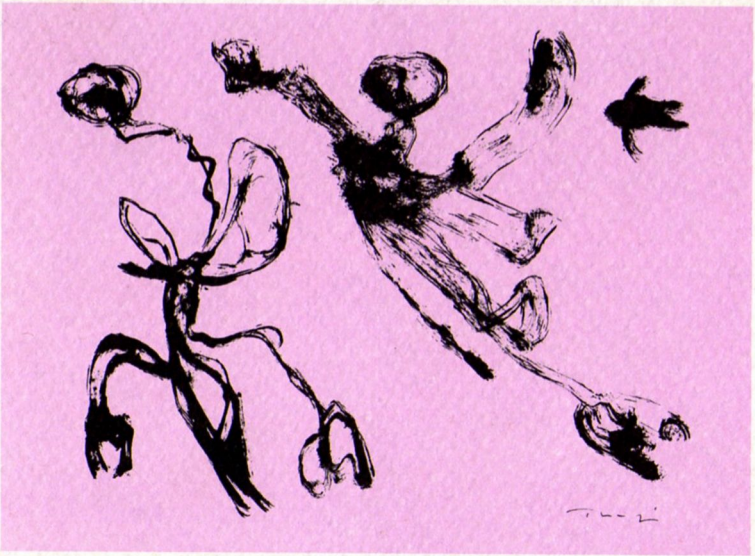
Gilles Deleuze

Spinoza
Pratik Felsefe



Norgunk



© Norgunk Yayıncılık 2005
ISBN 975 8686-22-4

Deleuze & Guattari Kitapları

Spinoza. Philosophie pratique
© 1981 by Les Editions de Minuit

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide
à la publication, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères,
de l'Ambassade de France en Turquie et de l'Institut Français d'Istanbul.

Çeviriye ve yayına katkı programı çerçevesinde yayınlanan bu yapıt,
Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve
İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

Çeviri
Ulus Baker

Son Okuma
Metin Bal

Kapak Deseni
Tiraje

Baskı ve Cilt
Promat A.Ş.
E-5 Karayolu Üzeri, Haramidere Mevkii
Avcılar – İstanbul
Ocak 2005

Norgunk Yayıncılık
AG 116 Selçuklar Sokak 35 Akatlar 34335 İstanbul
Tel: (212) 351 48 38 / Faks: (212) 351 83 24
info@norgunk.com / www.norgunk.com

Gilles Deleuze

Spinoza

Pratik Felsefe

Norgunk

İçindekiler

Birinci Bölüm:
Spinoza'nın Hayatı 9

İkinci Bölüm:
Ethica ile Ahlak Arasındaki Fark Üstüne 24

Üçüncü Bölüm:
Kötülük Mektupları (Blyenbergh ile Mektuplaşmalar) 37

Dördüncü Bölüm:
Ethica Temel Kavramlar Sözlüğü 51

Beşinci Bölüm:
Spinoza'nın Evrimi (*Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'nın Tamamlanmamışlığı Üstüne) 120

Altıncı Bölüm:
Spinoza ve Biz 132

"Sizi Spinoza'ya götüren şeyin ne olduğunu söyleyin bana. Bunun nedeni Spinoza'nın Yahudi olması mı?

— Hayır efendim. Kitabıyla ilk karşılaşmama kadar Spinoza'nın kim olduğunu bilmiyordum. Zaten Spinoza'nın hayat hikâyesini okuduysanız, Sinagog tarafından hiç sevilmediğini görmüşsünüzdür. O kitabı komşu kasabadaki bir eskicide buldum; bir kopek ödedim ve zorlukla kazandığım parayı böyle çarçur ettiğim için kendime kızarak oradan ayrıldım. Daha sonra kitabın birkaç sayfasını okudum ve sanki peşimde bir kasırga varmış gibi okumaya devam ettim. Size söylemiştim, orada yazan her şeyi anlamadım, ama bu türden düşüncelerle karşılaşınca, insan kendini cadı sopasına binmiş gibi hissediyor. Ben artık aynı kişi değildim...

— Spinoza'nın eserlerinin size ne ifade ettiğini açıklar mısınız? Başka bir deyişle, eğer bu bir felsefeyse, ileri sürdüğü şey nedir?

— Buna cevap vermek o kadar kolay değil. Birçok bölümde işlenen konuya bağlı olarak, her şey alttan alta birbiriyle örtüşüyor olsa da, kitap farklı şeyler anlatıyor. Ama sanıyorum ki, *Ethica* daha çok Spinoza'nın kendini özgür bir insan yapma çabasını anlatmaktadır – felsefesine göre mümkün olan ölçüde özgür, ne demek istediğimi anlıyorsanız – ve bunu da, düşüncesinde en uzağa giderek ve bütün parçaları birbirine bağlayarak gerçekleştiriyor; eğer efendimiz bu saçmalıklarımı bağışlarsa.

— Sorunu ele almak için hiç de kötü bir yöntem değil. Eserden yola çıkmak yerine insandan yola çıkmak. Ama..."

Kiev'deki Adam, Malamud

BİRİNCİ BÖLÜM

Spinoza'nın Hayatı

Nietzsche bir filozofun hayatını neyin gizemli kıldığını kendisi de fiilen yaşadığı için, iyi gördü. Filozof, çileci erdemleri – alçakgönüllülük, yoksulluk, dürüstlük –, gerçekte pek de çileci olmayan, tamamen özel, olağanüstü amaçların hizmetine sunmak için fetheder[1]. Onları kendi tekilliğinin ifadesi yapar. Nietzsche'ye göre bu erdemler, ne ahlaki amaçlar ne de başka bir hayat için dinsel araçlardır: Ama daha çok felsefenin kendisinin "sonuçlarıdır". Aslında filozof için hiçbir şekilde *başka* hayat yoktur. Alçakgönüllülük, yoksulluk, dürüstlük, bundan böyle, düşünceyi fethedecek ve tüm diğer içgüdülere – Spinoza'nın Doğa olarak adlandırdığı – hükmedecek kadar güçlü, görülmemiş biçimde zengin ve bolluk içindeki bir hayatın sonuçlarına dönüşürler: Artık ihtiyaçtan kaynaklanan, araçlar ve amaçlara bağlı olarak yaşanan bir hayat değil de, üretimden, üretkenlikten, kudretten kaynaklanan, nedenlere ve sonuçlara göre yaşanan bir hayat. Alçakgönüllülük, yoksulluk, dürüstlük, bunlar bir Büyük Yaşayan olmanın ve çok kibirli, çok zengin, çok şehvetli bir sebep için kendi vücudunu bir tapınak haline dönüştürmenin filozofa özgü yollarıdır. Öyle ki, filozofa saldıranlar, kendi sonuçsuz öfkelerini on kat daha artıracak olan, alçakgönüllü, yoksul ve

1 Nietzsche, *Généalogie de la morale [Ahlakın Soykütüğü Üstüne]*, III.

dürüst bir kişiye saldırmanın utancını yaşarlar; filozof bütün darbeleri sineye çeker, karşılık vermez.

Filozofun yalnızlığı burada tam anlamını bulur. Aslında o hiçbir çevreyle kaynaşmaz, hiçbir ortamla uyum içinde değildir. O, şüphesiz en iyi yaşama koşullarını ya da daha doğrusu hayatta kalmak için en iyi koşulları demokratik ve liberal çevrelerde bulur. Ama bu çevreler onun için, kötülerin hayatı zehirleyemeyeceğinin ya da sakatlayamayacağının garantisidirler ancak. Bu çevreler, bir devletin, bir toplumun, ya da genel olarak herhangi bir çevrenin amaçlarını biraz daha ileri taşıyan düşünme kudretinin hayattan koparılmamasını güvence altına alırlar. Spinoza, itaat etmenin bütün toplumlarda söz konusu olduğunu ve her şeyin bu noktada düğümlendiğini gösterecektir: Bu nedenle, itaat veya itaatsizlikle ilişkili olarak, değerlilik ve değersizlik, iyi ve kötü mefhumları yalnızca toplumsaldırlar. Bu durumda en iyi toplum, düşünme kudretini itaat etme zorunluluğundan kurtaran ve onu devlet kurallarının egemenliğinden kendi çıkarları doğrultusunda sakınan, ve sadece eylemden yana bir toplum olacaktır. Düşünce özgür ve bundan dolayı da yaşamsal olduğu ölçüde hiçbir şeyle uzlaşmak zorunda değildir; tersi olduğunda, tüm diğer baskılar da mümkün hale gelir ve zaten gerçekleşmiş olurlar; herhangi bir eylem suça dönüşür, her hayat tehdit altındadır. Açıkça görülüyor ki, filozof en uygun koşulları demokratik devlette ve liberal çevrelerde bulmaktadır. Ama o hiçbir zaman kendi amaçlarını bir devletin veya bir çevrenin amaçlarıyla karıştırmaz, çünkü o, hatadan kaçar gibi itaatten kaçan düşünce kudretlerini harekete geçirir, iyiliğin ve kötülüğün ötesinde bir hayat imgesini, ne saygınlık ne de suçluluk barındıran sapasağlam bir masumiyeti ortaya koyar. Filozof çeşitli devletlerde yaşayabilir, değişik çevreler içinde bulunabilir, fakat bunu bir keşiş, bir gölge, bir gezgin, ya da bir pansiyoner olarak yapar. Bu nedenle Spinoza'yı açık olduğu varsayılan liberal çevrelere (Liberal Hıristiyanlık, Dekartçılık, De Witt kardeşlerce benimsenen burjuvazi, vb.) girmek için, kapalı olduğu varsayılan Yahudi bir çevreden kopan biri olarak hayal etmemek gerekir. Aslında Spinoza nereye gitse, talep ettiği,

beklediği tek şey, az ya da çok başarı şansıyla, kendisinin ve alışılagelmemiş amaçlarının hoşgörüyle karşılanmasıdır. O, bu hoşgörünün derecesini, bir toplumun kaldırabileceği demokrasinin ve gerçekliğin derecesi ya da tersine insanlığı tehdit eden tehlikenin derecesi olarak görür.

Baruch de Spinoza 1632'de, Amsterdam'ın Yahudi mahallesinde, İspanyol ve Portekiz kökenli, zengin, tüccar bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Yahudi okulunda tanrıbilim ve ticaret öğrenimi görür. On üç yaşından itibaren, öğreniminin yanı sıra babasının ticarethanesinde çalışır (babasının 1654'te ölümü üzerine, 1656'ya kadar kardeşiyle birlikte bu işi yürütür). Onu Yahudi toplumundan ve ticaretten koparan, ve 1656'da cemaatten aforoz edilmeye götüren sessiz felsefi dönüşüm nasıl gerçekleşmiştir? Amsterdam toplumunu homojen olarak düşünmemeliyiz; Hıristiyan çevrelerde olduğu kadar, Amsterdam cemaatinde de çeşitlilik, çıkarlar ve ideolojiler mevcuttur. Büyük bir bölümü eski Marranolardan, yani İspanya ve Portekiz'de Katolikliği görünüşte sürdürmüş olan ve 16. yüzyılın sonunda göç etmeye zorlanmış Yahudilerden oluşuyordu. Yahudi inançlarına samimi olarak tutunmuş olsalar bile, geleneksel haham Yahudiliği ile pek bağdaşmayan felsefi, bilimsel ve tıbbi bir kültürle yoğrulmuşlardı. Sinagogta ve Yahudi cemaatinde önemli bir rolü olan Spinoza'nın babası, göründüğü kadarıyla bir şüpheciydi. Amsterdam'da bazı kesimler sadece hahamlığın ve geleneğin rolünün sorgulanmasını yeterli bulmuyor, kutsal kitabın rolünü de sorguluyorlardı: Yalnızca doğa yasalarını kabul eden Uriel da Costa, ruhun ölümsüzlüğünü ve vahyi reddettiği için 1647'de mahkûm edilecekti; ve özellikle Juan de Prado, ruhun bedenle birlikte öldüğü, Tanrının sadece felsefi sistem içinde varolduğu ve imanın boşuna olduğu gibi görüşlerinden dolayı suçlanıp, 1656'da cezalandırılacak, daha sonra da aforoz edilecekti[2]. Son zamanlarda yayınlanan belgeler, Spinoza'nın Prado ile yakın ilişkisini kanıtlıyor; bu iki durumun birbirine bağlı olduğu düşünülebilir.

2 Bkz. I. S. Révah, *Spinoza et Juan de Prado*, Mouton, 1959.

Eğer Spinoza daha ağır biçimde cezalandırıldıysa ve hemen 1656'da aforoz edildiyse, bu, tövbe etmeyi reddederek, ayrılmayı kendisinin istemesinden dolayıdır. Hahamlar diğer birçok durumda olduğu gibi bir uzlaşma beklemişlerdir. Spinoza tövbe etmek yerine, *Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma*'nın ilk taslağı diyebileceğimiz, *Sinagogtan Ayrılışını Aklamak İçin Savunma*'yı kaleme alır. Cemaatin bir evladı olarak Amsterdam'da doğmuş olması durumunu daha da ağırlaştırıyordu. Amsterdam'da hayat onun için giderek güçleşiyordu. Belki de bir fanatiğin suikast girişiminin ardından, Spinoza felsefi çalışmalarını sürdürmek için Leyden'e geçerek, Rijnsburg'da bir banliyöye yerleşti. Düşüncenin insanlar tarafından her daim sevilmediğini hiç unutmamak için, Spinoza'nın, bıçak darbesiyle yırtılmış paltosunu sakladığı söylenir. Bir filozofun mahkeme yoluyla işinin bitirilmesine kimi zaman rastlansa da, toplum dışına atılıp suikaste uğradıktan sonra filozofluğunun başlaması görülmemiş bir olaydır.

Spinoza'nın kopuşunu açıklarken – sanki dışsal nedenlere bağlıymış gibi – liberal Hıristiyan etkilerde diretirsek, Yahudi cemaatindeki çeşitliliği ve bir filozofun oluşumunu anlayamayız. Kuşkusuz Spinoza, henüz babası hayattayken, Amsterdam'da birçok genç Yahudinin devam ettiği Van den Ende okulunda, Latincenin, Kartezyen felsefenin ve bilimin temel bilgilerinin, matematik ve fiziğin öğretildiği dersleri takip etmişti: Eski bir Cizvit olan Francis Van den Ende, sadece bir Dekartçı olarak değil, aynı zamanda özgür bir düşünür, tanrıtanımaz, hatta siyasi kışkırtıcı olarak kısa sürede tanınmıştır (Rohan şövalye isyanını takiben, 1674'te Fransa'da idam edilmiştir[3]). Yine hiç kuşku yok ki, Spinoza, belirli bir tümtanrıcılıktan ve barışçı bir komünizmden etkilenmiş Liberal Hıristiyanlarla ve Kilise karşıtlarıyla, Kolejlilerle ve Mennonitlerle sık sık görüşüyordu; bu topluluklarla, merkezlerinden biri olan Rijnsburg'da tekrar karşılaşacaktı: Spinoza burada, Jarig Jelles, Pieter Balling, Simon de Vries ve

3 Eugène Sue, *Latréaumont* romanında Van den Ende'yi demokrat bir komplocu olarak tasvir eder.

"ilerici" kitapçı ve yayıncı Jan Rieuwertz ile yakınlık kurar. (Spinoza'nın Oldenburg'a 1665'te yazdığı mektubunda barışçılık, 1671'de Jelles'e yazdığı mektubunda ise toplumculuk teması göze çarpar.) Bu arada Van den Ende'nin, Katolikliğin Hollanda'da yaşadığı tüm zorluklara rağmen, bu mezhebin bir biçimine bağlı kaldığı açıkça görülmektedir. Mennonitlerin ve Kolejlilerin felsefesi ise, etik anlayış ve siyasi kaygı açısından olduğu gibi, din eleştirisi konusunda da Spinoza'nın felsefesinin epey gerisinde kalmıştı. Hıristiyanlığı da, içine doğduğu Yahudiliği reddettiği ölçüde dışlayan, ve Yahudilikten kopuşunu yalnızca kendisine borçlu olan Spinoza'nın, Mennonitlerden ve Dekartçılardan etkilenmek yerine, doğal olarak, toplum dışı bırakılmış bir Yahudiyi karşılamaya en elverişli, en hoşgörülü çevreye yöneldiği düşünülür.

Birçok anlamının yanında, Yahudilikte aforoz edilmenin siyasi ve ekonomik bir anlamı da vardı. Bu, çokça karşılaşılan, ve sıklıkla geri çekilebilen bir tedbirdi. Devlet gücünden yoksun olan cemaatin ileri gelenlerinin, vergi vermekten kaçanları ve hatta siyasi dogmaları reddedenleri cezalandırmak için aforoz etmenin dışında başka bir yaptırımları yoktu. Oysa Yahudi ileri gelenleri, Kalvinist Partinin yöneticilerinden aşağı kalmayarak İspanya ve Portekiz düşmanlığını sürdürdüler, ve siyasal olarak da Orange Sarayı'na bağlı kaldılar, Hindistan Şirketlerinde çıkarları vardı. (Spinoza'nın öğretmenlerinden biri olan haham Manasseh ben Israël, Doğu Hindistan Kumpanyasını eleştirdiği için, 1640'ta neredeyse aforoz edilecekti; Spinoza'yı yargılayan heyet üyeleri Oranjist, ön-Kalvinist, İspanyol karşıtı ve çoğu da bu şirketin ortaklarıydı.) Spinoza'nın liberallerle olan bağları ve büyük birliğin dağılmasından sorumlu tutulan Jan de Witt'in Cumhuriyetçi Partisine yakınlığı, onu bir isyancı yaptı. Spinoza din çevreleriyle bağlarını kopardığı anda, aile mesleğini bırakarak iş çevresinden de ayrıldı. Gözlük camı kesmeyi öğrendi, zanaatkâr oldu, optiğin yasalarının işleyişini kavrayan ve bunları uygulayabilen, el işçiliğiyle donanmış bir filozof-zanaatkâr oldu. Bir yandan resim de yapıyordu; ilk biyografisini yazan Colerus, Spinoza'nın kendini

Napolili devrimci Masaniello'nun tavır ve kıyafeti içinde resmetmiş olduğunu aktarır[4].

Spinoza Rijnsburg'da, ileride *Kısa Çalışma* adını alacak eserini yakın çevresine Latince olarak sunar. Arkadaşları notlar alıyor, Jelles Hollandacaya çeviriyordu, belki de Spinoza önceden yazdığı bazı metinleri dikte ediyordu. 1661'e doğru, Mennonit üslubuyla, bir nevi ruhsal yola açılan ve ana konusu zenginliğin eleştirisi olan *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'yı kaleme alır. Spinoza'nın yönteminin çarpıcı bir açılımı olan bu çalışma tamamlanmamıştır. 1663 yılına doğru, Spinoza, kendisiyle birlikte yaşayan, ona kimi zaman umut veren, ama daha çok kafasını şişiren genç bir adam için, skolastik düşüncelerin eleştirel bir incelemesiyle *(Metafizik Düşünceler)* biraraya getirdiği *Descartes Felsefesinin İlkeleri*'ni sunar: Rieuwertz kitabı yayınlar, Jelles finanse eder, Balling de Hollandacaya çevirecektir. Doktor ve şair olan, ve Amsterdam'da yeni tiyatroyu örgütleyen Louis Meyer önsözü yazar. *İlkeler* ile, Spinoza'nın "profesörlük" yapıtı sona ermiştir. Çok az düşünür kendi keşiflerinin öğreticisi olmak, özel zihinsel bir eğitimi başkalarına aktarmak için duyulan en küçük isteğe bile kapılmaktan uzak durabilir. Ama, 1661'den itibaren Spinoza'nın *Ethica*'yı planlaması ve yazmaya başlaması, onu, ileride göreceğimiz gibi, yöntemsel açıdan bile artık bir sunuma benzemeyen, farklı bir boyuta, farklı bir alana götürür. Spinoza belki de bu yüzden *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'yı yarıda bırakır, ve sonraki girişimlerine rağmen bu eserine dönmeyi başaramayacaktır[5]. Spinoza'nın yarı-profesörlük döneminde Kartezyen felsefeye hiçbir zaman yakın olmadığı düşünülmemelidir. *Kısa Çalışma* bile, bütün Skolastisizmi, Yahudi düşüncesini ve Rönesans Felsefesini

4 Amsterdam'da, Rijksmuseum'un baskı koleksiyonunda bulunan bir gravürün, bu portrenin bir röprodüksiyonu olduğu söylenir.

5 Bu yapıtın yarıda bırakılmasının en açık nedeni, *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'nın birtakım argümanlarını işlevsiz ya da gereksiz kılan, *Ethica*'da ortaya konduğu haliyle "ortak mefhumlar" kuramında aranmalıdır (Bkz. *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*, Bölüm V).

çürütmek değil ama anlaşılır kılmak ve sadece Spinoza'ya ait çok yeni bir şeyi ortaya koymak için Kartezyen felsefeyi bir araç olarak kullanan düşünce tarzını sergiler. *İlkeler* ile *Metafizik Düşünceler*'in sunumları arasındaki karmaşık ilişki, Kartezyen düşüncenin bir elek gibi kullanıldığı ikili oyunun kanıtıdır, ama öyle ki, bu, eski felsefeyle ve hele Kartezyen felsefeyle artık hiçbir ilgisi olmayan yeni ve görkemli bir Skolastisizm yaratmak uğrunadır. Kartezyen felsefe Spinoza'nın hiçbir zaman düşünce tarzı olmamış, daha çok retoriği olmuştur. Spinoza Kartezyen felsefeyi ihtiyaç duyduğu retorik için kullanır. Ama bu durum kesin şeklini ancak *Ethica*'da bulacaktır.

Spinoza 1663'te, Lahey'in banliyösü Voorburg'a taşınır. Daha sonra da başkente yerleşecektir. Spinoza'yı bir gezgin olarak tanımlayan şey onun katettiği uzaklıklar değil, aile mirasından vazgeçerek mala mülke ve ilişkilere bağlı kalmadan sürdürdüğü pansiyon hayatıdır. *Ethica* üzerine çalışmaya devam eder; 1661'den itibaren, Spinoza'nın arkadaşlarıyla mektuplaşmaları, onların ilk kitabın temalarından haberdar olduklarını göstermektedir: Ve 1663'te Simon de Vries, üyeleri Spinoza'nın gönderdiği metinleri okuyup tartışan bir çalışma grubunun varlığından söz eder. Spinoza bir dostlar grubuyla sırlarını paylaşırken bile onlardan fikirlerini saklı tutmalarını, kendisinin 1675'te Leibniz karşısında yapacağı gibi, yabancılara karşı temkinli olmalarını rica ederdi. Spinoza'nın Lahey kenti yakınlarına yerleşmesinin nedeni büyük bir olasılıkla siyasaldır: Başkente yakınlık etkin liberal çevrelere yaklaşmak ve Kolejli cemaatin siyasete ilgisizliğinden uzaklaşmak için gerekliydi. İki büyük parti olan, Kalvinist ve Cumhuriyetçi çevrelerde durum şuydu: İlki, bağımsızlık için mücadele söylemlerine, savaş siyasetine, Oranj hanedanlığının ihtiraslarına, merkezî bir devlet yapılanmasına bağlı kalıyordu. Cumhuriyetçiler ise, barış siyaseti, bölgesel örgütlenme ve liberal ekonominin gelişmesinden yanaydılar. Monarşinin tutkulu ve savaşçı tutumu karşısına, Jan de Witt *doğal ve geometrik* bir yönteme dayanan cumhuriyetin akılcı tutumunu koyar. Ne var ki halkın Kalvinizmi ve Oranj hanedanlığını, hoşgörüsüzlüğü ve savaşçılığı benimsemiş olması

anlaşılmazdır. 1653'ten beri Jan de Witt Hollanda'nın başbakanıydı. Buna rağmen Cumhuriyet sürpriz ya da rastlantı sonucu bir cumhuriyet olarak kaldı: Halk tarafından gönülsüz olarak kabul edilen bu durum, halkın tercihinden çok bir kralın bulunmayışından kaynaklanıyordu. Spinoza devrimlerin zararlarından bahsederken, Cromwell devriminin yaşattığı hayal kırıklıklarının, ya da Oranj hanedanlığının olası bir darbesinin doğuracağı sıkıntıları göz önünde bulundurduğu unutulmamalıdır. Bu dönemde "devrimci" ideoloji tanrıbilim tarafından ele geçirilmiş ve çoğu zaman, Kalvinist Partide görüldüğü gibi, gerici siyasetin hizmetinde olmuştur.

Bu durumda Spinoza'nın, 1665'te, *Ethica* çalışmasını yarıda keserek *Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma*'yı yazmaya başlaması şaşırtıcı değildir. Bu çalışmada ele aldığı konular şunlardır: Neden insanlar fazlasıyla akıldışıdırlar? Neden kendi kölelikleriyle övünürler? Neden insanlar sanki özgürlükleriymiş gibi kendi kölelikleri "uğruna" savaşırlar? Neden özgürlüğü kazanmak kadar ona katlanmak da bu denli zordur? Neden sevgiyi ve sevinci yücelten bir din, savaş taraftarlığı, hoşgörüsüzlük, kötülük, nefret, keder ve vicdan azabı gibi duyguları da uyandırır? 1670'te *Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma*, yazarın adı olmaksızın uydurma bir Alman yayınevine atfedilerek basıldı. Fakat çok geçmeden yazarın kimliği saptandı; çok az kitap bu kadar red, saldırı, aşağılanma ve lanetle karşılanmıştır: Yahudiler, Katolikler, Kalvinciler ve Lutherciler, bütün statükocu çevreler, hatta Dekartçılar bile onu dışlamak için birbirleriyle yarıştılar. Bundan sonradır ki, "Spinozacılık" ve "Spinozacı" sözcükleri hakaret ve tehdit anlamı kazandı. Ve hatta ona karşı yeterince sert davranmadığı düşünülen Spinoza eleştirmenleri bile dışlandılar. Kuşkusuz, bu eleştirmenler arasında, bu saldırıya katılarak Ortodoksluklarını kanıtlayan, ama gerçekte bundan rahatsızlık duyan liberaller ve Dekartçılar da vardı. Patlamaya hazır bir kitap, bu özelliğini her zaman korur: Bugün hâlâ, boş inancı kırmaya yönelik köktenci girişim veya "sonuçlar" bilimi olarak taşıdığı felsefi işlev keşfedilmeden *Çalışma* okunamaz. Günümüzün bir yorumcusu *Çalışma*'nın asıl özgünlüğünün, dini

bir *sonuç* olarak ele almak olduğunu söyleyebilir[6]. Sadece nedensel anlamda değil, ama optik anlamda da, sonucun nasıl meydana geldiğini, onu kendi (zorunlu olarak) akılcı nedenlerine bağlayarak aramalıyız: Tıpkı bu nedenlerin, onları anlamayan insanların hayatı üzerindeki etkileri gibi (mesela, doğa yasalarının, geniş bir hayalgücü ve zayıf bir kavrama gücüne sahip olanlarca zorunlu olarak "işaretler" gibi algılanması). Spinoza din konusunda bile gözlük camı parlatmaktadır: Ortaya çıkan sonucu ve bu ortaya çıkışın yasalarını gösteren soyut gözlük camlarını cilalayıp durur.

Spinoza'yı daha büyük endişelerden Cumhuriyetçi Parti ile olan bağları ve belki de Jan de Witt'in himayesi kurtarmıştır. (1669'dan sonra, Spinozacı eğiliminden dolayı dışlanan felsefe sözlüğü yazarı Koerbagh tutuklandı ve hapishanede öldü.) Buna rağmen Spinoza, yaşamın rahipler tarafından güçleştirildiği banliyöden ayrılmak zorunda kalarak Lahey'e yerleşir. Ve bu, her şeyden çok sessiz kalmak pahasına gerçekleşmiştir. Hollanda savaş halindeydi. De Witt kardeşler 1672'de suikast sonucu öldürülmüşken ve Oranjist Parti yeniden iktidara gelmişken, Spinoza için *Ethica*'yı yayınlamak söz konusu bile olamazdı: 1675'te, Amsterdam'daki küçük bir girişim onu bu düşünceden vazgeçmeye çabucak ikna etti. "Bazı tanrıbilimciler, Hükümdar ve yöneticilerin huzurunda benden açıkça şikayetçi olmayı fırsat bildiler; ayrıca kimi Dekartçı aptallar benden yana oldukları şüphesinden kurtulmak için, benim düşünce ve yazılarımın korkunç olduğunu orda burda yaymayı aralıksız sürdürdüler[7]." Spinoza için ülkeyi terk etmek söz konusu değildi. Ama giderek yalnızlaştı ve sık sık hastalanmaya başladı. Huzur içinde yaşayabileceği tek çevre de ona yüz çeviriyordu. Bununla birlikte, *Ethica*'yı tanımak için gelen aydın görüşlü ziyaretçileri oluyordu – bunlar ziyaretlerinin hemen ardından ona yönelik eleştirilere katılsalar ya da daha da ileri gidip bu ziyaretleri inkâr etseler de (Leibniz'in 1676'da yaptığı gibi). Saray Kurulunun

6 Bkz. Feuerbach'ın *L'essence du christianisme*'e önsöz, "Ou Spinoza ou Feuerbach", J.-P. Osier, Maspero, Paris.

7 *Mektup LXVIII*, Oldenburg'a.

1673'te, Heidelberg'te önerdiği felsefe kürsüsü Spinoza'yı cezbetmeye yetmedi: Spinoza değerleri ters çevirerek felsefelerini çekiç vuruşlarıyla inşa eden "özel düşünürler" soyundandır; herhangi bir "profesör" (Leibniz'in övgü dolu sözleriyle, kurulu yasalara, ahlak ve polis düzenine burnunu sokmayan kişi) değildir. "Eğitmenliği hiçbir zaman amaçlamadığımdan, gelen teklif üzerine epey düşünmeme rağmen, bu muhteşem fırsatı kabul etme kararını veremedim[8]." Spinoza'nın düşüncesi artık en yakın dönemde ortaya çıkan sorunla meşguldür: Ticarete dayalı bir aristokrasinin şansı nedir? Liberal cumhuriyet neden çöktü? Demokrasinin başarısızlığı nerden kaynaklanıyor? İnsan yığınlarını bir köleler topluluğu olmaktan çıkarıp özgür insanlar topluluğuna dönüştürmek mümkün mü? Bütün bu sorular, sanki sembolik olarak demokrasiyle ilgili bölümün başında yarıda kalmış olan *Siyasal Çalışma*'ya hayat veriyorlar. Spinoza, 1677 Şubatı'nda, hiç şüphe yok ki bir akciğer hastalığından öldü; el yazmalarına sahip çıkan arkadaşı Meyer yanı başındaydı. Aynı yılın sonunda adı bilinmeyen bir yardımseverin desteğiyle *Opera Posthuma*'sı yayınlanmaya başlandı.

Bu azla yetinen, mülksüz, hastalıkla çökmüş hayatın, bu zayıf, çelimsiz bedenin, ve parıldayan siyah gözleriyle bu esmer oval yüzün, Hayatın kendisiyle dolu olduğu ve Hayatla özdeş bir kudrete sahip olduğu izlenimi vermesi nasıl açıklanabilir? Bütün düşüncesinde olduğu gibi, hayat tarzında da, Spinoza, insanların yetindiği sahte görünüşler karşısında yapıcılıktan yana, olumlayıcı bir tavır sergiliyordu. Ama insanlar sadece bununla kalmazlar; hayata karşı kin ve utanç duyan insan, giderek ölüme daha çok tapan, despot ile kölenin, papaz, yargıç ve askerin kutsal birliğini oluşturan, daima hayatın ensesinde, onu sakatlayan ya da yavaş yavaş öldüren, yasalarla, mallarla, görevlerle, imparatorluklarla onun üstüne çullanan ya da boğmakla uğraşan özyıkım içindeki bir

8 *Mektup XLVIII*, Fabritius'a. Spinoza'nın eğitim anlayışı üstüne, bkz. *Siyasal Çalışma*, Bölüm VIII, § 49. "Başvuran her kişinin, kendi hesabına ve kendi namına ders vermesine izin verilecektir..."

insan: İşte Spinoza'nın dünyaya koyduğu tanı, evrene ve insanlığa ihanet. Spinoza'nın biyografi yazarı Colerus, filozofun örümcek dövüşüne meraklı olduğunu aktarır: "Birkaç örümcek bulup onları birbiriyle dövüştürürdü, ya da örümcek ağına sinekler atar ve kimi zaman kahkahalara gömülerek bu savaşı zevkle izlerdi[9]." Demek ki hayvanlar en azından bize ölümün kaçınılmaz olarak dışarıdan geldiğini öğretirler. Hayvanlar zorunlu olarak birbirlerini öldürseler de, ölümü içlerinde taşımazlar: Ölüm, doğal varoluşlar düzeninde kaçınılmaz olan *kötü bir karşılaşmadır.* Ama onlar içsel ölümü, despot köle ilişkisindeki evrensel sadomazoşizmi henüz keşfetmemişlerdir. Hegel Spinoza'yı, olumsuzu ve olumsuzun gücünü göz ardı etmekle eleştirir, oysa bu, Spinoza'nın masumiyeti ve zaferidir, ona özgü bir keşiftir. Olumsuz tarafından kemirilen bir dünyada, Spinoza ölümü ve insandaki öldürme isteğini, iyi ve kötünün, haklı ve haksızın kurallarını sorgulayabilmek için hayata ve hayatın kudretine yeterince güveniyordu. Olumsuzun tüm hortlaklarını ifşa edebilmek için hayata karşı güven doluydu. Aforoz, savaş, despotluk, gericilik ve sanki özgürlükleri uğrunaymış gibi kölelik için savaşan insanlar Spinoza'nın içinde yaşadığı olumsuz dünyayı şekillendiriyordu; De Witt kardeşlerin suikaste uğrayışı Spinoza için dehşet verici bir örnektir. *Ultimi barbarorum.* Ona göre hayatı aşağılamanın ve mahvetmenin tüm biçimlerinin, tüm olumsuzun iki kaynağı vardır, biri dışa diğeri ise içe dönük, hınç ve vicdan azabı, kin ve suçluluk. "İnsan soyunun başlıca iki düşmanı, kin ve pişmanlıktır[10]." Spinoza bu kaynakların insan bilincine bağlı olduğunu dile getirmekten hiç vazgeçmez, ve

9 Bu anekdot bize doğru görünmektedir, çünkü birçok "Spinozacı" işaret taşır. Örümcek dövüşleri ya da örümcek ile sinek, Spinoza'yı birçok yönden çekmiş olmalıdır: 1.) Kaçınılmaz ölümün dışsallığı bakımından; 2.) Doğada bulunan ilişkilerin oluşumu bakımından (örümcek ağının, sineğe özgü ilişkileri olduğu gibi kendine malederek, örümceğin dünyayla olan bir ilişkisini nasıl açıkladığı); 3.) Yetkinliklerin göreceliği bakımından (insan kusurunu gösteren bir durum, mesela savaş durumu, böceğinki gibi başka bir özle ilişkilendirildiğinde, nasıl tam tersine bir yetkinliğin kanıtı olur, bkz. *Mektup XIX*, Blyenbergh'e). Bu sorunlara ilerki bölümlerde tekrar değineceğiz.

10 *Kısa Çalışma*, Birinci diyalog.

yeni bir bilinç, yeni bir bakış açısı, yeni bir yaşama isteği oluşmadıkça bu kaynakların kökünün kurumayacağını bildirir. Spinoza öncesiz ve sonrasız olduğunu hisseder ve bu duyguyla yaşardı.

Spinoza'ya göre hayat, bir fikir ya da kuram meselesi değil, tüm sıfatlar için aynı olan sonsuz bir kip, bir varoluş tarzıdır. Ve onun geometrik yöntemi sadece bu bakış açısından bütün anlamını kazanır. *Ethica*'da bu yöntem, Spinoza'nın satir diye tanımladığı şeye karşı durur; ve satir insanın güçsüzlüğünden ve üzüntüsünden zevk alan her şeydir, horgörme ve alayı dile getiren her şey, suçlamalar, kötü niyet, küçümseme ve aşağılık yorumlarla beslenen her şey, ve insan ruhunu örseleyen her şeydir (örselenen ruhların bir despota ihtiyacı olduğu gibi despotların da örselenmiş ruhlara ihtiyacı vardır). Geometrik yöntem, entelektüel bir açılım yöntemi olmayı bir yana bırakır; üst düzey bir akademik sunum olmaktan çok bir *keşif* yöntemidir. Böylece yaşamsal ve optik bir düzeltme yöntemi halini alır. Eğer insan bir şekilde tahrif edilmişse, bu tahrifatın sonucu kendi *more geometrico* nedenlerine bağlanarak düzeltilecektir. Bu optik geometri tüm *Ethica* boyunca kendini gösterir. *Ethica*'nın düşünce terimleriyle mi yoksa kudret terimleriyle mi okunması gerektiği sorulmuştur (mesela, sıfatlar kudret mi yoksa kavram mıdırlar?) Gerçekte sadece bir terim vardır: Düşünceyi kapsayan Hayat, ama tersi de geçerlidir, sadece düşünce tarafından kapsanan Hayat. Düşüncedeki Hayat değil. Ama yalnızca düşünür suçluluk ve kinden uzak kudretli bir hayata sahiptir, düşünürü sadece Hayat açıklar. Geometrik yöntem, gözlük camı parlatma mesleği ve Spinoza'nın hayatı bir bütün olarak düşünülmelidir. Çünkü Spinoza yaşayan-görenlerdendir. O açıkça, kanıtlamaların "zihnin gözleri"[11] olduğunu söyler. Hayatı yanılgıların, tutkuların ve ölümlerin ötesinde görmemizi sağlayan üçüncü bir göz söz konusudur. Böyle bir bakış için erdemler gerekir – alçakgönüllülük, yoksulluk, dürüstlük, sadelik (azla yetinme) –; artık hayatı sakatlayan erdemler olarak değil, ona sıkıca

11 *Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma*, Bölüm 13; *Ethica*, V, 23, Not.

bağlanan ve içine işleyen kudretler gibi. Spinoza umuda, hatta cesarete inanmazdı; sadece sevince ve görme kudretine inanırdı. Başkalarının hayatına karışmazdı, yeter ki onlar da onun hayatına karışmasınlar. O sadece esin vermeyi, uyandırmayı ve göstermeyi isterdi. Üçüncü göz olma işlevi taşıyan kanıtlamanın amacı emir vermek hatta ikna etmek bile değil, sadece bu esinli özgür görüş için gözlüğü oluşturmak ya da camı parlatmaktır. "Bilmem farkında mısınız, bence sanatçılar, bilim adamları, filozoflar gözlük camı parlatmaya kendilerini fena halde kaptırmış görünüyorlar. Bütün bunlar bir türlü gerçekleşmeyen bir olay için yapılan büyük hazırlıklardan başka bir şey değil. Bir gün bu gözlük camı mükemmel biçimde parlayacak; ve o gün bizler bu dünyanın başdöndürücü ve olağanüstü güzelliğini tüm netliğiyle göreceğiz..." (Henry Miller).

Bibliyografya

Spinoza iki yapıt yayınladı; *Metafizik Düşünceler*'in de yer aldığı *Geometrik Tarzda Kanıtlanmış René Descartes Felsefesinin İlkelerinin Birinci ve İkinci Bölümleri* (1663, Latince), ve *Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma* (1670, Latince).

Spinoza'nın ayrıca, birçok nedenden ötürü yayınlayamadığı başka yapıtları da vardır;

1650-1660: *Tanrı, İnsan ve İnsanın Mutluluğu Üzerine Kısa Çalışma*. Bu metnin orijinali Latince bir sunumdur. Fakat biz sadece Spinoza'nın bazı bölümlerini düzeltmiş olabileceği, bir dinleyicinin tuttuğu notlara benzeyen, Hollandaca iki elyazmasını biliyoruz. Eserin tamamı, farklı tarihlerde yazılmış metinleri biraraya getirir görünmektedir, kuşkusuz "Birinci Diyalog" en eski tarihli olandır.

1661: *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*, Latincedir. Bu, tamamlanmamış bir yapıttır. Spinoza bu arada *Ethica*'yı da yazmaya başlamıştır: *Ethica*'nın birtakım tezlerinin, özellikle "ortak mefhumlar"la ilgili tezlerin, Spinoza'yı, *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'nın aşıldığı düşüncesine itmiş olması muhtemeldir.

1661-1675: *Ethica*, Latince yazılmış, tamamlanmış bir yapıttır. Spinoza *Ethica*'yı 1675'te yayınlamayı düşünür, fakat tedbir ve güvenlik gerekçesiyle bu fikrinden vazgeçmiştir.

1675-1677: *Siyasal Çalışma*, Latincedir ve tamamlanmamış bir yapıttır.

Spinoza belirsiz tarihlerde Hollandaca olarak iki kısa deneme kaleme aldı: *Olasılık Hesapları ile Gökkuşağı Üstüne Çalışma*. Ayrıca Latince olarak, tamamlanmamış olan, *İbrani Gramerinin Genel Hatları*'nı yazdı.

1677'den itibaren, *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*, *Ethica, Siyasal Çalışma, İbrani Gramerinin Genel Hatları* ve birçok mektubu içeren *Opera Posthuma*'sı yayınlanmaya başlandı.

İki önemli baskı, Van Vloten ve Land (1882-1884) ve Gebhardt (1925) tarafından gerçekleştirilmiştir.

Başlıca Fransızca çevirileri şunlardır: Yapıtlarının büyük bölümü için Appuhn (Garnier), ve Caillois, Francès ve Misrahi (la Pléiade); *Ethica*'nın en iyi çevirisi için Guérinot (Pelletan); *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma* için ise Koyré (Vrin). Özne, yüklem ve İbranicede fiillerin kipleri ve yapıları üstüne son derece değerli açıklamalar içeren *İbrani Gramerinin Genel Hatları*, Joël ve Jocelyne Askénazi tarafından çevrilmiş, Alquié'nin önsözüyle yayınlanmıştır (Vrin).

Martial Gueroult, *Ethica* üstüne her önermeyi tek tek ele alan ayrıntılı ve sistemli bir yorumlama çalışması yayınladı: *Ethica*'nın ilk iki kitabına tekabül eden bu iki cilt eşzamanlı yayınlanmıştır (Aubies-Montaigne).

Spinoza'nın yaşamı üstüne üç temel metin: Biri, Spinoza'yı anladığı iddiasında bulunan, kafası karışık hayranı Lucas tarafından, diğeri, mesafeli kalmış olan Colerus tarafından, düşmanca ve alay içerikli sonuncusu ise Pierre Bayle tarafından yazılmıştır. İki büyük klasik biyografi ise Freudenthal (1899) ve Dunin-Borkowski (1933-1936) tarafından hazırlanmıştır.

Spinoza'nın olduğu düşünülen portrelerin tasviri, biyografik veriler, elyazmaları ve yayınlar, Institut Néerlandais de Paris'nin (Paris Hollanda Enstitüsü) hazırladığı katalogta bulunabilir *(Spinoza, Troisième centenaire de la mort du philosophe [Spinoza, Filozofun Ölümünün Üç Yüzüncü Yıldönümü]*, 1977).

İKİNCİ BÖLÜM

Ethica ile Ahlak Arasındaki Fark Üstüne

Spinoza kadar bunca değer verilen, ama aynı zamanda bunca aşağılanıp, nefret edilen de başka bir filozof yoktur. Bunun nedenini anlamak için Spinozacılığın büyük kuramsal tezini hatırlatmak yetmez: Sonsuz sayıda sıfatları olan tek bir töz, *Deus Sive Natura*, tüm "yaratıkların" sadece bu sıfatların kipleri ya da bu tözün değişimleri olması. Ahlaklı, aşkın ve yaratıcı bir Tanrının varlığını reddederek, tümtanrıcılık ve tanrıtanımazlığın bu tez içinde nasıl birleştiğini göstermek de yetmeyecektir. Daha çok, Spinozacılığı bir skandal nesnesi yapan pratik tezlerden yola çıkmalıyız. Bu tezler üçlü bir geçersizlik ilanını içerirler: "Bilincin", "değerlerin" ve "kederli tutkuların". Bunlar Nietzsche ile olan üç büyük benzerliktir. Ve Spinoza'nın henüz hayattayken *maddecilik, ahlaksızlık* ve *tanrıtanımazlıkla* suçlanmasının nedenleridir.

I- Bilincin (düşünce yararına) değersizleştirilmesi: Maddeci Spinoza.

Spinoza filozoflara yeni bir model önerir: Beden. O, bedeni bir model olarak ele almayı önerir: "Bir bedenin neler yapabileceğini bilemeyiz..." Bu bilgisizlik beyanı bir kışkırtmadır: Bilinçten ve buyruklarından, istemden ve sonuçlarından, bedeni hareket ettirmenin, bedene ve tutkulara egemen olmanın binlerce yolundan söz ederiz – ama *bir bedenin neler yapabileceğini dahi bilmeyiz*[1]. Bilgimiz eksik olduğundan, içi boş sözler sarfedip dururuz. Nietzsche'nin söyleyeceği gibi, bizler bilinç önünde şaşkınızdır, ama "asıl şaşırtıcı olan, daha çok bedendir..."

Bununla birlikte, Spinoza'nın en önemli kuramsal tezlerinden biri *paralelizm* adıyla bilinir: Paralelizm, zihin ve beden arasında her türlü gerçek nedensellik ilişkisini reddettiği gibi, birinin diğerine üstünlüğüne de izin vermez. Eğer Spinoza ruhun bedene her türlü üstünlüğünü reddediyorsa, bu, daha akla yatkın olmayan tam tersi durumu, bedenin ruha üstünlüğünü kurmak için değildir. Paralelizmin pratik anlamı, bilinç aracılığıyla tutkulara egemen olma girişimi olarak Ahlakın dayandığı geleneksel ilkenin tersine çevrilmesinde ortaya çıkar: Beden harekete geçtiğinde, ruhun acı çektiği ve beden kendi payına acı çekmeden, ruhun harekete geçmediği söylenmekteydi (ters ilişki kuralı, bkz. Descartes, *Ruhun Tutkuları,* Madde 1 ve 2). *Ethica*'ya göre, tam tersine, ruhta eylem olan zorunlu olarak bedende de eylemdir; bedende tutku olan zorunlu olarak ruhta da tutkudur[2]. Bu dizilerden birinin diğeri karşısında bir üstünlüğü yoktur. O halde Spinoza, bizi, bedeni bir model olarak ele almaya davet ederken ne demek istiyor?

Burada söz konusu olan, bedenin kendisi hakkında sahip olduğumuz bilgiyi aştığını *ve benzer şekilde düşüncenin de kendisi üzerindeki bilincimizi aştığını* gösterme meselesidir. Zihinde bilincimizi aşan şeyler, bedende bilgilerimizi aşan şeylerden daha az

1 *Ethica*, III, 2, Not.

2 *Ethica*, III, 2, Not (ve II, 13, Not).

değildir. O halde, tek ve aynı hareketle bedenin kudretini bilginin verili koşullarının ötesinde ve zihnin kudretini de bilincin verili koşullarının ötesinde, eğer mümkünse, kavramayı başarabiliriz. Bilincin elinden kurtulan zihin kudretlerini *paralel* olarak keşfetmek ve bu kudretleri *karşılaştırabilmek* için, bedenin kudretlerinin bir bilgisine sahip olmaya çalışılır. Kısaca, Spinoza'ya göre beden modeli uzamla ilişkili olarak düşüncenin hiçbir şekilde değersizleştirilmesini gerektirmez, ama çok daha önemlisi, düşünceyle ilişkili olarak bilincin bir değersizleştirilmesini gerektirir: Bilinçsiz olanın, *düşüncede bilinçsiz* olanın keşfi, *bedenin bilinmeyeninin* keşfinden daha az anlamlı değildir.

Bundan dolayı bilinç, doğal olarak yanılsamanın yeridir. Bilincin doğası öyledir ki, sonuçları kaydeder, ama nedenler hakkında hiçbir şey bilmez. Nedenlerin düzeni şöyle tanımlanır: Uzamdaki her beden, düşüncedeki her fikir ya da muhakeme, bu bedenin bölümlerini, bu fikrin parçalarını bir bütün içinde ele alan belirli ilişkilerden oluşur. Bir beden başka bir bedenle ya da bir fikir başka bir fikirle "karşılaştığında", bu iki ilişki kimi zaman daha kudretli bir bütünü oluşturmak için bileşir; kimi zaman da biri diğerini çözüp dağıtır ve parçalarının biraradalığını yok eder. İşte zihinde olduğu gibi, bedende de olağanüstü olan budur: Karmaşık yasalar uyarınca birbirleriyle bileşime giren ya da birbirlerini çözüp dağıtan canlı parça kümeleri[3]. O halde, nedenlerin düzeni, tüm doğayı sonsuza kadar etkileyen, ilişkilerin bileşme ve çözülüp dağılma düzenidir. Ama bizler, bilinçli varlıklar olarak bu bileşme ve çözülüp dağılmaların *sonuçları* dışında hiçbir şeyi kavrayamayız: Bir beden bizim bedenimizle karşılaştığında ve onunla bileşime girdiğinde, bir fikir ruhumuza temas ettiğinde ve onunla bileşime girdiğinde *sevinç* duyarız; tersi olduğunda, bir beden ya da bir fikir bütünlüğümüzü tehdit ettiğinde ise *keder*leniriz. Öyle bir durumdayızdır ki, sadece bedenimize ve zihnimize "neler olduğu"nu, yani bir bedenin bizim bedenimiz üzerindeki, bir düşüncenin düşüncemiz üzerindeki etkisini anlarız. Ama, kendi

3 Zihnin bile çok sayıda parçası vardır: Bkz. *Ethica*, II, 15.

ilişkileri içindeki bedenimizin ve kendi ilişkileri içindeki ruhumuzun, ve kendi ilişkileri içindeki diğer bedenler ve ruhlar veya fikirlerin, ve bileşip dağılan bütün bu ilişkilerin bağlı olduğu koşulların ne olduğu... bilgimizin ve bilincimizin verili düzeni içinde bütün bunlar hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. Kısaca, sayesinde şeyleri tanıdığımız ve kendimizin bilincine vardığımız koşullar, bizi *sadece uygun olmayan,* bulanık ve sakat *fikirlere*, gerçek nedenlerinden kopmuş sonuçlara mahkûm ederler[4]. Bu yüzden, ne küçük çocukların mutlu olduğu, ne de ilk insanın yetkin olduğu düşünülebilir: Nedenlerden ve doğal duygulardan habersiz, salt olayın bilincine indirgenmiş, onları aşan yasanın sonuçlarına katlanmaya mahkûm, her şeyin kölesi, ve yetersizlikleri ölçüsünde kaygılı ve mutsuzdurlar. (Tanrıbilim geleneğinin yetkin ve mutlu Adem'ine Spinoza kadar kimse karşı çıkmamıştır.)

Bilinç kendi kaygısını nasıl hafifletir? Adem kendisini nasıl mutlu ve yetkin hayal edebilir? Üçlü bir yanılsama yoluyla. Sadece sonuçları kaydettiğinden, bilinç kendi bilgisizliğini, şeylerin düzenini tersine çevirerek, sonuçları nedenler gibi algılayarak kapatır *(ereksel nedenler yanılsaması)*: Bir bedenin bedenimiz üzerindeki etkisi; bilinç bunu, dış bedenin eyleminin ereksel nedeni olarak yorumlayacaktır; ve bu etkinin fikri, bilinç bunu da, kendi eylemlerinin ereksel nedeni olarak yorumlayacaktır. Böylece bilinç, kendini ilk neden olarak kabul edecek ve beden üzerindeki yaptırımına başvuracaktır *(özgür kararlar yanılsaması)*. Ve bilinç kendisini artık ne ilk neden ne de sonuçları düzenleyen olarak düşünemediği noktada, insana hak ettiği övünç ve cezalar ölçüsünde bir dünya hazırlamak için, ereksel nedenler ya da özgür kararlarla hareket eden, anlayış ve istençle donatılmış bir Tanrıya başvurur *(tanrıbilimsel yanılsama*[5]*)*. Bilincin kendini aldattığını söylemek bile yeterli değildir: Bilinç, kendisini *oluşturan* üçlü yanılsamadan – ereklilik yanılsaması, özgürlük yanılsaması ve

4 *Ethica*, II, 28, 29.

5 *Ethica*, I, Ek.

tanrıbilimsel yanılsama – kopamaz. Bilinç, gözümüz açıkken gördüğümüz bir rüyadır yalnızca. "Bu tıpkı bir bebeğin sütü özgürce arzuladığına inanması gibidir, öfkelenmiş bir erkek çocuğun öç almak, korkağın da kaçmak istediğine inanması gibi. Sarhoş bir insan da, ayıldığında, pişman olacağı şeyleri ruhun özgür kararıyla söylediğine inanır[6]."

Bununla birlikte, bilincin kendisinin bir nedene sahip olması zorunludur. Spinoza, kimi zaman arzuyu "kendinin bilincinde olan iştah" diye tanımlar. Ama bunun arzunun sadece nominal tanımı olduğunu ve bilincin iştaha hiçbir şey katmadığını belirtir ("Bir şeye yönelmemiz o şeyi iyi olarak değerlendirdiğimiz için değildir, tam tersine, o şeye yöneldiğimiz için onun iyi olduğunu düşünürüz[7]"). Demek ki, arzunun gerçek bir tanımını bulmak zorundayız; bu tanım aynı zamanda, bilinci iştahın işleyişine dahil eden nedeni de göstermelidir. Oysa iştah, her şeyin kendi varlığı içinde, her bedenin uzamda, her ruhun ya da her fikrin düşüncede kendini sürdürebilmesi için sarf ettiği çabadan *(conatus)* başka bir şey değildir. Ama bu çaba, karşılaştığımız nesnelere göre bizi farklı şekilde davranmaya zorladığından, onun nesnelerden bize ulaşan duygulanışlar tarafından anı anına belirlendiğini söylemeliyiz. *Bu belirleyici duygulanışlar zorunlu olarak* conatus*'un bilincinin nedenidir*[8]. Ve bu duygulanışlar daha az ya da daha çok bir yetkinliğe (sevinç ve keder) ulaşmamıza neden olan bir hareketten kopamadıklarından, bilinç karşılaştığımız şeyin bizle bileşime girip girmemesine ya da tam tersine bizi çözüp dağıtma eğiliminde olup olmamasına göre diğer beden veya fikirlerle ilişkisi içinde işleyen, *conatus*'un değişim ve belirlenimlerinin bir tanığı olarak, daha büyükten daha küçüğe ya da daha küçükten daha büyüğe, böylesi bir geçişin sürüp giden hissi olarak görünür. Doğamla uyuşan nesne, kendisini ve beni içeren daha üstün bir bütünlüğü oluşturmak için beni yönlendirir.

6 *Ethica*, III, 2, Not.

7 *Ethica*, III, 9, Not.

8 *Ethica*, III, Arzunun tanımı ("tanımlamamda bilincin nedeninin kuşatılması için...")

Benimle uyuşmayan nesne, bütünlüğümü parçalar ve beni alt kümelere ayırır; bu alt kümeler, en uç aşamada, benim kurucu ilişkimle bağdaşmayan ilişkiler içine girerler *(ölüm)*. Bilinç, kudretsiz bütünlüklerin daha kudretli bir bütünlüğe (veya ters yönde) geçişi ya da daha ziyade geçiş hissidir. Bilinç tamamen geçişlidir. Ama, ne Bütün'ün, ne de herhangi bir bütünün tek başına bir özelliği değildir; sadece enformasyon olarak bir değeri vardır ve dahası bu enformasyon zorunlu olarak bulanık ve çarpıtılmıştır. Nietzsche şunları yazarken bir kez daha kararlı bir Spinozacıdır: "Büyük temel davranış bilinçsizdir; bilinç genellikle sadece bir bütün kendini daha üstün bir bütüne bırakmak istediğinde ortaya çıkar, o öncelikle bu üstün bütünün bilincidir, benin dışındaki gerçeğin bilinci; bilinç, bizim işlevi olabileceğimiz varlığa bağlı olarak doğar, bizi bu varlığa katan araçtır."

II- Tüm değerlerin, ve özellikle de iyilik ve kötülüğün değersizleştirilmesi ("iyi" ve "kötü" yararına): Ahlak karşıtı Spinoza.

"...Meyvayı yemeyeceksin": Kaygılı ve bilgisiz Adem bu sözcükleri bir yasaklamanın ifadesi olarak anlar. Peki ama, neden söz edilmektedir? Adem'in, bu haliyle yerse zehirleneceği bir meyva söz konusudur. Bu, karakteristik ilişkileri bileşmeyen iki beden arasındaki karşılaşmanın bir örneğidir: Meyva, zehir etkisi gösterecektir, yani, *artık kendi özüne uymayan yeni ilişkilere girmek için Adem'in bedeninin parçalarını yönlendirecektir* (buna paralel olarak meyva fikri Adem'in ruhunun parçalarını da yönlendirecektir). Adem nedenler konusunda bilgisiz olduğundan Tanrının kendisine ahlaki olarak bir şeyi yasakladığını düşünür, oysa Tanrı sadece meyvayı sindirmenin doğal sonuçlarını bildirmektedir. Spinoza bu noktada ısrarla hatırlatır: Kötülük, hastalıklar, ölüm başlıkları altında topladığımız tüm olgular bu türdendir: Kötü karşılaşmalar, hazımsızlık, zehirlenmeler *(empoisonnement, intoxication)*, ilişkilerin çözülüp dağılması[9].

9 *Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma*, Bölüm 4. Ve *Mektup XIX*, Blyenbergh'e.

Demek ki her zaman için doğanın bütününün ezeli yasalarıyla uyumlu, kendi düzenlerine göre bileşime giren ilişkiler vardır. İyilik veya Kötülük yoktur, *iyi* ve *kötü* vardır. "İyiliğin ve Kötülüğün ötesinde, en azından şu *anlama gelmez*: İyinin ve kötünün ötesinde[10]." İyi, bir beden kendi ilişkisini bizimkiyle doğrudan bileşime soktuğunda söz konusu olur ve kudretinin tamamı ya da bir parçası bizim kudretimizi artırır. Mesela, bir besin. Bizim için kötü, bir beden bizim bedenimizin ilişkisini çözüp dağıttığında söz konusu olur; özümüzle uyuşan ilişkiler dışındaki başka ilişkiler altında parçalarımızla ilişkiye girip bileşiyor olsa da: Kanı bozan zehir gibi. O halde iyi ve kötü, nesnel, ama göreli ve kısmi bir ilk anlam taşırlar: Doğamızla uyuşan ya da uyuşmayan. Ve sonuç olarak, iyi ve kötü, insanın iki varoluş türünü ve kipini adlandıran, öznel ve kipsel olan ikinci bir anlama sahiptir: *İyi* (veya özgür, veya akılcı, veya güçlü) diye adlandırılan kişi, elinde olduğu ölçüde karşılaşmalarını düzenlemek, doğasıyla uyuşan şeylerle biraraya gelmek, ilişkilerini kendi içinde uyumlu ilişkilerle bileştirmek, ve böylece kudretini artırmak için çaba gösterendir. Çünkü iyi olma bir canlılık, kudret, ve kudretlerin bileşimi meselesidir. *Kötü*, veya köle, veya aciz, veya sağduyusuz olarak adlandırılan kişi ise, karşılaşmaların tesadüfünde yaşayan, karşılaştığı şeylerin sonuçlarına katlanmaktan rahatsız olmayandır, her defasında yakınsa ve suçlasa bile, katlandığı sonuç tam tersini gösterir ve ona kendi kudretsizliğini bildirir. Çünkü herhangi bir şeyle rasgele bir ilişki içinde karşılaşa karşılaşa, bolca şiddet ya da küçük bir hileyle daima yakayı kurtaracağına inanarak, iyiden ziyade kötü karşılaşmalar yaşamamak nasıl mümkün olabilir. Nasıl olur da bir kimse kendi güçsüzlüğünü ve köleliğini, hastalığını, hazımsızlıklarını ve zehirlerini *(toxine, poison)* her tarafa yayarak kendisini suçluluk duygusuyla ve başkalarını da hınçla yoketmekten kendini alıkoyabilir? Sonuçta, kendisiyle karşılaşmayı bile bilemez artık[11].

10 Nietzsche, *Généalogie de la morale [Ahlakın Soykütüğü Üstüne]*, Birinci Yazı, § 17.

11 Bkz. İntihar üzerine metin, *Ethica*, IV, 20, Not.

Ve işte böylece, içkin varoluş kiplerinin bir tipolojisi olan Etik, varoluşu her zaman aşkın değerlere yükleyen Ahlak'ın yerini alır. Ahlak, bir *Yargı sistemi* olan, Tanrı yargısıdır. Ama Etik yargı sistemini tersine çevirir. Değerlerin çatışmasının yerini (İyilik-Kötülük), varoluş kiplerinin (iyi-kötü) niteliksel farklılığı alır. Değerlerin yanılsaması bilincin yanılsamasından ayırdedilemez: Çünkü bilinç özü gereği bilgisizdir, çünkü nedenlerin ve yasaların düzeninden, ilişkilerin ve onların bileşiminin düzeninden habersizdir, çünkü sonucu bu yanılsamalardan beklemek ve elde etmekle yetinir, bilinç bütün Doğayı yanlış tanır. Oysa ahlak dersi vermek için anlamamak yeterlidir. Şurası açıktır ki, bir yasayı anlamadığımız andan itibaren, o yasa bize "–melisin/–malısın" şeklinde bir ahlaki değer olarak görünür. Oran hesabını anlamıyorsak da, onu uygular ve bir ödevmiş gibi ona riayet ederiz. Adem bedeninin meyva ile olan ilişkisinin kuralını anlamıyorsa, Tanrının sözünü bir yasaklama olarak yorumlar. Dahası, ahlaki yasanın bulanık biçimi, doğa yasasının itibarını öyle düşürmüştür ki, filozof doğa yasasından değil, sadece ezeli-ebedi hakikatlerden söz etmelidir: "Yasa kavramının doğal şeylere uygulanması kıyaslama yoluyla olur, yasanın olağan anlamı ise basitçe bir buyruk olarak görülür... [12]" Nietzsche'nin kimya hakkında, yani panzehir ve zehir bilimi hakkında söylediği gibi, ahlaki bir izlenim bırakacak olan *yasa* sözcüğünden sakınılmalıdır.

Sonuçları bakımından da olsa, iki alanı, doğanın ezeli-ebedi hakikatleri alanını ve kurumların ahlaki yasaları alanını birbirinden ayırdetmek yine de kolaydır. Bilincin dediğine kulak verelim: Ahlak yasası bir ödevdir; itaatten başka bir sonucu ve amacı yoktur. Bu itaat kaçınılmaz olabilir, emirler fazlasıyla akla yatkın olabilir. Ama sorun bu değildir. Ahlaki ya da toplumsal olsun, yasa hiçbir bilgi sağlamaz. Hiçbir şeyi bilinir hale getirmez. En kötü durumda yasa bilginin oluşumunu engeller *(despotun yasası)*. En iyi durumda ise, bilgi için hazırlık yapar ve onu mümkün hale getirir *(İbrahim'in ya da İsa'nın yasası)*. Bu iki uç nokta arasında, yasa, varoluş

12 *Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma*, Bölüm 4.

tarzlarından dolayı bilgi edinmede yetersiz kalanlarda bilginin yerini alır *(Musa'nın yasası)*. Ama her türlü durumda, bilgi ile ahlak arasında, emir-itaat ilişkisi ile bilinen-bilgi ilişkisi arasında sürekli bir doğa farkı ortaya çıkar. Spinoza'ya göre tanrıbilimin yarattığı yıkım ve zarar sadece nazari değildir; bunlar, tanrıbilimin, doğaları bakımından farklı bu iki düzen arasında bizde uyandırdığı pratik karmaşadan kaynaklanırlar. Bilginin akılcı bir tarzda geliştirilmesi ya da akıl tarafından dönüştürülüp tercüme edilmesi gerekse bile, tanrıbilim en azından bu bilginin temelini Kutsal Kitabın verilerinin oluşturduğunu düşünür: Ahlaki, yaratan ve aşkın bir Tanrı varsayımları buradan çıkar. İleride göreceğimiz gibi, burada tüm ontolojiyi tehlikeye düşüren bir karışıklık vardır: Buyruğun anlaşılır bir şeyle, itaatin bilginin kendisiyle ve "Varlık"ın bir "*Hüküm*"le karıştırıldığı, *uzun zamandır süregelen bir hatanın* tarihi söz konusudur. Yasa, daima İyilik-Kötülük değerlerinin çatışmasını belirleyen aşkın durumdur. Bilgi ise daima iyi-kötü varoluş tarzlarının niteliksel farklılıklarını belirleyen içkin kudrettir.

III- Tüm "kederli tutkuların" (sevinç yararına) değersizleştirilmesi: Tanrıtanımaz Spinoza.

Eğer Etik ve Ahlak aynı temel kuralları farklı şekilde yorumlamakla yetinselerdi, aralarındaki ayrım sadece kuramsal olacaktı. Ancak durum böyle değildir. Spinoza bütün yapıtında bıkıp usanmadan üç tür kişilik olduğunu bildirir: Kederli tutkuların insanı; kendi iktidarını kurmak için bu kederli tutkulara ihtiyaç duyan ve onları sömüren insan; ve insanlık durumundan ve genel olarak insanın tutkularından dolayı kederlenen insan (bu kişi bu tutkulardan tiksindiği ölçüde, bu tutkularla alay da edebilir, bu alay aslında kötü bir gülüştür[13]). Köle, despot ve papaz..., ahlaksal üçlü. Epikuros ve Lucretius'tan beri despotlar ve köleler arasındaki derin ve köklü

13 Bkz. Spinoza'nın "satir"i ifşa etmesi: *Siyasal Çalışma*, Bölüm I, 1; ve *Ethica*, III, Önsöz.

bağ bundan daha açık bir şekilde gösterilmemişti: "Monarşik rejimin büyük sırrı ve derin çıkarı, insanları sindiren korkuyu din kılığı altında maskeleyerek, onları aldatmakta yatar; böylece insanlar kölelikleri için sanki esenlikleri adınaymış gibi cesurca savaşacaklardır[14]." Bu yüzden kederli tutku, arzuların sonsuzluğunu ruhun karmaşasıyla, açgözlülüğü de batıl inançlarla biraraya getiren bir bütünlüktür. "Batıl inançların her türlüsünü en heyecanlı şekilde benimseyenler, en ölçüsüzce mal mülk arzulayan birine dönüşmekten kurtulamazlar." Kederli ruhların desteklemek ve propagandasını yapmak için bir despota ihtiyaçları olduğu gibi, despotun da amacına ulaşmak için ruhların kederlenmesine ihtiyacı vardır. Her koşulda onları birarada tutan şey yaşama nefreti, ve hayata karşı beslenen hınçtır. *Ethica*, kendisi için tüm mutluluğun bir günah olduğu, zavallılık ve yetersizliği tek tutku yapan *hınç dolu insanın* portresini çizer. "Ruhları güçlendirmekten çok nasıl kıracağını bilenler başkaları için oldukları kadar, kendileri için de katlanılmazlardır. Pekçoklarının insanlar arasında değil de hayvanlar arasında yaşamayı tercih etmiş olmalarının nedeni budur. Buna benzer olarak, çocuklar ve yetişkin gençler, büyüklerinin azarlamasına katlanamadıklarından, aynı ruh haliyle, askerlik mesleğine sığınırlar, savaşın olumsuzluklarını ve despotun otoritesini bir evin rahatlığına ve bir babanın paylamalarına tercih ederler, ve ebeveynlerinden öç almak uğruna, omuzlarına vurulan her yükü taşırlar[15]."

Spinoza'da açık olarak bir "hayat" felsefesi vardır: Bu felsefe tam tamına, bizi hayattan koparan şeylerin, hayata karşı duran, bilincimizin koşullarına ve yanılsamalarına bağlanmış tüm aşkın değerlerin toptan bir reddinden ibarettir. Hayat, İyilik ve Kötülük, kusur ve yetenek, günah ve kurtuluş kategorileriyle zehirlenmiştir[16]. Hayatı zehirleyen şey, kindir; buna, kendine karşı duyulan kin de dahildir, yani suçluluk duygusu. Spinoza kederli

14 *Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma*, Önsöz.

15 *Ethica*, IV, Ek, Bölüm 13.

16 *Ethica*, I, Ek.

tutkuların korkunç şeceresini adım adım izler: En başta kederin kendisini, sonra kin, tiksinti, alay, korku, umutsuzluk, *morsus conscientiae*, acıma, kızgınlık, kıskançlık, aşağılama, pişmanlık, iğrençlik, utanç, yerinme, öfke, intikam, zulüm... duygularını inceler[17]. Spinoza'nın çözümlemesi o kadar uzağa gider ki, *umutta* ve *güvencede* bile, bu duyguları kölelerin duyguları yapmaya yetecek keder tohumunu bulmayı bilir[18]. Doğru bir devlet, vatandaşlarına ödül umudu ya da mal güvencesi değil, özgürlük aşkı sunar; çünkü "iyi davranışları karşılığında ödül verilenler özgür insanlar değil, kölelerdir[19]". Spinoza kederli tutkunun iyi bir şey barındırdığını düşünenlerden değildir. O, hayatın tüm taklitlerini, uğruna hayatı azımsadığımız tüm değerleri, Nietzsche'den daha önce reddeder: Yaşamıyoruz, sadece yaşamın bir benzerini sürdürüyoruz, sadece ölümden kendimizi nasıl sakınacağımızı düşlüyoruz, ve bütün hayatımız bir ölüm tapıncı.

Kederli tutkuların bu eleştirisi, duygulanışlar kuramında derinlemesine kök bulur. Birey, her şeyden önce tekil bir öz, yani bir kudret derecesidir. Bu öze, karakteristik bir ilişki, bu kudret derecesine de belirli bir duygulanma gücü tekabül eder. Sonunda bu ilişki, parçaları bir bütün içinde ele alır, bu duygulanma gücü de kendisini kaçınılmaz bir şekilde duygularla doldurulmuş olarak bulur. Böylece hayvanlar, cins ve türlerin soyut mefhumlarıyla tanımlanmalarından çok, duygulanma gücü, "muktedir" oldukları duygulanışlar, ve kudretleri ölçüsünde tepki verdikleri uyarılmalarla tanımlanırlar. Cinsleri ve türleri değerlendirmek yine de bir "ahlak" gerektirir; halbuki *Ethica*, insanları ve hayvanları her durumda sadece duygulanma güçlerine göre değerlendiren bir *ırabilimdir (éthologie)*. Oysa kesin olarak, bir insan ırabilimi açısından öncelikle iki tür duygulanış ayırdedilmelidir: Duygulanmış bir bireyin doğasıyla açıklanan ve bu bireyin özünden fışkıran *eylemler*; ikincisi ise başka bir şeyle açıklanan ve dışarıdan gelen *tutkular*.

17 *Ethica*, III.

18 *Ethica*, IV, 47, Not.

19 *Siyasal Çalışma*, Bölüm X, 8.

Duygulanma gücü, etkin duygulanışlarla dolu olduğu varsayıldığı ölçüde *eyleme kudreti*, tutkularla dolu olduğu ölçüde de *katlanma kudreti* olarak görünecektir. Aynı birey için, yani belirli sınırlar içinde sabit varsayılan bir kudret derecesi için, duygulanma gücünün kendisi bu sınırlar içinde sabit kalırken, eyleme ve katlanma kudretleri birbiriyle ters orantılı olarak çok büyük fark gösterirler.

Sadece eylemler ve tutkular arasında değil, iki tür tutku arasında da ayrım yapılmalıdır. Tutkunun doğası her durumda eyleme kudretimizi bizden koparırken, artık bu kudretten kopmuş olan bizdeki duygulanma gücünün içini doldurur. Ama bizimkiyle uyuşmayan yabancı bir bedenle karşılaştığımızda (yani ilişkisi bizdeki ilişkiyle bileşime girmeyen), her şey sanki bu bedenin kudretimizi azaltarak ya da sabitleyerek, bizdeki kudrete karşı koyması biçiminde gelişir: Bu durumda, eyleme kudretimizin azaldığı ya da engellendiği söylenir, ve buna tekabül eden tutkular *kederlerdir*. Bunun tersine, doğamızla uyuşan, ilişkileri ilişkilerimizle bileşen bir bedenle karşılaştığımızda, onun kudretinin bizim kudretimize eklendiği söylenecektir: Bizi duygulandıran tutkular, *sevinçlerdir*. Bunlarla eyleme kudretimiz artar veya desteklenir. Bu sevinç duygusu dış kaynaklı olduğundan hâlâ bir tutkudur; eyleme kudretimizden ayrı kalmayı sürdürürüz, ona açıkça sahip değilizdir. Bu eyleme kudreti, yine de en azından belli bir oranda artmıştır, bizi yetkin kılacak olan değişim ve dönüşüm noktasına "yaklaşırız", ve bu yolla da eyleme ve aktif sevinçlere yaraşır hale geliriz[20].

Kederli tutkuların konumunu açıklayan şey, bir bütün olarak bu duygulanışlar kuramıdır. Ne olurlarsa olsunlar, ne şekilde meşrulaştırılırlarsa meşrulaştırılsınlar, kederli tutkular kudretimizin en düşük derecesini temsil ederler: Eyleme kudretimizden en çok uzaklaştığımız, batıl inançların kurmacalarına ve despotun aldatmalarına kapılarak en çok yabancılaştığımız an. *Ethica* zorunlu

20 İki tutku türü üzerine, bkz, *Ethica*, III, Hislerin genel tanımı.

olarak bir sevinç etiğidir: Tek değerli olan, tek kalıcı olan, ve bizi eyleme ve eylemin kutluluğuna yaklaştıran şey sevinçtir. Kederli tutku daima yetersizlikten kaynaklanır. Bu tam olarak *Ethica*'nın üçlü pratik sorunu olacaktır: *Sevinçli tutkuların doruğuna nasıl ulaşılır?* Ve buradan, özgür ve aktif duygulara nasıl geçilir (Doğa içindeki yerimiz bizi kötü karşılaşmalar ve kederlere mahkûm ediyor görünse de)? Tam tamına aktif duyguların kaynağı olan *upuygun fikirleri oluşturmak nasıl başarılabilir* (doğal koşulumuz bizi sadece bedenimiz, zihnimiz ve diğer şeyler hakkında upuygun olmayan fikirler edinmeye tutsak kılsa da)? *Kendimizin, Tanrının ve şeylerin bilincine nasıl varılır – sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius* (bilincimiz yanılsamalardan kopamaz görünse de)?

Ethica'nın en önemli kuramları – tözün biricikliği, sıfatların tekanlamlılığı, içkinlik, evrensel zorunluluk, paralelizm, vb. – bilinç, değerler ve kederli tutkular üzerine olan üç pratik tezden ayrı ele alınamazlar. *Ethica* iki defa yazılmış, eşzamanlı bir kitaptır: Birincisi, beynin tüm kesinliğiyle çok önemli kurgusal temalar geliştiren, tanımlar, önermeler, kanıtlamalar ve bağlı gerekçelerin sürekli akışı içinde yazılmıştır; yüreğin tüm öfkelerini dile getirerek ifşa etmenin ve özgür olmanın pratik tezlerini ortaya koyan, açıklayıcı notların kırılmış zincirinde, ara ara patlayan bir volkan gibi yazılmış olan ikinci versiyon birincinin altından akıp gider[21]. *Ethica*'nın tüm yolculuğu içkinliktedir; ama içkinlik bilinçsizin kendisi ve keşfidir. Etik *sevinç* kurgusal *olumlamanın* bağlılaşım unsurudur.

21 Bu, ekler ya da notlarda en cesur ve en az gelenekçi tezlerin gizlenmesi için yaygın olarak kullanılan bir yoldur (Bayle'ın Sözlüğü bir başka örnektir). Spinoza bu yöntemi, birbirine dayanan, ve önsözlere ve eklere bağlanmış sistematik not yöntemiyle yenilemiş, bu yolla yeraltından giden ikinci bir *Ethica* oluşturmuştur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Kötülük Mektupları

(Blyenbergh ile Mektuplaşmalar)

Blyenbergh ile mektuplaşmalar, Aralık 1664 ve Haziran 1665 arası yazılmış, sekiz tanesi günümüze kadar saklanmış (*Mektup XVIII-XXIV* ve *XXVII*), karşılıklı dörder mektuptan oluşmaktadır. Bu mektuplar psikolojik bakış açısı için çok ilgi uyandırıcıdır. Blyenbergh, kötülük hakkında Spinoza'ya sorular soran bir buğday komisyoncusudur. Spinoza ilkin, yazıştığı kişinin gerçeği arayan biri olduğunu düşünmüştür. Ama çok geçmeden, Spinoza, Blyenbergh'te güçlü bir tartışma eğilimi, haklı çıkma isteği, ve yargılama düşkünlüğü olduğunu fark eder: Bir filozoftan çok amatör bir Kalvinist tanrıbilimci. Spinoza, daha ikinci mektubunda, Blyenbergh'in birtakım küstahlıklarını soğuk bir dille yanıtlar *(Mektup XX)*. Yine de, *sanki bizzat kendisi konudan büyülenmiş gibi* mektuplaşmayı da sürdürür. Ancak, Blyenbergh onu ziyaret edip, kötülük problemini aşan her türlü soruyu sormaya başlayınca, Spinoza mektuplaşmayı kesecektir. Oysa bu mektup dizisi içinde gelişen en derin ilgi noktası bu kötülük sorunudur: Bu metinler, Spinoza'nın kötülük sorununu tek başına ele aldığı, ve diğer yazılarında benzeri bulunmayan çözümlemeleri ve formülleri ileri sürmeyi göze aldığı biricik uzun metinlerdir. Blyenbergh'in, sık sık söylendiği gibi aptal ya da kafası karışık biri

olduğunu hiç düşünemeyiz (onun hataları başka yerdedir). *Ethica*'yı bilmemesine ve ilk mektubuna Spinoza'nın Descartes felsefesini açımlayan düşüncelerine değinerek başlamasına rağmen, Spinozacılığın kalbine giden temel soruları birbiri ardına sıralar, Spinoza'yı örnekleri çoğaltması, paradokslar geliştirmesi ve çok ilginç bir kötülük anlayışı ortaya koyması için zorlar. Buradaki gerçeğe duyulan aşk, Spinoza'nın, düşmanlık ve kin dolu olduğunu hissettiği biri önünde, üstelik hassas bir konuda, kendine özgü temkinliliğini terk etmesine, maskesini çıkarmasına neden olur. Çünkü 17. yüzyılda *kötülüğün hiçbir şey olduğunu* düşünen büyük akılcı kuram epey yaygındı. Ama Spinoza'nın bu anlayışı kökten dönüştürmesi, Blyenbergh ile mektuplaşmasının sonucunda ortaya çıkmıştır. Eğer kötülük hiçbir şey ise, Spinoza'nın görüşüne göre, bu sadece İyiliğin varolması ve varetmesinden değil, tam tersine iyiliğin kötülükten daha çok varolmadığından ve Varlığın iyiliğin ve kötülüğün ötesinde oluşundandır.

Demek ki Blyenbergh, Kartezyen düşünürlere yönelik genel bir soruyla başlamıştır: Nasıl olur da Tanrı, "kötü istençler"in nedeni olabilir, mesela Adem'in yasak meyvayı yeme isteğinin nedeni olması gibi? Oysa Spinoza bu soruyu kendi açısından hemen cevaplar (Spinoza Descartes'a daha sonra, sadece Descartes ve kendisi arasındaki farklılıkları ortaya koyduğu *Mektup XXI*'de dönecektir). Spinoza kötülüğün hiçbir şey olduğunu genel anlamda açıklayan görüşü yetersiz bulur. Blyenbergh'in örneğini ele alarak cevap verir: "Ağacın meyvasının yasaklanması, sadece Tanrının Adem'e bu meyvayı yemenin öldürücü sonuçları olduğunu vahiy yoluyla bildirmesini içerir; böylece, biz de zehrin öldürücü olduğunu apaçık biliriz *(Mektup XIX)*". Bu demektir ki, Tanrı hiçbir şeyi yasaklamaz, ama Adem'i, *meyvanın, taşıdığı bileşim unsurlarından ötürü, bedenini parçalayacağı* hakkında bilgilendirir. Meyva arsenik gibi etkiyecektir. Burada Spinoza'nın temel tezlerinin çıkış noktasını buluruz: Kötü olan, bir zehirlenme ve bir hazımsızlık olarak anlaşılmalıdır, hatta, yapı unsurları bağlamında bir kaldıramazlık ya da alerji olarak. Blyenbergh bunu çok iyi anlar: "Siz benim, kendileri kötülük oldukları için değil, sizin biricik

doğanıza tiksinti verdikleri için kötülük olarak adlandırdığım şeyi göz ardı ediyorsunuz; doğamız iğrenç bulduğu için birtakım besinlerden uzak durduğumuzu göz ardı ediyorsunuz" – ama bu bağışıklığa sahip olmayan ve suç işlemeyi "seven" bir doğa söz konusuysa ne olacaktır *(Mektup XXII)*? Kişisel bir iğrenme nasıl olur da bir erdem ortaya koyabilir[1]? Blyenbergh, Spinoza'nın doğrudan cevaplamayacağı çok ilginç bir başka soru daha ekler: Bir şeyin zehirli olduğunun bilinebilmesi sadece deneyim yoluyla mı mümkün olur? Kötülük sadece deneyimle ilgili, *a posteriori* bir şey midir? Ve o halde, "vahiy yoluyla bildirim"in ya da "bilgi"nin anlamı nedir *(Mektup XX)*?

Meselenin bir çırpıda getirildiği bu belirgin aşamada sorulması gereken şey, Spinoza'da zehirlenmenin neyi içerdiğidir. Her bedenin parçaları vardır, "çok sayıda parçaları" vardır; ama bu parçalar ona, sadece onu karakterize eden belirli ilişkiler (hareket ve durağanlık) içinde aittirler. Bileşik haldeki bedenler, çeşitli ilişkiler içine giren farklı parça dizgelerine sahip olduğu için, epey karmaşık bir durum söz konusudur; bu çeşitli ilişkiler, şu ya da bu seviyede, belirli bir bireyin karakteristik ilişkilerini ya da ona egemen ilişkileri oluşturmak için kendi aralarında bileşmişlerdir. Böylece her beden için, ve de bir bedenden diğerine, iç içe geçen ilişkiler söz konusudur, ve bu ilişkiler "biçim"i oluştururlar. Mesela, Oldenburg'a yazdığı mektupta *(Mektup XXXII)* Spinoza'nın gösterdiği gibi, kilüs ve lenf, kanı üçüncü bir egemen ilişkiye göre bileştiren, ve her biri kendi ilişkileri tarafından belirlenen iki yapıdır. Kan ise başka bir karakteristik veya egemen ilişkiyle belirlenmiş, bir hayvan ya da insan bedeninin parçasıdır. Tıpatıp aynı ilişkilere sahip iki beden yoktur, mesela, tıpatıp aynı kana sahip iki birey yoktur. O halde zehirlenme durumunda ne olmaktadır? Ya da alerji durumunda (madem ki her bir ilişkinin bireysel unsurlarını göz önüne almak gerekiyor)? Bu durumlarda

1 *Mektup XXI*'de Spinoza şunu söylemiştir: "Ben kendi açımdan, şiddetten uzak dururum veya uzak durmak için elimden geleni yaparım, çünkü şiddet benim tekil doğama kesinlikle tiksinti verir..."

bedenin kurucu ilişkilerinden biri yıkılmış, çözülüp dağılmış görünür. Ve ölüm, bedenin karakteristik ya da egemen ilişkisi kendini yıkmaya karar verdiğinde gerçekleşir: "Bir bedenin öleceğini, onun parçalarının kendi içinde *farklı* bir hareket ve duraganlık *ilişkisi* içine girmeye hazırlandığında anlarım[2]." Spinoza bununla, ne demek istediğini kesin bir dille belirler: Bir ilişki yıkılmış, çözülüp dağılmıştır. Kendisi ezeli-ebedi bir hakikat olan ilişki, artık fiilî parçalar aracılığıyla sürdürülemez olduğunun ayırdına varır. Burada son bulan, ezeli-ebedi olarak hakiki olan ilişki değil, ama *aralarında* bu ilişkinin kurulduğu ve şimdi başka tarz ilişkilere sahip parçalardır[3]. Mesela, zehir kanın parçalarını çözüp dağıtmıştır, yani onu başka cisimleri karakterize eden başka ilişkilerin egemenliği altına girmeye tabi kılmıştır (o artık kan değildir...). Burada Blyenbergh sorunu yine çok iyi anlar, ve son mektubunda *(Mektup XXIV)* aynı sonucun ruh için de geçerli olması gerektiğini dile getirir: Ruhun kendisi birçok sayıda parçanın bileşiminden oluştuğuna göre, aynı biçimde bir dağılmaya uğramalı, ve parçaları, insani olmayan ruhlara geçmeli...

Demek ki Spinoza, kötülüğün hiçbir şey olduğunu savunan klasik teze özel bir anlam vermektedir. Spinoza için, *her zaman, her durumda bileşime giren ilişkiler vardır* (mesela zehir ve kanın parçalarının girdiği yeni ilişkiler arasındaki bileşim). Ancak, doğal düzene göre bileşime giren ilişkiler, çözülüp dağılan ya da artık devam etmeyen *belirli* bir ilişkinin korunmasıyla zorunlu olarak buluşmazlar. Bu anlamda (kendi içinde) *kötülük* yoktur, ama *kötü* (benim için) vardır: "İnsan bedeninin parçaları arasındaki hareket ve duraganlık ilişkisinin korunmasını sağlayan şeyler iyidir; tersine, insan bedeninin parçaları arasında farklı bir hareket ve duraganlık ilişkisine yol açan şeyler kötüdürler[4]." İlişkileri, ilişkilerimle

2 *Ethica*, IV, 39, Not.

3 Spinoza bu yolla, Blyenbergh'in önceki itirazlarına cevap verebilecektir: İlişkiler ve onların bileşim yasaları, doğal koşullar altında bu ilişkileri gerçekleştiren parçaların bir deneyiminden geçmemiz gerekse de, ezeli-ebedi hakikatler olarak, gerçek bir bilginin ya da bir vahyin nesnesi olabilirler.

4 *Ethica*, IV, 39, Önerme.

bileşen her nesneye *(convenientia)* iyi, ilişkilerimi bozana ise, öteki ilişkilerle bileşime girıyor olsa bile, kötü denecektir *(disconvenientia)*.

Şüphesiz, detaylara inildikçe durum giderek daha da karmaşıklaşır. Bir yandan, kurucu ilişkilerimiz o kadar çoktur ki, bir ve aynı nesne bir ilişki altında bizimle uyuşabilirken, diğer bir ilişki altında uyuşmayabilir. Diğer taraftan, ilişkilerimizin her biri kendi başına, çocukluktan yaşlılığa, ve ölüme kadar değişiklik gösteren belirli bir serbestlik alanına sahiptir. Dahası, hastalık ya da diğer koşullar bu ilişkileri öylesine değiştirebilir ki, varlığını sürdüren kişinin aynı kişi olup olmadığını insan kendine sorar: Bu anlamda, bedenlerinin cesetleşmesini beklemeden ölen insanlar vardır. Ve nihayet, değişim öyle olabilir ki, değişmiş parçamız, diğerlerini bozan ve onların aleyhine çalışan (birtakım hastalıklar ve uç bir durumda, intihar[5]) bir zehir gibi davranabilir.

Zehirlenme modeli bütün bu durumlar ve onların karmaşıklığı için geçerlidir. Bu model sadece maruz kaldığımız kötülükler için değil, yaptığımız kötülükler için de söz konusudur. Sadece zehirlenenler değil, bir yandan zehirleyenleriz de, hem zehir hem

5 *Ethica*'nın iki güzel metni bu farklı durumları inceler: IV, 20, Not, ve 39, Not. Spinoza burada şu iki şeyi ele alır: Bir yandan, diğer tüm ilişkiler çözülüp dağılmışken birtakım biyolojik işlevlerin sürdürülmesi halinde sadece ismen hayatta kalma durumu; diğer taraftan özyıkım durumu, birtakım ilişkilerin dış etkiler nedeniyle bütünün yıkımını getirecek kadar değişmesi (bunun sonucu olarak intihar "bilmediğimiz dış nedenlerin hayalgücünü tanzim ettiği ve bedeni hayalgücüne zıt, farklı bir doğaya bürünecek derecede etkilediğinde" gerçekleşir). Birtakım modern tıbbi problemler Spinoza'nın konusuyla örtüşür görünmektedir: Mesela, daha sonra ele alacağımız "özbağışık" denilen hastalıklar; ya da "doğal olarak" ölü olan bedenleri yapay şekilde canlı tutma çalışmaları etrafında gelişen tartışmalar. Dr. Schwartzenberg'in son zamanlardaki cesur açıklamaları bariz bir şekilde gerçek bir Spinozacılıktan esinlenmiştir: İşte bu anlamda, Schwartzenberg ölümün biyolojik değil metafizik ya da etik bir sorun olduğunu söyler. Bkz. Spinoza, *Ethica,* IV, 39, Not: "Hiçbir neden bana, bedenin ancak bir cesede dönüştüğünde öldüğü görüşünü kabul ettiremez; gerçekte, deneyimlerimiz farklı bir sonucu dayatıyor gibidir. Zira bazen bir kişi öyle değişimlere uğrar ki, onun aynı kişi olduğunu çok kolay söyleyemem. Böyle bir şeyin bir İspanyol şair hakkında anlatıldığını duymuştum..."

de panzehir olarak etkiniz. Blyenbergh üç örnek verir. Öldürme eylemiyle, başka bir insan bedenine özgü ilişkiyi bozarım. Çalma eylemiyle, kişi ve eşyası arasındaki bağı bozarım. Zinada ise, sözleşmeye dayalı kurumsal, sosyal bir bağ olmasına rağmen, yine de belirli bir tür bireysellik oluşturan, bir çifte özgü ilişki, evlilik ortaklığı bağı çözülüp dağılır.

Bu model bağlamında, Blyenbergh itirazlarının ilk dizisini ortaya koyar. 1.) Kötülüğü erdemden, suçu haklı bir edimden nasıl ayırdedebiliriz? 2.) Tanrının sorumlusu ve nedeni olmadığı, kötülük bulaşmamış bir varolmayana kötülük nasıl yüklenebilir? Gerçekten de, birtakım ilişkiler çözülüp dağılırken diğer taraftan sürekli olarak bileşime giren ilişkilerin olduğu doğruysa, her şeyin aynı yere vardığını kabul etmek gerekecektir, "tüm dünya sonu gelmeyen, kesintisiz bir karışıklığa sürüklenecek ve biz insanlar hayvanlara benzer bir hale dönüşeceğiz"; ve diğer taraftan, madem ki başkasının karısıyla gerçekleştirilen cinsel ilişkinin kabul edilirliği, aynı kişinin kendi karısıyla gerçekleştirdiği ilişkinin kabul edilirliğinden daha az olmadığından, kötülük, iyilikle eşdeğer bir şey olacaktır *(Mektup XX)*.

Ayırdetme olanağı ve zorunluluğu söz konusu olduğunda, Spinoza bir eylem mantığının bütün doğrularını elinde tutar, ama bu mantık o kadar özeldir ki, getirdiği cevaplar son derece belirsiz görünür. "Mesela, olumlu bir şey içerdiği ölçüde, Neron'un annesini öldürmesi cinayet sayılmayacaktır; Orestes de annesini öldürme niyetiyle, dışarıdan benzer görünen bir eylemi gerçekleştirmişti, ama Neron kadar acımasız biçimde suçlanmadı. O halde Neron'un işlediği cinayet nedir? O, bu davranışıyla, vefasız, duygusuz, ve asi... olduğunu göstermiştir yalnızca. Tanrı, Neron'un eyleminin ve niyetinin nedeni olmasına rağmen, işlediği cinayetin nedeni değildir" *(Mektup XXIII)*. Bu noktada, böylesine zor bir metin *Ethica* ile açıklanacaktır. Spinoza şunu sorar: Dövme eyleminde olumlu ya da iyi olan nedir[6]? Söz konusu olan, bu

6 *Ethica,* IV, 59, Not.

eylemin (kolu kaldırmak, yumruk sıkmak, çevik ve kuvvetli bir hareketle davranmak) bedenimin bir gücünü ifade etmesi, bedenimin birtakım ilişkiler içinde neler yapabileceğini ortaya koymasıdır. Bu eylemde kötü olan nedir? Kötü olan, bu eylem, ilişkisi yine kendisi tarafından bozulan şeyin imgesiyle birleştiğinde ortaya çıkar (birini döverek öldürürüm). Aynı eylem, eğer ilişkisi kendisininkiyle bileşen bir şeyin imgesiyle birleşmişse iyidir (mesela, demiri dövmek). Bu, şu anlama gelir, eylem ne zaman bir ilişkiyi doğrudan çözüp dağıtırsa kötü, ne zaman ilişkisini başka ilişkilerle doğrudan bileşime sokarsa iyidir[7]. Her durumda bileşme ve çözülüp dağılmanın olduğu, birtakım ilişkilerin çözülüp dağıldığı, diğerlerinin bileştiği ileri sürülerek buna karşı çıkılabilir. Burada sorun, eylemin bir şeyin imgesiyle, bu şey onunla bileşime girdiği *ölçüde*, ya da tersine onun tarafından çözülüp dağıtıldığı *ölçüde*, birleşip birleşmediğini bilmektir. Şu iki ana katiline geri dönelim: Orestes, Klytaimnestra'yı öldürür, ama o da kocasını, Orestes'in babası Agamemnon'u öldürmüştür; böylece Orestes'in eylemi kesin olarak ve doğrudan Agamemnon'un imgesiyle, sonsuz bir gerçeklik olarak bileşime girdiği Agamemnon'un karakteristik ilişkisiyle birleşir. Ama Neron Agrippina'yı öldürdüğünde, onun eylemi sadece, doğrudan doğruya bozduğu annesinin imgesiyle birleşmiştir. O, kendisini bu anlamda "vefasız, duygusuz ve asi" olarak ortaya koyar. Aynı şekilde, "öfke ve kin dolu" bir yumruk attığımda, eylemimi, artık kendisiyle bileşmeyen, fakat, tersine onun tarafından bozulan bir şeyin imgesiyle yan yana getiririm. Kısacası, kötülük ve erdem ile, kötü ve iyi eylem arasında kesinlikle bir ayrım vardır. Ama bu ayrım, eylemin kendisine ya da onun imgesine dayandırılamaz ("sadece kendisi olarak ele alınan hiçbir eylem iyi veya kötü değildir"). Hatta bu eylemin amaçlanmasına, yani eylemin sonuçlarının imgesine de dayandırılamaz. Bu ayrım sadece belirlenime, yani eylemin imgesiyle birleşen şeyin imgesine, ya da daha doğrusu iki ilişki arasındaki münasebete (kendi ilişkisi bağlamında eylemin imgesi ve kendi ilişkisi bağlamında şeyin imgesi) dayanır. Eylem,

7 "Doğrudan" ve "dolaylı" üzerine, *Ethica*, IV, 63, Önerme sonucu ve Not.

ilişkisini çozup dağıttığı bir şeyin imgesiyle mı yoksa kendi ilişkisiyle bileşime soktuğu bir şeyle mi birleşir?

Eğer ayrım noktası gerçekten buysa, kötülüğün hangi anlamda hiçbir şey olduğu anlaşılır. Aslında doğanın ya da Tanrının bakış açısından, ezeli-ebedi yasalara göre her zaman için bileşen ilişkiler vardır, ve *bu bileşen ilişkiler dışında hiçbir şey yoktur.* Bir fikir ne zaman upuygun ise, benimki ve bir başkasınınki olmak üzere en azından iki bedeni, ilişkilerini bileşime soktukları görünüm altında, kesin olarak kavrar ("ortak mefhum"). Tersine, uyuşmayan bedenlerin upuygun fikirleri yoktur, bedenimle uyuşmadığı ölçüde bir bedenin upuygun fikri yoktur. Bu anlamda, kötülük ya da kötü, sadece upuygun olmayan fikirlerde ve onlardan kaynaklanan kederli duygulanışlarda (kin, öfke, vb.[8]) bulunur.

Ama, yine bu noktada, her şey yeniden alevlenecektir. Doğa yasalarına göre oluşmuş *ilişkilere* bakarak, gerçekte kötülüğün hiçbir şey olduğunu varsayarsak, aynı şey bu ilişkiler içinde kendini ifade eden *özler* ile ilgili olarak da söylenebilir mi? Spinoza, eylemlerin ve alınan sonuçların eşit yetkinlikte olabileceklerini, ancak eylemi gerçekleştirenlerin ve özlerin eşit yetkinlikte olmadıklarını kabul eder *(Mektup XXIII*[9]). Bu tekil özlerin kendileri de, bireysel ilişkilerin oluşumlarıyla aynı şekilde kurulmazlar. Buna göre, mutlak bir kötülüğün konumunu yeniden tanıtmak için yeterli olacak konumdaki bir kötüyle önü alınamaz biçimde birleşen tekil özler yok mudur? Zehirlemenin *ait olduğu* tekil özler yok mudur? Bu durumda, Blyenbergh ikinci bir itiraz dizisi ileri sürer: Suç işlemek, başkalarını hatta kendini öldürmek, birtakım özlere ait değil midir *(Mektup XXII)*? Cinayeti bir zehir değil de, leziz bir

8 *Ethica*, IV, 64.

9 "Dürüst insanın ve hırsızın yaptıkları işlerin, nedenlerini Tanrıda bulan gerçek bir şey oldukları ölçüde, eşit şekilde yetkin olup olmadıklarını bilmek mi söz konusudur? Şunu diyebilirim ki, yalnızca yapılan işleri belirlenmiş tarzda ele alırsak, her ikisinde de eşit bir yetkinlik olduğu söylenebilir. Hırsızın ve dürüst adamın eşit olarak yetkin olup olmadıklarını ve aynı kutluluğa sahip olup olmadıklarını mı soruyorsunuz? Cevabım hayırdır."

yiyecek gibi gören özler yok mudur? Bu itiraz, kötülük-kötülükten kötülük-felakete geçerek devam eder. Aslında, ne zaman başıma bir felaket gelse, yani ne zaman ilişkilerim çözülüp dağılsa, doğada öteki ilişkiler bileşime giriyor olsa bile, bu olay benim özüme ait olur. O halde, kör ya da suçlu olmak özüme ait olabilir... *(Mektup XX* ve *XXII)*. Spinoza'nın kendisi "özlerin duygulanışlarından"[10] söz etmez miydi? Spinoza kötülüğü bireysel ilişkilerin düzeninden uzak tutmada başarılı sayılsa bile, onun, kötülüğü tekil özlerin düzeninden, yani bu ilişkilerden daha derin tekilliklerden uzaklaştırmayı başarıp başarmadığı tartışılır.

Spinoza'nın cevabı çok açıktır: Suç, benim özüme aitse, saf ve basit bir erdem olacaktır *(Mektup XXIII* [11]). Ama tam olarak, asıl soru şudur: Öze *ait olmak* ne demektir? Öze ait olan şey her zaman için bir durum, yani bir gerçeklik, bir duygulanma kudretini ya da gücünü ifade eden bir yetkinliktir. Oysa kişi sahip olduğu duygulanışlara göre değil sahip olmadığı duygulanışlara göre kötü niyetli ya da talihsizdir. Ne kör bir insan ışıktan, ne de kötü niyetli biri zihinsel ışıktan duygulanabilir. Onun kötü niyetli ya da talihsiz olduğu söyleniyorsa, bu, onun sahip olduğu durumun işleyişinden değil, sahip olmadığı ya da artık sahip olamayacağı bir durumun işleyişinden kaynaklanır. Oysa bir öz başka bir öze sahip olamayacağı gibi, kendininkinden başka bir duruma da sahip olamaz. "Bu noktada, görmenin kişiye ait olması taşa ait olması kadar çelişkilidir... Aynı şekilde, aşağılık biçimde duyusal bir iştah tarafından yönlendirilen bir insanın doğasını ele aldığımızda, ve onun o anki iştahını iyi insanların iştahıyla, ya da kendisinin bir başka zamanki iştahıyla karşılaştırdığımızda..., bu iyi iştah, ele alındığı anda, şeytana ya da taşa ait olduğundan daha fazla, insanın doğasına ait olmaz" *(Mektup XXI)*. Bu yüzden kötülük, özlerin

10 *Ethica*, III, Arzunun tanımı.

11 "Biri darağacında asılıyken, masasında otururkenki halinden daha rahat yaşayabileceğini düşünüyorsa, kendini asmayarak usa aykırı davranmış olacaktır; aynı şekilde, biri suç işleyerek erdemli olmaktan daha iyi bir hayata ya da öze sahip olacağına açıkça inanıyorsa, suç işlemeyerek o da usa aykırı davranmış olacaktır. Zira, böylesi sapkın insan doğası bakımından, suç işlemek erdem olacaktır."

düzeninde, ilişkilerin düzeninde varolduğundan daha fazla varolmaz; aslında, tıpkı onun hiçbir zaman bir ilişkiye değil de ilişkiler arasındaki bir ilişkiye dayandığı gibi, kötülük de asla bir durum ya da bir öze değil, özlerin bir karşılaştırılmasından fazla geçerliliğe sahip olmayan durumların bir karşılaştırılmasına dayanır.

Blyenbergh'in en yoğun itirazda bulunduğu yer yine de burasıdır: Birini, başkasında bulunan kudretlere sahip olmamakla eleştirmek için, iki özü karşılaştırmaya hakkım yoksa (bkz. görmeyen taş), bir durumdan diğerine gerçek bir geçişin bulunduğu, daha önce sahip olduğum kudretin bir azalışı ya da kayboluşunun söz konusu olduğu, aynı özün iki durumunu karşılaştırırken de aynı şey geçerli değil midir? "Eğer eski halimden daha az yetkin olduysam, yetkinsizleştiğim ölçüde daha kötü olacağım" *(Mektup XX)*. Spinoza burada bütün oluşları ve süreleri anlaşılmaz kılan özün anlıksallığını varsaymıyor mu? "Sizin bakış açınıza göre, bir şeyin özüne, sadece o algılandığı *anda* onun kim olduğu dışında, hiçbir şey ait olmaz" *(Mektup XXII*[12]*)*. Bu öyle kritik bir noktadır ki, Spinoza mektuplaşmayı keserek, Blyenbergh'e bu konuda cevap vermez. Zira *Ethica*'da, bizzat kendisi, daha az bir yetkinliğe geçişin gerçekliğinde ısrar eder: "Keder". Burada, ne daha büyük bir yetkinliğin *eksikliğine* ne de iki yetkinlik durumunun *karşılaştırılmasına* indirgenen bir şey vardır[13]. Kederde, ne olumsuz ne de dışsal olan, indirgenemez bir şey vardır: Yaşanmış, gerçek bir

12 *Mektup XXI*'de Spinoza şunu söylemiştir: "Tanrı Adem'in geçmişteki durumunu, şu anki durumunu bildiği gibi bilse de, Adem'in geçmiş durumundan yoksun bırakıldığını, başka bir deyişle geçmiş durumunun şu anki durumuna ait olduğunu anlamaz."

13 1.) *Ethica*, III, Kederin tanımı: "Kederin daha büyük bir yetkinlikten yoksun olmaya dayandığını söyleyemeyiz, zira keder hissi bir edim iken, yoksunluk hiçbir şeydir, bunun için keder hissi daha az bir yetkinliğe geçişten başka bir edim değildir..."; 2.) Duyguların genel tanımı: "Öncekinden daha büyük ya da daha küçük bir varolma kuvveti dediğimde, bundan zihnin kendi bedeninin bugünkü kuruluşu ile geçmiş bir kuruluşunun karşılaştırmasını anlamıyorum, ama duygunun biçimini kuran fikrin, bedeni öncekinden daha çok ya da daha az bir gerçeklik kuşatan şey olarak öne sürdüğünü anlıyorum."

geçiş. Bir *süre*. "Kötü"nün biricik indirgenemezliğini doğrulayan bir şey vardır: Bu, eyleme kudretinin, ya da duygulanış gücünün bir azalışı olan kederdir; bu, kötü niyetlinin taşıdığı kinde olduğu gibi talihsizin umutsuzluğunda açığa çıkan bir kederdir (kötü niyetli olanın mutlulukları bile, mutlaka düşmana çektirilen kedere dayandıkları için tepkiseldirler[14]). Sürenin varlığının inkârı bir yana, Spinoza varoluşun kesintisiz devam eden değişimlerini süre ile tanımlar, ve onu kötünün son sığınağı olarak kabul ediyor gibidir.

Öze ait olan sadece bir durum ya da bir duygulanıştır. Öze ait olan, yetkinliğin ve gerçekliğin mutlak bir niceliğini ifade ettiği ölçüde, ve başka durumlarla karşılaştırma olanağı olmaksızın, sadece durumdur. Ve şüphesiz, durum ya da duygulanış sadece gerçekliğin mutlak bir niceliğini değil aynı zamanda eyleme kudretinin bir değişimini, bir artma ve azalmayı, bir sevinç ve kederi de ifade eder. Ama bu değişim, bu haliyle, öze ait değildir, o sadece varoluş ya da süreye aittir, ve sadece varoluştaki durumun meydana gelişiyle ilgilidir. Ne var ki, bir artma ya da azalma tarafından varoluşta üretilmelerine bağlı olarak, özün durumları çok farklıdır. Dış bir durum, eyleme kudretimizde bir artışı kuşattığında, *bu kudretin kendisine bağlı olan başka bir durum ona eşlik eder:* Böylece, der Spinoza, bizimle uyuşan, bizimle bileşime giren bir şeyin fikri, bizi, kendimizin ve Tanrının upuygun bir fikrini şekillendirmeye yöneltir. Bu, dış durumun, artık sadece bize bağlı olmayan bir talihe eşlik etmesi gibidir[15]. Aksine, dış durum bir azalmayı kuşattığında – gücümüz henüz hiçbir şeyin zarar veremeyeceği seviyeye ulaşmamışsa – sadece upuygun olmayan ve bağımlı diğer durumlarla zincirlenir. Kısaca, özün durumları daima olabilecekleri kadar yetkindirler, ama varoluştaki kendi üretim yasalarına göre farklılık gösterirler: Onlar özde gerçekliğin mutlak

14 Bkz. *Ethica*, III, 20 (ve kederli tutkuların bütün zincirlenmeleri).

15 V. kitabın başlangıcındaki tüm hareket şudur: Kederler sadece diğer kederlerle ve diğer upuygun olmayan fikirlerle zincirlenirken, sevinç-tutkular ve onların dayandığı upuygun olmayan fikirler, upuygun fikirler ve "aktif" sevinçlerle zincirlenirler.

bir niceliğini, ama varoluşta kuşattıkları değişimlere tekabül eden niceliği ifade ederler.

Bu anlamda, varoluş bir sınamadır. Ama fiziksel ya da kimyasal bir sınama, Yargılamanın karşıtı olan bir deneyimleme. Bu nedenle, Blyenbergh ile tüm mektuplaşmalar Tanrı yargısı teması eksenlidir: Tanrı, kendisini, İyi ve Kötü'ye göre yargılayan bir yargıç durumuna getiren bir kavrama gücüne, bir istence ve tutkulara sahip midir? Gerçekte bizler kendimiz ve durumumuz dışında hiçbir şeyle yargılanmadık. Durumların fiziksel ve kimyasal bakımdan sınanmaları, ahlak yargılarına karşı *Ethica*'yı oluşturur. Öz, tekil özümüz anlık değil, sonsuzdur. Yalnız, özün sonsuzluğu sonradan gelmez, o, süredeki varoluş ile sıkıca eşzamanlı, eş-varoluşsaldır. Bu sonsuz ve tekil öz, kendisini bir ilişkide sonsuz gerçeklik olarak ortaya koyan yeğin parçamızdır; ve varoluş, süredeki bu ilişki altında bize ait olan uzamsal parçalar bütünüdür. Eğer, varoluşumuz süresince bu parçaları eylem gücümüzü artırmak için bileşime sokabilmişsek, bununla sadece kendimize bağlı, yani yeğin parçamızdan gelen daha büyük sayıda duygulanışları deneyimlemişizdir. Eğer tersine, biz sürekli kendimizin ve diğerlerinin parçalarını yıkmakla veya çözüp dağıtmakla uğraşmışsak, yeğin ve sonsuz parçamız, özsel parçamız, kendisinden kaynaklanan çok az sayıda bir duygulanışa sahip olmaktan, olabilmekten başka bir şey yapamayacaktır, ve kendisine dayanan hiçbir talihi olmayacaktır. Bu, o halde, iyi insan ve kötü insan arasındaki en son ayrımdır: İyi ya da güçlü insan, öyle tam ve yeğinliğine varolandır ki, o, sonsuzluğu kendi yaşamında kazanmıştır, böylece uzamsal, dışsal ölüm onun için daima çok az önem taşır. Bu durumda etik sınama, ertelenmiş yargının karşıtıdır: Ahlaki bir düzen kurmak yerine, etik sınama bundan böyle özlerin ve özlerin durumlarının içkin düzenini doğrular. Ödüller ve cezalar dağıtan bir sentez yerine, etik sınama kimyasal yapımızı çözümlemekle yetinir (altın ve kil testi[16]).

16 Kil testiyle ilgili olarak, *Mektup LXXVIII*, Oldenburg'a.

Üç bileşenimiz vardır. 1.) Sonsuz tekil özümüz; 2.) Belirleyici ilişkilerimiz (hareket ve durağanlık), ya da aynı zamanda sonsuz gerçeklikler olan, duygulanma güçlerimiz; 3.) Varoluşumuzu süre içinde tanımlayan, ve şu ya da bu ilişkimizi kurdukları ölçüde özümüze dahil olan uzamsal parçalar (tıpkı duygulanma gücümüzü dolduran dışsal duygulanışlar gibi). "Kötü" sadece doğanın bu son katmanında söz konusudur. Kötü olan, bir ilişki içinde bize ait uzamsal parçalar dış etkenlerce başka ilişkiler içine sokulduğunda ya da duygulanış gücümüzü aşan bir duygulanış ile karşılaştığımızda meydana gelir. Böyle bir durumda, ilişkimizin çözülüp dağıldığını ya da duygulanış gücümüzün yıkıldığını söyleriz. Ama gerçekte, sadece ilişkimizin oluşumu uzamsal parçalar tarafından, ya da gücümüz, sonsuz gerçekliklerinden hiçbir şey yitirmeksizin dışsal duygulanışlar tarafından durdurulur. Kötü dediğimiz her şey kesin olarak zorunludur, ve dahası, dışarıdan gelir: Kazanın zorunluluğu. Ölüm, dışarıdan geldiği için, daha da zorunludur. İlk başta, varoluşun ortalama bir süresi vardır: Verili bir ilişki olarak, ortalama bir gerçekleşme süresi vardır. Ama dahası, kazalar ve dışsal duygulanışlar onun gerçekleşmesini her an engelleyebilir. Ölümün bize içkin olduğuna bizi inandıran şey, ölümün zorunluluğudur. Ama gerçekte, yıkımlar ve çözülüp dağılmalar, onlarla olan ilişkilerimizle ya da özlerimizle ilgili değildirler. Onlar sadece, geçici olarak bize ait olan ve şimdi bizimkilerden başka ilişkiler içine sokulan uzamsal parçalarımızla ilgilidirler. *Ethica*'nın IV. kitabında, sözde-özyıkım olgusuna çok büyük bir önem verilmesinin nedeni budur: Gerçekten de, burada söz konusu olan daima başka ilişkiler içine sokulan ve sonuçta içimizde yabancı bedenler gibi davranan bir parçalar bütünüdür. Aynı durum "özbağışık hastalıklar" için de söz konusudur: İlişkisi dış bir etken – genellikle bir virüs – tarafından rahatsız edilen bir hücre topluluğu karakteristik (bağışıklık) sistemimiz tarafından yok edilecektir. Veya tam tersine, intiharda ortaya çıkan durum şudur: Bu defa rahatsız edilen topluluk denetimi ele geçirir, ve yeni ilişkisi içinde, diğer parçalarımızı, karakteristik sistemimizi bırakmaları için ayartırlar ("bilinmeyen dışsal nedenler bedeni öyle etkilerler ki, beden öncekine karşıt başka bir doğaya

bürünür... [17]") Görülüyor ki, zehirlenmenin evrensel biçimi Spinoza'ya yabancı değildir.

İlişkilerimizden birini oluşturdukları ölçüde uzamsal parçalarımızın ve dışsal duygulanışlarımızın özümüze katıldıkları doğrudur. Fakat onlar şu ilişkiyi ya da bu özü "kurmazlar". *Öze ait olmanın* iki yolu vardır. Ayrıca, "özün duygulanışı" öncelikle tümüyle nesnel bir biçimde anlaşılmalıdır: Duygulanış, özümüze değil varoluşta etkin olan dışsal nedenlere *bağlıdır*. Oysa bu duygulanışlar kimi zaman ilişkilerimizin gerçekleşmesini engellerler ya da tehlikeye sokarlar (eyleme kudretinin bir azalması olarak keder), bazen de onu güçlendirir ya da artırırlar (bir artma olarak sevinç). Ve sadece bu ikinci durumda, dışsal ya da "pasif" duygulanış, eyleme kudretimize sıkı sıkıya bağlı aktif bir duygulanışa eklenmiştir, özümüze içkin ve özümüzün kurucu unsurudur: Aktif sevinç, özün özduygulanışı, aidiyet belirten şeyin artık özerk ve nedensel olması. Böylece, öze ait olma kötüyü ve kötülüğü dışlayan yeni bir anlam edinir. O halde kendi özümüze indirgendiğimizden değil; tersine bu içsel, bağışıksal duygulanışların biçimleri aracılığıyla, içerden, sonsuz ve özsel olarak kendimizin, diğer şeylerin ve Tanrının bilincine varırız (üçüncü tür bilgi, sezgi). Oysa, varoluşumuz süresince bu özduygulanışlara ne kadar erişirsek, varoluşumuz yiterken, ölürken ya da acı çekerken o kadar az şey kaybederiz, ve kötülüğün hiçbir şey olduğunu ya da kötü olan hiçbir şeyin veya hemen hemen kötü olan hiçbir şeyin öze ait olmadığını o kadar rahat söyleyebiliriz [18].

17 *Ethica*, IV, 20.

18 Spinoza aslında ters orantılı bir değişim ileri sürer: Ne kadar çok upuygun olmayan ve kederli fikirler edinirsek, buna bağlı olarak ölen parçamız da o kadar çok olacaktır; buna karşılık, ne kadar çok upuygun fikirler ya da aktif sevinçler edinirsek, "direnen ve zarar görmemiş" parçamız o kadar çok, ölen ve kötü tarafından zarar görmüş parçamız da o kadar az olacaktır (Bkz. *Ethica*, V, 38-40: Ruhun iki parçası üzerine V. kitaptaki bu önermeler çok önemlidir. Onlar Spinoza'nın, Blyenbergh'in "ruhun parçaları"nın varlığıyla ilgili son mektubundaki itirazına cevap vermesini sağlayacaklardır).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Ethica Temel Kavramlar Sözlüğü

AÇIKLAMAK – İMA ETMEK *(EXPLICARE – IMPLICARE)*. — Açıklama Spinoza'da "güçlü" bir terimdir. Şeye dışsal olan zihnin bir işlemi değil ama zihne içsel olan şeyin bir işlemidir. Hatta kanıtlamaların zihnin "gözleri" olduğu söylenir, yani şeydeki bir hareketi algılarlar. Açıklama her zaman bir özaçıklama, bir gelişme, bir açılma, bir dinamizmdir: Şey *kendini açıklar*. Töz sıfatlarda kendini açıklar, sıfatlar ise tözü açıklarlar; ve sonra onlar kiplerde açıklanırlar, kipler sıfatları açıklar. İma etme hiçbir şekilde açıklamanın karşıtı değildir: Böylece açıklayan şey onun aracılığıyla anlamına gelir, gelişen şey ise kuşatır. Doğa içindeki her şey bu iki hareketin birlikte-varoluşunun bir ürünüdür, Doğa açıklamalar ve imaların ortak düzenidir.

Açıklama ve ima etmenin birbirinden koptuğu tek bir durum vardır. Upuygun olmayan fikrin durumu: Upuygun olmayan fikir, anlama kudretimizi ima eder, ama onun tarafından açıklanmaz; o dışsal bir şeyin doğasını kuşatır ama onu açıklamaz. (*Ethica*, II, 18, Not). Bunun nedeni, upuygun olmayan fikrin her zaman şeylerin bir karışımıyla ilgili olması ve sadece bir bedenin başka bir beden üstündeki etkisini tutmasıdır; o, nedenlere dayanan bir "kavrayıştan" yoksundur.

Gerçekten de, anlamak iki hareketi (açıklamayı ve ima etmeyi) üstlenen iç akıldır. Töz tüm sıfatları anlar (kapsar) ve sıfatlar bu kipleri anlarlar (içerirler). Kavrayış, açıklama ve ima etmenin özdeşliğini temellendiren şeydir. Böylece Spinoza, Ortaçağ ve Rönesans'ın Tanrıyı *complicatio* aracılığıyla tanımlayan tüm geleneğini yeniden keşfeder: Her şey Tanrıyı açıklayıp, ima ederken, Tanrı her şeyi karmaşıklaştırır.

Ne var ki, kavrayış, açıklama ve ima etme, aynı zamanda kavrama gücünün işlemlerini belirtirler. Bu onların *nesnel anlamıdır:* Kavrama gücü sıfatları ve kipleri "anlar" (*Ethica*, I, 30; II, 4), upuygun fikir şeyin doğasını anlar. Ama tam tamına, nesnel anlam *biçimsel anlamdan* kaynaklanır: "Kavrama gücünde nesnel olarak içerilen şey, zorunlu olarak doğada verili olmalıdır" (*Ethica*, I, 30; II, 7, Önerme sonucu). Anlamak daima, zorunlu olarak varolan herhangi bir şeyi yakalamaktır. Spinoza'ya göre, anlamak, herhangi bir şeyi mümkün diye kavramanın karşıtıdır. Tanrı mümkün olanları kavramaz, Tanrı *kendini* varolduğu gibi zorunlu olarak anlar, kendini nasıl anlıyorsa şeyleri öyle üretir, ve Tanrı kendini ve her şeyi (fikirler) anladığı biçimi üretir. Bu anlamda tüm şeyler hem biçimsel hem de nesnel olarak Tanrının açıklamaları ve imalarıdır.

AKIL. Bkz. Ortak mefhumlar.

AKLİ VARLIKLAR, HAYALİ VARLIKLAR. Bkz. Soyutlamalar.

ANALOJİ. Bkz. Üstünlük.

ANLAMAK. Bkz. Zihin, Açıklamak, Kudret.

ARZU. Bkz. Bilinç, Kudret.

AŞKINSALLAR. Bkz. Soyutlamalar.

BELİRLENİM. Bkz. Olumsuzlama.

BİLGİ (TÜRLERİ). — Bilgi öznenin bir işlemi değil, ama ruhtaki fikrin olumlanmasıdır: "Bir şeyi olumlayan ya da yadsıyan asla biz değiliz. Ama, bizde kendindeki bir şeyi olumlayan ya da yadsıyan şeyin bizzat kendisidir" (*Kısa Çalışma*, II, 16, 5). Spinoza iki unsuru, kavrama gücü ile istenci birbirinden ayırdeden her tür bilgi analizini reddeder. Bir özün kendi özellikleriyle açıklanması ya da bir nedenin kendi sonuçlarıyla açıklanması gibi, bilgi de fikrin özolumlanması, "açıklanması" ya da gelişmesidir (*Ethica*, I, Aksiyom 4; I, 17). Böyle kavrandığında, fikrin bir olumlanması olarak bilgi: 1.) fikrin eşlenmesi olarak bilinçten; 2.) fikirler tarafından *conatus*'un belirlenimleri olarak duygulardan ayrılır.

Ama bilgi türleri varoluş kipleridir, çünkü bilme, bütün duygulanma gücü zorunlu olarak doldurulacak şekilde, bilinç çeşitlerine ve ona tekabül eden duygu çeşitlerine dönüşür. Bilgi türlerinin sunuluşu, Spinoza'nın yapıtında hatırı sayılır ölçüde farklılıklar gösterir. Ama bunun asıl nedeni ortak mefhumların merkezî konumunun ancak *Ethica*'da oluşturulmuş olmasıdır. Kesin formülasyonunda (*Ethica*, II, 40, Not 2), birinci tür, her şeyden önce çokanlamlı *işaretlerle* tanımlanır; şeylerin upuygun olmayan bir bilgisini kuşatan gösterge işaretleri, yasaların upuygun olmayan bir bilgisini kuşatan emir işaretleri. Bu birinci tür, upuygun fikirlere sahip olmadığımız ölçüde varoluşumuzun doğal koşullarını ifade eder, upuygun olmayan fikirlerin ve onlardan kaynaklanan tutku-duyguların birbirine zincirlenmesinden oluşur.

İkinci tür, ortak mefhumlarla tanımlanır: İlişkilerin bileşmesi, birbirleriyle bileşen ilişkiler altında, varolan kipler arasında karşılaşmalar örgütlemek uğruna Aklın çabası, ve pasif duygularla, ortak mefhumların kendilerinden kaynaklanan aktif duyguların kâh *eşlenmesi* kâh da aktif duyguların pasif duyguların *yerine konması*. Ama ortak mefhumlar soyut olmaksızın hâlâ yalnızca varolan kiplere uygulanan genel fikirlerdir; işte bu anlamda, ortak mefhumlar tekil özleri bize tanıtmazlar. Bize özleri tanıtmak

üçüncü türe aittir: Böylece sıfat artık tüm varolan kiplere uygulanan ortak (yani genel) bir mefhum olarak anlaşılmaz, fakat kurduğu töze ve tekil özler olarak içerdiği kip özlerine ortak (yani tekanlamlı) biçim olarak kavranır (*Ethica*, V, 36, Not). Üçüncü türe tekabül eden şekil, bizim kendimizin, Tanrının ve diğer şeylerin upuygun fikirlerini birleştiren bir üçgendir.

Kopukluk birinci ve ikinci türler arasındadır, çünkü upuygun fikirler ve aktif duygular ikinci türde başlarlar (*Ethica*, II, 41 ve 42). İkinciden üçüncüye bir doğa farkı vardır. Ama üçüncü, ikincide bir *causa fiendi* bulur (*Ethica*, V, 28). Birinden diğerine gitmemizi mümkün kılan şey Tanrı fikridir: Gerçekten de, Tanrı fikri ortak mefhumlara bağlanmış olarak, bir anlamda, ikinci türe aittir; ama kendisi ortak bir mefhum olmaksızın Tanrının özünü kapsadığı için, bu yeni bakış açısından bizi, Tanrının özüne, tekil özümüz ve başka şeylerin tüm tekil özlerine dayanan üçüncü türe geçmemiz için zorlar. İkinci türün üçüncünün bir *causa fiendi*'si olduğunu söylediğimizde, bu ifadenin fiilî bir anlamdan çok vesileye bağlı bir anlamda kavranması gerektiği doğrudur, çünkü doğrusunu söylemek gerekirse, üçüncü tür henüz ortaya çıkmamıştır, ama ezeli-ebedidir ve ancak ezeli-ebedi olarak verilmiş haliyle bulunur (*Ethica*, V, 31, Not ve 33, Not).

Dahası birinci ve ikinci tür arasında kopukluk olmasına rağmen, yine de birinden ötekine sıçrama olanağını açıklayan vesilelere bağlı belirli bir ilişki vardır. Bir taraftan bizim bedenimizle uyuşan cisimlerle karşılaştığımızda henüz bu öteki cisimlerin ya da kendi bedenimizin upuygun fikrine sahip değilizdir. Ama hâlâ birinci türe ait olan, yine de bizi, bu cisimlerle bedenimiz arasındaki ortak olan şeyin upuygun fikrini oluşturmaya götüren sevinçli tutkuları (eyleme kudretinin artışı) deneyimleriz. Diğer taraftan ortak mefhum kendi içinde birinci türün bulanık imgeleriyle karmaşık uyumlara sahiptir ve hayalgücünün belirli karakterlerine dayanır. Bu iki nokta *ortak mefhumlar* kuramındaki temel tezleri oluştururlar.

BİLİNÇ. — Fikrin ikiye bölünmesi, sonsuzca ikiye bölünme özelliği: Fikrin fikri. Aslında her fikir, bir sıfatın içinde varolan bir şeyi temsil eder (fikrin nesnel gerçekliği); ama onun bizzat kendisi düşünce sıfatında varolan bir şeydir (biçim, ya da fikrin biçimsel gerçekliği); bu nedenle o, onu temsil eden başka bir fikrin nesnesidir vs. (*Ethica*, II, 21). Bilincin üç özelliği buradan kaynaklanır: 1.) *Yansıma:* Bilinç, bir öznenin ahlaki özelliği değil, ama fikrin fiziksel özelliğidir; zihnin fikrin üstüne yansıması değil, fikrin zihnin içinde yansımasıdır *(Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma)*. 2.) *Türeme:* Bilinç, bilinci olduğu fikre bağlı olarak her zaman ikincildir, ve ancak ilk fikrin değeri kadar değerlidir. Bu nedenle, Spinoza, bilmek için bilindiğini bilmeye ihtiyaç olmadığını (*a.g.y.*, 35), ama bildiğini bilmeden bilinemeyeceğini söyler (*Ethica*, II, 21 ve 43). 3.) *Bağlılaşım:* Bilincin, bilinci olduğu fikirle ilişkisi, fikrin bilgisi olduğu nesneyle ilişkisiyle aynıdır (*Ethica*, II, 21); yine de Spinoza'nın, fikir ile fikrin fikri arasında sırf akli bir ayrım olduğunu söylediği doğrudur (*Ethica*, IV, 8; V, 3); bunun açıklaması şudur; her ikisi de aynı düşünce sıfatına dahildirler, ama iki farklı kudretle ilişkileri yok değildir, varoluş kudretiyle ve düşünme kudretiyle, tıpkı fikrin nesnesi ve fikir gibi.

Bilinç, tamamıyla bilinçdışının içine gömülmüştür. 1.) Fikirlere sahip olduğumuz koşullar altında, yalnızca sahip olduğumuz fikirler konusunda bilinçliyizdir. Tanrının sahip olduğu tüm fikirler, O, sadece zihnimizi oluşturduğu ölçüde değil fakat zihnimizin sonsuz sayıda öteki fikirlerle etkilendiği ölçüde de, özü gereği bizi aşar: Böylece ne ruhumuzu bileştiren fikirlerin ne de kendimiz ve süremizin bilincinde oluruz; sadece, dışsal cisimlerin üstümüzdeki etkisini ve duygulanış fikirlerini ifade eden fikirlerin bilincindeyizdir (*Ethica*, II, 9, ve devamı). 2.) Fikirler düşünmenin tek kipi değildirler; *conatus* ve onun çeşitli belirlenimleri veya duygular da düşünme kiplerinin ruhundadırlar. Oysa, ancak duygulanış fikirleri *conatus*'u açık olarak belirlediği ölçüde onların bilincindeyizdir. O halde, ortaya çıkan duygu, tıpkı onu belirleyen fikir gibi, sırası geldiğinde kendini düşünme özelliği edinir (*Ethica*, IV, 8). İşte bu nedenle Spinoza, arzuyu bilince dönüşmüş *conatus*

olarak tanımlar – bu bilincin *nedeninin* duygulanış olması durumunda (*Ethica*, III, İsteğin tanımı).

Bilinç, yani doğal olarak sahip olduğumuz sakatlanmış ve budanmış upuygun olmayan fikirlerin bilinci, iki temel yanılsama yeridir: 1.) *Psikolojik özgürlük yanılsaması:* Bilinç, yalnızca nedenlerini esas olarak bilmediği sonuçları dikkate alarak özgür olduğunu sanabilir, ve gerçekte bedeni eyleme geçiren nedenler bağlamında bir bedenin ne yapabileceğini bile bilmemesine karşın, zihne beden üstünde hayali bir güç atfeder (*Ethica*, III, 2, Not; V, Önsöz); 2.) *Tanrıbilimsel ereklilik yanılsaması:* Bilinç, *conatus* ya da iştahı yalnızca duygulanış fikirleriyle belirlenmiş duygular biçimi altında kavrayarak, bu duygulanış fikirlerinin, dış cisimlerin bedenimiz üstündeki etkilerini ifade ettikleri ölçüde, gerçekten ilk olduklarına, hakiki son nedenler olduklarına, ve özgür olmadığımız alanlarda bile, uzgörü sahibi olan bir Tanrının her şeyi araç-amaç ilişkilerine göre düzenlediğine inanabilir; o halde arzu, iyi olduğuna kanaat getirilen şeyin fikri yanında ikincil görünür (*Ethica*, I, Ek).

Açıkça bilinç fikrin yansıması olduğundan ve ancak ilk fikrin değeri kadar değerli olduğu için, bilince varmanın kendi başına hiçbir gücü yoktur. Dahası, yanlışın, yanlış olarak *biçimi* olmadığından, upuygun olmayan fikir, kendi içinde olumlu olanın ne olduğunu açıklamaksızın yeniden kendi üstüne yansımaz: Güneşin iki yüz ayak uzaklıkta olduğu yanlıştır, ama güneşi iki yüz ayak uzaklıkta gördüğüm doğrudur (*Ethica*, II, 35, Not). İşte bilinçdışının bilgisi, yani bedenlerin neler yapabileceklerinin araştırılması, nedenlerin belirlenmesi ve ortak mefhumların oluşturulması için düzenleyici bir ilke hizmeti görebilecek olan şey de bilinçteki upuygun olmayan fikirde bulunan bu olumlu çekirdektir. Öyleyse, bir kere bu türden upuygun fikirlere ulaşınca, sonuçları kendi doğru nedenlerine bağlarız, ve upuygun fikrin bir yansımasına dönüşen bilinç, açık seçik ve belirgin kavramlar ölçüsünde deneyimlediği duygulanışları ve duyguları oluşturarak, kendi yanılsamalarından kurtulmaya muktedir olur (*Ethica*, V, 4).

Ya da daha ziyade bilinç, pasif duyguların yerine, ortak mefhumdan çıkan ve yalnızca nedenle, yani bir akli ayrımla pasif duygulardan ayrılan aktif duyguları koyar (*Ethica*, V, 3, ve devamı). Bu, ikinci tür bilginin amacıdır. Üçüncünün amacı, Tanrı fikrinin, kendinin ve diğer şeylerin fikrinin bilincine varmaktır, yani bu fikirlerin Tanrıda oldukları gibi bizim içimizde kendilerini yansıtmalarını sağlamaktır (*sui et Dei et rerum conscius*, *Ethica*, V, 42, Not).

BİREY. — Bu terim bazen düşünce sıfatındaki bir fikrin birliğini ve onun belirlenmiş bir sıfattaki nesnesini belirtir (*Ethica*, II, 21, Not). Ama daha genel olarak, varolan kipin herhangi bir sıfattaki karmaşık örgütlenişini belirtir.

Gerçekte: 1.) Her öz mutlak olarak basitken ve tüm diğerleriyle uyuşurken, kip, kudret derecesi ya da yeğin parça, *pars aeterna,* olan tekil bir öze sahiptir (*Ethica*, V, 40); 2.) Bu öz, kendisi varoluşa göre ezeli-ebedi bir hakikat olan karakteristik bir ilişki içinde ifade edilir (mesela, uzamdaki hareket ve duraganlığın belirli bir ilişkisi); 3.) Kip, ilişkisi fiilen sonsuz sayıda yayılabilir parçalar içerdiği zaman varoluşa geçer. Bu parçalar dış bir determinizmin işleviyle karakteristik ilişki altına girmeye ya da onu gerçekleştirmeye belirlenmişlerdir. Kip, parçaları birinciyle bileşmeyen, farklı bir ilişki altına girmeye dışarıdan koşullandığı zaman artık varolmayı bırakır. Böylece süre, ilişkilerin kendileriyle değil, fiilî parçaların şu ya da bu ilişkiye ait oluşlarıyla ilgilidir. Ve birbirleriyle uyuşan kudret dereceleri kip özlerini oluşturdukları ölçüde, birine belirli bir ilişki içinde ait olan yayılabilir parçalar başka biri tarafından yeni bir ilişki altında kazanılabildikleri ölçüde zorunlu olarak varoluşta çatışmaya gireceklerdir (*Ethica*, IV, Aksiyom ve V, 37, Not).

O halde, bir birey, belirleyici bir karakteristik ilişki altında kipin tekil bir özüne ait olduğu ölçüde, daima bir yayılabilir parçalar sonsuzluğundan oluşur (*Ethica*, II, 13 sonrası). Bu parçaların *(corpora simplicissima)* kendileri bireyler değildirler; her birine ait bir öz yoktur, tamamen dış belirlenimlerince tanımlanırlar ve daima sonsuzluklar olarak vardırlar; ama bu parçalar varolan bir bireyi,

aralarından bir sonsuzluğun şu ya da bu kip özünü belirleyen şu ya da bu ilişki altına girdiği ölçüde oluştururlar. Onlar varoluşun sonsuzca çeşitlenen kipsel maddesini oluştururlar. Bu sonsuz kümeler, Spinoza'nın Meyer'e yazdığı mektupta az ya da çok büyük olarak ve sınırlı bir şeyle ilişkili olarak tanımlanan şeylerdir. Gerçekten de, verili iki kip olduğunda, eğer birinin kudret derecesi diğerinin iki katı ise, kendi ilişkisi altında o diğerinden iki kat fazla sayıda parçaların bir sonsuzluğuna sahip olacaktır ve hatta diğerine kendisinin bir parçası gibi davranacaktır. Kuşkusuz, iki kipin karakteristik ilişkilerinin doğrudan doğruya birbirlerini çözüp dağıtmasına ya da birbirleriyle bileşime girmesine bağlı olarak, varoluşta birbirleriyle karşılaşan iki kipten birinin diğerini yoketmesi ya da aksine onun varlığını sürdürmesinde yardımcı olması mümkündür. Ama her karşılaşmada ezeli-ebedi hakikatler olarak daima *birtakım* ilişkiler vardır. Öyle ki, bu düzene göre Doğanın tümü kendi bütünlüğü içinde, tüm ilişkileri bileşime sokan ve yayılabilir parçaların tüm sonsuz kümelerini farklı derecelerde barındıran bir Birey olarak anlaşılacaktır.

Spinoza'ya göre, kipsel bir süreç olarak bireyleşme daima nicelikseldir. Ama çok farklı iki bireyleşme vardır: Her bir kudret derecesinin tekilliği tarafından basit, bölünemez ve ezeli-ebedi *yeğin parça* olarak tanımlanan özün bireyleşmesi; içinde kipsel özün ifade edildiği hareket ve duraganlığın ezeli-ebedi ilişkisini geçici olarak gerçekleştiren *yayılabilir parçaların* bölünebilir bir kümesi tarafından tanımlanan varoluşun bireyleşmesi. (Ruhtaki "parçaların" bu iki türü üzerine bkz. *Ethica*, V.)

CONATUS (ÇABA). Bkz. Kudret.

DOĞA. — *Natura naturans* (töz ve neden olarak) ve *natura naturata* (sonuç ve kip olarak) karşılıklı bir içkinlik bağı içinde kabul edilirler: Bir yandan, neden, üretmek için kendinde kalır; diğer yandan, sonuç ya da ürün nedende kalır (*Ethica*, I, 29, Not). Bu ikili koşul, başka hiçbir belirlenim olmadan, Doğa hakkında genel olarak konuşmamızı sağlar. Natüralizm burada tekanlamlılığın üç

biçimini karşılar: Sıfatların tekanlamlılığı, yani sıfatların Tanrının özünü aynı biçim altında *natura naturans* olarak oluşturdukları ve kip özlerini *natura naturata* olarak içerdikleri yer; nedenin tekanlamlılığı, yani bütün şeylerin nedeninin *natura naturata*'nın kaynağı olarak Tanrıya atfedildiği yer, yine bu anlamda *natura naturata*'nın şeceresi olarak Tanrının kendinin nedeni olduğu yer; kipselliğin tekanlamlılığı, yani zorunlunun *natura naturata*'nın düzenini nitelediği kadar, *natura naturans*'ın örgütlenmesini de nitelediği yer.

Bir *natura naturata* düzeninin fikrine gelince, bunun çok sayıda anlamını ayırdetmek gerekir: 1.) Farklı sıfatlardaki şeyler arasındaki mütekabiliyet; 2.) Her sıfattaki şeylerin birbirine zincirlenmesi (doğrudan sonsuz kip, dolaylı sonsuz kip, sonlu kipler); 3.) İlahi kudretin parçaları olarak kiplerin tüm özlerinin birbirleriyle iç uyuşumu; 4.) Özlerine bağlı olarak varolan kipleri karakterize eden ilişkilerin bileşimi, ezeli-ebedi yasalara göre gerçekleşen bileşim (kendi ilişkisi altında varolan bir kip belirli diğer kiplerle bileşime girer, ama aksine onun ilişkisi diğerleri tarafından çözülüp dağıtılabilir: O halde, bu yine bir iç düzendir, ama varoluşlar arasındaki uyuşum ya da uyuşmazlıkların iç düzeni, *Ethica*, II, 29, Not; V, 18, Not); 5.) İlişkiler bileşiminin düzeninden bağımsız olarak derece derece gelişen varolan kiplerin arasındaki dış karşılaşmalar (bu defa dışsal bir düzen söz konusudur, upuygun olmayanın düzeni: Bileşime giren ilişkilerin rasyonel düzenini izlemediği için, "rasgele" olduğu söylenen ama yavaş yavaş işleyen bir dış determinizmin yasalarına itaat ettiği için zorunlu olan karşılaşmalar düzeni, "Doğanın ortak düzeni"; bkz. *Ethica*, II, 29, Önerme sonucu ve II, 36, buna göre upuygun olmayanın bir düzeni vardır).

DOĞRU. Bkz. Fikir, Yöntem.

DUYGULANIŞLAR – DUYGULAR. — 1.) Duygulanışlar *(affectio)* bizzat kiplerdir. Kipler tözün ya da tözün sıfatlarının duygulanışlarıdırlar (*Ethica*, I, 25, Önerme sonucu; I, 30,

Kanıtlama). Bu duygulanışlar, upuygun neden olarak Tanrının doğasıyla açıklandıkları, ve Tanrı acı çekmeyeceği için, zorunlu olarak aktiftirler.

2.) İkinci bir düzeyde, duygulanışlar kipe olup bitenleri, kipin değişikliklerini, diğer kiplerin onun üstündeki etkilerini tayin ederler. O halde, bu duygulanışlar her şeyden önce imge ya da maddi izlerdir (*Ethica*, II, Postüla 5; II, 17, Not; III, Postüla 2); ve onların *fikirleri* kimi zaman duygulanan cismin ve kimi zaman da duygulandıran dış cismin doğasını kuşatır (*Ethica*, II, 16). "Şeylerin imgesi diye, insan bedeninin, fikirleri dış cisimleri halihazırda varmışlar gibi temsil eden duygulanışlarını anacağız... ve zihin, bedenleri bu ilişki altında temaşa ettiğinde, onun hayal ettiğini söyleyeceğiz."

3.) Fakat bu imge-duygulanışlar ya da fikirler, duygulandırılan bedenin ve zihnin, önceki duruma göre daha az ya da daha çok yetkinlik gösteren belirli bir halini *(constitutio)* biçimlendirirler. O halde, bir durumdan diğerine, bir imge ya da fikirden diğerine yaşanmış geçişler, intikaller, bizi daha az ya da daha çok yetkinliğe götüren süreler vardır. Dahası bu durumlar, bu duygulanışlar, imgeler ya da fikirler onları önceki duruma bağlayan ve sonraki duruma yönelten süreden ayrılamazlar. Bu süreler ya da yetkinliğin sürekli değişimlerine "duygular" ya da hisler *(affectus)* denir.

Genel bir kural olarak görüldü ki, duygu *(affectus)* zihinle ilişkiliyken, duygulanış *(affectio)* doğrudan bedene aittir. Ama asıl ayrım burada yatmaz. Asıl ayrım, bir taraftan bedenin duygulanışı ve dış bedenin doğasını kuşatan bu duygulanış fikriyle, öte taraftan zihin için olduğu gibi, beden için de eyleme kudretinin çoğalmasını ya da azalmasını kuşatan duygu arasındadır. *Affectus*, duygulandıran bedenlerin mukabil değişimlerini göz önüne alarak bir durumdan diğerine açılan bir geçişe gönderirken, *affectio*, duygulandırılan bedenin bir durumuna gönderir ve duygulandıran bedenin mevcudiyetine işaret eder. O halde, his-duygular özel bir fikir tipi ya da duygulanış olarak sunulabiliyor olmalarına rağmen,

imge-duygulanışlar ya da *fikirler* ile *his-duygular* arasında bir doğa farkı vardır: "Duygular dendiğinde, bedenin eyleme kudretini artıran ya da azaltan, destekleyen ya da engelleyen aynı bedenin duygulanışlarını anlıyorum..." (*Ethica*, III, Tanım 3); "Ruhun tutkusu olarak adlandırılan bir duygu bulanık bir fikirdir, zihin bu fikir aracılığıyla bedeninin eskiye göre daha büyük ya da daha az büyük olan varolma kuvvetini olumlar..." (*Ethica*, III, Duyguların genel tanımları). Şurası kesindir ki, duygu bir imge ya da bir fikri varsayar, ve kendi nedeni olarak ondan türer. (*Ethica*, II, Aksiyom 3). Ama duygu, imge ya da fikre indirgenemez, iki durum arasındaki farkı içeren yaşanmış bir süreyi deneyimlemiş olarak, tamamen geçişli olduğundan, ve belirtisel veya temsilî olmadığından, başka bir doğaya sahiptir. İşte bu yüzden, Spinoza duygunun bir *fikirler karşılaştırması* olmadığını gösterir, ve her tür entelektüalist yorumu reddeder: "Öncekinden daha büyük ya da daha az büyük bir varolma kuvvetinden bahsettiğimde, zihnin bedenin halihazırdaki durumunu geçmişle karşılaştırmasını değil, duygunun biçimini oluşturan fikrin bedendeki, öncekinden daha fazla ya da az gerçekliği etkili bir şekilde kuşatan herhangi bir şeyi olumlamasını anlıyorum". (*Ethica*, III, Genel tanımlar).

Varolan bir kip, belirli bir duygulanma gücüyle tanımlanır (*Ethica*, III, Postüla 1 ve 2). Bu kip, başka bir kip ile karşılaştığında, bu başka kip ona "iyi" gelebilir, yani onunla bileşebilir, ya da aksine onu çözüp dağıtır, ve ona "kötü" gelebilir: İlk durumda, varolan kip daha yetkin bir hale, ikinci durumda ise daha az yetkin bir hale geçer. Sonuçta söz konusu duruma bakarak şu söylenebilir; onun eyleme kudreti ya da varolma kuvveti, diğer kipin kudreti ona eklendiği ya da aksine onu hareketsizleştirip sınırlayarak ondan eksildiği için, artar ya da azalır (*Ethica*, IV, 18, Kanıtlama). Daha büyük bir yetkinliğe geçiş ya da eyleme kudretinin artışı *sevinç* duygusu veya hissi olarak adlandırılır; daha küçük bir yetkinliğe geçiş ya da eyleme kudretinin azalması *keder* olarak adlandırılır. Böylece eyleme kudreti, aynı duygulanma gücü söz konusu olduğunda dışsal nedenlere göre değişiklik gösterir. His-duygu (sevinç ya da keder) bir imge-duygulanıştan ya da varsaydığı

fikirden doğar (bedenimizle uyuşan ya da uyuşmayan bedenin fikri); ve, duygu kendisinden çıktığı fikre geri döndüğünde sevinç *sevgi*, keder ise *nefret* olur. Böylece duygulanışların ve duyguların farklı dizileri sürekli olarak ama değişken koşullar altında duygulanma gücünü doldururlar (*Ethica*, III, 56).

Hislerimiz ya da duygularımız, varoluşun diğer kipleriyle gerçekleşen dış karşılaşmadan doğdukları ölçüde, duygulandıran bedenin doğasıyla ve bu bedenin zorunlu olarak upuygun olmayan fikriyle, halimizle kuşatılan bulanık bir imgeyle açıklanırlar. Onların upuygun nedeni olmadığımız için, bu gibi duygular *tutkulardır* (*Ethica*, III, Tanım 2). Hatta, eyleme kudretinin artışıyla tanımlanan sevinç kaynaklı duygular da tutkulardır: Sevinç "bir insanın eyleme kudreti, kendisini ve eylemlerini upuygun bir şekilde anlayacağı noktaya yükselmediği ölçüde" bir tutkudur (*Ethica*, IV, 59, Kanıtlama). Eyleme kudretimiz maddi olarak ne kadar artarsa artsın, ona biçimsel olarak hakim olamadığımız ölçüde pasif oluruz, kudretimizden ayrı kalırız. Bu nedenle, duyguların bakış açısına göre, *iki çeşit tutku*, kederli tutkular ve sevinçli tutkular arasındaki temel ayrım, *tutkular ve eylemler* arasındaki bambaşka bir ayrımı hazırlar. *Affectio* fikri olarak bir fikirden hep duygular türer. Ama, eğer fikir, bulanık bir imge olmak yerine upuygun bir fikirse, eğer duygulandıran bedenin özünü dolaylı olarak bizim durumumuzla ilişkilendirmek yerine doğrudan açıklıyorsa, eğer özümüzün içsel uyuşumunu, diğer özleri ve Tanrının özünü (üçüncü tür bilgi) gösteren içsel bir *affectio* veya özduygulanış fikri ise, o halde ondan doğan duyguların kendileri eylemdirler (*Ethica*, III, 1). Bu aktif duygular ya da hisler yalnızca sevinçler ve sevgiler değildirler (*Ethica*, III, 58 ve 59), ama aynı zamanda onlar artık yetkinliğimizin ya da eyleme kudretimizin bir artışıyla değil, bu kudret ya da yetkinliğin biçimsel olarak tamamen sahiplenilmesiyle tanımlanacakları için çok özel sevinçler ve sevgiler olmalıdırlar. *Kutluluk* kelimesi bu aktif sevinçler için saklanmalıdır: Onlar pasif sevinçler gibi çaba sonucu elde edilir ve sürede yayılır görünseler de, aslında sonsuzdurlar ve artık süre ile açıklanmazlar; onlar artık intikalleri ve geçişleri

göstermezler, ama kendilerini ve birbirlerini bir ezeliyet-ebediyet kipinde, içinden doğdukları upuygun fikirlerle ifade ederler (*Ethica*, V, 31-33).

DÜŞÜNMEK. Bkz. Zihin, Fikir, Yöntem, Kudret.

DÜZEN. Bkz. Doğa.

EDİM. Bkz. Kudret.

ERDEM. Bkz. Kudret.

EREKLİLİK. Bkz. Bilinç.

EYLEM. Bkz. Duygulanışlar.

EZELİYET-EBEDİYET. — Öz tarafından kuşatıldığı ölçüde varoluşun belirleyici özelliğidir (*Ethica*, I, Tanım 8). Bundan dolayı varoluş, özün kendisinin ezeli-ebedi oluşu gibi "ezeli-ebedi hakikat"tir ve özden sadece bir akli ayrımla ayırdedilir. Böylece ezeliyet-ebediyet, kipin varoluşu öz tarafından kuşatılmadığı ölçüde, onu niteleyen süreye, bu süre tanımlanmamış bile olsa, karşıttır.

Yine de kip özü belirli bir ezeliyet-ebediyet biçimine sahiptir, *species aeternitatis*. Bunun nedeni, bir kip özünün kendisi yoluyla değil de, neden olarak Tanrı sayesinde varolmasına rağmen, kendine ait zorunlu bir varoluşa sahip olmasıdır. Demek ki, yalnızca doğrudan sonsuz kip ezeli-ebedi olmakla kalmaz, ama aynı zamanda sınırsız olarak ötekilerle uyuşan bir parça olan her bir tekil öz de ezeli-ebedidir. Varoluşları süre içinde düzenleyen dolaylı sonsuz kipe gelince, onun kendisi, bileşme ve çözülüp dağılma kuralları bütününün bir ezeli-ebedi hakikatler sistemi olduğu ölçüde bizzat ezeli-ebedidir; ve bu kurallara tekabül eden ilişkilerin her biri ezeli-ebedi bir hakikattir. Bu nedenle Spinoza zihnin ezeli-ebedi olduğunu söyler, zihin, ezeliyet-ebediyetin bir biçimi altındaki bedenin tekil özünü kavradığı ölçüde, ama aynı zamanda

varolan varlıkları ortak mefhumlar aracılığıyla, yani onların varoluştaki bileşimini ve çözülüp dağılmasını belirleyen ezeli-ebedi ilişkiler altında kavradığı ölçüde ezeli-ebedidir (*Ethica*, V, 29, Kanıtlama: *et praeter haec duo nihil aliud ad mentis essentiam pertinet*).

Ezeli-ebedi varoluş ve süren (hatta sonsuza kadar süren) varoluş arasındaki doğa farkı, tüm bunlara rağmen varlığını sürdürür. Zira süre, sadece varolan kipler, onları doğuran, yok eden, birbirleriyle bileşime sokan ve birbirini çözüp dağıtan ilişkiler gerçekleştirdikleri ölçüde söz konusu olur. Ama bu ilişkilerin kendileri ve *kaçınılmaz olarak* kip özleri ezeli-ebedidirler ve sürmezler. İşte bu nedenle, tekil bir özün ezeli-ebediliği bellek nesnesi, içe doğuş ya da vahiy nesnesi değildir: O kesinlikle edimsel bir deneyimin nesnesidir (*Ethica*, V, 23, Not). Ezeliyet-ebediyet, ruhun bir parçasının fiilî varoluşuna, onun tekil özünün yeğin kurucu parçasına ve karakteristik ilişkisine tekabül eder, öte yandan süre bu aynı ilişki altında geçici olarak ona ait olan yayılabilir parçalarında ruhu etkiler (Bkz. iki parça türünün ayırdedilmesi, *Ethica*, V, 38, 39, 40).

Species aeternitatis ifadesinde, *species* her zaman bir kavrama ya da bir bilgiye gönderir. O daima böyle bir bedenin özünü ya da şeylerin hakikatini ifade eden bir fikirdir, *sub specie aeternitatis*. Bu, özler ya da hakikatlerin kendi içlerinde ezeli-ebedi olmaları demek değildir; kendileri yoluyla değil kendi nedenleri aracılığıyla ezeli-ebedi olmakla, zorunlu olarak kavranmalarını gerektiren nedenden türeyen bu ezeliyet-ebediyete sahiptirler. Demek ki, *species* birbirinden ayrılmaz şekilde biçim ile fikir, biçim ile kavrayış anlamına gelir.

FİKİR. — Düşüncenin kipi, her birinden ayrı olarak bütün diğer düşünme kiplerinden önce gelen, aynı zamanda onlardan farklı olan (*Ethica*, II, Aksiyom 3). Sevgi, müphem olursa olsun sevilen şeyin fikrini varsayar. Bunun nedeni, fikrin bir şeyi ya da şeyler halini temsil ediyor olmasıdır, oysa ki his (duygu, *affectus*), hallerdeki değişimlere tekabül eden daha az ya da daha çok büyük

bir yetkinliğe geçişi kuşatır. O halde, his üstünde fikrin bir önceliği ve aynı zamanda ikisi arasında bir doğa farkı vardır.

Fikir temsil eder. Ama, biz neysek onun fikrini (bedenin fikri olarak zihin) sahip olduğumuz fikirlerden ayırdetmek zorundayız. Bizim ne olduğumuzun fikri Tanrıdadır; Tanrı ona upuygun olarak, sadece bizi oluşturduğu ölçüde değil, aynı zamanda farklı bir fikirler sonsuzluğuyla duygulandırıldığı ölçüde de sahiptir (bizimkiyle tamamen uyuşan diğer özlerin fikirleri ve sınırsızca bizim fikrimizin nedenleri olan diğer varolanların fikirleri). Bu upuygun fikir demek ki doğrudan sahip olduğumuz bir şey değil. Algımızın doğal koşulları altında sahip olduğumuz fikirler yalnızca bedenimizin *başına gelenleri*, bizimki üstünde başka bir bedenin etkisini, yani iki bedenin bir karışımını temsil eden fikirlerdir. Bunlar zorunlu olarak upuygun olmayan fikirlerdir (*Ethica*, II, 11, 12, 19, 24, 25, 26, 27...).

Bu fikirler, imgelerdir. Ya da daha ziyade, imgeler bedensel duygulanışların bizzat kendileri *(affectio)*, dışsal bir cismin bedenimiz üstündeki izleridirler. Demek ki, fikirlerimiz belli bir şeyler durumunu temsil eden, yani bedenimiz böyle damgalanmış olduğu ölçüde dışarıdaki bedenin hazır bulunuşunu olumlayan imgelerin ve duygulanışların fikirleridir (*Ethica*, II, 17): 1.) Bu fikirler *işaretlerdir:* Özümüz ya da kudretimiz tarafından *açıklanmazlar*, ama bizim bir izden kurtulmamız için halihazırdaki durumumuza ve güçsüzlüğümüze işaret ederler; dışsal nesnenin özünü *ifade etmezler* ama bu nesnenin varlığına ve üzerimizdeki etkisine *işaret ederler* (*Ethica*, II, 16). Bu fikirlere sahip olduğu ölçüde zihnin *hayal kurduğu* söylenir (*Ethica*, II, 17); 2.) Bu fikirler birbirlerine, önce belleğin ya da alışkanlığın bir düzenine göre zincirlenirler: Eğer beden aynı zamanda iki cisim tarafından etkileniyorsa, birinin bıraktığı iz, zihni ötekini anımsamaya yöneltir (*Ethica*, II, 18). Belleğin bu düzeni, cisimler arasında gerçekleşen rastlantıya bağlı dışsal karşılaşmaların düzenidir aynı zamanda (*Ethica*, II, 29). Karşılaşmalar ne kadar tutarsızsalar, hayalgücü o kadar dalgalanır durur ve işaretler o ölçüde çokanlamlı

hale gelir (*Ethica*, II, 44). İşte bu nedenle, duygulanışlarımız değişik ve çeşitli cisimleri birbiriyle karıştırdığı ölçüde hayalgücü "kanatlı at" gibi saf uyduruk şeyler üretir, ve dıştan birbirine benzeyen cisimler arasındaki farklılıkları göz ardı ettiği ölçüde de, türler ve cinsler gibi soyutlamalar üretir (*Ethica*, II, 40 ve 49).

Geri kalan her şey upuygun fikirlerdir. Bunlar, bizde Tanrıda nasılsalar öyle olan doğru fikirlerdir. Upuygun fikirler artık şeylerin hallerini, ya da başımıza neler geldiğini değil, bizlerin ve şeylerin ne olduğunu temsil ederler. Onlar üç zirveli sistematik bir küme oluştururlar: Kendimizin fikri, Tanrı fikri, ve diğer şeylerin fikri (üçüncü bilgi türü): 1.) Bu upuygun fikirler bir bilme ve anlama kudreti olarak, özümüz ya da kudretimiz tarafından *açıklanırlar* (biçimsel neden). Onlar, neden olarak başka bir fikri ve bu nedeni belirleyen şey olarak da Tanrı fikrini *ifade ederler* (maddi neden); 2.) Onlar, bundan dolayı düşünce sıfatında bulunan fikirlerin özerk bir zincirlenmesinden ayırdedilemezler. Biçim ve maddeyi birleştiren bu zincirlenme ya da *concatenatio*, zihni *ruhsal otomat* olarak kuran kavrama gücünün bir düzenidir.

Görülüyor ki, eğer fikir temsilî ise, temsiliyeti (nesnel varlık) doğasına dair hiçbir şeyi açıklamaz, aksine bu, fikrin iç özelliklerinden gelir (*Ethica*, II, Tanım 4). Spinoza "upuygun" dediğinde, Kartezyen "açık-seçik"ten, bu kelimeleri kullanmayı sürdürse bile, bambaşka bir şey söz konusudur. Fikrin biçimi psikolojik bir bilincin içinde değil, bilinci aşan mantıksal bir kudret içinde aranacaktır, fikrin maddesi temsilî bir içerikte değil, fikrin, kendisi yoluyla diğer fikirlere ve Tanrı fikrine gönderdiği epistemolojik bir madde olan ifadeli bir içerikte aranacaktır; nihayet mantıksal kudret ve epistemolojik içerik, açıklama ve ifade etme, fikrin biçimsel nedeni ve maddi nedeni düşünce sıfatının özerkliğinde ve düşünen zihnin otomatizminde biraraya gelir. Upuygun fikir, sırf kendi biçiminin özerk düzenini ve kendi maddesinin otomatik kurulan bağlantılarını düşünce sıfatında ortaya koyduğu için, bir şeyi, şeylerin düzenini ve bağlantılarını doğru olarak temsil eder.

Böylece upuygun olmayan fikirde ve hayalgücünde neyin eksik olduğu görülür. Upuygun olmayan fikir, ön önermeleri olmayan bir sonuç gibidir (*Ethica*, II, 28, Kanıtlama). Anlama kudretimizle biçimsel olarak açıklanmadığından, kendi öz nedenini maddi olarak ifade etmediğinden, ve fikirlerin birbirine zincirlenme düzeyine erişmek yerine bir rasgele karşılaşmalar düzenine tutunduğundan, kendi iki ön önermesinden – biçimsel ve maddi – kopuk ve yoksundur. İşte bu anlamda, yanlışın biçimi yoktur ve olumlu hiçbir şey içermez (*Ethica*, II, 33). Buna rağmen upuygun olmayan fikirde olumlu bir şey vardır: Güneşi iki yüz ayak uzaklıkta gördüğümde, bu algı, bu duygulanış, onu açıklayan nedenlerden kopuk olsa da güneşin benim üstümdeki etkisini elbette temsil eder (*Ethica*, II, 35; IV, 1). Upuygun olmayan fikirde olumlu olan şey şöyle tanımlanmalıdır: Upuygun olmayan fikir, anlama kudretimizle *açıklanmaksızın* onun en düşük düzeyini *kuşatır* ve kendi nedenini *ifade etmeksizin* onu *gösterir* (*Ethica*, II, 17, Not). "Zihin hayal kurduğu için değil, ama sadece mevcut diye hayal ettiği şeylerin varlığını dışlayan fikre sahip diye ele alındığı ölçüde hataya düşer. Zira eğer zihin, varolmayan şeyleri mevcut olarak hayal ederken, aynı zamanda bu şeylerin gerçekte varolmadığını bilseydi, bu hayal etme kudretini bir kusur gibi değil kendi doğasının bir erdemi gibi görürdü." (*Ethica*, II, 17, Not).

O halde tüm sorun şudur: Doğal koşulumuz bizi sadece upuygun olmayan fikirlere sahip olmak için belirlerken, nasıl oluyor da upuygun fikirlere sahip olmayı, onları oluşturmayı başarıyoruz? Upuygun fikri, ona nasıl ulaşabileceğimiz hakkında en ufak bir fikir sahibi olmaksızın tanımladık. Cevap, *ortak mefhumların* üretilişiyle verilecektir; ve Spinoza, bu noktada bile, onları nasıl ürettiğimizi göstermeden önce (V. kitap), ortak mefhumun ne olduğunu tanımlayarak başlar (II. kitap). Bu sorunu ilerde ele alacağız. Ama bir fikir, upuygun olsun olmasın, daima başka bir doğaya sahip olsa bile sanki nedenlerinden çıkıp gelen hisler ve duygular *(affectus)* tarafından takip edilecektir. Demek ki, upuygun olan ve upuygun olmayan öncelikle bir fikri, ama ikinci olarak da bir nedeni niteler (*Ethica*, III, Tanım 1). Upuygun fikir anlama

kudretimiz tarafından açıklandığı için, takip edecek ve o andan itibaren aktif olan hislerin upuygun nedeni olmaksızın, upuygun bir fikre bizzat sahip değiliz (*Ethica*, III, Tanım 2). Bunun aksine, upuygun olmayan fikirlerimiz olduğu ölçüde, duygularımızın upuygun olmayan nedeniyiz, ki bu duygular tutkulardır (*Ethica*, III, 1 ve 3).

GEOMETRİK VARLIKLAR. Bkz. Soyutlamalar, Yöntem, Ortak mefhumlar.

HAK, HUKUK. Bkz. Kudret, Toplum.

HATA. Bkz. Fikir.

HİSLER. Bkz. Duygulanışlar, Duygular.

İÇKİNLİK. Bkz. Sıfat, Neden, Üstünlük, Doğa.

İMGE, HAYALGÜCÜ. Bkz. Duygulanışlar, Fikir, Ortak mefhumlar.

İSTİDAT. Bkz. Kudret.

İŞARET. — Birinci anlamıyla, işaret daima, onu kendi nedenlerinden ayıran koşullarda kavranan bir sonucun fikridir. Böylece, bir cismin bedenimiz üstündeki etkisi bedenimizin özüne ve dış cismin özüne bağlı olarak değil, ama kendi değişken yapımızın anlık bir durumuyla ve doğasını bilmediğimiz şeyin basit bir mevcudiyetiyle ilişkili olarak kavranır (*Ethica*, II, 17). Bu tür işaretler *belirtiseldir*, onlar *karışım sonuçlarıdırlar;* ilk olarak bedenimizin durumunu, ikinci olarak da dış cismin mevcudiyetini belirtirler. Bu belirtiler kendi çokanlamlılığı tarafından, yani içine bu belirtilerin girdiği çağrışım zincirlerinin değişebilirliği tarafından önceden nitelenen, konvansiyonel işaretlerin (dil) bütün bir düzeninin temelini oluştururlar (*Ethica*, II, 18, Not).

İkinci bir anlamda, işaret nedenin kendisidir, ama ne kendi doğasının ne de sonuç ile olan ilişkisinin kavrandığı koşullar altında anlaşıldığı haliyle. Mesela, Tanrı Adem'e, ilişkisini çözüp dağıtarak bedeni üzerinde etkide bulunacağı için meyvanın onu zehirleyeceğini bildirir; ama Adem zayıf bir kavrama gücüne sahip olduğundan bu sonucu bir yaptırım, ve nedeni de bir ahlak yasası olarak, yani buyruk ve yasakla işleyen bir nihai neden olarak yorumlar (*Mektup XIX*, Blyenbergh'e). Adem, Tanrının kendisine bir işaret gönderdiğini sanır. İşte bu yolla, ahlak tüm yasa kavrayışımızı tehlikeye düşürür, ya da daha ziyade ahlak yasası nedenlerin ve ezeli-ebedi hakikatlerin doğru kavranışını bozar (ilişkilerin bileşim ve çözülüp dağılma düzeni). Yasa kelimesi bile ahlaki kökeniyle o kadar tehlikeye atılmıştır ki (*Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma*, Bölüm 4), orada bir gelişme kuralı yerine bir kudret eşiği görülür: Ezeli-ebedi bir hakikati, yani ilişkilerin bir bileşimini bir buyrukmuş gibi yorumlamak için anlamamak yeterlidir. Bu ikinci türden işaretler, demek ki, *buyurucu* işaretler ya da *vahiy etkileridirler;* bizi itaat ettirmekten başka anlamları yoktur. Tanrıbilimin kesinlikle en ciddi hatası, itaat ve bilmenin doğaları arasındaki farkı göz ardı etmesi ve saklaması, itaat ilkelerini bize bilme modelleri olarak kabul ettirmesidir.

Üçüncü bir anlamda, işaret nedenin bu doğası bozulmuş fikrine ya da yasanın bu aldatmacasına dışarıdan bir güvence veren şeydir. Zira ahlak yasası olarak yorumlanmış nedenin, yorumu ve sözde-vahyi meşru kılan dışsal bir güvenceye ihtiyacı vardır. Burada yine, bu işaretler her bireyle değişiklik gösterir: Her peygamber, hayal ettiği emirlerin ve yasakların Tanrıdan geldiğine emin olmak için kendi kanaatlerine ve kendi mizacına uyarlanmış işaretlere ihtiyaç duyar (*Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma*, Bölüm 2). Bu tür işaretler *yorumlayıcıdırlar* ve *boş inancın sonuçlarıdırlar.* Tüm işaretlerin birliği şundan oluşur, tekanlamlı ifadelerden kurulu felsefenin doğal diline karşı duran hayalgücü dilini, esasen çokanlamlı bir dili oluştururlar. Yine, ne zaman işaretler hakkında bir problem ortaya konsa, Spinoza'nın cevabı şudur: Bu tür işaretler yoktur (*Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*, 36; *Ethica*, I, 10, Not 1). Yaşayan

kavrama gucunun *açıklamalarıyla* sınanabilen *ifadeler* değil, hayalgücünün yorumlamalarını kışkırtan işaretler olmak upuygun olmayan fikirlere özgüdür (açıklayıcı ifadeler ve belirtisel işaretlerin karşıtlığıyla ilgili olarak, bkz, *Ethica*, II, 17, Not ve 18, Not).

İŞTAH. Bkz. Kudret.

İTAAT. Bkz. İşaret, Toplum.

İYİ – KÖTÜ. — İyi ve kötünün çift taraflı olarak göreli oldukları, birbirleriyle ilişkili oldukları ve her ikisinin de varolan bir kip ile ilişkili oldukları söylenir. Onlar eyleme kudretinin değişiminin iki yönüdürler: Bu kudretin azalması (keder) kötüdür; artması (sevinç) iyidir (*Ethica*, IV, 41). Böylece, nesnel olarak, eyleme kudretimizi artıran ya da geliştiren şey iyi, azaltan ya da engelleyen şey ise kötüdür. Biz iyiyi ve kötüyü sadece bilincinde olduğumuz sevinç ve keder hissi aracılığıyla biliriz (*Ethica*, IV, 8). Eyleme kudreti duygulanma gücünü en çok sayıda şeye açtığından, "bedeni daha fazla sayıda yoldan duygulandırılabilir hale getiren" (*Ethica*, IV, 38) ya da bedene özgü hareket ve durağanlık ilişkisini koruyan (*Ethica*, IV, 39) şey iyidir. Bütün bunlara göre, iyi yararlıdır, kötü ise zararlı (*Ethica*, IV, Tanım 1 ve 2). Ama önemli olan bu Spinozacı yararlı ve zararlı kavramlarının özgünlüğüdür.

Demek ki iyi ve kötü varolan kipler arasındaki karşılaşmaları ifade eder ("doğanın ortak düzeni", dışsal belirlenimler ya da tesadüfi karşılaşmalar, *fortuito occursu*, [*Ethica*, II, 29, Önerme sonucu ve Not]). Şüphesiz bütün hareket ve durağanlık ilişkileri dolaylı sonsuz kipte birbirleriyle bileşirler; ama bir cisim, bedenimin parçalarını, benim karakteristik ilişkimle doğrudan ya da dolaylı olarak bileşmeyen yeni bir ilişkiye girmeye zorlayabilir: Ölümde gerçekleşen şey budur (*Ethica*, IV, 39). Kaçınılmaz ve zorunlu olsa da ölüm daima dışsal rastlantıya bağlı bir karşılaşmanın, ilişkimi çözüp dağıtan bir cisimle karşılaşmanın sonucudur. Ağacın meyvasını yemeyi men eden tanrısal yasak, Adem için meyvanın "kötü" olduğunun, yani Adem'in ilişkisini çözüp dağıtacağının

açık edilmesinden başka bir şey değildir: "Böylece, bir zehrin ölümü getirdiğini doğal ışıkla biliriz." (*Mektup XIX*, Blyenbergh'e, ve *Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma*, Bölüm 4). Tüm kötülükler kötüye indirgenir ve kötü olan her şey, zehir, hazımsızlık, zehirlenme nev'îndendir. Benim yaptığım kötülük bile (kötü=kötücül), sadece bir eylemin imgesini, kendi kurucu ilişkisini yitirmeden bu eylemi taşıyamayan bir nesnenin imgesine bağladığımda söz konusu olur (*Ethica*, IV, 59, Not).

Böylece kötü olan her şey eyleme kudretinin azalmasıyla (keder-nefret), iyi olan her şey de bu aynı gücün artmasıyla (sevinç-sevgi) ölçülür. Spinoza'nın bütün kavgası bu yüzdendir, onu Epikuros'tan Nietzsche'ye dek uzanan büyük düşünce çizgisine ait kılan şey, keder üstüne temellenen tüm tutkuları köktenci biçimde reddetmesidir. İnsanın içsel özünü onun kötü dışsal karşılaşmalarında aramak bir utançtır. Kederi barındıran her şey despotluğa ve baskıya hizmet eder. Kederi barındıran her şey kötü, ve bizi kendi eyleme kudretimizden ayıran bir şey olarak reddedilmelidir: Sadece pişmanlık ve suç, sadece ölüm düşüncesi değil (*Ethica*, IV, 67), aynı zamanda güçsüzlüğe işaret eden umut hatta güvenlik bile reddedilmelidir (*Ethica*, IV, 47).

Her karşılaşmada bileşime giren ilişkiler olsa da, ve bütün ilişkiler dolaylı sonsuz kipte sınırsızca bileşime girse de, her şey iyidir, her şey iyiliktir demekten kaçınılacaktır. Eyleme kudretinin her artışı iyidir. Bu bakış açısından, bu eyleme ve bilme kudretine biçimsel olarak sahip olmak *summum bonum* gibi görünür; bu anlamdadır ki, Akıl kendini rastlantısal karşılaşmaların insafına bırakmak yerine, bizi ilişkisi bizimkiyle doğrudan bileşime giren şeylere ve varlıklara bağlamak için çabalar. Böylece Akıl, her insanda ortak olan egemen iyiliği ya da "özel çıkarımız"ı, *proprium utile*'yi arar (*Ethica*, IV, 24-28). Ama bir kere eyleme kudretimize biçimsel olarak sahip olma noktasına eriştiğimizde, ereksel yanılsamalarla aşırı dolu olan *bonum*, *summum bonum* ifadeleri saf kudretin diline ya da erdeme (son erek değil, "ilk temel ilke") yol açmak için kaybolurlar: Üçüncü tür bilgide olduğu gibi. Bu nedenle Spinoza şöyle der: "Eğer insanlar

özgür doğmuş olsalardı, özgür kaldıkları ölçüde hiçbir iyi veya kötü şey kavramı oluşturmazlardı" (*Ethica*, IV, 68). Kesin olarak, iyi, varolan bir kiple, değişebilir ve henüz sahip olunmamış bir eyleme kudretiyle ilişkili olduğu için, iyinin tamamına sahip olunamaz. İyi ve kötünün İyilik ve Kötülük olduğu varsayılırsa, İyilik bir varolma ve eyleme nedeni haline gelir, her tür ereksel yanılsamaya düşülür, ilahi üretimin zorunluluğu ve tümüyle ilahi olan kudrete katılma biçimimiz yanlış yorumlanır. Spinoza'nın kesin bir biçimde, Kötülüğün hiçbir şey olduğunu ve İyiliğin varolma ve eyleme nedeni olduğunu savunan zamanının bütün tezlerinden temelde ayrı düşmesinin nedeni budur. İyilik, tıpkı Kötülük gibi anlam taşımaz. Onlar bütünüyle toplumsal işaretlere, ödüller ve cezaların baskıcı sistemine bağlı olan akli ve hayali varlıklardır.

KARŞILAŞMA *(OCCURSUS)*. Bkz. Duygulanışlar, İyi, Doğa, Zorunlu, Kudret.

KAVRAMA GÜCÜ (SONSUZ KAVRAMA GÜCÜ, TANRI FİKRİ). — Kavrama gücü, sonsuz bile olsa, düşünme sıfatının bir kipinden başka bir şey değildir (*Ethica*, I, 31). Bu anlamda, Tanrının özünü istençten daha az oluşturuyor değildir. Tanrının özüne kavrama gücü ve istenç yükleyenler, Tanrıyı antropolojik hatta antropomorfik yüklemlere göre düşünürler: Bundan dolayı, onlar ancak, bizim kavrama gücümüzü aşan, kavrama gücümüze nazaran bir üstünlük konumuna ve basit bir analojiye sahip olan ilahi bir kavrama gücüne başvurarak özler arasındaki ayrımı koruyabilirler. Böylece, çokanlamlı bir dilin tüm karışıklıkları içine düşülür (aynı anda gökteki bir burca ve havlayan bir hayvana işaret eden *köpek* sözcüğünde görüldüğü gibi, *Ethica*, I, 17, Not).

Ethica, Tanrının yaradılışı yönetirken dayandığı modelleri ya da olasılıkları içeren bir yasa koyucunun ilahi bir kavrama gücünün, ve *ex nihilo* yaratan bir hükümdar ya da despotun ilahi bir istencinin, iki aşamalı bir eleştirisini yapar (*Ethica*,1, 17, Not; 33, Not 2). Bunlar zorunluluk ve özgürlük mefhumlarının ikisini birden bozan iki büyük yanlışlıktır.

Sonsuz kavrama gücünün gerçek konumu şu üç önermede yakalanır: 1.) Tanrı *kendini* nasıl anlıyorsa öyle üretir; 2.) Tanrı ürettiği her şeyi anlar; 3.) Tanrı kendini ve her şeyi anladığı biçimi üretir. Bu üç önermenin her biri kendi yoluyla gösterir ki, mümkün diye bir şey yoktur, mümkün olan her şey zorunludur (Tanrı mümkün olanları kendi kavrama gücünde kavramaz, ama 1.) bir tek kendi doğasının ya da kendi özünün zorunluluğunu anlar; 2.) kendi özünden çıkan her şeyi zorunlu olarak anlar; 3.) kendinin ve şeylerin bu kavranışını zorunlu olarak üretir). Ne var ki, bu üç önermeyle ortaya konulan zorunluluk her durumda aynı değildir ve kavrama gücünün konumu çeşitlilik gösterir gibidir.

İlkine göre, Tanrı varolduğunca ürettiği kadar, kendini anladığınca da üretir (*Ethica*, II, 3, Not). Kendini anlama zorunluluğu Tanrı için sadece varolmakla temellenmez, ona eşittir de. Böylece Tanrı fikri, tözü ve sıfatları anlar, ve töz sıfatlarda nasıl sonsuzca şey üretiyorsa o da sonsuzca fikir üretir (*Ethica*, II, 4). Ve Tanrı fikrine, varolma ve eyleme kudretine eşit olan bir düşünme kudreti tekabül eder (*Ethica*, II, 7). Bu özellikleri, üçüncü önermenin doğruladığı gibi, yalnızca bir üründen başka bir şey olmayan sonsuz kavrama gücünün salt kipsel varlığıyla nasıl uzlaştırırız? Bu, Tanrı fikrinin gücünün *nesnel olarak* anlaşılması gerektiğindendir: "Tanrının sonsuz doğasından biçimsel olarak çıkan her şey, aynı düzende ve aynı Tanrı fikri bağlantısıyla, Tanrı fikrinden nesnel olarak çıkar" (*Ethica*, II, 7, Önerme sonucu). Böylece Tanrı fikri, sıfatları ve kipleri temsil ettiği ölçüde, temsil ettiği şeye eşdeğer bir kudrete sahiptir. Eğer Tanrı fikri ve ondan çıkan tüm diğer fikirlerin kendileri *biçimlendirilmiş* olmasalardı, yani onlar kendilerine ait biçimsel bir varlığa sahip olmasalardı, Spinozacılığın tüm beklentilerine karşıt olarak, bu "nesnel" kudret sanal kalacak, eyleme dönüşmeyecekti. Oysa, fikrin bu biçimsel varlığı düşünce sıfatının bir kipinden başka bir şey olamaz. Ve ancak bu şekilde Tanrı fikri ve sonsuz kavrama gücü terminolojik olarak ayrışırlar: Tanrı fikri, kendi nesnel varlığı içinde fikirdir, ve sonsuz kavrama gücü biçimsel varlığı içinde ele

alınan aynı fikirdir. Bu iki özellik ayrılamaz: İlk özellik ikincisinden ancak anlama kudreti edimsiz bir kudrete dönüştürülürse ayrılır.

Bir taraftan, Tanrı fikrinin Tanrının kendi kadar birliğe ya da töze sahip olduğunu açıklayan, bu sonsuz kavrama gücü olarak Tanrı fikrinin karmaşık konumudur, ama bu konum kendini, bu birliği bizzat kiplerine aktarabilir: *Ethica*, II, 4'ün merkezî rolü buradan kaynaklanır. Diğer yandan, bu karmaşık konum, zihin ve bedenin ilişkilerini değerlendirirken göreceğimiz gibi, düşünce sıfatının ayrıcalıklarını dikkate alır.

Dahası, kavrama gücümüz ilahi kavrama gücünün ayrılmaz bir parçası olarak açıklanır (*Ethica*, II, 11, Önerme sonucu; 43, Not). Gerçekten de, sonsuz kavrama gücünün bir kip olması kavrama gücümüzün sonsuz kavrama gücüne upuygun kılınmasını açıklar. Şüphesiz, Tanrıya dair her şeyi bilmeyiz; sadece biz neysek orda kuşatılan sıfatları biliriz. Ama Tanrı hakkında tüm bildiklerimiz mutlak olarak upuygundur ve upuygun bir fikir Tanrıda nasılsa bizde de öyledir. Tanrının kendisi hakkında sahip olduğumuz fikir (onun hakkında bildiğimiz kadarıyla), o halde Tanrının kendi hakkında sahip olduğu fikirdir (*Ethica*, V, 36). Demek ki, bilgimizin mutlak olarak upuygun özelliği, kip haline indirgenmiş sonsuz kavrama gücünün "değersizleştirilmesi" üstüne olumsuz bir biçimde basitçe temellenmiş değildir; olumlu temel, özünü oluşturdukları tözde ve onları içine alan kiplerde sadece tek ve aynı biçime sahip olan sıfatların tekanlamlılığındadır, öyle ki, bizim kavrama gücümüz ve sonsuz kavrama gücü kipler olabilirler, ama onlar yine de nesnel olarak uygun düşen sıfatları biçimsel halleriyle anlarlar. Bu nedenle, Tanrı fikri upuygun bilgi için temel bir rol üstlenecektir; çünkü önce, ortak mefhumlara bağlı bir kullanım içinde (ikinci tür bilgi), ardından parçası olduğumuz ölçüde kendi varlığı içinde ele alınır (üçüncü tür bilgi).

KENT. Bkz. Toplum.

KİP. — "Bir tözün duygulanışları, diğer bir deyişle, başka bir şeyin içinde olan ve başka bir şeyle kavranan şey" (*Ethica*, I, Tanım 5). Olanın alternatifinin ikinci terimini oluşturur: Kendinde olmak (töz), başka bir şeyde olmak (*Ethica*, I, Aksiyom 1).

Spinozacılığın asli noktalarından biri, ontolojik töz-kipler ilişkisiyle epistemolojik öz-özellikler ilişkisinin ve fiziksel neden-sonuç ilişkisinin özdeşleştirilmesinde yatar. Bunun nedeni neden-sonuç ilişkisinin nedeni üretmek için kendi içinde kaldığı bir içkinlikten ayırdedilemeyişidir. Bunun aksine, öz-özellikler ilişkisi özelliklerin sonsuzca oldukları bir dinamizmden ayrılmaz, ki dinamizm aracılığıyla nitelikler sonsuzluklar olarak varolurlar, tözü *açıklayan* kavrama gücü aracılığıyla, kavrama gücünde *kendini açıklayan* ya da ifade eden töz tarafından üretilmeden sonuca vardırılmazlar, ve nihayet, onları sonuca vardıran özden farklı ve özgün bir öze sahip olurlar. Bu iki yaklaşım şurda birleşir: Kipler tözden varoluş ve öz bakımından ayrılırlar, ve yine de tözün özünü oluşturan bu aynı sıfatlar içinde üretilmişlerdir. Tanrının "kiplerin bir sonsuzluğunda şeylerin bir sonsuzluğunu" üretmesi (*Ethica*, I, 16), sonuçların, aslında şeyler oldukları, yani kendilerine ait bir öze ve varoluşa sahip gerçek varlıklar oldukları, ama içinde üretildikleri sıfatların dışında varolmayan gerçek varlıklar oldukları anlamına gelir. Böylece, olan şey (kendisine Varlığın atfedildiği şey) tam anlamıyla aynı şey (töz ya da kipler) olmamasına rağmen, Varlığın bir tekanlamlılığı (sıfatlar) vardır.

Spinoza, tekrar tekrar, kiplerin basit kurmacalara ya da akli varlıklara indirgenemeyeceğini vurgular. Bunun nedeni, kiplerin özgün ilişkiler gerektiren bir özgüllüğü olmasıdır (mesela kipteki çeşitliliğin birliği, *Mektup XXXII*, Oldenburg'a). Ve kipin özgüllüğü kendi sonluluğundan ziyade, ona uygun düşen sonsuz tipinde yatar.

Doğrudan sonsuz kip (düşünce için sonsuz kavrama gücü, uzam için hareket ve durağanlık) doğası gereği değil, kendi nedeni bakımından sonsuzdur. Bu sonsuz, birbirinden ayrılmaz sonsuz

sayıdaki fiilî parçaları kavrar (mesela özlerin fikirlerini Tanrı fikrinin parçaları olarak, ya da kavrama güçlerini sonsuz kavrama gücünün parçaları olarak; bedenin özlerini temel kuvvetler olarak). *Dolaylı sonsuz kip uzam* için *facies totius universi*, yani varoldukları ölçüde kiplerin belirlenimlerini düzenleyen tüm hareket ve durağanlık ilişkilerinin toplamıdır; ve kuşkusuz, düşünme için, varolan kiplerin fikirleri olarak fikirlerin belirlenimlerini düzenleyen kavramsal ilişkilerdir. Böylece sonlu bir kip: 1.) özü bakımından, doğrudan sonsuz kip içinde birbirleriyle tamamen uyuşan öteki özlerin sonsuzluğundan; 2.) varoluşu bakımından, dolaylı sonsuz kip içinde işaret edilen farklı ilişkiler altında nedeni oldukları diğer varolan kiplerin sonsuzluğundan; 3.) son olarak, varolan her kipin kendi ilişkisi kapsamında fiilen sahip olduğu yayılabilir parçaların sonsuzluğundan ayırdedilemez.

KUDRET. — *Ethica*'nın temel noktalarından biri, Tanrının, bir despotun ya da hatta aydınlanmış hükümdarın gücüne benzeyen tüm iktidarını *(potestas)* reddetmekten oluşur. Bu istenç yasa koyucu bir kavrama gücü tarafından aydınlanmış olsa bile, bu, Tanrının istenç olmayışıdır. Tanrı, kendi istenci yoluyla gerçekleştireceği olasılıkları kendi kavrama gücünde tasarlamaz. Tanrısal kavrama gücü yalnızca bir kiptir, bu kip aracılığıyla Tanrı kendi özü ve bu özden doğan şeyin dışında başka bir şeyi anlamaz; istenci yalnızca bir kiptir, bu kip altında tüm sonuçlar onun özünden ya da onun anladığı şeylerden türerler. Böylece, o bir iktidara *(potestas)* değil, sadece kendi özüne özdeş bir kudrete *(potentia)* sahiptir. Bu kudret yoluyla Tanrı aynı zamanda kendi özünden doğan tüm şeylerin ve kendinin nedenidir, yani kendi özü tarafından kuşatıldığı haliyle kendi varoluşunun nedenidir (*Ethica*, I, 34).

Her kudret *(potentia)* edimdir, aktiftir ve edim halindedir. Kudret ve edimin özdeşliği şu şekilde açıklanır: Hiçbir kudret bir duygulanma gücünden ayrılamaz, ve duygulanma gücü onu gerçekleştiren duygulanışlarla sürekli ve zorunlu olarak doldurulur. Burada *potestas* kelimesi meşru bir kullanım bulmaktadır:

"Tanrının gücü dahilinde *(in potestate)* olan her şey, zorunlu olarak ondan çıkacak şekilde, kendi özüne dahil olmalıdır" (*Ethica*, I, 35). Başka bir deyişle: Öz olarak *potentia*'ya, Tanrının zorunlu olarak ürettiği duygulanışlar (Tanrı acı çekemez, ama bu duygulanışların aktif nedenidir) ya da kipler tarafından doldurulan duygulanma gücü olarak bir *potestas* tekabül eder.

Tanrısal kudret ikilidir: Her şeyi üretme kudretini içeren, mutlak varolma kudreti; üretilmiş olan her şeyi anlama kudretini içeren mutlak düşünme, o halde kendini anlama kudreti. İki kudret Mutlağın iki yarısı gibidirler. Onlar bildiğimiz iki sonsuz sıfatla karıştırılmayacaktır: Uzam sıfatının varolma kudretini tüketmediği, ama bu kudretin *a priori* şekilde *biçimsel* koşullar olarak tüm sıfatlara sahip koşullandırılmamış bir bütünlük olduğu açıktır. Düşünce sıfatına gelince, o da bizzat varolma kudretine gönderen biçimsel koşullar arasındadır, çünkü tüm fikirler bu sıfatta varolmalarını sağlayan biçimsel bir varlığa sahiptirler. Düşünce sıfatının başka bir yöne sahip olduğu da doğrudur: Kendi başına o, düşünmenin mutlak kudretinin *a priori* şekilde koşulsuz bir bütünlük olarak sahip olduğu *nesnel* koşulun tümüdür. Bu kuramın, paralelizmle ters düşmek bir yana, nasıl onun esas bir unsuru olduğunu gördük. Önemli olan, varolma kudretine göre sıfatların kesin eşitliği ile mutlak öze göre iki kudretin kesin eşitliğinin birbirleriyle karıştırılmamasıdır.

Kip özü ise kudret derecesi, tanrısal gücün parçası, yani yeğin parça ya da yeğinlik derecesidir: "İnsanın kudreti, kendi edimsel özü yoluyla açıklandığı ölçüde, Tanrının ya da Doğanın sonsuz kudretinin bir parçasıdır" (*Ethica*, IV, 4). Kip varoluşa geçtiğinde, yayılabilir parçaların bir sonsuzluğu, onun özü ya da kudret derecesine tekabül eden ilişki altına girmeye dışarıdan belirlenir. Ancak bu şekilde, bu özün kendisi *conatus* ya da iştah olarak belirlenir (*Ethica*, III, 7). O aslında varoluşta direnmeye, yani kendi ilişkisi altında ona ait olan parçaları korumaya ve yenilemeye eğilimlidir (*conatus*'un birinci belirlenimi, *Ethica*, IV, 39). *Conatus*, özellikle varoluşa bir geçiş eğilimi gibi anlaşılmamalıdır: Kesinlikle

kip özü mümkün olan bir şey olmadığından, kendisinde eksik hiçbir şey bulunmayan fiziksel bir gerçeklik olduğundan, varoluşa geçme eğilimi taşımaz. Ama kip bir defa varolmaya, yani yayılabilir parçaların bir sonsuzluğunu kendi ilişkisi altında kapsamaya belirlendiğinde, kip özü varoluşta direnme eğilimi taşır. Direnmek sürmektir; bu yüzden *conatus* belirsiz bir süreyi içerir (*Ethica*, III, 8).

Nasıl bir duygulanma gücü *(potestas)* kudret *(potentia)* olarak Tanrının özüne tekabül ediyorsa, bir duygulanma yeteneği de *(aptus)* bir kudret derecesi *(conatus)* olarak varolan kip özüne tekabül eder. Bu nedenle *conatus*, ikinci belirlenimde, duygulanma yeteneğini koruma ve azami ölçüde açma eğilimidir (*Ethica*, IV, 38). Bu yetenek mefhumuyla ilgili olarak bkz. *Ethica*, II, 13, Not; III, Postüla 1 ve 2; V, 39. Ayrım şundan oluşur: Tözün durumunda, duygulanma gücü, töz onları ürettiği için (kiplerin kendileri) aktif duygulanışlarla zorunlu olarak doldurulur. Varolan kipin durumunda ise onun duygulanma yeteneği de her an zorunlu olarak doldurulmaktadır, ama ilk önce, upuygun neden olarak kipe sahip olmayan, diğer varolan kipler tarafından onun içinde üretilen, duygulanışlar *(affectio)* ve duygular *(affectus)* tarafından doldurulmaktadır: Bu duygulanışlar ve duygular o halde imgeler ve tutkulardır. Hisler-duygular *(affectus)*, *conatus* kendisine gelen bir duygulanış *(affectio)* tarafından bunu ya da şunu yapmak üzere belirlendiğinde, tam anlamıyla *conatus*'un aldığı şekillerdir. *Conatus*'u belirleyen bu duygulanışlar bilincin bir nedenidirler: Şu ya da bu duygu altında kendi bilincine varmış olan *conatus*, arzu olarak adlandırılır, daima herhangi bir şeyin arzusu olan arzu (*Ethica*, III, Arzunun tanımı).

Kipin varolduğu andan itibaren kudret derecesi olan özünün neden *conatus* olarak, yani çaba ya da eğilim olarak belirlendiği anlaşılır. Varoluşa geçmek için değil, varoluşu korumak ve olumlamak için bir eğilim. Bu, kudretin edim halinde olmayı bıraktığı anlamına gelmez. Ama kipin saf özlerini dikkate aldığımız ölçüde onların tamamı tanrısal kudretin yeğin parçaları olarak birbirleriyle uyuşurlar. Varolan kipler için aynı şey geçerli değildir:

Yayılabilir parçalar onun özüne ya da kudret derecesine tekabül eden ilişki altında her birine ait oldukları ölçüde, varolan bir kip daima diğerinin parçalarını yeni bir ilişki altına girmeye götürebilir. İlişkisi bu şekilde çözülüp dağılan varolan kip öyleyse zayıflayabilir ve son kertede ölebilir (*Ethica*, IV, 39). Bu durumda, onun sınırsız bir süre olarak kuşatıldığı süre dıştan gelen bir sonla kesilir. Demek ki, burada her şey kudretlerin çatışmasıdır: Varolan kipler birbirleriyle zorunlu olarak uyuşmazlar. "Doğada kendisinden daha kudretli ve kuvvetlisi bulunmayan tekil bir şey yoktur; ama bu, ne olursa olsun, onu parçalayabilecek daha kudretli başka bir şey olacaktır" (*Ethica*, IV, Aksiyom). "Bu aksiyom belirli bir zaman ve belirli bir yer ile ilişki altında düşünülen tekil şeylerle ilgilidir yalnızca" (*Ethica*, V, 37, Not). Eğer ölüm kaçınılmazsa, bu asla ölüm varolan kipin içinde olduğundan değildir; bunun tersi geçerlidir, çünkü varolan kip zorunlu olarak dışarıya açıktır, tutkuları zorunlu olarak deneyimler, yaşamsal ilişkilerinden birini zarara uğratmaya muktedir olan başka varolan kiplerle zorunlu olarak karşılaşır, karmaşık ilişkisi altında ona ait olan yayılabilir parçalar sürekli dışarısı tarafından belirlenir, duygulandırılır. Ama nasıl kip özünün varoluşa geçmek için hiçbir eğilimi yoksa, varoluşunu kaybetmekle yalnızca özün kendisini oluşturmayan yayılabilir parçaları yitireceği için hiçbir şey kaybetmiyordur. "Hiçbir tekil şey, varolmada daha uzun süre direndiği için daha yetkin olarak anılamayacaktır, zira şeylerin süresi kendi özleri tarafından belirlenemez" (*Ethica*, IV, Önsöz).

Eğer kudret derecesi olarak kip özü, kip varolduğu andan itibaren sadece bir çaba veya *conatus* ise, bunun nedeni özün unsurunda zorunlu olarak uyuşan kudretlerin (yeğin parçalar olarak), varoluşun unsuru içinde artık uyuşmamalarıdır (yayılabilir parçalar her bir kudrete geçici olarak ait oldukları ölçüde). Edim halindeki öz bundan böyle ancak çaba olarak, yani onu daima alt edebilecek diğer kudretlerle bir karşılaştırma olarak varoluşta belirlenir (*Ethica*, IV, 3 ve 5). Bu bakımdan iki durum arasında ayrım yapmak zorundayız: Ya varolan kip kendisiyle uyuşan diğer varolan kiplerle karşılaşır ve onların ilişkisini kendi ilişkisiyle bileşime sokar

(mesela, çok farklı yollardan, bir gıda, sevilen bir varlık, bir müttefik); ya da varolan kip kendisiyle uyuşmayan ve onu çözüp dağıtmaya, yıkmaya eğilimli başka kiplerle karşılaşır (bir zehir, nefret edilen bir varlık, bir düşman). İlk durumda, varolan kipin duygulanma yeteneği sevinç ve sevgi temelli duygular olan sevinçli hisler-duygular ile, diğer durumda ise keder ve nefret temelli kederli hisler-duygular ile doldurulmuştur. Duygulanma yeteneği her durumda zorunlu olarak doldurulur, verili duygulanışlara göre olması gerektiği gibi (karşılaşılan nesnelerin fikirleri). Hastalık bile, böylesi bir doldurmadır. Ama iki durum arasındaki büyük fark şudur: Keder durumunda, *conatus* olarak kudretimiz tümüyle, acı veren izi kuşatmaya ve ona neden olan nesneyi uzaklaştırmaya ya da yıkmaya yarar. Kudretimiz dondurulmuştur ve tepki vermekten başka bir şey yapamaz. Sevinç durumunda, bunun aksine, kudretimiz artar. Diğerinin kudretiyle bileşime girer ve sevilen nesneyle birleşir (*Ethica*, IV, 18). İşte bu nedenle, duygulanma gücü sabit varsayıldığında bile, kudretimizin bir kısmı keder duygulanışlarıyla azalır ya da engellenir, sevinç duygulanışlarıyla da artar ya da desteklenir. Şu söylenebilir ki, sevinç *eyleme kudretimizi* artırır, keder ise azaltır. Ve *conatus*, sevinci deneyimlemek, eyleme kudretini artırmak, neyin sevinç nedeni olduğunu, neyin bu nedeni koruyup desteklediğini hayal etme ve bulma çabasıdır; aynı zamanda da, kederi uzaklaştırmak için kederin nedenini yıkan şeyi hayal etme ve bulma çabasıdır (*Ethica*, III, 12, 13, vs.). Gerçekten de, verili bir duygulanış fikri tarafından şunu ya da bunu yapmaya belirlendiği ölçüde his-duygu *conatus*'un bizzat kendisidir. Kipin eyleme kudreti (Spinoza bazen *varolma gücü* der, bkz. Duyguların genel tanımı), kip varolduğu ölçüde özü aynı kalsa da ve duygulanma yeteneğinin sabit olduğu varsayılsa da, hatırı sayılır değişimlere maruz kalır. Bu, eyleme kudretini ya da varolma gücünü görece olarak artıracak şekilde, sevincin ve ondan kaynaklanan şeyin duygulanma yeteneğini doldurmasındandır; tam tersi keder için geçerlidir. Demek ki, *conatus* eyleme kudretini artırmak ya da sevinçli tutkular deneyimlemek için bir çabadır (üçüncü belirlenim, *Ethica*, III, 28).

Duygulanma yeteneğinin tutarlılığı sadece görelidir ve belirli sınırlar dahilindedir. Tek ve aynı bireyin, çocuk, yetişkin ve yaşlı, sağlıklı ve hasta olarak, aynı duygulanma gücüne sahip olmadığı açıktır (*Ethica*, IV, 39, Not; V, 39, Not). Demek ki, eyleme kudretini artırma çabası, eyleme kudretini azamiye taşıma çabasından ayrılamaz (*Ethica*, V, 39). *Conatus*'un çeşitli tanımlarını uzlaştırmakta hiçbir zorluk görülmeyecektir: Mekanik (saklama, koruma, direnme); dinamik (artma, destekleme); görünüşte diyalektik (karşı durana karşı olma, reddedeni reddetme). Zira her şey özün olumlayıcı bir kavranışına bağlıdır ve ordan türer: Tanrıdaki özün bir olumlaması olarak kudret derecesi; varoluştaki özün bir olumlaması olarak *conatus*; azami ve asgari bir konum olarak hareket ve durağanlık ilişkisi ya da duygulanma gücü; bu olumlu sınırlar içinde eyleme kudretinin ya da varolma gücünün değişimleri.

Her durumda *conatus* varolan kipin *hakkını* tanımlar. Belirleyici duygular *altında* (sevinç ve keder, sevgi ve nefret...) verili duygulanışlar *aracılığıyla* (nesnelerin fikirleri) varolmakta direnmek için (benimle uyuşmayanı, zarar vereni yıkmak, bana faydalı olanı ya da uyanı korumak) *yapmaya* belirlendiğim her şey benim doğal hakkımdır. Bu hak benim kudretimle kesin olarak özdeştir, ve *conatus* ilk temel, *pirimum movens*, etkili neden olup son neden olmadığı için, bu hak tüm amaçlar düzeninden, tüm ödevler düşüncesinden bağımsızdır. Bu hak "çatışmalara, nefretlere, öfkeye, kandırmaya ya da iştahın mutlak olarak yol açtığı hiçbir şeye" karşı değildir (*Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma*, Bölüm 16; *Siyasal Çalışma*, Bölüm 2, 8). Aklı başında insan ve deli, duygulanışlarında ve duygularında farklılık gösterir. Ama her ikisi de aynı şekilde bu duygulanış ve duygulara göre varolmada direnmek için çabalarlar: Bu bakış açısından onların tek farkı bir kudret farkıdır.

Conatus, her kudret durumu gibi, daima edim halindedir. Ama fark, bu edimin gerçekleştiği koşullardadır. Doğal hakkına göre, diğer kiplerle karşılaşmasının rastlantısında, onu dışarıdan belirleyen duygulanışlara ya da duygulara tabi olarak, varoluşta

direnmeye çabalayan varolan bir kip düşünülebilir: Kendi eyleme kudretini artırmak için, yani onu tehdit eden şeyi yıkarak sevinçli tutkular deneyimlemek için çabalar (*Ethica*, III, 13, 20, 23, 26). Ama kaynaklandıkları keder ve nefret tarafından zehirlenen bu yıkıcı sevinçlerin dışında (*Ethica*, III, 47), karşılaşmaların rastlantısı, bizden daha kudretli ve bizi yıkacak bir şeyle sürekli karşılaşma riski taşıyacağımız (*Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma*, Bölüm 16; *Siyasal Çalışma*, Bölüm 2) ve en elverişli durumlarda bile, uyuşmaz ve düşmanca görünümler altında öteki kiplerle karşılaşacağımız anlamına gelir (*Ethica*, IV, 32, 33, 34). İşte bu nedenle, direnmek, eyleme kudretini artırmak, sevinçli tutkular deneyimlemek, duygulanma gücünü azamiye taşımak için sarfedilen çaba daima boşunadır, o sadece, insanın kendi karşılaşmalarını örgütlemek için çabaladığı ölçüde ancak amacına ulaşabilir: İnsanın kendi karşılaşmalarını örgütlemesi, yani diğer kipler arasında kendi doğasıyla uyuşanlar ve onunla bileşime girenlerle karşılaşması, ve uyuşup bileşime girdikleri aynı görünümler altında onlarla karşılaşması. Oysa bu çaba, Kentinki ve daha da derin bir yoldan Aklınkidir: Akıl insanı sadece, hâlâ tutkular alanına bağlı kendi edim gücünü artırmaya değil, ama aynı zamanda bu kudretin biçimsel olarak sahiplenilmesine ve Aklın oluşturduğu upuygun fikirlerden çıkan aktif sevinçleri deneyimlemeye götürür. Başarılmış çaba olarak *conatus*'a ya da sahip olunmuş kudret olarak eyleme kudretine (ölüm onun için bir son olsa bile) Erdem denir. İşte bu nedenle, Erdem, kendi gerçekleşme koşulları altında, icra eden tarafından onu sahiplenilebilir kılan etkili bir neden olarak, *conatus*'tan başka hiçbir şey, kudretten başka hiçbir şey değildir (*Ethica*, IV, Tanım 8; IV, 18, Not; IV, 20; IV, 37, Not 1). Ve *conatus*'un upuygun bir ifadesi, varoluşta direnme ve Aklın kılavuzluğu altında eylemek için (*Ethica*, IV, 24), yani bilgiye, upuygun fikirlere ve aktif hislere götüren şeyi edinmek için çabadır (*Ethica*, IV, 26, 27, 35; V, 38).

Nasıl Tanrının mutlak kudreti varolma ve üretme kudreti, düşünme ve anlama kudreti olarak ikili ise, kipin derece olarak kudreti de ikilidir: Varolan kiple ilişkili olarak ve özellikle bedenle

ilişkili olarak anılan duygulanma yeteneği; ve düşünce sıfatında ele alınan kipe göre, dolayısıyla zihinle ilişkili olarak anılan algılama ve hayal etme kudreti. "Bir beden aynı anda pek çok şekillerde eylemeye ya da acı çekmeye diğerlerine göre ne denli yetenekliyse, bu bedenin zihni aynı anda daha çok şey algılamaya diğerlerine göre o denli yeteneklidir" (*Ethica*, II, 13, Not). Fakat, gördüğümüz gibi, duygulanma yeteneği, bu yeteneğin sınırları dahilinde maddi olarak değişen ve henüz biçimsel olarak elde edilmemiş olan bir eyleme kudretine gönderir; aynı şekilde, algılama ya da hayal etme kudreti, kuşattığı ama henüz biçimsel olarak ifade etmediği bir bilme ya da anlama kudretine gönderir. Bu nedenle, hayal etme kudreti henüz ne bir erdem (*Ethica*, II, 17, Not) ne de hatta duygulanma yeteneğidir. Bu, Aklın çabası yoluyla algılar ya da fikirler upuygun hale geldikleri ve duygular aktif olduklarında, biz, kendimiz, kendi duygularımızın nedenleri ve upuygun algılarımızın hakimi olduğumuzda, bedenimiz eyleme kudretine ve zihnimiz kendi eyleme yolu olan anlama kudretine eriştiğinde gerçekleşir. "Bir bedenin eylemleri ne kadar yalnız kendisine bağımlıysa, ve eylemde onunla elbirliği eden diğer bedenler ne kadar azsa, bu bedenin zihni açık bir şekilde bilmeye o kadar yeteneklidir" (*Ethica*, II, 13, Not). Bu çaba bilginin ikinci türünü kateder ve üçüncüde, duygulanma yeteneği pasif duyguların sadece bir asgari derecesine sahip olduğunda, ve algılama gücü sadece yok olmaya yazgılı hayalgüçlerinin bir asgari derecesine sahip olduğunda tamamlanır (*Ethica*, V, 39 ve 40). Böylece, kipin kudreti kendisini, tüm dereceler Tanrıda uyum içinde olduklarından, ve bu uyum, parçalar sadece kipsel olduğu ve Tanrının kudreti tözsel olarak bölünemez olduğu için, hiçbir karışıklık ima etmediğinden, Tanrının mutlak kudretinin yeğin parçası ya da derecesi olarak kavrar: Bir kipin kudreti, Tanrının kudretinin bir parçasıdır, ama bu, Tanrının özü kip özü tarafından açıklandığı ölçüdedir (*Ethica*, IV, 4). *Ethica*'nın tamamı, bir ödevler kuramı olan ahlaka karşı kendisini bir kudret kuramı olarak sunar.

KURMACALAR. Bkz. Soyutlamalar.

KUTLULUK. Bkz. Duygulanışlar.

MUTLAK. — 1.) Tözü, her bir sıfat sadece kendi cinsinde sonsuzken, tüm sıfatlar tarafından oluşturulmuş olarak niteler. Kuşkusuz, bir cins içindeki sonsuz, asla diğer cinslerin eksikliğine ya da onlarla olan bir karşıtlığa işaret etmez, sadece, tüm bu sonsuz biçimlerin ontolojik açıdan tek olan aynı Varlığa ait olmalarını engellemeyen gerçek veya biçimsel bir ayrıma işaret eder (*Ethica*, I, Tanım 6 ve Açıklama). Sonsuz, her "cinsin" ya da sıfatların her birinin bir özelliğinden başka bir şey değilken, mutlak, kesin bir şekilde bu varlığın doğasıdır. Spinozacılığın tamamında, özellik olarak sonsuz biçimde yetkin olandan Doğa olarak mutlak biçimde sonsuz olana doğru bir aşmaya şahit oluruz. Ontolojik kanıtın "yer değiştirmesi" böyledir.

2.) Tanrının kudretlerini, varolmanın ve eylemenin mutlak kudretini, düşünmenin ve anlamanın mutlak kudretini niteler (*Ethica*, I, 11, Not: *infinitam absolute potentiam existendi*; I, 31, Kanıtlama: *absolutam cogitationem*). O halde, mutlağın birbirine eşit ve bildiğimiz iki sıfat ile karışmayan iki yarısı, ya da daha ziyade iki kudreti vardır: Bu iki kudretin eşitliği hakkında, bkz. *Ethica*, II, 7, Önerme sonucu.

MÜMKÜN. Bkz. Kavrama gücü, Zorunlu.

NEDEN. — "Kendinin nedeninden, özü varoluşu kuşatanı, başka bir deyişle, doğası sadece kavrananı anlıyorum" (*Ethica*, I, Tanım 1). *Ethica*'ya, kendinin nedeninin tanımıyla başlarken, Spinoza'nın bir maksadı vardır. Geleneksel olarak, kendinin nedeni mefhumu epey tedbirli bir şekilde, etkili nedensellikle *analoji* içinde (belirgin bir sonucun nedeni olarak), yani sadece türemiş bir anlamda kullanılmıştır: Kendinin nedeni, "sanki bir neden tarafından" anlamına gelirdi. Spinoza bu geleneği ters yüz eder, ve "kendinin nedeni"ni her tür nedenselliğin, onun özgün ve eksiksiz anlamının arketipi kılar.

Etkili bir nedensellik de yok değildir: Burada sonuç nedenden ayrılır, ya sonucun özü ve varoluşu nedenin özünden ve varoluşundan ayrılır, ya da kendi özünden ayrı bir varoluşa kendi başına sahip olan sonuç, varoluş nedeni olarak başka bir şeye gönderir. Böylelikle Tanrı bütün şeylerin nedenidir; ve varolan her sonlu şey, kendini vareden ve eyleme geçiren neden gibi, başka bir sonlu şeye gönderir. Öz ve varoluş olarak birbirinden ayrılan neden ile sonuç arasında ortak hiçbir şey olmadığı söylenebilir (*Ethica*, I, 17, Not; *Mektup LXIV*, Schuller'e). Yine de, başka bir anlamda, aralarında ortak bir şey vardır: İçinde sonucun üretildiği ve aracılığıyla nedenin eyleme haline geçtiği sıfat (*Mektup IV*, Oldenburg'a; *Mektup LXIV*, Schuller'e); *ama* Tanrının özünü neden olarak oluşturan sıfat, sonucun özünü oluşturmaz, o sadece bu öz tarafından kuşatılmıştır (*Ethica*, II, 10).

O halde Tanrının, özünü oluşturan bu aynı sıfatlar içinde üretmesi, kendinin nedeni olmasıyla *aynı anlamda* olmak üzere, bütün şeylerin nedeni olmasını getirir (*Ethica*, I, 25, Not). O, nasıl varoluyorsa öyle üretir. Böylece özünü oluşturdukları töze, ve kendilerini *özleri* içinde kuşatan ürünlere ilişkin olarak tek ve aynı anlamda kullanılan sıfatların tekanlamlılığı, "etkili neden" "kendinin nedeniyle" aynı anlama geldiği ölçüde nedenin bir tekanlamlılığına varır. Spinoza böylece, geleneği iki defa ters yüz eder: Çünkü etkili neden artık nedenin ilk anlamı değildir, ve artık etkili nedenden farklı bir anlamda kullanılan kendinin nedeni değildir, ama kendinin nedeniyle aynı anlamda kullanılan etkili nedendir.

Varolan bir sonlu şey, neden olarak diğer bir sonlu şeye gönderir. Ama biri başka şeylerin tanımlanmamış dizisince yatay olarak oluşturulan, diğeri Tanrı tarafından dikey olarak oluşturulan, çifte bir nedenselliğe boyun eğdiğini söylemekten kaçınılacaktır. Zira dizinin her aşamasında, kendi sonucunu elde etmek için nedeni belirleyen şey söz konusu olduğunda, Tanrıya başvurulur (*Ethica*, I, 26). Böylece Tanrı asla uzak bir neden değildir, ama regresyonun ilk aşamasından itibaren Ona erişilir. Yalnızca Tanrı nedendir. Bu

şekillerin kendileri çeşitlilik gösterse de (kendinin nedeni, sonsuz şeylerin etkili nedeni, birbirleriyle ilişki içindeki sonlu şeylerin etkili nedeni), nedenselliğin tüm şekilleri için sadece tek anlam ve tek kipsellik vardır. Neden, biricik anlamında ve salt kipselliği içinde düşünülürse, özsel olarak *içkindir:* Yani o üretmek için kendi içinde kalır (*geçişli* nedene karşıt olarak), ve sonuç da kendinin dışına çıkmaz (*yayılımsal* nedene karşıt olarak).

OLUMLAMA. Bkz. Olumsuzlama.

OLUMSUZLAMA. — Spinozacı olumsuzlama kuramı (olumsuzlamanın kökten elenmesi, ve soyutlama ve kurmaca olarak konumu), her zaman olumlu olan *ayrım* ile olumsuz *belirlenim* arasındaki fark üstüne temellenir: Her belirlenim olumsuzlamadır (*Mektup L*, Jelles'e).

1.) Sıfatlar gerçek anlamda ayrıdırlar, yani her birinin doğası diğerinden bağımsız olarak kavranabilir olmalıdır. Her biri kendi cinsi ya da doğası bakımından sonsuzdur, ve aynı doğaya sahip herhangi bir şey tarafından sınırlanamaz ya da belirlenemez. Hatta sıfatların birbirleriyle karşıtlıkları bakımından tanımlandıkları bile söylenmeyecektir: Gerçek ayrımın mantığı her bir doğayı kendi içinde kendi bağımsız olumlu özüyle tanımlar. Her doğa olumludur, o halde kendi cinsi içinde sınırsız ve belirlenmemiştir, öyle ki zorunlu olarak varolur (*Mektup XXXVI*, Hudde'ye). *Sonsuz öz olarak olumluluğu, zorunlu varoluş olarak olumlama karşılar* (*Ethica*, I, 7 ve 8). İşte bu nedenle, kesin olarak karşıtlığa dayanmayan kendi ayrımları sayesinde gerçek anlamda ayrı ayrı olan tüm sıfatlar, aynı anda özünü ve varlığını ifade ettikleri tek ve aynı tözle kendilerini olumlarlar (*Ethica*, I, 10, Not 1, ve 19). Sıfatlar hem tözün özünün olumlu biçimleri hem de onun varoluşunun onaylayıcı kuvvetleridirler. Gerçek ayrımın mantığı aynı öze sahip olumlulukların ve birarada varolan olumlamaların bir mantığıdır.

2.) Buna karşılık, sonlu iyice sınırlandırılmış ve belirlenmiştir: Kendi doğası içinde aynı doğaya sahip başka bir şey tarafından

sınırlanmıştır; varoluşunu şu yerde ya da zamanda olumsuzlayan herhangi bir şey tarafından varoluşunda belirlenmiştir. Spinozacı *modo certo et determinato* ifadesi tam olarak şu anlama gelir: Kesin ve belirlenmiş bir şekilde. Varolan sonlu kip kendi özü içinde sınırlanmış ve kendi varoluşu içinde belirlenmiştir. Sınırlama özle, belirlenim ise varoluşla ilgilidir: Olumsuzun iki şekli. Tüm bunlar sadece soyut olarak, yani kip, onu öz ve varoluş içinde vareden nedenden ayrı olarak, kendisi içinde ele alındığı zaman, doğrudurlar.

Zira kip özü bir kudret derecesidir. Bu derece kendi içinde bir sınır veya bir eşik, öteki derecelerle bir karşıtlık değil, ama kendilerinin ortak nedenleri sayesinde tüm özlerin ya da derecelerin birbirine uydukları ve sonsuz bir toplam oluşturdukları içsel bir olumlu ayrım anlamına gelir. Varolan kipe gelince, onun varolmaya ve eylemeye belirlendiği, diğer kiplere karşıt olduğu ve daha az ya da daha çok yetkinliklere geçtiği doğrudur. Ama: 1.) Onun varolmaya belirlendiğini söylemek, bir parçalar sonsuzluğunun onun özünü niteleyen ilişki altına girmeye dışarıdan belirlendiğini söylemektir; o halde bu dışsal parçalar onun özüne aittirler, ama onu oluşturmazlar; kip henüz varolmadığında ya da varolmayı bıraktığında bu özün hiçbir eksiği yoktur (*Ethica*, IV, Önsözün sonu). O varolduğu ölçüde tüm parçaları yoluyla kendi varoluşunu olumlar: Demek ki, varoluşu yeni bir ayrım tipidir, özün kendini sürede olumladığı dışsal bir ayrım (*Ethica*, III, 7); 2.) Varolan kip, parçalarını yıkmakla tehdit eden diğer kiplerle karşıtlaşır; zararlı ya da yararlı öteki kipler tarafından etkilenir. Ve parçalarının duygulanışlarına bağlı olarak kendi eyleme kudretini artırır ya da daha büyük bir yetkinliğe geçer (sevinç ve keder). Ama, her an, deneyimlediği duygulanışlar bağlamında edinebileceği kadar yetkinlik ya da eyleme kudretine sahip olur. Öyle ki, varoluşu yalnızca kendi nitelenmiş duygulanışlarına (her zaman olumlu bir şeyi kuşatan) bağlı olarak değişip duran bir olumlama olmayı asla bırakmaz: Varolan kip daima bir varolma kuvvetini olumlar (*vis existendi*, Duyguların genel tanımı).

Kiplerin varoluşu değişken olumlamaların, kiplerin özü ise çoğul olumlulukların bir sistemidir. Spinozacı ilke, olumsuzlamanın hiçbir şey olmadığını söyler, çünkü bir şeyde, ne olursa olsun hiçbir şey asla eksik değildir. Olumsuzlama akli bir varlıktır ya da daha doğrusu karşılaştırmaya dayanır, bu bizim tüm ayrı ayrı varlık çeşitlerini bir soyut kavram içinde, adına biri ya da diğerlerinde yetkinliği eksiktir dediğimiz tek ve aynı kurmaca ideale onları atfetmek için kümelendirmemizden kaynaklanmaktadır (*Mektup XIX*, Blyenbergh'e). Bu, taşın bir insan, bir köpek, bir at, bir daire olmadığını söylemek gibidir. Hiçbir doğada, bir diğer doğayı oluşturan ya da bir diğer doğaya ait olan şey eksik değildir. Böylece, kendi özünü oluşturan şey bağlamında, olabileceği kadar yetkin olan bir sıfatta diğer sıfatın doğası eksik değildir; hatta varolan bir kip daha az bir yetkinliğe geçtiği ölçüde kendisiyle karşılaştırıldığında (mesela, kör olmak, ya da kederli ve nefret dolu olmak), halihazırda onun özüne ait olan duygulanışlar bağlamında, o daima olabileceği kadar yetkindir. Kendi kendiyle karşılaştırılma, başka bir şeyle karşılaştırılmadan daha temellendirilmiş değildir (*Mektup XXI*, Blyenbergh'e). Kısaca, her yoksunluk bir olumsuzlamadır, ve olumsuzlama bir hiçtir. Olumsuzu elemek için, ona tekabül eden sonsuz tipi içinde her bir şeyi yeniden devreye sokmak yeterli olacaktır (böylesi bir sonsuzun ayrımı kaldırmayacağı yanlıştır).

Olumsuzlamanın bir hiç olduğu tezi (çünkü hiçliğin özelliği yoktur), Kant öncesi diye anılan felsefede yaygın olarak görülür. Ama Spinoza buna son derece özgün bir anlam verir. Ve onu yaratılış varsayımının karşısına çıkararak, ve hiçin ya da hiçliğin asla bir şeyin doğasında içerilmediğini göstererek, tamamen yeniler. "Doğanın sınırlamayı gerektirdiğini söylemek... hiçbir şey demek değildir, çünkü bir şeyin doğası varolmadığı ölçüde hiçbir şey gerektiremez" (*Kısa Çalışma*, I, Bölüm 2, 5, Dipnot 3). Pratikte olumsuzun elenmesi, keder kaynaklı tüm tutkuların kökten eleştirisinden geçer.

ORTAK MEFHUMLAR. — Ortak mefhumlar (*Ethica*, II, 37-40) tüm zihinlere ortak oldukları için değil, ama öncelikle cisimlere ortak olan bir şeyi temsil ettikleri için böyle adlandırılmışlardır: İster tüm cisimlere (uzam, hareket ve duraganlık), ister bazı cisimlere (en azından iki tane, benimki ve bir diğeri) ortak. Bu anlamda, ortak mefhumlar hiçbir şekilde *soyut* ya da *genel* fikirler değildirler (hiçbir tekil şeyin özünü oluşturmazlar, *Ethica*, II, 37); ve yayılımlarına bağlı olarak, bütün cisimlere ya da yalnızca bazılarına uygulanır olmalarına bağlı olarak, *az ya da çok geneldirler* (*Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma*, Bölüm 7).

Varolan her cisim, belirli bir hareket ve duraganlık ilişkisiyle belirlenmiştir. İki cisme tekabül eden ilişkiler bileşime girdiklerinde, bu iki cisim daha üstün bir kudret toplamını, kendi parçalarında hazır bulunan bir bütünlüğü oluştururlar (mesela, kanın bölümleri olarak kilüs ve lenf, bkz. *Mektup XXXII*, Oldenburg'a). Kısacası, ortak mefhum iki ya da daha çok cisim arasındaki bir bileşimin temsili, ve bu bileşimin bir birliğidir. Anlamı matematiksel olmaktan çok biyolojiktir; varolan cisimlerin uyuşum ya da bileşim ilişkilerini ifade eder. Ortak mefhumların zihinlerde ortak olmaları yalnızca ikincildir; burada da, az ya da çok ortaktırlar çünkü ancak bedenleri ele alınan bileşim ve bileşme birliği bakımından ortak olduğu ölçüde zihinlerde ortak olabilirler.

Tüm cisimler, birbirleriyle uyuşmayanlar bile (mesela, bir zehir ve zehirlenen beden) ortak bir şeye sahiptirler: Uzam, hareket ve duraganlık. Bunun nedeni, hepsinin birbirleriyle dolaylı sonsuz kip açısından bileşime girmeleridir. Ama onların uyuşmamaları asla onlarda ortak olan şeyler *aracılığıyla* gerçekleşmez (*Ethica*, IV, 30). Ne var ki, en genel ortak mefhumlar göz önüne alınarak, nerede bir uyuşumun bitip bir uyuşmazlığın başladığı, "farklar ve karşıtlıkların" hangi aşamada oluştukları, içerden görülür (*Ethica*, II, 29, Not).

Ortak mefhumlar zorunlu olarak upuygun fikirlerdir: Gerçekten de, bir bileşim birliğini temsil ederek, tümde olduğu gibi parçada

da bir tek upuygun olarak kavranabilirler (*Ethica*, II, 38 ve 39). Ama tüm sorun onları *oluşturmayı* nasıl becereceğimizi bilmektedir. Bu bakış açısından, ortak mefhumların daha az ya da daha çok genel olmalarının önemi açıklık kazanır. Spinoza birçok yerde, sanki en genel olanlardan daha az genel olanlara gidiyormuşuz gibi yapar (*Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma*, Bölüm 7; *Ethica*, II, 38 ve 39). Ama o zaman, daha az genel düzeydeki uyuşmazlıkların belirişini içerden anlayabilmek için daha genel mefhumlardan yola çıktığımız bir uygulama düzeni söz konusudur. O halde, burada ortak mefhumlar hazır verili varsayılırlar. Onların oluşum düzeni bambaşka bir şeydir. Zira, bizimkiyle uyuşan bir cisimle karşılaştığımızda, henüz aramızda ortak olan şeyi upuygun olarak bilmesek de, bir sevinç-tutku duygusu ya da hissi deneyimleriz. Bizimkiyle uyuşmayan bir cisimle karşılaşmamızdan kaynaklanan keder, bizi asla ortak bir mefhum oluşturmaya yöneltmez; ama eyleme ve anlama kudretimizin artışı olarak sevinç-tutku bizi buna sürükler: Bu duygu, ortak mefhumun tesadüfi nedenidir. Bu nedenle Akıl, insanın akıllı olarak *doğmadığını* ama nasıl akıllı hale geldiğini gösteren iki şekilde tanımlanır: 1.) İyi karşılaşmaları, yani bizle bileşen ve bizi sevinçli tutkularla (akılla *uyum içinde olan* hisler) esinlendiren kiplerin karşılaşmalarını seçmek ve örgütlemek için bir çaba; 2.) Ortak mefhumların algısı ve kavranışı, yani bu bileşim içine giren, kendilerinden öteki ilişkilerin (akıl yürütme) türetildiği ve kendilerinden hareketle bu defa aktif olan yeni duyguların (akıldan *doğan* hisler) deneylendiği ilişkiler.

Spinoza, V. kitabın başında ortak mefhumların oluşum düzenini ya da gelişimini, mantıksal uygulama düzeniyle yetinen II. kitaba karşıt olarak açıklar: 1.) "Doğamıza karşıt duyguların hükmü altında *olmadığımız* sürece..." (keder duyguları), ortak mefhumlar oluşturma gücüne sahip olduğumuz sürece (bkz. önceki önermeleri olduğu gibi ortak mefhumları da açıkça ortaya koyan, *Ethica*, V, 10). O halde, beni sevinç-tutku ile duygulandıran, bedenim ve başka bir cisim arasında ortak bir şeyi temsil eden *ilk ortak mefhumlar en az genel olanlardır;* 2.) Sevinç duyguları, kendi hesaplarına bu ortak mefhumlardan doğarlar; onlar artık tutkular

değildirler, ama bir ölçüde ilk tutkuları aşmaya, bir diğer ölçüde de onların yerini almaya gelen aktif sevinçlerdir; 3.) Bu ilk ortak mefhumlar ve onlara bağımlı olan aktif duygular, bize, bedenimiz ile onunla uyuşmayan, ona karşıt olan ya da onu kederle duygulandıran cisimler arasında *bile* ortak olanın ne olduğunu ifade eden daha genel ortak mefhumlar oluşturma kuvveti verirler; 4.) Bu yeni ortak mefhumlardan, kederi aşmaya ve kederden doğan tutkuların yerini almaya gelen yeni aktif sevinç duyguları ortaya çıkar.

Ortak mefhumlar kuramının önemi çeşitli bakış açılarından değerlendirilmelidir: 1.) Bu kuram *Ethica*'dan önce görünmez; bütün Spinozacı Akıl öğretisini dönüştürür ve ikinci tür bilginin konumunu sabitler; 2.) Şu temel soruyu cevaplar: Algımızın doğal koşulları bizi sadece upuygun olmayan fikirlere sahip olmaya mahkûm etmesine rağmen, upuygun fikirler oluşturmayı nasıl ve hangi düzen içinde başarırız? 3.) Spinozacılığın derinliğine yeniden elden geçirilmesine yol açar: *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma* upuygun olana sadece hâlâ kurmacayla yüklü geometrik fikirlerden yola çıkarak erişirken, ortak mefhumlar gerçeğin ya da somutun bir matematiğini oluştururlar, bu matematik sayesinde geometrik yöntem uygulamasını sınırlayan kurmacalar ve soyutlamalardan kurtulur; 4.) Ortak mefhumlar, tekil özlerinin hiçbir parçasını oluşturmaksızın, sadece varolan kiplerle ilgili oldukları anlamda genelliklerdir (*Ethica*, II, 37). Onlar hiçbir şekilde kurmaca ya da soyut değildirler: Varolan kipler ya da bireyler arasındaki gerçek ilişkilerin bileşimini temsil ederler. Geometri, ilişkileri sadece *in abstracto* kavrarken, ortak mefhumlar bizim bu ilişkileri nasılsalar öyle, yani yaşayan varlıklarda zorunlu olarak vücut buldukları şekilde, aralarında bu ilişkilerin kuruldukları değişken ve somut terimlerle kavramamızı sağlarlar. Bu anlamdadır ki, ortak mefhumlar matematiksel olmaktan çok biyolojiktirler, ve bizim bütün Doğanın bileşiminin birliğini ve bu birliğin değişim kiplerini anlamamızı sağlayan doğal bir geometri oluştururlar.

Ortak mefhumların merkezî konumu birinci ve üçüncünün arasındaki "ikinci tür bilgi" ifadesiyle açıkça gösterilir. Ama,

simetrik olmayan, birbirinden çok farklı iki yoldan. İkincinin üçüncü türle ilişkisi şu biçim altında görülür: Upuygun fikirler olarak, yani Tanrıda nasılsalar bizde de öyle olan fikirler olarak (*Ethica*, II, 38 ve 39), ortak mefhumlar bize Tanrı fikrini zorunlu olarak verirler (*Ethica*, II, 45, 46 ve 47). Tanrı fikri, tüm varolan kipler arasında neyin ortak olduğunu, yani kiplerin Tanrının içinde olduklarını ve Tanrı tarafından üretildiklerini ifade ettiğinden, en genel ortak mefhum için bile *geçerlidir* (*Ethica*, II, 45, Not; ve özellikle tüm *Ethica*'nın, hatta, üçüncü türle ilgili olan V. kitabın önermelerine kadar, ortak mefhumların bakış açısından yazıldığını gösteren *Ethica*, V, 36, Not). Ortak mefhum görevi gören Tanrı fikri, dahası, ikinci türe özgü bir duygunun ve dinin nesnesidir (*Ethica*, V, 14-20). Ne var ki, Tanrı fikri *kendi içinde* ortak bir mefhum değildir, ve Spinoza onu ortak mefhumlardan açıkça ayırır (*Ethica*, II, 47, Not): Bunun nedeni kesinlikle, onun Tanrının özünü anlaması ve sadece varolan kiplerin bir bileşimiyle ilişkili olarak ortak bir mefhum olmasıdır. O halde ortak mefhumlar bizi zorunlu olarak Tanrı fikrine götürdüklerinde, bizi, her şeyin değiştiği, ve üçüncü türün, kendi yeni kurucu hislerinin ve Tanrı fikrinin yeni bir anlamıyla, Tanrının özünün ve gerçek varlıkların tekil özlerinin bağlılaşımını bize keşfettireceği bir noktaya taşır (*Ethica*, V, 21-37). Demek ki, ikinci ve üçüncü tür arasında bir kopukluk yoktur. Ama Tanrı fikrinin iki karşıt açısı arasında geçiş vardır (*Ethica*, V, 28): Varoluşa değin bir ortak mefhumlar yetisi ya da bir ezeli-ebedi hakikatler sistemi olan Aklın ötesine geçiyoruz, özün gerçeklerinin sistemi olan *sezgisel kavrama gücüne* giriyoruz (sadece burada Tanrının içinde oldukları gibi bizim içimizde de artırılıp yansıtıldıkları ve bize ölümsüz olma deneyimini yaşattıkları için fikirler bazen *bilinç* olarak adlandırılırlar).

İkinci türün birinciyle olan ilişkisine gelince, aralarındaki kopukluğa rağmen şu şekilde sunulur: Ortak mefhumlar, sadece varolan cisimlere uygulandıkları ölçüde hayal edilebilen şeylerle ilgilidirler (aslında, Tanrı fikrinin kendi içinde ortak bir mefhum olmayışının nedeni de budur, *Ethica*, II, 47, Not). Gerçekten de, ilişkilerin bileşimlerini temsil ederler. Oysa, bu ilişkiler

birbirleriyle uyuştukları ölçüde, bütünlükler oluşturup birbirlerini duygulandırdıkları ölçüde cisimleri belirtirler, her biri diğerinde "imgeler" bırakarak, tekabül eden fikirler hayaller olarak. Ve kuşkusuz, ortak mefhumlar, uyuşum sebeplerinin bir iç kavranışına ulaştıklarından, hiçbir şekilde imgeler ya da hayaller değildirler (*Ethica*, II, 29, Not). Ama, onların hayalgücüyle ikili bir bağları vardır. Bir yandan dışsal bir bağ: Zira, hayalgücü ya da bedenin duygulanış fikri upuygun bir fikir değildir, ama bizimkiyle uyuşan bir cismin üstümüzdeki etkisini ifade ettiği zaman, uyuşumu içerden ve upuygun olarak kavrayan ortak mefhumun oluşumunu mümkün kılar. Diğer yandan içsel bir bağ: Zira, hayalgücü ortak mefhumun içsel kurucu ilişkiler yoluyla açıkladığı şeyi, cisimlerin birbirleri üstündeki dışsal etkileri olarak kavrar; demek ki hayalgücünün ve ortak mefhumun nitelikleri arasında zorunlu olarak temellenmiş bir uyum vardır, bu da öncekinin, sonrakinin özelliklerine dayanmasını sağlar (*Ethica*, V, 5-9).

OTOMAT. Bkz. Yöntem.

ÖLÜM. Bkz. İyi, Kötü, Süre, Varoluş, Olumsuzlama, Kudret.

ÖZ. — "Zorunlu olarak bir şeyin özünü oluşturur..., şey onsuz ne varolabilir ne de kavranabilir, *ve tersine, o da, şey olmadan ne varolabilir ne de kavranabilir*" (*Ethica*, II, 10, Not). Demek ki, her öz kendisiyle bir karşılıklılık ilişkisi içinde olan şeyin özüdür. Özün geleneksel tanımına eklenen bu karşılıklılık kuralının üç sonucu vardır:

1.) Aynı sıfatın birçok tözü yoktur (zira bu tözlerden biriyle aynı anda kavranan sıfat, diğerleri olmaksızın da kavranabilir);

2.) Töz ve kipler arasında köklü bir özsel ayrım vardır (zira, eğer töz olmaksızın kipler ne varolamıyor ne de kavranamıyorlarsa, aksine, kipler olmaksızın töz çok kolay biçimde varolabilir; böylece aynı töz ve kipler altında tanımlanan sıfatların tekanlamlılığı hiçbir öz karışıklığına yol açmaz; çünkü sıfatlar tözün özünü oluştururlar, ama onları kuşatmakla yetinen kip özünü oluşturmazlar. Spinoza

için bile sıfatların tekanlamlılığı bu özsel ayrımı garantileyen tek yoldur);

3.) Varolmayan kipler Tanrının kavrama gücündeki mümkün olanlar değildirler (zira varolmayan kiplerin fikirleri, bu kip özlerinin Tanrının sıfatlarında içerildikleri şekilde Tanrı fikri içinde anlaşılırlar [*Ethica*, II, 8]; oysa her öz bir şeyin özüyken, varolmayan kiplerin kendileri de gerçek ve edimli varlıklardır, bu nedenle onlara ait fikir zorunlu olarak sonsuz kavrama gücü içinde verilmiştir).

Eğer, tözün özü varoluşu kuşatıyorsa, bu, tözün kendisinin nedeni olma özelliğinden kaynaklanır. Öz, onu ifade eden sıfata ya da tüm sıfatlarda kendini ifade eden töze atfedildiğine göre, bu kanıtlama öncelikle, bir sıfat tarafından nitelenmiş her töz için (*Ethica*, I, 7), sonra da bir sıfatlar sonsuzluğundan oluşan töz için (*Ethica*, I, 11) geçerli olur. Bu nedenle sıfatlar, aynı zamanda özün zorunlu olarak kuşattığı varoluşu ifade etmeksizin özü ifade etmezler (*Ethica*, I, 20). Nasıl öz mutlak olarak sonsuz varolma ve eyleme kudretiyse, aynı zamanda sıfatlar varolmak ve eylemek için o ölçüde kuvvetlerdir.

Peki ama, varoluşu kuşatmayan ama sıfatlarda içerilen kip özleri neye dayanır? Tanrının kudreti kip özü tarafından açıklandığı ölçüde, her öz Onun kudretinin bir parçasıdır (*Ethica*, IV, 4, Kanıtlama). *Kısa Çalışma*'dan itibaren, Spinoza daima kip özlerini tekil olarak düşünmüştür. *Kısa Çalışma*'nın özler arasındaki ayrımını reddeder görünen metinleri de (*Kısa Çalışma*, II, Bölüm 20, No. 3; Ek II, 1), aslında sadece, süredeki varoluşu ve yayılabilir parçaların sahiplenilmesini ima ederek, özler arasında dışsal ayrımı reddetmekle kalırlar. Kip özleri basit ve ezeli-ebedidirler. Ama onlar en azından sıfata ve birbirlerine göre tümüyle farklı, içsel bir ayrım çeşidine sahiptirler. Özler ne mantıksal imkânlar ne de geometrik yapılardır; onlar kudretin parçalarıdır, yani fiziksel yeğinlik dereceleri. Parçaları yoktur, ama bizzat kendileri parçadırlar, kudret parçaları, daha küçük niceliklerle bileşmeyen

yeğinleştirilmiş nicelikler gibi. Her biri sonsuza dek birbiriyle uyuşur, çünkü hepsi her birinin üretimine dahildir, ama her biri tüm diğerlerinden farklı belirlenmiş bir kudret derecesine tekabül eder.

ÖZGÜLÜKLER. — Hem özden hem de özden türeyen şeylerden (özellikler, sonuçlar ya da etkiler) ayrışırlar. Bir yandan, özgülük öz değildir, çünkü bir şeyin hiçbir parçasını oluşturmaz ve bu şeyle ilgili hiçbir şey bilmemizi sağlamaz; ama özden ayrılamaz, bizzat özün kipselliğidir. Diğer yandan, özgülük özden kaynaklanan şeyle karışmaz, zira ister özelliğin mantıksal anlamında olsun ya da etkinin fiziksel anlamında olsun, özden doğan şey, kendisi bir öze sahip olan bir üründür.

Spinoza Tanrının üç çeşit özgülüğünü ayırdeder (*Kısa Çalışma*, I, Bölüm 2-7): Tanrısal özün kipselliklerinin ilk anlamında, özgülükler tüm sıfatlara (kendinin nedeni, sonsuz, ezeli-ebedi, zorunlu...) ya da belirli bir sıfata (her şeyi bilen, her yerde hazır ve nazır) yüklenir; ikinci bir anlamda, özgülükler, Tanrıyı kendi ürünleriyle ilişkili olarak nitelendirir (her şeyin nedeni); ve üçüncü anlamda, doğasını anlayamasak bile, Tanrıyı hayal etme tarzımızı gösteren, ve bize hayat kuralları ve itaat ilkeleri (adalet, merhamet...) olarak hizmet eden dışsal belirlenimleri belirtirler sadece.

Tanrının özü, yani doğası, hiçbir zaman bilinmemiştir; ve bunun nedeni, özgülüklerle karıştırılmış olmasından, özgülükler ile sıfatlar arasındaki doğa farkının yanlış bilinmesindendir. Bu, tüm felsefenin itibarını düşürmüş olan tanrıbilimin temel yanlışıdır. Böylece, neredeyse vahiy edilmiş tüm tanrıbilim üçüncü türün özgülükleriyle yetinir ve Tanrının bütün gerçek sıfatları ya da özü konusunda topyekûn cahildir (*Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma*, Bölüm 2). Ve rasyonel tanrıbilim, birinci ve ikinci türe ulaşmakla yetinerek, daha iyisini yapamaz: Mesela, Tanrının doğasını sonsuzca yetkin olarak tanımlarken. Bu genel karışıklık, Tanrıyı antropolojik ve antropomorfik niteliklerle donatıp, bunları

sonsuzluğa yükseltmek pahasına, üstünlükler ve analojiler söyleminin tamamını kateder.

ÖZGÜRLÜK. — *Ethica*'nın tüm çabası özgürlük ve istenç arasındaki geleneksel bağı kırmaktır – özgürlüğün, bir istencin seçme, hatta yaratma gücü (kayıtsızlık özgürlüğü) olarak mı, yoksa bir modeli kendine örnek almak ve onu gerçekleştirme gücü (aydınlanmış özgürlük) olarak mı kavranacağı. Aynı şekilde Tanrının özgürlüğü, bir despotunki ya da bir yasa koyucununki gibi kavrandığında, fiziksel olumsallığa ya da mantıksal imkâna bağlanmış olur: O halde, başka bir şey de yaratabileceği için Tanrının kudretine bir tutarsızlık ya da daha da kötüsü kudreti imkân modelleriyle sınırlandırılmış olacağından kudretsizlik atfedilmiş olur. Dahası, *ex nihilo* yaratışta hiçlik veya aydınlanmış özgürlükte İyilik ve "En İyi" gibi soyutlamalar varedilir (*Ethica*, I, 17, Not; 33, Not 2). Spinoza'nın temel ilkesi özgürlüğün asla istencin bir özelliği olmadığıdır, "istenç, özgür neden olarak adlandırılamaz": İstenç sonlu ya da sonsuz olsun her zaman başka bir neden tarafından, bu neden düşünce sıfatı altındaki Tanrının doğası bile olsa, belirlenmiş bir kiptir (*Ethica*, I, 32). Bir taraftan, fikirlerin kendileri kiptirler, ve Tanrı fikri sonsuz bir kipten başka bir şey değildir, buna göre Tanrı, mümkün olanları hiç düşünmeksizin kendi doğasını ve bundan çıkan her şeyi anlar; diğer taraftan, istemler fikirlerde kuşatılan kiplerdir, bu kipler, edimlerde asla rastlantısal hiçbir şey olmaksızın, fikrin kendisinden çıkan olumlama ya da olumsuzlama ile karışırlar (*Ethica*, II, 49). Bu nedenle, ne kavrama gücü ne de istenç Tanrının doğasıyla ya da özüyle ilgilidir. Bunlar özgür nedenler değildirler. Zorunluluk, tüm varolanların tek kipselliği olarak, özgür denebilecek tek nedendir, öyle ki bu neden "sadece doğasının zorunluluğu yoluyla varolur ve eylemi yalnızca kendisi tarafından belirlenir": Aynı şekilde sıfatların bir sonsuzluğu tarafından kurulan Tanrı, kendinin nedeni olduğu gibi tüm şeylerin de nedenidir. Tanrı, ne mümkün olanları ne de olumsal olanları düşünmeksizin, her şey Onun kendi özünden zorunlu olarak çıktığı için özgürdür. Özgürlüğü tanımlayan şey zorunluluğun bir "içi" ve bir "kendisi"dir. Asla

istenç ile, istencin model aldığı şeyle özgür olunmaz, özüyle ve ondan türeyenler aracılığıyla özgür olunur.

Bu bakımdan, bir kipin, daima başka bir şeye gönderiyor olduğu halde özgür olduğu hiç söylenebilir mi? Özgürlük, bilincin nedenleri bilmediği, mümkün olanları ya da olumsal olanları hayal ettiği ve ruhun beden üstündeki istemli eylemine inandığı ölçüde, temel bir yanılsamadır (*Ethica*, I, Ek; II, 35, Not; III, 2, Not; V, Önsöz). Töz için olduğundan daha fazla, kip için de özgürlüğü istence bağlamak imkânsızdır. Buna karşın, kipin bir özü, yani bir kudret derecesi vardır. Bir kip upuygun fikirleri oluşturmayı başarırsa, bu fikirler ya onun diğer varolan kiplerle olan iç uyuşumunu ifade eden ortak mefhumlardır (ikinci tür bilgi), ya da Tanrının özü ve tüm öteki özlerle zorunlu olarak içerden uyuşan onun kendi özünün fikridir (üçüncü tür). Duygular ya da aktif hisler zorunlu olarak bu upuygun fikirlerden çıkarlar ve bu şekilde kipin kendi kudreti tarafından açıklanırlar (*Ethica*, III, Tanım 1 ve 2). Bu durumda, varolan kipin özgür olduğu söylenecektir: Buna göre, insan özgür doğmaz, ama özgür olur ya da kendini özgürleştirir, *Ethica*'nın IV. kitabı bu özgür ya da güçlü insanın portresini çizer (*Ethica*, IV, 54, vs.). Sonlu kiplerin en kudretlisi olan insan, eyleme kudretine sahip olduğunda, yani *conatus*'u kendi özünce açıklanan aktif duyguların türeyeceği upuygun fikirler tarafından belirlendiğinde özgürdür. Özgürlük, istence ve onu düzenleyene değil, daima öze ve bu özden türeyene bağlıdır.

PEYGAMBER. Bkz. İşaret.

SAYI. Bkz. Soyutlamalar.

SEVGİ – NEFRET. Bkz. Duygulanışlar.

SEVİNÇ – KEDER. Bkz. Duygulanışlar, İyi, Kudret.

SIFAT. — "...Kavrama gücünün tözde, tözün özünü kuruyor olarak algıladığıdır." (*Ethica*, I, Tanım 4). Sıfatlar, kavrama gücünü

görme yolları değildirler, çünkü Spinozacı kavrama gücü olanın dışında bir şey algılamaz; onlar Tanrının bağışladığı şeyler de değildirler, çünkü hiçbir üstünlük yoktur, ne tözün sıfatlara göre, ne de bir sıfatın diğeri üstünde hiçbir üstünlüğü yoktur. Her sıfat belirli bir özü "ifade eder" (*Ethica*, I, 10, Not 1). Eğer sıfat zorunlu olarak kavrama gücüyle ilişki kuruyorsa, bu, sıfatın kökünün kavrama gücünde bulunmasından değildir, ama ifadeli olduğundan ve ifade ettiği şey zorunlu olarak onu "algılayan" bir kavrama gücünü gösterdiğinden dolayıdır. İfade edilen öz sınırsız, sonsuz bir niteliktir. İfadeli sıfat özü töze bağlar ve kavrama gücünün yakaladığı da işte bu içkin ilişkidir. Sıfatlarda ayrı ayrı duran bütün özler, sıfatların kendilerini ilişkilendirdikleri tözde tek ve birdirler.

Her sıfat, "kendiyle ve kendinde kavranır" (*Mektup II*, Oldenburg'a). Sıfatlar gerçekten ayrı ayrıdırlar: Hiçbiri kavranmak için ne bir diğerine ne de diğer bir şeye ihtiyaç duyar. Demek ki, sıfatlar mutlak olarak basit tözsel nitelikleri ifade ederler. Sonuç olarak şu söylenmelidir ki, bir töz, her sıfata *niteliksel ya da biçimsel* (sayısal değil) olarak tekabül eder. *Ethica*'nın ilk sekiz önermesinde tanımlanan ve her bir sıfat için bir töz tayin etmeye olanak sağlayan salt niteliksel biçimler çokluğu. Sıfatlar arasındaki gerçek ayrım en üst tözsel "nelikler" *(quiddités)* arasındaki biçimsel bir ayrımdır.

Biz sadece iki sıfat biliyoruz, ama yine de onlardan sonsuz sayıda olduğunu da biliyoruz. İçlerinden sadece ikisini biliyoruz çünkü sadece özümüzde kuşattığımız nitelikleri sonsuz diye kavrayabiliriz: Bunlar, zihin ve beden olduğumuz ölçüde düşünce ve uzamdır. (*Ethica*, II, 1 ve 2). Ama bir sıfatlar sonsuzluğu olduğunu biliyoruz, çünkü Tanrı düşünce ya da uzam tarafından tüketilemeyen mutlak olarak sonsuz bir varolma kudretine sahiptir.

Sıfatlar, tözün özünü oluşturdukları ölçüde ve kip özleri tarafından kuşatılıp içerildikleri ölçüde kesinlikle birbirinin aynısıdırlar. Mesela, cisimlerin uzamı gerektirmesi ve uzamın tanrısal tözün bir sıfatı olması *aynı biçimdedir.* Bu anlamda, Tanrı, "yarattıklarının"

gerektirdiği yetkinliklere bizzat yarattıklarında bulunan biçimden farklı bir biçimde sahip değildir; böylelikle Spinoza üstünlük, çokanlamlılık ve hatta analoji mefhumlarını kökten reddeder (bu mefhumlara göre, Tanrı yetkinlikleri başka bir biçimde, daha üstün bir biçimde sahiplenirdi...). Demek ki Spinozacı içkinlik yayılıma yaradılışa karşı çıktığından daha az karşı çıkmaz ve *içkinlik* her şeyden önce *sıfatların tekanlamlılığı* manasına gelir: Aynı sıfatlar, bileştirdikleri töz ve içerdikleri kipler tarafından olumlanırlar (ilki, tekanlamlılık motifi, diğer ikisi de neden ve zorunlu olma motifleridir).

SONSUZ. — *Mektup XII* (Meyer'e yazılan) üç sonsuzluk ayırdeder:

1.) Doğası gereği sınırsız olan (ya her sıfatın olduğu gibi kendi cinsi içinde sonsuzdur, ya da tözün olduğu gibi mutlak biçimde sonsuzdur). Bu sonsuz, ezeliyet-ebediyet, basitlik ve bölünmezlikle birlikte zorunlu varoluşu kuşatan bir Varlığın özellikleri arasındadır: "Eğer gerçekte, bu varlığın doğası sınırlı olsaydı ve böyle kabul edilseydi, bu sınırların dışında varolmayan olarak bilinecekti" *(Mektup XXXV)*;

2.) Nedeni gereği sınırsız olan: Burada, içinde sıfatların mutlak şekilde ifade edildiği doğrudan sonsuz kipler söz konusudur. Ve kuşkusuz, bu kipler bölünemezler; bununla birlikte onlar, tamamen birbiriyle uyuşan ve birbirinden ayrılamayan parçaların edimsel bir sonsuzluğuna sahiptirler: Tıpkı, sıfatta kapsanan kip özleri gibi (her öz yeğin bir parça ya da bir düzeydir). Bu yüzden, eğer kendilerini üreten tözden ve diğerlerinden ayrık bir halde bu özlerden birini soyut bir şekilde ele alırsak, onu sınırlanmış ve diğerlerine dışsal olarak kavrarız. Dahası, öz, kipin varoluşunu ve süresini belirlemediğinden, süreyi daha az ya da daha çok uzun olabilir diye ve varoluşuysa daha az ya da daha çok parçadan oluşuyor diye kavrarız, yani onları soyut olarak bölünebilir nicelikler diye kavrarız;

3.) Az ya da çok büyük olmasına ve asgariyi ve azamiyi içermesine rağmen hiçbir sayıya eşit olamayan (Meyer'e gönderilen mektuptaki eşmerkezli olmayan iki daire arasındaki uzaklığın eşitsizliklerinin toplamı örneği). Bu sonsuz, bu sefer, varolan sonlu kiplere ve onların belirli ilişkiler altında bileşime soktukları dolaylı sonsuz kiplere gönderir. Gerçekten, bir kudret derecesi olarak her kip özü, bir asgariyi ve bir azamiyi içerir; ve kip varolduğu ölçüde, özüne tekabül eden bir ilişki altında yayılabilir parçaların *(corpora simplicissima)* bir sonsuzluğu ona ait olur. Bu sonsuz, parçalarının sayısıyla tanımlanmaz çünkü bunlar daima her türlü sayıyı aşan bir sonsuzluk halinde varolurlar; ve, kudret derecesi diğerininkinin iki katı olan bir öze, yayılabilir parçaların iki kat daha büyük bir sonsuzluğu tekabül ettiği için, bu sonsuz daha küçük ya da daha büyük olabilir. Bu değişken sonsuz, varolan kiplerinkidir. Tüm bu kümelerin sonsuz toplamı, tüm karakteristik ilişkileriyle birlikte, dolaylı sonsuz kipi kurar. Ama kip özünü soyut bir şekilde kavradığımızda, onu ölçerek, hesaplayarak ve rasgele sayıda belirlenmiş parçalara bağlı kılarak varoluşunu soyut biçimde kavramış oluruz (bkz. # 2).

O halde, soyut olarak kavrananın dışında, tanımlanmamış bir şey yoktur. Her sonsuz edim halindedir ya da edimseldir.

SOYUTLAMALAR. — Aslolan, Spinoza'nın *Ethica*'da ortaya koyduğu, soyut kavramlar ve ortak mefhumlar arasındaki doğa farkıdır (*Ethica*, II, 40, Not 1). Ortak bir mefhum, birbiriyle uyuşan, yani yasalara göre karşılıklı ilişkileri birbiriyle bileşen, ve bu özden gelen uyum ya da bileşime uygun olarak duygulanan iki ya da daha çok cismin arasındaki ortak bir şeyin fikridir. Bu yüzden, ortak mefhum duygulanış gücümüzü ifade eder ve anlama kudretimizle açıklanır. Aksine, soyut bir fikir, duygulanış gücümüz aşılmış bir durumdayken, anlamak yerine hayal etmekle yetindiğimiz zaman söz konusu olur: Artık birbiriyle bileşen ilişkileri anlamak için uğraşmayız, sadece dıştan gelen bir *işarete*, hayal dünyamızı sarsan değişken bir duyulur karaktere tutunuruz, ve bunu diğerlerini göz ardı ederek temel bir özellik seviyesine yükseltiriz (ayakta duran bir

hayvan olarak insan, ya da gülen, konuşan, aklı olan, tüysüz, iki bacaklı bir hayvan olarak insan, vb.). Bileşimin birliği, düşünülebilir ilişkilerin bileşimi ve iç yapıların *(fabrica)* yerine, duyulabilir benzerlikler ve farklılıkların kaba bir tahsisini koyarız, ve Doğada süreklilikler, süreksizlikler ve keyfî analojiler kurarız.

Bir bakıma, soyutlama imgeler aracılığıyla şeyleri açıklamaktan (ve cisimlerin iç doğaları yerine, bu cisimlerin bedenimiz üzerindeki dış etkisini koymaktan) ibaret olduğu için kurmacayı varsayar. Başka bir anlamda da, kurmaca soyutlamayı varsayar, çünkü kurmacanın kendisi, çağrışım ve hatta dışsal dönüşümlerin düzenine göre birbirinin içine geçen soyutluklardan kurulur (*Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*, 62-64: "Eğer insanların birdenbire hayvanlara dönüştüğünü söylüyorsak, bunu çok genel bir anlamda söylüyoruzdur..."). Upuygun olmayan fikrin soyutluk ve kurmaca olanı nasıl biraraya getirdiğini göreceğiz.

Kurmaca soyutlukların farklı çeşitleri vardır. İlk olarak, tür ve cins olarak belirlenmiş, duyulabilir değişken bir karakter tarafından tanımlanan *sınıflar, türler ve cinsler* vardır (köpek, havlayan bir hayvan, vb.). Oysa Spinoza, cinsle ve tür farkıyla tanımlama yapma usulüne karşı, ortak mefhumlara bağlı tamamen farklı bir usul önerir: Varlıkları *duygulanma güçleriyle*, muktedir oldukları duygulanışlarla, tepki verdikleri, kayıtsız kaldıkları, güçlerini aşan ve hastalanmalarına veya ölümlerine neden olan uyarımlarla tanımlamak. Bu yolla varlıkların kudretlerine göre bir sınıflandırma elde edilecek, hangi varlıkların hangileriyle uyuştukları, hangilerinin uyuşmadıkları, hangisinin hangisine gıda olabileceği, ve hangisinin hangisiyle ve hangi ilişkiler altında sosyalleştiği anlaşılacaktır. Bir insan, bir at ve bir köpek; hatta, bir filozof ve bir ayyaş, bir av köpeği ve bir bekçi köpeği, bir yarış atı ve bir sürüm atı birbirlerinden duygulanma güçlerine göre ve her şeyden önce hayatlarını sürdürme ve karşılama tarzlarına göre ayrılırlar, *vita illa qua unumquodque est contentum* (*Ethica*, III, 57). O halde cins ve tür soyut fikirleriyle hiçbir şekilde benzer ölçüte asla sahip olmayan az ya da çok genel tipler vardır. Sıfatlar bile tözü cins

olarak belirleyen tür farkları değildirler; her biri kendi cinsinde sonsuz olarak tanımlanmasına rağmen, onlar kendi başlarına cins de değildirler (fakat "cins" burada sadece, töz için sonsuz bir duygulanma gücünü oluşturan zorunlu bir varoluş şekline, duygulanışların kendileri olarak sıfat kiplerine işaret eder).

İkinci olarak, *sayı* vardır. Şeyler, sınıfların, cinslerin ve türlerin üyeleri sayıldıkları ölçüde, sayı soyut fikirlerin mukabilidir. Bu anlamda sayı "hayalgücünün yardımcısıdır" (*Mektup XII*, Meyer'e). Sayı, tözden türeme ve birbiriyle ilişki kurma tarzları "soyutlanmak üzere", varolan kiplere uygulandığı ölçüde bizzat soyuttur. Aksine, Doğayı somut olarak görmekle her yerde sonsuzu keşfedersiniz; oysa hiçbir şey parçalarının sayısı nedeniyle sonsuz değildir. Ne de, ikiden, üçten, dörtten... geçmeksizin, doğrudan sonsuz sıfat atfedilmesi olumlanan töz öyledir (*Mektup LXIV*, Schuller'e). Ne de sonsuz sayıda parçaya sahip olan kip öyledir – ama onlardan sonsuzca oluşu, sayılarından dolayı değildir (*Mektup LXXXI*, Tschirnhaus'a). Demek ki, sıfatlar arasındaki gerçek ayrım hiçbir zaman sayısal olmadığından, sayısal ayrım töze uygulanmamakla kalmaz, upuygun şekilde kiplere bile uygulanmaz, çünkü sayısal ayrım kipin ve kipsel ayrımın doğasını sadece soyut olarak ve hayalgücüne hitaben ifade eder.

Üçüncü olarak, *aşkınsallar*: Burada artık aracılıklarıyla varlıklar arasındaki dışsal farkların kurulduğu, türe veya cinse ait karakterler değildir söz konusu olan, kendilerine aşkın bir değer yakıştırılan ve hiçliğe karşıt olarak kurulan bir Varlık kavramı ya da Varlıkla eş tutulan kavramlar söz konusudur (olmak-olmamak, teklik-çokluk, doğru-yanlış, iyilik-kötülük, düzen-düzensizlik, güzellik-çirkinlik, yetkinlik-kusurluluk...). İçkin tek bir anlamdan başka bir anlamı olmayan şey aşkın bir değer gibi sunulur ve tek bir göreli karşıtlıktan başka bir şeye sahip olmayan şey bir mutlak karşıtlık ile tanımlanır: Böylece, İyilik ve Kötülük varolan belirli bir kipe ilişkin olarak söylenen ve kendi eyleme kudretlerinin değişimlerinin yönüne bağlı olarak niteleyen iyiden ve kötüden soyutlanmışlardır (*Ethica*, IV, Önsöz).

Geometrik varlıklar özel bir sorun ortaya koyarlar. Çünkü onların şekli her anlamda soyutların ya da akli varlıkların arasındadır: Bu şekil türe özgü bir karakterle tanımlanır; ölçülebilir, ki bu ölçü sayıyla aynı türden bir yardımcı unsurdur; ve tüm bunların ötesinde, o, bir yokluğu kuşatır (*Mektup L*, Jelles'e). Yine de, diğer akli varlıklar doğru nedenler hakkında bilgisizliği ima ederlerken, biz geometrik varlıklara upuygun bir neden atfedebiliriz. Gerçekte bir şeklin türe özgü tanımının (mesela, merkez olarak adlandırılan tek bir noktaya eşit uzaklıkta yer alan noktalar kümesi olarak daire) yerine, cinse ait bir tanımı (bir ucu sabit, bir ucu hareketli her çizginin belirlediği bir şekil olarak daire, *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*, 95-96; ya da yarım dairenin rotasyonuyla tamamlanan bir şekil olarak küre, *a.g.y.*, 72) koyabiliriz. Kuşkusuz, soyut ve kurmaca olanın ilişkisine bağlı olarak yine bir kurmaca söz konusudur. Çünkü Doğada bu şekilde hiçbir daire, hiçbir küre türetilemez; hiçbir tekil öz saptanamaz; bir çizgi ya da bir yarım daire kavramı hiçbir şekilde kendisine yüklenen hareketi içermez: *fingo ad libitum causam* (*a.g.y.*, 72) ifadesi buradan gelir. Yine de, gerçek şeyler fikirler onları nasıl tasarlıyorsa öyle ürüyor olsalar bile fikirlerin doğru olması bundan değildir, çünkü doğrulukları nesneye değil özerk düşünme kudretine bağlıdır (*a.g.y.*, 71). Böylece geometrik varlığın kurmaca nedeni iyi bir başlangıç noktası olabilir, eğer bundan anlama kudretimizi tanımak için yararlanıyorsak – sanki Tanrı fikrine (çizginin ya da yarım dairenin hareketini belirleyen Tanrı) ulaşmak için bir tramplenden yararlanır gibi. Çünkü Tanrı fikriyle birlikte tüm kurmacalar ve soyutlamalar durur, ve nasıl gerçek tekil şeyler kendi düzenleri içinde üretiliyorlarsa, fikirler de kendi düzenlerine göre Tanrıdan çıkarlar (*a.g.y.*, 73, 75, 76). İşte bu nedenle, geometrik mefhumlar *dayandıkları soyutu ve kendilerini saf dışı etme yeteneğine sahip kurmacalardır*. Sonuçta onlar soyutlardan çok ortak mefhumlara daha yakındırlar; *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'da, ortak mefhumların *Ethica*'da nasıl ortaya konacağını haber veren bir şeye işaret ederler. Gerçekten de, ortak mefhumların hayalgücüyle nasıl karmaşık bir ilişki barındırdıklarını *Ethica*'da göreceğiz; ve her durumda geometrik yöntem tam anlamını ve yayılımını koruyacaktır.

SÜRE. — Varoluşun bir başlangıçtan itibaren devamı. Süre varolan kipe dair söylenir. Süre bir sonu değil, bir başlangıcı kuşatır. Gerçekten de, kip etkili bir nedenin eylemi altında varoluşa geçtiğinde, artık basitçe sıfatta kavranmaz, ama sürer (*Ethica*, II, 8), ya da daha ziyade sürmeye yani varoluşunda direnmeye eğilimlidir (*Ethica*, III, 7). Oysa, ne şeyin özü, ne de varoluşunu koyan etkili neden süreye bir son tayin edebilir (*Ethica*, II, Tanım 5'in açıklaması). İşte bu nedenle süre kendisi aracılığıyla "varolmanın tanımlanmamış sürekliliği"dir. Sürenin sonu, yani ölüm, varolan bir kip kendi ilişkisini çözüp dağıtan başka bir kip ile karşılaştığında ortaya çıkar (*Ethica*, III, 8; IV, 39). Bu yüzden, ölüm ve doğum hiçbir şekilde simetrik değildir. Kip varolduğu ölçüde, süre onun duygularını tanımlayan yaşanmış geçişlerden, daha az ya da daha çok yetkinliğe aralıksız geçişlerden, varolan kipin eyleme kudretinin sürekli değişimlerinden meydana gelir. Süre, ezeliyet-ebediyet başlangıca sahip olmadığı, ve tam, değişmez bir eyleme kudretine sahip olduğu için, onun karşıtıdır: Ezeliyet-ebediyet ne belirsiz bir süre ne de süreden sonra başlayan bir şeydir, ama o süreyle birlikte varolur, tıpkı doğalarında farklılık gösteren iki parçamızın, bedenin varlığını kuşatan parçanın ve onun özünü ifade eden parçanın birlikte varolmaları gibi (*Ethica*, V, 20, Not, ve devamı).

TANIM, KANITLAMA. — Tanım, kendi başına (başka şeylerle ilişkisi bakımından değil) ele alınmış bir şeyin ayırdedici işaretinin dile getirilmesidir. Dahası, dile getirilen ayrım, öze dair olmalı ya da şeyin içinde olmalıdır. İşte bu anlamdadır ki, Spinoza nominal-gerçek tanımlar ayrımını yeniler: *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*, 95-97. Nominal tanımlar, soyutlarla (cinse dair ve oluşumsal fark: İnsan aklı başında bir hayvandır), ya da özgülüklerle (Tanrı, sonsuzca yetkin bir varlık), ya da bir özellikle (çember, bir ve aynı noktadan eşit uzaklıkta olan noktaların bulunduğu yer) işleyen tanımlamalardır. Böylece, tanımlar hâlâ dışsal olan bir belirlenimi soyutlarlar. Gerçek tanımlar, aksine, oluşumsaldırlar: Gerçek tanımlar, şeyin nedenini ya da oluşumsal unsurları ifade ederler. Spinoza tarafından geliştirilen çok çarpıcı bir örnek (*Ethica*, III):

Arzunun nominal tanımına ("kendinin bilincinde olan iştah") "bu bilincin nedeni" (yani duygulanışlar) eklenirse gerçek olur. Gerçek tanımın nedensel ya da oluşumsal özelliği, sadece üretilen şeyler (mesela çember, bir ucu sabit duran bir çizginin hareketi) için değil, ama Tanrının kendisi (Tanrı, bir sıfatlar sonsuzluğu tarafından kurulmuş varlık) için geçerlidir. Gerçekten de, Tanrı kendinin nedeni olduğu ölçüde, neden teriminin tam anlamıyla, ve sıfatları gerçek biçimsel nedenler olduğundan, oluşumsal bir tanıma sahip olabilir.

Demek ki, gerçek bir tanım *a priori* olabilir. Ama aynı zamanda *a posteriori* gerçek tanımlar da vardır: Bunlar varolan bir şeyi, bir hayvanı veya insanı, bedenlerinin yapabildiğiyle (kudret, duygulanma gücü) tanımlayan tanımlardır. Bu ancak duygulanışları yaşadığı ölçüde kudret özün kendisi olsa da, deneyimle bilinebilir. Bununla birlikte, gerçek tanımlar belirli akli varlıklar için bile düşünülebilir. Zira, geometrik bir şekil gerçekten de bir soyuttur, bu anlamda basit bir nominal tanımdır, ama aynı zamanda kendi nedeni aracılığıyla ve gerçek bir tanıma göre anlaşılan bir "ortak mefhumun" soyut fikridir. (Buna göre, dairenin önce andığımız iki tanımı, nominal ve gerçektir.)

Kanıtlama, tanımın zorunlu sonucudur: Kanıtlama en azından tanımlanan şeyin bir özelliğini çıkarsamayı içerir. Ama tanımlar nominal oldukları ölçüde, her birinden sadece tek bir özellik çıkarsanabilir; diğerlerini kanıtlamak için, diğer nesneleri, diğer bakış açılarını işin içine katmak, ve tanımlanan şeyi dışsal şeylerle ilişkilendirmek gerekir (*Mektup LXXXII* ve *LXXXIII*). İşte bu anlamda kanıtlama, şeyin dışındaki bir hareket olarak kalır. Ama tanım gerçek olduğunda, kanıtlama, şeyin tüm özelliklerini çıkarsama yeteneğine sahiptir, aynı zamanda bir algılamaya dönüşür, yani şeyin içinde olan bir hareketi yakalar. Bu şekilde, kanıtlama dışsal bir bakış açısından bağımsız olarak tanıma bağlanır. Şeyi açıklayan artık kavrama gücü değildir ama kavrama gücü içinde "kendini açıklayan" bizzat şeyin kendisidir.

TOPLUM. — Bir insan kümesinin, bir üstün kudret bütünü oluşturmak amacıyla içinde kudretlerini karşılıklı olarak bileşime soktukları (sivil) haldir. Bu hal, içinde her bireyin, kendisini yıkmaya muktedir daha üstün bir kuvvetle her zaman karşılaşma riski taşıdığı doğa halinin zayıflığı ve güçsüzlüğünü önler. Sivil veya toplumsal haller akıl haline benzer, ama ona yalnızca benziyordur, onu hazırlıyordur, ve ona zemin kuruyordur (*Ethica*, IV, 35, Not; 54, Not; 73; *Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma*, Bölüm 16). Zira akıl halinde insanların bileşimi, ortak mefhumlar ve onlardan kaynaklanan aktif hislerle (özgürlük, kararlılık, cömertlik, *pietas* [iman] ve ikinci türden *religio* [din]) belirlenmiş içsel ilişkilerin bir kombinasyonuna göre gerçekleşir. Sivil halde, insanların bileşimi ya da bütünün oluşumu, pasif umut ve korku hisleri (doğa halinde kalma korkusu, bu halden kurtulma umudu, *Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma*, Bölüm 16; *Siyasal Çalışma*, Bölüm 2, 15; Bölüm 6, 1) tarafından belirlenmiş dışsal bir düzene göre gerçekleşir. Akıl halinde, yasa ezeli-ebedi bir hakikattir, yani her bireyin kudretinin tam bir gelişimi için doğal bir kural. Sivil haldeyse, her şeyden önemlisi, bütünün kudreti bireyin kudretini aştığı ölçüde, yasa bireyin kudretini daraltır ya da sınırlandırır, emreder ve yasaklar (*Siyasal Çalışma*, Bölüm 3, 2): Bu, yalnızca itaat ve itaat konularıyla ilgilenen, iyilik ve kötülüğü, adil ve adaletsizi, ödülleri ve cezaları belirleyen bir "ahlak" yasasıdır (*Ethica*, IV, 37, Not 2).

Yine de, sivil hal doğal hakkı akıl halinden daha az koruyor değildir. Ve bu, iki yoldan olur. Bir yandan, kudretlerin bileşimi tarafından oluşturulmuş olan bütün kendini doğal hakkıyla tanımladığından (*Mektup L*, Jelles'e); öte yandan ise, sivil halde ortak hale gelen şey Aklı varsayan olumlu bir "ortak mefhumun" bir nesnesi olarak toplam kudret değildir, sadece duygulanışlar ya da tüm insanları cemaatin üyeleri olarak belirleyen tutkulardır: Kurulu bir toplumda olduğumuzdan, bu sefer ödüllendirilme umudu ve cezalandırılma korkusu söz konusudur (ikinci çeşit umut ve korku). Bu ortak duygulanışlar her bireyin doğal hakkını ya da *conatus*'unu belirlerler, onu yoketmezler; her biri varoluşta sadece bu ortak duygulanışları gözeterek ya da onlara bağlı olarak

direnmeye çabalar (*Siyasal Çalışma*, Bölüm 3, 3).

Sonuç olarak, toplum halinin Spinoza'ya göre neden iki aşama sunan bir *sözleşme* üzerine oturtulduğu anlaşılır: 1.) İnsanların kudretlerinden vazgeçmeleri gerekmektedir, ve bu, bizzat bu vazgeçişle oluşturdukları Bütünün yararınadır (kopukluk tam da şu noktadadır: İnsanlar kendilerini ortak umut ve korku duygulanışları tarafından "belirlenmeye" bırakmaya rıza gösterirler); 2.) Bu şekilde oluşturulan bütünün kudreti *(absolutum imperium)* monarşik, aristokratik, ya da demokratik bir devlete aktarılır (*absolutum imperium*'a en yakın olan, ve Aklın duygulanışı olarak özgürlük sevgisini, korku, umut ve hatta güven duygulanış-tutkularının yerine koymaya yönelen demokrasi, bkz. *Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma*, Bölüm 16).

TÖZ. — "Kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranan, yani kavramı biçimlenmek için başka bir şeyin kavramına ihtiyaç duymayan şeydir" (*Ethica*, I, Tanım 3). Spinoza klasik tanıma "kendisi yoluyla kavranan" fikrini ilave ederek aynı sıfata sahip bir tözler çoğulluğunu imkânsız kılar; gerçekten de bu tözler, birinin diğeri tarafından anlaşılmasını sağlayacak ortak herhangi bir şeye sahip olacaklardır. İşte bu nedenle, *Ethica*'nın ilk sekiz önermesi her sıfat için çok sayıda tözün varolmadığını göstermeye adanmıştır: Sayısal bir ayrım asla gerçek bir ayrım değildir.

Her sıfat için sadece bir tözün olması, nitelenmiş her töze birlik, öznedensellik, sonsuzluk ve zorunlu varoluşun atfedilmesi için yeterlidir bile. Ama farklı sıfatların tözlerinin bu çokluğu tamamen niteliksel bir şekilde anlaşılmalıdır: "Çok sayıda" teriminin upuygun bir şekilde karşılamadığı niteliksel çokluk ya da gerçek-biçimsel ayrım olarak. İşte bu anlamda, ilk sekiz önerme koşullu değildirler, ama tüm *Ethica* boyunca kendi kategorik doğruluklarını korurlar.

Buna karşılık, varlığın bakış açısından tüm sıfatlar için sadece tek bir töz vardır (ve burada yine, "bir" terimi pek uygun düşmez).

Zira, eğer sayısal ayrım asla gerçek değilse, gerçek ayrının da buna mukabil olarak asla sayısal değildir. Demek ki, gerçek olarak (biçimsel olarak) ayrı ayrı olan sıfatlar, onların hepsine sahip olan ve öznedensellik, sonsuzluk ve zorunlu varoluş özelliklerini *a fortiori* taşıyan mutlak biçimde bir olan bir töze atfedilirler. İfade edildikleri sıfatlarda biçimsel olarak ayırdedilen sonsuz özler, kendilerini sıfatlara bağlayan töze ontolojik olarak karışırlar (*Ethica*, I, 10, Not 1). Sıfatların gerçek-biçimsel ayrımı tözün mutlak ontolojik birliğine karşıt değildir; aksine, bu birliği kurar.

TUTKU. Bkz. Duygulanışlar.

TÜRLER ve CİNSLER. Bkz. Soyutlamalar.

UPUYGUN – UPUYGUN OLMAYAN. Bkz. Fikir.

ÜSTÜNLÜK. — Eğer üçgen konuşabilseydi, Tanrının *üstün bir düzeyde* üçgen biçiminde olduğunu söylerdi (*Mektup LVI*, Boxel'e). Spinoza'nın üstünlük mefhumuna karşı çıkmasının nedeni, bu mefhumun, Tanrıyı bir taraftan antropolojik hatta antropomorfik terimlerle tanımlarken, diğer taraftan Tanrının özgüllüğünü korumaya çalışmasıdır. İnsanlar Tanrıya insan bilincinden ödünç alınmış özellikleri yüklüyorlar (bu özellikler, oldukları haliyle bile insana upuygun değildirler); ve, Tanrının özünü gözetmek için, bu özellikleri sonsuzca çoğaltmakla ya da Tanrının bu özelliklere, anlayamayacağımız şekilde sonsuz yetkin bir biçim altında sahip olduğunu söylemekle yetiniyorlar. Böylece Tanrıya, sonsuz bir adalet ve sonsuz bir merhamet; sonsuz bir yargılayıcı kavrama gücü ve sonsuz bir yaratma istenci; veya sonsuz bir ses, sonsuz eller ve ayaklar yükleriz. Bu bakımdan Spinoza, eşit güçte kabul ettiği çokanlamlılık ve analoji arasında bir ayrım gözetmez: Tanrının bu özelliklere bizden *farklı* ya da bizimkiyle *orantılı olarak* sahip olup olmadığı pek önemli değildir, çünkü her iki durumda da sıfatların tekanlamlılığı bilinmez olarak kalır.

Oysa, bu tekanlamlılık, bütün Spinozacılığın kilit taşıdır: Açıkça,

sıfatlar, varlığının özünü oluşturdukları Tanrıda ve onları kendi *özlerinde* kuşatan kiplerde aynı biçimde varoldukları için, Tanrının özü ve kip özü arasında ortak hiçbir şey yoktur, ama yine de, hâlâ mutlak olarak özdeş biçimler, Tanrıya ve kiplere mutlak olarak ortak olan mefhumlar vardır. Sıfatların tekanlamlılığı, bir yandan Varlığın mutlak birliğini korurken, kiplerin öz ve varoluşundan tözün öz ve varoluşunu kökten bir biçimde ayırdetmenin de tek aracıdır. Üstünlük ve onunla birlikte çokanlamlılık ve analoji, Tanrı ve yaratılmış varlıklar arasında ortak bir şey yokken ortak bir şey görme iddiasıyla (özün bulanıklığı) ve varoldukları yerde de (aşkın biçimler yanılsaması) ortak biçimleri inkâr etmeleriyle iki kere yanılırlar: Hem varlığı parçalıyorlar, hem de özleri karıştırıyorlar. Üstünlüğün dili antropomorfiktir, çünkü kip özünü tözün özüyle karıştırır; dışsaldır, çünkü modelini biçimden alır ve özleri özgülüklerle karıştırır; hayalidir, çünkü tekanlamlı ifadelerin değil çokanlamlı işaretlerin dilidir.

VAROLUŞ. — Kendinin nedeni sayesinde, tözün varoluşu özde kuşatılır, öyle ki öz varolmanın mutlak olarak sonsuz kudretidir. Buna göre, öz ve varoluş arasında, olumlanan şey ve kendinin olumlanması ayırdedildiği ölçüde yalnızca akli bir ayrım vardır.

Ama kip özleri varoluşu kuşatamazlar, ve varolan sonlu kip kendisini belirleyen başka bir varolan sonlu kipe gönderir (*Ethica*, I, 24 ve 28). Bu, özün varoluştan gerçekten ayırdedildiğini söylemek anlamına gelmez: O sadece kipsel olarak özden ayırdedilebilir. Varolmak sonlu kip için şudur: 1.) Kendi başlarına varolan dış nedenlere sahip olmak; 2.) Bu kipi karakterize eden bu kesin hareket ve durağanlık ilişkisi altına girmek için, nedenler tarafından dışarıdan belirlenmiş olan yayılabilir parçaların bir sonsuzluğuna fiilî olarak sahip olmak; 3.) Sürüp gitmek ve direnmeye çalışmak, yani başka dış nedenler onları başka ilişkiler altına girmek için belirlemedikleri ölçüde (ölüm, *Ethica*, IV, 39), bu parçaları karakteristik ilişki altında korumaya çalışmak. Bundan dolayı kipin varoluşu, artık yalnızca sıfatta içerilmediği ama sürüp gittiği ve bir yayılabilir parçalar sonsuzluğuna sahip olduğu ölçüde,

kendi özüdür; *dışsal kipsel konum* (*Ethica*, II, 8, Önerme sonucu ve Not). Böylesi yayılabilir parçalara sadece beden değil, fikirlerden oluşan zihin de sahiptir (*Ethica*, II, 15).

Ama kip özü, ona tekabül eden kipin varlığından bağımsız olarak kendisine ait bir varoluşa da sahiptir. Bu anlamda bile, varolmayan kip sadece mantıksal bir imkân değil aynı zamanda yeğin bir parça ya da fiziksel gerçeklikle donatılmış bir derecedir. Öz ile *onun kendi* varoluşu arasındaki ayrımın neden gerçek değil de sadece kipsel olduğunun nedenini gösterir: Bu ayrım, özün zorunlu olarak varolduğu anlamına gelir, ama o kendi başına varolmaz, kendi nedeni (Tanrı) sayesinde ve sıfatlarda içerilmiş şekilde, zorunlu olarak varolur; *içsel kipsel konum* (*Ethica*, I, 24, Önerme sonucu ve 25, Kanıtlama; V, 22, Kanıtlama).

YANLIŞ. Bkz. Fikir.

YARARLI – ZARARLI. Bkz. İyi – Kötü.

YASA. Bkz. İşaret, Toplum.

YÖNTEM. — 1.) Bir şeyi bilmemizi sağlamak değil, bilme kudretimizi anlamamızı sağlamak. O halde burada söz konusu olan bu kudretin bilincine varmaktır: Yansımalı bir bilgi ya da fikir fikri. Fikir fikri, ilk fikir kadar değerli olduğu için, bu bilince varış her şeyden önce herhangi bir doğru fikre sahip olduğumuzu varsayar. Hangisi olursa olsun: Bu bir kurmacayı barındıran bir fikir de olabilir, geometrik bir varlığınki de. Gerçek bir nesneye göndermese bile en azından bilme kudretimizi daha iyi anlamamızı sağlar. Yöntemin çıkış noktasını daha şimdiden geometriden ödünç alması işte böyledir. *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'da soyutlama kuramıyla ilgili olarak gördüğümüz gibi demek ki bir geometrik fikirden yola çıkılır, bu fikrin kurmacadan ibaret olmasına ve Doğadaki hiçbir şeyi temsil etmemesine rağmen. *Ethica*'da, ortak mefhumlar kuramı çıkış noktasının daha ince bir göndermesini mümkün kılar: Her biri bir sıfatça nitelenen,

geometrik varlıklarla hiç kurmacasız karşılıklı olarak benzeşen, ortak mefhumlar gibi kullanılmış tözlerden yola çıkılır. Her ne hal ise, çıkış noktası olarak alınan doğru fikir, bize kendi bilme kudretimizi kavratan bir fikir fikri içinde düşünülür. Bu, yöntemin biçimsel yanıdır.

2.) Ama bilme kudretimizle ilişkiye sokulduğunda doğru fikir, temsilî içeriği olmayan bir başka, içsel bir içeriği de keşfeder. Bir yandan, bilme kudretimiz tarafından biçimsel olarak açıklanırken, kendi nedenini (ki bu neden ister kendinin nedeni olarak biçimsel bir neden ister etkili bir neden olsun) maddi olarak ifade eder. Doğru fikir, kendi nedenini ifade ettiği ölçüde upuygun bir fikir haline gelir ve bize oluşumsal bir tanım verir. Böylece, *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'da geometrik varlık, kendisinden doğru fikrin tüm özelliklerinin hep beraber çıktığı *nedensel ya da oluşumsal bir tanımla* açıklanabilir; *Ethica*'da her biri bir sıfatla nitelenmiş tözlerin fikirlerinden, kendinin nedeni (*Ethica*, I, 11) olarak ve tüm özelliklere kaynak olan (*Ethica*, I, 16) tüm sıfatlara sahip (*Ethica*, I, 9 ve 10) tek töz fikrine geçilir. Demek ki, ilerleyiş geriye doğrudur, çünkü şeyin bilgisinden nedeninin bilgisine varılacaktır. Ama bu yol sentetiktir, çünkü sonucun bilinen bir özelliğinin işlevi olarak nedenin bir özelliğini belirlemekle yetinilmez, bilinebilir bütün özelliklerin oluşumsal sebebi olarak bir öze erişilir. Yöntem, hiçbir şekilde Tanrı fikrinden yola çıkmaz; ama oraya varır, ve bu ikinci yaklaşım altında Tanrıya "mümkün olduğunca hızlı" varır. Gerçekten, Tanrı fikrine ya O kendinin bir nedeni olduğu ölçüde nedenin kendisi olarak (*Ethica*'da olduğu gibi), ya da kendi sonucunu üretmek için nedeni belirleyen bir şey olarak (*Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'da olduğu gibi) varılır.

3.) Tanrı fikrine varılır varılmaz her şey değişir. Zira *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'nın bakış açısından tüm kurmacalar geride bırakılır ve sentetik yöntemde henüz geri gidişli olan şey yerini, içinde Tanrı fikrinden başlayarak tüm fikirlerin birbirlerine zincirlendikleri ilerleyici bir tümdengelime bırakır. *Ethica*'nın bakış

açısından, Tanrı fikri ortak mefhumlara derinden bağlıdır, ortak mefhumu kullanır, ama kendisi ortak bir mefhum değildir: Tanrı fikri tüm genellikleri geride bırakma ve bizi Tanrının özünden gerçek tekil varlıklar olarak başka şeylerin özlerine taşıma becerisine sahiptir. Fikirlerin bu birbirine zincirlenişi, onların temsilî düzenlerinden ya da temsil ettiklerinin düzeninden türemez; aksine bunlar şeyleri oldukları gibi ancak kendi özerk düzenlerine bağlı olarak zincirlendikleri ölçüde temsil ederler. Yöntemin ilerleyici-sentetik üçüncü yönü diğer ikisini, yansımalı-biçimsel ve ifadeli-maddi yönleri biraraya getirir: Kendi nedenlerini ifade ettikleri ve anlama kudretimizle açıklandıkları ölçüde, fikirler, Tanrı fikrinden başlayarak birbirlerine zincirlenirler. İşte bu yüzden, zihne bir tür "ruhsal otomat" denir, çünkü zihin kendi fikirlerinin özerk düzenini göz önüne sermesiyle temsil edilen şeylerin düzenini de göz önüne serer (*Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*, 85).

Spinoza'nın tasarladığı şekliyle geometrik yöntem, yöntemin ilk iki yönüne tam tamına uygun düşer: *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'da, geometrik varlıklardaki kurmacanın özel niteliği ve onların oluşumsal bir tanımı alımlamaya uygunlukları sayesinde; *Ethica*'da ise, ortak mefhumların bizzat geometrik varlıklarla olan derin yakınlıkları sayesinde. Ve *Ethica*, bütün yönteminin, başından V. kitap, 21. önermeye dek geometrik olarak ilerlediğini açıkça kabul eder, çünkü ikinci tür bilgi üzerine, yani ortak mefhumlar üzerine temellendirilmiştir (*Ethica*, V, 36, Not). Fakat sorun şudur: Tanrı fikrini ortak bir mefhum olarak kullanmayı bıraktığımızda, Tanrının özünden gerçek varlıkların tekil özlerine giderken, yani üçüncü tür bilgiye varırken, bu üçüncü anda ne olup biter? Geometrik yöntemin kapsamının gerçek sorunu basitçe geometrik varlıklarla gerçek varlıklar arasındaki fark tarafından değil, ikinci tür ve üçüncü tür bilgi arasındaki gerçek varlıkların düzey farkı tarafından ortaya konulmuştur. Oysa, kanıtlamaları "zihnin gözleri" ile özdeşleştiren iki ünlü metin kesin olarak üçüncü tür için ve ortak mefhumların aşıldığı bir deneyim ve bakış alanında geçerlidir (*Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma*, Bölüm 13, ve

Ethica, V, 23, Not). O halde toparlamak gerekirse, Spinoza'nın genel yöntemi geomerik yola yalnızca hazırlayıcı *(propédeutique)* olan bir değer yüklemez, ama ona, kendi hareketi yönünde, ve kendi özgün biçimsel ve maddi yorumu aracılığıyla olağan sınırlarını aşma kuvveti iletir, çünkü onu kurmacalardan ve hatta sınırlı kullanımına bağlı olan genelliklerden kurtarır (*Mektup LXXXIII*, Tschirnhaus'a).

ZİHİN ve BEDEN (PARALELİZM). — *Ethica*'da, ender polemik vesileler dışında ruh kelimesi hiç kullanılmaz. Spinoza onun yerine *zihin (mens)* kelimesini koyar. *Ruh*, dinbilimin ön yargılarıyla epey yüklü olduğundan, şunları dikkate almaz: 1.) Zihnin bir fikrinki, ve bir şeyin fikrininki olan gerçek doğasını; 2.) Açıkça bu fikrin nesnesi olan beden ile kurulan gerçek ilişkiyi; 3.) Sözde-ölümsüzlükle doğal farkı bakımından hakiki ezeliyet-ebediyeti; 4.) Yetiler kadar çok parçaya sahip bileşik bir fikir olarak zihnin çoğulcu bileşimini.

Beden uzanım, zihin ise düşünmenin kipidir. Birey bir öze sahip olduğu için, zihni her şeyden önce düşünme kiplerinde ilksel olan bir şey tarafından, yani bir fikir tarafından oluşturulur (*Ethica*, II, Aksiyom 3 ve Önerme 11). O halde zihin, kendisine tekabül eden beden*in* fikridir. Fikir, kendi temsilî gücü tarafından tanımlanmaz, ama kendisi olduğumuz beden uzam ve diğer cisimler için ne ise, bizim kendisi olduğumuz fikir düşünce ve diğer fikirler için odur. Nasıl bedenin bizi şaşkınlığa düşürebilecek bir mekanizması varsa (*Ethica*, III, 2, Not), düşüncenin de otomatizmi vardır (*Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*, 85). Her şey aynı anda beden ve zihin, şey ve fikirdir; işte bu anlamda tüm bireyler *animata*'dır (*Ethica*, II, 13, Not). Fikrin temsilî gücü ancak bu mütekabiliyet ilişkisinden kaynaklanır.

Aynı şey sadece kendisi olduğumuz fikir için değil, sahip olduğumuz fikirler için de geçerlidir. Zira kendisi olduğumuz fikre en azından doğrudan sahip değiliz: O, Tanrı farklı fikirlerin bir sonsuzluğuyla duygulandırıldığı ölçüde Onun içindedir (*Ethica*, II, 11,

Önerme sonucu). Sahip olduğumuz şey, bedenimize *neler olduğunun*, bedenimizin duygulanışlarının fikridir, ve sadece bu fikirler yoluyla doğrudan bedenimizi ve diğerlerini, zihnimizi ve ötekileri biliriz (*Ethica*, II, 12-31). O halde bedenin duygulanışları ile zihnin fikirleri arasında mütekabiliyet ilişkisi vardır, bu duygulanışlar bu fikirleri bu yolla temsil ederler.

Nerden geliyor bu mütekabiliyet sistemi? Her biri kendisi aracılığıyla kavranan iki farklı sıfata dayandıkları için dışlanan, beden ve zihin arasındaki tüm gerçek eylemlerdir (*Ethica*, III, 2, Kanıtlama; V, Önsöz). Bu nedenle, zihin ve beden, sırayla birine ve diğerine olan şeyler, özerktir. İkisinin arasında hatırı sayılır bir mütekabiliyet ilişkisi vardır, çünkü tüm sıfatlara sahip tek töz olarak Tanrı, bir ve aynı düzene göre her sıfat içinde mütekabiliyet ilişkisi üretmeden hiçbir şey üretmez (*Ethica*, II, 7, Not). Demek ki, düşünce ve uzamda bir ve aynı düzen vardır, bedenlerin ve zihinlerin bir ve aynı düzeni. Ama Spinoza'nın öğretisinin özgünlüğünü tanımlayan şey ne gerçek anlamda nedenselliği olmayan bu mütekabiliyet ilişkisidir, ne de bu düzen özdeşliği. Aslında bu tarz öğretiler Dekartçılarda yaygındır; bir yandan ideal ya da vesileye bağlı nedensellik elde tutulurken, beden ve ruh arasında gerçek nedensellik ilişkisi reddedilebilir; ikisi arasında geleneğin istediği gibi ideal bir mütekabiliyet ilişkisi olduğu söylenebilir, ki buna göre ruhun bir tutkusu bedenin bir eylemine tekabül eder, ya da tam tersi; her ikisi de "haysiyet" ya da yetkinliğe sahip olmaksızın, ikisi arasında bir düzen özdeşliği kabul edilebilir; mesela Leibniz, gerçek nedenselliği olmayan kendi sistemini adlandırmak için *paralelizm* kavramını yaratır, bu kavrama göre beden dizileri ve ruh dizileri daha ziyade kavuşmazlık *(asymptote)* ve yansıtma *(projection)* modelleri üzerine inşa edilmişlerdir. O halde Spinozacı öğretinin özgünlüğünü yaratan nedir? Nasıl oluyor da Spinoza'dan kaynaklanmamasına rağmen *paralelizm* kavramı ona tam tamına uyuyor?

Bu, bedenler ve ruhlar arasında, beden fenomenleri ve zihin fenomenleri *(eşbiçimlilik)* arasında sadece bir "düzen" özdeşliği

olmamasındandır. İki dizi arasında *(eşyasalılık ya da eşdeğerlik)* aynı zamanda "bağlantı" özdeşliği vardır, yani eşit haysiyet, uzam ve düşünce arasında, ve her birinde olup biten arasında ilke eşitliği: Tüm üstünlüğün, tüm aşkınlık ve çokanlamlılığın Spinozacı eleştirisi bağlamında, hiçbir sıfat diğerinden üstün değildir, hiçbiri yaratıcıya mahsus değildir, ve hiçbiri yaratılmış varlıklara ve onların yetersizliğine havalè edilemez. Böylece beden dizisi ve zihin dizisi yalnızca aynı düzeni değil, ama eşit ilkeler altında aynı zincirlenişi sunarlar. Son olarak, aynı şey, aynı değişim kâh bir zihin kipinde düşünme sıfatında kâh beden kipinde uzam sıfatında üretildiğinden bir varlık özdeşliği vardır *(izoloji)*. Bunun pratik sonucu çok doğrudandır: Geleneksel ahlaki görüşe karşıt olarak, bedende eylem olan her şey ruhta da eylemdir, ruhta tutku olan her şey bedende de tutkudur (*Ethica*, III, 2, Not: "Bedenimizin eylemlerinin ve tutkularının düzeni, doğası gereği, zihnin eylemlerinin ve tutkularının düzeniyle atbaşı gider").

Zihnin ve bedenin paralelliğinin, fikir ile nesnesi arasındaki genel bir *epistemolojik paralelizmin* ilk vak'ası olduğuna dikkat edilecektir. İşte bu nedenle Spinoza, en az bizzat sonucun nedeni kuşattığı kadar, sonucun bilgisinin nedenin bilgisini de kuşattığını ileri süren aksiyomu ortaya atar (*Ethica*, I, Aksiyom 4; II, 7, Kanıtlama). Daha kesin olarak, her fikre bir şeyin (hiçbir şey onu vareden bir neden olmadan bilinemeyeceği için) ve her şeye bir fikrin (Tanrı kendi özünün ve ondan kaynaklanan her şeyin fikrini oluşturduğu için) tekabül ettiği kanıtlanır. Ama bir fikir ve nesnesi arasındaki paralellik, bir düşünce kipi ile sadece iyi belirlenmiş tek bir sıfat kapsamında düşünülen diğer bir kip arasındaki mütekabiliyet ilişkisini, eşdeğerliği ve özdeşliği işaret eder (bizim durumumuzda, bildiğimiz tek öteki sıfat olarak uzam: Böylece zihin bedenin fikridir, ve başka hiçbir şeyin fikri değildir). Oysa aksine, paralelizmin kanıtlanmasının (*Ethica*, II, 7, Not) devamı *ontolojik bir paralelizme* varır: Sadece sıfat aracılığıyla farklılaşan, tüm sıfatlardaki kipler arasında. İlk paralelizme göre düşüncedeki bir fikir ve onun diğer bir sıfattaki nesnesi tek ve aynı "bireyi" oluşturur (*Ethica*, II, 21, Not); ikinciye göre tüm sıfatlardaki kipler tek ve aynı değişimi

oluştururlar. İkisinin arasındaki aralık Tschirnhaus tarafından gösterilmiştir *(Mektup LXVI)*: Her bir sıfattaki tek bir kip tözsel değişimi ifade ederken, düşüncede, biri "A" sıfatına tekabül eden kipi ifade eden, diğeri de "B" sıfatına tekabül eden kipi ifade eden çeşitli kipler ya da fikirler vardır... "Sadece uzamda değil, aynı zamanda sonsuz sayıda diğer kipler altında ifade edilen belli bir değişimi temsil eden zihin, neden yalnızca bu tek ifadesi insan bedeni olan uzam aracılığıyla algılar, ve neden diğer sıfatlar aracılığıyla algılanabilecek diğer bütün ifadeleri bilmez?"

Fikirlerin bu *çoğalması yayılımda* bir ayrıcalıktır. Ama bu, düşünce sıfatının tek ayrıcalığı değildir. İkinci bir ayrıcalık, *tekrardadır*, bilinci oluşturan fikrin *eşlenmesine* dayanır: Bir nesneyi temsil eden fikir düşünce sıfatında bizzat biçimsel bir varlığa sahiptir ve böylece onu sonsuza dek temsil eden diğer bir fikrin nesnesidir. Ve nihayet, üçüncü bir ayrıcalık, *kavrayıştadır*, fikir sadece düşünce sıfatı altında tözün bir kipi olsa da, fikrin tözün kendisini ve sıfatlarını temsil etme kudretine dayanır.

Düşünce sıfatının bu ayrıcalıkları Tanrı fikrinin veya sonsuz zihnin karmaşık konumu üstüne temellendirilir. Aslında Tanrı fikri nesnel olarak tözü ve sıfatları anlar, ama düşünce sıfatındaki bir kip gibi oluşturulmalıdır. Böylelikle, biçimsel olarak ne kadar ayrı sıfat varsa o kadar fikir oluşturulmalıdır. Ve her fikir, kendi biçimsel varlığı içinde, nesnel olarak başka bir fikir aracılığıyla anlaşılmalıdır. Ama bu ayrıcalıklar paralelliğe hiçbir engel oluşturmazlar, onun bütünleyici parçalarıdırlar. Zira ontolojik paralelizm (sıfata göre farklılık gösteren tüm kipler için bir değişim) öz biçimleri ve varoluş güçleri (düşünce de dahil olmak üzere) olarak tüm sıfatların eşitliği üzerine kurulur. Epistemolojik paralelizm bambaşka bir eşitlik üzerine temellenir; iki kudretin eşitliği, biçimsel varolma kudreti (tüm sıfatlar tarafından koşullandırılmış) ve nesnel düşünme kudreti (sadece düşünce sıfatıyla koşullanmış). Ve, ontolojik paralelizmden epistemolojik paralelizme geçişi kuran yine Tanrı fikridir, çünkü tözün birliğinin kiplere aktarılmasına bir tek o izin verir (*Ethica*, II, 4). Buna göre paralelizmin son formülü

şudur: Tek ve aynı *değişim*, her kipin kendisini düşünce sıfatında temsil eden fikirle birlikte bir *bireyi* oluşturmasıyla, her sıfatta bir kip tarafından ifade edilir.

Paralelizmdeki düşünce sıfatının gerçek ayrıcalıkları, bu apaçık görünen kopukluklarla karıştırılmamalıdır. Bu kopukluklar iki çeşittir: 1.) Varolan kip durumunda, bedenin zihnin incelenmesi için bir yönlendirici model olarak ele alındığı yaklaşım (*Ethica*, II, 13, Not; III, 2, Not); 2.) Kip özü durumunda, "bedenle ilişkisiz" denecek noktaya dek zihnin salt model olarak ele alındığı yaklaşım (*Ethica*, V, 20, Not). Zihin çok bileşik bir fikir olduğundan (*Ethica*, II, 15), bu kopuklukların aynı parçalarla ilgili olmadığı en başta saptanacaktır: Beden modeli, varolan bedeni kuşatan fikir olarak zihin için geçerlidir, o halde hayalgücü adı altında kümelenen zihnin geçici parçaları için (*Ethica*, V, 20, Not, 21, 39, 40), yani sahip olduğumuz duygulanış fikirleri için de geçerlidir. Aksine, saf zihin modeli, bedenin özünü ifade eden fikir olarak zihin için geçerlidir, o halde kavrama gücü diye adlandırılan zihnin ezeli-ebedi parçası için, yani Tanrı fikri ve diğer şeylerin fikirleriyle olan iç ilişki içinde ele alınan kendisi olduğumuz fikir için de geçerlidir. Böyle anlaşıldıklarında kopukluklar sadece görünüştedirler. Zira bu ilk durumda, bedene zihin üstünde bir ayrıcalık tanıma hiçbir şekilde söz konusu değildir: Bilinçten yoksun olan zihin kudretlerinin paralel olarak keşfedilmeleri için beden kudretlerinin bir bilgisine erişme söz konusudur. "Ruhun" beden üstündeki sözde gücüne aceleyle kanaat getirmek için bilince başvurmakla yetinmek yerine, bizi, bedeni onu bildiğimizden çok, ve de zihni bilincinde olduğumuzdan çok keşfetmeye götüren kudretlerin bir karşılaştırmasına girişilecektir (*Ethica*, II, 13, Not). İkinci durumda, zihne beden üstünde bir ayrıcalık tanımak da söz konusu değildir: Zihnin olduğu gibi, böylesi bir bedenin de tekil bir özü vardır (*Ethica*, V, 22). Bu özün, sadece zihnin özünü (kendisi olduğumuz fikir) içeren fikir tarafından ifade edilmiş gibi göründüğü doğrudur. Ama bunda hiçbir idealizm yoktur; Spinoza sadece epistemolojik paralelizmin aksiyomuna uygun olarak, kip özlerinin bir nedeni olduğunu, ve bu neden aracılığıyla kavranmaları gerektiğini

hatırlatmak ister: O halde bedenin özünü ifade eden ve nedeni aracılığıyla onu kavramamızı sağlayan bir fikir vardır (*Ethica*, V, 22 ve 30).

ZORUNLU. — Zorunlu, olanın tek kipselliğidir: Olan her şey zorunludur, ya kendisiyle ya da nedeniyle. O halde, zorunluluk tekanlamlının üçüncü şeklidir (sıfatların ve nedenin tekanlamlılığından sonra kipselliğin tekanlamlılığı).

Zorunlu olan şey: 1.) Özü tarafından kuşatıldığı ölçüde tozun varoluşu; 2.) "Tüm şeylerin nedeni"nin kendinin nedeni ile aynı anlamda anlaşıldığı ölçüde kiplerin bir sonsuzluğunun tözü tarafından gerçekleştirilen üretim; 3.) Mutlak doğası içinde ele alınan ya da sonsuz bir değişimle değişime uğrayan sıfat içinde üretildikleri ölçüde sonsuz kipler (onlar nedenleri sayesinde zorunludurlar); 4.) Hepsi birbiriyle uyuşan ve dolaylı sonsuz kipin kurucu parçalarının fiilî sonsuzluğunu oluşturan sonlu kip özleri (ilişki zorunluluğu); 5.) Kiplerdeki hareket ve durağanlık ilişkilerine göre varoluşun oluşumları; 6.) Varolan kipler arasındaki, ya da daha ziyade önceki ilişkiler altında ve bu ilişkilerden her biri için ortaya çıkan doğum, ölüm, duygulanışlar gibi belirlenimler altında, bu varolan kiplere ait olan yayılabilir parçalar arasındaki tamamen dışsal karşılaşmalar (derece derece zorunluluk).

Mümkün ve olumsal kategorileri yanılsamadırlar, ama varolan sonlu kipin örgütlenişinde temelleri olan yanılsamalardır. Zira kip özü kendi varoluşunu belirlemez: Böylece eğer sadece kip özünü düşünüyorsak, onun varoluşu ne ortaya konulmuş ne de dışlanmıştır, ve kip olumsal diye kavranmıştır (*Ethica*, IV, Tanım 3). Kipi vareden dışsal nedenleri ya da belirlenimleri göz önüne alsak bile (bkz. # 6), bu belirlenimlerin kendilerinin eylemek için belirlenip belirlenmediklerini bilmediğimiz oranda, kipi sadece mümkün diye kavrarız. Kaldı ki, varoluş zorunlu olarak belirlenir, hem ezeli-ebedi hakikatler ya da yasalar olarak ilişkiler bakımından, hem de dış belirlenimler ya da özel nedenler bakımından (# 5 ve # 6):

Böylece olumsallık ve imkân sadece bilgisizliğimizi ifade eder. Spinoza'nın eleştirisinin iki zirvesi vardır: Doğada mümkün diye hiçbir şey yoktur, yani varolmayan kip özleri yasa koyucu ilahi bir kavrama gücündeki modeller ya da imkânlar değildirler; Doğada hiçbir şey olumsal değildir, yani varoluşlar, bir hükümdarın farklı bir dünya ve farklı yasalar seçebilmesine benzer bir tarzda, tanrısal iradenin edimiyle üretilmezler.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Spinoza'nın Evrimi

(*Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'nın Tamamlanmamışlığı Üstüne)

Avenarius, Spinoza'da bir evrim sorunu ortaya atar, ve üç safha ayırdeder: *Kısa Çalışma*'nın Natüralizmi, *Metafizik Düşünceler*'in Kartezyen Tanrıcılığı *(théisme)* ve *Ethica*'nın Geometrik Tümtanrıcılığı *(panthéisme)*[1]. Kartezyen ve Tanrıcı bir dönemin varlığından kuşku duyulabilse de, baştaki Natüralizm dönemi ve sondaki Tümtanrıcılık dönemi arasında hatırı sayılır bir vurgu farkı olduğu açıkça görülür. Meseleyi yeniden ele alan Martial Gueroult, *Kısa Çalışma*'nın Tanrı=Doğa, *Ethica*'nın ise Tanrı=Töz denklemi üstüne temellendiğini gösterir. *Ethica*'nın ana teması bütün doğaların tek ve aynı töze ait olmasıyken, *Kısa Çalışma*'nınki tüm tözlerin tek ve aynı Doğaya ait olmasıdır. Aslında *Kısa Çalışma*'da Tanrı-Doğa eşitliği, Tanrının kendisinin töz olmadığını ama tüm tözleri sunan ve birleştiren "Varlık" olduğunu gösterir; bu durumda töz, henüz kendi nedeni olmadığı halde, ama yalnızca kendisi yoluyla anlaşıldığından, tam değerini bulamamıştır. *Ethica*'da aksine, Tanrı-töz özdeşliği, sıfatların ya da nitelenmiş tözlerin gerçek anlamıyla Tanrının özünü oluşturmasını, ve

1 Avenarius, *Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozische Pantheismus*... Leipzig, 1868.

şimdiden kendinin nedeni olma özelliğine sahip olmasını sağlar. Burada kuşkusuz Natüralizm daha az güçlü değildir; *Kısa Çalışma*'da kanıtlanan şey sıfatlar üstüne oturtulmuş Doğa ve Tanrı arasındaki bir "buluşma" iken, *Ethica* tek töze (tümtanrıcılık) bağlı olarak tözsel bir özdeşliği gösterir[2]. *Ethica*'da Doğanın bir çeşit yer değiştirmesi söz konusudur, Doğanın Tanrıyla özdeşliği kurulmak zorundadır ve bu sayede Doğa *naturata* ve *naturans*'ın içkinliğini ifade etmede daha yetenekli olacaktır.

Tümtanrıcılığın bu en yetkin evresinde, felsefenin doğrudan Tanrıyla birleştiği ve Tanrıyla başladığı sanılabilirdi. Ama bu hiçbir şekilde doğru değildir. Bu, *Kısa Çalışma* için doğruydu: Bir tek o, Tanrıyla, Tanrının varlığıyla başlar – birinci ve ikinci bölüm arasında bir tepkileşim, akışta bir kopukluk olsa bile. Ama *Ethica*'da, hatta daha önce *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'da, Spinoza bir sürekli gelişim yöntemi ortaya koyarken, Tanrıyla başlamaktan açıkça kaçınır. *Ethica*'da, tüm sıfatlar tarafından kurulmuş töz olarak Tanrıya ulaşmak için herhangi tözsel sıfatlardan hareket eder. O böylece, bu kısa – ama yine de dokuz önerme gerektiren – yolu bularak mümkün olan en çabuk şekilde Tanrıya ulaşır. *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'da da "mümkün olan en çabuk şekilde" Tanrı fikrine ulaşmak için herhangi bir gerçek fikirden yola çıkıyordu. Fakat Spinoza'nın Tanrıyla başlaması gerektiği inancı öyle yaygındır ki, en iyi yorumcular bile *Çalışma* metninde kopukluklar olduğunu ve Spinoza'nın düşüncesinde tutarsızlıklar bulunduğunu ileri sürerler[3].

---

2 *Kısa Çalışma*'nın II. bölümünün tüm konusu Doğa ve Tanrı arasındaki bir buluşmanın keşfini gösterir (ve ekte bu "buluşma"ya bir kez daha tümüyle başvurulacaktır, bkz. Önerme 4, Önerme sonucu). *Ethica*'da tek tözden türeyen kanıtlanmış bir özdeşlik söz konusudur: I, 14, ("Buradan... Doğada tek bir töz olduğu ve onun mutlak olarak sonsuz olduğu çıkar"). *Kısa Çalışma* ve *Ethica* arasındaki farklarla ilgili olarak bkz. Gueroult, *Spinoza*, Aubier, I, özellikle Ek 6. Gueroult'nun işaret ettiği gibi, Spinoza'nın Natüralizm formülü, *Ethica* metninin ancak epey ilerki bölümlerinde ortaya çıkar: *Deus sive Natura*, IV, Önsöz.

3 Bkz. *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*: "En baştan itibaren mümkün olan en çabuk şekilde en yetkin Varlığın bilgisine ulaşmak için en büyük özeni göstermemiz gerekecek." (§ 49); "Eğer bir an önce Doğanın kaynak ve

Gerçekte ise, Tanrıya dolaylı olarak değil, mümkün olan en çabuk şekilde ulaşmak, hem *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'da hem de *Ethica*'da Spinoza'nın nihai yönteminin tam tamına parçasıdır.

Ethica'nın gelişimi boyunca, bu hız, yavaşlık ve ivedilik meselelerinin önemi genel olarak ayırdedilir: Töz olarak Tanrıya ulaşmak için ilk gereken şey büyük bir göreli hızdır, ama dolaysızlık değildir; buna bağlı olarak, kimi zaman yeni ivmeler ortaya çıksa da, her şey hep zorunlu anlarda yayılır ve ağırlaşır[4]. *Ethica* kimi zaman hızlı, kimi zaman yavaş akan bir ırmaktır.

Spinoza'nın yönteminin sentetik, kurucu ve ilerleyici olduğu doğrudur, ve nedenlerden sonuçlara doğru ilerler. Ama bu, doğaüstü yollarla nedenin içine yerleşeceğimiz anlamına gelmez.

---

kökeninden başlamak mümkün olursa, her türlü aldanmadan korkmamız gereksiz olacaktır" (§ 75); "Olabildiğince en çabuk şekilde ve aklın da gerektirdiği gibi, her şeyin nedeni olan bir varlığın olup olmadığını, aynı zamanda da bu varlığın ne olduğunu aramamız gerekir" (§ 99). Bu son cümle çevirmenler tarafından genelde çarpıtılır. Aynı şekilde § 46'da hayali bir eksiklik ileri sürülür: Koyré tarafından ortaya konan argümanlarda bile çarpıtma vardır, bkz. Vrin baskısı, s. 104-105. Yine de *Ethica*, *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'da vurgulandığı kadar, Mutlağa ulaşmadan önce çok kısa bir zaman parçasının gerekliliğini vurgular. Elbette, *Ethica* için çıkış noktası oluşturan tözler ya da tözsel sıfatların Tanrının özünü önceden kurmuş olduklarına karşı çıkılabilir. Fakat bir yandan da, bunu henüz bilmiyoruzdur, ancak 10. önermede öğreniriz. Diğer taraftan, ve özellikle, *Ethica* başlangıçta sıfatları kendi özleri içinde kavramaz (üçüncü tür bilgi) ama onları sadece "ortak mefhumlar" olarak düşünür (ikinci tür): Bkz. Spinoza'nın açıklamaları, *Ethica,* V, 36, Not. *Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma*'da (Bölüm 6) *Ethica* ile güçlü bir uyum içinde olan şu ifade bulunur: "Tanrının varoluşu kendiliğinden apaçık olmadığı için, kesin ve sağlam bir doğrulukla mefhumlardan zorunlu olarak türetilmelidir..."

4 Mesela, V. kitap kanıtlamanın hızlanan ya da çabuklaşan bir hareketi olarak sunulur. V. kitabın sadece bir taslak olduğu düşünülebilir. Ama bu daha ziyade kanıtlamaların daha önceki kitapların ritmine sahip olmamasından, kestirmeler ve hızlanmalar barındırmasındandır. Aslında burada söz konusu olan ani bir parlama gibi ortaya çıkan üçüncü tür bilgidir. Burada söz konusu olan *Ethica*'nın başında olduğu gibi en büyük nisbi hız bile değildir, fakat *üçüncü türe tekabül eden mutlak bir hızdır.*

"Nedene bağlı düzen" nedenden sonuçlara gider, ama doğrudan izlenemez[5]. Analitik açıdan olduğu gibi sentetik bakış açısına göre de, açıkça bir sonucun, en azından bir "verinin" bilgisinden yola çıkılır. Ama analitik yöntem, nedeni şeyin basit koşulu olarak ararken, sentetik yöntem bir koşullanma değil, bir ortaya çıkış, yani aynı zamanda öteki şeyleri de bilmemizi sağlayan yeterli bir sebep arar. Bu anlamda, nedenin bilgisinin daha yetkin olduğu söylenebilir, bu bilgi mümkün olan en çabuk şekilde nedenden sonuçlara ilerler. Sentez daha kendi başlangıcında, ivmelenmiş bir analitik süreç içerir, ama bundan sadece sentetik düzenin ilkesine ulaşmak için faydalanır: Platon'un daha önce söylediği gibi, bir "varsayımdan" yola çıkıldığında, sonuçlara ya da koşullara doğru değil, tüm sonuçların ve koşulların kaynağı olan "varsayımsal olmayan" ilkeye doğru gidilir[6].

Demek ki *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'da, bütün fikirlere kaynaklık eden Tanrı fikrine ulaşmak için "verili" gerçek bir fikirden, herhangi bir gerçek fikirden yola çıkılıyor. *Ethica*'da ise, tüm sıfatları kapsayan ve kendisinden her bir şeyin kaynaklandığı töze ulaşmak için herhangi bir tözsel sıfattan yola çıkılır. Mesele, bu iki çıkış noktasını birbirine yaklaştırmak ve *Ethica* ile *Çalışma* arasındaki farkın tam olarak ne olduğunu belirlemektir. Oysa *Çalışma* bu noktada çok açıktır: Bir varsayım olarak kendisinden yola çıkılan herhangi bir doğru fikir geometrik bir varlığa aittir, çünkü kesinlikle düşüncemizden başka bir şeye bağımlı değildir ("aynı noktaya eşit uzaklıkta yerleştirilmiş noktalar kümesi" olarak çember). Buradan yola çıkarak, sadece başlangıç özelliğinin değil tüm diğer özelliklerin de kaynağı olan oluşumsal

5 Spinoza bunu, bir eksiklik aramayı gereksiz bulduğu *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'da söyler (§ 46).

6 Bkz. Platon, *République [Devlet]*, VI, 510, ve devamı. Gueroult, Fichte üstüne olan kitabında, sentetik yöntemin noktası noktasına analitik yönteme ters düşmediğini, fakat aksine onu kendi amaçlarına uydururken analitik bir süreci devreye soktuğunu anlatır. (*L'Evolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Les Belles Lettres, Cilt I, s. 174) Fichte'nin koyu Spinozacılığı hatırlanacaktır.

ögeye, yani dairenin sentetik sebebine ulaşırız ("bir ucu sabit diğer ucu hareketli bütün çizgilerin belirttiği şekil": Sentez, bizi daha üstün bir düşünme gücü olan Tanrıya bağlayan, çizgi ve hareketin birliğindedir)[7]. *Ethica*'nın nasıl ilerlediğine bakalım: Kendisinden bir varsayım olarak yola çıktığımız sıfat ya da nitelenmiş herhangi bir töz *ortak bir mefhumun* içinde kavranır, buradan yeterli sentetik sebebe, yani biricik töze veya tüm sıfatları içeren ve her şeyin kaynağı olan Tanrı fikrine varılır[8]. O halde mesele bu iki çıkış noktası – geometrik bir varlık fikri ile bir sıfatın ortak mefhumu – arasındaki farkın ne olduğunu bilmektir.

Gerçekten de, ortak mefhumların *Ethica*'ya özgü bir katkı olduğu görülür. Daha önceki yapıtlarda ortaya çıkmamışlardır. Burada söz konusu olan, yeniliklerinin sadece bir kelime yeniliği mi yoksa sonuçlara vardıran bir kavram yeniliği mi olduğunu bilmektir. Spinoza'ya göre her varolan şeyin bir özü vardır, ama o aynı zamanda kendileri yoluyla öteki şeylerle varoluşta bileştiği ya da öteki şeylerin içinde çözülüp dağıldığı karakteristik ilişkilere sahiptir. Ortak bir mefhum tam olarak çeşitli şeyler arasındaki ilişkilerin bileşiminin fikridir. "Uzam" sıfatını düşünelim: Kendisinin bir özü vardır ve ortak bir mefhumun nesnesi olması bundan dolayı değildir. Uzamdaki cisimlerin kendilerinin özleri vardır, ve onların ortak mefhumların nesneleri olmaları bundan dolayı değildir. Ama uzam sıfatı, aynı zamanda özünü oluşturduğu tözün ve özlerini kuşattığı mümkün olan tüm cisimlerin de ortak bir biçimidir. Ortak bir mefhum olarak uzam sıfatı hiçbir öz ile karışmayacak, ama tüm cisimlerin *bileşiminin birliğini* belirtecektir: Tüm cisimler uzamdadırlar... Aynı akıl yürütme daha fazla sınırlandırılmış koşullar için de geçerlidir: Belirli bir cisim öteki herhangi bir cisimle bileşime girer ve bu iki cismin bileşim ilişkisi ya da bileşimlerinin birliği ne parçalarının özüne ne de bütünün özüne indirgenebilecek ortak bir mefhumu tanımlar: Mesela, bedenimle herhangi bir gıda arasında ortak olan şey. O halde

7 *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma,* § 72-73, 95-96.

8 Bkz. *Ethica*, V, 36, Not.

ortak mefhumların iki eşik arasında salındığı görülür: En azami eşik, bütün bedenlerde ortak olanın eşiği, en asgari eşik ise, en azından benim ve başkasının olmak üzere iki bedende ortak olanın eşiği. Bu yüzden Spinoza en evrensel ve en az evrensel ortak mefhumları birbirinden ayırır[9]. Bu, Doğanın *Ethica*'da kazandığı ayrıcalıklı bir anlamdır: Bütün bedenler arasındaki, belirli sayıda ya da belirli türden bedenler arasındaki, bu ve şu öteki beden arasındaki ortak olanı gösterecek ilişkilerin bu bileşimi ya da bu değişebilir bileşimin birliği... Ortak mefhumlar her zaman için bedenlerin birbirleriyle uyuştukları şeyin fikridir: Onlar az ya da çok sayıda bedenler arasında kurulmuş olan şu ya da bu ilişki kapsamında uyuşurlar. Herhangi bir ilişki, önüne çıkan herhangi bir başka ilişkiyle bileşime girmiyorsa, bu anlamda belli bir Doğa düzeni söz konusudur: En evrenselden en az evrensel olana doğru (ve tersi de geçerlidir) giden mefhumlardan hareketle, ilişkilerin bileşiminin bir düzeni vardır.

Ethica'daki bu ortak mefhumlar kuramı en azından dört bakış açısından belirleyici bir öneme sahiptir. İlk olarak, amaçları varolan bedenlerin arasındaki ilişkilerin bileşimleri olan ortak mefhumlar, geometrik kavramların üstünde bir yük olmayı sürdüren belirsizliklerden kurtulurlar. Aslında, ortak mefhumlar geometrik olmaktan çok fiziko-kimyasal ya da biyolojik Fikirlerdir: Onlar Doğanın bileşiminin birliğini muhtelif görünümler altında sunarlar. Onlar ancak, gerçek, fiziksel, mevcut varlıkları ilişkiye sokan, gerçek, doğal bir geometri bağlamında geometriktirler. Bunun tersine, geometrik varlıklar bakımından önceki yapıtlarda büyük bir belirsizlik bulunuyordu: Bunlar hangi manada soyut ya da yakıştırma kalmaktaydı[10]... Ama Spinoza ortak mefhumların konumunu tanımladığı an bu belirsizlikler kendilerini açıklarlar: Geometrik kavram soyut bir kavramdır ya da aklın bir varlığıdır,

9 *Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma*, Bölüm 7. *Ethica*, II, 37-38'de (en evrensel olan) ve 39'da (en az evrensel olan) ortak mefhumların bir açılımını verir.

10 Geometrik varlıkların belirsiz doğasıyla ilgili olarak, bkz. Gueroult, *Spinoza*, Cilt I, Ek 11.

ama ortak bir mefhumun soyut fikridir, öyle ki, ortak mefhumun ortaya çıkarılmasıyla, onu soyutlamalardan geçmeye zorlayan, onu kısıtlayan sınırlamaların geometrik yöntemi de aynı anda serbest kalır[11]. Ortak mefhumlar sayesinde geometrik yöntem sonsuz olana ve gerçek ya da fiziksel varlıklara upuygun hale gelir. Böylelikle *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma* ile *Ethica* arasında büyük bir fark olduğu görülür; ikincisi yeni ortaya atılmış olan ortak mefhuma dayanırken, ilki, hâlâ taşıdığı tüm belirsizlikleriyle birlikte geometrik kavrama dayanır.

Buradan bilgi türlerinin sınıflandırılması konusunda büyük bir ayrım ortaya çıkar: *Ethica*'da ortak mefhumlar tamamen ikinci tür bilgiyi tanımlayan upuygun fikirlerdir. Bunun tersine *Kısa Çalışma*'da ya da *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'da da ikinci türe tekabül eden şey, güçlü inanç ya da açık ama upuygun olmayan bilgi olarak tanımlanır, ve yine sadece soyutlamalarla ilerleyen çıkarsamalardan ya da tümdengelimlerden oluşur. Sonuç olarak, *Kısa Çalışma*'da ve hatta *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'da en yüksek ya da üçüncü tür bilginin aniden nasıl ortaya çıktığı bir giz olarak kalır. Bunun tersine *Ethica*'da, ortak mefhumların kesin upuygunluğu sadece ikinci türün tutarlılığını değil üçüncüye açılan geçişin zorunluluğunu da güvence altına alır. İkinci türün bu yeni konumu, bütün *Ethica*'da belirleyici bir rol oynar: Önceki yapıtlarla karşılaştırıldığında, en belirgin değişim budur. *Ethica*'daki ikinci tür bilgi çok çeşitli ve hatta öngörülemeyen yöntemlerle iç içe geçmeyi bırakıyor değildir. İlişkilerin bileşimi alanında devreye giren şey sadece akıl yürütme değil ama aynı zamanda fiziko-kimyasal ve biyolojik deneyimlerin programlanması ve kaynaklarının tamamıdır (mesela, kendi

11 *Mektup LXXXIII*, Tschirnhaus'a; geometrik yöntemin sınırlamalarının nedeninin yöntemin kendisinden dolayı değil ama sadece onu ilgilendiren şeylerin soyut doğasından dolayı olduğunu doğrular. Daha önce *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma* "somut ya da gerçek şeyleri" kavramanın doğru ilerleyişini engelleyen geometrik ve mantıksal kavramların yerine koyma isteğini dile getirmişti (§ 99).

aralarında hayvanların bileşiminin birliğiyle ilgili araştırmalar)[12]. Oysa, kesin olarak, *Ethica* ortak mefhumlar kuramını oluşturduğunda, her halükârda "bir gerçek varlıktan bir diğer gerçek varlığa" gidileceğinden, yöntem çeşitliliği ne olursa olsun ortak mefhumlar ikinci tür bilginin tutarlılığı ve upuygunluğunu güvence altına alırlar.

Şimdi de ikinci türden üçüncü türe geçiş biçimini ele alalım. Bu noktada *Ethica*'da her şey açık seçik hale gelir: İkinci ve üçüncü tür bilgiler upuygun fikir sistemleridirler, ama birbirlerinden çok farklıdırlar. Üçüncü türün fikirleri, özlerin fikirleridir, sıfatlar tarafından kurulmuş tözlerin mahrem özleri, ve sıfatlarla kuşatılmış kiplerin tekil özleri; üçüncü tür bilgi bir özden ötekine gider. Ama ikinci türün fikirleri ilişkilere dair fikirlerdir; varolan sıfatlar ve onun sonsuz kipleri tarafından oluşturulmuş en evrensel ilişkiler, ve sıfatlarda bulunan şu ya da bu varolma kipi tarafından oluşturulan daha az evrensel ilişkiler. Buna göre, sıfat ortak bir mefhum olarak göründüğünde, ortak bir mefhum olarak kabul edildiğinde, ne kendi özü içinde ne de kendisine uygulanan

12 Gerçekten de, üçüncü türün sezgisine gönderen basit mahrem özlerden farklı olarak, bileşime girebilen ya da çözülüp dağılabilen ilişkiler her çeşit davranışa gönderirler (ikinci tür). Biz uyumlu bütünlük ilişkilerinin *a priori* bilgisine sahip değiliz; bu, deneyimleme gerektirir. Spinoza'yı izleyenleri araştıracak olursak, "bağlantılar ilkesi" adına Doğa bütünlüğünün birliğiyle ilgili araştırmalar yaptıkları için Geoffroy-Saint-Hilaire'i ya da daha uzakta görünen Goethe'yi sayabiliriz. Oysa bu araştırmalar deney ve değişikliklerin her çeşidini, hatta kurmaca olanları da içine alır: Mesela, her çeşit hayvanın kendiliğinden şu ya da bu ilişki kapsamında Hayvan'ın bir gerçekleşmesi olarak, bir hayvandan diğerine geçerken karşılaşılan "kıvrımlar". Günün moleküler biyolojisi Geoffroy'nın sadece atomik düzeye değil ama daha önce parçacıklar düzeyine yerleştirdiği (ve Spinoza'nın "en basit cisimler" düzeyine yerleştirdiği) bileşimin birliğinin deneysel sorunuyla ilgilenmiştir. Spinoza'da deneyimleme çok ayrıcalıklı bir rol oynar; sadece *Ethica*'da değil ama *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'nın tamamlanmış sayfalarının sonunda ortaya çıkan sunuda da: Deneyimleme için çabuk fakat yeğin bir çağrı (§ 103). Jules Lagneau, Spinoza'nın *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'yı "deneyimsel yöntemi uygulamadığı, sınamadığı" için bitirmediğini söyler (*Célèbres leçons et fragments*, P.U.F., ikinci baskı, s. 52). *Ethica*'da bulunan deneyimleme programı bu şekilde de anlaşılabilir. Fakat bu programın ortak mefhumların keşfi uğruna geliştirildiği düşünülmemelidir.

kiplerin özleri içinde kavranır, ama sadece özünü oluşturduğu mevcut tözün ve kuşattığı mevcut kiplerin ortak biçimi olarak kavranır. Özler hakkında henüz hiçbir şey bilmiyorken, ortak bir mefhumdan hareket etme olanağı buradan doğar. Ama, bir defa sıfattan ortak bir mefhum olarak yola çıkılırsa kaçınılmaz olarak özlerin bilgisine gidilir. Bu yol şöyledir: Ortak mefhumlar upuygun olmakla (kendi başlarına hiçbir öz oluşturmasalar da) bizi zorunlu olarak Tanrı fikrine götürürler; oysa Tanrı fikri zorunlu olarak ortak mefhumlarla ilişkili olmasına rağmen kendisi ortak bir mefhum değildir (Tanrı fikri ilişkilerin bir bileşimi değil, bileşime giren tüm ilişkilerin kaynağıdır); o halde ikinci türden üçüncüye geçmemizi sağlayan şey Tanrı fikridir, çünkü onun yüzü bir taraftan ortak mefhumlara, diğer taraftan da özlere bakar[13].

O halde, ortak mefhumları hareket noktası olarak aldığımızda her şey netleşiyor. Ama yine de geride şu soru kalır: Doğrudan deneyim, bize şu ya da bu bedenin bedenimiz üstündeki etkilerini verip, bu bedenleri bileşime sokan ilişkileri vermezken, nasıl olur da ortak mefhumların kendilerini oluştururuz? Bunun açıklaması *Ethica*'da sonradan verilir. Eğer deneyimleme durumunda bizimkiyle uyuşmayan bir bedenle karşılaşırsak, onun bizi keder (eyleme kudretimizin azalması) ile duygulandırma etkisi vardır; bu durumda hiçbir şey bizi ortak bir mefhum oluşturmaya yöneltmez, çünkü iki beden uyuşmuyorsa bu onların ortak bir şeyleri olduğundan *dolayı* değildir. Ama aksine, bizimkiyle uyuşan bir bedenle karşılaştığımızda ve bizi sevinç ile duygulandıran bir etkiye sahipse, bu sevinç (eyleme gücümüzün artışı) bizi, bu iki bedenin ortak mefhumlarını oluşturmaya, yani ilişkilerini bileşime sokmaya

13 Ortak mefhumlar bize Tanrı fikrini verirler: *Ethica,* II, 45-46. Ama Tanrı fikrinin kendisi ortak mefhumlardan ayrılır: *Ethica,* II, 47. Böylece, Tanrı fikrinin, V. kitapta sunulacak olan iki farklı yüzü olacaktır (ikinci türün kayıtsız Tanrısı, üçüncü türün sevgi dolu Tanrısı).
Ethica'nın büyük kısmı ortak mefhumlar ve ikinci tür bilginin bakış açısından yazılmıştır: Spinoza bunu açıkça V, 36, Not, ve 41, Kanıtlamada belirtir. Üçüncü tür ancak V. kitapta ortaya çıkar, farklı ritmi ve hareketi bundan ileri gelmektedir. Dahası, o ancak V, 21'den itibaren açıkça ortaya çıkar: Oysa bizi üçüncü türe geçmeye iten ya da onun "temeli"olan şey Tanrı fikridir (V, 20, Not).

ve onların bileşim birliğini kavramaya yöneltir[14]. Şimdi yeterince sevinç seçtiğimizi varsayalım: Ortak mefhum sanatımız öyle olacaktır ki, uyuşmazlıklar durumunda bile, bileşimin yeterince geniş bir düzleminde bedenler arasında ortak olanı kavrayacak yetenekte olacağız (mesela, mümkün olan tüm bedenlerin ortak mefhumu olarak uzam sıfatı) [15]. Bu yüzdendir ki, ortak mefhumların kuramsal sergileniş düzeni en evrenselden en az evrensele giderken, *pratik oluşumlarının düzeni ise tersine en az evrensel olandan en evrensel olana doğru gider.* Oysa bu açıklamanın *Ethica*'da neden bu kadar geç verildiği sorulursa, bunun nedeni, II. kitabın sergilenişinin ortak mefhumların ne olduklarını kanıtlayan kuramsal bir sergileniş olmayı sürdürüyor olmasıdır. Ama onlara nasıl, hangi pratik koşullar içinde ulaşılacağı, ve pratik işlevlerinin ne olduğu, V. kitapta kısaltılmış biçimde açıklanana kadar anlaşılmaz. Böylece ortak mefhumların, gücümüzle ilişkili olarak, pratik Fikirler oldukları görülür: Sadece fikirlerle ilgilenen kendi sergileniş düzenlerinin tersine, oluşum düzenleri, zihnin "kendi duygularını nasıl düzenleyebileceğini ve onları nasıl birbirine zincirleyebileceğini" gösteren duygularla ilgilidir. Ortak mefhumlar bir Sanattır, *Ethica*'nın kendi sanatı: İyi karşılaşmalar düzenlemek, yaşanmış ilişkileri bileşime sokmak, kudretler oluşturmak, deneyler kotarmak.

Böylece ortak mefhumlar, felsefe yapmaya başlamanın, geometrik yöntemin menzilinin, *Ethica*'nın pratik işlevinin vb. bakış açısından nihai bir öneme sahiptirler. *Ethica*'dan önce ortaya çıkmadıkları için Spinoza'nın nihai evrimini tarihlendirmemize olanak sağlarlar ve aynı zamanda *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'nın neden tamamlanmadan bırakıldığına cevap verirler. Şimdiye kadar öne sürülen gerekçeler çoğu zaman keyfî (zaman mı yoktu?) ya da çelişkilidir (işleyişinden ya da uygulanışından koparılmış bir yöntemin boş gururu mu? Ama *Çalışma* bu soyutlamayı asla hedeflemedi). Aslında, *Çalışma*'nın tamamlanmamışlığının nedeni

14 *Ethica*, V, 10, Kanıtlama.

15 *Ethica*, V, 10, Not (ve 6, Not).

bize göre çok açıktır: Spinoza ortak mefhumları keşfettiğinde, icat ettiğinde, *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'nın içeriğinin birçok bakımdan eksik olduğunu ve tüm yapıtın yeniden düzenlenmesi ya da yeni baştan yazılması gerektiğini fark etti. Spinoza bunu *Ethica*'da, *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'ya gönderme yaparak, gelecek bir başka çalışmayı haber verirken söylüyor gibidir[16].

Bu varsayımın doğruluğunu güçlendiren şey, Spinoza'nın *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'da, yazılı metnin sonuna doğru ortak mefhumların açık bir sezgisini dile getirmiş olmasıdır. Ünlü ve zor bir pasajda, Spinoza, özlerle karışmayan ama yasaları ima eden, varolanlara uygulanabilen ve onların bilgisini oluşturan "sabit ve ezeli-ebedi şeyler dizisi"nden söz eder. Oysa, ilişkilerin bileşiminin bir düzeni olduğundan, sadece ortak mefhumlar ezeli-ebedi olma ve bir "dizi" oluşturma karakterine sahiptir[17]. O halde, ortak mefhumların keşfinin kesin olarak *Çalışma*'nın yazılı kısmının sonunda ve *Ethica*'nın kaleme alınışının başlarında gerçekleştiği varsayılabilir: 1661-1662'ye doğru. Ama bu keşif neden Spinoza'yı *Çalışma*'nın o zamana kadar hazırlanmış biçimini terk etmeye zorladı? Bu, ortak mefhumların kendi işlevlerini yerine getiremedikleri ya da kendi sonuçlarını geliştiremedikleri

16 Bkz. *Ethica*, II, 40, Not 1: Ortak mefhumları, bir mantıksal ve yöntemsel sorunlar kümesi içinde özetleyerek ele alan Spinoza, daha önceki çalışmalarına açıkça değinmekte, ama aynı zamanda gelecek bir çalışmaya da gönderme yapmaktadır. Benzer olarak, Tschirnhaus'a yazdığı mektuba (*Mektup LX*, 1675), *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*'da geçen birtakım konuları hatırlatarak başlar, ama şunu da ekler: "Hareket ve yöntem hakkındaki kanaatimi henüz gereken düzende kağıda dökmemiş olduğumdan, bu konulardan başka bir fırsatta bahsedeceğim."

17 Bkz. *Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma*, § 99-101. Bize göre bu "sabit ve ezeli-ebedi şeyler" Spinoza'nın ortak mefhumlar olarak adlandıracağı şeylere tekabül etmektedir. Bu yüzden onlar sıfatlar ve sonsuz kiplerle özdeşleştirilmezler. Bu yorum hem çok geniş hem de çok sığ olurdu. Çok geniş olurdu, çünkü sıfatlar ve sonsuz kipler burada ancak belli bir anlamda devreye girerler (değişken tekil şeylere uygulanmaları, yani ortak mefhumlar olarak kullanılmaları). Çok sığ olurdu, çünkü aynı zamanda ortak mefhumlar kendi "dizileri" içinde sadece iki cisme ortak olan şeyin fikrini içerirler.

noktada ortaya çıkmalarıyla açıklanır. Ortak mefhumlar, *Çalışma* metnine göre çok geç keşfedildi. Felsefe için yeni bir çıkış noktası oluşturmalıydılar; ama hareket noktası geometrik fikirler içinde çoktan sabitlenmişti. Varolanın bilgisinin upuygun bir kipini belirlemeliydiler ve bu bilgi kipinden en nihai kipe, özlerin bilgisine nasıl geçildiğini göstermeliydiler. Ama bilgi kipleri *Çalışma*'da daha önceden tanımlanmış olduklarından, özlerin bilgisiyle birlikte bilginin en üst kipine gönderilen ortak mefhumlara ya da sabit ve ezeli-ebedi şeyler dizisine yer bırakılmamıştır[18]. Kısaca, ortak mefhumlara konum ve işlevlerinin verilmesi için Spinoza'nın *Çalışma*'yı yeniden yazması gerekecekti. Ortak mefhumların, *Çalışma*'nın yazılmış kısımlarını sakatlayacaklarından değildir bu, ama onları değiştireceklerinden dolayıdır. Bu, ortak mefhumların kaynağı, biçimlenmeleri ve dizisiyle birlikte bunlara tekabül eden deneyimleri içeren, *Ethica*'nın sonunda sadece eskiz olarak işlenmiş pratik sorunlar üstüne odaklanacak yeni bir çalışmayı sonraya bırakmak anlamına gelse de, Spinoza *Ethica*'yı ortak mefhumların bakış açısından yazmayı tercih etmiştir.

18 Gerçekten de, Spinoza, bir yandan sabit ve ezeli-ebedi şeylerin bize şeylerin mahrem özünün bilgisini vermesi gerektiğini söylerken, onların ancak varolan değişken varlıklarla ilişkili olarak anlamlı olduklarını da söyler (*Kavrama Gücünün Tamiri Üstüne Çalışma,* § 101). Bu örnekte *Ethica*'nın ikinci ve üçüncü tür bilgi olarak ayırdettiği şeylerin bir karışımı bulunur.

ALTINCI BÖLÜM

Spinoza ve Biz[1]

"Spinoza ve biz": Bu formül birçok anlama gelebilir, diğer anlamlarının yanı sıra "Spinoza'nın ortasındaki biz" anlamına da gelir. Spinoza'yı ortasından algılamaya ve anlamaya çalışmak. Genellikle, bir filozofu anlamaya birinci ilkesiyle başlanır. Ama önemli olan aynı zamanda üçüncü, dördüncü ve beşinci ilkelerdir. Herkes Spinoza'nın birinci ilkesini bilir: Tüm sıfatlar için tek bir töz. Ama aynı zamanda üçüncü, dördüncü ya da beşinci ilkeleri de biliriz: Tüm bedenler için tek bir Doğa, tüm bireyler için tek bir Doğa, kendisi sonsuz sayıda farklı değişiklikler gösteren bir birey olan bir Doğa. Bu artık tek başına bir tözün olumlanması değil, üstüne tüm bedenlerin, tüm ruhların ve tüm bireylerin yerleştirildiği *ortak bir içkinlik planının* ortaya konmasıdır. Bu içkinlik ya da tutarlılık planı, zihinsel bir tasarı, proje, program anlamında bir plan değildir, geometrik anlamda bir plan, bir kesit, bir arakesit, bir diyagramdır. Böylece, Spinoza'nın ortasında olmak, bu kipsel plan üzerinde bulunmak ya da daha ziyade bu plan üzerine yerleşmektir; bu da bir hayat tarzını, bir yaşama biçimini getirir. Nedir bu plan ve nasıl kurulabilir? Kaldı ki bu plan aynı zamanda bir içkinlik planıdır ve Spinozacı tarzda yaşamak için kurulmalıdır.

1 Bu metnin bir bölümü *Revue de synthèse*'de yayınlanmıştır (Ocak 1978).

Spinoza bir bedeni nasıl tanımlamaktadır? Herhangi bir beden Spinoza tarafından aynı anda iki şekilde tanımlanır. Bir yandan, bir beden, ne kadar küçük olursa olsun, bir parçacıklar sonsuzluğudur: Bunlar bir bedeni, bir bedenin bireyliğini tanımlayan parçacıklar arasındaki hareket ve durağanlığın, hızların ve yavaşlıkların ilişkileridirler. Öte yandan, bir beden öteki bedenleri duygulandırır ya da öteki bedenler tarafından duygulandırılır: Bu aynı zamanda bir bedeni kendi bireyliği içinde tanımlayan duygulandırma ve duygulanma gücüdür. Görünüşte bunlar çok basit iki önermedir: Biri kinetik, diğeri ise dinamiktir. Ama kendimizi gerçekten bu önermelerin ortasına yerleştirip, onlara göre yaşayacak olursak, her şey çok daha karmaşıklaşır ve niçin olduğunu anlamadan Spinozacı oluverdiğimizi fark ederiz.

Gerçekten de, kinetik önerme, bir bedenin parçacıklar arasındaki hareket ve durağanlık, yavaşlık ve hız ilişkileriyle tanımlandığını anlatır. Yani bu onun bir biçim ya da işlevler tarafından tanımlanmadığını gösterir. Genel biçim, özel biçim ve organik işlevler hız ve yavaşlık ilişkilerine bağlı olacaklardır. Bir biçimin gelişimi, bir biçimin gelişim süreci bile bu ilişkilere bağlıdır, ve tersi geçerli değildir. Önemli olan, hayatı, hayatın her bireyliğini bir biçim ya da biçimin bir gelişimi olarak değil, farklılaşan hızlar arasındaki, parçacıkların yavaşlama ve ivmelenmesi arasındaki karmaşık bir ilişki olarak anlamaktır. Hızların ve yavaşlıkların bir içkinlik planı üzerindeki bir bestesi. Aynı şekilde, müziksel bir biçim ses parçacıklarının hızları ve yavaşlıkları arasındaki karmaşık bir ilişkiye bağlıdır. Bu sadece bir müzik sorunu değil, bir yaşama biçimi sorunudur: Hız ve yavaşlık yoluyla şeylerin arasına karışılır, başka bir şeye bitişilir: Hiçbir zaman sıfırdan başlanmaz, hiçbir zaman bir tabula rasa oluşturulmaz, arasına karışılır, ortasına girilir, ritimler biraraya getirilir ya da dayatılır.

Bedenlerle ilgili ikinci önerme, bizi, duygulandırma ve duygulanma gücüne götürür. Bir bedeni (ya da bir ruhu) ne biçimiyle ne de organları ya da işlevleriyle tanımlayabilirsiniz; dahası onu bir töz ya da bir özne olarak da tanımlayamazsınız. Her

Spinoza okuru bilir ki, bedenler ve ruhlar Spinoza için tözler ya da özneler değil, ama kiplerdir. Ama bunu sadece kuramsal olarak düşünmekle yetinecek olursak, bu yeterli olmaz. Çünkü somut olarak bir kip, bedende ve aynı zamanda düşüncede hızın ve yavaşlığın karmaşık bir ilişkisidir, ve bedene ya da düşünceye ait duygulandırma ve duygulanma gücüdür. Somut olarak, bedenleri ve düşünceleri duygulandırma ve duygulanma güçleri olarak tanımlarsanız, çok şey değişir. Bir hayvan ya da bir insanı biçimiyle, organlarıyla ve işlevleriyle tanımlayamayacaksınız, ve artık bir özne olarak da tanımlamayacaksınız: Onu muktedir olduğu duygularla tanımlayacaksınız. Duygular kapasitesi, asgari ve azami eşiği ile, Spinoza'da hep karşılaşılan bir mefhumdur. Herhangi bir hayvanı alın ve herhangi bir düzen içinde duygularının bir listesini yapın. Çocuklar bunu yapmayı bilirler: Freud tarafından aktarılan bir vak'ada, küçük Hans, şehirde araba çeken bir yük atının tüm duygularının listesini yapar (yabani olmak, at gözlüğü takılı olmak, hızlı gitmek, ağır bir yük taşımak, yığılıp kalmak, kırbaçlanmak, kişnemek, vb.). Mesela: Çift sürüm atı veya yük atı ile yarış atı arasında bir öküz ile bir çift sürüm atı arasındakinden daha büyük ayrımlar vardır. Bu, yarış atı ile çift sürüm atının ne aynı duygulara ne de aynı duygulanış güçlerine sahip olmasından kaynaklanır; çift sürüm atı daha ziyade öküz ile ortak duygular taşır.

Açıkça görülüyor ki, duyguları paylaştıran içkinlik planı, Doğa planı, doğal olarak adlandırılan şeylerle yapay olarak adlandırılan şeyler arasında hiçbir ayrım gözetmemektedir. Yapay şey (artefact) tamamen Doğanın bir parçasıdır; Doğanın içkin planı üzerindeki her şey, içine girdiği hareket ve duyguların düzenlenmeleri tarafından tanımlandığından, bu düzenlenmeler ister yapay ister doğal olsunlar, böyledir bu. Spinoza'dan çok sonra, biyologlar ve doğabilimcileri duygular ve duygulandırma veya duygulanma güçleri tarafından tanımlanmış hayvan dünyalarını tasvir etmeye çalışacaklardır. Mesela, J. von Uexküll bu tür bir çalışmayı, memelilerin kanını emen bir hayvan olan kene üzerinde yaptı. Bu hayvanı üç duygu aracılığıyla tanımlıyordu: İlki ışıkla ilgilidir (bir dalın üstüne tırmanmak); ikincisi koku almayla (kendini dalın

altından geçen memelinin üstüne bırakmak); ve üçüncüsü sıcaklıkla ilgilidir (tüysüz olan en sıcak noktayı bulmak). Her şeyin olup bittiği uçsuz bucaksız bir ormanda, sadece üç duyguyla kurulabilen bir dünya. Duygulanma gücünün içindeki en elverişli eşik ve en elverişsiz eşik: Ölecek olan karnı tıka basa dolu kene ve çok uzun süre beslenmeden durabilme yeteneğine sahip kene[2]. Hayvanları ve insanları muktedir oldukları duygular aracılığıyla tanımlayan bu gibi çalışmalar, bugün *ırabilim* olarak adlandırılan bilim dalının kurulmasının yolunu açmışlardır. Kimse muktedir olduğu duyguları önceden bilemediğinden, bu durum bizim için, insanlar için, en az hayvanlar için olduğu kadar geçerlidir, bu, bir içkinlik ya da tutarlılık planının kuruluşuna işaret eden sabırlı bir temkinlilik, Spinozacı bir bilgelik, uzun bir deneyimleme sürecidir. Spinoza Etiğinin ahlakla hiçbir ilgisi yoktur, Spinoza bunu bir ırabilim olarak, bu içkinlik planı üzerindeki hız ve yavaşlıkların, duygulandırma ve duygulanma güçlerinin bileşimi olarak kavrar. İşte neden Spinoza bu hakiki çığlıkları atıyor: İyi ya da kötü neye muktedir olduğunuzu önceden bilmiyorsunuz, belli bir karşılaşmada, belli bir düzenekte, belli bir kombinasyon içinde bir bedenin ya da bir ruhun ne yapabileceğini önceden bilmiyorsunuz.

Irabilim öncelikle her bir şeyi belirleyen hız ve yavaşlık ilişkileri, duygulandırma ve duygulanma güçlerinin ilişkileri üzerine bir çalışmadır. Her bir şey için, bu ilişkiler ve bu güçler kendilerine özgü bir genişliğe, eşiklere (asgari ve azami) ve değişimlere ya da dönüşümlere sahiptirler. Onlar dünyanın ve Doğanın içinde bu şeye tekabül edeni seçerler, yani bu şey aracılığıyla duygulandıranı ya da bu şey tarafından duygulananı, bu şey aracılığıyla hareket ettireni ya da onun tarafından hareket ettirileni seçerler. Mesela bir hayvan ele alalım, sonsuz dünyada bu hayvanın kayıtsız kalacağı şey nedir? Olumlu ya da olumsuz nelere tepki verir? Besinleri nelerdir, zehirleri nelerdir? O dünyasında neyi "alır"? Her noktanın kendi karşı noktası vardır: Bitki ve yağmur, örümcek ve sinek. O halde

2 J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, Gonthier.

bir hayvan, bir şey, asla dünyayla olan ilişkilerinden ayrı tutulamaz: İçerisi sadece seçilmiş bir dışarısıdır, ve dışarısı yansıtılmış bir içerisidir; metabolizmaların, algıların, eylemlerin ve tepkilerin hızı ya da yavaşlığı, dünyada belli bir bireyi kurmak için birbirleriyle zincirlenirler. Ve ikinci olarak, bu hız ve yavaşlık ilişkilerinin koşullara göre gerçekleşmesinin, ya da bu duygulanma güçlerinin doldurulmasının bir tarzı vardır. Aslında onlar her zaman bu haldedirler, ama çok farklı bir tarzda; mevcut duyguların bu şeyi tehdit ettiği ölçüde (gücünü azaltması, onu yavaşlatması, en düşük dereceye indirmesi) ya da onu onayladığı, ivmelendirdiği ve artırdığı ölçüde: Zehir mi, besin mi? Bütün komplikasyonlarıyla birlikte, bir zehir söz konusu şeyin bir parçası için besin olabilir. Son olarak, ırabilim, farklı şeyler arasındaki ilişkilerin veya güçlerin bileşimlerini inceler. Bu, öncekilerden farklı bir yöndür. Çünkü öncesinde söz konusu olan, sadece belirli bir şeyin başka şeyleri, onlara kendisine ait bir ilişkiyle uyuşan bir ilişki sunarak nasıl çözüp dağıttığını, ya da tersine kendisinin başka şeyler tarafından çözülüp dağıtılma riskiyle nasıl karşı karşıya geldiğini bilmekti. Ama şimdi söz konusu olan, ilişkilerin (ve hangilerinin?) yeni ve daha "yaygın" bir ilişki oluşturmak için doğrudan birleşip birleşemeyeceklerini ya da güçlerin daha "yeğin" bir güç, bir kudret oluşturmak üzere doğrudan birleşip birleşemeyeceklerini bilmektir. Artık söz konusu olan faydalanmalar ve kazançlar değil, sosyalleşmeler ve cemaatlerdir. Nasıl bireyler sonsuza dek sürecek bir üst birey meydana getirmek için birbirleriyle bileşime girerler? Nasıl bir varlık bir başkasını, ona ait ilişkileri ve dünyayı gözeterek kendi dünyası içine alabilir? Ve bu bakımdan, mesela, farklı sosyalleşme tipleri nelerdir? İnsan toplumu ile aklı başında varlıklar toplumu arasındaki fark nedir?... Burada söz konusu olan artık nokta karşı nokta ilişkisi ya da bir dünya seçimi meselesi değildir, Doğanın bir senfonisi, alabildiğine geniş ve yeğin bir dünyanın oluşturulmasıdır. Kudretler, hızlar ve yavaşlıklar hangi düzen içinde ve nasıl bileştirilebilirler?

Parçaları sonsuz biçimde değişen en geniş ve en yeğin Birey olduğu ölçüde, müzik bestesi planı, Doğa planı. Irabilimin temel

kurucularından biri olan Uexküll, önce her bir şeye tekabül eden melodik dizileri veya kontrpuan ilişkilerini tanımlamasıyla, sonra bir senfoniyi genişlik kazanan içkin daha yüksek bir birlik ("doğal beste") olarak tasvir etmesiyle bir Spinozacıdır. Bu müzik bestesi *Ethica*'nın bütününde etkindir, metni hız ve yavaşlık ilişkileri ardışık ve eşzamanlı olarak sürekli değişkenlik gösteren bir ve aynı Birey olarak kurar. Ardışık olarak: Bunu, üçüncü tür bilgide düşüncenin mutlak hızı yakalanana kadar görece değişken hızlardan etkilenen *Ethica*'nın farklı bölümlerinde gördük. Eşzamanlı olarak: Bu, önermeler ve notlar aynı tavırda ilerlemedikleri, ama birbirlerini kateden iki hareketi uyum içinde bileşime soktukları ölçüde söz konusu olur. *Ethica*, parçaları en yüksek hız ile en geniş hareket içinde ileri taşınan bir bestedir. Lagneau, çok güzel bir pasajda, *Ethica*'yı bir müzik yapıtıyla karşılaştırmasının nedeni olan bu hız ve genişlikten söz eder: Elden kaçan "düşünce çabukluğu", "derinliğine yayılmış kudret", "mümkün olan en fazla sayıdaki düşüncenin ilişkisini tek bir hamlede algılama gücü[3]".

Kısacası: Eğer Spinozacıysak, bir şeyi ne biçimiyle, ne organları ve işlevleriyle, ne de töz ya da özne olarak asla tanımlamayacağız. Onu, Ortaçağ'a ya da coğrafyaya ait terimleri ödünç alarak, *enlem ve boylamları* ile tanımlayacağız. Bir cisim herhangi bir şey olabilir; bir hayvan olabilir, sessel bir cisim olabilir, bir ruh ya da bir fikir olabilir, dilbilimsel bir gövde, toplumsal bir gövde, bir birliktelik olabilir. Parçacıklar arasındaki, yani *biçim bulmamış unsurlar*[4] arasındaki hız ve yavaşlık, hareket ve duraganlık ilişkilerinin bakış

3 Jules Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, ikinci baskı, P.U.F., 1964, s. 67-68. Lagneau'nun bu metni Spinoza üstüne kaleme alınmış en önemli metinlerden biridir. Benzer olarak, Romain Rolland'ın Spinoza'daki düşünce hızı ve müzikal düzenden bahseden yapıtı: *Empédocle d'Agrigente, suivi de l'Eclair de Spinoza*, Ed. du Sablier, 1931. Aslında, verili tüm hızlardan daha büyük olan bir düşünme hızı teması Empedokles, Demokritos ya da Epikuros'da bulunabilir.

4 Bkz. Spinoza'nın "en basit cisimler" dediği şey. Onların ne sayısı ne biçimi ne de şekli vardır. Ama sonsuz derecede küçüktürler ve daima sonsuzluklar halinde varolurlar. Bir biçime sahip cisimler, sadece basit cisimlerin şu ya da bu ilişki altında ait oldukları bileşik cisimlerdir.

açısıyla cismi bileştiren toplamı, herhangi bir cismin boylamı olarak adlandırıyoruz. Bir cismi her saniye dolduran duygular toplamına enlem diyoruz, yani *anonim bir kuvvetin* (varolma kuvveti, duygulanma gücü) yeğinlik halleri. Böylelikle bir bedenin haritasını kuruyoruz. Enlemlerin ve boylamların toplamı, hep değişen, bireyler ve topluluklar tarafından elden geçirilmeyi, bileştirilmeyi, yeniden bileştirilmeyi bir an olsun elden bırakmayan Doğayı, içkinlik ya da tutarlılık planını kurar.

"Plan" sözcüğünün ya da plan fikrinin birbirine çok zıt iki kavranış şekli vardır; bunlar birbirine karışsalar da, birinden diğerine farkında olmaksızın geçilse de. Yukardan gelen, gizli bile olsa bir aşkınlığa bağlanan her örgütlenmeye, tanrıbilimsel plan denir: Bir tanrı zihnindeki tasarı, ama aynı zamanda doğanın varsayılan derinliklerinde evrim, ya da dahası bir toplumun iktidar örgütlenmesi. Bu tür bir plan yapısal ya da oluşumsal, veya aynı anda ikisi de olabilir; o daima biçimler ve gelişimleriyle, özneler ve oluşumlarıyla ilgilidir. Biçimlerin gelişimi ve öznelerin oluşumları: Bu ilk plan türünün asli özelliği budur. Demek ki bu, bir örgütlenme ve gelişim planıdır. Bundan böyle bu plan daima, hakkında ne denirse densin, özneler kadar biçimleri de yönlendiren, ve gizli kalan, asla verili olmayan, sadece onun sunduğu verilerden hareket ederek sezilebilecek, varılabilecek, çıkarsanabilecek bir aşkınlık planı olacaktır. Gerçekten de, o fazladan bir boyuta sahiptir, daima verili olanın boyutlarına ek bir boyuta işaret eder.

Bunun tersine, bir içkinlik planının hiçbir ek boyutu yoktur: Bileştirme süreci planın kendisi için, verdiği şey boyunca, verdiği şey bağlamında kavranmalıdır. O bir bileşim planıdır, bir örgütlenme ya da gelişim planı değildir. Belki de renkler ilk planı işaretlerken, müzik, sessizlikler ve sesler bu ikinci tür plana aittirler. Artık biçim yoktur, ama sadece biçimlenmemiş bir maddenin en küçük, bölünemez parçacıkları arasındaki hız ilişkileri vardır. Artık özne yoktur, sadece anonim bir kuvvetin bireyleştirici duygulanış durumları vardır. Burada plan sadece

hareketler ve durağanlıklarla, duygusal dinamik yüklerle ilgilidir: Plan bize algılattığıyla algılanır olacaktır, ve bu böyle sürüp gidecektir. Her iki plan üzerinde aynı şekilde yaşamayız, düşünmeyiz veya yazmayız. Mesela, Goethe ve belirli açılardan Hegel bile Spinozacı geçinmişlerdir. Ama onlar planı bir Biçimin örgütlenmesine ve bir Öznenin oluşmasına bağlamaktan asla vazgeçmedikleri için, gerçekten Spinozacı değildirler. Spinozacılar daha ziyade Hölderlin, Kleist ve Nietzsche'dir, çünkü onlar hızlar ve yavaşlıklar, katılaşmış donukluklar ve ivmelendirilmiş hareketler, biçim bulmamış unsurlar ve özneleşmemiş duygular bağlamında düşünürler.

Yazarlar, şairler, müzisyenler, film yönetmenleri, ve ressamlar da, hatta şanslı okurlar bile kendilerinin, meslekten filozof olanlardan daha Spinozacı olduklarını görebilirler. Bu, "plan"ın pratik kavranışı meselesidir. Bu, Spinoza'yı bilmeden bir Spinozacı olunabileceği anlamına gelmez. Ama daha çok Spinoza'nın tuhaf bir ayrıcalığı, sadece onun tarafından başarılmış bir şey vardır. O, en uç noktaya kadar itilmiş, sistematik ve bilgince, olağanüstü bir kavramsal cihaza sahip bir filozoftur; ne var ki Spinoza, filozof olmayan veya tümüyle kültür yoksunu birinin kendisinden bir "parıltı", ani bir kıvılcım alabileceği, acele, hazırlıksız bir karşılaşma için en üst düzeyde bir örnektir. Bu, sanki birinin Spinozacı olduğunu keşfetmesi gibi bir şeydir; Spinoza'nın göbeğine varılır, sistemin ya da bileşimin içine emilir, sürüklenilir. Nietzsche, "çok şaşırdım ve sevindim... Spinoza'yı nerdeyse hiç tanımıyordum; eğer şimdi ona gereksinim duyuyorsam, bu, *içgüdüsel bir edimin* sonucudur[5]", derken, sadece bir filozof olarak konuşmaz, belki de özellikle bir filozof olarak konuşmaz. Sıkı bir felsefe tarihçisi olan Victor Delbos şu özelliğe vurulmuştur: Hem çok işlenmiş bir dış model ama aynı zamanda gizli içsel bir dürtü olarak Spinoza'nın çifte rolü[6]: Çifte bir Spinoza okuması, bir

5 Bkz. Nietzsche, Overbeck'e mektup, 30 Temmuz 1881.

6 Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Alcan. Bu kitap, yazarın klasik yapıtı olan *Le Spinozisme*'den (Vrin) çok daha önemlidir.

taraftan bütün fikrinin ve parçaların birliğinin arayışında sistematik okuma, ama diğer taraftan ve aynı anda, bütünlük fikrine sahip olmaksızın içine sürüklenerek ya da bırakılarak, şu ya da bu parçasının hızına bağlı olarak dürtülen, ya da sakinleştirilen, harekete ya da dinlenişe geçirilen duygusal okuma. Kimdir Spinozacı? Kimi zaman, tabii ki yeterince saygınlık ve hayranlık duymak şartıyla, Spinoza ve onun kavramları "üstüne" çalışandır. Ama aynı zamanda, Spinoza'dan bir duygu, bir duygular bütünü, kinetik bir belirlenim, bir dürtü alan ve böylelikle Spinoza'yı bir karşılaşmaya, bir sevgiye dönüştüren filozof olmayan biridir. Spinoza'da biricik olan şey, filozofların en filozofu olarak (Sokrates'in bile tersine, Spinoza sadece felsefeyi dilemiştir...), filozofa filozof olmayana dönüşmeyi öğretmesidir. Ve bu ikisi, filozof ve filozof olmayan, V. kitapta, yapıtın aslında hiç de en zor olmayan ama sonsuz bir süratle akan en hızlı bölümünde, bir ve aynı varlık olarak biraraya getirilirler. Ayrıca, nasıl da olağanüstü bir uyumlu bütünlük vardır bu V. kitapta, ve kavram ile duygunun karşılaşması orada nasıl gerçekleşir. Ve bu karşılaşma nasıl hazırlanmış, göksel ve yeraltı hareketler tarafından nasıl zorunlu kılınmıştır, ki bu ikisi birlikte *Ethica*'nın önceki kitaplarını kurmuşlardır.

Birçok yorumcu Spinoza'dan bahsederken, Rüzgâr sözcüğünü kullanacak kadar ona sevgi duyuyordu. Ve gerçekten de, rüzgâr dışında başka bir karşılaştırma yapılamaz. Ama rüzgâr dendiğinde, Delbos'un bir filozof olarak sözünü ettiği dev, sakin rüzgârı mı düşünmeliyiz? Yoksa, *Ethica*'yı bir kopek karşılığında satın almış ve kitabın bütününü anlamaktan uzak, tipik bir filozof olmayan fakir bir Yahudi, *"Kiev'deki Adam"*ın söz ettiği kasırga ya da cadı sopasının arkasından esen rüzgârı mı düşünmeliyiz[7]? Her ikisini de, çünkü *Ethica* hem akıp giden önermeler, kanıtlamalar ve sonuçlar bütününü kavramların dev bir hareketi olarak, hem de notların kesintili zincirlenişini duyguların ve dürtülerin bir bazukası gibi, yani bir kasırgalar dizisi gibi içerir. V. kitap son

7 Bkz. kitabın başındaki Malamud alıntısı, s. 7.

derece yayılmış bir birliktir, ama aynı zamanda sıkıştırılmış yeğin bir zirvedir de: Artık kavram ile hayat arasında hiçbir fark yoktur. Ama bu zaten daha önce, Romain Rolland'ın "tözün beyaz güneşi" ve "Spinoza'nın ateşten sözleri" olarak adlandırdığı iki bileşenin bileşimi ya da iç içe geçmesi olarak sunulmuştu.

Ama insanlar sadece bununla kalmazlar; hayata karşı kin ve utanç duyan insan, giderek ölüme daha çok tapan, despot ile kölenin, papaz, yargıç ve askerin kutsal birliğini oluşturan, daima hayatın ensesinde, onu sakatlayan ya da yavaş yavaş öldüren, yasalarla, mallarla, görevlerle, imparatorluklarla onun üstüne çullanan ya da boğmakla uğraşan özyıkım içindeki bir insan: İşte Spinoza'nın dünyaya koyduğu tanı, evrene ve insanlığa ihanet.

G.D.

SKB 696903 UII

ISBN 975-8686-22-4
9 789758 686223