyle çelişiyordur. Ne olursa olsun, ihraç edildikten sonra cemaat yöneticileriyle uzlaşmaya ya da geri dönmeye çalışmaz Spinoza; felsefesinin gerektirdiği gibi, olabildiğince özerk bir düşünür olarak devam edecektir hayatına. Dönemin verili aidiyetlerinin ötesinde, hakikate, erdeme ve dostlara bağlılıkla geçecek bir hayatı seçmiştir.

Bu noktada, Spinoza'nın sezgisine son bir kez daha dönelim. Buna bir tür akıl diyebiliriz; ne de olsa, kutsal metinlerin ve geleneğin sunduğu bilgiyi eleştirmek için salt doğal anlama yetisinin ışığına başvurmaktadır genç Spinoza. Ama sapkın yanı gene belirgindir bu rasyonalizmin: Onu harekete geçiren şüpheleri toptan ortadan kaldırmaya yöneliyor, aklın olası sınırlılıklarını ve taşıdığı belirsizlikleri, tamamen kavranabilir bir dünya tasarımı lehine siliyordur. Mutlak bir rasyonalizmdir bu; gerçek selameti ve sonsuz mutluluğu, Tanrının ve tekil şeylerin, zorunluluk ve ebediyet türü altında kavranmasına bağlayan, "yaşam için yararlı" bir düşünce.[16] Öte yandan, bu sezginin bir özelliğinin de Tanrıdaki ayrımları ve eklentileri kaldırma çabası olduğu söylenebilir. Başka başka şekillerde kavransa da, varolan tek bir gerçeklik vardır, o da yetkinliğin, kusursuzluğun ta kendisidir. Bunda bir onarıma, tamamlamaya ya da herhangi bir dışsal müdahaleye yer yoktur; zaten "dış" diye bir şey yoktur. Spinoza, sisteminin gövdesi olan bu evren anlayışının hangi görüşle akraba olduğunu da belirtir *Etika*'da: "Keza uzanın bir

[16] *Eth*, II, Ön. 49, Not.

tarzı ile bu tarzın fikri, iki farklı şekilde ifade edilen bir ve aynı şeydir; aslında bu, Tanrının, Tanrının anlama yetisinin ve kavradığı şeylerin bir ve aynı şey olduğuna kanaat getiren bazı İbranilerin sanki bir bulutun ardından görür gibi oldukları şeydir."[17] Ama buradan, felsefe tarihinin en gelişkin içkinlik düşüncesine varır Spinoza. İçkinlik, evrenin dışında aşkın bir Tanrıyı reddeden bir anlayış değildir sadece; her bir şeyin, genel ve yargılayıcı söylemlerin tahakkümünden kurtulması, yalnız kendi tekil varolma çabasıyla görünür olmasıdır. Hiçbir şey, "bir şeye göre", "bir şey için", "bir şeye kıyasla", "bir şey yolunda" vs. değildir bu düşüncede. Şeyler, ancak kendilerinden türeyen ölçütlerle, kendilerine özgü üretimleriyle değerlendirilirler. Bir başka deyişle içkinlikçi yaklaşım, ne dilsel-mantıksal kategorilerle ne de verili değerlerin muğlaklığıyla kavramaktadır dünyayı. Dünya ilişkilerdir, şeyler de ilişki tarzları: etkilemeler ve etkilenmeler, yoğunlaşmalar ve çözülmeler, birleşmeler ve dağılmalar... Spinoza'nın ürkütücü kavramsal aygıtının altındaki sezgi budur işte: Bu biricik düzlemdeki şeylerin ilk nedenlerini ve ilişkilerini temellendiren ilkeyi (zorunluluk) açıklamak kadar, kendilikleri içinde tekil şeyleri (güç, varoluşta sürme) anlama çabası. Ya da *Etika*'daki formülle: "Tekil şeyleri ne kadar anlarsak, Tanrıyı da o kadar anlarız."[18]

* * *

Spinoza 1661 yılında, büyük olasılıkla Kolejli dostlarının (Simon de Vries, Pieter Balling vb.) teşvikiyle Leiden'e birkaç kilometre uzaklıktaki Rijnsburg'a taşınır. Bu küçük kasaba bir süredir ülkedeki Kolej toplantılarının

[17] *Eth*, II, Ön. 7, Not.

[18] *Eth*, V, Ön. 24.

merkezi haline gelmiştir, ayrıca tanınmış Descartesçı profesörlerin ders verdiği Leiden Üniversitesi'nin de yakınındadır. Spinoza bu sakin taşra ortamında bir yandan geçimini sağlamak üzere mercek yontuculuğuyla uğraşmakta, bir yandan da felsefesi üzerinde çalışmaktadır.[19] Ama hiç de sanıldığı gibi yalnız ve münzevi bir hayat değildir Spinoza'nınki. Amsterdam'da ve Lahey'deki dostlarıyla sürekli temas halindedir, sık sık şehre gidip gelmektedir. Londra'daki Kraliyet Bilim Topluluğu üyesi Henri Oldenburg gibi, ününü duymuş yabancıları da burada ağırlamış, onlarla felsefi konuları ele alan mektuplaşmalara başlamıştır. Spinoza'nın Rijnsburg'ta üzerinde çalıştığı ilk yapıt, tamamlamadan bırakacağı *Kısa İnceleme*'dir. Burada gelişmiş hallerine *Etika*'da ulaşacak bazı Spinozacı izleklerin ilk hallerini görmek mümkündür. Ama

[19] Sabır, disiplin ve yoğun çalışma gerektiren bir meslek olduğu için mercek yontuculuğunun Spinoza'nın kişiliğiyle de bağdaştığı düşünülür. Colerus ise bu meslek seçimini Spinoza'nın ait olduğu kültürle ilişkilendirmiştir: "Hem Yasa [Musa'nın Yasası] hem kadim Yahudi âlimleri, bilgin olmanın tek başına yeterli olmadığını, her durumla başa çıkabilmek ve geçimini sağlayacak kadar kazanmak için bir de mekanik bir zanaat ya da bir meslek icra etmek gerektiğini açıkça belirtmişlerdir. [...] Yasayı da eskilerin âdetlerini de çok iyi bilen Spinoza bu düsturlardan haberdardı ve Yahudilerden ayrılmış ve cemaatinden ihraç edilmiş olmasına rağmen bunları unutmamıştı. Gayet bilgece oldukları için bunları dinledi ve seçtiği sakin hayata başlamadan önce bir meslek öğrendi." *a.g.y.*, s. 1517. Optik, aynı zamanda dönemin önemli bilimsel ve teknolojik gelişmelerinin yaşandığı bir alandır. Spinoza teorik ilerlemeleri pratikle birleştiren bu zanaatta da çok başarılı olmuş; Avrupa'da, felsefesinden önce, yaptığı kusursuz merceklerle ünlenmiştir. Birçok araştırmacı özellikle Spinoza'nın elinden çıkma merceklerle çalışmayı tercih etmektedir. Hatta daha sonra felsefesini öğrenmek için kendisini ziyaret edecek ve ısrarla *Etika*'nın taslaklarını isteyecek olan Leibniz'in Spinoza'ya yazdığı tek mektup optikle ilgilidir: "Bayım, şöhretinizin size atfettiği öbür meziyetlerin yanında, optik konusunda da çok bilgili olduğunuzu öğrendim..." Mektup XLV, *Traité politique et Lettres (Œuvres IV)* içinde, Ch. Appuhn (çev.), GF Flammarion, Paris, 1966, s. 277 (*Tp-L*).

bunlar geometrik düzenle birbirlerine bağlanmış değillerdir henüz; konuların işleniş sırası ve aralarındaki bağlantılar da *Etika*'ya göre epeyce farklıdır. Tanrı, insanın mutluluğu, bilginin işlevi ve türleri, tutkuların egemenliği gibi konular, kimi zaman farklı kavramlarla, kısa metinler ve diyaloglar halinde sunulmuştur. Doğal olarak bazı kopukluklar, bazı boşluklar vardır bu taslaklarda; izlekleri birbirine eklemleyecek bir düzeneğin eksikliği hissedilmektedir, ama daha önemlisi, *Etika*'nın ontoloji ve epistemoloji gibi alanlarını birleştiren, kurucu antropolojik kavramlar eksiktir burada: Tanrısal düzenin parçası olan insanın, bağlı olduğu bu zorunlu düzenin bilgisini nasıl, hangi somut ve pratik düzlemde oluşturacağı, oluşturulan bu bilginin bedensel-duygusal yaşamını nasıl dönüştüreceği açık değildir. Bazı Descartesçı sorunsallar ile uzlaşımsal çağrışımlarından kurtarılamamış mefhumlar da, Spinoza'nın spekülatif düşüncesinin gelişimini duraksatmış gibidir *Kısa İnceleme*'de.[20] Spinoza başka yapıtlar üzerine çalıştıktan sonra bu taslaklara yeniden döndüğünde, metnin hem yapısına hem de içeriğine ilişkin büyük değişikliklere girişecektir.

1663 yılında, Rijnsburg'taki evinde yatılı bir misafiri olur Spinoza'nın. Johannes Casearius adlı bir genç, Descartes felsefesi üzerine dersler almak için bir süreliğine Spinoza'nın

[20] Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement, Court traité, Les Principes de la philosophie de Descartes, Pensées métaphysiques (Œuvres I)*, Ch. Appuhn (çev.), GF Flammarion, Paris, 1964. Deleuze'e göre *Kısa İnceleme*'yi Spinoza'nın diğer yapıtlarından ayıran özellik, Tanrıdan başlaması ve Tanrıyla Doğayı örtüştürmesidir. Oysa (yine o dönemden, yarım kalmış *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi* dahil) bütün diğer yapıtlar, şeylerden yola çıkan ve "mümkün olan en çabuk şekilde" Tanrı fikrine ulaşan pratik bir uğrak içeriyordur. Demek ki, *Kısa İnceleme*'de eksik olan şey, Tanrıdan önce insani ilişkilerin bileşiminde köklenen ve doğanın yapısal nedenselliğini kuşatan bir bilgidir, yani "ortak mefhumlar". Gilles Deleuze, *Spinoza. Pratik Felsefe*, U. Baker (çev.), Norgunk, İstanbul, 2005, s. 120-131.

yanına yerleşmiştir. Bu durum ilk başlarda filozofun Amsterdam'daki dostlarını rahatsız eder. Simon de Vries, bu öğrenciyi kıskandıklarını belli eden bir mektup yazar Spinoza'ya: "... Bazen kaderime ve bizi birbirimizden ayıran şu uzaklığa yanıyorum. Sizinle aynı çatı altında yaşayan, yemekte ya da yürüyüş esnasında sizinle en önemli konularda sohbet edebilen arkadaşınız Casearius ne şanslı, gerçekten ne kadar şanslı. Ancak, bedenlerimizin birbirinden bunca uzak olmasına rağmen, siz her zaman aklımdaydınız, en çok da yazılarımızı elime alıp kendimi onlara verdiğimde..." Görünüşe göre, Spinoza'nın Amsterdam'daki dostları filozofun yolladığı önerme ve kanıtlamaları bir okuma grubunda tartışıp akıllarını kurcalayan soruları ancak mektupla iletebilirken, Casearius bu önermeleri doğrudan doğruya yazarın kendisinden öğrenmektedir. Ama Spinoza durumun böyle olmadığını söyleyerek Simon de Vries'i ve öbür dostlarını yatıştırır: "Casearius'u kıskanmanız için hiçbir sebep yok; kimse bana onun kadar yük olamaz, kendimi bu kadar sakındığım başka kimse de yok. Dolayısıyla, sizi ve bütün dostlarımızı, bu genç olgunlaşana dek kendisine benim görüşlerimi iletmemeniz konusunda uyarmak isterim. Henüz çok genç ve kararsız, hakikatten çok yeniliklere meraklı. Yine de birkaç yıl içinde bu gençlik yanılgılarından kurtulacağını umuyorum; hatta doğal yeteneklerine bakılırsa, böyle olacağına neredeyse eminim, bu iyi yönleri de beni onu sevmeye itiyor."[21] Böylece Spinoza kendi düşüncelerini ortaya koyduğu yapıtlarla (*Anlama Yetisinin Düzeltilmesi* ile orada "Felsefem" diye andığı *Kısa İnceleme*) uğraşmaya ara vererek Descartes felsefesini yeniden sistematik olarak incelemeye girişir. Verdiği dersler esasen Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri* (1644) adlı kitabının uzam, cisim ve hareket gibi maddi şeylerin ilkelerini ele alan ikinci ve üçüncü bölümlerine

[21] Mektup VIII ve Mektup IX, *Tp-L*, s. 145-149.

ilişkindir. Spinoza, Descartes'ın fizik ve mekanikle ilgili temel öncüllerini geometrik düzende açımlama fırsatı bulmuştur bu sayede. Dersler sonucunda ortaya çıkan metinleri gören dostları, bunların yayımlanması için çok ısrar edince Spinoza kabul eder. Bu süreci ve yayımlama kararının gerekçesini şöyle anlatmıştır Oldenburg'a:

> Dönüşümde [bir sonraki adresi olan Voorburg'a] birçok dostum, Descartes'ın İlkeleri'nin ikinci bölümünün geometrik yöntemle sunuluşunu ve metafiziğin en önemli meselelerinin özetini içeren İnceleme'nin bir nüshasını istediler benden. Bu İncelemeyi bir süre önce, kendi görüşlerimi açıkça bildirmek istemediğim genç bir adama dikte ettirmiştim. Dostlarım, en kısa zamanda İlkeler'in birinci bölümünü de aynı şekilde sunmamı rica ettiler. Dostlarımı reddetmek benim için çok zor olduğundan, çalışmaya koyuldum ve iki haftada bu birinci bölümü bitirip dostlarıma teslim ettim. Bu sefer de benden tümünün yayımlanması için izin istediler. Aralarından birinin, benim gözetimimde bu yazının üslubunu iyileştirmesi ve okurları uyarıp bir iki örnekle içeriğinin hepsini doğru bulmak şöyle dursun birden çok noktada tam karşıt fikirde olduğumu gösteren küçük bir önsöz yazması şartıyla bu izni de kolayca elde ettiler. [...] Bu sayede [bu yayınla birlikte] ülkemde yüksek makamlarda bulunan kişilerden, kendi adıma konuştuğum diğer yazıları görmek isteyecek ve bunları çekinmeden yayımlamamı sağlayacak olanlar çıkabilir. Şüphesiz, böyle bir durumda hiç vakit kaybetmeden bir şeyler yayımlarım; aksi takdirde, yurttaşlarımın isteklerine rağmen görüşlerimi onlara dayatarak gözlerinde çekilmez olmaktansa sessizliğimi korumayı yeğlerim.[22]

[22] Mektup XIII, *Tp-L*, s. 163.

Spinoza'nın sonradan, iki haftada yazdığı kısım, Descartes'ın bilgi teorisini ve metafiziğini kapsamaktadır. Metni yayıma hazırlamayı ve önsözü yazmayı ise Meyer üstlenir. Elyazmaları üzerinde, üsluptan geometrik yönteme kadar pek çok konuda Spinoza'nın tereddütsüz onayladığı bazı önerilerde bulunur. Bu katkılarla tamamlanan kitap *Metafizik Düşünceler* adlı bir ekle, Spinoza'nın yayıncı dostu Jan Rieuwertsz tarafından aynı yıl içinde basılır. Geometrik düzende sunulan asıl bölümlerden daha önce yazıldığı düşünülen bu Ek'te (*Appendix*) skolastik felsefenin Varlık, Tanrı ve insan ruhuna ilişkin anlayışına, büyük oranda Descartesçı kavramlarla ama yer yer Descartesçılığı da aşan bir noktadan karşı çıkılmaktadır. Zaten Spinoza çalışmasının tamamında Descartes'ın akıl yürütmesini izlediğini söylese de, bazı yerlerde açıkça bunun dışına çıkmakta ve Descartes'ın sistemine yönelik eleştirilerle birlikte kendi düşüncelerine yer vermektedir. Böyle ciddi bir fikir ayrılığı daha girişte kendini gösterir: Descartes her türlü kesinliği, Tanrının varlığının temellendirilmesine bağlamıştır. Yani, doğrucu bir Tanrının varolduğu, kendisinden hareketle değil, ancak başka bir şeye dayanarak yadsınamaz biçimde ortaya konmadıkça, kendi varlığımız dahil, bütün bilgiler şüpheli hale gelecektir. Spinoza ise tıpkı bir üçgen hakkında olduğu gibi, Tanrı hakkında da açık ve seçik bir fikre sahip olmanın yeterli olduğunu öne sürer. Bu fikir, Tanrının en üst düzeyde doğrucu, doğamızın sürekli yaratıcısı ve sürdürücüsü olduğunu zorunlu olarak içeriyordur zaten. Dolayısıyla bu fikre eriştikten sonra, ne Tanrının varlığından ne de matematik hakikatlerden ya da başka bilgilerden şüphe edebiliriz. Hakikati Varlığın yapısına ait bir özellik, dışsal bir belirleme değil, düşüncelerimizin içsel bir niteliği olarak kavrayan bu önermenin altında Spinoza'nın içkinlikçi anlayışı sezilecektir.[23] Meyer'in önsözde de belirttiği

[23] *Les Principes de la philosophie de Descartes, Pensées métaphysiques (Œuvres I)*, s. 243-245 (*PpD*). Spinoza daha önce yazdığı *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*'nde

bir diğer uyuşmazlık, irade ve anlama yetisi ilişkisi hakkındadır. Spinoza, Descartes'ın iradenin anlama yetisinden ayrı ve onun erişiminin ötesine geçen bir özgürlükle donanmış olduğu yolundaki önermesini reddediyor, özgürce olumlama ve yadsıma imkânını da safi hayal olarak değerlendiriyordur. Descartes'ın tersine, iradeyi gerçek bir yeti olarak değil, sadece bir sözcük, bir söyleyiş tarzı, bir "akıl varlığı" olarak görmektedir. Gerçekte varolan, tek tek isteklerdir; bunları belirleyen genel bir isteme yetisi, yani bir irade yoktur. Dolayısıyla ne "irade" ne de bu tekil istekler özgür olarak nitelenebilir. Bunlar da doğadaki başka şeyler gibi, varolmak için bazı dışsal nedenler tarafından belirlenmektedirler.[24] Farklılıklar

---

de aynı epistemolojik-metodolojik itirazı yöneltmiştir Descartes'a. Ona göre, yöntem arayışı hakikat arayışından, yöntem ya da kesinlik de hakikatin kendisinden farklı şeyler değildir. Hakikat zaten fikirlerin içsel gerçekliğinden çıkmaktadır. Böylece, hakikatin onaylanmasında, doğru fikrin dönüşlü kavranışı dışında, dışsal (biçimsel) ölçüt arayışları geçersiz kılınmış olur. Doğru bir fikrimiz varsa (ki vardır, der Spinoza), doğruya sahip olduğumuza da kesinlikle emin olabiliriz: "Yöntem dönüşlü bilgi ya da fikrin fikrinden başka bir şey değildir. [...] Buradan da şu çıkar ki, gerçek Yöntem, fikirlerin ediniminin ardından hakikatin işaretinin aranması değil, bizzat hakikatin ya da şeylerin nesnel özünün ya da fikirlerin (bütün bu terimler aynı anlama gelir) gereken düzende aranmasıdır." Bu bağlamda, aldatıcı Tanrı görüşünü de şöyle çürütmektedir Spinoza: "Demek ki, en emin olduğumuz şeylerde dahi bizi yoldan çıkaran aldatıcı bir Tanrı olabileceği gerekçesiyle doğru fikirlerden şüphe edemeyiz. Bunu ancak Tanrı hakkında açık ve seçik bir fikrimiz yoksa yapabiliriz; yani, her şeyin kökenine ilişkin bilgimize dikkat ettiğimiz halde, bize, tıpkı üçgenin doğasına dikkat ettiğimizde üç açısının iki dik açıya eşit olduğunu bulduğumuz gibi Tanrının aldatıcı olmadığını öğreten hiçbir şey bulamadığımız takdirde. Ama Tanrı hakkında üçgeninkine benzer bir bilgimiz varsa, her türlü şüphe ortadan kalkmış demektir." *TRE*, § 35-36, s. 87 ve § 79, s. 119-121.

[24] Bu Descartesçı sorunun (ayrımın) yanlışlığı Spinoza'nın baştan beri işlediği bir konudur ve *Etika*'da da yerini bulmuştur (*Eth*, II, Ön. 48 ve Notu vd.). Ayrıca bkz. Mektup II, Oldenburg'a, *Tp-L*, s. 124-125. "Başkalarının yanlışlarını gösterme alışkanlığı olma[dığını]" söyleyen Spinoza'nın,

işte bu kadar keskindir. Gelgelelim, Meyer şunları da yazar önsözünde:

> Her şeyden önce şunun gözlemlenmesini arzu ediyorum: Yazarımız yapıtın tamamında [yani hem *İlkeler*'de hem de *Metafizik Düşünceler*'de] sadece Descartes'ın fikirlerini ve kanıtlamalarını, onun yazılarında bulunan ya da ortaya konmuş ilkelerden meşru çıkarımlarla varılabilen hallcriyle sergilemek istemiştir. Öğrencisini Descartes Felsefesi alanında yetiştirmeye söz verdiğinden, bundan bir tırnak ucu kadar dahi ayrılmamayı ve bu filozofun öğrettiklerine uygun düşmeyen ya da karşı olan hiçbir şey dikte etmemeyi kutsal bir görev saymıştır. Dolayısıyla, burada kendi fikirlerini ya da onay verdiği fikirleri sunduğu sanılmasın. Bazılarını doğru kabul edip bunlara birkaç tane de kendisinin eklediğini belirtse de, yanlış bularak reddettiği ve tamamen farklı bir kanaatle karşı çıktığı pek çok fikir olmuştur.[25]

Önsözde bu noktaların belirtilmesini özellikle rica eden Spinoza'dır. Ama yapıtın alımlanışına ilişkin sorunlara yol açacak türden ifadelerdir bunlar. Kitap boyunca Descartes'ın düşüncelerinden "bir tırnak ucu kadar dahi" sapılmadığı iddia ediliyordur. Oysa görüldüğü gibi, okurun mutlaka fark edeceği örtük bir hesaplaşma, bir mesafe koyma da vardır burada. Spinoza'nın nerede sadık bir Descartes yorumcusu,

muhatabının isteği üzerine Descartes'ın yanlışlarına ilişkin gözlemlerini aktardığı bu mektup 1661 gibi oldukça erken bir tarihte yazılmıştır. Burada Descartes'ın "şeylerin ilk nedeni ve kökeni", "insan zihninin gerçek doğası" ve "hatanın gerçek sebebi" hakkında yanıldığı söyleniyor, bütün bunların kökeninde de "insanın iradesinin özgür ve anlama yetisinden geniş olduğu" görüşünün yattığı belirtiliyordur.

[25] L. Meyer, "Préface", Spinoza, *PpD* içinde, s. 235.

nerede özgün bir düşünür olarak konuştuğu belirsizdir – özellikle de kendisini tanımayanlar açısından. Görünen o ki, böyle kafası karışan okurlardan biri de Blyenbergh'dir. Bu amatör teolog-filozof başta Spinoza'nın kitabı üzerinden Descartesçı Tanrı ve insan iradesi kavrayışını eleştirmeye niyetlenmiş, ama Spinoza'nın mektuplarında aynı konularla ilgili olarak bundan da radikal bir görüşle karşılaşmıştır.

Willem van Blyenbergh (Blijenbergh), ticari açıdan hareketli bir liman kenti olan Dordrecht'te yaşayan bir tahıl simsarıdır. Dediğine göre, işten artakalan tüm vaktini teolojiye ve felsefeye ayırmaktadır. *Ateistlerin Hakaretlerine karşı Tanrının ve Dinin Bilgisinin Savunusu* adlı ilk kitabını da Spinoza'nın Descartes incelemesiyle aynı yıl yayımlamıştır (1663).[26] Bu başlıktan hemen anlaşılacağı üzere, Blyenbergh Kilise'ye tamamen bağlı, son derece dindar bir Hıristiyandır; muhtemelen felsefeyi de inancın doğrularının sapkın yorumlara karşı savunulduğu bir mücadele alanı olarak görmektedir. Yine de Spinoza'ya yazdığı mektuplar, her zaman iyi niyetli olmayan güçlü bir kavrayışı ve belli bir entelektüel birikimi açığa vuran önemli sorular içermektedir. İmanın alanına girmekten ve öğretisini dinle karşı karşıya getirmekten özenle kaçınan Descartes'ın aksine Spinoza'da teolojinin savlarıyla açıkça çelişen bir şeyler olduğunu hissetmiş olmalıdır Blyenbergh. Belki de bu sayede itirazlarını doğrudan öğretinin temeline yöneltmeye meyleder: Spinoza'nın teolojinin elinden alıp felsefi bağlamda yeniden tanımlarken hepten hükümsüz kıldığı kavramların (irade, kötülük, hata, günah vb.) bu anlayıştaki yerini, işlevini ve kapsamını sorgulayacaktır.

[26] Kitabın tam adı şöyle: *Tanrının bir Din yarattığının ve tebliğ ettiğinin, aynı zamanda Tanrının kendisine bu dine uygun olarak ibadet edilmesini istediğinin ve Hıristiyan Dininin yalnız Tanrı tarafından tebliğ edilen Dinle değil, doğuştan gelen aklımızla da bağdaştığının açık ve doğal nedenlerle kanıtlandığı, Ateistlerin hakaretlerine karşı Tanrının ve Dinin bilgisinin savunusu.*

Spinoza 1663 yılı baharında, bu kez Lahey yakınındaki bir kasaba olan Voorburg'a taşınmıştır. Ama Blyenbergh'in ilk mektubunu bir aylığına gittiği bir başka küçük kent olan Schiedam'da, Aralık 1664'te alır. *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler* o yıl Pieter Balling tarafından Felemenkçeye çevrilmiştir. Yine mektuplardan anlaşıldığı kadarıyla Spinoza da çalışmıştır bu çeviri üzerinde. Blyenbergh, Spinoza'nın yayımlanmış tek kitabının bu Felemenkçe basımını okumuş, Tanrının zorunlu işleyişi çerçevesinde insan iradesinin ele alındığı bölümlerle özellikle ilgilenmiştir. Zaten Spinoza'ya yönelttiği ilk soru da, her şeyin nedeni olan Tanrının insanların kötü isteklerinin de nedeni sayılıp sayılamayacağıdır. Blyenbergh'in yayımladığı kitaptan habersiz olan Spinoza, bu mektuba arkadaşça, ölçülü bir içtenlikle cevap verir; bu sorgulamayı yeni bir dostluğun oluşumundaki adımlardan biri olarak görme eğilimindedir. İlkin sorunsalı olduğu gibi alıp kendi bakış açısından formüle etmeyi, Blyenbergh'in kullandığı sözcükleri (Tanrı, yaratım, irade, kötülük vs.) bu bağlamda, insanbiçimci yüklerinden arındırarak yeniden tanımlamayı dener. Böylece muhatabının belirlediği yapıyı fazlaca değiştirmeden, tartışmaya daha felsefi bir yön vermek, sorunsala dair, düşünsel alışverişi ilerletecek ortak mefhumlar oluşturmak amacındadır. Blyenbergh ise bu kavramsallaştırmayı benimsemek bir yana, Spinoza'nın tartışmaya kattığı "yetkinlik" ve "öz" gibi kavramları da kendi teolojik jargonuna bağlayacaktır. Her şeye rağmen, Spinoza'nın bakış açısını, ne yapmak istediğini, düşüncelerinin nereye götürdüğünü anlamış gibidir Blyenbergh. Ama anladıkça yargılayıcı üslubunu sertleştiriyor; uzun, tekrarlarla dolu mektuplarda Spinoza'nın felsefesini her fırsatta mahkûm ediyordur. Muhatabının maksadının, kendisinin felsefi görüşlerini öğrenmek, bunlardaki hakikati tartmak değil, zaten elinde tuttuğu "hakikat" adına karşısındakini çürütmek ve yermek olduğunu fark edince baştaki açık ve iyimser

tonunu çarçabuk değiştirir Spinoza. Bundan sonra, yer yer tersleyici ve iğneleyici ifadeler de içeren mektuplarla kendisine yöneltilen suçlamaları reddetmeye, bazı sorulara kısa cevaplar vererek bu yazışmayı bir an önce bitirmeye çalışacaktır. Blyenbergh'in ziyareti (21 Mart 1665) ve sonrasında takındığı ısrarcı tavır da bu kararı olsa olsa perçinlemiştir. Nihayet Spinoza'nın 3 Haziran tarihli mektubuyla yazışma kesilir. Ama Blyenbergh, Spinoza'nın azılı hasımlarından biri olma vasfını daha sonra yayımlanan kitabıyla tescilleyecektir: *İmansızların Savlarına Karşı Hıristiyan Dininin Hakikatinin ve Kutsal Kitap'ın Otoritesinin Tasdiki ya da "Teolojik-Politik İnceleme" Başlıklı Kâfir Kitabın Çürütülmesi* (Leiden, 1674).

* * *

Şimdi şunu sorabiliriz: Hakkındaki ithamların ve dalgalamaların yaygın olduğu bir toplumsal-entelektüel ortamda Spinoza'yı bu türden riskli mektuplaşmalara girmeye iten nedir? Öyle ya, düşüncesinin verimlerini sadece yakın dostlarıyla paylaşabilir, çağı için fazlasıyla ayrıksı olan felsefesini bu küçük çevrenin sınırları içinde güvende tutabilirdi. Oysa Spinoza'nın yazışmalarının, tavrı az çok belirsiz, ama pek güven vermeyen muhatapların (Oldenburg, Leibniz vb.) yanı sıra, düşüncelerine açıkça karşı olan, hatta ona saldırmaktan geri durmayan kişileri (Blyenbergh, Burgh vb.) de kapsadığını görüyoruz. Bu durumu açıklamak için Spinoza'nın felsefesini iletme biçimine ve 17. yüzyılda felsefi mektupların konumuna kısaca değinmek gerek.

Çağın diğer büyük filozoflarıyla (Descartes ve Leibniz) karşılaştırıldığında, Spinoza'nın nicel olarak çok da üretken bir yazar olmadığı görülür. Hem yapıtlar hem de mektuplar bakımından böyledir bu. Sözgelimi, Descartes'ın ciltler tutan mektuplaşmalarına karşılık Spinoza'nın elimize ulaşan sadece yetmiş dört mektubu vardır. Öte yandan, hayatı boyunca

yapıtlarını yayımlamakta da hep tereddüt etmiştir *Etika* yazarı. (Çoktan tamamlamış olduğu başyapıtının bile ancak ölümünden sonra basılabildiğini belirtmiştik.) Bunun sebeplerinden biri Spinoza'nın dönemin teolojik-politik koşulları karşısındaki sakıngan tavrıysa eğer, diğeri de düşüncelerinin iletimindeki aksama olasılığıdır. İhtiyatlılık ilkesini mührüne koyacak kadar önemsemektedir Spinoza. Anlaşılan, bir yayının başlatacağı yıpratıcı bir kavga ihtimali kitaplarını yazarken bile onu duraksatan bir etmendir. Bir mektubunda şöyle demektedir: "Bu konu [şeylerin kökeni ve ilk nedene bağlılıkları] ile anlama yetisinin arılaştırılması hakkında bütün bir kitap kaleme almayı tasarladım, bir süredir onu yazmakla ve düzeltmekle meşgulüm. Ama bazen bu kitapla uğraşmayı bırakıyorum, çünkü yayımlanması konusunda bir karara varamadım. Aslına bakılırsa, zamanımızın teologlarının bundan rahatsız olup bana âdet edindikleri üzere kin dolu bir saldırıda bulunmalarından çekiniyorum; ben ki polemiklerden tiksinirim..." [27] Tehlikelerden kaçınmak, özgür bir insan için, onları alt etmek kadar büyük bir erdemdir Spinoza'ya göre.[28] Daha basılı bir yapıtı bile yokken cemaatinden kovulmuş bir Yahudi ve korkunç bir ateist olarak ünlenen, ciddi tehditlere maruz kalan Spinoza'nın baskıcı iktidarlardan, tutkularıyla hareket eden kalabalıklardan ve elbette teologlardan (aslında her tür entelektüel otoriteden) sakınmak için pek çok gerekçesi vardır. Ama "polemikten

[27] Mektup VI. Söz konusu kitap *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*'dir. Spinoza'nın yakın arkadaşları dışında en çok mektuplaştığı kişi olan Oldenburg da, buna yazdığı cevapta Hollanda'daki siyasal-ideolojik yapıyı da pek tanımadığını, Spinoza'nın felsefesini ise hiç anlamadığını açıkça göstermiştir: "Cumhuriyetiniz son derece özgür bir yer, orada özgürce felsefe yapılıyor. [...] Düşüncelerinizin ülkenizde tehlikesizce basılabileceğine inanıyorum, içlerinde âlimleri kızdıracak bir şey olabileceğinden çekinmenize hiç gerek yok." Mektup VII, *Tp-L*, s. 144-5.

[28] *Eth*, IV, Ön. 69.

tiksinme" ifadesi, daha başka bir şeyi de ima ediyor gibidir: Polemik aslında yaygın bir düşünceyi, daha çok bir muarızın üzerinden çürütmeye yönelik bir tartışmadır, genel yanlışlar önce kişisel yanlışlar olarak alınmalıdır burada. Bu yüzden bu yanlışlara odaklanmak, yeri geldiğinde bunları tek tek sayıp dökmek gerekecektir. Oysa Spinoza, düşüncesini mutlak olarak olumlayıcı bir çizgiye yerleştirmiştir (varoluş da budur zaten: sonsuz ve mutlak bir olumlama); burada öbür olumsuz terimler gibi yanlışın da bir varlığı, bir hükmü yoktur; yanlışın ifşası da hakikate erişmedeki zorunlu bir an olarak kavranmıyordur. Başkalarının yanlışlarını bulup çıkarmak, onlarla bu yanlışlar üzerinden tartışmak, kısır ve bıktırıcı bir çaba olarak görünmüş olmalıdır Spinoza'ya. Üstelik toplumsal-siyasal açıdan da sorunludur bu tavır; yerleşik önyargıları ve ideolojik-tutkusal esareti yıkmanın yolu insanların kusurlarını yüzlerine vurmaktan değil, onları doğruya ve erdeme yöneltmekten, daha da iyisi, bunları kendi kudretleriyle keşfetmelerini ve üretmelerini sağlamaktan geçiyordur.[29] O halde düşüncesinin toplumsal etkilerinin Spinoza'yı özellikle ilgilendirdiğini söyleyeceğiz. Öyle ki, Spinoza'nın kalabalıklara (*vulgus*) yönelik sakınganlığının yanında, bir de onları ikna etme, kazanma arzusundan da söz edilmelidir.[30]

Spinoza, eriştiği yıkıcı hakikati gizlemeye çalışan, yalnız, kapalı, ezoterik bir bilge değildir, demiştik. Şimdi şunu da eklemek gerekiyor: Düşüncelerini en uygun yolla iletmek, felsefesini olabildiğince çok kişiyle paylaşmak gibi ciddi bir

[29] Bkz. *Eth*, IV, Ön. 63, Not.

[30] Ulus Baker'in *Ethica Okumaları*'nda sıkça değindiği konulardan biri, *Etika*'daki toplum kuramıydı. *Etika*'nın politikaya temas ettiği yerde, toplumun, duygular temelinde oluşumunun bir analizini de ayırt ediyordu Baker: *Etika* iç dünyamızı açıklayan duygulardan dışa açılmayı sağlayan toplumsal duygulara ("ruh kuvvetleri"), oradan da bunların kurduğu toplumsal gövdeye ve ortak güce sıçramaktadır.

toplumsal sorunun basıncıyla yazan ve üreten bir filozoftur Spinoza. Buna ilişkin programatik cümlelerden birine *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*'nde rastlarız: "İşte yöneldiğim amaç budur: böyle bir doğayı [zihnin Doğanın bütünüyle birliğinin bilgisini] elde etmek ve birçok kişinin onu benimle birlikte elde etmesi için çabalamak. Çünkü başkalarının anlama yetileri ve arzularının, benim anlama yetim ve arzumla bütünüyle uyuşacak şekilde, benimle aynı şeyi anlaması, eylemc mutluluğumun bir parçasıdır." [31] Başka bir deyişle, bu iletme ya da paylaşma çabası, düşünce için dışsal, ilineksel bir eklenti değil, yapısal bir öğe konumundadır. Düşüncenin gerçeğinin yerine getirilmesi ancak böyle bir iletme çabasıyla mümkün olacaktır. Ama iletişimin imkânını bünyesinde kuracak olan yine düşüncenin kendisidir.

Öyleyse yer yer birbirine dolanan iki endişeden ya da iki eğilimden söz edeceğiz burada: bir yandan, herkesi "tatlılık ve sevecenlikle" felsefeye çağırma, hakikati yayma ve herkes için cazip kılma; öte yandan da kimsede nefret uyandırmama ve yeni tarz felsefeyle uğraşanların zaten oldukça kırılgan durumda olan özgürlük ve güvenliğini büsbütün tehlikeye atmama çabası. Spinoza'nın hem üslubunda hem de yapıtlarının basılmasıyla ilgili tutumunda kendini hissettiren bir gerilim oluşturur bunlar. *Etika* yazarı, yapıtlarına, bazen doğrudan seslendiği dostlarına, bazen de bu alışılmadık fikirlerle ilk defa karşılaşan yeni okura yönelik çıkmalar, biraz olsun rahatlatıcı soluklanma alanları eklemiştir. Hem dostların aceleci yargılarına hem de olası düşmanlıklara ve aşırı tepkilere karşı özellikle yazılmış izlenimi veren bu metinlerle, okurun tavrını da içermek, düşüncenin seyrine dahil etmek ister gibidir.

[31] Spinoza, *TRE*, § 14, s. 73. Bu tasarı *Etika*'nın toplumsal duygular bahsinde daha geniş bir biçimde ortaya çıkar tabii ki. Birkaç örnek için bkz: *Eth*, IV, Ön. 17, Not; Ön. 36; Ön. 37; Fasıl 26.

Sözgelimi şu pasaj *Etika*'dan:

> Okurlar, burada şüphesiz duraksayacak ve akıllarına, kendilerini tereddüde düşürecek birçok şey getireceklerdir; bu nedenle onlardan, benimle birlikte ağır ağır ilerlemelerini ve [yapıtın] tamamını okumadan bir yargıda bulunmamalarını rica ediyorum.[32]

Bu not da *Kısa İnceleme*'den:

> Bu çalışmayı sonlandırmak için geriye sadece bunu yazdığım dostlarıma şunları söylemek kalıyor: Bu yenilikler karşısında şaşırmayın, çünkü gayet iyi biliyorsunuz ki bir şeyin pek çok kişi tarafından kabul edilmemesi, onun doğruluğunu ortadan kaldırmaz. Yaşadığımız çağın görünümünün de farkında olduğunuza göre, sizden bu şeyleri başkalarına iletme konusunda çok temkinli olmanızı özellikle rica ediyorum. Bunları tamamen kendinize saklamalısınız demiyorum, demek istediğim sadece şu: Bunları birine iletmeye kalktığınızda yakınınızın selametinden başka hiçbir amaç ve saik gütmemeli ve onunla ilgili olarak, çabanızın karşılıksız kalmayacağına emin olmalısınız.[33]

Sakınma-iletme geriliminin, özellikle şu son cümlede açıkça yansıtıldığı görülür. Dostlarına bu soruna ilişkin bir çözüm yolu, bir ölçüt önermektedir Spinoza: "düşünceleri açarken sadece yakının selametini gözetme." Kendisinin de uyacağı, hiç değilse uymaya çalışacağı bir ölçüt olacaktır bu. Ancak, çabasının her zaman karşılık bulduğunu söyleyemeyiz.

[32] *Eth*, II, Ön. 11, Not.

[33] *Court Traité (Œuvres I)*, İkinci Kısım, Bölüm XXVI, s. 157.

Bu gerilimin asıl yürürlükte olduğu ve bu ölçütün belirgin bir biçimde sınandığı yerler ise mektuplardır. Yazışmalarında bazı iletişim imkânlarını seferber etmiş, dolayısıyla da bazı sınırları yoklamıştır Spinoza.

17. yüzyılda mektup, filozofların da bilinçli olarak sıklıkla başvurduğu, özgül karakteristikleri olan bir edebi-felsefi türdür.[34] Çoğunlukla, sadece gönderilen kişiye değil, daha geniş bir okur çevresine hitap etmektedir. Filozofların mektupları da, yapıtlarında hiç yer almayan ya da kısaca değinilip geçilmiş bazı savların geliştirildiği makaleler gibidir; genelde bir gün yayımlanmak üzere kaleme alınmışlardır, ama o zamana kadar da elden ele dolaşıyor, birçok kez yeniden yazılıyorlardır. Üretilen fikrin kendine bir yol açması, toplumsal algıyı böyle bir yayına hazırlaması da hedeflenmektedir bu süreçte. Üstelik çeşitli muhatapların anlayış güçlerine uyarlanan felsefi fikirler bazı açıklama ve örneklerle daha erişilebilir hale gelebilmektedir. Spinoza'nın yazışmalarının en belirleyici yanıysa, muhataplarının mektuplarının belki de filozofunkiler kadar önemli olmasıdır. Spinoza'nın mektuplarının hemen hepsi cevap mektubudur. Birkaç istisna dışında, mektuplarında dostlarının ve yazışmayı kabul ettiği yabancıların sorularını cevaplamaktadır Spinoza. Kendi dost çevresinden olmayan kişilere yazdığı mektuplarda daha özgül bir cevap üslubu tutturduğu da gözlenebilir: Böyle

[34] Klasik çağda filozof mektuplarının konumu ve Spinoza'nın mektuplarının üslup özellikleri için bkz. P.-F. Moreau, "Spinoza: lire la correspondance", *Revue de Métaphysique et de Morale* 2004/1, Sayı: 41, s. 3-8.

[35] Moreau, bu mektuplara "ayna-mektup" demeye kadar vardırmıştır işi: "... [S]özgelimi Spinozacılığın akıl yürütme düzenini bir mektuptan yola çıkarak oluşturmaktan kaçınmak gerekir – zira bu düzen muhatabının akıl yürütme düzenidir. Kaçınılması gereken bir başka şey de, bir meselenin Spinozacı ele alınış biçiminin bir mektupta bulunan yaklaşımdan çıkarılabileceğini sanmaktır – ilk önce Spinoza'nın hangi soruya cevap verdiğini sorgulamak daha yerinde olur: yaklaşımı belirleyen sorular

durumlarda, yazışmanın izlek ve sorunsallarını belirleyen, her zaman karşıdaki kişidir; Spinoza ise bu izlekleri, olabildiğince muhatabının değinme sırası ve başvurduğu kavramlarla incelemeye çalışmaktadır.[35] Ama yukarıda da belirttiğimiz gibi, aynı zamanda bu kavramların tanımını yavaş yavaş değiştirmeye, sorunsalı – kısmen de olsa – kendi felsefi çerçevesinin içine çekmeye de çalışmaktadır. Dolayısıyla, mektuplarının içeriğinin Spinoza'nın görüşlerini yansıtmadığı da asla söylenemez. Sadece düşüncelerini iletmenin gereğini yapıyor, kendi koyduğu ölçütü işe koşuyordur Spinoza; yazıştığı kişinin dilini ve anlayışını hesaba katarak, onu yine kendi düşünsel-kavramsal imkânlarıyla gerçek anlamda felsefi bir hakikat düzlemine sıçratmaya çabalayarak.

* * *

Spinoza-Blyenbergh yazışmasına "Kötülük Mektupları" adını veren Deleuze'dür. Spinoza felsefesine bakışı kökten değiştiren çığır açıcı okumalarında bu mektuplara geniş yer ayırmıştır.[36] Deleuze'ün yorumları Spinoza çalışmalarında öylesine etkili olmuştur ki bu yazışmalar artık hemen her yerde

sorudur." *a.g.m.* Öte yandan mektupların Fransızca çevirmenlerinden olan bir başka yorumcu, Spinoza'nın hep ötekinin tavrını benimsemesinin ardındaki tasarıya dikkat çekmektedir: "Burada, enikonu düşünülmüş bir tasarı, hiçbir şekilde kendine yabancılaşmaksızın öteki'yi anlamanın tekil bir biçimi vardır: bütünüyle kendiyle uygunluk olarak kalan bir çeşit ötekine uygunluk ve aynı zamanda kendini geri çekme." Robert Misrahi, "Notice", Spinoza, *Œuvres complètes* içinde, *a.g.y.*, s. 1105.

[36] Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968, s. 214-223 ve *Spinoza. Pratik Felsefe*, U. Baker (çev.), Norgunk, İstanbul, 2005, s. 37-50. Deleuze bu mektuplar üzerinden sadece "iyilik-kötülük" konusunu analiz etmez. Bunun yanı sıra "bireyliğin boyutları", "uzamsal parçalar rejimi", "bedenlerin karakteristik ilişkileri", "tekil özler – özün anlıklığı" vb. Spinozacılığın pek çok zorlu sorununun formüle edilmesinde ve çözümünde bu mektuplaşmadan yararlanmıştır.

bu adla anılmaktadır. Kötülük, bu tartışmanın tek konusu değildir elbet, ama Blyenbergh'in ortaya attığı bu sorun, Spinoza'nın kendi konumunu belli edeceği diğer konular (Tanrının yaratımı ve katkısı, isteklerin ve edimlerin doğası, hatanın kökeni, yetkinlik ve yoksunluk ve hatta Kutsal Kitap'ın yapısı vs.) için somut bir zemin sağlamaktadır. Ayrıca Blyenbergh'in kendi düşüncelerini sunarken örnekleri yardıma çağırma alışkanlığı, Spinoza'yı, felsefesini açımlayan bazı en somut örnekleri ve en şaşırtıcı imgeleri sergilemeye de itmiştir. Sonuçta, bu mektuplar da pek çok Spinoza metni gibi, ince bir felsefi-bilimsel analizin nesnesi olarak da alınabilir; herkese seslenen, herkesi etkileyen, herkesin kavrayış ve eyleme gücünü harekete geçiren bir alet olarak da. Ne olursa olsun Spinoza-Blyenbergh yazışması, iç tutarlılığı olan bütünsel bir metin oluşturmaktadır.[37] Bu haliyle, okura, bir yerinden Spinoza'nın sezgisine, düşüncesinin akışına eklemlenme (ki bu her zaman en iyi yoldur), *Etika*'nın ya da *Teolojik-Politik İnceleme*'nin merkezine giden bazı kapılar aralama imkânı vermektedir.

Mektuplaşmanın rahatça izlenen bütünlüklü bir yapısı olsa da, asıl metnin sonuna *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*'in, yazışmanın kaynağında yer alan ve özellikle Blyenbergh'in sık sık döndüğü bazı pasajlarını eklemeyi uygun gördük. Mektupların ve öbür metinlerin Türkçe çevirisi için ağırlıklı olarak Charles Appuhn'ün Fransızca çevirisinden (GF Flammarion, 1966) yararlanılmıştır. Metin ayrıca M. Francès ve R. Misrahi'nin Fransızca (Gallimard, 1954), R. H. M. Elwes'in İngilizce (Dover, New York, 1955) çevirileriyle karşılaştırılmış, tartışmalı bölümler

[37] Nitekim bu mektuplaşma, bu özelliği sayesinde başka dillerde de (Fransızca, İspanyolca) başlı başına bir kitap olarak yayımlanmıştır. Bkz. Baruch Spinoza, *Lettres sur le mal – Correspondance avec Blyenbergh*, Ch. Appuhn (çev.), M. Korichi (dosya ve notlar), C. Hubert-Rodier (resim okuması), Folioplus, Paris, 2006.

ve temel kavramlar için mektupların Latincesine (Gebhardt Edisyonu, 1925) başvurulmuştur.

* * *

Bu kitap esasen kolektif bir çalışmanın ürünü. "Kötülük Mektupları"nı çevirip yayımlama fikri, Ulus Baker'in 2005-2006 yıllarında, İstanbul'da, Norgunk Yayınları bünyesinde yürüttüğü *Ethica Okumaları*'nda doğmuştu; hayata geçmeyi bekleyen başka birçok tasarı gibi. Bu seminerlerin çok ciddi bir felsefi mesai içerdiğini belirtmeliyim. Katılanlar hatırlayacaktır, *Etika* gibi biçimiyle bile ürküntü veren bir kitabı, capcanlı, durmaksızın işleyen bir düşünce olarak önümüze seriveriyordu Baker. Spinoza'nın her bir önermesini titizlikle ele alıyor, hem felsefe tarihi hem de düşünürün kendi yapıtı bağlamındaki yerine oturtuyordu – sükûnetle, ağır ağır, kâh gülerek kâh mırıldanarak, sigarasından sürekli derin nefesler çekerek... Ben kendi payıma, genelde felsefe tarihinden bir "belge" olarak kalan yapıtlardan birinin hayatiyet kazanıp gündelik deneyimlere kadar sızmasına orada tanık oldum. Bunun bir müsebbibi Spinoza'ysa, diğeri hiç şüphesiz Spinoza'nın felsefesini benzersiz bir yaşantı haline getirebilen Baker'di. Karşısındakinin etkilenme kudretini yakalayan, fikirleriyle başka fikirleri dürten, fikirlerle duyguların bağını gözeten, hissettiren, sezdiren has bir Spinozacıydı. Bu çalışmanın her sözcüğünde onun esini vardır.

Alber Nahum
İstanbul, Mayıs 2008

BARUCH SPINOZA
WILLEM VAN BLYENBERGH

Kötülük Mektupları

MEKTUP XVIII

Pek ünlü B. de Spinoza'ya

Willem van Blyenbergh

Bayım ve tanımadığım dostum,

Geçenlerde yayımlanan İnceleme'nizi[1] ekiyle birlikte şimdiden birçok defa dikkatlice okudum. Orada ne muazzam bir sağlamlık bulduğumu ve ondan ne kadar zevk aldığımı, size değil de, bir başkasına söylemek daha uygun düşecek sanırım; ama en azından şunu söylemeden geçemeyeceğim ki, bu kitabı her ele alışımda daha çok beğeniyor ve onda sürekli önceden farkına varmadığım bir şeyler buluyorum. Gelgelelim bu mektupta ne bir dalkavuk gibi görünmek ne de yazarı fazlaca övmek niyetindeyim: İlahların her şeyi bir emeğin karşılığında verdiklerini biliyorum. Şimdi sizi daha fazla merakta bırakmadan bu tanınmadık kişinin kim olduğunu ve size yazma hakkını kendinde nasıl bulduğunu söyleyeyim: Bu kısa ve kırılgan hayatta, saf ve içten bir hakikat sevgisiyle, insan zekâsı elverdiği ölçüde kendini bilime vermeye çalışan biri.

[1] Renati Des Cartes Principiorum Philosophiæ Pars I & II, More Geometrico demonstratæ. Accesserunt Ejusdem Cogitata Metaphysica, Johannem Rieweris, Amstelodami [Amsterdam], 1663. *(ç.n.)*

Hakikati ararken, önüne hakikatin kendisinden başka bir hedef koymayan; bilimle elde etmek istediği ün ve servet değil, bütün yalınlığıyla hakikat olan ve bu hakikatle birlikte huzura ermek isteyen biri. Hiçbir hakikat ve hiçbir bilimden, metafizikten ya da en azından metafiziğin bazı dallarından aldığı kadar zevk almayan, hayatının bütün sevincini, boş zamanını ve dinlenme saatlerini ona ayırmakta bulan biri. Yalnız şuna kani oldum ki, hiç kimse kendini sizin kadar mutlulukla ve sizinkine denk bir gayretle bu konuda çalışmaya hasretmiş değildir, dolayısıyla hiç kimse, eserinizin bana eriştiğinizi gösterdiği bu yetkinlik derecesine ulaşmış değildir. Sözün kısası, bu kişiyi daha yakından tanımak elinizdedir, yeter ki yalpalayan düşüncelerine eğilip onları biraz olsun açarak onu kendinize bağlamayı kabul edin.

Ama şimdi İnceleme'nize dönüyorum. Orada damağı okşayan pek çok şey bulduğum halde, içlerinde sindirimi güç olanların çıktığı da oldu, ama bu konuda benim gibi bir yabancının size itirazlarını sunması doğru olmayabilir, hele ki bu itirazların hoş karşılanıp karşılanmayacağını bilmiyorsa: İşte bu nedenle, ilk önce, kış akşamlarında vaktiniz kalır da kitabınızda bulduğum güçlükleri cevaplamak hoşunuza giderse, bunlardan bazılarını size iletmemin mümkün olup olmadığını soruyorum. Tabii, sizi daha önemli ve daha zevkli şeylerle uğraşmaktan alıkoymamak şartıyla; çünkü kitabınızda vaat edildiği gibi, fikirlerinizin daha etraflı bir açıklamasını sunmanızdan daha çok arzu ettiğim bir şey olamaz. Size bunu yazmak yerine şahsen söylemek isterdim ama nerede yaşadığınızı bilmiyorum ve bir yandan salgın hastalık[ii] bir yandan buradaki meşguliyetlerim, beni bu ziyareti ertelemeye mecbur ediyor.

[ii] *Blyenbergh 1660'lı yıllarda Kuzey Avrupa'yı sarsan veba salgınından söz ediyor. Bu hastalık Spinoza'nın en sevdiği dostlarından P. Balling'in oğlunun ölümüne de sebep olmuştur. (ç.n.)*

Ancak, bu mektubun büsbütün boş olmaması için, can sıkıcı olmamak umuduyla size yalnız bir hususu soracağım: Hem *İlkeler*'in hem de *Metafizik Düşünceler*'in birçok yerinde, gerek kendi kişisel görüşünüz olarak gerekse felsefesini öğrettiğiniz Bay Descartes adına, yaratma ve varlıkta tutmanın bir ve aynı şey olduğunu (ki bu, mesele üzerine biraz kafa yormuş herkes için apaçıktır ve bir ilk mefhum olarak alınabilir) ve Tanrının yalnızca tözleri değil, tözlerdeki hareketi de yarattığını; yani Tanrının sürekli bir yaratımla tözleri oldukları halde tutmakla kalmadığını, aynı zamanda onların hareket ve çabalarını da sağladığını ileri sürüyorsunuz. Sözgelimi Tanrı, dolaysız iradesi ve işleyişiyle (bunu nasıl adlandırdığınızın önemi yok) sırf ruhun varoluşunun sürmesinin ve olduğu halde kalmasının nedeni değildir; ruhun hareketini belirlemesi açısından da onun nedenidir. Bir başka deyişle Tanrının sürekli yaratımı, nasıl şeylerin varoluşunun sürmesinin nedeniyse, şeylerde meydana gelen çaba veya hareketin de aynı şekilde nedenidir, zira Tanrı dışında hiçbir hareket nedeni yoktur. Buna göre Tanrı, ruhun sadece tözünün değil, sizin de birçok yerde belirttiğiniz gibi *istek*[iii] diye adlandırdığımız çabasının veya hareketinin de nedenidir. Öyle görünüyor ki bu iddiadan zorunlu olarak çıkan sonuç, ya ruhun hareketi ve isteğinde hiçbir kötülük olmadığı ya da bu kötülüğe dolaysızca Tanrının neden olduğudur. Çünkü kötülük olarak adlandırdığımız ne varsa, ruh aracılığıyla, dolayısıyla Tanrının doğrudan etkisi ve katkısıyla yapılıyordur.

Diyelim ki Âdem'in ruhu yasak meyveyi yemek istiyor; bu durumda, yukarıda söylenenler uyarınca, Âdem'in bu isteğini Tanrının etkisine bağlamak yetmez, birazdan gösterileceği üzere, aynı zamanda bu isteğin belirli bir biçimde tezahür etmesini de Tanrıya bağlamak gerekir; öyle ki,

[iii] Felemenkçe *"wil"*, Latince *"voluntas"*. Yerine göre "istek" ve "irade" sözcükleriyle çeviriyoruz. *(ç.n.)*

Âdem'in yasak edimi – Tanrının onun sadece istemesini değil, bu isteğinin belirli bir biçimde gerçekleşmesini de sağlaması ölçüsünde – ya kendinde kötü değildir ya da kötülük dediğimiz şeyi Tanrının kendisi yapmıştır. Ne siz ne de Bay Descartes, kötülüğün, Tanrının hiçbir şekilde katkıda bulunmadığı bir *varolmayan* (*non-ens*) olduğunu söylemekle bu düğümü çözebilmiş görünüyorsunuz: Peki öyleyse yasak meyveyi yeme isteği veya kibirli şeytanların Tanrıyla eşit olma isteği nereden geliyor? İstek (sizin de haklı olarak işaret ettiğiniz gibi) ruhun kendisinden ayrı bir şey değil, ruhun şu veya bu hareketi yani ruhun çabası olduğuna göre, her hareket için Tanrının katkısına ihtiyaç duyacaktır; oysa Tanrının katkısı, yazılarınızdan anladığım kadarıyla, iradesiyle, bir şeyi şu veya bu şekilde belirlemekten ibarettir; sonuç olarak Tanrı, iyi olması ölçüsünde iyi bir isteğe olduğu kadar, kötü olması ölçüsünde kötü bir isteğe de katkıda bulunmakta, yani onu belirlemektedir. Zira hem tözde hem çabada varolan her şeyin mutlak nedeni olan Tanrının iradesi, kötü olması ölçüsünde kötü isteğin de ilk nedeni gibi görünmektedir. Ayrıca bizde olup da Tanrının ezelden beri bilmediği hiçbir irade belirlenimi yoktur; aksi halde Tanrıya bir yetkinsizlik atfetmiş olurduk; ama Tanrı bunu, kendi kararları yoluyla bilmeyecekse başka ne yolla bilebilir? Demek ki, belirlenimlerimizin nedeni Tanrının kararlarıdır. Ve böylece buradan çıkan sonuç, ya kötü isteğin kötü bir şey olmadığı ya da Tanrının bu kötülüğün dolaysız nedeni olduğu ve onu gerçekleştirdiğidir. Hem burada teologların edim ile edime bağlı kötülük arasında yaptıkları ayrıma yer yoktur, çünkü Tanrı edimin kendisine olduğu kadar edimin tarzına da karar vermiştir; bir başka deyişle Tanrı, Âdem'in sadece yasak meyveyi yiyeceğine değil, bunu verilen buyruğa karşı gelerek yiyeceğine de karar vermiştir. Buradan bir kez daha şu sonuca varılıyor gibidir: Ya Âdem'in buyruğa rağmen yemesi bir kötülük değildir ya da bu kötülük bizzat Tanrının işidir.

İşte, kıymetli bayım, şimdilik İnceleme'nizde iyi anlayamadığım noktalar bunlar: Zira bana bu iki aşırı ucu da kabullenmek zor geliyor. Keskin yargınızdan ve yeteneğinizden beni tatmin edecek bir cevap bekliyor ve sonrasında size ne kadar borçlu kalacağımı göstermeyi umuyorum. İnanın bayım, beni bu cevabı istemeye iten tek saik hakikat arayışıdır; özgür biriyim, hiçbir mesleğe bağlı değilim, namuslu bir ticaretle geçiniyorum ve artakalan zamanımı bütün bunlara ayırıyorum. Sizden naçizane ricam, bu güçlükleri işaret etmemden dolayı bana gücenmemenizdir; eğer bana cevap vermek niyetindeyseniz, ki bunu yürekten diliyorum, şu ikametgâha yazabilirsiniz,

Sadık hizmetkârınız,

W. v. Blyenbergh
Dordrecht, 12 Aralık 1664

MEKTUP XIX

Çok bilgili ve çok bilge Willem van Blyenbergh'e

B. de Spinoza

Tanımadığım dostum,

12 Aralık tarihli mektubunuz, aynı ayın 21'i tarihli bir diğerinin içine konmuş halde, nihayet ayın 26'sında Schiedam'da elime geçti; oradan yoğun hakikat sevginizi ve hakikatin çalışmalarınızın tek gayesi olduğunu öğrendim. Bu, tüm kalbiyle aynı şeyi hedefleyen biri olarak beni, sadece hâlihazırda sorduğunuz ve ileride soracağınız soruları kavrayışım elverdiğince cevaplayarak talebinizi tamamen kabul etmeye değil, bundan böyle samimi bir dostluğa hizmet edecek tüm fikirleri de sizinle paylaşmaya zorluyor. Bana kalırsa, kudretim dahilinde olmayan şeyler arasında, hakikati içtenlikle seven kişilerle kurulan dostluktan daha değerlisi yoktur. Çünkü inanıyorum ki, kudretimiz dahilinde olmayan şeyler arasında, dünyada hiçbir şey, bu insanlara sevgiyle bağlanmak kadar huzur verici olamaz. Nasıl hakikat bir kez algılandıktan sonra bırakılamıyorsa, bu insanların birbirlerine olan sevgisi de, her birinin hakikatin bilgisine duyduğu sevgiye dayandığı sürece bozulup yok olamaz. Dahası böylesi bir

dostluk, elimizde olmayan şeyler içinde en yüksek ve en güzel olanıdır, çünkü farklı görüşleri ve mizaçları sıkı sıkıya birleştirebilen tek şey hakikattir. Sizin de muhakkak çok iyi bildiğiniz bir konu üstünde daha fazla durmamak için böyle bir dostluktan kaynaklanan önemli faydalardan söz etmeyeceğim. Yine de bunca şey söylediysem, gelecekte hizmetinizde olma vesilelerini değerlendirmekten mutluluk duyacağımı daha iyi gösterebilmek içindi.

O halde şimdi, esasen şu nokta etrafında dönen sorunuza cevap vereceğim: Hem takdir-i ilahiden (ki Tanrının iradesinden başka bir şey değildir) hem de Tanrının katkısı ve şeylerin sürekli yaratımından açıkça çıkar görünen sonuç, ya hiçbir günah ve kötülüğün olmadığı ya da bu günah ve kötülükleri işleyenin bizzat Tanrı olduğudur. Ama siz kötülükten ne anladığınızı açıklamıyorsunuz ki. Âdem'in belirlenmiş isteğine dair verdiğiniz örnekten görülebildiği kadarıyla, kötülükten, ya bir biçimde belirlenmiş olarak ya da Tanrının buyruğuna aykırı olarak kavranan isteğin kendisini anlıyor gibisiniz. Bu yüzden diyorsunuz ki (mesele böyle olsa ben de aynı şeyi söylerdim) Tanrının kendi iradesine aykırı şeyler yaptığını savunmak da, Tanrının iradesine aykırı olan şeylerin de iyi olabileceklerini savunmak da, büyük birer saçmalıktır. Bense günah ve kötülüğün olumlu bir varlıkları olduğunu kabul edemem; hele bir şeyin Tanrının iradesine aykırı olarak varolabileceğini veya vuku bulabileceğini, hiç. Ben tam tersine, günahın olumlu bir varlığı olmadığını söylemekle kalmıyorum, Tanrıya karşı günah işlediğimizi ya da insanların Tanrıya karşı geldiğini ancak uygunsuzca ve tamamen insani bir şekilde söyleyebileceğimizi de belirtiyorum.

İlk hususla ilgili olarak, varolan her şeyin, başka bir şeyle ilişkili olarak değil, kendinde ele alındığında, her bir şeyde özünün gittiği yere kadar yayılan bir yetkinlik içerdiğini biliyoruz: Zaten öz, bu yetkinlikten başka bir şey değildir.

Örnek olarak Âdem'in yasak meyveyi yeme kararını veya bu yönde belirlenmiş isteğini alıyorum; bu karar veya belirlenmiş istek kendinde ele alındığında, ifade ettiği gerçeklik kadar yetkinlik içermektedir; nitekim bu da, daha fazla gerçekliğe sahip bir başka şeyle kıyaslamadıkça bir şeyde hiçbir yetkinsizlik görmememizden anlaşılabilir. Demek ki, onu kendinde ele aldığımız ve daha yetkin olan ya da daha yetkin bir durum sergileyen kararlarla kıyaslamadığımız sürece Âdem'in aldığı kararda hiçbir yetkinsizlik bulamayız. Hatta bu karar, taşlar ya da kütükler gibi, bu bakımdan çok daha az yetkin sonsuz şeyle kıyaslanabilir. Ve aslında herkes bu kadarına katılacaktır, çünkü insanlarda nefret ve tiksintiyle izlediğimiz birçok şeye hayvanlar âlemi söz konusu olduğunda hayranlıkla bakarız; mesela arıların kavgası, güvercinlerin kıskançlığı vs. insanlarda hor görülür ama ne hikmetse bunların hayvanların yetkinliğini artırdığına hükmedilir. Böyle olunca, çıkan sonuç da bellidir; günah olsa olsa bir yetkinsizliğe işaret ettiğinden, bir gerçeklik ifade eden hiçbir şeyde bulunamaz, Âdem'in kararı ve onu uygulamasındaki durum da budur.

Dahası, Âdem'in isteğinin Tanrının Yasasına aykırı olduğunu ve Tanrının hoşuna gitmediği için bir kötülük taşıdığını da söyleyemeyiz; çünkü bir şeyin Tanrının iradesine aykırı olarak meydana gelebileceğini kabul etmek ve Tanrının kendi arzusunu yerine getiremediğini, doğasının tıpkı yaratılanlarınki gibi birilerine sempati öbürlerine antipati duyacak şekilde belirlenmiş olduğunu öne sürmek, Tanrıya büyük bir yetkinsizlik atfetmenin ötesinde, ilahi iradenin doğasıyla büsbütün çelişmektedir. Esasında Tanrının iradesi anlama yetisinden ayrı olmadığı için, bir şeyin Tanrının iradesine olduğu kadar, anlama yetisine aykırı olarak meydana gelmesi de imkânsızdır; yani onun iradesine karşı olan bir şey, mesela kare şeklinde bir daire, anlama yetisine de tamamen aykırıdır. O halde, Âdem'in isteği veya kararı, kendinde ele

alındığında, ne kötü ne de açıkçası Tanrının iradesine aykırı olduğundan, Tanrı onun nedeni olabilir, daha doğrusu – nasıl desem, sizin de fark ettiğiniz sebepten – onun nedeni olmalıdır. Ama elbette bu isteğin kötü olması ölçüsünde değil; zira ondaki kötülük, Âdem'in eylemi yüzünden yitirdiği daha yetkin bir halin yoksunluğundan başka bir şey değildir. Ve şurası muhakkak ki, yoksunluğun olumlu bir varlığı yoktur ve bu, Tanrının anlama yetisine göre değil, sadece bizimkine göre böyle adlandırılmaktadır. Bunun kaynağında bir türün bütün bireylerini bir tek tanımla ifade etme alışkanlığımız vardır, dışsal olarak insan biçimine sahip olanlar örneğinde olduğu gibi: Böylece hepsinin bu tanımdan gelen en yüksek yetkinliğe ulaşmaya eşit derecede muktedir olduğuna hükmederiz. İçlerinden birinin eylemlerinin bu yetkinlikle çeliştiğini gördüğümüzde de, onun yetkinlikten yoksun kaldığını ve doğasından saptığını düşünürüz. Halbuki onu en başta bu tanıma bağlamamış ve ona herhangi bir doğa yüklememiş olsaydık, böyle yapmazdık. Ama Tanrı, şeyleri soyut olarak tanımaz, bu türden genel tanımlar oluşturmaz ve şeylerden, ilahi anlama yetisi ile ilahi gücün onlara bilfiil atfettiği ve yerleştirdiği gerçeklikten daha fazlasını talep etmez; bunun içindir ki, bu yoksunluktan ancak bizim anlama yetimizle ilişkili olarak söz edilebilir, Tanrının anlama yetisiyle ilişkili olarak değil.

Böylece sorun bana tamamen çözülmüş gibi geliyor. Yine de, yolu daha da düzleştirmek ve size en küçük bir engel bile bırakmamak için, kendimi şu iki soruya daha cevap vermeye mecbur hissediyorum: 1) Neden Kutsal Kitap, Tanrının, kötülerin doğru yolu bulmasını istediğini söylemektedir ve neden Tanrı, sonuç kendi kararı gereği tersi olduğu halde Âdem'in ağacın meyvesini yemesini yasaklamıştır? 2) Nasıl oluyor da benim söylediklerimden; iyiler, yüce gönüllülük, sabır ve sevgileriyle Tanrıya ne kadar kulluk ediyorlarsa, kötülerin de, kibir, cimrilik ve

umutsuzluklarıyla Tanrıya o kadar kulluk ettikleri, çünkü eninde sonunda hepsinin Tanrının iradesini yerine getirdikleri sonucu çıkarılabiliyor?

İlk soruya cevaben diyorum ki, Kutsal Kitap, özellikle hitap ettiği insan topluluklarına uygun olarak, sürekli insani bir tarzda[iii] konuşur: Zaten kalabalıklar da en yüksek mefhumları algılamaya muktedir değildir. Bu nedenle ben, Tanrının peygamberlere vahiyle bildirdiği ve selamet için zorunlu olan bütün ilkelerin yasa biçiminde yazılmış olduklarına kanaat getirdim. Yine bundan ötürü, peygamberler, dört başı mamur meseller icat etmişlerdir: Öncelikle, selametin ve mahvın yollarını vahyettiği ve onların nedeni olduğu için Tanrıyı bir kral ya da bir yasa koyucu gibi tasvir etmişler; sonra, birer nedenden başka bir şey olmayan bu yollara yasa deyip bunları yasa şeklinde yazmışlardır; söz konusu yollardan zorunlu olarak türeyen sonuçlar olan selamet ve mahvı da, ödül ve ceza olarak sunmuşlardır. Sözlerini hakikatten çok bu mesele göre düzenlemişler ve pek çok yerde Tanrıyı, kâh kızgın kâh merhametli, kâh gelecekten medet uman kâh kıskanç ve şüpheci, hatta şeytan tarafından kandırılmış bir insan gibi resmetmişlerdir. Öyleyse felsefeciler ve yasanın üstünde olanlar, yani erdemin peşinden, yasa emrettiği için değil, ona olan sevgiden dolayı ve en yüksek iyi o olduğu için koşanlar, bu türden ifadeleri yadırgamamalıdırlar.

Demek ki Âdem'e yönelik yasak, Tanrının Âdem'e bu ağacın meyvesinden yemesinin ölümüne sebep olacağını açıklamasından ibaretti. Tıpkı bize doğal anlama yetisi aracılığıyla zehrin ölümcül olduğunu açıklaması gibi. Eğer Tanrının bunu Âdem'e hangi amaçla açıkladığını soracak olursanız, işte cevabını: Bu bilginin onu daha yetkin kılması için. Şu halde, Tanrının Âdem'e niye daha yetkin bir irade

[iii] İnsanbiçimci (antropomorfik) bir dille, Tanrıya insani sıfatlar atfederek. *(ç.n.)*

vermediğini sormak, niye daireye kürenin bütün özelliklerini bahşetmediğini sormak kadar saçmadır. Bu sonuç yukarıda söylediklerimden açıkça çıkıyor ve bunu zaten *Geometrik Olarak Kanıtlanmış Descartes Felsefesinin İlkeleri*'nin I. Bölümünün 15. Önermesinin notunda kanıtlamıştım.

İkinci güçlüğe gelince, imansızların[V] kendi tarzlarında Tanrının iradesini ifade ettikleri doğrudur, ama onları yine de iyilerle mukayese etmemek gerekir: Aslında bir şeyin ne kadar yetkinliği varsa, o oranda tanrısallığa katılır ve Tanrının yetkinliğini ifade eder. Şu halde iyilerin yetkinliği, kötülerinkinden çok daha fazla olduğu için, erdemleri de kötülerinkiyle kıyaslanamaz, zira kötülerde Tanrının bilgisinden kaynaklanan Tanrı sevgisi yoktur ve insani anlama yetimize göre, bizim ancak bu bilgiyle Tanrının hizmetkârı olduğumuz söylenebilir. Üstelik kötüler, Tanrıyı tanımadıklarından, ilahi Zanaatkârın elinde, bilinçsizce işleyen ve işlerken kendi kendini bozan birer alet gibidirler; oysa iyiler bilinçli olarak işlerler ve işledikçe kendilerini daha da yetkinleştirirler.[VI]

İşte, bayım, sorunuza şimdilik böyle cevap verebiliyorum; tek dileğim bu cevabın sizi tatmin etmesi. Fakat burada gene birtakım güçlüklerle karşılaşacak olursanız, bunları giderip gideremeyeceğimi görebilmem için bana bildirmenizi rica ediyorum. Çekinmenize hiç gerek yok, tatmin olmadığınız sürece hiçbir şey beni bunun sebeplerini öğrenmekten daha çok memnun edemez, yeter ki bu sayede hakikat elde edilebilsin. Bununla birlikte, size yetiştirilmiş olduğum dilde yazabilmeyi isterdim, belki düşüncemi böyle

[V] "İmansızlar" (*impius*) ile "kötüler" (*improbus*), "imanlılar" (*pius*) ile "iyiler" (*probus*) sözcükleri mektuplaşma boyunca birbirinin yerine geçebilecek şekilde kullanılıyor. *(ç.n.)*

[VI] Mektubun bundan sonraki kısmı *Opera posthuma*'daki Latince çeviride yer almıyor. *(ç.n.)*

daha iyi ifade edebilirdim. Ama lütfen bu mektubu olduğu haliyle kabul edin, içerdiği hataları siz düzeltin ve bana inanın,

Samimi dostunuz ve hizmetkârınız,

B. de Spinoza
Lange Bogart, 5 Ocak 1665

Üç dört hafta daha burada (Schiedam'da) kalmam gerekiyor, sonrasında Voorburg'a gitmeyi düşünüyorum. Cevabınızı daha önce alacağımı sanıyorum ama meşguliyetleriniz sizi geciktirirse Voorburg'a, şu adrese yazabilirsiniz: Kerkstraat [Kilise Cad.] Ressam Daniël Tydeman de Schilder'in evi.

MEKTUP XX

Çok ünlü B. de Spinoza'ya

Willem van Blyenbergh

Bayım ve çok değerli dostum,

İlk mektubunuzu alıp şöyle bir gözden geçirdikten sonra, hemen cevaplamaya ve hatta içeriğinin büyük bir kısmını çürütmeye yeltenmiştim. Ama okudukça, itiraz edilecek daha az şey bulur oldum ve sizi okumaktan, arzu ettiğimin de ötesinde bir zevk aldım. Yine de size bazı güçlüklerin çözümünü sormaya geçmeden önce, felsefe yaparken iki genel kuralı izlemeye çalıştığımı bilmeniz gerek: Birincisi anlama yetimin açık ve seçik kavramı, ikincisi Tanrının vahyolunmuş Kelamı, başka bir deyişle Tanrının iradesi. Birinci kuralı izlerken bir hakikat dostu olmaya, ama her ikisini izlerken de Hıristiyan bir felsefeci olmaya çalışıyorum. Ve eğer uzun bir incelemeden sonra doğal bilgim bu Kelamla çelişir veya iyi uyuşmaz görünürse, Kelamın üzerimde öyle bir otoritesi vardır ki açık olduğunu sandığım kavramları, Kitap'ta bana emredildiğini düşündüğüm hakikatin üzerine ya da karşısına koymaktansa şüpheli görmeye başlarım. Bunda şaşacak ne var? Çünkü ben bu

Kelamın Tanrının Kelamı olduğuna, yani yüce ve çok yetkin, benim kavrayabileceğimden çok daha fazla yetkinlik barındıran Tanrıdan geldiğine hep inanmak isterim. O belki de, kendisi ve eserleri hakkında, benim şu anda sonlu anlama yetimle algılayabileceğimden daha fazla yetkinlik bildirmek istemiştir, bakın şu an diyorum: Çünkü yapıp ettiklerimle kendimi daha büyük yetkinliklerden yoksun bırakıyor olabilirim, dolayısıyla kendi eylemlerimin beni yoksun bıraktığı bu yetkinliğe sahip olsaydım, bu Kelamda bize önerilen ve öğretilen her şeyin zihnimin en sağlam kavramlarıyla uyuştuğunu fark edebilecektim. Ama kendimi, sürgit bir hatayla daha iyi bir durumdan yoksun bırakıp bırakmadığımı bilmediğim ve sizin de *İlkeler*'de (Bölüm I, Önerme 15) ortaya koyduğunuz gibi bilgimiz en açık halinde bile yetkinsizlik içerdiği için, en yetkin varlıktan gelmesinden ötürü (elbette şimdilik bunu önvarsayıyorum çünkü burası bunu kanıtlanmanın yeri değil, zaten bu çok uzun sürerdi) ona inanmanın gerekliliğine dayanarak Kelama eğilmeyi sebepsizce de olsa tercih ediyorum. Eğer şimdi, mektubunuz hakkında, ikinci kuralım sanki yokmuş ya da onu bilmiyormuşum gibi, sırf birinci kuralımın kılavuzluğunda bir yargıya varacak olursam, size birçok noktada hak vermem gerekir, tıpkı ince kavramlarınızın hayranlık verici olduğunu kabul etmem gerektiği gibi. Ama ikinci kural beni sizden tamamen ayrılmaya zorluyor. Doğrusunu isterseniz, bu fikirleri, her iki kuralın kılavuzluğunda, bir mektupta yapılabildiği kadarıyla, uzun uzadıya inceleyeceğim.

İlkin ortaya koyduğum birinci kural uyarınca size şunu soracağım: Madem sizin açınızdan yaratma ile varlıkta tutma bir ve aynı şey; ve madem Tanrı sadece şeylerin değil, aynı zamanda hareketlerin ve varolma tarzlarının da kendi hallerinde sürüp gitmelerini sağlıyor, yani onlara katkıda bulunuyor, bundan, kötülüğün ya hiç olmadığı ya da Tanrı tarafından işlendiği sonucu çıkmaz mı? Bu sonuca, hiçbir şeyin

Tanrının iradesine aykırı olarak meydana gelemeyeceği, aksi halde Tanrıda bir yetkinsizlik bulunabileceği veya Tanrının yaptığı şeylerin kötü de olabileceği (çünkü yapılanlara kötü dediğimiz şeyler de dahil görünüyor) yolundaki ilkeye dayanarak varılıyor. Ama bu sonucun kendisi de bir çelişki ima ediyor ve nereye dönersem döneyim kendimi ortadaki bu çelişkiden kurtaramıyorum, bu yüzden de kendi kavramlarınızın en iyi yorumcusu olarak size müracaat ettim. Cevabınızda ilk görüşünüz üzerinde durmanı söylüyorsunuz. Buna göre, hiçbir şey Tanrının iradesine aykırı olarak meydana gelmez ya da gelemez. Fakat Tanrının kötülüğü yapıp yapmadığına ilişkin güçlüğü cevaplamaya gelince, *günahın olumlu bir varlığı olmadığını* söylüyor ve *Tanrıya karşı günahı işlemenin ancak uygunsuzca söylenebileceğini* ekliyorsunuz. Yine *Ek*'in Birinci Kısmının VI. Bölümünde şöyle diyorsunuz: *Kendinden apaçık olduğu üzere, mutlak kötülük diye bir şey yoktur. Varolan her şey, başka bir şeyle ilişkili olmaksızın, kendinde ele alındığında, özünün uzandığı yere dek uzanan bir yetkinlik içerir. Dolayısıyla günah sadece bir yetkinsizliğe işaret ettiğinden, bir öz ifade eden hiçbir şeyde bulunamaz.* Eğer günah, kötülük, hata ya da ona her ne diyorsanız, daha yetkin bir halin yitirilmesinden, bu yetkin halden yoksun kalmaktan ibaretse, herhalde bunun sonucu, varoluşun aslında bir kötülük ya da bir yetkinsizlik olmadığı, ama kötülüğün varolan bir şeyde ortaya çıkabileceğidir. Zira yetkin olan, daha yetkin bir halden, yine yetkin olan bir eylemle yoksun kalmış değildir; bu, yetkin olmayan bir şeye yöneldiğimiz, bize bahşedilen güçleri kötüye kullandığımız için böyle olmuştur. Bunu bir *kötülük olarak değil de, daha az iyi* olarak adlandırıyor gibisiniz. *Çünkü kendilerinde ele alınan şeyler yetkinlik içerirler ve,* ayrıca sizin de dediğiniz gibi, *şeyler Tanrının anlama yetisinin ve Tanrının gücünün kendilerine atfettiği ve gerçekten verdiğinden daha fazla öze sahip değillerdir, dolayısıyla eylemlerinde, aldıkları özden daha fazla bir varoluş gösteremezler.* Eğer ne eksik ne fazla, yalnızca aldığım öz oranında

eyleyebiliyorsam, daha yetkin bir halden yoksun olma asla kavranamaz: Kaldı ki, hiçbir şey Tanrının iradesine karşı gerçekleşmiyor ve her şey varlıkların kendilerine bahşedilen öz oranında olup bitiyorsa, sizin daha iyi bir durumun yoksunluğu olarak adlandırdığınız kötülük nasıl kavranabilir? Nasıl olur da biri, olacağı şekle karar verilmiş, bağımlı bir eylemle daha yetkin bir hali yitirebilir? Bu noktada kesinlikle ikisinden birinde karar kılmanız gerektiği kanaatindeyim; ya bir kötülük vardır ya da daha iyi bir halin yoksunluğu diye bir şey yoktur. Zira kötülüğün olmayışıyla daha iyi bir durumdan yoksun olmanın varlığı bana çelişirmiş gibi geliyor.

Ama diyeceksiniz ki daha yetkin bir halin yoksunluğuyla daha az iyiye düşeriz, mutlak bir kötülüğe değil. Ne var ki, bana sözcükler hakkında tartışmamak gerektiğini öğretmiştiniz (*Ek*, Kısım I, Bölüm III). Bu yüzden de şimdi kötülüğe mutlak denip denmeyeceğini tartışmayacağım, sadece daha iyi bir halden daha kötü bir hale düşmemizi *daha kötü bir hal* veya *kötü bir hal* olarak adlandırmak doğru mudur, böyle adlandırmak gerekir mi, diye soracağım. Eğer bu kötü halin de hâlâ pek çok iyilik içerdiği karşılığını verecek olursanız, size o zaman, basiretsizliğiyle daha iyi bir halden yoksun kalmasının nedeni olmuş, sonuç olarak da şu an öncesine göre daha düşkün olan bir adama *kötü* denebilir mi, diye soracağım. Ama bu konuda sizin açınızdan hiçbir müşkülat olmadığından, bu akıl yürütmeyi çürütmek için şunu ileri sürüyorsunuz: *Şüphesiz Âdem'de de olan bir kötülük vardır, ama bunun gerçekten olumlu hiçbir varlığı yoktur ve sadece bizim anlama yetimize göre böyle adlandırılır, Tanrınınkine göre değil: Bizim anlama yetimize göre bu bir yoksunluktur (ama sırf onunla kendimizi, doğamızı ilgilendiren ve kudretimiz dahilinde olan en yüksek özgürlükten yoksun bırakmamız ölçüsünde), Tanrıya göreyse bir olumsuzlama.* O halde şimdi sizin kötülük dediğiniz, en azından bizim anlama yetimize göre kötülük olarak adlandırdığınız şeyin gerçekten kötülük olup olmadığını,

sonrasında da, sizin anladığınız şekliyle kötülüğe, Tanrı açısından olumsuzlama denip denemeyeceğini inceleyelim.

İlk soruya yukarıda bir şekilde cevap verdim sanıyorum. Elbette bir başka varlıktan daha az yetkin olmamın bana hiçbir kötülük eklemeyeceğine (çünkü Yaratıcıdan daha iyi bir hal dileyemem) ve halimin yalnızca derece bakımından farklılaştığına katılırım. Ama eğer şimdi, öncesine göre daha az yetkinsem ve bu yetkinsizliği kendi hatamla ben yaratmışsam, daha az yetkin olduğum halde daha kötü olmadığımı kabul edemem. Diyorum ki, kendimi, bu yetkinsizliğe düşmeden önceki halimle ele alıp daha büyük bir yetkinlikle donatılmış başkalarıyla kıyaslarsam, sahip olduğum bu yetkinlik bir kötülük değil, derece bakımından daha düşük bir iyilik olacaktır. Ama kendi basiretsizliğim yüzünden yoksun kaldığım ilk yetkinlikten düşüşten sonraki halimi, Yaratıcının elinden çıkmış olduğum andaki daha yetkin ilk biçimimle kıyaslarsam, öncesine göre daha düşük değerde olduğuma hükmetmek durumunda kalırım: Beni bu hale düşüren Yaratıcı değil benim, oysa sizin de çok iyi bildiğiniz gibi bende kendimi hatadan sakınacak kuvvet mevcuttu.

İkinci soruya, yani sadece Âdem'in değil hepimizin çok ani ve düzensiz bir eylemle yitirdiğimiz daha iyi bir halin yoksunluğu olduğunu belirttiğiniz kötülüğe gelince, bana kalırsa buradaki mesele, bu kötülüğün Tanrının gözünde basit bir *olumsuzlama* olup olmadığını bilmektedir. Bunu da düzgünce inceleyebilmek için, sizin insanı nasıl tanımladığınızı, onu bütün hatalardan önce Tanrıya nasıl bağımlı kıldığınızı ve yine onu hatadan sonra nasıl kavradığınızı bilmemiz gerekiyor. Sizin tanımınıza göre, hatadan önce insan, Tanrının anlama yetisinin ve gücünün ona atfettiği ve gerçekten verdiği öz miktarından fazlasına sahip olamaz, başka bir deyişle (eğer düşüncenizi yanlış anlamıyorsam), insanın ne eksik ne fazla, ancak Tanrının ona koyduğu öz oranında bir yetkinliği olabilir. Bu da insanı Tanrıya; öğelerin, taşların,

çalıların vs. bağımlı olduğu şekilde bağımlı kılmak demektir. Eğer görüşünüz buysa *İlkeler*'in 15. Önermesindeki sözlerin ne anlama geldiğini pek anlayamıyorum: *İradenin kendi kendini belirlemede özgür olmasının sonucu, olumlama yetimizi anlama yetimizin sınırları içinde tutma ve böylece hataya düşmeme kudretimizin olmasıdır.* Ama iradenin hem hatadan kaçınacak kadar özgür, hem de ancak Tanrının ona verdiği öz oranında yetkinlik gösterebilecek kadar Tanrıya bağımlı olması çelişkili görünmüyor mu? Gelelim hatadan sonraki insana, onu nasıl tanımlıyorsunuz? Çok ani bir eylemle, yani iradesini anlama yetisinin sınırları içinde tutmayarak, kendini daha yetkin bir durumdan yoksun bırakmıştır, diyorsunuz. Ama bana öyle geliyor ki, mektubunuzda ve *İlkeler*'de bu yoksunluğun iki yanını, yani insanın yoksun kalmadan önce sahip olduğu şeyle, bu yetkin halin yitiminden sonra (dediğiniz gibi) koruduğu şeyi tam olarak açıklamıyorsunuz. *İlkeler*'de (Bölüm I, Önerme 15) ne yitirdiğimiz söyleniyor söylenmesine de, bize kalanın ne olduğu söylenmiyor. *O halde hatanın tek yetkinsizliği, en yüksek özgürlüğün yoksunluğundan ibarettir ve hata diye adlandırılan şey de bu yoksunluktur.* Bu sonuca nasıl vardığınızı inceleyelim. Bizde sadece, bazılarını isteme bazılarını anlamayla ilişkilendirdiğimiz çeşitli düşünme biçimleri olduğunu savunmakla kalmıyor; bunların arasında, şeyleri açıkça anlamadan isteyememizi sağlayan bir düzen olduğunu iddia ediyorsunuz. Ayrıca, irademizi anlama yetisi sınırları içinde tutarsak asla yanılmayacağımızı ve sonuçta iradeyi anlama yetisi sınırları içinde tutmanın kudretimiz dahilinde olduğunu belirtiyorsunuz. Bunu zihnimde ciddiyetle tarttığımda, şu ikisinden biri doğru olmalı gibi geldi bana: Ya bütün bu öne sürülenler uydurmadır ya da bu düzeni bize Tanrı yerleştirmiştir. Şayet yerleştirmişse, Tanrının bunu amaçsızca yapmış olduğunu ve hiçbir düzeni gözetip izlememizi talep etmediğini söylemek saçma değil midir? Bu, Tanrıya bir çelişki yüklemek olmaz mı? Madem bize koyulmuş düzene uymamız gerekiyor, nasıl

Tanrıya böylesine bağımlı olabilir ve öylece kalabiliriz? Herkes ne eksik ne fazla, ancak aldığı öz oranında bir yetkinlik üretiyorsa ve bu kuvvet ancak sonuçlarıyla bilinebiliyorsa, iradesi anlama yetisinin sınırlarının ötesine geçen kişi, Tanrıdan yeterince kuvvet almamış demektir, öyle olsa bu kuvveti kullanıp sonuçlarını ortaya koyardı. Demek ki hataya düşen kişi, Tanrıdan hataya düşmeme yetkinliği alınış olamaz, eğer alsaydı, hataya hiç düşmezdi. Size göre ise, bu kişiye üretilen yetkinlik kadar öz verilmiştir. Öte yandan, Tanrı bize düzene uymamıza yetecek kadar öz verdiyse – ki bu düzene pekâlâ uyabileceğimizi söylüyorsunuz – ve eğer elde ettiğimiz öz oranında yetkinlik gösteriyorsak, düzeni ihlal etmemiz ve iradeyi her zaman anlama yetisi sınırları içinde tutmamamız nasıl mümkün olabilir? Üçüncü olarak, yukarıda savunduğunuzu gösterdiğim üzere, eğer ben bütünüyle Tanrıya bağımlıysam, o kadar ki, bana Tanrı tarafından verilmiş belli oranda öz olmadıkça ve Onun iradesi önceden böyle karar vermedikçe irademi anlama yetisi sınırlarının ne içinde ne de dışında tutabiliyorsam – bunu daha derinlemesine düşünürsek – nasıl olur da irade özgürlüğünden yararlanabilirim? Tanrının iradeyi anlama yetisi sınırları içinde tutmak amacıyla bize bir düzen koyması, ama bize bu düzene uymak için gerekli özü ya da yetkinliği vermemesi çelişkili görünmüyor mu? Hem sizin kanaatinize göre, Tanrı bize bunca yetkinlik bahşetmişse asla hataya düşemeyiz, çünkü ne kadar öze sahipsek o kadar yetkinlik üretmemiz ve yapıp ettiklerimizde bize bahşedilen kuvveti her zaman göstermemiz gerekiyordur. Ama hatalarımız, Tanrıya sizin belirttiğiniz gibi bağımlı ve bu türden bir kudrete sahip olmadığımızın delilidir. O zaman şu ikisinden biri geçerlidir: Ya sizin söylediğiniz kadar Tanrıya bağımlı değiliz ya da kendimizi hataya düşmekten koruyacak kudretimiz yok. Oysa sizin ortaya koyduğunuz üzere, kendimizi hatadan sakınma kudretimiz vardır. Demek ki, Tanrıya o kadar da bağımlı değiliz.

Şimdi, kötülüğün ya da daha iyi bir halden yoksun kalmanın Tanrıya göre basit bir olumsuzlama olmasının imkânsız olduğu bütün bu söylenenlerden açıkça anlaşılıyor. Peki, *yoksun olma* ya da *daha yetkin bir hali yitirme*, daha büyük bir yetkinlikten daha küçüğüne, dolayısıyla daha yüksek bir özden daha düşüğüne geçiş değilse başka ne olabilir? Nedir Tanrı tarafından belli yetkinlik ve öz ölçüsüyle tanımlanan bir duruma yerleştirilmiş olmak? Bu, Tanrının bize bahşetmiş olduğu ve yetkin bilgisine sahip olduğu halden başka bir hali, Tanrı başkaca bir karar vermedikçe ya da başka bir şey istemedikçe elde edemeyeceğimiz anlamına gelmez mi? Her şeyi bilen, en üst düzeyde yetkin bir Varlığın ürettiği ve belli bir öz hali içermesini istediği – daha nasıl desem – Tanrının bu halde tutmak için sürekli olarak katkıda bulunduğu bir yaratılanın, özünde düşüş yaşaması, yani Tanrının, onun hakkında sahip olduğu bilginin tersine, daha az yetkin hale gelmesi söz konusu olabilir mi, sorarım size, hiç böyle bir şey olabilir mi? Bu varsayım bana çelişkili görünüyor. Âdem'in daha yetkin bir durumu yitirmesi, bunun sonucunda Tanrının ruhuna koyduğu düzeni izleyememesi, Tanrının da, Âdem'in heba ettiği yetkinliğin niteliği ve niceliği hakkında hiçbir bilgisinin olmaması saçma değil mi? Tanrı öylesine bağımlı bir varlık yaratsın ki önceden belirlenmiş olmayan hiçbir eylemi olmasın, ama daha yetkin bir hali de bu önceden belirlenmiş eylem yüzünden yitirsin ve bütün bu karışıklık (kendisi mutlak neden olmasına rağmen) Tanrının bilgisi dışında olsun; hiç böyle bir şey düşünülebilir mi? Edim ile edimin yapısında bulunan kötülük arasında bir ayrım olduğunu kabul ediyorum, ama *kötülüğün Tanrının gözünde bir olumsuzlama olması* benim kavrayışımı aşıyor.

Tanrının bir edimi bilmesi, belirlemesi, ona katkıda bulunması ancak onda bulunan ve ondan kaynaklanan kötülüğü bilmemesi bana imkânsız görünüyor. Şuna birlikte bakalım; Tanrı, ben eşimle ilişkiye girdiğimde, edimime

katkıda bulunur, zira bu olumlu bir şeydir, dolayısıyla da Tanrının bunun hakkında açık bir bilgisi vardır. Ama ben bu edimi kötüye kullanıp bu işi, imana ve yeminime aykırı olarak başka birinin eşiyle yaptığımda, bu edime bir kötülük eşlik etmektedir. Peki, burada Tanrının gözünde olumsuz olan nedir? Elbette ilişkiye girme edimini gerçekleştirmem olamaz, çünkü olumlu bir şey olduğu sürece Tanrı buna katkıda bulunmaktadır. O halde bu edime ilişkin kötülük, verdiğim sözü ve Tanrının buyruğunu çiğneyerek, bu edimi gerçekleştirmemin yasak olduğu bir kadınla birleşmemdedir. İyi de, Tanrının, bizim eylemlerimizi bilmesine ve bunlara katkıda bulunmasına rağmen, bu eylemi kiminle gerçekleştirdiğimizi (üstelik bu işi birlikte yaptığım kadının eylemine de katkıda bulunmuşken) bilmemesi tasavvur edilebilir mi? Tanrı hakkında böyle bir kanaate varmak çok zor benim için. Öldürme edimini ele alalım, olumlu bir edim olduğu ölçüde Tanrı buna katkıda bulunur: Peki bu edimin sonucundan, yani bir varlığın yok edilmesinden ve bir yaratılanın çürüyüp gitmesinden habersiz midir? Sanki kendi eseri Tanrı için bilinmezmiş gibi (düşüncenizi çok iyi anlamamış olmaktan çekiniyorum, böyle korkunç bir hata yapmak için fazlasıyla kavrayışlısınız). Belki de, varsaydığım şekliyle bu edimlerin tamamen iyi olduğunu ve onlara eşlik eden hiçbir kötülük olmadığı karşılığını vereceksiniz; ama eğer öyleyse, sizin neyi kötülük (daha yetkin bir durumun yoksunluğunun sonucu) olarak adlandırdığınızı kavrayamıyorum. Eğer bunlar kötü değilse, dünya ebedi ve bitmek bilmez bir karmaşanın içine düşer, bizse hayvanlara benzeriz. Bakınız, rica ederim, bu görüş dünyaya ne faydalar sağlıyor.

İnsana ilişkin bilindik tanımı reddediyor ve her insana, Tanrının ona eylemesi için dağıttığı öz kadar yetkinlik atfediyorsunuz. Ama bu şekilde, imansızların da, eylemleriyle imanlılar kadar Tanrıya kulluk ettiklerini kabul etmişe benziyorsunuz. Neden mi? Hem imanlılar hem de imansızlar,

ancak onlara verilmiş ve sonuçlarıyla gösterdikleri öz miktarına denk bir yetkinlikte eylemleri yerine getirebilirler de ondan. Şöyle dediğiniz ikinci cevabınızda da benim soruma tatmin edici bir çözüm getirebilmiş görünmüyorsunuz: *Bir şeyin ne kadar yetkinliği varsa, o oranda tanrısallığa katılır ve Tanrının yetkinliğini ifade eder. Şu halde, iyilerin yetkinliği, kötülerinkinden çok daha fazla olduğu için, erdemleri de kötülerinkiyle kıyaslanamaz. Kötüler Tanrıyı tanımadıklarından, ilahi Zanaatkârın elinde, bilinçsizce işleyen ve işlerken kendi kendini bozan birer alet gibidirler; oysa iyiler bilinçli olarak işlerler ve işledikçe kendilerini daha da yetkinleştirirler.* Bununla birlikte, her ikisinin de, yaptığından daha fazlasını yapamayacağı bir gerçektir, çünkü biri öbürüne göre ne kadar çok yetkinlik gösterirse, ona oranla o kadar fazla öz almış demektir. Bu durumda düşük yetkinlikleriyle imansızlar, Tanrıya imanlılar kadar kulluk etmiyorlar mı? Size göre Tanrı, imansızlardan, onların verdiklerinden fazlasını istememektedir, aksi halde onlara daha fazla öz bahşetmesi gerekirdi, ama bunun sonucu olan edimlerinden de görüldüğü gibi daha fazla öz vermiş değildir. Öyleyse onlardan daha fazla bir şey istememektedir. Madem herkes, ne eksik ne fazla, ancak Tanrının ondan istediği kadarını, kendi yordamınca yapıyor, daha az olsa da Tanrının ondan istediği kadarını gerçekleştiren kişi neden Tanrı nezdinde iyi biri gibi karşılanmasın? Ayrıca, basiretsizliğimiz yüzünden, edime eşlik eden kötülükle daha yetkin bir hali yitirdiğimiz gibi; irademizi anlama yetisi sınırları içinde tutarak yetkinliğimizi korumakla kalmadığımızı, işleyerek kendimizi daha da yetkin kıldığımızı öne sürüyorsunuz, ki bu da bana çelişkili görünüyor: Tanrıya, ne eksik ne fazla, ancak aldığımız öz oranında, yani Tanrının istediği kadar yetkinlik üretecek şekilde bağımlıysak, nasıl olur da, basiretsizliğimizle daha kötü, basiretimizle daha iyi hale gelebiliriz? Buradan şunu çıkarıyorum: Eğer insan sizin betimlediğiniz gibiyse, imansızlar da yapıp ettikleriyle Tanrıya aynen imanlılar gibi

kulluk etmektedirler ve böylece biz, Tanrıya tıpkı öğeler, bitkiler, taşlar gibi bağımlı oluruz. Anlama yetimiz ne işe yarıyor öyleyse? Ya iradeyi anlama yetisi sınırları içinde tutma kudreti? Ne diye bize belli bir düzen koyulmuş ki? Ve bakın rica ederim, bu bizi nelerden yoksun bırakıyor: Tanrının yetkinlik kuralı ve bize yerleştirilmiş düzen uyarınca kendimizi yetkin kılmak için tasalı ve ağır bir çalışmadan. Dahası, kendimizi duadan ve Tanrıya yakarışlardan yoksun bırakıyoruz, ki onlar sayesinde sıklıkla olağanüstü bir teselli bulduğumuzu fark ederiz; kendimizi her türlü dinden, umuttan ve iç huzurundan, yani dinden ve dualardan beklediğimiz her şeyden yoksun bırakıyoruz.

Tanrının gerçekten de kötülüğe dair hiçbir bilgisi yoksa kötülüğü cezalandıracağına inanmak daha da zorlaşır. Bu durumda (adaletten kaçmayı becerdiğim sürece) beni istediğim her suçu işlemekten ne alıkoyabilir? Neden şaibeli yollarla servet elde etmeyeyim? Niçin tenimin beni sürüklediği tüm arzuları ayrım yapmaksızın doyurmayayım? Diyeceksiniz ki, erdem kendisi için sevilmelidir. Ama ben erdemi nasıl sevebilirim? Ben ki, kendi payıma, o kadar öz ve yetkinlik almamışım; ve mademki şu veya bu davranıştan aynı tatmini elde ediyorum, kendimi niye irademi anlama yetisi sınırları içinde tutmak için zorlayayım? Neden dürtülerimin beni yönelttiği her şeyi yapmayayım? Bana haksızlık etmiş bir adamı neden gizlice öldürmeyeyim? İmansızlara ve imansızlığa tanıyacağımız fırsatlar bunlar işte! Kendimizi ağaç kütüklerine, bütün eylemlerimizi de bir saatin hareketlerine benzetmiş oluyoruz.

Şu söylediklerim göz önünde bulundurulursa, Tanrıya karşı günah işlediğimizin olsa olsa uygunsuzca söylendiğini kabul etmek de bana zor geliyor. O zaman iradeyi anlama yetisi sınırları içinde tutma kudreti neye yarayacak, ki o sınırı ihlal ettiğimizde bu düzene karşı günah işlemiş olalım? Belki bunun Tanrıya karşı değil, kendimize karşı bir günah

olduğunu söyleyeceksiniz, çünkü Tanrıya karşı günah işlediğimiz gerçek anlamda söylenebilseydi, bir şeyin Tanrının iradesine aykırı meydana gelebileceğini de kabul etmek gerekecekti; oysa size göre bu imkânsızdır, dolayısıyla günah da imkânsızdır. Ne var ki, şu varsayımlardan biri mutlaka doğru olmalı: Tanrı bir eylemi gerçekleştirmemizi ya istiyor ya da istemiyordur. Eğer istiyorsa, istediği şey bizim açımızdan nasıl bir kötülük olabilir? Yok eğer istemiyorsa, size göre olay zaten gerçekleşemez. Her ne kadar bu sonuç, sizin kanaatinize göre bir çelişki barındırıyor olsa da, ilkinin saçmalıklarını kabul etmek bana çok daha tehlikeli görünüyor. Kim bilir, eğer durup dinlenmeden araştırırsam, bu noktaları bir şekilde uzlaştırmak için bir çare bulabilirim.

Mektubunuzu ilk kuralını doğrultusunda incelemeyi böylece tamamlıyorum. İkinci kural doğrultusunda incelemeye geçmeden önce, mektubunuzla ve *İlkeler*, I. Bölüm, 15. Önermede yazdıklarınızla ilgili iki gözlemde daha bulunayım: İlk olarak; *isteme ve yargılama kudretimizi anlama yetisi sınırları içinde tutabileceğimizi* belirtiyorsunuz. Buna tamamen katılamayacağım. Eğer bu doğru olsaydı, sayısız insan içinde buna muktedir olduğunu gösterecek bir kişi olsun çıkardı: Oysa kim isterse bunu kendi üstünde deneyebilir, ne kadar kuvvet harcarsa harcasın bu amaca ulaşamayacaktır. Ve bundan şüphe eden biri varsa, var gücüyle direnmesine rağmen tutkularının her seferinde aklına nasıl üstün geldiğini incelesin. Ama siz diyeceksiniz ki, bu amaca ulaşamıyorsak, bunun bizim için imkânsız olmasından değil, yeterince sebat etmediğimizdendir. Tekrar ediyorum: Eğer bu mümkün olsaydı, binlercesi arasında hiç değilse bir kişi çıkardı. Ama varolmuş ve varolan bütün insanlar içinde, hiç hataya düşmemiş olmakla övünmeye cüret edecek bir tek kişi yoktur. Bu örneklerden daha sağlam bir kanıt bulunabilir mi? Hataya düşmeyebilecek kişi sayısı düşük bile olsa, en azından bir kişi olacaktır; ama gerçekte böyle biri hiç olmadığı için bu da kanıtlanamaz

demektir. Siz şöyle diyerek üsteleyeceksiniz: Bir kereliğine olsun, yargı gücümü askıya alıp irademi anlama yetisi sınırları içinde tutarak hataya düşmemeyi başarabiliyorsam, neden yeterli gayreti göstererek bunu devamlı yapmayayım? Cevap vereyim: Şu an için bunu hep sürdürmemize yetecek kuvvetimiz olduğunu sanmıyorum; bir seferlik, bütün kuvvetimi toplayarak iki fersahlık mesafeyi bir saatte katetmem mümkün olabilir ama bunu sürekli yapamam. Keza, büyük özen göstererek bir kerelik kendimi hatadan sakınabilirim ama bunu her zaman başarabilmek için yeterli kuvvete sahip değilimdir. Bana öyle geliyor ki, yetkin Zanaatkârın elinden çıkmış ilk insan şüphesiz bu kuvvetlerle donatılmıştı, ama (bu noktada sizin gibi düşünüyorum) bunlardan yeterince yararlanmayarak yahut bunları kötüye kullanarak, ona başta özgür seçimini gerçekleştirme imkânı veren bu yetkin hali yitirdi. Bunu pek çok kanıtla destekleyebilirim ama lafı daha fazla uzatmak istemiyorum. Ve hep baş tacımız olması gereken Kutsal Kitap'ın bütün özünün burada yattığını, çünkü bize, anlama yetimizce de açıkça teyit edilen şeyi öğrettiği kanısındayım, yani ilk yetkinliğimizi yitirmemize yol açan düşüşün bizim basiretsizliğimizin bir sonucu olduğunu. Öyleyse bu düşüşün olabildiğince giderilmesinden daha gerekli ne olabilir? İşte, bu düşmüş insanı yeniden Tanrıya kavuşturmak da Kutsal Kitap'ın biricik amacıdır.

Şimdi de, *İlkeler*, I. Bölüm, 15. Önermede öne sürdüklerinize gelelim. *Şeyleri açık seçik bilmek insan doğasına aykırıdır*, diyorsunuz. Buradan kalkarak vardığınız sonuçsa şu: *Özgürlüğü kullanıp şeyleri bulanık olsalar da benimsemek, hep kayıtsızlık içinde, yani özgürlüğün en alt basamağında kalmaktan daha iyidir.* Zihnimdeki bir kapalılık, bu sonucu kabul etmemi engelliyor; zira yargının askıya alınması, bizi Yaratıcının yarattığı halde tutar, oysa şeyleri bulanık biçimde benimsemek, anlama yetisinin kavramadığı bir şey hakkında yargı vermek ve böylece doğruyu olduğu kadar yanlışı da

benimsemektir. Ve eğer (Bay Descartes'ın da bir yerlerde belirttiği gibi) yargılarımızda, Tanrının anlama yetimizle irademiz arasında kurduğu düzene, yani sadece açıkça algılananı benimseme kuralına riayet etmeksizin tesadüfen doğruyu bulsak bile, doğruyu Tanrının istediği düzen uyarınca kavramadığımız için günah işlemiş oluruz; dolayısıyla benimsememe bizi Tanrının oluşturduğu ilk halde tutarken, bulanık bir yargıyı benimseme, halimizi daha da beter eder, çünkü aslında yetkin bir hali yitirmemize neden olan hatanın temelini atıyordur. Yine de şöyle söylediğinizi duyar gibi oluyorum: Bulanık olsalar bile şeyleri benimsemek, onlar hakkında yargıda bulunmak, hiçbir zaman yargıda bulunmayıp yetkinlik ve özgürlüğün en alt basamağında kalmaktan daha iyi değil midir? Ama biz bunu çürüttük ve bunun bizi daha iyi değil, daha da düşkün kıldığını bir şekilde gösterdik. Öte yandan, Tanrının bizzat belirlediği şeylerin bilgisini, insana bahşettiği kavrayışın ötesine taşıması, bize çelişkili ve neredeyse imkânsız gibi geliyor; öyle olsaydı bu, Tanrının bizim hatalarımızın mutlak nedeni olduğunu ima ederdi. Peki bu, Tanrıyı bize bahşettiğinden daha fazlasını bahşetmemekle suçlayamıyor oluşumuzla çelişmiyor mu? Ne de olsa Tanrı buna mecbur tutulamaz. Gerçi Tanrı elbette bize verdiğinden daha fazlasını vermekle yükümlü değildir, ama Tanrının üstün yetkinliği, Ondan gelen yaratılanların da hiçbir çelişki taşımamasını ima eder; oysa sizin önermenizden böyle bir çelişki çıkıyor sanki. Çünkü yaratılan doğada, anlama yetisi hariç hiçbir yerde bilme gücü yoktur. Bu anlama yetisi Tanrının eserlerini temaşa edip bilelim diye değilse, bize ne amaçla verilmiş olabilir? Bu durumun en bariz sonucu da, bilinecek nesnelerle anlama yetimiz arasındaki zorunlu uyumun varlığı değil midir?

Mektubunuzu, şu değindiğimiz noktalarla ilgili olarak, ikinci genel kuralıma göre incelersem, aramızdaki fikir ayrılığı daha da artacak. Bana öyle geliyor ki (eğer yanı-

lıyorsam düzeltin) siz, Kutsal Kitap'ın, benim inandığım şaşmaz hakikatini ve tanrısallığını tanımıyorsunuz. Tanrının Kutsal Kitap'ın içeriğini peygamberlere vahyettiğine inandığınızı söylüyorsunuz gerçi, ama o kadar eksik biçimde ki, eğer durum sizin söylediğiniz gibiyse bu, Tanrıda bir çelişki olduğunu ima edecektir. Çünkü Tanrı, insanlara Kelamını ve iradesini bildirmişse, bu belli bir amaca yönelik olarak ve açıkça olmuştur. Şu halde peygamberler aldıkları bu Kelamdan yola çıkarak bir mesel oluşturmuşlarsa, Tanrı bunu ya istemiş ya da istememiştir. Eğer bir mesel oluşturmalarını, yani düşüncesinden sapmalarını istemişse, Tanrı bu hatanın nedenidir ve kendisiyle çelişen bir şey istemiştir. Yok eğer istememişse, peygamberlerin Onun düşüncesinden bir mesel oluşturmaları imkânsızdır. Öyleyse şuna inanılabilir: Tanrı Kelamını peygamberlere vermişse, onu alırlarken yanlışa düşmeyecekleri şekilde vermiştir. Zira Kelamını vahyederken Tanrının mutlaka belli bir amacı vardır ama bu amaç insanları hataya sevk etmek olamaz, Tanrıda bir çelişki olurdu bu. Kendi payına insan da, Tanrının iradesine rağmen bir hata işleyemez, size göre bu mümkün değildir. Bütün bunlar bir yana, en üst düzeyde yetkin Tanrının, peygamberlere halka açıklamaları için ilettiği bu Kelama, peygamberler tarafından atfedilmesini istediğinden farklı bir anlam verilmesine izin vereceğine ben inanamam. Zaten Tanrının peygamberlere Kelamını ilettiğini söylediğimizde, aynı zamanda Tanrının olağanüstü bir biçimde peygamberlere göründüğünü ve onlarla konuştuğunu kabul etmiş oluyoruz. Eğer peygamberler, iletilen bu Kelam üzerinden bir mesel oluşturmuşlarsa, yani ona Tanrının istediğinden başka bir anlam atfetmişlerse, bu, Tanrının verdiği talimatlara uymak için olsa gerektir. Peygamberlerin, Tanrının Kelama vermelerini istediğinden farklı bir anlam vermeleri ise, hem peygamberler hem de Tanrı açısından olmayacak bir çelişkidir.

Demek ki, iddia ettiğiniz gibi, Tanrının Kelamını vahyederek selamet ile mahvı açıkladığını, bunlara giden yolları belirlediğini, selamet ile mahvın da yalnızca bu yolların sonuçları olduğunu kanıtlamış olmuyorsunuz. Kaldı ki, peygamberler Kelamı gerçekten bu anlamda almışlarsa, ona başka bir anlam atfetmek için ne gibi bir gerekçeleri olabilir? Ama kendi görüşünüzü peygamberlerinkinin üzerine koymaya bizi ikna edecek hiçbir kanıt getirmiyorsunuz. Böylelikle Kelamın birçok yetkinsizlik ve çelişki içerdiğini temellendirebildiğinizi sanıyorsanız, bunu kanıtlamaksızın söylemekle yetiniyorsunuz, derim. Ve her iki anlam göz önüne alındığında, hangisinin daha fazla yetkinsizlik içerdiğini kim bilebilir? Sonuçta en yetkin Varlık, halkın neyi anlayıp anlayamayacağını ve onları eğitmek için en iyi yöntemin ne olduğunu herhalde bilecektir.

Sorunuzun ikinci kısmına gelince, Tanrının, aksi yönde karar verdiği halde, Âdem'e neden ağacın meyvesinden yememesini emrettiğini soruyor ve cevaben, Tanrının Âdem'e yalnızca bu ağacın meyvesini yemenin ölümüne neden olacağını açıkladığını söylüyorsunuz, tıpkı bize doğal anlama yetisi aracılığıyla zehrin ölümcül olduğunu açıklaması gibi. Tanrının Âdem'e bir şeyi yasakladığı kabul edilecek olursa, ne diye sizin önerdiğiniz yasaklama şeklini, peygamberlerin bizzat Tanrının vahyiyle kavradıkları yasaklama şekline yeğleyeyim? Diyeceksiniz ki, benim bu yasağı kavrama şeklim daha doğal, dolayısıyla hakikat ve Tanrıyla daha çok bağdaşıyor. Ama ben bunu reddediyorum. Tanrının doğal anlama yetisi aracılığıyla zehrin ölümcül olduğunu açıklaması nasıl olurmuş bilmiyorum ve başkaları üzerindeki kötü etkilerini görmedikçe ya da böyle bir şeyi duymadıkça, bir şeyin zehirli olduğunu nasıl bileceğim anlamıyorum. Zehrin ne olduğundan haberi olmayan insanlar, bilmeden zehirli bir şey yiyip ölüyorlar, gündelik deneyim bize bunu gösteriyor. İnsanlar zehrin nasıl bir şey olduğunu bilselerdi bunun zararlı olduğu onlar için bir

sır olmayacaktı, diyeceksiniz. Ben de diyorum ki, onu tüketirken kendine zarar vermiş birini gören veya bu hadiseyi duyanlar dışında kimse bir zehrin bilgisine sahip olamaz. Ne ondan bahsedildiğini duyduk ne de birinin onu tüketirken kendine zarar verdiğini gördük diyelim, o zaman onun zehir olduğunu bilmemekle kalmaz, onu korkusuzca kullanırız da; bunlar her gün gördüğümüz şeylerdir.

Doğru dürüst bir anlama yetisini şu hayatta bu yetkin Tanrısallığı temaşa etmekten daha çok ne memnun edebilir? Bu Tanrısallık, varolan en yetkin şey olduğuna göre, sonlu anlama yetimizin kavrayabileceği en yüksek yetkinliği barındırmaktadır. Ve ben hayatta hiçbir şeyi bu mutluluğa değişmem. Uzun saatlerimi ulvi bir şevkle ona adayabilirim, gerçi o esnada sonlu anlama yetimin yoksun olduğu pek çok şeyi düşünüp kederlenirim de; ama duyduğum kederi, sahip olduğum ve benim için hayatımdan değerli olan umutla, bundan sonra da varolacağım, varolmaya devam edeceğim ve Tanrısallığı şimdikinden daha büyük bir yetkinlikle temaşa edeceğim umuduyla yatıştırırım. Her ânında ölümü beklediğim bu kısa ve fani hayatı düşündüğümde, sonumun geleceğine ve bu aziz ve yüce temaşadan yoksun kalacağıma inanmam gerekseydi, kendilerini bekleyen sondan habersiz tüm yaratılanların en mutsuzu muhakkak ben olurdum. Ölümden önce, ölüm korkusu beni kesin perişan eder; sonrasında ise hepten hiçliğe yuvarlanır ve bu kez tanrısal temaşadan yoksun kalacağım için hüzne boğulurdum. Gerçekten de sizin görüşleriniz, bu dünyada varolmaktan çıktığımda ebediyen varolmaktan kesileceğim düşüncesine götürür gibi geliyor bana; oysa bu Kelam, Tanrının bu iradesi, tam tersine, bu yaşamın ardından bir gün daha yetkin bir hale erişerek en yetkin Tanrısallığın temaşasına varacağımı, ruhumun iç tanıklığıyla doğrulayarak bana bir teselli veriyor. Aslında bir gün beyhude olduğu ortaya çıkacak olsa bile, bu umut, umut ettiğim sürece beni gerçekten mutlu ediyor.

Tanrıdan dualar, yakarışlar ve adaklarla dilediğim ve ruhum uzuvlarımı yönettiği sürece dileyeceğim tek şey (bunu daha fazla yapabilmek nasip olsun!) Onun bana o kutlu rahmetiyle, bedenim çürüdükten sonra Onun çok yetkin Tanrısallığını temaşa edebilmek için akli bir varlık olarak kalma mutluluğunu bahşetmesi. Bunu elde ettikten sonra, bu dünyada inancın hali nasılmış, insanlar birbirlerini nelere inandırırmış, bir şey doğal anlama yetisiyle algılanıp temellendirilebilir miymiş, bunların hiç önemi yok benim için. İşte benim dileğim, arzum, her zamanki duam bu, yalnızca budur; Tanrı ruhumdaki bu inancı güçlendirsin ve ona sahip olursam (ah ondan yoksun kalırsam ne kadar üzülürüm!) ruhum, derenin serin suyuna hasret bir ceylan gibi senin arzunla inlesin ey yaşayan Tanrı! Ah! Senin yakınında olup Seni göreceğim o gün ne zaman gelecek? Bir tek bunu elde edeyim, ruhumun uğrunda çabaladığı ve arzu ettiği her şey benim olacak. Ancak, sizin görüşünüzde bu umudu bulamıyorum, zira sizce bizim kulluğumuzun Tanrıyı hoşnut etmesi mümkün değil. Ayrıca Tanrı (her şeye rağmen Ondan insani bir biçimde söz edilebilirse) kulluğumuzdan ve ibadetimizden hiç hoşlanmıyorsa, bizi niye üretti ve niye varlıkta tuttu ben anlamıyorum. Eğer sizin görüşünüz hakkında yanılıyorsam, sizden bunu açıklamanızı rica ederim. Ama yine de bunun üzerinde epeyce durarak belki de sizi alışılandan fazla tuttum; kâğıdımın bittiğini gördüğümden, burada kesiyorum. Bu hususlarla ilgili çözümünüzü görmek için sabırsızlanıyorum. Mektubunuzdan yer yer sizin görüşünüzle örtüşmeyen bazı sonuçlar çıkarmış olabilirim, ama sizin bu konudaki açıklamanızı da öğrenmek isterim.

Şu yakınlarda Tanrının sıfatlarından bazılarını incelemekle meşguldüm ve bu vesileyle *Ek*'inizden epey yararlandım. Aslında orada, sizin kanıtlamalarını sunmakla yetinir göründüğünüz düşüncenizi biraz geliştirmiştim. Bu yüzden Meyer'in Önsözde sizin asıl düşüncenizin bu

olmadığını, yalnızca vaat ettiğiniz gibi Descartes'ın felsefesini öğrencinize öğretmeye giriştiğinizi ve sizin hem Tanrı hem ruh, özellikle de ruhun iradesi hakkında bambaşka bir kanaatinizin olduğunu belirtmiş olmasına şaşırıyorum. Yine bu Önsözden yakında *Metafizik Düşünceler*'in genişletilmiş bir basımını yayımlayacağınızı anlıyorum. Her iki haberin de doğru olmasını gönülden diliyorum, çünkü bunun eşsiz bir yapıt olacağını sanıyorum. Ama kimseye övgü düzmek gibi bir alışkanlığım yoktur, o yüzden sözü daha fazla uzatmayacağım.

Bunları sizin mektubunuzda talep ettiğiniz gibi içtenlikle ve yapmacıksız bir dostlukla, sadece hakikati bulmak için yazdım. Uzunluğun kusuruna bakmayın, bu kadar çok yazmak niyetinde değildim. Söz konusu olan Latince ya da Fransızca ise bana *yetiştirilmiş olduğunuz dilde* yazmanıza itirazım yok, ama bu mektuba vereceğiniz cevabı yine benim kullandığım dilde yazmanızı rica ediyorum, zira bu şekilde düşüncenizi daha iyi kavrayacağım, Latincede böyle olmayabilir. Böylece beni kendinize bağlayacaksınız,

Bayım, ben de size candan bağlı ve sadık kalacağım,

W. v. Blyenbergh
Dordrecht, 16 Ocak 1665

Cevabınızda Tanrıda olumsuzlamadan tanı olarak ne anladığınızı daha etraflıca açıklamanızı rica ederim.

MEKTUP XXI

Çok bilgili ve çok seçkin Willem van Blyenbergh'e

B. de Spinoza

Bayım ve dostum,

İlk mektubunuzu okuduğumda fikirlerimizin neredeyse tamamen uyuştuğunu sanmıştım, ama bu ayın 21'inde elime ulaşan ikinci mektubunuzla durumun bambaşka olduğunu anladım. Sadece ilk ilkelerden türeyen uzak sonuçlar üzerinde değil, doğrudan doğruya ilkeler üzerinde de farklı düşündüğümüzü görüyorum. Öyle ki, bu andan itibaren mektuplaşmamızın bize bir şey öğreteceğini sanmıyorum. Gerçekten görüyorum ki, hiçbir kanıtlama, hatta kanıtlama kuralları uyarınca en sağlam olanı bile, bizzat sizin Kutsal Kitap'a atfettiğiniz açıklamalarla ya da tanıdığınız teologların şerhleriyle bağdaşmıyorsa, gözünüzde hiç değere sahip değil. Ancak Tanrının, Kutsal Kitap aracılığıyla, bize yine kendisinin bahşettiği ve ilahi bilgeliğiyle değişmez ve sarsılmaz bir şekilde koruduğu anlama yetisinin doğal ışığından daha açık ve etkili bir biçimde hitap ettiği kanısındaysanız, anlama yetinizi Kutsal Kitap'a atfettiğiniz görüşlere tabi kılmak için geçerli sebepleriniz var demektir; böyle bir durumda ben de başka

türlü davranamazdım. Ben kendi payıma, Kutsal Kitap'ı incelemeye birkaç yıl hasretmiş olsam da onu anlamadığımı, lafı hiç dolandırmadan söyleyebilirim; ve sağlam bir kanıtlama bulduğumda bu kanıtlamadan şüphe duymama yol açacak düşüncelere asla düşmeyeceğimi bilirim. Onun için, sadece anlama yetimin bana gösterdiğiyle yetinirim ve ne onun beni yanıltacağından ne de derinlemesine incelemediğim halde Kutsal Kitap'ın onunla çelişeceğinden kaygılanırım; çünkü *Ek*'imde açıkça gösterdiğim gibi (kitap şu anda bulunduğum kır evinde yanımda olmadığı için hangi bölümde olduğunu söyleyemiyorum) hakikat hakikatle çelişemez; ve bir seferlik yanlış çıksa bile, doğal anlama yetimin meyveleri beni her zaman mutlu eder. Çünkü bunlardan zevk alıyorum ve hayatı keder ve dövünmelerle geçirmek yerine huzur, sevinç ve neşe içinde geçirmeye çalışıyor, böylelikle de bir derece olsun yükseliyorum. O zaman her şeyin en üst düzeyde yetkin Varlığın gücü ve Onun değişmez kararıyla olup bittiğini görüyor ve biliyorum. En yüksek doyumumu ve ruh dinginliğimi de işte bu bilgiye borçluyum.

Mektubunuza dönersek, felsefe yapma tarzınızı bana zamanında açtığınız için size son derece müteşekkirim; bana mal ettiğiniz ve mektubumdan çıkarmak istediğiniz sonuçlar içinse, size hiç teşekkür edemeyeceğim. Size soruyorum, bu mektupta bana şu görüşleri atfetmenize imkân veren şey nedir: insanlar hayvanlara benzerler, aynı hayvanlar gibi yok olup giderler, yapıp ettiklerimiz Tanrının hoşuna gitmez vs. (Bu son noktada tamamen ayrılıyor olabiliriz doğrusu, çünkü anladığım kadarıyla siz Tanrının, sanki bir amacın peşinden koşarken işleri yolunda gitmiş biri gibi bizim yapıp ettiklerimize sevindiğini düşünüyorsunuz.) Her halükârda bana göre, açıkça söylediğim gibi, iyiler Tanrıya kulluk ederler, kulluk ederek sürekli daha yetkin olurlar ve Tanrıyı severler; bu mu onları hayvanlara benzetmek, bu mu onların hayvanlar gibi yok olup gittiklerini ya da yapıp ettiklerinin

Tanrının hoşuna gitmediğini söylemek? Eğer yazılarımı daha dikkatli okusaydınız aramızdaki anlaşmazlığın sadece şuna dayandığını görürdünüz: İyilerin sahip oldukları yetkinlikler, mutlak olarak, yani hiçbir insani sıfat yüklenmemiş olarak (ben bunu böyle kavrıyorum) Tanrı tarafından mı iletilmiştir, yoksa bunlar nihayet sizin belirttiğiniz gibi yargıca benzer bir Tanrıdan mı gelirler? Siz işte böyle diyerek imansızları savunuyorsunuz, çünkü bu durumda onlar, Tanrının kararı uyarınca ne yapabiliyorlarsa onu yaparak Tanrıya imanlılar gibi kulluk etmiş oluyorlar. Ama benim sözlerimden hiçbir şekilde bu çıkmaz: Tanrıyı bir yargıç olarak tanıtmadığım için, yapılıp edilenleri failinin kudretiyle değil nitelikleriyle değerlendiriyorum; yapıp edilenin sonucu olan ödül de, nasıl üç açısının iki dik açıya eşit olması üçgenin doğasından geliyorsa o şekilde edimin kendisinden zorunlu olarak türüyor. Ve bunu, en yüksek kutluluğumuzun Tanrı sevgisine dayandığına ve bu sevginin bizim için çok kıymetli bir şey olan Tanrı bilgisinden zorunlu olarak türediğine dikkat eden herkes anlayacaktır. Bu zaten genel bir şekilde çok kolayca kanıtlanabilir, yeter ki Tanrının buyruklarının doğasına *Ek*'imde açıkladığım gibi dikkat edilsin; ama Tanrının doğasını insan doğasıyla karıştıran herkesin bunu anlamaktan aciz olduğunu kabul ediyorum.

Sizi gülüp eğlendirmekten başka hiçbir işe yaramayan bu konularla (mektubunuzun sonundaki sofuca adanış beyanından böyle anlaşılıyor) canınızı daha fazla sıkmamak için mektubumu burada bitirmek niyetindeydim. Ancak talebinizi tamamen reddetmemek için *yoksunluk* ve *olumsuzlama* sözcüklerini açıklayarak devam edeceğim ve önceki mektubumun daha iyi anlaşılması için gerekli olan şeyleri kısaca ortaya sereceğim.

O halde ilk olarak diyorum ki, yoksunluk, yoksun bırakma edimi değil, sadece ve sadece bir eksikliktir. Zaten eksiklik de kendinde hiçbir şeydir; bir akıl varlığından, şeyleri

birbirleriyle kıyaslarken kullandığımız bir düşünme şeklinden ibarettir. Mesela, kör biri için görme duyusundan yoksundur deriz, çünkü onu, gören başka insanlarla ya da şimdiki halini, görebildiği eski haliyle kıyaslayarak kolaylıkla gören biri olarak tahayyül edebiliriz. Bu kişiyi böyle ele aldığımız, doğasını başka bireylerin doğasıyla ya da daha önceki doğasıyla kıyasladığımız zaman, görmenin onun doğasına ait olduğunu olumlar ve öyleyse bundan yoksundur, deriz. Ama Tanrının kararına ve bu kararın doğasına baktığımızda, bu körün, görme duyusundan bir taşa nazaran daha yoksun olduğunu artık söyleyemeyiz, çünkü o anda görme duyusunun ona ait olması, bir taşa ait olması kadar çelişkilidir; *zira Tanrının anlama yetisinin ve iradesinin ona bahşettiği şeyler dışında hiçbir şey bu kişinin doğasına ait değildir.* Yani, Tanrı ne taşın ne de bu kişinin görmemesinin nedenidir. Görmeme saf olumsuzlamadır. *Aynı şekilde temsel bir iştahı tarafından yönlendirilen bir adamın doğasını ele alırken, bu iştahını, iyilerinkiyle ya da başka bir anda kendisinde bulunan iştahla kıyaslar ve bu adamın daha iyi bir iştahtan yoksun olduğunu belirtiriz, çünkü onun doğasına ancak erdem arzusunun ait olabileceğine hükmetmişizdir. Oysa Tanrının kararının ve anlama yetisinin doğasına biraz dikkat etseydik böyle yapmazdık; çünkü bu açıdan bakıldığında erdem arzusu, şeytanın ya da taşın doğasına ne kadar aitse, o anda bu adamın doğasına da ancak o kadar aittir.* Dolayısıyla bu açıdan söz konusu olan, daha iyi bir iştahın yoksunluğu değil, daha iyi bir iştahın olumsuzlanmasıdır. Kısacası yoksunluk, bir şeyde onun doğasına ait olduğunu sandığımız herhangi bir şeyin yadsınmasından ibarettir; olumsuzlama ise, bir şeyde, herhangi bir şeyin, onun doğasına ait olmadığı gerekçesiyle yadsınmasıdır. Buradan açıkça anlaşılır ki, Âdem'in dünyevi şeylere yönelik iştahı sadece bizim anlama yetimize göre kötüdür, Tanrının anlama yetisine göre değil. *Tanrı, Âdem'in şimdiki ve geçmişteki halini bilmesine rağmen, bu iştahı, Âdem'in geçmiş halinden yoksun kalması olarak kavramaz, başka bir deyişle, geçmişi onun doğasına aitmiş gibi görmez,* öyle olsaydı Tanrı, kendi iradesine,

yani kendi anlama yetisine aykırı bir şey kavramış olurdu. Eğer bunu ve L.M.'nin Önsözde benim adıma gösterdiği gibi, Descartes'ın ruha atfettiği bu özgürlüğü asla kabul etmediğimi fark etmiş olsaydınız, sözlerimde en ufak bir çelişki olmadığını görürdünüz. Ama şimdi bakıyorum da, ilk mektubumda (*Ek*'in muhtelif yerlerinde yaptığım gibi), Descartes'ın sözleriyle, özgürlüğümüzün ve ona bağlı olan her şeyin, Tanrının yaratımıyla bizim özgürlüğümüz hiç çelişmeyecek şekilde, takdir-i ilahi ve Tanrının özgürlüğüyle nasıl bağdaştığını bilemeyeceğimizi, çünkü Tanrının şeyleri nasıl yarattığına ve nasıl varlıkta tuttuğuna (ikisi aynı şeydir) aklımızın ermeyeceğini söyleyerek cevap verseymişim çok daha iyi olacakmış. Ancak sizin Önsözü okuduğunuzu sanıyordum ve eğer gerçek fikirlerimle cevap vermeseydim açık yüreklilikle sunduğum dostluğa ihanet etmiş olurdum. Ama şimdi mesele bu değil.

Yine de Descartes'ın bu konudaki düşüncesini iyi yakalayamadığınızı gördüğüm için şu iki noktaya eğilmenizi rica ediyorum:

Birincisi, ne ben ne de Descartes, irademizi anlama yetimizin sınırları içinde tutmanın doğamıza ait olduğunu savunduk; tek söylediğimiz, Tanrının bize belirlenmiş bir anlama yetisi ama belirlenmemiş bir irade verdiği, o yüzden de bizi hangi amaçla yarattığını bilmediğimizdi. Ayrıca, bu türden belirlenmemiş ya da yetkin bir iradenin bizi daha yetkin kılmakla kalmadığını, birazdan size göstereceğim üzere bizim için zorunlu da olduğunu söyledik.

İkincisi, özgürlüğümüz ne bir olumsallığa ne de bir kayıtsızlığa dayalıdır, sadece bir çeşit olumlama ve yadsımadan ibarettir, bir başka deyişle, bir şeyi olumlar ya da yadsırken ne kadar az kayıtsızsak o kadar özgürüzdür. Mesela, Tanrının doğasını tanıyorsak Onun varolduğunu olumlamak da doğamızdan zorunlu olarak türemektedir, tıpkı üç açısının iki dik açıya eşit olmasının üçgenin doğasından türemesi gibi.

Böyle olmakla birlikte, bir şeyi bu şekilde olumladığımızda hiç olmadığımız kadar özgürüzdür. Ancak *Ek*'imde açıkça gösterdiğim gibi, bu zorunluluk Tanrının kararından başka bir şey olmadığına göre, her zaman Tanrının kararı uyarınca ve zorunlu olarak hareket ettiğimiz halde, bir şeyi nasıl özgürce yaptığımızı ve nasıl onun nedeni olduğumuzu işte buradan anlayabiliriz. Açık seçik algıladığımız bir şeyi olumladığımızda, bu durumu bir şekilde anlamışızdır, diyorum. Buna karşılık, açık seçik kavramadığımız bir şeyi benimsediğimizde, yani irademizin anlama yetimizin sınırlarının ötesine geçmesine izin verdiğimizde, bu zorunluluğu ve Tanrının kararlarını aynı şekilde fark edemeyiz, ama irademizin her zaman içerdiği özgürlüğü yine de algılarız (yapıp ettiklerimize de sadece bu iradeyle ilişkili olarak iyi ya da kötü denir). O zaman bir de kalkıp irademizi Tanrının kararı ve sürekli yaratımla uzlaştırmaya çabalarsak, açık seçik anladıklarımızla aynı şekilde algılamadığımız şeyleri birbirlerine karıştırırız, böylece çabamız boşa gitmiş olur. Öyleyse özgür olduğumuzu, Tanrının kararı ne olursa olsun özgür olabileceğimizi ve hiçbir edim özgürlüğümüzle ilişkili olmadıkça kötü olarak adlandırılamayacağına göre kötülüğün nedeni olduğumuzu bilmek bize yeter. İşte Descartes'la ilgili olarak, bu noktada sözlerinde hiçbir çelişki olmadığını göstermek için size söyleyeceklerim bunlar.

Şimdi beni bağlayan kısma döneceğim ve öncelikle görüşümden doğan temel yararı hatırlatacağım: Bunun sayesinde anlama yetimiz, ruhu ve bedeni her türlü batıl inançtan arınmış bir şekilde Tanrıya taşır. Yine de duaların çok yararlı olduklarını yadsımam, çünkü kavrayışım, Tanrının insanları Onun sevgisine, yani selamete yöneltme yollarının hepsini belirlemek için çok yetersizdir. Demek ki bu görüş, zararlı olmak şöyle dursun, önyargılarla ya da çocukça hurafelerle haşir neşir olmayanlar için kutluluğun en yüksek derecesine ulaşmanın biricik yoludur.

İnsanları Tanrıya bağımlı kılarak öğelere, bitkilere, taşlara benzettiğimi söylüyorsunuz; bu bile benim görüşümü tamamen yanlış anladığınızı ve anlama yetisini ilgilendiren şeylerle hayal gücünü ilgilendiren şeyleri birbirine karıştırdığınızı göstermeye yeter. Eğer Tanrıya bağımlı olmanın ne demek olduğunu salt anlama yetisiyle algılamış olsaydınız, şeylerin Tanrıya bağımlı oldukları ölçüde, cansız, cisimsel ve kusurlu olduklarını muhakkak düşünmeyecek (en üst düzeyde yetkin Varlık hakkında böyle bayağıca konuşmaya kim cüret edebilir ki?) tersine, tam da bu nedenle ve Tanrıya bağımlı oldukları ölçüde yetkin olduklarını anlayacaktınız. Bunun içindir ki, Tanrının kararından gelen bu bağımlılığı ve zorunlu işleyişi, ağaç kütükleri ve bitkilerden çok, en akli ve en yetkin biçimde yaratılmış şeyleri gözlemlediğimizde kavrarız. Bu zaten Descartes'ın az önce andığımız ikinci düşüncesinde de açıkça görülüyor, sizin de buna dikkat etmeniz gerekirdi.

Şunu dediğinizde şaşkınlığımı gizleyemiyorum: Eğer Tanrı bir hatayı cezalandırmıyor olsaydı (demek istediğim, bir yargıç gibi, hatanın kendisine bağlı olmayan bir ceza vermeseydi, çünkü buradaki mesele bu) birini taşkınca suç işlemekten ne alıkoyabilirdi? Şüphesiz ki, böyle şeylerden ancak ceza korkusuyla kaçınan kişi (sizin öyle olmadığınızı umuyorum) asla sevgiyle hareket etmez ve hiçbir erdeme sahip değildir. Ben kendi payıma, bu gibi şeylerden, benim tekil doğamla açıkça çeliştikleri ve beni Tanrı bilgisi ve sevgisinden uzaklaştırdıkları için kaçınıyorum ya da kaçınmaya çalışıyorum.

Ayrıca *Ek*'imde açıkladığım şekliyle insan doğası ve Tanrının kararı üzerine biraz olsun düşünseydiniz, bir sonuca varmadan önce nasıl çıkarımda bulunulması gerektiğini fark etmiş, dolayısıyla biliyor olurdunuz ve alelacele benim görüşümün bizi kütüklere vs. benzettiğini söylemez, hayalinizin ürünü olan bütün o saçmalıkları da bana mal etmezdiniz.

İkinci kuralınıza geçmeden önce anlayamadığınızı söylediğiniz iki hususa gelince, Descartes'ın düşüncesi ilk sorunuzu çözmeye yeter derim, şöyle ki, kendi doğanızı gözlemleyecek olursanız, yargınızı askıya alabildiğinizi görürsünüz. Ama yargınızı bu şekilde durdurmayı daim kılmak için akıldan şu an yeterince kuvvet alamadığımızı hissettiğinizi söylerseniz, bu, Descartes açısından, varolduğumuz sürece düşünen şeyler olup olmayacağımızı ya da düşünen şey doğasını taşıyıp taşımayacağımızı henüz göremiyoruz demeye gelir ki kesinlikle bir çelişki ima etmektedir.

İkinci güçlükle ilgili olarak Descartes'la birlikte derim ki, eğer irademizi anlama yetimizin son derece dar sınırlarının ötesine geçiremeseydik sersefil olurduk, öyle ki, bir dilim ekmek yemek, bir adım atmak ya da ayakta durmak bizim kudretimiz dahilinde olmazdı, çünkü bütün bunlar belirsizlik ve tehlikelerle dolu şeylerdir.

Şimdi sizin ikinci kuralınıza geçiyor ve diyorum ki, ben Kutsal Kitap'a, sizin onda bulduğunuzu sandığınız hakikati atfetmediğim halde, onun otoritesini en az sizin kadar, belki daha da fazla tanıdığıma inanırım ve başkalarından çok daha temkinli davranarak ona çocukça ve saçma kanaatler eklememeye özen gösteririm. Bu da ancak sağlam bir felsefe bilgisiyle ya da ilahi bir vahiyle yapılabilir. Dolayısıyla, Kutsal Kitap'a sıradan teologların yazdığı şerhler beni pek az ilgilendirir, özellikle de bunların hamurunda Kutsal Kitap'ı hep harfiyen ve dışsal anlamıyla okumak varsa. Sozziniciler[vii]

[vii] Sozzinicilik *(Socinianisme)*: Fausto Sozzini (1539-1604) adlı din bilgininin fikirlerine dayanan liberal bir Protestan mezhebi. 17. yüzyılın başlarında Hollanda'da pek çok yandaş bulmuştur. Öğretinin en önemli özelliği, teslisi reddedip birciliği savunmasıydı. Ayrıca, Yeni Ahit'i hem dinsel hem ahlaki meselelerde biricik hakikat kaynağı sayar, bireysel bir imanı ve laik bir devlet düzenini öne çıkarır, hoşgörü ve hayırseverlik vazederdi. *(ç.n.)*

dışında, Kutsal Kitap'ın sık sık insani bir şekilde konuştuğunu ve anlamını meseller ile ifade ettiğini algılayamayacak kadar kalın kafalı bir teologa da hiç rastlamadım. Bence boşu boşuna göstermeye çalıştığınız çelişkiye gelince, sanırım siz meselden sözcüğün alışılageldik anlamından çok farklı bir şey anlıyorsunuz, zira düşüncelerini meseller ile ifade eden birinin görüşünden saptığını da kim söylemiş? Mikaya, Kral Ahav'a Tanrı'yı tahtında oturur vaziyette, semavi ordular sağında ve solunda dururken gördüğünü ve Tanrı'nın savaşçılarına aralarından kimin Ahav'ı kandıracağını sorduğunu söylediğinde,[iii] bu kesinlikle bir meseldir. Peygamberin, Tanrı adına bildirmesi gerekeni (söz konusu olan teolojinin yüce dogmalarını öğretmek değildi), bu şartlarda yeterince özlü bir biçimde ifade etmek için kullandığı bir mesel. Demek Mikaya hiçbir şekilde Tanrı'nın görüşünden sapmış değildir. Keza, Tanrı'nın buyruğuyla öbür peygamberler de Kelamı, halkı Kutsal Kitap'ın birinci hedefine, yani bizzat İsa'nın deyişiyle, her şeyin üstünde bir Tanrı sevgisine ve komşusunu kendi gibi sevmeye ulaştırmak için en uygun yollarla bildirmişlerdir; tabii bu, Tanrı'nın mutlaka o yolları kullanmalarını istediği anlamına gelmez. Bana kalırsa, yüksek kurguların Kutsal Kitap'la hiçbir alıp vereceği yoktur. Ben kendi payıma, Kutsal Kitap'tan Tanrı'nın ebedi sıfatlarından hiçbirini öğrenmedim, öğrenemem de.

Beşinci savınızla ilgili olarak (peygamberler Tanrı'nın Kelamını bu şekilde ifade ettiler, zira hakikat hakikate karşıt değildir), bana düşen herhalde (kanıtlama yöntemini algılayanlar için) Kutsal Kitap'ın, olduğu haliyle, Tanrı'nın

[iii] I Krallar 22, 19-20: "Mikaya konuşmasını sürdürdü: 'Öyleyse RAB'bin sözünü dinle! Gördüm ki, RAB tahtında oturuyor, bütün göksel varlıklar da sağında solunda duruyordu. RAB sordu: 'Ramot-Gilat'a saldırıp ölsün diye Ahav'ı kim kandıracak?'" *Kutsal Kitap – Yeni Çeviri*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2001. *(ç.n.)*

vahiyolunmuş gerçek Kelamı olduğunu kanıtlamaktır. Ama bu önermenin matematiksel kanıtlaması ancak ilahi bir vahiyle yapılabilir. O halde derim ki, *Tanrının peygamberlere bildirdiği her şeyin Tanrının gerçek Kelamı olduğunu matematiksel olarak bilmem, fakat buna inanırım.* Peygamberlerin Tanrının yakın sırdaşları ve sadık sözcüleri olduğunu matematiksel olarak bilmemekle birlikte, bunun böyle olduğuna kesinlikle inandığım için öne sürdüklerimde hiçbir çelişki yoktur, halbuki karşı tarafta böyle çelişkiler hiç eksik olmaz.

En üst düzeyde yetkin Varlık önceden biliyor olmalıydı vs. dediğiniz mektubunuzun son kısmı, sonra zehir örneğine karşı çıkmanız, nihayet *Ek*'e dair söylediklerinizin tümü ve devamı bana şimdiki meselemizle ilgisiz gibi geliyor.

L.M.'nin Önsözüne gelince, orada, özgür iradenin sağlam bir kanıtlamasını oluşturmak için Descartes'ın daha bazı şeyleri ispatlaması gerektiği kesin bir şekilde ortaya konuyor, benim de karşıt bir görüş taşıdığım ilave ediliyor. Görüşümün ne olduğunu zamanı gelince belki belirtirim ama şimdilik buna niyetim yok.

Ancak Descartes'la ilgili yapıt üzerinde düşünmeyi bıraktım ve Felemenkçe olarak yayımlanışından beri onunla hiç ilgilenmedim. Elbette bunun da sebepleri var ama burada bunları sıralamak uzun sürer. Öyleyse geriye sadece bana güvenmenizi istemek kalıyor vs.

B. de Spinoza
Schiedam, 28 Ocak 1665

MEKTUP XXII

Çok ünlü B. de Spinoza'ya

Willem van Blyenbergh

Bayım ve değerli dostum,

28 Ocak tarihli mektubunuzu zamanında aldım ama başka uğraşlar size daha erken cevap yazmamı engelledi: Hem mektubunuz yer yer öyle sert çıkışmalar içeriyor ki, onunla ilgili ne düşüneceğimi tam bilemedim. Oysa 5 Ocak tarihli ilk mektubunuzda candan dostluğunuzu bana ne kadar cömertçe sunmuş, sırf ilk mektubumun değil, sonrakilerin de memnuniyetle karşılanacağını eklemiştiniz. Hatta karşılaştığım güçlükleri sergilememi o kadar dostça rica etmiştiniz ki, 16 Ocak tarihli mektubumda sözü biraz uzattım. Ben talebiniz ve vaadiniz uyarınca, sizden yine dostça ve öğretici bir cevap bekliyordum, ama tam tersine pek de dostluk kokmayan bir cevap aldım. *Ne kadar açık olursa olsun hiçbir kanıtlamanın benim için bir değeri olmadığını, Descartes'ın düşüncesini anlamadığımı, uhrevi şeylerle dünyevi şeyleri birbirine karıştırdığımı vs.* söylüyorsunuz, *öyle ki artık mektuplaşmamız karşılıklı bilgilenmemiz açısından yararlı olmayacak*mış. Bunlara cevaben dostça diyorum ki, bu konuları benden daha iyi anladığınıza ve

cisimsel şeyleri tinsel şeylerden ayırmaya daha alışkın olduğunuza kesinlikle inanıyorum; nitekim benim daha acemi olduğum metafizikte en yüksek düzeyde olduğunuzu gösterdiniz. Ben de zaten bu nedenle, kendimi geliştirmek için sizden yardımınızı istiyordum; ancak özgürce yöneltilmiş itirazlarımın bunca rahatsızlık uyandıracağını tahmin etmemiştim. Bu iki mektubu yazma zahmetine katlandığınız için size yürekten teşekkür ederim, özellikle de ikincisini. Düşüncenizi, ilkinden ziyade bu ikinci mektup sayesinde daha iyi kavradım. Yine de bulduğum güçlükler giderilmedikçe bu düşünceye katılamıyorum; bu da sizi gücendirmemeli. Çünkü sağlam bir gerekçeye dayanmaksızın bir hakikati benimsemek, anlama yetimizde bir kusur olduğunu gösterir. Diyelim fikirleriniz doğru; orada benim için bir belirsizlik ya da bir şüphe kaldığı sürece düşüncenize katılmamam gerekir – bu şüphe sizin ileri sürdüğünüz önermelerden değil, benim anlama yetimin eksikliğinden kaynaklansa bile. Siz de bunu gayet iyi biliyorsunuz, onun için, birkaç itiraz daha yöneltirsem bunları yanlış anlamamalısınız. Bir şeyi açıkça algılamadığım sürece böyle yapmaya mecburum, çünkü tek amacım hakikati bulmak, asla düşüncenizi çarpıtmak değil. Dolayısıyla şu birkaç kelimeyi dostça cevaplamanızı rica ediyorum.

Diyorsunuz ki: *Hiçbir şeyin özüne, ilahi irade ve ilahi gücün ona bahşettiğinden ve gerçekten atfettiğinden fazlası ait değildir; şehvani bir iştah tarafından yönlendirilen bir adamın doğasını ele aldığımızda ve bu iştahı, onun geçmişteki bir iştahıyla ya da iyilerde bulunan iştahla kıyasladığımızda, bu adamın daha iyi bir iştahtan yoksun olduğunu belirtiriz, çünkü onun doğasına ancak erdem arzusunun ait olabileceğine hükmetmişizdir. Oysa Tanrının kararının ve anlama yetisinin doğasına biraz dikkat etseydik böyle yapmazdık; çünkü Tanrının gözünde, daha iyi bir iştah, şeytanın ya da taşın doğasına ne kadar aitse, o anda bu adamın doğasına da ancak o kadar aittir... Nitekim Tanrı Âdem'in geçmişteki ve şimdiki halini bilmesine rağmen, bundan, Âdem'in geçmişteki bir halden yoksun*

kaldığı, yani bu geçmiş halin şimdiki doğasına ait olmadığı sonucunu çıkarmayacaktır vs. Bana öyle geliyor ki, bu sözlerin bariz sonucu, sizin kanaatinize göre bir şeyin, algılandığı anda özüne ait olandan daha fazlasını barındırmıyor olmasıdır. Başka bir deyişle, eğer şehvani bir arzuya kapılırsam bu arzu benim özüme o anda ait olur; böyle bir arzuya kapılmadığımda ise, benim özüme ait olan şey bu arzulanamadır. Bunun şaşmaz sonucu da şudur: Tanrının gözünde (sadece derece bakımından farklılaşan) eylemlerimle, şehvani bir arzuya kapıldığımda da, böyle bir arzuya kapılmadığımda olduğum kadar yetkinim; her türlü suçu işlediğimde de, erdemli davranıp adaleti yerine getirdiğimde olduğum kadar yetkinim. Zaten o anda özüme, edinimi belirleyenden daha fazlası ait değildir; sizce gerçekten aldığım yetkinlik miktarından ne azını ne de fazlasını gösterebilirim ve bu edimleri gerçekleştirdiğim anda şehvet ve suç arzusu özüme ait olduğuna göre o an ilahi güçten tam da o kadarını almışımdır, daha fazlasını değil. Yani, ilahi güç benden olsa olsa bu tür eylemler istemektedir. Ve böylece sizin konumunuzdan açıkça şu sonucun çıktığı görülüyor: Tanrı, suçlar ile sizin *erdem* adıyla damgaladığınız şeyi aynı şekilde istemektedir. Şimdi, mademki Tanrı, ama yargıç olarak değil Tanrı olarak Tanrı, istediği kadar nicelik ve nitelikte özü, eylemde bulunsunlar diye hem imanlılara hem imansızlara dağıtıyor, birinin eylemini neden öbürününkini istediği gibi istemesin? Her birine eylemiyle bağdaşır nitelikte bir öz bahşediyorsa, az verdiklerinden de, daha fazla verdiklerinden de aynı şekilde talepte bulunuyor demektir. Dolayısıyla Tanrı kendinde ele alındığında, eylemlerimizden daha büyük ya da daha küçük bir yetkinliği, şehvet ve erdem arzusunu aynı şekilde talep etmektedir. Öyle ki, suç işleyen biri zorunlu olarak işler, çünkü o anda özünü başka hiçbir şey bağlanıyordur, tıpkı erdemli davranan birinin özüne, Tanrının gücünün o anda bu edimin ait olmasını istediği için öyle davranması gibi. Bunun

sonucu bana yine aynı kapıya çıkar gibi geliyor; Tanrı hem suçları hem de erdemi aynı şekilde istemektedir, her ikisini de istediği ölçüde hem birinin hem ötekinin nedenidir, şu halde hepsinin Tanrı tarafından hoş karşılanması gerekir. Tanrı hakkında kavranması güç bir sonuç bu.

Evet görüyorum, iyilerin Tanrıya kulluk ettiklerini söylüyorsunuz, ama yazılarınızdan, Tanrıya kulluk etmenin sadece Tanrının yapmamızı istediği eylemleri gerçekleştirmek olduğunu çıkarıyorum. Oysa size kalsa, bu durum, imansızlar ve şehvetperestler için de aynı şekilde geçerlidir; peki öyleyse Tanrının gözünde iyilerle kötüler arasında ne fark var? Sonra, iyilerin Tanrıya kulluk ettiklerini ve kulluk ederek sürekli daha yetkin hale geldiklerini ekliyorsunuz. Ama *daha yetkin hale gelmekle* ne kastettiğinizi anlayamıyorum, tabii *sürekli daha yetkin hale gelme*nin ne anlama geldiğini de. Zira gerek kötüler gerekse iyiler, özlerini ve özlerinin varlıkta tutulmasını ya da sürekli yaratımını Tanrıdan, yargıç olarak değil Tanrı olarak Tanrıdan alırlar ve her ikisi de Tanrının iradesini, Onun kararı uyarınca aynı şekilde yerine getirirler. O halde Tanrının gözünde bu ikisi arasında ne fark olabilir? Madem *sürekli daha yetkin hale gelme,* eylemden değil Tanrının iradesinden ileri geliyor, madem kötüler eylemleriyle daha yetkinsiz olmuyorlar, madem bu onların eylemlerinden değil salt Tanrının iradesinden ileri geliyor ve böylece hepsi sadece Tanrının iradesini yerine getiriyor; öyleyse bu ikisi arasında Tanrı açısından bir fark yoktur. Ne diye birileri eylemleriyle daha yetkin hale gelirken öbürleri daha az yetkin hale gelsin ki?

Siz yine de bazılarının eylemiyle öbürlerininki arasına, ilkinin ikincisine göre daha çok yetkinlik içermesi bakımından bir ayrım koyuyor gibisiniz. Şuna eminim, bu konuda ya siz hatalısınız ya ben hatalıyım: Çünkü yazılarınızda, bir şeye, daha az veya daha fazla özü olması dışında, daha yetkin veya daha az yetkin denmesini temellendirecek hiçbir ölçü bulamadım. Eğer yetkinliğin ölçüsü buysa, suçlar Tanrı

nezdinde iyilerin eylemleri kadar hoş karşılanıyor olmalıdır; zira Tanrı olarak Tanrı, yani kendisi olarak eyleyen Tanrı, her iki eylem de kendi kararından çıktığına göre bunları aynı şekilde istemektedir. Tek yetkinlik ölçüsü buysa, hatalara ancak uygunsuzca hata denebilir, ama gerçekte ne hata ne de suç diye bir şey olur: Varolan her şey, sadece Tanrının ona verdiği özü barındırır, hangi tarzda olursa olsun bir yetkinlik ima eden o özü. Bunu pek anlayamadığımı itiraf etmeliyim. Şunu sormamı hoşgörün: Öldürmek, sadaka dağıtmak kadar Tanrının hoşuna gider mi? Hırsızlık yapmak Tanrıya göre, adil olmak kadar iyi midir? Eğer değilse neden? Eğer öyleyse, beni bir başka eylem yerine *erdem* dediğiniz bu eyleme götürecek bir saik var mıdır? Erdemsizce bir davranışta bulunmamı hangi yasa yasaklayacak? Eğer bir *erdem yasasından* söz edecek olursanız, itiraf etmem gerekir ki, yazılarınızda erdemi hâkim kılacak ya da erdemi öğretecek böyle bir yasa bulamadım. Varolan her şey, koparılmaz bir biçimde Tanrının iradesine bağımlıysa, her bir şey, her davranış biçimi erdemli demektir. Ayrıca erdemin ya da erdem yasasının sizin için ne demek olduğunu kavrayamıyorum, dolayısıyla erdem sevgisiyle davranmamız gerektiğini savunmanızı da anlamıyorum. Gerçi suçlardan ve erdemsizlikten kaçındığınızı, çünkü bunların sizin tekil doğanızla çeliştiğini ve sizi Tanrı bilgisi ve sevgisinden uzaklaştırdığını söylüyorsunuz, ama yazılarınızda bu eylem biçimini salık veren ya da haklı çıkaran bir kural bulamıyorum. Hatta yazdıklarınızdan tam tersi yönde bir sonuç çıktığını söylersem beni bağışlayın. Benim erdemsizlik dediğim şeyden, erdemsizlik olduğu için değil, sizin tekil doğanızla çeliştiği için kaçınıyorsunuz; bundan doğamıza tiksinti veren bir gıdadan uzak durur gibi kaçınıyorsunuz. Kötülükten, doğasına tiksinti veriyor diye kaçınan biri, erdemiyle övünemez herhalde.

Burada şu tekrar sorulabilir: Acaba tekil doğası şehvet ve suçla çelişmeyip, kendini onlara vermekle bağdaşan bir ruh var

mıdır, diyorum ki, onu erdemli davranıp kötülükten kaçınmaya sevk edecek bir erdemli olma gerekçesi var mıdır? Ama nasıl olur da biri, bu arzu o anda özünün bir parçasıyken, onu az önce Tanrıdan almış ve ondan ayrılamazken, şehvani arzulardan sıyrılabilir?

Yazılarınızdan, benim *suç* olarak adlandırdığım eylemlerin sizi Tanrı bilgisi ve Tanrı sevgisinden uzaklaştırdığı sonucunun nasıl çıktığını da anlamıyorum. Yalnızca Tanrının iradesini yerine getirdiniz, daha fazlasını da yapamazdınız; çünkü Tanrının iradesi ve gücü, o an size özünüzü oluşturandan fazlasını vermemişti. Öyleyse belirlenmiş ve bağımlı bir eylem sizi nasıl Tanrı sevgisinden uzağa sürükleyebilir? Sürüklenmek, düzensizliğe terk edilmek, hiçbir bağı olmamak demektir, sizin açınızdan bunun savunulmasının imkânsız olması gerekir. Zira şunun veya bunun, daha fazla veya daha az yetkinliğin nedeni olmayı, varlığımız için belli bir anda dolaysızca Tanrıdan almışızdır. O halde nasıl olur da sürükleniriz? *Sürüklenmenin* anlamını belki de ben kavrayamıyorum. Yine de, ikimizden birinin hatası mutlaka burada olmalı.

Daha söyleyeceğim ve soracağım çok şey var: 1) Zihinsel tözlerin Tanrıya bağımlılığı, yaşamı olmayan tözlerinkinden farklı mıdır? Zihinsel varlıklar yaşamdan yoksun varlıklardan daha fazla öz içerseler bile, her ikisi de, türe özgü hareketlerin sürdürülmesi ve cinse özgü şu veya bu hareketin yapılması için, Tanrıya ve Tanrının kararına muhtaç değiller midir? Dolayısıyla Tanrıya bağımlı oldukları ölçüde Ona bir ve aynı nedenle bağımlı olmazlar mı? 2) Madem ruha Descartes'ın tanıdığı özgürlüğü tanımıyorsunuz, o halde zihinsel tözlerle ruhu olmayan tözlerin Tanrıya bağımlılığını nasıl birbirinden ayırıyorsunuz? Ruhu olmayan tözlerin hiçbir şekilde özgür iradeleri yoksa Tanrıya bağımlılıklarını nasıl kavrıyorsunuz? Ve bir ruh Tanrıya ne şekilde bağımlıdır? 3) Eğer ruhumuz bu özgürlükle donanmış değilse, eylemimiz

gerçekte Tanrının eylemi, istediğimiz de Tanrının isteği olmaz mı? Size daha bir sürü soru sorabilirim ama bunca şey sormaya cesaret edemiyorum. Görüşünüzü daha iyi anlayıp sonrasında sizinle yüz yüze tartışabilmek için yukarıdaki meselelere tez elden cevap vermenizi beklemekle yetiniyorum. Nitekim cevabınızı alır almaz, Leiden'e giderken size uğrayıp bir selam vermek istiyorum, tabii sizin için de uygunsa. Bu beklentiyle sizi selamlarken, tüm kalbimle diyorum ki,

Size sadık ve candan bağlıyım,

W. v. Blyenbergh
Dordrecht, 19 Şubat 1665

Aceleyle şu soruyu sormayı unuttum: Başımıza gelecek bir şeyi basiretimizle önleyebilir miyiz?

MEKTUP XXIII

Çok bilgili ve çok seçkin Willem van Blyenbergh'e

B. de Spinoza

Bayım ve dostum,

Bu hafta sizden iki mektup aldım; 9 Mart tarihli ikincisi, sadece, 19 Şubatta yazılmış ve Schiedam'a yollanmış ilkini bana hatırlatmaya yönelikti. Bu ilk mektupta, *hiçbir kanıtlamanın sizin gözünüzde değeri yok vs.* dememden yakındığınızı görüyorum; sanki size ikna edici gelmeyen kendi iddialarımdan söz etmişim gibi. Oysa benim düşüncem bu değildi. Bizzat sizin şu sözlerinizi aktarıyordum orada: *Ve eğer uzun bir incelemeden sonra doğal bilgim bu Kelamla çelişir veya iyi uyuşmaz görünürse, Tanrının Kelamının üzerimde öyle bir otoritesi vardır ki, açıkça algıladığımı sandığım kavramlar benim için şüpheli hale gelirler.* Yani sadece sizin sözlerinizi kısaca tekrarlanıştım, dolayısıyla bana kızmanız için bir neden sunduğumu sanmıyorum, hele ki bunu, aramızdaki büyük görüş ayrılığını göstermek için ileri sürmüşken.

Ayrıca ikinci mektubunuzun sonunda tek beklenti ve arzunuzun, inancı ve umudu korumak olduğunu, bunun dışında doğal anlama yetisini ilgilendiren ve birbirimizi ikna edebileceğimiz şeyleri umursamadığınızı yazdığınızdan,

gelecekteki mektuplarımın size hiçbir yarar sağlamayacağını, bundan ötürü, hiç verimli olmayacak şeylerle uğraşmaktansa çalışmalarımı aksatmamamın (aksi halde bunları bir süreliğine kesmeye mecbur kalacağım) benim için daha iyi olacağını düşündüm, hâlâ da böyle düşünüyorum. Ve bunda ilk mektubumla çelişen hiçbir şey yok, zira orada sizi (kendini Hıristiyan addeden birçok kişinin de onayladığı gibi) anlama yetisinden başka hiçbir hakikat tartısı olmayan, tam bir felsefeci olarak görüyordum, bir teolog olarak değil. Ama siz, dostluğumuzu üzerine inşa etmeye niyetlendiğim temellerin tahmin ettiğim gibi atılmamış olduğunu göstererek durumun böyle olmadığını anlamamı sağladınız.

Öbür konuya gelince, nezaket kurallarını aşmamak şartıyla bir tartışmada böyle şeyler sık sık olabilir, bu yüzden son mektubunuzla ikinci mektubunuzda bulunan ifadelere takılmayacağım. İşte sizi gücendirmekle ilgili olarak, size bunun için mazeret sunmadığımı ve kimden gelirse gelsin siteme tahammül edemeyeceğimi göstermek için söyleyeceklerim bunlar. Şimdi cevaplamak üzere itirazlarınıza dönüyorum.

Öncelikle, Tanrı, her ne olursa olsun öze sahip her şeyin mutlak olarak ve gerçekten nedenidir, diyorum. Eğer bunun üzerine, kötülüğün, hatanın, suçların vs. bir öz ifade eden şeyler olduğunu kanıtlayabilirseniz, Tanrının bu suçların, kötülüğün, hatanın vs. nedeni olduğu konusunda size tamamen hak veririm. Ama kötülüğe, hataya, suça biçim verenin, öz ifade eden bir şey olmadığını, dolayısıyla Tanrının onların nedeni olduğunun söylenemeyeceğini yeterince gösterdim gibi geliyor bana. Sözgelimi Neron'un annesini öldürmesi, olumlu bir şey içerdiği ölçüde bir suç değildi; kaldı ki Orestes de aynı dışsal eylemi gerçekleştirdiği ve aynı zamanda annesini öldürme niyeti güttüğü halde Neron gibi suçlanmamıştır. Nedir o halde Neron'un suçu? Bu eylemle vefasız, acımasız ve itaatsiz olduğunu göstermesinden başka

hiçbir şey. Bu niteliklerden hiçbiri kesinlikle zerrece bir öz ifade etmez; dolayısıyla Tanrı, Neron'un ediminin ve niyetinin nedeni olsa bile, bu niteliklerin nedeni değildir.

Ayrıca, felsefi tarzda konuşurken teolojinin üslubunu kullanmamamız gerektiğini bir kez daha vurgulamak isterim. Zira teoloji çoğunlukla ve bilinçli olarak Tanrıyı yetkin bir insan gibi tasvir eder, o yüzden de orada Tanrının bir şeyi arzuladığı, kötülerin eylemleri karşısında tiksinti, iyilerinki karşısında memnuniyet duyduğu söylenebilir. Ama insanı yetkin kılan sıfatların Tanrıya, ancak bir fili ya da bir eşeği yetkin kılan sıfatların insana atfedilmesi kadar uygunsuzca atfedilebileceğini açıkça fark ettiğimiz felsefede, bu ve benzeri sözlerin yeri yoktur ve kavramlarımızla ilgili muazzam bir karışıklığa düşmeden onları kullanamayız. Bu nedenle felsefi tarzda konuşurken Tanrının ne birinden bir şey istediği ne de birinin Tanrıyı tiksindirdiği ya da sevindirdiği söylenebilir: Şüphesiz ki, bütün bunlar Tanrıda yeri olmayan insani sıfatlardır.

Bununla birlikte, iyilerin (yani Tanrının açık bir fikrine sahip olup bütün eylem ve düşüncelerini buna göre düzenleyenlerin), kötülerin (yani Tanrının fikrine değil, sadece dünyevi şeylerin fikirlerine sahip olup bütün eylem ve düşüncelerini bunlara göre düzenleyenlerin) ve sonuçta varolan her şeyin eylemi, ebedi yasalardan ve Tanrı kararından geliyor olsa bile, bunların birbirlerinden yalnız derece bakımından değil, öz bakımından da ayrıldığını belirtmek isterim. Melek kadar fare de, sevinç kadar keder de Tanrıya bağlı olmakla birlikte, ne fare bir tür melektir ne de keder bir tür sevinç. Şu birkaç kelimeyle itirazlarınızı cevapladığımı düşünüyorum (tabii onları doğru anladıysam, çünkü bazen vardığınız sonuçların kanıtlamaya giriştiğiniz önermeyle ilgisiz olduğunu düşünmeden edemiyorum.)

Ancak belirlediğim bu ilkelerden yola çıkarak, sizin şu sorularınıza cevap verdiğimde bu durum daha açık bir biçimde ortaya çıkacak: 1) Öldürmek, sadaka dağıtmak kadar

Tanrının hoşuna gider mi? 2) Hırsızlık yapmak Tanrıya göre, adil olmak kadar iyi midir? 3) Son olarak, tekil doğası dürtülerine boyun eğmeyle ve suç işlemeyle çelişmeyip bağdaşan biri var mıdır, dahası, o kişinin iyiyi yapıp kötüden vazgeçmesini sağlayacak bir erdemli olma gerekçesi var mıdır?

İlk sorunuza şöyle cevap vereyim: Ben (felsefi tarzda konuşurken) *Tanrının hoşuna gitme* sözcükleriyle ne demek istediğinizi anlamıyorum. Eğer Tanrı birinden nefret edip ötekini sever mi, birini hiçe sayıp ötekini kayırır mı, diye soruyorsanız, cevabım hayır. Eğer soru, öldüren insanlarla sadaka dağıtanlar eşit oranda iyi ve yetkin midir, şeklindeyse, cevabım yine hayır olur.

İkinci soruya gelince; eğer *Tanrının gözünde iyi* ile kastedilen, adil olan kişi Tanrıya iyi bir şey sunarken hırsızın ona bir kötülük yapmasıysa, cevaben derim ki, ne adil kişi ne de hırsız Tanrıda hoşlanmaya ya da iğrenmeye neden olur. Ama eğer hem birinin hem öbürünün eylemi, gerçek ve Tanrının neden olduğu şeyler olmaları bakımından eşit oranda yetkin midir, diye soruluyorsa, cevabım şöyle olur: Sadece eylemlere ve yapılma biçimlerine bakarsak, evet her ikisi de eşit oranda yetkin olabilir. O zaman da hırsızla adilin eşit oranda yetkin ve kutlu olup olmadığını sorarsanız, hayır değiller, derim. Çünkü benim adilden anladığım, daima herkesin kendi payına düşeni almasını arzulayan biridir. Bu arzunun, imanlı insanlarda zorunlu olarak kendilerinin ve Tanrının açık bilgisinden kaynaklandığını (henüz yayımlanmamış) *Etika*'mda kanıtlıyorum. Hırsızın böyle bir arzusu olmadığına göre, onda Tanrının ve kendisinin bilgisi, başka bir deyişle bizi insan yapan en temel unsur zorunlu olarak eksiktir. Yine de neyin sizi bir başka eylemi değil de benim *erdem* olarak adlandırdığım bu eylemi yapmaya sevk edeceğini soracak olursanız, Tanrının, elindeki sonsuz yol içinde, sizi bu eyleme yönlendirmek için kullandığı yolun hangisi olduğunu bilemeyeceğimi söylerim. Belki de Tanrı kendi açık fikrini sizin ruhunuza öyle bir

yerleştirmiştir ki, Onun sevgisiyle dünyayı unutuyor, başka insanları kendiniz gibi seviyorsunuzdur; böyle bir ruhun kurulumunun kötü denilen her şeyle çeliştiği ve bu sebeple onda kötülüğün bulunamayacağı ortadadır. Ama burası ne *Etika*'mın temellerini açıklamanın ne de önce sürdüğüm her şeyi kanıtlamanın yeri, çünkü şu anda sadece sorularınızı cevaplamakla ve itirazlarınızı savuşturmakla ilgileniyorum.

Son olarak, üçüncü sorunuz bir çelişki ima ediyor, burada şöyle bir şey sorar gibisiniz: Eğer birinin doğasıyla en iyi bağdaşan şey kendini asmaksa, kendini asmaması için bir gerekçesi olabilir mi? Diyelim ki böyle bir doğanın varolması gerçekten mümkün, o zaman ben (özgür iradeyi kabul etsem de etmesem de) şöyle derim: Eğer biri darağacında, masasında otururken olduğundan daha rahat yaşadığını görüp de kendini asmamışsa budalalık etmiştir. Ve erdemi gözetmektense suç işleyerek daha yetkin ve daha iyi bir hayat, yani daha yetkin bir öz elde edebileceğini açıkça gören birinin suç işlememesi budalalık olurdu. Çünkü böylesine sapkın bir insan doğası için suç erdem olacaktır.

Mektubunuzun sonuna eklediğiniz öbür soruya gelince, bir saatte bunun gibi yüz soru daha sorup hiçbirinin çözümüne ulaşamayacağımızı görüyorum, o yüzden – hem siz de fazla ısrar etmediğinize göre – bunu cevaplamamaya karar verdim.[ix] Şimdilik sizin saptadığınız bir tarihte ziyaretinizi bekleyeceğimi söylemekle yetineceğim. Ancak, bir iki hafta içinde Amsterdam'a gideceğim için bir an önce gelmenizi tercih ederim. Sizi beklerken, candan selamlarımı kabul etmenizi rica ederim.

B. de Spinoza
Voorburg, 13 Mart 1665

[ix] Mektubun bundan sonrası Latince basımda yer almıyor. *(ç.n.)*

MEKTUP XXIV

Pek ünlü B. de Spinoza'ya

Willem van Blyenbergh

Bayım ve dostum,

Sizi görme şerefine eriştiğim sırada görüşmemizi uzatmaya vaktim yoktu, hafızam da, sizden ayrılır ayrılmaz var gücümle duyduklarımı aklımda tutmaya çalıştığım halde konuştuklarımızı saklamama imkân vermedi. İlk fırsatta görüşlerinizi kâğıda dökmeyi denedim, ama o zaman da tartıştıklarımızın aslında dörtte birini bile hatırımda tutamamış olduğumu fark ettim. O yüzden, iyi anlamadığım ya da aklımda tutamadığım konularla ilgili olarak sizi tekrar sorgulayıp canınızı sıkarsam beni bağışlayın. Dilerim, verdiğim bu zahmete karşılık benim de size bir iyilik yapmam mümkün olur.

Öncelikle: *İlkeler*'i ve *Metafizik Düşünceler*'i okurken sizin görüşünüzü Descartes'ın görüşünden nasıl ayırabilirim?

İkincisi: Gerçekten hata diye bir şey varsa bu neye dayanmaktadır?

Üçüncüsü: Hangi gerekçeyle iradenin özgür olmadığını ileri sürüyorsunuz?

Dördüncüsü: L.M'nin sizin adınıza yazdığı Önsözdeki şu cümlelerden ne anlıyorsunuz: *Yazar doğada bir düşünen töz*

olduğunu kabul etse de, bunun insan ruhunun özünü oluşturduğunu yadsımakta ve Düşüncenin tıpkı Uzam gibi hiçbir sınırla belirlenmediğini savunmaktadır. Ve nasıl ki insan bedeni mutlak olarak uzam değil, uzamsal doğanın yasalarına göre hareket ve dinginlik tarafından belli bir tarzda belirlenmiş bir uzamsa, aynı şekilde insan ruhu da mutlak olarak düşünce değil, sadece düşünen doğanın yasalarına göre fikirlerce belli bir tarzda belirlenmiş bir düşüncedir; bunun zorunlu sonucu da düşüncenin insan bedeni varolmaya başladığında verildiğidir. Buradan şu sonuç çıkar gibi görünüyor: Tıpkı binlerce cisimden[x] oluşan insan bedeni gibi, insan ruhu da binlerce düşünceden oluşur ve nasıl ki beden onu oluşturan binlerce uzamsal parçaya ayrışıyorsa, ruhumuz da bedeni terk ettiğinde, vaktiyle onu oluşturan onca düşünceye ayrışır. Demek ki, bedenimizin ayrışmış parçaları ölümden sonra artık nasıl birarada kalmıyor, aralarına başka cisimler giriyorsa, ruhumuz bir kere ayrıştıktan sonra onu oluşturan sayısız düşüncenin de artık birleşmiş değil, ayrışmış olması gerekecektir. Gerçi ayrışmış bedenler yine cisim olarak kalırlar ama bunlar artık bir insan bedeni oluşturmazlar; keza ölümle birlikte düşünen tözümüz de öyle bir biçimde ayrışır ki geriye düşünceler ya da düşünen tözler kalsa bile, bunların özleri ya da vaktiyle bu düşüncelerin oluşturduğu insan ruhunun özü aynı şey olmaktan çıkar. Yani bana kalırsa siz, insanın düşünen tözünün değişime maruz kaldığını ve bedenler gibi ayrıştığını, hatta hafızam beni yanıltmıyorsa imansızlar için söylediğiniz üzere, bazılarının tamamen yok olduğunu, onlardan geriye hiçbir düşünce kalmadığını savunuyorsunuz. Ama L.M.'nin deyişiyle, nasıl Bay Descartes ruhun mutlak olarak düşünen bir töz olduğunu ancak önvarsayıyorsa, siz ve L.M. de öğretinizin büyük bir bölümünü önvarsaymış izlenimi veriyorsunuz: Bu yüzden de bu konudaki düşüncenizi tam olarak anlayamıyorum.

[x] Latincede "*corpus*" hem "beden" hem "cisim" anlamına geliyor, bağlamı gözeterek çevirmeye çalıştık. *(ç.n.)*

Beşincisi: Gerek görüşmemizde gerekse 13 Mart tarihli son mektubunuzda, herkesin kendi payına düşeni almasına yönelik sarsılmaz isteğin, Tanrının ve kendimizin açık bilgisinden doğduğunu savunmuştunuz. Şimdi de geriye, Tanrının ve kendimizin bilgisinin, bizde, herkesin kendi payına düşeni almasına yönelik sarsılmaz isteği nasıl ürettiğini, bir başka deyişle, bunun hangi yolla Tanrının bilgisinden türediğini ya da nasıl bizi erdemi sevmeye ve erdemsizlik olarak nitelendirdiğimiz eylemlerden kaçınmaya ittiğini açıklamak kalıyor. Öldürmenin ve çalmanın (bunlar sizce sadaka vermek kadar olumlu bir şey içerirler) size göre neden sadaka vermek kadar yetkinlik, kutluluk ve iç huzuru getirmediği de buradan anlaşılacak. Belki 13 Mart tarihli son mektubunuzda işaret ettiğiniz gibi, bu sorunun *Etika*'yla ilgili olduğunu ve orada tarafınızdan aşıldığını söyleyeceksiniz. Ne var ki, öncekiler gibi bu sorun da aydınlatılmadıkça düşüncenizi anlamam mümkün değil, üstüne üstlük devamlı üstesinden gelemediğim saçmalıklarla karşılaşıyorum; o yüzden, daha uzun bir cevap yazmanızı ve *Etika*'nın dayandığı temel tanım, postulat ve aksiyomlarla birlikte özellikle bu son soruyu serimleyip açıklamanızı sizden dostça rica ediyorum. Belki bu çalışma için girmeniz gereken zahmeti bahane ederek affınızı isteyeceksiniz ama ben isteğimi bir kez daha yerine getirmenizi diliyorum, çünkü bu son sorunun çözümü olmaksızın düşüncenizi asla tam olarak kavrayamayacağım. Dilerim zahmetinize ben de cömertçe karşılık verebilirim. Size üç dört hafta süre tanımak haddime düşmez, ama sizden tek ricam, cevabınızı Amsterdam'a gitmeden önce yollamanız. Böylelikle size son derece minnettar kalacağım ve size candan bağlı olduğumu, hep öyle kalacağımı göstereceğim.

W. v. Blyenbergh
Dordrecht, 27 Mart 1665

MEKTUP XXVII

Çok bilgili ve çok seçkin Willem van Blyenbergh'e

B. de Spinoza

Bayım ve dostum,

27 Mart tarihli mektubunuz bana teslim edildiğinde Amsterdam'a doğru yola çıkmak üzereydim. Bu yüzden yarısına kadar okuduktan sonra, onu dönüşümde cevaplamak üzere evde bıraktım: Zira sadece ilk görüşmemizle ilgili sorular içerdiğini düşünüyordum. Neden sonra mektubun apayrı bir konuda olduğunu, *Geometrik Olarak Kanıtlanmış Descartes Felsefesinin İlkeleri*'min Önsözünde – kanıtlamaksızın ve kimseyi ikna etmeye çalışmadan sadece kanaatimi belirtmek amacıyla – yazdıklarımın ispatını istemekle kalmadığınızı, bilindiği gibi metafiziğe ve fiziğe dayanan *Etika*'nın büyük bir kısmını da talep ettiğinizi gördüm. Bu nedenle isteğinizi yerine getiremeyeceğime karar verdim; dostça ve yüz yüze talebinizden vazgeçmenizi rica etmek, size bunu geri çevirmemin sebeplerini sunmak ve nihayet sorularınızın ilk tartışmamızın çözümüyle ilgili olmadığını, tam tersine büyük bir kısmının anlaşmazlığımızın çözümüne dayalı olduğunu göstermek için bir fırsat bekledim. Zira bu

soruların benim zorunlulukla ilgili görüşümün anlaşılması için gerekli olmaları bir yana, esas bu sorular benim görüşüm önceden iyi anlaşılmadıkça kavranamazlar. Henüz ortaya böyle bir fırsat çıkmamıştı ki, bu hafta sizden, gecikmemden duyulan hoşnutsuzluğu belli eden bir mektup daha aldım. Ve böylece, size niyetimi ve kararımı bildirmek için şu birkaç kelimeyi yazmaya mecbur kaldım. Umarım her şeyi iyice tarttıktan sonra kendi kendinize talebinizden vazgeçer, buna rağmen hakkımda iyi düşünmeye devam edersiniz. Ben kendi payıma, tüm gücümle size bağlı olduğumu göstereceğim.

B. de Spinoza
Voorburg, 3 Haziran 1665

Ekler

Ek I

BARUCH SPINOZA

Geometrik Olarak Kanıtlanmış

Descartes Felsefesinin İlkeleri

Bölüm I

Önerme 12

Varolan her şey sadece Tanrının kuvvetiyle varlıkta tutulur.

Kanıtlama
Bu yadsınıyorsa, kendi kendini varlıkta tutan bir şey olduğu varsayılsın, bu durumda onun özünün zorunlu varoluşu içermesi gerekecek; ve böylece bu şey Tanrı olacaktır, ki bu saçmadır. O halde sadece Tanrının kuvvetiyle varlıkta tutulmayan hiçbir şey yoktur.

Q.E.D. [Kanıtlanması gereken de buydu]

Önerme Sonucu 1
Tanrı her şeyin yaratıcısıdır.

Kanıtlama
Tanrı her şeyi varlıkta tutar, başka bir deyişle, varolan her şeyi yaratmıştır ve yaratmayı sürdürmektedir.

Q.E.D.

Önerme Sonucu 2
Şeyler kendi kendilerine, Tanrıda içerilen bir bilginin nedeni olan hiçbir öze sahip olamazlar; tam tersine Tanrı özleri bakımından da şeylerin nedenidir.

Kanıtlama
Tanrıda, Tanrıdan gelmeyen hiçbir yetkinlik bulunmadığına göre, şeyler, Tanrıda içerilen bir bilginin nedeni olabilecek hiçbir öze kendi kendilerine sahip olmayacaklardır. Tam tersine, Tanrı bir şeyi başka bir şeyden yola çıkarak meydana getirmeyip her şeyi bütünüyle yarattığına göre ve yaratıcı

eylem de sadece etkin nedene, yani Tanrıya dayandığına göre, şeyler yaratılmadan önce mutlak olarak hiçtirler ve böylelikle Tanrı onların özünün de nedeni olmuştur.

Q.E.D.

Bu Önerme Sonucuna, Tanrının her şeyin nedeni ya da yaratıcısı olmasından ve herkesin rahatlıkla görebileceği gibi, nedenin, sonucun bütün yetkinliklerini içermek zorunda olmasından da açıkça varıldığı kaydedilmelidir.

Önerme Sonucu 3

Buradan açıkça çıkan şudur ki, Tanrı hiçbir şey hissetmez ve doğrusunu söylemek gerekirse hiçbir şey algılamaz, çünkü anlama yetisi Ona dışsal hiçbir şey tarafından belirlenmemiştir, tersine her şey Ondan kaynaklanmaktadır.

Önerme Sonucu 4

Tanrı, nedenselliğiyle, şeylerin özünü ve varoluşunu önceler. Bu, önceki Önermenin 1. ve 2. Sonuçlarından da açıkça çıkıyor.

Önerme 13

Tanrı en üst düzeyde doğrucudur, hiçbir şekilde aldatıcı değildir.

Kanıtlama

Bir yetkinsizlik taşıdığını gördüğümüz hiçbir şeyi, Tanrıya tahayyül yoluyla atfedemeyiz. Ve (kendinden bilinebileceği üzere) her aldatmanın ya da aldatma isteğinin korkudan ya da kötücüllükten başka kökeni olmadığına göre, hiçbir aldatma ya da aldatma iradesi Tanrıya, yani en üst düzeyde güçlü ve iyi bir varlığa atfedilemez, tam tersine Onun en üst düzeyde

doğrucu olduğunu ve hiç aldatıcı olmadığını söylemek gerekecektir.

Q.E.D.

Bkz. [Descartes'ın] İkinci İtirazlara Cevaplar no. 4

Önerme 14

Açık ve seçik olarak algıladığımız her şey doğrudur.

Kanıtlama

Bizde bulunan doğruyu yanlıştan ayırma yetisi (herkesin kendi kendine keşfedeceği ve daha önce kanıtlanmış her şeyde görülebileceği gibi) Tanrı tarafından yaratılmıştır ve Onun tarafından, yani (*önceki Önerme*) en üst düzeyde doğrucu olan ve hiç aldatıcı olmayan bir varlık tarafından sürekli olarak varlıkta tutulmaktadır (*12. Önerme ve Sonuçları*); ve (herkesin kendinden fark edeceği gibi) Tanrı bize, açıkça kavradığımız bu şeylere inanmaktan kaçınmaya ya da onları benimsemeye yönelik hiçbir kudret vermemiştir. Öyleyse bunlar konusunda aldatılsaydık, tamamen Tanrı tarafından aldatılmış olurduk, Tanrı da aldatıcı olurdu ki bu saçmadır (*önceki Önerme*). O halde açık ve seçik olarak algıladığımız her şey doğrudur.

Q.E.D.

Not

Açık ve seçik olarak algıladığımız için zorunlu olarak benimsediğimiz bu şeyler zorunlu olarak doğrudur ve bizim (herkesin kendinden fark edeceği gibi) belirsiz ve şüpheli olanları, yani en kesin ilkelerden çıkarsanmamış olanları benimsememe yetimiz vardır; buradan da açıkça şu çıkar ki, hataya düşmemeye ve aldanmamaya her zaman dikkat edebiliriz (birazdan söyleneceklerle bu daha da iyi anlaşılacak), yeter ki kendimizle ilgili olarak, sadece açık ve seçik olarak

algıladıklarımızı, yani sadece açık ve kesin ilkelerden çıkarsananları olumlama kararını ciddiyetle alalım.

Önerme 15

Hatanın olumlu bir varlığı yoktur.

Kanıtlama
Eğer hatanın olumlu bir varlığı olsaydı, nedeni sadece Tanrı olacak ve Onun tarafından sürekli olarak varlıkta tutulacaktı (*12. Önerme*). Oysa bu saçmadır (*13. Önerme*). O halde hatanın olumlu bir varlığı yoktur.

Q.E.D.

Not
Olumlu bir varlığı olmadığına göre hata, özgürlüğün iyi kullanımının yoksunluğundan başka bir şey olamaz (*14. Önermenin Notu*); ve dolayısıyla Tanrının hatanın nedeni olduğu söylenemez. Tanrının hatanın nedeni olduğunu söylemek, güneşin yokluğunun karanlıkların nedeni olduğunu, ötekiler gibi olan ama kör bir çocuk yarattığı için Tanrının körlüğün nedeni olduğunu söylemeye benzer. Kısacası bu, bize çok az sayıda şey barındıran bir anlama yetisi verdiği için Tanrının hatanın nedeni olduğunu söylemekle birdir. Bunu ve aynı zamanda hatanın nasıl irademizin kötüye kullanımına dayandığını ve nihayet kendimizi hatadan nasıl sakınabileceğimizi açıkça anlayabilmek için, sahip olduğumuz bütün düşünme tarzlarını, yani tüm algılama (hissetme, hayal etme ve salt bilme gibi) ve isteme (arzulama, tiksinme, olumlama, yadsıma ve şüphelenme gibi) biçimlerini gözden geçirelim, zira bütün tarzlar bu ikisine indirgenebilir.
Onlarla ilgili olarak şunlar belirtilmelidir: 1) Zihin, şeyleri açık ve seçik olarak bildiği ve benimsediği ölçüde aldatılamaz

(*14. Önerme*); onları benimsemeden şeyleri sadece algıladığı ölçüde de. Kanatlı bir at mı algılıyorum? Şurası muhakkak ki, gerçekten kanatlı bir at olduğunu olumlamadığım ve kanatlı bir atın varolduğundan şüphe ettiğim sürece bu algım hiçbir yanlışlık içermemektedir. Ayrıca olumlama ya da benimseme, insanın iradesini belirlemesinden başka bir şey olmadığına göre, hata yalnız iradenin kullanımına dayanmaktadır.

Meselenin daha anlaşılır olması için şunun da belirtilmesi gerek: 2) Sadece açık ve seçik olarak algıladıklarımızı değil, başka bir biçimde algıladıklarımızı da benimseme kudretimiz vardır.

Çünkü irademiz hiçbir sınırla belirlenmiş değildir. Bunu da herkes açıkça görebilir, yeter ki şuna dikkat etsin: eğer Tanrı bilme yetimizi sonsuz kılmak isteseydi, anlama yetimizce algılanmış her şeyi benimsememiz için bize hâlihazırda sahip olduğumuzdan daha geniş bir benimseme yetisi verme gereği duymazdı; hâlihazırda sahip olduğumuz bu yeti sonsuz şeyi olumlamaya yeterdi. Gerçekten de kesin ilkelerden çıkarsamadığımız pek çok şeyi olumladığımızı deneyimle görüyoruz. Böylelikle şunu da görebiliriz: Anlama yetisi isteme yetisinin gittiği yere kadar uzansaydı ya da isteme yetisi anlama yetisinden daha uzağa gitmiyor olsaydı ya da nihayet isteme yetisini anlama yetisinin sınırları içinde tutabilseydik, asla hataya düşmezdik (*14. Önerme*).

Ancak anlama yetisinin iradenin gittiği yere kadar uzanmasını ya da iradenin anlama yetisinden daha uzağa gitmemesini sağlayacak hiçbir kudretimiz yoktur, çünkü böyle bir kudret, iradenin sonsuz olmadığını ve anlama yetisinin sonlu olarak yaratılmadığını ima ederdi. Geriye, isteme yetimizi anlama yetisi sınırları içinde tutma kudretimiz olup olmadığını değerlendirmek kalıyor. Oysa irade kendini belirlemekte özgür olduğuna göre, benimseme yetimizi anlama yetisi sınırları içinde tutma ve böylelikle hataya düşmeme kudretimiz var demektir. Buradan da apaçık olarak şu çıkar ki,

hiç aldanmamanız, yalnızca irade özgürlüğünün kullanımına bağlıdır. İrademizin özgür olduğu zaten *İlkeler*'in I. Bölümünün 39. Maddesinde, *Dördüncü Meditasyonda* ve tarafımızdan daha geniş olarak, *Ek*'imizin son bölümünde kanıtlanmıştı. Ve bir şeyi açık ve seçik olarak algıladığımızda onu benimsemeden edemiyorsak, bu zorunlu benimseme zayıflıktan değil, sadece irademizin özgürlüğü ve yetkinliğinden ileri gelmektedir. Zira olumlama (kendinden yeterince açık olduğu üzere) bizde bulunan bir yetkinliktir ve irade hiçbir zaman bütünüyle kendi kendini belirlediğinde olduğundan daha yetkin ve daha özgür değildir. Oysa bu durum, zihin açık ve seçik bir bilgiye erişir erişmez vuku bulduğuna göre, zihin kendine aynı anda bu yetkinliği vermekten de geri kalmayacaktır. Bu nedenle kendimizi asla daha az özgür olarak tasavvur edemeyiz, zira doğruyu kavradığımızda hiçbir şekilde kayıtsız değilizdir. Tam tersine, kesin olan bir şey varsa, o da kayıtsızlığımız arttıkça özgürlüğümüzün azaldığıdır.

Geriye sadece, hatanın insan için bir yoksunluk, Tanrı içinse basit bir olumsuzlama olduğunu açıklamak kalıyor. İlkin, açıkça algıladıklarımız dışında da pek çok şey algılamakla, bu şeyleri algılamanınşkenki halimizden daha yetkin olduğumuzu gözlemlersek, bunu rahatlıkla anlayacağız. Bunu açıkça gösterecek olan da şudur: Diyelim ki hiçbir açık ve seçik algımız yok ve sadece bulanık algılara sahibiz, bu durumda şeyleri bulanık bir biçimde algılamaktan daha büyük bir yetkinliğimiz olamaz ve bu yetkinlik dışında hiçbir şey doğamız için daha makbul değildir. Dahası, bulanık da olsalar şeyleri benimsemek, aynı zamanda bir eylem olduğu ölçüde bir yetkinliktir. Hele hele az önce olduğu gibi açık ve seçik algılara sahip olmanın insan doğasına aykırı olduğunu varsayarsak, bu herkes için apaçık olacaktır; çünkü o zaman, insan için, bulanık da olsalar şeyleri olumlamanın ve özgürlüğü kullanmanın, kayıtsız kalmaktan, yani (az önce gösterdiğimiz üzere)

özgürlüğün en alt basamağında kalmaktan çok daha iyi olduğu açıkça ortaya çıkacaktır. Ve insan hayatının gereğini ve yararını da göz önünde bulundurursak, gündelik deneyimin herkese öğrettiği gibi, bunun mutlak olarak zorunlu olduğunu göreceğiz.

Öyleyse bütün düşünme tarzlarımız kendilerinde ele alındıklarında yetkin olduklarına göre, hatanın biçimi, bu halleriyle onlarda bulunamaz. Ama birbirlerinden farklılaşan isteme tarzlarını ele alacak olursak, bazıları, iradeyi daha az kayıtsız, yani daha özgür kılmaları oranında bize ötekilerden daha yetkin görüneceklerdir. Bulanık şeyleri olumladığımız sırada, zihnimizi doğruyla yanlışı ayırt etmeye daha elverişsiz hale getirdiğimizi ve böylece en yüksek özgürlükten yoksun kaldığımızı göreceğiz. Demek ki bulanık şeyleri olumlamak, burada olumlu bir varlığa sahip olduğu ölçüde, bir yetkinsizlik değildir ve hatanın biçimini içermez; ancak bu, böyle yapmakla kendimizi doğamıza ait ve kudretimiz dahilindeki en yüksek özgürlükten yoksun bıraktığımız ölçüde bir yetkinsizliktir. O halde hatanın doğurduğu her yetkinsizlik, yalnızca bu en yüksek özgürlüğün yoksunluğundan ibarettir ve hata denen şey de bu yoksunluktur. Buna yoksunluk denir çünkü doğamızın gerektirdiği bir yetkinlikten yoksun kalmışızdır, ama buna aynı zamanda hata da denir çünkü irademizi anlama yetisi sınırları içinde tutabileceğimiz halde bunu yapamayarak bu yetkinlikten kendi kabahatimizle yoksun kalmışızdır. Üstelik hata, insan için özgürlüğün düzgün ve yetkin kullanımının yoksunluğundan başka bir şey olmadığından, ne insanın Tanrıdan aldığı bir yetide ne de Tanrıya bağımlı oldukları ölçüde bu yetilerin işleyişinde bulunabilir. Tanrının bizi, verebileceği daha geniş bir anlama yetisinden yoksun bıraktığını ve böylece hataya düşmemizi sağladığını söyleyemeyiz. Çünkü doğası Tanrıdan bir şey talep edebilecek hiçbir şey yoktur; aynı şekilde, doğasına Tanrının iradesinin ona bahşetmeyi istediğinden başka bir şey ait olan

hiçbir şey yoktur, çünkü (*Ek*'imizin VII. ve VIII. Bölümlerinde daha etraflıca açıklayacağımız üzere) Tanrının iradesinden önce hiçbir şey varolmaz ve kavranamaz. Bu nedenle Tanrı daireyi kürenin, çemberi de küresel yüzeyin özelliklerinden yoksun bırakmadığı gibi, bizi de daha geniş bir anlama yetisinden ya da daha yetkin bir bilme yetisinden yoksun bırakmış değildir.

Dolayısıyla, nasıl ele alınırsa alınsın, yetilerimizin hiçbiri, Tanrıdaki bir yetkinsizliğe işaret edemez, öyleyse hatanın biçimini oluşturan bu yetkinsizliğin insan için salt bir yoksunluk olduğu, bunun nedeni olarak görülen Tanrıyla ilişkili olarak ise yoksunluk değil, sadece bir olumsuzlama olarak adlandırılabileceği de buradan açıkça çıkmaktadır.

Ek II

BARUCH SPINOZA

Metafizik Düşünceler

Birinci Kısım

Bölüm VI

BİRE, DOĞRUYA VE İYİYE DAİR

Bu terimler neredeyse bütün metafizikçiler tarafından Varlığın en genel etkilenişleri olarak değerlendirilirler; aslında metafizikçiler kimse bunu düşünmese de her Varlığın Bir, Doğru ve İyi olduğunu söylerler. Ama her birini ayrı ayrı incelediğimizde bu terimlerle ne anlaşılması gerektiğini göreceğiz.

[...]

Gerek Kalabalıklara gerekse Felsefecilere göre Doğrunun ve Yanlışın ne olduğu. – *Doğru* ve *yanlış* terimlerini layıkıyla anlamak için sözcüklerin anlamından başlayacağız. Böylece bunların, şeylere yönelik dışsal adlandırmalardan ibaret oldukları ve şeylere ancak hitabet yoluyla atfedilebilecekleri ortaya çıkacaktır. Fakat sözcükler önce insan topluluklarınca bulunduğuna ve ancak daha sonra felsefeciler tarafından kullanıldığına göre, bir sözcüğün ilk anlamını araştıran biri, bu sözcüğün öncelikle kalabalıklar için ne anlama geldiğini sorgulamak durumundadır; özellikle de bu araştırmayı yapmak için dilin doğasından çıkarılacak başka nedenlerin yokluğunda. *Doğru* ve *yanlışın* ilk anlamı anlatılardan kaynaklanmış gibi görünüyor; söz konusu anlatıya, anlatılan olgu gerçekten meydana geldiğinde doğru, anlatılan olgu hiçbir yerde meydana gelmediğinde de yanlış denmiştir. Daha sonra, felsefeciler bu sözcüğü, bir fikrin nesnesiyle uyumunu ya da uyumsuzluğunu belirtmek için kullanmışlardır; dolayısıyla bir şeyi kendinde olduğu haliyle gösteren fikir doğru, bir şeyi gerçekte olduğundan farklı gösteren fikir yanlış olarak

nitelendirilir. Nitekim fikirler doğanın zihindeki anlatılarından ya da hikâyelerinden başka bir şey değillerdir. Ve böylece, hareketsiz şeyleri de aynı şekilde eğretileme yoluyla belirtme noktasına gelinmiştir; işte bundan dolayı, doğru [hakiki] altın ya da yanlış [sahte] altın diyoruz, sanki bize sunulan altın kendi hakkında, onda olan ya da olmayan bir şey anlatıyormuş gibi.

Doğru aşkın bir terim değildir. – *Doğru*nun aşkın bir terim ya da Varlığın bir etkilenişi olduğuna hükmedenler büsbütün yanılmışlardır. Çünkü doğru terimi, şeylerin kendilerine ancak uygunsuzca ya da hitabet yoluyla uygulanabilir.

Hakikat [Doğruluk] ile doğru fikrin birbirinden nasıl ayrıldığı. – Şimdi de hakikatin doğru fikirden başka ne olduğu sorulacak olursa, beyazlığın beyaz cisimden başka ne olduğu sorgulansın; zira bu şeyler arasındaki ilişki aynıdır.
Doğrunun ve yanlışın nedenlerinden daha önce söz ettik; dolayısıyla geriye söylenecek bir şey kalmıyor. Hem yazarlar, sürekli öküz altında buzağı arayarak buna benzer boş sözlere içinden çıkamayacak şekilde dolanmamış olsalardı, bu söylediklerimize bile gerek olmazdı.

Hakikatin [Doğruluk] özellikleri nelerdir? Kesinlik şeylerde değildir. – Hakikatin [Doğruluğun] ya da doğru fikrin özellikleri şunlardır:
1) Açık ve seçiktir.
2) Tüm şüpheleri ortadan kaldırır, ya da tek kelimeyle kesindir. Kesinliği şeylerin kendisinde arayanlar, tıpkı orada hakikati aradıklarında olduğu gibi yanılmaktadırlar. Ve *bir şeyin belirsiz olduğunu* söylediğimizde, hatiplerin yaptığı gibi, bir nesneyi fikir yerine koymuş oluruz, bir şeyin şüpheli olduğunu da yine aynı şekilde söyleriz; tabii belirsizlik ile olumsallığı ya da bizde belirsizlik ya da şüphe uyandıran şeyi kastetmiyorsak. Ama bunların üstünde daha fazla durmaya

gerek yok, o yüzden şimdi üçüncü terime geçip hem onunla hem de karşıtıyla ne anlaşılması gerektiğini açıklayacağız.

İyi ve Kötü sadece göreli olarak söylenebilir. – Tek başına ele alınan bir şeye ne iyi ne de kötü denebilir. O şey, ancak bir başka şeyle ilişkisi içinde, bu şeyin sevdiğini elde etmesinde yararlı ya da zararlı olması bakımından iyi ya da kötü olabilir. Ve böylece her şeyin, eşzamanlı olarak farklı açılardan iyi ya da kötü olduğu söylenir. Mesela, Ahitofel'in Avşalom'a verdiği öğüt Kutsal Kitap'ta iyi olarak nitelenmiştir, halbuki aynı öğüt Davut'un yıkımını hazırlayabilirdi, yani onun için çok kötüdür.[i] Herkes için iyi olmayan daha pek çok şeye de iyi denir; mesela selamet insanlar için iyidir ama bununla hiç ilgisi olmayan hayvanlar ve bitkiler için ne iyi ne de kötüdür. Tanrının gerçekten en yüksek düzeyde iyi olduğu söylenir, çünkü O herkes için yararlıdır; nitekim katkısıyla herkesin en değerli şeyi olan varlıklarını devam ettirir. Mutlak olarak kötü şeye gelince, kendinden apaçık olduğu üzere, böyle bir şey yoktur.

[i] Kral Davut'un oğlu Avşalom babasına karşı ayaklanınca kralın danışmanlarından Gilolu Ahitofel ona katılır. Haberi alan Davut, bu adamın bilgeliğinden çekindiği için Tanrı'dan yardım ister: "O sırada biri Davut'a, 'Ahitofel Avşalom'dan yana olan suikastçıların arasında' diye bildirdi. Bunun üzerine Davut, 'Ya RAB, Ahitofel'in öğüdünü boşa çıkar' diye dua etti" (2. Samuel 15:31). Tanrı bu duayı kabul edecek ve Avşalom'un, Ahitofel'in "iyi" öğüdü yerine Davut'un casusu Huşay'ınkine uymasını sağlayacaktır: "Ahitofel Avşalom'a şöyle dedi: 'İzin ver de on iki bin kişi seçeyim, bu gece kalkıp Davut'un peşine düşeyim. Davut yorgun ve güçsüzken ona saldırıp gözünü korkutayım. Yanındakilerin hepsi kaçacaktır. Ben de yalnız Kral Davut'u öldürürüm. Sonra bütün halkı sana geri getiririm. Halkın dönmesi öldürmek istediğin adamın ölümüne bağlıdır" (2. Samuel 17:1-3). "Avşalom'la İsrailoğulları, 'Arklı Huşay'ın öğüdü Ahitofel'in öğüdünden daha iyi' dediler. Çünkü RAB, Avşalom'u yıkıma uğratmak için, Ahitofel'in iyi öğüdünü boşa çıkarmayı tasarlamıştı" (2. Samuel 17:14). Nitekim Avşalom, Davut'un yıkımına sebep olacak bu "iyi" öğüdü tutmamış, sonunda babasına yenilmiş ve öldürülmüştür. *(ç.n.)*

Bazılarının neden Metafizik bir İyi varsaydığı. – Her türlü görelilikten bağımsız, metafizik bir iyi arayışında olanlar, çarpık bir önyargı yüzünden kendilerine birçok zorluk çıkarıyorlar; bir akıl ayrımını, gerçek ya da tarza dayalı bir ayrımla karıştırıyorlar. Zira çabayla ne kastettiklerini bilmedikleri halde, bir şeyin kendisiyle onda bulunan kendini varlıkta tutma çabasını birbirinden ayırıyorlar. Gerçekte, bir şeyle onun kendini varlıkta tutma çabası arasında gerçek ayrım değil, bir akıl ayrımı, daha doğrusu sözsel bir ayrım vardır – onları yanıltan da budur.

Şeyler ile onların oldukları halde sürüp gitme çabalarının birbirinden nasıl ayrıldığı. – Bunun açıkça anlaşılması için çok basit bir örneği ele alacağız. Hareketin, olduğu halde sürüp gitme kuvveti vardır; oysa bu kuvvet hareketin kendisinden başka bir şey değildir, yani hareketin doğası böyledir.

Nitekim, "işte belli bir hareket miktarından başka bir şey içermeyen A cismi" dersem, bu A cismini göz önünde bulundurduğum sürece, onun hareket ettiğini söylemem gerektiği buradan açıkça anlaşılır. Eğer bu cismin hareket etme kuvvetini kendi kendine yitirdiğini söyleseydim, ona zorunlu olarak varsayımımın dışında bir şey atfetmiş olurdum, o da bu yüzden doğasını yitirirdi. Bununla birlikte, bu akıl yürütme biraz anlaşılmaz geliyorsa, kendini varlıkta tutma çabasının, hareketin yasaları ve doğası dışında bir şey olduğunu farz edelim. Bu çabanın metafizik bir iyi olduğu varsayıldığına göre, zorunlu olarak bu çabanın kendisinin de, bir "varlığında sürüp gitme çabası" olması, bu çabanın da bir başka çabası olması gerekecektir, bu böyle sonsuza kadar gider, ki ben daha saçma bir şey düşünemiyorum. Kimilerinin şeyin kendisi ile ondaki çabayı birbirinden ayırmasının sebebine gelince, onlar herhalde kendilerinde, kendilerini varlıkta tutma arzusu buluyorlar ve herkeste böyle bir şey olduğunu hayal ediyorlar.

Tanrının şeyleri yaratmadan önce iyi olarak nitelendirilip nitelendirilmeyeceği. – Bir de, Tanrının şeyleri yaratmadan önce iyi olarak nitelendirilip nitelendirilmeyeceği soruluyor. Bir şey kendinde ele alındığında ne iyi ne de kötü olduğuna göre, bizim tanımımızdan bu sıfatın Tanrıda olamayacağı sonucu çıkıyor. Oysa bu birçok kişiye saçma gelecek, ama neden böyle, hiç bilmiyorum. Zira biz Tanrıya bu türden, şeylerin yaratılışından önce Onunla ancak kuvve olarak bağdaşan pek çok şey atfederiz; sözgelimi Onu yaratıcı, hâkim, merhametli vs. olarak adlandırdığımızda bu böyledir. Öyleyse buna benzer savların bizi duraksatmaması gerekir.

Yetkinliğin nasıl göreli anlamda, nasıl mutlak anlamda söyleneceği. – Ayrıca, iyi ve kötü gibi yetkinlik de ancak göreli anlamda söylenebilir; tabii yetkinliği şeyin özünün kendisi olarak aldığımız durumlar hariç. Ve daha önce söylediğimiz gibi, Tanrının bu anlamda sonsuz bir yetkinliği, bir başka deyişle sonsuz bir özü ya da sonsuz bir varlığı vardır.
Daha fazla bir şey söylemek niyetinde değilim, çünkü Metafiziğin geneline ilişkin geri kalan meselelerin yeterince bilindiği kanısındayım; onun için, bundan daha fazla söz etmeye değmez.

İkinci Kısım

Bölüm VIII

TANRININ İRADESİNE DAİR

[...]

Tanrının bazı şeylerden nefret ettiği, bazı şeyleri de sevdiği uygunsuzca söylenir. – Kutsal Kitap'ta nasıl toprağın

insanları kusacağı[ii]" vb. şeyler söyleniyorsa, Tanrının bazı şeylerden nefret ettiği ve bazı şeyleri sevdiği de ancak öyle söylenebilir. Zaten, Tanrının kimseye kızgın olmadığı ve hiçbir şeyi kalabalıkların inandığı şekilde sevmediği Kutsal Kitap'tan da yeterince anlaşılıyor; nitekim bunu Yeşaya söylemektedir, daha da açık şeklini ise Havari Romalılara Mektup'ta söyler (b. IX)[iii]: *Çocuklar[iv] henüz doğmamış, iyi ya da kötü bir şey yapmamışken, Tanrı Rebeka'ya "Büyüğü küçüğüne kulluk edecek" dedi. Öyle ki, Tanrı'nın seçim yapmaktaki amacı yapılan işlere değil, kendi çağrısına dayanarak sürsün.* Ve biraz ilerisinde: *Demek ki Tanrı dilediğine merhamet eder, dilediğinin yüreğini nasırlaştırır. Şimdi bana, "Öyleyse Tanrı insanı neden hâlâ suçlu buluyor? O'nun isteğine kim karşı durabilir?" diyeceksin. Ama, ey insan, sen kimsin ki Tanrı'ya karşılık veriyorsun? "Kendisine biçim verilen, biçim verene, 'Beni niçin böyle yaptın' der mi?" Ya da çömlekçinin aynı kil yığınından bir kabı onurlu iş için, ötekini bayağı iş için yapmaya hakkı yok mu?* vs.

Tanrının insanları neden uyardığı; onları neden uyarmaksızın kurtarmadığı ve imansızların neden cezalandırıldıkları. – Şimdi de Tanrının insanları neden uyardığı mı sorulacak? Buna, Tanrının, kurtarmak istedikleri doğru yolu bulsun diye insanları belli bir anda uyarmaya ezelden beri karar verdiği yolunda bir cevap vermek kolaydır. Bir de şu soruluyorsa: Tanrı onları uyarmaksızın kurtaramaz mıydı? Evet kurtarabilirdi, diye cevap veririz. Öyleyse onları niye kurtarmıyor, diye üstelenecektir belki. Ben buna, Tanrının Kızıldeniz'i neden kuvvetli bir doğu rüzgârını kullanmaksızın yarmadığı, neden tek tek her hareketi başka şeylerin aracılığı

[ii] Levililer 18:15 "Onların yüzünden ülke bile kirlendi. Günahından ötürü ülkeyi cezalandırdım. Ülke üzerinde yaşayan insanları kusuyor." *(ç.n.)*

[iii] Romalılar 9:11-12, 18-21. *(ç.n.)*

[iv] İshak'ın çocukları. *(ç.n.)*

olmaksızın yerine getirmediği ve Tanrının bunun gibi dolaylı yollarla ürettiği sonsuz sayıda şeyin nedeni bana söylenince cevap vereceğim. Sonra da şu sorulacak: İmansızlar, doğalarının gerektirdiği gibi ve Tanrının kararı doğrultusunda hareket ettikleri halde neden cezalandırılıyorlar? Cevaben, onların cezalandırılmasının da Tanrının kararının gereği olduğunu söylerim. Madem sadece özgürlüğünü kullanarak günah işlediğini düşündüklerimiz cezalandırılacak, öyleyse neden insanlar zehirli yılanları ortadan kaldırmak istiyor? Oysa onlar doğaları gereği günah işlemektedirler, başka türlü de davranamazlar.

Kutsal Kitap, Doğal Işıkla çelişecek hiçbir şey öğretmez. – Nihayet Kutsal Kitap'ta, bizde şüphe uyandıran başka şeylere de rastlanırsa, burası onları açıklamanın yeri değil; zira biz burada, doğal Akılla en kesin şekilde erişebileceğimiz şeyleri araştırıyoruz. Ve Kutsal Kitap'ın da aynı şeyleri öğrettiğini bilmek için bunları olanca açıklığıyla belirlememiz yeterlidir; çünkü hakikat hakikatle çelişmez ve Kutsal Kitap kalabalıkların hayal ettiği türden saçmalıklar öğretemez. Zira Kitap'ta, Doğal Işığa aykırı herhangi bir şey bulursak, bunu tıpkı Kuran ve Talmud'da yaptığımız gibi özgürce çürütebiliriz. Ama biz, Kutsal Kitaplarda Doğanın Işığıyla çelişen bir şey bulunabileceğini düşünmekten uzağız.