GILLES DELEUZE

Spinoza
ve İfade Problemi



Norgunk

GILLES DELEUZE Spinoza ve İfade Problemi Norgunk



© Norgunk Yayıncılık 2005
Sertifika No: 11140
ISBN 978 975 8686-70-4

Deleuze & Guattari Kitapları

Spinoza et le problème de l'expression
© 1969 by Les Editions de Minuit

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français/Ministère français des affaires étrangères et européennes.
Cet ouvrage, publié dans le cadre des Programmes d'aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministère des affaires étrangères, 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.

Birinci Baskı
Ocak 2013

Çeviri
Alber Nahum

Redaksiyon
Orçun Türkay

Kapaktaki Eser
Henri Michaux

Baskı ve Cilt
Mas Matbaacılık A.Ş.
Hamidiye Mahallesi Soğuksu Caddesi No: 3 Kağıthane 34408 İstanbul
T. (212) 294 10 00 / F. (212) 294 90 80
Sertifika No: 12055

Norgunk Yayıncılık
Şehit Erdoğan İban Sokak Akal C/8 Akatlar 34335 İstanbul
T. (212) 351 48 38 / F. (212) 351 83 24
info@norgunk.com / www.norgunk.com

GILLES DELEUZE

Spinoza

ve İfade Problemi

Norgunk

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ: İFADENİN ROLÜ VE ÖNEMİ 15

Spinoza'da "ifade etmek" sözünün önemi. Üçlü kullanımı: bir öz ifade etmek, özü ifade etmek, varoluşu ifade etmek. – Sıfatın, kipin ve fikrin ifade edici karakteri. – İfade etmek: açıklamak ya da açındırmak; içerimlemek ya da kuşatmak; karmaşıklaştırmak, içermek ya da kapsamak. – Leibniz ve Spinoza Descartesçılığın doğurduğu güçlükleri aşmak için ifade fikrine bel bağlar. – Yorumcular neden Spinoza'daki ifade fikrini hiç ele almadılar. – Spinoza'da ifade fikrinin neden tanıma ya da kanıtlamaya konu olmadığı. İfade ve kanıtlama.

BİRİNCİ KISIM: TÖZ ÜÇLEMELERİ

BÖLÜM I: Sayısal Ayrım ve Gerçek Ayrım 29

Üçleme olarak ifade. İlk ifade üçlemesi: töz, sıfat, öz.

Descartes'taki ayrımlar problemi. – Descartes'a göre aynı sıfata sahip tözler vardır: gerçek olan sayısal ayrımlar. – Ve farklı sıfatlara sahip tözler vardır: sayısal olan gerçek ayrımlar. – Spinoza'nın teorisi: Aynı sıfata sahip birçok töz yoktur, sayısal ayrım asla gerçek değildir. – Sonuç: Gerçek ayrım asla sayısal değildir, farklı sıfatlara denk gelen birçok töz yoktur. – *Etika*'nın ilk sekiz önermesi sadece varsayımsal bir anlama sahip değildir. Tözün oluşumu ya da kuruluşu.

Ayrım teorisi bakımından Spinoza'yla Descartes'ın karşıtlığı. Spinoza'da gerçek ayrımın anlamı.

BÖLÜM II: İfade Olarak Sıfat 41

Sıfatın statüsü ve ifade edici karakteri. *Kısa İnceleme*'nin metinleri.

Tanrısal adlar problemi. – Sıfat, atfetme ve nitelik. – Sıfatlar Tanrıda ve "yaratılanlar"da ortak olan biçimlerdir. – Bu tez nasıl Tanrıyla şeyler arasındaki öz ayrımını hiçbir şekilde ortadan kaldırmaz. – Tekanlamlılık taraftarı Spinoza: çokanlamlılığa, en-üst-düzeyliliğe ve analojiye karşı. Sıfatların ve tanrısal adların tekanlamlılığı.

Sıfat özgülük karşıtlığı. – Üç özgülük türü. – Özgülükler ifade edici değildir.

BÖLÜM III: Sıfatlar ve Tanrısal Adlar 53

Olumsuz teoloji ve analoji yöntemi. – Her ikisi de sıfatlarla özgülüklerin karıştırılmasını içerimliyor. Tanrının doğasıyla basit özelliklerin karıştırılması, ifadeyle "vahyin" karıştırılması. – Bu karışıklıklar teolojide neden hep var. – Göstergeyle ifadenin karşıtlığı. – İfade edici adlar ve buyurucu sözcükler. – Birer saf olumlama olarak sıfatlar. – Gerçek ayrım ve olumlama.

Çeşitli ifadeler nasıl bir ve aynı şeyi belirtiyorlar. Anlamın mantığı. – Olumlu teoloji ve tekanlamlılık. – Duns Scotus'a göre biçimsel ayrım ve Spinoza'ya göre gerçek ayrım. – Tekanlamlılıktan içkinliğe.

BÖLÜM IV: Mutlak 70

Sıfatların eşitliği. – Sonsuzca yetkin ve mutlak olarak sonsuz.

Tanrının varlığının Descartesçı ispatlarının "can alıcı noktası" olarak sonsuzca yetkin. – Descartes'ın ontolojik ispatına yöneltilmiş itirazların anlamı. – Leibniz ve Spinoza: sonsuzca yetkinin yetersizliği. – Spinoza: sonsuzca yetkinin sebebi olarak mutlak olarak sonsuz. – Spinoza'da ontolojik ispat; *Etika*'nın başlangıcının planı. – *Kısa İnceleme*'yle *Etika*'nın farkları. – Ontolojik ispat bakımından Leibniz ve Spinoza. – 6. tanım gerçek bir tanımdır.

İkinci ifade üçlemesi: yetkin, sonsuz, mutlak.

BÖLÜM V: Güç 84

Descartes acelecilik ya da kolaycılıkla suçlanıyor. – Descartes'taki *a posteriori* ispatın formülasyonları: "kolay" mefhumu. – Descartes'ın *a posteriori* ispatın can alıcı öğesi olarak gerçeklik ya da yetkinlik miktarı. – Gerçeklik miktarının yetersizliği: akıl olarak güç.

Kısa İnceleme'deki *a posteriori* ispat. – Bir güçler argümanının oluşumu. – İki güç: düşünme ve bilme gücü, varolma ve eyleme gücü. – *Etika*'da *a posteriori ispat:* doğrudan ele alman varolma gücü.

Sıfatlar: bir şeye bir güç atfedilmesinin koşulları. – Mutlak olarak sonsuz tözün durumu ve sonlu varlıkların durumu. – Güç ve öz. – Şeyler birer kiptir, yani şeylerin bir gücü vardır.

Etkilenme gücü ve kudreti. – Üçüncü ifade üçlemesi: güç olarak öz, özü olduğu şey, etkilenme kudreti.

İKİNCİ KISIM: PARALELİZM VE İÇKİNLİK

BÖLÜM VI: Paralelizmde İfade 101

Yeniden-ifade olarak üretim. – Tanrı kendini nasıl anlıyorsa öyle üretir, Tanrı nasıl varoluyorsa öyle üretir. – Nedenin tekanlamlılığı: her şeyin nedeni olmasıyla aynı anlamda kendi kendinin nedeni olan Tanrı. – Analojiye karşı. – Anlamın ve yeniden-ifadenin mantığı.

Üretim düzeni. – Farklı sıfatlara ait kipler arasında gerçek bir nedenselliğin dışlanması. – Paralelizm: düzen özdeşliği, bağlantı özdeşliği, varlık özdeşliği. – Bağlantı özdeşliği ve eşitlik ilkesi. – Varlık özdeşliği: kip ve değişke. – İfadenin yeni üçlemesi: sıfat, kip ve değişke.

BÖLÜM VII: İki Güç ve Tanrı Fikri 114

Paralelizmin kanıtlanmasının karmaşıklığı: fikir ve onun nesnesi. – Epistemolojik paralelizm ve ontolojik paralelizm.

Her bir fikre bir şey denk gelir: Aristoteles'in etkisi. – Her bir şeye bir fikir denk gelir. – Tanrı kendini neden zorunlu olarak anlar. – Tanrı fikrinin "zorunluluğu". – Düşünme gücü zorunlu olarak varolma ve eyleme gücüne eşittir.

İki güç ve onların eşitliği. – Güç ile sıfatın ayrımı. – Sıfatlar ve varolma gücü. – Düşünce sıfatı ve düşünme gücü. – Düşünce sıfatının "ayrıcalık"larının kaynağı.

Tanrı fikrinin "olanaklılığı". – Sonsuz anlama yetisi neden bir üründür. – Düşünce sıfatının üç ayrıcalığı.

Epistemolojik paralelizmden dolanmak neden zorunluydu. – Tözün birliğinden bir değişkenin birliğine varmayı ancak Tanrı fikri sağlayabilir. İfadenin taşınması.

BÖLÜM VIII: İfade ve Fikir 130

Yöntemin biçimsel ya da düşünümsel olan ilk yönü: fikrin fikri, düşünme gücümüzle açıklanan fikir. – Biçim ve düşünüm.

İkinci yöne geçiş. – Yöntemin maddi ya da oluşumsal olan ikinci yönü: doğru fikrin içeriği, upuygun fikir, kendi nedenini ifade eden fikir. – Upuygun fikir ve oluşumsal tanım. – Kurgunun rolü. – Oluşum bizi nasıl Tanrı fikrine götürür. – Yöntemin üçüncü yönüne geçiş: olabildiğince hızlı bir biçimde Tanrı fikrine varmak. – Yöntemin üçüncü yönü: biçimle içeriğin birliği, tinsel otomat, zincirleniş. – İfade ve temsil.

Hakikatin maddi tanımı ve biçimsel tanımı. – İfade, upuygun fikir ve düşünümsel fikir. – Tanrı fikrinin upuygun karakteri.

BÖLÜM IX: Upuygun-olmayan 147

Fikirlere nasıl "sahibiz". – Fikirlere sahip olma koşullarımız bu fikirlerin upuygun olmasına olanak vermiyor gibidir. – "Kuşatma" hangi anlamda "ifade etme"nin karşıtıdır. – Upuygun-olmayan fikir ifade edici olmayan fikirdir. – Spinoza'nın problemi: Upuygun fikirlere sahip olmayı nasıl başaracağız? – Upuygun-olmayan fikirde olumlu olan bir şey.

Açık ve seçiğin yetersizliği. – Açık ve seçik sadece tanımaya yarar. – Bir yeter sebepten yoksundur. – Descartes fikrin temsil edici içeriğinde kalır, ifade edici içeriğine ulaşmaz. Psikolojik bilincin biçiminde kalır, mantıksal biçime ulaşmaz. – Açık ve seçik nedeni ve özü yakalayamaz. – Açık ve seçik fikrin eleştirisi bakımından Leibniz ve Spinoza.

BÖLÜM X: Spinoza Descartes'a Karşı 158

Descartes'ın yöntemi hangi anlamda analitiktir. – Spinoza'ya göre bu yöntemin yetersizlikleri. – Sentetik yöntem. – Aristoteles ve Spinoza: nedeniyle bilme. – Nedenin kendisi nasıl bilinir.

Descartes'a göre kendi kendisinin nedeni olarak Tanrı: çokanlamlılık, en-üst-düzeylilik, analoji. – Spinoza'ya göre kendi kendisinin nedeni olarak Tanrı: tekanlamlılık. – Tekanlamlılık ve içkinlik. – Spinoza'da Descartesçı aksiyomlar ve dönüşümleri.

BÖLÜM XI: İçkinlik ve İfadenin Tarihsel Öğeleri 172

Yeni-Platonculukta katılım problemi. – Bağış ve türüm. – Türümsel neden ile içkin neden arasındaki iki fark. Yeni-Platonculukta bir içkin nedenin nasıl bir türümsel nedenle birleştiği: varlık ya da zekâ. – *Complicare-explicare*. – İçkinlik ve eşitlik ilkesi. – Türümdeki ifade fikri. – Yaratılıştaki ifade fikri: ifade ve benzerlik. – Yaratılış teorisinde bir içkin neden nasıl örneksel bir nedenle birleşir.

Spinoza'nın ifadesi, yaratılış ve türüm varsayımlarına tabi olmaktan çıkar. – İfade ve gösterge karşıtlığı. – İçkinlik: sıfatların ayrımı ve tekanlamlılığı. – Spinozacı hiyerarşi teorisi. – İfade ve eşitlik ilkesinin farklı anlamları.

ÜÇÜNCÜ KISIM: SONLU KİP TEORİSİ

BÖLÜM XII: Kip Özü: Sonsuzdan Sonluya Geçiş 191

"Parça" sözcüğünün anlamı. – Yeğinsel nitelik, nicelik; uzamsal nicelik. – *Meyer'e Mektup*'taki iki kipsel sonsuz.

Fiziksel gerçeklik olarak kip özü: güç derecesi ya da yeğinsel nicelik. – Varolamayan kipin statüsü. – Öz ve varoluş. – Öz ve özün varoluşu. – Kip özlerinin ayrımı problemi. – Ayrım teorisi ya da niceliksel farklılaşma teorisi. – Özlerin üretilmesi: kip özü ve karmaşıklaşma.

Niceliksel ifade.

BÖLÜM XIII: Kipin Varoluşu 201

Kipin varoluşunun neden oluştuğu: varoluş ve uzamlı parçalar. – Uzamsal nicelik, ikinci nicelik biçimi. – Nicelikle sayının farkı. – Yalın cisimler. – En yalın cisimlere denk gelen özleri aramak yersizdir.

Sonlu kipteki ifadenin ilk üçlemesi: öz, karakteristik ilişki, uzamlı parçalar. – İlişkilerin bileşme ve çözülüp dağılma yasaları.

Kipin özüyle varoluşunun ayrımının anlamı. – Varolan kiplerin ayrımı problemi. – Varolan kip sıfattan nasıl dışsal bir şekilde ayrılır. – Varolan kip ve açıklama.

BÖLÜM XIV: Bir Beden Ne Yapabilir? 215

Sonlu kipteki ifadenin ikinci üçlemesi: öz, etkilenme kudreti, bu kudreti dolduran etkilenişler. – Tözün etkilenişleri ve kipin etkilenişleri. – Etkin etkilenişler ve edilgin etkilenişler. – Duygular ya da hisler. – Upuygun-olmayan fikirler ve edilgin hislere mahkûm görünüyoruz. – Sonlu kipin varoluşsal değişiklikleri. – Leibniz'deki etkin kuvvet ve edilgin kuvvet, Spinoza'daki eyleme gücü ve maruz kalma gücü. – Eyleme gücü ne bakımdan tek olumlu ve gerçek güçtür. – Fizik esini: Etkilenme kudretimiz her zaman doludur. – Etik esini: Yapabileceğimiz şeyden kopuğuz.

Leibniz'in Spinozacılık eleştirisi, bu eleştirinin muğlak karakteri. – Leibniz'le Spinoza'da ortak olan: Descartes'a karşı yeni bir natüralizm tasarısı. – Leibniz ve Spinoza'daki üç düzey. – Leibniz'le Spinoza'nın asıl karşıtlığı: *conatus*. – *Conatus*'un belirlenimi olarak etkileniş. – Tutku bizi yapabileceğimizden ne anlamda koparır. – İfade edici doğa: Erekle donatılmış natüralizm mi, ereksiz natüralizm mi?

BÖLÜM XV: Üç Düzen ve Kötülük Problemi 233

Facies totius universi. – İki ilişki hangi anlamda bileşmeyebilir. – Kip üçlemesine denk gelen üç düzen: özler düzeni, ilişkiler düzeni, karşılaşmalar düzeni. – Spinoza'da rastlantısal karşılaşmalar izleğinin önemi.

İlişkileri bileşen cisim ya da bedenler arasındaki karşılaşma. – Eyleme gücünün artması ya da desteklenmesi. – Sevinçli tutkularla kederli tutkular ayrımı nasıl etkin etkilenişlerle edilgin etkilenişler ayrımıyla birleşir. – İlişkileri bileşmeyen cisim ya da bedenler arasındaki karşılaşma. – Kederli tutku ve doğa hali. – Sevinçli tutkular duymayı nasıl başarırız?

İyilik ve kötülük değil, iyi ve kötü. – Kötü karşılaşma ya da bir ilişkinin çözülüp dağılması olarak kötülük. – Zehirlenme metaforu. – Kötülük ilişkiler düzeninde bir hiçtir; Blyenbergh'in birinci yanlış anlaması. – Kötülük özler düzeninde bir hiçtir; Blyenbergh'in ikinci yanlış anlaması. – Kötülük ve karşılaşmalar düzeni; kör örneği ve Blyenbergh'in üçüncü yanlış anlaması.

Tezin anlamı: Kötülük bir hiçtir. – Ahlaki karşıtlığın yerine etik farklılığın geçirilmesi.

BÖLÜM XVI: Etik Dünya Görüşü 254

Ruhta ve bedende eylem ve tutkunun ters ilişki ilkesi. – Spinoza'nın bu ilkeye itirazı: paralelizmin pratik anlamı.

Doğal hak: kudret ve hak. – Doğal hak ile antik doğa yasası arasındaki dört karşıtlık. – Doğa hali ve karşılaşmaların tesadüfü. – İlk yönüyle akıl: karşılaşmaları örgütleme çabası. – Etik fark: akıllı, özgür ya da kuvvetli insan. – Âdem. – Doğa hali ve akıl. – Aklın çabasını destekleyecek bir makamın zorunluluğu. – Kent: medeni hal ile akıl hali arasındaki farklılık ve benzerlikler.

Etik, problemleri kudret ve güç terimleriyle koyar. – Etik ile ahlakın karşıtlığı. – Yapabileceğinin sonuna kadar gitmek. – Felsefenin pratik anlamı. – Kederi ve nedenlerini kınamak. – Olumlama ve sevinç.

BÖLÜM XVII: Ortak Mefhumlar 274

Birinci soru: Azami oranda sevinçli tutku duymayı nasıl başaracağız? – İkinci soru: Sevinçli etkilenişler duymayı nasıl başaracağız? – Edilgin sevinç ve etkin sevinç.

Bedenlerin uyuşması, ilişkilerin bileşmesi ve bileşim ortaklığı. – Daha az ya da çok genel bakış açıları. – Ortak mefhumlar: genelliklerine göre çeşitlilikleri. – Ortak mefhumlar genel fikirlerdir, ama soyut fikirler değildirler. – Soyut fikrin eleştirilmesi. – Spinoza'dan Geoffroy St Hilaire'e. – Ortak mefhumlar zorunlu olarak upuygundurlar. – "Upuygun fikirler oluşturmayı nasıl başaracağız?" sorusunun cevabı. – Ortak mefhum ve ifade.

Ortak mefhumların oluşturulma düzeni en az genel olanlardan en genel olanlara doğru gider. – Edilgin sevinç bizi bir ortak mefhum oluşturmaya yöneltir. – İkinci yönü altında akıl: ortak mefhumların oluşturulması. – Ortak mefhumun pratik anlamı: bize etkin sevinçler sağlaması – En az genel ortak mefhumlardan yola çıkarak nasıl en genel ortak mefhumları oluştururuz. – Kaçınılmaz kederleri anlamak.

BÖLÜM XVIII: Üçüncü Türe Doğru 291

Birinci tür bilginin karmaşıklığı: doğa hali, medeni hal, din hali. – Göstergeler ve birinci tür.

İkinci tür ve akıl hali. – Ortak mefhumların varolan kiplere uygulanması. – *Etika*'nın bir keşfi olarak ortak mefhumlar. *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*'ndeki önseziler. – Birinci tür bilgiyle ikinci tür arasındaki ahenkler. – Akıl ile imgelem arasındaki ahenkler.

Bilgimizin koşulları olarak ortak mefhumlar. – Ortak mefhumlardan Tanrı fikrine: Bu fikir hangi anlamda ikinci türe aittir ve hangi anlamda bizi üçüncü türe geçirir. – Ortak mefhumlar ve ortak biçimler. – Üçüncü tür ve özler düzeni.

BÖLÜM XIX: Kutluluk 306

Üçüncü türün üç belirlenimi. – Üçüncü türün etkin sevinçleri.

Üçüncü türün etkin sevinciyle ikincinin etkin sevinci arasındaki fark. – Kendimizin fikri. – Doğuştan-olmayan etkilenişler ve doğuştan gelen etkilenişler. – İkinci türün doğuştanı ve üçüncü türün doğuştanı. – İkinci türün Tanrısı ile üçüncü türün Tanrısı. – Üçüncü tür ve ifade.

Varoluşumuz sırasında üçüncü türe nasıl erişiriz. – Bu erişimin sınırları. – Özlerin matematiksel ve idealist yorumuna karşı. – Süre ile ebediyet arasındaki doğa farkı: ölümsüzlük kavramının eleştirisi. – Ölüm. – Üçüncü türün etkilenişlerinin etkilenme kudretimizi tamamen doldurmaları ancak ölümden sonra olur. – Varoluşun ne anlamda bir sınav olduğu: Spinoza'da kurtuluş fikri. – Yeğinlikli parça ve uzamlı parçalar: her birinin ifade açısından önemi. İfade edici oluş.

SONUÇ: LEIBNIZ VE SPINOZA'DA İFADE TEORİSİ
(Felsefede İfadecilik) 324

İfade etmek: olmak, bilmek, eylemek ya da üretmek. – Bu kavramın tarihsel anlamı. – Leibniz'in ve Spinoza'nın bu kavrama verdiği anlam: Descartes'a yönelik tepkinin üçlü yönü. – Leibniz'le Spinoza'nın farkı: çokanlamlı ifadeler ve analoji, tekanlamlı ifadeler ve tekanlamlılık. – Spinoza'ya göre Tekanlamlı'nın üç şekli. – İfadenin paradoksu: ifade edilen.

EK: *Etika*'nın Planının ve Bu Planın Gerçekleştirilmesinde Notların Rolünün Biçimsel Açıdan İncelenmesi 338

[Deleuze-Spinoza Lügatçesi] 350

Not

Deleuze, *Etika* için A. Guérinot'nun, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi* için A. Koyré'nin ve geri kalan yapıtlar için C. Appuhn'ün Fransızca çevirilerinden yararlanmakta, alıntılar için de pasajların kolayca bulunabileceği durumlarda yapıtların kendi bölümlemelerine işaret etmektedir. Öte yandan *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Mektuplar* için Van Vloten ve Land edisyonuna gönderme yapmaktadır.

Bu kitap Gilles Deleuze tarafından "Spinoza Felsefesinde İfade Fikri" başlığıyla, tamamlayıcı tez olarak sunulmuştur.

Kısaltmalar

Korte Verhandeling [özgün ad]; *Court traité* [Fransızca]; *Kısa İnceleme* [Türkçe]: [KV]

Tractatus de Intellectus Emendatione; Traité de la réforme de l'entendement; Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme: [TIE]

[Metin içinde kısaltma: *Traité de la réforme: Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*]

Renati Des Cartes Principiorum Philosophiæ; Principes de la Philosophie de Descartes; Descartes Felsefesinin İlkeleri: [DPP]

[Metin içinde kısaltma: *Principes: İlkeler*]

Cogitata Metaphysica; Pensées métaphysiques; Metafizik Düşünceler: [CM]

Tractatus Theologico-Politicus; Traité théologico-politique; Teolojik-Politik İnceleme: [TTP]

Ethica; Éthique; Etika: [E]

Tractatus Politicus; Traité politique; Politik İnceleme: [TP]

Türkçe çevirilere ilişkin not

Deleuze'ün Spinoza'dan yaptığı alıntıların büyük çoğunluğu, terminolojik bütünlüğü korumak amacıyla Fransızcadan yeniden çevrilmiştir. Bununla birlikte, aşağıda belirtilen Türkçe çevirilerden de yararlanılmış ve alıntıların karşılaştırılabilmesi için, söz konusu pasajın Türkçe çevirideki sayfa numaraları ve bazı temel kavram seçimleri köşeli parantez "[ ]" içerisinde verilmiştir:

Spinoza, *Törebilim*, Aziz Yardımlı (çev.), İdea Yayınevi, İstanbul, 2000: [AY]

Spinoza, *Etika*, Hilmi Ziya Ülken (çev.), Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2004: [HZÜ]

Spinoza, *Ethica*, Çiğdem Dürüşken (çev.), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011: [ÇD]

Spinoza, *İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme, Söylem/İnceleme/Monadoloji* içinde, Aziz Yardımlı (çev.), İdea Yayınevi, İstanbul, 1998.

Spinoza, *Politik İnceleme*, Murat Erşen (çev.), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.

Spinoza-Blyenbergh, *Kötülük Mektupları*, Alber Nahum (çev.), Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2008: [KM]

Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün (çev.), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008.

GİRİŞ

İFADENİN ROLÜ VE ÖNEMİ

Etika'nın I. bölümünde, ifade fikri daha 6. tanımda beliriverir: "Tanrıdan, mutlak olarak sonsuz varlığı, yani her biri ebedi ve sonsuz bir özü *ifade eden* sonsuz sayıda sıfatın oluşturduğu bir tözü anlıyorum." Bu fikir, sonrasında gittikçe daha büyük bir önem kazanır. Çeşitli bağlamlarda tekrar tekrar ele alınmıştır. Spinoza kâh şöyle der: Her sıfat ebedi ve sonsuz olan *belli bir özü*, sıfatın cinsine denk gelen bir özü ifade eder. Kâh şöyle: Her sıfat tözün özünü, varlığını veya gerçekliğini ifade eder. Son olarak da şöyle: Her sıfat tözsel *varoluşun* sonsuzluğunu ve zorunluluğunu, yani ebediliği ifade eder.[1] Ve şüphesiz, Spinoza bir formülden öbürüne nasıl geçildiğini de göstermektedir. Her sıfat bir özü ifade eder, ama bunu ancak kendi cinsinde tözün özünü ifade ettiği ölçüde yapar; tözün özü de zorunlu olarak varoluşu kuşattığından, Tanrının özüyle birlikte kendi ebedi varoluşunu ifade etmek her sıfata özgüdür.[2] Bununla birlikte, ifade

---

1 *Etika*'da bunlara denk gelen formüller şunlardır: 1°) *aeternam et infinitam certam essentiam exprimit* (I, 10, not). 2°) *divinae substantiae essentiam exprimit* (I, 19, kanıtlama); *realitatem sive esse substantiae exprimit* (I, 10, not). 3°) *existentiam exprimunt* (I, 10, önerme sonucu). Üç formül türü, I, 10, notta biraraya getirilmiştir. Söz konusu metin, bu bakımdan son derece ince ayrım ve kaymalar içerir.

2 *E*, I, 19 ve 20, kanıtlama.

fikri tözün birliğiyle sıfatların çeşitliliğine ilişkin bütün güçlükleri de bünyesinde toplar. O halde sıfatların ifade edici doğası *Etika*'nın I. bölümünde temel bir izlek olarak belirmektedir.

Kip de kendi payına ifade edicidir: "Varolan her şey Tanrının doğasını, başka bir deyişle özünü kesin ve belirli bir şekilde ifade eder" (yani, tanımlanmış bir kip altında).[3] Öyleyse ikinci bir ifade düzeyi ayırt etmeliyiz, bir tür ifadenin ifadesi. İlk başta töz kendini sıfatlarında ifade eder, her sıfat da bir özü ifade etmektedir. Ama ikinci olarak sıfatlar da kendilerini ifade ederler: Kendilerini, yine kendilerine bağlı olan kiplerde ifade ederler ve her kip bir değişkeyi ifade eder.[4] Birinci düzeyin gerçek bir kuruluş, adeta tözün özünün bir soybilimi olarak anlaşılması gerektiğini göreceğiz. İkincisi ise şeylerin gerçek bir üretimi olarak anlaşılmalıdır. Gerçekten de Tanrı, özü sonsuz olduğu için sonsuz sayıda şey üretir; ama sonsuz sayıda sıfata sahip olduğu için, bu şeyleri zorunlu olarak, her biri içerildiği sıfata gönderen sonsuz sayıda kipte üretir.[5] İfade, kendinde bir üretim değildir, ama sıfatın da kendini ifade ettiği ikinci düzeyde bir üretime dönüşür. Buna karşılık, ifade-üretim de temelini bir ilk ifadede bulur. Tanrı kendini, etkilerinde[6] ifade etmeden "önce" kendisiyle ifade etmektedir; kendini, önce kendisiyle doğalayan doğayı [*Natura*

---

3 *E*, I, 36, kanıtlama (ve 25, önerme sonucu: *Modi quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur*). [Krş. AY, s. 27; HZÜ, s. 68; ÇD, s. 131]

4 *"... chaque mode exprime une modification." Mode*'u *kip*'le, *modification*'u ise *değişke* sözcüğüyle karşılıyorum. Ancak, görüldüğü gibi, Türkçede oturmuş olan bu kavramlar *mode* ile *modification* arasındaki bağlantıyı yansıtmıyor. O nedenle, bu bağlantıyı vurgulamanın zorunlu olduğu yerlerde *modification*'u kipleşme ya da kipleniş olarak, *modifier* fiilini de kipleşmek olarak çeviriyorum. Spinoza'ya göre, tözün değişkesi/kiplenişi (*modification*) ya da etkilenişi (*affection*) biricik tözün kipleşerek, farklı tarzlar, tavırlar, kipler altında kendini ifade etme hali. *(ç.n.)*

5 *E*, I, 16, kanıtlama.

6 Fransızca *effet* sözcüğü Türkçede sonuç ya da etki diye karşılanabilir. Ama daha önemlisi, nedenselliğin bu çerçevede neden-etki ilişkisi olarak kavranmasıdır: Neden etki etmekte, etkide bulunmakta, etki üretmektedir. Çevirinin genelinde Türkçede yerleşmiş olan neden-sonuç kalıbına bağlı kalmakla birlikte, bağlamın gerektirdiği yerlerde *etki* sözcüğünü de kullanıyorum. *(ç.n.)*

naturans] oluşturarak ifade etmekte, sonra da kendinde doğalanan doğayı [*Natura naturata*] üreterek ifade etmektedir.

İfade mefhumunun sadece ontolojik değil, gnoseolojik bir kapsamı da vardır. Buna şaşırılmamalıdır, çünkü fikir düşüncenin bir kipidir: "Tekil düşünceler, başka bir deyişle şu veya bu düşünce Tanrının doğasını kesin ve belirli bir şekilde ifade eden birer kiptir."[7] Ama böylece bilgi bir ifade türüne dönüşmektedir. Şeylerin bilgisinin Tanrının bilgisiyle ilişkisi, şeylerin kendilerinde Tanrıyla olan ilişkisiyle aynıdır: "Hiçbir şey, Tanrı olmaksızın varolamayacağına ve kavranamayacağına göre, doğanın tüm varlıklarının, kendi özleri ve yetkinlikleri oranında Tanrı kavramını *kuşattıkları* ve *ifade ettikleri* kesindir; dolayısıyla, doğada ne kadar çok şeyi bilirsek, eriştiğimiz Tanrı bilgisinin o oranda büyük ve yetkin olacağı da kesindir."[8] Tanrı fikri kendini, bütün fikirlerimizde kaynak ve neden olarak ifade eder; öyle ki, fikirlerin toplamı doğanın düzenini aynen yeniden üretir. Ve fikir de, kendi nesnesinin özünü, doğasını ya da yetkinliğini ifade eder: Bir tanıma ya da fikre, şeyin, doğasını kendinde olduğu haliyle ifade etmesi denir. Fikirler bir nesneye dair ne kadar çok gerçeklik ya da yetkinlik ifade ederlerse, o kadar yetkin olurlar; öyleyse zihnin "mutlak olarak" oluşturduğu fikirler sonsuzluğu ifade ederler.[9] Zihin şeyleri ebedilik türü altında kavrar; ama bu, bedenin özünü bu türde ifade eden bir fikre sahip olduğu için böyledir.[10] Spinoza'daki upuygunluk anlayışı, fikrin bu ifade edici doğasından ayrılmaz görünmektedir. Spinoza daha *Kısa İnceleme*'den itibaren, bilgiyi, şeyin dışında kalacak bir işlem olarak değil, bir düşünüm ya da şeyin zihindeki bir ifadesi olarak açıklayabilecek bir kavram arayışındaydı. *Etika* farklı bir biçimde yorumlamasına rağmen, yine aynı gerekliliği yansıtır. Ne olursa olsun, doğruluğun fikirde mevcut olduğunu söylemek yeterli değildir. Şunu da sormalıyız: Doğru fikirde mevcut

---

7 *E*, II, 1, kanıtlama. [Krş. AY, s. 36; HZÜ, s. 79; ÇD, s. 161]

8 *TTP*, Bölüm 4 (II, s. 136). [Krş. Tür. çev. s. 97-98]

9 *TIE*, 108 (*infinitatem exprimunt*).

10 *E*, V, 29, önerme ve kanıtlama.

olan nedir? Doğru bir fikirde kendini ifade eden nedir, bu fikir neyi ifade eder? Spinoza Descartesçı açık seçiklik anlayışını aşmış ve kendi upuygunluk teorisini oluşturmuşsa, bu yine ifade problemi sayesinde olmuştur.

"İfade etmek" sözcüğünün eşanlamlıları vardır. *Kısa İnceleme*'nin Hollandaca metinleri *uytdrukken* ve *uytbeelden*'i (ifade etmek) de kullanır, ama *vertoonen*'i (hem açığa vurmak hem de kanıtlamak) yeğler: Düşünen şey kendini, bir nesne sonsuzluğuna denk gelen bir fikir sonsuzluğunda *ifade eder;* ama bir cismin ya da bedenin[11] fikri de Tanrıyı dolaysızca *açığa vurur;* ve sıfatlar kendilerini yine kendileriyle *açığa vururlar.*[12] *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*'de sıfatlar Tanrının özünü açığa vururlar: *ostendere.*[13] Ancak, en önemlisi eşanlamlılar değil, ifade fikrine belirginlik kazandıran ve eşlik eden bağlılaşık terimlerdir. Bu bağlılaşıklar *explicare* ve *involvere*'dir. Böylece tanımın, tanımlanmış şeyin doğasını ifade etmekle kalmadığı, *kuşattığı* ve *açıkladığı* [*envelopper et expliquer*] da söylenir.[14] Sıfatlar tözün özünü ifade etmekle kalmazlar; onu kâh açıklarlar kâh kuşatırlar.[15] Kipler Tanrı kavramım hem ifade ederler

---

11 Spinoza'nın kullandığı Latince *corpus* sözcüğü, tıpkı Fransızca *corps* sözcüğü gibi, hem cisim hem de beden anlamına gelir. Aslına bakılırsa cisim sözcüğü Türkçede, yer kaplayan, kütlesi ve ağırlığı olan canlı cansız her şeyi, dolayısıyla insan bedenini-gövdesini de belirtmektedir. Yine de, bundan böyle, bağlama göre bu sözcüklerden birini (ya da bazen ikisini birarada) kullanacağım. Her durumda, bunların Spinozacı açıdan uzam sıfatının kipi olarak tek bir şeyi belirttiği, dolayısıyla elmanın ya da masanın bedeninden olduğu kadar, insanın ya da filin cisminden söz edilebileceği akılda tutulmalıdır. *(ç.n.)*

12 Bkz. *KV*, II, Bölüm 20, 4 (*uytgedrukt*); I, ikinci diyalog, 12 (*vertoonen*); I, Bölüm 7, 10 (*vertoond*).

13 *TIE*, 76.

14 *E*, I, 8, not 2: ... *Veram uniuscujusque rei definitionem nihil involvere neque exprimere praeter definitae naturam. TIE*, 95, *Definitio, ut dicatur perfecta, debebit intimam essentiam rei explicare.*

15 *E*, I, 19, kanıtlama; 20, kanıtlama.

hem de kuşatırlar; öyle ki, kiplere denk gelen fikirlerin kendileri de Tanrının ebedi özünü kuşatırlar.[16]

Açıklamak, açındırmaktır. Kuşatmak ise içerimlemektir. Ancak, bu iki terim birbirinin karşıtı değildir: Sadece ifadenin iki yönüne işaret ederler. İfade bir yandan bir açıklamadır: kendini ifade edenin açındırılması, Bir'in çoklukta açığa vurulması (tözün sıfatlarında açığa vurulması, sıfatların da kiplerinde açığa vurulmaları). Ama bir yandan da çoklu ifade Bir'i kuşatmaktadır. Bir, onu ifade eden içinde kuşatılmış, onu açındıranın içine kazınmış bir halde, onu açığa vuran her şeyde içkin olarak kalır: Bu anlamda ifade bir kuşatmadır. İleride çözümleyeceğimiz sonlu kip ve tutkuları düzeyindeki belirli bir hal dışında, iki terim arasında karşıtlık yoktur.[17] İfade, kural olarak, ifade ettiğini kuşatıp içerimler, aynı zamanda da açıklayıp açındırır.

İçerimleme ve açıklama, kuşatma ve açındırma hep panteizmle suçlanmış köklü bir felsefi gelenekten devralınmış terimlerdir. Bu kavramlar tam da birbirlerinin karşıtı olmadıkları için, sentetik bir ilkeye gönderme yaparlar: *complicatio*. Yeni-Platonculukta, *karmaşıklığın* [*complication*] hem çokluğun Bir'deki, hem de Bir'in çokluktaki mevcudiyetini belirtmesine sıkça rastlanır. Tanrı "karmaşıklaştırıcı" Doğadır; bu doğa Tanrıyı açıklar ve içerimler, Tanrıyı kuşatır ve açındırır. Tanrı her şeyi "karmaşıklaştırır", ama her şey de onu açıklar ve kuşatır. Mefhumların bu iç içe geçişi ifadeyi oluşturur; bu anlamda Ortaçağ ve Rönesans'ta kavuştuğu haliyle Hristiyan ve Yahudi Yeni-Platonculuğunun asli biçimlerinden birini karakterize eder. Bu açıdan, ifadenin Rönesans düşüncesinin temel bir kategorisi olduğu söylenmiştir.[18] Spinoza'da ise Doğa her bir şey tarafından açıklanıp içerimlendiği gibi, aynı anda her şeyi kapsar, her şeyi içerir. Sıfatlar tözü kuşatır ve açıklarlar, ama töz de bütün sıfatları kapsar. Kipler bağlı oldukları sıfatı kuşatır ve açıklarlar, ama sıfat da kendisine denk gelen kip özlerinin hepsini içerir. Spinoza'nın

---

16 *E*, II, 45 ve 46, kanıtlama.

17 Bkz. Bölüm IX.

18 Bkz. A. Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme* (Vrin, 1929), ve özellikle *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand* (Armand Colin, 1947).

ifadeci geleneğe nasıl katıldığını, ne ölçüde bağlı kaldığını ve onu nasıl yenilediğini sormalıyız.

Bu soru, Leibniz'in ifadeyi en temel kavramlarından biri haline getirmesiyle daha da önem kazanmıştır. Leibniz'de de, Spinoza'da olduğu gibi, ifadenin hem teolojik hem ontolojik hem de gnoseolojik bir kapsamı vardır. İfade, Tanrıya, yaratılanlara ve bilgiye ilişkin teorilere yön vermektedir. Her iki filozof da, birbirlerinden bağımsız bir şekilde, Descarteşçılığın doğurduğu güçlükleri aşmak, yeniden bir Doğa felsefesi kurmak, hatta Descartes'ın kazanımlarını, Descarteşçı dünya görüşüne kökten düşman sistemlere dahil etmek için ifade fikrine bel bağlamış gibidirler. Leibniz ve Spinoza'nın anti-Descarteşçılığından söz edilebildiği kadarıyla, bu anti-Descarteşçılık ifade fikrine dayanır.

İfade fikrinin hem Spinoza'nın sisteminin kavranması ve bunun Leibniz'in sistemiyle olan ilişkisinin belirlenmesi, hem de iki sistemin kaynakları ve oluşumu açısından önemli olduğunu varsayıyoruz. Peki o halde, neden en iyi yorumcular Spinoza felsefesinde böyle bir mefhumu pek (ya da hiç) dikkate almadılar? Bazıları ifadeden hiç söz etmezken, bazıları ona dolaylı bir anlam yüklemekte; onda daha derinlikli bir terimin eşanlamlısını görmektedirler. Buna göre, ifade olsa olsa "türüm"[19] demenin bir şeklidir. Daha önce Leibniz de aynı şeyi öne sürüyor ve Spinoza'yı, ifadeyi Kabala'ya uygun bir biçimde yorumlayıp onu bir çeşit türüme indirgemekle eleştiriyordu.[20] Ya da, ifade etmek *açıklama*nın bir eşanlamlısı olabilirdi. Post-Kantçılar

---

19 Türkçede südûr ve taşma olarak da geçen *émanation* kavramını *türüm* ile karşılamayı yeğledim. Plotinos'un öğretisinin ve Yeni-Platoncu düşüncenin merkezinde yer alan türüm anlayışı, evrenin ve evrendeki şeylerin mutlak olarak aşkın bir Varlığın (Tanrının, Bir'in) fışkırması, taşması, ışıması sonucunda varlığa geldiğini öne sürer. Bu türüm sürecinde, evreni oluşturan aşkın Varlığın mutlak yetkinliğinden hiçbir şey eksilmezken, yaratılan şeyler Varlığa yakınlık ve uzaklıklarına göre daha çok ya da daha az yetkin olarak değerlendirilirler. Dolayısıyla bu anlayışta, kademeli bir yaratım ve hiyerarşik bir evren tasarımı söz konusudur. *(ç.n.)*

20 Bkz. Foucher de Careil, *Leibniz, Descartes et Spinoza* (1862). Yakın dönemdeki yorumcular arasında E. Lasbax, Spinozacı ifadeyle Yeni-Platoncu türüm özdeşliğini en ileri götürenlerdendir: *La Hiérarchie dans l'Univers chez Spinoza* (Vrin, 1919).

her yerde öncelini aradıkları devinimin, yani bir oluşum ve kendini açındırma deviniminin Spinozacılıktaki varlığını farketmek için en elverişli konumda görünüyorlardı. Ama "açıklamak" terimi, Spinoza'nın sonlunun içinden sonsuza geçişi düşünemediği gibi, tözün gerçek bir açınımını da kavrayamadığı yolundaki fikirlerini perçinlemiştir. Spinozacı töz onlara cansız görünmektedir: Spinozacı ifade onlara zihinsel ve soyut gelmekte; sıfatlar ise töze, kendi de açıklayıcı olan bir anlama yetisince "atfedilmiş" görünmektedirler.[21] Schelling bile, kendi açığa vurma-vahiy *(Offenbarung)* felsefesini geliştirirken, Spinoza'ya değil Böhme'ye başvurur: İfade *(Ausdruck)* fikri kendisine Spinoza'dan, hatta Leibniz'den değil, Böhme'den gelmektedir.

İfade, tarihi bir yanlış anlamaya düşmeksizin anlama yetisinin basit bir açıklamasına indirgenemez. Zira açıklamak kesinlikle şeyin dışında kalan bir anlama yetisi işlemini değil, öncelikle şeyin kendinde ve yaşam içerisinde açınımını belirtir. Geleneksel *explicatio-complicatio* çifti tarihsel olarak panteizme hep yakın olmuş bir dirimselciliğe işaret eder. İfadenin açıklamadan hareketle anlaşılabilmesi bir yana, bize öyle geliyor ki, tam tersine asıl açıklama, öncellerinde olduğu gibi Spinoza'da da belli bir ifade fikrini varsaymaktadır. Sıfatlar esasen onları algılayan veya anlayan bir anlama yetisine gönderme yapıyorsa, bunun nedeni, öncelikle onların tözün özünü ifade etmeleri ve sonsuz özün tanrısal anlama yetisinde "nesnel olarak" açığa vurulmaksızın ifade edilememesidir. Anlama yetisiyle ilişkiyi kuran ifadedir, tersi değil. Türüme gelince, Spinoza'da mutlaka katılım teorisinden[22] olduğu kadar bundan da izler bulunacaktır. Zaten ifade ve açıklama teorisi, Ortaçağ'da olduğu kadar Rönesans'ta da Yeni-Platonculuktan

---

21 E. Erdmann, Hegel'in etkisiyle, Spinozacı sıfatları bazen anlama yetisinin biçimleri, bazen de duyarlığın biçimleri olarak yorumlamaktadır. (*Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie,* 1836; *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* 1866).

22 *Participation*. Platon felsefesinden kök alan bu teoriyle ilgili olarak, ileride anlaşılacak sebeplerle, yerine göre *katılım* ya da *pay alma* terimlerini kullanacağım. Örneğin, güzel bir çiçek için Güzelliğe katıldığı kadar, Güzellikten pay aldığı da söylenebilir. *(ç.n.)*

fazlasıyla esinlenmiş yazarlarca biçimlenmiştir. Ne var ki bu teorinin amacı, iki izleğin birarada bulunduğu durumlarda bile, bu Yeni-Platonculuğu derinden dönüştürmek, ona türümünkilerin uzağında yepyeni yollar açmaktı, etkisi de bu yönde olmuştur. Öyleyse türümün de ifade fikrini kavramamıza yardımcı olamayacağını söyleyeceğiz. Tersine, Yeni-Platonculuğun doğası değişinceye değin nasıl evrildiğini, özellikle de türümsel nedenin içkin nedene dönüşünceye değin gittikçe nasıl yayılıp gerildiğini bize gösterebilecek olan şey ifade fikridir.

Bazı modern yorumcular doğrudan doğruya Spinoza'daki ifade fikrini ele alırlar. Kaufmann ifadede "Spinozacı labirent" için bir ipucu görmekle birlikte, mefhumun Spinoza'nın kullanımından bağımsız, genel anlamıyla mistik ve estetik görünümleri üzerinde durur.[23] Darbon ise bir başka açıdan ifadeye çok güzel bir sayfa ayırır, ama sonuçta onun anlaşılmaz halde kaldığını bildirir: "Tözün birliğini açıklamak amacıyla, Spinoza bize sadece sıfatlarının her birinin onun özünü ifade ettiğini söyler. Bu açıklama, bizi aydınlatmak şöyle dursun, bir dünya zorluk doğurmaktadır. Bir kere, *ifade edilmiş olan*, *kendini ifade edenden* ayrık olmalıdır..." ve Darbon şu sonuca varır: "Sıfatların hepsi Tanrının sonsuz ve ebedi özünü ifade ederler ama biz *ifade edilmiş olan* ile *onu ifade edeni* gene ayırt edemeyiz. Yorumcunun görevinin zor olduğu ve Spinozacılıkta tözle sıfatların ilişkisi sorusunun neden pek çok farklı yoruma yol açtığı böylece anlaşılıyor."[24]

Elbette yorumun bu halde kalmasının bir sebebi vardır: Spinoza'daki ifade fikri ne tanıma ne de kanıtlamaya konu olur, zaten olması da mümkün değildir. İfade 6. tanımda belirir belirmesine ama, kendisi tanımlanmadığı gibi bir şeyi tanımlamaya da yaramaz. İfade fikri ne tözü ne de sıfatı tanımlar, çünkü bunlar zaten tanımlanmıştır (3. ve 4. tanım). Tanımında ifadeyle ilgili herhangi bir göndermeye gerek olmayan Tanrıyı da tanımlamaz. Spinoza *Kısa İnceleme*'de

---

23 Fritz Kaufmann, *Spinoza's System as Theory of Expression* (Philosophy and Phenomenological Research, Buffalo Üniversitesi, Eylül 1940).

24 André Darbon, *Études spinozistes* (P.U.F., 1946, s. 117-118).

olduğu gibi mektuplarında da sık sık Tanrının her biri sonsuz olan sonsuz sayıda sıfattan oluşan bir töz olduğunu söyler.[25] O halde, ifade fikri – Tanrı, kendileri de sonsuz olan sonsuz sayıda sıfattan oluşmuş bir töz olarak tanımlandığında – ancak sıfat, töz ve özün girdikleri ilişkinin belirlenimi olarak ortaya çıkıyor gibidir. İfade genel olarak belirlenimsiz koşullarda, töz ya da sıfatı ilgilendirir. Ancak töz mutlak olarak sonsuz olduğu ve sonsuz sıfata sahip olduğu zaman, işte ancak o zaman, sıfatların özü ifade ettiği söylenir, çünkü töz de aynı şekilde kendini sıfatlarda ifade etmektedir. Tözle sıfatın ilişkisinin doğasını, Tanrıda olması gerektiği haliyle hemen çıkarsamak için 3. ve 4. tanımlara başvurmak yanıltıcı olacaktır; zira Tanrının kendisi, bu ilişkiyi mutlağa yükselterek "dönüştürmeye" yetmektedir. *3. ve 4. tanımlar nominaldir; yalnız 6. tanım gerçektir* ve bize töz, sıfat ve özün akıbetinin ne olacağını söylemektedir. Peki ama, "ilişkiyi dönüştürmek" ne demektir? İfadenin neden kanıtlamaya da konu olmadığını sorgularsak bunu daha iyi anlayacağız.

Spinoza, ünlü 16. önermeden (*Etika*'nın I. bölümü) yakınan Tschirnhaus'a önemli bir ödün verir: Felsefi açındırma ile matematiksel kanıtlama arasında belirgin bir fark vardır.[26] Matematikçi genelde bir nesnenin tanımından bu nesneye ilişkin tek bir özellik çıkarsayabilir; daha çok özelliğini bilmek için bakış açılarını çoğaltmalı ve "tanımlanan şeyi öbür nesnelere" yaklaştırmalıdır. Demek ki, geometrik yöntem iki sınırlamaya tabidir: bakış açılarının dışsallığı, özelliklerin dağıtımsal karakteri. Hegel'in de – Spinoza'yı düşünerek – geometrik yöntemin, organik devinimi ya da sadece mutlağa uyan kendini açındırma edimini kavramaya elverişli olmadığını savunurken söylediği buydu. Diyelim ki, işe üçgenin tabanını uzatmakla başlamayı gerektiren bir "üç iç açı = iki dik açı" kanıtlaması var. Bu tabanın kendi başına filizlenecek bir bitkiye benzemediği açıktır: Onu uzatmak için geometriciye ihtiyaç vardır; yine geometricinin üçgenin bir paralel çektiği kenarını yeni bir bakış açısıyla değerlendirmesi gereklidir vs.

---

25 *Mektup II ve IV – Oldenburg'a* (III, s. 5 ve s. 11). Ve *KV*, II, Bölüm 2, 1.

26 *Mektup LXXXII – Tschirnhaus'tan Spinoza'ya* ve *Mektup LXXXIII – Spinoza'dan Tschirnhaus'a*.

Spinoza'nın bu itirazların farkında olmadığı düşünülemez; bunlar Tschirnhaus'un itirazlarıdır.

Spinoza'nın cevabı, başta hayal kırıklığı yaratabilir: Buna göre geometrik yöntem gerçek varlıklara ve en çok da mutlak varlığa uygulandığında, birçok özelliği aynı anda çıkarsama olanağımız bulunmaktadır. İster istemez, Spinoza'nın meseleyi kabullendiği izlenimine kapılırız. Ama hayal kırıklığına uğramamızın tek nedeni, yöntemin doğurduğu pek çok problemi birbirine karıştırmamızdır. Spinoza şunu sorar: Birer birer çıkarsanan özellikleri birarada incelemeyi ve bir tanımın dışından alınan bakış açılarının tanımlanan şeyin içine yerleştirilmelerini sağlayacak bir yol var mıdır? Aslına bakılırsa Spinoza, geometrik şekillerin bir yakın nedenle tanımlanabileceğini ya da oluşumsal tanımlara konu olabileceğini *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi*'nde göstermiştir.[27] Daire yalnızca merkez diye adlandırılan bir noktadan eşit uzaklıktaki noktalar bölgesi değil, bir ucu sabit öbür ucu hareketli her çizgi ile betimlenen bir şekildir. Küre de kendi ekseni etrafında dönen her yarım daire ile betimlenen bir şekildir. Gerçi geometride bu nedenler kurgusal nedenlerdir: *fingo ad libitum*. Hegel'in diyeceği, ama bizzat Spinoza'nın da dediği gibi, yarım daire kendi başına dönmez. Ama bu nedenler, doğrulukları ancak sonuçlarından hareketle çıkarsanmalarına bağlı olduğu ölçüde kurgusal veya hayalidirler. Bunlar kendilerini, araç, oyun veya kurgu olarak sunarlar, çünkü şekiller burada akıl varlıklarıdır. Bununla birlikte, geometricinin gerçekten birer birer çıkarsadığı bu özelliklerin, bu nedenlerle ilişkili olarak ve bu kurgular aracılığıyla kolektif bir varlık edindiği de doğrudur.[28] Oysa mutlak söz konusu olduğunda, ortada kurgusal bir şey kalmamıştır, artık

---

27 *TIE*, 72 ve 95.

28 *TIE*, 72: "Kürenin kavramını oluşturmak için, keyfi olarak bir neden kurgusu, yani kendi merkezi etrafında dönen ve bu dönüşle bir küre meydana getiren bir yarım daire kurgusu oluştururum. Bu fikir kesinlikle doğrudur ve doğadaki hiçbir kürenin bu şekilde meydana gelmediğini bilsek bile, bu yine doğru bir algıdır ve kürenin kavramını oluşturmanın en kolay yoludur. Ayrıca, bu algının yarım dairenin döndüğünü olumladığını göz önünde bulundurmak gerekir; bu olumlama eğer kürenin kavramına bağlı olmasaydı yanlış olacaktı..." [Krş. Tür. çev. s. 77-78]

neden sonucundan çıkarsanmamaktadır. Nedenin, Mutlak olarak sonsuz olduğunu belirttiğimizde, yarım dairenin dönmesinde olduğu gibi kavramında içerilmeyen bir şey ileri sürmüş olmayız. Demek ki sonsuzlukları çerçevesinde kiplerin tözün tanımından toplu olarak çıkarsanan özelliklere ve sıfatların bu tözün içerisindeki – yine tözden alınmış – bakış açılarına benzetilebilmeleri için kurguya gerek yoktur. Eğer felsefe matematik tarafından sınanabiliyorsa, bunun sebebi, matematiğin felsefede alışılagelmiş sınırlarının ortadan kaldırılmasını bulmasıdır. Geometrik yöntem mutlağa uygulandığında herhangi bir güçlükle karşılaşmaz; tam tersine akıl varlıklarına uygulanması sırasında ona yük olan tüm güçlükleri alt etmenin doğal bir yolunu bulur.

Sıfatlar töz üzerine düşen bakış açıları gibidir; ama mutlakta, bu bakış açıları dışsal olmaktan çıkar ve töz, kendi bakış açılarının sonsuzluğunu kendinde kapsar. Kipler, tanımlanmış bir şeyden çıkarsanan özellikler gibi tözden çıkarsanırlar; fakat mutlakta, özellikler sonsuz bir kolektif varlık elde ederler. Bundan böyle, birer birer özellikleri çıkarsayan, şey üzerine düşünen ve onu başka nesnelerle ilişkilendirerek açıklayan sonlu anlama yetisi değildir. Kendi kendini ifade eden ve kendi kendini açıklayan, şeyin ta kendisidir. İşte o zaman, özellikler hep birlikte "sonsuz bir anlama yetisinin erimine girerler." Dolayısıyla ifadenin kanıtlanmasına gerek yoktur; kanıtlamayı, mutlağın içine yerleştirerek mutlak olarak sonsuz tözün *dolaysız açığa vuruluşu* haline getiren ifadedir zaten. Sıfatları kanıtlama olmadan anlamak mümkün değildir; sıfatlar görünür olmayanın açığa vurulması ve aynı zamanda kendini açığa vuranı erimine alan bakıştır. İşte bu anlamda, kanıtlamalar zihnin gözleridir der Spinoza, ki biz o gözlerle algılarız.[29]

---

29 *E*, V, 23, not. Ve *TTP*, Bölüm 13 (II, s. 240): "Tanrının sıfatlarını bilmek değil, öylece ve kanıtlama olmaksızın sadece inanmak gerekir mi denecek? Bu düpedüz saçmalıktır. Zira görünmez ve salt düşüncenin nesnesi olan şeyler, kanıtlamalardan başka gözlerle görülemezler. O halde, kanıtlaması olmayan her kimse bu şeylerle ilgili olarak kesinlikle hiçbir şey görmüyordur." [Krş. Tür. çev. s. 210]

BİRİNCİ KISIM

TÖZ ÜÇLEMELERİ

BÖLÜM I

SAYISAL AYRIM VE GERÇEK AYRIM

İfade bir üçleme olarak sunulur. Tözü, sıfatları ve özü ayırt etmeliyiz. Töz kendini ifade eder, sıfatlar birer ifadedir, öz ise ifade edilir. İfade fikri, ortaya koyduğu ilişkide yalnız iki terim görüldüğü sürece anlaşılmaz halde kalır. Bir üçüncü terimin varlığını ve aracılığını hesaba katmadıkça, tözle sıfatı, sıfatla özü, özle tözü birbirine karıştırır dururuz. Töz ile sıfatlar birbirlerinden ayrılırlar; ama her sıfat belli bir özü ifade ettiği ölçüde. Sıfat ile öz de birbirinden ayrılır; ama her öz sıfatın değil, tözün özü olarak ifade edildiği ölçüde. İfade kavramının özgünlüğü kendini işte burada gösterir: Öz varolduğu sürece, onu ifade eden sıfatın dışında varolmaz; ama öz olması bakımından da yalnızca tözle ilişkilidir. Bir öz her sıfat tarafından ifade edilir, ama bizzat tözün özü olarak. Sonsuz özler, varoldukları sıfatlarda ayrışırlar, ama ilişkili oldukları tözde özdeşleşirler. Yine üç terimi ayırt etme zorunluluğuyla karşılaşıyoruz: kendini ifade eden töz, onu ifade eden sıfat, ifade edilen öz. Öz tözden sıfatlar aracılığıyla ayrılmıştır, ama tözün kendisi de sıfatlardan öz aracılığıyla ayrılmaktadır. Üçleme öyle düzenlenmiştir ki, bu terimlerden her biri, üç tasım çerçevesinde, öbür ikisiyle ilişkide aracı olarak görev yapabilir.

İfade, tözle, tözün mutlak olarak sonsuz olması bakımından uyuşur; sıfatlarla, onların sonsuz olmaları, özle de her özün bir

sıfatta sonsuz olması bakımından uyuşur. Öyleyse sonsuzun bir doğası vardır. Merleau-Ponty 17. yüzyıl felsefelerinin bize bugün anlaşılması en zor görünen yanını iyi saptamıştı: "büyük rasyonalizmin sırrı" olarak olumlu bir sonsuz fikri, en yetkin halini Spinozacılıkta bulan "sonsuz'dan yola çıkan masumane bir düşünme biçimi."[1] Gerçi masumiyet, kavram çalışmasını dışlamaz. Olumlu sonsuzun gücünü ve edimselliğini serimlemek için, Spinoza'nın özgün bir kavramsal öğenin bütün kaynaklarına ihtiyacı vardı. İfade fikri, sonsuzun içine, şu üç terime (töz, sıfatlar ve öz) denk gelen belli ayrımlar yerleştirdiği ölçüde bu görevi yerine getirmektedir. Sonsuzun içinde ne çeşit bir ayrım olabilir? Mutlağın, Tanrının doğasının içine ne çeşit bir ayrım yerleştirilebilir? İfade fikrinin doğurduğu ilk problem budur; *Etika*'nın I. bölümüne bu problem egemendir.

Spinoza daha *Etika*'mn başında, sözcüğün en genel anlamıyla iki şeyin nasıl birbirinden ayrıldığını, daha sonra da sözcüğün en belirli anlamıyla iki tözün nasıl birbirinden ayrılması gerektiğini sorar. İlk soru ikincisinin zeminini hazırlamaktadır. Bu ikinci sorunun cevabı ikircilsiz gibidir: Genel olarak iki şeyin töz sıfatları ya da kipler aracılığıyla farklılaştıkları doğruysa, iki töz de kip aracılığıyla değil, ancak sıfat aracılığıyla ayrışabilir. Öyleyse aynı sıfata sahip iki veya daha çok tözün olması olanaksızdır.[2] Spinoza'nın burada başlangıç noktasını Descartesçı bir alandan aldığına şüphe yoktur. Ama Descartes'ta neyi kabul ettiği ve neyi reddettiği, özellikle de neleri Descartes'a karşı kullanmak üzere kabul ettiği titizlikle değerlendirilmelidir.

Varolanların sadece tözler ve kipler olduğu, kipin başka bir şeyde ve tözün kendinde olduğuna dair ilke Descartes'ta açık bir

---

1 Bkz. M. Merleau-Ponty, *Les Philosophes célèbres* içinde (Mazenod éd., s. 136).

2 *E*, I, 5, önerme ve kanıtlama.

biçimde bulunur.[3] Ve eğer kipler yine bize tanıtabilecekleri bir töz varsayıyorlarsa, bunu, içerimledikleri ve bizzat tözün özünü oluşturan birincil bir sıfat aracılığıyla yapmaktadırlar: Böylece, iki veya daha fazla töz ayrışmakta [*se distinguent*] ve birincil sıfatları sayesinde ayrık olarak [*distinctement*] tanınıp bilinmektedir.[4] Descartes buradan şu sonuca varır: İki töz arasında gerçek bir ayrım, töz ile onu karşılıksızca varsayan kip arasında kipsel bir ayrım, töz ile tözün seçik [*distincte*] bilgisine ulaşmamızı sağlayan sıfat arasında bir akıl ayrımı vardır.[5] Dışlama, tekyönlü içerimleme ve soyutlama da, fikirde bunlara denk gelen ölçütlerdir ya da bu çeşit ayrımların tanımlanmasını ve tanınmasını sağlayan ilksel tasarım verileridir. Bu ayrım çeşitlerinin belirlenmesi ve uygulamaya konması Descartesçılıkta asli bir rol oynar. Ve hiç şüphe yok ki, Descartes bu kadar karmaşık bir probleme çekidüzen vermek için Suarez'in daha önceki çabalarından yararlanıyordu.[6] Ama öyle görünüyor ki, kendisinin bu üç ayrımı kullanış biçimi, zenginliğinden ötürü pek çok belirsizlik de barındırmaktadır.

Descartes'ın kendisinin de kabul ettiği bir ilk muğlaklık, akıl ayrımı, kipsel ayrım ve aralarındaki ilişkiyle ilgilidir. Bu muğlaklık "kip", "sıfat", "nitelik" sözcüklerinin kullanımında hemen kendini

---

3 Spinoza Descartesçı tezi şöyle serimler (*CM*, II, 5): "... Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri*'nde (Bölüm I, 48 ve 49. maddelerde) söyledikleri hatırlanmalıdır. Buna göre doğada tözler ve onların kipleri dışında hiçbir şey yoktur; buradan sonuç olarak üçlü bir ayrım (60, 61 ve 62. maddeler) çıkar, yani gerçek ayrım, kipsel ayrım ve akıl ayrımı."

4 Descartes, *Principes*, I, 53.

5 Descartes, *Principes*, I, 60, 61 ve 62. [*Distinct(e)* kavramını yine bağlamına göre, *ayrık* ya da *seçik* diye iki sözcükle çevirmek durumunda kaldım. Aslında görüldüğü gibi, Deleuze'ün burada pek çok filozofun düşüncesi üzerinden eğildiği ana konulardan biri, Varlıktaki ayrımlar ya da Birlik-Çokluk problemi. Bu nedenle, söz konusu kavram *ayırmak, ayırt etmek, ayrışmak* gibi fiillerle ilgili olduğu ölçüde *ayrık* sözcüğüne, Descartes'ın "*claire et distincte*" tabirinin geçtiği yerlerde ise *seçik* sözcüğüne başvurdum. *(ç.n.)*]

6 Bkz. Suarez, *Metaphysicarum disputationum*, D VII. Suarez sadece gerçek ayrım, kipsel ayrım ve akıl ayrımını kabul ediyor, Duns Scotus'un biçimsel ayrımını Descartes'ın da ileride kullanacağına benzer terimlerle eleştiriyordu.

gösterir. Verili herhangi bir sıfat, tözü şu veya bu olarak nitelendirdiği için niteliktir, ama onu çeşitlendirdiği ölçüde de kiptir.[7] Bu bakış açısına göre birincil sıfatın konumu nedir? Tözü bu sıfattan ancak soyutlama yoluyla ayırabilirim. Ama bu sıfatı, varoluşunu kendi başına sürdürecek bir şey olarak değil, sadece tözün değişme özelliği (yani değişken şekillere ya da çeşitli düşüncelere sahip olma özelliği) olarak ele almak koşuluyla tözden ayırt da edebilirim. Bu nedenle Descartes uzam [*extension*][8] ve düşüncenin iki şekilde seçik olarak kavranabileceğini söyler: "birinin cismin doğasını, ötekinin de ruhun doğasını oluşturması bakımından"; ama aynı zamanda, onları tözlerinden ayırarak ve salt "kipler" veya "bağlılıklar" olarak ele alarak.[9] Oysa ilk durumda sıfatlar niteledikleri tözlerden ayrılıyorlarsa, ikinci durumda kesinlikle görünen odur ki, kipler aynı sıfata sahip olan tözleri birbirlerinden ayırmaktadırlar. Böylece değişken şekiller diğer cisimlerden gerçekten ayrık şu veya bu cisme, çeşitli düşünceler de gerçekten ayrık bir ruha gönderirler. Sıfat, niteledigi tözün özünü oluşturmakta, ama ayrıca aynı sıfata sahip tözlerle ilişkilendirdiği kiplerin özünü de oluşturmaktadır. Bu ikili yön, Descartesçılık bünyesinde büyük güçlüklere yol açar.[10] Biz sadece buradan çıkan sonucu akılda tutmakla yetinelim: *Aynı sıfata sahip olan tözler vardır. Başka bir deyişle, aynı zamanda gerçek veya tözsel de olan sayısal ayrımlar vardır.*

---

7 Descartes, *Principes*, I, 56.

8 Deleuze bu yapıtında hem *étendue* hem de *extension* sözcüğünü kullanıyor: ilkini daha çok isim halinde, ikincisini ise yapım ekleriyle sıfat ya da zarf halinde. Ama iki sözcüğün de aynı şeyi belirttiği açık. Aslına bakılırsa, Descartes'ın *Meditasyonlar*'ında yer alan Latince *extensio* sözcüğü Fransızcaya tam olarak *étendue* olarak çevrilmiş (Bkz. *Méditation* I, 7). Ben de, karışıklığa mahal vermemek için, her iki sözcüğü *uzam* diye çevirmeyi tercih ettim. Buna göre, *étendue:* uzam; *parties extensives*: uzamlı parçalar vs. *(ç.n.)*

9 Descartes, *Principes*, I, 63 ve 64.

10 Bu 63 ve 64. paragraflarla ilgili olarak bkz. F. Alquié ile M. Gueroult arasındaki tartışma, *Descartes, Cahiers de Royaumont* (Minuit, 1967), s. 32-56.

İkinci güçlük, gerçek ayrımın kendisiyle ilgilidir. Bu da, tıpkı diğerleri gibi bir tasarım verisidir. İki şey, aralarından birini, ötekinin kavramına ait her şeyi dışlayarak açık ve seçik [*clairement et distinctement*] olarak kavrayabildiğimizde gerçekten birbirinden ayrık [*distincte*] demektir. Descartes Arnauld'ya işte bu anlamda, gerçek ayrımın ölçütünün yalnızca tamamlanmış halde *fikir* olduğunu açıklar. Gerçekten ayrık olarak kavranan şeylerle, gerçekten ayırt edilmiş şeyleri hiçbir zaman birbirine karıştırmadığını haklı olarak anımsatır. Bununla birlikte, gerçekten ayrık'tan gerçekten ayırt edilmiş'e geçiş ona zorunlu olarak meşru görünmektedir; bu olsa olsa bir an meselesidir. Şeyleri, bize onlar hakkında verdiği açık ve seçik fikirlerden başka türlü yaratmış olsaydı, Tanrının tuhaf bir biçimde doğruculuktan yoksun kalacağını görmek için *Meditasyonlar*'ın düzeninde yaratıcı Tanrıya kadar gelmek yeterlidir. Gerçek ayrım, ayırt edilmiş-olan'ın dayandığı sebebi kendinde barındırmamaktadır; bu sebebi sağlayan şey, bizim, tözleri olanaklı şeyler olarak kavramamıza uygun bir şekilde yaratan, dışsal ve aşkın tanrısal nedenselliktir. Burada, bir kez daha, yaratılış fikriyle ilişkili olarak bir sürü güçlük çıkmaktadır. En önemli muğlaklık tözün tanımındadır: "kendi kendine varolabilen bir şey".[11] Kendi kendine varolmayı, kendinde basit bir olanaklılık olarak öne sürmede bir çelişki yok mudur? Buradan da ikinci bir çıkarıma varabiliriz: Yaratıcı Tanrı, bizi gerçekten ayrık olarak kavranan tözlerden gerçekten ayırt edilmiş tözlere geçirir. İster farklı sıfatlara sahip tözler, ister aynı sıfata sahip tözler arasında olsun, *gerçek ayrıma şeylerde bir bölünme eşlik eder, yani kendisine denk gelen sayısal bir ayrım.*

Etika'nın başlangıcı bu iki noktaya göre düzenlenmiştir. Spinoza şunu sorar: Aynı sıfata sahip birçok töz varsaydığımızda, hatamız neye dayanmaktadır? Spinoza bu hatalı varsayımı çok sevdiği bir yöntemle, iki yoldan çürütür. Önce saçma yoluyla kanıtlama, sonra daha karmaşık bir kanıtlama. Aynı sıfata sahip birçok töz olsaydı, birbirlerinden kipleri aracılığıyla ayrılmaları gerekecekti ki, bu

11 Descartes, *Réponses aux quatrièmes objections* (AT, IX, s. 175). [*"Une chose qui peut exister par soi-même"*, kendi kendine ya da kendisi aracılığıyla varolabilen bir şey. *(ç.n.)*]

saçmadır, çünkü töz doğası gereği kiplerinden önce gelir ve onları içerimlemez: I. bölümün 5. önermesindeki kısa yol budur. Ama olumlu kanıtlama daha ileride 8. önermenin bir notunda belirir: Aynı sıfata sahip iki töz sadece *in numero* [sayısal olarak] ayrık olacaklardır; oysa sayısal ayrımın özellikleri, onu gerçek veya tözsel bir ayrım olarak alma olanağını dışlamaktadır.

Bu nota göre, bir ayrım, şeylerin kavramı veya tanımı aynı olmadıkça sayısal ayrım olamaz; ama bu şeyler de, tanım dışında, belli bir sayıda varolmalarını sağlayan dışsal bir neden yoksa ayrık olmayacaklardır. Dolayısıyla sayısal olarak ayrık iki ya da daha çok şey, kendi kavramlarından başka bir şey gerektirir. Bu yüzden iki töz, ancak onları üretebilecek dışsal bir nedenselliğe göndererek sayısal olarak ayrık olabilir. Oysa tözlerin üretilmiş olduğunu doğruladığımızda, aynı anda birçok bulanık fikrimiz var demektir. Tözlerin bir nedeni olduğunu söyleriz, ama bu nedenin nasıl işlediğini bilmemekteyizdir; kendileri aracılığıyla kavrandıkları için bu tözler hakkında doğru bir fikrimiz olduğunu iddia ederiz, ama kendi kendilerine varolup varolmadıklarını bilmediğimiz için bu fikrin doğruluğundan da şüphe etmekteyizdir. Burada yine Descarteşçılığın şu tuhaf formülünün eleştirisini buluruz: kendi kendine varola*bilen*. Dışsal nedenselliğin bir anlamı vardır, ama yalnızca varolan sonlu kiplerle ilgili olarak: Varolan her kip, tam da kendi kendine *varolamadığı* için bir başka kipe gönderir. Bu nedenselliği tözlere uyguladığımızda ise, onu meşru kılan ve belirleyen koşulların dışına çıkarmış oluruz. Onu olumlarız olumlamasına ama, boşlukta, bütün belirlenimlerinden yoksun bırakarak olumlarız. Kısacası, dışsal nedensellik ile sayısal ayrımın ortak bir yazgısı vardır: Kiplere, yalnızca kiplere uygulanırlar.

Demek ki, 8. önermenin notunun argümanı şu şekilde sunulmaktadır: 1°) Sayısal ayrım gönderme yapacağı dışsal bir nedeni gerektirir; 2°) Oysa dışsal bir nedeni bir töze uygulamak, nedensellik ilkesinin bu kullanımının içerdiği çelişki yüzünden olanaksızdır; 3°) O halde iki ya da daha çok töz birbirlerinden *in numero* ayrılamaz, aynı sıfata sahip iki töz yoktur. İlk sekiz kanıtlamanın argümanı ise aynı yapıda değildir: 1°) İki ya da daha çok töz aynı sıfata sahip olamaz, çünkü öyle olsa birbirlerinden kipler aracılığıyla ayrılmaları

gerekecektir, ki bu saçmadır; 2°) O halde bir tözün dışsal bir nedeni olamaz, bir töz başka bir töz tarafından üretilmiş veya sınırlanmış olamaz, çünkü bu durumda her ikisinin de aynı doğaya ya da aynı sıfata sahip olmaları gerekecektir; 3°) O halde herhangi bir sıfata sahip olan bir tözde sayısal ayrım yoktur, "her töz zorunlu olarak sonsuzdur".[12]

Az önce sayısal ayrımın doğasını incelerken, bu ayrımın töze uygulanamayacağı sonucuna varmıştık. Şimdiyse tözün doğasının sonsuz olduğu, dolayısıyla ona sayısal ayrımlar konmasının olanaksız olduğu sonucuna varıyoruz. Her halükârda, sayısal ayrımın ayırdığı şey, tözler değil, yalnızca aynı sıfatı kuşatan kiplerdir. Çünkü sayı, varolan bir kipin özelliklerini kendi usulünce ifade etmektedir: parçaların bileşimi, aynı doğadan olan başka bir şeyle sınırlanma ve dışsal belirlenim. Sayı bu anlamda sonsuza kadar gidebilir. Ama asıl soru şudur: Sayı, sonsuzun kendisine götürülebilir mi? Ya da Spinoza'nın deyişiyle: Konu kipler olunca, bunların sonsuz olduklarını, parçaların çokluğundan mı çıkarırız?[13] Sayısal ayrımı gerçek veya tözsel bir ayrım olarak aldığımızda, onu sonsuza götürmüş oluruz – bunu sırf, sıfat olarak sıfat ile sıfatta ayırt ettiğimiz parçaların sonsuzluğu arasında zorunlu hale gelen evirmeyi sağlamak için yapmış olsak bile. Buradan da büyük saçmalıklar doğar: "Eğer sonsuz nicelik, her biri bir ayağa eşit parçalarla ölçülmüşse, böyle sonsuz sayıda parçadan oluşuyor olmalıdır; tıpkı her biri bir parmağa eşit parçalarla ölçülürse olacağı gibi; bu durumda da sonsuz bir sayı, başka bir sonsuz sayıdan on iki kat büyük olacaktır."[14] Saçma olan şey, Descartes'ın sandığı gibi uzamı sıfat olarak hipostazlaştırmak değil, tam tersine uzamı, onunla evirilebilir olduğu iddia edilen ölçülebilir ve sonlu parçalardan oluşmuş olarak kavramaktır. Fizik bu noktada mantığın yasalarını onaylar: Doğada boşluk olmaması, parçalar arasındaki

---

12 Bu üç kısımlı bölme *Mektup II*'de *(Oldenburg'a)* serimlenmiştir (III, s. 5).

13 *Mektup LXXXI – Tschirnhaus'a* (III, s. 241). Bkz. *Mektup XII – Meyer'e* (III, s. 41): Sayı, kiplerin doğasını, sonsuz olmaları, yani tözden kaynaklanmaları bakımından upuygun olarak ifade etmemektedir.

14 *E*, I, 15, not. [Krş. AY, s. 11; HZÜ, s. 47; ÇD, s. 69]

bölünmenin gerçek bir ayrım olmadığı anlamına gelmektedir sadece. Sayısal ayrım bir bölünmedir, ama bölünmeye yalnız kipte yer vardır, bölünen yalnızca kiptir.[15]

Aynı sıfata sahip birçok töz yoktur. Bu önermeden, ilinti açısından, bir tözün bir başka töz tarafından üretilmediği; kiplik açısından, varolmanın tözün doğasına ait olduğu; nitelik açısından da, her tözün zorunlu olarak sonsuz olduğu sonucu çıkar.[16] Ama bu sonuçların hepsi sayısal ayrım argümanında kuşatılmış gibidir. Bizi gerisingeri başlangıç noktasına götüren de bu argümandır: "Aynı sıfata sahip sadece tek bir töz vardır."[17] Oysa Spinoza 9. önermeden itibaren hedefini değiştiriyor gibidir. Artık söz konusu olan, sıfat başına sadece tek bir töz olduğunu kanıtlamak değil, bütün sıfatlar için sadece tek bir töz olduğunu kanıtlamaktır. İki izleğin zincirlenişini kavramak zor görünmektedir. O halde bu yeni perspektifte ilk sekiz önermeye ne anlam verilecektir? Bir izlekten öbürüne geçmek için mantıkta olumsuz bir evrenselin evirilmesi denen işlemin yeterli olduğunu anladığımızda, problem açıklığa kavuşur. Sayısal ayrım hiçbir şekilde gerçek bir ayrım değildir; tersinden söylersek, gerçek ayrım hiçbir zaman sayısal değildir. Spinoza'nın argümanı böylece şu şekli alır: Sıfatlar gerçekten ayrıktırlar; oysa gerçek ayrım sayısal değildir; o halde, bütün sıfatlar için tek bir töz vardır.

Spinoza sıfatların "gerçekten ayrık olarak kavrandığını" söyler.[18] Bu formül, gerçek ayrımın zayıflatılmış bir kullanımı olarak görülmemelidir. Spinoza ne sıfatların kavrandıklarından başka türlü olduklarını, ne de basitçe tözü kavrayış biçimleri olduklarını öne sürer. Spinoza'nın gerçek ayrımı varsayımsal [*hypothétique*] ya da polemik bir

15 *KV*, I, Bölüm 2, 19-22.

16 *E*, I, 5, 6, 7 ve 8, önerme.

17 *E*, I, 8, not 2. [Krş. AY, s. 5; HZÜ, s. 38; ÇD, s. 49]

18 *E*, I, 10, not. [Krş. AY, s. 6; HZÜ, s. 40; ÇD, s. 51]

biçimde kullandığını da düşünemeyiz.[19] Gerçek ayrım her zaman tam anlamıyla bir tasarım verisidir: İki şey, ayrık olarak yani "biri öbürünün yardımı olmaksızın" *kavrandığında* gerçekten ayrık demektir, öyle ki, biri öbürünün *kavramına* ait olan her şey yadsınarak *kavranabilir.* Spinoza bu açıdan Descartes'tan hiç ayrılmaz, onun hem ölçütünü hem de tanımını kabul eder. Buradaki tek problem, bu anlamıyla gerçek ayrıma şeylerdeki bir bölünmenin eşlik edip etmediğini bilmektir. Descartes'ta bu eşanlılığı tek başına yaratıcı Tanrı varsayımı temellendirmekteydi. Spinoza'ya göre gerçek ayrıma bir bölünme denk getirmek ancak bu ayrımı (en azından olanaklı) bir sayısal ayrıma dönüştürmek ve dolayısıyla baştan kipsel ayrımla karıştırmakla olabilecek bir iştir. Oysa gerçek ayrımın sayısal veya kipsel olması olanaksızdır.

Kendisine bütün sıfatlar için tek bir töz fikrine nasıl vardığı sorulduğunda, Spinoza iki argüman önerdiğini hatırlatır: Bir varlığın ne kadar çok gerçekliği varsa, ona o kadar sıfat tanımak gerekir; bir varlığa ne kadar çok sıfat tanınırsa, ona o kadar varoluş atfetmek gerekir.[20] Oysa argümanların hiçbiri, gerçek ayrım analiziyle güvence altına alınmadıkça yeterli olmayacaktır. Zaten bütün sıfatları bir varlığa atfetmenin, yani her bir sıfatın sonsuzluğundan hepsine sahip bir varlığın mutlaklığına geçmenin *olanaklı* olduğunu gösteren tek analiz budur. Olanaklı olan ya da çelişki içerimlemeyen bu geçişin, Tanrının varlığının ispatı uyarınca zorunlu olduğu ortaya çıkar. Hatta *bütün* sıfatların sonsuz olduğunu gösteren de yine gerçek ayrımla ilgili bu argümandır. Zira, demin sonsuzdan dışladığımız bu sayısal ayrımı mutlağın içine tekrar yerleştirmeksizin üç veya dört sıfattan dolanamayız.[21]

---

19 Bkz. P. Lachièze-Rey'nin yorumu, *Les Origines cartésiennes du Dieu de Spinoza* (Vrin, ikinci baskı, s. 151): "Kaldı ki bu ayrımın bu şekilde kullanılması hiçbir şekilde onun Spinoza tarafından kabul edildiğini içerimlemez; bu ayrım, bir tözler çokluğu varsayımından yola çıkarak kullanılmış halde ve bu varsayımsal çokluğun olası sonuçlarını iptal etmeye yönelik bir kanıtlama yolu olarak kalır."

20 *Mektup IX – De Vries'e* (III, s. 32). İlk akıl yürütme *E,* I, 9'da neredeyse birebir; ikincisiyse daha az belirgin olarak I, 11, notta ortaya çıkar.

21 Bkz. *Mektup LXIV – Schuller'e* (III, s. 206).

Töz sıfatlara uyacak şekilde bölünseydi, onu bir cins, sıfatları da türe özgü farklılıklar olarak ele almak gerekecekti. Töz, bize özel olarak bir şey tanıtmayan bir cins olarak konmuş olacak; o zaman da cins farklılıklarından nasıl ayrıksa, töz de sıfatlarından öyle ayrık olacaktı. Sıfatlar da onlara denk gelen tözlerden, türe özgü farklılıkların türlerden ayrık olmaları gibi ayrık olacaktı. Sıfatlar arasındaki gerçek ayrımı bu şekilde tözler arasındaki sayısal bir ayrıma dönüştürmekle, tözsel gerçekliğe basit *akıl ayrımları* koymuş oluruz. Sıfatla aynı "türden" bir tözün varolma zorunluluğu olamaz; türe özgü bir farklılık ise yalnız cinste kendisine denk gelen olanaklı nesnelerin varoluşunu belirler. İşte yine töz, basit bir varolma olanağına indirgenmiş, sıfat da yalnızca böylesi olanaklı bir varoluşun *imi, göstergesi* olmuştur. Spinoza'nın *Etika*'da gösterge mefhumunu tabi tuttuğu ilk eleştiri, tam da gerçek ayrım konusunda ortaya çıkmaktadır.[22] Sıfatlar arasındaki gerçek ayrım, bir tözler çeşitliliğinin "göstergesi" olmadığı gibi, her sıfat da kendisine denk gelen veya denk gelebilecek bir tözün türe özgü özelliği değildir. Ne töz bir cinstir, ne sıfatlar birer farklılıktır, ne de nitelenmiş tözler birer türdür.[23] Cins ve farklılıklarla işleyen düşünce de, göstergelerle işleyen düşünce de, Spinoza'da aynı şekilde mahkûm edilmiştir.

Régis, Spinoza'ya karşı Descartes'ı savunduğu bir kitabında iki çeşit sıfatın varlığından söz eder: Birinciler "türe özgü", farklı türden tözleri birbirinden ayıran sıfatlar; öbürleri de "sayısal", aynı türden tözleri birbirinden ayıran sıfatlar.[24] Ama Spinoza'nın Descartesçılıkta eleştirdiği tam da budur. Spinoza'ya göre sıfat asla türe özgü ya da sayısal değildir. Spinoza'nın tezini şu şekilde özetleyebiliriz: 1°) Aynı

---

22 *E*, I, 10, not: "Eğer şimdi biri çıkıp da tözlerin çeşitliliğinin hangi göstergeye dayanarak tanınabileceğini sorarsa, kendisi, Doğada yalnızca tek bir töz olduğunu ve onun mutlak olarak sonsuz olduğunu, onun için de söz konusu göstergeyi aramanın boşuna olduğunu ortaya koyan bundan sonraki önermeleri okusun." [Krş. AY, s. 7; HZÜ, s. 40; ÇD, s. 53]

23 *KV*, I, Bölüm 7, 9-10.

24 Bkz. Régis, *Refutation de l'opinion de Spinoza touchant l'existence et la nature de Dieu*, 1704.

sıfata sahip birçok töz varsaydığımızda sayısal ayrımı gerçek bir ayrım haline getiririz, ama bu durumda gerçek ayrımla kipsel ayrımı birbirine karıştırmış, kiplere töz muamelesi yapmış oluruz; 2°) Varolan farklı sıfatlar kadar töz varsaydığımızda, gerçek ayrımı sayısal bir ayrım olarak almış, böylece gerçek ayrımı sadece kipsel bir ayrımla değil akıl ayrımlarıyla da karıştırmış oluruz.

Bu bağlamda, *ilk sekiz önermenin sadece varsayımsal bir anlamı olduğunu düşünmek zor görünüyor.* Bazen Spinoza'nın kendisine ait olmayan bir varsayımın içinde kalarak akıl yürütmeye başladığı, aslında çürütmek niyetinde olduğu bir varsayımdan yola çıktığı düşünülür ve böylece ilk sekiz önermenin kategorik anlamı gözden kaçırılır. Aynı sıfata sahip birçok töz yoktur, sayısal ayrım gerçek değildir: Mutlak olarak sonsuz tözü keşfetmemize dek geçerli olacak geçici bir varsayımla karşı karşıya değilizdir; tam tersine önümüzde, bizi böylesi bir tözün koyuluşuna zorunlu olarak götüren bir oluşum vardır. İlk önermelerin kategorik anlamı da sadece olumsuz değildir. Spinoza'nın dediği gibi, "aynı doğaya sahip sadece tek bir töz vardır." Sıfatın sonsuzca yetkin bir tözle özdeşleştirilmesi, ne *Kısa İnceleme*'de ne de *Etika*'da geçici bir varsayımdır. Bunun *nitelik* açısından olumlu anlamda yorumlanması gerekir. Nitelik açısından, her sıfat için bir töz vardır; ama *nicelik* açısından bütün sıfatlar için tek bir töz vardır. Tamamen niteliksel olan bu çokluk ne anlama gelmektedir? Bu kapalı formül, mutlak olarak sonsuz tözün kavrayışına yükselen sonlu anlama yetisinin karşılaştığı güçlükleri işaretlemektedir. Gerçek ayrımın yeni statüsüyle de doğrulanmıştır. Anlamı şudur: Nitelenmiş tözler birbirlerinden niceliksel olarak değil, niteliksel olarak ayrılırlar. Daha doğrusu, birbirlerinden "ontolojik olarak" değil, "biçimsel olarak", "neliksel olarak" ayrılırlar.

Spinoza'nın anti-Descarteşçılığı, kaynaklarından birini bu ayrımlar teorisinde bulur. Spinoza *Metafizik Düşünceler*'de Descarteşçı anlayışı şöyle serimliyordu: "Şeyler arasında üç çeşit ayrım vardır; gerçek ayrım, kipsel ayrım ve akıl ayrımı." Ve bunu onaylar görünüyordu: "Zaten Peripatetiklerin ayrımlar yumağı karşısında bundan başka çaremiz

de yoktur."[25] Ancak esas mesele, kabul edilen ayrımlar listesinden çok, bunların anlamları ve belirlenmiş dağılımlarıdır. Bu anlamda Spinoza'da Descartesçı hiçbir şey kalmamıştır. Gerçek ayrımın yeni statüsü asli önemdedir: Salt niteliksel, biçimsel ya da neliksel gerçek ayrım her türlü bölünmeyi dışlar. Peki, görünüşte küçümsenen Peripatetik ayrımlardan birinin Descartesçı bir adla dönüşü değil midir bu? Gerçek ayrımın sayısal olmadığı ve olamayacağı bizce *Etika*'nın başlıca motiflerinden biridir. Bu, diğer ayrımlarda da derin bir altüst oluşa neden olmaktadır. Gerçek ayrım, bundan böyle *in numero* ayrılmış *olanaklı* tözlere gönderme yapmaz, dahası, kipsel ayrım da artık *olumsal* belirlenimler olarak ilineklere gönderme yapmaz. Descartes'ta kiplerin bir tür olumsallık taşımaları, tözlerin basit olanaklılığını yansıtmaktadır. Descartes tözsel gerçekliğin ilinekleri olduğunu, ama bu ilineklerin gerçek olmadığını boş yere anımsatır durur. Kiplerin üretilmek için, ilişkili oldukları tözden başka bir şeye daha ihtiyaçları vardır – bu, onları birinci tözün içine yerleştiren başka bir töz de olabilir, birinci tözü ve bağımlılıklarını yaratan Tanrı da. Spinozacı görüş ise bambaşkadır: Töz sıfatla ilişkili olarak herhangi bir olanaklılık taşımadığı gibi, kip de tözle ilişkili olarak bir olumsallık taşımaz. İster özü gereği olsun, ister nedeni gereği olsun, her şey zorunludur: Zorunluluk, Varlığın tek etkilenişi, tek kipliğidir. Akıl ayrımının kendisi de buradan dönüşmüş olarak çıkar. Bu yeni ayrımlar teorisinden hareketle Descartesçılığa karşıt, yeni bir anlam kazanmayan bir tek Descartesçı aksiyom (hiçliğin özelliği yoktur vs.) bile kalmadığını göreceğiz. Bu teori, ilkesini, gerçek ayrımın niteliksel statüsünde bulmaktadır. Gerçek ayrım, her türlü sayısal ayrımdan koparılarak mutlağa taşınmıştır. Varlıktaki farklılığı ifade edebilir hale gelmekte, böylece öbür ayrımların da değişmesine neden olmaktadır.

25 *CM*, II, 5.

BÖLÜM II

İFADE OLARAK SIFAT

Spinoza sıfatların ne kendi kendilerine varolduklarını, ne de varoluşları özlerinin gereği olacak ya da özlerinden kaynaklanacak şekilde kavrandıklarını söyler. Sıfatın, töz gibi kendinde olduğunu ve kendisi aracılığıyla kavrandığını da söylemez. Tek söylediği, sıfatın kendisi aracılığıyla ve kendinde kavrandığıdır.[1] Sıfatların statüsü *Kısa İnceleme*'nin hayli karmaşık formülleriyle yavaş yavaş biçimlenir. Gerçekten de bu formüller o kadar karmaşıktır ki, okur birçok varsayımdan birini seçmek durumundadır: metinlerin farklı tarihlerde yazılmış olduğunu varsaymak; elyazmalarının ne de olsa tamamlanmamış olduğunu hatırlamak; hatta Spinoza'nın düşüncesinin henüz kararsız bir halde olduğunu öne sürmek. Yine de bu argümanların devreye girebilmesi için, *Kısa İnceleme*'nin formüllerinin birbirleriyle ve *Etika*'nın nihai verileriyle bağdaşmadıklarının kesin bir biçimde ortaya çıkması gerekir. Oysa durum böyleymiş gibi görünmemektedir. *Kısa İnceleme*'nin metinleri *Etika* tarafından aşılmayacak, daha ziyade dönüştürülecektir. Bu da, ifade fikrinin daha

1 *Mektup II – Oldenburg'a* (III, s. 5): *quod concipitur per se et in se*. O halde Delbos bu ikinci mektupta sıfatın töz gibi tanımlandığını söylerken haklı görünmüyor. (Bkz. "La Doctrine spinoziste des attributs de Dieu", *Année philosophique*, 1912.)

sistematik bir kullanımı sayesinde olacaktır. Dolayısıyla bu metinler, sanılanın aksine, Spinoza'da bu ifade fikriyle haber verilen kavramsal içerik hakkında bizi pekâlâ bilgilendirebilirler.

Bu metinler sırasıyla şunları söyler: 1°) "Varoluş sıfatların özüne aittir, dolayısıyla, onlar dışında hiçbir öz ya da hiçbir varlık olamaz"; 2°) "Onları varoluşlarında değil, sadece özlerinde kavrarız; onları varoluşları özlerinden kaynaklanacak şekilde kavramayız"; "varoluşlarını kendi başlarına sürdürecek şekilde kavramazsın onları"; 3°) "Biçimsel olarak" ve "edim halinde" varolurlar; "varolduklarını *a priori* olarak kanıtlarız."[2]

İlk formüle göre öz olarak öz, onu oluşturan sıfatların dışında varolmaz. Demek ki öz, bünyesinde varolduğu sıfatların *içinde* ayrışmaktadır. Öz her zaman bir cinste varolur; sıfatlarınkine denk miktarda bulunan cinslerde. Buna göre her sıfat ebedi ve sonsuz bir özün, "tikel bir özün" varoluşudur.[3] Spinoza bu anlamda şöyle diyebilir: Varolmak sıfatların özüne aittir; ama tam da sıfatlarda varolmak. Hatta şöyle der: "Sıfatların varoluşu, onların özlerinden farklı bir şey değildir."[4] *Etika*'daki ifade fikri bu ilk uğrağı toparlayacaktır: Tözün özü, onu ifade eden sıfatların dışında varolmaz; öyle ki, her sıfat belli bir ebedi ve sonsuz özü ifade eder. İfade edilen, kendi ifadelerinin dışında varolmaz; her ifade, ifade edilenin varoluşu gibidir. (Her ne kadar bağlamı farklı olsa da Leibniz'de de aynı ilkeyle karşılaşırız: Her monad dünyanın ifadesidir, ama ifade edilen dünya, onu ifade eden monadların dışında varolmaz.)

Sıfatların sadece belli bir özü değil, tözün özünü ifade ettiği nasıl söylenebilir? Öz, sıfatın özü olarak değil, tözün özü olarak ifade edilmiştir. O halde özler, bünyesinde varoldukları sıfatların içinde ayrıktırlar, ama özü oldukları tözde tek bir öz haline gelirler. Evirilebilirlik kuralının söylediği şudur: Her öz bir şeyin özüdür. Özler, sıfatlar açısından gerçekten ayrıktırlar; ama öz, karşılıklı evirildiği nesne

---

2 Bkz. 1°) *KV*, Ek I, 4, önerme sonucu; 2°) *KV*, I, Bölüm 2, 17 ve not 5; ve birinci diyalog, 9; 3°) *KV*, I, Bölüm 2, *passim* ve 17 (not 5).

3 *KV*, I, Bölüm 2, 17.

4 *Mektup X – De Vries'e* (III, s. 34).

açısından birdir. Sıfatlar, kendilerine denk gelen, kendileriyle aynı cinsten ya da aynı türden olan tözlere atfedilmiş değillerdir. Tam tersine, özlerini, bütün sıfatlar için hep aynı kalan *başka bir şeye* atfederler. Bu nedenle Spinoza sözü şuraya vardırır: "Bir töz ayrı olarak kavrandığı sürece, onun ayrı olarak varolan bir şey olmadığı, olsa olsa *başka bir şeyin*, biricik varlığın ya da bütünün sıfatı gibi bir şey olması gerektiği sonucuna varılır... Edim halinde varolan hiçbir töz kendinde varoluyor olarak kavranamaz; böylesi bir töz, *başka bir şeye* ait olmalıdır."[5] Öyleyse varolan bütün özler, içinde varoldukları sıfatlarca ifade edilmişlerdir; ama başka bir şeyin, yani bütün sıfatlar için bir ve aynı olan şeyin özü olarak. O zaman şunu sorarız: Varoluşu kendi özünden kaynaklanacak şekilde, kendi kendine varolan şey nedir? Besbelli ki bu, içinde özün sadece öz olarak varolduğu sıfat değil, özün bağlılaşığı olan tözdür. Özün varoluşuyla bağlılaşığının varoluşu birbirine karıştırılmamalıdır. Varolan bütün özler, varoluşu zorunlu olarak özünden kaynaklanan tek varlık olan tözle ilişkilendirilmiş ya da ona atfedilmişlerdir. Töz kendi kendine varolma ayrıcalığına sahiptir: Kendi kendine varolan, *sıfat değil*, her sıfatın özünü ilişkilendirdiği şeydir; öyle ki, varoluş bu şekilde oluşturulmuş özden zorunlu olarak kaynaklanır. Dolayısıyla, kendilerinde değerlendirilen sıfatlar hakkında Spinoza tamamen tutarlı bir biçimde şöyle diyecektir: "Onları varoluşlarında değil, sadece özlerinde kavrarız; onları varoluşları özlerinden kaynaklanacak şekilde kavramayız." Bu ikinci formül öncekiyle çelişmez, ama bir problemin derinleştirilmesini veya probleme yönelik bir perspektif değişikliğini düzenler.

İfade edilen, ifadesinin dışında varolmaz, ama kendini ifade edenin özü olarak ifade edilmiştir. Yine şu üç terimi ayırt etme zorunluluğuna geliyoruz: kendini ifade eden töz, birer ifade olan sıfatlar, ifade edilen öz. Peki ama, sıfatların tözün özünü ifade ettikleri doğruysa, nasıl olur da bunlar sonuçta tözden zorunlu olarak kaynaklanan varoluşu ifade etmezler? Kendi kendilerine varolduklarını reddettiğimiz bu sıfatlar, aynı zamanda sıfat olmak bakımından edimsel ve zorunlu bir varoluşa sahiptirler. Üstelik bir şeyin sıfat olduğunu kanıtlamakla

5 *KV*, I, Bölüm 2, 17, not 5.

onun varolduğunu *a priori* olarak kanıtlamış oluruz. O halde *Kısa İnceleme*'nin formüllerindeki çeşitlilik şöyle yorumlanmalıdır: Bunlar sırasıyla *özün varoluşu*, *tözün varoluşu* ve *bizzat sıfatın varoluşuyla* ilgilidirler. *Etika*'da bu üç aşamayı, onlara sistematik bir biçim vererek toparlayan da ifade fikridir.

Tanrının sıfatları problemi, tanrısal adlar problemiyle hep sıkı sıkıya bağlantılı olmuştur. Tanrı hakkında herhangi bir bilgimiz yoksa Onu nasıl adlandıracağız? Eğer Tanrı, kendini bir şekilde göstererek ve ifade ederek tanıtmasaydı, biz onu nasıl tanıyacaktık? Tanrısal Söz, tanrısal Kelam, sıfatlarla adların bağlaşmasını mühürleyip onaylar. Sıfatlar birer ifade olduğu ölçüde, adlar da birer sıfattır. Aslında bütün mesele, bunların neyi ifade ettiklerini bilmekten ibarettir: Kendinde olduğu haliyle bizzat Tanrının doğasını mı; sadece yaratıcı olarak Tanrının eylemlerini mi; yoksa yaratılanlara dair basit, dışsal, tanrısal nitelikleri mi? Spinoza bu geleneksel problemden yararlanma fırsatını kaçırmaz. Adlarla sıfatlar arasındaki akrabalığı gözden kaçırmayacak kadar usta bir gramercidir. *Teolojik-Politik İnceleme*, Tanrının *Kutsal Kitap*'ta hangi adlarla ya da hangi sıfatlarla "kendini gösterdiğini" sorar; Tanrının sözünün ne olduğunu, Tanrının sesine ne tür bir ifade edici değer yüklenmesi gerektiğini sorgular. Ve sıfattan şahsen ne anladığını örneklerle açıklamak istediğinde, Spinoza'nın aklına özel adlar örneği gelir: "İsrail'le üçüncü atayı, Yakup'la da, ağabeyinin topuğunu tuttuğu için bu adı alan aynı kişiyi kastediyorum."[6] Spinozacılığın tanrısal ad teorisiyle ilişkisi iki şekilde değerlendirilmelidir. Spinoza bu geleneğe nasıl dahil olur? Ama daha önemlisi, onu nasıl yeniler? Şimdiden onu iki yönde yenilediğini öngörebiliriz: Çünkü adı ya da

---

6 *Mektup IX – De Vries'e* (III, s. 33). [İbrahim, İshak ve Yakup, *Kutsal Kitap*'a göre İsrailoğullarının ataları ve ilk büyük peygamberleridir. Spinoza, bu cümlesiyle birkaç mesele birden anıştırmada bulunmaktadır: Esav ile Yakup'un doğumu, Yakup'un, babası İshak'ı kandırarak aslında ikizi Esav'ın hakkı olan ilk doğan duasını alması ve Yakup'a, bir melekle şafak sökene dek güreşmesinin ardından kutsanarak İsrail adının verilmesi. Yakup (Yaakov) adı İbranicede topuğunu tutmak, ardından gelmek, yerini almak gibi imalar barındırmakta, İsrail (Yisrael) adı ise üstün gelen anlamını içermektedir. "Üçüncü ata" Yakup'un soyuna, kendisine sonradan verilen mübarek ada atfen İsrailoğulları denmiştir. Bkz. Yaratılış/Tekvin 25:25-26, 27:1-29, 32:27-28. *(ç.n.)*]

sıfatı başka bir biçimde kavramakta, neyin sıfat olduğunu başka bir biçimde belirlemektedir.

Spinoza'da sıfatlar dinamik ve etkin biçimlerdir. Ve işte en önemli görünen nokta da budur: Sıfat artık atfedilmiş değildir, bir bakıma "atfedici"dir. Her sıfat bir özü ifade etmekte ve onu töze atfetmektedir. Atfedilen bütün özler, özü oldukları tözde birbirlerine karışmaktadırlar. Sıfatı atfedilmiş bir şey olarak kavradığımız sürece, kendisiyle aynı türden veya aynı cinsten bir tözü de kavramış oluruz; o zaman da bu tözün kendi kendine varoluşu ancak olanaklı bir varoluş olur, çünkü aşkın bir Tanrının, onu bize tanıtan sıfata uygun bir şekilde var etme inayetine tabidir. Buna karşılık, sıfatı "atfedici" olarak koyduğumuz andan itibaren, onu, özünü bütün sıfatlar için özdeş kalan bir şeye, yani zorunlu olarak varolan bir töze atfeden şey olarak da kavrarız. Sıfat, özünü, metafizik bir zorunluluğun hem ilkesi hem de sonucu olan içkin bir Tanrıyla ilişkilendirir. Bu anlamda Spinoza'da sıfatlar, ifade edici değeri olan gerçek birer *fiildir:* Dinamik olduklarından, değişken tözlere atfedilmiş değillerdir artık; herhangi bir şeyi tek bir töze atfederler.

Peki, atfettikleri nedir, neyi ifade ederler? Her sıfat sonsuz bir özü, yani sınırsız bir niteliği ifade eder. Bu nitelikler tözsel niteliklerdir, zira hepsi de tüm sıfatlara sahip olan bir ve aynı tözü nitelemektedir. Zaten bir sıfatın ne olduğunu tanımanın iki yolu vardır: Ya sınırsız olarak kavradıklarımızın hangi nitelikler olduklarını *a priori* olarak araştırırız; ya da sınırlı olandan yola çıkarak hangi niteliklerin sonsuza götürülmeye elverişli, sonlunun sınırlarında "kuşatılmış" gibi olduklarını *a posteriori* olarak araştırırız. Şu veya bu düşünceden başlayıp Tanrının sonsuz sıfatı olarak düşünceye; şu veya bu cisimden başlayıp sonsuz sıfat olarak uzama varırız.[7]

Bu ikinci, *a posteriori* yöntem yakından incelenmelidir: Bütün bir sonsuzun kuşatılması problemini ortaya koymaktadır. Tanrının sıfatlarını "yaratılanlar"dan yola çıkarak tanımamızı sağlamaya yöneliktir. Ama bu yolda, ne soyutlamayla ne de analojiyle ilerler. Sıfatlar tikel şeylerden soyutlamayla çekip çıkarılmış değildir, analojik bir biçimde

---

7 *E*, II, 1 ve 2: Spinoza düşünce ile uzamın birer sıfat olduklarını kanıtlamaktadır. *A posteriori* yol hemen bu kanıtlamada, *a priori* yol ise notta belirir.

Tanrıya nakledilmiş hiç değildir. *Yaratılanlar ile Tanrıda, kipler ile tözde ortak olan varlık biçimleri olmaları ölçüsünde sıfatlara doğrudan doğruya erişilir.* Böylesi bir yolun içerdiği sözde tehlike tabii ki rahatlıkla görülebilir: antropomorfizm ve daha genel olarak sonluyla sonsuzun karıştırılması. Analoji yönteminde, açıkça antropomorfizmden kaçınmaya niyetlenilir: Aquinolu Tomasso'ya göre Tanrıya atfedilen nitelikler tanrısal tözle yaratılanlar arasında bir biçim ortaklığını değil, sadece bir analojiyi, bir oran veya oransallık "uyuşum"unu içerimler. Tanrı kâh yaratılanlara dışsal kalan bir yetkinliğe biçimsel olarak sahip olur, kâh yaratılanlarla biçimsel olarak uyuşan bir yetkinliğe en üst düzeyde sahip olur. Burada Spinozacılığın önemi ise, problemi tersyüz etme tarzında aranmalıdır. Analojiye her başvuruşumuzda, yaratılanlardan bazı özellikler alır ve bunları çokanlamlı bir şekilde ya da en üst düzeyde Tanrıya atfederiz. Tanrının İsteme ve Anlama yetileri, İyiliği ve Bilgeliği vs. vardır, ama çokanlamlı olarak ve en üst düzeyde.[8] Analoji ne çokanlamlılıktan ne de en-üst-düzeylilikten vazgeçebilir; bu yüzden de safdil antropomorfizm kadar tehlikeli olan ince bir antropomorfizm içerir. Hiç şüphe yok ki, bir üçgen konuşabilse, Tanrının en üst düzeyde üçgen şeklinde olduğunu söyleyecektir. Analoji yöntemi Tanrıyla yaratılanlarda ortak biçimler olduğunu yadsır; fakat mahkûm ettiği tehlikeden kurtulmak

---

8 Çokanlamlılığın eleştirisi konusunda bkz. *E*, I, 17, not [Krş. AY, s. 14-16; HZÜ, s. 51-53; ÇD, s. 83-87]. (Eğer istenç ve anlama yetisi özsel olarak Tanrıya atfedilecek olsaydı, bu, çokanlamlı yani tamamen sözsel bir biçimde olur ve aşağı yukarı "köpek" sözcüğünün göksel bir takımyıldızını [Büyük Köpek takımyıldızı] belirtmesine benzerdi.) En-üst-düzeyliliğin eleştirisi konusunda bkz. *Mektup LVI – Boxel'e* (III, s. 190). (Eğer üçgen konuşabilseydi, Tanrının en üst düzeyde üçgen şeklinde olduğunu söylerdi... Spinoza burada, bizi antropomorfizmden ancak en-üst-düzeyliliğin ve çokanlamlılığın kurtarabileceğini düşünen Boxel'e yanıt vermektedir.) [Deleuze burada, Tanrının sıfatları bağlamında Spinoza'nın karşı çıktığını düşündüğü yöntemleri birbiriyle ilişkilendirerek ele alıyor. *Analogie* kavramını analoji diye çevirmekle birlikte, *analog* demenin yadırgatıcı olacağı yerlerde *benzer* sözcüğünü de kullanıyorum. Öte yandan, *équivocité* kavramını çokanlamlılık (tersi *univocité*: *tekanlamlılık*), *éminence* kavramını ise *en-üst-düzeylilik* olarak çeviriyorum. Bu çerçevede, analoji, çokanlamlılık ve en-üst-düzeylilik Tanrının varlığıyla yaratılanların varlıkları arasındaki doğa ve düzey farkını korumanın, böylece Tanrının aşkınlığını güvenceye almanın yolları olarak işleniyor. *(ç.n.)*]

bir yana, yaratılanların özleriyle Tanrının özünü devamlı birbirine karıştırır. Kâh şeylerin niteliklerini yalnızca içsel olarak Tanrıya uyan belirlenimlere indirgeyerek o şeylerin özünü siler; kâh yaratılanların biçimsel olarak sahip olduklarını Tanrıya en üst düzeyde yakıştırarak, Tanrının özünü ortadan kaldırır. Spinoza ise tam tersine, yaratılanlarla Tanrı arasındaki biçim özdeşliğini onaylar, ama özlere ilişkin her türlü karıştırmayı kendine yasaklar.

Sıfatlar tözün özünü oluştururlar, ama hiçbir şekilde kiplerin ya da yaratılanların özünü oluşturmazlar. *Bunlar yine de birer ortak biçimdir*, çünkü yaratılanlar onları kendi özlerinde ve varoluşlarında içerimlerler. Evirilebilirlik kuralının önemi de buradan gelir: Öz, şeyin, onsuz varolamayacağı ve kavranamayacağı öğe değildir sadece; karşılıklılık gereği, aynı zamanda şeyin kendisi olmaksızın varolamayacak ve kavranamayacak olan öğedir. İşte bu kural uyarınca sıfatlar tözün özü oldukları halde, hiçbir şekilde kiplerin, örneğin insanın özü değillerdir: Kipler olmadan da pekâlâ kavranabilirler.[9] Gelgelelim kipler bunları kuşatır ya da içerimlerler ve *tam da Tanrının özünü oluşturmaları bakımından kendilerine özgü olan biçimde içerimlerler.* Bu da, sıfatların kendi paylarına kipin özlerini içerdikleri ya da kapsadıkları, ama en üst düzeyde değil, biçimsel olarak kapsadıkları anlamına gelir. *Öyleyse sıfatlar, özünü oluşturdukları Tanrıyla, onları özsel olarak içerimleyen kipler veya yaratılanlar arasındaki ortak biçimlerdir.* Yaratılanlarla Tanrı, birbirlerinden öz bakımından olduğu kadar varoluş bakımından da farklı olmasına rağmen, hem Tanrı hem de yaratılanlar için aynı biçimler olumlanır. Farklılık tam olarak şundan ibarettir: Kipler sadece bu biçimler altında kavranırlar, oysa Tanrı bu biçimlerle karşılıklı evirilebilirdir. Bu farklılık, sıfat olarak sıfatın biçimsel sebebini etkilemez.

Spinoza bu konuda, özgünlüğünün fazlasıyla bilincindedir. Yaratılanların Tanrıdan öz bakımından olduğu kadar varoluş bakımından da farklı olması, Tanrının yaratılanlarla biçimsel olarak hiçbir ortak yanı olmadığını söylemenin bahanesi olagelmiştir. Ama

---

9 *E*, II, 10, önerme sonucunun notu. Özün yetersiz bir tanımı (o olmadan şeyin varolmadığı ve kavranamadığı) Suarez'de bulunur: Bkz. E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, s. 105-106.

gerçekte bunun tam tersi geçerlidir: Hem kendini sıfatlarda açıklayan Tanrı için, hem de sıfatları içerimleyen – Tanrıya uyan biçimlerle aynı biçimler altında içerimleyen – kipler için söylenenler aynı sıfatlardır. Dahası var: Biçimsel ortaklığı reddettiğimiz sürece, özleri birbirine karıştırmaya mahkûm oluruz; onları analoji yoluyla birbirine karıştırırız. Ama biçimsel ortaklığı koyduğumuzda, bunları birbirinden ayırma olanağını elde ederiz. Bu nedenle Spinoza, kendisine gelene dek Tanrının sıfatları olarak görülen şeyleri birer yaratılan konumuna indirgemekle övünmekle kalmaz, yaratılanlar olarak görülegelmiş şeyleri Tanrının sıfatı konumuna yükseltmekle de övünür.[10] Spinoza, genel bir kural olarak, biçim ortaklığının olumlanmasıyla bir özler ayrımının koyulması arasında hiçbir çelişki görmemektedir. Birbirine yakın metinlerde şunları söyleyecektir: 1°) Şeyler arasında hiçbir ortaklık yoksa, biri diğerinin nedeni olamaz; 2°) Eğer bir şey bir diğerinin özünün ve varoluşunun nedeniyse, ondan özü sebebiyle olduğu kadar varoluşu sebebiyle de farklı olmalıdır.[11] Bu metinlerin uzlaştırılmasının Spinozacılık açısından herhangi bir problem doğuracağı kanısında değiliz. Mektuplaştığı kişiler şaşırınca, bu sefer Spinoza da şaşırır: Hem yaratılanların Tanrıdan öz ve varoluş bakımından farklı olduğunu, *hem de* Tanrının yaratılanlarla biçimsel olarak ortak bir şeyi olduğunu söylemek için pek çok gerekçesi olduğunu hatırlatır.[12]

---

10 *Mektup VI – Oldenburg'a* (III, s. 25).

11 Bkz. 1°) *E*, I, 3, önerme; 2°) *E*, I, 17, not. Bu metinleri uzlaştırmak için zaman zaman bakış açısı farklılıkları aranmıştır (içkin nedensellik ve geçişli nedensellik vs.): Bkz. Lachièze-Rey, *a.g.e.*, s. 156-159, not.

12 *Mektup IV – Oldenburg'a* (III, s. 11): "Tanrının yaratılan şeylerle biçimsel olarak hiçbir ortaklığı olmadığı yolundaki söylediklerinize gelince, ben kendi tanımımda bunun tersini öne sürdüm." (Söz konusu olan, sonsuz *sıfattan* oluşan töz olarak Tanrı tanımıdır). *Mektup LXIV – Schuller'e* (III, s. 206): "Bir şeyin, kendisinden öz bakımından olduğu kadar varoluş bakımından da farklı olan başka bir şey tarafından üretilmiş olması olanaklı mıdır? Nitekim birbirlerinden bu şekilde farklılaşan şeylerin ortak hiçbir şeyi yok *gibi görünüyor. Ancak,* kendi benzerleri tarafından üretilenler dışında bütün tekil şeyler, kendi nedenlerinden öz bakımından olduğu kadar varoluş bakımından da farklı olduklarına göre, burada şüpheye hiç mahal görmüyorum." (Spinoza bu kez de *kipin* tanımına göndermektedir: *E*, I, 25, önerme sonucu.)

Spinoza'nın yöntemi ne soyut ne de analojiktir. Biçimsel bir yöntem, bir ortaklık yöntemidir. Ortak mefhumlarla işler; öte yandan Spinozacı ortak mefhum teorisi, ilkesini tam da sıfatların bu statüsünde bulmaktadır. Nihayet bu yönteme ve onun dayandığı teoriye bir ad vermek gerekirse, burada büyük tekanlamlılık geleneği rahatlıkla farkedilecektir.[13] *Spinoza felsefesinin, onda üç mefhuma, yani çokanlamlılık, en-üst-düzeylilik ve analojiye karşı sürekli bir mücadele görülmedikçe kısmen anlaşılmaz halde kalacağı* inancındayız. Spinoza'ya göre sıfatlar "özne" değiştirirken, yani sonsuz varlığa ve sonlu varlıklara, töze ve kiplere, Tanrıya ve yaratılanlara yüklenirken doğa değiştirmeyen tekanlamlı varlık biçimleridir. Spinoza'yı daha öncesinde Duns Scotus'a ait olan bir perspektife yerleştirmenin, onun özgünlüğünden hiçbir şey götürmediğine inanıyoruz. Spinoza'nın tekanlamlılık mefhumunu nasıl kendi açısından yorumladığının, nasıl Duns Scotus'tan bambaşka bir biçimde anladığının analizini daha sonraya bırakmak durumundayız. Şimdilik sıfatın ilk belirlenimlerini toparlamakla yetinelim. Sıfatlar birer sonsuz varlık biçimi, sınırsız, nihai, indirgenemez birer biçimsel sebeptir; bu biçimler, özünü oluşturdukları Tanrı ile onları özlerinde içerimleyen kiplerde ortaktırlar. Sıfatlar sınırsız nitelikler ifade eden fiillerdir; bu nitelikler sonlunun sınırları içinde kuşatılmış gibidirler. Sıfatlar Tanrının ifadeleridir; Tanrının bu ifadeleri tekanlamlıdır, Doğalayan Doğa olması bakımından bizzat Tanrının doğasını oluştururlar, onları bir şekilde yeniden ifade eden şeylerin doğasında ya da Doğalanan Doğada da kuşatılmışlardır.

Spinoza bundan böyle sıfatlarla özgülükleri ayırt edebilecek durumdadır. Başlangıç noktası Aristotelesçidir: Özgülük, bir şeye

13 Görüldüğü gibi Deleuze, Spinoza'nın düşüncesini Ortaçağ filozofu Duns Scotus'un tekanlamlılık çığırı üzerinde konumlandırıyor: Varlığın Tanrı ile yaratılanlar için farklı anlamlarda söylenebileceğini, yani Tanrının varlığıyla diğer şeylerin varlığı arasında ancak bir analoji ya da çokanlamlılık ilişkisi olduğunu öne süren filozoflara (örn. Aquinolu Tomasso) karşı Scotus, varlığın tekanlamlı olduğunu ve Tanrı dahil tüm varolanlar için aynı anlamda söylendiğini savunuyordu. Buna göre Tanrı ile yaratılanlar arasında varlık farklılığı değil, derece farklılığı vardır. *(ç.n.)*

ait olan, fakat o şeyin ne olduğunu hiçbir zaman açıklamayan şeydir. Dolayısıyla Tanrının özgülükleri, bize tözsel olarak hiçbir şey tanıtmayan salt "önadlardır"; Tanrı onlarsız Tanrı olmayacaktır, ama Tanrı olması da onlar sayesinde değildir.[14] Spinoza köklü bir geleneğe uyarak özgülüklere sıfat adını verebilirdi; ama ona göre iki çeşit sıfatın doğaları arasında yine de farklılık olacaktır. Peki, Tanrının özgülüklerinin sadece "ona isnat edilebilen kipler" olduğunu eklediğinde Spinoza ne demek istemektedir?[15] Burada kip, Spinoza'nın ona çoğu kez yüklediği tikel anlamda değil, daha genel bir anlamda, skolastik anlamıyla "özün kipliği" olarak alınmalıdır. Sonsuz, yetkin, değişmez ve ebedi, bütün sıfatlar için söylenen özgülüklerdir. Her-şeyi-bilen, her-yerde-bulunan ise, belirli bir sıfat (düşünce, uzam) için söylenen özgülüklerdir. Aslında bütün sıfatlar tözün özünü ifade ederler, her sıfat tözün bir özünü ifade eder. Ama özgülükler hiçbir şey ifade etmez: "Bu özgülükler aracılığıyla, onların ait oldukları varlığın özünün ne olduğunu ve sıfatlarının neler olduğunu bilemeyiz."[16] Bunlar tözün doğasını oluşturmazlar, ama o doğayı oluşturanlar hakkında söylenirler. Demek ki, bir Varlığın özünü değil, biçimlenmiş haliyle bu özün kipliğini oluşturmaktadırlar. Sonsuzluk tözün özgülüğü, yani onun özünü oluşturan her sıfatın kipliğidir. Her-şeyi-bilme, düşünen tözün özgülüğü, yani tözün bir özünü ifade eden bu düşünce sıfatının sonsuz kipliğidir. Özgülükler tam da *ifade edici* olmadıkları içindir ki, gerçek anlamda sıfat değildirler. Daha ziyade, ister bütün sıfatlarda ister şu veya bu sıfatta, "kazınmış mefhumlar", tab edilmiş karakterler olarak görülebilir bunlar. Sıfat ve özgülüklerin karşıtlığı öyleyse iki noktaya ilişkindir: Sıfatlar, özleri veya tözsel nitelikleri ifade eden fiillerdir; ama özgülükler yalnızca bu özlerin veya bu niteliklerin kipliğini imleyen önadlardır. Tanrının

---

14 *KV*, I, Bölüm 7, 6 (aynı zamanda bkz. I, Bölüm 1, 9, not 4; bkz. 3, 1, not 1). [*Sıfat* sözcüğü *attribut* karşılığı olarak, yani ontolojik bir anlamda kullanıldığı için, Deleuze'ün burada öne sürdüğü dilbilgisel anlamdaki sıfat *adjectif*'i *önad* diye çevirmekten başka çare yok. *(ç.n.)*]

15 *KV*, I, Bölüm 7, 1, not 1.

16 *KV*, I, Bölüm 7, 6.

sıfatları birer ortak biçimdir, onlarla karşılıklı evirilebilir olan töz ile onları karşılıklı evirilme olmaksızın içerimleyen kiplerde ortaktırlar; ancak Tanrının özgülükleri gerçekten Tanrıya özgüdür, kipler için değil sadece sıfatlar için söylenirler.

İkinci bir özgülükler kategorisi, eylemesi ve üretmesi ölçüsünde neden olarak Tanrıyı ilgilendirir: Burada söz konusu olan özgülükler, sonsuz, yetkin, ebedi ve değişmez değil; her-şeyin-nedeni, tanrısal takdir ve tanrısal öngörüdür.[17] Tanrı sıfatlarında ürettiğinden, bu özgülükler de öncekilerle aynı ilkeye tabidir. Bazıları bütün sıfatlar için söylenirken, bazıları şu veya bu sıfat için söylenir. Bu ikinci özgülükler de birer önaddır, ama kiplikleri imleyecekleri yerde, ilintileri, Tanrının kendi yaratımları veya ürünleriyle olan ilişkilerini imlerler. Son olarak bir üçüncü kategori, Tanrıya ait bile olmayan özgülükleri belirtir: En üstün iyi, bağışlayıcı, adil ve yardımsever olan Tanrı.[18] Bu açıdan bizi özellikle aydınlatabilecek olan yapıt *Teolojik-Politik İnceleme*'dir. Bu İnceleme, tanrısal adalet ve tanrısal yardımseverlikten, "belli bir yaşam tarzı için model olabilecek sıfatlar" olarak söz etmektedir.[19] Bu özgülükler, neden olması bakımından Tanrıya ait değillerdir; burada söz konusu olan, artık Tanrının yarattıklarıyla olan ilişkisi değil, yaratılanların Tanrıyı imgeleme şeklini imleyen dışsal belirlenimlerdir sadece. Doğrusu bu adlandırmalar, son derece değişken anlam ve değerler taşır: Burada iş, Tanrıya her türlü en-üst-düzeylilik yakıştırmaya kadar gider: tanrısal bir ağız ve gözler, ahlaki nitelikler ve yüce tutkular, dağlar ve gökler. Ama adalet ve yardımseverlikle yetinilse bile, ne Tanrının doğasına ilişkin herhangi bir şeye, ne de Neden olarak yürüttüğü işlemlere erişilir. Âdem, İbrahim ve Musa peygamberler sadece gerçek tanrısal sıfatları değil,

---

17 Bkz. *KV*, I, 3, 4, 5 ve 6. bölümler.

18 *KV*, I, Bölüm 7.

19 *TTP*, Bölüm 13 (III, s. 241) [Krş. Tür. çev. s. 211]. [*Charité*'yi burada yardımseverlik diye çevirdim. Ancak, Spinoza'nın kullandığı *caritas* sözcüğünün özellikle Yeni Ahit'te vurgulanan sevgi ve merhamet gibi anlamlarının da göz önünde bulundurulması gerekiyor (Bkz. Yuhanna'nın Birinci Mektubu 4:8, 1 Korintliler 13 vb.) *(ç.n.)*]

birinci ve ikinci türden özgülüklerin çoğunu da bilmemektedirler.[20] Tanrı kendini onlara, uyarı, buyruk, kural veya yaşayış modeli olarak yararlandıkları dışsal adlandırmalar olarak göstermektedir. Bu üçüncü özgülüklerin hiçbir ifade edici yanı olmadığı önemle vurgulanmalıdır. Bunlar birer tanrısal ifade değil, doğasını bilmediğimiz bir Tanrıya boyun eğmemizi, kulluk etmemizi sağlamak için imgeleme kazınmış mefhumlardır.

20 *TTP*, Bölüm 2 (II, s. 115): Sözgelimi Âdem, Tanrının her şeyin nedeni olduğunu bilmekte ama Tanrının her-şeyi-bildiğini ve her-yerde-olduğunu bilmemektedir.

BÖLÜM III

SIFATLAR VE TANRISAL ADLAR

Köklü bir geleneğe göre tanrısal adlar, Tanrının açığa vurumlarıyla ilişkilidirler.[1] Buna karşılık, tanrısal açığa vurumlar da Tanrının şu veya bu adla kendini tanıttığı sözlerdir. Öyleyse, Tanrıyı belirten adların olumlama mı yoksa olumsuzlama mı olduğunu sormakla, Onu açığa vuran niteliklerin ve Onunla uyuşan sıfatların olumlu mu yoksa olumsuz mu olduğunu sormak aynı şeydir. Hem söz ve açığa vurum, hem de ışık ve ses olan ifade kavramının iki varsayımı da destekleyen kendine özgü bir mantığı var gibidir. Biz de, kâh olumluluk yani ifade edilenin ifadedeki içkinliği, kâh "olumsuzluk" yani kendini ifade edenin bütün ifadelere aşkınlığı üzerinde duracağız. Saklayan aynı zamanda ifade eder, ama ifade eden de yeniden saklar. Bu nedenle tanrısal adlar ya da Tanrının sıfatları probleminde, her şey bir nüans meselesidir. Olumsuz diye adlandırılan teoloji, Tanrının en yakınından en uzağına giden içkinlik kuralları doğrultusunda, olumlamaların, Neden olarak Tanrıyı belirtebileceklerini kabul eder. Ancak, töz ya da öz olarak Tanrı, en uzaktan en yakına bütün adların

---

1 *Açığa vurum* ifadesini *manifestation* karşılığı olarak öneriyorum. Bunun yerine basitçe *tezahür* denebilirdi, ama *manifester* fiilini *açığa vurmak* şeklinde çevirdiğim için, burada tutarlılığı gözetmek için bu yola başvurdum. *(ç.n.)*

sırasıyla olumsuzlandığı aşkınlık kuralları uyarınca, ancak olumsuz yoldan tanımlanabilmektedir. Hatta töz-üstü ve öz-üstü tanrısallık, olumsuzlamalardan olduğu kadar olumlamalardan da uzakta, göz kamaştırıcı bir konumda kalmaktadır. Dolayısıyla olumsuz teoloji, olumsuz yolla olumlayıcı yolu biraraya getirir ve her ikisini de aştığını iddia eder. Peki ama, ilk önce Neden olarak Tanrı hakkında neyin olumlanması gerektiği bilinmeden, Öz olarak Tanrı hakkında neyin olumsuzlanacağı nasıl bilinebilir? Olumsuz teoloji o halde sadece dinamizmiyle tanımlanabilir: Olumlamalar olumsuzlamalarda, olumlama ve olumsuzlamalar da puslu bir en-üst-düzeylilikte aşılırlar.

Aquinolu Tommaso'nunki gibi daha olumlu yönelimleri olan bir teoloji, olumlayıcı yeni kurallar koymak için analojiden medet umar. Olumlu nitelikler, Neden olarak Tanrıyı belirtmekle kalmaz, analojik bir işlemden geçmek koşuluyla Onunla tözsel olarak da uyuşurlar. Tanrı iyidir demek, ne Tanrı kötü değildir, ne de iyiliğin nedenidir demektir. Bu söz aslında şu anlama gelir: "Yaratılanlarda" iyilik olarak adlandırdığımız şey, tanrısal tözle uyuşan daha yüksek bir kipliğe göre Tanrıda "önceden varolmaktadır". Yeni yöntem, burada yine bir dinamizmle tanımlanır. Bu dinamizm de, olumsuzun ve en-üst-düzeyliliğin haklarını korur, ama bunları bir analoji içerisinde kapsar: Bir önceki olumsuzlamadan olumlu bir sıfata doğru yükselinir, bu sıfat da *Formaliter eminenter* olarak Tanrıya uygulanan sıfattır.[2]

Arap felsefesi olsun, Yahudi felsefesi olsun, hep aynı problemle karşılaşıyordu. Adlar, sadece Neden olarak Tanrıya değil de, Tanrının özüne nasıl uygulanacaklar? Onları olumsuz olarak ele almak, bazı

---

2 Bütün bu konular hakkında bkz. M. de Gandillac, *Introduction aux œuvres complètes du Pseudo-Denys* (Aubier, 1941); ve *La philosophie de Nicolas de Cues* (Aubier, 1943). Bu son yapıtta, M. de Gandillac bir yandan olumsuz teolojinin öbür yandan analojinin olumlamalarla olumsuzlamaları, tersten bir ilişkiyle nasıl biraraya getirdiğini çok iyi gösterir: "Demek ki, olumlamaları kılık değiştirmiş olumsuzlamalara indirgeyen Dionysos'un tersine Aquinolu Tommaso önceki şu veya bu olumsuzlamadan herhangi bir olumlu sıfata yükselmek için özellikle apofazdan [sözaçmazlıktan] yararlanmaktadır. Örneğin tanrısal devinimin olanaksızlığından, tanrısal Ebediyetin bir ispatını çıkaracak; maddenin dışlanmasını da, Tanrıda özle varoluşun örtüşmesine yönelik belirleyici bir argümana dönüştürecektir." (s. 272)

kurallara göre olumsuzlamak mı gerekir? Yoksa başka kurallara göre olumlamak mı? Oysa Spinozacılığın bakış açısına yerleştiğimizde, iki eğilim de aynı derecede yanlış gözükür, çünkü ilişkili oldukları problemin kendisi baştan aşağı yanlıştır.

Spinoza'da özgülüklerin üçe ayrılmasının Tanrının sıfatlarına ilişkin geleneksel bir sınıflandırmayı yeniden ürettiği açıktır: 1°) Simgesel adlandırmalar, biçimler ve tasvirler, göstergeler ve ritler, duyusal olandan tanrısal olana düz-değişmeceler; 2°) Eylem sıfatları; 3°) Öz sıfatları. Örnek olarak herhangi bir tanrısal sıfat listesini alalım: iyilik, öz, akıl, hayat, zekâ, bilgelik, erdem, kutluluk, hakikat, ebedilik; ya da büyüklük, sevgi, barış, birlik, yetkinlik. Bu sıfatların Tanrının özüyle uyuşup uyuşmadığı, koşullu olumlamalar olarak mı, yoksa sadece yoksun bırakıcı bir öğenin ortadan kaldırılmasını imleyen olumsuzlamalar olarak mı anlaşılması gerektiği sorulabilir. Ama Spinoza'ya göre bu sorular anlamsızdır, çünkü bu sıfatların çoğu sadece birer özgülüktür. Öyle olmayanlar da akıl varlıklarıdır. Bunlar Tanrının doğası hakkında, ne olumlu ne olumsuz bir şey ifade ederler. *Tanrı onlar tarafından ifade edilmediği gibi, onlarda saklanmaz da.* Özgülükler ne olumsuz ne de olumlayıcıdırlar; Kantçı üslupla onların belirsiz oldukları söylenebilir. Tanrısal doğa özgülüklerle karıştırıldığında, Tanrı hakkında belirsiz bir fikre sahip olmak da kaçınılmazlaşır. Böyle bir durumda en üst düzeyde bir olumsuzlama anlayışıyla analojik bir olumlama anlayışı arasında gidip geliriz. Her iki anlayış da, kendi dinamizmi içinde biraz ötekini içerimler. Olumlanmış olana analoji katmakla yanlış bir olumsuzlama anlayışı edinilir. Ama bir olumlama da, tekanlamlı olmayı ya da kendini nesneleri hakkında biçimsel olarak olumlamayı bıraktığında, artık bir olumlama olmaktan çıkmıştır.

Hep "özgülükler"le karıştırıldığı için Tanrının doğasının daha önce hiç tanımlanmadığı, Spinoza'nın başlıca tezlerinden biridir. Bu tez Spinoza'nın *teologlara* yönelik tutumunu da açıklar. Ama filozoflar da teolojiyi izlemişlerdir: Descartes'ın kendisi, Tanrının doğasının sonsuzca yetkin olmaktan ibaret olduğuna inanır. Ne var ki sonsuz yetkinlik, tanrısal doğayı oluşturan şeyin kipliklerinden sadece bir tanesidir. Kelimenin gerçek anlamıyla Tanrının kurucu

öğeleri, kurucu ifadeleri, olumlamaları, olumlu ve biçimsel sebepleri, tek kelimeyle doğası olan şey yalnızca sıfatlardır, yani düşünce ve uzam. Ancak, bu noktada, gizli kalmaya yazgılı olmadıkları halde bu sıfatların neden özellikle göz ardı edildiği, neden Tanrının doğasının çarpıtılarak Onun hakkında belirsiz bir imge sunan özgülükleriyle karıştırıldığı sorulabilir. Spinoza'dan önceki filozofların bütün dehalarına rağmen, neden özelliklerle yetinip Tanrının doğasını keşfedemediklerini açıklayabilecek bir sebep bulmak gerekmektedir.

Buna Spinoza'nın cevabı basittir: Daha *Kutsal Kitap*'ı yorumlayabilecek tarihsel, eleştirel ve içsel bir yöntem yoktu.[3] Kutsal metinlerin tasarısının ne olduğu sorgulanmıyor; bunlar Tanrının Sözü, Tanrının kendini ifade etme şekli olarak değerlendiriliyordu. Metinlerin Tanrı hakkında söyledikleri, bize "ifade-edilmiş-olan"ın tamamı, söylemedikleriyse zaten ifade-edilemez-olan gibi görünüyordu.[4] Bir an bile durup şunu sormuyorduk: Dinsel vahiy Tanrının doğasıyla mı ilgilidir? Amacı bize bu doğayı tanıtmak mıdır? Belirlenimini tamamlamak için bu doğaya uygulandığı iddia edilen olumlu veya olumsuz işlemler, yerinde işlemler midir? Gerçekte vahiy sadece bazı özgülüklere ilişkindir ve hiçbir şekilde bize tanrısal doğayı ve onun sıfatlarını tanıtmayı amaçlamaz. Şüphesiz, *Kutsal Kitap*'ın verileri heterojendir: Burada kâh özel ritüellerin öğretimiyle karşılaşırız, kâh evrensel ahlak öğretileriyle; hatta spekülatif bir öğretiyle karşılaştığımız bile olur – ahlaki eğitim için gerekli, asgari

---

3 *TTP*, Bölüm 7 (II, s. 185): "... İnsanlar bugüne kadar (bu yöntemin) gerçek ve doğru diye gösterdiği yolu, ne açmaya çalıştılar, ne de o yoldan yürüdüler. Öyle ki yıllar geçtikçe bu yol çok çetin ve neredeyse kullanılamaz oldu." [Krş. Tür. çev. s. 148] Ve Bölüm 8 (II, s. 191): "Ama korkarım böyle bir girişim için çok geç kalındı." [Krş. Tür. çev. s. 154 – iki alıntı da aynen alındı –]

4 *TTP*, Bölüm 2 (II, s. 113): "Herkes, şaşırtıcı bir acelecilikle, peygamberlerin insani anlama yetisinin kavrayabileceği her şeyin bilgisine sahip olduklarına ikna olmuştur. Ve *Kutsal Kitap*'ın bazı pasajlarının bize en açık şekilde peygamberlerin bazı şeyleri bilmediğini söylemesine rağmen, peygamberlerin bir şeyi bilmediğini kabullenmektense, bu pasajların anlaşılmadığı beyan edilir ya da açıkça söylemediği bir şeyi ona söyletmek için *Kutsal Kitap* metinlerinin anlamı saptırılmaya çalışılır." [Krş. Tür. çev. s. 73]

düzeyde bir spekülasyonla. Ama *Kutsal Kitap*'ta asla Tanrının herhangi bir sıfatı açıklanmaz: Varsa yoksa değişken "göstergeler", tanrısal bir emri güvence altına alan dışsal adlandırmalar. En iyi durumda da, tanrısal varoluş, birlik, her-şeyi-bilme ve her-yerde-olma gibi, bir ahlak öğretisini güvence altına alan "özgülükler".[5] Çünkü, *Kutsal Kitap*'ın amacı bizi bazı yaşayış modellerine tabi kılmak, bizim itaat etmemizi sağlamak ve bu itaati temellendirmektir. Dolayısıyla, bilginin vahyin yerine geçebileceğini sanmak saçmadır: Bilindiği varsayılan tanrısal doğa, nasıl olur da gündelik yaşamda pratik bir kural olarak işe yarayabilir? Ancak, vahyin, Tanrının doğası ya da özü hakkında herhangi bir şeyi bilmemizi sağladığına inanmak daha da saçmadır. Gel gör ki, bu saçmalık bütün teolojiyi kateder. *Ve böylelikle felsefeyi büsbütün tehlikeye atar.* Kâh vahyin özgülükleri, akılla uzlaştırılmalarını sağlayan özel bir işlemden geçirilirler; kâh vahyin özgülüklerinden ayrık olan akıl özgülükleri keşfedilir. Ama bu şekilde teolojiden çıkılmış olmaz; Tanrının doğasını ifade etmek için hâlâ özelliklerden medet umulur, gerçek sıfatlarla bu özelliklerin doğasının farklı olduğu bir türlü anlaşılmaz. Hem, Tanrının özgülüklerine göre hep daha üst düzeyde kalması kaçınılmazdır. Özgülüklere gerçekte sahip olmadıkları ifade edici bir değer verilir verilmez, tanrısal töze de gerçekte sahip olmadığı bir doğa – ifade edilmeye elverişsiz bir doğa – verilmiş olur.

İki alanı (vahiy ve ifade) ya da iki heterojen bağlantıyı (gösterge ile gösterilenin, ifade ile ifade edilenin ilişkileri) birbirlerinden ayırma çabası hiç bu denli ileri götürülmemiştir. *Gösterge her zaman bir özgülüğe bağlanır;* her zaman bir emri gösterir ve bizim itaatimizi temellendirir. *İfade her zaman bir sıfatı ilgilendirir;* bir özü yani mastar halinde bir doğayı ifade eder; bize onu tanıtır. Öyle ki "Tanrı Sözü"nün birbirinden çok farklı iki anlamı vardır: Biri, ne sözcüklere ne de göstergelere ihtiyaç

---

5 Bkz. *TTP*, Bölüm 14: "İmanın dogmaları" listesi [Krş. Tür. çev. s. 218]. Vahyin "özgülükler" söz konusu olduğunda bile sınırlı olduğu farkedilecektir. Her şeyin merkezinde adalet ve yardımseverlik vardır. Sözgelimi, sonsuzluk *Kutsal Kitap*'ta vahyolunmamış gibidir; bkz. Bölüm 2, Spinoza'nın Âdem, İbrahim ve Musa'nın bilgisizliklerini sergilediği yerler.

duyan, sadece Tanrının özüyle insanın anlama yetisini gerektiren ifade edici bir Söz; diğeriyse içe kazınmış, buyurucu gösterge ve emirlerle işleyen bir Söz: Bu Söz, ifade edici değildir, ama imgelemimizi çarparak bizde gerekli boyun eğişi uyandırmaktadır.[6] Hiç değilse emirlerin Tanrının isteklerini ifade ettikleri mi söylenecek? Bu da, istenci Tanrının doğasına aitmiş gibi gören bir önyargıyla davranmak; bir akıl varlığını, dışsal bir adlandırmayı tanrısal bir sıfat yerine koymak olacaktır. İki alanın her türlü karışımı yıkıcıdır. Ne zaman bir göstergeyi ifade olarak alsak, başta *Kutsal Kitap*'ta olmak üzere her yerde gizemler görmeye başlarız. Tıpkı her şeyin koşulsuzca Tanrıyı ifade ettiğini düşünen Yahudiler gibi.[7] O zaman da gizemci bir ifade anlayışı geliştirmiş oluruz: Bu anlayışta ifade, bize, ifade ettiğini açığa çıkarmaktan çok gizler gibi görünür. Böylece muammalar, meseller, simgeler, analojiler ve düz-değişmeceler, saf ifadenin rasyonel ve olumlu düzenini bozmak üzere ortaya çıkarlar. Aslında *Kutsal Kitap* pekâlâ Tanrının Sözüdür, ama bir emir sözüdür: Buyurucudur, hiçbir şey ifade etmez, çünkü hiçbir tanrısal sıfatı tanıtmaz.

Spinoza'nın analizi alanların indirgenemezliğini kaydetmekle yetinmez. Göstergelere ilişkin bir açıklama önerir, bir yanılsamanın oluşumu gibi okunabilecek bir açıklama. Aslında her bir şeyin Tanrıyı ifade ettiğini söylemek yanlış değildir. Bütün doğanın düzeni ifade edicidir. Ama bir doğa yasasını yanlış anlamak, onu bir buyruk ya da bir emir olarak kavramaya yeter. Spinoza farklı bilgi türlerini o ünlü oranlı sayılar örneğiyle açıklarken, en alt seviyede, orantı kuralını anlamadığımızı gösterecektir: Anlamadığımız için de, bununla ilgili olarak aklımızda kalan şey, bize bu sayılarla hangi işlemleri yapmamız *gerektiğini* söyleyen bir göstergedir. Teknik kurallar bile, anlamlarını bilmediğimizde ve onlardan yalnızca bir gösterge çıkardığımızda ahlaki bir boyut kazanırlar. Doğa yasaları haydi haydi böyledir. Tanrı, Âdem'e elmayı yemesinin kendisi için ölümcül

---

6 "Tanrı Sözü"nün iki anlamıyla ilgili olarak bkz. *TTP*, Bölüm 12. Zaten *Kısa İnceleme* de dolaysız iletişimle göstergelere dayalı vahyi karşı karşıya getirmekteydi: II, Bölüm 24, 9-11.

7 *TTP*, Bölüm 1 (II, s. 95).

sonuçlar doğurabileceğini açıklar; ama şeylerin kurucu ilişkilerini kavramaya muktedir olmayan Âdem, bu doğa yasasını ona meyve yemeyi yasaklayan bir ahlak yasası, Tanrıyı da bu meyveden yediği için kendisini cezalandıran bir hükümdar olarak imgeler.[8] Gösterge, peygamberlere ait bir şeydir; peygamberlerin özellikle güçlü bir imgelemleri ve zayıf bir anlama yetileri vardır.[9] Tanrının ifadeleri hiçbir zaman imgelemin içine düşmez; imgelem her şeyi gösterge ve emir görünümü altında kavrar.

Tanrı kendini ne göstergeler aracılığıyla ne de özgülüklerde ifade eder. *Mısır'dan Çıkış*'ta Tanrının İbrahim, İshak ve Yakup'a kendini Yehova olarak değil, *Şaday* (herkesin ihtiyacına yetişen) *Tanrı* olarak gösterdiğini okuduğumuzda, buradan ne *tetragrammaton*'un gizemini ne de mutlak doğası açısından Tanrının en üstün düzeyde oluşunu çıkarsamamız gerekir. Çıkarsamamız gereken, daha ziyade, vahyin bu doğayı veya özü ifade etmeyi amaçlamadığıdır.[10] Buna karşılık doğal bilgi, Tanrının özünü içerimler; onu içerimler çünkü bu bilgi, özü gerçekten ifade eden sıfatların bilgisidir. Tanrı kendini sıfatlarda ifade eder, sıfatlar da kendilerini onlara bağlı olan kiplerde ifade ederler: Doğanın düzeni Tanrıyı işte böyle açığa vurur. Demek ki, Tanrının ifade edici adları ve tanrısal ifadeler yalnızca sıfatlardır: hem töz hem de kipler için söylenen ortak biçimler. Bunlardan yalnız ikisini tanıyorsak, bu tam da uzamın bir kipiyle düşüncenin bir kipinden oluşmuş olduğumuz içindir. En azından bu sıfatlar hiçbir vahiy gerektirmezler; sadece doğal ışığa gönderme yaparlar. Onları, Tanrıda

---

8 *TTP*, Bölüm 4 (II, s. 139). *Mektup XIX – Blyenbergh'e* (III, s. 65).

9 Bkz. *TTP*, Bölüm 2 ve 3.

10 *TTP*, Bölüm 13, (II, s. 239-240). [*El Şaday* Yahudilikte Tanrının isimlerinden biridir. Her-şeye-gücü yeten, Her-şeye-kadir anlamındadır. Yaratılış 17:1'de, Tanrı kendini İbrahim'e bu isimle tanıtmıştır. Deleuze'ün (ve Spinoza'nın) sözünü ettiği pasaj ise Mısır'dan Çıkış 6:2-3'tür: "Tanrı Musa'ya konuşarak, ona 'Ben RAB'bim' dedi. 'İbrahim, İshak ve Yakup'a Her-şeye-kadir Tanrı (El Şaday) olarak göründüm, ama onların beni İsmim RAB ile tanımasına fırsat vermedim.'" Burada RAB diye karşılanan isim, Yahudilikte telaffuzu yasak olan Dört Harfli İsimdir (YHVH). Tetragrammaton Yunanca "dört harfli" demektir. *(ç.n.)*]

oldukları halleriyle, tözde ve kiplerdeki ortak varlıklarında tanırız. Spinoza, neredeyse bir tekanlamlılık manifestosuna dönüştürdüğü bir Aziz Pavlus metnini alıntılayarak vurgular bu noktayı: "Dünyanın kuruluşundan beri saklı olan tanrısal şeyler Tanrının yaratımlarındaki anlama yetisiyle görülmeye başladı."[11] Sıfatların tekanlamlılığı ile ifade ediciliği iç içe geçiyor gibidir: Sıfatlar, ayrışmaz bir biçimde hem ifade edici hem de tekanlamlıdırlar.

Sıfatlar herhangi bir şeyin olumsuzlanmasına hizmet etmedikleri gibi, özden yoksun bırakılmış da değillerdir. Tanrı hakkında analoji yoluyla da olumlanmazlar. Analojiye dayalı bir olumlama, en-üst-düzeyliliğe dayalı bir olumsuzlamadan daha makbul değildir (ilk durumda hâlâ en-üst-düzeylilik, ikincide de daha baştan analoji vardır.) Bir sıfatın bir diğerinden *olumsuzlandığı* doğrudur, der Spinoza.[12] Ama hangi anlamda? "Uzamın uzamla değil düşünceyle sınırlandığı söylenirse, bu, uzamın mutlak olarak değil sadece uzam olarak sonsuz olduğu anlamına gelmez mi?"[13] Öyleyse burada olumsuzlama, hiçbir karşıtlık ya da yoksunluk içerimlemez. Uzam olarak uzam, kendi doğasına bağlı hiçbir yetkinsizlikten veya sınırlamadan muzdarip değildir; aynı şekilde, uzama "en üst düzeyde" sahip olacak bir Tanrı imgelemek de boşunadır.[14] Peki, sıfat töz için hangi anlamda olumlanmıştır? Spinoza sık sık şu noktanın altını çizer: Tözler ya da sıfatlar Doğada *biçimsel olarak* varolmaktadırlar. "Biçimsel" sözcüğünün birçok anlamı arasından özellikle göz önünde tutmamız gereken, Spinoza'nın "en üst düzeyde"ye veya "analog"a karşı koymasını sağlayan anlamıdır. Töz asla kendi sıfatlarını en üst düzeyde kapsayan şey olarak düşünülmemelidir; kendi paylarına sıfatlar da,

---

11 *TTP*, Bölüm 4 (II, s. 144). [Krş. Tür. çev. s. 105 ve Romalılara Mektup 1:20 ("Dünyanın yaratılışından beri, Tanrının görünmeyen nitelikleri, yani sonsuz gücü ve Tanrılığı, Onun yaptıklarıyla anlaşılarak açıkça görülüyor." – *Kutsal Kitap* – Yeni çeviri)]

12 *E*, I, tanım 6, açıklama: "Sadece kendi cinsinde sonsuz olan hakkında sonsuz sıfatı olumsuzlayabiliriz." [Krş. AY, s. 1-2; HZÜ, s. 32; ÇD, s. 35]

13 *Mektup IV – Oldenburg'a* (III, s. 10).

14 *KV*, II, Bölüm 19, 5.

kipin özlerini en üst düzeyde içeren şeyler olarak düşünülmemelidir. Sıfatlar töz hakkında biçimsel olarak olumlanırlar. Sıfatlar, özünü oluşturdukları töz ve özlerini içerdikleri kipler için biçimsel olarak söylenirler. Spinoza tözü tanımlayan sıfatların olumlayıcı özelliğini hatırlattığı gibi, bütün iyi tanımların olumlayıcı olma zorunluluğunu da devamlı hatırlatır.[15] Sıfatlar birer olumlamadır. Ama olumlama, özünde, hep biçimsel, edimsel ve tekanlamlıdır: İşte bu anlamda ifade edicidir.

Spinoza'nın felsefesi saf bir olumlama felsefesidir. Olumlama bütün *Etika*'nın dayandığı spekülatif ilkedir. Bu noktada, Spinoza'nın, yararlanmak üzere Descartesçı bir fikirle nasıl karşılaştığını araştırabiliriz. Çünkü gerçek ayrım, olumlama kavramına gerçek bir mantık kazandırmaya yöneliyordu. Hatta Descartes'ın kullandığı haliyle gerçek ayrım bizi derin bir keşfe giden yola sokuyordu: Ayırt edilmiş terimler birbirleriyle karşıtlık içinde tanımlanmak yerine kendilerine ait tüm olumluluğu koruyorlardı. *Non opposita sed diversa* [karşıtlık değil, çeşitlilik]; yeni mantığın formülü buydu.[16] Gerçek ayrım, karşıtlık ve yoksunluktan muaf yeni bir olumsuzluk anlayışı kadar, en-üst-düzeylilikten ve analojiden muaf yeni bir olumlama anlayışını da ilan ediyor gibiydi. Bu yolun neden Descartesçılığa çıkmadığını daha önce görmüştük: Descartes gerçek ayrıma hâlâ sayısal bir değer, doğanın ve şeylerin içinde tözsel bir bölme işlevi yükler. Her niteliği olumlu olarak, her gerçekliği de yetkinlik olarak kavrar; ama nitelenmiş ve ayrışmış bir tözün içindeki her şey gerçeklik değildir, bir şeyin doğasının içindeki her şey de yetkinlik değildir. Spinoza şunu yazarken başkalarının yanı sıra Descartes'ı da düşünmektedir: "Şeyin doğasının sınırlandırılmayı gerektirdiği ve bu yüzden olduğundan başka türlü olamayacağını söylemek aslında hiçbir şey söylememektir;

---

15 Bkz. *Kısa İnceleme*'nin yinelenen formülleri (özellikle I, Bölüm 2). Bunlara göre, sıfatlar kendilerini olumlarlar ve kendisi de olumlu olan bir Doğa için olumlarlar. Ve *TIE*, 96: "Her tanım olumlayıcı olmalıdır." [Krş. Tür. çev. s. 85]

16 Bkz. Lewis Robinson'un bu konudaki yorumları ve alıntıladığı Descartesçı metinler: *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leipzig, 1928.

çünkü bir şeyin doğası, şey varolmadıkça, hiçbir şeyi gerektiremez."[17] Descartes'ta, şeyin doğasından ötürü "gerektirdiği" sınırlandırılmalar, neredeyse hiçlikten doğduğu söylenebilecek kadar az gerçekliği olan fikirler, bir şeyleri eksik olan doğalar vardır. Gerçek ayrım mantığının kovar gibi yaptığı her şey işte buradan geri dönmektedir: yoksunluk, en-üst-düzeylilik. *En-üst-düzeylilik, analoji, hatta belli bir çokanlamlılığın* Descartesçı düşüncenin neredeyse kendiliğinden kategorileri olarak kaldığını göreceğiz. Oysa olumlama mantığı olarak kavranan gerçek ayrımı en uç sonuçlarına götürmek için, bütün sıfatları gerçekten ayrık olan tek bir töz fikrine erişmek gerekiyordu. Her şeyden önce, sırf sıfatlarla kipler arasındaki değil, aynı zamanda sıfatlarla özgülükler arasındaki bütün karışıklıklardan kaçınmak gerekiyordu.

Sıfatlar Tanrının olumlamalarıdır, *logoi* ya da gerçek tanrısal adlar. Spinoza'nın İsrail örneğini verdiği metne dönelim; bu kişi, peygamber olarak İsrail diye adlandırılmış ama ağabeyiyle ilişkisinde Yakup diye çağrılmıştır.[18] Bu bağlamda söz konusu olan, tözle sıfat arasındaki şekliyle akıl ayrımını örneklemektir: İsrail'e ağabeyiyle ilişkili olarak Yakup (*Supplantator* [Yerini alan]) denir, tıpkı bir "düzlem"e ona bakan bir adamla ilişkili olarak "beyaz" denmesi, ona şu veya bu özü "atfeden" anlama yetisiyle ilişkili olarak töze şu veya bu denmesi gibi. Besbelli ki, bu pasaj sıfatların entelektüalist ve hatta idealist bir yorumunu öne çıkarmaktadır. Ama bir filozof, düşüncesini hep bazı durumlarda sadeleştirmek ya da kısmen formüle etmek zorunda kalır. Değindiği örneklerin muğlaklığının altını çizmekten de çekinmez Spinoza. Gerçekte, sıfat basit bir görme ya da kavrama biçimi değildir; anlama yetisiyle olan bağı elbette asli önemdedir, ama bunun başka bir biçimde yorumlanması gerekmektedir. Sıfatlar bizzat *ifade* oldukları içindir ki, zorunlu olarak, *ifade edileni* algılayan tek makam olan anlama yetisine gönderirler.

---

17 *KV*, I, Bölüm 2, 5, not. Descartes'a göre uzamın yetkinsizliği hakkında bkz. örneğin *Principes*, I, 23.

18 *Mektup IX – De Vries'e* (III, s. 33).

Sıfatlar, tözü açıkladıkları içindir ki, içinde bütün açıklamaların yeniden üretildiği ya da nesnel olarak "kendilerini açıkladıkları" bir anlama yetisine görelidirler. Böylece problem belirginleşmeye başlar: Sıfatlar birer ifadedir, peki ama farklı ifadeler nasıl olur da bir ve aynı şeyi belirtebilirler? Nasıl farklı adların bir tek belirtileni olabilir? "Siz benden, bir ve aynı şeyin nasıl iki adla belirtilebildiğini (*insigniri*) bir örnekle göstermemi istiyorsunuz."

Anlama yetisinin görevi, kendisine bir ifade mantığı çerçevesinde düşen görevdir. Bu mantık, Stoacılığa ve Ortaçağ'a özgü köklü bir geleneğin ürünüdür. Bir ifadede (sözgelimi bir önermede), onun ifade ettiği şey ile belirttiği şey birbirinden ayrılır.[19] İfade edilen, ifadenin dışında varolmayan anlam gibidir; dolayısıyla onu nesnel olarak, yani ideal olarak kavrayan bir anlama yetisine gönderme yapar. Ama ifade için değil, şeyin kendisi için söylenir. Anlama yetisi, ifade edileni, belirtilen nesneyle, o nesnenin özü olarak ilişkilendirir. Böylece adların anlamlarıyla birbirlerinden ayrılabildikleri, fakat bu farklı anlamların, özünü oluşturdukları nesneyle, yani belirtilen aynı nesneyle ilişkilendirildikleri kavranmaktadır. Spinozacı sıfat anlayışında bu anlam teorisinin bir çeşit uyarlanışı vardır. Her sıfat, bir ad ya da ayrık bir ifadedir; ifade ettiği şey onun anlamı gibidir. İfade edilen, sıfatın dışında varolmasa bile, bütün sıfatlarca belirtilen nesne olan tözle ilişkilendirilmekten geri kalmaz. Böylece ifade edilen tüm anlamlar "ifade edilebilir"i ya da tözün özünü oluştururlar. Tözün de kendini sıfatlarda ifade ettiği söylenecektir.

---

19 "İfade edilen" (anlam) ile "belirtilen" *(designatum, denominatum)* arasındaki ayrım, birçok modern filozofta yeniden ortaya çıkıyor olsa da, önermeler mantığı için yeni bir şey değildir. Kökeni, *ifade edilebilir* ile nesneyi ayıran Stoa mantığındadır. Ockham da, şey olarak şey (*extra animam*) ile önermede *ifade edilen* şey olarak şeyi (*declaratio, explicatio, significatio expressio*'nun eşanlamlılarıdır) birbirinden ayırır. Ockham'ın bazı tilmizleri ayrımı daha da ileri götürürler ve "ifade edilen"i, şeye ve önermeye indirgenemez, varolmayan bir kendilik haline getirerek Stoacı paradokslara geri dönerler: Bkz. H. Elie, *Le complexe significabile* (Vrin, 1936). Bu ifade paradokslarının modern mantıkta önemli bir rolü vardır (Meinong, Frege, Husserl) ama kaynağı eskiye dayanır.

Esasında tözü farklı adlarla belirtilen nesneyle özdeşleştirerek asıl problemi, adlar arasındaki farklılık problemini çözmüş olmayız. Üstelik bu adların tekanlamlı ve olumlu olmaları, dolayısıyla belirttiklerine biçimsel olarak uygulanmaları ölçüsünde güçlük daha da artmaktadır: Adların kendilerine ait anlamları, belirtilenin birliğine, zorunlu olarak edimsel olan bir çokluk katıyor gibidir. Analojik bir görüşte, bu böyle değildir: Adlar Tanrıya analojiyle uygulanırlar; anlamları da, kavranılamaz birliği, ifade edilemez birliği güvence altına alan en üst düzey bir tarzda Tanrıda "önceden varolurlar". Peki, tanrısal adlar hem Tanrıya uygulandıkları hem de yaratılanlarda içerimlendikleri hallerde, yani kullanıldıkları her yerde aynı anlamdaysalar ne olacak? Hatta ayrımların artık yaratılan şeylere değil, belirttikleri Tanrıya dayanmasını gerektirecek denli aynı anlamdaysalar? Duns Scotus'un Ortaçağ'da bu problemi ortaya koyduğu ve ona derinlikli bir çözüm getirdiği bilinir. Bir olumlu teoloji girişimini en ileri götüren filozof hiç şüphesiz Duns Scotus'tur. Hem Yeni-Platoncuların olumsuz en-üst-düzeyliliğini hem de Tommasocuların sözde olumlamalarını kınamakta, bunların karşısına Varlığın tekanlamlılığını koymaktadır: *Varlık*, aynı "kiplik" altında olmasa da, sonlu veya sonsuz, varolan her şey için *aynı anlamda söylenir*. Ama varlık, kiplik değiştirirken yani kavramı, sonsuz varlığa ve sonlu varlıklara yüklendiğinde doğasını değiştirmemektedir (yani tekanlamlılık daha Scotus'ta bile hiçbir öz karışıklığına yol açmaz).[20] Ve varlığın tekanlamlılığı, tanrısal sıfatların tekanlamlılığını beraberinde getirir: Sonsuza götürülebilecek bir sıfatın kavramı, biçimsel sebebi ya da neliğinde alınması koşuluyla, Tanrıda ve yaratılanlarda ortaktır; çünkü "sonsuzluk eklendiği şeyin

20 Duns Scotus, *Opus oxoniense* (éd. Vivès): en-üst-düzeylilik ve analoji eleştirisi konusunda I. D3, q. 1, 2 ve 3; varlığın tekanlamlılığı konusunda I, D8, q. 3. Tekanlamlı Varlığın, "kipler"inin ayrımını muhafaza ettiği sıkça belirtilmiştir: Onu, doğası içinde Varlık olması bakımından ele almayıp, bireyleştirici kiplikleri (sonsuz, sonlu) içinde değerlendirdiğimizde tekanlamlılığını yitirecektir. Bkz. E. Gilson, *Jean Duns Scot*, Vrin, 1952, s. 89, 629.

biçimsel sebebini hiçbir şekilde ortadan kaldırmaz."[21] Peki, Tanrı için biçimsel ve olumlu olarak söylenen sonsuz sıfatlar ya da tanrısal adlar, nasıl olur da Tanrıda, biçimsel sebeplerine, ayrık neliklerine denk gelen bir çokluk meydana getirmezler?

Scotus, işte bu problem için tekanlamlılık kavramını tamamlamayan en özgün kavramlarından birini kullanır: biçimsel ayrım fikri.[22] Bu fikir, ayrık olmakla birlikte aynı özneye ait olmaktan geri kalmayan neliklerin anlaşılmasına yöneliktir. Elbette bir anlama yetisi edimine gönderme yapar. Fakat anlama yetisi, burada, ne başka öznelerde ayrı ayrı varolabilecek iki görünüm altındaki tek bir gerçekliği ifade etmekle, ne bir ve aynı şeyi çeşitli soyutlama düzeylerinde ifade etmekle, ne de bir şeyi başka gerçekliklere göre analojik olarak ifade etmekle yetinir. Edimsel olarak ayrık olan, ama o halleriyle bir ve aynı özneyi meydana getiren biçimleri nesnel olarak kavrar. Hayvan ile akıl sahibi varlık arasında, *homo* ile *humanitas* arasında olduğu gibi sadece bir akıl ayrımı yoktur; şeyin kendisi de halihazırda "cins ve türün düşünülebilir çeşitliliğine göre yapılandırılmış" olmalıdır.[23] Biçimsel ayrım kesinlikle gerçek bir ayrımdır, çünkü bir varlığı biçimlendiren ya da oluşturan farklı gerçeklik katmanlarını ifade etmektedir. Bu anlamda da, *formalis a parte rei* ya da *actualis ex natura rei* [şey yönünden biçimsel ya da şeyin doğasından ileri gelen gerçek ayrım] olduğu söylenir. Ama bu ayrım asgari bir gerçek ayrımdır, çünkü gerçekten ayrık iki nelik, eşgüdümle biricik varlığı meydana getirmektedir.[24] *Gerçek ama sayısal-olmayan:* biçimsel ayrımın statüsü işte budur.[25] Yine de kabul edilmelidir ki, sonluda, hayvanlık

---

21 *Op. ox.*, I, D8, q. 4 (a. 2, n. 13).

22 *Op. ox.*, I, D2, q. 4; D8, q. 4 (bkz. E. Gilson, Bölüm 3).

23 M. de Gandillac, "Duns Scot et la Via antiqua", *Le Mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle* içinde (Bloud et Gay, 1951) s. 339.

24 *Op. ox.*, I, D2, q. 4 (a. 5, n. 43): Biçimsel ayrım: *minima in suo ordine, id est inter omnes quae praecedunt intellectionem.*

25 *Op. ox.*, II, D3, q. 1: Ayrık biçimin gerçek bir kendiliği vardır, *ista unitas est realis, non autem singularis nel numeralis.*

ve akıl sahibi olmak gibi iki nelik, ancak kendisi için özdeş oldukları üçüncü bir terim aracılığıyla temas kurarlar. Aynısı sonsuzda geçerli değildir. Sonsuza götürülmüş iki sıfat, ontolojik olarak özdeş oldukları halde, biçimsel olarak hâlâ ayrık kalacaklardır. E. Gilson'un dediği gibi "sonsuzluk (bir sıfat değil) varlığın bir kipliği olduğu için, neliksel olarak indirgenemez biçimsel sebeplerde ortak olabilir ve onlara, biçimsellikteki ayrımlarını ortadan kaldırmaksızın varlıkta özdeşlik kazandırabilir."[26] Öyleyse Tanrının iki sıfatı, sözgelimi Adalet ve İyilik, ayrık neliklere işaret etmekle birlikte, mutlak olarak tek olan bir Tanrıyı belirten tanrısal adlardır. Burada iki düzen var gibidir, biçimsel sebep düzeni ile varlık düzeni; birinin çoğulluğu öbürünün yalınlığıyla bütünüyle uzlaşır.

Suarez'in açıkça karşı olduğu statü de budur. O, biçimsel ayrımın, nasıl olup da bir akıl ayrımına ya da kipsel bir ayrıma indirgenmediğini anlamaz.[27] Biçimsel ayrım, ya çok fazla şey söylemekte ya da yeterince şey söylememektedir: Söylediği, bir akıl ayrımı için fazla, bir gerçek ayrım içinse yetersizdir. Bu konuda Descartes da aynı tutumu benimser.[28] Farklı öznelerde bulunmayan, yani varlıkta bir bölünmenin ya da sayısal bir ayrımın eşlik etmediği bir gerçek ayrımı kavramaya yönelik gönülsüzlüğe Descartes'ta da rastlarız. Oysa Spinoza'da durum böyle değildir: Onun sayısal olmayan gerçek ayrım anlayışında, Scotus'un biçimsel ayrımını bulmakta hiç zorluk çekmeyiz. Dahası, biçimsel ayrım, Spinoza'yla birlikte asgari bir ayrım olmaktan çıkar, gerçek ayrıma özel bir statü vererek bu ayrımın bütünü haline gelir.

1°) Spinoza'da sıfatlar gerçekten ayrıktırlar ya da gerçekten ayrık olarak kavranırlar. Nitekim indirgenemez biçimsel sebepleri vardır;

---

26 E. Gilson, s. 251.

27 Suarez, *Metaphysicarum Disputationum*, D7.

28 Caterus, *Birinci İtirazlar*'da ruh ve beden konusunda biçimsel ayrımdan söz etmişti. Descartes buna şöyle cevap verir: "Bu pek bilgin teologun Scotus'tan aldığını söylediği biçimsel ayrıma gelince, buna cevaben, kısaca, bu ayrımın kipsel ayrımdan hiçbir farkı olmadığını ve sadece tamamlanmamış varlıkları kapsadığını söylüyorum. [...]" (AT, IX, s. 94-95).

her sıfat, biçimsel sebebi ya da neliği olarak sonsuz bir özü ifade eder. Dolayısıyla sıfatlar, "neliksel olarak", biçimsel olarak birbirlerinden ayrılırlar: Bunlar, tamamen niteliksel bir anlamda gerçekten de birer tözdür; 2°) Her biri özünü *başka bir şeye* atfeder gibi töze atfeder. Sıfatlar arasındaki biçimsel ayrıma varlıkta hiçbir bölünme denk gelmez demenin bir şeklidir bu. Ne töz bir cinstir, ne de sıfatlar türe özgü farklılıklardır: Dolayısıyla, sıfatlarla *aynı* türden olan tözler, bir sıfatla *(formalitas) aynı şey (res)* olan töz yoktur; 3°) Bu "başka şey", o halde bütün sıfatlar *için aynıdır*. Hatta tüm sıfatlarla *aynı şeydir*. Bu son belirlenim hiçbir şekilde bir öncekiyle çelişmez. Biçimsel olarak ayrık bütün sıfatlar, anlama yetisince, ontolojik olarak tek olan bir tözle ilişkilendirilmişlerdir. Ancak, anlama yetisinin yaptığı tek şey, kavradığı biçimlerin doğasını nesnel olarak yeniden üretmektir. Tüm biçimsel özler, mutlak olarak tek bir tözün özünü oluştururlar. Nitelenmiş tüm tözler nicelik açısından tek bir töz oluştururlar. Öyle ki, bizzat sıfatların, hem varlıkta özdeşlikleri hem de biçimsellikte ayrımları vardır; ontolojik olarak bir, biçimsel olarak çeşitli; sıfatların statüsü budur.

Spinoza "Peripatetik ayrımlar yumağı"ndan dem vurduğu halde, biçimsel ayrımı, ona Scotus'ta bile sahip olmadığı bir anlam yükleyerek yeniden kurar. *Tözün birliği ve sıfatların çokluğuna dair mutlak olarak tutarlı bir kavram sunan ayrım biçimsel ayrımdır; gerçek ayrıma yeni bir mantık kazandıran odur.* O zaman Spinoza'nın bu terimi neden hiç kullanmadığı, neden sadece gerçek ayrımdan söz ettiği sorulacaktır. Bunun sebebi, biçimsel ayrımın zaten bir gerçek ayrım olmasıdır. Ayrıca Descartes'ın, kendi kullanımıyla bir bakıma teolojik olarak yansızlaştırdığı bir terimi kullanmak kesinlikle Spinoza'nın yararınaydı; böylece "gerçek ayrım" terimi, Spinoza'nın hiç şüphesiz gereksiz ve hatta zararlı bulduğu eski polemikleri canlandırmaksızın, en cüretkâr girişimlere olanak tanıyordu. Spinoza'nın sözde Descarteşçılığının bundan daha öteye gittiğini sanmıyoruz: Spinoza'nın bütün ayrım teorisi derinden anti-Descarteşçıdır.

Descarteşçı değil, Scotusçu bir Spinoza resmi önermek, bazı abartılara kaçma tehlikesini de barındırıyor. Aslında söylemek

istediğimiz, Scotusçu teorilerin Spinoza tarafından kesinlikle bilindiği ve bunların başka izleklerle birlikte onun panteizminin oluşumuna katkı sağladığıdır.[29] Öyleyse burada en ilginç olan şey, Spinoza'nın biçimsel ayrım ve tekanlamlılık mefhumlarını kullanma ve yenileme tarzıdır. Peki, Duns Scotus nelere "sıfat" diyordu? Adalet, iyilik, bilgelik vs. kısacası özgülüklere. Şüphesiz, tanrısal özün bu sıfatlar olmaksızın kavranabileceğini de kabul ediyordu; ama Tanrının özünü içsel yetkinliklerle, anlama yetisi ve istençle tanımlıyordu. Scotus bir "teolog"du ve bu vasfı gereği özgülüklerle ve akıl varlıklarıyla uğraşmak durumundaydı. Bu yüzden, biçimsel ayrım onda bütün erimine sahip değildi; hâlâ cinsler ve türler gibi, ruhun yetileri gibi akıl varlıkları üzerinde ya da Tanrının bu sözde sıfatları gibi özgülükler üzerinde duruyordu. Dahası, Scotus'ta, panteizmden kaçınma kaygısıyla tekanlamlılıktan ödün verilmiş gibiydi. Zira teolojik, yani "yaradılışçı" perspektif, Scotus'u, tekanlamlı Varlığı *yansızlaştırılmış ve kayıtsız* bir kavram olarak kavramaya zorluyordu. Sonluya ve sonsuza, tekile ve evrensele, yetkine ve yetkinsize, yaratılmışa ve yaratılmamışa karşı

---

29 Spinoza'nın gerçekten Duns Scotus'u okuyup okumadığını sorgulamak yersizdir. Okumuş olması pek olası görünmemektedir. Ancak, yalnızca kitaplığından artakalanların envanteri sayesinde de olsa, Spinoza'nın *quaestiones disputatae* türünden metafizik ve mantık incelemelerini okumaktan hoşlandığını biliyoruz. Bu incelemeler ise her zaman Scotusçu tekanlamlılık ve biçimsel ayrım serimlemeleri içerirler. Bu serimlemeler, 16. ve 17. yüzyıl mantık ve ontolojilerinin bilindik öğelerindendir (bkz. örn. Heereboord'un *Collegium logicum*). Dahası, Gebhardt ve Revah'nın çalışmaları sayesinde Juan de Prado'nun Spinoza üzerindeki olası etkisinden de haberdarız, Juan de Prado'nun da kesinlikle Duns Scotus hakkında bilgisi vardı. (Bkz. I. S. Revah, *Spinoza et Juan de Prado,* éd. Mouton, 1959, s. 45.)

Şunu da ekleyelim ki, olumsuz ya da olumlu bir teoloji, analoji ya da varlığın tekanlamlılığı ve ayrımların buna denk gelen statüsü gibi problemler, kesinlikle yalnızca Hristiyan düşüncesine özgü değildir. Bütün bu problemlere, aynı canlılıkta, Ortaçağ Yahudi düşüncesinde de rastlarız. Bazı yorumcular, uzam teorisiyle ilgili olarak Hasdaï Crescas'ın Spinoza üzerindeki etkisini vurgulamışlardır. Ama Crescas, daha genel bir anlamda, Tanrının sıfatları arasında biçimsel ayrımın bir eşdeğerini içeren olumlu bir teoloji geliştirmiş görünmektedir. (Bkz. G. Vadja, *Introduction à la pensée juive de Moyen Age*, Vrin, 1947, s. 174.)

kayıtsız bir kavram.[30] Spinoza'daki tekanlamlı Varlık ise, tam tersine kendinde olan töz ile başka şeyde olan kipler için bir ve aynı şekilde söylenen şey olarak, kendi kavramında kusursuzca belirlenmiştir. Tekanlamlılık, Spinoza'yla birlikte saf olumlama nesnesi haline gelir. Aynı şey, *formaliter* [biçimsel olarak] tözün özünü oluşturur ve kipin özlerini içerir. Öyleyse Spinoza'da, tekanlamlılığı, tanrısal bir yaratım teorisinin onu yerleştirdiği kayıtsızlık ve yansızlıktan kurtararak sürdüren şey, içkin neden fikridir. Ve tekanlamlılık tam anlamıyla Spinozacı formülünü içkinlikte bulmaktadır: Tanrının, kendi kendisinin nedeni olmasının söylenmesiyle *tamı tamına aynı anlamda (eo sensu)* her şeyin nedeni olduğu söylenir.

30 *Op. ox.*, I, D3, q. 2 (a. 4, n. 6): *Et ita neuter ex se, sed in utroque illorum includitur; ergo univocus.*

BÖLÜM IV

MUTLAK

Spinoza, (nitelenmiş) her tözün sınırsız olması gerektiğini özenle kanıtlar. *Kısa İnceleme* ve *Etika*'daki argüman kümesi şöyle sunulmaktadır: Eğer bir töz sınırlı olsaydı, ya kendisiyle, ya aynı doğadan bir tözle, ya da ona yetkinsiz bir doğa vermiş olan Tanrıyla sınırlanması gerekirdi.[1] Oysa kendi kendisiyle sınırlanamaz, çünkü öyle olsa "bütün doğasını değiştirmesi gerekirdi". Başka bir şeyle de sınırlanamaz, çünkü o zaman aynı sıfata sahip iki töz olurdu. Tanrıyla da sınırlanmaz, çünkü Tanrıda yetkinsiz ya da sınırlı bir şey yoktur ve O, yaratılmadan önce herhangi bir sınırlama "gerektirecek" ya da içerimleyecek şeylerle hiçbir şekilde karşı karşıya gelmez. Spinoza eksiltili bir biçimde de olsa, bu izleklerin önemine işaret etmiştir: "Eğer sınırlı olan bir töz olamayacağını kanıtlayabiliyorsak, o halde her töz, sınırsız bir biçimde tanrısal varlığa ait olmalıdır." Geçiş şöyleymiş gibi görünüyor: Eğer her töz sınırsızsa, bunların her birinin, kendi cinsinde veya kendi biçiminde sonsuzca yetkin olduğunu kabul etmemiz gerekir; bu da demektir ki, tüm biçimler veya tüm varlık cinsleri arasında *eşitlik* vardır; hiçbir varlık biçimi bir diğerinden aşağı ya da üstün değildir. Spinoza'nın başka bir metinde

1 *KV*, I, Bölüm 2, 2-5 (ve not 2 ve 3). *E*, I, 8, kanıtlama.

açıkça formüle ettiği geçiş işte budur: "Sıfatlar arasında hiçbir eşitsizlik yoktur."[2]

Bu durumda Tanrının bir sonucun gerçeklik ya da yetkinliğini, sonucun bağlı olduğu nedenden daha iyi bir biçimde içerdiği düşünülemez; çünkü bir diğerinden daha iyi olan bir biçim yoktur. Buradan da şu çıkar: Bütün biçimler (sıfatlar) eşit olduğuna göre, Tanrı, ötekilere de sahip olmaksızın birine sahip olamaz; bunlar arasından, ötekinin yerini en üst düzeyde tutacak birine de sahip olamaz. Bütün varlık biçimleri *sonsuzca yetkin* olduklarına göre, *mutlak olarak sonsuz* bir Varlık olan Tanrıya sınırlama olmaksızın ait olmalıdırlar.

Biçimlerin ya da sıfatların eşitliğine ilişkin bu ilke, sadece, tekanlamlılık ilkesinin ve biçimsel ayrım ilkesinin bir başka yüzüdür. Bununla birlikte tikel bir uygulaması vardır: Bizi, Sonsuzdan Mutlağa, sonsuzca yetkinden mutlak olarak sonsuza geçmeye zorlar. Tüm varlık biçimleri yetkin ve sınırsız, dolayısıyla da sonsuzca yetkin olduklarına göre, eşitsiz tözler oluşturamazlar. Varlık biçimleri, en üst düzeyde ve etker bir neden işlevini gören ayrık bir varlığa gönderir gibi, sonsuzca yetkine gönderecek eşitsiz tözler meydana getirmezler. Kendileri eşit olan tözler de oluşturamazlar; zira eşit tözler ancak sayısal olarak eşit olabilirler, o durumda da biçimlerinin aynı olması, "birinin zorunlu olarak öbürünü sınırlaması gerekecek ve sonuç olarak hiçbiri sonsuz olamayacaktır".[3] Demek ki, eşit derecede sınırsız biçimler, bütün sıfatlara edimsel olarak sahip olan tek bir tözün sıfatlarıdır. Ama bu noktada en büyük hata, sonsuzca yetkin oluşun Tanrının "doğa"sını tanımlamaya yettiğini düşünmek olurdu. Sonsuzca yetkin, her sıfatın kipliği, yani Tanrının "özgülüğü"dür. Ama Tanrının doğası sonsuz sıfattan, yani mutlak olarak sonsuzdan oluşmaktadır.

Spinoza'nın, Descartes'a karşı, Tanrının varlığının ispatlarına uygulayacağı dönüştürme işlemi şimdiden öngörülebilir. Zira

---

2 *KV*, Ek II, 11.

3 *KV*, I, Bölüm 2, 6. "İki eşit töz" olmayışı, sıfatların eşitliğiyle çelişmez: Bu iki izlek birbirini içerimler.

tüm Descartesçı ispatlar sonsuzca yetkinle ilerlemektedir. Böyle ilerlemekle kalmazlar, üstüne üstlük sonsuzca yetkinin içinde, onu Tanrının doğasıyla özdeşleştirerek hareket ederler. *A posteriori* ispat, ilk formülasyonunda şöyle der: "Benden daha yetkin bir varlık hakkındaki fikrin, bana zorunlu olarak, gerçekten daha yetkin bir varlık tarafından konulmuş olması gerekir." İkinci formülasyon da şöyledir: "Sırf varolmamdan ve en yüksek derecede yetkin bir varlığın (yani Tanrının) fikrinin bende olmasından, Tanrının varlığı tüm açıklığıyla kanıtlanmış olur."[4] En sonunda da, ontolojik ya da *a priori* ispat açıklanır: "Bir şeyin doğasına veya özüne, ya da değişmez ve gerçek biçimine ait olduğunu açık ve seçik olarak kavradığımız ne varsa, bu şey için doğru olarak söylenebilir ya da olumlanabilir; fakat Tanrının ne olduğunu yeterince özenle araştırdıktan sonra, varolmasının, gerçek ve değişmez doğasına ait olduğunu açık ve seçik olarak kavrarız; o zaman varolduğunu doğrulukla olumlayabiliriz."[5] Küçük öncülde Descartes'ın sözünü ettiği araştırma tam da Tanrının biçimi, özü ya da doğası olarak "en yüksek derecede yetkin"i belirlemekten ibarettir. Varoluş bir yetkinlik olduğundan, bu doğaya aittir. Büyük öncül sayesinde de Tanrının gerçekten varolduğu sonucuna varılır.

Demek ki, ontolojik ispatın kendisi de, sonsuzca yetkinin Tanrının doğasıyla özdeşleştirilmesini içerimlemektedir. Şu halde Descartes'a yöneltilen ikinci itirazları değerlendirelim. Descartes, küçük öncülde Tanrının doğasının olanaklı olduğunu ya da çelişki içerimlemediğini kanıtlamamakla eleştirilir. Kendisine şöyle karşı çıkılır: Tanrı vardır, *tabii eğer olanaklıysa*. Leibniz bu itirazı ünlü metinlerinde yeniden ele alacaktır.[6] Descartes buna şöyle cevap verir: Küçük öncülde bulunduğu iddia edilen güçlük, büyük öncülde

---

4 Descartes, *Méditation* III, AT IX, s. 38, 40. [Krş. Türkçesi: *Meditasyonlar*, İ. Birkan (çev.), BilgeSu, Ankara, 2007, s. 46]

5 *Réponses aux premières objections*, AT IX, s. 91.

6 Leibniz'in bu konuya ilişkin ilk metinleri 1672 tarihlidir (*Leibnitiana*, éd. Jagodinsky, s. 112). Ayrıca bkz. 1676 tarihli not, *Quod ens perfectissimum existit* (Gebhardt VII, s. 261).

zaten çözülmüştür. Çünkü büyük öncül şu anlama gelmez: Bir şeyin doğasına ait olduğu açık ve seçik olarak kavranan şeyin, bu şeyin doğasına ait olduğu doğru olarak söylenebilir. Bu, basit bir totoloji olurdu. Büyük öncül aslında şu anlama gelir: "Bir şeyin doğasına ait olduğunu açık ve seçik olarak kavradığımız şey, *bu şey için* doğrulukla söylenebilir ya da olumlanabilir." Bu önerme, açık ve seçik olarak kavradığımız her şeyin olanaklılığını güvence altına almaktadır. Nesnenin yanı sıra yeter sebep gibi duracak bir başka olanaklılık ölçütü aramakla, cehaletimizi, yani anlama yetisinin bu sebebe erişmekteki acizliğini itiraf etmiş oluruz.[7]

Görünen o ki, Descartes itirazın anlamını sezdiği halde onu anlamamakta ya da anlamazlıktan gelmektedir. Kendisi, *"sonsuzca yetkin"e olsa olsa bir özgülük olarak sahip olacak* bir varlığın doğasının olanaklılığını kanıtlamamakla eleştirilir. Belki de böylesi bir kanıtlamanın kendisi de olanaklı değildir: Ama bu durumda ontolojik ispat inandırıcılığını kaybedecektir.[8] Her halükârda sonsuzca yetkin, bize, ait olduğu varlığın doğası hakkında hiçbir şey tanıtmaz. Descartes, büyük öncüldeki bütün güçlükleri çözdüğünü düşünüyorsa, bunun başlıca nedeni Tanrının doğasını bir özgülükle karıştırmasıdır: Öyle olunca da özgülüğün açık ve seçik olarak anlaşılmasının, ona denk gelen *doğa*nın olanaklılığını güvence altına almaya yeteceğini sanır. Elbette Descartes'ın, Tanrının *Kutsal Kitap*'taki sunulma şekliyle ("sadece insanlarla ilişkili olduğu ölçüde pekâlâ bazı hakikatler içeren... konuşma biçimleri") Tanrının kendisinin doğal ışığa belirme şeklini karşı karşıya getirdiği de olur.[9] Ama bu durumda, bir türün özgülüklerini başka bir türün özgülükleriyle karşı karşıya getirmektedir sadece. Sonsuzca yetkin olma gibi rasyonel bir özelliğe sahip bir varlık için soru hâlâ olduğu gibi ortadadır: Böyle bir varlık olanaklı mıdır? Sonuç olarak Descartes'ın kendi bakış açısından,

---

7 *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, s. 118: "... Yahut siz, nesnenin yönünde, önceki olanaklılıkla uyuşmadığı takdirde insanın anlama yetisince asla bilinemeyecek olan başka bir olanaklılık uyduruyorsunuz."

8 İkinci itirazın yazarlarının konumu buymuş gibidir (bkz. AT, IX, s. 101).

9 *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, s. 112.

özgülüğü Tanrının doğasıyla nasıl özdeşleştirebildiği sorulacak olursa, bunun sebebinin yine en-üst-düzeyliliğe ve analojiye başvurma tarzında olduğunu sanıyoruz. Descartes "Tanrıda ve bizde olduğunu kavradığımız şeyler"in hiçbirinin *tekanlamlı* olmadığını anımsatır.[10] Oysa sonsuzca yetkin, tam da varlık biçimleri arasında kökten bir eşitsizlik kabul edildiği sürece, Tanrının doğasıyla karışan daha üstün bir biçimi belirtebilir. Descartes, Tanrıyı tanımlarken bir özellik listesi verir: "Tanrı derken, sonsuz, ebedi, değişmez, bağımsız, her-şeyi-bilen, her-şeye-gücü-yeten... bir tözü anlıyorum."[11] Bu özellikler ancak kendi en-üst-düzeyliliklerinin sisinde birarada değerlendirildikleri zaman, yalın bir doğaya benzetilebilirler.

Leibniz'de iki izlek birbirine derinden bağlıdır: Sonsuzca yetkin, Tanrının doğasını oluşturmaya yetmez; açık ve seçik fikir kendi gerçekliğini, yani nesnesinin olanaklılığını güvence altına almaz. İki izlek, bir yeterli sebebin ya da bir gerçek tanımın gerekliliğinde birleşirler. Sonsuzluk ve yetkinlik yalnızca ayırıcı işaretlerdir; bunlara ilişkin açık ve seçik bilgimiz, bu özelliklerin birbirleriyle bağdaşır olup olmadıklarını bize hiçbir şekilde öğretmez; belki de "en büyük sayı" ya da "en büyük hız"da olduğu gibi, *ens perfectissimum*'da da [en yetkin varlık] bir çelişki vardır. Böyle bir varlığın sadece tahmini bir özü vardır; dolayısıyla salt yetkinlikle yapılan her Tanrı tanımı nominal bir tanım olarak kalır. Leibniz'in sert eleştirisinin nedeni de budur: Descartes genelde Hobbes'u aşmamaktadır ve basit sözcük bileşimleri yerine psikolojik bilinç ölçütlerine (açık ve seçik) güvenmek için hiçbir sebep yoktur.[12] Öyle görünüyor ki, bu izlekler bambaşka bir bağlamda Spinoza'nın da izlekleridir. 17. yüzyılın sonundaki anti-Descartesçı tepkilerde köklü ortak noktalar bulunmasına şaşırılmamalıdır. Spinoza'ya göre sonsuzca yetkin sadece bir özgülüktür. Bu özellik ait olduğu varlık hakkında bize hiçbir şey öğretmez; bu varlığın bir

---

10 *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, s. 108. Tommasoculuğun en temel ilkelerinden biridir bu: *De Deo et creaturis nil univoce praedicatur.*

11 *Méditation* III, AT, IX, s. 36. [Krş. Tür. çev. s. 41]

12 Bkz. Leibniz, *Prenses Elisabeth'e Mektup,* 1678, ve *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*, 1684.

çelişki içermediğini kanıtlamaya yetmez. Açık ve seçik bir fikir, "upuygun" olarak kavranmadığı sürece nesnesinin gerçekliğinden de olanaklılığından da şüphe edilebilecektir. *Propria*'lara [özgülük] değil de şeyin özüne ilişkin gerçek bir tanım verilmediği sürece, anlama yetisinin dışında olduğu haliyle şeyin gerçekliğinden bağımsız olarak, basitçe kavrananın keyfiliği düzleminde kalınır.[13] Öyleyse Leibniz'de olduğu gibi Spinoza'da da, yeterli sebebin kendi gereklerini dayattığı görülüyor. Spinoza upuygunluğu açık ve seçik fikrin yeter sebebi olarak, mutlak olarak sonsuzu ise sonsuzca yetkinin yeter sebebi olarak koyacaktır. Ontolojik ispat Spinoza'da sonsuzca yetkin olan belirlenimsiz bir varlıkla ilgili değil de, sonsuz sıfattan oluşur olarak belirlenen mutlak olarak yetkinle ilgili olacaktır. (Sonsuzca yetkin, sadece bu sıfatlardan her birinin kipi, her bir sıfat tarafından ifade edilen özün kipliği olacaktır.)

Ancak, varsayımımız doğru da olsa, Spinoza'nın, mutlak olarak sonsuzu, yani sonsuz sıfattan oluşan bir tözün zorunlu olarak varolduğunu *a priori* yolla kanıtlamasına şaşırabiliriz.[14] Bir ilk kanıtlama şöyle der: Eğer varolmasaydı, bu bir töz olmazdı, çünkü her töz zorunlu olarak varolur. İkinci kanıtlama: Eğer mutlak olarak sonsuz varlık varolmasaydı, bu varolmayışın bir sebebi olması gerekecekti; bu da içsel bir sebep olacağına göre, mutlak olarak sonsuzun bir çelişki içerimlemesi gerekecekti; "oysa mutlak olarak sonsuz ve en yüksek derecede yetkin varlık hakkında bunu öne sürmek saçmadır." Bu akıl yürütmelerin hâlâ sonsuzca yetkinle ilerlediği açıktır. Mutlak olarak sonsuz (sonsuz sıfattan oluşan bir töz) zorunlu olarak varolur; aksi halde bu bir töz olmazdı ve sonsuzca yetkin olmazdı. Fakat bunu önceleyecek, daha derinlikli bir kanıtlama beklemek de okurun hakkıdır. Zorunlu olarak varolan bir tözün, sonsuz sayıda sıfattan oluşmasının doğası gereği olduğunu ya da aynı anlama gelmek üzere, sonsuzca yetkinin sebebinin mutlak olarak sonsuz olduğunu kanıtlamak gerekir.

---

13 Sonsuzca yetkine dayalı, nominal Tanrı tanımı hakkında bkz. Spinoza, *Mektup LX – Tschirnhaus'a* (III, s. 200).

14 *E*, I, 11, ilk iki kanıtlama.

Zaten Spinoza tam da okurun haklı olarak beklediği şeyi yapmıştır. *Etika*'da Spinoza'nın Tanrıya "yerleştiği" ve Tanrıdan "başladığı" yolundaki fikir, çok yuvarlak bir fikirdir ve düpedüz yanlıştır. Nitekim Spinoza'ya göre Tanrı fikrinden *yola çıkmanın* kesinlikle olanaksız olduğunu göreceğiz. Tanrının varoluşunun kanıtlaması 11. önermede belirmektedir. İlk on önerme ise şunu göstermiştir: *Sayısal ayrım gerçek olmadığından, gerçekten ayrık her töz sınırsızdır ve sonsuzca yetkindir; buna karşılık, gerçek ayrım da sayısal olmadığından, sonsuzca yetkin bütün tözler, sıfatı oldukları mutlak olarak sonsuz bir tözü meydana getirirler; o halde sonsuzca yetkin, mutlak olarak sonsuzun özgülüğü, mutlak olarak sonsuz da sonsuzca yetkinin doğası ya da sebebidir.* Bu hiç de varsayımsal olmayan ilk kanıtlamaların önemi de, sayısal ayrım ve gerçek ayrım hakkındaki değerlendirmelerin önemi de buradan kaynaklanır. 11. önerme ancak bu koşullarda, meşru olarak şu sonuca varabilir: Mutlak olarak sonsuz töz, çelişki içerimlemediğine göre, zorunlu olarak varolur; eğer varolmasaydı, ne sonsuzca yetkin olma özelliğine sahip olacak, ne de bir töz olacaktı.

Demek ki, *Etika*'nın başlangıcının planı şöyledir: 1°) *Tanım 1-5:* Bunlar, daha sonraki kanıtlamaların işleyişi için zorunlu olan basit nominal tanımlardır; 2°) *Tanım 6:* Bu, mutlak olarak sonsuz Varlık, yani "her biri ebedi ve sonsuz bir öz ifade eden sonsuz sıfattan oluşan töz" olarak Tanrının gerçek tanımıdır. Bu tanım, töz ve sıfat terimlerini, onlara gerçek bir statü vermek için yeniden ele almaktadır. Ama bu tanımın kendisinin gerçek olması, kendi nesnesinin olanaklılığını da dolaysızca ortaya koyduğu anlamına gelmez. Bir tanımın gerçek olması için, tanımlanmış haliyle nesnesinin olanaklılığının gösterilebilmesi yeterlidir. Tanımın gerçekliği ya da doğruluğu böylece aynı anda ispatlanmış olur; 3°) *Önerme 1-8*, tanımın gerçekliğinin kanıtlanmasının ilk aşaması: Sayısal ayrım gerçek olmadığına göre, gerçekten ayrık her sıfat sonsuzca yetkin, nitelenmiş her töz biricik, zorunlu ve sonsuzdur. Bu dizi doğal olarak sadece ilk beş tanıma dayanmak durumundadır; 4°) *Önerme 9-10*, ikinci aşama: Gerçek ayrım sayısal olmadığına göre, ayrık sıfatlar veya nitelenmiş tözler, bütün nitelemelere, yani bütün sıfatlara sahip bir ve aynı tözü oluştururlar. Bu ikinci dizi 10. önermenin notunda sona erer; bu not,

mutlak olarak sonsuz bir tözün çelişki içerimlemediğini saptamaktadır. Dolayısıyla 6. tanım, gerçek bir tanımdır;[15] 5°) *Önerme 11:* Mutlak olarak sonsuz, zorunlu olarak varolur; aksi halde, bir töz olamaz, sonsuzca yetkin olma özelliğine sahip olamazdı.

Bu tezin tersten bir sağlaması da, *Kısa İnceleme*'den elde edilebilir. Çünkü *Etika* hakkında yanlış yere söylenen şeyler *Kısa İnceleme*'ye pekâlâ uygulanabilir: Bu yapıt Tanrıdan başlamakta, Tanrının varoluşuna yerleşmektedir. Spinoza o sırada hâlâ bir Tanrı fikrinden yola çıkılabileceği inancındaydı. O yüzden *a priori* ispatın bu ilk formülasyonu, Descartes'ın anlatımıyla tamamen uyumludur.[16] Ama ispat, bu şekilde bütünüyle sonsuzca yetkinin içinde hareket etmekte ve ona denk gelen varlığın doğasını tanımamıza olanak vermemektedir. *Kısa İnceleme*'nin başına konmuş haliyle ontolojik ispat kesinlikle hiçbir işe yaramaz. Spinoza'nın yine bunun yanına, son derece anlaşılmaz bir ikinci önerme eklediği de görülür. ("Tanrının varoluşu özdür").[17] Öyle sanıyoruz ki, bu formül kelimesi kelimesine alındığında, artık sonsuzca yetkinin değil, ancak mutlak olarak sonsuzun bakış açısından yorumlanabilir. Nitekim Tanrının varoluşunun öz olabilmesi için, Tanrının özünü oluşturan "sıfatların" aynı zamanda Tanrının varoluşunu da oluşturuyor olmaları gerekir. Onun içindir ki, Spinoza buraya *Kısa İnceleme*'nin devamını haber veren ve şimdiden mutlak olarak sonsuz bir tözün sıfatlarını öne süren açıklayıcı bir not ekler: "Sonsuz sıfatı olan bir varlığın doğasına Varlık olan bir sıfat aittir."[18] Bizce *Kısa İnceleme*'yle *Etika* arasındaki farklar şunlardır: 1°) *Kısa İnceleme* her türlü gerçek Tanrı tanımından önce "Tanrının varolduğu" ile başlar. Demek ki, kesinlikle sadece Descartesçı ispattan yararlanmaktadır. O yüzden de bu ispatın geleneksel sözcesinin yanına ikinci bölümü ("Tanrının ne olduğu")

---

15 *E*, I, 10, not: "Bir tek töze birçok sıfat atfetmek hiçbir şekilde saçma değildir..." [Krş. AY, s. 6; HZÜ, s. 40; ÇD, s. 51]

16 *KV*, I, Bölüm 1, 1.

17 *KV*, I, Bölüm 1, 2 (Formülün muğlaklığı ve çevirisi hakkında bkz. Appuhn'ün notu, éd. Garnier, s. 506).

18 *KV*, I, Bölüm 1, 2, not 2.

hazırlayan bambaşka bir sözce koymak zorunda kalmıştır. 2°) *Etika*, biri sonsuzca yetkin diğeriyse mutlak olarak sonsuzla ilerleyen bu iki önermeyi yanyana koymak yerine, yine sonsuzca yetkinle ilerlemesine rağmen onu mutlak olarak sonsuzun önce gelen ve iyi temellendirilmiş konumuna tabi kılan bambaşka bir ispat önerir. Böylece *Kısa İnceleme*'nin ikinci sözcesi, zorunluluğuyla birlikte anlaşılmaz ve düzensiz karakterini de geride bırakır. Bu sözcenin *Etika*'da bir eşdeğeri olacaktır, ama artık varlığın ispatı olarak değil, sadece Tanrının değişmezliğinin ispatı olarak.[19]

Bu noktada Leibniz'in düşüncesinin gerekleriyle Spinoza'nınkiler arasında bir ayrım yapamayız: Tanrı için gerçek bir tanıma ve sonsuzca yetkin için bir doğaya ya da bir sebebe ulaşma yönünde aynı istek; ontolojik ispatın, Tanrının gerçek bir tanımına ve bu tanımın kesinlikle gerçek olduğunun kanıtlanmasına aynı şekilde tabi kılınması. Leibniz'in hikâyeyi anlatış biçimi şaşkınlığımızı daha da artıracaktır. Bu konuyla ilgili elimizde iki metin bulunmaktadır. Öncelikle *Quod Ens perfectissimum existit* başlıklı elyazmasına iliştirilmiş ve Leibniz'in Spinoza'yla 1676'daki görüşmesini anlattığı bir not: "Lahey'de olduğum sırada Spinoza'ya, kendisinin sağlam bulduğu bu ispatlamayı gösterdim. İlk başta buna karşı çıktığı için bu kâğıdı yazdım ve ona okudum."[20] Sonra, Leibniz'in *Etika*'yla ilgili notları: Leibniz 6. tanımın gerçek bir tanım *olmayışını* eleştirmektedir. Bu tanım "sonsuzca yetkin" ile "sonsuz sıfattan oluşan" terimlerinin eşdeğerliliğini, sıfatların kendi aralarındaki bağdaşırlığı ve tanımlanmış nesnenin olanaklılığını göstermemektedir.[21] Leibniz'in söylemek istediği, 6. tanımın tanımlanmış olanın olanaklılığını dolaysızca göstermediği olabilir; ama Leibniz'in kendisi de Tanrı hakkında böylesi bir sezginin varlığına Spinoza'dan daha fazla inanmaz. Belki

19 *E*, I, 20, kanıtlama ve önerme sonucu.

20 Bkz. G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza* (NRF, 1946), s. 66-70.

21 Leibniz, *Ad Ethicam...* (Gerhardt, I), s. 139-152.

de söylemek istediği, Spinoza'nın, tanımın gerçekliğini kanıtlamak gerektiğini farketmemiş olduğudur; ama eğer böyleyse, bu eleştiri, *Etika*'nın genel tasarısını ve ilk on önermenin içeriğini büsbütün yanlış anlamış demektir. Aslında, bizzat Leibniz'in Tanrının olanaklılığını kanıtlamak için kullandığı formüllere bakılırsa, bunlarla Spinoza'nınkiler arasında ilk elde hiçbir fark olmadığı görülecektir.

Leibniz'e göre Tanrı olanaklıdır, çünkü sonsuzca yetkin, bütün "sıfatları", "mutlak olarak alınmış bütün yalın biçimleri", "en son dereceye ulaşabilen bütün doğaları" ve "bir şeyi sınırlama olmaksızın ifade eden bütün olumlu nitelikleri" kendinde toplayan "Mutlak bir Varlığın" özgülüğüdür.[22] Bu biçimler Tanrının olanaklılığını kanıtlamaya nasıl yeterler? Her biri yalın, indirgenemez, kendisi aracılığıyla kavranır ve *index sui*'dir [kendisinin imi]. Leibniz şöyle der: Bağdaşırlıklarını (çelişmelerinin olanaksızlığını) sağlayan, bizatihi aralarındaki bağdaşmazlıktır; ait oldukları Varlığın olanaklılığını sağlayan da bu bağdaşırlıktır. Burada Leibniz ile Spinoza'yı karşı karşıya getiren hiçbir şey yoktur. İfade fikrinin kullanılışı ve ifade edici biçimlerin "şeylerin kaynağı" olduğu tezi dahil, her şeyleri tam anlamıyla ortaktır. En azından bu açıdan Leibniz'in Spinoza'ya öğretebileceği hiçbir şey yoktur. Leibniz'in Lahey'de geçen konuşmayı tam olarak aktarmadığını düşünmek durumundayız. Belki de Spinoza dinlemiş, kendi fikirleriyle Leibniz'inkiler arasındaki örtüşmeyi saptayarak pek az konuşmuştur. Belki de gerçekten bir anlaşmazlık çıkmıştır; ama bu anlaşmazlık, her iki filozofun sonsuz olumlu nitelikleri ya da biçimleri kendilerine özgü yorumlama tarzlarına ilişkindir. Çünkü Leibniz bu nitelik ya da biçimleri, Tanrının anlama yetisindeki ilk olanaklılar olarak kavramaktadır. Öte yandan bu ilk olanaklılar, "mutlak olarak yalın mefhumlar" bizim anlama yetimizin dışındadırlar: Bunların ne olduklarını bilmeden de, birbirleriyle zorunlu olarak bağdaşır durumda olduklarını biliriz. Her türlü mantıksal ilişkinin öncesinde ve üstünde gibidirler: Bilgi, sadece, düşüncemizin terimleri olarak iş gören, en fazla ilk yalınlarla simgesel bir bağları olduğu söylenebilecek "göreli olarak yalın

22 Bkz. *Quod ens...*, *Prenses Elisabeth'e Mektup*, *Méditations sur la connaissance...*

biçimlere" erişebilmektedir.[23] Leibniz böylelikle, Spinozacılığın tehlikesi olarak görüp kınadığı mutlak zorunluluktan kurtulur: Tanrıdan çıkarak kendini yaratılanlara ileten "metafizik" zorunluluğu engeller. Ontolojik ispatın içine bir çeşit ereksellik, bir azamilik ilkesi yerleştirir. Leibniz, Spinoza'yla karşılaşmalarından itibaren mutlak zorunluluğu düşman olarak görmektedir. Ama buna karşılık Spinoza da, Leibniz'in yaratımı ve yaratılanları kurtarmak için en-üst-düzeyliliğin, analojinin ve genel olarak simgeciliğin bütün perspektiflerini koruduğunu düşünemez miydi? Belki de Leibniz sonsuzca yetkini salt görünüşte aşmakta, bir doğa ya da bir sebebe salt görünüşte ulaşmaktadır.

Spinoza, verdiği Tanrı tanımının gerçek bir tanım olduğu kanısındadır. Tanımın gerçekliğinin kanıtlanmasından anlaşılması gereken, tanımlanmış nesnenin gerçek bir oluşumudur. *Etika*'nın ilk önermelerinin anlamı da budur: *varsayımsal değil oluşumsal.* Çünkü sıfatlar gerçekten ayrık, birbirlerine indirgenemez, kendi biçimlerinde ya da cinslerinde nihaidirler; her biri kendisi aracılığıyla kavrandığından, birbirleriyle çelişemezler. Zorunlu olarak uyumludurlar ve oluşturdukları töz olanaklıdır. "Her bir sıfatının kendisi aracılığıyla kavranması tözün doğası gereğidir, çünkü sahip olduğu bütün sıfatlar onda hep aynı anda bulunmuşlardır ve biri diğeri tarafından üretilmiş olamaz, ama her biri tözün varlığını ya da gerçekliğini ifade eder. Öyleyse bir ve aynı töze birçok sıfat atfetmek hiçbir şekilde saçma değildir."[24] Sıfatlarla birlikte, birincil ve tözsel öğelere, biricik tözün indirgenemez mefhumlarına ulaşırız. Burada, tözün mantıksal kuruluşuna dair bir fikir, hiçbir fiziksel yanı olmayan bir "bileşim" belirir. Sıfatların indirgenemezliği, bütün sıfatlara sahip biricik töz olarak Tanrının olanaksız-olamayışını ispatlamakla kalmaz,

---

23 Bkz. Leibniz, *Elementa calculi, Plan de la science générale, Introductio ad Encyclopaediam Arcanam* (éd. Conturat). Mantıksal bağlantılardan önce gelen ve saf "bağdaşmazlar" [*disparates*] olan mutlak olarak yalınlar konusunda bkz. M. Gueroult, "La Constitution de la substance chez Leibniz" (*Revue de métaphysique et de morale*, 1947).

24 *E*, I, 10, not. [Krş. AY, s. 6; HZÜ, s. 40; ÇD, s. 51]

kurar da. Aralarından en az biri kendisi aracılığıyla kavranmayan terimler arasında çelişki olabilir ancak. Sıfatların uyumluluğu da, Spinoza'da, mantıksal ilişkilerin üzerindeki tanrısal anlama yetisinin bir bölgesinde değil, *gerçek ayrıma özgü bir mantıkta* temellenir. Her türlü töz bölünmesini dışlayan, sıfatlar arasındaki gerçek ayrımın doğasıdır. Ayrık terimlerin kendilerine ait bütün olumluluklarını koruyan, birbirleriyle karşıtlık ilişkisi içinde tanımlanmalarını yasaklayan ve hepsini bir ve aynı bölünmez tözle ilişkilendiren de gerçek ayrımın bu doğasıdır. Görünüşe göre Spinoza bu yeni mantık yolunda en ileri giden filozoftur: saf olumlama mantığı, sınırsız nitelik mantığı ve dolayısıyla bütün niteliklere sahip koşullanmamış bütünlük mantığı, yani mutlağın mantığı. Sıfatlar, mutlağın içinde, bu bileşimin öğeleri olarak içerilmelidir.

İfade olarak sıfatlar sadece birer "ayna"dan ibaret değildir. İfadeci felsefe bize iki geleneksel metafor aktarır: bir görüntüyü yansıtan ya da aksettiren bir aynanın yanı sıra ağacın bütününü "ifade eden" tohum metaforu. Sıfat, yerleşilen bakış açısına göre hem o hem de budur. Bir yandan öz, sıfatlarda yansır ve çoğalır; sıfatlar, her biri kendi cinsinde tözün özünü ifade eden aynalardır: Sıfatlar zorunlu olarak anlama yetisine gönderme yaparlar, tıpkı aynaların görüntüyü gören göze gönderme yaptıkları gibi. Ama aynı zamanda ağacın tohumda kuşatılmış olması gibi, ifade edilen de ifadede kuşatılmıştır: Tözün özü sıfatlarda yansıtılmış olmaktan çok, onu ifade eden sıfatlar tarafından oluşturulmuştur; sıfatlar ayna olmaktan çok, dinamik ya da oluşumsal öğelerdir.

Tanrının doğası (doğalayan doğa) ifade edicidir. Tanrı, kendini dünyada ifade etmeden önce, özünü biçimlendiren dünyanın temellerinde ifade eder. İfade de, Tanrının sadece açığa vurumu değil, aynı zamanda oluşumudur. Yaşam, yani ifade edicilik mutlağa taşınmıştır. Tözde çeşitliliğin birliği, sıfatlarda ise Bir'in edimsel çeşitliliği vardır: Gerçek ayrım mutlağa uygulanır, çünkü bu iki uğrağı birleştirmekte ve birbirleriyle ilişkilendirmektedir. Bu yüzden, Spinoza'nın *Ens perfectissimum*'a karşı *Ens necessarium*'a [en

yetkin varlığa karşı en zorunlu varlık] öncelik verdiğini söylemek yeterli değildir. Aslında en önemlisi *Ens absolutum*'dur [mutlak varlık]. *Perfectissimum* sadece bir özgülüktür; kendisinden, her sıfatın kipliğinden yola çıkılır gibi yola çıkılan bir özgülük. *Necessarium* da bir başka özgülüktür, bütün sıfatlara sahip olan tözün kipliğine varılır gibi kendisine varılan bir özgülük. Ama ikisinin arasında, doğanın ya da mutlağın keşfi yapılmaktadır: düşünce, uzam vb. tüm tekanlamlı varlık biçimlerinin ilişkilendirildiği töz. Bu nedenle Spinoza mektuplarında, 6. tanımın gözden kaçırılmaması ve ona tekrar tekrar dönülmesi gerektiğini vurgular.[25] Bu tanım bize bir doğa sunan tek tanımdır, bu doğa da mutlağın ifade edici doğasıdır. Bu tanıma dönmek, onu sadece bellekte tutmak demek değildir, ona zamanla gerçek olduğu kanıtlanmış bir tanım olarak dönmek demektir. Bu kanıtlama da, tözün dışında kalacak bir anlama yetisi işlemi değildir; bizzat tözün yaşamıyla ve *a priori* oluşumunun zorunluluğuyla iç içe geçmektedir.

"Tanrıyı, en yüksek derecede yetkin Varlık olarak tanımladığımda, bu tanım bir etker neden ifade etmediğine göre (hem içsel hem dışsal bir etker nedeni kastediyorum), buradan Tanrının bütün özelliklerini çıkarsayamam. Tanrıyı bir Varlık vs. olarak tanımladığımda ise tersi geçerlidir (bkz. *Etika*, Bölüm I, tanım 6)."[26] *A priori* ispatın dönüşümü şu şekildedir: Spinoza, sonsuzca yetkini, içinde Doğayı ya da Yeterli Sebebi keşfettiği mutlak olarak sonsuza doğru aşar. *Bu girişimin sonucunda ikinci bir töz üçlemesine varılır.* 1°) Bütün varlık biçimleri eşittir ve eşit derecede yetkindir, sıfatlar arasında yetkinlik açısından eşitsizlik yoktur; 2°) O halde her biçim sınırsızdır, her sıfat sonsuz bir özü ifade etmektedir; 3°) O halde bütün biçimler bir ve aynı töze aittirler; bütün sıfatlar, mutlak olarak tek bir töz için eşit derecede sınırsızca olumlanırlar. Birinci üçleme şöyleydi: sıfat-öz-töz. İkincisi: yetkin-sonsuz-mutlak. Birincisi kendini polemik bir argümana dayandırıyordu: Gerçek ayrım sayısal olamaz. Bir diğer dayanağı da olumlu bir argümandı: Gerçek ayrım, kendilerini bir ve aynı töz için

---

25 *Mektup II – Oldenburg'a* (III, s. 5); *Mektup IV – Oldenburg'a* (III, s. 10-11); *Mektup XXXV* ve *XXXVI – Hudde'a* (III, s. 129-132).

26 *Mektup LX – Tschirnhaus'a* (III, s. 200).

olumlayan sıfatlar arasındaki biçimsel bir ayrımdır. İkinci üçlemenin polemik argümanı şöyledir: Özgülükler bir doğa oluşturmazlar. Olumlu argümanı ise şöyle: Doğadaki her şey yetkinliktir. Herhangi bir şeyi eksik olan bir "doğa" yoktur; bütün varlık biçimleri kendilerini sınırsızca olumlarlar, dolayısıyla da kendilerini mutlak bir şeye, doğası gereği her biçim altında sonsuz olan mutlağa atfederler. Mutlak üçlemesi böylece töz üçlemesini tamamlamakta, bizi onun kaldığı yerden alarak, Tanrının bir üçüncü ve son belirlenimine götürmektedir.

BÖLÜM V

GÜÇ

Leibniz'in Descartes eleştirilerinde bir izlek sürekli tekrarlanır: Descartes "çok hızlı" gitmektedir. Descartes, sonsuzca yetkinin ele alınmasının varlık düzeninde, açık ve seçik bir fikre sahip olmanın da bilgi düzeninde yeterli olduğunu sanmış; gerçeklik ya da yetkinliğin miktarının incelenmesinin bizi bilgiden varlığa geçirmeye yeteceğini sanmıştır. Leibniz Descartes'a bu acelecilik suçlamasını yöneltmeyi sever: Bu hızlılığı, Descartes'ı, göreliyi mutlakla karıştırmaya sürüklemektedir hep.[1] Anti-Descartesçı tepkideki ortak noktaları biraz daha araştırırsak, Spinoza'nın kendi payına Descartes'taki *kolaylık*la uğraştığını görürüz. Descartes'ın "kolay" ve "zor" mefhumlarını felsefi bir biçimde kullanmaktaki rahatlığı, daha

1 Leibniz, *Prenses Elisabeth'e Mektup,* 1678: "İtiraf etmek gerekir ki, bu akıl yürütmeler [Tanrının varlığının Descartesçı ispatları] biraz şüpheliler, çünkü çok hızlı ilerliyor ve bizi aydınlatmaksızın zorluyorlar." "Çok hızlılık" izleği devamlı tekrarlanır: Descartes'a karşı Leibniz, kendisinin, yavaş ve zahmetli düşünceye, "sıçramaları" yasaklayan sürekliliğe, gerçek tanımlara ve çoklu tasımlara, zaman alan bir yaratım sanatına yönelik düşkünlüğünden söz eder. Leibniz, Descartes'ın devinim miktarının kendini koruduğunu düşünmesini yererken ise, bu eleştiride çok genel bir itirazın (şüphesiz, özellikle önem taşıyan) tikel bir halini görmek gerekir. Genel itiraz da şudur: Descartes çok hızlı gittiği için göreliyi mutlak yerine koymaktadır.

önce de çağdaşlarından pek çoğunu kaygılandırmıştı. Spinoza kolay sözcüğünün Descartesçı kullanımıyla karşılaştığında, *Felsefenin İlkeleri*'ni, ondan "bir tırnak boyu" kadar bile sapan hiçbir şey söylemeden serimlemeye söz vermiş bir öğretmenin serinkanlılığını yitirir; hatta bir bakıma öfkelenir.[2] Elbette, nasıl Leibniz bu hızlılığı kınayan ilk kişi değilse, Spinoza da bu kolaylığı kınayan ilk kişi değildir. Ama bu eleştiri en bütünlüklü, en zengin ve en etkili haline Leibniz ve Spinoza'yla kavuşmaktadır.

Descartes Tanrının varlığının *a posteriori* ispatına ilişkin iki önerme verir: Tanrı vardır, çünkü bizde bir fikri vardır; Onun fikrine sahip bizler de varızdır. İlk kanıtlama, doğrudan doğruya yetkinliğin ya da gerçekliğin miktarının değerlendirilmesinde temellenir. Bir nedenin, en azından sonucununki kadar bir gerçekliği olmalıdır; bir fikrin nedeninin, en azından o fikrin içerdiği nesnel gerçeklik kadar biçimsel gerçekliği olmalıdır. Oysa bende, sonsuzca yetkin bir varlığın fikri (yani, "her şeyden çok nesnel gerçeklik" içeren bir fikir) vardır.[3] İkinci kanıtlama daha karmaşıktır, çünkü saçma bir varsayımdan yola çıkar: Eğer kendimi üretme kudretim olsaydı, fikrine sahip olduğum özellikleri kendime bahşetmem benim için daha da kolay olurdu; kendimi varlıkta tutmam da, kendimi üretmemden ya da yaratmamdan daha zor olmazdı.[4] Bu kez ilke şudur: En çoğunu yapabilen, en azını da yapabilir. "En çoğunu ya da en zorunu yapabilen, en azını da yapabilir."[5] Ama eğer bir tözü yaratmak ya da varlıkta tutmak, özellikleri yaratmak ya da varlıkta tutmaktan daha zorsa, bunun nedeni, tözün özelliklerden daha fazla gerçekliği olmasıdır. Buna, tözün, birarada ele alınan özellikleriyle karıştığı yolunda bir itiraz gelebilir. Ancak, "dağıtımsal olarak",

---

2 *DPP*, I, 7, not: "Bununla ne demek istiyor, bilmiyorum. Kolay ve zor dediği nedir hakikaten? ... Örümcek, insanların ancak büyük zorluklarla örebileceği bir ağı kolayca örebilir..."

3 Descartes, *Méditation* III ve *Principes* I, 17-18.

4 *Méditation* III ve *Principes* I, 20-21. (Bununla birlikte, *Felsefenin İlkeleri*'nin metni, kolay ve zor mefhumlarına yönelik her türlü açık göndermeden kaçınmaktadır.)

5 *Abrégé géométrique des secondes réponses*, aksiyom 8, AT IX, s. 128.

sıfatlar bir bütünün parçaları gibidirler; üretilmeleri bu anlamda daha kolaydır. İkinci olarak, (örneğin sonlu) bir töz ile (örneğin sonsuz) bir başka tözün sıfatları arasında karşılaştırma yapılamayacağına dair bir itiraz gelir. Ama işte kendimi bir töz olarak üretme kudretim olsaydı, fikrine sahip olduğum yetkinlikler benim parçam olabilirlerdi; bu durumda da onları kendime bahşetmek, benim için, kendimi bütünüyle üretmekten ya da varlıkta tutmaktan daha kolay olurdu. Son olarak şöyle bir itiraz gelebilir: Doğaca belli bir sonuç üretmeye ayarlı bir belirlenmiş neden, bu daha düşük bir miktarda bile olsa, bir başka sonucu "daha kolay bir şekilde" üretemez. Ancak, bir ilk neden açısından, sıfatlara ve kiplere denk gelen gerçeklik miktarları, çoğu ve azı, daha zoru ve daha kolayı belirlemeye olanak sağlayan bütün-parça ilişkilerine girerler.[6]

Aynı argümanın her iki kanıtlamayı birden harekete geçirdiği açıktır. Descartes, ya nesnel gerçeklik miktarlarını biçimsel gerçeklik miktarlarıyla ilişkilendirmekte, ya da gerçeklik miktarlarını bütün-parça ilişkisine sokmaktadır. *A posteriori* ispatın bütünü her halükârda, oldukları hallerde ele alınan gerçeklik ya da yetkinlik miktarlarının incelenmesiyle ilerler. Spinoza Descartes'ı serimlerken ikinci kanıtlamaya saldırmaktan geri kalmaz; "kolaylık" mefhumuna yönelik itirazları yineler ya da yeniden ele alır. Ama bunu yapma tarzı, kendi hesabına konuştuğunda ilk kanıtlama için de pek fazla tahammülü olmadığını düşündürmektedir. Aslında Spinoza'nın yapıtında, Tanrının varlığının *a posteriori* ispatının birçok versiyonunu buluruz. Biz hepsinin bir ortak noktası olduğu kanısındayız: Bazıları ilk Descartesçı kanıtlamanın, bazıları da ikincisinin bir eleştirisini içerir; *ama hepsinin amacı, gerçeklik miktarları argümanının yerine bir güçler argümanını geçirmektir.* Spinoza, sanki aynı eleştiriyi çok çeşitli biçimlerde öne sürüyor gibidir: Descartes göreliyi mutlak yerine koymuştur. *A priori* ispatta Descartes, mutlağı sonsuzca yetkinle karıştırmıştır, ama sonsuzca yetkin sadece bir görelidir. *A posteriori*

---

6 Descartes'a mektuplaştığı bazı muhatapları tarafından yapılan bu itirazların tamamı ve Descartes'ın cevapları için bkz. *l'Entretien avec Burman*, ve ayrıca *Mektup CCCXLVII – Mesland'a*, AT, IV, s. 111.

ispatta ise gerçeklik ya da yetkinlik miktarını bir mutlak yerine koymuştur: Ama bu da sadece bir görelidir. Yeter sebep ve sonsuzca yetkinin doğası olması bakımından mutlak olarak sonsuz; gerçeklik miktarının yeter sebebi olarak güç: Spinoza'nın Descartesçı ispatları uyguladığı bağlılaşıksal dönüştürmeler bunlardır.

Kısa İnceleme'de Descartesçı ikinci önermeden hiçbir iz yoktur; ama aynı yapıt ilk kanıtlamayı Descartes'ınkine benzer terimlerle korur: "Eğer bir Tanrı fikri verilmişse, bu fikrin nedeni biçimsel olarak varolmalı ve fikrin nesnel olarak barındırdığı her şeyi kendinde barındırmalıdır; bir Tanrı fikri ise verilmiştir."[7] Gelgelelim, bu ilk önermenin kanıtlaması burada bütünüyle değişmiştir. Belli belirsiz de olsa, Spinoza'nın düşüncesinin bir halini yansıtan bir tasım çoğalmasına tanık oluruz; Spinoza şimdiden gerçeklik miktarı argümanını aşarak, onun yerine güce dayalı bir argüman koymaya çalışmaktadır. Akıl yürütme şu şekildedir: Sonlu bir anlama yetisinin ne kendi kendine sonsuzu bilme ne de şunu değil de bunu bilme "kudreti" vardır; oysa aynı anlama yetisi bir şeyi bilmeye "muktedirdir"; o halde o yetiyi, şunu değil de bunu bilmeye belirleyen bir nesnenin biçimsel olarak varolması gerekir; anlama yetisi sonsuzu kavramaya da "muktedirdir"; o halde Tanrının kendisinin biçimsel olarak varolması gerekir. Bir başka deyişle, Spinoza şunu sormaktadır: Tanrı fikrinin nedeninin, neden bu fikrin nesnel olarak barındırdığı her şeyi barındırması gerekir? Bu, Descartes'ın aksiyomunun Spinoza'yı tatmin etmediği anlamına gelir. Descartesçı aksiyom şöyleydi: Bir fikrin nedeninde, "en azından" fikrin kendisindeki nesnel gerçeklik kadar biçimsel gerçeklik bulunmalıdır. (Bu da, sonsuz bir nesnel gerçeklik miktarı halinde, ondan "daha fazla" biçimsel gerçeklik olamamasını güvence altına almaya yetiyordu.) Oysa Spinoza'nın daha derinlikli bir sebep aradığını sezinleyebiliriz. *Kısa İnceleme*'nin metni, bir *güçler aksiyomunun* parçası olacak bazı öğeleri çok önceden hazırlamaktadır: Anlama yetisinin gücü, nesnelerinin varolma ve eyleme gücünden daha fazla değildir; düşünme ve bilme gücü, onun zorunlu bağlılaşığı olan varolma gücünden daha büyük olamaz.

---

7 *KV*, I, Bölüm 1, 3-9.

Burada söz konusu olan, tam anlamıyla bir *aksiyom* mudur? *Kısa İnceleme*'nin kesinlikle daha geç döneme ait olan bir başka metni şöyle der: "Fikri, düşünen şeyde bulunmayan hiçbir şey yoktur; ve hiçbir fikir, aynı zamanda şey de varolmadan varolamaz."[8] Bu formül Spinozacılığın tamamı için asli önemdedir. Kanıtlanabildiği ölçüde, iki gücün eşitliğine götürmektedir. Tanrının varlığı halihazırda veri kabul edilmedikçe, bu formülün ilk kısmının zor kanıtlanabilir olduğu doğrudur. Ama ikinci kısmın kanıtlanması kolaydır: Varolan bir şeyin fikri olmayan bir fikrin hiçbir ayrımı olmayacak, bu fikir şunun veya bunun fikri olmayacaktır. Ya da Spinoza'nın ulaşacağı en iyi kanıtlama: Bilmek, nedeniyle bilmektir, dolayısıyla hiçbir şey onu varoluş ya da öz bakımından vareden bir neden olmaksızın bilinemez. Bütün fikirlerin katıldığı düşünme gücünün, her bir şeyin katıldığı varolma ve eyleme gücünden üstün olmadığı bu argümandan hemen çıkarılabilir. *A posteriori* bir ispat açısından en önemlisi de budur zaten.

Bir Tanrı fikrine sahibiz; öyleyse bu fikre denk gelen sonsuz bir düşünme gücünü olumlamamız gerekir; oysa düşünme gücü, varolma ve eyleme gücünden daha büyük değildir; o halde Tanrının doğasına denk gelen sonsuz bir varolma gücünü de olumlamalıyız. Tanrının varlığı, artık dolaysızca Tanrı fikrinden çıkarsanmaz; düşünme gücünde, Tanrı fikrinin içerdiği nesnel gerçekliğin sebebini bulmak ve varolma gücünde, Tanrının kendisindeki biçimsel gerçekliğin sebebini bulmak için *güçler dolayımından geçilir*. Bize öyle geliyor ki, *Kısa İnceleme* bu türden bir ispatın öğelerini hazırlamaktadır. Sonrasındaysa *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*, bu ispatın açık bir formülünü verir.[9] Ancak, *Kısa İnceleme*'den beri aradığı şeyi, en net biçimde bir mektupta ortaya koyar Spinoza: muğlak bulunan Descartesçı gerçeklik miktarları aksiyomu yerine bir güçler aksiyomunu koyma. "Düşünmenin düşünmeye

8 *KV*, II, Bölüm 20, 4, not 3.

9 *TIE*, 76 ve not 2: "Doğanın kaynağı [...] anlama yetisinde, gerçeklikte olduğundan daha öteye gidemeyeceğine göre [...] onun fikri hakkında herhangi bir karışıklıktan çekinmeye gerek yoktur."; "Eğer böyle bir varlık varolmasaydı, hiçbir zaman üretilemezdi ve zihin, Doğanın sunduğundan daha fazlasını anlayabilirdi." [Krş. Tür. çev. s. 79]

yönelik gücü, doğanın varolma ve eyleme gücünden daha büyük değildir. İşte bu, Tanrının varlığının Tanrının fikrinden çıktığını çok açık ve etkili bir biçimde gösteren açık ve doğru bir aksiyomdur."[10]

Her şeye rağmen, Spinoza'nın "aksiyom"una geç ulaştığını dikkate almalıyız. Üstelik bu aksiyoma, iki gücün kesin eşitliğini içerimleyecek tam ifadesini vermiş de değildir. Üstelik sadece kısmen kanıtlanabilir olduğunu bildiği bir önermeyi aksiyom olarak sunmaktadır. Bütün bu belirsizliklerin bir sebebi vardır. Güçlerin eşitliği, halihazırda varolan bir Tanrıdan yola çıkıldığı oranda daha iyi kanıtlanır. Dolayısıyla Spinoza bu eşitlik formülünün daha yetkin bir biçimine ulaştığı ölçüde, Tanrının varlığını *a posteriori* olarak temellendirmek için ondan yararlanmayı bırakır, onu başka bir kullanıma, başka bir alana saklar. Nitekim güçlerin eşitliği *Etika*'nın II. bölümünde asli bir rol oynayacaktır; ama bu rolü, Tanrının varlığı bir kere ispatlandıktan sonra, paralelizmin kanıtlanmasında belirleyici etmen olarak üstlenecektir.

O halde *Etika*'daki *a posteriori* ispatın, *Kısa İnceleme* ve *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*'ndekilerden farklı bir cinsten oluşuna şaşırmamak gerekir. O da güç aksiyomuyla ilerler. Ama sonsuz varolma gücüne varmak için, artık ne Tanrı fikrinden ne de ona denk gelen bir düşünme gücünden geçer. Doğrudan doğruya varoluşun içinde, varolma gücüyle işler. *Etika*, bu anlamda, Spinoza'nın daha önce *İlkeler*'in gözden geçirilmiş versiyonunda verdiği bilgilerden de yararlanmaktadır. Spinoza, *İlkeler*'de ilk Descartesçı kanıtlamayı yorumsuz ve düzeltmesiz olarak serimliyordu; ama ikinci kanıtlama tamamen değiştiriliyordu. Spinoza, Descartes'ın "kolay" sözcüğünü kullanış tarzını yerden yere vuruyor, kendi payına bambaşka bir akıl yürütme öneriyordu: 1°) Bir şeyin ne kadar çok gerçekliği ya da yetkinliği varsa, kuşattığı varoluş da o kadar büyüktür (yetkinliğin sonlu derecelerine denk gelen olanaklı varoluş, sonsuz yetkinliğe denk gelen zorunlu varoluş). 2°) Kendini varlıkta tutma *gücüne* (*potentiam* ya da *vim*) sahip olan kimsenin, varolmak için (sadece "olanaklı varoluşla" varolmak için değil, "zorunlu varoluşla" varolmak için de) hiçbir

10 *Mektup XL – Jelles'e*, Mart 1667 (III, s. 142).

nedene ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla kendini varlıkta tutma gücü olan, zorunlu olarak varolur. 3°) Ben yetkin değilim, dolayısıyla zorunlu varoluşa sahip değilim, dolayısıyla kendimi varlıkta tutma gücüm yok; bir başka şey tarafından varlıkta tutuluyorum, ama zorunlu olarak kendini varlıkta tutma kudretine sahip, dolayısıyla zorunlu olarak varolan bir şey tarafından.[11]

Kısa İnceleme'de Descarteşçi ikinci önermeden hiçbir iz yoktur; ilk önerme korunmuş, ama bambaşka bir biçimde kanıtlanmıştır. Buna karşılık *Etika*'da, ilk önermeden hiçbir iz kalmamıştır (güçler argümanının şimdi daha iyi bir kullanım için saklanması sebebiyle). Ama *Etika*'da, *a posteriori* ispatın, örtük eleştiriler ve önerilen düzeltilerle de olsa Descartes'ın ikinci önermesine gönderme yapan bir versiyonunu buluruz. Spinoza, bir şeye ne kadar çok şey aitse, o şeyin üretilmesinin o kadar zor olduğunu düşünenleri kınar.[12] Ancak, *İlkeler*'deki tavrından daha ileri gider. *İlkeler*'deki serimleme en önemli noktayı söylemiyordu: Varoluş, olanaklı olsun zorunlu olsun, bizzat güçtür; *güç özün kendisiyle özdeştir.* Tam da öz güç olduğu için, (özdeki) olanaklı varoluş bir "olanaklılık"tan farklı bir şeydir. O halde *Etika* şu argümanı sunacaktır: 1°) Varolabilmek güçtür (sonlu bir şeyin özünde kuşatılmış olanaklı varoluş söz konusu olduğunda). 2°) Oysa sonlu bir varlık zaten zorunlu olarak (yani, onu varolmaya belirleyen dışsal bir neden sayesinde) varolmaktadır. 3°) Eğer mutlak olarak sonsuz Varlığın kendisi de zorunlu olarak varolmasaydı, sonlu varlıklardan daha güçsüz olacaktı ki, bu saçmadır. 4°) Ama mutlak olarak sonsuzun zorunlu varoluşu, dışsal bir neden sayesinde olamaz; o halde mutlak olarak sonsuz varlık zorunlu olarak kendi kendine varolmaktadır.[13] *A posteriori* ispat, bu şekilde varolma gücüne dayandırıldığında, yeni bir *a priori* ispata vesile olur: Bir şeyin doğasına ne kadar çok gerçeklik ya da yetkinlik aitse, bu şeyin o kadar gücü, başka bir deyişle varolmak için o kadar kuvveti vardır *(virium... ut existat).* "Demek ki, Tanrının

---

11 *DPP*, I, 7, yardımcı önerme 1 ve 2, ayrıca 7. önermenin kanıtlaması.

12 *E*, I, 11, not.

13 *E*, I, 11, 3, kanıtlama.

kendiliğinden mutlak olarak sonsuz bir varolma gücü vardır ve dolayısıyla mutlak olarak varolmaktadır."[14]

Öyleyse Spinoza'da güç argümanının, biri Descartes'ın ilk önermesinin eleştirisine, diğeri de ikincisinin eleştirisine gönderme yapan iki yönü vardır. Ama bu argümanın anlamını her iki durum üzerinden, özellikle de Spinoza'nın düşüncesinin nihai halini temsil eden ikinci durum üzerinden araştırmalıyız. Sonlu bir varlığa, onun özüyle özdeş olarak bir varolma gücü atfedilir. Şüphesiz, sonlu bir varlık, kendi özüyle ya da gücüyle değil, dışsal bir neden sayesinde varolur. Yine de kendisine özgü bir gücü vardır; bu güç, zorunlu olarak dışsal şeylerin eylemi altında gerçekleştirilmiş olsa bile. Bu durum, şu soruyu sormak için bir sebep daha sunar: Kendi kendine varolmayan sonlu bir varlığa, hangi koşulda onun özüyle özdeş bir *varolma ve eyleme gücü* atfederiz?[15] Spinoza'nın cevabı şu şekilde gibidir: Sonlu bir varlık hakkında, onu bir bütünün parçası, bir sıfatın kipi, bir tözün değişkesi olarak değerlendirdiğimiz ölçüde, bu gücü olumlarız. Sözü edilen tözün de sonsuz bir varolma gücü, sahip olduğu sıfat oranında varolma gücü vardır. Aynı akıl yürütme, düşünme gücü için de geçerlidir: Ayrık bir fikre bir bilme gücü atfederiz; ama bunu, o fikir, bir bütünün parçası, düşünce sıfatının kipi, kendi payına sonsuz bir düşünme gücüne sahip bir düşünen tözün değişkesi olarak değerlendirdiğimiz ölçüde yaparız.[16]

---

14 *E*, I, 11, not. [Krş. AY, s. 8; HZÜ, s. 40; ÇD, s. 57]

15 Şüphesiz, Spinoza varlıkta sürüp gitme çabasından daha sık söz eder. Ama bu *conatus*'un kendisi *potentia agendi*'dir. Bkz. *E*, III, 57, kanıtlama: *potentia seu conatus*. *E*, III, duyguların genel tanımı: *agendi potentia sive existendi vis*. *E*, IV, 29, kanıtlama: *hominis potentia qua existet et operatur*.

16 *KV*, II, Bölüm 20, 4, not 3: "Bu fikir, yalıtılmış olarak ve diğer fikirlerin dışında değerlendirildiğinde, belirli bir şeyin fikrinden başka bir şey olamaz ve bu şeyin fikrine de sahip olamaz. Bu şekilde değerlendirilen bir fikir, sadece *bir parça olması dolayısıyla*, ne kendisi ne de nesnesi hakkında açık ve seçik bir bilgiye sahip olabilir. Bu, sadece Doğanın tamamı olan tek şey için yani düşünen şey için olanaklıdır. Zira, ait olduğu bütünün dışında değerlendirilen bir parça vs."

Etika'daki *a posteriori* ispatın nasıl *a priori* bir ispata vesile olduğu böylece daha açık bir biçimde ortaya çıkar. Tanrının, tüm sıfatlara sahip olduğundan, herhangi bir şey hakkında bir gücü olumlamamızı sağlayan *tüm koşullara a priori* olarak sahip olduğunu saptamak yeterlidir. O halde, Tanrının "mutlak olarak sonsuz" bir varolma gücü vardır, "mutlak olarak" ve kendi kendine *varolmaktadır*. Dahası, sıfatlarından biri düşünce olan Tanrının, aynı zamanda mutlak olarak sonsuz bir düşünme gücüne sahip olduğunu göreceğiz.[17] Bütün bunlarda, sıfatların özsel olarak dinamik bir rolü var gibi görünüyor. Bu, kendilerinin birer güç oldukları anlamına gelmez. Ama sıfatlar, birarada alındıklarında, mutlak töze, onun biçimsel özüyle özdeş olan mutlak olarak sonsuz bir varolma ve eyleme gücü atfedilmesinin koşullarıdırlar. Dağıtımsal olarak alındıklarında da, sonlu varlıklara, biçimsel özleriyle – bu özlerin şu ya da bu sıfatta içerilmeleri bakımından – özdeş birer güç atfedilmesinin koşullarıdırlar. Öte yandan düşünce sıfatı, kendinde alındığında, mutlak tözle onun nesnel özüyle özdeş olan mutlak olarak sonsuz bir düşünme gücünün ilişkilendirilmesinin koşuludur. Ayrıca fikirlere, onları sırasıyla tanımlayan nesnel özle özdeş bir bilme gücü atfedilmesinin de koşuludur. Sonlu varlıklar, işte bu anlamda, tözün değişkeleri ya da sıfatın kipleri olmaları bakımından koşullanmışlardır; töz ise koşullanmamış bütünlük gibidir, çünkü *a priori* olarak sonsuz koşula sahiptir ya da sonsuz koşulu yerine getirmektedir; sıfatlar da ortak koşullardır, onlara birarada sahip olan töz ile onları dağıtımsal olarak içerimleyen kiplerde ortak koşullar. Spinoza'nın dediği gibi, Tanrının, sahip olduğu yetkinlikleri yaratılan insanlara "iletmesi", insani sıfatlar (iyilik, adalet, yardımseverlik...) aracılığıyla gerçekleşmez.[18] Tam tersine Tanrı, tüm yaratılanlara, onlara özgü güçleri kendi sıfatları aracılığıyla iletir.

Politik İnceleme, *İlkeler*'deki ve *Etika*'dakiyle aynı türden bir *a posteriori* ispat serimler: Sonlu varlıkların varolmaları ve kendilerini varlıkta tutmaları kendi güçleriyle olmaz; varolmak ve kendilerini varlıkta tutmak için, kendisini varlıkta tutabilen ve kendi kendine

17 *E*, II, 5, kanıtlama.

18 *Mektup XXI – Blyenbergh'e* (III, s. 86). [Krş. Tür. çev. s. 80]

varolabilen bir varlığın gücüne ihtiyaçları vardır; öyleyse sonlu bir varlığın varolmasını, kendini varlıkta tutmasını ve eylemesini sağlayan güç, bizzat Tanrının gücüdür.[19] Bazı bakımlardan, böyle bir metnin yaratılanlara özgü her türlü gücü ortadan kaldırmaya yöneldiği düşünülebilir. Oysa hiç de öyle değildir. Spinozacılığın tamamı, sonlu varlıklara, varolma, eyleme ve varlıkta sürüp gitme gücü tanımada uzlaşır; hatta *Politik İnceleme*'nin bağlamı da, şeylerin, özleriyle özdeş ve "hakları" açısından kurucu olan kendilerine ait güçleri olduğunun altını çizer. Spinoza'nın söylemek istediği, kendi kendine varolmayan bir varlığın gücü olmadığı değil, bu varlığın ancak bir bütünün parçası, yani bu kez kendi kendine varolan bir varlığın gücünün bir parçası olması bakımından kendine ait bir gücü olduğudur. (Bütün *a posteriori* ispat, koşullanmıştan koşullanmamışa giden bu akıl yürütmeye dayanır.) Spinoza *Etika*'da şöyle der: İnsanın gücü "Tanrının sonsuz gücünün bir parçasıdır".[20] Ama bu parçanın, indirgenemez, özgün ve diğerlerinden ayrık bir güç derecesi olduğu ortaya çıkar. Tanrının gücünün bir parçasıyızdır, ama tam da bu güç bizim özümüzle "açıklandığı" ölçüde.[21] Katılım, Spinoza'da her zaman güçlerin katılımı olarak düşünülecektir. Ama güçlerin katılımı, özlerin ayrımını asla ortadan kaldırmaz. Spinoza bir kip özüyle tözün özünü hiçbir zaman birbirine karıştırmaz: Benim gücüm Tanrının gücünün bir parçası olduğunda bile, özüm benim kendi özüm olarak, Tanrının özü de onun kendi özü olarak kalır.[22]

Bu nasıl mümkün olur? Özler ayrımıyla güçlerin katılımı nasıl uzlaştırılabilir? Tanrının gücü ya da özü, sonlu bir öz tarafından "açıklanabiliyorsa", bu, sıfatların, özlerini oluşturdukları Tanrıda ve özlerini içerdikleri sonlu şeylerde ortak biçimler olmalarından dolayıdır. Tanrının gücü, her sıfatta, onda içerilen özler uyarınca

---

19 *TP*, Bölüm 2, 2-3.

20 *E*, IV, 4, kanıtlama. [Krş. AY, s. 136; HZÜ, s. 203; ÇD, s. 531-533]

21 *E*, IV, 4, kanıtlama.

22 *E*, IV, 4, kanıtlama: "İnsanın gücü, *kendi* edimsel özüyle açıklandığı ölçüde, Tanrının ya da Doğanın sonsuz gücünün yani özünün bir parçasıdır."

bölünür ya da açıklanır. *Bütün-parça ilişkisi de, işte bu anlamda, sıfat-kip, töz-değişke ilişkisiyle karışma eğilimi gösterir.* Sonlu şeyler, Tanrının sıfatlarının kipleri oldukları için tanrısal gücün parçalarıdırlar. Fakat "yaratılanların" kip haline indirgenmesi, onlara özgü her türlü gücü ortadan kaldırmak şöyle dursun, tam tersine nasıl da özlerine uygun bir gücün onların paylarına düştüğünü gösterir. Güçle özün özdeşliği, hem kipler hem de töz için (aynı koşullarda) öne sürülmektedir. Bu koşullar, tözün kendi özüyle özdeş bir her-şeye-gücü-yeterliğe sahip olmasını ve kiplerin bu güçten kendi özleriyle özdeş bir pay elde etmelerini sağlayan sıfatlardır. Bu nedenle, Tanrının özünü oluşturan bu sıfatları içerimleyen kiplerin tanrısal gücü "açıkladıkları" ya da "ifade ettikleri" söylenir.[23] Şeyleri biricik bir tözün kiplerine indirgemek, Leibniz'in inandığı ya da inanır gibi yaptığı üzere, onları birer görünüşe, hayalete çevirmenin bir yolu değil, tam tersine Spinoza'ya göre onları kuvvet ya da güçle donanmış "doğal" varlıklar haline getirmenin tek yoludur.

Güçle özün özdeşliği şu anlama gelir: Güç her zaman edimdir, ya da en azından her zaman edim halindedir. Bundan önce de köklü bir teolojik gelenek, güçle edimin özdeşliğini (sadece Tanrıdaki değil, doğadaki özdeşliğini de) olumluyordu.[24] Öte yandan köklü bir materyalist-fiziksel gelenek, her türlü gücün, yaratılan şeylerin kendisindeki edimsel karakterini olumlamaktaydı: Güç ve edim ayrımı yerine, her ikisi de edimsel olan bir eyleme gücü ve bir maruz kalma gücünün bağlılaşımı koyuluyordu.[25] Spinoza'da bu iki akım, biri tözün özüne, öbürü de kipin özüne gönderme yaparak birleşir.

---

23 *E*, I, 36, kanıtlama.

24 Güçle edimin en azından Noûs'taki özdeşliği, Yeni-Platonculukta sık görülen bir izlektir. Buna, Hristiyan düşüncesinde olduğu gibi Yahudi düşüncesinde de rastlanır. Nikolaus von Cusa bu düşünceden, Tanrıya uyguladığı *Possest* mefhumunu almıştır (*Œuvres choisies,* Aubier éd., s. 543-546; ve M. de Gandillac, *La Philosophie de Nicolas de Cues*, s. 298-309). Bruno ise bu edimle gücün özdeşliğini, "simülakra"ya, başka bir deyişle evrene ya da Doğaya yayar (*Cause, Principe, Unité*, Alcan éd., 3e dialogue).

25 Bu gelenek daha Hobbes'ta bir sonuca varmıştır (bkz. *De Corpore*, Bölüm X). [*Puissance d'agir et puissance de pâtir. Passion-action, agir-pâtir* ikiliğini Türkçeye

Zira Spinozacılıkta her güç, kendisine denk gelen ve kendisinden ayrılamaz olan bir etkilenme kudreti taşımaktadır. Bu etkilenme kudreti ise her zaman ve zorunlu olarak doldurulmuştur. *Potentia*'ya [güç] bir *aptitudo* [yetenek] ya da *potestas* [kudret] denk gelir; ama işletilmekte olmayan bir yetenek ya da kudret yoktur, dolayısıyla edimsel olmayan bir güç yoktur.[26]

Bir kip özü, güçtür; bu öze, kipte, belli bir etkilenme kudreti denk gelir. Ama kip, doğanın bir parçası olduğu için, kudreti, ister dışsal şeyler tarafından üretilen etkilenişlerle (edilgin denen etkilenişler), ister kipin kendi özüyle açıklanan etkilenişlerle (etkin denen etkilenişler), her zaman doldurulmuştur.[27] Böylece güç ve

---

çevirirken iyi bilinen bir güçlükle karşılaşıyoruz. Aslında *passion*'un Türkçede artık iyice oturmuş sağlam bir karşılığı var: *tutku*. Ama bu sözcük, *pâtir* (maruz kalmak, edilginleşmek, durgunlaşmak, acı çekmek) fiilini ve dolayısıyla eylem ve eylemde bulunma (*action* ve *agir*) kavramlarıyla olan karşıtlığı tam sezdiremiyor. Buna karşılık, tutku sözcüğünün Türkçede bu "olumsuz" yönü de dışlamayan geniş bir çağrışım alanı var: Tıbbi alana ait tutulum, hukuki alana ait tutuklama sözcükleri buna birer örnek. Onun için, edilgi gibi "yeni" bir kavram önermek yerine, *passion*'u *tutku* ile, *pâtir*'i de *maruz kalmak* ile karşılıyorum. Yine de *tutku*nun edilginlik, maruz kalma gibi içerimleri olduğu unutulmamalı. *(ç.n.)*]

26 Spinoza sıklıkla bedenin, kendi gücüne denk gelen bir yeteneğinden söz eder: Bedenin eyleme ve maruz kalma yeteneği vardır (*E*, II, 13, not); Beden pek çok şekilde etkilenmeye *muktedir*dir (*E*, III, postulat 1); insanın üstünlüğü, bedeninin "pek çok şeye yatkın" olmasından gelir (*E*, V, 39). Öte yandan, bir *potestas* Tanrının gücüne denk gelir (*potentia*); Tanrı sonsuz şekilde etkilenebilir ve muktedir olduğu bütün etkilenişleri zorunlu olarak üretir.

27 Spinoza'nın temel kavramlarından olan *affection*'u (Lat. *Affectio*) *etkileniş* sözcüğüyle karşılamayı tercih ettim. Deleuze bu aşamada, *affectus* karşılığı olarak *affect*'i değil, *sentiment* sözcüğünü kullanıyor. Onu da *his* diye çeviriyorum. Deleuze'ün yer yer duygulanım anlamıyla kullandığı etkileniş kavramı *Etika*'da dışsal ya da içsel bir nedenle meydana gelen değişkeleri, değişiklikleri belirtiyor. Bu bakımdan başka her şeyin olduğu gibi, tözün de etkilenişleri var (kipler, tek tek şeyler), insanın da (güneşin gözümü kamaştırması vs.). Öte yandan *etkin etkileniş* (*affection actif*), Türkçede çelişkili bir tamlama gibi görünse de, bu ifadenin Spinoza'nın ve Deleuze'ün meramını iyi anlattığını düşünüyorum. Zira burada söz konusu olan, tam da kişinin hem etkin hem de edilgin olduğu, kendisinden kaynaklanan bir etkiye maruz kaldığı, böylesi bir etkinliğin öznesi ve nesnesi olduğu bir hal. Deyim yerindeyse "etkin bir edilginlik". *(ç.n.)*

edim ayrımı, kip düzeyinde, aynı derecedeki birer edimsel güç olan eyleme gücü ve maruz kalma gücü arasındaki bir bağlılaşım yararına ortadan kalkar. Birbirine ters sebeplerle değişen bu güçlerin toplamı sabittir ve her an işletilmektedir. Bu sayede Spinoza, kipin gücünü kâh etkilenme kudreti sabit kaldığı için özle özdeş bir değişmez olarak, kâh eyleme gücü (ya da varolma kuvveti) her an etkilenme kudretinin doldurulmasına katkıda bulunan etkin etkilenişlerin oranına göre "arttığı" ya da "azaldığı" için değişimlere tabi olarak sunabilir.[28] Kaldı ki kipin, ne olursa olsun, o an edimsel olandan başka bir gücü yoktur: Kip, her anında olabileceği her şeydir, gücü onun özüdür.

Diğer uçta, tözün özü de güçtür. Bu mutlak olarak sonsuz varolma gücü, sonsuz şekilde etkilenme kudreti barındırır. Ama etkilenme kudreti bu kez yalnızca etkin etkilenişlerle doldurulabilir. Mutlak olarak sonsuz bir töz, nasıl olur da bir maruz kalma gücüne sahip olabilir, üstelik bu güç eyleme gücünün açıkça sınırlanmasını varsayarken? Kendinde ve kendisiyle her-şeye-gücü-yeten töz, sonsuz sayıda etkilenişe zorunlu olarak yatkındır ve yatkın olduğu bütün etkilenişlerin etkin nedenidir. Tanrının özünün güç olduğunu söylemek, Tanrının, varolmasını da sağlayan o güç sayesinde sonsuz şey ürettiğini söylemektir. *O halde Tanrı nasıl varoluyorsa, şeyleri de öyle üretmektedir.* Kendi kendisinin nedeni olmasıyla "aynı anlamda" her şeyin de nedeni olan Tanrı, her şeyi sıfatlarında üretir, çünkü sıfatları hem özünü hem de varoluşunu oluştururlar. Tanrının gücünün edimsel olduğunu söylemek yetmeyecektir öyleyse: Bu güç zorunlu olarak etkindir, edimdir. Tanrının özü, bu özden sonsuz şey doğmadıkça ve sonsuz şey tam da onu oluşturan sıfatların içinde doğmadıkça, güç değildir. Ayrıca kipler de Tanrının etkilenişleridir; ama Tanrı hiçbir zaman kiplerinden gelen bir şeye maruz kalmaz, sadece etkin etkilenişlere sahiptir.[29]

Her öz, bir şeyin özüdür. Öyleyse şunları ayırt edeceğiz: güç olarak öz; özü olduğu şey; ona denk gelen etkilenme kudreti. Özün, özü olduğu şey, her zaman bir gerçeklik ya da yetkinlik miktarıdır.

---

28 *Vis existendi*'nin değişimleri için bkz. *E*, III, duyguların genel tanımı.

29 *KV*, I, Bölüm 2, 22-25. *E*, I, 15, not.

Ama bir şey, ne kadar çok ve ne kadar çok şekilde etkilenebiliyorsa, o kadar gerçekliğe ya da yetkinliğe sahiptir: *Gerçeklik miktarı, sebebini hep özle özdeş olan bir güçte bulur. A posteriori* ispat, sonlu varlıklara özgü güçten yola çıkar: Sonlu bir varlığın hangi koşulda bir güce sahip olduğu araştırılır ve mutlak olarak sonsuz bir tözün koşullanmamış gücüne kadar çıkılır. Nitekim sonlu varlığın bir özü, ancak o varlığın kipi olduğu bir tözle ilişkili olarak güçtür. Ama bu *a posteriori* girişim, bizim için, daha derinlikli bir *a priori* girişime varmanın bir yoludur. Mutlak olarak sonsuz tözün özü her-şeye-gücü-yetendir, çünkü töz gücün herhangi bir şeye atfedildiği tüm koşullara *a priori* olarak sahiptir. Şimdi, kiplerin güçleri sayesinde tözle ilişkili olarak söylendikleri doğruysa, töz de kendi gücü sayesinde kiplerle ilişkili olarak söylenmektedir: Töz, mutlak olarak sonsuz bir varolma gücüne, bu güce denk gelen etkilenme kudretini sonsuz kipteki sonsuz şeyle doldurmaksızın sahip olmaz.

Bu anlamda Spinoza bizi son bir töz üçlemesine götürür: Güç ispatlarından yola çıkarak varılan bu üçlemenin keşfi, *Etika*'nın I. bölümünün bütün son kısmına yayılmıştır. Şu şekilde sunulmaktadır: mutlak olarak sonsuz varolma gücü olması bakımından tözün özü; kendi kendine varolan *ens realissimum* [en gerçek şey] olarak töz; bu güce denk gelen ve tözün kendisinin etkin nedeni olduğu etkilenişlerle zorunlu olarak doldurulmuş *sonsuz şekilde* etkilenme kudreti. Bu üçüncü üçleme, önceki iki üçlemenin yanında yerini alır. İlk üçleme gibi, bütün sıfatlara sahip bir tözün zorunluluğunu; ya da ikincisi gibi, bu tözün mutlak olarak varolma zorunluluğunu anlatmaz. Bu varolan töz için sonsuz şey üretme zorunluluğunu anlatır. Bizi kiplere geçirmekle yetinmez, kendini onlara uygular ya da iletir. Öyle ki, kipin kendisi de şu üçlemeyi sunacaktır: güç olarak kip özü; gerçeklik ya da yetkinlik miktarıyla tanımlanmış varolan kip; *çok sayıda* etkilenme kudreti. Bu durumda *Etika*'nın ilk bölümü, bir bakıma, ilkelerini ifadede bulan üç üçlemenin açındırılmasıdır: töz, mutlak, güç.

İKİNCİ KISIM

PARALELİZM VE İÇKİNLİK

BÖLÜM VI

PARALELİZMDE İFADE

Tanrı neden üretir? Üretimin yeter sebebine ilişkin problem Spinozacılıkta ortadan kaybolmaz; tam tersine daha bir ivedilik kazanır. Çünkü Tanrının doğası, doğalayan doğa olarak, kendinde ifade edicidir. Bu ifade Tanrıda o kadar doğal ya da o kadar özseldir ki, hazır bir Tanrıyı yansıtmakla yetinmez, bir bakıma tanrısalın açındırılmasını, tanrısal tözün mantıksal ve oluşumsal bir kuruluşunu biçimlendirir. Her sıfat biçimsel bir öz ifade etmektedir; bütün biçimsel özler bir ve aynı tözün, onun zorunlu varoluşunu da doğuran mutlak özü olarak ifade edilmişlerdir; demek oluyor ki, tözün varoluşunun kendisi de sıfatlarca ifade edilmiştir. Bu uğraklar tözün gerçek uğraklarıdır; Tanrıdaki ifade Tanrının yaşamının kendisidir. Dolayısıyla Tanrının dünyayı, evreni ya da doğalanan doğayı, kendini ifade etmek *için* ürettiği söylenemez. Yeter sebebin her türlü ereksellik argümanını dışlayarak, bir zorunluluk içermesi gerektiği gibi; Tanrı da kendini, kendinde, kendi doğasında, Onu oluşturan sıfatlarda ifade etmektedir. Hiçbir eksiği olmadığından, bir üretme "gereksinimi" de yoktur. Spinoza'nın, üretilmiş dünyanın Tanrının özüne hiçbir şey katmadığını gösteren metaforunu düz anlamıyla almak gerekir: Bir zanaatkâr birtakım başlar ve gövdeler yonttuktan sonra, bir gövdeyi bir başla birleştirdiğinde, bu ekleme, başın özüne hiçbir şey katmaz.[1]

---

1 *KV*, I, ikinci diyalog, 5.

Söz konusu baş, aynı özü, *aynı ifadeyi* korur. Eğer Tanrı, kendini, kendinde ifade ediyorsa, evren ancak ikinci dereceden bir ifade olabilir. Töz zaten kendini, doğalayan doğayı oluşturan sıfatlarda ifade etmektedir; ama sıfatlar da kendilerini, doğalanan doğayı oluşturan kiplerde ifade ederler. Bu da bize, şu soruları sormak için bir gerekçe daha verir: Neden bir ikinci düzey vardır? Neden Tanrı kipsel bir evren üretmektedir?

Spinoza, *a priori* üretimin hesabını vermek için ortaya bir ilk argüman atar. Tanrı kendini nasıl anlıyorsa (*seipsum intelligit*), öyle eylemekte ya da öyle üretmektedir: Kendini zorunlu olarak anladığından, zorunlu olarak eylemektedir.[2] İkinci argüman da kâh birinciye bağımlı, kâh bağımsız ve bitişik olarak belirir. Tanrı, nasıl varoluyorsa öyle üretmektedir; zorunlu olarak varolduğundan, zorunlu olarak üretmektedir.[3]

İlk argümanın anlamı nedir? "Kendini anlamak" ne demektir? Tanrı, anlama yetisinde *olanaklılıklar* kavramaz, kendi doğasının zorunluluğunu anlar. Sonsuz anlama yetisi, olanaklı şeylerin yeri değil, Tanrının kendisi ya da kendi özü hakkında zorunlu olarak sahip olduğu fikrin biçimidir. Tanrının bilgisi, olanaklılara ilişkin bir bilgi değil, Tanrının kendisi ve kendi doğası hakkında sahip olduğu bilgidir. Demek ki anlamak, bir şeyi olanaklı olarak kavramanın karşıtıdır. Ama anlamak, bu bağlamda, zorunlu olarak kavranandan hareketle özellikler çıkarsamaktır. Bu şekilde, dairenin tanımından bu tanımın gerçekten sonucu olan birçok özellik çıkarsarız. Tanrı kendini anlar; buradan zorunlu olarak Tanrının anlama yetisinin erimine giren

---

2 *E*, II, 3, not.

3 *E*, I, 25, not: "Tanrıya kendi kendisinin nedeni denmesiyle aynı anlamda tüm şeylerin nedeni de denmelidir." [Krş. AY, s. 20; HZÜ, s. 58; ÇD, s. 103]; II, 3, not: "Tanrının eylemediğini tasarımlamak bizim için Tanrının varolmadığını tasarımlamak kadar olanaksızdır." [Krş. AY, s. 37; HZÜ, s. 81; ÇD, s. 165]; IV, önsöz: "Tanrı ya da doğa nasıl zorunlu olarak varoluyorsa, aynı zorunlulukla da eyler." [Krş. AY, s. 131; HZÜ, s. 198; ÇD, s. 515]

sonsuz özellik çıkar. Tanrı, kendi özünü, bu özden tıpkı *bir tanımdan türeyen özellikler* gibi türeyen sonsuz şey üretmeksizin anlayamaz. Bu argümanda, kiplerin, anlaşıldığı şekliyle Tanrının özünün sonucu olan mantıksal olarak zorunlu özelliklere benzetildiği görülüyor. Spinoza bazı İbranileri, Tanrının anlama yetisiyle onun tarafından anlaşılan şeylerin bir ve aynı şey olduğunu görür gibi oldukları için kutladığında, söylemek istediği, Tanrının anlama yetisinin Tanrının kendi doğası hakkındaki bilgisi olduğu ve bu bilginin Tanrının doğasından zorunlu olarak kaynaklanan sonsuz şeyi kapsadığıdır.[4]

Peki, neden Tanrı kendini anlar? Spinoza'nın bu önermeyi bir çeşit aksiyom gibi sunduğu da olur.[5] Bu aksiyom Aristotelesçi anlayışlara gönderme yapmaktadır: Tanrı kendini düşünür, düşüncesinin nesnesi bizzat kendisidir, bilgisinin kendisinden başka bir nesnesi yoktur. "Olanaklıları" düşünen bir tanrısal anlama yetisi fikrine karşı öne sürülen ilke budur. Ve birçok yorumcu Aristoteles'in Tanrısının kendini düşünerek, kendisinden zorunlu olarak kaynaklanan diğer tüm şeyleri de düşündüğünü göstermek için ikna edici argümanlar toplayabiliyordu: Aristotelesçi gelenek böylece bir teizme, hatta bazen bileni, bilgiyi ve bilineni özdeşleştiren bir panteizme meylediyordu (Spinoza'nın sözünü ettiği İbraniler Aristotelesçi Yahudi filozoflardır).

Ne var ki, Tanrı fikrine ilişkin Spinozacı teori, kendini basit bir aksiyoma dayandırmayacak ya da bir geleneğe başvurmayacak kadar özgündür. O halde Tanrının kendini anlaması, tanrısal doğanın zorunluluğundan ileri gelmektedir.[6] Bu açıdan, ifade mefhumunun belirleyici bir rolü vardır. Tanrı kendini ifade ediyor olarak anlamaksızın kendini ifade etmez. Tanrı kendini, nesnel olarak bir fikirde anlamaksızın, biçimsel olarak sıfatlarında ifade etmez.

---

4 *E*, II, 7, not.

5 *E*, II, 3, not: "Herkesin oybirliğiyle kabul ettiği üzere..." [Krş. AY, s. 37; HZÜ, s. 80; ÇD, s. 165] (Ayrıca *Mektup LXXV – Oldenburg'a*, III, s. 228).

6 Daha önce, kendisi de I, 16'ya dayanan II, 3'ün *kanıtlamasında* beliren de budur. Zaten not da bu göndermeyi vurgulamaktadır. ("Tanrının kendini anlaması... tanrısal *doğanın zorunluluğundan ileri gelir.*")

Tanrının özü bir fikirde nesnel öz olarak ifade edilmeksizin, sıfatlarda biçimsel öz olarak ifade edilmemiştir. Bu nedenle Spinoza, daha sıfatın tanımından itibaren, algılayabilen bir anlama yetisine gönderme yapar. Sıfat, anlama yetisi tarafından "atfedilmiş" değildir: "Algılamak" sözcüğü, anlama yetisinin sadece doğada bulunan şeyleri kavradığını yeterince göstermektedir. Ama sıfatlar, onları nesnel olarak anlayan, yani ifade ettiklerini algılayan bir anlama yetisiyle ilişkilenmeksizin, tözün özünü ifade etmezler. Böylece Tanrı fikri, tanrısal doğanın kendisine dayandırılmış olur: Madem Tanrının doğası her biri sonsuz bir öz "ifade eden" sonsuz sayıda sıfattır; bu ifade edici doğanın sonucu da, Tanrının kendini anlaması ve kendini anlayarak sonsuz bir anlama yetisi erimine "giren" her şeyi üretmesidir.[7] İfadeler her zaman birer açıklamadır. Ama anlama yetisince yapılan açıklamalar sadece birer algılamadır. Tözü açıklayan anlama yetisi değildir; tözün açıklamaları, onları anlayan bir anlama yetisine zorunlu olarak gönderme yapar. Tanrı kendini, nasıl açıklıyor ve ifade ediyorsa, aynı şekilde zorunlu olarak anlar.

İkinci argümanı ele alalım: Tanrı nasıl varoluyorsa öyle üretir. Burada kipler, artık mantıksal özelliklere değil, fiziksel etkilenişlere benzer kılınır. Öyleyse bu argümanın otonom gelişimi güce dayandırılmıştır: Bir şeyin ne kadar çok gücü varsa, o kadar çok ve o kadar çok şekilde etkilenmeye muktedirdir; Tanrının ise mutlak olarak sonsuz bir varolma gücüne sahip olduğunu, gerek *a posteriori* gerekse *a priori* yolla kanıtlamıştık. O halde, Tanrının sonsuz şekilde etkilenme kudreti, gücüne ya da *potentia*'sına denk gelen bir *potestas*'ı vardır. Bu kudret zorunlu olarak doldurulmuştur; ama bu doldurulma, Tanrıdan başka şeylerden gelecek etkilenişlerle olamaz; o halde Tanrı, kendisini sonsuz şekilde etkileyen sonsuz şeyi zorunlu ve etkin olarak üretir.

Tanrının zorunlu olarak üretmesi, bize onun nasıl ürettiğini de söyler. Kendini sonsuz sıfattan meydana gelen töz olarak anlayan, sonsuz sıfattan meydana gelen bir töz olarak varolan Tanrı, kendini anladığı ve varolduğu gibi, yani kendisinin hem özünü hem de

7 *E*, I, 16, önerme ve kanıtlama.

varoluşunu ifade eden bu sıfatlarda eyler. Sonsuz sayıda şey üretir, ama bunları "sonsuz sayıda kipte" üretir. Bir başka deyişle: Üretilen şeyler, onları içeren sıfatların dışında varolmazlar. Sıfatlar, Tanrının varolmasının tekanlamlı koşulları olmanın yanı sıra, Tanrının eylemesinin de koşullarıdır. Sıfatlar tekanlamlı ve ortak biçimlerdir: Yaratılanlar ve yaratan için, ürünler ve üretici için aynı biçimde söylenirler; birinin özünü biçimsel olarak oluştururken, ötekilerin özünü biçimsel olarak içerirler. Öyleyse üretimin zorunluluğu ilkesi ikili bir tekanlamlılığa göndermektedir. Nedenin tekanlamlılığı: Tanrı, kendi kendisinin nedeni olmasıyla *aynı anlamda* her şeyin nedenidir. Sıfatların tekanlamlılığı: Tanrı, kendisinin özünü oluşturan bu sıfatlarla ve bu sıfatlarda üretir. Bu nedenle Spinoza aralıksız devam eden bir polemik yürütür: İyilik, adalet ve yardımseverlik gibi ahlaki sıfatlarla ve hatta anlama yetisi ve istenç gibi insani sıfatlarla üreten bir Tanrının saçmalığını gösterir durur.

İnsanla *analoji* kurarak, anlama yetisinin ve istencin Tanrının sıfatları olduğunu varsayalım.[8] Bu boşuna bir çabadır, çünkü Tanrıya istenç ve anlama yetisini ancak çokanlamlı bir şekilde atfedebiliriz: İnsan ile Tanrı arasındaki öz ayrımı gereği, tanrısal istenç ve tanrısal anlama yetisinin insani olanlarla olsa olsa takımyıldızı-Köpek ile havlayan hayvan-köpek arasındaki gibi bir "ad ortaklığı" olacaktır. Buradan pek çok saçmalık doğar; öyle ki bunlara göre Tanrının, altında yaratılanları ürettiği yetkinliklere en üst düzeyde sahip olması gerekecektir. 1°) Anlama yetisi açısından: Tanrının tam da şeyleri, onları anladığıyla aynı yetkinlikle, yani kendisine ait olan biçimlerle aynı biçimlerde "yaratamadığı" için "her-şeye-gücü-yeten" olduğu söylenecektir. Böylelikle Tanrının her-şeye-gücü-yeterliği, bir güçsüzlükle ispatlanmaya çalışılır.[9] 2°) İstenç açısından: Tanrının başka bir şey isteyebileceği, ya da Tanrı isteseydi şeylerin başka bir doğaya sahip olabilecekleri söylenecektir. Tanrıya istenç atfedilir ve bu şekilde istenç Tanrının özü haline getirilir; ama aynı zamanda Tanrının bir başka istence, dolayısıyla bir başka öze sahip olabileceği

8 *E*, I, 17, not.

9 *E*, I, 17, not ve I, 33, not 2. *KV*, I, Bölüm 4, 1-5.

varsayılır (tabii tanrısal istenç salt bir akıl varlığı haline getirilmezse – o takdirde çelişkiler bir kat daha artacaktır); o zaman da, iki ya da daha çok tanrının verili olabileceği varsayılmış olur. Bu kez, Tanrıya, en-üst-düzeyliliğini ispatlamak uğruna değişkenlik ve çoğulluk konur.[10]

Spinoza'nın eleştirilerini basitleştiriyoruz. Ama onun, özsel olarak anlama yetisi ve istençle donanmış bir Tanrı imgesini her hedef alışında, tekanlamlılık teorisinin eleştirel içerimlerini geliştirdiği kanısındayız. Spinoza, anlama yetisi ve istencin ancak analoji yoluyla Tanrının sıfatları olarak değerlendirilebileceğini göstermek ister. Ama analoji ne hareket noktası olarak aldığı çokanlamlılığı, ne de varış noktası olan en-üst-düzeyliliği gizlemeyi başarabilir. Oysa Tanrıda en üst düzeyde yetkinlikler gibi, çokanlamlı sıfatlar da, bir sürü çelişki doğururlar. Tanrıya atfedilecek olanlar yalnızca, onları içerimleyen yaratılanlarda ve onları anlayan Tanrıda aynı şekilde yetkin olan biçimlerdir. Tanrı istediği için değil, olduğu için üretir. Kavradığı için, yani şeyleri olanaklı olarak kavradığı için değil, kendini kavradığı için, kendi doğasını zorunlu olarak kavradığı için üretir. Tek kelimeyle, Tanrı "yalnızca kendi doğasının yasalarına göre" eyler: Başka bir doğaya sahip olmadıkça, ne başka bir şey üretebilir ne de şeyleri başka bir düzende üretebilir.[11] Spinoza'nın genelde yaratım fikrinin tutarsızlıklarını doğrudan mahkûm etme ihtiyacı duymadığı farkedilecektir. Şunu sormak yeterlidir onun için: Tanrı nasıl üretir, hangi koşullarda üretir? Tam da üretimin koşulları, bu süreci yaratımdan başka bir şeye, "yaratılanları" da yaratılandan başka bir şeye dönüştürürler. Tanrı zorunlu olarak ve kendi sıfatlarında ürettiğinden, üretilenler de zorunlu olarak Tanrının doğasını oluşturan bu sıfatların kipleridirler.

İfadenin, sanki kendisini ikilemeye götüren bir mantığı var gibi görünüyor. Spinoza, gramer konusunda öylesine titizdir ki, "ifade"nin linguistik kökenlerini göz ardı edemeyiz. Sıfatların birer ad olduklarını görmüştük: Bunlar önad olmaktan çok, fiildir. Her

10 *E*, I, 33, kanıtlama ve not 2. *KV*, I, Bölüm 4, 7-9.

11 *E*, I, 17 ve 33, önerme ve kanıtlama.

sıfat bir fiildir, mastar halde bir ilk önerme, ayrık bir anlam taşıyan bir ifade; ama bütün sıfatlar bir ve aynı şey olarak tözü belirtirler. İfade edilen anlam ile belirtilen nesne (kendini ifade eden) arasındaki geleneksel ayrım böylece Spinozacılıkta dolaysız bir uygulama alanı bulur. Ama bu ayrım zorunlu olarak ifadenin belli bir devinimini temellendirmektedir. Çünkü birincil bir önermenin anlamının kendisine ait yeni bir anlamı olan ikincil bir önermenin belirtilenine dönüşmesi gerekir vs. Bu şekilde belirtilen töz kendini sıfatlarda ifade ediyor, sıfatlarsa bir öz ifade ediyorlardı. Şimdi, sıfatlar da kendilerini ifade etmektedirler: Onları belirten kiplerde kendilerini ifade ederler, bu kipler de bir değişke ifade ederler. Kipler, mastar haldeki birincil önermelerden türeyen gerçek anlamda "ortaçsal" önermelerdir [*propositions participiales*]. İfade işte bu anlamda, kendi devinimiyle ikinci dereceden bir ifade doğurur. İfade, kendinde, bir yeniden-ifadenin yeterli sebebini barındırır. Bu ikinci derece bizzat üretimi tanımlamaktadır: Tanrının, sıfatların kendilerini ifade etmeleriyle aynı anda ürettiği söylenir. Öyle ki son kertede, bazı seviye farklarıyla, her şey tarafından belirtilen hep Tanrıdır. Sıfatlar Tanrıyı belirtirler, ama kipler de Tanrıyı bağlı oldukları sıfat altında belirtirler. "Bazı İbranilerin sanki bir bulutun ardından görür gibi oldukları bir şeydir bu; çünkü onlar Tanrının, Tanrının anlama yetisinin ve Tanrı tarafından anlaşılan şeylerin bir ve aynı şey olduğunu kabul ederler." [12]

İçerisinde Tanrının zorunlu olarak ürettiği bir *düzen* vardır. Bu düzen sıfatların ifadesinin düzenidir. İlk önce her sıfat kendi mutlak

---

12 *E*, II, 7, not [Krş. AY, s. 39; ÇD, s. 173]. Spinoza'nın, ifade teorisinde, Stoa kökenli ve Ockham okulu tarafından yenilenmiş bir önermeler mantığının bazı izleklerini nasıl ele aldığını daha önce (Bölüm III) görmüştük. Ancak, başka etmenleri de hesaba katmak gerekir, özellikle de İbrani dilini. *Compendium grammatices linguae hebrae* adlı yapıtında Spinoza, İbranicenin gramatik yapısı uyarınca gerçek bir ifade mantığı oluşturan ve bir önermeler teorisinin temelini atan bazı özellikleri çekip çıkarır. Bu kitap yorumlu bir edisyondan yoksun olduğundan, dili bilmeyen okur için pek anlaşılır değildir. Dolayısıyla buradan sadece bazı basit veriler elde edebiliriz: 1°) mastarların zamansız karakteri (Bölüm 5, Bölüm 13); 2°) kiplerin ortaçsal karakteri (Bölüm 5, Bölüm 33); 3°) çeşitli türden mastarların belirlenimi, ki bunlardan biri birincil bir nedene gönderme yapan bir eylemi ifade etmektedir (*constituere aliquem regnantem*'in ya da *constitui ut regnaret*'in eşdeğeri, bkz. Bölüm 12).

doğasında kendini ifade eder: O halde, bir sonsuz dolaysız kip sıfatın ilk ifadesidir. Sonra, kipleşmiş[13] sıfat, kendini, bir sonsuz dolaylı kipte ifade eder. Nihayet sıfat kendini, "kesin ve belirli bir şekilde", daha doğrusu varolan sonlu kipleri oluşturan sonsuz şekilde ifade eder.[14] Sonsuz kipler, her sıfatın cinsinde, onlara denk gelen sonlu kiplerin belirlenip düzenlendiği yasalar ya da yasa ilkeleri içermeselerdi, bu son düzey açıklanmaz halde kalırdı.

Eğer bir üretim düzeni varsa, bu düzen tüm sıfatlar için aynıdır. Nitekim Tanrı, doğasını oluşturan tüm sıfatlarda aynı anda üretmektedir. Öyleyse sıfatlar kendilerini, farklı sıfatlarda aynı düzeni izlemeleri gereken sonlu kiplere değin, bir tek düzende ifade ederler. Bu düzen özdeşliği kiplere ilişkin bir karşılıklı denk gelişi tanımlar: Bir sıfatın her kipine, diğer her bir sıfatın bir kipi zorunlu olarak denk gelir. Bu düzen özdeşliği her türlü nedensellik ilişkisini dışlar. Sıfatlar indirgenemez ve gerçekten ayrıktırlar; hiçbiri bir diğerinin nedeni ya da diğerindeki herhangi bir şeyin nedeni değildir. Dolayısıyla kipler sadece kendi sıfatlarının kavramını içerirler, bir başka sıfatınkini değil.[15] O halde düzenin özdeşliği ve farklı sıfattan kipler arasındaki karşılıklı denk geliş, bu kipler arasında olduğu gibi bu sıfatlar arasında da her türlü gerçek ve etkin nedensellik ilişkisini dışlar. Ve bu açıdan Spinoza'nın düşüncesinde bir değişiklik olduğuna inanmak için hiçbir ciddi gerekçemiz yoktur: Spinoza'nın bir sıfatın bir diğer sıfat üzerindeki eyleminden, bir sıfatın bir diğerindeki etkisinden ve farklı sıfatlardan kiplerin etkileşiminden söz ettiği *Kısa İnceleme*'nin ünlü metinlerinin gerçek nedensellik terimleriyle yorumlanması gerekmiyor gibidir.[16] Metnin bağlamı, iki sıfatın (düşünce ve uzam) "ikisi beraber alındığında"

---

13 Bkz. bu kitapta dipnot 4, s. 16. *(ç.n.)*

14 *E*, I, 21-23, önerme ve kanıtlama.

15 *E*, II, 6, kanıtlama.

16 *KV*, II, Bölüm 19, 7 vd. Bölüm 20, 4-5. (Albert Léon da *Kısa İnceleme* metinlerinin sıfatlar arasında ya da ruhla beden arasında mutlaka gerçek bir nedensellik varsayımını içerimlemediğini gösteriyordu: Bkz. *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet,* Alcan, 1907, s. 200.)

birbirinin üzerinde eylemde bulunduğunu, ya da farklı sıfatlardan iki kipin (ruh ve beden) "bir bütünün parçalarını" oluşturdukları ölçüde birbirinin üzerinde eylemde bulunduğunu gösterir. Burada karşılıklı bir denk gelişin olumlanmasını gerçekten aşan hiçbir şey yoktur: İki şey bir bütünün birer parçası olduğuna göre, bunlardan birinde, bir diğerinde dengi olmayan hiçbir değişim gerçekleşemez ve bütünün kendisi değişmeden bu parçaların hiçbiri değişemez.[17] Bu metinlerde, olsa olsa, Spinoza'nın kendi öğretisiyle ona görünüşte yakın olan başka öğretiler (vesileci nedensellik, ideal nedensellik) arasındaki farkı henüz yeterince ifade etmediği bir uğrağın işareti görülecektir. Görünen o ki Spinoza, farklı sıfatlardan kipler arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere gerçek ve etkin bir nedenselliği hiçbir zaman kabul etmemiştir.

Sözü edilen bu ilkeler, Spinoza'nın paralelizminin ilk formülünü içerdiğini göreceğimiz bir sonuca götürürler: Farklı sıfatlardan kipler arasında *bir düzen özdeşliği* ya da *karşılıklı denk geliş* vardır. Nitekim birinde olanın diğerinde mutlaka dengi olacak şekilde, ikisi arasındaki her türlü gerçek nedensellik dışlandığında, sabit bir ilişki içinde bulunan iki şey ya da iki şey dizisi "paralel" olarak adlandırılabilir. Ancak, Spinoza'nın kendi tabiri olmayan "paralelizm" sözcüğüne ihtiyatlı yaklaşılmalıdır. Görünen o ki, bunu türeten ve kendi hesabına otonom ve bağımsız diziler arasındaki denk gelişi belirtmek için kullanan Leibniz'dir.[18] Dolayısıyla düzen özdeşliğinin Spinozacı sistemin ayırt edilmesi için yeterli olmadığını düşünmeliyiz; bu özdeşlik bir anlamda, karşılıklı denk gelişleri gerçek nedensellik terimleriyle yorumlamayı reddeden tüm öğretilerde az ya da çok bulunur. Paralelizm sözcüğünün upuygun bir şekilde Spinoza

---

17 *KV*, II, Bölüm 20, 4, not 3: "Nesne, ancak fikrin (fikir de nesnenin) de bir değişime uğraması durumunda değişime uğrayabilir..."

18 Leibniz "paralelizm" derken, bir ruh ve beden kavrayışını kasteder. Bu kavrayış, ruhla bedeni, bir şekilde birbirinden koparılmaz kılmakta, ama aynı zamanda ikisi arasındaki gerçek bir nedensellik ilişkisini dışlamaktadır. Ama Leibniz'in bu sözcükle belirttiği şey *kendi* kavrayışıdır. Bkz. *Considérations sur la doctrine d'un Esprit universel*, 1702, § 12.

felsefesini imlemesinin nedeni, basit bir düzen özdeşliğinden başka bir şey, karşılıklı denk gelişten başka bir şey daha içerimlemesidir. Ayrıca, Spinoza'nın farklı sıfatlardan kipleri birleştiren bağı tanımlarken o karşılıklı denk geliş ya da o özdeşlikle yetinmemesidir.

Zaten Spinoza ilk formülü genişleten iki formül daha verir: *bağlantı özdeşliği ya da ilke eşitliği, varlığın özdeşliği ya da ontolojik birlik*. O halde, tam anlamıyla Spinozacı teori şöyle anlatılır: "Bir ve aynı düzen, yani bir ve aynı nedenler bağlantısı, başka bir deyişle birbirini izleyen aynı şeyler."[19] Düzenle bağlantıyı (*connexio* ya da *concatenatio* [zincirleniş]) tamamen eşanlamlı olarak görmekte kesinlikle acele edilmemelidir. Az önce alıntıladığımız metinde bir varlık özdeşliğinin olumlanması, besbelli ki, basit bir bağlantı özdeşliğinden daha fazlasını söylemektedir; şu halde, bağlantının düzenden fazla bir şey içerimlemesi de olasıdır. Aslına bakılırsa bağlantı özdeşliği, sadece birbirine denk gelen dizilerin otonomisi değil, bir izonomi yani otonom ya da bağımsız diziler arasındaki ilke eşitliği demektir. Diyelim ki, birbirine denk gelen, ama ilkeleri eşitsiz olan, birinin ilkesi diğerininkine göre bir şekilde daha üst düzeyde olan iki dizi var: Katı bir cisim ile izdüşümü, bir çizgi ile kavuşmazı arasında gerçekten bir düzen özdeşliği ya da denk gelişi vardır, ama gerçek anlamda bir "bağlantı özdeşliği" yoktur. Bir eğrinin noktaları, bir doğrunun noktaları gibi birbirlerine zincirlenmezler (*concatenatur*). Bu gibi durumlarda, ancak çok belirsiz anlamda bir paralelizmden söz edilebilir. Belirli anlamıyla "paraleller", birbirine denk gelen iki nokta dizisi arasında bir ilke eşitliği gerektirir. Spinoza farklı sıfatlardan kiplerin sadece düzenlerinin değil, bağlantılarının ya da zincirlenişlerinin de aynı olduğunu belirttiğinde, bu dizilerin bağlı oldukları ilkelerin de eşit olduklarını söylemek ister. Zaten *Kısa İnceleme*'nin metinlerinde iki sıfat ya da farklı sıfatlardan iki kip "beraberce alınmışsa", bunun nedeni, bunların bir bütünün eşit parçalarını ya da yarımlarını oluşturmalarıdır. Düzenleri aynı olan şeylerin aralarındaki bağlantının da aynı olmasını sağlayarak paralelizme belirli anlamını kazandıran, sıfatların eşitliğidir.

---

19 *E*, II, 7, not. [Krş. AY, s. 40; HZÜ, s. 80; ÇD, s. 173]

Demek ki Leibniz "paralelizm" sözcüğünü icat etmekte, ama kendi hesabına çok genel ve yetersiz bir biçimde kullanmaktadır: Leibniz'in sistemi otonom diziler (tözler ve fenomenler, katı cisimler ve izdüşümler) arasında elbette karşılıklı bir denklik içerimler, ama bu dizilerin ilkeleri tekil olarak eşitsizdirler. (Hatta Leibniz daha kesin olarak konuştuğunda, paraleller imgesi yerine izdüşüm imgesine başvurur.) Buna karşılık Spinoza "paralelizm" sözcüğünü kullanmaz; ama bu sözcük onun sistemine uygundur, çünkü bağımsız ve karşılıklı olarak birbirlerine denk gelen dizileri doğuran ilkelerin eşitliğini öne sürmektedir. Burada bir kez daha Spinoza'nın polemiğe dönük niyetlerinin neler olduğu görülebilir. Spinoza katı paralelizmiyle her türlü analojiyi, her türlü en-üst-düzeyliliği, bir dizinin diğerinden her türlü üstün olma biçimini, bir önsel üst düzeylilik varsayan her türlü ideal eylemi reddeder: Ruh bedenden üstün olmadığı gibi, düşünce sıfatı da uzam sıfatından üstün değildir. Varlık özdeşliğini olumlayan paralelizmin üçüncü formülü bu doğrultuda daha da ileri gidecektir: Farklı sıfat kiplerinin sadece düzen ve bağlantısı değil, varlıkları da aynıdır; bunlar sadece kavramını kuşattıkları sıfat aracılığıyla birbirlerinden ayrılan *aynı şeydirler*. Farklı sıfatlardan kipleri, sadece sıfat aracılığıyla farklılaşan bir ve aynı değişkedir. Spinoza bu varlık özdeşliği ya da ontolojik birlik sayesinde, aşkın bir Tanrının müdahalesini reddetmektedir; bir dizinin her bir terimini başka dizinin bir terimiyle uyumlu kılacak, hatta eşitsiz ilkelerine bağlı olarak dizileri birbirleriyle uyumlulaştıracak bir müdahaleyi. Spinoza'nın öğretisi haklı olarak "paralelizm" olarak adlandırılmıştır, ama bunun nedeni, her türlü analojiyi, en-üst-düzeyliliği ve aşkınlığı reddetmesidir. Kesin anlamıyla paralelizm, vesileci bir nedenin ya da ideal bir nedenselliğin bakış açısından değil, yalnızca içkin bir Tanrının ve içkin bir nedenselliğin bakış açısından anlaşılır.

İfadenin özü, bütün bunlarda oyunun içindedir. Zira ifade ilişkisi nedensellik ilişkisinin dışına taşar: Bu ilişki, bağımsız şeyler ile kendi aralarında en az onlar kadar belirli, sabit ve düzenli bir karşılıklı denk geliş içinde olan otonom diziler için geçerlidir. Eğer Spinoza'nın felsefesiyle Leibniz'in felsefesi doğal bir çarpışma alanı buluyorsa, bu alan ifade fikrinde, bu fikri kendilerince kullanma biçimlerindedir.

Kaldı ki, Leibniz'in "ifadeci" modelinin her zaman kavuşmaz ya da izdüşüm modeli olduğunu göreceğiz. Spinoza'nın teorisinden çıkan ifadeci model ise bambaşkadır: "Paralelist" bir model olarak, bir ve aynı üçüncü şeyi ifade eden iki şeyin eşitliğini ve bu iki şeyde ifade edilmiş haliyle üçüncünün özdeşliğini içerimler. Spinoza'daki ifade fikri paralelizmin üç yönünü biraraya getirip temellendirir.

Paralelizm sadece ve sadece kipler için söylenmelidir. Töze ve tözün sıfatlarına dayanmaktadır. Tanrı aynı anda bütün sıfatlarında üretir: Aynı düzende üretir, demek ki farklı sıfatlardan kipler arasında karşılıklı denk geliş vardır. Ancak, bu sıfatlar gerçekten ayrık oldukları için, bu denk geliş ya da düzen özdeşliği sıfatların birbirleri üzerindeki her türlü nedensel eylemini dışlar. Bu sıfatların hepsi eşit olduğu için, sıfat aracılığıyla farklılaşan kipler arasında bağlantı özdeşliği vardır. Bu sıfatlar bir ve aynı tözü oluşturdukları için, sıfat aracılığıyla farklılaşan bu kipler bir ve aynı değişkeyi biçimlendirirler. Bir bakıma töz üçlemesinin sıfatlara "indiği" ve kendini kiplere ilettiği görülür. Töz kendini sıfatlarda ifade ediyordu, her sıfat bir ifadeydi, tözün özü de ifade edilendi. Şimdi her sıfat kendini ifade etmektedir, ona bağlı olan kipler ifadelerdir, bir değişke de ifade edilendir. İfade edilen özün sıfatların dışında varolmadığı, tözün – bütün sıfatlar için aynı olan tözün – mutlak özü olarak ifade edildiği anımsanacaktır. Burada da aynı şey geçerlidir: Değişke, onu her sıfatta ifade eden kipin dışında varolmaz; tözün – sıfatlar aracılığıyla farklılaşan bütün kipler için aynı olan tözün – değişkesi olarak ifade edilir. Böylece bir ve aynı değişke, sonsuz sayıda sıfatta, yalnızca sıfat aracılığıyla farklılaşan "sonsuz sayıda kip" altında ifade edilmiş olur. Bu nedenle, "kip" ve "değişke" terimlerine önem vermeliyiz. Genel anlamda kip bir sıfatın etkilenişidir, değişke ise tözün bir etkilenişidir. Biri biçimsel olarak anlaşılırken, diğeri ontolojik olarak anlaşılır. Her kip bir değişkenin bir sıfattaki biçimidir; her değişke de sıfat aracılığıyla farklılaşan kiplerin kendinde varlığıdır (burada kendinde varlık, bizim için varlığın değil, biçimsel varlığın karşıtıdır). Aralarındaki bağlılaşım şöyle dile getirilir: Sıfat aracılığıyla farklılaşan kipler bir ve aynı değişkeyi ifade ederler; ama bu değişke, kendilerini farklı sıfatlarda ifade eden kiplerin dışında varolmamaktadır. Buradan da, Spinoza'nın

kendisinin de kapalı diyerek sunduğu şu formül doğar: "Tanrı, sonsuz sıfattan oluştuğu ölçüde, kendilerinde oldukları halleriyle (*ut in se sunt*) şeylerin gerçekten nedenidir; bunu şimdilik daha anlaşılır bir biçimde açıklayamam."[20] "Kendilerinde" sözcüğü elbette ki Tanrı tarafından üretilen şeylerin birer töz olduğu anlamına gelmez. *Res in se* [kendinde şey] tözsel değişkedir; oysa Tanrı bu değişkeyi, onu aynı anda tüm sıfatlarda ifade eden kiplerin dışında üretmez. Öyleyse töz üçlemesinin bir kip üçlemesi (sıfat-kip-değişke) içinde uzayıp gittiğini görmekteyiz. Spinoza da II, 7'nin notunda, paralelizmi işte bu yolla kanıtlamaktadır: Bir ve aynı töz nasıl farklı sıfatlar altında "anlaşılıyorsa", bir ve aynı şey (değişke) de tüm sıfatlarda öyle "ifade edilmiştir"; bu şey onu her sıfatta ifade eden kipin dışında varolmadığına göre, sıfat aracılığıyla farklılaşan kiplerin tek bir düzeni, tek bir bağlantısı, tek bir kendinde varlığı vardır.

20 *E*, II, 7, not. [Krş. AY, s. 40; HZÜ, s. 84; ÇD, s. 175]

BÖLÜM VII

İKİ GÜÇ VE TANRI FİKRİ

Bu durumda paralelizmin kanıtlanması kolay görünmektedir. Bunun için tözün birliğini değişkeye, sıfatların ifade edici karakterini kiplere taşımak yeterli olacak, bu taşıma işlemi de üretimin zorunluluğuna (ifadenin ikinci düzeyi) dayandırılacaktır. Ama II. bölümün 7. önermesini okuduğumuzda hesaplarımız altüst olur, çünkü sandığımızdan çok daha karmaşık bir işlemle karşı karşıyayızdır: 1°) Önermenin, kanıtlamanın ve önerme sonucunun metni gerçekten de bir düzen, bağlantı ve hatta varlık özdeşliği öne sürmektedir; ama bu, her sıfatta aynı değişkeyi ifade eden kipler arasındaki özdeşlik değildir. Üçlü özdeşlik, düşüncenin kipi olan fikir ile belli bir sıfatın kipi olan temsil edilen şey için öne sürülür yalnızca. Demek ki bu paralelizm *epistemolojiktir:* Fikir ile onun "nesnesi" (*res ideata, objectum ideae*) arasında kurulmaktadır. 2°) Buna karşılık, önermenin notu daha önce imlenen doğrultuyu izler: Sıfatlar aracılığıyla farklılaşan tüm kipler arasındaki *ontolojik* bir paralelizme varır. Ama kendisi de bu sonuca, kanıtlama ve önerme sonucunun yolundan giderek ulaşır: Fikir ile onun nesnesi örneğini genelleştirerek, sıfat aracılığıyla farklılaşan *tüm* kiplere yayar.[1]

1 *E*, II, 7, not: "Ve diğer sıfatlar için de bunu böyle anlıyorum."

Burada akla birçok soru gelir. İlk olarak, iki paralelizmin uyuştuğu varsayılıyorsa, neden ilk önce "epistemolojik" bir dolanmadan geçmek gerekmektedir? Bu sadece bir dolanma mıdır? *Etika*'nın bütünü içindeki anlam ve önemi nedir? Ama en önemlisi, bu iki paralelizm birbiriyle uzlaştırılabilir midir? Epistemolojik bakış açısı şunu söyler: Herhangi bir sıfatta bir kip verildiğinde, ona düşünce sıfatında bir fikir denk gelir, söz konusu fikir de bu kipi ve yalnızca onu temsil etmektedir.[2] Epistemolojik paralelizm, bizi, farklı sıfatların tüm kiplerince ifade edilen bir "değişke"nin birliğine götürmek şöyle dursun, belli bir sıfatın kipi ile yalnızca o kipi temsil eden fikir tarafından oluşturulmuş bir "birey"in basit birliğine götürür.[3] Bizi, sıfatları aracılığıyla farklılaşan tüm kiplerin birliğine götürmek şöyle dursun, farklı sıfatlardan kiplere denk gelen bir fikirler çokluğuna götürür. "Psiko-fizik" paralelizm, işte bu anlamda epistemolojik paralelizmin tikel bir halidir: Ruh bedenin fikridir, yani uzamın belli bir kipinin fikridir, ve yalnızca bu kipin fikridir. O halde epistemolojik bakış açısı şöyle sunulur: Bir ve aynı birey, belli bir kip ve ona denk gelen fikir tarafından ifade edilir. Ontolojik bakış açısıysa şöyle: Bir ve aynı değişke, sıfat aracılığıyla farklılaşan tüm karşılıklı denk kipler tarafından ifade edilir. Spinoza'nın bütün öğrencileri ve dostları arasında, bu güçlüğün *ifade* sisteminin tam kalbinde yer aldığını anlayarak, altını en çok çizen Tschirnhaus'tur.[4] Bu iki bakış açısı nasıl uzlaştırılabilir? Hele ki epistemolojik bakış açısı bizi, düşünce sıfatına tekil bir ayrıcalık tanımaya zorlarken: Bu sıfatın, farklı sıfatların kipleri kadar indirgenemez fikir içermesi gerekmekte; dahası, ne kadar sıfat varsa o kadar fikir içermesi gerekmektedir. Bu ayrıcalık ontolojik paralelizmin tüm gerekleriyle açık bir çelişki içinde görünür.

---

2 Dolayısıyla ruh, sadece uzamın bir kipini temsil eden bir fikirdir: Bkz. *E*, II, 13, önerme.

3 Bir fikirle onun nesnesinin birliğini gösteren "birey" sözcüğünün bu kullanımı için bkz. *E*, II, 21, not.

4 *Mektup LXV – Tschirnhaus'un* (III, s. 207).

O halde, 7. önermenin kanıtlamasını ve önerme sonucunu ayrıntılı olarak incelemek zorunludur: "Fikirlerin düzen ve bağlantısı, şeylerin düzen ve bağlantısıyla aynıdır." Kanıtlama basittir, bir aksiyomu ("sonucun bilgisi nedenin bilgisine bağlıdır ve onu kuşatır") ileri sürmekle yetinir. Bu aksiyom da, bizi yine Aristotelesçi bir ilkeye gönderir: Bilmek, nedeniyle bilmektir. Spinozacı bir perspektiften şu sonuçlara varılır: 1°) Her fikre bir şey denk gelir (nitekim hiçbir şey, onu özde ya da varoluşta var eden neden olmaksızın bilinemez); 2°) Fikirlerin düzeniyle şeylerin düzeni aynıdır (bir şey ancak nedeninin bilgisiyle bilinebilir).

Gelgelelim, bu tam anlamıyla Spinozacı perspektif sadece Aristoteles'in aksiyomunu içerimlemez. Aksi takdirde, Aristoteles'in ve başka birçok düşünürün neden paralelizm teorisine ulaşamadığını anlayamazdık. Spinoza şu kadarını seve seve kabul eder: "Doğru fikrin... bir şeyin nasıl ve niçin olduğunu ya da yapıldığını ve ruhtaki nesnel etkilerinin nesnenin biçimsel özüyle uyum içinde yürüdüğünü açığa vurduğunu göstermiştik. Bu da, Eskilerin gerçek bilim nedenden sonuçlara doğru ilerler demeleriyle aynı şeydir. Şu farkla ki, bildiğim kadarıyla, onlar hiçbir zaman, bizim burada yaptığımız gibi ruhu, belirli yasalara göre eyleyen bir tinsel otomat gibi kavramamışlardır."[5] "Tinsel otomat" her şeyden önce, bir fikrin, düşüncenin bir kipi olarak, nedenini (etker ya da biçimsel neden) düşünce sıfatı dışında bir yerde bulamayacağı anlamına gelir. Aynı şekilde, herhangi bir nesne, etker ya da biçimsel nedenini, ancak kipi olduğu ve kavramını kuşattığı sıfatta bulabilir. İşte bu, Spinoza'yı antik gelenekten ayıran şeydir: Fikirler ile şeyler, şeyler ile fikirler arasındaki her türlü etker ya da biçimsel nedensellik (en çok da, maddi ve ereksel nedensellik) dışlanmıştır. Bu çift dışlama bir aksiyoma gönderme yapmaz, *Etika*'nın II. bölümünün başındaki kanıtlamaların konusudur.[6] Spinoza bu sayede iki dizinin, şeyler dizisinin ve fikirler dizisinin bağımsızlığını

5 *TIE*, 85. [Krş. Tür. çev. s. 82]

6 *E*, II, 5 ve 6.

olumlar. Her fikre bir şey denk gelmesi, bu durumda, paralelizmin bir ilk öğesidir.

Ama sadece bir ilk öğedir bu. Fikirlerin şeylerle aynı bağlantıya sahip olması için, her bir şeye bir fikir denk gelmesi de gereklidir. *Kısa İnceleme*'nin iki formülüne tekrar dönüyoruz: "Hiçbir fikir, şey varolmaksızın varolamaz", ama bir de "fikri, düşünen şeyde bulunmayan hiçbir şey yoktur."[7] Ama her bir şeyin bir fikrin nesnesi olduğunu kanıtlarken, bizi daha önce *a posteriori* ispatta durdurmuş olan güçlüklerle artık karşılaşmayız. Çünkü şimdi varolan bir Tanrıdan yola çıkmaktayızdır. Bu Tanrının kendi kendini anladığını biliyoruz: Kendisi hakkında bir fikir oluşturur, sonsuz bir anlama yetisine sahiptir. Ama bu Tanrının kendini anlaması, üretmesi için ve üretirken de ürettiği her şeyi anlaması için yeterlidir.

Tanrının kendini anladığı gibi üretmesi ölçüsünde, ürettiği her şey sonsuz anlama yetisinin erimine zorunlu olarak "girer". Tanrı, kendini ve kendi özünü, aynı zamanda bu özden kaynaklanan her şeyi anlamaksızın anlayamaz. Bu nedenle, sonsuz anlama yetisi Tanrının bütün sıfatlarını anladığı gibi, bütün etkilenişleri de anlar.[8] Tanrının oluşturduğu fikir, kendi özünün fikridir; ama aynı zamanda Tanrının sıfatlarında biçimsel olarak ürettiği her şeyin fikridir. Öyleyse ne kadar şey varsa o kadar fikir vardır, her bir şey bir fikrin nesnesidir. Zaten "şey" dediğimiz, tanrısal tözden biçimsel olarak doğan her şeydir; şey, kipi olduğu bir sıfat tarafından açıklanmaktadır. Ancak, Tanrı ürettiği her şeyi anladığı içindir ki, bir sıfattan doğan her kipe, Tanrının anlama yetisinde bir fikir denk gelir. İşte bu anlamda, fikirler Tanrı fikrinden doğarlar, *tıpkı* kiplerin kendi sıfatlarından sırayla kaynaklanmaları ya da doğmaları gibi; o halde, Tanrının kendisinin her bir şeyin nedeni olması gibi, Tanrı fikri de, her bir fikrin nedeni olacaktır.

Her bir fikre bir şey, her bir şeye de bir fikir denk gelir. Spinoza'nın bir *ilke eşitliği* öne sürmesine olanak sağlayan bu izlektir: Tanrıda iki eşit güç vardır. 7. önermede, önerme sonucuyla kanıtlama,

---

7 *KV*, II, Bölüm 20, 4, not 3.

8 *E*, I, 30, önerme.

tam da bu güçler eşitliğini tanıma yoluyla birbirlerine bağlanırlar: "Bundan şu çıkar ki, Tanrının düşünme gücü, onun edimsel eyleme gücüne eşittir." Güç argümanı, artık Tanrının varlığını *a posteriori* yolla ispatlamaya yaramamakla birlikte, epistemolojik paralelizmin belirleniminde çok önemli bir rol oynar. Daha ileri gitmemize ve nihayet nesnelerle fikirler arasında bir *varlık özdeşliğini* öne sürmemize olanak sağlar. Önerme sonucunun bitimi şöyledir: Tanrının sonsuz doğasından biçimsel olarak (yani, şu ya da bu sıfatta) doğan şey ile Tanrının fikrinden nesnel olarak doğan şey aynıdır. Bir ve aynı varlık, varolma ve eyleme gücü altında bağlı olduğu sıfatta biçimsel, düşünme gücü altında bağlı olduğu Tanrı fikrinde nesneldir. Bir sıfatın kipiyle bu kipin fikri, iki şekilde ve iki güç altında ifade edilmiş bir ve aynı şeydir. Öyleyse kanıtlama ve önerme sonucunun bütününde, paralelizmin üç zamanıyla tekrar karşılaşırız: düzen özdeşliği, bağlantı özdeşliği ya da ilke eşitliği ve varlık özdeşliği. Ama bunlar burada sadece fikirle nesnesinin ilişkisine uygulanırlar.

Spinoza'nın Tanrısı, Platoncuların Bir-Bütün'ü gibi her şey olan ve her şeyi üreten bir Tanrıdır; ama aynı zamanda Aristoteles'in İlk Devindiricisi gibi kendini ve her şeyi düşünen bir Tanrıdır. Bir yandan, Tanrıya, biçimsel özüyle özdeş ya da doğasına denk gelen bir varolma ve eyleme gücü atfetmemiz gerekir. Ama diğer yandan, Ona, nesnel özüyle özdeş ya da fikrine denk gelen bir düşünme gücü atfetmemiz gerekir. Şu var ki, güçlerin eşitliğine ilişkin bu ilke titiz bir incelemeyi hak etmektedir, çünkü onu sadece sıfatları ilgilendiren bir başka eşitlik ilkesiyle karıştırabiliriz. Oysa *güçlerle sıfatların ayrımı Spinozacılıkta büyük bir önem taşımaktadır.* Tanrı, yani mutlak olarak sonsuz, iki eşit güce sahiptir: varolma ve eyleme gücü, düşünme ve bilme gücü. Bergsoncu bir formülden yararlanılacak olunursa, mutlağın iki "kenar"ı, iki yarısı olduğu söylenebilir. Mutlak bu şekilde iki güce sahipse, bu güçlere kendinde ve kendi kendine, onları radikal birliğinde kuşatarak sahiptir. Sıfatlar için aynı şey geçerli değildir: Mutlağın sonsuz sayıda sıfatı vardır. Biz bunların sadece iki tanesini biliriz, uzam ve düşünce; ama bunun nedeni, bilgimizin sınırlı olması

ve uzamın bir kipi ile düşüncenin bir kipinden oluşmuş olmamızdır. Buna karşılık iki gücün belirlenimi, bizim bilgimizin sınırlarına hiçbir şekilde bağlı olmadığı gibi, oluşumumuzun durumuna da bağlı değildir. Tanrı için öne sürdüğümüz varolma gücü, mutlak olarak sonsuz bir güçtür: Tanrı mutlak olarak "varolur" ve sonsuz şeyi sıfatlarının "mutlak sonsuzluğunda" (yani sonsuz sayıda kipte) üretir.[9] Düşünme gücü de aynı şekilde mutlak olarak sonsuzdur. Spinoza bu gücün sonsuzca yetkin olduğunu söylemekle yetinmez; Tanrı kendini mutlak olarak düşünmekte ve sonsuz şeyi sonsuz kipte düşünmektedir.[10] Düşünme gücünü belirten *absoluta cogitatio*; sonsuz anlama yetisini belirten *intellectus absolute infinitus* ifadeleri ile Tanrı fikrinden (nesnel olarak) sonsuz şeyin sonsuz kipte doğduğu yolundaki tez buradan gelir.[11] Demek ki, bu iki gücün hiçbir göreli yanı yoktur: Bunlar mutlağın yarımları, mutlağın boyutları, mutlağın güçleridirler. Schelling Tanrıyı, gerçek-olan ile ideal-olan'ı güçleri olarak kapsayan A^3 simgesiyle temsil eden bir mutlak teorisi geliştirirken Spinozacıdır.[12]

Şu sorulacaktır: Tanrı için, doğasına denk gelen mutlak olarak sonsuz bir varolma ve eyleme gücü *hangi koşullarda* öne sürülür? Onun, birarada bu doğanın kendisini oluşturan biçimsel olarak ayrık sonsuz sayıda sıfata sahip olması koşulunda. Gerçi biz sadece iki sıfatı biliyoruz. Ama yine biliyoruz ki, varolma gücü uzam sıfatıyla karıştırılamaz: Bir fikir de en az bir cisim kadar varolur; düşünce de tıpkı uzamın olduğu kadar bir varolma biçimi ya da "cinstir". Ve düşünce ve uzam, birlikte alındıklarında da mutlak bir varolma gücünü tüketmeye ya da doldurmaya yetmezler. Burada Tanrının

---

9 Bkz. *E*, I, 16, kanıtlama: *infinita absolute attributa.*

10 *E*, II, 3, önerme ve kanıtlama.

11 Bkz. *E*, I, 31, kanıtlama: *absoluta cogitatio. Mektup LXIV – Schuller'e* (III, s. 206): *intellectus absolute infinitus.*

12 Schelling, "Conférences de Stuttgart", 1810 (Fr. çev. *Essais* içinde, Aubier éd., s. 309-310): "İki birlik veya güç Mutlak Birlik'te yeniden birleşmiştir, birinci ve ikinci gücün ortak konumu öyleyse A^3 olacaktır. ... Güçler bundan böyle, eşit ölçüde Tanrının *kendini göstermesinin* dönemleri olarak koyulacaktır."

sonsuz sayıda sıfata sahip olmasının olumlu sebebine erişiyoruz. *Kısa İnceleme*'nin önemli bir metninde Spinoza, "kendimizde, sadece çok yüksek bir sayıda değil, sonsuz sayıda yetkin sıfatın varlığını açıkça bildiren bir şey buluruz"; bilinmeyen sıfatlar "bize ne olduklarını söylemeksizin varolduklarını söylerler" der.[13] Başka bir deyişle: Bizzat kendi varoluşumuz, varoluşun bizim bildiğimiz sıfatlarla tükenmediğini bize bildirmektedir. Sonsuzca yetkin, sebebini kendinde taşımadığından, Tanrının, hepsi kendi aralarında eşit, her biri nihai veya indirgenemez bir varolma biçimi oluşturan sonsuzca yetkin sonsuz sayıda sıfatı olmalıdır. Bunlardan hiçbirinin yeter sebep olarak Tanrıya düşen bu sonsuz varolma gücünü tüketemediğini biliyoruz.

Sonsuzca yetkin, her şeyden önce biçimsel olarak ya da gerçekten ayrık sonsuz sıfattan oluşmaktadır. Bütün sıfatlar eşittir, hiçbiri bir diğerinden üstün ya da aşağı değildir, her biri sonsuzca yetkin bir özü ifade etmektedir. Tüm bu biçimsel özler, sıfatlar tarafından, tözün mutlak özü olarak ifade edilirler, bir başka deyişle ontolojik olarak bir olan tözde özdeşleşirler. Biçimsel öz, her bir sıfatta varolduğu haliyle Tanrının özüdür. Mutlak öz de, varoluşu zorunlu olarak doğuran bir tözle, yani tüm sıfatlara sahip bir tözle ilişkilenmiş haliyle aynı özdür. İfade burada biçim ile mutlağın ilişkisi olarak sunulur: Her biçim, mutlağı ifade eder, açıklar ya da açındırır, ama mutlak da sonsuz sayıda biçimi içerir ya da "karmaşıklaştırır". Tanrının mutlak özü, mutlak olarak sonsuz varolma ve eyleme gücüdür; ama bu ilk gücü Tanrının özüyle özdeş diye öne sürmemiz, biçimsel olarak ya da gerçekten ayrık sonsuz sayıda sıfat *koşuluna bağlıdır.* Varolma ve eyleme gücü, öyleyse, biçimsel-mutlak özdür. Sıfatların eşitliği ilkesini de böyle anlamak gerekir: Bütün sıfatlar, koşullandırdıkları bu varolma ve eyleme gücü bakımından eşittirler.

Ancak, mutlağın, ifadenin ikinci bir formülü ya da "dönem"i olarak bir ikinci gücü daha vardır: Tanrı kendini nesnel olarak anlamakta ya da ifade etmektedir. Tanrının mutlak özü, Onun doğasını oluşturan sıfatlarda biçimsel, bu doğayı zorunlu olarak temsil

---

13 *KV*, I, Bölüm 1, 7, not 3.

eden fikirde nesneldir. Bu nedenle Tanrı fikri, biçimsel olarak ya da gerçekten ayrık sıfatları temsil eder, o kadar ki ayrık bir ruh ya da bir fikir, sıfatların her birine denk gelir.[14] Tanrıda birbirlerinden biçimsel olarak ayrılan aynı sıfatlar, Tanrı fikrinde birbirlerinden nesnel olarak ayrılırlar. Fakat bu fikir yine de mutlak olarak tektir, tıpkı tüm sıfatlar tarafından oluşturulan tözün tek olduğu gibi.[15] Demek ki nesnel-mutlak öz, mutlağın kendisinin ikinci gücüdür: Bir varlığı tüm şeylerin nedeni olarak koyabilmek için, o varlığın nesnel özünü de tüm fikirlerin nedeni olarak koymamız gerekir.[16] Tanrının mutlak gücü, nesnel olarak düşünme ve bilme gücü olduğu gibi, biçimsel olarak da varolma ve eyleme gücüdür. Bu yeni durum şunu sormak için bir gerekçe daha sunar: Bu mutlak olarak sonsuz düşünme gücünü, nesnel özüyle özdeş olarak, Tanrıya hangi koşullarda atfederiz?

Uzam sıfatı varolma gücüyle, düşünce sıfatı da düşünme gücüyle karıştırılmamalıdır. Ne var ki, Spinoza'nın bir metni düşünce sıfatını *absoluta cogitatio* [mutlak düşünme] ile özdeşleştirerek açıkça tersini söyler gibidir.[17] Ama Spinoza bu özdeşleştirmenin hangi anlamda yorumlanması gerektiğine açıklık getirecektir: Bu sadece düşünme gücünün, düşünce sıfatından başka koşulu olmadığı içindir. Aslında Spinoza'nın, düşünme gücünün koşulunu, ya da aynı anlama gelmek üzere Tanrı fikrinin *olanaklılığını* sorguladığı da olur: Tanrının sonsuz şeyi sonsuz kipte düşünebilmesi ve kendi özü ile bu özden doğan her şeyin bir fikrini oluşturma olanağına sahip olması için, düşünce olan

---

14 *KV*, Ek II, 9: "Uzama sahip oldukları gibi bir ruha sahip olan bütün sonsuz sıfatlar..."

15 *E*, II, 4, önerme ve kanıtlama.

16 *TIE*, 99: "Aynı zamanda nesnel özü tüm fikirlerimizin nedeni olacak şekilde, tüm şeylerin nedeni olan bir Varlığın olup olmadığını ve bunun hangi varlık olduğunu araştırmamız" gerekir. [Krş. Tür. çev. s. 86]

17 *E*, I, 31, kanıtlama: Anlama yetisi, düşünmenin bir kipi olarak, "*mutlak düşünce* ile, başka bir deyişle Tanrının ebedi ve sonsuz özünü ifade eden Tanrının herhangi bir sıfatı ile kavranmalıdır, öyle ki, bu sıfat olmaksızın ne varolabilir ne de kavranabilir olsun." [Krş. AY, s. 23; HZÜ, s. 62; ÇD, s. 115]

bir sıfata sahip olması gerekli ve yeterlidir.[18] Böylece düşünce sıfatı, varolma gücüne eşit bir düşünme gücünü koşullandırmaya yeter; bununla birlikte bu varolma gücü de tüm sıfatlarca (düşünce dahil) koşullandırılmıştır. Spinozacılığın tutarsızlıklarını mahkûm etmede acele edilmemelidir. Zira Spinoza'da, ancak çok farklı iki eşitlik ilkesi karıştırılırsa tutarsızlık bulunabilir. Bir yandan tüm sıfatlar eşittirler; ama bu, varolma ve eyleme gücüyle ilişkili olarak anlaşılmalıdır. Diğer yandan, bu varolma gücü mutlağın yalnızca yarısıdır, öteki yarısı ona eşit bir düşünme gücüdür: Düşünce sıfatı ancak bu ikinci güçle ilişkili olarak ayrıcalıklardan yararlanır: Kendi başına, tüm sıfatlar tarafından koşullandırılan güce eşit bir güç koşullandırır. Görünüşe göre burada hiçbir çelişki yoktur, olsa olsa *nihai bir olgu* vardır. Bu olgu hiçbir şekilde bizim kuruluşumuzla ya da bilgimizin sınırlılığıyla ilgili değildir. Bu olgu daha çok, tanrısal kuruluş ya da mutlağın açındırılması olgusudur. "Şu bir olgudur ki", hiçbir sıfat, varolma gücünü doldurmaya yetmemektedir: Bir şey uzamlı ya da düşünen şey olmaksızın da varolabilir ve eyleyebilir. Buna karşılık, bir şey ancak düşünceyle bilinebilir; düşünme ve bilme gücü düşünce sıfatı tarafından gerçekten doldurulur. Eğer Spinoza ilk başta tüm sıfatların eşitliğini koyup, sonra aynı bakış açısından, düşünce sıfatına bu eşitliğe aykırı kudretler ve işlevler verseydi, o zaman bir çelişki doğardı. Fakat Spinoza böyle ilerlememektedir: Düşünce sıfatına, artık sıfatların eşitliğine ait olmayan bir alanda tikel kudretler tanıyan şey, güçlerin eşitliğidir. *Tüm sıfatlar (düşünce dahil) varolma ve eyleme gücü için neyse, düşünce sıfatı da düşünme gücü için odur.*

Düşünme gücü ile düşünce sıfatı arasındaki ilişkiden (dolayısıyla farktan) üç sonuç çıkar. Öncelikle, "nesnel" olan her şey hakkında

---

18 *E*, II, 1, not: "Sonsuz şeyi sonsuz kipte düşünebilen bir varlık, düşünme sayesinde zorunlu olarak sonsuzdur." (Yani: *Mutlak* bir düşünme gücüne sahip bir varlığın zorunlu olarak bir *sonsuz* sıfatı vardır, bu da düşüncedir.) *E*, II, 5, kanıtlama: "Tanrının kendi özünün fikrini ve ondan zorunlu olarak çıkan her şeyin fikrini oluşturabileceği sonucuna, sırf Tanrının düşünen şey olmasından hareketle varmıştık." [Krş. AY, s. 37-38; HZÜ, s. 80-82; ÇD, s. 163-167]

düşünme gücü, doğa ya da katılım yoluyla öne sürülür. Tanrının nesnel özü, mutlak olarak sonsuz düşünme gücüdür; ve bu özden doğan her şey bu güce katılmaktadır. *Ama nesnel varlık, kendisinin de düşünce sıfatında bir biçimsel varlığı olmasaydı, bir hiç olurdu.* Sadece Tanrı tarafından üretilenin nesnel özü değil, aynı zamanda sıfatların nesnel özleri ve bizzat Tanrının nesnel özü de, düşünce sıfatında "biçimlendirilmiş" olma koşuluna tabidir.[19] *Tanrı fikri, işte bu anlamda yalnızca düşüncenin bir kipidir* ve doğalanan doğanın bir parçasıdır. Düşünce sıfatının kipi olan şey, tam olarak söylemek gerekirse, fikir olarak fikrin nesnel özü ya da nesnel varlığı değildir. Kip ya da ürün olan şey her zaman biçimsel varlığı içinde alınmış fikirdir. Bu nedenle Spinoza, düşüncenin birinci kipine sonsuz anlama yetisi adını vermeye büyük özen gösterir: Çünkü sonsuz anlama yetisi herhangi bir bakış açısından görülen Tanrı fikri değildir, o tam da Tanrı fikrinin biçimsel varlığıdır.[20] Şurası doğrudur ve ısrarla vurgulanmalıdır: Nesnel varlık, kendisinin düşünce sıfatının bir kipi olmasını sağlayan bu biçimsel varlığa sahip olmasaydı, bir hiç olacaktı. Ya da şöyle denebilir: Bu nesnel varlık, o güç gerçekleşmedikçe sadece kuvve halinde kalırdı.

Yine de iki bakış açısını ayırt etmeliyiz: Tanrı fikri, *zorunluluğu açısından*, doğalayan doğada temellendirilmiş bulunmaktadır. Çünkü kendini zorunlu olarak anlamak, mutlak doğası içinde Tanrıya özgüdür. Ona ait olan, nesnel özüyle özdeş ya da fikrine denk gelen bir mutlak düşünme gücüdür. Yani Tanrı fikri, Tanrıda nesnel olarak ileri gelen her şeyin nesnel ilkesi, mutlak ilkesidir. Ama Tanrı fikri, *olanaklılığı açısından*, ancak ait olduğu doğalanan doğada temellendirilmiştir. Ancak düşünce sıfatında "biçimlendirilmiş" olabilir ve bu sıfat Tanrı için mutlak olarak sonsuz bir düşünme gücünü öne sürmenin koşulu olduğu için, dayandığı biçimsel ilkeyi düşünce sıfatında bulur. İki bakış açısının (zorunluluk ve olanaklılık) ayırt edilmesi, Tanrı fikri teorisi

---

19 Bkz. *E*, II, 5, kanıtlama: *Deum ideam suae essentiae ... formare posse.*

20 Bir kip olduğu söylenen, Tanrı fikri değil, sonsuz anlama yetisidir: *E*, I, 31, önerme ve kanıtlama; *KV*, I, Bölüm 9, 3.

bağlamında bize önemli görünüyor.[21] Kendisine varolma ve eyleme gücü denk gelen Tanrının doğası, *hem* zorunlulukta *hem de* olanaklılıkta temellendirilmiştir: Olanaklılığı, biçimsel olarak ayrık sıfatlar tarafından, zorunluluğu ise birlikte alındığında ontolojik olarak "tek" olan aynı sıfatlar tarafından oturtulmuş bulunur. Tanrı fikri için aynı şey geçerli değildir: Nesnel zorunluluğu Tanrının doğasında, biçimsel olanaklılığı ise yalnızca düşünce sıfatında oturtulmuştur ve dolayısıyla bu sıfata bir kip olarak aittir. Tanrısal gücün her zaman edim olduğunu hatırlıyoruz; ama işte, Tanrı fikrine denk gelen düşünme gücü, Tanrı sonsuz anlama yetisini bu fikrin biçimsel varlığı olarak üretmeseydi, edimsel olmayacaktı. Sonsuz anlama yetisi ayrıca Tanrının oğlu, İsa olarak adlandırılmıştır.[22] Oysa Spinoza'nın önerdiği, pek az Hristiyan olan İsa imgesinde (Tanrının Bilgeliği, Sözü ya da Sesi olarak İsa), İsa'nın Tanrının mutlak doğasıyla nesnel olarak uyuştuğu bir yön ve salt düşünce sıfatı altında ele alınan tanrısal doğadan biçimsel olarak doğduğu bir yön ayırt edilir.[23] Bu nedenle Spinozacı Tanrının kendini, kendinde düşünüp düşünmediğini bilme meselesi, hassas bir meseledir ve sonsuz anlama yetisinin sadece bir kip olduğunu hatırlatmakla da çözülmüş değildir.[24] Zira Tanrının bir bilgeliği ya da bilgisi varsa,

---

21 Yorumcular, genellikle, Tanrı fikrinin *veya* sonsuz anlama yetisinin birçok yönünü ayırt etmişlerdir. Georg Busolt sonsuz anlama yetisinin, sonlu zihinsel kiplerin ilkesi olarak doğalanan doğaya, ama kendinde değerlendirildiğinde doğalayan doğaya ait olduğunu söylemekle bu konuda en ileri giden yorumcu olmuştur. (*Die Grundzüge der Erkenntnisstheorie und Metaphysik Spinoza's*, Berlin, 1895, II, s. 127 vd.) Ne var ki, bu ayrım kötü temellendirilmiş gibi görünmektedir; zira Tanrıda nesnel olarak ileri gelenlerin ilkesi olarak Tanrı fikrinin, tam tersine doğalayan doğaya ait olması gerekir. Bu nedenle, nesnel olarak alınmış Tanrı fikri ile biçimsel olarak alınmış sonsuz anlama yetisi arasındaki bir ayrımın daha meşru olduğu kanısındayız.

22 Bkz. *KV*, I, Bölüm 9, 3. *Mektup LXXIII – Oldenburg'a* (III, s. 226).

23 Bkz. *KV*, II, Bölüm 22, 4, not 1: "Tanrının oğlu olarak adlandırdığımız sonsuz anlama yetisi ezelden beri doğada olmalıdır; çünkü Tanrı ezelden beri olduğuna göre, fikrinin de düşünen şeyde veya kendisinde ezelden beri bulunuyor olması gerekir; *bu fikir* Tanrıyla nesnel olarak *uyuşur*."

24 Victor Brochard, daha önce bu konuda şüphelerini ifade ediyordu: Bkz. *Le Dieu de Spinoza* (*Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*), Vrin, s. 332-370.

bu, kendisinin ve kendi doğasının bilgisidir; Tanrı kendini zorunlu olarak anlıyorsa, bu, kendi doğası sayesindedir: O halde düşünme ve kendini düşünme gücü Tanrıya mutlak olarak aittir. Ama Tanrı düşünce sıfatında, içinde kendini düşündüğü fikrin biçimsel varlığını yaratmasaydı, bu güç kuvve halinde kalacaktı. Bu nedenle Tanrının anlama yetisi Onun doğasına ait değilken, düşünme gücü bu doğaya aittir. Tanrı, kendini nesnel olarak anladığı gibi üretir; ama kendini anlamanın zorunlu olarak bir biçimi vardır ki, o, bir üründür.[25]

Düşünce sıfatının ilk ayrıcalığı budur: Nesnel olarak alındıklarında bizzat sıfatları temsil eden kipleri, biçimsel olarak içerir. Bu ilk ayrıcalık, ondan doğan bir başka ayrıcalıkla karıştırılmamalıdır. Belirli bir sıfata bağlı olan bir kip, düşünce sıfatında belirli bir fikir tarafından temsil edilmektedir; ama önceki kipten sıfat aracılığıyla farklılaşan bir kipin *bir başka fikir* tarafından temsil edilmesi gerekir. Aslında varolma ve eyleme gücüne şu ya da bu sıfat altında katılan her şey aynı zamanda düşünme gücüne de katılır, ama aynı düşünce sıfatında katılır. Schuller'in dediği gibi "düşüncenin sıfatının öbür sıfatlardan çok daha büyük bir kaplamı [*extension*] vardır."[26] Tözsel bir değişke varsayılacak olursa, o, diğer sıfatların her birinde sadece bir kere ifade edilecek, ama sonsuz anlama yetisinde, dolayısıyla düşünce sıfatında sonsuz kereler ifade edilecektir.[27] Ve onu düşüncede temsil edecek her fikir belli bir sıfatın kipini temsil edecektir, herhangi bir başka sıfatınkini değil. Öyle ki, bu fikirler arasında, sıfatların ya da farklı sıfatlardan kiplerin aralarında olduğu kadar ayrım bulunacaktır: "Hiçbir bağlantıları" olmayacaktır.[28] Demek ki, fikirler arasında, sıfatlar ya da farklı sıfatlardan kipler arasındaki gerçek-biçimsel ayrıma denk bir nesnel ayrım olacaktır. Dahası, fikirler arasındaki

---

25 Dolayısıyla, daha önce serimlenen iki teze – Tanrı kendini anladığı gibi üretir, Tanrı ürettiği her şeyi anlar – bu üçüncüyü eklemek gerekir: Tanrı, altında kendini ve her şeyi anladığı biçimi üretir. Bu üç tez çok temel bir noktada uyuşurlar: Sonsuz anlama yetisi olanaklıları içerecek bir yer değildir.

26 *Mektup LXX – Schuller'in* (III, s. 221).

27 *Mektup LXVI – Tschirnhaus'a* (III, s. 207).

28 *Mektup LXVI – Tschirnhaus'a* (III, s. 208).

bu ayrımın kendisi de, fikirlerin kendilerinin biçimsel varlıklarıyla ilişkilendirildiği ölçüde nesnel-biçimsel olacaktır. Demek ki, düşüncede, bir ve aynı sıfata ait olmakla birlikte, birbirlerinden kipsel olarak değil, biçimsel olarak ya da gerçekten ayrılan kipler olacaktır. Bu ayrıcalık, düşünce sıfatının düşünme gücüyle özel ilişkisi devreye sokulmadıkça, bir kez daha anlaşılmaz halde kalır. *Tanrı fikrindeki nesnel-biçimsel ayrım,* Tanrının doğasında olduğu haliyle *gerçek-biçimsel ayrımın zorunlu bağlılaşığıdır;* bu ayrım, sonsuz anlama yetisinin farklı sıfatları ya da farklı sıfatlara denk gelen kipleri kavradığı zamanki edimini belirtmektedir.

Üçüncü olarak, biçimsel olarak varolan her şeyin, ona nesnel olarak denk gelen bir fikri vardır. Ama düşünce sıfatının kendisi bir varoluş biçimidir ve her fikrin bu sıfatta biçimsel bir varlığı vardır. Bu nedenle, her fikir, kendi payına, onu temsil eden bir fikrin nesnesidir, bu öbür fikir de bir üçüncü fikrin nesnesidir, bu böyle sonsuza kadar gider. Bir başka deyişle: Eğer düşünme gücüne katılan her fikrin biçimsel olarak düşünce sıfatına ait olduğu doğruysa, düşünce sıfatına ait her fikir de düşünme gücüne katılan bir fikrin nesnesidir. Düşünce sıfatının bir fikrin kendini sonsuzca düşünme kabiliyetini temellendiren görünürdeki bu son ayrıcalığı da buradan gelir. Spinoza'nın şunu dediği olur: Fikrin fikrinin fikirle ilişkisi, fikrin nesnesiyle olan ilişkisiyle aynıdır. Fikir ile fikrin nesnesi iki farklı sıfat altında kavranan bir ve aynı şeyken, fikir ile fikrin fikrinin tek bir sıfat altındaki bir ve aynı şey olması bakımından şaşırtıcıdır bu.[29] Fakat nesne ile fikir sadece iki sıfata gönderme yapmaz, aynı zamanda iki güce, varolma ve eyleme gücü ile düşünme ve bilme gücüne gönderme yapar. Fikir ile fikrin fikri için de aynısı geçerlidir: Şüphesiz bir tek sıfata gönderme yaparlar, ama aynı zamanda iki güce

29 Bkz. *E*, II, 21, not. Albert Léon güçlüğü şöyle özetlemektedir: "Bu ikilemden nasıl çıkılabilir? Ya fikir ile fikrin fikrinin ilişkisi, düşünceye yabancı bir nesne ile onu temsil eden fikrin ilişkisiyle aynıdır, ve bu durumda bunlar bir ve aynı içeriğin farklı sıfatlar altındaki iki ifadesidir; ya da bunların ortak içeriği bir ve aynı sıfatta ifade edilmiştir, bu durumda da fikrin fikri ile ele alınan fikir mutlak olarak özdeştir, bilinç ile düşünce mutlak olarak özdeştir ve düşünce bilincin dışında tanımlanamaz." (*Les Éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet,* s. 154.)

de gönderme yaparlar, çünkü düşünce sıfatı bir yandan bir varolma biçimidir, öbür yandan da düşünme gücünün koşuludur.

Böylece, fikrin fikri teorisinin iki ayrı doğrultuda ilerlediği anlaşılmaktadır. Çünkü fikir ile fikrin fikri, birini biçimsel varlığı içinde varolma gücüyle ilişkili olarak, diğerini de nesnel varlığı içinde düşünme gücüyle ilişkili olarak değerlendirdiğimiz sürece ayrışır: *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi* fikrin fikrini, ilk fikirden ayrık başka bir fikir olarak sunacaktır.[30] Ama öte yandan, her fikir düşünme gücüyle ilişkilidir: Fikrin biçimsel varlığı bile, bu güce katılmasının koşuludur ancak. Bu açıdan bakıldığında, Tanrıda aynı zorunlulukla, *aynı düşünme gücü tarafından* verilmiş olmaları ölçüsünde, fikir ile fikrin fikrinin birliği ortaya çıkar.[31] O andan itibaren, iki fikir arasında sadece bir akıl ayrımı vardır: Fikrin fikri, o haliyle düşünme gücüyle ilişkilendirilmiş olarak fikrin biçimidir.

Paralelizmin sözde çelişkileri, birbirinden çok farklı iki argüman ayırt edildiğinde yok olup gider: Güçler ve güçlerin eşitliği argümanı ile sıfatlar ve sıfatların eşitliği argümanı. Epistemolojik paralelizm güçlerin eşitliğinden doğar. Ontolojik paralelizm sıfatların eşitliğinden doğar (varolma gücüyle ilişkili olarak). Ne var ki, burada hâlâ bir güçlük bulunmaktadır. II, 7'nin notu, epistemolojik paralelizmden ontolojik paralelizme geçer. Bu geçişte de basit bir genelleştirmeye başvurur: "Başka sıfatlar söz konusu olduğunda da bunu böyle anlıyorum." Ama bu geçiş nasıl açıklanabilir? (Herhangi bir sıfattaki) bir nesne ile (düşünce sıfatındaki) bir fikrin bir ve aynı şey (birey) olmasından, Spinoza, tüm sıfatlardaki nesnelerin bir ve aynı şey (değişke) olduğu sonucunu çıkarır. Oysa argümantasyonun, bizi bir değişkenin birliğine değil, tam tersine, indirgenemez ve sonsuz bir "fikir-nesne" çifti çokluğuna götürmesi gerekiyor gibiydi.

---

30 *TIE*, 34-35: *altera idea* ya da *altera essentia objectiva* üç kez söylenir. Fikir ile fikrin fikrinin ayrımı, üçgenin fikriyle dairenin fikrinin ayrımına bile benzetilmiştir.

31 *E*, II, 21, not (fikir ile fikrin fikri arasında basit bir akıl ayrımının olması hakkında bkz. *E*, IV, 8, kanıtlama ve V, 3, kanıtlama).

Güçlük ancak Tanrı fikrinin karmaşık statüsü değerlendirildiğinde çözülür. Nesnel zorunluluğu açısından, Tanrı fikri mutlak ilkedir ve en az mutlak olarak sonsuz töz kadar birliğe sahiptir. Biçimsel olanaklılığı açısındansa, ilkesini düşünce sıfatında bulan bir kiptir sadece. İşte demek ki Tanrı fikri, kiplere, tözsel birlikten bir şeyler iletmeye yatkındır. Nitekim Tanrı fikrinin kendisinden doğan fikirlerde, yani sonsuz anlama yetisinin parçası olan düşünme kiplerinde tam anlamıyla kipsel bir birlik olacaktır. Öyleyse Tanrının sonsuz anlama yetisinde kendini sonsuz tarzda ifade edecek olan tek bir değişkedir. *Bundan dolayı*, bu fikirlerin temsil ettikleri nesneler, sadece sıfat aracılığıyla farklılaşan nesneler olacaktır: Tıpkı fikirleri gibi bir ve aynı değişkeyi ifade edeceklerdir. Herhangi bir sıfattaki bir kip, onu temsil eden fikirle beraber indirgenemez bir "birey" oluşturmaktadır; tıpkı düşünce sıfatındaki bir fikrin, temsil ettiği nesneyle beraber oluşturduğu gibi. Ama bu sonsuz sayıdaki bireyler bir tek değişkeyi ifade etmeleri üzerinden birbirlerine denk gelirler. Böylece aynı değişke yalnızca sonsuz kipte değil, her biri bir kip ile bu kipin fikrinden oluşmuş sonsuz bireyde varolur.

Peki ama, neden epistemolojik paralelizmden geçmek gerekmiştir? Neden doğrudan doğruya tözün birliğinden tözsel değişkenin birliğine varılmasın? Çünkü Tanrı biçimsel olarak ya da gerçekten ayrık sıfatlarda üretmektedir; muhakkak ki sıfatlar kendilerini ifade ederler, ama her biri kendini, kendi hesabına, nihai ve indirgenemez biçim olarak ifade eder. Şüphesiz her şey bize, üretimin tözün kendisinden türeyen bir birlikten yararlanacağını düşündürür. Zira her bir sıfat kendi hesabına kendini ifade ediyorsa, aynı şekilde Tanrı da aynı anda tüm sıfatlarda üretmektedir. O halde her şey, farklı sıfatlarda aynı değişkeyi ifade eden kipler olacağını öngörmeye izin vermektedir. Yine de bu konuda mutlak bir kesinliğe sahip değiliz. En fazla, varolan sıfat kadar dünya kavrayabiliriz. Doğa, tözünde tek, değişkelerinde çok olacak; bir sıfatta üretilmiş olan, bir başka sıfatta üretilmiş olandan mutlak olarak farklı halde kalacaktır. Kiplerin kendilerine özgü bir tutarlılığı [*consistance*], bir özgüllüğü olduğu içindir ki, edinebildikleri birliğe ilişkin tikel bir sebep aramak zorunda kalırız. Kant Spinozacılığı, kipteki çeşitliliğin birliği için özgül bir ilke

aramamakla eleştiriyordu.[32] (Aklındaki mesele, bir ve aynı sıfattaki kiplerin birliğiydi; ama aynı problem, farklı sıfatlardan kiplerle ilişkili bir değişkenin birliği konusunda da ortaya çıkar.) Oysa bu itiraz meşru görünmemektedir. Spinoza kiplerin birliğine dair tikel problemin ve tözsel birlikten kipsel birliğe geçişte özgün ilkelere başvurma zorunluluğunun kesinlikle bilincindeydi.

İkili yönü sayesinde bize böyle bir ilkeyi veren elbette Tanrı fikridir. Onun özünü ifade eden tüm sıfatlarca oluşturulmuş tözün birliğinden, sonsuz anlama yetisinde kavranmış, ama onu her bir sıfatta ifade eden kiplerce oluşturulmuş bir değişkenin birliğine geçilir. "Neden Tanrının varolan sıfatları kadar dünya yok?" sorusuna cevap olarak Spinoza okuru sadece II, 7'nin notuna gönderir.[33] Ama işte bu metin de, sonsuz anlama yetisiyle ilerleyen bir argüman içerimlemektedir ("bazı İbraniler"e yönelik anıştırmanın önemi de bundandır): Tanrının anlama yetisi, en az tanrısal tözün olduğu kadar tektir, dolayısıyla bu yetinin anladığı şeyler de en az onunki kadar birliğe sahiptir.

32 Kant, *Critique du Jugement*, §73.

33 Soruyu soran Schuller'di, *Mektup LXIII* (III, s. 203).

BÖLÜM VIII

İFADE VE FİKİR

Spinoza'nın felsefesi bir "mantık"tır. Bu mantığın doğası ve kuralları da yöntemin konusunu oluşturmaktadır. *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*'nin yöntem ve mantığının *Etika*'da olduğu gibi korunup korunmadığı sorusu önemli bir sorudur; ama bu ancak *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*'nin incelenmesiyle çözülebilir. Bu yapıt ise bize iki ayrı bölüm sunmaktadır. Birinci bölüm yöntemin ya da felsefenin amacıyla, düşüncenin nihai amacıyla ilgilidir: Temelde doğru fikrin biçimini konu edinmektedir.[1] İkinci bölüm özel olarak bu amaca ulaşma yollarıyla ilgilidir; temelde doğru fikrin içeriğini konu edinir.[2] Birinci bölüm zorunlu olarak ikincisine açılır, tıpkı amacın ona ulaşılmasını sağlayan yolları önceden belirlemesi gibi. Bu noktaların her biri analiz edilmelidir.

Felsefenin amacı ya da yöntemin birinci bölümü herhangi bir şeyi tanıtmaktan değil, bize kendi anlama gücümüzü tanıtmaktan ibarettir. Bize Doğayı tanıtmaktan değil, daha üstün bir insan doğasını tasarımlayıp elde etmemizi sağlamaktan.[3] Bu demektir ki, yöntem

---

1 Bkz. *TIE*, 39: *Una methodi pars;* 106: *Praecipua nostrae methodi pars*. Spinoza'mn beyanlarına göre bu ilk bölümün serimlenmesi 91-94'te sona ermektedir.

2 *TIE*, 91: *Secundam partem*. Ve 94.

3 *TIE*, 37 (ve 13: *Naturam aliquam humanam sua multo firmiorem*).

ilk görünümüyle özsel olarak düşünümseldir: Sadece saf anlama yetisinin bilgisinden, onun doğasının, yasalarının ve kuvvetlerinin bilgisinden ibarettir.[4] "Yöntem, düşünümsel bilgiden ya da fikrin fikrinden başka bir şey değildir."[5] Bu bakımdan, *Etika* ile *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi* arasında hiçbir fark görülemez. Yöntemin nesnesi aynı zamanda felsefenin de nihai amacıdır. *Etika*'nın V. bölümü bu amacı herhangi bir şeyin bilgisi olarak değil, kendi anlama gücümüzün ya da anlama yetimizin bilgisi olarak betimler; buradan da, bu gücün tamamen gerçekleştirilmesi olarak kutluluğun koşulları çıkarsanmaktadır. V. bölümün başlığı da bundan ileri gelir: *De potentia intellectus seu de libertate humana.*

"Yöntem düşünümsel bilginin ta kendisi olduğu için, düşüncelerimizi yönetmesi gereken o ilke, hakikatin *biçimini* oluşturan şeyin bilgisinden başka hiçbir şey olamaz."[6] Biçimle düşünümün bu ilişkisi neye dayanmaktadır? Düşünümsel bilgi fikrin fikridir. Fikri biçimsel varlığı içinde varolma gücüyle, fikrin fikrini de nesnel varlığı içinde düşünme gücüyle ilişkilendirdiğimiz oranda, fikrin fikri ile fikrin birbirinden ayrıldığını görmüştük. Ama bir başka bakış açısından, biçimsel varlığı içinde ele alınan fikir zaten düşünme gücüyle ilişkilidir. Nitekim fikrin biçimsel varlığı, onun düşünce sıfatındaki varoluşudur. Bu sıfat ise sadece bir varolma cinsi değil, aynı zamanda herhangi bir şeye bir düşünme, anlama ya da bilme gücü taşımanın koşuludur. Tanrının düşünce sıfatı altında mutlak olarak sonsuz bir düşünme gücü vardır. Bir fikrin düşünce sıfatı altında belirli bir bilme ya da anlama gücü vardır. Bir fikre ait olan anlama gücü, kendini bu fikirle "açıkladığı" ölçüde bizzat Tanrının düşünme gücüdür. Böylece fikrin fikrinin, biçimi içinde değerlendirilen bir anlama ya da bilme gücüne (mutlak düşünme gücünün parçası olarak) sahip olması bakımından fikir olduğu görülür. Bu anlamda, biçim ve düşünüm birbirlerini içerimlerler.

---

4 *TIE*, 106: *Vires et potentiam intellectus. Mektup XXXVII – Bouwmeester'e* (III, s. 135): "Gerçek yöntemin ne olması gerektiği ve özü itibariyle neden oluştuğu açıkça görülüyor, saf anlama yetisinin ve onun doğasıyla yasalarının bilgisinden."

5 *TIE*, 38. [Krş. Tür. çev. s. 67]

6 *TIE*, 105. [Krş. Tür. çev. s. 87]

Öyleyse biçim her zaman, *sahip olduğumuz* bir fikrin biçimidir. Şunu da belirtmek gerekir: Yalnızca doğruluğun biçimi vardır. Eğer yanlışlığın bir biçimi olsaydı, yanlışı doğru sanmamız, dolayısıyla da yanılmamız olanaksız olacaktı.[7] Öyleyse biçim her zaman, sahip olduğumuz doğru bir fikrin biçimidir. Fikrin kendini düşünmesi ve kendi bilme gücünü düşünmesi için bir doğru fikre sahip olmak yeterlidir; bildiğini bilmek için bilmek yeterlidir.[8] Bu nedenle yöntem herhangi bir doğru fikre sahip olduğumuzu varsayar. Anlama yetisinin doğuştan gelen bir kuvveti olduğunu varsayar; bütün fikirleri arasında *hiç değilse bir doğru fikre sahip olmaktan* geri kalmayan anlama yetisinin bir "doğuştan kuvveti"ni.[9] Yöntemin amacı, hiçbir şekilde bizim böyle bir fikir elde etmemizi sağlamak değil, sahip olduğumuz fikir üzerine "düşünmemizi" ya da bilme gücümüzü anlamamızı sağlamaktır.

Peki, bu düşünüm neye dayanmaktadır? Biçim, genel anlamda içeriğin karşıtı değildir. Biçimsel varlık, nesnel ya da temsili varlığın karşıtıdır: Fikrin fikri, temsil ettiği nesneden bağımsız olarak, biçimi içinde fikirdir. Nitekim düşünce tüm sıfatlar gibi otonomdur; o halde düşüncenin kipleri olan fikirler de birer otomattır. Bu, fikirlerin, biçimsel varlıkları içinde sadece düşünce sıfatına bağlı oldukları anlamına gelir: "bir nesneyle bağlantılı olmaksızın" ele alınırlar.[10] Fikrin biçimi öyleyse onun nesnel ya da temsili içeriğinin karşıtıdır. Ama fikrin kendisinin, temsil ettiği nesneden bağımsız olarak sahip olduğu başka bir içeriğin karşıtı değildir. Aslında içerikle, ama aynı

---

7 Bkz. *E*, II, 33, kanıtlama.

8 *E*, II, 43, önerme. (Bu metin, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi* 34-35'teki metinle tamamen uzlaşır; ona göre de bilmek için bildiğini bilmeye gerek yoktur.)

9 *TIE*, 33: "Doğru fikir – ki doğru bir fikrimiz vardır – ..." [Krş. Tür. çev. s. 65]; 39: "Her şeyden önce bizde *doğuştan gelen bir alet* olarak doğru bir fikir olmalıdır..." [Krş. Tür. çev. s. 67]. "Yöntem tarafından varsayılan bu doğru fikir özel bir problem doğurmaz: Ona sahibizdir ve onu "anlama yetisinin doğuştan kuvveti"yle tanırız (*TIE*, 31), bu sayede Spinoza, yöntemin, Bacon'ın öğrettiği türden "zihnin küçücük bir bilgisi"nden (*mentis historialam*) başka bir şey gerektirmediğini söyleyebilir: Bkz. *Mektup XXXVII – Bouwmeester'e* (III, s. 135).

10 *E*, II, 21, not.

zamanda fikrin biçimiyle ilgili iki hatadan kaçınmamız gerekir. Doğrunun tanımının bir fikirle nesnesinin birbirine denk gelişi olduğunu varsayalım. Bu tanımın bize doğru fikrin biçimiyle ilgili hiçbir şey öğretmediği kesindir: Bir fikrin nesneyle uyuştuğunu nereden bilebiliriz? Ama bu tanım bize doğru fikrin içeriği hakkında da bir şey öğretmez; çünkü doğru bir fikir, bu tanıma göre yanlış bir fikirden daha fazla gerçekliğe ya da içsel yetkinliğe sahip olmayacaktır.[11] Denk gelme olarak doğruluk anlayışı bize doğrunun ne maddi ne de biçimsel bir tanımını verir; bize sadece nominal bir tanım, dışsal bir adlandırma önerir. Belki "açık ve seçik"in bize daha iyi bir belirlenim, yani fikrin içinde olduğu haliyle doğrunun içsel bir özelliğini verdiği düşünülecektir. Aslında hiç de öyle değildir. Açık ve seçik, kendinde ele alındığında gerçekten de fikrin içeriğine ilişkindir, ama sadece "nesnel" ya da "temsili" içeriğine. Aynı zamanda biçime de ilişkindir, ama sadece fikrin "psikolojik bir bilinci"nin biçimine. *Bu durumda bize doğru bir fikri, özellikle de yöntemin varsaydığı doğru fikri tanıma olanağını verirler*, ama bize bu fikrin maddi içeriği ya da mantıksal biçimi hakkında hiçbir bilgi vermezler. Dahası, açık ve seçik, biçim ve içerik ikiliğini aşamaz. Descartesçı açıklık bir değil, iki tanedir; Descartes'ın kendisi, bizi, fikrin nesnel içeriğinin açık ve seçikliği gibi olacak maddi bir apaçıklık ile, fikre inanışımızın "sebebi"ne ilişkin açıklık olan biçimsel apaçıklığı ayırt etmeye davet eder.[12] Descartesçı anlama yetisi ve istenç bölünmesine doğru uzayıp gidecek olan düalizm budur. Kısacası, Descarteşçılıkta eksik olan, sadece, maddi içerik olarak doğru içeriğin ve fikrin mantıksal biçimi olarak doğru biçimin kavranması değil, aynı zamanda bu ikisinin özdeşliğini içerimleyen "tinsel otomat" konumuna yükselmedir.

---

11 Bkz. *KV*, II, Bölüm 15, 2.

12 *Réponses aux secondes objections*'da Descartes genel bir ilke sunmaktadır: "İnandığımız *konu* ya da şey ile istencimizi böyle inanma yönünde devindiren *biçimsel sebebi* ayırt etmek gerekir." (AT, IX, s. 115). Descartes'a göre bu ilke, konu belirsizken bile (din konusu) onayımızı vermemiz için açık bir sebebimiz (lütfun ışığı) olmasını açıklamaktadır. Fakat doğal bilgi örneğinde de uygulanır: Açık ve seçik bir konu, inancımızın (doğal ışık) kendisi de açık ve seçik olan biçimsel nedeniyle karıştırılamaz.

Psikolojik bilincin biçimiyle karıştırılmaması gereken bir mantıksal biçimcilik vardır. Temsili bir içerikle karıştırılmaması gereken fikrin maddi bir içeriği vardır. Şu ikisinin birliğini de aynı anda kavramak için, bu doğru biçime ve bu doğru içeriğe erişmek yeterlidir: "tinsel otomat" olarak ruh ya da anlama yetisi. *Doğruluğun biçimi olması bakımından biçim, doğru bir fikrin içeriğiyle birdir:* Sahip olduğumuz doğru bir fikrin içeriğini düşünmek suretiyle, fikri biçimi içinde düşünümler ve bilme gücümüzü anlarız. O zaman da yöntemin neden bir ikinci bölüm barındırdığı ve neden birinci bölümün zorunlu olarak ikincisine açıldığı görülür. Yöntemin birinci bölümü ya da nihai amaç doğru fikrin biçimiyle, fikrin fikri ya da düşünümsel fikirle ilgilidir. İkinci bölümse doğru fikrin içeriğiyle, demek ki upuygun fikirle ilişkilidir. Bu ikinci bölüm, amacın güdümündeki, ama aynı zamanda amacın gerçekleştirilmesinin bağlı olduğu araç gibidir. Şunu sorgular: Fikrin içeriği, yani upuygun olması bakımından fikir neden ibarettir?

Doğru fikir, biçim açısından fikrin fikridir; madde açısındansa upuygun fikirdir. Nasıl ki fikrin fikri *düşünümsel fikir* olarak tanımlanıyor, upuygun fikir de *ifade edici fikir* olarak tanımlanır. Spinoza'da "upuygun" terimi hiçbir zaman fikrin temsil ettiği ya da belirttiği nesneyle denk gelişi anlamına gelmez; fikrin ifade ettiği bir şey ile içsel uyuşumu anlamına gelir. Fikir neyi ifade eder? Öncelikle bir şeyin bilgisi olarak fikri ele alalım. Bilgi, ancak şeyin özüne ilişkin olduğu ölçüde doğru bir bilgidir: Bu özü "açıklaması" gerekir. Ama özü, şeyi ancak yakın nedeniyle anladığı ölçüde açıklar: Bu nedeni de "ifade etmesi", yani nedenin bilgisini kuşatması gerekir.[13] Bu bilgi anlayışında her şey Aristotelesçidir. Spinoza'nın demek istediği, bilinen sonuçların nedenlere bağlı olduğu değildir sadece. Spinoza, Aristoteles gibi, bizzat bir sonucun bilgisinin nedenin bilgisine bağlı

13 Tanım (ya da kavram) özü *açıklar* ve yakın nedeni *anlar: TIE*, 95-96. Etkili nedeni *ifade eder: Mektup LX – Tschirnhaus'a* (III, s. 200). Etkinin/sonucun (fikrin) bilgisi de nedenin bilgisini *kuşatır: E*, I, aksiyom 4 ve II, 7, kanıtlama.

olduğunu söylemek ister. Ama bu Aristotelesçi ilke paralelist bir esinle yenilenmiştir: Bilginin bu şekilde nedenden sonuca gitmesi, otonom bir düşüncenin yasası, bütün fikirlerin bağlı olduğu mutlak bir gücün ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla, nesnel olarak ele alınan sonucun bilgisinin nedenin bilgisini "kuşattığı"nı söylemekle, biçimsel olarak ele alınan fikrin kendi nedenini "ifade ettiği"ni söylemek aynı kapıya çıkmaktadır.[14] *Upuygun fikir tam da nedenini ifade eden fikir olarak fikirdir.* İşte bu anlamda Spinoza, yönteminin, fikirleri (biri öbürünün "tamamlanmış nedeni" olacak biçimde) birbirine zincirleme olanağına dayandığını hatırlatır.[15] Açık ve seçik bir fikirde kaldığımız sürece, sadece sonucun bilgisine sahibizdir; ya da denebilir ki, şeyin sadece bir özelliğini bilmekteyizdir.[16] Şeyi nedeniyle bilmemizi sağlayan ya da şeyin özünü bilmemizi sağlayan, yalnızca, ifade edici olması bakımından upuygun fikirdir.

Böylece yöntemin ikinci bölümünü oluşturanın ne olduğu anlaşılır. Hâlâ doğru bir fikre sahip olduğumuz, onu açıklığından tanıdığımız varsayılmaktadır. Ancak, her ne kadar anlama yetisinin "doğuştan gelen kuvveti" bize hem bu tanımayı hem de bu sahip olmayı sağlasa da, henüz basit talih (*fortuna*) öğesinde kalmaktayızdır. Hâlâ bir upuygun fikrimiz yoktur. Yöntemin bütün problemi şu şekle bürünür: Doğru düşüncelerimiz talihten nasıl çekip alınacaktır? Bir başka deyişle: Nasıl doğru bir düşünceden, başka upuygun fikirlerle zincirlenen bir upuygun fikir yaratılabilir? Öyleyse doğru bir fikirden yola çıkıyoruz. *Aslında hedefimiz gereği, apaçık bir biçimde düşünme gücümüze bağlı olan ve doğada hiçbir nesnesi bulunmayan açık ve seçik bir doğru fikri, sözgelimi bir kürenin (ya da dairenin) fikrini seçmemiz bizim yararımızadır.*[17] Bu fikri upuygun kılmamız, yani kendi nedenine

---

14 *TIE*, 92: "Etkinin/sonucun bilgisi, yalnızca, nedeninin daha yetkin bir bilgisinin edinilmesinden ibarettir." [Krş. Tür. çev. s. 84]

15 *Mektup XXXVII – Bouwmeester'e* (III, s. 135). *Concatenatio intellectus* budur. (*TIE*, 95).

16 *TIE*, 19 ve 21 (açık ve seçik fikrin bu yetersizliği hakkında bkz. bir sonraki bölüm).

17 *TIE*, 72.

bağlamamız gerekir. Descartesçı yöntemde olduğu gibi, nedeni sonuçtan hareketle bilmek söz konusu değildir; böyle bir yol, bize neden hakkında, zaten sonuçta gördüğümüz dışında hiçbir şey öğretmeyecektir. Söz konusu olan, tam tersine, sonuç hakkında sahip olduğumuz bilgiyi, nedene ilişkin daha yetkin bir bilgi aracılığıyla anlamaktır.

Buna şöyle itiraz edilecektir: Ne olursa olsun bilinen bir sonuçtan, yani verili varsayılan bir fikirden yola çıkıyoruz.[18] Ancak, sonucun özelliklerinden nedenin bazı özelliklerine, yani kendileri bu sonuca bağlı olarak salt zorunlu koşullar gibi olacak özelliklere gitmeyiz. Sonuçtan yola çıkarak, nedeni, *"kurgu" yoluyla bile olsa*, sonucun taşıdığını kavradığımız tüm özelliklerin *yeter sebebi* olarak belirleriz.[19] İşte bu anlamda neden*le* biliriz ya da bu anlamda neden sonuçtan daha iyi bilinir. Descartesçı yöntem gerilemeli ve analitik bir yöntemdir. Spinozacı yöntemse düşünümsel ve sentetik bir yöntemdir: Düşünümseldir, çünkü sonucun bilgisini nedenin bilgisi aracılığıyla kavrar; sentetiktir, çünkü sonucun tüm özelliklerini yeter sebep olarak bilinen nedenden yola çıkarak meydana getirir. Bazı özelliklerini açıkça kavradığımız şey hakkında, bu şeyin en azından bilinen tüm özelliklerine (ve hatta bilmediğimiz başka özelliklerine) kaynaklık eden *oluşumsal* bir tanım verdiğimiz ölçüde, upuygun bir fikrimiz vardır. Spinoza'da matematiğin tamamen böyle oluşumsal bir süreç işlevi gördüğüne sık sık dikkat çekilmiştir.[20] Yeter sebep olarak neden, verili olduğunda, şeyin tüm

---

18 Örneğin bütün yarıçapları eşit olan bir şekil olarak bir daire fikrimiz vardır: Sadece dairenin bir "özelliğinin" açık fikridir bu (*TIE*, 95). Yine, anlama yetisinin tanımına ilişkin nihai bir araştırmada anlama yetisinin *açıkça* bilinen *özelliklerinden* yola çıkmamız gerekir: *TIE*, 106-110. Daha önce de gördüğümüz gibi, yöntemin *gereği* budur.

19 Böylece, eşit yarıçapları olan bir şekil olarak daireden *yola çıkarak* bir neden *kurgusu* (bir ucunun etrafında hareket eden düz bir çizgi) oluştururuz: *fingo ad libitum* (*TIE*, 72).

20 Matematikte Spinoza'yı ilgilendiren şey hiçbir şekilde Descartes'ın analitik geometrisi değil, Eukleides'in sentetik yöntemi ve Hobbes'un oluşumsal kavrayışıdır: Bkz. Lewis Robinson, *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leipzig, 1928, s. 270-273.

özelliklerinin de verili olmasını sağlayan, ortadan kaldırıldığında da aynı şekilde tüm özelliklerin ortadan kalkmasını sağlayan nedendir.[21] Düzlemi, çizginin hareketiyle; daireyi, bir ucu sabit olan bir çizginin hareketiyle; küreyi, bir yarım dairenin hareketiyle tanımlarız. Şeyin tanımı tanımlanmış şeyin etker nedenini ya da oluşumunu ifade ettiği ölçüde, şeyin fikri de kendi nedenini ifade eder: Fikri upuygun bir şey haline getirdik. İşte bu anlamda Spinoza yöntemin ikinci kısmının öncelikle bir tanım teorisi olduğunu söylemektedir: "Yöntemin bütün bu ikinci bölümünün temel noktası, sadece, iyi bir tanımın koşullarının bilgisiyle... ilgilidir."[22]

Şimdiye dek söylenenler uyarınca Spinozacı yöntem her türlü analitik girişimden ayrılır; bununla birlikte gerilemeli bir görünüşü de yok değildir. Düşünüm analizle aynı görünüşü paylaşır, çünkü burada önce bir fikir "varsayarız" ve bir sonucun varsayılan bilgisinden yola çıkarız. Dairenin bazı özelliklerinin açıkça bilindiğini varsayarız; bütün özelliklere kaynaklık eden yeterli sebebe kadar yükseliriz. Ama dairenin sebebini bir çizginin uçlarından biri etrafında hareket etmesi olarak belirlemekle, kendi kendine ya da "mutlak olarak" biçimlenecek bir düşünceye ulaşmış olmayız. Aslına bakılırsa, böyle bir hareket çizginin kavramında içerilmiş değildir, kendisi *kurgusaldır* ve onu belirleyen bir neden gerektirmektedir. Bu nedenle, yöntemin ikinci bölümü öncelikle bir tanım teorisinden oluşsa da, bütünüyle o teoriye indirgenemez. Son bir problem daha kendini göstermektedir: *Yola çıkılan varsayımdan nasıl kurtulunacaktır?* Ve böylelikle kurgusal bir zincirlenmeden nasıl çıkılacaktır? Matematiksel şeyler ya da akıl varlıkları düzeyinde kalmak yerine, gerçeğin kendisi nasıl inşa edilecektir? Bir varsayımdan yola çıkarak bir ilkenin koyuluşuna varırız; ama *ilkenin doğasının öyle olması gerekir ki, varsayımdan tamamen kurtulsun* ve hem kendi kendini hem de ona varmamızı sağlayan hareketi temellendirsin; bu ilke, onu keşfetmek üzere yola çıktığımız önvarsayımı *olabildiğince çabuk* hükümsüz kılmalıdır. Spinozacı yöntem Descartes'la karşıtlığı

---

21 *TIE*, 110.

22 *TIE*, 94. [Krş. Tür. çev. s. 84]

içinde, Fichte'nin Kant'a tepkisinde ifadesini bulan probleme çok benzer bir problem ortaya koymaktadır.[23]

Spinoza "doğanın hakikatlerini" gereken düzende hemen serimleyemeyeceğinin farkındadır.[24] Yani: Gerçeğin salt düşüncenin gücüyle yeniden üretilebilmesi için, fikirleri hemen olması gerektiği gibi zincirleyemez. Burada görülmesi gereken şey yöntemin bir yetersizliği değil, Spinozacı yöntemin bir gerekliliği, kendisine özgü zaman alış biçimidir. Zira Spinoza bir yandan da, bütün fikirlerin gereken düzende kaynaklanacağı mutlak ilkeye *çok hızlı* bir şekilde varabileceğinin farkındadır: Yöntem ancak yetkin Varlığın fikrine sahip olduğumuz zaman yetkin olacaktır; "dolayısıyla, başlangıçtan itibaren böyle bir varlığın bilgisine *olabildiğince hızlı* varmaya bakılmalıdır." "*Olabildiğince çabuk* ilk öğelerle, yani Doğanın kaynağı ve kökeniyle başlamamız"; "düzene uygun olarak, bütün algılarımızın

---

23 Fichte de Kant gibi bir "varsayım"dan yola çıkar. Ancak, Kant'tan farklı olarak, başlangıç varsayımını ortadan kaldıran mutlak bir ilkeye varma iddiasındadır: Böylece, ilke keşfedilir keşfedilmez, verili-olan yerini verili-olan'ın inşasına, "varsayımsal [*hypothétique*] bir yargı" yerini "tezsel [*thétique*] bir yargı"ya, analiz yerini bir oluşuma bırakmalıdır. M. Gueroult bunu çok güzel ifade eder: "Hangi uğrağında olursa olsun, [*Bilim Öğretisi*] her zaman, ilkenin sadece kendi kendine yarar sağlaması gerektiğinden, analitik yöntemin ilgasından başka bir erek gözetmemesi gerektiğini bildirir; dolayısıyla her türlü etkililiğin yalnızca inşacı yönteme ait olması gerektiğini çok iyi kavrar." (*L'Évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, Les Belles-Lettres, 1930, Cilt I, s. 174.)

24 Spinoza "gereken düzen"den (*debito ordine*) *TIE*, 44'te söz etmiştir. 46'da ise şunu ekler: "Şimdi tesadüfen biri çıkar da, neden benim en baştan ve her şeyden önce Doğanın hakikatlerini bu düzende serimlemediğimi soracak olursa, o kişiye bir defa hakikatin kendi kendini gösterdiğini söyler... ve öncelikle lütfedip kanıtlamamızın düzenini izlemesini tavsiye ederim." [Krş. Tür. çev. s. 69]. [Çevirmenlerin çoğu, bu son metinde bir eksiklik olduğunu varsaymakta ve Spinoza'nın kendi kendisine "yerinde bir itiraz" yönelttiğini düşünmektedir. Onlar Spinoza'nın, hakikatleri, daha sonra *Etika*'da "usulüne uygun bir düzende" serimleme olanağı bulduğunu düşünmektedir (bkz. Koyré, *TIE*'nin çevirisi, Vrin, s. 105). Bize ise hiç de bir eksiklik varmış gibi gelmiyor: Spinoza *en baştan* gereken düzeni izleyemeyeceğini, çünkü bu düzene, ancak kanıtlamalar düzeni içerisinde belli bir uğrakta erişilebileceğini söylemektedir. Ve *Etika*, değil bu noktayı düzeltmek, XVIII. bölümde göreceğimiz gibi onu sıkı sıkıya muhafaza etmektedir.]

düzenli ve birleşik olması için, aynı zamanda *olabildiğince ve aklın gerektirdiğince çabuk* bir şekilde tüm şeylerin nedeni olan ve böylece nesnel özü de tüm fikirlerimizin nedeni olan bir Varlığın olup olmadığını ve bunun hangi varlık olduğunu araştırmamız" gerekir.[25] Yorumcular bu metinleri bazen saptırır. Bu metinler bazen de Spinoza'nın düşüncesinde yetkin olmayan bir uğrağa aitmiş gibi açıklanır. Durum hiç de böyle değildir: Tanrı fikrinden yola çıkılamayacağı, daha baştan Tanrıya yerleşilemeyeceği Spinozacılığın bir sabitidir. *Etika* ile *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi* arasındaki farklılıklar gerçektir, ama bu noktaya ilişkin değildir (bu farklılıklar, sadece, Tanrı fikrine olabildiğince çabuk varmak için kullanılan yollara ilişkin olacaktır).

Anlama Yetisinin Düzeltilmesi'nin teorisi nedir? Sonsuza giden bir gerilemeyi, yani kendi doğaları gereği varolmayan ya da fikirleri kendi kendilerine biçimlenmeyen şeylerin sonsuz zincirlenişini ele alırsak, bu gerileme kavramının hiçbir saçma yanı olmadığını görürüz. Ama – klasik *a posteriori* ispatın gerçek anlamı buradadır – şunu kabul etmemek de saçmadır: Kendi doğaları gereği varolmayan şeyler, varolmaya (ve etkilerini üretmeye), zorunlu olarak varolan ve etkilerini kendi kendine üreten bir şey tarafından belirlenirler. Herhangi bir nedeni, etkisini üretmeye belirleyen şey her zaman için Tanrıdır; öyle ki, tam olarak söylemek gerekirse Tanrı hiçbir zaman "uzak" ya da "uzaklaşmış" neden değildir.[26] Demek ki, Tanrı fikrinden yola çıkmamakta, ama bu fikre çok hızlı bir biçimde, gerilemenin daha en başında varmaktayız; aksi halde bir dizinin olanaklılığını, etkililiğini ve edimselliğini bile anlayamazdık. *Bu durumda bir kurgudan geçip geçmememiz pek önemli değildir.* Ve hatta, sonsuz gerilemenin tuzaklarına düşmeden Tanrı fikrine varmak için bir kurguya başvurmak yararlı bile olabilir. Örneğin, küreyi tasarımlarız, doğada hiçbir nesnenin denk gelmediği bir fikir oluştururuz. Bunu yarım dairenin hareketiyle açıklarız: Bu neden pekâlâ kurgusaldır, çünkü doğada bu şekilde üretilmiş hiçbir şey yoktur; bu yine de "doğru bir algıdır", ama yarım daireyi ideal olarak

---

25 *TIE*, 49, 75, 99 [Krş. Tür. çev. s. 70, 79, 86]. [Birçok çevirmen, bu son metinde de, cümlenin bütününü ilgilendirmesi için *et ratio postulat*'ın yerini değiştirir.]

26 *E*, I, 26, önerme.

hareket etmeye, yani bu nedeni kürenin fikrini üretmeye belirleyen bir ilke olarak Tanrı fikrine bağlı olduğu ölçüde doğru bir algıdır.

Bu şekilde Tanrının fikrine vardığımız an ise her şey değişir. Zira bu fikri, kendisi aracılığıyla ve mutlak olarak oluştururuz. "Eğer bir Tanrı ya da her-şeyi-bilen bir Varlık varsa, O mutlak olarak hiçbir kurgu oluşturamaz."[27] Tanrı fikrinden başlayarak, tüm fikirleri birbirlerinden "gereken düzende" çıkarsarız. Artık düzen ilerlemeli bir sentez düzeni olmakla kalmaz; bu düzende ele alındıklarında fikirler de akıl varlıklarından ibaret olamazlar ve her türlü kurguyu dışlarlar. Bu fikirler zorunlu olarak "gerçek ya da doğru" şeylerin fikirleri, doğada kendilerine bir şey denk gelen fikirlerdir.[28] Tanrı fikrinden başlayarak fikirlerin üretimi, kendinde, doğanın şeylerinin bir yeniden üretimidir; fikirlerin zincirlenişinin şeylerin zincirlenişini kopyalaması gerekmez, fikirler, kendileri ve kendi paylarına Tanrı fikrinden başlayarak üretildikleri ölçüde, bu zincirlenişi otomatik olarak yeniden üretirler.[29]

Fikirlerin bir şeyi "temsil ettikleri" kesindir, ama tam da ancak kendi nedenlerini "ifade ettikleri" ve bu nedeni belirleyen Tanrının özünü ifade ettikleri için bir şeyi temsil ederler. Spinoza der ki, tüm fikirler Tanrının özünü ifade ederler ya da kuşatırlar ve böyle olmakla, gerçek ya da doğru şeylerin fikirleridirler.[30] Artık, olanaklı olan en hızlı şekilde Tanrı fikrine yükselmek için, bir doğru fikri kurguyla bile olsa nedenine bağlayan gerilemeli süreçte değilizdir: Bu süreç doğru fikrin içeriğini yalnızca prensipte belirliyordu. Şimdi her türlü kurguyu dışlayan, bir gerçek varlıktan bir diğerine giden, Tanrı

---

27 *TIE*, 54. [Krş. Tür. çev. s. 71]

28 Bkz. *E*, V, 30, kanıtlama "... şeyleri, Tanrının özü aracılığıyla gerçek varlıklar olarak kavrandıkları ölçüde kavramak." [Krş. AY, s. 200; HZÜ, s. 284; ÇD, s. 771]

29 *TIE*, 42.

30 *E*, II, 45, önerme: Edim halinde varolan herhangi cismin ya da tekil şeyin her fikri, Tanrının ebedi ve sonsuz özünü kuşatır." [Krş. AY, s. 68; HZÜ, s. 118; ÇD, s. 279]. (Bunun notunda ve V, 29'un notunda Spinoza, edim halinde varolan şeylerin burada "doğru ya da gerçek" olarak, tanrısal doğadan doğdukları haliyle şeyleri belirttiğini dile getirir. Bu şeylerin fikirleri de dolayısıyla birer upuygun fikirdir.)

fikrinden başlayarak fikirleri birbirlerinden çıkarsayan ilerlemeli bir yol izlemekteyiz. Böylece fikirler kendi içeriklerine uygun olarak birbirleriyle zincirlenirler; fakat içerikleri de bu zincirleniş tarafından belirlenmiştir; *içerikle biçimin özdeşliğini kavrarız;* fikirlerin zincirlenişinin gerçekliği olduğu gibi yeniden ürettiğine eminizdir. Bu çıkarsamanın ayrıntılarıyla nasıl gerçekleştiğini ileride göreceğiz. Tanrı fikrinin, mutlak ilke olarak, ona yükselmek için yola çıktığımız varsayımdan kurtulduğunu ve gerçeğin inşasıyla özdeş bir upuygun fikirler zincirlenişi kurduğunu göz önünde tutmak şimdilik bize yeter. O halde, yöntemin ikinci bölümü oluşumsal bir tanım teorisi olmakla kalmaz, onun üretken bir çıkarsama teorisiyle tamamlanması gerekir.

Spinoza'nın yöntemi öyleyse, her biri diğerleri tarafından yakından içerimlenen üç büyük bölümden oluşmaktadır. Yöntemin birinci bölümü düşüncenin amacıyla ilgilidir: Bu, herhangi bir şeyi bilmekten çok, kendi bilme gücümüzü bilmekten ibarettir. Bu açıdan düşünce, biçimi içinde değerlendirilir: Doğru fikrin biçimi, fikrin fikri ya da düşünümsel fikirdir. Doğruluğun biçimsel tanımı şudur: Doğru fikir, bizim *bilme gücümüzce açıklanması bakımından* fikirdir. Yöntemin kendisi de bu birinci yönüyle düşünümseldir.

Yöntemin ikinci kısmı bu amacı gerçekleştirme yoluyla ilgilidir: Herhangi bir doğru fikrin verili olduğu varsayılmıştır; ama bunu bir upuygun fikir haline getirmemiz gerekmektedir. Upuygunluk, doğruluğun maddesini kurar. Upuygun fikrin tanımı (doğruluğun maddi tanımı) şöyle sunulmaktadır: *kendi nedenini ifade etmesi bakımından ve bu nedeni belirleyen olarak Tanrının özünü ifade etmesi bakımından* fikir. Öyleyse upuygun fikir ifade edici fikirdir. Yöntem bu ikinci yönüyle oluşumsaldır: Burada, şeyin tüm özelliklerinin yeterli sebebi olarak fikrin nedeni belirlenir. Bizi en yüksek düşünceye taşıyan, yani bizi mümkün olduğu kadar hızlı bir biçimde Tanrı fikrine götüren yöntemin bu bölümüdür.

Yöntemin ikinci bölümü, biçim ile içerik ve amaç ile yolun birliğiyle ilgili olan üçüncü ve son kısımda tamamlanır. Spinoza'da da tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi genel olarak biçimsel ve maddi

tanımlar, bütünsel bir tanımın gerçek birliğini parçalara ayırırlar. Fikir ile fikrin fikri arasında sadece bir akıl ayrımı vardır: Düşünümsel fikir ile ifade edici fikir gerçekte bir ve aynı şeydir.

Bu son birlik nasıl anlaşılmalıdır? Bir fikrin nedeni hiçbir zaman temsil ettiği nesne değildir; tam tersine o fikir *kendi* nedenini ifade ettiği için bir nesneyi temsil etmektedir. O halde fikrin bir içeriği vardır; sadece düşünme gücüne gönderme yapan, ifade edici olup temsil edici olmayan bir içeriği. Ama düşünme gücü fikir olarak fikrin biçimini oluşturan şeydir. Bu ikisinin somut birliği, tüm fikirler birbirlerinden çıkarsandıklarında (maddi olarak Tanrı fikrinden yola çıkarak, biçimsel olarak da salt düşünme gücünün altında) ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan yöntem tümdengelimseldir: Mantıksal biçim olarak biçim ile ifade edici içerik olarak içerik, fikirlerin zincirlenişinde birleşir. Spinoza'nın zincirlenişteki bu birlik üzerinde ne kadar ısrarla durduğu farkedilecektir. Tam yöntemin bize herhangi bir şey tanıtmayı değil, kendi anlama gücümüzü tanıtmayı amaçladığını söylediği yerde, Spinoza bu anlama gücünü de birbirine bağlı mümkün olduğu kadar çok şeyi bildiğimiz ölçüde tanıyacağımızı ekler.[31] Fikirlerimizin birbirlerinin nedeni olduğunu gösterdiğinde ise, hepsinin nedeninin bizim bilme veya düşünme gücümüz olduğu sonucuna varır.[32] Ama en çok birliği gösteren terim, "tinsel otomat" terimidir. Ruh bir tinsel otomat türüdür, başka bir deyişle: Düşünürken, sadece düşüncenin yasalarına, doğru fikrin hem biçimini hem de içeriğini belirleyen, fikirleri kendi nedenleri uyarınca ve bizim kendi düşünme gücümüze göre zincirlememizi sağlayan yasalara boyun eğeriz; öyle ki kendi anlama gücümüzü, bu gücün erimine giren her bir şeyi nedenleriyle bilmeksizin bilemeyiz.[33]

---

31 *TIE*, 40-41.

32 *Mektup XXXVII – Bouwmeester'e* (III, s. 135).

33 "Tinsel otomat" *TIE* 85'te belirir. Kendi hesabına bu ifadeyi 1695 tarihli *Système nouveau*'dan önce kullanmayan Leibniz, onu Spinoza'dan almış görünmektedir. Ve iki yorum arasındaki farklara rağmen, tinsel otomatın Leibniz'le Spinoza'da ortak bir yanı vardır: Fikrin yeni mantıksal biçimini, fikrin ifade edici yeni içeriğini ve bu biçimle içeriğin birliğini belirtmektedir.

Tanrı fikri ne anlamda "doğru"dur? Onun için, kendi nedenini ifade ettiği söylenemez: Mutlak olarak, yani başka fikirlerin yardımı olmaksızın biçimlendiği için, *sonsuzu ifade etmektedir*. Dolayısıyla Spinoza'nın Tanrı fikri hakkında bildirdiği şey şudur: "Doğru düşüncenin biçimi, başka düşüncelerle ilişkili olmaksızın o düşüncenin kendisinde bulunmalıdır."[34] Gelgelelim Spinoza'nın böyle bir ilkenin uygulanmasını Tanrı fikriyle sınırlamayıp tüm düşüncelere yayması tuhaf görünebilir. Hatta şunu ekler: "(Doğru ve yanlış) arasındaki farkın doğru düşüncenin şeyleri ilk nedenleriyle bilmekten ibaret oluşundan kaynaklandığı söylenmemelidir, elbette bu açıdan doğru fikir yanlıştan fazlasıyla farklılaşır." Bizce bu kapalı metin şöyle yorumlanmalıdır: Spinoza doğru bilginin neden aracılığıyla meydana geldiğini kabul etmektedir, ama burada henüz doğrunun sadece maddi bir tanımı olduğu kanısındadır. Upuygun fikir, nedenini ifade etmesi bakımından fikirdir; ama doğrunun biçimini neyin oluşturduğunu, doğruluğa ilişkin biçimsel bir tanımı neyin verdiğini hâlâ bilmiyoruz. Başka yerlerde olduğu gibi burada da, *kendini ifade eden* ile *ifade edileni* asla karıştırmamamız gerekir: ifade edilen nedendir, kendini ifade edense her zaman bizim bilme ya da anlama gücümüz, anlama yetimizin gücüdür. Bu nedenle Spinoza şöyle der: "Doğru düşüncenin biçimini oluşturan şey, bu düşüncenin kendisinde aranmalı ve anlama yetisinin doğasından çıkarsanmalıdır."[35] Yine bu nedenle Spinoza, üçüncü türden bilginin ruhtan ya da anlama yetisinin kendisinden başka bir biçimsel nedeni olmadığını söyleyecektir.[36] Tanrı fikri için de aynısı geçerlidir: İfade edilen sonsuzdur, kendini ifade edense mutlak düşünme gücüdür. Fikirlerin zincirlenişinin açığa vurduğu

34 Bkz. *TIE*, 70-71. [Krş. Tür. çev. s. 77]

35 *TIE*, 71. [Krş. Tür. çev. s. 77]

36 *E*, V, 31, önerme.

haliyle biçim ile maddenin somut birliğini kavramak için, biçimin bakış açısını maddenin bakış açısıyla birleştirmek gerekmekteydi. Ancak bu şekilde doğrunun tam tanımına ulaşır ve fikirdeki ifade fenomeninin bütününü anlarız. Sadece Tanrı fikri değil, tüm fikirler biçimsel olarak düşünme gücüyle açıklanırlar. Fikrin içeriği biçimde kendini düşünür; tıpkı ifade edilenin kendini ifade edenle ilişkilendirmesi ya da ona kendini atfetmesi gibi. Tüm fikirler maddi olarak Tanrı fikrinden, biçimsel olarak da düşünme gücünden aynı anda doğarlar: Zincirlenişleri iki türeyişin birliğini açıklamaktadır.

Ancak mutlak düşünme gücüne katıldığımız ölçüde bir bilme, anlama ya da düşünme gücümüz vardır. Bu da, ruhumuzun hem düşünce sıfatının bir kipi, hem de sonsuz anlama yetisinin bir parçası olduğu anlamına gelir. Bu iki nokta, klasik bir problemi konu almakta ve yenilemektedir: Tanrı hakkındaki fikrimizin doğası nedir? Örneğin Descartes'a göre Tanrıyı "anla"mayız, buna rağmen Onun hakkında açık ve seçik bir fikrimiz vardır; zira olumsuz olarak da olsa sonsuzluğu "duyumsarız" ve kısmen de olsa sonsuz şeyi olumlu bir şekilde "kavrarız". Tanrı hakkındaki bilgimiz öyleyse sadece iki şekilde sınırlanmıştır: Çünkü Tanrıyı bütünüyle bilmeyiz, çünkü Onun hakkındaki bilgimizin Onun en üst düzeydeki birliğinde nasıl kapsanmış olduğunu bilmeyiz.[37] Spinoza'nın her türlü sınırlamayı ortadan kaldırdığını söylemek elbette söz konusu olamaz. Ama Spinoza, kendini kimi zaman Descartes'ınkine yakın bir tarzda ifade etmesine rağmen, bilgimizin sınırlarını tamamen yeni bir bağlamda yorumlamaktadır.

Bir yanda Descartesçı anlayış her zaman analoji yöntemlerinde karşımıza çıkan şu olumsuzlama ve olumlama karışımını sunar (Descartes'ın tekanlamlılığa karşı açık beyanları hatırlanabilir).

---

37 Sonsuzluk (olumsuz olarak duyumsanmış) ile sonsuz şey (olumlu olarak kavranan, ama bütünüyle kavranmayan) ayrımı konusunda bkz. Descartes, *Réponses aux premières objections*, AT, IX, s. 90. *Dördüncü Cevaplar*'ın tam kavrayış ile bütünüyle kavrayış arasındaki Descartesçı ayrımı, bir ölçüde Tanrının bilgisi problemine de uygulanır: *IV. Meditasyon,* Onun hakkında bütünsel bir bilgimiz olmasa da, Tanrının fikrinden "tam varlığın" fikri olarak söz ediyordu (AT, IX, s. 42).

Spinoza'da ise, bunun tersine, en-üst-düzeyliliğin radikal bir eleştirisi ile sıfatların tekanlamlılığının konulmasının dolaysız bir sonucu vardır: Tanrı hakkındaki fikrimiz sadece açık ve seçik değil, upuygundur. Nitekim Tanrı hakkında bildiğimiz şeyler, onları hangi biçimde biliyorsak, o biçim altında Tanrıya aittirler; yani onlara sahip olan Tanrı ile onları içerimleyen ve bilen yaratılanlarda ortak olan bir biçim altında. Bununla birlikte Spinoza'da da, Descartes'ta olduğu gibi, Tanrının ancak bir kısmını bilebiliriz: Bu biçimlerden yalnız ikisini, yalnızca iki sıfatı biliriz; çünkü bedenimiz uzam sıfatından, fikrimiz de düşünce sıfatından başka hiçbir şeyi içerimlememektedir. "Ve dolayısıyla, bedenin fikri Tanrının bilgisini, sadece uzam sıfatı altında ele alınması bakımından kuşatır... ve dolayısıyla, bu fikrin fikri de Tanrının bilgisini, başka bir sıfat altında değil sadece düşünce sıfatı altında ele alınması bakımından kuşatır."[38] Üstelik Spinoza'da, tanrısal birlik sıfatlar arasındaki gerçek bir ayrımla mükemmelen uzlaştığından, Tanrının parçaları fikrinin kendisi de Descartes'ta olduğundan daha iyi temellendirilmiştir.

Yine de, bu ikinci noktada bile Descartes ile Spinoza arasındaki farklılık çok temel bir farklılık olarak kalmaktadır. Zira Tanrının bir parçasını bilmeden önce ruhumuz bizzat "Tanrının sonsuz anlama yetisinin bir parçasıdır": Nitekim ancak Tanrı fikrine denk gelen mutlak düşünme gücüne katıldığımız ölçüde anlama ya da bilme gücümüz vardır. Dolayısıyla, *bütünde ve parçada ortak bir şey olması, bu şeyin bize Tanrı hakkında sadece açık ve seçik değil, upuygun bir fikir vermesi için yeterlidir.*[39] Bize verilen bu fikir Tanrı fikrinin bütünü değildir. Ama bu fikir yine de upuygundur, çünkü hem bütünde hem de parçadadır. Spinoza'nın zaman zaman Tanrının varlığını kendisi aracılığıyla bilmediğimizi söylemesine şaşırmayacağız öyleyse. Demek istediği, bu bilginin bize zorunlu olarak "ortak mefhumlar" aracılığıyla verildiğidir. Bu bilgi, ortak mefhumlar olmaksızın açık ve seçik

---

38 *Mektup LXIV – Schuller'e* (III, s. 205).

39 *E*, II, 46, kanıtlama: "Tanrının ebedi ve sonsuz özünün bilgisini veren şey her şeyde ortaktır ve hem parçada hem de bütünde eşit olarak bulunur; dolayısıyla bu bilgi upuygun olacaktır." [Krş. AY, s. 69; HZÜ, s. 119; ÇD, s. 281]

bile olamayacakken, onlar sayesinde upuygundur.[40] Spinoza buna karşılık, Tanrının kendisinin dolaysızca bilinmesini sağladığını, başka bir şey aracılığıyla değil, kendisi aracılığıyla bilindiğini hatırlattığında da, Tanrının bilgisinin ne göstergeye ne de analojik yollara ihtiyaç duyduğunu söylemek ister. Bu bilgi upuygundur, çünkü Tanrı, bizim Ona ait olduğunu bildiğimiz her şeye sahiptir ve bunlara tam da onları bildiğimiz biçim altında sahiptir.[41] Bize Tanrının bilgisini veren bu ortak mefhumlar ile Tanrıyı bilmemizin kendileri de ortak veya tekanlamlı olan biçimlerinin ilişkisi nedir? Bu son analizi daha sonraya bırakmak zorundayız: o, upuygunluk probleminin sınırlarını aşar.

40 *TTP*, Bölüm 6 (II, s. 159): "Tanrının varoluşu kendinden bilinmediğine göre, zorunlu olarak doğrulukları öylesine sağlam ve sarsılmaz olan mefhumlardan çıkarılmalıdır ki..." *TTP*'nin 6. notu da (II, s. 315) bu mefhumların ortak mefhumlar olduğunu hatırlatır. [Krş. Tür. çev. sırasıyla s. 122, 294]

41 Bkz. *KV*, II, Bölüm 24, 9-13.

BÖLÜM IX

UPUYGUN-OLMAYAN

Bu Spinozacı doğruluk teorisinin sonuçları nelerdir?[1] Öncelikle bunun tersten sağlamasını upuygun-olmayan fikirde aramalıyız. *Upuygun-olmayan fikir, ifade edici-olmayan fikirdir.* Peki, upuygun-olmayan fikirlerimizin olması nasıl olanaklıdır? Bu olanaklılık ancak genel olarak fikirlere sahip olmamızın koşulları belirlendiğinde ortaya çıkar.

Ruhumuzun kendisi bir fikirdir. Bu anlamda ruhumuz, Tanrının düşünce sıfatı altındaki bir etkilenişi ya da değişkesidir, tıpkı bedenimizin Tanrının uzam sıfatı altındaki bir etkilenişi ya da değişkesi olması gibi. Ruhumuzu ya da zihnimizi oluşturan bu fikir Tanrıda verilmiştir. Tanrı bu fikre sahiptir, ama ona, tam da onun nedeni olan bir başka fikirden etkilenmesi ölçüsünde sahiptir. Tanrıda bu fikir vardır, ama kendisinde, onunla "birlikte" bir başka fikir, yani bir başka şeyin fikri olması ölçüsünde vardır. "Tikel bir şeyin fikrinin nedeni, bir başka fikirdir; diğer bir deyişle başka bir fikirden etkileniyor olarak ele alınması ölçüsünde Tanrıdır; ayrıca Tanrı bir başka fikirden etkileniyor olarak ele alınması ölçüsünde bu ikinci

---

1 *Théorie de la vérité: hakikat* ya da *doğruluk* teorisi. *Doğru fikir* (*idée vraie*) ile olan bağı vurgulamak için bu bölümde çoğunlukla *doğruluk* karşılığını yeğledim. *(ç.n.)*

fikrin de nedenidir ve bu böyle sonsuza kadar gider."[2] Tanrı, ne kadar şey varsa o kadar fikre sahip olmakla kalmaz; tüm fikirler de Tanrıda oldukları ölçüde kendi nedenlerini ve o nedeni belirleyen Tanrının özünü ifade ederler. "Tüm fikirler Tanrıdadır; ve Tanrıyla ilişkili oldukları ölçüde doğru ve upuygundurlar."[3] Buna karşılık, ruhumuzu oluşturan bu fikrin *bizde olmadığını* şimdiden sezebiliriz. Hiç değilse ona dolaysızca sahip değilizdir; çünkü bu fikir Tanrıdadır, ama ancak Tanrının başka bir şeyin fikrine de sahip olması ölçüsünde.

Kip olan şey Tanrının gücüne katılır: Nasıl ki bedenimiz Tanrının varolma gücüne katılıyorsa, ruhumuz da düşünme gücüne katılır. Kip olan şey aynı zamanda parçadır, Tanrının gücünün parçası, Doğanın parçası. Dolayısıyla zorunlu olarak öteki parçaların etkisine maruz kalır. Öteki fikirler zorunlu olarak bizim ruhumuz üzerinde eylemde bulunurlar; tıpkı öteki cisim ve bedenlerin bizim bedenimiz üzerinde eylemde bulundukları gibi. Burada ikinci bir "etkilenişler" türü belirir: Artık söz konusu olan, bedenin kendisi değil, bedende meydana gelen şeydir; ruh (yani bedenin fikri) değil, ruhta meydana gelen şeydir (bedende meydana gelen şeyin fikri).[4] Biz de işte bu anlamda fikirlere *sahip oluruz;* çünkü bu etkilenişlerin fikirleri Tanrıdadır, ama ancak Tanrının kendini, sahip olduğu diğer fikirlerden bağımsız olarak bizim ruhumuzla açıklaması bakımından Tanrıdadır; dolayısıyla da bizdedir.[5] Eğer dışsal cisimlere, kendi

---

2 *E*, II, 9, kanıtlama [Krş. AY, s. 51; HZÜ, s. 85; ÇD, s. 179]. Ve II, 11, önerme sonucu: "insan zihniyle *birlikte* başka bir şeyin fikrine de sahip olması ölçüsünde..." Tanrı [Krş. AY, s. 44; HZÜ, s. 88; ÇD, s. 187]; III, 1, kanıtlama: "başka şeylerin zihinlerini de kendinde içermesi ölçüsünde..." Tanrı. [Krş. AY, s. 80; HZÜ, s. 123; ÇD, s. 321]

3 *E*, II, 36, kanıtlama. [Krş. AY, s. 61; HZÜ, s. 109; ÇD, s. 251]

4 *E*, II, 9, önerme sonucu: "herhangi bir fikrin tekil nesnesinde meydana gelen (*contingit*) şey..." [Krş. AY, s. 41-42; HZÜ, s. 85; ÇD, s. 179]

5 *E*, II, 12, kanıtlama: "İnsan zihnini oluşturan fikrin nesnesinde meydana gelen her şeyin bilgisi, insan zihninin doğasını oluşturduğu ölçüde Tanrıda zorunlu olarak verilidir; yani bu şeyin bilgisi zorunlu olarak zihinde olacaktır, bir başka deyişle zihin onu algılar." [Krş. AY, s. 44; HZÜ, s. 88-89; ÇD, s. 189]

bedenimize, kendi ruhumuza ilişkin bir bilgimiz varsa, bu yalnızca etkileniş fikirleri aracılığıyladır. Bize verili olanlar yalnızca onlardır: Dışsal cisimleri ancak bizi etkiledikleri ölçüde algılarız, bedenimizi ancak etkilendiği ölçüde algılarız, ruhumuzu da ancak etkileniş fikrinin fikriyle algılarız.[6] "Nesne" dediğimiz şey yalnızca bir nesnenin bedenimiz üzerindeki etkisidir; "ben" dediğimiz şey ise bir etkiye maruz kalmaları ölçüsünde bedenimiz ve ruhumuz hakkında sahip olduğumuz fikirdir. Burada verili-olan şey cisimlerin bilgisi, bedenin bilgisi ve kendi kendinin bilgisi arasındaki en özlü ve en yaşamsal, aynı zamanda da en karışık ilişki olarak sunulur.

Şimdi, sahip olduğumuz ve bir nesnenin bedenimiz üzerindeki etkisine denk gelen bu fikirleri değerlendirelim. Bu fikirler bir yandan, onların biçimsel nedeni olarak bilme gücümüze, yani ruhumuzun ya da zihnimizin gücüne bağlıdırlar. Fakat bizim, maruz kalınan etkiden bağımsız olarak ne kendi bedenimize ne de ruhumuza ilişkin bir fikrimiz vardır. Dolayısıyla kendimizi, sahip olduğumuz fikirlerin biçimsel nedeni olarak anlamak durumunda değiliz; bu fikirler büsbütün talihin ürünü olarak belirirler.[7] Öte yandan, bu fikirlerin maddi nedenleri dışsal şeylerin fikirleridir. Ama bizde bu dışsal şeylerin fikirleri de yoktur; bu fikirler Tanrıdadır, fakat Tanrının bizim ruhumuzu ya da zihnimizi oluşturması bakımından değil. Demek ki biz, fikirlerimize, onların kendi (maddi) nedenlerini ifade edecekleri koşullarda sahip değiliz. Şüphesiz, etkileniş fikirlerimiz kendi nedenlerini, yani dışsal cismin nesnel özünü "kuşatırlar"; ama onu "ifade etmezler", "açıklamazlar". Ayrıca bilme gücümüzü kuşatırlar, ama kendilerini onunla açıklamazlar ve talihe gönderme yaparlar. *İşte bu durumda, "kuşatma" sözcüğü artık "açıklama" ya da "ifade etme"nin bir bağlılaşığı değil* karşıtıdır, dışsal cisim ile fikrine sahip olduğumuz etkileniş içindeki bedenimizin karışımını belirten karşıtı. Spinoza'nın en sık kullandığı formül şudur: Etkileniş fikirlerimiz bedenimizin bir

---

6 *E*, II, 19, 23 ve 26.

7 Upuygun-olmayan algılarda talihin (*fortuna*) rolü için bkz. *Mektup XXXVII – Bouwmeester'e* (III, s. 135).

halini *imlerler*, ama dışsal cismin doğasını ya da özünü *açıklamazlar*.[8] Bu demektir ki, sahip olduğumuz fikirler, bizim biçimlendirdiğimiz birer ifade edici fikir değil, birer gösterge ve bizde iz bırakmış birer imleyici imgedir; bir anlama değil, birer algılama ya da imgelemedir.

İmge en belirli anlamıyla bir damgadır, bir iz ya da fiziksel bir izlenimdir, bizzat bedenin etkilenişi, bir cismin bizim bedenimizin akışkan ya da yumuşak parçaları üzerindeki etkisidir; mecazi anlamıyla imge ise, nesneyi bize sadece etkisiyle bildiren etkileniş fikridir. Ama böyle bir bilgi, bilgi değildir, olsa olsa bir tanımadır. Genel olarak imlemenin özellikleri de buradan kaynaklanır: İlk "imlenen" kesinlikle bizim özümüz değil, değişken yapımızın anlık bir halidir; ikinci (dolaylı) "imlenen" de kesinlikle dışsal bir şeyin özü ya da doğası değil, o şeyi, etkisinden hareketle tanımamızı, dolayısıyla da onun yalnızca mevcudiyetini doğru ya da yanlış bir biçimde olumlamamızı sağlayan bir görünüştür.[9] Sahip olduğumuz fikirler (talihin ve karşılaşmaların meyvesi olan, tanımaya yarayan, tamamen imleyici olan fikirlerimiz), ifade edici değildirler, başka bir deyişle upuygun değildirler. Upuygun-olmayan fikir ne mutlak yoksunluk ne de mutlak cehalettir: Sadece bir bilgi yoksunluğunu kuşatır.[10]

Yoksun olduğumuz bu bilgi iki yönlüdür: kendimizin bilgisi ve fikrine sahip olduğumuz etkilenişi bizde üreten nesnenin bilgisi.

---

8 *Indicare*: *E*, II, 16, önerme sonucu 2: IV, 1, not. Demek ki, *imleme* ya da *kuşatma*, *açıklama*nın karşıtıdır. Bu durumda Paul'deki Pierre fikri, "Paul'ün bedeninin halini imler", halbuki Pierre fikri kendi başına "doğrudan doğruya Pierre'in bedeninin özünü açıklamaktadır" (II, 17, not) [Krş. AY, s. 52; HZÜ, s. 98; ÇD, s. 217]. Aynı şekilde, "sadece insan bedeninin dışındaki şeylerin doğasını kuşatan fikirler", "aynı şeylerin doğalarını açıklayan" fikirlerin karşıtıdırlar (II, 18, not). [Krş. AY, s. 53; HZÜ, s. 99; ÇD, s. 221]

9 Birincil imlenen üzerine: Etkileniş fikirlerimiz ilk önce bedenimizin yapısını, *mevcut* ya da değişken yapısını imlerler (*E*, II, 16, önerme sonucu 2; III, duyguların genel tanımı; IV, 1, not). İkincil ya da dolaylı imlenen üzerine: Etkileniş fikirlerimiz, dışsal cismin doğasını kuşatır, ama dolaylı olarak kuşatır, öyle ki etkilenişimiz sürdükçe tek yapabileceğimiz, bu cismin *mevcudiyetine* inanmak olur. (*E*, II, 16, kanıtlama; II, 17, önerme, kanıtlama ve önerme sonucu.)

10 *E*, II, 35, önerme ve kanıtlama.

Demek ki, upuygun-olmayan fikir kendi nedeninin (hem biçimsel hem maddi nedeninin) bilgisinin yoksunluğunu kuşatan bir fikirdir. İşte bu anlamda ifade edici değildir: Öncülleri olmayan bir vargı gibi "çarpık"tır.[11] Oysa en önemli nokta, Spinoza'nın bir vargının bu şekilde iki öncülünden *nasıl* ayrılabileceğini göstermiş olmasıdır. Biz doğa gereği öyle bir konumdayızdır ki, bize verili olan fikirler zorunlu olarak upuygunsuzdur; çünkü bu fikirler kendi nedenlerini bizim bilme gücümüz aracılığıyla ne ifade edebilir ne de açıklayabilirler. İster bedenimizin parçalarının ve bedenimizin kendisinin bilgisi olsun, ister dışsal cisim ve bedenlerin bilgisi, ruhumuzun ya da zihnimizin bilgisi, kendi süremizin ve şeylerin süresinin bilgisi olsun, her konuda yalnızca upuygun-olmayan fikirlere sahibizdir.[12] "Güneşe baktığımızda, onun bizden aşağı yukarı iki yüz ayak uzakta olduğunu imgeleriz; ve bu hata sadece bu imgelemeden ibaret değildir, güneşi böyle imgelerken, onun gerçek uzaklığını ve *bu imgelemenin nedenini* bilmememizden kaynaklanmaktadır."[13] İmge bu anlamıyla, kendi nedenini ifade edemeyen, yani bizde türemek için kök aldığı fikir bizde verili olmayan fikirdir: Burada söz konusu olan maddi nedendir. Ama imge kendi biçimsel nedenini de ifade etmez ve kendini bilme gücümüzle de açıklayamaz. Spinoza bu yüzden imgenin ya da etkileniş fikrinin, öncülleri olmayan bir vargı gibi olduğunu söyler: Gerçekten de biri maddi öbürü biçimsel olmak üzere iki öncül vardır, ama imgeleri bilgi yoksunluğunu kuşatmaktadır.

Problemimiz değişiyor öyleyse. Artık sorumuz şu değildir: Neden upuygun-olmayan fikirlerimiz var? Tam tersine şudur: Upuygun fikirler oluşturmayı nasıl becerebiliriz? Spinoza'da, hakikat için de, özgürlük için de aynı şey geçerlidir: Bunlar ilke

---

11 *E*, II, 28, kanıtlama.

12 *E*, II, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31.

13 *E*, II, 35, not. [Krş. AY, s. 61; HZÜ, s. 109; ÇD, s. 249-251]

olarak verili değildir, uzun bir etkinlik sonucunda ortaya çıkarlar; dışsal bir zorunluluğun zincirlenişinden kurtularak upuygun fikirler üretmemizi sağlayan bir etkinlik sonucunda.[14] Bu açıdan Spinozacı esin baştan aşağı ampiristtir. Ampiristlerle rasyonalistler arasındaki esin farkını saptamak her zaman çarpıcıdır. Bu gruplardan biri, öbür grubu hiç de şaşırtmayan şeyler karşısında şaşırmaktadır. Rasyonalistlere bakılacak olursa, hakikat ve özgürlük her şeyden önce birer haktır; onlar kendi kendilerine, bu haklardan nasıl yoksun kalabileceğimiz, nasıl hataya düşüp, nasıl özgürlüğü yitirebileceğimizi sorarlar. Bu nedenle, rasyonalist gelenek özgür ve akıl sahibi bir Âdem imgesini ilke olarak koyan Âdemi gelenekte, kendi kaygılarıyla özellikle uyuşan bir izlek bulmuştur. Ampirist bir perspektifte ise buradaki her şey tersyüz edilmiştir: Şaşırtıcı olan, insanların bazen doğruyu anlamayı, bazen kendi aralarında anlaşmayı, bazen onları zincirleyen şeylerden kurtulmayı başarabilmeleridir. Spinoza'nın Âdemi geleneğe sürekli karşı çıkışındaki sertlikte, özgürlük ve hakikati en sonunda beliren nihai ürünler olarak kavrayan ampirist esin hemen ayırt edilir. Spinoza'nın paradokslarından biri – ve kendini gösterdiği tek yer değildir –, ampirizmin somut kuvvetlerini yeni bir rasyonalizmin, tasarlanmış en keskin rasyonalizmlerden birinin hizmetine vermek üzere yeniden ele almasıdır. Spinoza şunu sorar: Gücümüzü heba eden ve bizi yapabileceklerimizden ayrı düşüren onca upuygun-olmayan fikir bize zorunlu olarak verildiği halde, upuygun fikirler oluşturmayı ve üretmeyi nasıl başaracağız?

Upuygun-olmayan fikirde iki yön ayırt etmeliyiz: Bu fikir, nedeninin bilgisinin "yoksunluğunu kuşatır", ama aynı zamanda bu nedeni bir şekilde "kuşatan" bir sonuçtur. Upuygun-olmayan fikir, birinci yönüyle yanlıştır; ama ikinci yönü altında *olumlu bir*

---

14 Nitekim upuygun-olmayan fikirlerin kendi aralarında, anlama yetisinin düzen ve zincirlenişine karşıt olan bir zincirleniş (*ordo* ve *concatenatio*) vardır. Upuygun-olmayan fikirler bizde iz bırakma düzeni uyarınca birbirlerine zincirlenirler. Bu, Belleğin düzenidir. Bkz. *E*, II, 18, not.

şey, dolayısıyla doğru bir şey içerir.[15] Örneğin, güneşin iki yüz ayak uzaklıkta olduğunu imgeleriz. Bu etkileniş fikri kendi nedenini ifade edecek durumda değildir: Güneşin özünü ya da doğasını açıklamaz. Ne var ki, bu özü "beden ondan etkilendiği ölçüde" kuşatmaktadır. Güneşin gerçek uzaklığını ne kadar bilsek de nafiledir; güneş bizi, onu iki yüz ayak uzaklıkta göreceğimiz koşullar altında etkilemeyi sürdürecektir: Spinoza'nın dediği gibi, yanılgı ortadan kalkmış olacaktır, ama imgeleme değil. O halde upuygun-olmayan fikirde olumlu bir şey, açıkça kavrayabileceğimiz bir imleme vardır. Hatta bu şekilde neden hakkında bir fikir bile edinebiliriz: Güneşi hangi koşullar altında gördüğümüzü açıkça kavradıktan sonra, onun yakından görülen küçük bir nesne değil, küçük gözükecek kadar uzak olan bir nesne olduğunu çıkarsarız.[16] Bu olumluluğu göz önünde bulundurmazsak, Spinoza'nın birçok tezi anlaşılmaz hale gelir: En başta, yöntemin icrasından önceki gereklilik uyarınca doğal olarak doğru bir fikre sahip olunabileceği anlaşılmayacaktır. Fakat özellikle de, yanlışın biçimi olmadığı halde, upuygun-olmayan fikrin kendi başına bir fikrin fikrine yol açıyor olması, yani düşünme gücümüze gönderme yapan bir biçime sahip olması anlaşılmaz hale gelecektir.[17] İmgeleme yetisi doğal olarak fikirlere, dolayısıyla da upuygun-olmayan fikirlere sahip olmamız koşuluyla tanımlanır; bu yeti yine de bir yönüyle bir *erdem*dir; düşünme gücümüzle açıklanmamasına rağmen, onu kuşatır; imge kendi nedenini ifade etmese de, onu kuşatır.[18]

---

15 *E*, II, 33, önerme ve kanıtlama; II, 35 not; IV, 1, önerme, kanıtlama ve not.

16 Benzer örnek *TIE*, 21.

17 Bkz. *E*, II, 22 ve 23.

18 *E*, II, 17, not: "Çünkü eğer zihin, varolmayan şeyleri önünde mevcutmuş gibi imgelediği sırada, bu şeylerin gerçekte varolmadığını da bilseydi, şüphesiz bu imgeleme gücünü doğasının bir kusuru olarak değil bir erdemi olarak görürdü, özellikle de bu imgeleme yetisi sadece kendi doğasına bağlı olsaydı." [Krş. AY, s. 52; HZÜ, s. 99; ÇD, s. 219]. (Bir başka deyişle: *Eğer bu yeti düşünme gücümüzü kuşatmakla yetinmeyip, onunla açıklanıyor da olsaydı.*)

Elbette upuygun bir fikre sahip olmak için, bir etkileniş fikrinde bulunan olumlu şeyi kavramak yeterli değildir. Ama bu ilk adımdır. Zira bu olumluluktan yola çıkarak, etkileyen cisimle etkilenen cisim arasında, dışsal cisimle bizim bedenimiz arasında *ortak olan şeyin* fikrini oluşturabiliriz. Bu "ortak mefhum"un kendisinin ise zorunlu olarak upuygun olduğunu göreceğiz: Bu mefhum bizim bedenimizin fikrinde olduğu gibi, dışsal cismin de fikrindedir; dolayısıyla bizde olduğu gibi Tanrıdadır da; Tanrıyı ifade eder ve bizim düşünme gücümüzle açıklanır. Ama bu ortak mefhumdan da, yine upuygun olan bir başka etkileniş fikri doğar: Ortak mefhum zorunlu olarak upuygun bir etkileniş fikrinin nedenidir; yola çıktığımız etkileniş fikrinden yalnızca bir "sebep" aracılığıyla ayrışan bir fikrin nedeni. Öyleyse bu karmaşık işleyiş bizdeki upuygun-olmayan fikri ortadan kaldırmaktan ibaret olmayacak, onda bulunan olumlu yanı, olanaklı olan en çok sayıda upuygun fikir oluşturmak için kullanmayı ve geri kalan upuygun-olmayan fikirlerinse ancak en küçük parçamızı ilgilendirmesini sağlamayı da içerecektir. Kısacası, upuygun fikirler üretebileceğimiz koşullara kendimiz erişmeliyiz.

Amacımız, upuygun fikirlere ulaşmamızı sağlayan bu işleyişi analiz etmek değil henüz. Tek problemimiz şuydu: Upuygun fikir nedir? Ve tersten sağlamasıyla: Upuygun-olmayan fikir nedir? Upuygun fikir kendi nedenini ifade eden ve bizim kendi gücümüzle açıklanan fikirdir. Upuygun-olmayan fikir ise, ifade edici olmayan ve açıklanmayan fikirdir: henüz ifade olmamış bir izlenim; henüz açıklama olmayan imleme. Böylelikle bütün Spinozacı hakikat öğretisini yöneten niyet açığa çıkmaktadır: *Descartesçı açık ve seçiklik anlayışının yerine upuygunluk anlayışının geçirilmesi söz konusudur.* Ve hiç şüphesiz, Spinoza bu açıdan değişken bir terminoloji kullanır: Kâh açık ve seçiğin yetersizliğine işaret etmek için "upuygun" sözcüğünü kullanır ve böylece Descartesçı ölçütleri aşmanın gerekliliğinin altını çizer; kâh kendi hesabına "açık ve seçik" sözcüklerinden yararlanır, ama onları sadece upuygun olan bir fikirden kaynaklanan fikirlere uygular; kâh bu sözcüklerden upuygun fikri belirtmek için yararlanır,

ama bu kez onlara Descartes'ınkinden tamamen farklı, örtük bir anlam verir.[19]

Her halükârda, Spinoza'daki doğruluk öğretisi, Descarteşçi teoriye yöneltilmiş doğrudan veya dolaylı bir polemikten kopmaz. Kendinde alındığında, açık ve seçik, bize en fazla sahip olduğumuz bir doğru fikri, yani hâlâ upuygun-olmayan bir fikirdeki olumlu şeyi tanıma olanağı verir. Ancak, upuygun bir fikir oluşturmak bizi açık ve seçikliğin ötesine taşır. Açık ve seçik fikir kendi nedenini içermediği gibi, kendi kendine gerçek bir bilgi de oluşturmaz: Açık ve seçik, yeter sebebini ancak upuygunda bulur; açık ve seçik fikir ancak kendisi upuygun olan bir fikirden kaynaklandığı ölçüde bir bilgi oluşturur.

Spinoza ile Leibniz arasında yine, anti-Descarteşçı tepkiyi tanımlamaya katkıda bulunan bir ortak nokta buluyoruz. Leibniz'in *bilgi bir ifade türüdür* sözünün altına Spinoza imzasını koyabilirdi.[20] Şüphesiz, Leibniz'le Spinoza ifade kavramını aynı şekilde anlayıp kullanmadıklarından, upuygunluğun doğasını da aynı şekilde kavramazlar. Ama üç temel başlıkta istemsizce de olsa uyuştukları bir gerçektir. Descartes bir yandan, açık ve seçiklik anlayışında fikrin temsili içeriğiyle yetinmiş, bundan sonsuzca daha derin olan bir ifade edici içeriğe yükselmemiştir. Upuygunluğu ise açık ve seçikliğin gerekli ve yeterli sebebi olarak, yani ifadeyi temsilin temeli olarak kavramamıştır. Öbür yandan, fikre ilişkin psikolojik bir bilinç biçimini aşamamış; fikrin kendisini açıklamasını sağlayan ve sayesinde fikirlerin birbirlerine zincirleneceği mantıksal biçime erişememiştir. Son olarak, biçimle içeriğin birliğini, yani kendi fikirlerini gereken düzende üreterek gerçeği yeniden üreten "tinsel otomat"ı kavramamıştır.

---

19 Bkz. *Mektup XXXVII – Bouwmeester'e*. Spinoza bu mektupta "açık ve seçik" sözcüklerinden upuygunu belirtmek için yararlanır. Daha belirli bir anlamda, Spinoza "açık ve seçik" deyince, upuygundan kaynaklanan şeyi, dolayısıyla sebebini upuygunda bulması gereken şeyi anlamaktadır. "Bizde upuygun olan bir fikirden kaynaklanan her şeyi açık ve seçik olarak anlarız." (*E*, V, 4, not) [Krş. AY, s. 189; HZÜ, s. 268; ÇD, s. 723]. Ama bu metin de, upuygun bir fikirden kaynaklanan her şeyin yine upuygun olduğunu söyleyen II, 40'a dayanmaktadır.

20 Leibniz, *Arnauld'ya Mektup* (Janet, Cilt I, s. 593): "İfade tüm biçimlerde ortaktır ve doğal algının, canlılık hissinin ve zihinsel bilginin türlerini oluşturduğu bir cinstir."

Descartes bize doğrunun fikirde mevcut olduğunu öğretmiştir. İyi ama, doğru fikirde mevcut olanın ne olduğunu bilmediğimiz sürece bu bilgi bizim ne işimize yarar? Açık ve seçik fikir henüz ifade edici değildir ve açıklanmamış halde kalmaktadır. Tanıma [*récognition*] için iyi olmakla birlikte, gerçek bir bilgi ilkesi sağlamakta yetersizdir.

Spinoza'nın fikir teorisinin başlıca üç kazanımını gördük: Temsili içerik, daha derin, ifade edici bir içeriğe bağlı olarak sadece bir görünüştür; psikolojik bilincin biçimi gerçek mantıksal biçime göre yüzeyseldir; fikirlerin zincirlenişinde açığa çıktığı haliyle "tinsel otomat" mantıksal biçim ile ifade edici içeriğin birliğidir. Bu üç nokta Leibniz'in de büyük tezlerini oluşturmaktadır. Leibniz bu nedenle Spinoza'nın "tinsel otomat" sözünü sever. Bu sözü kendi hesabına düşünen bireysel tözlerin otonomisi anlamında yorumlamaktadır. Ancak, Spinoza açısından da bir düşünce kipinin otomatizmi, onun anlama gücünün bir tür otonomisini dışlamaz (nitekim anlama gücü, mutlak düşünme gücünün bir parçasıdır; ama ikincisi birincisiyle açıklandığı ölçüde). Leibniz'le Spinoza arasındaki farklılıklar, en âlâsından anti-Descartesçı devrimi oluşturan bu temel tezler üzerindeki uyumluluklarından hiçbir şey eksiltmez.

Leibniz'in Descartes eleştirisi ünlüdür: Açık ve seçik, kendi başına sadece bir nesneyi *tanımamıza* olanak sağlamakta, ama bize bu nesne hakkında gerçek bir bilgi vermemektedir; açık ve seçik, öze erişmemektedir, yalnızca dış görünüşlerle ya da özü olsa olsa "tahmin etme"ye yarayan dışsal özelliklerle ilgilidir; açık ve seçik, bize şeyin niçin zorunlu olarak olduğu şey olduğunu gösteren nedene erişmemektedir.[21] Daha az dikkat çekmiş olsa da, Spinozacı eleştiri de bu şekilde, her şeyden önce Descartesçı fikrin yetersizliğini kınayarak iş görür: Açık ve seçik, kendi başına alındığında bize ancak belirsiz bir bilgi vermektedir; şeyin özüne erişmemektedir, sadece *propria*larla ilgilidir; şeyin tüm özelliklerine aynı anda kaynaklık edecek bir nedene erişmemekte, bize sadece bir nesneyi, bir nesnenin mevcudiyetini (o nesnenin üzerimizdeki etkisine bakarak) tanıtmaktadır; açık ve seçik fikir kendi nedenini ifade etmemekte, bizim neden hakkında "sonuçta

21 Bkz. Leibniz, *Méditations sur la connaissance...; Discours de métaphysique*, § 24.

gördüğümüzün dışında" bir şey anlamamızı sağlamamaktadır.[22] Bütün bunlarda Spinoza'yla Leibniz ortak bir mücadele yürütürler. Kendilerini daha önceden de Descartesçı ontolojik ispata karşı çıkmaya götüren mücadelenin devamıdır bu: bütün Descartesçılıkta özellikle eksik olan bir yeter sebep arayışı. Her ikisi de, farklı süreçlerle, *fikrin ifade edici içeriğini ve fikrin açıklayıcı biçimini* keşfeder.

22 Açık fikrin eleştirisi Spinoza tarafından belirgin bir biçimde *TIE,* 19 ve notu ile 21 ve notunda yürütülmüştür [Krş. Tür. çev. s. 61-62]. Gerçi Spinoza "açık ve seçik" demez. Ama bunun nedeni, bu sözcükleri kendi payına Descartes'tan çok daha farklı bir anlamda kullanmak için saklamasıdır. Bir sonraki bölümde, aslında Spinozacı eleştirinin nasıl da Descartesçı anlayışın tamamını hedef aldığını göreceğiz.

BÖLÜM X

SPINOZA DESCARTES'A KARŞI

Descartesçılık açık seçik fikre ilişkin belli bir yeterliliğe dayanır. Bu yeterlilik Descartes'ın yöntemini temellendirir, ama ayrıca bu yöntemin uygulanmasıyla da ispatlanır. Descartes *analizi* tercih ettiğini belirtir. Önemli bir metinde, analitik yönteminin "sonuçların nedenlere nasıl bağlı olduklarını" bize gösterme meziyetine sahip olduğunu söyler.[1] Tam olarak ne anlama geldiği göz ardı edilseydi, bu beyan, senteze ait olanı analize vermesiyle, paradoksal görünebilirdi. Descartes'a göre neden hakkında açık ve seçik bir bilgiye sahip olmadan *önce*, sonuç hakkında açık ve seçik bir bilgiye sahibizdir. Örneğin, benim varolmamı sağlayan nedeni bilmeden önce, düşünen bir varlık olarak varolduğumu bilirim. Şüphesiz, sonucun açık ve seçik bilgisi nedenin belli bir bilgisini varsayar, ama yalnızca bulanık bir bilgisini. "4 + 3 = 7 dersem, bunun kavranışı zorunludur; çünkü 7 sayısını, ona 3 ve 4'ü *confusa quadam ratione*

1 Descartes, *Réponses aux secondes objections,* AT, IX, s. 121. Yalnızca Clerselier'nin Fransızca çevirisinde yer alan bu metin büyük güçlükler doğurur: F. Alquié kendi Descartes edisyonunda bunları vurgulamaktadır (Garnier, Cilt II, s. 582). Biz ileriki sayfalarda her şeye rağmen bu metnin düz anlamıyla yorumlanıp yorumlanamayacağını soruyoruz.

[bulanık bir tarzda] dahil etmeden seçik olarak kavrayamayız."[2] Demek ki sonucun açık ve seçik bilgisi, nedenin bulanık bir bilgisini varsaymakta, ama hiçbir halde nedene ilişkin daha yetkin bir bilgiye dayanmamaktadır. Tersine, sonucun açık ve seçik bilgisine dayanan, nedenin açık ve seçik bilgisidir. *Meditasyonlar*'ın temeli budur; özel olarak *Meditasyonlar*'ın düzeninin, genel olarak da analitik yöntemin temeli: çıkarsama ya da içerimleme yöntemi.

Dolayısıyla, bu yöntem bize sonuçların nedenlere nasıl bağlı olduğunu gösteriyorsa, bu şu şekildedir: Sonucun açık bir bilgisinden hareketle, onun bulanık bir biçimde içerimlediği nedenin bilgisini açıklığa kavuşturur; ve böylece sonucun, zorunlu olarak bağlı olduğu böyle bir neden olmasaydı, olduğunu bildiğimiz şey olamayacağım gösteririz.[3] Öyleyse Descartes'ta iki izlek birbirine kökten bağlıdır: açık ve seçik fikrin teorik yeterliliği, uygulamada sonucun açık ve seçik bir bilgisinden nedenin açık ve seçik bir bilgisine gitme olanağı.

Sonucun nedene bağlı olup olmadığı soru konusu değildir. Soru bunu en iyi gösterme yoluyla ilgilidir. Spinoza şöyle der: Sonucun açık bir bilgisinden yola çıkmamız olanaklıdır; ama bu şekilde ancak nedenin açık bir bilgisine ulaşırız; neden hakkında, sonuçta gördüğümüz şey dışında hiçbir şey bilmeyiz, kesinlikle upuygun bir bilgi elde edemeyiz. *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi* Descartesçı yöntemin kökten bir eleştirisini içerir; bu yöntemin yararlandığı tümdengelim ve içerimleme yoluna, kendini dayandırdığı açık ve seçiğin sözde yeterliliğine yönelik bir eleştiri. Açık fikir bize, şeyin özelliklerinin belli bir bilgisinden başka hiçbir şey sunmaz; ve bizi,

---

2 Descartes, *Regulae,* Kural 12 (AT, X, s. 421). Descartes'ta, açık ve seçik bilgi, açık ve seçik bilgi olarak, neden ya da ilke hakkında devamlı bulanık bir algı içerimler. Laporte *Le Rationalisme de Descartes*'ta buna pek çok örnek vermektedir (P.U.F., 1945, s. 98-99). Descartes "Kendimde, ilk önce, sonlu mefhumundan ziyade, sonsuz mefhumuna *bir şekilde* sahibim" (*Méditation* III [Krş. Tür. çev. s. 41]) dediğinde, anlaşılması gereken, Tanrı fikrinin ben fikrince içerimlendiği, ama bulanık ya da örtük olarak içerimlendiğidir; biraz 4 ve 3'ün 7'de içerimlenmiş olması gibi.

3 Örneğin *Méditation* III, AT, IX, s. 41: "...eğer Tanrı gerçekten varolmasaydı, doğamın olduğu gibi olmasının olanaklı olamayacağını, yani bende bir Tanrı fikri bulunamayacağını kabul ediyorum." [Krş. Tür. çev. s. 47]

nedenin olumsuz bilgisinden başka hiçbir yere götürmez. "Bir şeyin özünün bir başka şeyden, ama upuygun-olmayan bir şekilde çıkarsandığı bir algı vardır."; "Neden hakkında, sonuçta gördüğümüz şey dışında hiçbir şey anlamayız: Bu durum, nedenin yalnızca en genel terimlerle belirtilmesinden açıktır (*öyleyse bir şey vardır, öyleyse bir güç vardır* vb.). Ya da, nedenin, olumsuz bir şekilde belirtilmesi olgusu üzerinden görülebilir (*bundan dolayı şu ya da bu değil* vb.)"; "Bir şeyi bir başka şeyden şu şekilde çıkarsarız: Başka hiçbir bedeni değil, yalnızca belli bir cismi duyumsadığımızı açıkça algıladıktan sonra, derim ki, buradan, ruhun bedenle birleşik olduğunu ve bu birliğin böyle bir duyumsamanın nedeni olduğunu açıkça çıkarsarız. Ama bu duyumsamanın ve birliğin ne olduğunu, buradan mutlak bir biçimde anlayamayız."; "Bu türden bir çıkarım, kesin de olsa, yeterince güvenilir değildir."[4] Bu alıntılarda, Descartes'ı ve onun yöntemini hedef almayan tek bir satır bile yoktur. Spinoza açık ve seçiğin yeterliliğine inanmaz; çünkü sonucun bir bilgisinden nedenin bir bilgisine tatmin edici biçimde gidilebileceğine inanmamaktadır.

Açık ve seçik bir fikir yeterli değildir, upuygun fikre kadar gidilmelidir. Yani: Sonuçların nedenlere nasıl bağlı olduğunu göstermek yetmez, sonucun doğru bilgisinin de nedenin bilgisine nasıl bağlı olduğunu göstermek gerekir. *Sentetik* yöntemin tanımı budur. Tüm bu noktalarda, Spinoza Descartes'a karşı Aristotelesçi olarak konum alır. "Bu da, Eskilerin gerçek bilimin nedenlerden sonuçlara doğru ilerler deyişiyle aynı şeydir."[5] Aristoteles bilimsel bilginin nedene dayalı olduğunu göstermişti. Söylediği, yalnızca, bilginin nedeni keşfetmesi gerektiği, bilginin bilinen bir sonuçtan onun bağlı olduğu nedene yükselmesi gerektiği değildi; sonucun da, ancak nedenin kendisinin önce ve daha iyi bilinmesi ölçüsünde

---

4 *TIE*, 19 (§ III) ve 21 (ve ilgili notlar) [Krş. Tür. çev. s. 62]. Tüm bu metinler Spinoza'nın üçüncü "algı kipi" diye adlandırdığı şeyin bir kısmını betimlerler. *Burada bir tümevarım yolu söz konusu değildir;* tümevarım ikinci kipe aittir ve *TIE*, 20'de betimlenip eleştirilmiştir. Burada söz konusu olan, tam tersine, Descartesçı tarzda bir çıkarsama ya da içerimleme yoludur.

5 *TIE*, 85. [Krş. Tür. çev. s. 82]

bilinebileceğiydi. Neden, sonuçtan, sadece onun nedeni olduğu için önce gelmez; sonuçtan daha çok bilinmesi gerektiğinden, bilgi açısından da önce gelir.[6] Spinoza bu tezi yeniden ele alır: "Sonucun bilgisi, gerçekte, nedene ilişkin daha yetkin bir bilgi edinilmesinden başka bir şey değildir."[7] Bunu şöyle anlamalıyız: baştaki bilgimizden "daha yetkin" değil, sonuç hakkındaki bilgimizden daha yetkin ve ondan önce gelen bilgi. Sonucun bilgisine açık ve seçik denebilir, ama nedenin bilgisi daha yetkindir, yani upuygundur; açık ve seçiklik de, ancak upuygun olarak upuygunluktan doğduğu oranda temellenmiştir.

Neden aracılığıyla bilmek özü bilmenin tek yoludur. Neden, sıfatla öznenin bağlantısını kuran orta terim, şeye ait tüm özellikleri doğuran ilke ya da sebeptir. Bu nedenle, Aristoteles'e göre neden araştırmasıyla tanım araştırması birbirine karışmaktadır. Bilimsel tasımın önemi de buradan gelir: Bu tasımın öncülleri bize bir fenomenin biçimsel nedenini ya da tanımını, vargısı ise maddi nedenini ya da tanımını verir. Bütünsel bir tanım biçimle maddeyi sürekli bir sözcelemede birleştiren tanımdır; öyle bir şekilde ki, nesnenin birliği artık parçalanmaz, tam tersine görüsel bir kavramda olumlanır. Tüm bu konularda, Spinoza görünüşte bir Aristotelesçi olarak kalır: Tanım teorisinin önemini vurgular, tanım araştırmasıyla nedenlerin araştırmasının özdeşliğini ortaya koyar, doğru fikrin biçimsel ve maddi nedenlerini içeren bütünsel bir tanımın somut birliğini ileri sürer.

Descartes, Aristotelesçi tarzda sentetik bir yöntemin iddialarından habersiz değildir. Bu yöntemin içerdiği ispatın çoğunlukla "nedenlerinden hareketle kavranan sonuçlar"a ilişkin olduğunu söyler.[8] Descartes şunu demek istemektedir: Sentetik yöntem her zaman neden aracılığıyla bilme iddiasındadır, ama bunu her zaman başaramaz. En temel itiraz şudur: Nedenin kendisi nasıl bilinecek?

---

6 Bkz. Aristoteles, *Seconds Analytiques*, I, 2, 71b, 30. [Türkçesi: Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, A. Houshiary (çev.), YKY, 2005]

7 *TIE*, 92. [Krş. Tür. çev. s. 84]

8 Descartes, *Réponses aux secondes objections*, AT, IV, s. 122 (burada da metin Clerselier çevirisinden).

Geometride neden *aracılığıyla* bilebiliriz, çünkü ilgili konu açıktır ve duyularla bağdaşmaktadır. Bunu Descartes da kabul eder ("çoğunlukla" sözcüğünü kullanması bundandır).[9] Aristoteles için de aynı şey geçerlidir: Nokta, çizgi, hatta birim, görüyle erişilen ilkeler, "cins-özneler", bölünmezlerdir; varlıkları bilindiği anda, anlamları da kavranmıştır.[10] Peki, başka durumlarda, sözgelimi metafizikte, gerçek varlıklar söz konusu olduğunda ne olup bitmektedir? Neden, ilke ya da orta-terim nasıl bulunmaktadır? Aristoteles'in kendisi, bizi, bir soyutlamadan pek farkı olmayan, çıkış noktasını da sonucun bulanık bir algısında bulan tümevarımsal bir işleme gönderiyor gibidir. Bu anlamda, en çok bilinen şey, "mutlak olarak en çok bilinen"in tersine bizim açımızdan en çok bilinen şey, sonuçtur. Aristoteles orta-terime ya da nedensel tanıma varma yollarının ayrıntılarına inerken, ondan "oranlı" bir evrensel soyutlamak için bulanık bir kümeden yola çıkar. Bu nedenle biçimsel neden, kökenini her zaman duyusal ve bulanık bir malzemede bulan soyut ve türe özgü bir niteliktir. Bu açıdan biçimsel ve maddi nedenlerin birliği, Aristoteles için, tıpkı görüsel kavramın birliği gibi saf bir ideal olarak kalmaktadır.

O halde Descartes'ın tezi şöyle sunulabilir: Sentetik yöntem fazla iddialıdır; ama bize, gerçek nedenleri bilmemizi sağlayacak hiçbir olanak tanımaz. Çünkü sonucun bulanık bir bilgisinden yola çıkmakta ve bize yanlış bir biçimde nedenler olarak tanıttığı soyutlara yükselmektedir; o yüzden de bu yöntem, iddialarına rağmen, nedenleri sonuçlarından hareketle incelemekle yetinmektedir.[11] Buna karşılık, analitik yöntemin daha alçakgönüllü bir hedefi vardır. Ama öncelikle sonucun açık ve seçik bir algısını ortaya çıkardığından, bize, bu algıdan, nedenin gerçek bir bilgisini çıkarsama olanağı tanımakta; bu sayede de sonuçların nedenlere nasıl bağlı olduğunu gösterebilmektedir. Demek ki, sentetik yöntem ancak bir şartla

---

9 *A.g.e.*

10 Bkz. Aristoteles, *Seconds Analytiques,* I, 32, 88b, 25-30.

11 Descartes, *Réponses aux secondes objections,* AT, IX, s. 122: "Bunun tersine, sentez bambaşka bir yolla ve nedenleri sonuçlarıyla inceler gibi (içerdiği ispat çoğunlukla, nedenlerden hareketle kavranan sonuçlar olsa da)..."

meşrudur: kendi kendine bırakılmadığında, analitik yöntemin ardından geldiğinde, gerçek nedenlerin bir ön bilgisine dayandığında. Sentetik yöntem bize kendi başına hiçbir şey tanıtmaz, bir icat yöntemi değildir; yararlılığını bilginin serimlenmesinde, zaten "icat edilmiş" olanın serimlenmesinde bulur.

Descartes'ın, sentezi varlık düzeniyle, analizi de bilgi düzeniyle ilişkilendirerek, bu iki yöntemi birbirinden ayırmayı hiç düşünmediği farkedilecektir. Bunu Spinoza da yapmaz. O yüzden de Descartes'ın bilgi düzenini, Spinoza'nın ise varlık düzenini izlediğini söyleyerek bu filozofları karşı karşıya getirmek eksik ve yanıltıcı olacaktır. Sentetik yöntemin tanımından, bu yöntemin varlıkla örtüştüğü çıkar elbette. Ancak, bu sonucun pek de önemi yoktur. Tek problem, sentetik yöntemin varsaydığı ilkeleri, bize, ilk önce ve kendisi aracılığıyla tanıtıp tanıtamayacağını bilmektedir. Gerçekten bize varolanı *tanıtabilir* midir? Öyleyse tek problem şudur: Bilgi açısından, doğru yöntem hangisidir?[12] Spinoza'nın anti-Descartesçılığı o zaman büsbütün kendini gösterir: Spinoza'ya göre sentetik yöntem tek gerçek icat yöntemi, bilgi düzeninde geçerli olan tek yöntemdir.[13] Oysa böyle bir konum, ancak Spinoza'nın hem Descartes'ın itirazlarını savuşturacak hem de Aristotelesçiliğin güçlüklerini alt edecek araçlara sahip olduğunu düşündüğü takdirde savunulabilir bir konumdur. Zaten *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*'nde üçüncü "algı kipi" dediği şeyi tanıtırken, bu kip altında ya da bu *yetkin-olmayan* cins bünyesinde, yetersizliklerini eşit derecede mahkûm ettiği, birbirinden çok farklı iki yolu biraraya getirir.[14] Birinci yol, açıkça algılanmış bir sonuçtan

---

12 F. Alquié, Descartes'la ilgili bir konuşmasında bu noktaya çok güzel ışık tutar: "Sentetik düzenin, şeyin düzeni olduğunu hiçbir yerde görmüyorum... Şey gerçekten birliktir; varlıktır, bulanık birliktir; bildiğim zaman ona bir düzen veren benim. Ortaya koyulması gereken de, benim bilgimin düzeninin – ki her zaman bir bilgi düzenidir – *ister sentetik ister analitik olsun*, doğru olduğudur." (*Descartes, Cahiers de Royaumont*, Minuit, 1957, s. 125.)

13 *TIE*, 94: "Gerçek *icat* yöntemi, verili bir tanımdan yola çıkarak düşünceler oluşturmaktan ibarettir." [Krş. Tür. çev. s. 84]

14 *TIE*, 19, § III.

hareketle bir neden çıkarsamaktan ibarettir: Burada Descartes'ın analitik yöntemi ve onun içerimleme süreci ayırt edilecektir. Fakat ikinci yol, "her zaman belli bir özelliğin eşlik ettiği bir evrenselden bir sonuç çıkarmaktan" oluşur: Burada da Aristoteles'in sentetik yöntemi, türe özgü bir özellik olarak kavranmış orta-terimden yola çıkan tümdengelimsel süreç ayırt edilecektir. Eğer Spinoza, biraz da ironiyle, bu şekilde Descartes ve Aristoteles'i biraraya getirebilmişse, *bu, sonucun bulanık bir bilgisinden yola çıkarak bir evrensel soyutlamanın, sonucun açık bir bilgisinden yola çıkarak bir neden çıkarsamayla aşağı yukarı aynı şey olmasındandır.* Bu yolların hiçbiri upuygunluğa götürmez. Descartes'ın analitik yöntemi yetersizdir, ama Aristoteles de sentetik yöntemin yeterliliğini kavrayamamıştır.

Spinoza, Eskilerde eksik olan şeyin ruhu bir tür tinsel otomat, bir başka deyişle kendi yasalarınca belirlenmiş bir düşünce olarak kavramak olduğunu söyler.[15] Öyleyse Spinoza'ya Aristotelesçiliğin güçlüklerini aşma olanağını tanıyan şey paralelizmdir. Bir fikrin biçimsel nedeni hiçbir zaman soyut bir evrensel değildir. Evrenseller, cins olsun tür olsun, gerçekten de bir imgeleme gücüne gönderme yaparlar, ama bu güç, biz daha çok şey anladıkça gitgide azalır. Doğru fikrin biçimsel nedeni, anlama gücümüzdür; ve ne kadar çok şey anlarsak, bu cins ve tür kurgularını o kadar az oluştururuz.[16] Aristoteles biçimsel nedenle türe özgü evrenseli özdeşleştiriyorsa, bunun nedeni, düşünme gücünün *en alt derecesinde* kalması, bu gücün gerçek bir varlıktan bir başka gerçek varlığa, "soyut şeylerden geçmeksizin" gitmesine olanak tanıyan yasaları keşfedememesidir. Öte yandan, bir fikrin maddi nedeni bulanık bir duyusal algı değildir: Bir tikel şeyin fikri, nedenini her zaman, onu üretmeye belirlenmiş bir başka tikel şey fikrinde bulur.

---

15 *TIE*, 85.

16 *TIE*, 58: "Zihin, ne kadar az anlarsa, o kadar büyük bir kurgu oluşturma gücüne sahip olur... ve ne kadar çok anlarsa, bu güç de o kadar azalır." [Krş. Tür. çev. s. 73]. Aslında zihin ne kadar imgelerse, anlama gücü o kadar *kuşatılmıştır*, dolayısıyla gerçekten de o kadar az anlamaktadır.

Descartes, Aristotelesçi yöntem karşısında, sentetik yöntemin olanaklarını kavrayamazdı. Gerçi bu yöntem bir yönüyle, bize bir şey tanıtmaz; ama buradan onun sadece bir serimleme işlevinin olduğunu çıkarmak da yanlış olur. Sentetik yöntem ilk yönüyle düşünümseldir, yani bize kendi anlama gücümüzü tanıtır. Sentetik yöntemin bir sonuca bağlı olarak bir neden *kurguladığı* veya *uydurduğu* da doğrudur; ama burada çelişki görmek bir yana, *olanaklı olan en hızlı şekilde* diğer tüm fikirlerin kaynağı olarak Tanrı fikrine erişmemizi sağlayan asgari bir gerilemeyi farketmeliyiz. Bu ikinci yönüyle yöntem, inşacı ya da oluşumsaldır. Sonuç olarak, Tanrı fikrinden doğan fikirler gerçek varlıkların fikirleridir: Üretimleri aynı zamanda gerçekliğin tümdengelimle çıkarsanmasıdır; doğrunun biçimiyle maddesi fikirlerin zincirlenişinde özdeşleşirler. Yöntem, bu üçüncü yönüyle tümdengelimseldir. Düşünüm, oluşum ve tümdengelim; bu üç uğrak hep birlikte sentetik yöntemi kurarlar. Spinoza, hem Descartesçılığı aşmak hem de Aristotelesçiliğin kusurlarını törpülemek için bunlara güvenir.

Şimdi de varlık teorisini ele alalım: Spinoza'nın Descartes'a yönelik itirazının yer değiştirdiğini, ama radikalliğini koruduğunu görüyoruz. Zaten analitik yöntemle sentetik yöntemin tek bir varlık anlayışını içerimlemesi şaşırtıcı olurdu. Spinoza'nın ontolojisine *kendi kendisinin nedeni*, *kendinde* ve *kendi kendine* mefhumları hâkimdir. Bu terimler Descartes'ta da mevcuttu, ama onun bu terimleri kullanmada karşılaştığı güçlükler, Descartesçılık ile Spinozacılığın uyuşmazlıkları konusunda bize bir fikir vermelidir.

Daha önce Caterus ve Arnauld, Descartes'a şu itirazı yöneltmişlerdi: "Kendi kendine" olumsuz olarak söylenmekte ve sadece nedenin yokluğunu göstermektedir.[17] Eğer Tanrının nedeni yoksa, bunun sebebinin, anlama yetimizin yetkinsizliği olmayıp, Tanrının özünün tam olumluluğu olduğunu Arnauld'yla birlikte kabul etsek bile, Tanrının "bir nedenle varoluyormuş gibi olumlu olarak" kendi

17 Bkz. *Premières objections*, AT, IX, s. 76; *Quatrièmes objections*, AT, IX, s. 162-166.

kendine varolduğu, yani kendi kendisinin nedeni olduğu sonucuna varamayız. Doğrusu, Descartes bu polemiği özellikle bir söz dalaşı olarak görmektedir. Kendisine yalnızca Tanrının özünün tam olumluluğu konusunda hak verilmesini ister. Böylelikle bu özün bir nedeninkine *benzer* [*analogue*] bir rol oynadığı kabul edilecektir. Tanrının bir nedeni olmamasının olumlu bir sebebi vardır; dolayısıyla Tanrının etker nedeni olmamasının biçimsel bir nedeni vardır. Descartes tezini şu terimlerle açıklığa kavuşturur: Tanrı kendi kendisinin nedenidir; ama bir etker nedenin, kendi etkisinin nedeni olmasından farklı bir anlamda böyledir; özünün biçimsel neden olması anlamında kendi kendisinin nedenidir. Özüne de, doğrudan doğruya değil, analoji yoluyla biçimsel neden denir – etker bir nedenin etkisiyle ilişkili olarak oynadığına benzer bir rolü varoluşla ilgili olarak oynaması ölçüsünde.[18]

Bu teori birbirine sıkı sıkıya bağlı üç mefhuma dayanmaktadır: *Çokanlamlılık* (Tanrı kendi kendisinin nedenidir; ama yarattığı şeylerin etker nedeni olmasından başka bir anlamda kendi kendisinin nedenidir; dolayısıyla varlık, varolan her şey için aynı anlamda söylenmez, tanrısal töz ve yaratılan tözler, tözler ve kipler vs.); *en-üst-düzeylilik* (öyleyse Tanrı tüm gerçekliği içerir, ama en üst düzeyde, yarattığı şeylerin biçiminden farklı bir biçim altında içerir); *analoji* (öyleyse kendi kendisinin nedeni olarak Tanrıya, kendinde değil, analoji yoluyla erişilir: Etker nedenle analoji kurularak, Tanrının kendi kendisinin nedeni olduğu ya da bir nedenle olur "gibi" kendisi aracılığıyla varolduğu söylenebilir). Bu tezler, Descartes tarafından açıkça formüle edilmekten ziyade, skolastik ve Tommasocu bir miras olarak alınmış ve kabul edilmişlerdir. Bunlar hiç tartışılmasalar da, Descartes'ta asli bir önem taşımaktan geri kalmazlar, düşüncesinin

18 Descartes, *Réponses aux premières objections*, AT, IX, s. 87-88. "Etker kavramının sadece kendine özgü ve dar anlamına" bağlananlar "burada etker nedenle bir *ilişkisi* ve *analojisi* olan başka hiçbir neden cinsini farkedemiyorlar." "(Tanrının) kendisine yönelik olarak, etker nedenin etkisine yönelik olarak yaptığının *bir bakıma* aynısını yaptığını düşünmenin pekâlâ elimizde olduğunu" farketmiyorlar. *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX, s. 182-188 ("etker nedenle ilişkisi ve analojisi olan tüm bu konuşma tarzları...").

her alanında mevcutturlar, Descartes'ın varlık teorisi ile Tanrı ve yaratılanlar teorisi açısından vazgeçilmezdirler. Descartes'ın metafiziği anlamını onlarda bulmaz, ama onlarsız da anlamından çok şey kaybedecektir. Bu nedenle Descartesçılar memnuniyetle bir analoji teorisi öne sürerler: Böylece üstadlarının yapıtıyla Tommasoculuğu uzlaştırmaktan çok, Descartesçılığın bir öğesini, Descartes'ın kendisinde örtük halde kalmış asli bir parçasını geliştirmektedirler.

Descartes ile Spinoza arasında uydurma bağlar hayal etmek her zaman olanaklıdır. Örneğin Descartesçı bir töz tanımında ("varolmak için sadece kendisine ihtiyaç duyan"), monist ve hatta panteist bir eğilim bulduğunu iddia edenler vardır. Bu, Descartes felsefesinde analojinin örtük rolünün göz ardı edildiği anlamına gelir; oysa analojinin varlığı Descartesçılığı bu eğilimlerden uzak tutmaya yetmektedir: Tıpkı Aquinolu Tommaso'da olduğu gibi Descartes'ta da, varolma edimi, yaratılmış tözler açısından, tanrısal tözünkine benzer bir şey olacaktır.[19] Ve açıkça görünen odur ki, analitik yöntem doğal olarak analojik bir varlık anlayışına varmakta; işleyişi de kendiliğinden, benzer bir varlığın koyuluşuna götürmektedir. Descartesçılığın, öncesinde en ortodoks Tommasoculukta da mevcut olan bir güçlüğü, kendi tarzında yeniden bulmasına şaşırılmaması gerekir: Analoji, emeli ne olursa olsun, çıkış noktası olan çokanlamlılıktan ve varış noktası olan en-üst-düzeylilikten kurtulamaz.

Spinoza'ya göre Tanrı nasıl her şeyin nedeniyse, tam o anlamda kendi kendisinin de nedenidir. *Tersinden söylenecek olursa, kendi kendisinin nedeni olmasıyla aynı anlamda her şeyin nedenidir.*[20] Descartes bu konuda ya çok fazla ya da çok az şey söylemektedir: Arnauld için

---

19 Descartes, *Principes*, I, 51 ("Tözün ne olduğu; ve bunun Tanrı ile yaratılanlara aynı anlamda atfedilemeyen bir isim olduğu").

20 *E*, I, 25, not. P. Lachièze-Rey'nin bu metni alıntılarken, metnin düzenini tersine çevirmesi dikkat çekicidir. Sanki Spinoza, Tanrı, şeylerin nedeni olmasıyla aynı anlamda kendi kendisinin nedenidir demiş gibi yapmaktadır. Bu şekilde çarpıtılmış alıntıda sadece basit bir dil sürçmesi değil, *öncelikle* etker nedenselliğe başvuran "analojik" perspektifin sürmesi söz konusudur. (Bkz. *Les Origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, s. 33-34.)

fazla, Spinoza için az. Zira, "kendi kendisinin nedeni"ni basit bir analojiyle kullanırken, "kendi kendine"yi olumlu olarak kullanmak mümkün değildir. Descartes şunu kabul eder: Tanrının özü Onun varlığının nedeniyse, bu, etker neden anlamında değil biçimsel neden anlamındadır. Biçimsel neden tam da içkin özdür; sonucuyla birlikte varolan, sonucundan ayrılmayan neden. Hâlâ Tanrının varoluşunun bir etker nedeni olmayışını ve bu varoluşun özüyle bir olmasını açıklayacak olumlu bir sebebe ihtiyaç vardır. Descartes bu sebebi basit bir özellikte bulur: Tanrının azameti, aşırı bolluğu ya da sonsuzluğu. Ama böyle bir özellik, analojik bir yargıda yalnızca orantı kuralı rolünü oynayabilir. Bu özellik Tanrının doğasına ilişkin hiçbir şey belirtmediği için, Descartes, kendi kendisinin nedeninin dolaylı bir belirleniminde kalır: Bu neden etker nedenden farklı bir anlamda söylenmekte, ama aynı zamanda onunla analoji kurularak söylenmektedir. Öyleyse Descartes'ta eksik olan, kendi kendisinin nedeninin kendinde erişilebilmesini ve doğrudan doğruya Tanrının kavramında veya doğasında temellendirilmesini sağlayacak bir sebeptir. Spinoza'nın tanrısal doğa ile özgülükleri, mutlak ile sonsuzu ayırt ederken bulduğu sebep de budur. Sıfatlar Tanrının mutlak doğasını oluşturan içkin, biçimsel öğelerdir. Bu sıfatlar Tanrının özünü oluşturdukları gibi, varoluşunu da oluştururlar; özü ifade ettikleri gibi, ondan zorunlu olarak doğan varoluşu da ifade ederler; bu nedenle de varoluşla öz birdir.[21] Böylece sıfatlar, tözü, kendinde, analoji yoluyla değil doğrudan doğruya kendi kendisinin nedeni yapan biçimsel sebebi oluştururlar.

Kendi kendisinin nedenine ilk önce kendinde erişilir; "kendinde" ve "kendi kendine"nin tamamen olumlu bir anlam kazanması bu koşula bağlıdır. Buradan şu sonuç çıkar: Kendi kendisinin nedeni, etker nedenden *başka bir anlamda* söylenmez, tam tersine kendi kendisinin nedeniyle aynı anlamda söylenen şey etker nedendir. Demek ki Tanrı nasıl varoluyorsa öyle üretmektedir: Bir yandan zorunlu olarak üretir, öbür yandan aynı zamanda özünü oluşturan sıfatlarda zorunlu olarak üretir. Burada Spinozacı tekanlamlılığın

21 *E*, I, 20, kanıtlama.

iki yönüyle tekrar karşılaşırız: nedenin tekanlamlılığı ve sıfatların tekanlamlılığı. Analizlerimizin başından beri, Spinozacılık şu iki mücadeleden ayrılmaz gibi göründü bize: olumsuz teolojiye karşı yürüttüğü mücadele ve çokanlamlılık, en-üst-düzeylilik ve analojiyle ilerleyen her tür yönteme karşı yürüttüğü mücadele. Spinoza yalnızca varlığa olumsuzluğun sokulmasını değil, olumsuzluk kalıntıları barındıran tüm sahte olumlama anlayışlarını da mahkûm etmektedir. Spinoza'nın Descartes'ta ve Descarteşçılarda karşılaştığı ve mücadele ettiği işte bu kalıntılardır. Spinozacı içkinlik kavramının tek anlamı budur: Neden ile sıfatların tekanlamlılığını ifade etmektedir; yani etker nedenle biçimsel nedenin birliğini ve sıfatın, tözün özünü oluşturduğu hali ile yaratılanların özlerince içerimlendiği halinin özdeşliğini.

Spinoza'nın, yaratılanları bu şekilde değişkelere ya da kiplere indirgeyerek, onlardan her türlü gücü ya da kendilerine ait her türlü özü çekip aldığı sanılmamalıdır. Nedenin tekanlamlılığı, *kendi kendisinin nedeni ile etker nedenin bir ve aynı anlamı taşıması demek değildir; her ikisinin de, neden olan şey için aynı anlamda söylenmesi demektir.* Sıfatların tekanlamlılığı tözün ve kiplerin aynı varlığa ya da aynı yetkinliğe sahip olduğu anlamına gelmez: Töz kendindedir, değişkeler ise başka bir şeyde olur gibi tözdedirler. Başka bir şeyde olan ile kendinde olan aynı anlamda söylenmez; ama varlık, kendinde olan ile başka şeyde olan hakkında biçimsel olarak aynı anlamda söylenir: Aynı anlamda alınan aynı sıfatlar birinin özünü oluştururlarken, diğerinin özü tarafından içerimlenirler. Dahası bu ortak varlık Spinoza'da, Duns Scotus'ta olduğu gibi, sonluyu ve sonsuzu, *in*-se'yi ve *in-alio*'yu [kendinde ve başkasında] ayırt etmeyen yansızlaştırılmış bir Varlık değildir. Tersine, içinde tözün kendinde kaldığı fakat aynı zamanda kiplerin başka şeyde kalır gibi kaldığı tözün nitelenmiş Varlığıdır. O halde içkinlik Spinoza'da tekanlamlılık teorisinin aldığı yeni şekildir. Sentetik yöntem doğal olarak, bu ortak varlığın ya da içkin nedenin koyuluşuna götürmektedir.

Descartes'ın felsefesinde bazı aksiyomlar sürekli olarak yinelenir. Temel aksiyom, hiçliğin bir özelliğinin olmamasıdır. Buradan, nicelik açısından, her özelliğin bir varlığın özelliği olduğu çıkar: Dolayısıyla

her şey ya varlık ya da özellik, ya töz ya da kiptir. Aynı aksiyomdan nitelik açısından da, her gerçekliğin yetkinlik olduğu sonucu çıkar. Nedensellik açısındansa, nedende, en azından sonuçta olduğu kadar gerçeklik olmalıdır; aksi takdirde bir şey hiçlik tarafından üretilmiş olacaktır. Nihayet kipsellik açısından da, tam anlamıyla bir ilinekten söz edilemez; zira ilinek, ilişkilendirildiği varlığı zorunlu olarak içerimlemeyen bir özelliktir. Spinoza'ya düşen, tüm bu aksiyomlar hakkında, içkinlik teorisine ve sentetik yöntemin gereklerine uygun, yeni bir yorum getirmektir. Ve Spinoza'ya göre, Descartes "hiçliğin özelliği yoktur" önermesinin anlamını ve sonuçlarını kavrayamamış gibidir. Bu önermeyle bir yandan her türlü tözler çokluğu olanaksız hale gelir: Ne eşitsiz ve sınırlı tözler, ne de sınırsız eşit tözler vardır, zira aksi takdirde bunların her birinin "hiçlikten bir şeyler alması gerekecektir".[22] Öbür yandan, her gerçekliğin yetkinlik olduğunu söylemekle yetinilmeyecektir. Bunun ötesinde, bir şeyin doğasındaki her şeyin gerçeklik, yani yetkinlik olduğu da kabul edilmelidir; "bu konuda, bir şeyin doğasının (sınırlama) gerektirdiğini ve dolayısıyla başka türlü olamayacağını söylemek hiçbir şey söylememektir, zira bir şeyin doğası varolmadığı sürece hiçbir şey gerektiremez".[23] Öyleyse bir tözün kendi olanaklılığı gereği, bir doğa sınırlamasına maruz kalabileceğini düşünmekten kaçınılmalıdır.

Bir töz, sıfatına bağlı olarak herhangi bir olanaklılık taşımadığı gibi, kipler de tözle ilişkili olarak bir olumsallık taşımazlar. Descartes'la birlikte, ilineklerin gerçek olmadığını göstermek yeterli değildir. Bir tözün kipleri Descartes'ta ilineksel öğeler olarak kalırlar, çünkü onları bir şekilde tözün içine "koyacak" dışsal bir nedenselliğe ihtiyaç duymaktadırlar. Ama gerçekte kiple ilineğin karşıtlığı, şimdiden zorunluluğun varlığın tek etkilenişi, tek kipselliği olduğunu gösterir: Tanrı, kendi kendisinin nedeni olmasıyla aynı anlamda her şeyin nedenidir; öyleyse her şey ya özü ya da nedeni gereği zorunludur. En nihayetinde nedenin sonuçtan, tözün kiplerden daha yetkin olduğu doğrudur; ama her ne kadar daha çok gerçekliği olsa da, neden hiçbir

22 *KV*, I, Bölüm 2, 2, not 2.

23 *KV*, I, Bölüm 2, 5, not 3.

zaman, sonucunun gerçekliğini, sonucunun kendisinin bağlı olduğu biçim veya tarzdan başka bir biçim altında içermez. Descartes'la, nedenin üstünlüğünden, bazı varlık biçimlerinin diğerlerine üstünlüğüne, dolayısıyla da gerçeğin çokanlamlılığına ya da analojisine geçilir (zira Tanrı, gerçekliği, yaratılanlarda içerimlenmiş bulunan biçime göre daha üstün bir biçimde içermektedir). En-üst-düzeylilik kavramını temellendiren geçiş budur, ama bu geçiş kökten gayrimeşrudur. Spinoza, Descartes'a karşı, tüm varlık biçimlerinin eşitliğini ve bu eşitlikten doğan gerçeğin tekanlamlılığını ortaya koyar. İçkinlik felsefesi her açıdan Bir-Varlık, Eşit-Varlık, ortak ve tekanlamlı Varlık teorisi olarak belirmektedir. Bu felsefe, varlığın bütüncül olumluluğunu, başka deyişle biçimsel ortaklığını elinden alan tüm işlemleri mahkûm ederek, gerçek bir olumlamanın koşullarını arar.

BÖLÜM XI

İÇKİNLİK VE İFADENİN TARİHSEL ÖĞELERİ

Bu noktada iki problem ortaya çıkar. İçkinlikle ifadenin mantıksal bağları nelerdir? Ve: İfade edici bir içkinlik fikri tarihsel açıdan bazı felsefi gelenekler içerisinde nasıl biçimlenmiştir? Bu geleneklerin karmaşık olmaları ve çok çeşitli esinleri birleştirmiş olmaları da ihtimal dahilindedir.

Görünüşe göre her şey Platoncu katılım problemiyle başlamaktadır. Platon bir varsayım olarak, birçok katılım şeması öne sürmekteydi: Katılma, pay almaktır; ama aynı zamanda taklit etmek; ve hatta şeytandan bir şey almaktır...[1] Bu şemalara göre katılım, bazen maddi bazen taklitsel, bazen de "şeytani" olarak yorumlanmıştır. Ama görünen o ki tüm bu durumlarda güçlüğün tek bir sebebi vardır: Platon'da katılım ilkesi, her şeyden önce katılanın tarafında aranmaktadır. Katılım sıklıkla, katılınanın başına dışarıdan gelen bir macera, katılınanın maruz kaldığı bir şiddet olarak belirmektedir. Eğer katılım bir pay almaktan ibaretse, katılınanın nasıl olup da bir bölünmeye ya da bir ayrışmaya uğramayacağını anlamak zordur.

---

1 Deleuze şeytan sözcüğünün (*daimôn*) Platoncu anlamına ironik bir anıştırmada bulunuyor. Platon'un şeytan ile kastettiği, kötücül bir güçten ziyade, Tanrılarla insanlar arasında aracılık yapan ve böylece katılımı, pay almayı sağlayan aktarıcılardır. Bkz. Şölen 202e. *(ç.n.)*

Katılmak eğer taklit etmekse, İdeayı kendisine model olarak alacak dışsal bir sanatçı gerektirmektedir. Ve nihayet, sanatçı olsun şeytan olsun, genel olarak bir aracının rolünün, duyulur-olanı anlaşılır-olanı yeniden üretmeye zorlamaktan, ama aynı zamanda İdeayı doğasına aykırı bir şeyin kendisine katılmasına izin vermeye zorlamaktan başka ne olabileceğini anlamak zordur. Platon İdeaların birbirlerine katılmalarını ele aldığında bile buna denk gelen güç, katılınma gücünden çok katılma gücü olarak kavranmıştır.

Platon sonrası görevlerin en önemlisi, problemin tersyüz edilmesini gerektirir. Katılımı olanaklı kılan, ama katılınanın bakış açısından olanaklı kılan bir ilke aranır. Yeni-Platoncular katılımın nasıl bir şiddet altında olanaklı hale geldiğini sorgulamak üzere, katılanın niteliklerinden (çoğul, duyulur vs.) yola çıkmazlar artık. Tersine, katılımı temellendiren ilkeyi ve içsel devinimi, katılınan olarak katılınanda, katılınan olarak katılınanın tarafında keşfetmeye çalışırlar. Plotinos Platon'u katılımı küçük taraftan görmekle eleştirir.[2] Aslında katılana geçen, katılınan değildir. Katılınan kendinde kalır; o ürettiği oranda kendisine katılınmakta, bahşettiği oranda da üretmektedir. Ama ne bahşetmek ne de üretmek için kendisinden çıkmasına gerek vardır. Plotinos tarafından formüle edilen program budur: en yüksekten başlamak, taklidi bir oluşuma ya da üretime tabi kılmak, bir şiddet fikrinin yerine bir *bağış*[3] fikrini

---

2 Plotinos, VI, 6, IV, § 2, 27-32: "Biz [yani Platoncular], varlığı, duyulur-olanın içine yerleştiriyor, sonra da *oraya* her yerde olması gerekeni koyuyoruz; o zaman da, duyulur-olanı büyük bir şey olarak imgeleyerek, oradaki bu doğanın bu denli büyük bir şeye nasıl gelip yayıldığını sorguluyoruz. Ama aslında büyük dediğimiz şey, küçük; küçük sandığımız şey ise büyük; çünkü o bir bütün olarak duyulur-olanın her parçasına her şeyden önce varıyor." Plotinos burada Platoncu problemin tersyüz edilmesi, katılmandan ve hatta katılınanda katılımı temellendiren şeyden yola çıkılması gerektiğini vurgulamaktadır.

3 Deleuze bu bölümde Yeni-Platoncu bağış öğretisinin Spinoza'nın düşüncesiyle olan benzerlik ve farklılıklarını ele alıyor. *Don* sözcüğü karşılığı olarak *bağışı*, *donner* fiilinin karşılığı olarak da *bahşetmeyi* kullanıyorum. Bahşetmenin eşanlamlısı olarak verilen *bağışlama* başka pek çok anlama da geldiği için, burada o sözcükten yararlanmamayı tercih ettim. *(ç.n.)*

geçirmek. Katılınan bölünmez, dışarıdan taklit edilmez ya da doğasına şiddet uygulayacak aracılar tarafından zorlanmaz. Katılım ne maddi, ne taklitsel ne de şeytanidir: türümseldir. Türüm hem neden hem de bağış anlamındadır: bahşetmeye dayalı nedensellik, ama aynı zamanda üretken bir bahşetme. Gerçek etkinlik katılınanın etkinliğidir; katılan yalnızca bir sonuçtur ve nedenin kendisine bahşettiği şeyi kabul etmektedir. Türümsel neden bahşeden Nedendir, bahşeden İyi, bahşeden Erdemdir.

Katılımın içsel ilkesini katılınanın *tarafında* aradığımızda, onu zorunlu olarak katılımın "ötesinde" ya da "üzerinde" bulmamız gerekir. Katılımı olanaklı kılan ilkenin, katılınmış ya da katılınabilir olması söz konusu değildir. Her şey bu ilkeden türer; bu ilke her şeyi bahşeder. Ama kendisine katılınmış değildir, zira katılım ancak onun bahşettiğine göre ve bahşettiği şeye yapılır. Proklos, Katılınamaz-olan'a ilişkin derinlikli teorisini bu anlamda geliştiriyordu; katılım, ancak kendisi katılınamaz olan, ama katılmaya yol açan bir ilke aracılığıyla vardır. Bundan önce Plotinos da, Bir'in zorunlu olarak bahşettiklerinden üstün olduğunu, kendinde olmayanı bahşettiğini veya kendisinin bahşettiği şey olmadığını gösteriyordu.[4] Türüm genel olarak bir üçleme biçiminde sunulacaktır: bahşeden, bahşedilen, kabul eden. Katılma her zaman için bahşedilmiş olan uyarınca katılmadır. Dolayısıyla, sadece katılana ilişkin bir oluşumdan değil, katılınmış olana ilişkin, onun katılınmış olduğunun hesabını veren bir oluşumdan da söz etmeliyiz. Hem bahşedilene hem de onu kabul edene ilişkin ikili bir oluşum: Kabul eden sonuç, kendisine bahşedilmiş olana bütünüyle sahip olduğunda, kendi varoluşunu belirlemektedir; ama bu bağışa, ancak bahşedene dönerek bütünüyle sahip olabilir. Bahşeden, ürünlerinden üstün olduğu gibi bağışlarından da üstündür; bahşetmesi uyarınca katılınabilir, kendinde ya da kendisine göre katılınamazdır; ve bu sayede katılımın temelidir.

---

4 Bkz. Plotinos, VI, 7, § 17, 3-6. Katılınamaz-olana, bahşedene ve bağışa ilişkin teori, Proklos ve Damaskios'un Parmenides yorumlarında sürekli olarak geliştirilmiş ve derinleştirilmiştir.

Türümsel nedenle içkin nedenin mantıksal olarak ortak bir şeyleri olduğunu, fakat köklü farklılıkları da olduğunu gösteren özellikleri daha şimdiden belirleyebiliriz. Ortak özellikleri, kendilerinden çıkmamalarıdır: Üretmek için *kendilerinde kalırlar.*[5] Spinoza içkin nedeni tanımlarken, içkinlikle türüm arasında belli bir benzerlik kuran bu tanımda ısrar eder.[6] Ama farklılık, her iki nedenin üretme tarzıyla ilgilidir. *Türümsel neden kendinde kalsa da, üretilen sonuç kendisinde değildir ve kendisinde kalmaz.* İlk ilke ya da nedenlerin nedeni olan Bir hakkında Plotinos şöyle der: "*Hiçbir şey onda olmadığı içindir ki*, her şey ondan gelir."[7] Sonucun nedenden hiçbir zaman ayrı olmadığını hatırlattığı sırada düşündüğü şey, bir içeriğin edimsel ayrılmazlığı değil, bir akışın ve ışımanın sürekliliğidir. Türümsel neden, bahşettiğine göre üretir, ama bahşettiğinin ötesindedir: Öyle ki, sonuç nedenden çıkar, ancak nedenden çıkarak varolur ve varoluşunu ancak çıkmış olduğu nedene doğru dönerek belirler. Bu nedenle sonucun varoluşunun belirlenmesi bir dönüşümden ayrılamaz; bu dönüşümde de, bir aşkın ereksellik perspektifi içerisinde neden, İyi olarak belirmektedir. Buna karşılık bir neden, sonucun kendisi nedenden türemek yerine nedende "içkinleştiği" zaman içkindir. İçkin nedeni tanımlayan şey, sonucun onda olmasıdır; sonuç şüphesiz başka bir şeydeymiş gibi ondadır, ama

---

5 Üretmek için "kendinde kalan" Neden veya Sebep ile Plotinos'ta bu izleğin önemi için bkz. R. Arnou, *Praxis et Theoria*, Alcan, 1921, s. 8-12.

6 *Kısa İnceleme* içkin nedeni, kendinde eyleyen olarak tanımlar (I, Bölüm 2, 24). Bu sayede bu neden, türümsel bir nedenle benzerlik taşır ve Spinoza bu ikisini neden kategorileri incelemesinde birbirine yaklaştırır (*KV*, I, Bölüm 3, 2). *Etika*'da bile, kiplerin tözden ileri gelme tarzına işaret etmek için, *effluere* sözcüğünü (I, 17, not); Osten'e yazılan *Mektup XLIII*'te de (III, s. 161) *omnia necessario a Dei natura emanare* ifadesini kullanacaktır. Spinoza, gayet iyi bildiği geleneksel bir ayrımdan geri çekiliyor gibidir: İçkin nedenin kendi varoluşundan ayrılan bir nedenselliği olduğu söylenir, halbuki türümsel nedensellik nedenin varoluşundan ayrılmaz (bkz. Heereboord, *Meletemata philosophica*, Cilt II, s. 229). İşte Spinoza'nın kabul edemeyeceği farklılık tam da budur.

7 Plotinos, V, II, § 1, 5.

ondadır ve onda kalmaktadır. Neden kendinde kaldığı gibi, sonuç da o ölçüde nedende kalır. Bu açıdan, nedenle sonuç arasındaki öz ayrımı kesinlikle bir alçalma olarak yorumlanamaz. İçkinliğin bakış açısından, öz ayrımı bir varlık eşitliğini dışlamaz, içerimler: Nedende kendinde kalan, ama aynı zamanda sonucun bir başka şeydeymiş gibi içinde kaldığı aynı varlıktır.

Plotinos ayrıca şöyle der: Bir'in kendisinden sonra gelen şeylerle "hiçbir ortak noktası" yoktur.[8] Zira türümsel neden sadece sonuçtan değil, sonuca bahşettiği şeyden de üstündür. Peki ama ilk neden niçin tam olarak Bir'dir? Bir, varolan her şeye varlık bahşettiğinden, zorunlu olarak varlığın ya da tözün ötesindedir. Ayrıca türüm en saf halinde, varlıktan üstün-Bir sisteminden ayrılamaz; *Parmenides* diyaloğunun ilk varsayımı tüm Yeni-Platonculuğa egemendir.[9] Ve türüm olumsuz bir teolojiden veya ilke ya da nedenin en-üst-düzeyliliğini gözeten bir analoji yönteminden de ayrılamaz. Proklos şunu gösterir: Bizzat Bir'in durumunda olumsuzlama, Bir'in bahşettiklerine ve Bir'den kaynaklananlara uygulanan olumlamaların doğurucusudur. Ayrıca türümün her aşamasında, şeylerin ondan ileri geldiği ve ona dönüştüğü bir katılınamaz'm mevcudiyeti tanınmalıdır. O halde türüm, hiyerarşik bir biçimde örgütlenmiş evren için bir ilke işlevi görür; genel olarak şeylerin farklılığı orada hiyerarşik bir farklılık olarak kavranır; her bir terim, onu önceleyen üstün terimin imgesi gibidir ve onu ilk nedenden ya da ilk ilkeden ayıran uzaklaşma derecesiyle tanımlanır.

Öyleyse türümsel nedenle içkin neden arasında ikinci bir farklılık daha belirmektedir. İçkinlik kendi hesabına saf bir ontolojiyi, Bir'in sadece tözün ve varolanın özelliği olarak yer aldığı bir Varlık teorisini

---

8 Plotinos, V, 5, § 4. Hiç şüphe yok ki, Plotinos'a göre her şeyde ortak bir biçim vardır; ama bu, analojik bir anlamda yorumlanması gereken bir ereksellik biçimi, İyinin biçimidir.

9 Bkz. E. Gilson, *L'Être et l'essence*, Vrin, 1948, s. 42: "Bir Varlık öğretisinde ast, ancak üstün varlığı sayesinde vardır. Bir'e dair bir öğretide ise, bunun tersine, astın ancak üstün olmadığı şey sayesinde varolması genel bir ilkedir; nitekim üst, ancak kendinde olmayanı bahşeder, zira o şeyi bahşetmek için onun üzerinde olması gerekir."

içerimler. Dahası, saf halde içkinlik varlığın eşitliğini ya da eşit-Varlığın koyuluşunu gerektirir: Varlık sadece kendinde eşit olmakla kalmaz, bütün varlıklarda da eşit olarak belirir. Neden de her yere eşit derecede yakındır: Uzak neden yoktur. Varlıklar bir hiyerarşi içinde, rütbeleriyle tanımlanmazlar; Bir'den az ya da çok uzak değillerdir; her biri, varlığa eşit olarak katılmakla ve varlıktan alabilecek olduğunu, özünün yeteneği uyarınca dolaysız, her türlü yakınlık ve uzaklıktan bağımsız bir biçimde almakla doğrudan doğruya Tanrıya bağlıdır. Dahası saf halde içkinlik, tekanlamlı bir Varlık gerektirir; bir Doğa oluşturan ve hem üreticide hem üründe, hem nedende hem sonuçta ortak olan olumlu biçimlerden oluşan bir Varlık. İçkinliğin özlerin ayrımını ortadan kaldırmadığını biliyoruz; ama sonuç olarak kiplerin özlerini içerirken, neden olarak tözün özünü oluşturacak ortak biçimlere ihtiyaç vardır. Bu yüzden, içkinliğin bakış açısında nedenin üstünlüğü devam eder; ama bu üstlünlük hiçbir en-üst-düzeyliliğe, başka deyişle kendileri sonuçta bulunan biçimlerin ötesinde bir ilkenin koyulmasına sebep olmaz. İçkinlik, nedenin her türlü en-üst-düzeyliliğine, her türlü olumsuz teolojiye, her türlü analoji yöntemine, her türlü hiyerarşik dünya anlayışına karşıdır. İçkinliğin içinde her şey olumlamadır. Neden sonuçtan üstündür, ama sonuca bahşettiği şeyden üstün değildir. Daha doğrusu Neden, sonuca hiçbir şey "bahşetmez". Katılım bütünüyle olumlu bir şekilde düşünülmelidir; en üst düzeyde bir bağış üzerinden değil, özler ayrımının sürmesine olanak tanıyan biçimsel bir ortaklık üzerinden düşünülmelidir.

Türümle içkinlik arasında eğer bunca farklılık varsa, tarihsel olarak, kısmen dahi olsa, nasıl benzeştirilebilirler? Bunun nedeni, Yeni-Platonculuğun kendisinde de, gerçek bir içkin nedenin, Stoacı etkilerle türümsel nedenle biraraya gelmiş olmasıdır.[10] Zaten Bir'in seviyesinde de küre ve ışıma metaforu katı hiyerarşi teorisini ciddi bir biçimde düzeltmektedir. Ama daha da önemlisi, ilk türüm bize

10 M. de Gandillac bu izleği şu yapıtında analiz etmiştir: *La Philosophie de Nicolas de Cues*, Aubier, 1942.

bir içkin neden fikrini verir. Bir'den Zekâ ya da Varlık türer; oysa burada sadece varlık ve zekânın karşılıklı içkinliği yoktur, zekâ da tüm zekâları ve tüm düşünülür-olanları içermektedir, tıpkı varlığın tüm varlıkları ve tüm varlık cinslerini içerdiği gibi.[11] "Zekâ, doğurduğu bir dolu varlığı, kendinde tutarak bir bakıma yutar."[12] Şüphesiz, zekâdan da yeni bir hipostaz türer. Ama zekâ, türümsel neden olarak ancak yetkinlik noktasına eriştiği ölçüde böyle davranır; ve bu noktaya da sadece içkin neden olarak erişir. Varlık ve zekâ hâlâ Bir'dir, ama varolan ve bilen Bir, *Parmenides*'in ikinci varsayımının Bir'i; içinde çokluğun mevcut olduğu ve kendisi de çokluğun içinde mevcut olan Bir. Plotinos varlığın birlik halinde sayıyla özdeş olduğunu, varlıkların da açındırılma halinde sayıyla (yani, "açıklanmış" sayıyla) özdeş olduklarını gösterir.[13] Zaten Plotinos'ta, Bir'in en üstünlüğüyle birarada bulunan Varlığın bir eşitliği vardır.[14] Damaskios ise, çokluğun Bir'de toparlandığı, yoğunlaştığı, *kapsandığı*, ama Bir'in de çoğullarda *açıklandığı* bu Varlık halinin betimlemesini çok ileri taşır.

Ortaçağ ve Rönesans felsefeleriyle gitgide daha büyük bir önem kazanacak bir mefhum çiftinin (*complicare-explicare*) kökeni işte budur.[15] Her bir şey, onları karmaşıklaştıran Tanrıda mevcuttur; Tanrı, onu açıklayan ve içerimleyen her bir şeyde mevcuttur. Birbirini

---

11 Plotinos'un *nous* kavramı Ortaçağ İslam felsefesinde genellikle akıl sözcüğüyle karşılanmıştır. Buna göre, yukarıdaki ifade şöyle de çevrilebilir: "...akıl da tüm akılları [*intelligences*] ve tüm akledilir şeyleri [*intelligibles*] içermektedir..." *(ç.n.)*

12 Plotinos, V, 1, § 7, 30.

13 Plotinos, VI, 6, § 9. *Exelittein* (açıklama, açındırma) terimi, Plotinos ve takipçileri için bir Varlık ve Zekâ teorisi düzeyinde büyük bir önem taşır.

14 Bkz. Plotinos, VI, 2, § 11, 15: "Bir şey bir başka şeyden daha az birliğe sahip olsa da, ondan daha az varlığa sahip olamaz."

15 Boethius, *comprehendere* ve *complectiri* terimlerini ebedi Varlığa uygular (bkz. *Consolation de la philosophie*, yazı 6 [Türkçesi: *Felsefenin Tesellisi*, Ç. Dürüşken (çev.), Kabalcı Yay., İstanbul, 2006]). *Complicatio-explicatio* ad çifti [ya da *karmaşıklaştırıcı-açıklayıcı* zarf çifti], Boethius'un yorumcularında ve özellikle 13. yüzyılda Chartres okulunda büyük bir önem kazanır. Ama bu mefhumların ciddi bir felsefi statü edinmeleri Nikolaus von Cusa ve Bruno ile olmuştur: Bkz. M. de Gandillac, *a.g.e.*

izleyen ve birbirine tabi olan türümler dizisinin yerine, bağlılaşık iki devinimin birlikte-mevcudiyeti geçer. Zira şeyler, Onu açıklamaları ve içerimlemeleri bakımından Tanrıda kaldıkları gibi, Tanrı da şeyleri karmaşıklaştırmak için kendinde kalmaktadır. Şeylerin Tanrıdaki mevcudiyeti özünlülüğü oluşturur; tıpkı Tanrının şeylerdeki mevcudiyetinin içerimlemeyi oluşturduğu gibi. Hipostazların hiyerarşisinin yerine, varlığın eşitliği geçer; zira şeylerin kendisi için mevcut olduğu ve kendisi şeylerde mevcut olan, hep aynı varlıktır. İçkinlik karmaşıklaştırma ile açıklama ve özünlülük ile içerimlemenin birlikteliğiyle tanımlanır. Şeyler, onları karmaşıklaştıran Tanrıda özünlü olarak kalırlar, tıpkı Tanrının kendisini açıklayan şeylerde içerimlenmiş olarak kalması gibi. Kendini her bir şey aracılığıyla açıklayan, karmaşıklaştırıcı Tanrıdır: "Tanrı, her şeyin Onda olması anlamında evrensel karmaşıklaştırmadır; ve kendisinin her şeyde olması anlamında evrensel açıklamadır."[16] Bundan böyle katılım, ilkesini, Bir'in az veya çok yakın kaynağı olacağı bir türümde değil, tüm varlıkları kapsayan ve her birinin özüyle açıklanan mutlak bir Varlığın dolaysız ve upuygun ifadesinde bulur. İfade şu yönlerin hepsini kapsamaktadır: karmaşıklaştırma, açıklama, özünlülük, içerimleme. İfadenin bu yönleri içkinliğin de kategorileridir; iki mefhumun bağlılaşık olduğu mantıksal ilişkiler sisteminde içkinlik ifade edici olarak, ifade ise içkin olarak kendini göstermektedir.

Bu açıdan ifade fikri, katılınanın gerçek etkinliğini ve katılımın olanaklılığını açıklar. Yeni içkinlik ilkesinin kendini öne sürdüğü yer, ifade fikridir. İfade, çokluğun birliği olarak, çokluğun karmaşıklığı ve Bir'in açıklaması olarak belirmektedir. Tanrı, kendini dünyada ifade eder; dünya ifadedir, Tanrı-varlığın ya da varolan Bir'in açıklamasıdır. Dünya öyle bir şekilde Tanrıya taşınmıştır ki, sınırlarını ya da sonluluğunu yitirir ve tanrısal sonsuzluğa dolaysızca katılır. Merkezi her yerde olup, çemberi hiçbir yerde olmayan daire metaforu dünyaya uygun düşmektedir. İfade ilişkisi, Tanrı ile dünya arasında bir öz özdeşliği değil, bir varlık eşitliği kurar. Zira aynı varlık, hem her şeyi kendi özü uyarınca karmaşıklaştıran Tanrıda, hem de Tanrıyı kendi

16 Nikolaus von Cusa, *Docte Ignorance*, II, Bölüm 3.

özleri ya da kipleri uyarınca açıklayan şeylerde mevcuttur. Öyle ki, Tanrı *karmaşıklaştırıcı* Doğayla özdeş olarak, Doğa da *açıklayıcı* Tanrıyla özdeş olarak tanımlanmalıdır. Ama bu eşitlik ya da ayrımdaki bu özdeşlik, ifadenin bütünü için iki uğrak oluşturur: Tanrı kendini Kelamında ifade eder, Kelamı tanrısal özü ifade eder; ama evren her bir şeyi onlara özsel olarak uygun düşen kipe göre ifade ettiğinden, Kelam da kendisini evrende ifade eder. Kelam Tanrının ifadesidir, bir ifade-dil; Evren o ifadenin ifadesidir, ifade-şekil ya da fizyonomi. (Bu çift ifadeye ilişkin klasik izlek Eckhart'ta yeniden ortaya çıkar: Tanrı kendini, içsel ve sessiz bir söz olan Kelamda ifade etmekte; Kelam ise kendini, şekil ya da dışsallaşmış söz olan dünyada ifade etmektedir.[17])

Varlığın ifade edici bir içkinliğinin, Bir'in türümsel aşkınlığına nasıl aşılandığını göstermeye çalıştık. Ne var ki Plotinos ve ardıllarında, bu içkin neden türümsel nedene tabi halde kalır. Gerçi varlık ya da zekâ "kendini açıklamaktadır", ama kendini açıklayan yalnızca halihazırda çoğul olan ve ilk ilke olmayan şeydir. "Zekâ kendini açıklar. Çünkü tüm varlıklara sahip olmak ister; ama bunu istemese onun için daha iyi olurdu, zira bu yolla ikinci ilke haline gelir."[18] İçkin varlık ve içkin düşünce bir mutlak oluşturmaz, ama bir ilk ilke varsayar: her şeyin kökünü aldığı ve her şeyin sonunda ona döndüğü türümsel neden ve aşkın erek. Hiç şüphe yok ki, bu ilk ilke, varlıktan üstün olan Bir, virtüel bir şekilde tüm şeyleri içermektedir: O *açıklanmıştır*, ama zekânın ve varlığın tersine *kendi kendini açıklamamaktadır*.[19] Onu ifade eden tarafından etkilenmiş değildir. Öte yandan, içkin nedenin gitgide daha büyük bir önem kazanmasını, Varlığın Bir'le boy ölçüşmesini ve ifadenin türümle boy ölçüşüp bazen onun yerini almaya meyletmesini görmek için, Yeni-Platonculuğun

---

17 Eckhart'ta ifade kategorisi için bkz. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez maître Eckhart* (Vrin, 1960).

18 Plotinos, III, 8, § 8. Ve V, 3, § 10: "Açıklanan şey, çokluktur."

19 Plotinos, VI, 8, § 18, 18: "Merkez kendini, olduğu ve açıklandığı haliyle yarıçaplar aracılığıyla gösterir, ama kendi kendini açıklamaksızın."

Ortaçağ, Rönesans ve Reform boyunca gerçekleşen aşırı evrimini beklemek gerekir. Rönesans felsefesini modern bir felsefe yapanın ne olduğu sık sık araştırılmıştır; biz bütünüyle Alexandre Koyré'nin tezini izliyoruz; ona göre özgül ifade kategorisi bu felsefenin düşünme tarzını karakterize etmektedir.

Gelgelelim, bu ifadeci eğilimin tam olarak hedefine varmadığı da kesindir. İfadeciliği, Kelam teorisiyle ve en çok da ilk ilkeyi bir Varlık haline getiren ontolojik gereklilikleriyle destekleyen Hristiyanlıktır. Ama tanrısal varlığın aşkınlığını korumaya dönük daha da güçlü bir gereklilikle onu bastıran da Hristiyanlıktır. Ayrıca içkinlik ve panteizm suçlamasının filozofları hep tehdit ettiği ve filozofların her şeyden önce bu suçlamadan kurtulmak kaygısında oldukları görülmektedir. Daha Scotus Eriugena'da, ifade edici bir içkinlikle türümsel bir aşkınlığın ve örnek bir *ex nihilo* yaratımın haklarını uzlaştıran, felsefi bakımdan ustalıklı birleşimlere hayranlık duymak gerekir. Aslında yaratıcı bir Tanrının aşkınlığı, analojik bir Varlık anlayışı sayesinde, ya da hiç değilse eşit-Varlığın kapsamını sınırlandıran bir en üst düzeyde Tanrı anlayışı sayesinde kurtarılmıştır. Varlığın eşitliği ilkesi de analojik bir şekilde yorumlanmıştır; simgeciliğin tüm kaynakları aşkınlığı korumaktadır. Demek ki ifade-edilemez-olan, ifadenin bağrında saklanmıştır. Plotinos'a, Varlıktan üstün ve dile getirilemez Bir'in konumuna dönülüyor değildir. Zira dünyada kendini içkin neden olarak olumlayan ve ifade eden, aynı Tanrı, aynı sonsuz varlıktır. Kendisi hakkında ve içkinliğine ilişkin olarak olumlanan her şeyi yadsıyan bir olumsuz teolojinin nesnesi olarak, ifade-edilemez ve aşkın halde kalan Tanrı, sonsuz varlık. Oysa bu koşullarda bile içkinlik, türüm ve yaratım perspektifleriyle düzeltilen bir sınır-teori olarak belirir. Bunun sebebi basittir: İfade edici içkinlik, kendisine tam bir tekanlamlılık anlayışı, tekanlamlı Varlığın tastamam olumlanışı eşlik etmedikçe kendi kendisine yetemez.

İfade edici içkinlik, onu kısmen destekleyen kısmen bastıran türüm izleğine gelip aşılanır. Fakat benzer koşullarda yaratım izleğiyle de iç içe geçer. Yaratım bir yönüyle, Türümle aynı kaygıya cevap verir gibidir; söz konusu olan hâlâ katılmanın tarafında bir katılım ilkesi

bulmaktır. İdealar Tanrıya konur: Onları model alacak ya da duyulur-olan'ın düzeyine inmeye zorlayacak daha aşağı bir makama gönderme yapmaktansa, kendilerinin birer örnek değeri vardır. Tanrının sonsuz varlığını temsil etmekle, Tanrının yapmak istediği ve yapabileceği her şeyi de temsil etmektedirler. Tanrıdaki İdealar *örnek benzerliklerdir; ex nihilo* yaratılmış şeyler ise *taklitsel benzerliklerdir.* Katılım bir taklittir, ama taklidin ilkesi modelin ya da taklit edilenin tarafında bulunur: İdealar Tanrıyla ilişkili olarak değil, Tanrıya olası katılımlarını temellendirdikleri şeylerle ilişkili olarak ayrışırlar. (Malebranche Tanrıdaki İdeaları, katılınabilir ya da taklit edilebilir Tanrıyı temsil eden ifade ilkeleri olarak tanımlayacaktır.)

Bu yol Aziz Augustinus tarafından çizilmiştir. İfade kavramı burada da hem örnek benzerliğin hem de taklitsel benzerliğin statüsünü belirlemek üzere ortaya çıkıverir. Aziz Bonaventura, Aziz Augustinus'un ardından bu ikili belirlenime en çok önem veren kişidir: İki benzerlik, "ifade edici" benzerliğin somut birlikteliğini oluşturur. Tanrı kendini Kelamında ya da örnek İdeada ifade eder; ama örnek İdea da yaratılabilir ve yaratılmış şeylerin çokluğunu ifade etmektedir. Böylesi bir ifadenin paradoksu şudur: İçsel ve ebedi olduğundan, kendi kendisini ifade edene göre bir, ifade edilene göre çoktur.[20] İfade, bizi, kendisini ifade eden Tanrıdan ifade edilen şeylere götüren bir ışınım gibidir. O da (ifade edilen değil) ifade eden olduğu için, tanrısal özün kendisi gibi sınırsızca her şeye yayılmaktadır. Burada tekrar bir eşitlik ilkesiyle karşılaşırız; Aziz Bonaventura bu ilke uyarınca, Tanrıda oldukları halleriyle İdeaların kendi aralarındaki her türlü hiyerarşiyi yadsır. Aslında ifade edici bir benzerlik teorisi

---

20 Aziz Bonaventura, kendi kendisini ifade edenin Hakikatini, ifade edilen şeyi ve ifadenin kendisini kapsayan bir ifade üçlemesi geliştirir: *In hac autem expressione est tria intelligere, scilicet ipsam veritatem, ipsam expressionem et ipsam rem. Veritas experimens una sola est et re et ratione; ipsae autem res quae experimuntur habent multiformitatem vel actualem vel possibilem; expressio vero, secundum id quod est, nihil aliud est quam ipsa veritas; sed secundum id ad quod est, tenet se ex parte rerum quae exprimuntur* (*De Scientia Christi,* Opera omnia, V, 14 a). Aziz Augustinus ve Aziz Bonaventura'da "ifade etme" ve ifade" sözcükleri hakkında bkz. E. Gilson, *La Philosophie de Saint Bonaventure* (Vrin, üçüncü baskı), s. 124-125.

belli bir içkinliği de içerimler. İdealar Tanrıdadırlar; öyleyse şeyler de örnek benzerlikleri uyarınca Tanrıdadırlar. Peki ama, şeylerin kendilerinin de birer taklit olarak Tanrıda olmaları gerekmez mi? Kopyanın modelde belli bir özünlülüğü yok mudur?[21] Bu sonuçtan, ancak kesinlikle analojik bir varlık anlayışını savunmakla kaçınılabilir. (Aziz Bonaventura'nın kendisi de sürekli olarak ifade edici benzerlik ile tekanlamlı benzerlik ya da tekanlamlılık benzerliğini karşı karşıya getirmektedir.)

Yukarıda andığımız yazarların çoğu iki geleneğe birden bağlıdır: türüm ve taklit, türümsel neden ve örneksel neden, Sahte Dionysos ve Aziz Augustinus. Ama önemli olan, bu iki yolun ifade kavramında biraraya gelmesidir. Bu, daha önce, kâh "benzerleşmeci" [*similitudinaire*] kâh "türümsel" bir ifade felsefesi oluşturan Scotus Eriugena'da görülür. *Türüm bizi bir ifade-açıklamaya götürür. Yaratım bizi bir ifade-benzerliğe götürür.* Nitekim ifadede bu iki yön de vardır: Bir yandan ayna, model ve benzerlik iken; öbür yandan tohum, ağaç ve daldır. Ama bu metaforlar sonunda hiçbir yere varmazlar. İfade fikri, ortaya çıkarıldığı anda bastırılmıştır. Bunun nedeni, yaratma ya da türüm izleklerinin "ifadeciliğin" içerimlediği içkinliğin sonuna kadar gitmesini engelleyen asgari bir aşkınlıktan vazgeçememeleridir. İçkinlik tam anlamıyla felsefi baş dönmesidir ve ifade kavramından ayrılamaz (kendini ifade edendeki ifadenin ve ifadedeki ifade edilenin ikili içkinliği).

Spinozacılığın anlamı bizce şudur: İçkinliği ilke olarak öne sürmek; ifadeyi, türümsel ya da örneksel bir neden karşısında her türlü bağımlılıktan kurtarmak. *İfadenin kendisi türemeyi bıraktığı gibi, benzemeyi de bırakır.* Böyle bir sonuç ise ancak bir tekanlamlılık

21 Nikolaus von Cusa bu anlamda şunu belirtir: "İmgenin, onsuz gerçekten bir imge olmayacağı modelinde içerilmesi gerekir... Sonuç olarak, model bütün imgelerdedir ve bütün imgeler de ondadır. Böylece hiçbir imge, modelden daha fazla ya da daha az değildir. Ve bu yüzden tüm imgeler biricik bir modelin imgeleridir" ("Le Jeu de la boule", *Œuvres choisies*, Aubier, s. 530).

perspektifinde elde edilebilir. Tanrı, kendi kendisinin nedeni olmasıyla aynı anlamda her bir şeyin de nedenidir; biçimsel olarak varolduğu gibi ya da kendini nesnel olarak anladığı gibi üretmektedir. Öyleyse şeyleri, kendi özünü oluşturan biçimlerde, fikirleri ise kendi özünün fikrinde üretmektedir. Ama Tanrının özünü biçimsel olarak oluşturan bu sıfatlar, tüm biçimsel kip özlerini de içerirler; Tanrının özünün fikri, tüm nesnel özleri ya da tüm fikirleri kapsar. Genel olarak şeyler, tanrısal varlığın kipleridir, yani bu varlığın doğasını oluşturan sıfatların ta kendilerini içerimlerler. Bu anlamda her benzerlik, neden ve sonuçta ortak olan bir niteliğin mevcudiyetiyle tanımlanmasından ötürü tekanlamlıdır. Ne üretilmiş şeyler birer taklittir ne de fikirler birer modeldir. Hatta Tanrı fikrinin de hiçbir örneksel yanı yoktur, zira kendisi de kendi biçimsel varlığında üretilmiştir. Buna karşılık, fikirler de şeyleri taklit etmezler. Biçimsel varlıkları bağlamında düşünce sıfatından kaynaklanırlar; temsil edici olmaları da, sadece, mutlak bir düşünme gücüne katılmaları ölçüsündedir; kendiliğinden mutlak üretme ya da eyleme gücüne eşit bir mutlak düşünme gücüne katılmaları ölçüsünde. Bu yolla her türlü taklitsel ya da örneksel benzerlik ifade edici ilişkiden dışlanmış olur. Tanrı kendini, özünü oluşturan biçimlerde olduğu gibi, bu özü düşünen Fikirde ifade etmektedir. İfade hem varlık için, hem de bilme için söylenir. Ama ifade edici olan, yalnızca tekanlamlı varlık ve tekanlamlı bilgidir. Töz ve kipler, neden ve sonuçlar yalnızca, bunlardan birinin edimsel olarak özünü oluşturan ve diğerlerinin edimsel olarak özünü içeren ortak biçimlerle varolur ve bilinirler.

Bu nedenle Spinoza daha önceki geleneklerde hep birbirine karıştırılan iki alanı birbiriyle karşıtlık içinde ele alır. Bunlar ifadenin alanıyla göstergenin alanıdır: tek upuygun bilgi olan ifade edici bilgi ile göstergelere dayalı bilgi, apofaza ya da analojiye dayalı bilgi. Spinoza farklı gösterge çeşitleri ayırt eder: bizi, bedenimizin haline göre bir şey çıkarsamaya iten imleyici göstergeler; yasaları bize ahlak yasaları olarak kavratan buyurucu göstergeler; bizi itaat ettiren ve olsa olsa Tanrının bazı "özgülük"lerini meydana çıkaran vahiy göstergeleri. Ama ne olursa olsun, göstergelere dayalı bilgi hiçbir zaman ifade edici değildir ve hep birinci tür bilgi olarak

kalmaktadır. İmleme bir ifade değil, fikrin kendini açıklamada ya da kendi nedenini ifade etmede yetersiz kaldığı bulanık bir kuşatma halidir. Buyruk bir ifade değil, Tanrının gerçek ifadeleri olan doğa yasalarının da birer buyruk olduğuna inanmamıza yol açan bulanık bir izlenimdir. Vahiy bir ifade değil, bir ifade-edilemezlik kültürü, bulanık ve göreli bir bilgidir; Tanrının üstünlüğünü, her cinsteki en-üst-düzeyliliği içerisinde (en yüksek düzeyde Bir vs.) kurtarmak için, Ona bizimkine benzer belirlenimler (Anlama yetisi, İstenç) yüklememize yarayan bilgi. Spinoza tekanlamlılık sayesinde, ifade fikrini üç gösterge çeşidinin karşısına geçirerek, ona olumlu bir içerik kazandırır. İfadelerle göstergelerin karşıtlığı Spinozacılığın en temel tezlerinden biridir.

Ama ifadenin hâlâ türümün bütün izlerinden kurtarılması gerekmektedir. Yeni-Platonculuk, kuvvetinin bir kısmını şu tezden alıyordu: Üretim birleşimlerle (cinse türler eklemekle, bir maddede bir biçim almakla) değil, ayrışmalarla ve farklılaşmayla gerçekleşir. Fakat Yeni-Platonculuk çeşitli gereklilikler arasında kalmıştı: Ayrım, Ayrımsız'dan ya da mutlak olarak Bir'den hareketle üretilmeli ve buna rağmen edimsel olmalıydı; edimsel olmalı, ama buna rağmen sayısal olmamalıydı. Bu gereklilikler, Yeni-Platonculuğun ayrımsız ayrımların, bölünmesiz bölünmelerin, çoğullaştırılamayan çoklukların durumunu tanımlamaya dönük çabalarını açıklamaktadır. Buna karşılık Spinoza kendi ayrımlar teorisinde başka bir yol bulur. Tekanlamlılıkla ilgili olarak biçimsel bir ayrım, yani sayısal olmayan ve olamayacak gerçek bir ayrım fikri, tözün ontolojik birliğiyle sıfatların niteliksel çokluğunu dolaysızca uzlaştırmasına olanak tanımaktadır. En üst düzeyde Birlik'ten türemek şöyle dursun, gerçekten ayrık sıfatlar mutlak olarak bir tek olan tözün özünü oluştururlar. Töz, kendisinden paradoksal bir ayrımın doğacağı Bir gibi bir şey değildir; sıfat türüm değildir. Tözün birliği ve sıfatların ayrımı, birarada ifadeyi oluşturan bağlılaşıklardır. Sıfatların ayrımı ile ontolojik olarak tek olan bir tözün niteliksel bileşimi bir bütün oluşturur; töz sonsuz sıfata ayrışır, kendisinin edimsel biçimleri ya da bileşen nitelikleri gibi olacak sonsuz sıfata. Demek ki her üretimden önce bir ayrışma vardır, ama bu ayrışma aynı zamanda tözün kendisinin de bileşimidir.

Kiplerin üretilmesinin farklılaşma yoluyla gerçekleştiği doğrudur. Ama bu durumda söz konusu olan, bütünüyle niteliksel bir farklılaşmadır. Gerçek ayrım hiçbir zaman sayısal değilse, sayısal ayrım da özsel olarak kipseldir. Şüphe yok ki, sayı, kiplere kıyasla akıl varlıklarıyla daha iyi uyuşur. Buna rağmen kipsel ayrım nicelikseldir; sayı bu niceliğin doğasını kötü ifade ediyor olsa bile. Bu durum, Spinozacı katılım anlayışında gayet iyi görülür.[22] Türüm ve yaratım teorileri, katılıma verilecek her türlü maddi anlamı reddetme noktasında uzlaşırlar. Buna karşılık Spinoza'da, katılımı maddi ve niceliksel bir katılım olarak yorumlamaya bizi mecbur eden, katılım ilkesinin kendisidir. Katılma bir pay alma, bir parçası olmadır. Sıfatlar, her birine Tanrının mutlak gücünün denk geldiği dinamik nitelikler gibidirler. Özü içinde bir kip de her zaman belli bir derecedir, bir niteliğin belli bir niceliği. Dolayısıyla da onu içeren sıfatta Tanrının gücünün bir parçası gibidir. Sıfatlar ortak biçimler olduklarından, tözün, özüyle özdeş bir her-şeye-gücü-yeterlik sahibi olmasının, kiplerin de bu gücün özleriyle özdeş bir parçasına sahip olmalarının koşullarıdır. Tanrının gücü, kendini kipsel olarak ifade eder ya da açıklar; ama bunu, ancak bu niceliksel farklılaşma sayesinde ve onun içinde yapar. Bu nedenle Spinozacılıkta insan, kendisine özgü bir sözde niteliğe borçlu olduğu ve kendisine sadece taklitsel bir katılım açısından ait olan tüm ayrıcalıkları yitirmektedir. Kipler birbirlerinden nicelik bakımından ayrılırlar: Her bir kip Tanrının özünü, o öz kendisini kipin özüyle açıkladığı oranda, yani o kipe denk gelen nicelik uyarınca bölündüğü oranda ifade eder ya da açıklar.[23]

Bir ve aynı sıfatın kipleri sıralarına, Tanrıya yakınlıklarına ya da Tanrıdan uzaklıklarına göre ayrışmazlar. Niceliksel olarak, her bir kipin her zaman doğrudan tanrısal töze katılan özlerinin nicelikleri ve kapasiteleriyle ayrışırlar. Şüphesiz, Spinoza'da, dolaysız sonsuz kip, dolaylı sonsuz kip ve sonlu kipler arasında bir hiyerarşi varlığını sürdürüyor gibidir. Ama Spinoza sürekli olarak *Tanrının hiçbir zaman,*

---

22 Katılım sözcüğü ve mefhumu (Tanrının doğasına, Tanrının gücüne katılım) *Etika*'nın ve *Mektuplar*'ın sürekli izleklerinden biridir.

23 Bkz. *E*, IV, 4, kanıtlama.

kelimenin gerçek anlamıyla uzak neden olmadığını hatırlatır.[24] Tanrı belli bir sıfat altında ele alındığında, Ona denk gelen dolaysız sonsuz kipin yakın nedenidir. Spinoza'nın dolaylı diye nitelediği sonsuz kipe gelince, o zaten kipleşmiş sıfattan doğar; *ama ilk kipleşme bir türüm sistemindeki aracı neden olarak devreye girmez;* bizzat Tanrının kendisinin kendinde ikinci kipleşmeyi ürettiği kiplik olarak sunulur. Sonlu kiplerin özlerini ele alırsak, onların da en güçsüzlerin en güçlülere bağlı olacağı bir hiyerarşi değil, her özün diğer tüm özlerle uyuştuğu ve tüm özlerin her bir özün üretilişinde kapsandığı bir karşılıklı içerimleme sistemi oluşturduklarını görürüz. Böylelikle Tanrı, her bir özü doğrudan doğruya ve tüm diğer özlerle birlikte üretir. Son olarak, varolan kiplerin kendilerinin doğrudan nedeni de Tanrıdır. Şüphesiz, varolan sonlu bir kip, sıfattan başka bir şeye gönderme yapar; başka bir varolan kipte bir neden bulur; bu kip de bir başkasında bulur ve bu böyle sonsuza kadar gider. Ama Tanrı, her kip açısından, nedenin belli bir sonucu olmasını belirleyen güçtür. Hiçbir zaman sonsuz bir nedensel gerilemeye girmeyiz; o nedeni belli sonuca sahip olmaya belirleyen ilke olarak Tanrıya doğrudan doğruya ulaşmak için bir kipi nedeniyle ele almak yeterlidir. İşte bu anlamda Tanrı hiçbir zaman, varolan kipler için bile uzak neden değildir. Ünlü Spinozacı formül buradan gelir: "ölçüde". Doğrudan üreten her zaman Tanrıdır, ama çeşitli kiplikler altında üreten Tanrı: sonsuz olduğu ölçüde, kendisi de sonsuz sayıda olan bir kiplenişle kipleştiği ölçüde; tikel bir kiplenişten etkilendiği ölçüde. Türümler hiyerarşisinin yerini, Tanrının kendisindeki bir kiplikler hiyerarşisi alır; ama her kiplik altında Tanrı kendini dolaysızca ifade etmekte ya da sonuçlarını doğrudan doğruya üretmektedir. Bu nedenle her sonuç Tanrıdadır ve Tanrıda kalır; bu nedenle, Tanrının kendisi sonuçlarının her birinde mevcuttur.

Töz kendini, öncelikle kendisinde ifade eder. Bu ilk ifade biçimsel ve nitelikseldir. Töz kendini, biçimsel olarak ayrık, niteliksel olarak ayrık, gerçekten ayrık sıfatlarda ifade eder; her sıfat da tözün özünü ifade etmektedir. Burada o iki yönlü devinimle, yani

---

24 "Son ya da uzak neden"den her söz edişinde, Spinoza bu formülün kelimenin düz anlamıyla alınmaması gerektiğini belirtir: Bkz. *KV*, I, Bölüm 3, 2; *E*, I, 28, not.

karmaşıklaştırma-açıklama devinimiyle yeniden karşılaşırız: Töz sıfatları "karmaşıklaştırır", her sıfat tözün özünü açıklar, töz de tüm sıfatlarca açıklanır. Bu ilk ifade, her türlü üretimden önce, tözün kendisinin kuruluşu gibidir. Burada bir eşitlik ilkesinin ilk uygulaması belirir: Töz bütün sıfatlara eşit olmakla kalmaz, bütün sıfatlar da birbirine eşittir, hiçbiri üstün ya da aşağı değildir. *Töz kendini, kendisi için ifade eder.* Kendini, tüm sıfatları anlayan Tanrı fikrinde ifade eder. Tanrı kendini, aynı zamanda anlamaksızın ifade etmez ve açıklamaz. Bu ikinci ifade nesneldir. Eşitlik ilkesinin yeni bir kullanımını içerimlemektedir: Tanrı fikrine denk gelen düşünme gücü, sıfatlara denk gelen varolma gücüne eşittir. Tanrı fikrinin (Oğul ya da Kelam) karmaşık bir statüsü vardır: Nesnel olarak töze eşit olduğundan, biçimsel varlığı içinde sadece bir üründür. Onun için de, bizi üçüncü bir ifadeye de götürür bu fikir: *Töz kendini yeniden ifade eder, sıfatlar da kendilerini kiplerde ifade ederler.* Bu ifade kiplerin kendilerinin üretimidir: Tanrı kendini anladığı gibi üretir; sonsuz şey üretmeksizin ve ürettiği her şeyi anlamaksızın kendini anlamaz. Tanrı, kendi özünü oluşturan aynı sıfatlarda üretim yapar, ürettiği her şeyi de özünü anlayan aynı fikirde düşünür. Böylece tüm kipler ve onlara denk gelen fikirler ifade edicidirler. Sıfatlar kip özlerini "karmaşıklaştırırlar" ve özler tarafından açıklanırlar, tıpkı Tanrı Fikrinin tüm fikirleri anlaması ve bu fikirlerce açıklanması gibi. Bu üçüncü ifade nicelikseldir. Bu nedenle, niceliğin kendisi gibi iki biçimi olacaktır: kip özlerinde yeğinlikli, kipler varoluşa geçince uzamlı. Eşitlik ilkesi burada son uygulanışını bulur: Kipler tözün kendisine eşit değildir, ama tözün üstünlüğü hiçbir en-üst-düzeyliliği beraberinde getirmez. Kipler, tam da tözün özünü oluşturanlarla aynı niteliksel biçimleri içerimledikleri ölçüde ifade edicidirler.

ÜÇÜNCÜ KISIM

SONLU KİP TEORİSİ

BÖLÜM XII

KİP ÖZÜ: SONSUZDAN SONLUYA GEÇİŞ

Spinoza'da klasik sıfat-nitelik özdeşliğiyle karşılaşırız. Sıfatlar ebedi ve sonsuz niteliklerdir: İşte bu anlamda bölünmezdirler. Uzam, tözsel nitelik ya da sıfat olması ölçüsünde bölünmezdir. Her bir sıfat, bir nitelik olması ölçüsünde bölünmezdir. Ama her sıfat-niteliğin, bazı koşullar altında bölünebilir olan sonsuz bir niceliği de vardır. Bir sıfatın bu sonsuz niceliği bir madde oluşturur, ama sadece kipsel bir madde. Demek ki bir sıfat gerçekten değil, kipsel olarak bölünmektedir. Sıfatın kipsel olarak ayrışan parçaları vardır: gerçek ya da tözsel değil, kipsel parçalar. Bu, öbür sıfatlar için olduğu gibi uzam için de geçerlidir: "Uzamda, kiplerden önce herhangi bir parça yok mudur? Hiçbir şekilde yoktur, diyorum ben."[1]

Ama "parça" sözcüğünün iki şekilde anlaşılması gerektiği *Etika*'da ortaya çıkar. Söz konusu olan bazen güç parçaları, yani içsel ya da yeğinlikli parçalar, gerçek dereceler, güç ya da yeğinlik dereceleridir. Kiplerin özleri böylece güç dereceleri olarak tanımlanır (Spinoza, burada, eski bir skolastik geleneği canlandırmaktadır, bu geleneğe göre

1 *KV*, I, Bölüm 2, 19, not 6.

de *modus intrinsecus* = *gradus* = *intensio* [içsel kip = derece = yeğinlik]).[2] Ancak bazen de, dışsal ve uzamlı parçalar, birbirine dışsal, birbirleri üzerinde dışarıdan eylemde bulunan parçalar söz konusudur. Buna göre en yalın cisimler uzamın kipsel ve uzamsal nihai bölünmeleridir. (Uzamsallığın uzamın bir ayrıcalığı olduğu sanısından kaçınılmalıdır: Uzamın kipleri esas olarak güç dereceleriyle tanımlanırlar; düşünce gibi bir sıfatın ise kipsel ve uzamlı parçaları ve en yalın cisimlere denk gelen fikirleri vardır.[3])

Öyleyse her bir sıfat, kendileri de sonsuz olan ama kendi tarzlarınca bazı koşullarda bölünebilir olan iki nicelikten etkileniyor gibi görünmektedir: yeğinlikli parçalara ya da derecelere bölünen yeğinsel bir nicelik; uzamlı parçalara bölünen uzamsal bir nicelik. Bu durumda Spinoza'nın, tözle ilişkili sıfatların niteliksel sonsuzunun yanı sıra, tamamen kipsel olan iki niceliksel sonsuza anıştırmada bulunmasına şaşırmamak gerekir. Meyer'e mektubunda şöyle yazmaktadır: "Bazı şeyler, dayandıkları neden sayesinde (sonsuzdurlar), bununla birlikte soyut olarak kavrandıklarında, parçalara bölünebilir ve sonlu olarak değerlendirilebilirler; *bazı başka şeylere* de sonsuz, ya da istenirse belirsiz denebilir, çünkü daha büyük ya da daha küçük olarak kavranabilmelerine rağmen hiçbir sayıya eşitlenemezler."[4] Ama o zaman da pek çok problem ortaya çıkar: Bu iki sonsuz neden oluşmaktadır? Nasıl ve hangi koşullar altında parçalara bölünebilmektedirler? Birbirleriyle ilişkileri ve parçalarının ilişkileri nedir?

Spinoza'nın kip özü, tikel ya da tekil öz diye adlandırdığı şey nedir? Tezi şöyle özetlenebilir: Kip özleri ne mantıksal olanaklılıklar,

---

2 Yeğinlik ya da derece problemi özellikle 13. ve 14. yüzyıllarda önemli bir rol oynar: Bir nitelik, biçimsel sebebini ya da özünü değiştirmeksizin, farklı derecelerden etkilenebilir mi? Bu etkilenişler özün kendisine mi, yoksa sadece varoluşa mı aittir? İçsel kip ya da derece teorisi Scotusçulukta özellikle gelişkindir.

3 Bkz. *E*, II, 15, önerme ve kanıtlama.

4 *Mektup XII – Meyer'e* (III, s. 42).

ne matematiksel yapılar ne de metafizik kendiliklerdir, bunlar birer fiziksel gerçekliktir, *res physicae*. Spinoza'nın söylemek istediği şey öz olarak özün bir varoluşunun olduğudur. *Bir kip özünün, ona denk gelen kipin varoluşuyla karıştırılmaması gereken bir varoluşu vardır.* Bir kipin özü, özü olduğu kip edimsel olarak varolmasa bile varolmaktadır, gerçektir ve edimseldir. Spinoza'nın varolmayan kip hakkında geliştirdiği anlayış da buna dayanır: Varolmayan kip hiçbir şekilde olanaklı bir şey değildir; bu kipin özü, nasıl zorunlu olarak bir sıfatta içeriliyorsa, fikri de zorunlu olarak Tanrı fikrinde kapsanan bir nesnedir.[5] Demek ki varolmayan bir kipin fikri bir kip özünün zorunlu, nesnel bağlılaşığıdır. Her öz, bir şeyin özüdür; bir kip özü, sonsuz anlama yetisinde kavranması gereken bir şeyin özüdür. Özün kendisine gelince, onun olanaklı bir şey olduğu söylenemez; varolmayan kipin, özü sayesinde varoluşa geçmeye yöneldiği de söylenemez. Bu iki noktada, Spinoza'yla Leibniz arasında radikal bir karşıtlık vardır: Leibniz'de öz ya da bireysel mefhum mantıksal bir olanaklılıktır ve belli bir metafizik gerçeklikten, yani "varolma gerekliliğinden", varolmaya dönük bir yönsemeden ayrılmaz.[6] Spinoza'da böyle değildir: Öz bir olanaklılık değildir, kendisine ait gerçek bir varoluşa sahiptir; varolmayan kip de hiçbir şeyden yoksun değildir, hiçbir şey gerektirmez, tam tersine Tanrının anlama yetisinde gerçek kipin bağlılaşığı olarak kavranır. *Kip özü* metafizik gerçeklik ya da mantıksal olanaklılık değil, *saf fiziksel gerçekliktir.*

Bu nedenle kip özlerinin de, tıpkı varolan kiplerin olduğu gibi, etker nedenleri vardır. "Tanrı yalnızca şeylerin varoluşlarının değil, özlerinin de etker nedenidir."[7] Spinoza bir kipin özünün varoluş

---

5 *E*, II, 8, önerme ve önerme sonucu. (Ve I, 8, not 2: varolmayan değişkeler hakkında doğru fikirlerimiz vardır, çünkü "onların özleri bir başka şeyde kapsanmıştır, öyle ki bu şey aracılığıyla kavranabilirler". [Krş. AY, s. 5; HZÜ, s. 38; ÇD, s. 45])

6 Leibniz, *De l'origine radicale des choses:* "Olanaklı şeylerde, yani olanaklılığın ta kendisinde ya da özde, belli bir varolma gerekliliği, ya da deyim yerindeyse belli bir varolma iddiası vardır; bunu bir sözcüğe sığdırmak gerekirse, öz kendi kendine varoluşa yönelmektedir."

7 *E*, I, 25, önerme. [Krş. AY, s. 20; HZÜ, s. 58; ÇD, s. 103]

kuşatmadığını gösterirken, ilk demek istediği elbette, özün, kipin varoluşunun nedeni olmadığıdır. Ama ayrıca özün kendi varoluşunun da nedeni olmadığını kastetmektedir.[8]

Öz ile onun *kendi* varoluşu arasında gerçek bir ayrım söz konusu değildir. Öz ile varoluş arasındaki ayrım, özün de bir nedeni olduğu (kendisi de ayrık olan bir neden) kabul edildiği anda, yeterince temellendirilmiş demektir. O halde öz gerçekten zorunlu olarak varolmaktadır, ama (kendi kendine değil) nedeni sayesinde varolmaktadır. Burada, Duns Scotus'un (ve daha uzaktan İbn Sina'nın) ünlü bir tezinin ilkesi ayırt edilebilir: Varoluş zorunlu olarak öze eşlik eder, ama özün nedeni sayesinde eşlik eder; dolayısıyla varoluş özde içerilmiş ya da kuşatılmış değildir; ona eklenir. Ona gerçekten ayrık bir edim olarak değil, özün nedeninden kaynaklanan bir çeşit

---

8 *E*, I, 24, önerme ve kanıtlamada Spinoza şöyle der: "Tanrı tarafından üretilen şeylerin özü varoluş kuşatmaz." [Krş. AY, s. 19; HZÜ, s. 57; ÇD, s. 101]. Bu demektir ki: Bir şeyin özü, o şeyin varoluşunu kuşatmamaktadır. Ama I, 24'ün önerme sonucunda Spinoza şunu da ekler: "Şeyler varolsunlar ya da varolmasınlar, özlerine her dikkat edişimizde, o özün ne varoluş ne de süre kuşattığını görürüz; dolayısıyla *onların özü ne kendi varoluşunun ne de kendi süresinin nedeni olabilir* (*neque suae existentiae neque suae durationis*)." Çevirmenler Spinoza'ya şunu dedirterek, şaşırtıcı bir yanlış anlama sergiliyor gibi görünüyorlar: "Dolayısıyla özler (şeylerin özleri), ne *onların* varoluşlarının ne de *onların* sürelerinin nedeni olabilir." [Krş. AY, s. 19: "dolayısıyla varoluşlarının ya da sürelerinin nedeni kendi özleri değil ama ancak Tanrı olabilir..."; HZÜ, s. 58: "Böylece onların özü, ne başlangıcının nedenidir, ne de Varlıklarının süresinin nedenidir."; ÇD, s. 101: "O halde böyle bir öz, şeylerin varolmaya başlamalarının ya da varolmaya devam etmelerinin nedeni olamaz..."]. Bu versiyon olanaklı olsa bile, ki kesinlikle değildir, önerme sonucunun kanıtlamaya ne gibi bir yenilik getirdiği anlaşılamayacaktır. Bu yanlış anlama hiç şüphesiz, süreye dönük anıştırmadan kaynaklanmıştır. Eğer öz sürmüyorsa, nasıl olur da Spinoza özün "süre"sinden söz edebilir ki? Ancak, özün sürmediğini I, 24'te henüz bilmiyoruz. Ve hatta özün sürmediğini söyledikten sonra bile, Spinoza'nın süre sözcüğünü çok genel bir biçimde, tamamen hatalı bir anlamda kullandığı da olur: Bkz. V, 20, not. Bu durumda bütün I, 24, bize şöyle düzenlenmiş gibi geliyor: 1°) üretilmiş bir şeyin özü, o şeyin varoluşunun nedeni değildir (kanıtlama); 2°) ama [bu öz] öz olarak kendi varoluşunun da nedeni değildir (önerme sonucu); 3°) *bundan dolayı* I, 25, Tanrı, şeylerin özlerinin de nedenidir.

nihai bir belirlenim olarak eklenir.[9] Kısacası öz her zaman nedeni sayesinde hak ettiği varoluşa sahiptir. Bu nedenle Spinoza'da şu iki önerme birleşir: *Özlerin bir varoluşu ya da fiziksel bir gerçekliği vardır; Tanrı özlerin etker nedenidir.* Özün varoluşuyla özün neden-olunmuş-varlığı aynı şeydir. Demek ki, Spinozacı teoriyi ona görünüşte benzer olan Descartesçı bir teoriyle karıştırmamak gerekir: Descartes Tanrının özleri de ürettiğini söylediğinde, Tanrının hiçbir yasaya tabi olmadığını ve olanaklı şeyler dahil, her şeyi yarattığını kastetmektedir. Buna karşılık Spinoza'nın demek istediği şey, özlerin olanaklı şeyler olmadıkları, nedenleri sayesinde edindikleri bütünüyle edimsel bir varoluşa sahip olduklarıdır. Kip özleri ancak onları soyut bir biçimde ele aldığımız, yani onları gerçek ya da varolan şeyler olarak koyan nedenlerinden ayırdığımız ölçüde, olanaklı şeylerle bir tutulabilirler.

Bütün özler birbiriyle *uyuşuyorsa*, bunun nedeni tam da birbirlerinin nedeni olmamaları ve hepsinin nedeninin Tanrı olmasıdır. Onları somut bir biçimde, dayandıkları nedenlerle ilişkilendirerek ele aldığımızda, hepsini birden, birarada-varolur ve birbiriyle-uyuşur bir biçimde ortaya koyarız.[10] Bütün özler, nedenden kaynaklanan varoluş ya da gerçeklik üzerinden uyuşurlar. Bir öz diğerlerinden ancak soyut olarak, tüm özleri kapsayan üretim ilkesinden bağımsız olarak ele alındığında ayrılabilir. Bu nedenle özler bütünsel bir sistem, edimsel olarak sonsuz bir küme oluştururlar. Bu küme için *Meyer'e Mektup*'taki gibi, nedeni gereği sonsuz denecektir. O halde şunu sormalıyız: Birbirlerinden ayrılamaz olan kip özleri, nasıl ayrışırlar? Bir sonsuz küme oluşturdukları halde, nasıl tekil olabilirler? Bu da şunu sormak anlamına gelir: Öz olarak özlerin fiziksel gerçekliği neden ibarettir? Hem bireylik hem de gerçekliğe ilişkin bu problemin Spinozacılıkta pek çok güçlük doğurduğu bilinmektedir.

Öyle görünüyor ki, Spinoza baştan beri bu problemi açıkça ortaya koymuş ya da probleme açık bir çözüm getirmiş değildir. *Kısa*

---

9 İbn Sina ve Duns Scotus konusundaki aşılmaz sayfalarda E. Gilson öz ile varoluş ayrımının nasıl zorunlu olarak gerçek bir ayrım olmadığını göstermiştir. (Bkz. *L'Être et l'essence*, Vrin, 1948, s. 134, 159.)

10 Özlerin uyuşumu hakkında bkz. *E*, I, 17, not.

İnceleme'nin iki ünlü metni, kiplerin kendileri varolmadığı sürece, özlerinin onları içeren sıfattan ve birbirlerinden ayrışmadıklarını; dolayısıyla da kendilerinde hiçbir bireylik ilkesi taşımadıklarını savunur.[11] Bireyleşim ancak kipin varoluşuyla gerçekleşecektir, yoksa kipin özü aracılığıyla değil. (Bununla birlikte *Kısa İnceleme*'nin daha şimdiden kendinde tekil kip özleri varsayımına ihtiyacı vardır ve bu varsayımı bolca kullanır.)

Ama belki de *Kısa İnceleme*'nin bu iki metni, özlerin her türlü tekilliğini ve ayrımını olduğu gibi kökten dışlamaktan çok, bir muğlaklık sergiliyordur. Zira ilk metin şunu söyler gibidir: Bir kip varolmadığı sürece, özü sadece sıfat*ta* içerilmiş şekilde varolur; bu özün fikri ise doğada bulunmayacak bir ayrıma sahip olamaz; öyleyse bu fikir, varolmayan kipi, sanki kip sıfat*tan* ve diğer kiplerden ayrışıyormuş gibi temsil edemez. İkinci metin de aynı şekildedir: Bir kip varolmadığı sürece, özünün fikri ayrık bir varoluş kuşatamaz; duvar tamamen beyaz olduğu sürece ondan ayrışan ya da onda ayrışan hiçbir şey kavranamaz. (Bu tez *Etika*'da bile terkedilmemiştir: Bir kip varolmadığı sürece, özü sıfatta içerilir, fikri Tanrı fikrinde kapsanır; öyleyse bu fikir ne ayrık bir varoluş kuşatabilir ne de diğer fikirlerden ayrışabilir.)[12]

Tüm bunlarda, "ayrışma", "içerilmiş-olma"nın amansız karşıtıdır. Kip özleri, sadece sıfatta içerildiklerinden, sıfattan kendilerini

---

11 a) *KV*, Ek II, 1: "Bu kipler, gerçekten varolmadıkları ölçüde de, kendi sıfatlarında içerilmişlerdir; sıfatlar arasında ve kiplerin özleri arasında hiçbir eşitsizlik olmadığına göre, Fikirde hiçbir ayrım olamaz, çünkü o doğada olmayacaktır. Ama bu kiplerden bazıları tikel varoluşlarını kuşandıklarında ve böylece bir şekilde sıfatlarından ayrıldıklarında (çünkü sıfatta sahip oldukları tikel varoluş artık özlerinin öznesidir), işte o zaman, kiplerin özleri arasında ve bunun sonucunda Fikirde zorunlu olarak içerilen nesnel özleri arasında bir ayrım meydana gelir." b) *KV*, II, 20, 4, not 3: "Bir şeyi belirtirken, özün varoluş olmaksızın kavranması ölçüsünde, özün fikri tikel bir şey olarak değerlendirilemez; bu ancak varoluş özle birlikte verildiğinde olanaklıdır, bu böyledir çünkü o zaman daha önce varolmayan bir nesne vardır. Örneğin duvar tamamen beyazsa, onda ne şu ne de bu ayırt edilebilir."

12 *E*, II, 8, önerme ve not.

ayıramazlar. *Demek ki ayrım, dışsal ayrım anlamında alınmıştır.* Akıl yürütme şu şekildedir. Kip özleri sıfatta içerilmişlerdir; bir kip varolmadıkça, ne onun özüyle sıfat arasında ne de onun özüyle diğer özler arasında bir dışsal ayrım olanaklıdır; dolayısıyla hiçbir fikir kiplerin özlerini, sıfatın dışsal parçaları ya da birbirlerinin dışındaki parçalar olarak temsil edemez ya da kavrayamaz. Bu tez tuhaf görünebilir, çünkü tersten, dışsal ayrımın varolan kiplere aykırı olmadığını ve hatta bu kiplerin o ayrımı gerektirdiğini varsaymaktadır. Bu noktanın analizini daha sonraya bırakıyoruz. Şimdilik, yalnızca varolan kipin bir süresi olduğunu ve sürdüğü ölçüde kendisinin sadece sıfatta içerilmekten, fikrinin de sadece Tanrı fikrinde kapsanmış olmaktan çıktığını belirtelim.[13] Varolan kiplerin tam anlamıyla dışsal bir bireyleşime sahip olmalarını sağlayan şey süredir (ayrıca uzamın kipleri örneğinde de, şekil ve yerdir).

Duvar beyaz oldukça, bir figür ne ondan ayrışabilir ne de onda ayrışabilir. Yani: Bu halde, nitelik, ondan dışsal olarak ayrışan bir şey tarafından etkilenmiş değildir. Ama (içsel bir bireyleşim ilkesi gibi) başka bir tür kipsel ayrım olup olmadığı sorusu hâlâ yürürlüktedir. Üstelik her şey, kipin varoluşuyla yapılan bir bireyleşimin yetersiz olduğunu düşündürmektedir. Varolan şeyleri ancak özlerinin ayrık olduğu varsayıldığı ölçüde ayırt edebiliriz; aynı şekilde, her türlü dışsal ayrım, ondan önce gelecek bir içsel ayrımı varsayıyor gibidir. O halde bir kip özünün, kendisine denk gelen kip varolmasa bile kendinde tekil olması olasıdır. Ama nasıl? Duns Scotus'a dönelim: Scotus der ki, beyazlığın değişken yeğinlikleri vardır; bu yeğinlikler beyazlığa bir şeyin başka bir şeye eklenmesi gibi, bir figürün üzerine çizildiği duvara eklenmesi gibi eklenmez; yeğinlik dereceleri içsel

---

13 *E*, II, 8, önerme sonucu: "Tekil şeylerin yalnızca Tanrının sıfatlarında kapsandıkları ölçüde değil, ayrıca sürdükleri söylendiği ölçüde varoldukları söylendiğinde, bu şeylerin fikirleri de, onların sürmelerini sağlayan varoluşu kuşatırlar." (Ve II, 8, not: Dairede içerilen dik açılı köşelerden bazıları gerçekten çizildiğinde "bunların fikirleri yalnızca daire fikrinde kapsandıkları ölçüde değil, ayrıca bu dik açılı köşelerin varoluşunu kuşattıkları ölçüde varolurlar; bu da onları öbür dik açılı köşelerin fikirlerinden ayrıştıran şeydir." [Krş. AY, s. 40-41; HZÜ, s. 84; ÇD, s. 175-177]

belirlenimlerdir, hangi kiplikte ele alınırsa alınsın tekanlamlı olarak aynı kalan beyazlığın içsel kipleridir.[14]

Spinoza için de aynısı geçerli gibidir: Kip özleri birer içsel kip ya da yeğinsel niceliktir. Sıfat-nitelik, onu biçimsel sebebini değiştirmeden etkileyen tüm dereceleri içererek tekanlamlı bir şekilde olduğu şey olarak kalır; dolayısıyla yeğinliğin nitelikten ayrıştığı gibi, kip özleri de sıfattan ayrışırlar ve çeşitli yeğinlik dereceleri olarak kendi aralarında ayrışırlar. Spinoza'nın açıkça bu teoriyi geliştirmeksizin, salt kiplerin özlerine özgü bir ayrım ya da bir tekillik fikrine yöneldiğini düşünebiliriz. Varlıkların (kip özlerinin) farklılığı hem içsel hem de bütünüyle nicelikseldir; zira burada söz konusu olan nicelik yeğinsel niceliktir. Varlıkların niceliksel bir ayrımıyla uzlaşabilen tek şey mutlağın niteliksel özdeşliğidir. Ama bu niceliksel ayrım bir görünüşten ibaret değildir, içsel bir fark, bir yeğinlik farkıdır. Öyle ki, her sonlu varlığın onun özünü oluşturan yeğinsel nicelik uyarınca, demek ki güç derecesi uyarınca *mutlağı ifade ettiğ*inin söylenmesi gerekir.[15] Spinoza'daki bireyleşim ne niteliksel ne de dışsaldır, niceliksel-içsel ve yeğinseldir. Bu anlamda kiplerin özleri arasında pekâlâ bir ayrım vardır; hem onları içeren sıfatlarla ilişkili, hem de birbirleriyle ilişkili bir ayrım. Kip özleri, sıfatta içerilmiş olarak, dışsal bir tarzda ayrışmazlar; yine de onları içeren sıfatta kendilerine özgü bir ayrıma ya da tekillik türüne sahiptirler.

Yeğinsel nicelik sonsuz bir niceliktir, özler sistemi de edimsel olarak sonsuz bir dizidir. Söz konusu olan, "nedeni sayesinde" bir sonsuzdur. Sıfat işte bu anlamda tüm kip özlerini içerir, yani karmaşıklaştırır; onları kendi yeğinsel niceliğine denk gelen derecelerin sonsuz dizisi olarak içerir. Oysa bu sonsuzun bir

---

14 Bkz. Duns Scotus, *Opus exoniense*, I, D3, q. 1 ve 2, a. 4, n. 17. Spinoza'yla Duns Scotus'u birbirine yaklaştırma, burada yalnızca yeğinsel nicelikler ya da dereceler izleğine ilişkindir. Bir sonraki paragrafta Spinoza'nınki olarak serimleyeceğimiz bireyleşim teorisi Duns Scotus'unkinden bütünüyle farklıdır.

15 Fichte ve Schelling'de de buna benzer bir probleme rastlanacaktır: mutlağın *açığa vuruluşu* ile ilişkili olarak *niceliksel fark ve nicelleştirilebilir biçim* problemi. (Bkz. Fichte'den Schelling'e Mektup, Ekim 1801, *Fichte's Leben* II, Zweite Abth. IV, 28, s. 357).

anlamda bölünebilir olmadığı da görülmektedir: Bu sonsuzu uzamlı ya da dışsal parçalara ancak soyutlama yoluyla bölebiliriz. (Ama soyutlamayla, özleri nedenlerinden ve onları içeren sıfattan ayırır, onları salt mantıksal olanaklılıklar olarak değerlendirip bütün fiziksel gerçekliklerini çekip alırız.) O halde kip özleri aslında ayrılmazdırlar ve birbirleriyle tam olarak uyuşmalarıyla tanımlanırlar. Ama tekil ya da tikel olmaktan ve birbirlerinden içsel bir ayrımla ayrık olmaktan da geri kalmazlar. Somut sistemleri içerisinde, tüm özler her birinin üretiminde kapsanmıştır: Sadece düşük dereceli özler değil, aynı zamanda yüksek dereceli özler de kapsanmıştır, çünkü dizi edimsel olarak sonsuzdur. Ne var ki, bu somut sistemde, her öz zorunlu olarak tekil birim olarak kavranan indirgenemez bir derece olarak üretilmiştir. Özlerin "karmaşıklaştırılma" sistemi böyledir.

Kip özleri gerçekten sonsuz bir dizinin parçalarıdır. Ama çok özel bir anlamda: yeğinlikli ya da içsel parçalar. Spinozacı tikel özler hakkında Leibnizci bir yorum vermekten kaçınılmalıdır. Tikel özler birer mikrokozmos değildir. Hepsi her birinin içinde içerilmiş değildir, ama hepsi her birinin üretiminde içerilmiştir. Bir kip özü bir *pars totalis* değil *pars intensiva*'dır [bütünlüklü parça değil yeğinlikli parça].[16] Bu haliyle kip özünün ifade edici bir kudreti vardır, ama bu ifade edici kudret Leibniz'inkinden çok farklı bir şekilde anlaşılmalıdır. Zira kip özlerinin statüsü mutlak olarak sonsuz bir töz perspektifi içinde tam anlamıyla Spinozacı bir probleme gönderme yapmaktadır. Bu problem, sonsuzdan sonluya geçiş problemidir. Töz tüm niteliklerin ontolojik bakımdan mutlak özdeşliği, mutlak olarak sonsuz güç, tüm biçimlerde varolma ve tüm biçimleri düşünme gücü gibidir; sıfatlar da sonsuz biçimler ya da niteliklerdir ve bu halleriyle bölünmezdirler. Öyleyse sonlu ne tözsel ne de nitelikseldir. Ama

16 Bazen Spinozacı özler hakkında abartılı bir Leibnizci yorum getirilir. Mesela Huan, *Le Dieu de Spinoza*, 1914, s. 277: Özlerin "her biri tikel bir bakış açısından gerçeğin sonsuzluğunu kucaklar ve iç doğasında Evrenin tamamının mikroskopik bir imgesini sunar".

görünüş hiç değildir; kipsel, yani nicelikseldir. Her tözsel niteliğin, kendisi de sonsuz olan ve edimsel olarak sonsuz içsel kipe bölünen kipsel-yeğinsel bir niceliği vardır. Hep birlikte sıfatta içerilmiş olan bu içsel kipler, sıfatın kendisinin yeğinlikli parçalarıdır. Bundan dolayı da onları içeren sıfat altında Tanrının gücünün parçalarıdır. Tanrısal bir sıfatın kiplerinin zorunlu olarak Tanrının gücüne bu anlamda katıldıklarını zaten görmüştük: Kiplerin özü Tanrının gücünün bir parçası, yani bir güç derecesi ya da yeğinlikli bir parçadır. Yaratılanların kip durumuna indirgenmesi, burada da, özlerinin güç olmasının, yani Tanrının gücünün indirgenemez parçaları olmasının koşulu olarak belirmektedir. Böylece kipler özleri içerisinde ifade edicidirler: Her biri, özünü oluşturan güç derecesine göre Tanrının özünü ifade eder. Spinoza'da sonlunun bireyleşimi, cinsten ya da türden bireye, genelden tikele doğru gitmez; sonsuz nitelikten, ona denk gelen indirgenemez içsel ya da yeğinlikli parçalara bölünen niceliğe doğru gider.

BÖLÜM XIII

KİPİN VAROLUŞU

Bir kip özünün varoluşunun ona denk gelen kipin varoluşu olmadığını biliyoruz. Bir kip özü, kipin kendisi varolmaksızın varolur: Öz kipin varoluşunun nedeni değildir. O halde kipin varoluşunun nedeni, kendisi de varolan bir başka kiptir.[1] Ama bu sonsuza doğru geriye gidiş bize varoluşun neden ibaret olduğunu hiçbir şekilde söylemez. Bununla birlikte, varolan bir kipin varolan çok sayıda başka kipe "ihtiyacı olduğu" doğruysa, bu kipin kendisinin de çok sayıda parçadan oluştuğunu şimdiden sezebiliriz. Bunlar da kipe dışarıdan gelen, kip dışsal bir neden sayesinde varolur varolmaz ona ait olmaya başlayan, varolduğu sürece nedensellik oyunları altında yenilenen ve öldüğü anda kipe ait olmaktan çıkan parçalardır.[2] O halde kipin varoluşunun neden ibaret olduğunu söyleyebiliriz: *Varolmak, edimsel olarak çok sayıda parçaya (plurimae) sahip olmaktır.* Bu bileşen parçalar kipin özüne ve birbirlerine dışsaldırlar: Bunlar uzamlı parçalardır.

---

1 *E*, I, 28, önerme ve kanıtlama.

2 Çok sayıda dışsal neden fikriyle, çok sayıda bileşen parça fikri birbirine bağlanan izleklerdir: Bkz. *E*, II, 19, kanıtlama.

Spinoza'nın düşüncesinde, edimsel olarak çok sayıda uzamlı parçanın bileşiminden oluşmayan tek bir varolan kip olmadığına inanıyoruz. Uzamda, çok sayıda yalın cisimden oluşmamış varolan cisim bulunmaz. Ruh da, varolan bir bedenin fikri olduğu ölçüde, bedenin bileşen parçalarına denk gelen ve dışsal olarak ayrışan çok sayıda fikirden oluşmaktadır.[3] Üstelik varolan bir bedenin fikri olması ölçüsünde ruhun sahip olduğu yetiler gerçek anlamda uzamlı parçalardır ve bedenin kendisi varolmaktan çıktığında ruha ait olmaktan çıkarlar.[4] Spinozacı şemanın ilk öğeleri şunlarmış gibi görünüyor: Bir kip özü belirlenmiş bir yeğinlik derecesi, indirgenemez bir güç derecesidir; kip, onun özüne ya da güç derecesine denk gelen çok sayıda uzamlı parçaya edimsel olarak sahip olduğunda varoluyor demektir.

"Çok sayıda" ne anlama gelir? *Meyer'e Mektup* bu konuda değerli bir ipucu verir: Sonsuz, ya da daha iyisi belirsiz diye adlandırılan büyüklükler vardır, çünkü "parçaları hiçbir sayıyla belirlenemez ya da temsil edilemez"; "bu parçalar hiçbir sayıya eşitlenemez, tayin edilebilir her sayıyı aşar."[5] Burada, *Meyer'e Mektup*'ta söz edilen ikinci kipsel-niceliksel sonsuzu ayırt etmekteyiz: Söz konusu olan tam anlamıyla uzamsal bir sonsuzdur. Spinoza buna geometriden bir örnek verir: Eşmerkezli olmayan iki daire arasındaki uzaklık eşitsizliklerinin toplamı her türlü tayin edilebilir sayıyı aşmaktadır. Bu sonsuz niceliğin üç özgün özelliği vardır, ama olumlu olmaktan ziyade olumsuz özellikler. İlk olarak, bu nicelik ne sabittir ne de kendine eşittir: Onu daha büyük ya da daha küçük olarak

---

3 *E*, II, 15, önerme ve kanıtlama. Bu, Blyenbergh'i özellikle rahatsız eden noktalardan biridir (*Mektup XXIV – Blyenbergh'in*, III, s. 107): Ruh, bileşik bir şey olduğundan, ölümden sonra aynı beden gibi çözünecektir. Hem ruhun hem de bedenin, uzamlı parçalarınkinden apayrı bir doğaya sahip yeğinsel özleri olduğunu unutmak anlamına gelir bu.

4 Sözgelimi imgelem, bellek ve tutku böylesi parçalardır: Bkz. *E*, V, 21 ve 34; ve V, 40, önerme sonucu: "Yok olduğunu gösterdiğimiz bu *parçaya* gelince..." [Krş. AY, s. 201 (yokolduğunu); HZÜ, s. 291 (mahvolduğunu); ÇD, s. 291 (yok olduğunu)]

5 *Mektup XII – Meyer'e* (III, s. 41-42).

kavrayabiliriz. (Spinoza bir başka metinde buna şöyle açıklık getirir: "Farklı merkezlere sahip iki daire arasındaki toplam alanda, bu alanın yarısında olduğundan iki kat fazla bir parça çokluğu kavrarız ama yine de toplam alanın yarısındaki parçaların sayısı da tayin edilebilir her sayıdan büyüktür.")[6] Öyleyse uzamsal sonsuz, zorunlu olarak daha büyük ya da daha küçük olarak kavranan bir sonsuzdur. Ama ikinci olarak, bu sonsuz tam anlamıyla "sınırsız" değildir: Aslında sınırlı bir şeyle ilişkilidir; eşmerkezli olmayan iki daire arasında bir azami, bir de asgari uzaklık vardır, bu uzaklıklar da tamamen sınırlı ve belirlenmiş bir alanla ilişkilidirler. Nihayet üçüncü olarak, bu nicelik, parçalarının çokluğu sayesinde sonsuz olmuş değildir; zira "eğer sonsuzluğa parçaların çokluğundan varılıyor olsaydı, bu çokluğun verili her çokluktan daha büyük olması gerekeceğinden, bundan daha büyük bir çokluk kavrayamazdık." Bu nicelik, parçalarının sayısı sayesinde sonsuz olmuş değildir; tam tersine her zaman sonsuz olduğu içindir ki, her türlü sayıyı aşan bir parçalar çokluğuna bölünebilmektedir.

Sayının kiplerin doğasını hiçbir zaman upuygun biçimde yansıtmadığı farkedilecektir. Kipsel nicelikle sayıyı özdeşleştirmek yararlı olabilir; hatta bu, tözün ve tözsel niteliklerin durumunun tersine zorunludur da. Kipsel ayrımı sayısal bir ayrım olarak sunduğumuz her seferinde biz de bunu yaptık. Ama gerçekte sayı sadece niceliği imgelemenin bir şekli ya da kipleri soyut olarak düşünmenin bir yoludur. Kip, tözden ve sıfatlardan doğması ölçüsünde, imgelem hayaletlerinden ya da akıl varlığından başka bir şeydir. Tam olarak söylemek gerekirse, kiplerin varlıkları sayısal değil nicelikseldir. Bakıldığında, ilk kipsel sonsuz olan yeğinsel sonsuz, dışsal parçalara bölünebilir değildir. İçsel olarak taşıdığı yeğinlikli parçalar, yani kip özleri ayrışabilir değildir; sayı, onları birbirlerinden ve üretimlerinin ilkesinden koparır, dolayısıyla onları soyut olarak kavrar. İkinci sonsuzu, uzamsal sonsuzu ele alacak olursak, şüphesiz

---

6 *Mektup LXXXI – Tschirnhaus'a* (III, s. 241). Bu eşmerkezli olmayan daireler örneği ve "uzaklık eşitsizlikleri" için bkz. M. Gueroult, "La lettre de Spinoza sur l'infini", *Revue de métaphysique et de morale*, Ekim 1966, Sayı: 4.

bu sonsuz varoluşları oluşturan dışsal parçalara bölünebilirdir. Ancak, bu dışsal parçalar her zaman sonsuz kümeler halinde ilerlemekte; toplamları her zaman tayin edilebilir her sayıyı aşmaktadır. Onları sayıyla açıkladığımızda, varolan kiplerin gerçek varlıklarını gözden kaçırmış, sadece kurguları kavramış oluruz.[7]

Meyer'e Mektup, öyleyse, başka şeylerin yanı sıra, değişken ve bölünebilir olan kipsel-uzamsal bir sonsuza ilişkin özel durumu da serimlemektedir. Bu serimleme başlı başına önemlidir; Leibniz bu konuda Spinoza'yı birçok matematikçiden daha ileriye gittiği için kutlar.[8] Ama Spinozacılığın kendisi açısından soru şudur: Bu ikinci kipsel sonsuzluk teorisi, sistemin bütünü içerisinde neyle ilişkilidir? Cevap bize şuymuş gibi geliyor: Uzamsal sonsuz kiplerin varoluşunu ilgilendirmektedir. Nitekim Spinoza *Etika*'da bileşik kipin *çok sayıda parçası* olduğunu söylediğinde, "çok sayıda parça"yla kastettiği, tabii ki tayin edilemez bir sayı, yani her türlü sayıyı aşan bir çokluktur. Böylesi bir kipin özü de bir güç derecesidir; ama kip, özünü oluşturan güç derecesi ne olursa olsun, edimsel olarak sonsuz sayıda parçaya sahip olmaksızın varolamaz. Güç derecesi bir öncekinin iki katı olan bir kip ele alınacak olursa, onun varoluşunun öncekinin parçalarından iki kat fazla bir parça sonsuzluğundan oluştuğu görülecektir. En uç durumda, sonsuz kümeler sonsuzluğu, tüm kümelerin oluşturduğu bir küme vardır; eşzamanlı ve ardışık olarak varolan her şeyin kümesi gibi olan bir küme. Kısacası, Spinoza'nın *Meyer'e Mektup*'ta ikinci kipsel sonsuza yüklediği nitelikler, uygulanma sahalarını ancak *Etika*'da beliren haliyle varolan kip teorisinde bulurlar; burada da bütünüyle uygulanırlar. Sonsuz (sayıca çok büyük) parçası olan şey varolan kiptir; her zaman bir sınır (bir azami ve bir asgari) oluşturan da onun özü ya da güç derecesidir; kendisi de büyük ya da küçük sonsuzluklara

---

7 Bkz. *Mektup XII – Meyer'e* (III, s. 40-41).

8 Leibniz, *Meyer'e Mektup*'un büyük bir kısmından haberdardı. Buna yönelik ayrıntılı eleştiriler getirmekte, ama daha büyük ya da daha küçük sonsuz konusunda şu yorumu yapmaktadır: "Çoğu matematikçinin ve özellikle Cardano'nun bilmediği bu konu, yazarımız tarafından dikkate değer bir biçimde gözlemlenmiş ve titizlikle öğretilmiştir." (Bkz. Gerhardt, I, s. 137, n. 21).

bölünebilen en büyük sonsuzu oluşturansa, sadece eşzamanlı değil aynı zamanda ardışık da olan varolan kipler kümesidir.[9]

Şimdi bilinmesi gereken, bu uzamlı parçaların nereden geldiği ve neden oluştuğudur. Bunlar birer atom değildir: Atomlar bir boşluk içerimlemekle kalmaz, sonsuz atom da sınırlı bir şeyle ilişkili olamaz. Atomlar sonsuza bölünebilirliğin virtüel terimleri de değildir: Bu terimler daha büyük ya da daha küçük sonsuzlar oluşturamazlardı. Bölünebilir sonsuz varsayımından atom varsayımına geçerken "yağmurdan kaçarken doluya tutuluruz".[10] Aslında nihai uzamlı parçalar, kendisi de edimsel olan bir sonsuzun sonsuzca küçük edimsel parçalarıdır. Doğaya edimsel bir sonsuzun koyulması, Spinoza için en az Leibniz için olduğu kadar önemlidir: Nihai ve mutlak olarak yalın parçalar fikri ile sonsuzca bölünme ilkesi arasında hiçbir çelişki yoktur, yeter ki bu bölünme *edimsel olarak sonsuz* olsun.[11] Bir sıfatın sadece yeğinsel bir niceliğinin olduğunu

---

9 *Meyer'e Mektup*'un geometrik örneği (iki daire arasındaki uzaklık eşitsizliklerinin toplamı) *Etika,* II, 8, nottaki örnekle (bir daire içindeki dik açılı köşelerin toplamı) aynı doğaya sahip değildir. İlkinde söz konusu olan *varolan kiplerin hali*ni betimler, ki bu kiplerin parçaları daha büyük ya da daha küçük sonsuzlar oluşturmakta ve tüm bu sonsuzların oluşturduğu küme ise Evrenin Şekline denk düşmektedir. Bu nedenle *Meyer'e Mektup* uzaklık eşitsizliklerinin toplamını maddenin varyasyonlarına benzetir (III, 42). Ama ikinci, yani *Etika*'dakinde söz konusu olan örnek, sıfatta içerildikleri halleriyle kip *özlerinin hali*ni betimler.

10 *Mektup XII – Meyer*'e (III, s. 41). Aynı şekilde Oldenburg'a yazılan *Mektup VI* hem sonsuza kadar gitmeyi hem de boşluğun varlığını reddetmektedir. ("De la fluidité", III, s. 22).

11 A. Rivaud'nun Spinoza'nın fiziği üzerine olan çalışmasında neden bu noktada bir çelişki gördüğünü anlamıyoruz: "Nasıl olur da, edimsel bölünmenin sonsuz olduğu bir uzamda çok yalın cisimlerden bahsedilebilir! Bu türden cisimler ancak bizim algımız çerçevesinde gerçek olabilirler." ("La physique de Spinoza", *Chronicon Spinozanum*, IV, s. 32). 1°) Yalın cisimler fikriyle sonsuzca bölünebilirlik ilkesi arasında bir çelişki bulunmaz. 2°) Yalın cisimler ancak her türlü olanaklı algının berisinde gerçektirler. Zira algı sadece sonsuz sayıda parçadan oluşan bileşik kiplere aittir ve kendisi de ancak böylesi bileşikleri kavrayabilir. Yalın parçalar algılanmazlar, fakat akıl yürütmeyle kavranırlar: *Mektup VI – Oldenburg'a* (III, s. 21).

değil, sonsuz bir uzamsal niceliğinin olduğunu da düşünmeliyiz. Sonsuz uzamlı parçaya edimsel olarak bölünen de bu uzamsal niceliktir. Bu parçalar, birbirleri üzerinde dışarıdan eylemde bulunan ve birbirlerinden dışarıdan ayrılan dışsal parçalardır. *Hep birlikte ve bütün ilişkileri altında, sonsuzca değişen bir evren oluşturmaktadırlar; Tanrının her-şeye-gücü-yeterliğine denk gelen bir evren. Ama şu ya da bu belirlenmiş ilişki altında da, şu ya da bu güç derecesine, yani şu ya da bu kip özüne denk gelen daha büyük ya da daha küçük sonsuz kümeler oluşturmaktadırlar.* Her zaman sonsuz kümeler halinde ilerlerler: Bir parçalar sonsuzluğu ne kadar küçük olursa olsun her zaman bir güç derecesine denk gelir; evrenin tamamı tüm dereceleri kapsayan Güce denk gelir.

Uzamın kiplerinin analizini işte böyle anlamalıyız. Uzam sıfatının sonsuz sayıda yalın cisme edimsel olarak bölünen kipsel uzamsal bir niceliği vardır. Bu yalın cisimler birbirlerinden sadece devinim ve dinginlikle ayrılan ve birbirleriyle sadece devinim ve dinginlikle ilişkilenen dışsal parçalardır. Devinim ve dinginlik tam olarak dışsal ayrımın ve yalın cisimler arasındaki dışarıdan kurulan ilişkinin biçimidir. Yalın cisimler devinim ya da dinginliğe dışarıdan sonsuzca belirlenirler ve belirlenmiş oldukları devinim ya da dinginlikle ayrışırlar. Her zaman sonsuz kümeler halinde biraraya gelirler, *her küme de belli bir devinim ve dinginlik ilişkisiyle belirlenmiştir.* Bir sonsuz küme belli bir kip özüne (yani belli bir güç derecesine) bu ilişki altında denk gelir, dolayısıyla kipin kendisinin varoluşunu uzamda bu ilişki altında oluşturur. Eğer bütün sonsuz kümelerin oluşturduğu kümeyi bütün ilişkiler altında ele alırsak, "devinen maddenin tüm değişkenliklerinin toplamı"na ya da uzam sıfatı altında "evrenin tamamının şekli"ne ulaşırız. Bu şekil ya da bu toplam, aynı uzam sıfatı içinde tüm güç derecelerini ya da tüm kip özlerini kapsadığı ölçüde Tanrının her-şeye-gücü-yeterliğine denk gelir.[12]

---

12 Fiziğin serimlenmesi *E*, II'de önerme 13'ten sonra belirir. (Her türlü karışıklığı önlemek için, bu serimlemeye dönük göndermelerimizden önce bir (*) işareti koyuyoruz.) Yalın cisimler kuramı, *aksiyom 1 ve 2, lemma 1, 2 ve 3, aksiyom 1 ve 2'de yer almaktadır. Spinoza orada bütünüyle dışsal belirlenim üzerinde ısrarla durur; gerçi yalın cisimler düzeyinde cismin "doğa"sından söz eder, ama burada "doğa" yalnızca önceki durum anlamına gelmektedir.

Görünen o ki bu şema Spinoza'nın fiziğinde, ya da daha doğrusu *Etika*'da cisimler fiziği ile özler teorisi arasında görüldüğü sanılan bazı çelişkileri dağıtacak güçtedir. Rivaud bu sayede, yalın bir cismin devinim ve dinginliğe belirlendiğini, ama her zaman sadece dışarıdan belirlendiğini gözlemliyordu: Bu cisim sonsuz bir yalın cisimler kümesine gönderme yapmaktadır. Peki ama, o zaman yalın cisimlerin bu durumu özlerin statüsüyle nasıl bağdaştırılabilir? "Demek ki, tikel bir cismin, en azından yalın bir cismin ebedi özü yoktur. Gerçekliği de nedenlerin sonsuz sistemi içinde emilip yutulmuş gibidir"; "Tikel bir öz ararken tek bulduğumuz, hiçbir terimi kendine ait özsel bir gerçeklik taşımayan sonsuz bir nedenler zinciri oluyor"; "Alıntıladığımız metinlerce dayatılıyor gibi görünen bu çözüm, Spinoza'nın sisteminin en kesin ilkeleriyle çelişir gibi görünüyor sanki. Peki bu durumda, birçok kere hiç kısıtlama olmaksızın öne sürülen özlerin ebediliği ne olacak? Ne kadar küçük olursa olsun, varlığı ne kadar geçici olursa olsun bir cisim, kendine ait bir doğası olmaksızın nasıl varolabilir? Böyle bir doğadan yoksunken de, edindiği devinimi ne durdurabilecek ne de iletebilecektir. Hiçbir özü olmayan varolamaz ve her öz, tanımı gereği değişmezdir. Bir anlığına varolan sabun köpüğünün zorunlu olarak ebedi bir özü vardır, o olmasaydı varolamazdı." [13]

Bize öyle geliyor ki, tam tersine, her uzamlı parça için bir öz aramanın gereği yoktur. Bir öz bir yeğinlik derecesidir. Oysa uzamlı parçalar ve yeğinlik dereceleri (yeğinlikli parçalar) hiçbir şekilde birbirlerine birebir denk gelmezler. Ne kadar küçük olursa olsun her yeğinlik derecesine, aralarında ancak dışsal ilişkiler olan ve olması gereken sonsuz sayıda uzamlı parça denk düşer. Uzamlı parçalar, daha büyük ya da daha küçük olsa da her zaman için sonsuzluklar halinde ilerlerler; her birinin bir özü olması söz konusu değildir, çünkü bir parça sonsuzluğu en küçük öze denk düşer. Sabun köpüğünün pekâlâ bir özü vardır, ama onu bir ilişki altında bileşerek oluşturan sonsuz kümenin her bir parçasının özü yoktur. Başka bir deyişle, Spinoza'da, özü ya da güç derecesi ne olursa olsun, *edimsel olarak*

13 A. Rivaud, *a.g.e.*, s. 32-34.

sonsuzca bileşik olmayan varolan kip yoktur. Spinoza bileşik kiplerin "çok sayıda" parçası olduğunu söyler; ama bileşik kip için söylediğini, varolan bütün kiplerle ilgili olarak da anlamak gerekir, zira varolan kipler ancak bileşik olabilirler ve her varoluş tanım gereği bileşiktir. O zaman yalın uzamlı cisimlerin varolduğu mu söylenecektir? Yalın cisimlerin uzam içerisinde varolduğu mu söylenecektir? Eğer birer birer ya da bir sayıyla varoldukları kastediliyorsa, bu görüşün saçmalığı ortadadır. Kesin olarak söylemek gerekirse, yalın cisimlerin kendilerine ait ne özleri ne de varoluşları vardır. Özleri ya da içsel doğaları yoktur; birbirlerinden dışsal olarak ayrılır, birbirleriyle dışsal olarak ilişkilenirler. Kendilerine özgü varoluşları yoktur, ama bileşerek varoluşu oluştururlar: Varolmak, edimsel olarak sonsuz sayıda uzamlı parçaya sahip olmaktır. Bu parçalar, daha büyük ya da daha küçük sonsuzluklarla, çeşitli ilişkiler altında, özü daha büyük ya da daha küçük dereceden kip varoluşlarını oluştururlar. Özlere ait olanla varoluşlara ait olan ayırt edilmez ve onların hiçbir şekilde birebir olmayan denk geliş tarzlarına dikkat edilmezse, sadece Spinoza'nın fiziği değil, tüm Spinozacılık anlaşılmaz hale gelir.

Sonsuz sayıda uzamlı parça bir kipin varoluşunu nasıl oluşturur? Bu soruya cevap vermek için birtakım öğelere sahibiz. Sözgelimi bir kip, özüne denk gelen sonsuz sayıda yalın cisim ona edimsel olarak ait olduğunda uzamda varolur. Peki ama, bu parçalar onun özüne nasıl denk gelebilir ya da ona nasıl ait olabilirler? *Kısa İnceleme*'den beri Spinoza'nın cevabı değişmez: *belli bir devinim ve dinginlik ilişkisi altında.* Belli bir kip, sonsuz sayıda uzamlı parça *belli* bir ilişki altına girdiğinde "varlığa gelir", varoluşa geçer; bu ilişki işletildiği ölçüde varolmayı sürdürür. Öyleyse uzamlı parçalar bu kerteli, değişken kümeler halinde, farklı güç derecelerine denk gelen kümeler halinde biraraya gelirler. Uzamlı parçalar, şu veya bu ilişkiye girdikleri ölçüde daha büyük ya da daha küçük bir sonsuz oluştururlar; belli bir ilişki altında belli bir kip özüne denk gelirler ve bileşerek kipin kendisinin varoluşunu oluştururlar; başka bir ilişki altındayken de, bir başka kümenin parçası olur, bir başka kip özüne denk gelir, bileşerek bir başka kipin varoluşunu oluştururlar. Daha baştan beri *Kısa İnceleme*'nin

de kiplerin varoluşa geçmelerine ilişkin öğretisi budur.[14] *Etika* bunu daha da açık bir biçimde söyler: Varolan bir kipin bileşen parçalarının her an yenilenmesi çok da önemli değildir; küme, bazı parçalarının belli bir kip özüne ait oldukları bir ilişkiyle tanımlandığı sürece aynı kalır. O halde varolan kip sürekli ve kaydadeğer değişikliklere tabidir: Parçalar arasında devinim ve dinginliğin, hız ve yavaşlığın ilişkisinin değişmesi de o kadar önemli değildir. Belli bir kip, parçalarının sonsuz kümesindeki ilişki aynı kaldıkça varolmayı sürdürür.[15]

Demek ki, bir kip özünün (güç derecesi) kendini ebedi olarak belli bir kerteli ilişkide ifade ettiğini kabul etmek gerekir. Fakat kip, sonsuz sayıda uzamlı parça o ilişki altına girmeye edimsel olarak belirlenmeden, varoluşa geçmez. Bu parçalar bir başka ilişki altına girmeye belirlenebilirler; o zaman bir başka kip özüne denk gelen ve bir başka kipin varoluşunu oluşturan daha büyük ya da daha küçük bir sonsuz kümeyle birleşirler. Öyleyse Spinoza'da varoluş teorisi üç öğe içermektedir: bir güç ya da yeğinlik derecesi olan *tekil öz;* her zaman sonsuz sayıda uzamlı parçadan oluşan *tikel varoluş;* ebedi olarak kip özüne denk gelen ama aynı zamanda altında sonsuz sayıda parçanın geçici olarak bu özle ilişkilendiği *bireysel biçim*, yani karakteristik ya da ifade edici ilişki. Varolan bir kipte, öz bir güç derecesidir; bu derece kendini bir ilişkide ifade eder; bu ilişki sonsuz sayıda parçayı altında toplar. Spinoza'nın şu formülü de buradan gelir: "Tek bir doğanın tahakkümü altında"ymış gibi olan parçalar, "o doğanın gerektirdiği gibi birbirlerine uyarlanmak" zorundadırlar.[16]

Bir kip özü kendini ebedi olarak bir ilişkide ifade eder; ama öz ile, içinde kendini ifade ettiği ilişkiyi karıştırmamamız gerekir. Bir kip özü kipin kendisinin varolma nedeni değildir: Bu önerme, sonlu bir varlığın varoluşunun özünden kaynaklanmadığı yönündeki eski bir ilkeyi Spinozacı terimlerle yineler. Ama Spinoza'nın perspektiflerinden bu ilkenin yeni anlamı nedir? Şudur: Her ne kadar

---

14 *KV*, II, önsöz, not 1, §§ VII-XIV.

15 *E*, II, *lemma 4, 6 ve 7.

16 *Mektup XXXII – Oldenburg'a* (III, s. 120-121).

bir kip özü bir karakteristik ilişkide kendini ifade etse de, sonsuz sayıda uzamlı parçayı bu ilişki altına girmeye belirleyen o değildir. (Kendi kendine tahakkümünü kuran ya da parçalarını kendini ifade ettiği ilişkiye göre uyarlanmaya zorlayan yalın doğa değildir.) Zira uzamlı parçalar birbirlerini, dışarıdan ve sonsuzca belirlerler; dışsal olmayan bir belirlenimleri yoktur. Bir kipin varoluşa geçmesi özü sayesinde değil, sonsuz uzamlı parçayı, içinde özünün kendini ifade ettiği belli bir ilişki altına girmeye belirleyen bütünüyle mekanik yasalar sayesindedir. Bir kip, parçaları, başka bir öze denk gelen başka bir ilişki altına girmeye belirlendiği anda varolmaktan çıkar. Kipler özlerine dışsal olan yasalar sayesinde varoluşa geçerler ve bu yasalar gereği varolmaktan çıkarlar.

Bu mekanik yasalar nelerdir? Uzam örneğinde söz konusu olan, son kertede, devinimi iletme yasalarıdır. Yalın cisimlerin sonsuzluğunu ele alacak olursak, her zaman değişken sonsuz kümeler halinde biraraya geldiklerini görürüz. Ama bütün bu kümelerin oluşturduğu küme sabit kalır. Bu sabitlik de devinimin niceliğiyle, yani sonsuz sayıda tikel ilişki, devinim ve dinginlik ilişkisi içeren toplam oranla tanımlanır. Yalın cisimler, altlarında bir kümeye ait oldukları bu herhangi ilişkilerden birinden hiçbir zaman ayrılabilir değillerdir. Oysa toplam ilişki her zaman sabit kaldığından, bu ilişkiler bileşme ve çözülüp dağılma yasaları uyarınca meydana gelirler ve bozulurlar.

İki bileşik cisim ya da beden varsayalım; her biri, belli bir ilişki altında sonsuz sayıda yalın cisme ya da parçaya sahiptir. Karşılaştıklarında, iki ilişkinin doğrudan doğruya bileşebilir olması mümkündür. O durumda, birinin parçaları ötekinin parçalarıyla, önceki iki ilişkinin bileşiği olan bir üçüncü ilişki altında uyuşur. Burada, başlangıçtaki cisimlerden daha da bileşik bir cismin biçimlenişi söz konusudur. Spinoza ünlü bir metninde, kilüsle lenfin, ilişkilerini, bir üçüncü ilişki altında kanı oluşturmak için nasıl bileştirdiklerini gösterir.[17] Ama bu süreç, daha az ya da daha çok karmaşık koşullarda, her türlü doğuşun ve her türlü biçimlenişin, yani her türlü varoluşa

17 *Mektup XXXII – Oldenburg'a.*

geçişin sürecidir: Parçalar farklı iki ilişki altında karşılaşırlar; bu ilişkilerden her biri zaten bir kip özüne denk gelmektedir; iki ilişki, karşılaşan parçalar bir başka kip özüne denk gelen üçüncü bir ilişki altına girecek şekilde bileşir; o öze denk gelen kip böylece varoluşa geçer. Ancak, iki ilişkinin doğrudan doğruya bileşebilir olmadığı da olur. Karşılaşan cisimler ya birbirlerine karşı kayıtsızdırlar; ya da bunlardan biri, kendi ilişkisi altında, diğerinin ilişkisini bileşenlerine ayırarak dağıtır, yani diğer cismi yıkıma uğratır. Kanı bileşenlerine ayırıp dağıtarak insanı yıkıma uğratan bir toksik madde ya da zehir durumunda geçerli olan budur. Beslenmede de aynısı geçerlidir, ama tersinden: İnsan, yediği cisim parçalarını, kendisininkiyle uyuşan, ama o cismin önceden altında varolduğu ilişkinin yıkıma uğramasını gerektiren yeni bir ilişkiye girmeye zorlar.

Demek ki, kiplerin varoluşa geçişlerini ve varoluşlarının bitimini belirleyen ilişkilere özgü bileşme ve çözülüp dağılma yasaları vardır. Bu ebedi yasalar her bir ilişkinin ebedi hakikatini hiçbir şekilde etkilemezler: Her ilişki, onda bir öz kendisini ifade ettiği ölçüde, ebedi bir hakikate sahiptir. Ama bileşme ve çözülüp dağılma yasaları bir ilişkinin işletilme, yani uzamlı parçaları edimsel olarak altında toplama, ya da tersine, işletilmekten çıkma koşullarını belirlerler. Bu nedenle, özlerle ilişkileri ve özlerin üretilme yasasıyla ilişkilerin bileşme yasasını karıştırmamaya özellikle dikkat etmeliyiz. İçinde kendini ifade ettiği ilişkinin işletilmesini belirleyen öz değildir. İlişkiler, kendilerine özgü yasalar uyarınca bileşir ve dağılırlar. Özler düzeni tam bir uyuşumla tanımlanır. İlişkiler düzeni içinse aynı durum geçerli değildir: Elbette bütün ilişkiler sonsuzda birleşirler, ama bu gelişigüzel olmaz. Herhangi bir ilişki başka herhangi bir ilişkiyle bileşmez. Karakteristik ilişkilere özgü olan ve kiplerin varoluşa geçişini düzenleyen bu bileşme yasaları birçok problem doğurmaktadır. Bu yasalar bizzat özlerde içerilmiş değillerdir. Spinoza, daha *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*'nde sıfatlarda ve sonsuz kiplerde "onların gerçek yasa-kitaplarında olduğu gibi" kayıtlı olan[18] yasalardan söz ederken bu yasaları mı düşünüyordu acaba? Bu metnin karmaşıklığı, şimdilik onu kullanmamızı engelliyor.

---

18 *TIE*, 101. [Krş. Tür. çev. s. 86]

Öte yandan, bu yasaları biliyor muyuz ve biliyorsak nasıl biliyoruz? Spinoza gerçekten de ilişkilerinin ne olduğunu ve nasıl bileştiklerini bilmek için bedenlere yönelik ampirik bir araştırma yürütmemiz gerektiğini kabul eder gibidir.[19] Her durumda, bir ilişkiler düzeninin özler düzenine indirgenemezliğine işaret etmek bizim için şimdilik yeterlidir.

Öyleyse bir kipin varoluşu onun özünden kaynaklanmamaktadır. Bir kip varoluşa geçtiğinde, bunu yapmaya, içinde kendini ifade ettiği ilişkiyi oluşturan, yani sonsuz sayıda uzamlı parçayı o ilişki altına girmeye zorlayan bir mekanik yasa tarafından belirlenmiştir. Spinoza'da varoluşa geçiş hiçbir zaman olanaklıdan gerçeğe geçiş olarak anlaşılmamalıdır: Ne bir kip özü bir "olanaklı"dır, ne de varolan bir kip bir olanaklının gerçekleşmesidir. Özler, nedenleri sayesinde zorunlu olarak varolurlar; özleri oldukları kiplerse, parçaları o özlere denk gelen ilişkilere girmeye belirleyen nedenler sayesinde zorunlu olarak varoluşa geçerler. Zorunluluk her yerde varlığın tek kipliğidir, ama bu zorunluluğun iki basamağı vardır. Bir özle ona ait varoluş arasındaki ayrımın, ayrıca bir özle bizzat kipin varoluşu arasındaki ayrımın gerçek bir ayrım olarak yorumlanmaması gerektiğini görmüştük. Varolan kip, sonsuz uzamlı parçaya edimsel olarak sahip olduğu ölçüde özün ta kendisidir. Tıpkı özün nedeni sayesinde varolması gibi, kipin kendisi de birtakım parçaları ona ait olmaya belirleyen neden sayesinde varolmaktadır. Ama bu şekilde değerlendirme noktasına geldiğimiz iki nedensellik biçimi, bizi iki çeşit kipsel konum, iki çeşit kipsel ayrım tanımlamaya itmektedir.

Kip özlerini değerlendirmemiz boyunca, onları yeğinsel gerçeklikler olarak tanımlıyoruz. Bunlar, sıfattan ve birbirlerinden sadece çok özel bir ayrım türüyle (içsel ayrım) ayrılıyorlardı. Kendileri ancak sıfatta içerilmiş olarak varoluyor, fikirleri de ancak Tanrı fikrinde kapsanmış olarak varoluyordu. Tüm özler sıfatta "karmaşıklaştırılmıştı", hepsi bu biçim altında varolmakta ve her biri güç derecesi uyarınca Tanrının özünü ifade etmekteydi. Ama kipler

---

19 *Mektup XXX – Oldenburg'a:* "Bu parçalardan her birinin bütünle nasıl uyuştuğunu, öbür parçalara nasıl bağlandığını bilmiyorum..." (III, s. 119).

varoluşa geçince, uzamlı parçalar edinirler. Bir büyüklük ve bir süre edinirler: Her kip, parçalar kendisini karakterize eden ilişki altında kaldıkça sürer. Bu durumda, varolan kiplerin sıfattan *dışsal olarak* ayrıldıklarını, birbirlerinden de *dışsal olarak* ayrıldıklarını saptamak gerekir. *Metafizik Düşünceler* "varoluşun varlığı"nı "Tanrının sıfatlarında kapsanmış" halleriyle şeyleri belirten "özün varlığı"na karşı, "Tanrının dışındaki şeylerin özünün ta kendisi" olarak tanımlıyordu.[20] Bu tanım, Spinoza'nın düşüncesiyle sanıldığından daha çok örtüşüyor olabilir. Bu açıdan birçok önemli özellik sunmaktadır.

Bu tanım bize öncelikle özle varoluşun ayrımının hiçbir zaman gerçek bir ayrım olmadığını hatırlatır. Özün varlığı (özün varoluşu), özün, Tanrının bir sıfatında koyuluşudur. Varoluşun varlığı (şeyin kendisinin varoluşu) da bir özün koyuluşudur, ama bu, sıfatın *dışına,* dışsal bir koyuluştur. Şimdi, *Etika*'nın bu tezden vazgeçmediğini görüyoruz. Tikel bir şeyin varoluşu artık sadece sıfatta içerildiği ve Tanrıda kapsandığı ölçüde değil, sürdüğü ölçüde ve dışsal olarak ayrık belli bir zaman ve yerle ilintili olduğu ölçüde şeyin ta kendisidir.[21] Böylesi bir anlayışın içkinliğe kökten aykırı olduğu yönünde bir itiraz gelecektir. Zira içkinliğin bakış açısından, kipler varoluşa geçerken töze ait olmaktan ve onda içerilmiş olmaktan çıkmazlar. Bu nokta o kadar aşikârdır ki, daha ötesine bakmak gerekir. Spinoza varolan kiplerin tözde içerilmiş olmaktan çıktığını değil, "artık sadece" tözde ya da sıfatta içerilmiş olmadıklarını söyler.[22] *Dışsal ayrımın hâlâ ve her zaman kipsel bir ayrım olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda,* güçlük kolayca çözülür. Kipler, sıfatın dışına koyulduklarında kip olmaktan çıkmazlar, zira bu dışsal koyuluş tamamen kipseldir, tözsel değildir. Kant'la ilineksel bir yakınlaştırma yapmamıza izin verilecek olursa,

---

20 *CM*, I, Bölüm 2.

21 *E*, II, 8, önerme sonucu: "Sürerek varolma" ile "*sadece* sıfatta içerilmiş olarak varolma" arasındaki ayrım. *E*, V, 29, önerme sonucu: "belli bir zaman ve belli bir yerle ilintili olarak varolmak" ile "Tanrıda içerilmiş ve onun doğasının zorunluluğundan kaynaklanmış olarak varolmak" arasındaki ayrım.

22 Bkz. *E*, II, 8, önerme sonucu ve not: *non tantum... sed etiam...*

Kant'ın uzayın dışsallığın biçimi olduğunu, ama bu dışsallık biçiminin yine de içsellik biçimi kadar benliğe içsel olduğunu söylediği hatırlanacaktır: Dışsallık biçimi, hiçbir yanılsama olmaksızın, nesneleri bize ve birbirlerine dışsal olarak sunmaktadır, ama kendisi bize içseldir ve içsel olarak kalır.[23] Spinoza'da da bambaşka bir bağlam ve bambaşka bir konuda aynı şey geçerlidir: Uzamsal nicelik de yeğinsel nicelik kadar sıfata aittir; ama tam anlamıyla kipsel bir dışsallık biçimi gibidir. Varolan kipleri, sıfata ve birbirlerine dışsal olarak sunar. Bununla birlikte varolan tüm kipler gibi o da kipleştirdiği sıfatta içerilmiştir. Kipsel ve dışsal bir ayrım fikri hiçbir şekilde içkinlik ilkesiyle çelişmez.

Peki bu durumda, bu kipsel ve dışsal ayrım ne anlama gelmektedir? Kipler dışsal bir koyuluşun nesnesi olduklarında, *karmaşıklaştırılmış* biçim altında varolmaktan çıkarlar (bu, özleri sadece sıfatta içerildiği sürece kiplerin biçimidir). Yeni varoluşları bir *açıklama*dır: Artık sıfatı açıklarlar, her bir kip sıfatı "belli ve belirli bir tarzda" açıklar. Bu demektir ki: Varolan her kip, kendisini karakterize eden ilişki altında, başka ilişkiler altındaki başka tarzlardan dışsal olarak ayrışan bir tarzda sıfatı açıklar. Varolan kip, işte bu anlamda kip özü kadar ifade edicidir, ama başka bir şekilde ifade edicidir. Sıfat kendini artık sadece güç derecelerine göre karmaşıklaştırdığı ya da içerdiği kip özlerinde ifade etmez; kendini ayrıca, onu belli ve belirli bir tarzda, yani özlerine denk gelen ilişkilere uygun olarak açıklayan varolan kiplerde ifade eder. Kipsel ifadenin tamamını kuran, bu çift yönlü karmaşıklaştırma ve açıklama devinimidir.[24]

---

23 Bkz. Kant, *Critique de la Raison pure*, birinci edisyon ("dördüncü paralojizmin eleştirisi"): Madde "kendinde dışsal şeylerle ilişkili olduğu için değil, algıları uzayla ilişkilendirdiği için dışsal diye adlandırılan tasarım (görü) türüdür. Uzayda her bir şey birbirinin dışında varolduğu halde, *uzayın kendisi bizdedir*... Uzayın kendisi, birer tasarım olması bakımından tüm fenomenleriyle ancak bende varolur; bununla birlikte bu uzayda, dışsal görünün tüm nesnelerinin gerçeği ya da maddesi bana gerçek anlamda ve her türlü kurgudan bağımsız olarak verilmiştir".

24 Kip özleri, sıfatta kapsanmış olmaları ölçüsünde zaten birer "açıklama"dır. Bu sayede Spinoza, şu ya da bu kipin özü tarafından *açıklandığı* ölçüde Tanrının özünden söz edebilir: *E*, IV, 4, kanıtlama. Ama iki açıklama rejimi vardır ve *açıklamak* sözcüğü özellikle ikincisiyle bağdaşmaktadır.

BÖLÜM XIV

BİR BEDEN NE YAPABİLİR?

Sonlu kipin ifade edici üçlemesi şöyle sunulur: güç derecesi olarak öz; içerisinde kendini ifade ettiği karakteristik ilişki; bu ilişki altında toplanan ve bileşerek kipin varoluşunu oluşturan uzamlı parçalar. Ama *Etika*'da, katı bir denklik sisteminin bizi sonlu kipin ikinci üçlemesine götürdüğünü görürüz: güç derecesi olarak öz; özün kendini ifade ettiği belli bir etkilenme kudreti; her an bu kudreti dolduran etkilenişler.

Bu denklikler nelerdir? Varolan bir kip edimsel olarak çok sayıda parçaya sahiptir. Oysa uzamlı parçaların doğası öyledir ki, birbirlerini sonsuzca "etkilerler." Buradan da, varolan kipin sayısız şekilde etkilendiği sonucuna varılır. Spinoza parçalardan etkilenişlerine, etkilenişlerinden bir bütün olarak varolan kipin etkilenişlerine doğru ilerler.[1] Uzamlı parçalar bir kipe ancak belli bir ilişki altında ait olur. Aynı şekilde, bir kipin etkilenişleri de belli bir etkilenme kudretine bağlı olarak söylenir. Bir at, bir balık, bir insan, hatta birbiriyle kıyaslanan iki insan, aynı etkilenme kudretine sahip değildir:

---

1 Bkz. *E*, II, 28, kanıtlama: "Etkilenişler, insan bedeninin parçalarının ve dolayısıyla bütün bedenin etkilenme şekilleridir." [Krş. AY, s. 57 (*affectiones:* değişkiler); HZÜ, s. 105 (duygulanışlar); ÇD, s. 239 (haller)]. Aynı şekilde, II, *postulat 3.

Aynı şeyler tarafından etkilenmezler ya da aynı şeyden aynı şekilde etkilenmezler.[2] Bir kip, parçaları arasındaki, kendisini karakterize eden ilişkiyi koruyamadığında varolmaktan çıkar; "pek çok şekilde etkilenebilmeye artık yatkın olmadığında" da varolmaktan çıkar.[3] Kısacası, bir ilişki etkilenme kudretinden ayrılmaz. Öyle ki Spinoza şu iki temel soruyu birbirine denk görür: *Bir bedenin yapısı* (fabrica) *nedir? Bir beden ne yapabilir?* Bir bedenin yapısı onun ilişkisinin oluşturulmasıdır. Bir bedenin yapabildiği şey etkilenme kudretinin doğası ve sınırlarıdır.[4]

Sonlu kipin bu ikinci üçlemesi kipin tözü nasıl ifade ettiğini, tözden nasıl pay aldığını ve hatta tözü kendi tarzında nasıl yeniden ürettiğini gayet iyi gösterir. Tanrı, özüyle mutlak olarak sonsuz bir gücün (*potentia*) özdeşliğiyle tanımlanıyordu; bu haliyle bir *potestas*'ı, yani sonsuz şekilde etkilenme kudreti vardı; bu kudret de, Tanrı kendi kendisinin nedeni olmasıyla aynı anlamda her şeyin nedeni olduğundan, ebedi ve zorunlu olarak doluydu. Varolan kipe gelince, onun da, bir güç derecesiyle özdeş bir özü vardır; bu haliyle bir etkilenme yeteneği, pek çok şekilde etkilenme kudreti vardır; varoldukça, bu kudret değişen biçimlerde doldurulur, ama zorunlu olarak dışsal kiplerin eylemi altında doldurulur.

Bütün bu bakış açılarına göre, varolan kip ile tanrısal töz arasındaki fark nedir? Öncelikle, "sonsuz şekilde" ve "pek çok şekilde" ifadeleri birbirine karıştırılmamalıdır. Çok sayıdalık, bir sonsuzluktur, ama özel bir tür sonsuzluk: sınırlı bir şeyle ilişkili olan daha büyük ya da daha küçük sonsuzluk. Tanrı ise, tam tersine, sonsuz şekilde etkilenmektedir: Bu nedeni gereği bir sonsuzdur, çünkü Tanrı tüm etkilenişlerinin nedenidir; bu, tüm kip özlerini ve varolan tüm kipleri kapsayan tam anlamıyla sınırsız bir sonsuzdur.

---

2 *E*, III, 51, önerme ve kanıtlama ve 57, not.

3 *E*, IV, 39, kanıtlama.

4 *E*, III, 2, not: "Aslında şimdiye dek hiç kimse bedenin *ne yapabileceğini* belirlememiştir... Zira şimdiye dek hiç kimse bedenin *yapısını* tanımamıştır." [Krş. AY, s. 81 (*quid corpus possit*: bedenin ne yapabileceği); HZÜ, s. 133 (Bedenin gücünü); ÇD, s. 325 (bedenin neler yapabileceğini)]

İkinci fark: Tanrı tüm etkilenişlerinin nedenidir, dolayısıyla maruz ve edilgin kalamaz. Nitekim etkilenişle tutkuyu yani edilginliği karıştırmak yanlış olacaktır. Bir etkileniş ancak etkilenen bedenin doğasıyla açıklanmadığı zaman bir tutkudur: Şüphesiz, o zaman da bedeni kuşatır, ama başka bedenlerin etkisiyle açıklanır. Bütünüyle etkilenen bedenin doğasıyla açıklanan etkilenişler olduğunu varsayalım; bu etkilenişler etkindir, bizzat kendileri birer eylemdir.[5] Bu ayrım ilkesini Tanrıya uygulayalım: Tanrıya dışsal olan neden yoktur; Tanrı zorunlu olarak tüm etkilenişlerinin nedenidir, tüm etkilenişleri Onun doğasıyla açıklanır, dolayısıyla birer eylemdir.[6] Varolan kiplerin durumu farklıdır. Onlar kendi doğaları sayesinde varolmazlar; varoluşları, dışarıdan sonsuzca belirlenen ve etkilenen uzamlı parçalardan oluşur. Varolan her kipin dışsal kiplerden etkilenmesi, salt kendi doğasıyla açıklanmayan değişimlere uğraması kaçınılmazdır. Etkilenişleri ilkin ve her şeyden önce birer tutkudur.[7] Spinoza çocukluğun acınası bir hal, ama aynı zamanda hepimizin "en üst derecede dışsal nedenlere bağımlı olduğumuz" ortak bir hal olduğunu belirtir.[8] Varolan sonlu kip hakkındaki büyük soru şudur öyleyse: Etkin etkilenişlere ulaşabilecek midir ve nasıl ulaşabilecektir? Tam anlamıyla "etik" soru budur. Ama etkin etkilenişler üretmeyi başarabileceği varsayılsa bile, kip varoldukça, kendindeki bütün tutkuları ortadan kaldıramayacak, sadece tutkularının onun küçük bir parçasını işgal etmesini sağlayacaktır.[9]

Son bir fark ise, Tanrıyla ya da kiplerle ilişkilendirilmesine göre "etkileniş" sözcüğünün içeriğiyle ilgilidir. Zira Tanrının etkilenişleri kiplerin kendileri, kip özleri ve varolan kiplerdir. Bunların fikirleri, neden olarak Tanrının özünü ifade ederler. Ama kiplerin etkilenişleri ikinci dereceden etkilenişler, etkilenişlerin etkilenişleri gibidirler: Örneğin, hissettiğimiz bir edilgin etkileniş sadece bir cisim ya da

---

5 *E*, III, tanım 1-3.

6 *KV*, II, Bölüm 26, 7-8.

7 *E*, IV, 4, önerme, kanıtlama, önerme sonucu.

8 *E*, V, 6, not; ve 39 not.

9 Bkz. *E*, V, 20, not.

bedenin bizim bedenimiz üzerindeki etkisidir. Bu etkilenişin fikri, nedeni, yani dış bedenin doğasını ya da özünü ifade etmez: Daha ziyade bizim bedenimizin mevcut kuruluşuna, dolayısıyla da etkilenme kudretimizin belli bir anda doldurulma tarzına işaret eder. Bedenimizin etkilenişi yalnızca bedensel bir imgedir; zihnimizde bulunduğu haliyle etkileniş fikriyse, upuygun-olmayan bir fikir ya da bir imgeleyiştir. Bir başka etkilenişimiz daha vardır. Bize verili olan bir etkileniş fikrinden, zorunlu olarak "duygular" ya da hisler *(affectus)* doğar.[10] Bu hislerin kendileri de birer etkileniştir, daha doğrusu özgün doğaları olan birer etkileniş fikridir. Spinoza'ya, hiçbir zaman benimsemediği zihinci tezler yüklemekten kaçınılmalıdır. Aslında, sahip olduğumuz bir fikir, bedenimizin kuruluşunun o anki edimsel halini imler; bedenimiz varoldukça sürer ve süreyle tanımlanır; o halde bedenimizin o anki edimsel hali, süreğen bir süre içerisinde zincirlendiği bir önceki halinden ayrılamaz. Bu nedenle, *bedenimizin bir halini imleyen her fikre zorunlu olarak bağlı olan, o halle* önceki *halin ilişkisini kuşatan başka türden bir fikir* vardır. Spinoza bu noktayı belirginleştirir: Burada söz konusu olanın, zihnin iki hali kıyaslamasına dayanan zihinsel ve soyut bir işlem olduğu sanılmamalıdır.[11] Hislerimiz kendiliklerinden, şimdinin geçmişle olan somut ilişkisini süreğen bir sürede kuşatan fikirlerdir: Süren bir varolan kipin değişimlerini kuşatırlar.

O halde bir kiple ilgili olarak verilen etkilenişler iki çeşittir: bedenin halleri ya da bu halleri imleyen fikirler, bedenin değişimleri ya da bu değişimleri kuşatan fikirler. İkinciler, birincilere zincirlenirler ve onlarla aynı anda değişikliğe uğrarlar: Bir ilk etkilenişten başlayarak, hislerimizin, her an bütün etkilenme kudretimizi dolduracak şekilde, fikirlerimizle birbirlerine nasıl zincirlendikleri tahmin edilebilir.

---

10 Duygu veya his, bir fikri varsayar ve ondan kaynaklanır: *KV*, Ek II, 7; *E*, II, aksiyom 3.

11 *E*, III, duyguların genel tanımı [açıklama]: "Bununla, zihnin, bedenin şimdiki halini geçmiş bir halle kıyaslamasını değil; duygunun biçimini oluşturan fikrin, beden hakkında, öncekine göre hakikaten daha fazla ya da daha az gerçeklik kuşatan bir şey olumlamasını kastediyorum." [Krş. AY, s. 129; HZÜ, s. 195-196; ÇD, s. 509]

Ama sonuçta, her zaman, tikel olarak insanın durumu olan belli bir kip durumuna getiririz: İnsana en başta verilen fikirler edilgin etkilenişlerdir, upuygun-olmayan fikirler ve imgelemeler; dolayısıyla onlardan kaynaklanan duygular ya da hisler de birer tutkudur, kendileri de edilgin olan birer histir. Sonlu bir kipin, özellikle de varoluşunun başında, upuygun-olmayan fikirler dışında bir fikre sahip olmasına tanık olunmaz; dolayısıyla edilgin hislerden başka bir his duymasına da tanık olunmaz. Bu ikisi arasındaki bağ Spinoza tarafından açıkça belirtilmiştir: Upuygun-olmayan fikir, bizim nedeni olmadığımız bir fikirdir (biçimsel olarak bizim anlama gücümüzle açıklanır); bu upuygun-olmayan fikrin kendisi de bir hissin (maddi ya da etker) nedenidir; öyleyse bu hissin upuygun nedeni olamayız; upuygun nedeni olmadığımız bir his ise zorunlu olarak bir tutkudur.[12] Demek ki, etkilenme kudretimiz varoluşumuzun başından itibaren upuygun-olmayan fikirler ve edilgin hisler tarafından doldurulmuş bulunmaktadır.

Aynı derecede derin bir bağ upuygun olduğu varsayılan fikirlerle etkin hisler arasında da doğrulanacaktır. Bizdeki bir upuygun fikir biçimsel olarak, bizim nedeni olduğumuz bir fikir olarak tanımlanacak; bir hissin maddi ve etker nedeni olacak; bizzat bu hissin upuygun nedeni de biz olacağızdır; bizim upuygun nedeni olduğumuz bir his ise bir eylemdir. İşte bu anlamda Spinoza şunları söyleyebilir: "Zihnimiz upuygun fikirlere sahip olduğu ölçüde, bazı şeylerde zorunlu olarak etkindir; upuygun-olmayan fikirlere sahip olduğu ölçüde de bazı şeylerde zorunlu olarak edilgindir"; "Zihnin eylemleri yalnızca upuygun fikirlerden doğar; tutkular ise yalnızca upuygun-olmayan fikirlere dayanır."[13] Bu durumda, tam anlamıyla etik olan soru metodolojik soruya bağlanır: Etkin olmayı nasıl başaracağız? Upuygun fikirler üretmeyi nasıl başaracağız?

---

12 *Upuygun* ve *upuygun-olmayan* öncelikle fikirleri niteler. Ama ikinci olarak, bir nedenin nitelikleridir bunlar: Sahip olduğumuz bir upuygun fikirden ileri gelen bir hissin "upuygun nedeni"yizdir.

13 *E*, III, 1 ve 3. [Krş. AY, s. 80-84 (yeterli idea, tutkular/edilginlikler); HZÜ, s. 131-136 (upuygun fikirler, edilgiler/pasiyonlar); ÇD, s. 319-335 (bire bir fikirler, edilgin olduğu durumlar)]

Etika'daki bir alanın, sonlu kiplerin varoluşsal değişimleriyle (yani ifade edici değişimlerle) ilgili alanın büyük önemini daha şimdiden sezinleyebiliriz. Bu değişimler çok çeşitlidir ve birçok düzeyde yorumlanmalıdır. Diyelim ki belli bir öze ve belli bir etkilenme kudretine sahip bir kip var. Bu kipin edilgin etkilenişleri (upuygun-olmayan fikirleri ve tutku-hisleri) sürekli olarak değişmektedir. Bununla birlikte, etkilenme kudreti edilgin etkilenişlerle dolmuş bulunduğu sürece, bu kudret de kendisini bir *maruz kalma kuvveti ya da gücü* olarak sunar. Etkilenme kudretine, edimsel olarak edilgin etkilenişlerle doldurulmuş bulunduğu ölçüde, maruz kalma gücü denir. Bedenin maruz kalma gücünün ruhtaki dengi, imgeleme ya da edilgin hisler duyma gücüdür.

Şimdi varsayalım ki kip, sürdüğü oranda, etkilenme kudretini (en azından kısmi olarak) etkin etkilenişlerle doldurmayı başarmış olsun. Bu açıdan, bu kudret kendisini *eyleme kuvveti ya da gücü* olarak sunar. Anlama ya da bilme gücü, ruha özgü eyleme gücüdür. Ama işte, *edilgin etkilenişlerle etkin etkilenişlerin oranı ne olursa olsun, etkilenme kudreti sabit kalır.* Öyleyse şu varsayıma ulaşıyoruz: Bir ve aynı etkilenme kudretiyle ilgili olarak, edilgin ve etkin etkilenişler oranı değişmeye elverişlidir. Ne kadar etkin etkileniş üretmeyi başarırsak, edilgin etkilenişlerimiz o kadar azalır. Edilgin etkilenişlerde kaldıkça, eyleme gücümüz o ölçüde "engellenir". Kısacası, tek bir öz, tek bir etkilenme kudretiyle ilgili olarak maruz kalma ve eyleme gücü, ters orantı gereği değişmeye elverişlidir. Bu iki güç beraberce, değişken oranlarda etkilenme kudretini oluştururlar.[14]

---

14 Etkilenme kudreti bir bedenin, eylemeye olduğu kadar maruz kalmaya da yatkınlığı olarak tanımlanır: Bkz. *E*, II, 13, not. ("Bir beden, diğerlerine göre, aynı zamanda birçok şekilde eylemeye ve maruz kalmaya ne kadar yatkınsa...") [Krş. AY, s. 45 (yerine getirmeye/etkilenmeye); HZÜ, s. 90 (tesir etme/duyma); ÇD, s. 193 (yapmaya/etkilenmeye)]; IV, 38, ön: "Beden, birçok şekilde etkilenmeye ve başka cisim ya da bedenleri birçok şekilde etkilemeye ne kadar yatkın kılınırsa..." [Krş. AY, s. 156; HZÜ, s. 228; ÇD, s. 609])

İkinci olarak, olanaklı değişimlere ilişkin ikinci bir düzeyi daha devreye sokmak gerekir. Zira etkilenme kudreti her zaman ya da her bakış açısına göre sabit kalmaz. Nitekim Spinoza varolan bir kipi bütünü içinde karakterize eden ilişkinin bir çeşit esnekliğe sahip olduğunu belirtir. Dahası, oluşması ve çözülüp dağılması o kadar çok uğraktan geçer ki, neredeyse bir kipin çocukluktan çıkarken ya da yaşlılığa girerken beden ya da ilişki değiştirdiği söylenebilir. Büyüme, yaşlanma, hastalık: Bunlarda aynı bireyi tanımakta güçlük çekeriz. Acaba gerçekten aynı birey midir o? Bir bedeni karakterize eden ilişkideki bu belli belirsiz ya da ani değişiklikleri, etkilenme kudretinde de görürüz; sanki kudret ve ilişkinin, biçim aldıkları ve biçimlerini yitirdikleri bir kenarı, bir sınırı varmış gibidir.[15] *Meyer'e Mektup*'un bir azaminin ve bir asgarinin varlığına gönderme yapan bazı pasajları işte burada tam anlamlarını bulurlar.

Daha önce, maruz kalma gücüyle eyleme gücü, icraları tek bir etkileme kudreti açısından ters orantılı olan iki ayrı ilkeymiş gibi davranmıştık. Bu doğrudur, ama sadece bu kudretin uç sınırları çerçevesinde. Etkilenişleri, etkilenen kipin özünü somut olarak göz önünde bulundurmaksızın soyut olarak değerlendirdiğimiz sürece doğrudur. Neden? Gelişimini Spinoza'da olduğu kadar Leibniz'de de bulan bir problemin eşiğindeyiz. Leibniz'in, *Etika*'yı ilk okuyuşunda Spinoza'daki etkileniş teorisine, Spinozacı eylem ve tutku anlayışına hayran olduğunu söylemesi tesadüf değildir. Spinoza'nın Leibniz üzerindeki etkisinden çok, her ikisinin felsefelerinin gelişimindeki örtüşmeye bakmak gerekir.[16] Bu örtüşme, daha da dikkate değerdir.

---

15 *E*, IV, 39, not: "Bir insanın öyle değişimler geçirdiği olur ki, ona kolayca aynı insan diyemem. Bir İspanyol şair hakkında böyle bir şey anlatıldığını duymuştum... Eğer bu inanılmaz geliyorsa, çocuklara ne diyeceğiz? İleri yaştaki bir adam, çocukların doğasının kendi doğasından o kadar farklı olduğunu düşünür ki, başkalarına bakarak kendisi hakkında bir fikir edinmeseydi, bir zamanlar kendisinin de çocuk olduğuna zor ikna olurdu." [Krş. AY, s. 157; ÇD, s. 613]

16 Leibniz'in notları, Spinoza'daki eylem ve tutku teorisine dönük sürekli bir ilgiyi göz önüne sererler: Örneğin bkz. 1704'ten sonra yazılmış bir metin, éd. Grua, Cilt II, s. 667 vd. Leibniz sıklıkla Spinoza'nınkilere benzer terimlerle ifade edecektir kendini: G. Friedmann bunu çok iyi göstermiştir, *Leibniz et Spinoza*, N.R.F., 1946, s. 201.

Bir düzeyde Leibniz şu tezi ortaya atar: Bedenin, "türevsel kuvvet" diye adlandırılan kuvveti iki yönlüdür; hem eyleme kuvveti hem de maruz kalma kuvvetidir, hem etkin kuvvettir hem de edilgin kuvvettir; etkin kuvvet, karşılaştığı ve edilgin kuvvet tarafından kaydedilen engeller ve teşviklere göre ya "ölü" olarak kalır ya da "canlı" hale gelir. Ama daha derin bir düzeyde Leibniz şunu sorar: Edilgin kuvvet, etkin kuvvetten ayrık olarak mı kavranmalıdır? İlkesinde otonom mudur, herhangi bir olumluluğu var mıdır, bir şey olumlamakta mıdır? Cevap şöyledir: İlke olarak sadece etkin kuvvet gerçektir, olumlu ve olumlayıcıdır. Edilgin kuvvet sonlunun yetkinsizliği dışında hiçbir şey olumlamaz, hiçbir şey ifade etmez. Sanki etkin kuvvet, sonludaki gerçek, olumlu ya da yetkin olan her şeyi devralmış gibidir. Edilgin kuvvet otonom bir kuvvet değil, salt etkin kuvvetin sınırlanmasıdır. Sınırladığı etkin kuvvet olmadan, kendisi bir kuvvet olamayacaktır. Etkin kuvvetin yapısında bulunan bir sınırlamadır; ve nihayet daha da derin bir kuvvetin, yani kendini sadece etkin kuvvet olarak etkin kuvvette olumlayan ve ifade eden bir *öz*ün sınırlanmasıdır.[17]

Spinoza da bir ilk tez öne sürer: Maruz kalma gücüyle eyleme gücü, etkilenme kudreti aynı kalırken, bağlılaşık olarak değişen iki güçtür; eyleme gücü, edilgin etkilenişler tarafında bulduğu engel ya da fırsatlara göre canlı ya da ölüdür (Spinoza'nın deyişiyle: engellenmiş ya da desteklenmiş). Ama fizik bakımından doğru olan bu tez, metafizik bakımından doğru değildir. Spinoza'da da baştan beri, daha derin bir düzeyde, maruz kalma gücü olumlu hiçbir şey ifade etmemektedir. Edilgin olan her etkilenişte, onun gerçek olmasını engelleyen imgelemsel bir şey vardır. Sadece yetkinsizliğimiz yüzünden, bizzat yetkinsizliğimizle edilgin ve tutkuluyuzdur. "Zira şurası kesin ki, eyleyen sahip olduğuyla eylemekte, maruz kalan ise sahip olmadığıyla maruz kalmaktadır"; "Maruz kalma – ki bunda

17 Bkz. Leibniz, *De la nature en elle-même...*, 1698, § 11. Edilgin kuvvetle etkin kuvvetin bu ilişkisi M. Gueroult tarafından çözümlenmiştir: *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Les Belles Lettres, 1934, s. 166-169.

eyleyen ile maruz kalan ayrıktır – elle tutulabilir bir yetkinsizliktir."[18] Dışsal, bizden ayrık bir şeye maruz kalırız; dolayısıyla bizim de birbirinden ayrı olan bir maruz kalma kuvvetimiz ve bir eyleme kuvvetimiz vardır. Ama maruz kalma kuvvetimiz salt yetkinsizliktir, kendinde eyleme kuvvetimizin sonluluğu ya da sınırlanmasıdır. Maruz kalma kuvvetimiz hiçbir şey *olumlamaz*, çünkü hiçbir şey *ifade* etmez: Sadece bizim güçsüzlüğümüzü, yani eyleme gücümüzün sınırlanmasını "kuşatır". Aslında maruz kalma gücümüz bizim güçsüzlüğümüz, köleliğimiz, yani *eyleme gücümüzün en alt derecesidir*: *Etika*'nın IV. bölümünün başlığı da buradan gelir: "İnsanın Köleliği Üzerine". İmgeleme gücü pekâlâ bir güç ya da bir erdemdir, der Spinoza, ama sadece eyleme gücümüzün sonluluğunu ya da sınırlanmasını kısacası güçsüzlüğümüzü göstereceği yerde, bizim doğamıza bağlı olsa, yani etkin olsa, daha büyük bir güç ya da erdem olacaktır.[19]

Etkin etkilenişler üretmeyi nasıl başaracağımızı henüz bilmiyoruz; demek ki eyleme gücümüzün ne olduğunu bilmiyoruz. Yine de şunu diyebiliriz: Eyleme gücü bir etkilenme kudretinin tek gerçek, olumlu ve olumlayıcı biçimidir. Etkilenme kudretimiz edilgin etkilenişlerle doldurulmuş bulunduğu sürece, kendi asgarisine indirgenir ve yalnızca sonluluğumuzu ya da sınırlanışımızı açığa vurur. Sonlu kipin varoluşunda bir ayrışma meydana gelmiş gibidir: Etkin etkilenişler sonlu kipte olumlu olan her şeyi ifade ederken, olumsuzluk edilgin etkilenişler kısmına düşmektedir. Aslında etkilenme kudretini gerçekten ve olumlu bir biçimde dolduranlar yalnızca etkin etkilenişlerdir. Yalnızca eyleme gücü etkilenme kudretinin tamamıyla özdeştir; yalnızca eyleme gücü özü ifade eder ve yalnızca etkin etkilenişler özü olumlarlar. Varolan kipte, özle eyleme gücü bir olur, eyleme gücü de etkilenme kudretiyle bir olur.

---

18 *KV*, II, Bölüm 26, 7; ve I, Bölüm 2, 23. Bkz. *E*, III, 3, not: "Tutkular zihinle, zihin ancak bir olumsuzlama kuşatan bir şeye sahip olduğu ölçüde ilişkilidirler." [Krş. AY, s. 84 (tutku); HZÜ, s. 136 (pasif haller – edilgiler –); ÇD, s. 337 (edilgin durumlar)]

19 *E*, II, 17, not.

Spinoza'da iki temel esinin uzlaştığı görülür. Fizik esinli yaklaşıma göre bir etkilenme kudreti, ister etkin etkilenişlerle ister edilgin etkilenişlerle doldurulmuş olsun, bir ve aynı özde hep sabit kalır; dolayısıyla kip her zaman olabileceği kadar yetkindir. Ama etik esinli yaklaşıma göre, etkilenme kudreti ancak uç sınırlarda sabittir. Edilgin etkilenişlerle doldurulmuş olduğu sürece asgari seviyeye indirgenmiştir; o durumda yetkinsiz ve güçsüz kalırız, bir bakıma özümüzden ya da güç derecemizden koparılmışızdır, yapıp edebileceklerimizden koparılmışızdır. Varolan kipin her zaman olabildiğince yetkin olduğu doğrudur; ama ancak edimsel olarak onun özüne ait olan etkilenişlere bağlı olarak. Duyduğumuz edilgin etkilenişlerin etkilenme kudretimizi doldurduğu doğrudur; ama onu önce asgariye indirmişler, bizi önce yapıp edebileceklerimizden (eyleme gücü) koparmışlardır. Sonlu kipin ifade edici değişimleri, yaşanan etkilenişlerin mekanik değişiminden ibaret değildir; ayrıca etkilenme kudretinin dinamik değişimlerine ve özün kendisinin "metafizik" değişimlerine de dayanmaktadır: Kip varoldukça, onun özü de şu ya da bu anda kendisine ait olan etkilenişler uyarınca değişmeye elverişlidir.[20]

Etik sorunun önemi de buradan ileri gelir. *Bir bedenin ne yapabileceğini bile bilmeyiz*, der Spinoza.[21] Yani: *Ne hangi etkilenişlere muktedir olduğumuzu, ne de gücümüzün nereye kadar gittiğini biliyoruz.* Bunu önceden nasıl bilebiliriz? Varoluşumuzun başından itibaren zorunlu olarak edilgin etkilenişlerle doluyuzdur. Sonlu kip öyle koşullarda doğar ki, önceden özünden ya da güç derecesinden koparılmıştır; yapıp edebileceklerinden, eyleme gücünden koparılmıştır. Eyleme gücünün özümüzün tek ifadesi ve etkilenme kudretimizin tek olumlanması olduğunu, akıl yürütmeyle bilebiliriz. Ama bu bilgi soyut olarak kalır. Bu eyleme gücünün ne olduğunu ya da

---

20 Bu nedenle Spinoza *E*, III'te (arzunun tanımı), şu sözcükleri kullanır: "özün etkilenişi" *affectionem humanae essentiae*. [Krş. AY, s. 118-119 (özün değişkisi); HZÜ, s. 180-181 (özün duygulanışı); ÇD, s. 469-471 (özün hali)]

21 *E*, III, 2, not: "Bedenin ne yapabileceğini ya da salt doğasının değerlendirilmesinden ne çıkarılabileceğini bilmiyoruz."

onu nasıl elde edebileceğimizi, ona nasıl kavuşacağımızı bilemeyiz. Şüphesiz ki etkin olmayı somut olarak denemediğimiz sürece de hiç bilemeyeceğizdir. *Etika* şu hatırlatmayla son bulur: İnsanların çoğu, ancak maruz kaldıkları zaman varolduklarını hissederler. Varoluşa ancak maruz kalarak katlanırlar; "maruz kalmaktan çıkar çıkmaz, (cahil kişi) varolmaktan da çıkar." [22]

Leibniz Spinoza'nın sistemini, yaratılanları indirgenmiş bir hale sokan güçsüzlükle nitelemeyi alışkanlık edinmiştir: Buna göre kip teorisi, yaratılanlardan her türlü etkinliği, dinamizmi, bireyselliği ve sahici gerçekliği çekip almanın bir yoludur. Kipler sadece düşten, hayaletten, tek bir Tözün hayali izdüşümlerinden ibarettir. Bu özelliği ölçüt olarak alan Leibniz başka felsefeleri de buna göre yorumlayarak, onlarda gerek taslak halinde bir Spinozacılığın işaretlerini, gerekse gizli bir Spinozacılığın uzantılarını ifşa eder: Buna göre Descartes Spinozacılığın babasıdır çünkü atıl ve edilgin bir uzamın varlığına inanmaktadır; vesileciler şeylerden her türlü eylemi ve eyleme ilkesini çekip aldıkları ölçüde istemeseler de Spinozacıdırlar. Spinozacılığın bu genelleştirilmiş eleştirisi ustacadır; ama Leibniz'in kendisinin buna inanıp inanmadığı kesin değildir. (Yoksa, kipteki eylem ve tutkuya ilişkin Spinozacı teoriye neden o kadar hayran olsun?)

Ne olursa olsun, Spinoza'nın yapıtındaki her şeyin bu yorumu yalanladığı açıktır. Spinoza kiplerin, doğaları değiştirilmeksizin akıl varlıklarıyla ya da "imgelem vasıtaları"yla karıştırılamayacağını sürekli olarak hatırlatır. Değişkelerden söz ettiğinde de, gerek tözün birliğinden sıfat aracılığıyla farklılaşan kiplerin ontolojik birliğine, gerekse tözün birliğinden bir ve aynı sıfatta içerilen kiplerin sistematik birliğine varmak için, özgül olarak kipsel ilkeler arar. Hele hele kip fikri hiçbir şekilde yaratılanlara ait her türlü gücü çekip almanın bir yolu değildir: Tersine, Spinoza'ya göre bu, şeylerin nasıl Tanrının gücüne "katıldıklarını", yani tanrısal gücün parçaları olduklarını, ama aynı zamanda nasıl tekil parçalar, yeğinsel nicelikler ya da indirgenemez

22 *E*, V, 42, not.

dereceler olduklarını göstermenin tek yoludur. Spinoza'nın dediği gibi, insanın gücü Tanrının gücünün ya da özünün bir "parçası"dır, ama yalnızca Tanrının özünün kendisini insanın özüyle *açıklaması* ölçüsünde.[23]

Aslında Leibniz'le Spinoza'nın ortak bir tasarıları vardır. Felsefeleri yeni bir "natüralizm"in iki görünümünü oluşturur. Ferdinand Alquié çok güzel pasajlarda, Descartes'ın, matematik ve mekanik bir bilim girişimini sonuna kadar götürerek, 17. yüzyılın ilk yarısına nasıl egemen olduğunu göstermiştir; bu bilimin ilk etkisi, Doğadan her türlü virtüelliği ya da potansiyelliği, her türlü içkin kudreti ve özünlü varlığı çekip alarak onu değersizleştirmesiydi. Descartesçı metafizik aynı girişimi tamamlar, çünkü varlığı doğanın dışında, onu düşünen bir öznede ve onu yaratan bir Tanrıda aramaktadır.[24] Buna karşılık anti-Descartesçı tepkide, kuvvetlerle ya da güçle donanmış bir Doğanın haklarının iadesi söz konusudur. Ama Descartesçı mekanizmin kazanımlarını korumak da söz konusudur: Her güç edimseldir ve edim halindedir; doğanın güçleri, onları gerçekleştiren gizemli varlıklara, ruhlara ya da tinlere çağrıda bulunan virtüellikler değildir artık. Leibniz bu programı mükemmel bir biçimde formüle eder: Descartes'a karşı, tekrar pagan bir dünya görüşüne veya bir Doğa putperestliğine düşmeden, Doğaya, eyleme ve maruz kalma kuvvetini geri vermek.[25] Spinoza'nın programı da buna benzerdir (şu farkla ki, Spinoza bizi putperestlikten kurtarması için Hristiyanlığa bel bağlamaz). Spinoza ve Leibniz, kendinden hoşnut bir mekanizmin temsilcisi olarak Boyle'a çatarlar. Eğer Boyle bize sadece cisimlerdeki her şeyin şekil ve devinim aracılığıyla meydana geldiğini öğretmek istediyse, bu Descartes'tan

---

23 *E*, IV, 4, kanıtlama.

24 Bkz. F. Alquié, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Hatier-Boivin, 1956, s. 54-55. Gerçi Descartes son yapıtlarında natüralist düşüncelere döner, ama bunlar olumlu olmaktan çok olumsuzdur. (F. Alquié, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, P.U.F., 1950, s. 271-272.)

25 Leibniz, *De la nature en elle-même...*, § 2. Ve § 16: "Formalizm ya da materyalizmden eşit derecede uzak" bir felsefe yapmak.

beri bilindiğine göre, zayıf bir ders olacaktır.[26] Ama belli bir cisim için hangi şekiller ve hangi devinimler? Neden *şu* şekil, *şu* devinim? Böylelikle mekanizmin bir doğa fikrini ya da her cisme ait öz fikrini dışlamadığı, tam tersine bu fikri belli bir şeklin, belli bir devinimin, belli bir devinim ve dinginlik oranının yeter sebebi olarak gerektirdiği görülecektir. Anti-Descartesçı tepki her yerde bir yeter sebep aramaktadır: sonsuzca yetkin için bir yeter sebep, açık ve seçik için bir yeter sebep ve en sonunda mekanizmin kendisi için bir yeter sebep.

Yeni program Leibniz'de üç ayrı düzey aracılığıyla gerçekleşir. Öncelikle, her şey cisimlerde şekil ve devinimle, mekanik olarak meydana gelir. Ama cisimler edimsel ve sonsuz olarak bileşik, yasalarla yönetilen birer "katışmaçtır". Devinim ise, belli bir uğrakta bir cismin hiçbir ayırt edici özelliğini içermez; dolayısıyla, oluşturduğu şekiller de farklı farklı uğraklarda seçilebilir değillerdir. Maruz kalma ve eyleme kuvvetlerini varsayan da devinimlerdir (bu kuvvetler olmaksızın ne cisimler ne de şekilleri ayrışacaktır). Ya da, başka bir deyişle, yönettikleri bedenlerin içsel bir doğasını varsayan şey mekanik yasalardır. Zira yasalar, cisimlere basit bir dışsal belirlenim yükleseler ve kendilerini cisimlere, oldukları şeyden bağımsız olarak dayatsalardı, "icra edilebilir" olmazlardı: İşte bu anlamda bir yasanın etkisi, Vesilecilerin sandığı gibi sadece Tanrının istencinde kapsanmaz, aynı zamanda *cismin kendisinde de* olmalıdır. Öyleyse o halleriyle katışmaçlara, türevsel kuvvetler atfedilmelidir: "Şeylerin yapısında bulunan doğa, eyleme ve maruz kalma kuvvetinden ayrılmaz."[27] Ama türevsel kuvvet de kendi sebebini içermez: Bu kuvvet – her ne kadar ânı geçmiş ve gelecek anlara bağlasa da – tamamen anlıktır.

---

26 Bkz. Boyle'ın Leibniz tarafından eleştirilmesi: *De la nature en elle-même...*, § 3. Spinoza tarafından eleştirilmesi: *Mektup VI* ve *XIII – Oldenburg'a* ("Kendi payıma ben, bu bilgin adamın *Nitrat İncelemesi*'nde, şu çocuksu ve gülünç tözsel biçimler öğretisinin zayıflığını göstermekten başka bir amacı olduğunu hiç düşünmedim ve böyle bir şeye inanmak bana hakikaten imkânsız geliyor..." Bkz. *Mektup XIII*, III, s. 45).

27 Leibniz, *De la nature en elle-même...*, § 9.

Dolayısıyla ilksel bir kuvvet ya da bireysel bir *öze* benzeyen bir anlar dizisi yasasına gönderme yapar. Yalın ve etkin olan bu özler, cisme atfedilen türevsel kuvvetlerin kaynağıdır. Bunlar sonuç olarak gerçek bir doğa metafiziği oluştururlar; fiziğe müdahale etmeyen, fiziğin kendisine denk gelen bir doğa metafiziği.

Spinoza'da da natüralist programın yürürlüğe konması oldukça benzerdir: Mekanizm, sonsuzca bileşik olan varolan cisimleri yönetir. Ama bu mekanizm, önce dinamik bir etkilenme kudreti teorisine (eyleme ve maruz kalma gücü) ve son kertede kendisini bu eyleme ve maruz kalma gücünün değişimlerinde ifade eden bir tikel öz teorisine gönderme yapar. Spinoza'da, tıpkı Leibniz'de olduğu gibi üç düzey ayırt edilir: mekanizm, kuvvet, öz. Bu nedenle bu iki filozof arasındaki gerçek karşıtlık, Leibniz'in Spinozacılığın yaratılanları her türlü kudret ve etkinlikten yoksun bıraktığını savunan çok genel eleştirisinde aranmamalıdır. Karşıtlığının gerçek sebeplerini (bu bahaneye bağlayarak da olsa) bizzat Leibniz ifşa eder. Gerçekte söz konusu olan, kötülük problemiyle, inayet ve din problemiyle ilgili pratik sebeplerdir; geniş anlamda felsefenin rolünün pratik olarak anlaşılmasıyla ilgili sebepler.

Yine de bu farklılıkların aynı zamanda spekülatif bir biçimi olduğu kesindir. Bu bakımdan en önemli noktanın, Spinoza'da ve Leibniz'de *conatus* mefhumuyla ilgili olduğuna inanıyoruz. Leibniz'e göre *conatus*'un iki anlamı vardır: Bu mefhum fiziksel olarak bir cismin devinime yönsemesini; metafiziksel olarak da bir özün varoluşa yönsemesini belirtir. Spinoza'da ise böyle olamaz. Kip özleri birer "olanaklı" değildir; hiçbir eksikleri yoktur, onlara denk gelen kipler varolmadıklarında bile, olabileceklerinin tamamıdırlar. O halde varoluşa geçmeye dönük hiçbir yönseme kuşatmazlar. Evet, *conatus* kipin özüdür (ya da güç derecesi), *ama kip bir kere varoluşa geçtikten sonra öyledir.* Bir kip, bazı uzamlı parçalar kendisini karakterize eden ilişki altına girmeye dışarıdan belirlendikleri zaman varlığa gelir: Özü, o zaman ve sadece o zaman *conatus* olarak belirlenir. Öyleyse Spinoza'da *conatus*, varoluş bir kez verildikten sonra varoluşta sürüp gitme çabasıdır. Özün varoluşsal işlevini, yani özün kipin varoluşunda olumlanmasını belirtmektedir. Bu nedenle, varolan bir

cismi ele aldığımızda da, *conatus* bir devinime yönseme olamaz. Yalın cisimler dışarıdan devinime belirlenirler; aynı şekilde dinginliğe de belirlenmeselerdi, bu olanaklı olmazdı. Spinoza'da, dinginlik de bir şey olmasaydı devinimin bir hiç olacağı yolundaki antik tezle devamlı karşılaşılır.[28] Yalın bir cismin *conatus*'u ancak belirlenmiş olduğu hali koruma çabası olabilir; bileşik bir cismin *conatus*'u da, onu tanımlayan devinim ve dinginlik ilişkisini koruma, yani varoluşunu tanımlayan bu ilişki altında her zaman yeni parçalar tutma çabasıdır.

Conatus'un dinamik özellikleri mekanik özelliklere eklemlenir. Bileşik bir cismin *conatus*'u aynı zamanda o cismin pek çok şekilde etkilenme yeteneğini koruma çabasıdır.[29] Oysa tıpkı edilgin etkilenişlerin bizim etkilenme kudretimizi kendi tarzlarında doldurmaları gibi, biz de sadece upuygun fikirlere ve etkin hislere sahip olduğumuz varsayıldığı ölçüde değil, upuygun-olmayan fikirlere sahip olduğumuz ve tutkulara kapıldığımız ölçüde de varoluşta sürüp gitmeye çabalarız.[30] Demek ki varolan bir kipin *conatus*'u, kipin her an duyduğu etkilenişlerden koparılamaz. Bundan da iki sonuç çıkmaktadır.

Bir etkilenişin, her ne olursa olsun, *conatus*'u ya da özü belirlediği söylenir. Bize o sırada edimsel olarak verilmiş bir etkileniş ya da bir his tarafından belirlendiği ölçüde *conatus*'a "arzu" denir; bu haliyle

---

28 *KV*, II, Bölüm 19, 8, not 3: "... iki kip, çünkü dinginlik saf bir hiçlik değildir." Eğer Spinoza açısından devinime doğru bir "yönseme"den söz edilecekse, bu sadece, bir cismin dışarıdan belirlendiği devinimin, bu belirlenime karşı koyan ve bir o kadar dışsal olan cisimler tarafından engellenmesi durumunda olabilir. Descartes da bu anlamda bir *conatus*'tan söz ediyordu: Bkz. *Principes*, III, 56 ve 57.

29 *E*, IV, 38 ve 39 (iki ifade: "insan bedenini en çok şekilde etkilenmeye elverişli kılan" ve "insan bedeninin parçaları arasındaki devinim ve dinginlik ilişkisini korumalarını sağlayan.") [Krş. AY, s. 156 (insan bedenini birçok yolda etkilenmeye yatkın kılan/devim ve dinginlik oranının saklanmasını); HZÜ, s. 228 (pek çok biçimlerde duygulanabilecek/İnsan Bedeninin kısımlarını birbiriyle tutmak üzere koruyan hareket ve sükûn münasebeti); ÇD, s. 609 (pek çok şekilde etkilenmesine olanak tanıyan/hareket ve hareketsizlik oranlarının korunmasını sağlayan)]

30 *E*, III, 9, önerme ve kanıtlama.

ona zorunlu olarak bilinç eşlik eder.[31] Hislerle fikirlerin bağlantısına, bir bağlantı daha eklemeliyiz, arzuların hislerle olan bağlantısını. Etkilenme kudretimiz edilgin etkilenişlerle doldurulmuş olarak kaldığı sürece, *conatus* tutkularca belirlenir, ya da Spinoza'nın dediği gibi arzularımız tutkulardan "doğarlar". Ama bu durumda bile, eyleme gücümüz oyunun içindedir. Aslında bizi belirleyen şeyle, yapmaya belirlenmiş olduğumuz şey ayırt edilmelidir. Edilgin bir etkileniş verildiğinde, bizi şunu ya da bunu yapmaya, şunu ya da bunu düşünmeye belirler; biz de onlar aracılığıyla ilişkimizi muhafaza etmeye ya da kudretimizi korumaya çalışırız. Kâh bize uymayan bir etkilenişi bertaraf etmeye çalışırız, kâh bize uyan bir etkilenişi tutmaya çalışırız ve bunları her zaman için, etkileniş ne kadar büyükse o kadar büyük bir arzuyla yaparız.[32] Ama böylece "yapmaya belirlendiğimiz şey", doğamız ya da özümüzle açıklanmakta ve eyleme gücümüze gönderme yapmaktadır.[33] Edilgin etkilenişin güçsüzlüğümüzü gösterdiği ve yapıp edebileceklerimizden bizi kopardığı doğrudur; ama ne kadar düşük olursa olsun eyleme gücümüzün bir derecesini *kuşattığı* da doğrudur. Bir şekilde yapıp edebileceklerimizden koparılmışsak, bunun nedeni, eyleme gücümüzün sabitlenmesi, takılıp kalması, edilgin etkilenişi sarmaya belirlenmesidir. Fakat bu anlamda *conatus* her zaman eyleme gücünün kendisiyle özdeştir. Şu ya da bu etkileniş tarafından belirlendiği ölçüde *conatus*'un değişimleri, eyleme gücümüzün dinamik değişimleridir.[34]

---

31 Özün ve *conatus*'un bu şekilde *herhangi* bir etkileniş tarafından belirlenmesi hakkında bkz. *E*, III, 56, kanıtlamanın sonu; ve III, arzunun tanımı. III, 9, notta Spinoza arzuyu basitçe "kendinin bilinciyle birlikte" *conatus* ya da iştah olarak tanımlamıştı. Bu, *nominal bir tanımdı*. Buna karşılık *conatus*'un, *fikrine* (upuygunsuz da olsa) *sahip olduğumuz* bir etkileniş tarafından zorunlu olarak belirlendiğini gösterdiğinde, "bilincin nedeni"ni içerimleyen gerçek bir tanım vermektedir.

32 *E*, III, 37, kanıtlama.

33 *E*, III, 54, önerme.

34 *E*, III, 57, kanıtlama: *potentia seu conatus;* III, duyguların genel tanımı, açıklama: *Agendi potentia sive existendi vis;* IV, 24, önerme: *Agere, vivere, suum esse conservare, haec tria idem significant.*

Spinoza'yla Leibniz arasındaki, pratik alana dair tüm karşıtlıkların da kaynağında bulunan gerçek fark nedir? En az Leibniz'de olduğu kadar Spinoza'da da, ifade edici bir Doğa fikri yeni natüralizmin temelinde yer alır. En az Leibniz'de olduğu kadar Spinoza'da da, Doğadaki ifade, mekanizmin iki yoldan aşıldığını gösterir. Mekanizm bir yandan eyleme ve maruz kalma gücünün değişimleriyle tanımlanan bir etkilenme kudreti dinamizmine; bir yandan da güç dereceleri olarak tanımlanan tekil özlerin konumuna gönderme yapar. Ama iki filozof hiçbir şekilde aynı tarzda ilerlemez. Leibniz şeylere, kendilerine özgü ve özünlü bir kuvvet tanıyorsa, bunu, bireysel özleri de birer töz olarak alarak yapar. Spinoza ise aynı şeyi, tikel özleri kip özleri olarak tanımlayarak, daha genel olarak da şeylerin kendilerini biricik bir tözün kipleri kılarak yapar. Ama bu farklılık yeterince belirgin değildir. Aslında Leibniz'de mekanizm kendisini aşan bir şeye – mesela kısmen aşkın olarak kalan ereksel liğin gereklerine – gönderme yapar. Özler birer töz olarak belirlenmişse ve bir varoluşa geçme yönsemesinden ayrılmıyorlarsa, bunun nedeni, bir ereksellik düzeninin içinde ele alınmaları ve bu düzene bağlı olarak Tanrı tarafından seçilmiş olmaları, hatta basitçe bu seçime tabi olmalarıdır. Öte yandan, dünyanın kuruluşunu bu şekilde yöneten ereksellikle, bu dünyanın ayrıntısında yeniden karşılaşılır: Türevsel kuvvetler benzer bir ahenk sergilerler; bu ahenk sayesinde dünya, kendi parçalarına varana dek olabilecek en iyi dünyadır. Tözlerle türevsel kuvvetleri idare eden ereksellik ilkelerinin yanı sıra, bizzat mekanizmle ereksellik arasında da nihai bir uyum vardır. Böylece Leibniz'deki ifade edici Doğa, farklı düzeylerin birbirleriyle hiyerarşik bir ilişkiye girdikleri, birbirleriyle ahenkli hale geldikleri, en önemlisi de "birbirlerini simgeledikleri" bir doğadır. Leibniz'e göre ifade, ilkesi her zaman ereksellik ya da nihai uyum olan bir simgelemeden asla ayrılamaz.

Spinoza'da da mekanizm kendisini aşan bir şeye gönderme yapar, ama bu gönderme mutlak olarak içkin saf bir nedenselliğin gereklerine yöneliktir. Varoluşu düşünmemizi sağlayan tek şey nedenselliktir; nedensellik bize varoluşu düşündürmeye yeter. İçkin nedensellik açısından kipler kuvvet ve özden yoksun birer görünüş

değiller. Spinoza şeyleri, kendilerine ait ve kip oldukları ölçüde kendi paylarına düşen bir kuvvet ya da güçle donatmak için bu iyi anlaşılmış nedenselliğe güvenir. Leibniz'in tersine Spinoza'nın dinamizmi ve "özcülüğü" bilinçli bir biçimde her türlü erekselliği dışlar. Spinozacı *conatus* teorisinin tek işlevi şudur: dinamizmin ne olduğunu, onu tüm erekselci anlamlardan soyutlayarak göstermek. Doğa ifade ediciyse, bunun anlamı, farklı düzeylerin birbirlerini simgelemeleri değildir: Gösterge, simge ve ahenk Doğanın gerçek güçleri arasından çıkarılmışlardır. *Kipin tam üçlemesi şöyle sunulur:* Bir kip özü kendini karakteristik bir ilişkide ifade eder; bu ilişki bir etkilenme kudreti ifade eder; bu ilişkinin yenilenen parçalarla işletilmesi gibi, bu kudret de değişken etkilenişlerle doldurulur. Bu farklı ifade düzeyleri arasında, hiçbir nihai denklik, hiçbir ahlaki ahenk bulunmaz. Bulunacak tek şey, içkin bir nedenin farklı etkilerinin zorunlu zincirlenişidir. Öyle ki Spinoza'da bir özler metafiziği, bir kuvvetler dinamiği ve bir fenomenler mekaniği yoktur. Doğada her şey "fizik"tir: kip özlerine denk gelen yeğinsel nicelikler fiziği; uzamsal nicelikler fiziği, yani kiplerin varoluşa geçmelerini sağlayan mekanizm; kuvvet fiziği, yani özün, eyleme gücünün değişimleriyle birleşerek kendini varoluşta olumlamasını düzenleyen dinamizm. Sıfatlar kendilerini varolan kiplerde açıklarlar; sıfatlarda içerilmiş olan kip özleriyse kendilerini ilişkilerde ya da kudretlerde açıklarlar; bu ilişkiler parçalar tarafından, bu kudretlerse onları da açıklayan etkilenişler tarafından işletilirler. Doğadaki ifade asla nihai bir simgeleme değil, her zaman ve her yerde nedensel bir *açıklama*dır.

BÖLÜM XV

ÜÇ DÜZEN VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Bir sıfat kendini üç şekilde ifade eder: Mutlak doğasında ifade eder (dolaysız sonsuz kip); kipleşmiş olması bakımından ifade eder (dolaylı sonsuz kip); belli ve belirlenmiş bir tarzda ifade eder (varolan sonlu kip).[1] Spinoza'nın kendisi uzamın iki sonsuz kipini anar: devinim ve dinginlik, evrenin tamamının şekli.[2] Bunun anlamı nedir?

Devinimle dinginlik ilişkilerinin iki şekilde ele alınması gerektiğini biliyoruz: ebedi olarak kip özlerini ifade etmeleri bakımından; geçici olarak uzamlı parçaları kendi altlarında toplamaları bakımından. İlk bakış açısına göre, devinim ve dinginlik sıfatta oldukları halleriyle tüm özleri içermeksizin tüm ilişkileri kapsamaz. Spinoza bu nedenle *Kısa İnceleme*'de, devinim ve dinginliğin varolmayan şeylerin özlerini bile kapsadığını belirtir.[3] Daha da açık bir dille, devinimin, uzamı, kipsel-dışsal parçaları olmadan önce de etkilediğini savunur. Devinimin gerçekten de "sonsuz bütün"de

---

1 *E*, I, 21-25.

2 *Mektup LXIV – Schuller'e* (III, s. 206).

3 *KV*, Ek I, 4, kanıtlama: "... Gördüğümüz bütün şeylerin özleri daha önce, onlar varolmazken, uzamda, devinim ve dinginlikte kapsanmıştı."

olduğunu kabul etmek için, tek başına devinimin olmadığını, devinim ve dinginliğin aynı anda varolduğunu hatırlamak yeterlidir.[4] Bu Platoncu bir hatırlatmadır: Yeni-Platoncular devinim ve dinginliğin eşzamanlı içkinliğini sık sık vurgularlardı, bu içkinlik olmaksızın devinimin kendisi de bütün içinde düşünülemez olacaktı.

İkinci bakış açısına göre, çeşitli ilişkiler uzamlı parçalar bakımından değişken, sonsuz kümeler halinde biraraya gelirler. Böylelikle kiplerin varoluşa geçmelerinin koşullarını belirlerler. İşletilen her ilişki, varolan bir bireyin biçimini oluşturur. Ayrıca, üçüncü bir ilişki altında, daha üst dereceden bir birey oluşturmak için, bir başkasında bileşmeyen hiçbir ilişki yoktur. Bu böyle sonsuza kadar gider: Öyle ki evrenin tamamı varolan tek bir bireydir; toplam devinim ve dinginlik oranıyla tanımlanan, sonsuzca bileşen tüm ilişkileri kapsayan, bütün kümelerin oluşturduğu kümeyi tüm ilişkiler içerisinde kendi altında toplayan tek bir birey. Bu birey, biçimi uyarınca, "sonsuz tarzda değişse de hep aynı kalan *facies totius universi*'dir."[5]

Bütün ilişkiler, bu *facies*'i oluşturmak için sonsuza dek bileşirler. Ama kendilerine özgü, dolaylı sonsuz kipte içerilen yasalar uyarınca bileşirler. Bu da, ilişkilerin gelişigüzel bileşmedikleri, herhangi bir ilişkinin başka herhangi bir ilişkiyle bileşmediği anlamına gelir. Bu anlamda, bileşme yasaları bize daha önce çözülüp dağılma yasaları olarak da görünmüştü; Spinoza *facies*'in sonsuz tarzda değişerek aynı kaldığını söylediğinde de, sadece ilişkilerin bileşimine değil, ayrıca yıkıma uğramalarına ve çözülüp dağılmalarına da anıştırmada bulunur. Ne var ki, bu çözülmeler (tıpkı bileşimler gibi) ilişkilerin ebedi hakikatini etkilemezler; bir ilişki, parçaları kendi altında

---

4 *KV*, I, Bölüm 2, not 6: "Ama buna karşı çıkıp diyeceksiniz ki, maddede devinim varsa, bu devinim maddenin bütününde değil bir parçasında olmalıdır, çünkü bütün sonsuzdur; zaten bütün, onun dışında hiçbir şey olmadığına göre nasıl devinebilir ki? Öyleyse devinim bir parçasındadır. Cevap verelim: Tek başına devinim yoktur, aynı anda devinim ve dinginlik vardır ve bu devinim bütündedir."

5 *Mektup LXIV – Schuller'e* (III, s. 206).

toplamaya başladığında bileşmiştir; bu şekilde işletilmekten çıktığında da çözülüp dağılır.[6] Çözülüp dağılma ve yıkıma uğrama sadece şu anlama gelir: Doğrudan bileşmeyen iki ilişkiden biri tarafından kendi altında toplanmış parçalar, (bir yasaya göre) ötekinin parçalarını, ilk ilişkiyle bileşen yeni bir ilişkiye girmeye belirlerler.

Görüyoruz ki, bir bakıma ilişkiler düzeninde her şey bileşmedir. Doğada her şey bileşmedir. Zehir kanı çözüp dağıttığında, bu ancak kanın parçalarını zehrinkiyle bileşen bir başka ilişki altına girmeye belirleyen bir yasa uyarınca gerçekleşir. Çözülüp dağılma olsa olsa bir bileşmenin öbür yüzüdür. Ama soru hâlâ ortadadır: Neden bu yüz? Bileşme yasaları neden aynı zamanda yıkıma uğrama yasaları olarak iş görürler? Cevap şu olmalıdır: Bu böyledir, çünkü varolan cisimler, ilişkilerinin bileşeceği *düzende* karşılaşmazlar. Her karşılaşmada ilişkilerin bileşmesi vardır, ama bileşen ilişkiler zorunlu olarak karşılaşan cisimlerin ilişkileri değildir. İlişkiler *yasalar uyarınca* bileşirler; ama varolan cisimler, kendileri de uzamlı parçalardan oluşmuş olduklarından, *azar azar* karşılaşırlar. Dolayısıyla, cisimlerden birinin parçaları yasa tarafından yeni bir ilişki almaya ve bu cisme ait olmalarını sağlayan ilişkiyi kaybetmeye belirlenebilir.

Eğer ilişkilerin düzenini kendinde ele alırsak, bunun tamamen bir bileşme düzeni olduğunu görürüz. Yıkıma uğramaları da belirliyorsa, bunun nedeni, cisimlerin, ilişkilerin düzeni olmayan düzene göre karşılaşmalarıdır. İşte, Spinozacı "Doğanın düzeni" mefhumunun karmaşıklığı da buradan gelir. Varolan bir kipte üç şey ayırt etmemiz gerekir: güç derecesi olarak öz; özün kendini ifade ettiği ilişkiler; bu ilişkinin altında toplanmış uzamlı parçalar. Bu düzeylerden her birine, bir Doğa düzeni denk gelir.

İlk önce, güç derecelerince belirlenen bir özler düzeni vardır. Bu düzen tam bir uyuşum düzenidir: Tüm özler her bir özün

---

6 Aslında, bir ilişki altına giren parçalar önceden başka ilişkiler altında varolmaktaydılar. Altlarında topladıkları parçaların yeni ilişkiye tabi olmaları için bu ilişkilerin de bileşmesi gerekmiştir. Demek ki bu ilişki, bu anlamda *bileşmiştir*. Buna karşılık, zorunlu olarak başka ilişkilerin altına giren parçalarını kaybettiğinde, bu ilişki *çözülüp dağılır*.

üretiminde kapsanmış olduklarından, her bir öz tüm diğer özlerle uyuşur. Bu özler ebedidir ve içlerinden biri, öbürleri de yok olup gitmeksizin yok olamaz. İlişkiler düzeni ise bundan çok farklıdır: Bu, yasalara göre bileşme düzenidir. Söz konusu düzen, kiplerin varoluşa geçmelerinin ve ilişkilerinin bileşimini korudukları sürece varolmayı sürdürmelerinin ebedi koşullarını belirler. Tüm ilişkiler sonsuzlukta bileşirler, ama her ilişki her başka ilişkiyle bileşmez. Üçüncü sırada bir karşılaşmalar düzenini farketmemiz gerekir. Kısmi, bölgesel ve geçici bir uyuşum ve uyuşmazlık düzenidir bu. Varolan cisimler uzamlı parçaları aracılığıyla azar azar karşılaşırlar. Karşılaşan cisimlerin tam da yasaya göre bileşen ilişkilere sahip olduğu da olur (uyuşum); iki ilişki bileşmediğinden, bu iki cisimden birinin ötekinin ilişkisini yıkıma uğratma yönünde belirlendiği de (uyuşmazlık). Öyleyse bu karşılaşmalar düzeni gerçekten de bir kipin varoluşa geçtiği ânı (yasaca saptanan koşullar yerine geldiği zaman), varoluş süresini, öldüğü ya da yıkıma uğradığı ânı belirlemektedir. Spinoza bunu hem "Doğanın ortak düzeni", hem "dışsal belirlenimler" ve "rastlantısal karşılaşmalar" düzeni, hem de tutkular düzeni olarak tanımlar.[7]

Bu gerçekten de ortak düzendir, çünkü varolan tüm kipler buna tabidir. Tutkular ve dışsal belirlenimler düzenidir, çünkü her an, karşılaştığımız dışsal cisimlerce üretilen duyumsadığımız etkilenişleri belirlemektedir. Sonuçta, Spinoza burada en ufak bir olumsallık devreye sokmasa da, bu karşılaşmalara "rastlantısal" (*fortuitus occursus*) denir. Karşılaşmalar düzeni de kendi hesabına, tamamen belirlenmiştir: Zorunluluğu, uzamlı parçaların ve onların sonsuz dışsal belirlenimlerinin zorunluluğudur. Ama ilişkilerin düzeniyle ilgili olarak rastlantısaldır; nasıl özler, ilişkilerini bileştiren yasaları belirlemiyorsa, bileşme yasaları da karşılaşan cisimleri ve

---

7 *E*, II, 29, önerme sonucu: *ex communi Naturae ordine*. II, 29, not: *Quoties (mens) ex communi Naturae ordine res percipit, hoc est quoties externe, ex rerum nempe fortuito occursu, determinatur...* F. Alquié, bu karşılaşma (*occursus*) izleğinin Spinozacı etkilenişler teorisindeki önemini vurgulamıştır: Bkz. *Servitude et liberté chez Spinoza*, basılmış dersler, C.D.U., s. 42.

onların karşılaşma tarzını belirlemez. Bu üçüncü düzenin varlığı Spinoza'da çok sayıda problem doğurmaktadır. Zira bu düzen, bir bütün olarak ele alındığında, ilişkiler düzeniyle örtüşür. Eğer evrenin sonsuz süresinde, karşılaşmaların sonsuz kümesini göz önüne alırsak, her bir karşılaşma, ilişkilerin bir bileşmesini getirir ve tüm ilişkiler tüm karşılaşmalarla bileşir. Ama bu iki düzen ayrıntıda hiçbir şekilde örtüşmezler: Belli bir ilişkiye sahip bir cismi ele alırsak, bu cisim zorunlu olarak, ilişkisi kendisininkiyle bileşmeyen cisimlerle karşılaşır ve her zaman en sonunda ilişkisi kendi ilişkisini yıkıma uğratacak bir başka bedenle karşılaşacaktır. Bu durumda, *haşin, şiddetli ve rastlantısal* olmayan ölüm yoktur; ama bu tam da ölüm bu ilişkiler düzeninde bütünüyle *zorunlu* olduğu için böyledir.

İki "karşılaşma" hali ayırt edilmelidir. İlk halde, ilişkisi benimkiyle bileşen bir cisim ya da bedenle karşılaşırım. (Bu bile birçok şekilde anlaşılabilir: Bazen karşılaşılan cisim ya da bedenin benim bileşen ilişkilerimden biriyle doğal olarak bileşen bir ilişkisi vardır ve böylece benim bütünsel ilişkimi korumama katkıda bulunur; bazen de iki bedenin ilişkileri, bütünlükleri içinde öyle iyi uyuşurlar ki, her iki bedenin kendilerini koruyup gelişmelerini sağlayan bir üçüncü ilişki oluştururlar.) Ne olursa olsun, ilişkisi benimkiyle korunan bedene "benim doğamla uyuşan" denir: O benim için "iyi", yani "yararlı"dır.[8] Bu cisim ya da beden bende, kendisi iyi olan ya da benim doğamla uyuşan bir etkileniş üretir. Bu etkileniş edilgindir, çünkü dışsal bedenle açıklanır; bu etkilenişin fikri ise bir tutkudur, edilgin bir histir. Ama bu bir sevinç hissidir, çünkü bize iyi gelen ya da doğamızla uyuşan bir nesnenin fikrince üretilmiştir.[9] Spinoza bu sevinç-tutkuyu "biçimsel olarak" tanımlamaya giriştiğinde şöyle der: Bizim eyleme gücümüzü artırır ya da destekler, hatta dışsal bir nedenle artırılmış

8 *E*, IV, tanım 1; IV, 31, önerme; özellikle de IV, 38 ve 39, önerme.

9 *E*, IV, 8.

ya da desteklenmiş eyleme gücümüzün ta kendisidir.[10] (Zaten iyiyi de ancak bir şeyin bizi sevinçle etkilemesi olarak biliriz.[11])

Spinoza ne demek istemektedir? Ne olurlarsa olsunlar, tutkularımızın her zaman güçsüzlüğümüzün işareti olduğunu elbette unutmaz: Tutkular özümüz ya da gücümüzle değil, dışsal bir şeyin gücüyle açıklanır; bu yüzden de bizim güçsüzlüğümüzü kuşatırlar.[12] Her türlü tutku bizi eyleme gücümüzden koparır; etkilenme kudretimiz tutkularla dolu oldukça muktedir olduğumuz şeylerden koparılmışızdır. Bu nedenle Spinoza şöyle der: Sevinç-tutku "insanın eyleme gücünün, kendini ve eylemlerini upuygun bir şekilde kavradığı noktaya dek artmaması" ölçüsünde bir tutkudur.[13] Bu demektir ki: Eyleme gücümüz henüz etkin olacağımız bir noktaya dek artmamıştır. Hâlâ güçsüz, hâlâ eyleme gücümüzden koparılmış haldeyizdir.

Ama güçsüzlüğümüz sadece özümüzün ve eyleme gücümüzün kendisinin sınırlanmasıdır. Güçsüzlüğümüzü kuşatan edilgin hislerimiz, eyleme gücümüzün (ne kadar düşük olursa olsun) bir derecesini kuşatırlar. Nitekim bir his, hangisi olursa olsun, özümüzü ya da *conatus*'umuzu belirler. Dolayısıyla bizi arzulama, *yani kendi doğamızdan kaynaklanan bir şeyi imgeleme ve yapma* yönünde belirler. Bizi etkileyen hissin kendisi doğamızla uyuştuğunda ise, eyleme gücümüz de zorunlu olarak artmış ya da desteklenmiş olur. Zira bu sevincin kendisi, ondan türeyen arzuya *eklenir*, öyle ki dışsal şeyin gücü bizim kendi gücümüzü

---

10 Bkz. *E*, III, 57, kanıtlama.

11 *E*, IV, 8, önerme: "İyinin ya da kötünün bilgisi, bilincinde olduğumuz ölçüde bir sevinç ya da keder duygusundan başka bir şey değildir." [Krş. AY, s. 138 (haz ya da acı duygusundan); HZÜ, s. 206 (sevinç ve keder duygulanışından); ÇD, s. 539 (sevinç ya da keder duygusundan)]

12 *E*, IV, 5, önerme: "*Herhangi bir tutkunun* kuvveti ve artışı ile onun varolmada sürüp gitmesi, bizim kendi varoluşta sürüp gitmeye çabalarkenki gücümüzle değil, bizimkiyle kıyaslanan dışsal bir nedenin gücüyle tanımlanır." [Krş. AY, s. 136 (tutku); HZÜ, s. 204 (pasif hal); ÇD, s. 535 (edilgin bir duygu)]

13 *E*, IV, 59, kanıtlama. [Krş. AY, s. 168; HZÜ, s. 243; ÇD, s. 653]

teşvik eder ve artırır.[14] *Conatus* bizim varoluşta sürüp gitme çabamız olduğundan, hep bize yararlı ya da iyi olanın aranmasıdır; her zaman için özdeşleştiği eyleme gücümüzden bir derece barındırır: Öyleyse bu güç, *conatus* bizim için yararlı ya da bize iyi gelen bir etkileniş tarafından belirlendiği zaman artar. Edilgin olmaktan çıkmayız, eyleme gücümüzden koparılmış olmaktan çıkmayız, ama ondan daha az koparılmış olmaya yönelir, o güce yaklaşırız. Edilgin sevincimiz bir tutkudur ve tutku olarak kalır: Eyleme gücümüzle "açıklanmaz", ama bu gücün daha yüksek bir derecesini "kuşatır".

Sevinç hissi eyleme gücünü artırdığı oranda, bizi, bu sevincin kendisini ve bize onu sağlayan nesneyi korumak için kudretimiz dahilindeki her şeyi arzulamaya, imgelemeye, yapmaya belirler.[15] İşte bu anlamda sevgi sevinçle, öbür tutkular da sevgiyle zincirlenir, öyle ki etkilenme kudretimiz bütünüyle doldurulmuştur. Eğer bir ilk sevinç hissinden hareketle birbirinden doğan böylesi bir sevinçli etkilenişler çizgisi varsayarsak, etkilenme kudretimizin her zaman eyleme gücümüzün artacağı şekilde doldurulmuş olduğunu görürüz.[16] Ama bu güç hiçbir zaman onu gerçekten sahiplenmemize, etkin olmamıza, yani etkilenme kudretimizi dolduran etkilenişlerin upuygun nedeni olmamıza yetecek kadar artmaz.

Şimdi ikinci karşılaşma haline geçelim. İlişkisi benimkiyle bileşemeyen bir cisim ya da bedenle karşılaşıyorum. Bu beden benim doğamla uyuşmuyor, benim doğama aykırı, doğam için kötü ya da zararlı. Bende, kendisi de doğam için kötü ya da doğama aykırı, edilgin bir etkileniş üretiyor.[17] Bu etkilenişin fikri bir keder hissidir,

---

14 *E*, IV, 18, kanıtlama: "Sevinçten doğan bir arzu o sevinç duygusunca desteklenmiş ya da artırılmıştır... Ve bu sebeple, sevinçten doğan arzunun kuvveti hem insan gücüyle hem de dışsal bir nedenin gücüyle tanımlanmalıdır." [Krş. AY, s. 142; HZÜ, s. 211-212; ÇD, s. 557]

15 *E*, III, 37, kanıtlama.

16 Aslında sevginin kendisi de bir sevinçtir, kaynağı olan sevince eklenen bir sevinç... (Bkz. *E*, III, 37, kanıtlama).

17 Bkz. *E*, V, 10, önerme ve kanıtlama: "doğamıza aykırı duygular." [Krş. AY, s. 192; HZÜ, s. 272; ÇD, s. 735-737]

bu keder-tutku eyleme gücümün düşmesiyle tanımlanır. Kötüyü ise ancak bizi kederle etkileyen bir şeyi algıladığımız ölçüde biliriz. Yine de birçok hali ayırt etmek gerektiği yolunda bir itiraz gelebilir: Böyle bir karşılaşmada her şey, karşılaşan bedenlerin özlerine ya da güçlerine bağlı görünmektedir. Eğer benim bedenim özsel olarak daha büyük bir güç derecesine sahipse, diğerini yıkıma uğratacak ya da onun ilişkisini çözüp dağıtacak olan odur. Daha küçük bir güç derecesine sahipse, tam tersi olacaktır. Bu iki halin aynı şemaya oturtulması olanaklı görünmemektedir.

Aslında bu itiraz soyut bir itiraz olarak kalır. Zira varoluşta, mutlak olarak ele alınan güç derecelerini dikkate alamayız. Özleri ya da güç derecelerini kendilerinde ele aldığımızda, hiçbirinin bir diğerini yıkıma uğratmayacağını ve hepsinin birbiriyle uyuştuğunu biliriz. Buna karşılık, varolan kipler arasındaki mücadeleleri ve uyumsuzlukları ele aldığımızda, özü ya da güç derecesi en güçlü olan kipin muhakkak kazanacağını söylememizi engelleyen her türden somut etmeni de hesaba katmamız gerekir. Nitekim karşılaşan varolan kipler sadece kendilerine özgü bütünsel ilişkileriyle tanımlanmazlar: parça parça, azar azar karşılaştıklarından, zorunlu olarak, bazı kısmi ilişkiler ya da bileşen ilişkileri altında karşılaşırlar. Benim bedenimden daha güçsüz bir cisim ya da beden, bileşenlerimin birinden daha güçlü olabilir: İşte o bileşen de benim için yaşamsal değerde ise, karşılaşılan cisim ya da beden beni yıkıma uğratmaya yetecektir.

Spinoza bu anlamda, güç derecelerine *göre* kiplerin mücadelesinin kendilerinde ele alınan bu derecelerle ilgili olarak anlaşılmaması gerektiğini hatırlatır: Öz olarak özler arasında mücadele yoktur.[18] Ama buna karşılık Spinoza varoluşta her zaman benimkinden daha güçlü ve beni yıkıma uğratabilecek cisim ve bedenler olduğunu gösterdiğinde, illa bu bedenlerin güç derecesi daha büyük bir özlerinin olduğu ya da daha büyük yetkinliklerinin olduğu sanılmamalıdır. Bir beden daha az yetkin bir öze sahip bir beden tarafından yıkıma uğratılabilir – eğer karşılaşmanın koşulları (yani bu karşılaşmanın altında gerçekleştiği

18 *E*, V, 37, not.

kısmi ilişki) bu yıkım lehindeyse. Bir mücadelenin sonucunu önceden bilmek için, iki bedenin tam olarak hangi ilişki altında karşılaştığını, bileşemeyecek iki ilişkinin hangi ilişki altında yüzyüze geldiklerini bilmek gerekirdi. Doğaya ilişkin sonsuz bir bilgi gerekirdi, ki böyle bir bilgiye sahip değiliz. Ne olursa olsun, doğamla uyuşmayan bir bedenle her karşılaşmada, bir keder hissi baş gösterir; o bedenin beni her zaman kısmi ilişkilerimin birinde yaralamasından kaynaklanan, en azından kısmi bir keder hissi. Üstelik bu keder hissi öbür bedenin bizim doğamızla uyuşmadığını bilmenin tek yoludur.[19] Kazanacak ya da kazanmayacak olmamız bir şeyi değiştirmez: Onu önceden bilmeyiz. Bu keder hissini savuşturmayı, dolayısıyla da bizi etkileyen bedeni yıkıma uğratmayı başarırsak, kazanırız. Keder bizi giderek daha fazla, bileşen tüm ilişkilerimizde, bütüncül ilişkimizin yıkıma uğradığını gösterecek şekilde ele geçirirse, yeniliriz.

Peki, etkilenme kudretimiz, bir ilk keder hissinden başlayarak nasıl doldurulmuş olur? Keder de, en az sevinç kadar *conatus*'u ya da özü belirlemektedir. Bu demektir ki, kederden bir arzu doğar: nefret. Bu arzu da başka arzularla, başka tutkularla zincirlenir: antipati, alay, horgörü, kıskançlık, öfke vs. Ama burada da, özümüzü ya da *conatus*'umuzu belirlediği ölçüde keder eyleme gücümüzden bir şeyler kuşatır. Kederle belirlenmiş *conatus* bizim için yararlı ya da bize iyi gelenin arayışı olmaktan çıkmaz: Kazanmaya, yani bizi kederle etkileyen bedenin parçalarının bizimkiyle uyuşan yeni bir ilişkiye kavuşmasına çalışırız. Öyleyse kederi savuşturmak ve onun nedeni olan nesneyi yıkıma uğratmak için her şeyi yapmaya belirlenmişizdir.[20] Yine de, bu haldeyken eyleme gücümüzün "azaldığı" söylenir. Bunun nedeni, keder hissinin kendisinden doğan arzuya eklenememesidir: Bu arzu tam tersine, bu his tarafından engellenir, öyle ki dışsal bedenin

---

19 *E*, IV, 8, önerme ve kanıtlama.

20 *E*, III, 13, önerme; III, 28, önerme. Ve III, 37, kanıtlama. "İnsanın kendi hesabına kederi savuşturmak için çabalamasını sağlayan eyleme gücü..." [Krş. AY, s. 88-89, 97, 102 (etkinlik gücü); HZÜ, s. 141, 152, 159 (etkileme gücü); ÇD, s. 351-353, 385, 405 (etkime gücü)]

gücü bizimkinden *eksilir*.[21] Demek ki, keder tabanlı etkilenişler birbirlerine zincirlenip etkilenme kudretimizi doldururlar. Ama bunu öyle bir şekilde yaparlar ki, eyleme gücümüz giderek azalır ve en alt derecesine doğru gider.

Şimdiye kadar, sevinçli ve kederli olmak üzere iki etkileniş çizgisi, iyi ve kötü olmak üzere iki karşılaşma haline denk geliyormuş gibi davrandık. Ama bu görüş de yine soyut kalıyor. Eğer varoluşun somut etmenleri hesaba katılırsa, bu iki çizginin sürekli olarak iç içe geçtikleri görülür: Dışsal ilintiler öyledir ki, bir nesne her zaman, ilineksel olarak keder ya da sevinç nedeni olabilir.[22] Sadece bu ilintilerden dolayı değil, aynı zamanda bizi içsel olarak oluşturan ilişkilerin karmaşıklığından dolayı da bir nesneyi aynı anda hem sevip hem de ondan nefret edebiliriz.[23] Dahası var: Bir sevinç çizgisi her zaman bir yıkımla ya da sevilen nesnenin basit bir kederiyle kesintiye uğrayabilir. Buna karşılık, keder çizgisi de kederle ya da nefret edilen şeyin yıkımıyla kesintiye uğrayabilir: "Nefret ettiği şeyin yıkıma uğradığını imgeleyen kişi sevinecektir", "Nefret ettiği şeyi kederle etkilenmiş olarak imgeleyen kişi sevinecektir."[24] Her zaman için, bizi kederli kılan nesnenin yıkıma uğramasını aramaya belirlenmişizdir; ama yıkıma uğratma, nesnenin parçalarına, bizimkiyle uyuşan yeni bir ilişki vermektir; böylece eyleme gücümüzü artıran bir sevinç duyarız. İki çizgi işte bu şekilde, sürekli olarak iç içe geçer, bizim eyleme gücümüz de sürekli olarak değişime uğrar.

---

21 *E*, IV, 18, kanıtlama: "Kederden doğan arzu tam da bu keder hissi tarafından azaltılır ya da engellenir." [Krş. AY, s. 142 (azaltılır ya da bastırılır); HZÜ, s. 211-212 (azaltılmış, ya da indirilmiştir); ÇD, s. 557 (azalır ya da bastırılır)]

22 *E*, III, 15 ve 16. Tıpkı "rastlantısal" gibi "ilineksel" de burada "zorunlu"nun karşıtı değildir.

23 Bkz. "ruh dalgalanması", *E*, III, 17, önerme ve not [Krş. AY, s. 90-91 (ansal dalgalanma); HZÜ, s. 144 (Ruh kararsızlığı); ÇD, s. 361 (zihinsel dalgalanma)]. (İki *dalgalanma* hali vardır: Bu 17. önermenin kanıtlamasında tanımlanmış olan birincisi, nesneler arasındaki dışsal ve ilineksel ilintilerle açıklanır; notta tanımlanan diğeri, bizi içsel olarak oluşturan ilişkilerin farklılığıyla açıklanır.

24 *E*, III, 20 ve 23, önerme. [Krş. AY, s. 92-94; HZÜ, s. 146-148; ÇD, s. 367-373]

Başka somut etmenleri de dikkate almamız gerekir. Zira ilk karşılaşma hali, yani ilişkileri bizimkiyle doğrudan bileşen bedenlerle olan iyi karşılaşmalar, şu aşamada tamamen varsayımsal olarak kalmaktadır. Soru şudur: Bir kez varoluşa geçtikten sonra, *doğal olarak iyi karşılaşmalar gerçekleştirme ve bunlardan doğan sevinçli etkilenişler duyma olasılığımız var mıdır?* Aslına bakılırsa, bu olasılıkların sayısı pek azdır. Varoluştan söz ederken, göz önünde tutacağımız şey mutlak olarak özler ya da güç dereceleri olmamalıdır; hatta bunların, içlerinde kendilerini ifade ettikleri ilişkiler de soyut olarak göz önünde tutulmamalıdır. Zira varolan bir kip her zaman için, nesnelerce önceden etkilenmiş olarak, kısmi ve tikel ilişkiler altında varolmaktadır; önceden şuna veya buna belirlenmiş olarak varolmaktadır. Kip ile dışsal şeyler arasında, kısmi ilişkilerle ilgili bir düzenleme yapılmıştır, öyle ki kipin karakteristik ilişkisi zar zor kavranabilir ya da tekil olarak bozulmuş haldedir. Böylelikledir ki, ilke olarak, insanla insan bütünüyle uyuşmalıdır. Ama gerçekte, insanlar doğada nadiren birbirleriyle uyuşurlar; bu böyledir, çünkü insanlar tutkuları tarafından, onları çeşitli şekillerde etkileyen nesneler tarafından o kadar belirlenmişlerdir ki, ilke olarak birbirleriyle bileşen ilişkiler altında doğal bir biçimde karşılaşmazlar.[25] "İnsanın gücünü ve erdemini fazlasıyla aşan hislere tabi oldukları için, farklı farklı yönlere sürüklenirler ve birbirlerine ters düşerler."[26] Bu sürüklenmeler o kadar ileri gider ki, bir insan bir şekilde kendisine de ters düşebilir: Kısmi ilişkileri öyle bir düzenlemenin nesnesi olabilir, anlaşılmaz dışsal nedenlerin eylemi altında öyle bir dönüşüme uğrayabilir ki, "kendisine, ilk doğasına karşıt bir başka doğa", onu ilkini ortadan kaldırmaya belirleyen bir başka doğa edinebilir.[27]

---

25 *E*, IV, 32, 33 ve 34.

26 *E*, IV, 37, not 2. [Krş. AY, s. 155; HZÜ, s. 227; ÇD, s. 603-605]

27 Bkz. *E*, IV, 20, not. İntihara ilişkin Spinozacı yorum: "... ya da nihayet gizli saklı dışsal nedenler imgelemine öyle bir eğilim verebilir ve bedenini öyle etkileyebilir ki, öncekine karşıt ve zihninde hiçbir fikri verilemeyecek bir doğaya bürünebilir." [Krş. AY, s. 145; HZÜ, s. 214; ÇD, s. 565]

Öyleyse doğal olarak iyi karşılaşmalar gerçekleştirme olasılığımız çok azdır. Çok mücadele etmeye, çok nefret etmeye ve ancak kederlerimizin ve nefretlerimizin zincirlenişini yeterince kıramayan kısmi ve dolaylı sevinçlere belirlenmiş gibiyizdir. Kısmi sevinçler, eyleme gücümüzü sadece bir noktada artırırken diğer tüm noktalarda azaltan "hoşlanmalar"dır.[28] Dolaylı sevinçler, nefret edilen nesneyi kederli ya da yıkıma uğratılmış halde görmekten duyduğumuz sevinçlerdir; ama bu sevinçler de kederle zehirlenmiş olarak kalırlar. Nitekim öfke de bir kederdir, kök olarak aldığı kederi bizzat kuşatır; nefretten gelen sevinçler bu kederin üstünü örter, onu engellerler ama asla ortadan kaldıramazlar.[29] İşte bu durumda eyleme gücümüzü ele geçirmekten her zamankinden daha uzak gibiyizdir: Etkilenme kudretimiz sadece edilgin etkilenişlerle değil, özellikle de eyleme gücüne ilişkin olarak gittikçe daha düşük bir derece kuşatan kederli tutkularla dolmuştur. Doğa bizim yararımız için değil, insanın da Doğanın bir parçası olarak tabi olduğu "ortak bir düzen"e göre yapıldığından, buna şaşırmamak gerekir.

Bununla birlikte, her ne kadar soyut kalsa da, bir ilerleme gerçekleştirdik. Spinozacılığın bir ilk ilkesinden yola çıkmıştık: tutkularla eylemlerin, edilgin etkilenişlerle etkin etkilenişlerin karşıtlığı. Bu ilkenin kendisi de iki görünüm altında sunuluyordu. İlk görünüm altında neredeyse gerçek bir karşıtlık söz konusuydu: Etkin etkilenişlerle edilgin etkilenişler, yani maruz kalma gücüyle eyleme gücü bir ve aynı etkilenme kudretiyle ilgili olarak, birbirinin karşıtı sebeplerle değişiyorlardı. Ama daha temelde, gerçek karşıtlık basit bir olumsuzlamaydı: Edilgin etkilenişler sadece özümüzün sınırlanmasını gösteriyor, güçsüzlüğümüzü kuşatıyor ve zihinle de onun ancak bir olumsuzlama kuşatması bakımından ilişkileniyordu.

---

28 *E*, IV, 43, önerme ve kanıtlama. [Krş. AY, s. 158 (hoşlanma); HZÜ, s. 231 (hoşlanma); ÇD, s. 617 (tahrik)]

29 *E*, III, 45, kanıtlama: "Nefretin kuşattığı keder." III, 47, önerme: "Nefret ettiğimiz bir şeyin yıkıma uğradığını ya da bir başka kötülüğe uğradığını imgelemekten doğan sevinç biraz ruhsal keder olmaksızın doğmaz." [Krş. AY, s. 107; HZÜ, s. 166; ÇD, s. 427]

Bu görünüm altında, etkilenme kudretimizi gerçekten ve olumlu olarak doldurabilecek tek şey etkin etkilenişlerdi; dolayısıyla da eyleme gücüyle bu kudretin kendisi özdeşti: Edilgin etkilenişler ise bizi yapabileceklerimizden koparıyorlardı.

Edilgin etkilenişler etkin etkilenişlerin karşıtıdır, çünkü bunlar eyleme gücümüzce açıklanmazlar. Ama özümüzün sınırlanmasını kuşatmakla, bir şekilde bu gücün en alt derecelerini kuşatırlar. Kendi tarzlarında onlar da bizim eyleme gücümüzdür, ama kuşatılmış, ifade edilmemiş, açıklanmamış haldeki eyleme gücümüz. Kendi tarzlarında etkilenme kudretimizi doldururlar, ama kudreti asgariye indirerek: Ne kadar fazla edilgin olursak, pek çok şekilde etkilenmeye o kadar az yatkın oluruz. Edilgin etkilenişler bizi yapabileceklerimizden koparıyorsa, *bunun nedeni, eyleme gücümüzün onların izlerini çevrelemeye indirgenmiş bulunmasıdır;* sevinçli oldukları zaman onları korumak için ya da kederli oldukları zaman onları savuşturmak için çevrelemeye indirgenmişlerdir. Oysa indirgenmiş bir eyleme gücünü kuşatmaları bakımından, kâh bu gücü artırır kâh bu gücü azaltırlar. Artış belirsizce devam edebilse de, etkin etkilenişlerimiz olmadığı sürece hiçbir zaman eyleme gücümüze biçimsel olarak sahip olamayız. Ama eylemlerle tutkuların karşıtlığı, Spinozacılığın ikinci ilkesini oluşturan şu karşıtlığı bizden gizlememelidir: edilgin sevinçli etkilenişler ile edilgin kederli etkilenişlerin karşıtlığı. Birinciler gücümüzü artırırken, ötekiler gücümüzü azaltmaktadır. Sevinçle etkilendiğimiz ölçüde eyleme gücümüze yaklaşırız. Bu durumda Spinoza'daki etik soru ikiye çıkar: *Etkin etkilenişler üretmeyi nasıl başaracağız?* Ama önce: *Azami miktarda sevinçli tutku duymayı nasıl başaracağız?*

Kötülük nedir? Eyleme gücümüzün azalmasından ve bir ilişkinin çözülüp dağılmasından başka kötülük yoktur. Hatta eyleme gücümüzün azalması, ancak bizi oluşturan ilişkiyi tehdit etmesi ve indirgemesi nedeniyle bir kötülüktür. O halde kötülük hakkında aklımızda tutacağımız tanım şu olacak: Bu bir yıkımdır, bir kipi karakterize eden ilişkinin çözülüp dağılmasıdır. O zaman, sadece varolan bir kipin tikel bakış açısından kötülükten söz edilebilir:

Doğada genel olarak İyilik ya da Kötülük yoktur, varolan her kip için *iyi ya da kötü*, yararlı ya da zararlı *vardır*. Kötülük, şu ya da bu kipin bakış açısına göre iyi ya da kötüdür. Biz de insan olduğumuz için, kötülüğe ilişkin yargımızı kendi bakış açımızdan veririz; Spinoza da, salt insanın yararı çerçevesinde iyi ve kötüden söz ettiğini sık sık hatırlatır. Örneğin beslenmek için bir hayvanın, altında varolduğu ilişkiyi yıkıma uğrattığımızda, bir kötülükten söz etmek hiç aklımıza gelmez. Ama iki durumda "kötülük"ten söz ederiz: Başka bir eylemin altında bedenimiz yıkıma uğradığında, ilişkimiz çözülüp dağıldığında; ya da bize benzer, yani benzerliği, ilkece bizle uyuştuğunu ve ilişkisinin ilkece bizimkiyle bileşebilir olduğunu bize düşündürmeye yetecek bir varlığı yıkıma uğrattığımızda.[30]

Kötülük, bu şekilde bizim bakış açımızdan tanımlandığından, tüm bakış açıları için aynı durumun geçerli olduğunu görürüz: *Kötülük her zaman bir kötü karşılaşmadır*, kötülük her zaman bir ilişkinin çözülüp dağılmasıdır. Bu çözülüp dağılmalar bizim bedenimize etki eden bir zehir tarzındadır. Spinoza'ya göre, bir insanın maruz kaldığı kötülük *her zaman hazımsızlık, intoksikasyon, zehirlenme tarzındadır.* Bir şey tarafından insana yapılan ya da insanın bir başka insana yaptığı kötülük de her zaman bir zehir, toksik veya sindirilemez bir öğe olarak etki eder. Spinoza ünlü bir örneği yorumlarken bu noktada ısrar eder: Âdem yasak meyveyi yemiştir. Tanrının Âdem'e bir şeyi yasakladığı sanılmamalıdır, der Spinoza. Tanrı yalnızca bu meyvenin onun bedenini yıkıma uğratabileceğini ve ilişkisini çözüp dağıtabileceğini vahyetmiştir: "Bir zehrin ölüm getirdiğini de doğal ışıkla böyle biliriz."[31] Mektuplaştığı kişilerden biri olan Blyenbergh Spinoza'yı bu izleklere açıklık getirmeye yöneltmeseydi, Spinoza'daki kötülük teorisi belirsiz kalacaktı. Blyenbergh birçok şeyi yanlış anlamıyor

---

30 Bkz. *E*, III, 47, kanıtlama.

31 *Mektup XIX – Blyenbergh'e* (III, s. 65) [Krş. *Kötülük Mektupları*, s. 74]. *TTP*'deki aynı argüman için Bölüm 4 (II, s. 139). Bu tanrısal vahiyle doğal ışık arasındaki tek fark, Tanrının Âdem'e *sonucu*, yani meyvenin yenmesi sonucunda oluşacak zehirlenmeyi vahyedip, bu sonucun *zorunluluğunu* vahyetmemiş olmasıdır; ya da en azından Âdem'in bu zorunluluğu anlayacak güçte bir anlama yetisi yoktu.

değildir; ve bu yanlış anlamalar Spinoza'yı, bunlarla uğraşmaktan vazgeçirecek kadar bezdirir. Ama çok temel bir noktada Blyenbergh Spinoza'nın düşüncesini çok iyi anlamaktadır: "Benim erdemsizlik dediğim şeyden... doğamıza tiksinti veren bir gıdadan uzak durur gibi kaçınıyorsunuz."[32] *Kötü karşılaşma olarak kötülük, zehirlenme olarak kötülük*, Spinozacı teorinin temelini oluşturmaktadır.

O halde, ilişkiler düzeninde kötülüğün ne olduğu sorulursa, kötülüğün bir hiç olduğu cevabı verilmelidir. Zira ilişkiler düzeninde, bileşmelerden başka hiçbir şey yoktur. Herhangi bir ilişki bileşmesinin bir kötülük olduğu söylenemez: Bileşen ilişkiler açısından, yani biricik olumlu açıdan, her ilişki bileşmesi iyidir. Bir zehir bedenimi çözüp dağıttığında, bunun nedeni, bir doğa yasasının bedenimin parçalarını, zehirle temas halinde toksik cismin ilişkisiyle bileşen bir başka ilişki almaya belirlemiş olmasıdır. Doğa açısından burada hiçbir kötülük yoktur. Zehir bir yasa tarafından bir etki üretmeye belirlendiği ölçüde, bu etki bir kötülük değildir, çünkü o da zehrin ilişkisiyle bileşen bir ilişkiden ibarettir. Benimkine benzer bile olsa, bir bedeni yıkıma uğrattığımda da aynı durum geçerlidir, çünkü *onunla karşılaştığım ilişkide ve koşullarda* bu beden benim doğamla uyuşmamıştır: Dolayısıyla bu bedenin parçalarına, benimle uyuşan yeni bir ilişki dayatmak için elimden geleni yapmaya belirlenmişimdir. Demek ki, kötü kişi de tıpkı erdemli kişi gibi kendisi için yararlı ya da iyi olanı (bu ikisi arasında bir fark varsa bile, o fark burada değildir) aramaya belirlenmiştir. Bu yüzden Blyenbergh'in yanlışlığa düştüğü ilk yer, Spinoza'ya göre kötü kişinin kötülüğe belirlendiğini sanmasıdır. Her zaman belirlenmiş olduğumuz, *conatus*'umuzun yaşadığımız etkilenişlerce belirlendiği doğrudur. Ama hiçbir zaman kötülüğe belirlenmeyiz; gerçekleştirdiğimiz karşılaşmalar ve bu karşılaşmaların koşullarına göre bize iyi geleni aramaya belirlenmişizdir. Bir etki üretmeye belirlendiğimiz ölçüde, bu etki zorunlu olarak nedeniyle bileşir ve "kötülük" olarak adlandırılabilecek hiçbir şey içermez.[33]

---

32 *Mektup XXII – Blyenbergh'in* (III, s. 96). [Krş. *KM*, s. 92]

33 Spinoza'nın Blyenbergh'le mektuplaşmasında "edimler" diye adlandırdığı şey tam olarak üretmeye belirlenmiş olduğumuz etkilerdir.

Kısacası kötülük bir hiçtir, çünkü ilişkilerin hiçbir bileşimini, hiçbir bileşme yasasını ifade etmez. Her karşılaşmada, ister bir şeyi yıkıma uğratayım ister yıkıma uğrayayım, kendinde iyi olan bir ilişkiler bileşimi meydana gelir. Dolayısıyla karşılaşmaların bütünsel düzeni değerlendirilecek olursa, onun ilişkilerin bütünsel düzeniyle örtüştüğü söylenecektir. Ve kötülüğün, ilişkilerin düzeninde bir hiç olduğu söylenecektir.

İkinci olarak şunu soruyoruz: Özler düzeninde kötülük neden oluşmaktadır? Kötülük burada da bir hiçtir. Ölümümüzü ya da yıkıma uğrayışımızı ele alalım: İlişkimiz çözülüp dağıldı, başka bir deyişle, uzamlı parçaları kendi altında toplamaktan çıktı. Ancak, uzamlı parçalar özümüze ilişkin hiçbir şey oluşturmazlar; hatta özümüz, tüm gerçekliğini kendinde taşıdığından, en ufak bir varoluşa geçme yönsemesi göstermemiştir. Şüphesiz varolmaya başladığımız andan itibaren özümüz bir *conatus*'tur, varoluşta sürüp gitme çabasıdır. Ama *conatus*, bu özün varoluşu ya da varoluşun süresini belirlememesi ölçüsünde, yalnızca özün varoluşta almaya *belirlendiği* haldir. O halde, sınırsızca varoluşta sürme çabası olarak *conatus* hiçbir belirli zamanı kuşatmaz: Öz, kipin varoluşta daha çok ya da daha az zaman sürüp gitmesine göre ne daha yetkin ne daha az yetkin olacaktır.[34] Kip henüz varolmazken hiçbir şeyi eksik olmayan öz, kip varolmaktan çıktığında da hiçbir şeyden yoksun kalmaz.

Bu kez de tersi bir durumu, bize benzeyen bir bedeni yıkıma uğrattığımızda işlediğimiz kötülüğü ele alalım. Vurma eylemi (örneğin kolu kaldırma, yumruğu sıkma, kolu yukarıdan aşağıya doğru hareket ettirme) değerlendirilecek olursa, insan bedeni kendisini karakterize eden ilişkiyi koruyarak bunu gerçekleştirebildiği ölçüde, bu eylemin bir öze ilişkin bir şey ifade ettiği görülür. Bu anlamda da, bu eylem "insan bedeninin yapısıyla kavranan bir erdemdir."[35] Oysa, bu

---

34 *E*, III, 8, ön: "Her şeyin varlığında sürüp gitmeye çabalamasını sağlayan çaba sonlu bir zamanı değil, belirsiz bir zamanı kuşatır." [Krş. AY, s. 86; HZÜ, s. 228; ÇD, s. 341]. *E*, IV, önsöz: "*Hiçbir tekil şeye, varoluşta daha uzun zaman sürüp gitmeye çabaladığı için, daha yetkin denemez.*" [Krş. AY, s. 133; ÇD, s. 521]

35 *E*, IV, 59, not. [Krş. AY, s. 169; HZÜ, s. 244; ÇD, s. 655-657]

eylemin saldırgan olması ve bir başka bedeni tanımlayan ilişkiyi tehdit etmesi ya da yıkıma uğratması, pekâlâ ilişkileri bu açıdan uyumsuz olan iki bedenin karşılaşmasını yansıtır ama bir öze ilişkin hiçbir şey ifade etmez. Bizatihi niyetin kötü olduğu söylenebilir. Ama *niyetin kötülüğü yalnızca bu eylemin imgesini, ilişkisi bu eylem tarafından yıkıma uğratılan bir bedenin imgesiyle birleştirmiş olmamdır.*[36] Burada, ancak bu eylem, ilişkisi bağlı olduğu kişinin ilişkisiyle uyuşmayan bir şeyi ya da bir kişiyi hedef aldığı ölçüde bir "kötülük" vardır. Her zaman bir zehrinkine benzer bir durum söz konusudur.

İki ünlü ana katli (Neron'un Agrippina'yı öldürmesi ve Orestes'in Klytaimestra'yı öldürmesi) arasındaki fark bizi aydınlatabilir. Orestes suçlu olarak görülmez; çünkü daha önce Agamemnon'u öldüren Klytaimestra'nın, kendini artık Orestes'in ilişkisiyle bileşemeyecek bir ilişkiye soktuğu düşünülür. Neron ise suçlu olarak görülür; çünkü Agrippina'yı, kendisiyle mutlak olarak bileşemez bir ilişki altında tasarlayabilmenin ve Agrippina'nın imgesini onu yıkıma uğratacak bir eylemin imgesine bağlayabilmenin bir kötülüğü gerektirdiği düşünülür. Ama tüm bunlar içerisinde öz ifade eden hiçbir şey yoktur.[37] Olan biten tek şey, bileşemez ilişkiler altındaki iki bedenin karşılaşması, bir edimin imgesinin, ilişkisi edimin ilişkisiyle bileşmeyen bir bedenin imgesine bağlanmasıdır. Aynı davranış, ilişkisi kendininkiyle uyuşan bir şeyi hedef alıyorsa, bir erdemdir (vurma edimini andıran kutsamalar buna örnektir). Blyenbergh'in ikinci yanlış anlaması da buna dayanır. Blyenbergh, Spinoza'nın gözünde, bir öz ifade ettiği ölçüde – bu öz Neron'unki bile olsa – kötülüğün bir iyiliğe, suçun ise bir erdeme dönüştüğünü sanır. Spinoza da, onun yanılgısını ancak kısmen düzeltir. Bunun sebebi, Spinoza'nın Blyenbergh'den gelen beceriksiz hatta küstah taleplerden bıkması değildir sadece; daha ziyade, Spinoza'nınki gibi "amoralist" bir

---

36 *E*, IV, 59, not: "Eğer öfke ya da nefretle davranan bir insan, yumruğunu sıkmaya ya da kolunu hareket ettirmeye belirlenmişse, *bu bir ve aynı eylemin her türden şeyin imgesiyle bitiştirilebilmesinden ileri gelir.*"

37 *Mektup XXIII – Blyenbergh'e* (III, s. 99) [Krş. *KM*, s. 96]: *nihil horum aliquid essentiae exprimere.* Spinoza'nın Orestes ve Neron vakalarını yorumladığı yer burasıdır.

tezin kendisini ancak birtakım kışkırtmalar yardımıyla anlatabilecek olmasıdır.[38] Aslında suç bir öze ilişkin hiçbir şey ifade etmez; suç hiçbir özü ifade etmez, Neron'unkini bile.

Demek ki Kötülük yalnızca üçüncü düzende, karşılaşmalar düzeninde ortaya çıkar. Tek bir anlamı vardır, o da bileşen ilişkilerin her zaman karşılaşan bedenlerin ilişkileri olmamasıdır. Hatta kötülüğün karşılaşmaların bütünsel düzeninde bile bir hiç olduğunu gördük. Ayrıca kötülük, ilişkinin çözülüp dağıldığı uç bir durumda da bir hiçtir, çünkü bu yıkım ne kendinde özün gerçekliğini ne de ilişkinin ebedi hakikatini etkiler. O halde geriye, kötülüğün görünüşte bir şey olduğu tek bir durum kalmaktadır. Varolan belli bir kip varoluşu boyunca ve gerçekleştirdiği karşılaşmalara göre bazı değişimlerden geçer, bunlar onun eyleme gücünün değişimleridir; oysa eyleme gücü azaldığında, varolan kip *daha düşük bir yetkinliğe geçer.*[39] Kötülük de bu "daha düşük bir yetkinliğe geçme edimi"nde değil midir? Blyenbergh'in dediği gibi, daha iyi bir durumdan yoksun kaldığımızda, kötülük diye bir şeyin pekâlâ varolması gerekir.[40] Spinoza'nın ünlü cevabı şöyledir: Daha düşük bir yetkinliğe geçmede hiçbir yoksunluk yoktur, yoksunluk basit bir olumsuzlamadır. Kötülük bu son düzende bile bir hiçtir. Adamın biri kör olmuştur;

---

38 Bkz. Blyenbergh'in itirazı, *Mektup XXII* (III, s. 96) [Krş. *KM,* s. 92-93]: "Burada şu tekrar sorulabilir: Acaba tekil doğası haz arayışı ve suçla çelişmeyip, kendini onlara vermekle bağdaşan tekil bir ruh olsaydı, diyorum ki, böyle bir durumda, onu erdemli davranıp kötülükten kaçınmaya sevk edecek bir erdemli olma gerekçesi var mıdır?" Spinoza'nın cevabı, *Mektup XXIII* (III, s. 101) [Krş. *KM,* s. 99]: "Bu, benim gözümde, şunu sormaya benzer: 'Eğer birinin doğasıyla en iyi bağdaşan şey kendini asmaksa, kendini asmaması için bir gerekçesi olabilir mi? Diyelim ki böyle bir doğanın varolması gerçekten mümkün, o zaman ben de... şöyle derim: Eğer biri darağacında, masasında otururken olduğundan daha rahat yaşadığını görüp de kendini asmamışsa budalalık etmiştir. Aynı şekilde, erdemi gözetmektense suç işleyerek daha yetkin ve daha iyi bir hayat, yani daha yetkin bir öz elde edebileceğini açıkça gören birinin suç işlememesi budalalık olurdu. Çünkü böylesine sapkın bir insan doğası için suç erdem olacaktır.' "

39 Bkz. *E,* III, kederin tanımı.

40 *Mektup XX – Blyenbergh'in* (III, s. 72).

demin iyilik arzusuyla dolu olan bir adam şehvani bir iştah tarafından ele geçirilmiştir. O kişinin daha iyi bir halden yoksun kaldığını söylememiz için hiçbir sebep yoktur; çünkü o an itibariyle daha iyi bir hal, onun doğasına, taşınkinden ya da şeytanınkinden daha fazla ait değildir.[41]

Bu cevabın taşıdığı güçlükler sezilebilir. Blyenbergh, Spinoza'yı apayrı iki kıyaslama tarzını birbirine karıştırmakla suçlamaktadır: aynı doğaya sahip olmayan şeylerin kıyaslanması ile tek bir şeyin farklı hallerinin kıyaslanması. Taşın doğasına görmenin ait olmadığı doğrudur, ama görme insanın doğasına aitti. Buradan kaynaklanan temel eleştiri de şudur: Spinoza, bir varlığın özüne, sahip olamayacağı bir andalık yüklemektedir; "sizin kanaatinize göre, bir şeyin özüne, ancak *o anda* kendisinde bulunduğu algılanan şey aittir."[42] Böylece zamanda her türlü ilerleme ve gerileme anlaşılmaz hale gelmektedir.

Blyenbergh, sanki Spinoza bir şeyin *o anda sahip olduğu öze bağlı olarak* her zaman olabileceği kadar yetkin olduğunu söylüyormuş gibi davranır. Ama işte üçüncü yanılgısı da tam buradadır. Spinoza bambaşka bir şey söylemektedir: Bir varlık, *o anda özüne ait olan etkilenişlere bağlı olarak*, her zaman olabileceği kadar yetkindir. Blyenbegh'in "öze ait olma" ile "özü oluşturma"yı karıştırdığı açıktır. Her an, hissettiğim etkilenişler, etkilenme kudretimi doldurmaları bakımından özüme aittirler. Bir kip varolduğu sürece, özü, şu ya da bu anda etkilenme kudretini dolduran etkilenişlere bağlı olarak olabileceği kadar yetkindir. Belli etkilenişler belli bir anda benim kudretimi dolduruyorlarsa, bu kudret o anda başka etkilenişlerce doldurulmuş olamaz: Yoksunluk değil, uyumsuzluk, dışlama, olumsuzlama vardır. Körlük örneğini tekrar ele alalım. İlkin, hâlâ ışık duyusu olan bir kör imgeleriz; ama o duyulara göre hareket edemediği için kördür, kalan ışık duyuları da tamamen edilgindir. Bu durumda değişecek olan tek şey, bir ve aynı etkilenme kudretine ilişkin olarak etkin ve edilgin etkilenişlerin oranıdır. Sonra, tüm ışık duyusunu yitirmiş bir kör imgeleriz; bu durumda etkilenme

41 *Mektup XXI – Blyenbergh'e* (III, s. 87-88). [Krş. *KM*, s. 81]

42 *Mektup XXII – Blyenbergh'in* (III, s. 94). [Krş. *KM*, s. 90]

kudreti gerçekten de indirgenmiştir. Ama sonuç aynıdır: Varolan bir kip, etkilenme kudretini dolduran ve onu varoluşla uyumlu sınırlar içerisinde değişikliğe uğratan etkilenişlere bağlı olarak olabileceği kadar yetkindir. Kısacası, Spinoza'da, etkilenme kudretinin her an zorunlu olarak doldurulmuş olmasını gerektiren "zorunlulukçu" esinle, o kudretin her an eyleme gücünün artacak ya da azalacak şekilde doldurulmasını ve bu değişikliklerle kendisinin de değişmesini gerektiren "etik" esin arasında hiçbir çelişki belirmez. Spinoza'nın dediği gibi, hiçbir yoksunluk olmamakla birlikte, daha büyük ya da daha küçük yetkinliklere geçişler vardır.[43]

Kötülük hiçbir biçimde bir şey değildir. Varolmak *kendini ifade etmek, ifade etmek ya da ifade edilmektir.* Kötülük bir hiçtir, hiçbir şeyde ifade edici değildir. En önemlisi de hiçbir şey ifade etmemektedir. Kötülük hiçbir bileşme yasasını, hiçbir ilişkiler bileşimini, hiçbir özü ifade etmez; varoluşta daha iyi bir halin herhangi bir yoksunluğunu da ifade etmez. Bu tezin özgünlüğünü değerlendirebilmek için onu, kötülüğü *yadsıma*nın başka tarzlarıyla karşı karşıya getirmek gerekir. Köklerini Platon'da, en gelişmiş halini ise Leibniz'in felsefesinde bulan bir gelenek, "rasyonalist ahlakçılık" (optimizm) olarak adlandırılabilir; buna göre Kötülük bir hiçtir, çünkü varolan her şey sadece İyiliktir; hatta daha da iyisi, Kötülük bir hiçtir çünkü varoluştan üstün olan İyilik varolan her şeyi belirlemektedir. İyi ya da En İyi *varlığı meydana getirmektedir.* Spinozacı tezin bu gelenekle hiçbir ilgisi yoktur: Spinozacılık rasyonalist bir "amoralizm" oluşturur. Zira Spinoza'ya göre İyilik de Kötülükten daha fazla bir anlam taşımaz: Doğada ne İyilik ne de Kötülük vardır. Spinoza şunu devamlı hatırlatır; "İnsanlar özgür doğsalardı, özgür oldukları sürece, iyiliğe ve kötülüğe ilişkin

43 *E*, III, kederin tanımı, açıklama: "Kederin daha büyük bir yetkinliğin yoksunluğundan ibaret olduğunu söyleyemeyiz, zira yoksunluk bir hiçtir, oysaki keder hissi bir edimdir ve bu nedenle daha düşük bir yetkinliğe geçme ediminden başka bir şey olamaz." [Krş. AY, s. 119; HZÜ, s. 181; ÇD, s. 471-473]

hiçbir kavram oluşturmazlardı."[44] Spinoza'nın ateizmi sorusu, teizm ve ateizm tanımlarının keyfiliğine bağlı olduğu sürece, hiç de ilginç değildir. Ayrıca bu soru ancak çoğu insanın dinsel bakış açısından Tanrı dediği şeyle bağlantılı olarak sorulabilir: yani *ratio boni*'den [iyilik saikinden] koparılamayacak, ahlak yasasıyla hareket eden, bir yargıç gibi davranan bir Tanrı.[45] Bu anlamda, Spinoza besbelli ki bir ateisttir: Ahlak yasası denen sözde-yasa yalnızca bizim doğa yasaları hakkındaki yanılgılarımızı ölçer; ödül ve ceza fikri yalnızca bir edimle onun sonuçları arasındaki gerçek ilişkiye dair bilgisizliğimizi gösterir; İyilik ve Kötülük upuygun-olmayan fikirlerdir ve bizim tarafımızdan ancak upuygun-olmayan fikirlere sahip olduğumuz ölçüde algılanırlar.[46]

Ancak, ne İyiliğin ne de Kötülüğün olması, her türlü farklılığın kaybolması anlamına gelmez. Doğada ne İyilik ne de Kötülük vardır, ama varolan her kip için iyi ve kötü vardır. Ahlaki İyilik-Kötülük karşıtlığı ortadan kalkar, ama bu ortadan kalkış her şeyi ya da tüm varlıkları eşit kılmaz. Nietzsche'nin diyeceği gibi, "İyiliğin ve Kötülüğün ötesinde, bu en azından *iyinin ve kötünün ötesinde* demek değildir."[47] Eyleme gücünün artışları vardır, eyleme gücünün azalışları vardır. İyi ile kötü ayrımı, sahte ahlaki karşıtlığın yerini alacak gerçek bir farklılık etiği için ilke işlevi görecektir.

---

44 *E*, IV, 68, önerme. [Krş. AY, s. 173; HZÜ, s. 250; ÇD, s. 673]

45 Bunlar Leibniz'in ve Spinoza'yı ateizmle suçlayanların ölçütleridir.

46 *E*, IV, 68, kanıtlama.

47 Nietzsche, *Généalogie de la morale*, I, 17.

BÖLÜM XVI

ETİK DÜNYA GÖRÜŞÜ

Spinoza "bir bedenin ne yapabileceğini bile bilmiyoruz" dediğinde, bu formül adeta bir savaş çığlığıdır. Şunu da ekler: Bilinçten, zihinden, ruhtan, ruhun beden üzerindeki kudretinden söz eder dururuz. Böyle gevezelik ederiz, ama bir bedenin ne yapabileceğini bile bilmeyiz.[1] Gerçek felsefenin yerini, ahlak üzerine gevezelik alır.

Bu bildiri birçok açıdan önemlidir. Ruhun beden üzerindeki kudretinden söz ettiğimiz sürece, gerçekten kudret ya da güç terimleriyle düşünmemekteyizdir. Burada asıl söylemek istediğimiz, ruhun, en üst düzeydeki doğasına ve tikel erekliliğine bağlı olarak üstün "ödevleri" olduğudur: Ruh kendisinin de tabi olduğu yasalar uyarınca bedeni itaate zorlamalıdır. Bedenin kudretine gelince, bu ya bir icra etme kudretidir ya da ruhu oyalayarak ödevlerinden alıkoyma kudreti. Bütün bu saptamalarda, ahlak temelli düşünmekteyizdir. Ahlaki dünya görüşü bir ilkede ortaya çıkar; ruh-beden birliği teorilerinin birçoğuna egemen olan şu ilkede: Ruh ile bedenden biri

---

1 *E*, III, 2, not [Krş. AY, s. 81; HZÜ, s. 133; ÇD, s. 325]. Bu temel metin, onu hazırlayan II, 13, nottan ve onun sonuçlarını geliştiren V, önsözden ayrı tutulmamalıdır.

maruz kalmaksızın, öteki eyleyemeyecektir. Örneğin Descartes'taki gerçek eylemin ilkesi budur: Ruh eylediğinde beden maruz kalır, bedenin kendisi de bu kez ruh maruz kalmaksızın eyleyemez.[2] Descartes'ın ardılları gerçek eylemi yadsısalar da, bu ilkenin fikrinden vazgeçmezler: Sözgelimi önceden kurulmuş ahenk, ruhla beden arasında bir "ideal eylem"i korur; bu eyleme göre her zaman için biri eylediğinde öteki maruz kalmaktadır.[3] Bu gibi perspektiflerde, bedenin gücüyle ruhun gücünü *kıyaslama* olanağımız yoktur; kıyaslama olanağımız bulunmadığı için de, bu güçlere sırasıyla *değer biçme* olanağımız da yoktur.[4]

Paralelizmin özgün bir öğreti olmasının nedeni, ruhla bedenin gerçek eylemlerini yadsıması değil, birinin eyleminin ötekinin tutkusu yani edilginliği olduğu yolundaki ahlaki ilkeyi yıkmasıdır. "Bedenimizin etkinlik ve edilginlik düzeniyle, ruhumuzun etkinlik ve edilginlik düzeni doğa gereği koşutluk sergiler."[5] Ruhta edilginlik yani tutku olan şey, bedende *de* tutkudur; ruhta etkinlik yani eylem olan şeyse bedende *de* eylemdir. Paralelizm işte bu anlamda, ruhun her türlü en-üst-düzeyliliğini, her türlü ruhsal ve ahlaki erekliliği, bir diziyi ötekinin üstüne koyacak bir Tanrının her türlü aşkınlığını dışlamaktadır. Ve işte bu anlamda, sadece gerçek eylem öğretisine değil, önceden kurulmuş ahenk teorisiyle vesilecilik teorisine de uygulamada karşı çıkmaktadır. Şunları sorarız: Bir beden ne yapabilir? İster edilgin ister etkin olsun hangi etkilenişlere muktedirdir? Gücü nereye kadar gider? İşte o zaman ve ancak o zaman, bir ruhun kendinde ne olduğunu ve gücünün ne olduğunu bilebiliriz. Ruhun gücünü bedenin gücüyle "kıyaslama" olanağımız olacak; böylece

---

2 Descartes, *Traité des passions*, I, 1 ve 2.

3 Leibniz, kendisinin "ideal eylem" teorisinin "yerleşik hisler"e riayet ettiğini ve ters ilişki kuralı uyarınca, ruh ve bedende eylem ya da tutku ayrımını bütünüyle yürürlükte tuttuğunu sık sık hatırlatır. Zira ruh ve beden gibi "simgeleyici" iki tözden, *ifadesi* en seçik olana eylem, ötekine de maruz kalma atfedilmelidir. Bu, *Arnauld'ya Mektuplar*'ın değişmez bir izleğidir.

4 *E*, II, 13, not.

5 *E*, III, 2, not.

de kendinde ele alındığında ruhun gücüne değer biçme olanağımız olacaktır.

Ruhun gücüne kendinde *değer biçilmesine* varabilmek için, güçlerin *kıyaslanmasından* geçilmeliydi: "İnsan zihnini başka şeylerden farklı kılanın ne olduğunu ve zihnin onlardan nasıl bir üstünlüğü olduğunu belirlemek için, nesnesinin, yani insan bedeninin doğasını bilmemiz zorunludur... Genel olarak şunu söyleyeyim ki, bir beden ötekilere nazaran, aynı zamanda birçok şekilde eylemeye ve maruz kalmaya ne kadar yatkınsa, zihni de aynı zamanda birçok şeyi algılamaya o kadar yatkındır; ve bir bedenin eylemleri ne kadar salt kendine bağlıysa ve öteki bedenler bir eylem için onunla ne kadar az işbirliği yapıyorlarsa, zihni de seçik olarak anlamaya o kadar yatkındır."[6] Gerçekten güç terimleriyle düşünebilmek için, öncelikle beden hakkındaki soruyu sormak, ilk başta her türlü güç kıyaslamasını ve dolayısıyla kendinde ele alınan ruhun gücüne değer biçilmesini olanaksız kılan ters orantılı ilişkiden bedeni kurtarmak gerekiyordu. Şu soruyu model olarak almak gerekiyordu: Bir beden ne yapabilir? *Bu model, hiçbir şekilde düşüncenin uzam karşısında değersizleştirilmesini değil, yalnızca bilincin düşünce karşısında değersizleştirilmesini içerimler.* Platon'un, "materyalistler akıllı olsalardı, bedenden söz etmek yerine güçten söz ederlerdi" dediği hatırlanacaktır. Ama öbür yandan dinamistlerin, akıllı davrandıklarında, gücü "düşünmek" için önce bedenden söz ettikleri de doğrudur. Bedenin eylem ve tutkularının ruhun eylem ve tutkularıyla koşut gittiğini söyleyen güç teorisi, bir etik dünya görüşü oluşturur. Ahlakın yerine etiğin konması paralelizmin sonucudur ve paralelizmin gerçek anlamını görünür kılmaktadır.

"Bir beden ne yapabilir?" sorusunun kendi başına bir anlamı vardır, çünkü yeni bir bedensel birey, yeni bir tür, yeni bir cins anlayışı içerimler. İleride göreceğimiz gibi, biyolojik anlamı da göz ardı edilmemelidir. Ama *model olarak alındığında*, öncelikle hukuki ve etik bir anlamı vardır. Bir bedenin yapabileceği her şey (onun gücü)

6 *E*, II, 13, not. [Krş. AY, s. 45; HZÜ, s. 90; ÇD, s. 193]

aynı zamanda onun "doğal hakkı"dır. Hak problemini bedenler düzeyinde koymayı başarırsak, ruhlar açısından da bütün hukuk felsefesini dönüştürmüş oluruz. Hem beden hem de ruh, kendisine yararlı olanı ya da kendisine iyi geleni arar. Bir kişi, kendi bedeniyle elverişli bir ilişki altında bileşen bir cisim ya da bedenle karşılaşırsa, onunla birleşmeye çalışır. Bir kişi, ilişkisi kendininkiyle bileşmeyen, onu kederle etkileyen bir cisim ya da bedenle karşılaştığında ise, kederi savuşturmak ya da bu cismi yıkıma uğratmak için, yani bu cismin parçalarına kendi doğasıyla uyuşan yeni bir ilişki dayatmak için kudreti dahilindeki her şeyi yapar. O halde etkilenişler her an *conatus*'u belirlemektedir; ama *conatus* her an onu belirleyen etkilenişlere bağlı olarak yararın aranışıdır. *Bu nedenle bir beden hem eylemde hem de tutkuda gidebileceği kadar uzağa gider;* yapabileceği her şey onun hakkıdır. Doğal hak teorisi hem kudretle onun icrası, hem de bu icrayla hak arasındaki ikili bir özdeşliği içerimler. "Herkesin hakkı, elinde tuttuğu kısıtlı gücün sınırlarına kadar uzanır."[7] *Yasa* sözcüğünün bundan başka bir anlamı yoktur: Doğa yasası asla bir ödev kuralı değil, bir kudret normudur; hak, kudret ve kudretin gerçekleştirilmesinin birliğidir.[8] Bu açıdan bilgeyle akılsız, akıllıyla çılgın, güçlüyle güçsüz arasında hiçbir fark yoktur. Hiç şüphesiz, bunlar varoluşta sürüp gitme çabalarını belirleyen etkileniş cinsi üzerinden farklılaşırlar. Ama hepsi, kendisini eşit ölçüde varlıkta tutmaya çabalar ve etkilenme kudretini edimsel olarak dolduran etkilenişlere bağlı olarak gücü oranında hak sahibidir. Akılsızın kendisi de doğanın parçasıdır ve hiçbir biçimde doğanın düzenini bozmaz.[9]

Bu doğal hak anlayışı doğrudan doğruya Hobbes'tan devralınmıştır. (Spinoza'yla Hobbes arasındaki asli farklılıklar sorusu başka bir düzeyde ortaya çıkar.) Spinoza'nın Hobbes'a borçlu olduğu şey, klasik doğa yasası teorisine kökten karşı olan bir doğal hak anlayışıdır. Platoncu, Aristotelesçi ve Stoacı gelenekleri toparlayan

---

7 *TTP*, Bölüm 16, (II, s. 258). [Krş. Tür. çev. s. 231]

8 "Doğal kuruluş yasası" ile doğa hakkı özdeşliği için bkz. *TTP*, Bölüm 16 ve *TP*, Bölüm 2, 4.

9 *TTP*, Bölüm 16 (II, s. 258-259); *TP*, Bölüm 2, 5.

Cicero'yu izleyecek olursak, antik doğa yasası teorisinin birçok özelliği olduğunu görürüz: 1°) Bu teori, bir varlığın doğasını bir erekler düzeni uyarınca onun yetkinliğiyle tanımlamaktadır (buna göre insan "doğal olarak" akıl sahibi ve toplumculdur). 2°) Buradan da şu sonuç çıkar: Doğa hali, insan için, toplumdan (salt prensipte bile olsa) önce gelecek bir hal değil, tam tersine "iyi" bir medeni toplumda doğaya uygun bir yaşamdır. 3°) Demek ki bu halde birincil ve koşulsuz olan şeyler "ödevler"dir; zira doğal kudretler yalnızca kuvve halindedirler ve onları, hizmet etmeleri gereken erekler doğrultusunda belirleyip gerçekleştiren bir akıl ediminden koparılmaz haldedirler. 4°) Bilgenin yetkisi de böylece temellendirilmiş olur; zira bilge, erekler düzeninde, ondan kök alan ödevler ve herkesin yapıp yerine getirmek zorunda olduğu görevler konusunda en iyi yargı merciidir. Hristiyanlığın bu doğa yasası anlayışından nasıl bir yarar sağladığı tahmin edilebilir. Hristiyanlıkla birlikte, bu yasa doğal teolojinin ve hatta Vahyin ayrılmaz bir parçası haline geliyordu.[10]

Bu tezlerin karşıtı olan dört temel tezi açığa çıkarmak Hobbes'a düşmüştür. Bu özgün tezler felsefi hak problemini dönüştürürler, ama bunu tam da bedeni mekanik ve dinamik bir model olarak aldıkları için yaparlar. Spinoza bu tezleri benimser ve kendi sistemine dahil eder. Tezler bu sistem içerisinde yeni perspektifler edinecektir. 1°) Doğa yasası artık ereksel bir yetkinlikle ilişkilendirilmeyip, ilk arzuyla, en güçlü iştahla ilişkilendirilir; bir erekler düzeninden koparılarak, etker nedeni olarak iştahtan çıkarsanır. 2°) Aklın bu bakımdan hiçbir ayrıcalığı yoktur: Akılsız, kendi varlığında sürüp gitmeye, akıllı varlıktan daha az çabalamamaktadır; akıldan doğan arzular ya da eylemler de, bu çabayı, akılsızın arzu ve tutkularından daha çok açığa vuruyor değillerdir. Kaldı ki *hiç kimse akıllı olarak doğmaz*. Akıl doğa yasasından yararlanabilir, bu yasayı koruyabilir,

10 Bu dört tez ve bir sonraki paragrafta belirttiğimiz dört karşıt tez Leo Strauss tarafından *Droit naturel et Histoire* (Fransızca çev., Plon, 1953 [Türkçesi: *Doğal Hak ve Tarih*, M. Erşen - P. Onur (çev.), Say, İstanbul, 2011]) adlı kitabında gayet iyi saptanmıştır. Strauss, yeniliğinin altını çizdiği Hobbes'un teorisini Antikçağ anlayışlarıyla karşılaştırmaktadır.

ama hiçbir durumda bu yasanın ilkesi ya da gerekçesi değildir. Keza, *hiç kimse yurttaş olarak doğmaz.*[11] Medeni hal doğal hakkı koruyabilir, ama doğa hali kendinde toplumsallık-öncesi, medenilik-öncesidir. Ve dahası, *hiç kimse dindar olarak doğmaz:* "Doğa hali, hem doğanın gereği olarak hem de zaman açısından, dinden önce gelir; doğa kimseye Tanrıya itaatle yükümlü olduğunu öğretmemiştir..."[12] 3°) Öyleyse ilk ve koşulsuz olan şey kudret ya da haktır. Ödevler, ne olurlarsa olsunlar, her zaman ikincildirler, her zaman gücümüzün olumlanmasına, kudretimizin icrasına, hakkımızın korunmasına bağlıdırlar. Ve artık güç, bir erekler düzeni doğrultusunda kendisini belirleyip gerçekleştiren bir edime gönderme yapmaz. Benim gücüm edim halindedir, çünkü her an hissettiğim etkilenişler – her ne olurlarsa olsunlar – o gücü hakkıyla belirlemekte, doldurmakta ve yerine getirmektedir. 4°) Buna göre hiç kimsenin benim hakkıma ilişkin olarak karar verme yetkisi yoktur. Doğa halinde herkes, ister bilge olsun ister akılsız olsun, neyin iyi neyin kötü olduğu ve varlıkta kalması için neyin zorunlu olduğu konusunda yargı sahibidir. Bundandır ki, doğal hak "ne çatışmalara, ne nefretlere, ne öfkeye, ne aldatmacaya, ne de mutlak olarak iştahın öğütlediklerine karşıdır."[13] Ve eğer doğal hakkımızdan feragat noktasına geleceksek, bu, bilgenin yetkisini tanıyarak değil, daha büyük bir kötülükten korkarak ya da daha büyük bir iyiliği umut ederek, kendi kendimize rıza göstermemizle gerçekleşecektir. Rıza ilkesi (antlaşma ya da sözleşme) siyaset felsefesinin ilkesi haline gelmekte ve yetki kuralının yerini almaktadır.

Böyle tanımlanan doğa hali, onu yaşanılmaz kılan şeyi kendinde açığa vurur. Bu hale denk gelen doğal hak teorik ve soyut kaldığı

---

11 *TP*, Bölüm 5, 2: "İnsanlar yurttaş olarak doğmazlar, yurttaş olurlar." [Krş. Tür. çev. s. 38]

12 *TTP*, Bölüm 16 (II, s. 266). [Krş. Tür. çev. s. 239]

13 *TP*, Bölüm 2, 8 [Krş. Tür. çev. s. 18]. (*E*, IV, 37, not 2: "En yüce doğa hakkı uyarınca herkes neyin iyi neyin kötü olduğunun yargısını verir..." [Krş. AY, s. 135; HZÜ, s. 226-227; ÇD, s. 603])

sürece, doğa hali yaşanılır değildir.[14] Doğa halinde karşılaşmaların insafına göre yaşarım. Gerçi gücüm, etkilenme kudretimi her an dolduran etkilenişlerce belirlenmektedir; bu etkilenişlere bağlı olarak, her zaman muktedir olduğum yetkinliğin tamamına sahip olduğum da doğrudur. Ama işte, doğa halinde etkilenme kudretim öyle koşullarda doldurulmuş bulunur ki, sadece beni eyleme gücümden koparan edilgin etkilenişler hissetmekle kalmam, ayrıca bu gücü sürekli olarak azaltan keder ağırlıklı edilgin etkilenişler de hissederim. Benim bedenimle doğrudan doğruya bileşecek bir cisim ya da bedenle karşılaşma şansım yoktur. Bana karşıt cisimlerle olan birçok karşılaşmadan galip çıksam da nafiledir; bu zaferler ya da bu nefret kaynaklı sevinçler, nefretin kuşattığı kederi ortadan kaldırmayacak; en önemlisi de, bir sonraki karşılaşmadan yine galip çıkıp çıkamayacağımdan asla emin olamadığım için, bitmez tükenmez bir korkuyla etkileneceğim.

Doğa halini yaşanılır kılmanın tek bir yolu vardır: *karşılaşmaları örgütlemeye* çalışmak. Karşılaşılan cisim ya da beden ne olursa olsun, ben yararlı-olanı ararım. Ancak, yararlı-olanı rastgele aramakla (yani bizimkiyle uyuşmayan cisim ve bedenleri yıkıma uğratmaya çalışmak), yararlı-olana dair bir örgütlenme aramak (bizimle doğa açısından uyuşan cisim ve bedenlerle, uyuştukları ilişkiler altında karşılaşmaya çalışmak) arasında büyük bir fark vardır. *Asıl ya da gerçek yararı* tanımlayan yalnızca bu ikinci çabadır.[15] Elbette bu çabanın sınırları vardır: Bu sadece varlıkta kalmak için bile olsa, her zaman bazı cisim ve bedenleri yıkıma uğratmaya belirleneceğiz; her türlü kötü karşılaşmadan kaçınamayacağız, ölümden kaçınamayacağız. Ama bizim doğamızla uyuşan şeyle birleşmeye; ilişkimizi, bizimkiyle bağdaşan ilişkilerle bileştirmeye; davranışlarımızı ve düşüncelerimizi bizimle uyum içinde olan şeylerin imgeleriyle bitiştirmeye çabalarız.

---

14 *TP*, Bölüm 2, 15: "İnsanın doğal hakkı herkesin kendi gücü tarafından belirlendiği ve herkese ait bir şey olduğu sürece, bu hak aslında yoktur ya da gerçek olmaktan çok teorik bir varlığa sahiptir, çünkü ondan yararlanmayı sağlayacak hiçbir güvence yoktur." [Krş. Tür. çev. s. 20-21]

15 Bkz. *E*, IV, 24, önerme: *proprium utile*.

Böyle bir çabadan, tanım gereği azami ölçüde sevinçli etkileniş beklemek hakkımızdır. Etkilenme kudretimiz öyle koşullarda doldurulacaktır ki, eyleme gücümüz artacaktır. Bizim için en yararlı olan şeyin ne olduğu sorulacak olursa da, bunun insan olduğu açıkça görülür. Zira, doğada insan ilke olarak insanla uyuşur; onun ilişkisini kendininkiyle bileştirir; insan, insan için mutlak olarak ya da gerçekten yararlıdır. Öyleyse herkes, kendisi için gerçekten en yararlı olan şeyi ararken, insana yararlı olan şeyi de aramaktadır. Böylece karşılaşmaları örgütleme çabası öncelikle birbirleriyle bileşen ilişkiler altında insan toplulukları oluşturma çabasıdır.[16]

Doğada ne İyilik ne de Kötülük vardır; Doğada ahlaki bir karşıtlık değil, etik bir farklılık vardır. Bu etik farklılık kendini birçok eşdeğer biçim altında gösterir: akıllı ile akılsız arasında, bilge ile cahil arasında, özgür insan ile köle arasında, güçlü ile zayıf arasında.[17] Ve gerçekte, bilgelik ya da aklın kuvvetten, özgürlükten başka bir içeriği yoktur. Bu etik farklılık *conatus*'la ilgili değildir; çünkü akılsız en az akıllı kadar, zayıf en az güçlü kadar varlığında sürüp gitmeye çabalamaktadır. *Bu farklılık conatus'u belirleyen etkileniş cinsiyle ilgilidir.* En ileri durumda, özgür, kuvvetli ve akıllı insan tamamen kendi eyleme gücüne sahip oluşuyla, kendisinde upuygun fikirlerin ve etkin etkilenişlerin bulunuşuyla tanımlanacaktır; buna karşılık kölenin ve zayıf insanın, upuygun-olmayan fikirlerinden türeyen ve onları kendi eyleme güçlerinden koparan tutkuları vardır.

Ama etik farklılık kendini, önce bu daha basit, hazırlayıcı ya da ilksel seviyede ifade eder. *Özgür ve kuvvetli insan*, kendi gücüne biçimsel olarak sahip olmayı başarmadan önce, sevinçli tutkularıyla, bu eyleme gücünü artıran etkilenişleriyle tanınır; *köle ya da zayıf insanlar* ise kederli tutkularıyla, eyleme güçlerini azaltan keder tabanlı etkilenişleriyle tanınırlar. O halde aklın ya da özgürlüğün iki uğrağının ayırt edilmesi gerekiyor gibidir: azami ölçüde edilgin-sevinçli tutku duymaya çabalayarak eyleme gücünü artırmak; ve

16 Bkz. *E*, IV, 35, önerme, kanıtlama, önerme sonucu 1 ve 2, not.

17 *E*, IV, 66, not (özgür insan ile köle); IV, 73, not (güçlü insan); V, 42, not (bilge ile cahil).

böylece son aşamaya, yani eyleme gücünün kendi kendine etkin etkilenişler üretmeye muktedir hale gelecek kadar arttığı aşamaya geçmek. Bu iki anın zincirlenişinin, bizim açımızdan hâlâ gizemli kaldığı doğrudur. Ama en azından ilk anın mevcudiyetinden şüphe edilemez. Akıllı, kuvvetli ve özgür hale gelen insan, işe, sevinçli tutkular duyabilmek için, kudreti dahilindeki her şeyi yaparak başlar. Öyleyse kendisini karşılaşmaların insafından ve kederli tutkuların zincirlenişinden kurtarmaya, iyi karşılaşmalar örgütlemeye, ilişkisini kendininkiyle doğrudan biraraya gelen ilişkilerle bileştirmeye, kendisiyle doğaca uyuşan şeylerle birleşmeye, insanlar arasında akla uygun topluluklar oluşturmaya çabalayan odur; bütün bunları sevinçle etkilenecek şekilde yapar. *Etika*'da, IV. bölümdeki özgür ve akıllı insan betimlemesi aklın çabasını, bu karşılaşma örgütleme ya da birbiriyle bileşen ilişkiler altında bir *bütünlük* oluşturma sanatıyla özdeşleştirir.[18]

Spinoza'da akıl, kuvvet ya da özgürlük bir dönüşümden, bir formasyondan ya da bir kültürden ayrılamaz. Kimse özgür doğmaz, kimse akıllı doğmaz.[19] Ve kimse bizim doğamızla neyin uyuştuğuna ilişkin ağır ilerleyen deneyi, sevinçlerimizi keşfetmeye dönük ağır ilerleyen çabayı bizim yerimize gerçekleştiremez. Spinoza sık sık çocukluğun bir güçsüzlük ve kölelik hali olduğunu söyler; dışsal nedenlere en yüksek derecede bağlı olduğumuz ve zorunlu olarak sevinçten daha çok kederimizin olduğu akılsız bir hal. Eyleme gücümüzden bu kadar kopuk olduğumuz bir dönem daha olmayacaktır. İlk insan Âdem, insanlığın çocukluğudur. Spinoza bu yüzden, bize ilk günah öncesinde akıllı, özgür ve yetkin bir Âdem sunan Hristiyan geleneğine ve sonra da rasyonalist geleneğe bu kadar sert bir şekilde karşı çıkar. Tam tersine Âdem'i bir çocuk olarak imgelemek gerekmektedir: kederli, zayıf, köle, cahil, karşılaşmaların insafına bırakılmış. "Aklı düzgün bir biçimde kullanmanın ilk insanın kudreti dahilinde olmadığını, onun da tıpkı bizler gibi

18 Bkz. *E*, IV, 67-73.

19 *E*, IV, 68.

tutkulara tabi olduğunu kabul etmek gerekir."[20] Bu, şu demektir: *Zayıflığı açıklayan şey günah değildir, ilk günah mitini açıklayan şey bizim ilksel zayıflığımızdır.* Spinoza Âdem hakkında, sistematik bir bütün oluşturan üç tez ileri sürer: 1°) Tanrı Âdem'e hiçbir şeyi yasaklamamış; kendisine sadece meyvenin, eğer onunla temasa girerse bedenini yıkıma uğratacak bir zehir olduğunu vahyetmiştir. 2°) Anlama yetisi bir çocuğunki gibi zayıf olduğundan, Âdem bu vahyi bir yasaklama olarak algılamıştır; eylem-sonuç ilişkisinin doğal zorunluluğunu anlamayıp, doğa yasalarının ihlal edilebilecek ahlak yasaları olduğunu sanarak, bir çocuk gibi itaatsizlik eder. 3°) İlk insan zorunlu olarak edilgin hislerle etkilenmişken ve hem aklın hem de özgürlüğün eşit derecede gerektirdiği bu ağır ilerleyen formasyona girişmeye vakti olmamışken, nasıl olur da özgür ve akıllı bir Âdem imgelenebilir?[21]

İlk yönüyle belirdiği şekliyle akıl halinin doğa haliyle karmaşık bir ilişkisi vardır. Bir yandan, doğa hali akıl yasalarına tabi değildir: Akıl insanın asıl ve gerçek yararıyla ilgilidir ve yalnızca insanın varlıkta kalmasına yönelir; bunun tersine doğa insanın varlıkta kalmasını hiç göz önünde tutmaz ve insanın sadece küçük bir parçası olduğu evrenin bütününü ilgilendiren başka sonsuz yasa içerir. Ama diğer yandan, akıl halinin doğa halinden farklı bir düzeni yoktur. Akıl, "emir"lerinde bile doğaya aykırı bir şey istemez: Sadece herkesin kendini sevmesini, kendisi için asıl yararlı olanı aramasını ve eyleme gücünü artırarak varlığını korumaya çabalamasını ister.[22] Aklın çabası içerisinde de yapaylık ya da uzlaşım yoktur. Akıl yapaylıkla değil, ilişkilerin doğal bileşimiyle hareket eder; güttüğü şey hesap kitap değil, bir bakıma insanın insan tarafından

---

20 *TP*, Bölüm 2, 6. [Krş. Tür. çev. s. 18]

21 *E*, V, 68, notta Spinoza Âdemi geleneği Musa'ya kadar geri götürür: Akıllı ve özgür bir Âdem miti Tanrının "sonsuz olduğu ölçüde değil, yalnızca insanın varolmasının nedeni olduğu ölçüde" değerlendirildiği soyut bir "varsayım" perspektifinden açıklanmaktadır. [Krş. AY, s. 173; HZÜ, s. 250; ÇD, s. 673]

22 *E*, IV, 18, not.

doğrudan tanınmasıdır.[23] Akıllı oldukları ya da akıllı olma yolunda oldukları varsayılan varlıkların bir çeşit sözleşmeyle karşılıklı olarak bağlanmaya gereksinimlerinin olup olmadığı sorusu çok karmaşıktır; ama bu düzeyde bir sözleşme olsa bile, bu sözleşme doğal haktan uzlaşımsal bir feragati, bir yapay sınırlamayı içerimlemez. Akıl hali, kendi güçlerine denk gelen bir doğal hakka sahip daha üstün bir bedenin ve daha üstün bir ruhun yetiştirilmesiyle aynı şeydir: Aslında iki birey ilişkilerini bütünüyle bileştirirlerse, doğal olarak iki kat daha büyük olan ve iki kat daha büyük bir doğal hakka sahip olan bir birey oluştururlar.[24] Akıl hali doğal hakkı hiçbir şekilde ortadan kaldırmaz ya da sınırlamaz; onu bir güce yükseltir – onsuz bu hakkın gerçekdışı ve soyut kalacağı bir güce.

Öyleyse akıl haliyle doğa hali arasındaki fark neye indirgenmektedir? Doğa düzeninde her beden başka bedenlerle karşılaşır; ama ilişkisi, karşılaştığı bedenlerinkiyle zorunlu olarak bileşmez. Karşılaşmalarla bileşmeler ancak doğanın tamamını içeren bir düzeyde örtüşürler; bu örtüşme dolaylı sonsuz kipte bütünden bütüne gerçekleşir. Ne var ki özler dizisine yükseldiğimizde, bütün doğanın çabasının habercisi olan bir çabaya tanık oluruz. En yüksek özler, varoluşta, daha şimdiden *kendi* karşılaşmalarını, *kendi ilişkileriyle* bileşen ilişkilerle örtüştürmeye çabalarlar. Bütünüyle sonuçlanamayacak bu çaba aklın çabasını oluşturmaktadır. İşte bu anlamda akıllı varlığın, doğanın tamamının çabasını kendi tarzında yeniden ürettiği ve ifade ettiği söylenebilir.

Peki ama, insanlar birbirleriyle bileşen ilişkiler altında karşılaşmayı ve böylece akla uygun bir topluluk oluşturmayı nasıl başaracaktır? Eğer insan insanla uyuşuyorsa, bu, onun *zaten* akla uygun olduğunun

---

23 Aklı temel alan bir dönüşüm ya da formasyon fikri daha önce Hobbes tarafından geliştirilmişti. (Bkz. R. Polin'in yorumları, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, P.U.F., 1953, s. 26-40.) Hem Hobbes hem de Spinoza aklın edimini bir çeşit toplama, bir bütünün oluşturulması [*formation*] olarak kavrar. Ama Hobbes'ta bir hesap söz konusudur; Spinoza'da söz konusu olan ise, en azından prensipte görü nesnesi olan bir ilişki bileşimidir.

24 *E*, IV, 18, not.

varsayılması ölçüsündedir.[25] Karşılaşmaların insafına kalmış halde yaşadıkları, rastlantısal tutkularla etkilendikleri sürece, insanlar çeşitli biçimlerde sürüklenirler ve açıkçası uyuşan ilişkiler altında bileşme şansına kesinlikle sahip değildirler: Birbirlerine karşıttırlar.[26] Gerçi, ağır ağır edinilen bir deneyime ve ağır ağır ilerleyen bir ampirik formasyona başvurduğumuz ölçüde bu karşıtlıktan kurtuluruz. Ama kurtulur kurtulmaz başka bir güçlükle karşılaşırız. Bir yandan, mevcut karşılaşmaların ağırlığı hâlâ buradadır ve aklın çabasını boşa çıkarma tehlikesini barındırmaktadır. Zaten bu çaba da hedefine, en iyi olasılıkla ancak yaşamın sonunda varacaktır; "bu süre içinde de tabii ki yaşamak gerekmektedir".[27] İşte bu yüzden akıl, ona katılan, onu hazırlayan ve onun formasyonuna eşlik eden başka cinsten bir gücün yardımını almasaydı, hiçbir şey olamaz ve kendi gücünü hiçbir zaman ele geçiremezdi. Başka cinsten olan bu güç devletin ya da kentin [*cité*][28] gücüdür.

Aslında bir kent hiçbir şekilde akla uygun bir topluluk değildir. Üç bakımdan böylesi bir topluluktan ayrılır: 1°) Oluşturulmasının gerekçesi aklın bir etkilenişi, yani bizde bir insan tarafından üretilen ve bizimkiyle tamamen uyuşan bir ilişki altından üretilen bir etkileniş değildir. O gerekçe, doğa hali karşısında duyulan korku ya da kaygı, daha büyük bir iyiyi elde etmeye dönük umuttur.[29] 2°) Aklın ideali olarak bütünlük, birbirleriyle doğrudan doğruya ve doğallıkla bileşen ilişkiler ile birbirine doğallıkla eklenen haklar ya da güçlerce oluşturulur. Kentte ise durum böyle değildir: İnsanlar akla uygun olmadıklarından, her birinin doğal hakkından "feragat etmesi" gerekir. Kendisi de bu hakların toplamından yarar sağlayan bir bütünün oluşturulmasını olanaklı kılan tek şey, böyle bir yabancılaşmadır.

---

25 *E*, IV, 35.

26 *E*, IV, 32-34.

27 *TTP*, Bölüm 16 (II, s. 259). [Krş. Tür. çev. s. 231]

28 Bu kavramla, medeni halde yaşayan, yani siyasal olarak örgütlenmiş toplum kastediliyor. *(ç.n.)*

29 *TP*, Bölüm 6, 1.

Medeni "antlaşma" ya da "sözleşme" işte budur.[30] Bu yolla egemen kent, yurttaşların uyuşmaya ve uzlaşmaya *zorlandıkları* dolaylı ve uzlaşımsal ilişkileri oturtmak için yeterli güce sahip olur. 3°) Akıl etik bir ayrım ilkesidir; "onun yönetimi altında yaşayanlar" ile hislerin yönetimi altında kalanlar, özgürleşenler ile köle kalanlar arasındaki ayrım ilkesi. Ama medeni hal, haklıyla haksızı ancak yasalarına itaat ölçütüne göre ayırt eder. Yurttaşlar neyin iyi neyin kötü olduğu konusunda yargıda bulunma haklarından feragat ettiklerinden, bu konuyu, ödüllendiren ve cezalandıran devlete bırakırlar. Günah-itaat, adalet-adaletsizlik gibi kategoriler bütünüyle toplumsal kategorilerdir; ahlaki karşıtlığın ilkesi ve ortamı da toplumdur.[31]

Yine de toplum ile aklın ideali arasında büyük bir benzerlik vardır. Hobbes'ta olduğu gibi Spinoza'da da egemen, gücüne eşit olan, yani sözleşenlerin elden çıkardıkları tüm haklara eşit olan doğal hakkıyla tanımlanır. Ama bu egemen, Hobbes'ta olduğu gibi, kişiler arasındaki sözleşmenin, kendisi yararına yapılacağı bir üçüncü taraf

---

30 Bkz. *TTP*, Bölüm 16 (ve *E*, IV, 37, not 2). Bir toplumun yönetildiği rejim ne olursa olsun, Spinoza'ya göre böylesi bir vekâlet sözleşmesi (Hobbes'ta olduğu gibi) bir üçüncü taraf yararına değil, Bütün'ün yararına, yani sözleşenlerin tamamı yararına olacak şekilde yapılır. Bayan Francès bu anlamda Spinoza'nın Rousseau'nun habercisi olduğunu söylemekte (bu bütünün oluşumunu kavrama tarzı noktasında Rousseau'nun özgünlüğünü azaltıyor olmakla birlikte) haklıdır: Bkz. "Les Réminiscences spinozistes dans le Contrat social de Rousseau", *Revue philosophique*, Ocak 1951, s. 66-67. Ancak, sözleşmenin, gücü kentin tamamına devrettiği doğru olsa bile, bu işlemin koşulları ve bir saf akıl işlemiyle olan farklılığı ikinci bir uğrağın mevcudiyetini gerektirir. O uğrakla birlikte, bu kez kentin tamamı gücünü bir krala, aristokratik ya da demokratik bir meclise devretmektedir. Acaba bu *TTP*, Bölüm 17'in öne sürdüğü gibi, ilkinden gerçekten ayrı *ikinci* bir sözleşme midir? (Nitekim Spinoza, İbranilerin güçlerini Tanrıya devrederek bir siyasi bütün oluşturduklarını, *sonra da* bütünün gücünü Tanrının yorumcusu olarak görülen Musa'ya devrettiklerini söylemektedir. Bkz. II, s. 274.) Yoksa ilk sözleşme, ikincinin temeli olarak yalnızca soyut bir biçimde mi varolmaktadır? (*Politik İnceleme*'de devlet *mutlak* biçimi altında, *absolutum imperium* olarak varolmayıp, her zaman için monarşik, aristokratik ya da demokratik bir biçimde – ki demokrasi mutlak devlet'e en çok yaklaşan rejimdir – temsil ediliyor gibidir.)

31 *E*, IV, 37, not 2; *TP*, Bölüm 2, 18, 19 ve 23.

değildir. Egemen bütündür. Sözleşme kişiler arasında yapılır; ama haklarını, sözleşerek oluşturdukları bütüne devreden kişiler arasında. Bu nedenle kent Spinoza tarafından kolektif bir kişi, ortak beden ve ortak ruh, "bir bakıma bir ve aynı düşüncenin yönlendirdiği kitle" olarak betimlenmiştir.[32] Oluşturulma şeklinin aklınkinden çok farklı oluşu ve rasyonellik-öncesi bir konumda bulunuşu, kentin aklı taklit etmesini ve onun yolunu hazırlamasını engellemez. Nitekim irrasyonel, akla aykırı bir bütünlük yoktur ve olamaz. Şüphesiz, istediği ve gücünün yettiği her şeyi emretmek egemenin hakkıdır; koyduğu yasalar konusunda yargı yetkisi bir tek ondadır ve o, ne günah işleyebilir ne de itaatsizlik edebilir. Ama tam da bir bütün olduğu için, ancak "sağlıklı aklın tüm insanlara erişmeyi öğütlediği hedefe yöneldiği" ölçüde, kendisini olduğu gibi koruyabilir: Bütün, en azından görünüşte aklı andıran bir şeye yönelirse kendini varlıkta tutabilir sadece.[33] Bireylerin haklarını devretmelerini öngören sözleşmenin çıkardan başka bir dayanağı yoktur (daha büyük bir kötülükten duyulan korku, daha büyük bir iyiliğe dönük umut); eğer yurttaşlar her şeyden çok kentten korkmaya başlarlarsa, hem insanlar kendilerini yeniden doğa halinde bulurlar, hem de kent sebep olduğu fesatlar karşısında gücünden yitirir. Öyleyse kenti, olabildiğince akıl idealini hedefleme, yasalar bütününü olabildiğince akla uydurmaya çabalama yönünde belirleyen şey kendi doğasıdır. Ve kent daha çok sevinçli etkilenişlere dayanıp, yurttaşlarda ne kadar az kederli tutku üretirse (korku ve hatta umut), o kadar çok akılla uyuşacaktır.[34]

---

32 *TP*, Bölüm 3, 2. [Krş. Tür. çev. s. 25-26]

33 *TTP*, Bölüm 16 (s. 262-263). Ve *TP*, Bölüm 2, 21; Bölüm 3, 8; Bölüm 4, 4; Bölüm 5, 1.

34 Kentin oluşturulmasının güdüsü her zaman korku ve umuttur; daha büyük bir kötülükten duyulan korku, daha büyük bir iyiliğe dönük umut. Ama bunlar özsel olarak kederli tutkulardır (bkz. *E*, IV, 47, kanıtlama). Kent, bir kere kurulduktan sonra, ceza korkusundan ve hatta ödül umudundan çok, *özgürlük sevgisi*ne yol açmalıdır. "Erdemli davranışlarından ötürü kölelere ödül verilir, özgür insanlara değil." (*TP*, Bölüm 10, 8). [Krş. Tür. çev. s. 107]

"İyi" bir kent deyince işte bütün bunlar anlaşılmalıdır. Çünkü kişi için geçerli olan, kent için de geçerlidir: Kentin doğasını bozan ve çöküşünü tetikleyen – bazen farkına bile varılmayan – pek çok neden devreye girer. Ama iyi kent söz konusu olduğunda, öncekilere iki argüman daha eklenir. Bir kere, yurttaş açısından "doğal hakkından feragat etmek" ne demektir? Elbette varlıkta sürüp gitmekten feragat etmek anlamına gelmez bu. Şu anlama gelir: *gelişigüzel kişisel etkilenişler* uyarınca kendi kendini belirlemekten feragat etmek. Demek ki yurttaş, neyin iyi neyin kötü olduğu hakkında kişisel olarak yargıda bulunma hakkından vazgeçerek, *ortak ve kolektif etkilenişler* edinme sözü vermektedir. Ama bu etkilenişlere bağlı olarak da, kişisel olarak varlığında sürüp gitmeye, varoluşunu korumak ve çıkarlarını gözetmek için kudreti dahilindeki her şeyi yapmaya devam etmektedir.[35] Spinoza işte bu anlamda şunu söyleyebilir: Herkes kendi doğal hakkından kentin kuralları doğrultusunda feragat eder, ama medeni halde bu doğal hakkı yine de bütünüyle korur.[36] Öte yandan, akıl etkilenişleri kentle ilgili değildir; bilme, düşünme ve düşüncesini ifade etme gücü devredilemez bir doğal hak olarak kalır. Kentin, kendisi ve uyrukları arasında yeniden açık bir şiddet ilişkisi kurmaksızın, tehlikeye atamayacağı bir haktır bu.[37]

"İyi" kent kimi zaman akla sahip olmayanlar için aklın yerini tutar; kimi zaman da kendi tarzınca aklın işleyişini hazırlar, aklı taklit eder ve haber verir. Aklın formasyonunu olanaklı kılan da kenttir. Spinoza'nın şu iki önermesini abartılı bir iyimserliğin kanıtı olarak

35 *TP*, Bölüm 3, 3 ve 8.

36 İki önemli metinde (*Mektup XL – Jelles'e*, III, s. 172 ve *TP*, Bölüm 3, 3) Spinoza, kendi siyaset teorisinin özelliğinin, doğal hakkı medeni halde de korumak olduğunu söyler. Bu beyan, iki durumda farklı farklı yorumlanır: Kâh doğal hakkıyla tanımlanan egemendir ve bu hak uyrukların feragat ettiği hakların toplamına eşittir; kâh varlıkta sürüp gitmeye ilişkin doğal haklarını (bu hak artık ortak etkilenişlerce belirleniyor olsa da) koruyanlar, uyruklardır.

37 *TTP*, Bölüm 20 (III, s. 306-307). Ve *TP*, Bölüm 3, 10: "Ruh, aklı kullandığı ölçüde, egemene değil, kendisine bağlıdır." [Krş. Tür. çev. s. 29]

görmemek gerekir: Önünde sonunda ve her şeye rağmen kent, insanın akıllı hale gelebilmesi için en iyi ortamdır; ayrıca akıllı insanın yaşayabileceği en iyi ortamdır.[38]

Etik bir dünya görüşünde, mesele her zaman kudret ve güç meselesidir, başka bir şey değildir. Yasa hakla özdeştir. Gerçek doğa yasaları, ödev kuralları değil, kudret normlarıdır. Bu yüzden yasaklama ve emretme iddiasında bulunan ahlak yasası bir çeşit gizemlileştirme içerir: Doğa yasalarını yani yaşam normlarını ne kadar az anlarsak, onları o oranda emir ve yasak olarak yorumlarız. O kadar ki, filozofun yasa sözcüğünden yararlanırken tereddüde düşmesi gerekir; damakta öylesine yoğun bir ahlaki tat bırakmaktadır bu sözcük: "Ebedi hakikatler"den söz etmek daha yerinde olur. Gerçekte, ahlak yasaları ya da ödevler bütünüyle medeni ve toplumsal öğelerdir: Emreden ve yasaklayan, tehdit eden ve umut veren, ödüllendiren ve cezalandıran, sadece toplumdur. Şüphesiz, akıl kendi hesabına bir *pietas* [dindarlık] ve bir *religio* [din] barındırır; şüphesiz, aklın temel ilkeleri, kuralları ya da "emir"leri vardır. Ama bu emirlerin listesi, söz konusu olanın ödev değil, ruhun "kuvvet"i ve eyleme gücüyle ilgili yaşayış normları olduğunu göstermeye yeter.[39] Şüphesiz, bu normların olağan ahlak yasalarıyla örtüştüğü de olur; ama bir kere, bu örtüşmeler çok sayıda değildir; ayrıca akıl, ahlakın emrettiği ya da yasakladığı şeye benzer bir şeyi tavsiye ya da mahkûm ettiğinde, bu her zaman için ahlakınkinden çok farklı sebeplere dayanmaktadır.[40] *Etika* hisleri, davranışları ve niyetleri, aşkın değerlerle değil, varsaydıkları ya da içerimledikleri varoluş kipleriyle ilişkilendirerek yargılar: Ancak zayıf, köle ve güçsüz

38 *E*, IV, 35, not; IV, 73, önerme ve kanıtlama.

39 Her zaman eyleme gücümüzle bağlı olan *pietas* ve *religio* için bkz. *E*, IV, 37, not 1 ve V, 41. Aklın "emir"leri için bkz. *E*, IV, 18, not.

40 Örneğin akıl nefreti ve onunla ilişkili her şeyi kınar: *E*, IV, 45 ve 46. Ama bunun sebebi, sadece, nefretin kuşattığı *keder*den ayrılmaz oluşudur. Umut, acıma, alçakgönüllülük ve pişmanlık da, nefret kadar mahkûm edilir, çünkü onlar da bir keder kuşatmaktadır: *E*, IV, 47, 50, 53, 54.

olmak koşuluyla yapılabilecek, hatta söylenebilecek, inanılabilecek, duyumsanabilecek, düşünülebilecek şeyler vardır; bir de özgür ya da kuvvetli olmak koşuluyla yapılabilecek, duyumsanabilecek vs. şeyler. *İçkin varoluş kiplerine ilişkin bir açıklama yöntemi* böylelikle aşkın değerlere yapılan başvurunun yerini almaktadır. Her halükârda soru şudur: Sözgelimi, belli bir his bizim eyleme gücümüzü artırır mı, artırmaz mı? Bu güce biçimsel olarak sahip olmamız için bize yardım eder mi?

Yapılabilecek olanın sonuna kadar gitmek, tam anlamıyla etik görevdir. *Etika* bundan ötürü bedeni model olarak alır; zira her bir beden, gücünü, yayabileceği kadar uzağa yaymaktadır. Bir anlamda her bir varlık, her an, yapabileceğinin sonuna kadar gitmektedir. "Yapabileceği" onun etkilenme kudretidir; o varlığın başkalarıyla ilişkisi tarafından zorunlu ve aralıksız olarak doldurulan etkilenme kudreti. Ama bir başka anlamda, etkilenme kudretimiz öyle bir şekilde doldurulur ki, eyleme gücümüzden koparız ve bu güç sürekli olarak azalır. Bu ikinci anlamda "yapabileceğimizden" kopuk yaşayabiliriz. Hatta çoğu zaman, çoğu insanın yazgısı budur. *Zayıf insan ya da köle, kuvveti mutlak anlamda düşük olan biri değildir.* Zayıf insan, kuvveti ne olursa olsun, kendi eyleme gücünden kopuk halde kalan ve kölelik ya da güçsüzlüğün içinde tutulan kişidir. Kudretinin sonuna kadar gitmek iki anlama gelir: Etkilenme kudretimiz, eyleme gücümüz artacak şekilde nasıl doldurulmalı? Ve bu güç, nihayet etkin etkilenişler üreteceğimiz noktaya kadar nasıl artırılmalı? Öyleyse zayıflar ve kuvvetliler, köleler ve özgür insanlar vardır. Doğada İyilik ya da Kötülük yoktur, ahlaki bir karşıtlık yoktur, ama etik bir farklılık vardır. Bu, içkin varoluş kipleri arasındaki farklılıktır; duyumsadığımızın, yaptığımızın ve düşündüğümüzün içinde kuşatılmış olan varoluş kiplerinin farklılığı.

Bu etik anlayışın temel bir eleştirel yönü vardır. Spinoza ünlü bir geleneğe eklemlenmektedir: Bu geleneğe göre filozofun pratik görevi, kökeni ne olursa olsun her türlü miti, her türlü gizemlileştirmeyi, her türlü "hurafe"yi ifşa etmekten ibarettir. Bu geleneğin, felsefe olarak natüralizmden ayrılmadığı kanısındayız. *Hurafe* bizi eyleme gücümüzden kopuk halde tutan ve bu gücü sürekli olarak düşüren

her şeydir. Ayrıca hurafenin kaynağı kederli tutkuların zincirlenmesi, korku, korkuya zincirlenen umut ve bizi hayaletlere teslim eden kaygıdır.[41] Lucretius gibi Spinoza da sevinçli bir mitin ya da sevinçli bir hurafenin olmadığını bilir. Lucretius'un yaptığı gibi, tanrılara ilişkin belirsizliğin karşısına olumlu bir Doğa imgesini dikiverir: *Doğanın karşıtı olan şey ne kültürdür, ne akıl halidir, ne de medeni haldir; yalnızca, insanın tüm girişimlerini tehdit eden hurafedir.* Lucretius gibi Spinoza da, filozofa, kederli olan her şeyi, kederden beslenen her şeyi, kendi iktidarlarını yerleştirmek için kedere gereksinim duyan herkesi ifşa etme görevini yükler. "Monarşik yönetimin en büyük sırrı ve bütün yaşamsal çıkarı, insanları aldatmakta ve onları dizginlemesi gereken korkuya din maskesi takmakta yatar. Onlar böylece, sanki kurtuluşları için savaşıyormuşçasına, kölelikleri için savaşırlar. [...]"[42] Kederli tutkuların değersizleştirilmesi ve onları yeşertip kullananların ifşa edilmesi felsefenin pratik konusunu oluşturmaktadır. *Etika*'da şunun belirdiği sıklıkta beliren pek az izlek vardır: Kederli olan her şey kötüdür ve bizi köleleştirir; keder kuşatan her şey bir despotu ifade eder.

"Hiçbir tanrısal güç, hasetçi biri dışında hiç kimse, benim güçsüzlüğümden ve rahatsızlığımdan haz duymaz; göz yaşlarımızı, iç çekişlerimizi, korkularımızı ve güçsüz bir ruhun göstergeleri olan bu türden başka açığa vurumları da bizim için birer erdem saymaz. Tersine, ne kadar büyük bir sevinçle etkilenirsek, o kadar büyük bir yetkinliğe geçeriz, yani tanrısal doğaya katılmamız da o kadar zorunlu olur." "Her şeyin tanrısal doğanın zorunluluğundan kaynaklandığını ve Doğanın ebedi yasa ve kurallarına göre gerçekleştiğini bilen biri nefret edilecek, alay edilecek ya da küçümsenecek hiçbir şey bulmayacak ve hiç kimse için acıma duymayacaktır; buna karşılık insani erdemin elverdiği ölçüde iyi davranmaya ve dendiği gibi

---

41 Spinoza'nın *TTP*'nin önsözünde yaptığı hurafe analizi Lucretius'unkine çok yakındır. Hurafe esasen bir açgözlülük ve kaygı karışımı olarak tanımlanmaktadır. Hurafenin nedeni de, bulanık bir Tanrı fikri değil, korku, kederli tutkular ve onların zincirlenişidir (*TTP*, önsöz, II, s. 85).

42 *TTP*, önsöz (II, s. 87). [Krş. Tür. çev. s. 45]

sevinçli olmaya çabalayacaktır." "Kusurları yüze vurmayı erdemleri öğretmekten daha iyi bilen ve insanları akılla yönlendirmeye değil korkuyla bastırmaya çalışan ve bunu da erdemi sevsinler diye değil kötülükten kaçınsınlar diye yapan hurafe sahiplerinin, bütün insanları kendileri kadar mutsuz kılmaktan başka bir niyetleri yoktur; bu yüzden insanların gözünde çoğu zaman can sıkıcı ve tiksinç olmalarına şaşırmamak gerekir." "Sevgilileri tarafından kötü karşılananlar, kadınların kararsızlığından, yalancılığından ve onca dem vurulan diğer kusurlarından başka bir şey düşünemez olurlar; ama sevgililerinden yeniden kabul gördüklerinde bunları anında unutuverirler. Bu nedenle, hislerini ve iştahlarını yalnızca özgürlük sevgisiyle düzenlemeye çalışan biri, elinden geldiğince erdemleri ve onların nedenlerini tanımaya ve ruhunu onların doğru bilgisinden doğan memnuniyetle doldurmaya çabalayacak; hiçbir şekilde insanların kusurlarına dikkat etmeye, insanları gözden düşürmeye ve sahte bir özgürlük görüntüsüyle sevinmeye çalışmayacaktır." "Özgür insan hiçbir şeyi ölümden daha az düşünmez ve onun bilgeliği ölüm üzerine değil, yaşam üzerine bir tefekkürdür."[43]

Spinoza'nın IV. bölümün notlarıyla, insana ilişkin, sevinç ve sevinçli tutkular üzerinde temellenen tam olarak etik bir anlayış oluşturduğu görülmektedir. Bu anlayışı, salt kederli tutkular üzerinde temellenen hurafeci ve yergici bir anlayışa karşı ileri sürmektedir: "Çoğu bir Etik yerine bir yergi yazmıştır."[44] Spinoza daha da derinden, insana ancak kendilerinin yararlandıkları kederli tutkular esinleyerek hüküm süren baskıcı güçleri ifşa eder. ("Yalnızca insanların ruhlarını kırmayı bilenler...")[45] Elbette bazı kederli tutkuların toplumsal bir yararı vardır: Korku, umut, alçakgönüllülük ve hatta pişmanlık böylesi tutkulardandır. Ama bu, aklın yönetimi altında yaşamadığımız

---

43 Bkz. *E*, IV, 45, not [Krş. AY, s. 160; HZÜ, s. 233; ÇD, s. 623]; IV, 50, not [Krş. AY, s. 162; HZÜ, s. 236; ÇD, s. 631-633]; IV, 63, not [Krş. AY, s. 171; ÇD, s. 665]; V, 10, not [Krş. AY, s. 194; HZÜ, s. 274; ÇD, s. 743]; IV, 67 [Krş. AY, s. 173; HZÜ, s. 249; ÇD, s. 671].

44 *TP*, Bölüm 1, 1. [Krş. Tür. çev. s. 11]

45 *E*, IV, Ek [Caput: Ana başlık], 13. [Krş. AY, s. 179; HZÜ, s. 257; ÇD, s. 695]

ölçüde böyledir.[46] Ne var ki her tutku, keder kuşattığı oranda kendiliğinden kötüdür: *umut* bile, *güvenlik* bile.[47] Bir kent, sevinçli etkilenişlere ne kadar çok yaslanıyorsa, o kadar iyidir; özgürlük sevgisi umuda, korkuya ve güvenliğe üstün gelmelidir.[48] Aklın tek emri, *pietas*'la *religio*'nun tek gereği, azami düzeyde edilgin sevinci azami düzeyde etkin sevinçle zincirlemektir. Zira eyleme gücümüzü artıran tek edilgin etkileniş sevinçtir; ve yalnızca sevinç etkin bir etkileniş olabilir. Köle kederli tutkularından tanınır; özgür insan ise edilgin ve etkin sevinçlerinden. Sevincin anlamı tastamam etik anlam olarak belirmektedir; olumlama spekülasyon için neyse, sevinç de etik için odur. Spinoza'nın natüralizmi töz teorisinde spekülatif olumlamayla, kiplerin kavranışında pratik sevinçle tanımlanır. Saf olumlamanın felsefesi olan *Etika*, aynı zamanda bu olumlamaya denk gelen sevinç felsefesidir.

---

46 *E*, IV, 54, not.

47 *E*, IV, 47, not.

48 *TP*, Bölüm 10, 8.

BÖLÜM XVII

ORTAK MEFHUMLAR

Spinozacılık kesinlikle Tanrıya yerleşen ya da Tanrı fikrinde doğal kalkış noktasını bulan bir felsefe değildir. Tersine: Fikirlere sahip olma koşullarımız bizi yalnızca upuygun-olmayan fikirlere sahip olmaya mahkûm ediyor gibidir; etkilenme koşullarımız da bizi yalnızca edilgin etkilenişler yaşamaya mahkûm ediyor gibidir. Etkilenme kudretimizi doğal olarak dolduran etkilenişler, bu kudreti asgari düzeye indirgeyen, bizi özümüzden ya da eyleme gücümüzden koparan tutkulardır.

Varoluşa ilişkin bu kötümser değerlendirmede, her şeye rağmen bir ilk umut belirir: Eylem ile tutku arasındaki ayrım, bizi iki çeşit tutku arasındaki ön ayrımı göz ardı etmeye itmemelidir. Şüphesiz her tutku bizi eyleme gücümüzden kopuk halde tutar; ama bunu az ya da çok yapar. Tutkularla etkilendiğimiz sürece, eyleme gücümüze biçimsel olarak sahip değilizdir. Ama sevinçli tutkular bizi bu güce yaklaştırırlar, yani onu artırır ya da desteklerler; kederli tutkular ise bizi bu güçten uzaklaştırırlar; yani onu azaltır ya da engellerler. *Etika*'nın ilk sorusu şudur öyleyse: Azami derecede sevinçli tutkuyla etkilenmek için ne yapılmalıdır? Doğa bu bakımdan bizi kayırmaz. Ama aklın çabasına güvenmemiz gerekir, kendisini olanaklı kılan koşulları kentte bulan bu ampirik ve ağır ağır gerçekleşen çabaya:

Akıl, oluşumunun ilkesinde ya da ilk yönüyle, azami derecede sevinçli tutkuyla etkileneceğimiz şekilde karşılaşmalar örgütleme çabasıdır. Aslında sevinçli tutkular bizim eyleme gücümüzü artırırlar; akıl anlama gücüdür, yani ruha özgü eyleme gücü; sevinçli tutkular öyleyse akılla uyuşur ve bizi anlamaya ya da akıllı olma yönünde belirlerler.[1]

Ancak, eyleme gücümüzün artması yeterli değildir. Gücümüz belirsizce artabilir, sevinçli tutkular sevinçli tutkulara belirsizce zincirlenebilir; ama eyleme gücümüze hâlâ biçimsel olarak sahip değilizdir. Tutkuların toplamı bir eylem etmez. Öyleyse sevinçli tutkuların birikmesi yetmez; bu birikim sayesinde, kendimizin neden olacağı etkin etkilenişler yaşamak amacıyla eyleme gücümüzü ele geçirmenin bir yolunu bulmamız gerekir. O halde *Etika*'nın ikinci sorusu da şu olacaktır: İnsan kendinde etkin etkilenişler üretmek için ne yapmalıdır?

1°) Etkin etkilenişler, eğer varsalar, zorunlu olarak birer sevinç etkilenişidir: Etkin bir keder yoktur, çünkü her tür keder eyleme gücümüzün azalışıdır; bir tek sevinç etkin olabilir.[2] Nitekim eyleme gücümüz, ona biçimsel olarak sahip olacağımız noktaya dek artmışsa, artık ondan zorunlu olarak birer etkin sevinç olan etkilenişler türer.[3] 2°) Etkin sevinç edilgin sevinçten "başka" bir histir.[4] Ne var ki, Spinoza bu ikisi arasındaki ayrımın yalnızca bir akıl ayrımı olduğunu öne sürer.[5] Çünkü bu iki his birbirinden ancak neden yoluyla ayrılmaktadır; edilgin sevinç bizimle uyuşan ve gücü eyleme gücümüzü artıran bir nesne tarafından üretilir, ama henüz upuygun

---

1 *E*, IV, 59, kanıtlama: "Sevinç iyi olduğu ölçüde akılla uyuşur, zira sevinç insanın eyleme gücünün artmasından ya da desteklenmesinden ibarettir." [Krş. AY, s. 168; HZÜ, s. 243; ÇD, s. 653]

2 *E*, III, 59, önerme ve kanıtlama.

3 *E*, III, 58, önerme ve kanıtlama; IV, 59, kanıtlama.

4 *E*, III, 58, önerme.

5 Etkin his ve edilgin his birbirinden upuygun fikir ve upuygun-olmayan fikir olarak ayrılır. Ama upuygun-olmayan bir etkileniş fikri ile upuygun bir etkileniş fikri arasındaki ayrım yalnızca bir akıl ayrımıdır. *E*, V, 3, kanıtlama.

bir fikrine sahip olmadığımız bir nesne tarafından. Etkin sevinç ise bizim tarafımızdan üretilir, bizim kendi eyleme gücümüzden kaynaklanır, bizdeki bir upuygun fikirden türer. 3°) Edilgin sevinçler, bizim eyleme gücümüzü artırdıkları ölçüde akılla *uyuşurlar*. Fakat akıl, ruhun eyleme gücü olduğundan, etkin oldukları varsayılan sevinçler akıldan *doğmaktadırlar*. Spinoza, akılla uyuşan şeyin, aynı zamanda akıldan doğabileceğini ileri sürdüğünde, her tür edilgin sevincin, kendisinden yalnızca neden yoluyla ayrılan etkin bir sevince yol açabileceğini söylemek ister.[6]

Bütünüyle uyuşan, yani ilişkilerini bütünüyle bileştiren iki cisim ya da beden varsayalım: Bunlar bir bütünün parçaları gibidir, bütün bu parçalarla ilişkili olarak *genel bir işlev* görmektedir, bu parçalarınsa bütünle ilişkili olarak *ortak bir özelliği* vardır. Öyleyse bütünüyle uyuşan iki bedenin bir yapı özdeşliği vardır. Bütün ilişkilerini bileştirdikleri için, bir bileşim analojisine, bileşim benzerliğine ya da bileşim ortaklığına sahiptirler. Şimdi de, gittikçe daha az uyuşan ya da birbirine karşıt olan cisim ya da bedenler varsayalım: Kurucu ilişkileri birbirleriyle doğrudan doğruya bileşmemektedir. Hatta öyle farklılıklar gösterirler ki, bu iki beden arasındaki her türlü benzerlik dışlanmış görünür. Yine de hâlâ bir bileşim benzerliği ya da ortaklığı vardır, ama *gittikçe daha da genel olan bir bakış açısından* vardır; en uç durumda Doğanın tamamını oyuna dahil eden bir bakış açısından. Bu iki bedenin, doğrudan birbirleriyle değilse de, birinden öbürüne geçmemizi sağlayan tüm aracılarla birlikte oluşturduğu "bütün"ü hesaba katmamız gerekir. Tüm ilişkiler Doğanın tamamı içerisinde birbirleriyle bileştiklerine göre, Doğa, en genel bakış açısından tüm bedenler için geçerli bir bileşim benzerliği sunmaktadır. Ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, bir bedenden öbürüne bir'in nihai parçaları arasındaki ilişkinin basit değişimiyle geçilecektir. Zira evrenin tamamında değişen tek şey ilişkilerdir; evrenin parçaları hep aynı kalırlar.

---

6 Bkz. *E*, IV, 51, kanıtlama.

İşte bu Spinoza'nın "ortak mefhum" diye adlandırdığı şeydir. Ortak mefhum her zaman için varolan kiplerdeki bir bileşim benzerliğinin fikridir. Ama bu anlamda, farklı mefhum çeşitleri vardır. Spinoza ortak mefhumların az ya da çok yararlı olduklarını, oluşturulmalarının az ya da çok kolay olduğunu söyler. Ayrıca az ya da çok evrenseldirler, yani az ya da çok genel bakış açılarına göre örgütlenirler.[7] Aslında iki büyük ortak mefhum türü ayırt edilecektir. En az evrensel olanlar (ve aynı zamanda en yararlı olanlar), doğrudan bileşen bedenler arasındaki bir bileşim benzerliğini temsil eden ve bunu kendi bakış açılarından yapan ortak mefhumlardır. Örneğin bir ortak mefhum, "bir insan bedeniyle *bazı* dışsal bedenler arasında ortak olanı" temsil eder.[8] O halde bu mefhumlar kipler arasındaki uyuşumları anlamamızı sağlamaktadır: Rastgele gözlemlenen uyuşumların dışsal bir algısında kalmayıp, bileşim benzerliğinde bedenlerin uyuşumunun içsel ve zorunlu bir sebebini bulmaktadırlar.

Öbür kutupta, en evrensel ortak mefhumlar da bir bileşim benzerliği ya da ortaklığını temsil ederler; ama çok genel bir bakış açısından (*kendi bakış açılarından* değil) uyuşan bedenler arasındaki bir bileşim benzerliği ya da ortaklığını. Dolayısıyla bu ortak mefhumlar, "her şeyde ortak olan" şeyleri temsil etmektedir; örneğin uzamı, devinim ve dinginliği, yani doğanın tamamının bakış açısından sonsuza dek bileşen ilişkilerdeki evrensel benzerliği.[9] Yine bu mefhumların da yararı vardır; zira uyuşmazlıkları anlamamızı sağlayıp, bize bunların içsel ve zorunlu bir sebebini verirler. Gerçekten de, ondan itibaren iki beden arasındaki en genel uyuşumun sona erdiği bakış açısını belirlememizi sağlarlar; bu iki bedenin "daha az evrensel" bakış açısına yerleştiğimizde karşıtlığın nasıl ve neden belirdiğini

---

7 Az ya da çok yararlı, keşfedilmesi ya da oluşturulması az ya da çok kolay: *E*, II, 40, not 1. Az ya da çok evrensel (*maxime universales, minime universalia*): *TTP*, Bölüm 7, II, s. 176.

8 En az evrensel olan ortak mefhumlar: *E*, II, 39, önerme. [Krş. AY, s. 62; HZÜ, s. 111; ÇD, s. 255]

9 En evrensel olan ortak mefhumlar: *E*, II, 37 ve 38, önerme. [Krş. AY, s. 61; HZÜ, s. 110; ÇD, s. 251-253]

gösterirler. Bir düşünce deneyiyle, denk gelen bedenin bir bakıma kendininkine "karşıt" bir doğaya büründüğü noktaya dek bir ilişkiyi değişime uğratabiliriz; böylelikle de, ilişkileri şöyle ya da böyle olan bedenler arasındaki uyuşmazlığın doğasını anlarız. Bu nedenle beraberce ele alınan tüm ortak mefhumların rolünü tayin ederken, Spinoza, zihnin şeyler arasındaki uyuşumu (ama aynı zamanda farklılık ve karşıtlıkları) anlamaya içeriden belirlendiğini söylemektedir.[10]

Spinoza bir yandan Ortak Mefhumlar ile öbür yandan Aşkınsal Terimleri (Varlık, şey, herhangi bir şey) ya da Tümel Mefhumları (cins, tür, İnsan, At, Köpek) özenle ayırt etmektedir.[11] Yine de ortak mefhumlar "az ya da çok" tümel, genellik derecelerine göre tümeldirler; o halde Spinoza'nın tümeli değil, yalnızca belli bir soyut tümel anlayışını hedef aldığı düşünülmelidir. Aynı şekilde Spinoza genel olarak cins ve tür mefhumlarını eleştirmez; kendi hesabına, At ya da Köpekten birer doğal tip olarak, İnsanın kendisinden de bir tip ya da normatif bir model olarak söz etmektedir.[12] Burada da, Spinoza'nın cins ve türlere ilişkin soyut bir belirlenimle mücadele ettiğini düşünmek gerekir. Nitekim soyut bir fikrin, kendi yetersizliğini dışavuran iki yönü vardır. Bir defa, yalnızca şeyler arasındaki duyulur ve kaba farklılıkları göz önünde tutmaktadır: İmgelenmesi kolay, duyulur bir nitelik seçeriz; bu niteliğe sahip olan ve olmayan nesneleri ayırt ederiz; bu niteliği taşıyan her nesneyi saptarız; küçük farklılıklara gelince, onları göz ardı ederiz, çünkü sayıları imgeleme kapasitemizi aştığında nesneler birbirine karışmaya başlamaktadır. Öte yandan, ayırt edici duyulur nitelik, doğası gereği son derece değişkendir: Nesnelerin her birimizi gelişigüzel karşılaşmalarla

---

10 *E*, II, 29, not: "Zihin, içeriden (yani aynı anda birçok şeye dikkat ettiği için) şeyler arasındaki uyuşumu, farklılığı ve karşıtlığı anlamaya belirlendiği her seferinde, içeriden şu ya da bu şekilde her düzenlenişinde, aşağıda da göstereceğim üzere şeyleri açık ve seçik olarak görür. [Krş. AY, s. 58; HZÜ, s. 106; ÇD, s. 241]

11 *E*, II, 40, not 1. [Fransızca *universel* sözcüğünü, ister istemez, bağlama göre tümel veya evrensel olarak çeviriyorum. *Tümeli* salt mantıksal anlamda, *evrenseli* ise ontolojik ve fiziksel anlamda kullanıyorum. *(ç.n.)*]

12 Bkz. *E*, IV, önsöz.

etkileme şekline bağlı olarak, rastlantısaldır. "İnsanların duruşlarını sık sık hayranlıkla seyretmiş olanlar insan adı altında dik duruşlu bir hayvanı anlayacaklar; buna karşılık insanlarda başka bir şeye dikkat etme alışkanlığında olanlar ise insanlar hakkında başka bir ortak imge oluşturacaklardır: Sözgelimi insan gülme yeteneği olan bir hayvandır, iki ayaklı tüysüz bir hayvandır, akıl sahibi bir hayvandır."[13] Göz önünde tutulan nitelik de sadece bireyden bireye değil, ayrıca tek bir bireyi etkileyen nesnelere göre de değişkenlik göstermektedir: Bazı nesneler duyulur biçimlerine göre, bazıları varsayılan kullanımlarına ya da işlevlerine göre, varolma tarzlarına göre vs. tanımlanacaktır. Ne olursa olsun soyut fikir baştan aşağı upuygunsuzdur: Bu fikir düşünme gücümüzle açıklanmayan, tam tersine güçsüzlüğümüzü kuşatan bir imgedir; şeylerin doğasını ifade etmeyen, daha ziyade bizim yapımızın değişken halini imleyen bir imge.

Bütün bunlarda, Spinoza'nın sadece ortak duyunun yöntemlerine değil, aynı zamanda Aristotelesçi geleneğe de yüklendiği açıktır. Cins ve türleri farklılıklarla tanımlama çabasının belirdiği yer Aristotelesçi biyolojidir; ayrıca bu duyulur farklılıklar doğa bakımından hayvandan hayvana son derece değişkendirler. Bu geleneğe karşı Spinoza büyük bir ilke öne sürer: artık duyulur biçimleri ya da işlevleri değil, yapıları ele almak.[14] Peki, yapı ne anlama gelmektedir? Bir bedenin parçaları arasındaki bir ilişki sistemidir (bu parçalar birer organ değil, o organların anatomik öğeleri olmak üzere). İlişkilerin şu ya da bu bedende nasıl değişiklik gösterdiği araştırılacak; böylelikle (birbirinden ne kadar uzak olursa olsun) bu iki beden arasındaki benzerlikleri doğrudan belirleme olanağı elde edilecektir. Bir organın biçim ve işlevi belirli bir hayvanda, yalnızca organik parçalar yani sabit anatomik öğeler arasındaki ilişkiye bağlıdır. En uç durumda Doğanın bütünü, sadece parçalar arasındaki ilişkilerin değiştiği tek bir Hayvandır. Duyulur farklılıkların incelenmesinin yerini, bedenler arasındaki

13 *E*, II, 40, not 1. [Krş. AY, s. 64; HZÜ, s. 113; ÇD, s. 263]

14 *E*, III, 2, not: "Zira şimdiye kadar hiç kimse bedenin yapısını (*fabrica*), tüm işlevlerini açıklayacak kadar kesin bir şekilde anlamış değildir." [Krş. AY, s. 82 (yapı); HZÜ, s. 133 (yapılış); ÇD, s. 325 (bünye)]

benzerlik ve farklılıkları içerden anlamamızı sağlayabilecek bir anlaşılır benzeşmeler incelemesi alır. Spinoza'daki ortak mefhumlar fiziksel ya da matematiksel fikirler olmaktan çok, biyolojik fikirlerdir. Her türlü erekliliğin dışlandığı bir Doğa felsefesinde gerçek anlamda İdea rolünü oynamaktadırlar. (Şüphesiz, Spinoza ortak mefhumların bu yönüyle ilgili olarak nadiren bilgi verir. Ama aslında ortak mefhumların hiçbir yönü hakkında fazla bir bilgi vermez. Bunun neden böyle olduğunu göreceğiz. Yine de Spinoza'nın verdiği bilgiler kendisini, büyük bileşim birliği ilkesi çığırı üzerinde Geoffroy Saint-Hilaire'in önceli yapmaya yetecek cinstendir.[15])

Ortak mefhumlar birer *soyut* fikir değil, birer *genel* fikirdir. Bu halleriyle de zorunlu olarak "upuygundurlar". En az evrensel olan mefhumların durumunu ele alalım: Benim bedenimle bazı dışsal bedenlerde ortak olan şey, "eşit derecede" hem o bedende hem de bu bedendedir; dolayısıyla bu ortak şeyin fikri Tanrıda verilidir; sadece Tanrıda dışsal bedenlerin fikrinin olması ölçüsünde değil, ayrıca Tanrıda basitçe benim bedenimin fikrinin de olması ölçüsünde verilidir. Öyleyse bende de bu ortak şeyin fikri vardır ve tam da Tanrıda bulunduğu haliyle vardır.[16] En evrensel mefhumlara gelince: Her şeyde ortak olan şey "eşit derecede" parçada ve bütündedir, o şeyin fikri de Tanrıda verilidir vs.[17] Bu kanıtlamalar genel anlamda ortak

---

15 *Etienne Geoffroy Saint-Hilaire* kendi "Doğa felsefesi"ni bileşim birliği ilkesiyle tanımlar. Kendi yöntemini, Aristoteles kaynaklı, biçim ve işlevleri ele alan klasik yöntemin karşısına koyar. Bunların ötesinde, sabit anatomik öğeler arasındaki değişken ilişkileri belirlemeyi amaçlar: Farklı hayvanlar bu öğeler arasındaki ilişki, karşılıklı konum ve bağımlılık değişimlerine denk gelmektedirler; öyle ki hepsi birlikte bir ve aynı Hayvanın kendinde değişkelerine indirgenirler. Geoffroy böylece, her zaman dışsal kalan biçim benzerlikleri ya da işlev analojilerinin yerine, bir bileşim birliğinin ya da ilişki benzeşiminin içsel bakış açısını koymaktadır. Kendisini Leibniz'e ve çeşitlilik içinde bir birlik ilkesine dayandırmayı sevmesine rağmen, bizce daha çok Spinozacıdır: Çünkü Doğa felsefesi bir monizmdir ve dışsal ya da içsel her türlü ereklilik ilkesini kökten dışlamaktadır. Bkz. *Principes de philosophie zoologique*, 1830, ve *Études progressives d'un naturaliste*, 1835.

16 *E*, II, 39, önerme ve kanıtlama.

17 *E*, II, 38, önerme ve kanıtlama.

mefhumların zorunlu olarak upuygun olma yönlerini temellendirirler; *başka bir deyişle ortak mefhumlar biçimsel olarak bizim düşünme gücümüzle açıklanan ve maddi olarak, etker nedenleri olması bakımından Tanrı fikrini ifade eden fikirlerdir.* Bizim düşünme gücümüzle açıklanırlar, çünkü Tanrıda bulundukları gibi bizde de bulunduklarından, Tanrının mutlak gücünün erimine girdikleri gibi bizim gücümüzün de erimine girmektedirler. Neden olarak Tanrı fikrini ifade ederler, çünkü Tanrı onlara tıpkı bizim sahip olduğumuz gibi sahip olduğundan, zorunlu olarak Tanrının özünü "kuşatmaktadırlar". Aslında Spinoza, her tikel şeyin fikrinin zorunlu olarak Tanrının ebedi ve sonsuz özünü kuşattığını söylediğinde, söz konusu olan, Tanrıda oldukları halleriyle tikel şeylerdir, demek ki Tanrının sahip olduğu halleriyle şeylerin fikirleridir.[18] *Sahip olduğumuz* fikirler arasında, Tanrının özünü ifade edebilecek ya da bu özün bilgisini kuşatabilecek olanlar sadece, Tanrıda oldukları gibi bizde de olan fikirlerdir, kısacası ortak mefhumlardır.[19]

Buradan birçok önemli sonuç çıkar: 1°) Upuygun fikirlere nasıl erişebileceğimizi soruyorduk. Varoluştaki her şey bizi sadece upuygun-olmayan fikirlere mahkûm ediyor gibiydi: Kendi kendimizin fikrine ya da dışsal cisim ve bedenlerin fikrine değil, sadece dışsal bir cisim ya da bedenin bizim bedenimiz üzerindeki etkisini imleyen etkileniş fikirlerine sahiptik. Ama tam da bu etkiden yola çıkarak dışsal bir bedende ve bizim bedenimizde ortak olan şeyin fikrini oluşturabiliriz. Varoluşumuzun koşulları göz önünde tutulduğunda, bu bizim için bizi upuygun bir fikre götürebilecek tek yoldur. *Sahip olduğumuz ilk upuygun fikir* ortak mefhumdur. 2°) Bu fikir bizim anlama ya da düşünme gücümüzle açıklanmaktadır. Anlama gücüyse ruhun eyleme gücüdür. Öyleyse ortak mefhumlar oluşturduğumuz ölçüde etkinizdir. Ortak mefhumun oluşturulması kendi eyleme gücümüze *biçimsel olarak sahip olmaya* başladığımız

---

18 *E*, II, 45, önerme ve not.

19 *E*, II, 46, kanıtlama: "O halde Tanrının ebedi ve sonsuz özünün bilgisini veren şey her şeyde ortaktır ve eşit olarak hem parçada hem de bütündedir." [Krş. AY, s. 69; HZÜ, s. 119; ÇD, s. 281]

uğrağa da işaret eder. Böylelikle aklın ikinci uğrağını oluşturur. Akıl, oluşumu içerisinde, karşılaşmaları, algılanan uyuşum ve uyuşmazlıklara bağlı olarak örgütleme çabasıdır. Akıl tam da kendi etkinliği içinde, ortak mefhumları kavrama, dolayısıyla da uyuşumları ve uyuşmazlıkları zihinsel olarak anlama çabasıdır. Bir ortak mefhum oluşturduğumuzda, ruhumuzun "aklı kullandığı" söylenir: Eyleme ya da anlama gücümüze sahip olma noktasına gelmekte, böylece akıllı varlıklara dönüşmekteyizdir. 3°) Bir ortak mefhum bizim ilk upuygun fikrimizdir. Ama ne olursa olsun bizi anında bir başka upuygun fikre götürür. Upuygun fikir ifade edicidir ve ifade ettiği şey Tanrının özüdür. Herhangi bir ortak mefhum bize anında Tanrının ebedi ve sonsuz özünün bilgisini verir. Upuygun yani ifade edici bir fikrimiz varsa, bu upuygun fikir bize mutlaka ifade ettiği şeyin bilgisini, demek bizzat Tanrının özünün upuygun bilgisini de vermektedir.

Bununla birlikte, onu oluşturmayı nasıl başardığımızı açıklamadığımız sürece, ortak mefhumun bir mucize gibi belirdiğini sanabiliriz. *Mahkûm gibi göründüğümüz upuygun-olmayan fikir zincirlenişini nasıl gelip kırmaktadır?* Hiç şüphesiz "ortak" sadece iki ya da daha fazla bedende ortak olan bir şey anlamına gelmez, aynı zamanda onun fikrini oluşturabilecek zihinlerde de ortak olan şey anlamına gelir. Ancak, Spinoza ilk önce ortak mefhumların bütün zihinlerde az ya da çok ortak olduğunu hatırlatır.[20] Bunlar doğuştan fikirlerle bir tutulsalar bile, doğuştanlık hiçbir zaman bir oluşturma çabasından, bize yalnızca ilke olarak verilmiş şeyin ne olduğunu yeniden bulmamızı sağlayan zorunlu bir *causa fiendi*'den muaf değildir. Ortak mefhumların bizde tıpkı Tanrıda oldukları gibi olmaları tek bir anlama gelir: Bu mefhumları oluşturursak, onlara tıpkı Tanrının *sahip olduğu* gibi *sahip oluruz*. Ama onları tam olarak nasıl, hangi elverişli koşullarda oluştururuz? Kendi eyleme gücümüze nasıl erişiriz?

Spekülatif bir bakış açısına çakılı kaldığımızda bu problem de çözülemez bir halde kalır. Ortak mefhumlar teorisinde iki yorumlama

---

20 *E*, II, 40, not 1: Yöntemimizle "hangi mefhumların ortak oldukları ve önyargılardan muzdarip olmayanlar için hangilerinin açık ve seçik oldukları..." temellendirilebilir.

hatası bize tehlikeli görünmektedir: matematiksel anlamları yararına, biyolojik anlamlarını göz ardı etmek; ama daha da önemlisi, spekülatif içerikleri yararına pratik işlevlerini göz ardı etmek. Bu son hatanın gerekçesi belki de Spinoza'nın ortak mefhumlar sistemini sunma biçiminde bulunabilir. Nitekim *Etika*'nın II. bölümü bu mefhumları saf spekülasyonun bakış açısından ele alır; dolayısıyla onları en evrenselden en az evrensele giden mantıksal bir düzende serimler.[21] Ama o sırada Spinoza'nın gösterdiği bir tek şey vardır, o da, *eğer* ortak mefhumlar oluşturursak, bunların zorunlu olarak uygun fikirler olacağıdır. Ne oluşturulmalarının nedeni ve düzeni, ne de II. bölümde sadece ortaya atılmış olan pratik işlevlerinin doğası henüz bilgimiz dahilindedir.[22]

Tüm cisim ya da bedenlerin ortak bir şeyleri olduğu (her ne kadar bunlar sadece uzam, devinim ve dinginlik de olsa) doğrudur. Birbiriyle uyuşmayan ve birbirine karşıt olan bedenlerin de her şeye rağmen ortak bir şeyleri, yani uzam sıfatı altında Doğanın tamamını devreye sokan çok genel bir bileşim benzeşimleri vardır.[23] Hatta ortak mefhumların mantıksal düzende en evrensel olandan başlayarak – dolayısıyla birbirinden çok uzak ve birbirine aykırı mefhumlardan başlayarak – serimlenmesinin nedeni de budur. Ancak, birbirine aykırı iki bedenin ortak bir şeyleri olduğu doğruysa da, bir beden bir diğeri için, asla onunla ortak olan bir şey aracılığıyla aykırı ya da kötü olamaz: "Hiçbir şey doğamızla ortak olan bir şey aracılığıyla kötü olamaz; ama bizim için kötü olduğu ölçüde bize aykırıdır."[24] Kötü bir etkileniş duyduğumuzda, bizimle uyuşmayan bir beden tarafından bizde edilgin ve kederli bir etkileniş üretilmiştir ve *hiçbir şey bizi* bu bedenle bizimki arasında ortak olanın *fikrini oluşturmaya*

---

21 Bkz. *E*, II, 38 ve 39. Aynı şekilde *TTP*, Bölüm 7: Burada da en evrensel ortak mefhumlardan yola çıkılmaktadır (II, s. 176-177).

22 Bkz. *E*, II, 39, kanıtlama: Ortak mefhumdan bir etkileniş fikri doğar (bu onun pratik işlevidir).

23 *E*, IV, 29, önerme: "Ve mutlak olarak hiçbir şey, bizimle ortak bir şeyi olmadıkça, bizim için iyi *ya da kötü* olamaz." [Krş. AY, s. 148; HZÜ, s. 218; ÇD, s. 577]

24 *E*, IV, 30, önerme. [Krş. AY, s. 148; HZÜ, s. 218; ÇD, s. 578]

itmez. Sevinçli bir etkileniş duyduğumuzda ise tam tersi geçerlidir: Bir şey doğamızla uyuştuğu ölçüde bizim için iyi olduğundan, sevinçli etkileniş bizi ona denk olan ortak mefhumu oluşturmaya iter. Öyleyse ilk oluşturduğumuz mefhumlar en az evrensel olanlardır, yani bizim bedenimiz ile bizimkiyle doğrudan uyuşan ve onu sevinçle etkileyen bir başka bedene uygulanan mefhumlar. Bu ortak mefhumların oluşturulma düzenine dikkat edersek, en az evrensel olan mefhumlardan başlamamız gerekir; zira en evrensel mefhumlar bizimkine aykırı bedenlere uygulandıklarından, bizim duyduğumuz etkilenişlerde *hiçbir itici* ilke bulamazlar.

"İtme"yi hangi anlamda alıyoruz? Burada söz konusu olan bir çeşit *vesile nedendir*. Upuygun fikir biçimsel olarak bizim anlama ya da eyleme gücümüzce açıklanır. Oysa eyleme gücümüzce açıklanan her şey yalnızca özümüze bağlıdır, o halde "doğuştan"dır. Ama daha Descartes'ta, doğuştan kavramı bir tür vesileciliğe gönderme yapıyordu. Doğuştan-gelen etkindir; ama ancak dışarıdan gelen etkilenişlerde (edilgin etkilenişler) elverişli bir vesile bulursa, edimsel hale gelebilir. Bu durumda Spinoza'nın şeması şöyle olmalıdır:

Bizimkiyle uyuşan bir bedenle karşılaştığımızda, edilgin ve sevinçli bir etkileniş duyduğumuzda, bizim bedenimizle o bedende ortak olan şeyin fikrini oluşturmaya itiliriz. İşte bu nedenle, *Etika*'nın V. bölümünde Spinoza, ortak mefhumların oluşturulmasında sevinçli tutkuların ayrıcalıklı rolünü tanımak zorunda kalmıştır: "*Doğamıza aykırı hislerle hırpalanmadığımız sürece* [bizimle uyuşmayan aykırı nesnelerce kışkırtılan keder hisleri] zihnin şeyleri anlamaya çabalamasını sağlayan gücü engellenmez; ve dolayısıyla böyle olduğu sürece zihnin açık ve seçik fikirler oluşturma kudreti vardır."[25] Aslına bakılırsa, eyleme gücünün edime geçebilmesi ve bizim doğuştan bizde olan şeye sahip olma noktasına gelebilmemiz için engellenmenin kaldırılması yeterlidir. Etkin olmak için sevinçli tutkular biriktirmenin neden yeterli olmadığı görülüyor. Sevgi-tutku sevinç-tutkuya, öbür his ve arzular sevgiye zincirlenir. Hepsi eyleme gücümüzü artırır; ama hiçbir zaman etkin olacağımız noktaya kadar artırmaz. İlkin bu hislerin

25 *E*, V, 10, kanıtlama. [Krş. AY, s. 192; HZÜ, s. 272; ÇD, s. 737]

"güvence altına alınması" gerekiyordu; öncelikle eyleme gücümüzü azaltan kederli tutkulardan kaçınmamız gerekiyordu; aklın ilk çabası buydu. Ama sonrasında basit bir tutku zincirlenişinden çıkmak gerekiyordu – bunlar sevinçli tutkular bile olsa. Zira bu tutkular bize henüz eyleme gücümüze sahip olma olanağını vermezler; bizimle doğa bakımından uyuşan nesnenin upuygun fikrine sahip değilizdir; sevinçli tutkuların kendileri de yalnızca bir nesnenin üzerimizdeki etkisini imleyen upuygun-olmayan fikirlerden doğmaktadırlar. Öyleyse *sevinçli tutkuların yardımıyla* dışsal bedenle bizimki arasında ortak olan şeyin fikrini oluşturmamız gerekir. Zira yalnızca bu fikir, bu ortak mefhum upuygundur. Aklın ikinci uğrağı budur; ancak ve ancak o zaman anlarız ve eyleriz, o zaman akıllıyızdır: tutku olarak sevinçli tutkuları biriktirerek değil, ama bu birikimin yardımıyla, bizi upuygun bir fikrin sahibi kılan gerçek bir "sıçrama"yla.

Neden ortak bir mefhum oluşturduğumuz ya da upuygun bir fikre sahip olduğumuz ölçüde, etkin hale geliyoruz? Upuygun fikir anlama gücümüzle, demek ki eyleme gücümüzle açıklanır. Bizi bu güce sahip olma noktasına getirir, ama ne şekilde? Upuygun bir fikrin de, ondan doğan bir fikirler zincirlenişinden koparılamaz olduğunu hatırlamak gerekir. Upuygun bir *fikir* oluşturan zihin bundan doğan fikirlerin upuygun *nedenidir:* Bu anlamda etkindir.[26] Peki, sevinçli tutkuların yardımıyla oluşturduğumuz ortak mefhumun sonucu olan fikirler hangileridir? Sevinçli tutkular bizimkiyle uyuşan bir beden tarafından üretilen etkilenişlerin fikirleridir; bu bedenle bizim bedenimiz arasında ortak olan şeyin fikrini yalnızca zihnimiz oluşturur; *bu fikirden de bir etkileniş fikri, artık edilgin değil etkin olan bir his doğar.* Bu his artık bir tutku değildir, çünkü bizdeki bir upuygun fikirden ileri gelmektedir; kendisi de upuygundur. Yola çıktığımız edilgin histen ayrılır, ama sadece nedeni yoluyla ayrılır: Etkin hissin nedeni bizimle uyuşan bir nesnenin upuygun-olmayan fikri değil, bu nesneyle bizde ortak olan şeyin zorunlu olarak upuygun fikridir. Spinoza bu sayede şunu söyleyebilir: "Bir tutku olan bir his, onun açık ve seçik (upuygun) bir fikrini oluşturduğumuz anda bir tutku

26 *E*, III, 1, kanıtlama.

olmaktan çıkar."[27] Çünkü bu hissin açık ve seçik fikrini, onu kendi nedeni olarak ortak mefhuma bağladığımız ölçüde oluştururuz; o zaman etkindir ve eyleme gücümüze bağlıdır. Spinoza her türlü tutkunun silinip gittiğini söylemek istemez. Silinip giden edilgin sevincin kendisi değil, onunla zincirlenen ve dışsal şeyin fikrine bağlı tüm tutkular, tüm arzulardır (sevgi-tutku vs.).[28]

Bir his *conatus*'u bir nesnenin fikrine bağlı olarak bir şey yapmaya belirler; böyle belirlenen *conatus* arzu olarak adlandırılır. Edilgin bir sevinç hissiyle belirlendiğimiz sürece, arzularımız henüz irrasyoneldir, çünkü upuygun-olmayan bir fikirden doğarlar. Oysa şimdi edilgin sevince, ondan sadece nedeniyle ayrılan etkin bir sevinç eklenmektedir; bu etkin sevinçten akla ait arzular doğar, çünkü upuygun bir fikirden kaynaklanmaktadırlar.[29] "Upuygun-olmayan fikirlerden doğdukları ölçüde tüm iştah ya da arzular birer tutkudur ve upuygun fikirler tarafından uyandırıldıkları ya da doğuruldukları zaman erdemler arasında sayılırlar; zira bizi bir şeyler yapmaya belirleyen tüm arzular upuygun fikirlerden olduğu gibi upuygun-olmayan fikirlerden de doğabilirler."[30] Demek ki, akıl arzuları irrasyonel arzuların yerini almakta; daha doğrusu arzuların irrasyonel zincirlenişinin yerine, rasyonel bir zincirleniş geçmektedir. "Bedenin etkilenişlerini anlama yetisine uygun bir düzene göre düzenleme ve zincirleme kudretimiz vardır."[31]

---

27 *E*, V, 3, önerme. Bir sonraki önerme de bu açık ve seçik fikri oluşturma yolunu belirtmektedir: hissi, onun nedeni olarak bir ortak mefhuma bağlama. [Krş. AY, s. 188 (tutku-duygu); HZÜ, s. 267 (edilgi-duygulanış-pasif hal); ÇD, s. 721-723 (edilgin duygu-duygu)]

28 Bkz. *E*, V, 2, önerme ve kanıtlama. Ve V, 4, not: Yıkıma uğratılan edilgin sevincin kendisi değil, ondan türeyen sevgilerdir.

29 *E*, IV, 63, önerme sonucunun kanıtlaması: "Akıldan doğan arzu ancak tutku olmayan bir sevinç hissinden doğabilir." [Krş. AY, s. 171; HZÜ, s. 247; ÇD, s. 655]

30 *E*, V, 4, not. [Krş. AY, s. 190; HZÜ, s. 269; ÇD, s. 727]

31 *E*, V, 10, önerme ve kanıtlama. [Krş. AY, s. 192 (değişki-anlak-düzenleme ve bağıtlama); HZÜ, s. 272 (duygu-zihin-sıralama ve zincirleme); ÇD, s. 737 (duygu durumları-akıl-düzenleme ve birbirine bağlama)]

Spinoza'nın betimlediği işlem dört uğrak sunar: 1°) Eyleme gücümüzü artıran ve kendisinden yine upuygun-olmayan bir fikre bağlı olarak arzu ve tutkuların kaynaklandığı edilgin sevinç; 2°) Bu edilgin sevinçlerin yardımıyla bir ortak mefhumun (upuygun fikir) oluşturulması; 3°) Bu ortak mefhumdan ileri gelen ve eyleme gücümüzle açıklanan etkin sevinç; 4°) Bu etkin sevinç edilgin sevince eklenir, ama ondan doğan arzu-tutkuları akla ait olan ve gerçek birer eylem olan arzularla *ikame eder*. Spinoza'nın programı böylece gerçekleşmiş olur: tüm tutkuları ortadan kaldırmak değil, edilgin tutkunun yardımıyla tutkuların bizim en küçük parçamızı işgal etmesini ve etkilenme kudretimizin azami derecede etkin etkilenişle doldurulmasını sağlamak.[32]

Etika'nın V. bölümünün başında, Spinoza bir hissin, onun açık ve seçik (upuygun) bir fikrini oluşturduğumuz anda bir tutku olmaktan çıktığını; ve bu hissin açık ve seçik bir fikrini, onu, nedeni olarak bir ortak mefhuma bağladığımız anda oluşturduğumuzu gösterir. Gelgelelim Spinoza bu tezi sadece sevinç hissine uygulamaz, onun *her* his için geçerli olduğunu öne sürer: "Bedenin, hakkında açık ve seçik bir kavram oluşturamayacağımız hiçbir etkilenişi yoktur."[33] Bu önermenin kanıtlaması oldukça özlüdür: "Her şeyde ortak olan şeyler ancak upuygun olarak kavranabilirler; bunun sonucunda da..." O halde keder örneğini alalım. Elbette Spinoza'nın kastettiği şey kaçınılmaz bir tutku olarak kederin tüm insanlarda ya da tüm varlıklarda ortak olduğu değildir. Spinoza ortak mefhumun her zaman olumlu bir şeyin fikri olduğunu unutmaz: Sırf güçsüzlük ya da yetkinsizlik üzerinden ortak olan hiçbir şey yoktur.[34] Spinoza'nın demek istediği şudur: Bizimkiyle uyuşmayan ve bizi kederle etkileyen bir beden örneğinde bile, bu

---

32 Bkz. *E*, V, 20, not.

33 *E*, V, 4, önerme ve önerme sonucu. [Krş. AY, s. 189 (değişki); HZÜ, s. 267-268 (duygulanış); ÇD, s. 723-725 (hal)]

34 *E*, IV, 32, önerme: "İnsanlar tutkulara tabi oldukları ölçüde, doğa bakımından uyuştukları söylenemez." Ve not bu noktayı belirginleştirir: "Salt olumsuzlamada yani sahip olmadıklarında uyuşan şeyler gerçekte hiçbir şeyde uyuşmazlar." [Krş. AY, s. 149; HZÜ, s. 219-220; ÇD, s. 581-583]

beden ile bizimkinde ortak olan şeyin fikrini oluşturabiliriz; yalnız, bu ortak mefhum, karşı karşıya bulunan iki bedeninkinden çok daha genel bir bakış açısı içerimleyerek, çok evrensel olacaktır. Yine de pratik bir işlevi vardır bu mefhumun: Tam da bu iki bedenin neden *kendi* bakış açılarından uyuşmadıklarını anlamamızı sağlar. "İyi bir şeyin yitirilmesinden kaynaklanan kederin, bu iyi şeyi yitiren insanın onu hiçbir şekilde koruyamayacağını kavradığı anda hafifleğini görürüz."[35] (Aslında o insan kendi bedeniyle dışsal bedenin ilişkilerini ancak başka koşullarda kalıcı bir şekilde bileştirebilecek olduklarını anlar: mesela, bakış açısından böyle bir bileşimin olanaklı hale geldiği Doğanın tamamını oyuna dahil eden aracılar verili olsaydı.) Ama çok evrensel bir ortak mefhum bizim bir uyuşmazlığı anlamamızı sağladığı zaman, yine burada da etkin bir sevinç hissi doğar: *Anladığımız şeyden her zaman etkin bir sevinç doğar.* "Kederin nedenlerini anladığımız ölçüde keder bir tutku olmaktan çıkar, yani keder olmaktan çıkar."[36] O halde kederli bir tutkudan yola çıksak bile önceki şemanın esası yeniden elde edilir gibi duruyor: keder; bir ortak mefhumun oluşturulması; ondan kaynaklanan etkin sevinç.

Etika'nın II. bölümünde Spinoza ortak mefhumları spekülatif içerikleri çerçevesinde değerlendirir; onları verili ya da verilebilir varsayar; dolayısıyla mantıksal bir düzende en evrensel olandan en az evrensel olana gitmesi normaldir. *Etika*'nın V. bölümünün başında Spinoza verili oldukları varsayılan ortak mefhumların pratik işlevlerini analiz eder: Bu işlev mefhumun upuygun bir etkileniş fikrinin, yani etkin bir sevincin nedeni olmasından ibarettir. Bu tez en evrensel ortak mefhumlar kadar, en az evrensel ortak mefhumlar için de geçerlidir: Öyleyse tüm ortak mefhumlar, birarada, pratik işlevlerinin birliği içerisinde değerlendirilebilir.

Ama Spinoza V. bölümün seyri içinde şu soruyu sorunca her şey değişir: Bir ortak mefhum oluşturmayı nasıl başarırız, biz ki upuygun-olmayan fikirlere ve tutkulara mahkûm görünüyoruz? O zaman ilk mefhumların zorunlu olarak en az evrensel olanlar olduğunu görürüz.

---

35 *E*, V, 6, not. [Krş. AY, s. 190-191; HZÜ, s. 270; ÇD, s. 731]

36 *E*, V, 18, not. [Krş. AY, s. 196; HZÜ, s. 277; ÇD, s. 751]

Nitekim en az evrensel olanlar benim bedenime ve onunla uyuşan bir başka bedene (ya da birkaç başka bedene) uygulanan mefhumlardır; *duyduğum edilgin sevinçlerde oluşturulma vesilesi bulanlar yalnızca bunlardır.* En evrensel olanlar tam tersine tüm bedenlere uygulanırlar; dolayısıyla çok farklı ve birbirine aykırı bedenlere uygulanırlar. Ama bizimkiyle uyuşmayan bir beden tarafından bizde üretilen keder ya da aykırılık hiçbir zaman bir ortak mefhum *oluşturma vesilesi* değildir. Öyle ki mefhumları oluşturma süreci şöyle sunulur: İlk önce azami derecede sevinçli tutku duymaya bakarız (aklın ilk çabası). Dolayısıyla kederli tutkulardan kaçınmaya, bunların zincirlenişinden kurtulmaya, kötü karşılaşmaları savuşturmaya bakarız. Sonra, ikinci olarak, sevinçli tutkulardan onlara denk gelen ortak mefhumu oluşturmak için yararlanırız; bu ortak mefhumdan da etkin sevinçler doğmaktadır (aklın ikinci çabası). Böyle bir ortak mefhum en az evrensel olanlardandır, çünkü sadece benim bedenime ve onunla uyuşan bedenlere uygulanır. Ama kötü karşılaşmalardan kaçınmak için bizi daha da kuvvetli kılar; özellikle de bizim eyleme ve anlama gücümüze sahip olmamızı sağlar. *O halde, üçüncü olarak*, tüm vakalara, hatta bize aykırı bedenlere de uygulanan en evrensel ortak mefhumları oluşturabilecek hale gelmişizdir; kederlerimizi bile anlayabilecek ve bu anlamadan etkin bir sevinç devşirebilecek bir hale gelmişizdir. Kaçınamayacağımız kötü karşılaşmalara karşı durabilecek, bizde zorunlu olarak varlığını sürdüren kederleri indirgeyebilecek durumdayızdır. Ama şunu unutmamak gerekir ki, pratik işlevlerinin (etkin sevinçler üretmek) genel olarak özdeş olmasına rağmen, ortak mefhumlar sevinçli tutkulardan kaynaklandıkları ve daha az evrensel oldukları oranda, daha yararlı, daha etkilidirler.[37]

---

37 Bu *E*, V, 10'un sunduğu düzendir. 1°) "Doğamıza aykırı hislerle hırpalanmadığımız" ölçüde açık ve seçik mefhumlar (ortak mefhumlar) oluşturma ve bu mefhumlardan, akla uygun olarak birbirine zincirlenen etkilenişler çıkarsama kudretimiz vardır. Demek ki ortak mefhumların oluşturulmasında ilk vesile görevi görenler sevinçli tutkulardır (doğamızla uyuşan hisler). Tutkularımızı *ayıklamalı* ve hatta bizimle uyuşmayan bir şeyle karşılaştığımızda kederi asgari düzeye indirgemeye çalışmalıyız (bkz. not). 2°) İlk ortak mefhumları oluşturduğumuzda, kötü karşılaşmalardan ve bize aykırı hislerden kaçınmak için daha da kuvvetlenmiş oluruz. Zorunlu olarak bu gibi hisler duyduğumuz ölçüde de, bu uyuşmazlıkları ve aykırılıkları anlamamızı sağlayan yeni ortak mefhumlar oluşturabilecek durumdayızdır (bkz. not).

Tüm ortak mefhumların spekülatif içeriği aynıdır: Soyutlamasız belli bir genellik içerimlerler. Pratik işlevleri de aynıdır: Zorunlu olarak upuygun fikirler olduklarından, kendilerinden etkin bir sevinç kaynaklanacak yapıdadırlar. Ama oluşturulma koşullarını göz önünde bulundurursak spekülatif ve pratik rolleri hiçbir şekilde aynı değildir. Oluşturduğumuz ilk ortak mefhumlar en az evrensel olanlardır, çünkü sevinçli tutkularımızda etkili bir itici ilke bulurlar. Eyleme gücümüzü "en az evrensel" seviyesinde ele geçiririz: Edilgin sevinçleri biriktirir ve orada etkin sevinçlere kaynaklık edecek ortak mefhumlar oluşturma vesilesini buluruz. Bu anlamda, eyleme gücümüzün artışı bize bu gücü ele geçirme ya da gerçekten etkin olma vesilesi sunmaktadır. Bazı noktalar üzerindeki etkinliğimizi ele geçirdikten sonra, en elverişsiz durumlarda bile ortak mefhumlar oluşturabilecek hale geliriz. Başlı başına bir ortak mefhum ya da *etkin-oluş* çıraklığı vardır: Spinozacılıkta, oluşturma süreci problemi ihmal edilmemelidir; en az evrensel olan ortak mefhumlardan, oluşturma fırsatı bulduğumuz ilk mefhumlardan yola çıkmak gerekir.

BÖLÜM XVIII

ÜÇÜNCÜ TÜRE DOĞRU

Bilgi türleri aynı zamanda yaşama tarzları, varolma kipleridir. Birinci tür (imgelem) upuygun-olmayan tüm fikirler, edilgin etkilenişler ve onların zincirlenişleriyle kurulmuştur.[1] Bu birinci tür öncelikle *doğa hali*ne denk gelir: Nesneleri rastlantısal karşılaşmalarla, üzerimdeki etkilerine göre algılarım. Bu etki olsa olsa değişken bir "gösterge", bir "im"dir. Bu bilgi *muğlak deneyim*e dayalıdır; muğlak da etimolojiye göre karşılaşmaların rastlantısal karakterine gönderme yapmaktadır.[2] Burada Doğa hakkında bildiğimiz tek şey onun "ortak düzeni"dir, yani parçalar arasında bütünüyle dışsal belirlenimlere göre gerçekleşen karşılaşmaların etkisi.

Ama *medeni hal* de birinci tür bilgiye aittir. İmgelem, Doğa halinden başlayarak, nesneye ilişkin şu ya da bu duyulur niteliği dikkate alan evrensel ve soyut fikirler oluşturmaktadır. Bu nitelik de gerek bu birinci nesneye benzeyen nesnelerle, gerekse alışkanlıktan ötürü birinciye bağlanan nesnelerle ilişkili olarak bir gösterge görevi

---

1 *E*, II, 41, kanıtlama.

2 *TIE*, 19. [Krş. Tür. çev. s. 61]

görecek bir adla belirtilecektir.[3] Ama dil ve medeni halle birlikte ikinci bir gösterge çeşidi gelişir: imleyici değil buyurucu olan göstergeler. Şu sonucu elde etmek, bu amacı gerçekleştirmek için bize yapılması *gerekeni* söylermiş gibi görünen göstergeler: Bu bilgi *kulaktan dolma* bilgidir. Böylece Spinoza'nın ünlü örneğinde, bir gösterge üç sayı üzerinde dördüncüyü bulmak için yapmamız "gereken" işlemi temsil eder. Doğa yasası olsun, teknik kurallar olsun, onun hakkında upuygun bir bilgimiz olmadığı ölçüde her tür yasanın bize ahlaki bir biçimde görünmesi kaçınılmazdır; bir yasa, onu (şeylerin kurucu ilişkilerine değil) buyurucu bir göstergenin etkisine her bağlı kılışımızda, bize ahlaki nitelikte ya da ahlaki tipte görünür.

Birinci tür bilginin birliğini oluşturan şey göstergelerdir. Bunlar upuygun-olmayan, kuşatılmış, açıklanmamış bir düşünce halini tanımlamaktadırlar. Hatta bu birinci türe *din hali*ni de katmak gerekir, yani kendisine bir vahiy indiren Tanrıyla ilişkili olarak insanın halini. Bu hal de doğa halinden, en az medeni halin farklı olduğu kadar farklıdır: "Doğa hiç kimseye, insanın Tanrıya itaatle yükümlü olduğunu öğretmemiştir; dahası hiçbir akıl yürütme bunu ona öğretemez. Yalnızca göstergelerle doğrulanmış vahiy bunu her insanın bilmesini sağlar."[4] Bu din hali yine de birinci türün içindedir; tam da upuygun-olmayan bilginin bir parçası olduğu, göstergelere dayandığı ve emredip buyuran yasalar biçiminde kendini gösterdiği için. Vahyin kendisi de bizim bilgimizin upuygun-olmayan karakteriyle açıklanmaktadır ve sadece Tanrının bazı özgülüklerine ilişkindir. Vahiy göstergeleri üçüncü bir gösterge çeşidi oluşturur ve peygamberlerin dinini, birinci tür ya da imgelem dinini tanımlarlar.

Etika'daki ikinci tür bilgi akıl haline denk gelir: Bu ortak mefhumların bilgisi ve ortak mefhumlara dayanan bilgidir. *Etika*'da, bilgi türleri arasındaki asıl kopuş burada belirir: "Bize doğruyu

---

3 Bellek ya da alışkanlık yoluyla bağ kurma için bkz. *E*, II, 18, not. Göstergeye dayalı bir bilgiyi tanımlayan benzerlik yoluyla bağ kurma için bkz. *E*, II, 40, not 1 ve 2.

4 *TTP*, Bölüm 16 (II, s. 266). [Krş. Tür. çev. s. 239 (Tabiat-belirti)]

yanlıştan ayırt etmeyi öğreten birinci türden bilgi değil, ikinci ve üçüncü türden bilgidir."[5] Ortak mefhumlarla birlikte *ifade* alanına gireriz: Bu mefhumlar bizim ilk upuygun fikirlerimizdir, bizi upuygun-olmayan göstergeler dünyasından çekip alırlar. Ve her ortak mefhum bizi, özünü ifade ettiği Tanrı fikrine götürdüğünden, ikinci türün kendisi de bir din içerimler. Bu din artık imgelem dini değil, anlama yetisi dinidir; Doğanın ifadesi göstergelerin, sevgi de itaatin yerini alır; bu artık peygamberlerin dini değil, farklı derecelerde Süleyman'ın dini, Havarilerin dini ve ortak mefhumlar üzerinde temellenmiş İsa'nın gerçek dinidir.[6]

Peki, bu mefhumlarla tam olarak neyi biliriz? Ortak mefhumların hiçbir şeyin tikel özünü oluşturmadığı anlaşıldı. Ne var ki onları genellikleriyle tanımlamak yeterli değildir. *Mefhumlar varolan tikel kiplere uygulanırlar ve bu uygulamadan bağımsız bir anlamları yoktur.* Ortak mefhumlar varolan kiplerin bileşim benzeşmesini (az ya da çok genel bakış açılarından) temsil ettiğinden, bizim açımızdan, bedenlerin karakteristik ilişkilerinin upuygun bilgisine, bu ilişkilerin bileşimine ve bileşim yasalarına ulaşmanın tek yoludur. Bu yine sayı örneği üzerinden daha iyi anlaşılabilir: İkinci bilgi türünde kulaktan dolma öğrenilmiş ve bir ahlak yasası gibi itaat ettiğimiz bir kuralı uygulamayı bırakırız; orantı kuralını bir ortak mefhum içerisinde anlayarak, verili

---

5 *E*, II, 42, önerme. [Krş. AY, s. 65; HZÜ, s. 114; ÇD, s. 267]

6 Bu ikinci türden din Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'de "bütün insanlarda ortak olan", "evrensel inanç" olarak adlandırdığı şeyle karışmaz. Bölüm 14'te (II, s. 247-248) betimlendiği haliyle evrensel inanç hâlâ itaati ilgilendirmekte ve günah, pişmanlık, bağışlanma gibi ahlaki kavramları bolca kullanmaktadır: Aslında birinci türün fikirleriyle ikinci türün mefhumlarını karıştırmaktadır. Salt ortak mefhumlara dayalı ikinci türden gerçek dinin sistematik serimlemesi ancak *E*, V, 14-20'de gelir. Ama *TTP* bu konuda değerli bilgiler vermektedir: Doğal ışığı izlemeyi bilen ilk önce Süleyman'ın dinidir (Bölüm 4, II, s. 142-144). Bir başka anlamda da İsa'nın dini: İsa'nın Tanrıyı tanımak için ortak mefhumlara gereksinimi yoktur, ama öğretisini göstergelere göre ayarlamak yerine ortak mefhumlara uyarlamıştır (elbette ki İsa'nın Çilesi ve Dirilişi birinci türe aittir, bkz. Bölüm 4, II, s. 140-141, 144). Nihayet bu gerçek din Havarilerin de dinidir, ama öğretilerinin ve etkinliklerinin yalnızca bir kısmında (Bölüm 11, *passim*).

üç sayının kurucu ilişkilerinin nasıl bileştiğini kavrarız. Bu nedenle ortak mefhumlar Doğanın olumlu düzenini şu anlamda bilmemizi sağlarlar: cisim ya da bedenlerin uyuşmalarına ve karşıtlaşmalarına yol açan kurucu ya da karakteristik ilişkiler düzeni. Doğa yasaları artık birer emir ya da yasak olarak değil, gerçekten oldukları şey olarak, yani birer ebedi hakikat, bileşim normu ve kudretleri gerçekleştirme kuralı olarak görülürler. Tanrıyı kaynak olarak ifade eden düzen Doğanın bu düzenidir; ve şeyleri ne kadar bu düzene göre tanırsak, fikirlerimiz de Tanrının özünü o kadar çok ifade eder. Ortak mefhumlarla yönetildiğinde her bir bilgimiz Tanrıyı ifade eder.

Ortak mefhumlar *Etika*'nın en temel keşiflerinden biridir. Bu bakımdan en büyük önemi kronolojiye vermeliyiz. Ferdinand Alquié yakın zamanda bu noktayı vurgulamıştır: *Etika*'da ortak mefhumların devreye sokulması Spinozacılığın belirleyici bir uğrağını temsil etmektedir.[7] Gerçekten de ne *Kısa İnceleme* ne de *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi* bu konuya açıkça değinir. *Kısa İnceleme* daha o zamandan, şeylerin karakteristik ilişkileri olduğunu bilmekte, ama onları keşfetmek için yalnızca "akıl yürütme"ye güvenmektedir; burada ortak mefhumlardan en ufak bir bahis yoktur.[8] Ayrıca ikinci bilgi türünün *Kısa İnceleme*'deki dengi (ikinci "bilinç kipi") upuygun bir bilgi değil, basit bir doğru inanç oluşturur. *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*'ndeki ikinci türün dengi (üçüncü "algı kipi") de henüz yalnızca açık bir bilgi oluşturur, upuygun bir bilgi değil: Hiçbir şekilde ortak mefhumlarla tanımlanmaz, Descartesçı tarzda çıkarsamalar ve Aristotelesçi tarzda tümdengelimlerle tanımlanır.[9]

Gelgelelim, *bambaşka bir bağlamda*, *Anlama Yetisinin Düzeltilme*'sinde, ileride ortak mefhumlara dönüşecek olan şeye ilişkin bir önsezi ve bir kestirim bulunur. Nitekim Spinoza ünlü bir pasajda, her yerde bulunuşlarından ötürü bizim açımızdan "evrenseller ya da tekil ve değişen şeylerin tanımı için cinsler" gibi olan "değişmez

---

7 Bkz. F. Alquié, *Nature et Verité dans la philosophie de Spinoza*, yayımlanmış ders, C.D.U., s. 30 vd.

8 *KV*, II, Bölüm 1, 2-3.

9 *TIE*, 19-21 (bkz. bizim X. bölümümüz).

ve ebedi" şeylerden söz eder. Burada en evrensel olan mefhumlar (her şeyde ortak olan uzam, devinim, dinginlik) ayırt edilebilir. Metnin devamı da tikel ve değişen şeyleri anlamak için zorunlu başka "yardımcı"lara gerek görmektedir: O zaman da daha az evrensel olan ortak mefhumların rolü sezilebilir.[10] Ancak, bu metin birçok güçlük çıkarıyorsa, bunun nedeni, özlerle ilgili olan algı kipinin ya da en üstün bilgi türünün bakış açısından yazılmış olmasıdır: Yasaların değişmez ve ebedi şeylerde, gerçek yasa kitaplarındaymış gibi yazılı olduğunu söyler Spinoza; bu yasalar ise özlerin üretim yasaları oldukları kadar, ilişkilerin bileşim yasaları gibi görünürler.[11]

Peki, Spinoza'nın burada, bu kadar farklı yasa çeşitlerini bir tutması nasıl açıklanabilir? Spinoza'nın ortak mefhumlara ilişkin önseziye ancak *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*'nin yazımında ilerlediği sırada ulaştığını varsayıyoruz. Oysa bu aşamada (ikinci tür bilgiye denk gelen) üçüncü algı kipini başka türlü tanımlamış bulunuyordu. Bu yüzden, birer evrensel olarak işlev gören değişmez ve ebedi şeyler ancak en üstün tür ya da kip düzeyinde yer bulabiliyorlardı: Öyle olunca da özlerin bilgisinin ilkesiyle karışmışlardı. Başka bir yer olanaklıydı; ama Spinoza'nın geriye dönmesi ve algı kiplerinin betimlemesini bu yeni fikre göre yeniden ele alması gerekecekti. Bu varsayım Spinoza'nın neden *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*'ni bitirmekten – tam da kendisinin ortak özellik diye adlandırdığı şeyin serimlenmesine geldiğinde – vazgeçtiğini kısmen açıklamaktadır. Bu varsayım ayrıca, ortak mefhumlar teorisinin Spinoza tarafından tam olarak oluşturulduğu tarihi (*Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*'nin yarıda bırakılmasıyla *Etika*'nın yazılması arasında) saptamaya da imkân

10 *TIE*, 101-102 [Krş. Tür. çev. s. 86-87]. Ayrıca, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi* Spinoza'nın, anlama yetisinin tüm olumlu niteliklerinin bağlı olacağı ortak bir özellik (*aliquid commune*) aradığı anda sona erer.

11 Aslında Spinoza "değişmez ve ebedi şeylerin" bize şeylerin "iç özünün" bilgisini vermesi gerektiğini söyler; burada en sonuncu bilgi türündeyizdir. Ama öte yandan, değişmez şeyler, değişken varolan kiplerle ilişkili olarak "evrenseller"den yararlanmalıdır: Şimdi de ikinci türde; artık özlerin üretimi alanında değil, ilişkilerin bileşimi alanındayızdır. Demek ki bu iki düzen karışmıştır. Bkz. *TIE*, 101. [Krş. Tür. çev. s. 86]

vermektedir. Oysa teorinin bu tam elde edilişi Spinoza'da, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*'ni değiştirme, ortak mefhumların otonom ve ayrık gelişimlerine izin vererek ikinci tür ya da üçüncü algı kipi teorisini yeniden oluşturma arzusu uyandırmış olmalıdır. Bu nedenle Spinoza *Etika*'da, bu noktaları geliştirmeyi tasarladığı bir İnceleme'den söz eder.[12]

Spinoza ortak mefhumların bizim ilk upuygun fikirlerimiz olduğunu keşfettiğinde, birinci tür bilgiyle ikinci tür bilgi arasına bir boşluk girer. Ancak bu boşluğun varlığı bize bu iki tür arasındaki bütün bir denk geliş sistemini unutturmamalıdır; bu denk gelişler olmasaydı bir upuygun fikrin ya da bir ortak mefhumun oluşturulması anlaşılmaz olarak kalırdı. İlk önce medeni halin aklın yerini tuttuğunu, aklı hazırladığını ve taklit ettiğini görmüştük. Ahlak yasaları ve buyurucu göstergeler, içerimledikleri çelişkiye rağmen, bir şekilde Doğanın gerçek ve olumlu düzeniyle örtüşmeselerdi, bu olanaksız olurdu. Bu durumda peygamberlerin kavrayıp aktardıkları yasalar pekâlâ Doğa yasalarıdır – her ne kadar bunları upuygun-olmayan bir biçimde anlıyor olsalar da. Aynı şekilde, toplumun en büyük çabası, tamamı doğanın düzeniyle ve en çok da insanın bu düzende varoluşunu sürdürme tarzıyla azami derecede örtüşecek göstergeler seçmek ve yasalar koymaktır. Bu açıdan göstergelerin değişkenliği bir avantajdır ve bize anlama yetisinin kendi kendine sahip olamadığı olanaklar, imgeleme özgü olanaklar sunmaktadır.[13] Ama dahası, akıl, sevinçli tutkuları seçip ayıklamaktan ibaret olan bu ilk çaba sırasında kendi kendisini aramasaydı, ortak mefhumlar oluşturmayı, yani kendi eyleme gücüne sahip olma noktasına gelmeyi başaramayacaktı. Etkin

---

12 *E*, II, 40, not 1: Mefhum ve değişik mefhum türleri problemi hakkında Spinoza "daha önce bu sorunlar üzerine düşündüğünü" söyler. Söz konusu olan tabii ki *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*'dir. Ama "bu konuları başka bir incelemeye sakladığını" da *ekler:* O sırada söz konusu olanın *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*'nin – Spinoza'yı her şeyi baştan ele almaya mecbur eden amaç doğrultusunda – gözden geçirilmiş hali olduğunu varsayıyoruz.

13 *TTP*, Bölüm 1 (II, s. 106): "Gerçekten de yalnızca doğal bilgimizin temelindeki ilke ve mefhumlarla oluşturduklarımızdan çok daha fazla fikri sözlerle ve imgelerle oluşturabiliriz." [Krş. Tür. çev. s. 65]

olmadan önce, eyleme gücümüzü artıran tutkuları seçip birbirine zincirlemek gerekir. Bu tutkular ise doğa bakımından bizimle uyuşan nesnelerin imgeleriyle ilişkilidirler; bu imgeler henüz upuygun-olmayan fikirlerdir, nesneleri bize ancak üzerimizdeki etkileriyle tanıtan basit imlemeler. Öyleyse, ilk çabası birinci bilgi türünün çerçevesi içinde imgelemin tüm kaynakları kullanılarak çizilmeseydi, akıl kendini "bulamayacaktı".

Kökenleri bağlamında değerlendirildiklerinde, ortak mefhumlar imgelemde tam da oluşturulmalarının koşullarını bulurlar. Ama dahası da vardır: Pratik işlevleri bağlamında değerlendirildiklerinde, sadece imgelenebilir şeylere uygulanmaktadırlar. İşte bu nedenle kendileri de bazı açılardan imgelere benzetilmişlerdir.[14] *Genel olarak ortak mefhumların uygulanması akıl ile imgelem, aklın yasalarıyla imgelemin yasaları arasındaki şaşırtıcı bir ahengi içerimler.* Spinoza farklı örnekleri çözümler. *Etika*'nın III. ve IV. bölümleri bir tutkunun, hangi özgül imgelem yasaları altında az ya da çok yeğin, az ya da çok kuvvetli hale geldiğini göstermişti. Buna göre, kendinde imgelediğimiz bir şeye dönük hissimiz, bu şeyin zorunlu ya da zorlanmış olduğuna inandığımızda duyduğumuz histen daha kuvvetlidir.[15] Oysa aklın özgül yasası şeyleri tam da zorunlu olarak değerlendirmekten ibarettir: Ortak mefhumlar bedenler arasındaki uyuşmaların ya da uyuşmazlıkların zorunluluğunu anlamamızı sağlamaktadır. Akıl burada imgelemin bir eğiliminden yararlanır: Şeyleri ne kadar zorunlu olarak anlarsak, imgeleme dayalı tutkuların da o kadar az kuvveti ya da yeğinliği olur.[16] İmgelem, kendi yasası uyarınca, her zaman nesnesinin mevcudiyetini olumlayarak işe başlar; daha sonra bu mevcudiyeti

---

14 *E*, II, 47, notta Spinoza ortak mefhumlarla imgelenebilir şeylerin yani cisimlerin ya da bedenlerin yakınlığına açıkça dikkat çeker. Hatta burada Tanrı fikrinin ortak mefhumlardan ayırt edilmesi de bundandır. Spinoza her zaman aynı şekilde "imgelediğimiz" ortak özelliklerden (*E*, V, 7, kanıtlama) ya da "açık ve seçik olarak anlaşılan şeylerle ilgili imgeler"den söz eder (*E*, V, 12, önerme). [Krş. AY, s. 194; HZÜ, s. 274; ÇD, s. 745]

15 *E*, IV, 49; V, 5.

16 *E*, V, 6, önerme ve kanıtlama.

dışlayan nedenlerce etkilenir; bir çeşit "dalgalanma" içine girer ve nesnesini ancak olanaklı ve hatta olumsal olarak düşünebilir. O halde bir nesnenin imgelenmesi zamanla kendisinin zayıflaması ilkesini de içermektedir. Ama akıl kendi yasası uyarınca ortak mefhumları, yani "her zaman mevcut olarak düşündüğümüz" özelliklerin fikrini oluşturur.[17] Burada akıl, imgelemin gereğini, onun yapabileceğinden daha iyi yerine getirmektedir. Onu çeşitli nedenlerle etkileyen yazgısı tarafından sürüklenen imgelem nesnesinin mevcudiyetini korumayı başaramaz. Tutkuların kuvvetini göreli olarak azaltmakla yetinmeyen yalnızca akıldır: "Zaman göz önüne alınırsa" akıldan ya da ortak mefhumdan doğan etkin hisler kendilerinde, imgelemden doğan bütün edilgin hislerden daha kuvvetlidirler.[18] İmgelemin yasasına göre, bir his birarada eyleyen ne kadar çok neden tarafından uyandırılırsa, o kadar kuvvetli olur.[19] Ama ortak mefhum da kendi yasasına göre, birçok şeye ya da onlarla kolaylıkla birleşen şey imgelerine uygulanır ya da onlarla ilişkilenir: Dolayısıyla sık sık meydana gelir ve canlıdır.[20] Bu anlamda imgelem hissinin yeğinliğini azaltır, çünkü zihni birçok nesneyi göz önünde bulundurmaya belirlemektedir. Ama mefhumla birleşen bu nesneler ayrıca ondan kaynaklanan akıl hissini destekleyen nedenler gibidirler.[21]

Zorunluluk, mevcudiyet ve sıklık ortak mefhumların üç özelliğidir. Bu özellikler ortak mefhumların – gerek edilgin hislerin yeğinliğini azaltmak için, gerekse etkin hislerin diriliğini güvence altına almak için – kendilerini bir şekilde imgeleme

---

17 *E*, V, 7, kanıtlama: "Bir akıl hissi, zorunlu olarak, şeylerin her zaman mevcut diye düşündüğümüz (zira onların mevcut varoluşunu dışlayan hiçbir şey verili olamaz) ve her zaman aynı şekilde imgelediğimiz ortak özellikleriyle ilgilidir."

18 *E*, V, 7, önerme. (Bu metin yalnızca "mevcut değil diye" düşünülen şeylerle ilgili imgelem hislerine gönderme yapmaktadır. Ancak, zaman hesaba katıldığında, imgelemin *her zaman* başına gelen şey nesnesini mevcut değil diye düşünmeye belirlenmektir.)

19 *E*, V, 8, önerme ve kanıtlama.

20 *E*, V, 11, 12 ve 13.

21 Bkz. *E*, V, 9 ve 11.

dayatmalarını sağlarlar. Ortak mefhumlar imgelemin yasalarını, bizi tam da imgelemden kurtarmak için kullanırlar. Zorunlulukları, mevcudiyetleri ve sıklıkları imgelemin devinimine sızmalarına ve onun akışını kendi yararlarına olacak şekilde saptırmalarına olanak tanımaktadır. Burada imgelemle aklın *özgür bir ahengi*nden söz etmek abartı olmaz.

Etika'nın büyük bir bölümü, tam olarak V, 21'e kadarki kısmı ikinci bilgi türü perspektifinden yazılmıştır. Zira upuygun fikirlere ve Tanrının kendisi hakkında upuygun bir bilgiye sahip olmanın tek yolu ortak mefhumlardır. Burada her tür bilginin bir koşulu değil, bir ruh ve bir bedenden oluşmuş sonlu varolan kipler olmamız ölçüsünde bizim bilgimizin bir koşulu vardır. Başlangıçta yalnızca upuygun-olmayan fikirlere ve edilgin etkilenişlere sahip olan bizler, anlama ve eyleme gücümüzü ancak ortak mefhumlar oluşturarak ele geçirebiliriz. Her türlü bilgimiz bu mefhumlardan geçer. Bu nedenle Spinoza Tanrının varlığının bile kendisi aracılığıyla bilinemeyeceğini söyleyebilmektedir; Tanrının varlığının "mefhumlardan çıkarsanması gerekir. Bu mefhumların doğruluğu öylesine sağlam ve sarsılmaz olmalıdır ki, onları değiştirebilecek bir güç ne varolabilmeli ne de kavranabilmelidir."[22] *Etika*'da da aynı itiraf vardır: I. bölüm Tanrıyı ve Tanrıya bağlı olan her şeyi bilmemizi sağlar; ama bu bilginin kendisi ikinci türdendir.[23]

Bütün cisim ve bedenler bazı şeylerde uyuşurlar; uzam, devinim, dinginlik. Uzam, devinim ve dinginlik fikirleri bizim için çok evrensel mefhumlardır, çünkü varolan tüm cisim ve bedenlere uygulanmaktadırlar. Şunu sorarız: Tanrı fikrinin kendisi de bir ortak mefhum olarak, bütün mefhumların en evrenseli olarak

22 *TTP*, Bölüm 6 (II, s. 159) [Krş. Tür. çev. s. 122]. Ayrıca bkz. bu metne ilişkin mş not (II, s. 315).

23 *E*, V, 36, not.

görülebilir mi? Birçok metin bunu öne sürüyor gibidir.[24] Yine de durum böyle değildir: Tanrı fikrimiz ortak mefhumlarla sıkı sıkıya bağlantılıdır, ama bu mefhumlardan biri değildir. Tanrı fikri bir anlamda ortak mefhumların karşıtıdır, çünkü ortak mefhumlar her zaman imgelenebilir şeylere uygulanır, oysaki Tanrı imgelenebilir olamaz.[25] Spinoza'nın söylediği yalnızca, ortak mefhumların bizi Tanrı fikrine götürdükleri, bize zorunlu olarak Tanrının bilgisini "*verdikleri*" ve onlarsız bu bilgiye sahip olamayacağımızdır.[26] Aslında bir ortak mefhum upuygun bir fikirdir; upuygun fikir ifade edici olması bakımından fikirdir; ifade ettiği de Tanrının özüdür. Dolayısıyla Tanrı fikri ortak mefhumlarla ifade ilişkisi içindedir. Ortak mefhumlar şeylerin tüm kurucu ilişkilerinin kaynağı olarak Tanrıyı ifade ederler. Onu ifade eden bu mefhumlarla ilişkili olduğu ölçüde Tanrı fikri ikinci tür dini kurar. Zira etkin hislerden, etkin sevinçlerden ortak mefhumlar doğar ve bunlar tam da "Tanrı fikri eşliğinde" doğarlar. Tanrı sevgisi söz konusu eşlikle birlikte bu sevinçten başka bir şey değildir.[27] Dolayısıyla, ortak mefhumları kavradığı ölçüde aklın en büyük çabası Tanrıyı tanımak ve sevmektir.[28] (Ama ortak mefhumlarla ilişkilendirilmiş bu Tanrının bizim sevgimize karşılık vermesi beklenemez: O bize hiç karşılık vermeyen duygusuz bir Tanrıdır. Zira ortak mefhumlardan kaynaklanan sevinçler, ne kadar etkin olurlarsa olsunlar, ilk başta bizim eyleme gücümüzü artırmış ve bize vesile neden olarak hizmet etmiş edilgin sevinçlerden ya da imgelem verilerinden koparılamazlar. Oysa Tanrının kendisi

---

24 *E*, II, 45-47'de Spinoza ortak mefhumlardan Tanrı fikrine geçmektedir (bkz. özellikle 46, kanıtlama). V, 14-15'te de benzer bir geçiş vardır: Pek çok sayıda imgenin kolayca ortak mefhumla birleştiğini gösterdikten sonra, Spinoza tüm imgeleri Tanrı fikriyle birleştirip ilişkilendirebileceğimiz sonucuna varır.

25 *E*, II, 47, not: "İnsanların Tanrı ve ortak mefhumlar hakkında eşit derecede açık bir bilgilerinin olmamasının nedeni, Tanrıyı cisimleri ya da bedenleri imgeledikleri gibi imgeleyememeleridir." [Krş. AY, s. 69; HZÜ, s. 119-120; ÇD, s. 283]

26 *E*, II, 46, kanıtlama (*id quod dat*).

27 *E*, V, 15, kanıtlama.

28 *E*, IV, 28, kanıtlama.

tutkulardan arınıktır: O hiçbir edilgin sevinç duymaz, hatta edilgin bir sevinç varsayan cinsten hiçbir etkin sevinç de duymaz.[29])

Anlama Yetisinin Düzeltilmesi'nin metodolojik gereklerini hatırlıyoruz: Tanrı fikrinden yola çıkamayız, ama bu fikre olabildiğince hızlı bir biçimde ulaşmamız gerekir. "Olabildiğince hızlı" bu incelemede şöyle sunuluyordu: Sahip olduğumuz bir fikirdeki olumlu olan şeyden yola çıkmalıydık; bu fikri upuygun kılmaya çabalıyorduk; bu fikir nedenine bağlandığında, nedenini ifade ettiğinde upuygun oluyordu; ama kendi nedenini ifade ederken kaçınılmaz olarak bu nedeni belli bir sonuç üretmeye belirleyen Tanrı fikrini de ifade ediyordu. Böylelikle nedenden nedene gidecek sonsuz bir gerilemeye girme tehlikesinden de kurtulmuş oluyorduk: Tanrı nedeni belirleyen şey olarak her düzeyde ifade edilmekteydi.

Bu konuda *Etika* ile *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*'ni karşı karşıya getirmek bize hatalı görünüyor. Anlama Yetisinin Düzeltilmesi *nasıl Tanrıdan başlamıyorsa,* Etika *da mutlak olarak sonsuz töz olması bakımından Tanrıdan başlamaz. Etika* hiçbir şekilde koşullanmamış bir şeyden yola çıkarmış gibi Tanrıdan yola çıkmaz; bu bakımdan ilk önermelerin rolünü gördük. *Etika*'nın tasarısı *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*'ninkiyle aynıdır: sonsuz bir gerilemeye düşmeden ve Tanrının kendisini bir uzak neden haline getirmeden, Tanrı fikrine olabildiğince hızlı bir biçimde yükselmek. O halde *Etika, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*'nden ayrılıyorsa, bu bir yöntem değişikliğinden değil, bir ilke değişikliğinden hiç değil, sadece *Etika*'nın daha az yapay ve daha somut araçlar bulmuş olmasındandır. Bu araçlar ortak mefhumlardır (V, 21'e kadar). Artık upuygun bir fikir oluşturmayı denemek için, herhangi bir fikirdeki olumlu şeyden yola çıkmayız: Bu tür bir işlem pek güvenilir değildir ve belirsiz halde kalmaktadır. Sevinçli bir tutkudaki olumlu şeyden yola çıkarız; böylece ilk

---

29 Bkz. *E*, V, 17 ve 19. Spinoza Tanrının hiçbir eyleme gücü artışı, demek hiçbir edilgin sevinç duyamayacağını açıkça hatırlatır. Ama burada ayrıca, Tanrının genel olarak herhangi bir sevinç duyabileceğini yadsıma fırsatı da bulur: Nitekim *Etika*'nın *bu uğrağında* yalnızca ikinci türe ait etkin sevinçler bilinmektedir. Oysa bu sevinçler de birtakım tutkular varsayarlar ve tıpkı tutkular gibi Tanrıdan dışlanmışlardır.

upuygun fikrimiz olan bir ortak mefhum oluşturma yönünde belirlenmiş oluruz. Daha sonra, gittikçe daha genel ortak mefhumlar oluştururuz, akıl sistemini kuran mefhumlar; ama her bir ortak mefhum kendi düzeyinde Tanrıyı ifade etmekte ve bizi Tanrı bilgisine yöneltmektedir. Her bir ortak mefhum Tanrıyı, mefhumun uygulandığı bedenlerdeki bileşen ilişkilerin kaynağı olarak ifade eder. Dolayısıyla en evrensel mefhumların Tanrıyı daha az evrensel mefhumlardan daha iyi ifade ettiği söylenemez. Tanrının kendisinin de bir ortak mefhum, ortak mefhumların en evrenseli olduğu ise kesinlikle söylenemez: Gerçekte, hem en evrensel olanlar hem de en az evrensel olanlar, her bir mefhum bizi Tanrıya götürmekte, her bir mefhum Tanrıyı ifade etmektedir. İfade sisteminde Tanrı hiçbir zaman bir uzak neden değildir.

Bu nedenle Tanrı fikri *Etika*'da bir eksen rolü oynayacaktır. Her şey onun etrafında dönmekte, her şey onunla değişmektedir. Spinoza ikinci bilgi türünün "yanı sıra" bir üçüncünün de verili olduğunu bildirir.[30] Dahası ikinci türü üçüncü türün devindirici nedeni olarak sunar: Bizi üçüncü türe girmeye, üçüncü türü "oluşturmaya" belirleyen ikinci tür bilgidir.[31] Buradaki soru şudur: İkinci tür bizi bu yolda nasıl belirlemektedir? *Etika*'da V, 20-21'de beliren bu geçişi *sadece Tanrı fikri açıklayabilir.* 1°) Her bir ortak mefhum bizi Tanrıya götürür. Onu ifade eden ortak mefhumlarla ilişkilendirilen Tanrı fikrinin kendisi de, ikinci tür bilginin bir parçasıdır. Bu ölçüde duygusuz bir Tanrıyı temsil eder, ama bu fikir bizim anlama gücümüzden kaynaklanan tüm sevinçlere eşlik eder (bu anlama gücü ortak mefhumlarla işlediği ölçüde). Bu anlamda Tanrı fikri ikinci türün uç noktasıdır. 2°) Ancak, zorunlu olarak ortak mefhumlarla ilişkili olsa da, Tanrı fikrinin kendisi bir ortak mefhum değildir. Bu yüzden de bizi yeni bir öğenin içine atar. Tanrı fikrine ancak ikinci türle erişebiliriz; ama bu fikre erişip de, yeni bir hale girmek üzere

---

30 *E*, II, 40, not 2.

31 *E*, V, 28, önerme: "Şeyleri üçüncü tür bilgiyle bilme çabası ya da arzusu birinciden değil ikinci bilgi türünden doğar." [Krş. AY, s. 201; HZÜ, s. 282; ÇD, s. 767]

bu ikinci türden çıkmaya belirlenmemek mümkün değildir. İkinci tür bilgide, üçüncü türün temelini atan Tanrı fikridir; "temel" sözcüğünden, gerçek devindirici nedenin, *causa fiendi*'nin anlaşılması gerekir.[32] Demek ki bu Tanrı fikri, bizi o yönde belirlediği üçüncü tür bilgide içerik değiştirecek, bir başka içerik alacaktır.

Bir ortak mefhumun iki özelliği vardır: Varolan birçok kipe uygulanır; bize varolan kiplerin, altında uyuştukları ve karşıtlaştıkları ilişkileri tanıtır. Bir sıfatın fikrinin bize ilk başta bir ortak mefhum gibi görünmesi bir yere kadar anlaşılabilir: Uzam fikri varolan tüm cisim ve bedenlere uygulandığı ölçüde çok evrensel bir mefhumdur; uzamın sonsuz kiplerinin fikri de bize, Doğanın tamamının bakış açısından tüm bedenlerin uyuşumunu tanıtır. Ama tüm ortak mefhumlara eklenen ya da "eşlik eden" Tanrı fikri bize sıfatlar ve kipler hakkında yeni bir değerlendirme biçimi esinler. Yine *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi*'nde nasılsa, *Etika*'da da öyledir: Tanrı fikri bizi "gerçek varlıklar"ın ve onların zincirlenişinin alanına sokar. Sıfat artık sadece kendisine denk gelen tüm *varolan kiplerin ortak bir özelliği* olarak değil, tanrısal tözün *tekil özünü* oluşturan ve kiplerin tüm *tikel özlerini* içeren şey olarak anlaşılacaktır. Üçüncü tür bilgi böylece tanımlanmış olur: "Tanrının bazı sıfatlarının biçimsel özünün upuygun fikrinden şeylerin özünün upuygun bilgisine" uzanmaktadır.[33] Sıfat yine bir ortak biçimdir, ama değişmiş olan şey "ortak" sözcüğünün anlamıdır. Ortak artık genel, yani varolan birçok kipe ya da belli bir cinsin varolan tüm kiplerine uygulanabilir demek değildir. Ortak, tekanlamlı demektir: Sıfat tekanlamlıdır, ya da tekil özünü oluşturduğu Tanrı ile tikel özlerini içerdiği kiplerde ortaktır. Kısacası ikinci ve üçüncü tür arasında temel bir farklılık belirir: İkinci türün fikirleri genel

---

32 *E*, V, 20, notta Spinoza üçüncü türün "temel"inden söz eder. Bu temel "Tanrı bilgisidir". Söz konusu olan elbette, üçüncü türün bize vereceği şekliyle Tanrı bilgisi değildir. Bağlamın da kanıtladığı gibi (V, 15 ve 16), burada ortak mefhumlar tarafından verilen bir Tanrı bilgisi söz konusudur. Aynı şekilde II, 47, notta Spinoza, üçüncü tür bilgiyi bir Tanrı bilgisinden hareketle "oluşturduğumuzu" söylemektedir. Burada da bağlam (II, 46, kanıtlama) söz konusu olanın ikinci türün parçası olarak Tanrı bilgisi olduğunu gösterir.

33 *E*, II, 40, not 2 (ayrıca bkz. V, 25, kanıtlama).

işlevleriyle tanımlanır, varolan kiplere uygulanır ve bize bu varolan kipleri karakterize eden ilişkilerin bileşimini tanıtırlar. Üçüncü türün fikirleri tekil doğalarıyla tanımlanır, Tanrının özünü temsil eder ve bize tikel özleri Tanrının kendisinde içerilmiş halleriyle tanıtırlar.[34]

Bizler varolan kiplerizdir. Bilgimiz şu koşula bağlıdır: Üçüncü türün fikirlerine erişmek için ortak mefhumlardan geçmemiz gerekir. Bir kipi karakterize eden ilişkiyi özünden hareketle çıkarsamak şöyle dursun, öze erişebilmek için önce ilişkiyi bilmemiz gerekir. Yine, uzamı, Tanrının özünü oluşturan şey olarak anlamadan önce, bir ortak mefhum olarak anlamamız gerekir. İkinci tür bilgi bizim için üçüncü tür bilginin etker nedenidir; ve ikinci türde, bizi ikinciden üçüncüye geçiren Tanrı fikridir. İşe, Tanrının özünü ifade eden ortak mefhumlar oluşturmakla başlarız; ancak o zaman Tanrıyı kendini özlerde ifade eden şey olarak anlarız. Bizim bilgimizin dayandığı bu koşul her tür bilginin koşulu değildir: Gerçek İsa ortak mefhumlardan geçmez. Bize verdiği öğretiyi ortak mefhumlara uyarlar, uygun hale getirir; ama onun bilgisi dolaysızca üçüncü tür bilgidir; demek ki İsa açısından, Tanrının varlığı kendiliğinden bilinir.[35] Bu nedenle Spinoza şunu söyler: İsa'nın tersine biz Tanrının varlığını kendiliğinden bilmeyiz.[36] Varoluşumuzun doğal durumunda upuygun-olmayan fikirlerle ve edilgin etkilenişlerle dolu oluruz; öncelikle ortak mefhumlar oluşturmazsak, ne herhangi bir upuygun fikre ne de etkin bir sevince ulaşabiliriz. Yine de buradan Tanrının bizim açımızdan *dolaylı olarak* bilindiği sonucu çıkmaz. Ortak mefhumların göstergelerle hiçbir

---

34 İkinci ve üçüncü türün fikirleri ne ölçüde aynıdır? Sadece işlevleri ya da kullanımlarıyla mı ayrışırlar? Bu problem karmaşıktır. En evrensel ortak mefhumların sıfatların fikirleriyle örtüştüğü kesindir. Bu fikirler tıpkı ortak mefhumlar gibi, *varolan kiplerle* ilişkili olarak yerine getirdikleri genel işlevleri içerisinde kavranırlar. Üçüncü türün fikirleri gibi nesnel özleri içerisinde ve *kip özlerini* nesnel olarak içermeleri ölçüsünde düşünülürler. Ne var ki, daha az evrensel ortak mefhumlar kendi paylarına tikel özlerin fikirleriyle örtüşmezler (özler ilişkilerde ifade edilseler de, ilişkiler özlerle karışmazlar).

35 *TTP*, Bölüm 4 (II, s. 140-141).

36 *TTP*, Bölüm 1 (II, s. 98-99).

ilgisi yoktur; bu mefhumlar sadece bizzat bizim üçüncü tür bilgiye erişmemizin koşullarını oluştururlar. Demek ki Tanrının varlığına ilişkin ispatlar birer dolaylı ispat değildir: Tanrı fikri bu ispatlarda da ortak mefhumlarla ilişkisi çerçevesinde kavranmıştır, ama bizi tam da üçüncü türü "oluşturmaya" ya da doğrudan bir bakış kazanmaya belirlemektedir.

BÖLÜM XIX

KUTLULUK

Birinci bilgi türünün nesnesi, parçalar arasında, dışsal belirlenimlerine göre gerçekleşen karşılaşmalardır. İkinci tür ise karakteristik ilişkilerin bileşimine kadar yükselir. Ama ebedi özlerle ilgili olan yalnızca üçüncü türdür: Tanrının özünün ve Tanrıda oldukları ve Tanrı tarafından kavrandıkları halleriyle tikel özlerin bilgisi. (Böylece üç bilgi türünde, Doğanın düzeninin üç yönüyle yeniden karşılaşırız: tutkuların düzeni, ilişkilerin bileşim düzeni, bizzat özlerin düzeni.) Özlerin de birçok niteliği vardır. Bir kere, tikeldirler, yani birbirlerine indirgenemezler: Her biri gerçek bir varlık, bir *res physica*, bir güç ya da yeğinlik derecesidir. İşte bu nedenle Spinoza, ikinci türün bize genel olarak varolan her şeyin Tanrıya bağlı olduğunu gösterdiğini, ama bir tek üçüncü türün tikel olarak belli bir özün bağlılığını anlamamızı sağladığını söyleyerek, üçüncü türü ikinci türün karşısına koyabilmektedir.[1] Ancak, öte yandan her bir öz diğer tüm özlerle uyuşur. Bunun nedeni tüm özlerin her bir özün üretilişinde kapsanmasıdır. Artık söz konusu olan, varolan kipler arasındaki az ya da çok genel, göreli uyuşumlar değil, her bir özün

1 *E*, V, 36, notta Spinoza ikinci türün *genel* kanıtlamasıyla üçüncü türün *tekil* çıkarımını karşı karşıya getirir.

diğer tüm özlerle tekil ve mutlak uyuşumudur.[2] O zaman zihin bir özü, yani ebedilik türü altında bir şeyi tanıdığında, kaçınılmaz olarak daha çok şey tanıma ve gittikçe daha da çok şey tanımayı arzu etme yönünde belirlenecektir.[3] Son olarak da, özler ifade edicidir: Her bir öz diğer tüm özleri üretilişinin ilkesinde ifade etmekle kalmaz, tüm özleri içeren ve tikel anlamda her bir özün bağlı olduğu bu ilke olarak Tanrıyı da ifade eder. Her öz Tanrının gücünün bir parçasıdır, dolayısıyla bizzat Tanrının özüyle kavranır, ama Tanrının özü *bu* özle açıklandığı ölçüde kavranır.[4]

Öyleyse en üstün bilgi üç veri kapsamaktadır. İlk olarak, kendi kendimizin ya da kendi özümüzün upuygun bir bilgisi (bedenimizin özünü ebedilik türü altında ifade eden fikir): Herkes kendi özünün fikrini oluşturmaktadır; Spinoza'nın da, üçüncü türün *tikel anlamda* bir özün Tanrıya nasıl bağlı olduğunu gösterdiğini söylerken, aklındaki fikir budur.[5] İkinci olarak, yine özleri içerisinde ya da ebedilik türü altında, olabilecek en çok sayıda şeyin upuygun bir fikri. Üçüncü olarak, Tanrının tüm özleri içermesi ve her birinin üretilişinde (dolayısıyla tikel olarak bizim özümüzün üretilişinde) hepsini kapsaması ölçüsünde Tanrının özü.

Ben, şeyler ve Tanrı üçüncü tür bilginin üç fikridir. Bunlardan sevinçler, bir arzu ve bir sevgi doğar. Üçüncü türün sevinçleri etkin sevinçlerdir: Nitekim bizim özümüz tarafından açıklanırlar ve onlara her zaman bu özün upuygun fikri "eşlik eder". Diğer şeylerin ve Tanrının özü de dahil olmak üzere, üçüncü tür altında anladığımız her şeyi, kendi özümüzü (bedenimizin özü) ebedilik türü altında kavramamızdan ötürü anlarız.[6] İşte bu anlamda, üçüncü türün bizim

---

2 *E*, V, 37, not: Yalnızca varolan kipler birbirlerini yıkıma uğratabilirler, hiçbir öz bir başka özü yıkıma uğratamaz.

3 Bkz. *E*, V, 25-27.

4 *E*, V, 22, kanıtlama ve 36, önerme.

5 *E*, V, 36, not (bütün bağlam burada herkes için söz konusu olanın kendi özü, kendi bedeninin özü olduğunu göstermektedir: Bkz. V, 30, önerme ve kanıtlama).

6 *E*, V, 29, önerme.

eyleme ya da anlama gücümüzden (yani bizim özümüzle açıklandığı ölçüde Tanrının kendi düşünme gücünden) başka bir *biçimsel nedeni* yoktur.[7] Üçüncü tür bilgide tüm fikirlerin biçimsel nedeni bizim anlama gücümüzdür. Dolayısıyla da bu fikirlerden ileri gelen tüm etkilenişler doğa gereği etkin etkilenişler, etkin sevinçlerdir.[8] Tanrının özünün benimkini etkilediğini ve özlerin birbirlerini etkilediklerini kavramak gerekir; ama hiçbir öz etkilenişi yoktur ki, biçimsel olarak bu özün kendisiyle açıklanmasın ve dolayısıyla ona biçimsel neden olarak kendisinin fikri ya da eyleme gücünün düşünülmesi eşlik etmesin.

Kendimizin upuygun fikrinden kaynaklanan bu sevinçten bir *arzu* doğar, hep – özleri içinde ya da ebedilik türü altında – daha çok şey bilme arzusu. Ama özellikle de bir *sevgi* doğar. Zira üçüncü türde Tanrı fikri kendi payına tüm fikirlerin maddi nedeni gibidir. Tüm özler, sayesinde kavrandıkları şey olarak Tanrıyı ifade ederler: Benim kendi özüm benim eyleme gücümü temsil eder; ama benim eyleme gücüm, benim özümle açıklandığı ölçüde Tanrının kendisinin gücünden başka bir şey değildir. Dolayısıyla maddi neden olarak Tanrı fikrinin eşlik etmediği bir üçüncü tür sevinci yoktur: "Üçüncü tür bilgiden zorunlu olarak zihinsel Tanrı Sevgisi doğar: zira bu bilgi türünden, neden olarak Tanrı fikrinin eşlik ettiği sevinç doğmaktadır."[9]

Peki, üçüncü türün etkin sevinçleri ikinci türünkilerden nasıl ayrılırlar? İkinci türün sevinçleri zaten etkindir, çünkü sahip olduğumuz bir upuygun fikirle açıklanırlar. Yani bu sevinçler

---

7 *E*, V, 31, önerme: "Üçüncü bilgi türü, zihnin kendisinin de ebedi olması ölçüsünde, biçimsel nedeni olarak zihne bağlıdır." [Krş. AY, s. 201; HZÜ, s. 284; ÇD, s. 771]

8 *E*, V, 27, kanıtlama: Üçüncü tür bilgiyle bilen kişi "en büyük sevinçle (*summa laetitia*) etkilenir." [Krş. AY, s. 200; HZÜ, s. 282; ÇD, s. 767]

9 *E*, V, 32, önerme sonucu. [Krş. AY, s. 202 (Anlıksal Tanrı Sevgisi); HZÜ, s. 285 (Tanrıya karşı zihinsel sevgi); ÇD, s. 775 (Tanrıya yönelik akli bir sevgi)]

anlama ya da eyleme gücümüzle açıklanırlar. Bu güce biçimsel olarak sahip olduğumuzu içerimlerler. Ama bu güç artık artmaya elverişli görünmese de, belli bir nitelikten, kendi özümüzün güç ya da yeğinlik derecesine denk gelen bireysel niteliksel bir nüanstan yoksundur. Gerçekten de ikinci tür bilgide kaldığımız sürece, sahip olduğumuz upuygun fikir henüz kendimizin, özümüzün, bedenimizin özünün fikri değildir. Bu kısıtlama bilgi probleminin kalkış noktasının ne olduğu hatırlandığında, önemli görünecektir: Kendi kendimizin ya da bedenimizin upuygun fikrine dolaysızca *sahip* değilizdir; çünkü bir fikir, başka bedenlerin fikirleriyle etkilenmesi ölçüsünde Tanrıdadır; dolayısıyla kendi bedenimizi ancak zorunlu olarak upuygunsuz olan etkileniş fikirleriyle tanırız ve kendi kendimizi de bu fikirlerin fikirleriyle tanırız; dış bedenlerin fikirlerine ve kendi bedenimizle kendi zihnimizin fikrine gelince, varoluşumuzun dolaysız koşullarında bunlara sahip değilizdir. İkinci tür bilgi ise bize pekâlâ upuygun fikirler verir; ama bu fikirler yalnızca bizim bedenimizle dış bedenlerin ortak özelliklerinin fikirleridir. Upuygundurlar; çünkü parçada oldukları gibi bütündedirler ve bizde, zihnimizde oldukları gibi başka şeylerin de fikirlerindedirler. Ama hiçbir şekilde *kendimizin* upuygun bir fikrini ya da bir *başka şeyin* upuygun fikrini oluşturmazlar.[10] İkinci türün fikirleri bizim özümüzle açıklanırlar, ama kendileri bu özün bir fikrini oluşturmazlar. Buna karşılık üçüncü tür bilgiyle, kendimizin ve Tanrıda oldukları ve Tanrı tarafından kavrandıkları haliyle başka şeylerin upuygun fikirlerini oluştururuz. Dolayısıyla üçüncü türün fikirlerinden kaynaklanan etkin sevinçler ikinci türden kaynaklananlardan farklı bir doğadadır. Ve daha genel olarak Spinoza, zihnin iki etkinlik biçimini, etkin olduğumuz ve kendimizi etkin hissettiğimiz iki kipi, anlama gücümüzün iki ifadesini ayırt edecek konumdadır: "... Şeyleri bir ebedilik türü altında kavramak aklın doğasındandır [ikinci tür] ve bedenin özünü bir ebedilik türü

10 Bu yüzden ortak mefhum olarak ortak mefhumlar hiçbir tekil şeyin özünü oluşturmazlar: Bkz. *E*, II, 37, önerme; V, 41, kanıtlamada da Spinoza ikinci türün bize zihnin ebedi özüne ilişkin hiçbir fikir vermediğini hatırlatır.

altında kavramak da zihnin doğasına aittir [üçüncü tür]; ve bu *iki şey* dışında hiçbir şey zihnin özüne ait değildir."[11]

Edilgin olsun etkin olsun tüm etkilenişler, içinde özün ifade edildiği etkilenme kudretini doldurdukları ölçüde, özün etkilenişleridir. Ama edilgin etkilenişler (keder ya da sevinç) *doğuştan-olmayan* etkilenişlerdir, çünkü dışarıdan üretilirler; etkin etkilenişler, etkin sevinçler ise *doğuştandır*, çünkü bizim özümüzle ya da anlama gücümüzle açıklanırlar.[12] Bununla birlikte doğuştanlığın iki farklı boyutu var gibidir; ona erişme ya da kavuşma konusunda yaşadığımız güçlükleri açıklayan iki boyutu. Bir kere, ortak mefhumların kendileri doğuştandır, tıpkı onlardan kaynaklanan etkin sevinçler gibi. Ama buna rağmen, oluşturulmaları, az ya da çok kolaylıkla oluşturulmaları, dolayısıyla zihinlerde az ya da çok ortak olmaları gerekmektedir. Eyleme ya da anlama gücümüzden kopuk bir biçimde doğduğumuz düşünülürse, görünürdeki çelişki ortadan kalkar: Varoluşta, özümüze ait olanı ele geçirmemiz gerekir. Açıkçası, ancak ilk başta eyleme gücümüzü artıran sevinçli tutkularda bir kalkış noktası bulduğumuz takdirde, ortak mefhumlar (en genel ortak mefhumları bile) oluşturabiliriz. İşte bu anlamda, ortak mefhumlardan kaynaklanan etkin sevinçler, vesile nedenlerini edilgin sevinç etkilenişlerinde bulurlar: Prensipte doğuştan olsalar da, doğuştan-olmayan etkilenişlere vesile nedenleri olarak bağımlıdırlar. Ama Tanrının kendisi hiçbir artışa elverişli olmayan sonsuz bir eyleme gücüne dolaysızca sahiptir. Dolayısıyla Tanrı upuygun-olmayan fikirlere sahip olmadığı gibi, hiçbir tutku da (sevinçli olsa bile) duymaz. Fakat bu durumda, ortak mefhumların ve onlardan kaynaklanan etkin sevinçlerin Tanrıda olup olmadıkları sorusu ortaya çıkar. Upuygun fikirler olduklarından, ortak mefhumlar tabii ki Tanrıdadırlar, ama yalnızca Tanrı daha önce

---

11 *E*, V, 29, kanıtlama [Krş. AY, s. 201 (bengilik türü altında kavramak); HZÜ, s. 283 (bir çeşit ezelilikle tasarlamak); ÇD, s. 769 (sonsuzluğun ufku altında kavramak)]. Demek ki burada, biri ortak mefhumun *mevcudiyetiyle*, öbürü de tekil özün *varoluşuyla* tanımlanan iki ebedilik türü vardır.

12 Genel olarak öz etkilenişleri, doğuştanlık ve doğuştan olmayış konusunda bkz. *E*, III, arzunun tanımının açıklaması.

bu mefhumları zorunlu olarak kapsayan başka fikirlere sahip olduğu ölçüde (bu başka fikirler bizim için üçüncü türün fikirleri olacaktır).[13] Öyle ki ne Tanrı ne de Onun düşüncesinin ifadesi olan İsa ortak mefhumlar*la* düşünür. O halde ortak mefhumlar Tanrıda, bizim ikinci türde duyduğumuz sevinçlere denk sevinçlerin ilkesi olamazlar: Tanrı tüm edilgin sevinçlerden arınıktır, hatta vesile neden olarak eyleme gücündeki bir artışı varsayan ikinci türün etkin sevinçlerini bile duymaz. Bu yüzden, Tanrı *ikinci türün fikrine göre* hiçbir sevinç hissi duymamaktadır.[14]

Üçüncü türün fikirleri bizim özümüzle açıklanmakla kalmazlar, bu özün kendisinin ve bağlantılarının (ebedilik türü altında Tanrı fikriyle olan bağlantı, başka şeylerin fikirleriyle olan bağlantılar) fikrinden ibarettirler. Biçimsel neden olarak özümüzün fikrinden ve maddi neden olarak Tanrı fikrinden yola çıkarak, tüm fikirleri Tanrıda oldukları halleriyle kavrarız. Üçüncü tür bilgi altında, bizde de dolaysızca ve ezelden beri Tanrıda oldukları gibi olan fikirler ve etkin hisler oluştururuz. Tanrının düşündüğü gibi düşünür, bizzat Tanrının hislerini duyarız. Kendimizin fikrini Tanrıda olduğu haliyle ve Tanrının fikrini – hiç değilse kısmen – Tanrının kendisinde olduğu haliyle oluştururuz: Dolayısıyla üçüncü türün fikirleri doğuştanlığın daha derin bir boyutunu meydana getirirler; üçüncü türün sevinçleri de özün kendindeki biricik gerçek etkilenişleridir. Hiç şüphesiz, üçüncü türe *varmış* gibi görünüyoruz.[15] Ama burada bize vesile neden

---

13 *E*, II, 38 ve 39, kanıtlamaya göre ortak mefhumlar kesinlikle Tanrıdadır. Ama kendileri de Tanrıda olan tekil şeylerin fikirlerinde (kendimizin ve başka şeylerin fikirleri) kapsandıkları ölçüde Tanrıdadırlar. Bizim için aynısı geçerli değildir: Bizim bilgimizin düzeninde ortak mefhumlar birinci sıradadır. Bu nedenle bizde özel etkilenişlerin (ikinci türün sevinçleri) kaynağıdırlar. Tanrı ise yalnızca üçüncü türün etkilenişlerini duyar.

14 Bkz. *E*, V, 14-20.

15 *E*, V, 31, not: "Zihnin şeyleri ebedilik türü altında kavradığı ölçüde ebedi olduğundan şimdi emin olsak da, göstermek istediğimiz şeyi daha kolay bir şekilde açıklamak ve bu şeyin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için, zihni sanki varolmaya ve şeyleri ebedilik türü altında anlamaya şimdi başlamış gibi değerlendireceğiz. [...]" [Krş. AY, s. 202; HZÜ, s. 284-285; ÇD, s. 773]

olarak hizmet eden, ortak mefhumdur, yani upuygun ve etkin bir şey. "Geçiş" artık bir görünüşten ibarettir; aslında, dolaysızca ve ezelden beri Tanrıda olduğumuz halimiz içinde kendimizi yeniden buluruz. "Zihin, ona yeni katıldığını sandığımız bu yetkinliklere ezelden beri sahiptir."[16] Bu nedenle, yalnızca üçüncü türün fikirlerinden ileri gelen sevinçler *kutluluk* adını hak ederler: Artık bunlar ne bizim eyleme gücümüzü artıran ne de hâlâ böyle bir artışı varsayan sevinçlerdir; Tanrıda olduğu ve Tanrı tarafından kavrandığı haliyle özümüzden mutlak olarak türeyen sevinçlerdir.[17]

Şimdi şunu sormalıyız: İkinci türün Tanrı fikriyle üçüncü türün Tanrı fikri arasındaki fark nedir? Tanrı fikri ikinci türe, sadece onu ifade eden ortak mefhumlarla ilişkilendirildiği ölçüde aittir. Ve bizim bilgimizin koşulları öyledir ki, Tanrı fikrine ortak mefhumlar aracılığıyla "ulaşırız". Ama kendinde Tanrı fikri bu mefhumlardan biri değildir. Dolayısıyla bizi ikinci tür bilgiden çıkararak bize bağımsız bir içerik bildiren şey Tanrı fikridir: Söz konusu olan artık ortak özellikler değil, Tanrının özü, benim özüm ve Tanrıya bağlı tüm diğer özlerdir. Tanrı fikri ortak mefhumlarla ilişkili olduğu sürece, hiçbir sevgi, hiçbir sevinç duymayan egemen bir varlığı temsil eder. Ancak, bizi üçüncü türe belirlerken, Tanrı fikri de bu türe denk gelen yeni nitelikler edinir. Üçüncü tür bilgide duyduğumuz etkin sevinçler bizzat Tanrının da duyduğu sevinçlerdir; çünkü bu sevinçlerden ileri gelen fikirler ezelden beri ve dolaysızca Tanrıda oldukları gibi bizdedirler. Şu halde, *Etika*'nın V. bölümünde arka arkaya betimlenen iki sevgi arasında hiçbir çelişki görülemez: hiçbir sevinç duymadığı için bizi sevemeyecek olan bir Tanrıya yönelik sevgi; kendisi de sevinçli olan ve hem kendi kendisini hem de bizi, bizim Ona duyduğumuz sevginin aynısıyla seven bir Tanrıya yönelik sevgi. Bağlamın da gösterdiği gibi, ilk metinleri ikinci tür bilgiyle,

---

16 *E*, V, 33, not. [Krş. AY, s. 203 (eksiksizlikleri bengilikten bu yana); HZÜ, s. 285 (yetkinliklere ezeli olarak); ÇD, s. 777 (kusursuzluklara ezelden beri)]

17 *E*, V, 33, not. [Krş. AY, s. 203 (kutluluk); HZÜ, s. 285-286 (yüce mutluluk); ÇD, s. 777 (kutluluk)]

öbür metinleri de üçüncü tür bilgiyle ilişkilendirmek yeterlidir.[18]

Tanrıda olduğu şekliyle kendimizin fikrinden doğan etkin sevinçlerimiz Tanrının sevinçlerinin bir parçasıdır. Bizim sevincimiz, Tanrı kendini bizim özümüzle açıkladığı ölçüde, bizzat Tanrının sevincidir. Tanrı için duyduğumuz üçüncü türe ait sevgi de "Tanrının kendi kendisini onunla sevdiği sonsuz sevginin bir parçasıdır". Tanrı için duyduğumuz sevgi, kendini bizim özümüzle açıkladığı ölçüde Tanrının kendisi için duyduğu sevgidir, dolayısıyla Tanrının bizim özümüz için duyduğu sevgidir.[19] *Kutluluk* sadece Tanrıda olduğu haliyle etkin bir sevince değil, ayrıca Tanrıda olduğu haliyle etkin bir sevgiye sahip olmak demektir.[20] Bütün bunlarda "parça" sözcüğü açıklayıcı ya da ifade edici anlamda yorumlanmalıdır: bileşen bir parça değil, ifade eden ve açıklayan bir parça. Bizim özümüz Tanrının bir parçasıdır, özümüzün fikri de Tanrı fikrinin bir parçasıdır; ama Tanrının özü kendini bizim özümüzle açıkladığı ölçüde. İfade sisteminin nihai biçimine kavuştuğu yer de üçüncü tür bilgidir. İfadenin nihai biçimi spekülatif olumlamayla pratik olumlamanın, Varlıkla Sevincin, Tözle Sevincin, Tanrıyla Sevincin özdeşliğidir. Sevinç tözün kendisinin açınmasını, kiplerde açıklanmasını ve bu açıklamanın bilincini görünür kılmaktadır. Tanrı fikri artık basitçe genel olarak ortak mefhumlar tarafından ifade edilmez, kendisini özlerde (onlara özgü üretiliş yasasına göre) ifade eden ve açıklayan yine kendisidir. Tikel olarak her özde ifade eder, ama her öz de tüm diğer özleri kendi üretiliş yasasında kapsamaktadır. Bizim duyduğumuz sevinç, özümüzün fikrine sahip olması ölçüsünde bizzat Tanrının duyduğu sevinçtir; Tanrının duyduğu sevinç de, Tanrıda oldukları haliyle fikirlere sahip olmamız ölçüsünde bizim sevincimizdir.

---

18 İkinci türün Tanrıya yönelik sevgisi: *E*, V, 14-20. Üçüncü türün Tanrı sevgisi: *E*, V, 32-37.

19 *E*, V, 36, önerme ve önerme sonucu. [Krş. AY, s. 204; HZÜ, s. 287; ÇD, s. 779-781]

20 *E*, V, 36, not.

Süre içinde varolduğumuz andan itibaren, yani varoluşumuz "süresince" üçüncü tür bilgiye erişebiliriz. Ama bunu yalnızca, etkilenme kudretimizin en iyi doldurulma şeklini temsil eden çok sıkı bir düzen içerisinde başarabiliriz: 1°) Bize verilmiş – bazısı eyleme gücümüzü artıran bazısı da azaltan – upuygun-olmayan fikirler ve onlardan kaynaklanan edilgin etkilenişler. 2°) Edilgin etkilenişlere yönelik bir ayıklama çabası sonucunda ortak mefhumların oluşturulması; ikinci türün etkin sevinçleri ortak mefhumlardan kaynaklanır, ortak mefhumlarla ilişkili olduğu haliyle Tanrı fikrinden de etkin bir sevgi doğar. 3°) Üçüncü türün upuygun fikirlerinin oluşturulması, bu fikirden kaynaklanan etkin sevinçler ve etkin sevgi (kutluluk). Ama süre içerisinde varolduğumuz müddetçe, yalnızca üçüncü türün etkin sevinçlerini ya da yalnızca genel olarak etkin etkilenişler duymayı ummak boşunadır. Her zaman tutkularımızın ve edilgin sevinçlerimizin yanı sıra kederlerimiz olacaktır. Bilgimiz her zaman ortak mefhumlardan geçecektir. Bu durumdayken elde etmeye çabalayabileceğimiz tek şey, oransal olarak kederden çok sevinçli tutkuya, tutkudan çok ikinci türden etkin sevince ve mümkün olan en çok sayıda üçüncü türden sevince sahip olmaktır. Etkilenme kudretimizi dolduran hisler konusunda her şey bir oran sorunudur: Söz konusu olan, upuygun-olmayan fikirlerle tutkuların yalnızca *bizim en küçük parçamızı* işgal etmelerini sağlamaktır.[21]

Süre kiplerin varoluşuyla ilişkilidir. Bir kipin varoluşunun, belli bir ilişki altında bu kipin özüne ait olmaya belirlenen uzamlı parçalardan oluştuğu hatırlanacaktır. Bu nedenle, süre zamanla ölçülür: Bir beden, onu karakterize eden ilişki altında uzamlı parçalara sahip olduğu sürece varolur. Karşılaşmalar bu parçaları başka bir biçimde düzenlediği anda, parçaları yeni ilişkiler altında başka bedenler oluşturduğundan, bedenin kendisi varolmaktan çıkar. O halde varoluşumuz süresince tüm tutkuları ortadan kaldıramayacağımız açıktır: Nitekim uzamlı parçalar dışarıdan sonsuzca belirlenir ve

21 Bkz. *E*, V, 20, not; 38, kanıtlama.

etkilenir. Bedenin parçalarına ruhun *yetileri* denk gelmektedir; edilgin etkilenişler duyma yetileri. Buna göre imgelem bir bedenin bizimki üzerindeki anlık [*actuelle*] izine, bellek ise izlerin zaman içinde art arda gelişine denk düşer. Bellek ve imgelem ruhun gerçek birer parçasıdır. Ruhun, kendisine ancak bir bedenin (kendisi de uzamlı parçaların bileşiminden oluşmuş bir beden) fikri olduğu ölçüde ait olan uzamlı parçaları vardır.[22] Ruh, sürmekte olan bir bedenin edimsel varoluşunu ifade ettiği ölçüde "sürer". Ruhun yetileri de bir güce gönderme yapar; maruz kalma gücü, şeyleri bedenimizde ürettikleri etkilenişler uyarınca imgeleme gücü, dolayısıyla da şeyleri süre içinde ve zamanla bağlantılı olarak kavrama gücü.[23]

Uzamlı parçalar öze, belli bir ilişki altında ve belli bir zaman zarfında ait olurlar; ama bu özü oluşturmazlar. Özün kendisinin bambaşka bir doğası vardır. Kendinde öz bir güç ya da yeğinlik derecesi, bir yeğinlikli parçadır. Bize öyle geliyor ki, Spinoza'daki tikel özleri matematiksel olarak yorumlamak kadar hatalı bir şey olamaz. Bir özün kendini bir ilişkide ifade ettiği doğrudur, ama öz bu ilişkiyle birbirine karışmaz. Tikel bir öz fiziksel bir gerçekliktir; bu nedenle etkilenişler özün etkilenişleridir ve özün kendisi de bir beden özüdür. Bu fiziksel gerçeklik yeğinsel bir gerçeklik, yeğinsel bir varoluştur. Böylece özün sürmediği anlaşılmaktadır. Süre uzamlı parçalara bağlı olarak söylenir ve akışı sırasında bu parçaların öze ait olduğu zamanla ölçülür. Ama özün kendinde ebedi bir gerçekliği ya da varoluşu vardır; ne süresi ne de bu sürenin bitişine işaret eden zamanı vardır (hiçbir öz bir başka özü yıkıma uğratamaz). Spinoza kesin bir dille özün "belli bir ebedi zorunlulukla" *kavrandığını* söyler.[24] Ama bu formül hiçbir zihinci ya da idealist yoruma kapı aralamaz. Spinoza'nın demek istediği sadece, tikel bir özün kendinden ebedi olmadığıdır. Kendisi sayesinde ebedi olan tek şey tanrısal tözdür; ama bir öz ancak bir neden (Tanrı)

---

22 Ruhun parçaları hakkında bkz. *E*, II, 15. Yetilerin parçalara benzetilmesi hakkında bkz. *E*, V, 40, önerme sonucu.

23 *E*, V, 23, not ve 29, kanıtlama. (Bu maruz kalma, imgeleme ya da süre içinde kavrama gücü pekâlâ bir *güçtür*, zira özü ya da eyleme gücünü kuşatmaktadır.)

24 *E*, V, 22, kanıtlama.

sayesinde ebedidir, bir öz olarak varoluşunun ya da gerçekliğinin türediği neden sayesinde. Dolayısıyla bu neden tarafından zorunlu olarak kavranır ve bu nedenden türeyen ebedi zorunlulukla kavranır. O zaman, Spinoza'nın "şu ya da bu insan bedeninin özünü ebedilik türü altında ifade eden fikir"den söz etmesine şaşırılmamalıdır. Bunu derken, bedenin özünün yalnızca fikirde varolduğunu kastetmez. İdealist yorumun hatası, onun bütünleyen parçası olan bir argümanı paralelizme karşı öne sürmesinde, ya da saf bir nedensellik argümanını idealin bir ispatı olarak anlamasındadır. Tanrıdaki bir fikir şu ya da bu bedenin özünü ifade ediyorsa, bu, Tanrının özlerin nedeni olmasındandır; buradan çıkan sonuç da, özün bu neden tarafından zorunlu olarak kavrandığıdır.[25]

Beden edimsel olarak uzamlı parçalara sahip olduğu oranda varolur ve sürer. Ama onun ebedi bir yeğinlikli parça (güç derecesi) olan bir özü vardır. Ruhun kendisi de, bedenin varoluşunu süre içinde ifade ettiği ölçüde uzamlı parçalara sahiptir. Ama onun da bedenin özünün fikri gibi olan ebedi bir yeğinlikli parçası vardır. Bedenin özünü ifade eden fikir, ruhun zorunlu olarak ebedi olan yeğinlikli parçasını ya da özünü oluşturur. Bu açıdan ruhun bir yetisi, yani kendi özüyle açıklanan bir gücü vardır: etkin anlama gücü, şeyleri üçüncü tür bilgiyle, ebedilik türü altında anlama gücü. Ruhun bedenin edimsel varoluşunu süre içinde ifade ettiği ölçüde öbür bedenleri süre içinde kavrama gücü vardır; bedenin özünü ifade ettiği ölçüde de öbür cisim ya da bedenleri ebedilik türü altında kavrama gücü vardır.[26]

Demek ki Spinozacılık süre ile ebediyet arasında bir doğa ayrımı olduğunu öne sürmektedir. Spinoza *Etika*'da *ölümsüzlük* kavramını kullanmaktan kaçınıyorsa, bunun sebebi, bu kavramın onun gözünde en talihsiz karışıklıkları barındırmasıdır. Platon'dan Descartes'a uzanan bir ölümsüzlük geleneği içerisinde, çeşitli şekiller

---

25 *E*, V, 22, kanıtlama. Bu kanıtlama tam da, sonucun bilgisinin nedenin bilgisine bağlı olduğunu ve onu kuşattığını söyleyen paralelizm aksiyomuna gönderir. Spinoza'nın *species aeternitatis* formülü hem bir nedenden doğan ebedilik *türünü*, hem de ondan koparılamaz olan zihinsel *kavrayışı* belirtir.

26 *E*, V, 29, önerme ve kanıtlama.

alan üç argümanla karşılaşılır. Ölümsüzlük teorisi en başta ruhun yalınlığına ilişkin bir postulata dayanır: Bölünebilir olarak kavranan yalnızca bedendir; yetileri birer parça olmadığına göre, bölünemez olduğu için ruh ölümsüzdür. İkinci olarak, bu mutlak olarak yalın ruhun ölümsüzlüğü süre içinde kavranmaktadır: Ruh daha beden varolmaya başlamadan varolmaktaydı ve beden sürmekten çıkınca da sürmektedir. Bu nedenle ölümsüzlük teorisi, ruhun bedenden ayrılmış olarak kendi süresinin bilincinde olabileceğini söyleyen tamamen zihinsel bir bellek varsayımını beraberinde getirir. Son olarak, bu şekilde tanımlanan ölümsüzlük beden sürdüğü müddetçe doğrudan bir deneyimin nesnesi olamamaktadır. Ruh bedenden sonra hangi biçimde varlığını sürdürecek, bu varlığı sürdürmenin kiplikleri neler olacak, bedensizleştikten sonra ruhun yetileri neler olacaktır? Bize şu anda bu soruların cevabını ancak bir *vahiy* verebilir.

Bu üç tez Spinoza'da açık bir muhalifle karşılaşır. Ölümsüzlük teorisi süreyle ebediyeti birbirine karıştırmaktan kurtulamamaktadır. Öncelikle, ruhun mutlak yalınlığına ilişkin postulat, ruhla bedenin birliğine ilişkin bulanık bir fikirden ayrılamaz. Ruhla beden ilişkilendirilirken, bir bütün olarak alınan ruhun yalınlığının karşısına, o da bir bütün olarak alınan bedenin bölünebilirliği konmaktadır. Bedenin varolduğu sürece uzamlı parçaları olduğu anlaşılmakta, ama ruhun da varolan bedenin fikri olduğu ölçüde bu türden parçalara sahip olduğu anlaşılmamaktadır. Ruhun, özünü oluşturan mutlak olarak yalın ve ebedi bir yeğinlikli parçası olduğu (ama iyi ama kötü) anlaşılmakta; ama böylelikle ruhun, bedenin onunki kadar yalın ve ebedi olan özünü ifade ettiği bir türlü anlaşılmamaktadır. İkinci olarak, ölümsüzlük varsayımı bizi ardışıklık terimleriyle düşünmeye çağırır ve ruhu birlikte-varoluşlar bileşimi olarak kavramamızı olanaksız kılar. Beden varoldukça, süreyle ebediyetin de doğaca farklı iki öğe olarak ruhta "birlikte-varolduklarını" anlamayız. Ruh, özünü oluşturmayan uzamlı parçalar ona ait olduğu ölçüde sürer. Ruh, özünü tanımlayan bir yeğinlikli parça ona ait olduğu ölçüde ebedidir. Ruhun bedenden daha fazla sürdüğünü düşünmememiz gerekir: Beden ne kadar sürüyorsa, ruh da o kadar sürmektedir, ruh bedenin özünü ifade ettiği ölçüde ebedidir. Ruh varolan bedenin fikri olduğu müddetçe, bünyesinde,

ona süre içinde ait olan uzamlı parçalar ile onu ebedilik içinde oluşturan yeğinlikli bir parça birlikte-varolur. Nihayet, ruhun hangi kipler altında ve nasıl varlığını sürdürdüğünü bilmek için hiçbir vahye ihtiyacımız yoktur. Ruh, bedenin varoluşu süresince özünde zaten neyse, ebediyen o olarak kalır: yeğinlikli parça, güç derecesi ya da anlama gücü, bedenin özünü ebedilik türü altında ifade eden fikir. O halde ruhun ebediliği doğrudan bir deneyimin nesnesidir. Ebedi olduğumuzu hissetmek ve deneyimlemek için, üçüncü tür bilgiye girmek yani kendimizin fikrini Tanrıda olduğu haliyle oluşturmak yeterlidir. Bu fikir tam da bedenin özünü ifade eden fikirdir; bunu oluşturduğumuz ve buna sahip olduğumuz ölçüde ebedi olduğumuzu *deneyimleriz*.[27]

Öldüğümüzde ne olup biter? Ölüm bir çıkarma, bir kesip almadır. Belli bir ilişki altında bize ait olan tüm uzamlı parçaları yitiririz; ruhumuz da yalnızca (kendisi de uzamlı parçalarla donanmış) bedenin varoluşunu ifade ettiği ölçüde sahip olduğu tüm yetileri yitirir.[28] Ama bu parçalar ve bu yetiler her ne kadar özümüze ait olsalar da, bu öze dair hiçbir şey *oluşturmazlar:* Olduğu haliyle özümüz, biz uzamsal düzlemde, varoluşumuzu oluşturan parçaları yitirirken, yetkinlik açısından hiçbir şey yitirmez. Her halükârda geriye kalan parçamız, büyüklüğü (yani güç derecesi ya da yeğinlik miktarı) ne olursa olsun, yok olup giden tüm uzamlı parçalardan daha yetkindir ve bu uzamlı parçalar yok olduğunda da bütün yetkinliğini korumaktadır.[29] Dahası, bedenimiz varolmaktan çıktığında ve ruh, bedenin varoluşuyla ilişkili tüm parçalarını yitirdiğinde, artık edilgin etkilenişler duymayız.[30] Özümüz bir kuşatılma halinde tutulmaktan

---

27 *E*, V, 23, not. Bu deneyim zorunlu olarak üçüncü türe aittir; zira ikinci tür bedenimizin özünün upuygun fikrine sahip değildir ve henüz zihnimizin ebedi olduğunu bilmemizi sağlamaz. (Bkz. V, 41, kanıtlama.)

28 *E*, V, 21, önerme: "Zihin sadece bedenin süresi boyunca imgeleyebilir ve geçmiş şeyleri hatırlayabilir." [Krş. AY, s. 198; HZÜ, s. 280; ÇD, s. 759]

29 *E*, V, 40, önerme sonucu: "Zihnin varkalan parçası, hangi büyüklükte olursa olsun, öteki parçasından daha yetkindir." [Krş. AY, s. 207; HZÜ, s. 290; ÇD, s. 791]

30 *E*, V, 34, önerme: "Zihin tutkularla ilişkili hislere sadece bedenin süresi boyunca tabidir." [Krş. AY, s. 203; HZÜ, s. 286; ÇD, s. 777]

çıkar, artık gücümüzden koparılamaz bir konumdayızdır: Gerçekten de geriye yalnızca anlama ya da eyleme gücümüz kalır.[31] Sahip olduğumuz fikirler Tanrıda oldukları gibi, zorunlu olarak üçüncü türün upuygun fikirleridir. Özümüz upuygun bir biçimde Tanrının özünü ifade etmekte, özümüzün etkilenişleri de bu özü upuygun bir biçimde ifade etmektedir. *Bütünüyle ifade edici hale gelmişizdir*, artık bizde "kuşatılmış" ya da basitçe "imlenmiş" olan hiçbir şey kalmamıştır. Varolduğumuz sürece, ancak belli bir sayıda üçüncü türden etkin etkilenişe sahip olabiliyorduk, bu etkilenişler de ikinci türden etkin etkilenişlerle bağlantılıydı, onlar ise edilgin etkilenişlerle bağlantılıydı. Yalnızca kısmi bir kutluluk umut edebiliyorduk. Ama ölüm bizi, artık ancak üçüncü türün etkilenişleriyle (kendilerini özümüzle açıklayan etkilenişler) etkilenebileceğimiz bir konuma yerleştiriyor gibidir.

Doğrusu, bu konu hâlâ pek çok problem çıkarmaktadır. 1°) Ölümden sonra hangi anlamda etkilenmeyi sürdürürüz? Ruhumuz varolan bir bedenin fikri olması ölçüsünde ona ait olan her şeyi yitirmiştir. Ama varolan bedenimizin özünün fikri varlığını sürdürmektedir. Bedenimizin özünün fikri Tanrıda olduğu haliyle varlığını sürdürmektedir. Biz de Tanrıda olduğu haliyle bu fikrin fikrine sahibizdir. Dolayısıyla ruhumuz kendisinin fikriyle, Tanrının fikriyle ve ebedilik türü altındaki diğer şeylerin fikirleriyle etkilenmektedir. Her bir öz tüm özlerle uyuştuğuna göre ve nedenleri, her birinin üretilişinde hepsini kapsayan Tanrı olduğuna göre, üçüncü türün fikirlerinden doğan etkilenişler zorunlu olarak etkin ve yeğinsel etkilenişlerdir, hem Tanrının özünü ifade eden hem de onları duyumsayanın özüyle açıklanan etkilenişler. 2°) Ama eğer ölümden sonra hâlâ etkileniyorsak, bu, etkilenme kudretimizin ve karakteristik ilişkimizin özümüzle birlikte varkaldığı anlamına gelmez mi? Aslında ilişkimizin yıkıma uğradığı ya da çözülüp dağıldığı söylenebilir, ama bu sadece artık, altında uzamlı parçalar

31 *E*, V, 40, önerme sonucu: "Zihnin ebedi parçası anlama yetisidir ve bizim onun sayesinde eylediğimiz söylenir. Yok olup gittiğini gösterdiğimiz parça ise imgelemin kendisidir ve yalnızca onunla maruz kaldığımız söylenir."

toplamaması anlamında söylenebilir. Daha önce bize ait olan uzamlı parçalar şimdi bizimkiyle bileşemeyecek başka ilişkiler altına girmeye belirlenmişlerdir. Ama buna rağmen, bizi karakterize eden ilişkinin – özümüz kendini onda ifade ettiği ölçüde – ebedi bir hakikati vardır. Özle birlikte varlığını sürdüren, ebedi hakikati içindeki ilişkidir. (Bu yüzden ortak mefhumlar özlerin fikirlerinde kapsanmış olarak kalırlar.) Yine, etkilenme kudretimizin yıkıma uğradığı söylenebilir, ama artık edilgin etkilenişlerce gerçekleştirilmediği ölçüde yıkıma uğramıştır.[32] Buna rağmen söz konusu kudretin, eyleme ya da anlama gücümüzle özdeş bir ebedi gücü vardır. Özle birlikte varlığını sürdüren de işte bu ebedi gücü içindeki etkilenme kudretidir.

Peki ama, ölümden sonra, sanki bize ezelden beri doğuştan verili olan şeye zorunlu olarak kavuşmuşçasına, üçüncü türden etkin etkilenişler yaşamamız nasıl tasarlanabilir? Leibniz Spinozacı ebedilik anlayışına birçok eleştiri yöneltir: Özlerin fikirlerinin matematiksel biçimlere ya da şekillere benzemesi üzerinden, Spinoza'nın geometrici tarzına yüklenir; onu, olsa olsa bir dairenin ya da üçgenin ebediliği gibi olacak belleksiz ve imgelemsiz bir ebedilik tasarlamış olmakla suçlar. Ama Leibniz'in üçüncü eleştirisi bizce daha önemlidir, çünkü bu eleştiri Spinozacılığın gerçek nihai problemini ortaya koymaktadır: Spinoza haklı olsaydı, insanın, ardında daha da yetkin bir ebedi öz bırakmak için yetkinleşmesinin bir anlamı olmazdı (sanki bu öz ya da Platoncu İdea "ona benzemeye çalışsam da çalışmasam da zaten doğada değilmiş gibi ve ölümden sonra bir hiç olacağım halde sanki bu tür bir İdeaya benzemiş olmak işime yarayacakmış gibi").[33] Aslında soru şudur: Eğer ölümden sonra her halükârda özümüze kavuşuyorsak ve üstelik bu öze, ona denk gelen tüm etkin etkilenişleri yeğinlikle duyacağımız

---

32 *E*, IV, 39, kanıtlama ve notta Spinoza ölümün bedeni yıkıma uğrattığını, dolayısıyla bizi "etkilenmeye bütünüyle yeteneksiz kıldığını" söyler [Krş. AY, s. 156-157; HZÜ, s. 229; ÇD, s. 611]. Fakat bağlamın da işaret ettiği gibi, burada söz konusu olan, varolan diğer cisim ya da bedenler tarafından üretilen edilgin etkilenişlerdir.

33 Leibniz, *Landgrave'e Mektup*, 14 Ağustos 1683. Bkz. Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz* (Paris 1854). Spinozacı ruh ebediliği sanki matematiksel bir hakikate benzer bir şeymiş gibi davranmakla Leibniz, üçüncü tür ile ikinci tür arasındaki tüm farkları göz ardı etmektedir.

koşullarda kavuşuyorsak, varoluş ne işimize yarayacaktır? Varoluşu yitirmekle hiçbir şey yitirmiyoruz: Sadece uzamlı parçaları yitiriyoruz. Eğer özümüz her halükârda zaten olduğu şey olacaksa (onunla sadece dışarıdan ve geçici olarak ilişkilendirilen uzamlı parçalara kayıtsız bir güç derecesi), varoluş süresince gösterdiğimiz çaba ne işe yaramaktadır?

Aslında Spinoza'ya göre, varoluş süresince oransal olarak azami düzeyde ikinci türden etkin etkileniş ve daha o sırada üçüncü türden etkin etkileniş duymayı başaramamışsak, etkilenme kudretimiz (ölümden sonra) üçüncü türden etkin etkilenişlerle doldurulmayacaktır. Spinoza işte bu anlamda, kurtuluş mefhumunun olumlu içeriğini bütünüyle koruduğu kanısındadır. Varoluşun kendisi halen bir çeşit sınav olarak kavranmaktadır. Gerçi ahlaki bir sınav olarak değil, ama bir maddenin, bir metalin ya da bir vazonun kalitesini kontrol eden zanaatkârınki gibi fiziksel ya da kimyasal bir sınav.

Varoluştayken, özümüzü oluşturan ebedi bir yeğinlikli parça ile zamanda ve belli bir ilişki altında bize ait olan uzamlı parçaların bileşimiyizdir. Burada aslolan, bu iki çeşit öğenin karşılıklı önemidir. Daha varoluşumuz sırasında etkin etkilenişler duymayı başardık diyelim: Uzamlı parçalarımız yalnızca bizim özümüzle açıklanan etkilenişlerle etkilenirler; geri kalan tutkular etkin etkilenişlere oranla daha azdır. Yani: Etkilenme kudretimiz oransal olarak edilgin etkilenişten çok daha fazla sayıda etkin etkilenişle doldurulmuş bulunmaktadır. Etkin etkilenişler bizim özümüzle açıklanırlar; edilgin etkilenişler ise uzamlı parçaların dışsal belirlenimlerinin sonsuz oyunuyla açıklanırlar. Buradan şu sonuç çıkar: Bileşerek bizi oluşturan iki öğe arasında, bizim yeğinlikli parçamız uzamlı parçalarımızdan göreli olarak daha büyük bir önem kazanmıştır. En uç durumda, öldüğümüzde yok olup giden parça "kalan parçaya kıyasla hiç önem taşımayacaktır."[34] İkinci ve üçüncü tür bilgiyle ne kadar

---

34 *E*, V, 38, not [Krş. AY, s. 206; HZÜ, s. 289; ÇD, s. 787]. Varoluş süresince gösterdiğimiz çaba ise şöyle tanımlanır (*E*, V, 39, not): Bedenimizi, kendisinin, Tanrının ve şeylerin en üst seviyede bilincinde olan bir zihinle ilişkili olacak şekilde biçimlendirmek. Bu durumda belleği ve imgelemi ilgilendiren kısım "anlama yetisine kıyasla hemen hemen önemsiz" olacaktır.

çok şey bilirsek, ebedi olan parçamız da göreli olarak o kadar büyük olur.[35] Elbette bu parça, yani ona bizim varoluşumuzu oluşturmak üzere eklenen uzamlı parçalardan bağımsız olarak kendinde ele alınan bu ebedi parça bir mutlaktır. Ama şimdi de diyelim ki, varoluşumuz süresince edilgin etkilenişlerce doldurulduk ve belirlendik. Bileşerek bizi oluşturan iki öğe arasında, uzamlı parçaların ebedi yeğinlikli parçadan göreli olarak daha büyük bir önemi olacaktır. O zaman da ölürken o kadar çok şey yitiririz; bu nedenle ölümden sadece, ondan korkacak bir şeyi olan kişi korkar.[36] Özümüz kendinde olduğundan daha az mutlak değildir; özümüzün fikri de, mutlak olarak Tanrıda olduğundan daha eksik değildir. Ama bu öze denk gelen etkilenme kudreti ebediyen boş kalmaktadır: Uzamlı parçalarımızı yitirmekle, vaktiyle onlarla açıklanan tüm etkilenişlerimizi yitirmiş oluruz. Oysa başka etkilenişimiz de yoktur. Öldüğümüzde özümüz soyut bir şey olarak kalır; özümüz etkilenişsiz olarak kalır.

Yeğinlikli parçayı kendimizin en önemli öğesi yapmayı başardığımızda ise tam tersi geçerlidir. Ölürken az şey yitiririz: Bizde kalan tutkuları yitiririz, çünkü bunlar uzamlı parçalarla açıklanıyorlardı; belli bir ölçüde de, ikinci türün ortak mefhumlarını ve etkin etkilenişlerini yitiririz (nitekim bunların yalnızca varoluşa uygulandıkları ölçüde otonom bir değerleri vardır); nihayet üçüncü türün etkin etkilenişleri artık uzamlı parçalara kendilerini dayatamazlar, çünkü bu parçalar artık bize ait değildir. Ama etkilenme kudretimiz, özümüze ve özümüzün fikrine eşlik ederek ebediyen varlığını sürdürür; bu kudret de zorunlu ve mutlak olarak üçüncü türün etkilenişleriyle doldurulmuştur. Varoluşumuz süresince yeğinlikli parçamızı, kendimizin göreli olarak en önemli kısmı haline getirmişizdir; ölümümüzden sonra bu parçayla açıklanan etkin etkilenişler etkilenme kudretimizi mutlak olarak doldurmaktadır; bizden geriye kalan şey mutlak olarak işletilmiş haldedir. Tanrıda

---

35 *E*, V, 38, kanıtlama: "Zihin ikinci ve üçüncü tür bilgiyle ne kadar çok şey anlarsa, zarar görmeden kalan parçası da o kadar büyük olur." [Krş. AY, s. 205; HZÜ, s. 289; ÇD, s. 785]

36 *E*, V, 38, önerme ve not.

olduğu haliyle özümüz ve Tanrı tarafından kavrandığı haliyle özümüzün fikri bütünüyle etkilenmiş bulunmaktadır.

Ne adalet dağıtan bir Tanrının ahlaki yaptırımları, ne ödül ne de ceza vardır; olan tek şey varoluşumuzun doğal sonuçlarıdır. Varoluşumuz süresince etkilenme kudretimizin her zaman ve zorunlu olarak doldurulmuş olduğu doğrudur: Ama bazen edilgin etkilenişlerle bazen de etkin etkilenişlerle doldurulur. Kudretimiz varolduğumuz sürece tamamen edilgin etkilenişlerle doldurulursa, varolmaktan çıktığımız anda boş kalacak, özümüz ise soyut bir halde kalacaktır. Fakat onu oransal olarak azami derecede etkin etkilenişle doldurmuşsak, üçüncü türün etkilenişlerince mutlak olarak gerçekleştirilecektir. Bu varoluş "sınav"ının önemi de buradan gelmektedir: Varolurken sevinçli tutkuları seçmeliyiz; çünkü ortak mefhumların ve bu mefhumlardan kaynaklanan etkin sevinçlerin içine bizi yalnızca onlar sokarlar; ortak mefhumları da, bizi şimdiden üçüncü türün fikir ve sevinçlerinin içine sokan bir ilke olarak kullanmalıyız. Böylece ölümden sonra özümüz, muktedir olduğu tüm etkilenişlere sahip olacak; tüm bu etkilenişler de üçüncü türden olacaktır. Kurtuluşun zorlu yolu budur işte. Çoğu insan çoğunlukla onu özünden koparan ve özünü bir soyutlama durumuna indirgeyen kederli tutkulara takılıp kalmaktadır. Kurtuluşun yolu tam da ifadenin yoludur: ifade edici oluş, yani etkin oluş – Tanrının özünü ifade etmek, Tanrının özünün açıklandığı bir fikir olmak, kendi özümüzle açıklanan ve Tanrının özünü ifade eden etkilenişlere sahip olmak.

SONUÇ

LEIBNIZ VE SPINOZA'DA İFADE TEORİSİ

Felsefede İfadecilik

Bir felsefenin kuvveti yarattığı ya da anlamını yenilediği kavramlarla ölçülür; şeylere ve eylemlere yeni bir kesim dayatan kavramlarla. Bu kavramların belli bir zaman tarafından davet edildikleri, bir dönemin gereklerine uygun kolektif bir anlam kazandıkları ve aynı anda birçok yazarca keşfedildikleri, yaratıldıkları ya da yeniden yaratıldıkları olur. Bu durum Spinoza ve Leibniz ile ifade kavramı için de geçerlidir. Bu kavram, söz konusu iki yazarca çok farklı iki bakış açısından yürütülen anti-Descartesçı bir tepki hareketinin kuvvetini yüklenir. Doğanın ve doğanın gücünün yeniden keşfedilmesini, mantıkla ontolojinin yeniden-yaratılmasını içerimler: yeni bir "materyalizm" ve yeni bir "biçimcilik". İfade kavramı, Tanrı kendini dünyada ifade ettiği ölçüde Tanrı olarak belirlenmiş Varlığa uygulanır. Doğru fikirler Tanrıyı ve dünyayı ifade ettikleri ölçüde, doğru diye belirlenmiş fikirlere uygulanır. Son olarak da, tekil özler kendilerini fikirlerde ifade ettikleri ölçüde, birer tekil öz olarak belirlenen bireylere uygulanır. Öyle ki bu üç temel belirlenim, yani *olma, bilme, eyleme ya da üretme* bu kavram altında ölçülüp sistemleştirilir. Olma, bilme ve eyleme ifadenin türleridir. Çağ "yeter

sebep" çağıdır: Yeter sebebin üç dalı *ratio essendi, ratio cognoscendi, ratio fiendi ya da agendi* ifadede ortak köklerini bulur.

Bununla birlikte, Spinoza ve Leibniz tarafından yeniden keşfedilen ifade kavramı yeni bir şey değildir: Bu kavramın zaten uzun bir felsefi tarihi vardır. Ama biraz gizli kapaklı, biraz lanetli bir tarih. Aslına bakılırsa, ifade izleğinin iki büyük teolojik gelenek olan türüm ve yaratılış geleneklerinin içine nasıl süzüldüğünü göstermeye çalıştık. İfade kavramı türüm ve yaratılış kavramlarıyla dışarıdan rekabet eden üçüncü bir kavram olarak değil, daha çok, bu kavramların gelişimindeki bir uğrakta devreye girer ve her zaman onları yoldan çıkarmaya, onlara kendi çıkarı için el koymaya eğilimlidir. Kısacası, türümsel ya da yaratılışçı bir teolojinin aşkın kavramlarına gizlice sızan içkin içerikli, tastamam felsefi bir kavramdır. Tam anlamıyla felsefi "tehlike"yi de beraberinde getirmektedir: panteizm ya da içkinlik – ifadenin kendini ifade edendeki içkinliği ve ifade edilenin ifadedeki içkinliği. En derinlere, Leibniz'in sevdiği bir deyişle "esrarlar"a nüfuz etme iddiasındadır. Doğaya yeniden kendisine özgü bir kalınlık kazandırdığı gibi, insanı da bu kalınlığa nüfuz etmeye muktedir kılar. İnsanı Tanrıya upuygun ve yeni bir mantığa sahip kılar: dünyanın kombinatuarına eşit bir tinsel otomat olarak insan. Türüm ve yaratılış gelenekleri içinde doğmuş bir kavram olarak, bunları kendisine düşman edinir; çünkü hem varlıktan üstün bir Bir'in hem de yaratılıştan üstün bir Varlığın aşkınlığına karşı çıkmaktadır. Her kavram kendinde virtüel olarak metaforik bir aygıta sahiptir. İfadenin metaforik aygıtı da ayna ile tohumdur.[1] *Ratio essendi* olarak ifade aynadan *ratio cognoscendi* olarak yansır ve tohumda *ratio fiendi* olarak ürer. Ama işte, ayna sanki hem kendisinde yansıyan varlığı, hem de görüntüye bakan varlığı yutuyor gibidir. Tohum ya da dal, hem çıktığı ağacı, hem de ondan çıkan ağacı yutuyor gibidir. Peki, aynaya

1 İfade mefhumuyla özsel bir ilişki içinde olan bu ayna ve tohum (ya da dal) izlekleri için örneğin Eckhart'ın davasına bakınız. Nitekim bu izlekler iddianamenin ana izlekleri arasındadır: Bkz. G. Théry, *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age (Vrin, 1926-1927).

"yakalanmış", tohumda içerimlenip kuşatılmış haldeki bu tuhaf varoluş – kısacası varolduğu bile zar zor söylenebilen bu kendilik, bu *ifade edilen* de neyin nesidir? İfade kavramının bir bakıma iki kaynağı olduğunu görmüştük: biri, *Tanrının ifadesi*yle ilgili olan ve türüm ile yaratılış geleneklerinin bağrından doğmuş olsa da, onlara derinden meydan okuyan ontolojik kaynak; öbürü de, *önermelerin ifade ettiğiyle* ilgili olan ve Aristotelesçi mantığın bağrından doğmuş olsa da, ona meydan okuyan ve onu altüst eden mantıksal kaynak. Bu iki kaynak tanrısal Adlar, Logos ya da Kelam probleminde buluşur.

Eğer Leibniz ve Spinoza – biri Hristiyan geleneğinden öbürü de Yahudi geleneğinden kalkarak – ifade kavramını yeniden bulup ona yeni bir ışık kazandırdılarsa, bu elbette, yaşadıkları zaman bağlamında ve kendi sistemlerinin problemleri çerçevesindedir. Önce bu iki sistemin ortak noktalarının ne olduğunu ve ifade kavramını hangi sebeplerle yeniden icat ettiklerini ortaya çıkarmaya çalışalım.

Descartes'ta somut olarak eleştirdikleri nokta, fazla "hızlı" ya da fazla "kolay" bir felsefe yapmış olmasıdır. Descartes her alanda öylesine hızlı gitmektedir ki, yeter sebep, öz ya da gerçek doğa elinden kaçmaktadır: Her yerde göreli olanda kalmaktadır. *İlkin Tanrı konusunda* göreli olanda kalır: Descartes'ın ontolojik ispatı sonsuzca yetkine dayanmakta ve sonuca varmada çok aceleci davranmaktadır; ama sonsuzca yetkin yalnızca bir "özgülük"tür ve Tanrının "doğası"nın ne olduğunu ve bu doğanın nasıl olanaklı olduğunu göstermek için son derece yetersizdir. Descartes'ın *a posteriori* Tanrı ispatları da aynı şekilde verili gerçeklik miktarlarının değerlendirilmesine dayanmakta ve bu gerçekliklerin bağlı oldukları dinamik bir ilkeye yükselememektedir. Descartes *sonra fikirler konusunda* göreli olanda kalır: Descartes açık ve seçiğin ölçütlerini keşfetmiştir, ama "açık ve seçik" henüz bir özgülük, fikrin dışsal bir belirlenimidir; bizi ne fikirdeki şeyin doğası ve olanaklılığı, ne de düşünce olarak düşünce hakkında bilgilendiren bir özgülük veya dışsal belirlenim. Descartes burada fikrin temsil edici içeriğinde ve onu düşünen psikolojik bilincin biçiminde kalmaktadır: Böylece fikrin gerçek içkin içeriğini, mantığın doğru biçimini ve bu ikisinin birliğini (tinsel otomat) ıskalamaktadır. Bize doğruluğun açık ve seçik

fikirde mevcut olduğunu söyler; peki ama, doğru fikirde mevcut olan nedir? Bu ikinci eleştiri akımının birinci akıma ne denli katıldığı rahatlıkla görülebilir: Zira eğer açık ve seçik'te kalınırsa, fikirlerin kendi aralarında ölçülmesi ve fikirlerin şeylerle kıyaslanması ancak gerçeklik miktarlarının değerlendirilmesiyle mümkün olabilir. Fikrin yalnızca dışsal bir özelliğine sahipken, Varlıkta erişilebilecek tek şey kendileri de dışsal olan özelliklerdir. Dahası, fikrin normu olarak seçiklik [*distinction*], fikirde temsil edilen şeyler arasındaki ayrımların [*distinction*] durumuna önyargıyla yaklaşır: Descartes açık ve seçiklik ölçütüyle ilişkili olarak bütün bir skolastik ayrımlar hazinesi içinden, yalnızca ona göre zorunlu olarak sayısal olan gerçek ayrımı, ona göre zorunlu olarak soyut olan akıl ayrımını ve ona göre zorunlu olarak ilineksel olan kipsel ayrımı almaktadır. *Son olarak bireyler ve onların eylemleri konusunda* göreli olanda kalır: Descartes insan bireyini bir ruhla bir bedenin, yani birbirleri üzerinde gerçekten eylemde bulundukları varsayılan iki heterojen terimin gerçek bileşiği olarak değerlendirmektedir. Hal böyleyken, Descartes açısından bunca şeyin "anlaşılmaz" olması kaçınılmaz değil midir? Sadece bu bileşiğin kendisinin değil, ayrıca onun nedensellik sürecinin de, ayrıca sonsuzun da, ayrıca özgürlüğün de anlaşılamaz olması kaçınılmaz değil midir? Tek bir hareketle, varlık sonsuzca yetkinin yavanlığına, şeyler gerçeklik miktarlarının yavanlığına, fikirler de gerçek nedenselliğin yavanlığına indirgenmekte – aynı zamanda da, dünyanın tüm kalınlığı yeniden keşfedilmektedir, ama o zaman anlaşılmaz bir biçim altında.

Leibniz'le Spinoza'nın, aralarındaki farklılıklar ne olursa olsun (özellikle de ifadenin yorumlanmasındaki farklılıklar), Descartesçılığın yetersizliği ya da kolaycılığı saydıkları şeyi aşmak ve mutlağın içinde çalışan bir yeter sebebin gerekliliğini yeniden oluşturmak için, değindiğimiz tüm düzeylerde ifade kavramından yararlandıkları bir gerçektir. Bu, Descartes'ın gerisine düştükleri anlamına gelmez. Onlara göre, Descartesçılığın tartışılmaz kazanımları vardır: Bunlar sadece sonsuzca yetkinin, gerçeklik miktarının, açık ve seçiğin, mekanizmin vs. özellikleri olsa bile. Fichte, Schelling ve Hegel nasıl Post-Kantçıysa, Spinoza'yla Leibniz de o anlamda Post-Descartesçıdır. Onlar açısından söz konusu olan, şu saydığımız tüm özelliklerin kök

aldığı temele erişmek ve Descartesçı "görecilik"le boy ölçüşebilen bir mutlağı yeniden keşfetmektir. Peki, bunun için nasıl bir yol izlerler ve ifade kavramı neden bu görev için en iyi araçtır?

Özgülük olarak sonsuzca yetkin, doğa olarak mutlak sonsuza doğru aşılmalıdır. *Etika*'nın ilk on önermesi de Tanrının zorunlu olarak varolduğunu gösterir; ama bu, mutlak olarak sonsuzun olanaklı olmasından ya da çelişik olmamasındandır: Spinozacı ilerleyiş bu şekildedir ve burada *Etika*'nın başlangıcındaki tüm nominal tanımlar arasında 6. tanımın gerçek olduğu kanıtlanmaktadır. Ama bu gerçekliğin kendisi de, mutlağa, sayıyı katmaksızın ayrımlarını katan tüm sonsuz biçimlerin birlikte-varoluşuyla oluşmuştur. Tanrının doğasını oluşturan ve sonsuz yetkinliğe sadece bir özellik olarak sahip olan bu kurucu biçimler mutlağın ifadesidir. Tanrı mutlak olarak sonsuz olarak tasarımlanır, ama bu daha derin biçimlerce oluşturulmuştur ve *kendini* bu biçimlerde, bu sıfatlarda *ifade etmektedir.* Leibniz'in yöntemi de biçimsel açıdan benzerdir: sonsuzun mutlağa doğru aynı şekilde aşılması. Bu elbette Leibniz'in mutlak Varlığının Spinoza'nınkinin aynısı olduğu anlamına gelmez. Ama burada da bir tanımın gerçekliğini kanıtlamak ve özelliğin ötesinde bir Tanrı doğasına erişmek söz konusudur. Burada da doğa, Tanrının kendini onlarda ifade ettiği ve kendileri de sonsuz olumlu nitelikler ifade eden yalın ve ayrık biçimlerden oluşmuştur.[2] Yine gördüğümüz üzere, Spinoza'da da Leibniz'de olduğu gibi, *a posteriori* yolları, onlara ifade edicilik katarak dönüştüren şey, gerçeklik miktarlarından daha derin olan yeğinsel miktarların ya da güç miktarlarının keşfidir.

Şimdi de bilgi ve fikirle ilgili olan üçüncü noktaya geçelim. Leibniz ve Spinoza'da ortak olan şey, gerçek tanımlarla doğru bilgiden ziyade, tanımaya ve nominal tanımlara uyan Descartesçı

---

2 "Mutlak olarak ele alınan yalın biçimler", "bizzat Tanrının sıfatları", "şeylerin ilk nedenleri ve nihai sebebi" konusunda bkz. *Elisabeth'e Mektup*, 1678 ve *Méditations sur la connaissance*, 1684. 1676 tarihli *Quod ens perfectissimum existit* başlıklı notta yetkinlik *seu quae quicquid exprimit, sine ullis limitibus exprimit* denerek mutlak olarak olumlu bir nitelikle tanımlanır (Gerhardt VII, s. 261-262). Leibniz *Nouveaux Essais*'de, sonsuza taşınabilecek "özgün ya da seçik olarak [*distinctement*] tanınabilir niteliklere" anıştırmada bulunur.

açık ve seçiğin eleştirisidir. Oysa doğru bilgi bir ifade *türü* olarak keşfedilmiş durumdadır: Bu demektir ki, hem fikrin temsil edici içeriği tam anlamıyla ifade edici içkin bir içeriğe doğru aşılmış, hem de psikolojik bilinç biçimi "açıklayıcı" bir mantıksal biçimciliğe doğru aşılmıştır. Tinsel otomat da bu yeni biçimle yeni içeriğin özdeşliğini sergilemektedir. Biz kendimiz de, ifade edici kudretimiz sayesinde birer fikirizdir; "ve ifade ettiğimiz her şeyi kapsayan şeye bizim özümüz ya da fikrimiz diyebiliriz; bu şey de Tanrının kendisiyle bizim birliğimizi ifade ettiğinden, hiçbir sınıra sahip değildir ve onu hiçbir şey geçemez."[3]

Üçüncü noktaya gelince, bir ruhla bir bedenin bileşiği olarak tanımlanan bireyi yeniden düşünmeliyiz. Şöyle ki, bir gerçek nedensellik varsayımı bu bileşiğin fenomenlerini (eylemler ve tutkular) yorumlamak için en basit yol olabilir, ama bundan ötürü en ikna edici ya da en zekice olan yol değildir. Aslında zengin ve derin bir dünya ihmal edilmektedir: *Nedensel olmayan denk gelişler* dünyası. Dahası gerçek nedensellik, bu nedensel olmayan denk gelişler dünyasının yalnızca belli bölgelerinde kurulmuş ve geçerli olabilir ve gerçekte bunu varsayıyor olabilir. Gerçek nedensellik o zaman daha genel bir ilkenin tikel bir durumu olacaktır. Burada edinilen izlenim, ruh ve bedenin hem gerçek nedenselliği aralarında işlevsiz kılan bir yarı-özdeşliklerinin olduğu, hem de bu nedenselliği olanaksız kılan bir heterojenliklerinin, heteronomilerinin olduğu yönündedir. Bu özdeşlik ya da yarı-özdeşlik bir "sabit"e özgüdür; heteronomi ise biri bedensel biri tinsel olan iki değişken diziye özgüdür. Gerçek nedensellik de, kendi hesabına her bir dizide pekâlâ devreye girer; ama iki dizinin aralarındaki ilişki ve sabitle olan ilişkileri nedensel olmayan bir denk gelişe dayalıdır. Şimdi böyle bir denk gelişi açıklayabilecek kavramın ne olduğunu soracak olursak, bunun ifade kavramı olduğu ortaya çıkar. Zira, ifade kavramının, sonucun nedeni ifade etmesi ve sonucun bilgisinin nedenin bir bilgisini ifade etmesi anlamında gerçek nedenselliğe upuygunlukla uygulandığı doğru olsa da, bu kavram nedenselliğin dışına taşmaktan geri kalmaz, çünkü

3 Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 16.

birbirine bütünüyle yabancı iki diziyi birbirine denk getirmekte ve birarada tınlatmaktadır. Öyle ki gerçek nedensellik bir tür ifadedir, ama ancak daha derin bir cinsin altındaki bir tür. Bu cins, heterojen ve ayrık dizilerin (ifadeler), bir ve aynı sabiti (ifade edilen) ifade etme olanağını, her değişken dizide bir ve aynı neden-sonuç zincirini kurarak dolaysızca açıklığa kavuşturur. İfade bireyin kalbine yerleşir, bedenine ve ruhuna, eylemlerine ve tutkularına, nedenlerine ve sonuçlarına yerleşir. Ve Leibniz'in monad derken, Spinoza'nın da kip [*mode*] derken kastettiği şey ifade edici merkez olarak bireyden başka bir şey değildir.

İfade kavramı bu üç açıdan önem taşısa da (evrensel varlık açısından, özgül bilme açısından, bireysel eyleme açısından), bu bakımdan Spinoza-Leibniz ortaklığının önemini ne kadar vurgulasak azdır. Her noktada, kavramı kullanım ve yorumlamalarında ayrılsalar da. Zaten biçimsel farklılıklar ve ton farklılıkları daha baştan içerik farklılıklarını haber vermektedir. Spinoza'da ifadeye ilişkin ne bir tanım ne de açık bir kanıtlama bulunduğunu söylüyorduk (her ne kadar bu tanım ve kanıtlama yapıt boyunca sürekli olarak içerimleniyor olsa da). Buna karşılık Leibniz'de ifade kategorisinin anlaşılmasını ve kaplamını açıkça ele alan metinler bulunur. Ama tuhaftır, bu kategoriye göstergelerin, benzeşimlerin, simgelerin ve ahenklerin dünyası da dahil olmak üzere, sonunda her şeyi kapsayacak bir kaplam veren de Leibniz'in kendisidir[4] – buna karşılık Spinoza en sert arıtmayı yapar ve ifadelerle, gösterge ya da analojileri kesin bir biçimde karşı karşıya getirir.

Leibniz'in en net metinlerinden biri *Quid est idea*'dır.[5] İfadeyi iki şey arasındaki *habitus* denk gelişiyle tanımladıktan sonra, Leibniz iki büyük doğal ifade tipi ayırt eder: belli bir benzeşim içerimleyenlerle (örneğin bir resim), belli bir yasa ya da nedensellik kuşatanlar (bir projeksiyon). Ama belli ki, ne olursa olsun, ifade ilişkisinin terimlerinden biri her zaman ötekinden üstün olmaktadır: ister öteki

4 Bkz. *Leibniz'in Arnauld'ya Mektubu* (Janet I, s. 594): "İfade bütün biçimlerde ortaktır. İfade bir cinstir, dirimsel his ve zihinsel bilgi de onun türleridir."

5 Ed. Gerhardt, VII, s. 263-264.

tarafından yeniden üretilen özdeşliğe sahip olsun, ister ötekinin geliştirdiği yasayı kuşatsın. Ve her durumda, biri ötekinin "çokluk içinde saçıp dağıttığı"nı kendi birliğinde "toplamaktadır". Leibniz'e göre ifade her alanda Bir ile Çok'un bu tür bir ilişkisini kurar: Kendini ifade eden, ifadeleriyle ilişkili olarak "gerçek bir birlikle donanmıştır"; ya da aynı anlama gelecek şekilde, ifade, çok ve bölünebilir olan ifade edilenle ilişkili olarak birdir.[6] Ama böylece ifadenin içine, her zaman karanlık ya da bulanık bir alan girer: Üst terim, birliği gereği, ötekinin çokluğu içinde *daha az seçik olarak* ifade ettiğini *daha seçik olarak* ifade eder. Hatta nedenlerle sonuçlar, eylemlerle tutkular bile bu anlamda bölüştürülür: Yüzen bir bedenin "suyun parçalarının sonsuzca deviniminin nedeni" olduğu ve bunun tersinin geçerli olmadığı söylendiğinde, bunun nedeni, bedenin, olan biteni daha seçik olarak açıklamaya olanak veren bir birliği olmasıdır.[7] Üstelik ikinci terim ilkinde ifade edildiğinden; bu ilk terim, onu her yandan çevreleyen ve içine daldığı karanlık bir alanda, bir bakıma kendi seçik ifadesini yontar: Böylece her monad kendi kısmi ve seçik ifadesini, bütünsel ve bulanık bir zemin üzerine çizer; dünyanın bütününü bulanık olarak ifade eder; ama dünyanın yalnızca, bedeniyle kurduğu kendisi de ifade edici olan ilişki tarafından kesitlenmiş ve belirlenmiş bir parçasını açıkça ifade eder. Her bir monad tarafından ifade edilen dünya tekilliklerle donatılmış bir sürekliliktir ve monadların kendileri de ifade edici merkezler olarak bu tekilliklerin etrafında oluşurlar. Fikirler için de durum böyledir: "Ruhumuz tüm fenomenleri eşit derecede düşünürken, hiçbirini ayrık olarak düşünemediğinden, sadece diğerlerinden ayırt edilen daha tekil fenomenler üzerine

---

6 Leibniz, *Arnauld'ya Mektup* (Janet I, s. 594): "Bölünebilir ve maddi olanın ve birçok varlığa bölünmüş bulunanın tek bir bölünmez varlıkta ya da gerçek bir birlikle donanmış olan tözde ifade ya da temsil edilmesi yeterlidir. Ve *Nouveaux Essais* III, 6, § 24: Ruh ile makine "mükemmelen uzlaşırlar ve birbirleri üzerinde hiçbir dolaysız etkileri olmadığı halde, birinin çoklukta dağıttığı şeyi öteki yetkin bir birlikte topladığından, karşılıklı olarak birbirlerini ifade ederler."

7 *Arnauld'ya bir Mektup için Taslak* (Janet I, s. 552-553).

düşünür."[8] Bu yüzden de düşüncemiz mutlak olarak upuygun olana, yani Tanrıdaki mutlak olarak yalın biçimlere erişemez, göreli olarak yalın (kuşattıkları çokluğa göre yalın) biçim ve terimlerde kalır. Ve bu, Tanrı konusunda, anlama yetisinin olanaklı yaratımı ilgilendiren bölgelerindeki "Tanrının farklı görünümleri" konusunda daha da doğrudur: Yaratılabilir farklı dünyalar bu karanlık zemini oluşturur; Tanrı bu zeminden hareketle, kendisini en iyi şekilde ifade edecek monadları ya da ifadeleri yaratarak, en iyiyi yaratmaktadır. Tanrıda bile, ya da en azından Tanrının anlama yetisinin belli bölgelerinde Bir, yaratılışı olanaklı kılan bir "sıfır"la biraraya gelir. Öyleyse Leibnizci ifade anlayışında iki temel etmeni hesaba katmalıyız: kuşattıkları çoklukla ilişkili olarak özellikle farklı birlik tiplerini ifade eden *Analoji;* özellikle bir çokluğun her bir durumda gönderme yaptığı birliğe denk gelme tarzını ifade eden *Armoni.*[9]

Bütün bunlar "simgesel" bir ifade felsefesi oluşturur; ifadenin, değişmelerinin göstergelerinden ve içine daldığı karanlık alanlardan hiçbir zaman koparılamayacağı bir ifade felsefesi. Burada seçik-olan ile bulanık-olan her ifadede değişir (ifade-arası özellikle bir monadın bulanık olarak ifade ettiğini bir diğerinin seçik olarak ifade etmesi anlamına gelmektedir). *Böyle bir simgesel felsefe zorunlu olarak bir çokanlamlı ifadeler felsefesidir.* Leibnizci olanaklılık ve ereklilik izleklerinin önemini hatırlatarak Leibniz'le Spinoza'yı karşı karşıya getirmektense, Leibniz'in ifade fenomenini yorumlamak ve yaşama tarzıyla ilgili bu somut noktayı açığa çıkarmak bizce

---

8 *Arnauld'ya Mektup* (Janet I, s. 596).

9 Bkz. Grua éd. s. 126: "Bütün zihinler birer birlik olduğuna göre, Tanrının her birliğin kendi kapsamı uyarınca ifade ettiği ilksel birlik olduğu söylenebilir... Yaratılanlardaki belli bir işlem de bunun sonucudur; birlikle sıfırın ya da olumluyla yoksun bırakıcının farklı kombinasyonlarına göre değişkenlik gösteren bir işlemdir bu." Bunlar birbirlerini *simgeleyen* bu farklı birlik tipleridir: Sözgelimi bizim anlama yetimizin görece yalın mefhumları tanrısal anlama yetisinin mutlak olarak yalın mefhumlarıyla simgelenir. (Bkz. éd. Couturat, *Elementa Calculi,* ve *Introductio ad Encyclopaediam Arcanam.*) Bir birlik tipi her zaman altında topladığı çoklukla ilişkili olarak bir ereksel nedendir. Ve Leibniz çok'un bir'e olan bu göndermesini belirtmek için özellikle "ahenk" sözcüğünü kullanır (*Elementa verae pietatis,* Grua, s. 7).

zorunludur, zira diğer bütün izlekler ve kavramlar buradan kaynaklanmaktadır. Her şey şöyle cereyan ediyor gibidir: Leibniz, hem ifade kavramının zenginliğini kurtarmak hem de ona bitişik duran panteizm "tehlikesi"ni savuşturmak için, yaratma ile türümün, ifadenin iki gerçek türü olduğunu ya da ifadenin iki boyutuna denk geldiğini söyleyen yeni bir formül bulmaktadır: benzer ifade edici birliklerin kökensel kuruluşu içerisinde *yaratım* ("birlikle sıfırın kombinasyonları"); her birlik tipinde ifade edilen çoklukları açındıran türevsel dizi içerisinde *türüm* (kuşatmalar ve açındırmalar, "geçiş-üretimler", "metaşematizmler").[10]

Spinoza ise ifadeye ilişkin olarak tamamen farklı, canlı bir yorum getirir. Zira Spinoza için aslolan her zaman çokanlamlı olan göstergeler alanı ile mutlak kuralı tekanlamlılık olması gereken ifadeler alanını birbirinden ayırmaktır. Bu anlamda üç gösterge tipinin (doğal algının imleyici göstergeleri, ahlak yasasının ve dinsel vahyin buyurucu göstergeleri) kökten upuygunsuzluk alanına atıldıklarını görmüştük ve bunlarla birlikte bütün bir analoji dili de o alana yollanıyordu (hem Tanrıya bir anlama yetisiyle bir istenç yükleyen dil, hem de şeylere bir erek koyan dil). Böylelikle mutlak olarak upuygun fikir katı tekanlamlılık rejiminin koşullarını edindiği ölçüde, tarafımızdan erişilebilir ve oluşturulabilir hale gelmektedir: Upuygun fikir ifade edici fikirdir, yani Leibniz'de ayrılmaz olduğu bu karanlık ve bulanık zemini savuşturması ölçüsünde seçik fikir. (Fikrin bir gösterge olmaktan çıkıp tekanlamlı bir ifadeye dönüştüğü ortak mefhumların oluşturulması sürecinde Spinoza'nın bu ayıklamayı nasıl somut olarak yürüttüğünü göstermeye çalışmıştık.) İfade ilişkisinde oyuna dahil edilen terimler ne olursa olsun, birinin bulanık olarak ifade ettiğini ötekinin seçik olarak ifade ettiği söylenemez. Hele hele etkin ile edilgin, eylem ile tutku, neden ile sonuç kesinlikle böyle bölüştürülmez; zira geleneksel ilkenin aksine eylemler eylemlerle, tutkular tutkularla koşut gitmektedir. Leibniz'in önceden kurulmuş ahengi ile Spinoza'nın paralelizminin ortak noktası ruhla beden

10 Leibniz'in birliklerin yaratımını ve kombinasyonlarını belirtmek için "türüm" sözcüğünü kullandığı da olur; bkz. örneğin *Discours de métaphysique*, § 14.

arasındaki gerçek nedensellik varsayımından kopmaksa, temel ayrılık noktaları da yine budur: Eylemlerle tutkuların bölüşümü Leibniz'de geleneksel varsayımda olduğu gibi kalır (ruh eylemekteyken ruh maruz kalmaktadır, ve tersi) – Spinoza ise, ruhun tutkularının bedeninkilerle, bedenin eylemlerinin ruhunkilerle olan eşitliğini öne sürerek, bütün pratik bölüşümü altüst eder. Çünkü Spinoza'da ifade ilişkisi ancak eşitler arasında kurulabilir. Paralelizmin gerçek anlamı da buradadır: Hiçbir zaman bir dizinin en-üst-düzeyliliği söz konusu değildir. Elbette neden kendi dizisinde sonuçtan, nedenin bilgisi de sonucun bilgisinden daha yetkin halde kalır; ama bu yetkinlik, daha yetkin olanın daha az yetkin olandan başka bir niteliksel kip *üzerinde* varolacağı bir "analoji" ya da bir "simgeleme" içerimlemez; sadece, daha az yetkin olanın daha yetkin olanın *içinde*, yani bu biçim *içerisinde* ve daha yetkin olanın özünü oluşturan bu tekanlamlı biçim *altında* varolduğu içkin ve niceliksel bir süreci içerimler. (Leibniz'deki niteliksel bireyleşim teorisiyle Spinoza'daki niceliksel bireyleşim teorisini de bu anlamda karşı karşıya getirmek gerektiğini görmüştük – tabii buradan, kipin monaddan daha az otonomisi olduğu sonucuna varmadan.)

Leibniz'de olduğu gibi Spinoza'da da ifade ilişkisi temelde Bir ve Çok'la ilgilidir. Ama *Etika*'da, yetkin-olmayan olarak Çok'un, kendini onda ifade eden Bir'in seçikliğine göre belli bir bulanıklık içerimlediğini belirten bir gösterge aramak boşunadır. Spinoza'ya göre daha çok ya da daha az yetkinlik hiçbir zaman bir biçim değişikliği ima etmez. Bu anlamda sıfatların çokluğu tözün birliğine kesin olarak eşittir: Bu kesin eşitlikten, tözün *ontolojik olarak* olduğu şeyi, sıfatların *biçimsel olarak* olduğunu anlamalıyız. Sıfatların biçimleri bu eşitlik adına tözler arasına hiçbir sayısal ayrım katmazlar; tersine, onların biçimsel ayrımı biricik tözün bütün ontolojik farkına eşittir. Her sıfattaki kip çokluğuna gelince, bu kipler sıfatı kuşatırlar, ama bu kuşatma sıfatın tözün özünü oluşturduğu biçimden farklı bir biçim aldığı anlamına gelmez: Kipler sıfatı, tam da sıfatın tanrısal özü kuşatıp ifade ettiği *o biçim altında* kuşatıp ifade ederler. Bu nedenle Spinozacılığa, Descartesçı terminolojiyi ödünç aldığında bile bambaşka bir dil konuşan olağanüstü bir ayrımlar teorisi eşlik eder: Böylece gerçek

ayrım orada aslında sayısal olmayan bir biçimsel ayrımdır (bkz. sıfatlar); kipsel ayrım orada yeğinliksel ya da uzamsal bir sayısal ayrımdır (bkz. kipler); akıl ayrımı orada biçimsel-nesnel bir ayrımdır (bkz. fikirler). Kendi teorisinde Leibniz ayrım tiplerini çoğaltır, ama bunu simgelemenin, ahengin ve analojinin bütün kaynaklarını güvence altına almak için yapar. Bunun tersine Spinoza'daki tek dil tekanlamlılık dilidir: önce *sıfatların tekanlamlılığı* (sıfatların, aynı biçim altında, tözün özünü oluşturan ve kiplerle onların özlerini içeren şeyler olmaları ölçüsünde); sonra *nedenin tekanlamlılığı* (Tanrının kendi kendisinin nedeni olmasıyla aynı anlamda her şeyin nedeni olması ölçüsünde); sonra da *fikrin tekanlamlılığı* (ortak mefhumun parçada ve bütünde aynı olması ölçüsünde). Olmanın tekanlamlılığı, üretmenin tekanlamlılığı, bilmenin tekanlamlılığı; ortak biçim, ortak neden, ortak mefhum – Tekanlamlı-olan'ın üçüncü türün fikrinde mutlak olarak birleşen üç şekli bunlardır işte. Spinoza'da ifade, yaratılış ve türümle uzlaşmak şöyle dursun, tam tersine onları kovalar ve upuygun-olmayan göstergelerin ya da çokanlamlı dilin yanına yollar. Spinoza ifade mefhumunda içerimlenen tam anlamıyla felsefi "tehlike"yi kabul etmektedir: Bu tehlike içkinliktir, panteizmdir. Kabul etmekle kalmaz, elini bu tehlikeden yana oynar. Spinoza'da, *bütün ifade teorisi tekanlamlılığın hizmetindedir;* ve bütün anlamı da, tekanlamlı Varlığı kayıtsız ya da yansız halinden çekip alarak, panteizmde ya da ifade edici içkinlikte tam olarak gerçekleşmiş saf bir olumlamanın nesnesi kılmaktır. Bize öyle geliyor ki, Spinoza'yla Leibniz'in gerçek karşıtlığı buradadır: *Birinin tekanlamlı ifadeler teorisi, ötekinin çokanlamlı ifadeler teorisinin karşıtıdır.* Tüm diğer karşıtlıklar (zorunluluk ve ereklilik, zorunlu ve olanaklı) buradan kaynaklanırlar ve onunla ilişkili olarak soyutturlar. Zira felsefi farkların pekâlâ somut bir kaynağı, bir fenomeni (burada ifade fenomenidir) *değerlendirme*nin belli bir tarzı vardır.

Ama karşıtlık ne kadar önemli olursa olsun, Leibniz'le Spinoza arasındaki ortak noktaya, onların anti-Descarteşçı tepkilerinin bütün kuvvetini açığa vuran bu ifade mefhumunun kullanımına dönmeliyiz. Bu ifade mefhumu özsel olarak üçleme biçimindedir: Kendini ifade edeni, ifadenin ta kendisini ve ifade edileni ayırt etmeliyiz. Oysa

paradoks odur ki, "ifade edilen" ifadenin dışında *varolmadığı* halde, ona benzemez, ama ifadeden ayrık bir şekilde kendini *özsel olarak* ifade edenle ilişkilendirilmiştir. Öyle ki ifade ikili bir devinimin dayanağıdır: Ya ifade edilen ifadede kuşatılır, içerimlenir, sarmalanır ve böylece elinde yalnızca "ifade edici-ifade" çifti kalır; ya da açındırılır, açıklanır, serilir ve böylece ifade edilen eski durumuna getirilir ("ifade edici-ifade edilen"). Bu anlamda Leibniz'de önce pekâlâ tanrısal bir ifade vardır: Tanrı kendini mutlak biçimlerde ya da mutlak olarak yalın mefhumlarda ifade eder, sanki tanrısal bir Alfabede ifade edermiş gibi; bu biçimler özü olarak Tanrıyla ilişkili olan sınırsız nitelikleri ifade ederler. Sonra Tanrı kendini olanaklı yaratma düzeyinde yeniden ifade eder: Bu kez kendini, bireysel ya da görece yalın mefhumlar olan ve her birine Tanrının "bakışları" denk düşen monadlarda ifade eder; bu ifadeler de dünyanın tamamını, yani Tanrıyla, Onun "görkem"inin ve istencinin açığa vurumu olarak ilişkilenen seçilmiş dünyanın bütünlüğünü ifade ederler. Leibniz'de dünyanın onu ifade eden monadların dışında varolmadığı, buna rağmen Tanrının monadlardan çok, dünyayı var ettiği açıkça görülmektedir.[11] Bu iki önerme hiçbir şekilde çelişik değildir; ifade edilen dünyanın onu ifade eden monadlarda kuşatılması ve tersinden, monadların açınarak, etrafında oluştukları tekilliklerle donanmış bir zeminin sürekliliğini sağlamaları şeklindeki ikili devinimi göstermektedir. Daha önce değindiğimiz bütün çekincelerle birlikte, Spinoza için de aynı şey söylenebilir. Töz üçlemesinde Tanrı kendini sıfatlarda ifade eder, sıfatlar Tanrının özünü oluşturan sınırsız nitelikleri ifade ederler. Kip üçlemesinde ise Tanrı kendini yeniden ifade eder ya da bu kez sıfatlar kendilerini ifade ederler: Sıfatlar kendilerini kiplerde ifade ederler; kipler de, tüm sıfatlar aracılığıyla tek bir dünyayı meydana getiren tözün değişkeleri olarak değişkeleri ifade ederler. İfade kavramı bu her zaman üçlemeli olan karakteri sayesinde, varlıkta nedensellikle ya da fikirde temsille ilişkilendirilmesine olanak vermez; bunların her ikisini de aşar ve onları ifadenin iki tikel durumuna dönüştürür. Zira

11 *Arnauld'ya Mektuplar*'ın değişmez izleğidir bu: Tanrı günahkâr Âdem'i değil, içinde Âdem'in günah işlediği dünyayı yaratmıştır.

nedenle sonuç ya da fikirle nesnesi ikilemelerine her zaman onları dönüştüren bir üçüncü terim eklenir. Sonucun kendi nedenini ifade ettiği kesindir; ama daha derinde, nedenle sonuç bir şey ifade etmesi gereken bir dizi oluşturur – bir başka dizinin ifade ettiğiyle özdeş (ya da benzer) bir şey. Böylece gerçek nedensellik, kendi aralarında nedensel olmayan denk gelişlerden yararlanan ifade edici dizilerde lokalize olur. Aynı şekilde, fikir bir nesneyi temsil eder ve belli bir tarzda ifade eder; ama daha derinde, fikirle nesnesi, onlarda ortak olmakla beraber her birine özgü de olan bir şeyi ifade eder: gücü ya da iki güç altındaki mutlağı (düşünme ya da bilme gücü ile varolma ya da eyleme gücü). Böylece temsil, fikirle nesnenin dışsal bir ilişkisine sıkıştırılır; hem fikir hem de nesne kendi paylarına temsilin ötesinde bir ifade edicilikten yararlanmaktadır. Kısacası ifade edilen, her yerde düalizmleri dönüştüren bir üçüncü terim olarak devreye girer. Gerçek nedenselliğin, fikirsel temsilin ötesinde, ayrımları sonsuz derecede daha gerçek ve özdeşliği sonsuz derecede daha iyi düşünülür kılan üçüncü terim olarak ifade edilen keşfedilir. İfade edilen, anlamdır: nedensellik ilişkisinden daha derin, temsil ilişkisinden daha derin. Bedenlerin gerçeklik açısından bir mekanizmleri, düşüncelerin de fikirsellik açısından bir otomatizmleri vardır; ama bedensel mekanik ile tinsel otomatın, Descartesçılığın her alanında eksik olan zorunlu sebep olan "anlamları"nı ve "denk gelişleri"ni elde ettikleri zaman, en *ifade edici* hale geldiklerini öğreniriz.

Hangisinin daha önemli olduğunu söylemek zordur: Spinoza'yla Leibniz'in ifadeyi değerlendirmelerindeki farklılıkları mı, yoksa Post-Descartesçı bir felsefe kurmak için bu kavrama başvurmadaki ortaklıkları mı.

EK

ETİKA'NIN PLANININ VE BU PLANIN GERÇEKLEŞTİRİLMESİNDE NOTLARIN ROLÜNÜN BİÇİMSEL AÇIDAN İNCELENMESİ

	İZLEK	SONUÇ	DENK GELEN İFADE EDİCİ TERİM
BÖLÜM I			Spekülatif olumlama.
1-8	Aynı sıfata sahip birçok töz yoktur, sayısal ayrım gerçek değildir.	Bu 8 önerme varsayımsal değil, kategoriktir; dolayısıyla *Etika*'nın Tanrı fikriyle "başladığı" yanlıştır.	İlk töz üçlemesi: sıfat, öz, töz.
9-14	Gerçek ayrım sayısal değildir, tüm sıfatlar için tek bir töz vardır.	Burada yalnızca mutlak olarak sonsuz bir töz fikri olarak Tanrı fikrine ulaşılır; ve tanım 6'nın gerçek olduğu kanıtlanır.	İkinci töz üçlemesi: yetkin, sonsuz, mutlak.
15-36	Güç ya da üretim: üretim süreçleri ve ürünlerin (kiplerin) doğaları.	İçkinlik hem sıfatların tekanlamlılığına, hem de nedenin tekanlamlılığına (Tanrı kendi kendisinin nedeni olmasıyla aynı anlamda her şeyin nedenidir) işaret eder.	Üçüncü töz üçlemesi: güç olarak öz, onun özü olduğu şey, etkilenme kudreti (kipler tarafından).

	İZLEK	SONUÇ	DENK GELEN İFADE EDİCİ TERİM
BÖLÜM II			İfade edici fikir.
1-7	Fikirle nesnesinin epistemolojik paralelizmi, ruhla bedenin ontolojik paralelizmi.	Tözden kiplere ifade ediciliğin aktarımı: Tanrı fikrinin bu aktarımdaki rolü.	Kipsel üçleme: sıfat, kip, değişke.
8-13	Fikirlerin koşulları: Doğası gereği Tanrının sahip olduğu fikirler, kendi doğamız ve kendi bedenimiz gereği sahip olduğumuz fikirler.	Fikirlerle ilişkili olarak Tanrının görünümleri: Sonsuz olduğu ölçüde, pek çok fikir tarafından etkilendiği ölçüde, yalnızca belli bir fikre sahip olduğu ölçüde Tanrı.	Upuygun ve upuygun-olmayan.
Fizik serimlemesi	Beden modeli.	Uzamlı parçalar, devinim ve dinginlik ilişkileri, bu ilişkilerin bileşimi ve çözülüp dağılması.	Kipin ilk bireysel üçlemesi: öz, karakteristik ilişki, uzamlı parçalar.
14-36	Fikirlere sahip olma koşullarımız bu fikirleri zorunlu olarak upuygunsuz kılar: kendi kendinin fikri, kendi bedeninin fikri, diğer bedenlerin fikri.	İfade edici ve açıklayıcı olan upuygun fikrin tersine, upuygun-olmayan fikir "imleyici" ve "kuşatıcı"dır: rastlantı, karşılaşmalar ve birinci tür bilgi.	Upuygun-olmayan fikrin ifade edici olmayan karakteri.
37-49	Upuygun fikirler nasıl olanaklıdır? Bütün bedenlerde ya da birçok bedende ortak olan şey.	Soyut fikirlere karşı ortak mefhumlar. Ortak mefhumların nasıl Tanrı fikrine götürdüğü: ikinci tür bilgi ve akıl.	Biçimi ve maddesi açısından upuygun fikrin ifade edici karakteri.

	İZLEK	SONUÇ	DENK GELEN İFADE EDİCİ TERİM
BÖLÜM III			Pratik sevinç.
1-10	Fikirlerden ileri gelen: etkilenişler ya da hisler. Bu etkilenişlerce belirlenmesi ölçüsünde "conatus".	İki etkileniş çeşidinin ayırt edilmesi: etkin etkilenişler ve edilgin etkilenişler; upuygun fikirlerden ileri gelen eylemler, upuygun-olmayan fikirlerden ileri gelen tutkular.	Kipin ikinci bireysel üçlemesi: öz, etkilenme kudreti, bu kudreti dolduran etkilenişler.
11-57	İki çeşit etkilenişin (etkin ve edilgin etkileniş) ayırt edilmesi, iki çeşit edilgin etkilenişin (sevinçli ve kederli) ayırt edilmesini göz ardı ettirmemelidir.	İki çizgi; sevinç çizgisi, keder çizgisi: gelişimleri, değişimleri, kesişimleri.	Eyleme gücünü artırmak ve azaltmak.
58-59	Edilgin sevinçten ayrık, etkin bir sevincin olanaklılığı: eyleme gücüne sahip olunması.	Kederin eleştirisi.	Tamamlanmış sevinç kavramı.
BÖLÜM IV			İyi ve kötü.
1-18	Etkilenişler arasındaki kuvvet ilişkileri: her birinin gücünün etmenleri.	İyilik ve Kötülüğe karşı iyi ve kötü.	"Conatus"un belirlenimleri.

	İZLEK	SONUÇ	DENK GELEN İFADE EDİCİ TERİM
19-45	Aklın ilk görünümü: edilgin etkilenişleri ayıklama, kederleri eleme, karşılaşmaları örgütleme, ilişkileri bileştirme, eyleme gücünü artırma, azami derecede sevinç duyma.	Aklın bu ilk çabasını olanaklı kılan, hazırlayan ve ona eşlik eden şey olarak toplumun göreli yararı ve zorunluluğu.	Gelişkin bir keder eleştirisi.
46-73	Aklın bu ölçütü çerçevesinde iyi ve kötü.	Keder eleştirisinin devamı.	Özgür insan ve köle, kuvvetli insan ve zayıf insan, akıllı ve akılsız.
BÖLÜM V			Pratik sevinç ve spekülatif olumlama.
1-13	Upuygun fikirler (ortak mefhumlar) oluşturmayı gerçekte nasıl başarırız? Edilgin sevinçli etkilenişler bizi nasıl bu fikirlere götürür? Ve böylece nasıl kederleri azaltıp, tüm edilgin etkilenişlere ilişkin bir upuygun fikir oluştururuz?	O halde birinci türün sunduğu bazı fırsatların yardımıyla ikinci bilgi türüne varırız.	Aklın ikinci görünümü: ortak mefhumlar ile onlardan doğan etkin sevinç etkilenişlerini oluşturma. Etkin olma.
14-20	İkinci tür bilginin en ucunda Tanrı fikri.	Ortak mefhumlardan Tanrı fikrine.	İkinci bilgi türünde anlaşıldığı haliyle duygusuz Tanrı.

	İZLEK	SONUÇ	DENK GELEN İFADE EDİCİ TERİM
21-42	Bu Tanrı fikri de bizi ikinci türden çıkararak, üçüncü bilgi türüne erişmemizi sağlar: üçüncü türün karşılık veren Tanrısı; kendi kendinin, kendi bedeninin ve diğer cisim ya da bedenlerin upuygun fikri.	Ne kadar etkileniş çeşidi varsa, ruhun da o kadar parçası vardır. Sadece edilgin keder ve edilgin sevinç etkilenişleri değil, ayrıca ikinci türün etkin sevinç etkilenişleri; ve hatta üçüncü türün etkin sevinç etkilenişleri. Buradan da ruhta ölümlü ve ebedi olanın çıkarsanması: ölen kısım ve kalan kısım, uzamlı parçalar ve yeğinlikli öz.	*Etika* buraya dek ortak mefhumlarla ve sadece ortak mefhumlarla ilerliyordu. Ama şimdi değişir ve üçüncü tür adına konuşmaya başlar. Bu üçüncü türde pratik sevinçle spekülatif olumlamanın birliği: ifade edici olma, kutluluk, karşılıklılık, tekanlamlılık.

Etika'nın biçimsel usullerinin ve her öğenin rolünün (tanımlar, aksiyomlar, postulatlar vs.) uzun uzadıya incelenmesi gerekir. Biz burada yalnızca notların özel ve karmaşık işlevini ele almak istiyoruz.

Etika'nın ilk büyük notu I, 8'inkidir (not 2). Bu notun amacı, aynı sıfata sahip birçok töz olamayacağını söyleyen 5. önerme için *başka* bir kanıtlama daha vermektir. I. bölümde de gördüğümüz gibi, bu not şöyle ilerler: 1°) Sayısal ayrım dışsal bir nedensellik içerimler; 2°) Oysa bir töze dışsal bir neden uygulamak olanaksızdır, çünkü her töz kendindedir ve kendisi aracılığıyla kavranır; 3°) O halde iki ya da daha çok töz, bir sıfat altında sayısal olarak ayrışamaz.

5. önerme başka türlü ilerler, daha kısadır: Aynı sıfata sahip iki tözün birbirinden kiplerle ayrılması gerekecektir, ki bu saçmadır. Ama 5'ten sonra 6. önerme dışsal nedenselliğin tözle *öyleyse* uyuşmayacağını

kanıtlar. 7. önerme de bir tözün *öyleyse* kendi kendisinin nedeni olduğunu kanıtlar. Ve 8. önerme buradan bir tözün *öyleyse* zorunlu olarak sonsuz olduğu sonucuna varır.

5-8 önerme grubuyla 8'in notu ters yönlerde ilerlemektedir. Önermeler tözün doğasından yola çıkıp, onun sonsuzluğuna, yani ona sayısal ayrımlar uygulamanın olanaksızlığı sonucuna varır. Not ise sayısal ayrımın doğasından yola çıkıp, onu töze uygulamanın olanaksızlığı sonucuna varır.

Tözün dışsal nedenselliğe aykırı olduğunu ispatlamak için, 6. ve 7. önermelere başvurmasının notun yararına olacağı düşünülebilirdi. Ama gerçekte bu olanaksızdır. Zira 6 ve 7, 5'i varsaymaktadır; bu durumda not, başka bir kanıtlama olmayacaktır. Bununla birlikte, 7. önermeye, üstelik de uzunca bir şekilde başvurur. Ama yepyeni bir anlamda: Buradan bütünüyle aksiyomatik bir içeriği cımbızlayarak alır ve önermeyi kanıtlayıcı bağlamından olduğu gibi koparır. "Eğer insanlar töze dikkat etselerdi, 7. önermenin doğruluğu konusunda en ufak bir şüpheleri olmayacaktı, hatta bu önerme herkes için bir aksiyom değerinde olacak ve ortak mefhumlar arasında sayılacaktı..." Not, işte şimdi, 5-8 kanıtlayıcı grubundan tamamen bağımsız olarak bir kanıtlama gerçekleştirebilir.

Böylesi bir notun üç özelliğini çıkarabiliriz: 1°) İkinci bir kanıtlama önermektedir ve bu kanıtlama olumsuz ve dışsal olarak ilerleyen birincisine göre *olumlu* ve *içsel*dir. (Aslında 5. önerme kipsel ayrımı tözsel bir ayrıma benzetmenin olanaksızlığına varmak için, tözün önceliğine başvurmakla yetiniyordu. 8'in notu da sayısal ayrımı tözsel ayrıma benzetmenin olanaksızlığına varır, ama bu sonuca sayının ve tözün içsel ve olumlu niteliklerinden yola çıkarak varır.) 2°) Not *göstericidir*, çünkü önceki kanıtlamalardan bağımsız olarak, onların yerine geçmesi gerekir ve onları kanıtlayıcı zincirlenişlerinden koparak, sadece belli önermeleri aksiyomatik olarak alır. (Tabii ki bir notun kanıtlamalara başvurduğu olur, ama "ekleneceği" kanıtlama grubuna değil.) 3°) Peki o zaman, yeniden ele alınmış önermeleri, ilk bağlamlarından ve kanıtlamalarından bağımsız bir biçimde aksiyom olarak değerlendirmeye olanak tanıyan apaçıklık nereden gelir? Onlara bu yeni apaçıklığı kazandıran *polemik* argümanlardır; Spinoza

bu argümanlarda, zihinleri anlayamayacak kadar bulanık olanlara, hatta bulanıklığı sürdürmekten çıkarı olanlara çoğu zaman şiddetle saldırmaktadır. (8'in notundan itibaren 7. önermeyi kendinde anlamayanlar ve ağaçların konuştuğuna ya da insanların taşlardan doğduğuna aynı şekilde inanmaya hazır olanlar sertçe kınanır.)

Kısacası notlar genel olarak olumlu, gösterici ve saldırgandır. Eklendikleri önermelerden bağımsız oluşlarına bakarak, *Etika*'nın eşzamanlı olarak iki kere, iki tonda, iki perdede yazılmış olduğu söylenebilir. Nitekim notların kesintili bir tarzı vardır, bu tarzla birbirlerine sıçrarlar, birbirlerini yankılarlar, *Etika*'nın bir bölümünün önsözünde ya da bir başkasının sonuç kısmında buluşurlar ve böylece bütün yapıtı derinden derine kateden, ama yalnızca belli noktalarda (kırılma noktaları) uç veren kırıklı bir hat oluştururlar. Sözgelimi I, 8'in notu I, 15'in notuyla, ardından I, 17'nin notuyla, sonra I, 33'ünkiyle, sonra II, 3'ünkiyle, son olarak da II, 10'unkiyle böyle bir hat oluşturur: Burada söz konusu olan, insanın, Tanrıyı uğrattığı çeşitli çarpıtma kipleridir. Aynı şekilde, beden modelini kuran II, 13'ün notu, önce III, 2'nin notuna sıçrar, oradan da V. bölümün önsözüne ulaşır. Aynı şekilde, bir başka kırıklı not hattı da bir çeşit sevince övgü ezgisi oluşturur; yine kesintili olan bu hatta, kederden geçinenler, kederlerimizden çıkar sağlayanlar, iktidarlarım güvence altına almak için insanların kederine ihtiyaç duyanlar şiddetle kınanırlar: IV, 45, not 2; IV, 50, not; IV, 63, not; V, 10, not. Yine aynı şekilde, IV, 66, notun özgür insan-köle insan çifti önce IV, 73, notun kuvvetli insan-zayıf insan çiftiyle, sonra da *Etika*'yı sona erdiren V, 42, notun bilge-cahil çiftiyle buluşur. Ya da nihayet, bizi üçüncü türe götüren kral yolunu oluşturan V, 4, not; V, 20, not.

Öyleyse *Etika*'nın büyük "dönemeçleri" mutlaka notlarda sunulmuştur. Zira önerme ve kanıtlamaların sürekliliğinin dikkat çekici noktalar, çeşitli itkiler ve yön değişiklikleri edinmesinin tek yolu, kendini notlarda (kaya-notlarda, anafor-notlarda) ifade eden bir şeyin bu kırığa yol açacak şekilde yüzeye çıkmasıdır. Böylesi dönemeçlerin örnekleri şunlardır: II, 13, not (beden modeline çağrı); III, 57, not (etkin sevinçler modeline çağrı); IV, 28, not (akıl modeline çağrı); V, 20, not ve 36, not (üçüncü türe çağrı).

O halde sanki birlikte-varolan iki *Etika* vardır; bir tanesi önermelerin, kanıtlamaların, önerme sonuçlarının sürekli hattı ya da akınıyla, kesintili olan diğeri ise notların kırıklı hattı ya da volkanik zinciriyle oluşturulmuş iki *Etika*. İlki amansız bir katılıkla, bir bakıma kafanın terörizmini temsil eder ve bir önermeden diğerine pratik sonuçlara aldırmadan ilerleyerek, *vakaları* saptamakla uğraşmaksızın *kurallarını* geliştirir. Diğeri kalbin öfke ve sevinçlerini toplar, pratik sevinci ve kedere karşı pratik mücadeleyi açığa vurur ve kendini "vaka budur" diyerek ifade eder. *Etika* işte bu anlamda ikili bir kitaptır. İkinci *Etika*'yı, birincinin altında, bir nottan öbürüne atlayarak okumak ilginç olabilir.

Notun üç özelliğine dönelim: olumlu, gösterici, saldırgan. Bu özelliklerin bir ve aynı not içerisinde üst üste alt alta oldukları açıktır. Yine de bunları ayrı ayrı ele alabiliriz.

Daha önce de gördüğümüz gibi, notun olumlu olarak ilerlemesi demek, içsel özelliklere yaslanması demektir, oysaki ona denk gelen kanıtlama yalnızca dışsal özelliklere dayanıyordu. Özellikle net bir örnek "ruh dalgalanması"yla ilgili olan III, 7'de verilmiştir: Bu dalgalanma, önermenin kanıtlamasında ona yol açan dışsal nedenlerin oyunuyla tanımlanmışken, notta bizi oluşturan içsel ilişkilerin çeşitliliğiyle tanımlanmıştır. Bu ayrıca, kanıtlama *a posteriori* yolla ilerlerken, notun *a priori* yolla ilerlediği anlamına da gelebilir: II, 1'deki durum da böyledir; burada kanıtlama kiplerden geçer, ama not, bir niteliği doğrudan sonsuz olarak düşünmenin olanaklılığına dayanır. Keza I, 11'de not, kanıtlamanın *a posteriori* yoluyla "aynı ilke üzerinde" temellenen *a priori* bir başka kanıtlama önerir. Bir başka örnek de II, 7'deki son derece önemli paralelizm notunda bulunur: Kanıtlama, bilginin düzeninin şeylerin düzeniyle aynı olduğuna varmak için sonuçtan nedene giderken; kanıtlama ve önerme sonucu öbeği de, kiplerdeki bu düzen özdeşliğinden güçlerin Tanrıdaki eşitliğine yükselirken; not, tam tersine güçlerin eşitliğine ve düzen özdeşliğine varmak için tözün ontolojik birliğinden yola çıkar. (Bu iki yol arasında, ancak Spinoza'nın aynı notta Tanrı fikrine gösterici tarzda başvurması ölçüsünde aşılabilecek bir mesafe [*décalage*] olduğunu görmüştük: Bu da bizi notların ikinci özelliğine göndermektedir.)

Ama ilk özellikle ilgili değerlendirmeyi sonlandırmak için, notların olumluluğunun özellikle karmaşık olan bir başka şekilde kendini gösterdiğini de söylemeliyiz: Önermeyle kanıtlama nominal tanımların sonuçlarını toplarken, not bir gerçek tanım öğesinde iş görebilir: I. bölümde, 9. ve 10. önerme işte bu şekilde, her biri kendi kendisiyle kavranan sonsuz sıfata sahip tek bir varlığın salt mantıksal olanaklılığını kurar, ama bunu yaparken tözün ve sıfatın nominal tanımları olan 3. ve 4. tanıma başvurmakla yetinir. Buna karşılık not, I. bölümü açan tüm tanımlar arasındaki tek gerçek tanım olduğunu gördüğümüz 6. tanıma başvurur. Dahası, gerçek bir tanım gerçek olduğu, yani nesnesinin "gerçek" olanaklılığını temellendirdiği *kanıtlanabilecek* bir tanım olduğundan (salt mantıksal olanaklılığın tersine aşkınsal olanaklılık), 10'un notu gerçekten bu görevi üstlenir ve 6. tanımın hakikaten gerçek olduğunu kanıtlar: Nitekim sıfatların ayrımı, olumlu özellikleri gereği, sayısal olamaz. Burada da 9. önermenin, bağlamından kopuk bir şekilde, gösterici tarzda kullanılması gerekmektedir.

Demek ki notların olumlu özelliğinin üç yönü vardır: içsel, *a priori* ya da gerçek. Şimdi ikinci özellik olan göstericiliği [*ostensif*] ele alalım. Bu özelliğin de, en önemlisini gördüğümüz birçok yönü vardır. Bu en önemli yön aksiyomatik olandır: Not açısından, önceki bir önermenin izleğine, bu izleği önermeler ve kanıtlamalar zincirinden çekip çıkararak ve ona doğrudan doğruya yeni bir polemik kuvvet kazandırarak başvurmaktan ibarettir. Örnek olarak şu notlar verilebilir: I, 8'inki (7. önermenin kullanılması); I, 10'unki (9. önermenin kullanılması); II, 3'ünki (Tanrı fikrine başvurulması); II, 7'ninki (İbranilere başvurulması)... Doğrusu, ikinci yön bu noktada biraz geriye çekilmiş gibidir; zira notların, ilgili önermenin basit bir örneğini sunmakla yetindikleri de olur: Mesela II, 8 (daire içindeki doğru parçaları örneği); IV, 40 (o son derece ilginç "vurma" örneği); IV, 63 (sağlıklı insan-hasta örneği)... Ama öyle görünüyor ki, Spinoza'daki birçok örnek, iki doğrultuda, daha yüksek ve daha asli iki işleve doğru kendisini aşmaktadır: Bu işlevlerden biri paradigmatik, öbürü de kazuistiktir. Bu çerçevede, önce II, 13, notta, ardından da III, 2, notta beden *modeli* göz önüne serilmiştir: Söz konusu olan, bedenin

düşünceye model oluşturması ve paralelizmi ya da düşünceyle uzamın kendilerine özgü otonomilerini kesintiye uğratması değil, düşüncenin kendisinde bilinci aşan ne çok şey olduğunu "paralel bir biçimde" göstermek üzere bedenin paradigmatik bir işlev geliştiren bir örnek olarak devreye girmesidir. IV, 18, notta ilan edilen ve V, 10, not ile 20, notta geliştirilen insan doğası modeli için de aynısı geçerlidir. Son olarak, önce II, 40, notta, sonra V, 20, notun son satırlarında ilan edilen ve V, 36, notta formüle edilen üçüncü tür modeli açısından da durum aynıdır.

Öte yandan sözde-örneğin kazuistik işlevi, önceki kanıtlamayla ilişkili olarak "vaka tam da budur" biçiminde ifade edilen tüm notlarda kendini göstermektedir. Burada da basit bir örnek değil, ilgili kanıtlamanın nesnesinin gerçekleşme koşullarının kesin olarak tespiti söz konusudur: Not, ilgili kanıtlamada içerilen kuralın altına giren vakayı belirler; ama başka vakalar arasında bir vaka olarak değil, bu kuralı yerine getiren ve onun bütün koşullarına uyan vaka olarak. Koşulların kısıtlayıcı olduğu ve bazen ilgili önermeden çok uzak olan bir notun bu önerme ve kanıtlamanın dar bir anlamda anlaşılması gerektiğini hatırlattığı olur: II, 45, not; IV, 33, not vd. Ama daha derinde, notların bu yönünde olumlu ilerlemeyi kesintiye uğratan bir şey vardır; çünkü en azından hatalar ve tutkular hakkında, önerme ve kanıtlamada önceden imlenmiş nesneyi gerçekleştiren koşullardan bağımsız olarak, gerçek bir tanım elde etmek olanaksızdır; ve bu koşullar notta belirlenmediği takdirde, hatada ya da tutkuda olumlu olanı açığa çıkarmak da olanaksızdır. Bu nedenle, bu tip notlar bir "*fiat*" biçimi altında ilerlerler: İşte, şey böyle meydana gelir... Böylece II, 35'in notu, önermede bir yoksunluk olarak tanımlanmış hatanın gerçekten nasıl meydana geldiğini ve meydana geldiği bu koşullarda her şeye rağmen nasıl bir olumluluk taşıdığını açıklar. Keza II, 44'te yalnızca imgelemin şeyleri olumsal olarak gördüğü öne sürülmüş ve kanıtlanmışken, not bu kez "bunun hangi koşullarda meydana geldiğini" (*qua ratione fiat*) kanıtlamaya girişir. III. bölüm bu uygulamayı genelleştirir: Önerme ve kanıtlamalar sürekli ilerleyişleri içerisinde, etkilenişlerin birbirine zincirlenme ve birbirlerinden türeme hareketini çizdikleri sırada; notlar araya bir durak sokarlar,

iyi bilinen o etkilenişin ya da o yetinin gerçekten de o koşullarda önermenin sözünü ettiği şeyin karşılığı olduğunu gösteren ve tıpkı ansızın çekilen bir fotoğrafa, bir donmaya, geçici bir durağanlığa, bir enstantaneye benzeyen bir duraktır bu. II. bölümde de bellekle (II, 18, not) ve ortak mefhumlarla (II, 40, not 1) ilgili olarak aynı durum söz konusuydu. Ama III. bölümde notların şu gibi formülleri çoğalır: "Şunun nasıl olduğunu böylece anlıyoruz...", "Şunun olabileceğini görüyoruz", "Bu meydana gelmiştir, çünkü..." Ayrıca etkilenişler ve yetiler adlarına kavuşurlar: II. bölümdeki gibi sadece Bellek ve Ortak Mefhumlar değil, III. bölümde adeta bütün notların bir yankısı olan son tanımlardaki Sevinç, Keder, Sevgi, Nefret vs. Sanki önerme, kanıtlama ve önerme sonuçlarının hareketi etkileniş akınını sürekli olarak itiyor, ama bu akın dalga ve doruklarını ancak notlarda oluşturuyor gibidir. Sanki önerme, kanıtlama ve önerme sonuçları üst perdeden soğuk ve sözünü ettiği vakalara pek aldırmayan bir dil konuşurken (çünkü söylediği şey her halde daha üstün bir hakikatte temellenmiştir) – notlar, "öbür" dilin sergileyip ilerlettiğini derinlemesine yoklayarak vaftiz ediyor, bir ad veriyor, saptıyor, belirtiyor ve kınıyor gibidir.

Öyleyse notun ikinci niteliği olan göstericiliğin de başlıca üç yönü vardır: aksiyomatik, paradigmatik ve kazuistik. Bunlar daha şimdiden notların sonuncu niteliğini devamlı olarak oyuna dahil etmektedir: polemik ya da saldırgan. Bu son niteliğin de çeşitli yönleri vardır: Söz konusu olan kâh Tanrıyı çarpıtanların, Tanrıyı bir "kral" olarak görenlerin, Tanrıya anlama yetisi ve istenç, ereklilik ve tasarı, şekil ve işlev vs. yükleyenlerin *spekülatif bulanıklıklarını* ya da entelektüel aptallıklarını analiz etmektir (özellikle I. bölümün notları). Kâh *duyulara dayalı hatanın* meydana geldiği koşulları ve ondan kaynaklanan tutkuları belirlemek (özellikle II. ve III. bölümün notları). Kâh *pratik kötülüğü*, yani kederli tutkuları, bu tutkuların salgınını, bunlardan yararlananların çıkarını ifşa etmek – bu ifşa faaliyeti özellikle IV. bölümde, ama bazı bölümlerin önsöz ve sonsözlerinde hatırlatıldığı haliyle *Etika*'nın en genel tasarısıyla ilişkili olarak yürütülür. Demek ki polemiğin de kendi payına üç yönü bulunmaktadır; spekülatif, duyusal ve pratik. Bütün bu yönlerin

ve bağlı oldukları özelliklerin birbirleriyle üst üste olmalarına nasıl şaşırılabilir? Büyük notlar bunların hepsini biraraya getirir. Notun her zaman olumlu bir niyeti vardır; ama bunu ancak gösterici bir yöntemle yerine getirebilir; bu yöntemi de ancak bir polemik içerimleyerek temellendirebilir. Gösterici yöntem de kendisine bütün değerini kazandıran polemik argümantasyon ile hizmet ettiği olumlu ilke arasında bölüşülmüştür. Notun olumlu girişiminin polemik, eleştirel ve olumsuzlayıcı argümanıyla nasıl uzlaştırılacağı sorulacaktır. Bu, Spinoza'nın keskin polemik gücünün sessizce, tartışmaların uzağında, daha üstün bir olumlamanın ve daha üstün bir "göstericiliğin" hizmetinde gelişmesinden kaynaklanır. Spinoza'ya göre olumsuzlama sadece olumsuzu yadsımaya yarar, yadsıyanı ve karartanı yadsımaya yarar. Polemik, olumsuzlama ve ifşa yalnızca yadsıyanı, aldatanı ve gizleyeni yadsımak için buradadır: hatadan yararlananı, kederden geçineni, olumsuzun içinde düşüneni yadsımak için. Bu nedenle en polemik notlar, spekülatif olumlamayla (tözünki) pratik sevince (kiplerinki) ait iki yüksek tadı özel bir üslup ve tonda biraraya getirirler: *Etika*'ya yönelik iki okuma için iki dil. Polemik en büyük notlardaki en önemli şeydir; ama aynı zamanda spekülatif olumlamanın ve pratik sevincin hizmetinde olup bunları tekanlamlılık öğesinde buluşturdukça, gücü daha da perçinlenmektedir.

Türkçe	*Fransızca*
Açığa vurmak	Manifester
Açığa vurum	Manifestation
Açıklamak	Expliquer
Akıl	Raison
Akıl ayrımı	Distinction de la raison
Akıl varlığı	Être de raison
Analoji, benzerlik	Analogie
Anlama yetisi	Entendement
Antlaşma	Pacte
Arzu	Désir
Aşkın, Aşkınsallar	Transcendant, Transcendantaux
Ayırmak, ayırt etmek, ayrıştırmak	Distinguer
Ayrık, seçik	Distinct
Ayrım	Distinction
Bağlılaşık, Bağlılaşım	Corrélat, Corrélation
Belirlenim	Détermination
Bellek	Mémoire
Biçim, Biçimsel sebep	Forme, Raison formelle
Bileşme	Composition
Bilgi türleri	Genres de connaissance
Bilinç	Conscience
Bireyleşme	Individuation
Birlik	Unité
Bulanık fikir	Idée confuse
Buyruk	Commandement
Buyurucu göstergeler	Signes impératifs
Çokanlamlı	Équivoque
Çokanlamlılık	Équivocité
Çokluk	Multiplicité
Çözülüp dağılma	Décomposition
Değişke, kipleniş	Modification
Denk gelme, Denk gelmek	Correspondance, Correspondre

Descartesçılık, Descartesçı	Cartésianisme, Cartésien
Devinim ve dinginlik (ilişkisi)	Mouvement et repos (Rapport de -)
Doğal hak	Droit naturel
Doğalanan Doğa	Nature naturée
Doğalayan Doğa	Nature naturante
Doğru	Vrai
Doğru fikir	Idée vraie
Dolaylı sonsuz kip	Mode infini médiat
Dolaysız sonsuz kip	Mode infini immédiat
Duygu	Affect
Düşünme gücü	Puissance de penser
Düşünüm	Réflexion
Düşünümsel yöntem	Méthode réflexive
Düzen	Ordre
Ebedilik, ebediyet	Éternité
Edilgin etkilenişler	Affections passives
Edim	Acte
En üst düzeyde	Éminemment
En-üst-düzeylilik	Éminence
Erdem	Vertu
Ereklilik, ereksellik	Finalité
Ereksel neden	Cause finale
Etker neden	Cause efficiente
Etkileniş	Affection
Etkilenme kudreti	Pouvoir d'être affecté
Etkilenme yeteneği	Aptitude à être affecté
Etkin etkilenişler	Affections actives
Evirme, dönüştürme	Conversion
Eylem	Action
Eyleme gücü	Puissance d'agir
Fikir	Idée
Geometrik varlıklar	Êtres géometriques
Gerçek ayrım	Distinction réelle
Gerçeklik	Réalité
Gereken düzen	Ordre dû
Gerilemeli yöntem	Méthode régressive
Gösterge	Signe

Güç	Puissance
Güç derecesi	Degré de puissance
Hakikat, doğruluk	Vérité
Hal	État
Hata	Erreur
His	Sentiment
Hurafe	Superstition
İçerimlemek	Impliquer
İçkin, İçkinlik	Immanent, Immanence
İfade, İfade edici	Expression, Expressif
İfade etmek	Exprimer
İfadecilik	Expressionisme
İlerlemeli yöntem	Méthode progressive
İlinek	Accident
İlişkiyi işletmek	Effectuer le rapport
İmgelem, imgeleme	Imagination
İmleyici göstergeler	Signes indicatifs
İnşacı yöntem	Méthode constructive
İspat	Preuve
İstenç	Volonté
İştah	Appetit
İtaat etmek	Obéir
İyi-Kötü	Bon-Mauvais
İyilik-Kötülük	Bien-Mal
Kanıtlama	Démonstration
Karakteristik ilişki	Rapport caractéristique
Karmaşıklık	Complication
Karşılaşma	Rencontre
Katılan, Katılınan	Participant, Participé
Katılma, pay alma	Participation
Kendi altında toplama	Subsumer
Kendi kendisinin nedeni	Cause de soi
Kent	Cité
Kip, Kiplik	Mode, Modalité
Kipsel ayrım	Distinction modale
Koyuluş, konuluş, konum	Position
Kudret	Pouvoir

Kurgu	Fiction
Kurtuluş	Salut
Kurucu ilişki	Rapport constitutif
Kuşatma, kuşatmak	Envelopper
Kutluluk	Béatitude
Kuvvet	Force
Maruz kalma gücü	Puissance de pâtir
Mutlak	Absolu
Mutlak olarak sonsuz	Absolument infini
Neden	Cause
Nelik	Quiddité
Not	Scolie
Olanaklı	Possible
Olanaksız	Impossible
Olumlama, Olumlayıcı	Affirmation, Affirmatif
Olumlu	Positif
Olumsuz	Négatif
Olumsuz teoloji	Théologie négative
Olumsuzlama, yadsıma	Négation
Oluşumsal	Génétique
Ortak mefhum	Notion commune
Önerme sonucu	Corrolaire
Öz	Essence
Özdeşlik	Identité
Özgülük	Propre
Özgürlük	Liberté
Ruh	Âme
Sayısal ayrım	Distinction numérique
Sevinç-Keder	Joie-Tristesse
Sıfat	Attribut
Sonsuz, Sonsuzluk	Infini, Infinité
Sonsuzca yetkin	Infiniment parfait
Soyutlama	Abstraction
Sözleşme	Contrat
Süre	Durée
Sürmek, süreye tabi olmak	Durer

Sürüp gitmek	Persévérer
Taklit etme	Imiter
Tanım	Définition
Tanrı	Dieu
Tanrısal adlar	Noms divins
Tanrısal anlama yetisi	Entendement divin
Tanrının anlama yetisi	Entendement divin
Tasarım, temsil	Représentation
Tekanlamlı	Univoque
Tekanlamlılık	Univocité
Toplum	Société
Töz	Substance
Tutarlılık planı	Plan de consistance
Tutku	Passion
Tümdengelim	Déduction
Tür	Espèce
Türüm, Türümsel neden	Émanation, Cause émanative
Upuygun	Adéquat
Upuygun-olmayan	Inadéquat
Uyuşma	Convenir
Uyuşmazlık	Disconvenance
Uyuşum	Convenance
Uzam	Étendue
Uzamlı parça	Partie extensive
Üretim	Production
Vahiy göstergeleri	Signes de révélation
Varlıkta sürüp gitme	Persévérer dans l'être
Varolma gücü	Puissance d'exister
Varoluş	Existence
Vesilecilik	Occasionalisme
Yanlış	Faux
Yararlı	Utile
Yaratım, yaratılış	Création
Yeğinlik	Intensité
Yeğinlikli parça	Partie intensive
Yeter sebep	Raison suffisante

Yetkin, Yetkinsiz	Parfait, Imparfait
Yetkinlik	Perfection
Yıkıma uğratmak	Détruire
Yoksunluk	Privation
Yönseme	Tendance
Zararlı	Nuisible
Zihin	Esprit
Zincirlenme, zincirleniş	Enchaînement
Zorunlu	Nécessaire

Doğada ne İyilik ne de Kötülük vardır; Doğada ahlaki bir karşıtlık değil, etik bir farklılık vardır. Bu etik farklılık kendini birçok eşdeğer biçim altında gösterir: akıllı ile akılsız arasında, bilge ile cahil arasında, özgür insan ile köle arasında, güçlü ile zayıf arasında. Ve gerçekte, bilgelik ya da aklın kuvvetten, özgürlükten başka bir içeriği yoktur. Bu etik farklılık conatus'la ilgili değildir; çünkü akılsız en az akıllı kadar, zayıf en az güçlü kadar varlığında sürüp gitmeye çabalamaktadır. Bu farklılık conatus'u belirleyen etkileniş cinsiyle ilgilidir. En ileri durumda, özgür, kuvvetli ve akıllı insan tamamen kendi eyleme gücüne sahip oluşuyla, kendisinde upuygun fikirlerin ve etkin etkilenişlerin bulunuşuyla tanımlanacaktır; buna karşılık kölenin ve zayıf insanın, upuygun-olmayan fikirlerinden türeyen ve onları kendi eyleme güçlerinden koparan tutkuları vardır.

G. D.

ISBN 978-975-6484-70-4