



T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

**SPİNOZA'NIN TÖZ MERKEZLİ METAFİZİĞİ TEMELİNDE
CONATUS KURAMI ÜZERİNE BİR İNCELEME**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Mehmet Fatih ELMAS

**Danışman:
Doç. Dr. Metin BECERMEN**

BURSA – 2013

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı, Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı'nda 701043006 numaralı Mehmet Fatih ELMAS'ın hazırladığı "Spinoza'nın Töz Merkezli Metafiziği Temelinde *Conatus* Kuramı Üzerine Bir İnceleme" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 06/11/ 2013 günü 15:00 – 17:30.saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının "başarılı" (başarılı/~~başarısız~~) olduğuna "oybirliği" (oybirliği/~~oy çokluğu~~) ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı Doç. Dr. Metin BECERMEN Uludağ Üniversitesi	Üye Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN Uludağ Üniversitesi
Üye Prof. Dr. Zeki ÖZCAN Uludağ Üniversitesi	
	06/11/ 2013

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Mehmet Fatih ELMAS		
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi		
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü		
Anabilim Dalı	: Felsefe		
Bilim Dalı	: Sistematik Felsefe ve Mantık		
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi		
Sayfa Sayısı	: vii + 143		
Mezuniyet Tarihi	: / / 2013		
Tez Danışmanları	: Doç. Dr. Metin BECERMEN		
SPİNOZA’NIN TÖZ MERKEZLİ METAFİZİĞİ TEMELİNDE CONATUS KURAMI ÜZERİNE BİR İNCELEME			
<p>Felsefenin en ciddi ve esas problemlerinden biri, “varlık” ile “oluş” arasındaki ilişkiyi açıklama noktasında ortaya çıkar. Varlık alanı insan zihninde “ideler”le <i>ideal</i> olarak tesis edilir ve paradoksal bir biçimde insan zihninin kendisinin tesis ettiği <i>ideal</i> alan doğrultusunda veya gölgesinde oluş alanında yaşam sürülür. Bu bakımdan, bir bütün olarak olgusal alan idelerle kurulan varlık alanıyla veya idelerin sunduğu idealler ölçüsünde determine edilir. Bu ideler “doğru” ve “yanlış” olabilirler. Yanlış bir ide kendi içerisinde tutarsız veya düzensiz bir saçmalık değildir, fakat onun da tıpkı doğru bir idede olduğu gibi kuralları ve bir dizgesi vardır. Bu bakımdan, yanlış ideler sistemin bir parçası olarak doğrunun oluşumu açısından zorunlulukla bulunur. Filozof, Hegel’in ifadesiyle, dar anlamda kavramlarla değil, idelerle uğraşandır. Bu bakımdan, filozofun işi, her şeyden önce yanlış olanı teşhis ve teşhir etmek ve ardından doğru olanı ortaya koymak suretiyle yanlış olanı zihinlerden ötelemektir. Yanlış olanı ortaya koymak, yanlışlığın kaynaklandığı temelleri ifşa etme anlamına gelir. Bu bakımdan, insanın yaşam veya eylemsellik alanında kendisinde doğası gereği ve potansiyel olarak bulunan güçlerini, şu ya da bu aşkın birtakım belirleyici idelerden dolayı aktüelleştiremediği bir düzeni ilk önce problemleriyle birlikte ifşa eden ve sonrasında ifşa ettiği düzeni <i>arzu</i> ve özlemleri ölçüsünde yeniden tesis eden önemli filozoflardan biri, Benedictus de Spinoza’dır. Bu çalışmada, insanın yaşam alanında mevcut düzen(ler)in aşkın bir varlık idesi-anlayışı temelinde belirlenen “insan idesi”nden kaynaklanan “insan doğası”yla “insanın esas özü”ne uygun bir yaşam sürmediği yönündeki düşüncesinden hareketle, yeni bir insan doğası ve dolayısıyla onun kendisinde temellendiği bir “varlık” ya da “Tanrı” kavrayışı oluşturma noktasında Spinoza felsefesi üzerine, onun en temel kuramlarından olan <i>conatus</i> kuramı ekseninde metafizik ve etik bir düzlemde inceleme yapılacaktır.</p>			
Anahtar Sözcükler:			
Töz	Tanrı	Öznitelikler	Modus
<i>Potentia Agendi</i>	<i>Conatus</i>	İnsan	

ABSTRACT

Name and Surname	: Mehmet Fatih ELMAS
University	: Uludağ University
Institution	: Social Science Institution
Field	: Philosophy
Branch	: Systematical Philosophy and Logic
Degree Awarded	: Master
Page Number	: vii + 143
Degree Date	: / / 2013
Supervisors	: Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN
A RESEARCH ON THE THEORY OF <i>CONATUS</i> BASED ON SPINOZA'S SUBSTANCE-CENTERED METAPHYSICS	
<p>One of the most significant and essential problems of philosophy lies in the need for an explanation about the relationship between “being” and “becoming”. The area of being is constituted with the help of “ideas” in an <i>ideal</i> manner. But, paradoxically, human life can only be possible in the area of becoming that is authorized and guided by human mind’s power of conceiving ideals. Therefore, factual area is determined in its whole either by the area of being that is constituted by ideals or by ideals themselves that is projected by ideas. Nevertheless, these ideas can either be “adequate” or “inadequate”. Yet an inadequate idea is not a idea that contains in itself inconsistent or disordered representations: it has its own rules and systematic <i>epigenesis</i> like an adequate idea. In this respect, inadequate ideas as an integral part of a system are required necessarily for the formation of adequateness as well. As Hegel says, philosopher deals not in the narrower sense of the term with concepts but has to struggle with ideas. <i>Prima facie</i>, the task of philosopher is to recognise and to expose inadequateness. However, with the help of a argumentative thought-action one can aims to display such adequateness. Hence, the philosopher’s essential purpose is to dismiss inadequateness from human minds. In order to do that, one has to show the underlying inadequateness of an idea through an expose of the basic roots of inadequateness. In this context, Benedictus Spinoza is one of the important philosophers who firstly exposed an order in which men naturally and potentially have strengths in the fields of living and actuality and which cannot be actualized for some transcendental deterministic ideas-strengths, and who constituted this exposed order by idealizing it again in accordance with his desire and aspirations. In the present study, an examination will be maked on the philosophy of Spinoza on generation of a new nature of man and thus an understanding of “being” or “God” founded on man himself and will be carried out on metaphysical and ethical grounds from the perspective of <i>conatus</i> theory, one of his main theories with reference to the idea that man do not lead a life appropriate for his “real” essence with “human nature” derived from “human idea” determined in the basis of transcendental idea of being of the order(s) present in the field of living.</p>	

Keywords:			
Substance	God	Attributes	<i>Modus</i>
<i>Potentia Agendi</i>	<i>Conatus</i>	Human	

ÖNSÖZ

Doğada hiçbir şey kendiliğinden ortaya çıkmaz; varolan her şeyi varolmaya belirleyen bir neden söz konusudur: “Doğasından belli bir etkinin doğmadığı hiçbir şey yoktur”. Bu Spinozacı ilkedен hareketle denilebilir ki, bir fikrin ortaya çıkmasına neden veya vesile olan, hep bir başka şeyin fikridir. Bu bakımdan, bu çalışmanın ortaya çıkmasını hazırlayan nedenlerden söz etmek gerekir. Henüz felsefe bölümü ikinci sınıf öğrencisiyken, çok kıymetli bir hocamın, “17. Yüzyıl Felsefesi Tarihi” dersinde Spinoza felsefesi üzerine yapmış olduğu derinlikli bir dersin doğasından çıkan bir etkiyle, Spinoza’yla tanışma ve onun **Ethica** adlı büyük eserini “okuma” şansım oldu. Her ne kadar ilk tanışmada Spinoza’nın öğretilerini bütünüyle kavrama imkanına mazhar olamamış bir öğrenci olsam da, dersin hocasının Spinoza felsefesini üst düzey “okumaları”yla sunmuş olması –ancak Spinoza felsefesini önce kavrayıp, sonra da bütünlüklü bir biçimde sunabilmenin ne denli güç olduğu, ancak onun üzerine derinlikli çalışmalar yapmış kişilerin takdirindedir– bir öğrenci olarak içimde hep “günün birinde bu konuda derin çalışmalar yapmalıyım!” şeklinde hislerin doğmasına vesile olmuştur. Bu nedenle, Spinoza felsefesi üzerine yapmış olduğum “ilk derinlikli çalışma girişimi”ne önayak olması ya da bu girişimi tarihsel olarak zorunlu kılması bakımından, çok kıymetli hocam Öğr. Gör. Dr. İsmail SERİN’e derin şükranlarımı sunarım. Aynı şekilde lisans tahsilim boyunca akademik olarak mesleğe atılmam noktasında beni motive eden ve desteklerini benden hiç esirgememiş olan Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ’ye teşekkürlerimi sunarım. Bununla birlikte, bu çalışma, Doç. Dr. Aliye ÇINAR’ın başkanlığını yürüttüğü Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü adına yapılmıştır. Sağladığı imkânlardan ve akademik konularda hiç tereddüt etmeksizin yaptığı katkılarla akademik heyecanımın artmasına vesile olması bakımından, Sayın ÇINAR’a teşekkür ederim. Ayrıca, yoğun çalışmaları arasında jüri üyesi olmayı kabul edip, çalışmamızı pek çok bakımdan zenginleşmesini sağlayan saygıdeğer Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN ve Prof. Dr. Zeki ÖZCAN’a yürekten şükranlarımı sunarım.

Bir çalışmanın ortaya çıkmasını güdüleyen neden veya nedenlerin yanı sıra, çalışma evresinin zahmetine katkılarıyla ortak olan önemli birtakım (f)aktörler söz konusudur. Şüphesiz felsefe denilen etkinlik, Jaspers’in “yol” metaforuyla ifade etmek gerekirse,

yürünmesi bir hayli zahmetli bir yolda gerçekleşir. Bu yolda şeylerin temellerine ilişkin bir sorgulama yapılır. Bu sorgulama evresinde, bir *philo-philosophy* ve *philo-philosopher* olarak, kendisini gerek akademik, gerekse psikolojik anlamda sürekli yanınızda hissettiğiniz bir danışman hocanın varlığı, yapılan çalışmanın bütünü bakımından tez yazarını motive ve aynı zamanda onore edicidir. Bu çalışmanın yapılmasında kendisini her an ve her bakımdan yanımda hissettiğim değerli “üstadım” Doç. Dr. Metin BECERMEN’e sonsuz teşekkürü bir borç bilirim.

Bilindiği gibi, bir ürün ortaya koyma safhasında insan, bir yandan da yaşamsal pratiklerden kaynaklı sorunlarla mücadele eder. Bu sorunlar kimi zaman “küçük”, kimi zaman ise “büyük” olabilir. Bu çalışma yapılırken de, pek çoklarında olduğu gibi, birtakım sorunlar baş göstermiştir, fakat şu ya da bu şekilde sorunlara rağmen nihayete erilmiştir. Bu evrede psikolojik olarak beni motive etmeye çalışan yine kıymetli hocam Doç. Dr. Metin BECERMEN başta olmak üzere, değerli hocalarımızdan Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN’e; ilk evrede hocalığı yapmış, fakat mütavazı duruşu itibarıyla sonrasında beni bir meslektaş ve arkadaş olarak kucaklamış olan değerli hocam ve yakın dostum Öğr. Gör. Ayşe Gül Çıvın’a -özellikle de elinizdeki çalışmadaki Descartes bahsini hazırlama hususundaki yol göstericiliğinden dolayı- ve aynı şekilde sürekli bir biçimde fikir alışverişinde bulunduğum ve özellikle ilkçağ felsefesinde töz araştırmasını yaparken, Platon bahsini hazırlama evresinde bilgi ve birikimlerini benimle hiç tereddüt etmeksizin yüce gönüllükle paylaşan değerli dostum ve ağabeyim Araş. Gör. Ümit ÖZTÜRK’e gerek akademik gerekse akademik olmayan destekleri için müteşekkirim.

Son olarak ise en içten teşekkürüm, felsefe tahsilim boyunca birlikte olduğumuz ve bu birliktelikte işlerimi kolaylaştırmak için, kendi yaşamından feragat etme pahasına, özveriyle çaba sarfetmiş olan sevgili nişanlım ve müstakbel eşim Kevser ÜSTÜN’edir.

Mehmet Fatih ELMAS

Bursa, 06/ 11 / 2013

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	10
SPİNOZA ÖNCESİ BELLİ BAŞLI TÖZ KAVRAYIŞLARI	10
1. İLKÇAĞDA TÖZ KAVRAYIŞI	13
1.1. Sokrates Öncesi Doğa Filozoflarının Töz Kavrayışı	13
1.2. Platon'un Töz Kavrayışı.....	21
1.3. Aristoteles'in Töz Kavrayışı	28
2. ORTAÇAĞDA TÖZ KAVRAYIŞI: THOMAS AQUINAS	36
3. MODERN DÖNEM: DESCARTES'İN TÖZ KAVRAYIŞI.....	48
İKİNCİ BÖLÜM	59
SPİNOZA'NIN TÖZ MERKEZLİ METAFİZİĞİ	59
1. TÖZ KAVRAYIŞI	63
2. TEK TÖZ OLARAK TANRI ANLAYIŞI.....	66
2. 1. Tanrı'nın Nitelikleri	67
2. 2. Tanrı Kanıtlaması ve Antropomorfik Tanrı Tasavvurlarının Kritiği	71
3. TANRI'NIN DOĞA'DA VE/VEYA DOĞA'YLA KAVRANIŞI	78
4. TANRI'NIN ÖZÜNÜN İFADELERİ OLARAK ÖZNİTELİKLERİ	82
5. TANRI'NIN ÖZNİTELİKLERİNİN İFADELERİ OLARAK MODUSLARI	87
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	90
SPİNOZA'NIN TÖZ MERKEZLİ METAFİZİĞİ İŞIĞINDA <i>CONATUS</i> KURAMI.....	90
1. SONLU BİR MODUS OLARAK İNSAN	94
1.1. Zihin ve Beden İlişkisi.....	95
1.2. Birey ve Bireysellik Sorunu	104
2. <i>CONATUS</i> KAVRAMI	110
2.1. Bir Öz ve İçkin Direnç Olarak <i>Conatus</i>	111

2.2. Varoluşu Koruma ve Olumlama İstidatı Olarak <i>Conatus</i>.....	114
2.3. Etkin ve Edilgin Duygular Kısacında Eyleme Gücünü Arttırma Çabası Olarak <i>Conatus</i>.....	117
2.4. Aklın Kılavuzluğunda Varoluşu Koruma Çabası Olarak <i>Conatus</i>.....	125
SONUÇ	133
KAYNAKLAR.....	137
ÖZGEÇMİŞ	143

GİRİŞ

Avrupa hakimlerinden bilhassa Spinoza'dır ki, kitaplarını mütalaa ettikçe bir lezzet-i mahsusa alırım ve acaba şeyhlerimizi okumuş mudur diye şüphe ederim. Bu şüphemi haksız görmeyiniz.¹

Felsefenin en temel problemlerinden biri, metafizik alanda (kuşatıcı ve gerçek bir varolan olarak) varlık [*ontos ousia*] ile oluş [*genesis*] arasında ne türden bir ilişkinin olduğunu açıklamadır. Felsefe tarihi izlendiğinde görülmektedir ki varlığın oluşla ya da oluşun varlıkla ilişkisi kimi zaman içkin, fakat çoğunlukla da aşkın bir biçimde kurulmuş ve bu ilişkiyle bir bütün olarak evreni ve evrendeki tüm varolanları, onların ilk ilkeleri ya da nedenleri şeklinde düşünülen “şey”lerle -17. Yüzyıl ve sonrasında bu düşünce tersinden de okunur hale gelmiştir: Buna göre evrendeki tüm varolanlar bir varlık sayesinde oluşa gelmiş değildir, fakat tam tersine bir insan varolduğu içindir ki varlık denilen şey vardır-anlama imkanı doğmuştur. Kozmos içinde bir varolan olarak insanın, “varlık”la [o şey her ne ise] ya da bir bütün olarak evrenle ne türden bir ilişkisinin olduğuna yönelik merakı ya da ilgisi, ancak kendisinin bir tür olarak “ne olduğu”nu sormasıyla uyanmış ve/veya giderilmeye çalışılmıştır. 20. Yüzyılın ünlü felsefi antropolojistlerinden Max Scheler'in yaptığı durum tespiti bu bağlamda oldukça çarpıcıdır:

Bugün eğitimli bir Avrupalıya, “insan” denince ne düşündüğü sorulsa, hemen hemen hiç yan yana gelemeyecek olan üç ayrı düşünce kafasında gidip gelmeye başlar. Birincisi, Adem ve Havva, yaratılış, cennet ve cennetten kovulma gibi Yahudi-Hristiyan geleneğinin [insan] düşüncesi. İkincisi Antik-Yunan düşüncesidir; buna göre insanın “akıl”, *logos*, *phronesis*, *ratio*, *mens –logos* burada konuşma (söz) olduğu kadar, her şeyin “ne olduğunu” kavrayan yeti anlamına da gelmektedir- sahibi bir varlık olarak görülmekte; dünyada ilk kez insanın ben bilincine sahip olması ona kendine özgü bir yer kazandırmaktadır. Her şeyin temelinde yatan insanüstü bir akıl olduğu ve tüm diğer varolanlar arasında yalnızca insanın ondan pay aldığı öğretisi, bu düşünceyle yakın bir ilgi içindedir. Üçüncüsü ise doğa bilimlerinin ve genetik psikolojinin çoktandır

¹ M. Ali Ayni, “Şeyh-i Ekber-i Niçin Severim”, **İbn Arabi'de Varlık Düşüncesi**, Haz: Mustafa Kara, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, s. 173; Metin Yasa, **İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık**, Elis Yayınları, Ankara, 2003, s. 9.

gelenekselleşmiş olan, insanın yeryüzündeki gelişiminin en son ürünü olduğu düşüncesidir; buna göre insan, hayvan dünyasındaki daha az gelişmiş benzerlerinden yalnızca –her ikisi insanın dışındaki doğada da bulunan- enerji ve yetilerinin karışımındaki karmaşıklık derecesiyle ayrılmaktadır. Bu üç düşünce arasında bir birlik yoktur. Bunun sonucu olarak, bugün biri doğabilimsel, biri felsefi, biri de teolojik olmak üzere, birbiriyle hiç ilgisi olmayan, üç antropolojimiz var –*ama hala insanın ne olduğuna ilişkin üzerinde birleşilen bir düşünceden yoksunuz.*²

Scheler'in bu durum tespitini de göz önünde bulundurarak rahatlıkla şu söylenebilir: dinsel, felsefi ve bilimsel her öğretiyi kendi içerisinde zorunlulukla bir antropoloji besler ya da her türden antropolojik öğretinin dinsel, felsefi ve bilimsel bir ardalanı vardır. Bir başka deyişle, *genesise* tabii varolanlara ilişkin, özelden ise insan (doğası) üzerine yapılacak bir çalışmada her şeyden önce varlığın ilk ilkeleriyle ya da en üstün varlıkla (o şey her ne ise) veya *Ontos Ousia* [gerçek anlamda varlık] veya *Teos* [Tanrı] ile hesaplaşılması gerekir. Yani, insana ve onun eylemsellik alanına ilişkin yapılan her türden değerlendirme, en temelde bir varlık kavrayışına dayanır. Bu bakımdan, insanın bizatihi kendisini ve onun yapıp-etmelerini ya da etkinliklerini konu edinen bütün disiplinlerin en temelde yaslandıkları, çeşitli şekillerde ideleştirilmiş bir “Varlık” kavrayışı vardır.

17. yüzyılda bu tabloyu en iyi bir biçimde “okuyan” filozoflardan biri, Benedictus de Spinoza'dır. Spinoza'nın amacı, insan doğasına bir örnek-model olması bakımından, bir insan idesi oluşturmaktır. Çünkü filozofun işi, Hegel'in ifadesiyle, idelerle uğraşmaktır:

Felsefe ideler'le uğraşır, dar anlamda kavramla uğraşmaz; aksine, bunun kısmî ve inadekuat [yetersiz] olduğunu gösterir ve bunu yaparken de ancak hakikî kavramın (yoksa çoğu kez böyle adlandırıldığı halde, yalnızca müdrikenin soyut bir determinasyonundan ibaret olan şeyin değil) realiteye sahip olabileceğini, çünkü onun, kendi kendisine realite verdiğini belirtir. Kavramın kendisi tarafından vaz'edilmiş realite olmıyan her realite, geçici mevcudiyettir, dış olağanlıktır, kan'ıdır, yüzeysel görünüşdür, hatâdır, hamhayaldir, vs. Kavramın gerçekleşmek suretiyle kendisine verdiği somut form, bizzat kavramın bilgisinde, onun saf kavram formundan farklı ikinci momenttir.³

Bununla birlikte, insanın ne'liği sorusu kendinde aslında “kendini bilme!”, “kendinin diğer varolanlar arasındaki yerini tayin etme!” vb hususları da ihtiva ettiği için, amaç, oluşturulacak insan idesinin önüne konacak ya da insanın peşinden gideceği bir “ideal” model tesis etmektir. Genelde insanlar zihinlerinde oluşturdukları birtakım

² Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, (çev. Harun Tepe), Ayraç Yayınları, Ankara, 1998, s. 35.

³ G.W.F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, (çev. Cenap Karakaya), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991, s. 33.

evrensel idelerle şeyler ya da durumlar hakkında yargı bildirmekte ve onları mükemmel ya da noksan addetmektedirler. Çünkü onlar, doğal bir temayül olarak, doğada varolan her şeyi, en genel şemsiye ya da kuşatıcı kavram olarak tek bir cinse indirgemek suretiyle anlamaya eğilimlidirler. Oluşturulan modellerde “iyi” ve “kötü” olan da söz konusu anlamalar dahilinde belirlenir. Buna göre, bir şeyi söz konusu “numune” varlık kavrayışına yaklaştıran her şey iyi, fakat o “numune”ye yaklaşmadan alıkoyacak her şey kötüdür. Halbuki Spinoza’ya göre iyi ve kötü gerçekte kendi başlarına ele alındıklarında, hiçbir niteliğe işaret etmezler. Her şeyi tek bir cins altında anlama çabasında insanlar, bazı varolanları diğer bazı varolanlarla mukayese edip, kimilerinin en üstün cinsten daha fazla pay aldığını ve kimilerinin de daha az nasiplendiğini ve onların aldıkları pay ölçüsünde mükemmelliklerinin olduğunu savunurlar. Bu bakımdan, mükemmellik gerçeğe uygunluk açısından düşünülür. Gerçeklikten kasıt ise insanların zihinlerinde oluşturmuş oldukları birtakım evrensel idelerdir. Ancak her evrensel idenin, varlık alanına sunduğu bir “ideal”i de vardır. Bu ideallerle, insanlar doğanın hep bir ereksel nedene göre işlediğini ya da hareket ettiğini düşünmüşlerdir. Spinoza’ya göre insanların ereksel neden saydıkları şey, esasında, onların “iştah”larından başka bir şey değildir. Yani ereksel neden, aslında, fail nedenin kendisidir. Fakat onlar eylemlerinin ve iştahlarının bilincinde olmadıklarından, kendilerini bir şeye sürükleyen nedenlerden de bihaberdirler. Spinoza bu durum tespitiyle, insanları ve onların fikirlerini yadırgamaz. Çünkü yanlış bir fikir kendi içerisinde tutarsız ve düzensiz bir saçmalık olarak görülemez; kuralları olan bir dizgeye sahiptir. Bu nedenle aslında yanlış bir fikir de sistemin bir parçasıdır; bilginin oluşumunda zorunlulukla varolur. Bu durumda yapılması gereken, yanlış olanın, doğru olanı ortaya çıkarmak suretiyle, yanlışlığını teşhir etmek ve dolayısıyla onu zihinden ötelemektir –çünkü yanlış olan zihinden bütünüyle silinemez. Sistemin işleyişi bu yöndedir: Güçlü olan egemen olur. Bilginin oluşumunda aynı zorunlulukla varolan yanlış bir fikir ve doğru bir fikir ya da hayalgücü ve akılgücünden hangisinin egemen olacağı, oluşturacakları fikirlerin gücüne bağlıdır.⁴

⁴ Bu bağlamda, bu çalışmanın ara tezlerinden biri olarak, bütün bir felsefe tarihi, hayalgücünün ürettikleriyle akılgücünün kavramları arasındaki diyalektik bir mücadelenin ifa’desi olarak okunabilir.

Spinoza'nın bütün söylediklerini işte bu bağlamda değerlendirmek gerekir. O, yanlış olduğunu düşündüğü algıları ya da kavrayışları –ki bu en temelde “insan” idesidir- yerlerine doğrusunu koymak suretiyle zihinlerden ötelemek istemiştir. Bunun için ise “işe”, yanlış algıların doğmasına neden olan öğretilerin kaynağındaki “şey”le –Varlık veya Tanrı'yla- hesaplaşarak başlar.

Spinoza'ya göre insanların Varlık veya Tanrı hakkındaki bilgileri yeterince net değil, fakat bir hayli bulanıktır. Onlar Tanrı'yı tıpkı bir cismi tahayyül ettikleri gibi zihinlerinde canlandırır ve zihinlerinde görmek istedikleri bir imge tasarlayıp, ona Tanrı adını verirler. İnsan olmaları nedeniyle, sürekli dış etkenlere maruz kalarak yaşamlarını sürdürdükleri için, onların bu şekilde tasavvurlar geliştirmeleri anlaşılabilir. Fakat pek çok hatanın kaynağı da buradadır. Tanrı'nın özü ya da doğası yeterince anlaşılammıştır. Bunun gerçek nedeni ise öz ve özgürlük hakkında yeteri derecede bir fikir sahibi olunamamasıdır. Tarihteki Tanrı tasavvurlarına bakıldığında, çoğunlukla öz ve özgürlüğün birbirleriyle karıştırıldığı görülür. Bu karıştırmayla teolojik incelemeler, Tanrı hakkında, Onun özü ve öznelikleri ile ilgili açık ve seçik bir bilgiye erişme imkanı bulamamışlardır. Çoğunlukla tek tanrılı dinlerin “Varlık” kavrayışları ekseninde ve böylece Varlık'ın *Fiat* (Buyruk) şeklini aldığı bir zeminde konu edinilen insanı anlamaya yönelik felsefi bir bakışın her şeyden önce bu zemini ifşa etmesi ve ifşa ettiği zeminle hesaplaşmak suretiyle, kendine özgü bir varlık kavrayışı temelinde bir kuram geliştirmesi beklenir. Onun bu hesaplaşma üzerine tesis ettiği metafiziğinin iki ayağı vardır: ontoloji ve teoloji.

Spinoza'nın düşünce tarihi okumalarından çıkan temel bir sorun vardır. Bu sorun, ontoloji ile ahlakın ya da Varlık ile Buyruğun [*Fiat*] sıklıkla birbirleriyle karıştırılmasıdır. Bu bakımdan, bu çalışmada “Varlık”tan hareketle varlık alanındaki varolanlar üzerine bir soruşturma yapılacaktır. Bilindiği gibi, her felsefi kuramın ve/veya sistemin bir varlık öğretisi ya da varlığa veya varolana bir bakışı vardır. Onlar genellikle varlık karşısındaki tavırla seçkinleşip, özel bir doktrin haline gelirler. Varlığa bakışları, onların diğer bütün her şeye bakışlarına ayna tutar ve bir bütün olarak kuramın ya da sistemin üzerine oturduğu zemini teşkil eder. Varlık anlayışından hareketle, diğer her şeyi olduğu gibi insanın ve diğer canlıların *kosmos* içindeki yeri tayin edilerek eylemsellik alanı belirlenir.

Varlık üzerine düşünmek, üzerine düşüneni en az iki hususla hesaplaşmaya gönderir. Birincisi, varlığı diğer varlıklardan (varolanlardan) ayıran durumlardır. İkincisi ise varlığı varlık yapan, yani kendinde olduğu şekliyle onu tanımlayacağımız hususlardır. Bu bakımdan, varlığın ikili bir görünümü söz konusudur. Bu ikili görünüm felsefe tarihinde filozoflar tarafından farklı kavram çiftleriyle ifade edilmiştir. Söz gelimi Platon'da *aie on* [Hiç doğmadığı halde, hep aslen var olan veya bâki olan] ve *me on* [hep-var-olmayan]; Kant'ta *fenomen* ve *numen* ya da Schopenhauer'da "isteme ve tasarım"⁵ vb. gibi kavram çiftleriyle tasvir edilmiştir.

Spinoza'nın varlığa ilişkin görüşleri, bütünüyle töz anlayışı temelinde, içkin bir birlik⁶ üzerinde yoğunlaşır. Bir bütün olarak evreni, kendi türünde anlaşılır bir yapı olarak resmetme amacıyla Spinoza, sırtını geleneğe yaslayarak, ontolojik bir yapı inşa eder. Onun ontolojisi töz, öznitelik ve *modus*⁷ kavramları ve bunların birbiriyle olan ilişkisi etrafında şekillenir. Kavram ve aralarındaki ilişkilerle, aslında, bir bütün olarak gerçeği kavrama çabasında görünen Spinoza'nın ontolojisinde ayrıca metafiziksel bir yan vardır. O, tözle bir ve aynı gördüğü Tanrı'yı ve O'nun öznitelikleriyle *modus*larını konu edinir. Onun metafiziği, şeyleri ve daha genelde bir bütün olarak evreni Tanrı'da ve/veya Tanrı'yla analiz etme girişimiyle şekillenir.

17. yüzyılın sonlarına değin felsefenin en büyük ve/veya vurgunun en çok kendisine yapıldığı nesnesinin Tanrı olması, üzerine düşünülmesi gereken bir husustur. Örneğin Descartes'ta, Malebranche'ta, Leibniz'de vd. filozoflarda teoloji ile felsefe arasında çizilmiş keskin bir sınırdan söz edilemez ya da daha ılımlı bir deyişle, sınırın muğlak olduğu söylenebilir. Bu durumun nedenine ilişkin yapılacak bir sorgulamada akla ilk gelecek ya da söylenebilecek şeylerden biri, şüphesiz, 17. yüzyılın Ortaçağ Skolastisizminin bir devamı olmasından dolayı, Tanrısal imgelerle dolu olduğu ve dolayısıyla Kilisenin dayattığı şeylerden bağımsız bir görüş ortaya koymanın oldukça güç olmasıdır. Kuşkusuz bu yanıt

⁵ Elbette bu kavram çiftleri bütünüyle varlığın ikili görünümü olarak adlandırılmayabilir ya da Kant okuyucuları Kant'ta başka iki kavram çiftinin olduğunu pekala söyleyebilir, ancak konumuza yakın olmaları bakımından kullanılmıştır.

⁶ Felsefe tarihi boyunca izleri sürülebilir bir fikir olarak "içkinlik", Spinoza öncesi dönemlerde yeri ve önemi yeterince kavranılmayan, bir köşede duran düşünce olarak kalakalmıştır. Bütünlüklü bir şekilde Spinoza tarafından ele alınıp, sistemleştirilen bu düşünceye göre tek bir nedenden söz edilebilir; içkin neden. Spinoza 'içkin nedeni', diğer bütün ilk 'nedenler'den kopararak kurar sistemini.

⁷ Spinoza, geleneksel töz ve ilinek kavramsallaştırmasına ek olarak *modus*lardan söz eder.

bir dereceye kadar doğrudur. Ancak bu açıklama söz konusu durumu açıklamada yeterli değildir.

Deleuze, resim sanatıyla kurduğu benzerlikle soruyu yanıtlamaya çalışır. Ona göre bir hakikattir ki o yıllarda resim Tanrı imgeleriyle doludur.⁸ Resmin Tanrısal imgelerle dolup taşması, ilk bakışta, hem çağın düşünsel ikliminin bir zorlamasıyla, hem de nispeten daha olumlu bir tutumla ressamın ve resim sanatının kendisinden kaçınmadığı dinsel bir hissiyatla açıklanabilir. Ancak şu da pekala söylenebilir: Ressam, yaratılmış varlıklarla yapamayacağı her şeyi, Tanrı'yla yapabilmektedir: "Tanrı resim sanatıyla, bir tür resim akışıyla doğrudan kuşatıldığı ölçüde, resim de bu düzeyde kendisi için başka türlü bulunmayacağı bir tür özgürlük alanına kavuşuyor olabilir."⁹ Çağın koşullarının zorlamasının olduğu doğrudur, fakat zorlamalar ya da zorlama araçları aynı zamanda birer yaratım aracına dönüştürülebilir. Deleuze, Bergson'a göndermeyle, sanatçıyı, "engelleri araca dönüştürebilen" şeklinde tanımlar.¹⁰ Örneğin, *Eski Ahid*'deki dünyanın yaratımı, resamlara hareketlerin, formların, çizgi ve renklerin özgürleştirilmesi olanağını vermiştir. Bir başka deyişle, Tanrı'yla her şeye izin vardır.¹¹

Deleuze'un resim sanatı ve ressamlar için yaptığı tespitler, felsefeye ve filozoflara uyarlandığında şu tabloyla karşılaşılır: Filozof için Tanrı teması, felsefede yaratımın nesnesi olan şeyi, zorlamalardan kurtulmak suretiyle özgürleştirmek için, bir aracı olmuştur. Yani her ne kadar filozoflar Tanrı temasının zorlaması altında düşünüyor görünseler de, 'fantastik bir yaratım'la bu zorlamanın üstüne yükelebilmişlerdir: "Nasıl ressam çizgilerin, renklerin ve hareketlerin mevcut herhangi bir şeyi temsil etme yükümlülüğünden kurtulabilmesi için Tanrı'dan faydalanmak zorunda kaldıysa, o çağda filozof da kavramların daha önceden hazır bulunan, verili olan herhangi bir şeyi temsil etme yükümlülüğünden kurtulmaları için Tanrı'dan faydalanıyordu."¹²

Bu bağlamda filozof, engelleri araca dönüştürendir. Spinoza yaşamı boyunca kendisine birtakım değerler adına –Tanrı- yapılan baskıların da etkisiyle, bu köklere ilişkin

⁸ Gilles Deleuze, **Spinoza Üzerine Onbir Ders**, (çev. Ulus Baker, Yayına Hazırlayan. Aliye Kovanlıkaya), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 87.

⁹ Deleuze, a.g.e., s. 88.

¹⁰ Deleuze, a.g.e., s. 88

¹¹ Deleuze, a.g.e., s. 89

¹² Deleuze, a.g.e., s. 91

yapmış olduğu sorgulamadan yola çıkarak, Varlık'ın aslında bir *Fiat* [Buyruk] olmadığı yönündeki durum tespitiyle, ahlakı mevcut teolojik veya ontolojik dayanaklarından koparmak ve böylece onun yerine etiği geçirmek suretiyle, mağduru olduğu öğretilerin kavramlarının ve terimlerinin içlerini boşaltıp, kendi tasavvurlarıyla doldurarak, yepyeni bir sistem tesis etmeye çalışır.

Spinoza'nın politik felsefesi üzerine çalışmaların bir "moda" haline geldiği günümüzde, eksikliği duyumsanan bir hususun giderilmesi bakımından, bu çalışmada onun töz merkezli metafiziği ve bu temelde en temel öğretisi sayılabilecek olan *conatus* kuramı konu edinilmektedir. Çünkü bu temel yeterince kavranılmaksızın, ne etik ne de politik düzlemde "doğru" anlaşılabilir kalır.

Bu çalışma şu temel sorudan yola çıkar: İçerisinde pek çok ontolojik konunun ve kavramın yer aldığı bir eserin adı, neden *Ethica* olarak belirlenmiştir?¹³ Etik adı altında temellendirilmiş bir ontoloji nasıl mümkündür? Söz konusu soru temelinde, Spinoza'yı etik olanı ontolojik bir temelde, hatta bütünüyle ontolojik bir öğretinin içine yerleştirmek suretiyle vermeye iten nedenlerin satıraralarını okuyup, adı *Ethica*, fakat kendisi bir *ontologica* olan sistemi kavramak, bu çalışmanın çıkış noktasıdır. Bununla birlikte, bu "kavrama denemesi ya da girişimi", Spinoza'nın felsefesinin merkezi kavramlarından biri bağlamında ortaya konacaktır. Ancak Spinoza'nın felsefesi üzerine çalışan pek çoklarının da bildiği üzere, onun felsefesinde merkezi bir yer ya da kavram saptayıp, onun üzerine çalışmak hem çok kolaydır, hem de çok zordur. Felsefesi içerisinde istenilen herhangi bir kavram seçilerek, onun merkezi veya temel bir kavram olduğu rahatlıkla iddia edilebilir ki, bu işin kolay kısmıdır. Bunun yanı sıra felsefesinde neredeyse bütün kavramlar merkezi bir öneme ve yere sahip olduğundan, temel bir kavram seçmek pek mümkün olamamaktır ki, bu da işin zor kısmıdır. Çünkü Spinoza'nın en temel eseri olan **Ethica**'da birden fazla tez ve kuram vardır. Ancak bu kuramlar arasında metni okuyan kişinin "okuma"sı da dikkate alınırsa, bir takım tezlerin diğerlerinden daha önemli olduğu pekala ileri sürülebilir. Bu bakımdan şüphesiz Spinoza'nın en temel tezlerinden diğerlerine nazaran daha önemli olabilecek olan tezi "*conatus* kuramı"dır. Dolayısıyla, bu çalışmada Spinoza'nın töz

¹³ Hemen belirtmek gerekir ki bu soru ilk kez tez yazarı tarafından değil, fakat bazı Spinoza çalışanları tarafından da sorulmuştur ve soruya birtakım politik ve teknik olarak kısa yanıtlar verilmiştir, fakat bu çalışmada soru etik ve ontoloji ilişkisi merkezinde yanıtlanmaya çalışılacaktır.

merkezli metafiziği¹⁴ temelinde *conatus* kuramı incelenecektir. Bütün bu incelemelerin esas amacı, Spinoza'nın ontoloji ve teoloji merkezinde nasıl alternatif ve yepyeni bir insan doğası veya idesi oluşturduğunu ortaya koyabilmektir.

Bu incelemeyi yaparken, Spinoza'nın "bütün derdinin ya da sorununun metafizik, epistemolojik, etik ya da politik alan olduğu" şeklinde bir iddiadan uzak bir biçimde (çünkü bu türden iddialar felsefenin belli bir alanıyla diğer alanları arasında bir üstünlük ilişkisinin doğmasına neden olabilmektedir. Kaldı ki Spinoza'nın sisteminde metafizik, epistemolojik, etik, politik sahalar belirleyip, diğer hepsinin sadece bir alanı temellendirmek üzere tesis edildiğini ileri sürmek, açıkçası pek de Spinoza felsefesine uygun değildir ve bu durum onun sisteminin bütünüyle içselleştirilmiş bir biçimde okunmadığına işaret eder. Çünkü Spinoza'nın sistemini, Negri'nin haklı tespitiyle, ya bir bütün olarak metafizik, ya bir bütün olarak etik, ya da bir bütün olarak politik felsefe şeklinde okumak mümkündür) bu çalışmanın amacı, Spinoza'nın gördüğü problemden hareketle, onun hesaplaştığı teolojik

¹⁴ Felsefe tarihi araştırmalarında, "töz metafiziği ya da metafizikleri" şeklinde ifade edilen bir öğreti ya da akım belirlenmiştir. Buna göre, töz metafiziği denilince anlaşılın, gerçekten var olanın zihinden bağımsız-statik bir varlık olarak, "var olmak için kendisinin başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şey" anlamında töz temelli bir öğretiler. Tüm değişimler karşısında kendisi hiç değişmeksizin kalan bir temel olması bakımından töz kavrayışından hareketle töz metafiziği, Heidegger'in tespitiyle, "varolanları, varolan olarak ve bütünüyle kavramak üzere yeniden ele geçirmek için, onun ötesi hakkında soru sormak demektir"; Martin Heidegger, **Metafizik Nedir?**, (çev. Y. Örnek), TFK Yayınları, Ankara, 1991, s. 38-39. Heidegger, töz metafiziğinin aslında bir onto-teoloji olduğunu söyler. Çünkü, töz metafiziklerinde töz mutlak anlamda koşulsuz bir şey olarak, varlık ve değer bakımından ele alınır. Bu açıdan, bütün normlar veya değerler töz olarak düşünülen varlık ya da varlıklardan çıkarılır. Söz gelimi, Platon'un sisteminde çok temel bir yer işgal eden idealar ya da Aristoteles'in "İlk Muharrik"i ya da ortaçağın Tanrı tasavvurları vb kendilerinden norm ve değerlerin de çıkardığı varlıklar ya da varolanlardır. En temelde ya da en yüksekte olanın en gerçek olduğu düşüncesinden hareketle, bir varlık hiyerarşisinin hakim olduğu töz metafiziklerine aynı zamanda töz ya da tözlere bir erek atfetmeleri bakımından, teleolojik evren tasarımı sinmiştir. Fakat modern dönem itibarıyla gerek hiyerarşinin gerekse teleolojik tasarımın ötelenmesiyle, çağın da ruhuna uygun bir biçimde, Antik Yunan modelinden ontolojinin ve sami dinlerin evren modelinden de teolojinin etkisiyle şekillenmiş olan klasik töz metafizikleri yerini, epistemoloji temelli bir metafizik ve bu temelde de en yüksekte olması bakımından en gerçek olarak hep tasavvur edilmiş olan Tanrı'nın sisteme dahil edilmediği mekanist bir modele bırakmıştır. Bu yeni modelde en dikkat çekici husus ise şüphesiz doğanın Tanrı'nın dışında ayrı bir varlık alanı olarak konumlandırılmasıdır. Bu şekilde –cansız bir büyük makine olarak – konumlandırılan doğaya insan varlığının inceleyip, analiz edip denetim altında almak üzere yaklaşımı esastır.

Ancak bu çalışmada "töz merkezli metafizik"le kastedilen şey, yukarıda kısaca özetlenmeye çalışılan "sınıflanmış ya da genellenmiş öğreti" değildir, fakat bu ifade sadece Spinoza'nın sistemi içerisinde kalmak suretiyle –şüphesiz bu sistemde de yukarıda belirtilmeye çalışılan hususlardan bazıları yer almaktadır, fakat hem modern gelenekte yer alıp hem de bizatihi Töz veya Tanrı kavramı üzerine bir sistem tesis etmesi nedeniyle de pek çok husus onun sisteminin dışında bırakılmalıdır, yani elbetteki benzer ve farklı yönleri vardır- onun metafiziğinde temel bir kavram olması bakımından "töz"deki güçlü vurguyu belirtmek üzere kullanılmıştır. Bu bakımdan, bu çalışma Spinoza'nın metafiziğini belli türden kategorizasyonların içinde değil –çünkü bu türden bir sınıflamaya dahil edilemeyecek kadar bütünlüklü bir sistem sunmaktadır- kendi iç bütünlüğünde ele almaktadır.

ve ontolojik ya da metafizik zeminde veya Tözle özdeşleştirdiği “Tanrı ya da Doğa” tasarımıyla bütün sonlu varlıkları ve özelde insanı bir öz ve aynı zamanda arzu olması bakımından *conatus* kavramıyla, bir zihin ve aynı zamanda beden varlığı olarak duygula(nımla)larıyla nasıl anlamaya ve/veya kavramaya çalıştığını ortaya koyabilmektedir.

Spinoza’nın sisteminin temelinde duran, aslında sistemin kendisi olan metafizik doktrininin bir gerektirmesiyle, bu çalışmanın ilk bölümü Spinoza öncesi belli başlı birtakım filozofların töz kavrayışlarına ayrılmıştır. Çünkü varlık sorusu en temelde töz sorusudur. Bu bakımdan, Spinoza’nın töz kavramından ne anladığını, onu nasıl ele aldığını ortaya koymadan önce söz konusu kavramın tarih içerisinde kimler tarafından nasıl veya ne şekilde kavrandığını göstermek yerinde olacaktır. Varlık ya da töz kavramının ve/veya kavrayışının tarihseliğinde önemli durak noktaları olan filozofların kavrayışlarının serimlenmesinin ardından, ikinci bölümde Spinoza’nın töz merkezli metafiziği derinlikli olarak ortaya konulacak ve nihayet töz merkezli metafiziği temeliyle üçüncü kısımda, çalışmanın kendisi üzerinden veya hem bütün bir çalışmanın ürünü olması, hem de sistemin aslında temel kurucu ögesi olması bakımından “conatus” kavramı üzerine bütünlüklü bir inceleme yapılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

SPİNOZA ÖNCESİ BELLİ BAŞLI TÖZ KAVRAYIŞLARI

Aristoteles, *Metafizik*'in I. Kitabına şöyle başlar: “Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler.”¹⁵ İnsan, doğası gereği bilmeye ve bunun için sorgulamaya, araştırmaya eğilimli bir varlıktır. Sorularına yanıt bulamaması, onun sorgulamasına hiçbir zaman son vermez. Tıpkı Kant'ın dediği gibi, insan, yaşamında hiçbir biçimde göz ardı edemediği, buna karşılık yanıtını da bulamadığı birtakım soru(n)larla cebelleşir. Doğası gereği bu soruları sormaktan geri duramayan akıl, Kant'a göre, bu durumda bütünüyle masumdur.¹⁶ Doğası gereği belli türden bir metafiziğe yatkın olan insanın bütün bir evren karşısındaki şaşkınlık kokan ilgisi, onu 'ben'i, 'ben-olmayanı' ve genel olarak 'kozmos'u anlamaya iter. Bu belirleme tarihsel açıdan okunduğunda, insanın bu türden sorulara ilgisinin şu birkaç alan üzerinden gerçekleştiği rahatlıkla görülebilir: mitoloji, din, bilim, sanat ve felsefe. Bu bağlamda felsefe, yine Aristoteles'in saptamasında olduğu gibi, hakikatin araştırılması, hakikatin bilgisidir.¹⁷ Öyleyse seyre dayalı bir etkinlik (*theoria*) olarak felsefe, hakikatin peşindedir. Felsefede hakikati kavramanın farklı yolları vardır: Kimileri görünüşü gerçeklikle bir sayarak (söz gelişi sofistler), kimileri de bunları birbirinden ayırarak (söz gelişi Platon) düşer hakikatin peşine. Platon'a göre en genel anlamıyla varlığı ve onun özünü arayanlar, güzel olanın kendisini görmeye ve sevmeye çabalayanlar filozof iken, aksine bir şeyin benzerini, o şeyin kendisiymiş gibi görenler philo-dox'tur.¹⁸ Platon'un görünüş-gerçeklik ayrımı, felsefe tarihinde çeşitli ..izmlerde, çeşitli şekillerde, bazen doğrudan ve bazense örtük olarak kullanılmış ve bu ayırım temelinde doktrinler ortaya konulmuştur -örnekse, rasyonalizm ve empirizm veya idealizm ve realizm. Görünüş-gerçeklik ayrımı, töz kavramının anlaşılabilmesi açısından oldukça önemlidir. Görünüşün

¹⁵ Aristoteles, **Metafizik**, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2010, 980a20, s. 75.

¹⁶ Immanuel Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1993, 1. Basıma Önsöz, s. 17.

¹⁷ Aristoteles, a.g.e., 993b20, s. 146.

¹⁸ Platon, **Devlet**, (çev. Hüseyin Demirkan), Palme Yayıncılık, Ankara, 2007, 475a-480a.

ardındaki gerçekliğin ne olduğu sorusundan hareketle, bütün bir felsefe tarihini, görünüş-gerçeklik kavram çiftiyle okumak pekala mümkündür. Kimileri gerçekliğin yalnızca görünüşlerden ibaret olduğunu savunurken, kimileri de görünüşlerin ardında ya da altında duran bir gerçekliğin olduğunu iddia etmiştir. Bu iki farklı, hatta karşıt cephenin, felsefe tarihinde çok uzun soluklu bir mücadelesine tanık olunur. Bu ifade ya da soru -görünüşün ardındaki gerçekliğin ne olduğu sorusu-, araştırmacıyı doğrudan töz sorununa sevk eder. Çünkü gerçeklikle kastedilen, aslında, töz ya da tözün mümkün anlamlarından biridir.

Bütün metafiziksel öğretilerin esas problemi “varlık” olduğundan, düşünürlerin, töz kavramıyla şu ya da bu şekilde hesaplaşması kaçınılmazdır. Töz sorunuyla hesaplaşma, filozofun bütün bir metafizik sistemini belirleyen türden bir soruşturmadır. Bu bakımdan felsefe tarihinde filozofları salt töz anlayışları açısından tasnif etmek mümkündür: monist, plüralist, düalist vb. Töz kavramının farklı filozoflarda farklı kullanım biçimlerine, hatta aynı filozofta bile farklı kullanım biçimlerine rastlarız. Söz gelişi, Aristoteles tözünü ontolojik, epistemolojik ve mantıksal düzlemde farklı şekillerde kullanır. Felsefe tarihi, Sokrates öncesi İlkçağ Doğa Filozoflarından günümüze, tözünü genellikle madde, form, madde ve formdan meydana gelen somut bireysel varlık, öz, Tanrı vb. şeylerle karşılayan filozofların töz kavrayışlarına sahne olmuştur/olmaktadır. Farklı farklı alanlarda bir ve birden fazla gerçekliğe işaret eden bu töz kavrayışlarından hareketle [belki de biraz zorlayarak] denilebilir ki, metafiziğin tarihsel gelişimi, töz kavramının ele alınış biçimleriyle tesis edilen öğretilerin diyalektik sürecidir.

Töz, Grekçe *ousia*¹⁹, *hypostasis* ve *hypokeimenon*; Latince *substantia*; Almanca *substanz* ve İngilizce *substance* sözcüklerine karşılık²⁰ kullanılan bir kavramdır.²¹ Bu sözcüklerin hepsinde ortak olan -her ne kadar başka anlamları kendilerinde taşıyor olsalar da- bir şeyin altında duran, taşıyıcı anlamına gelmeleridir. Felsefe tarihinde töz kavramı genellikle şu anlamlarda kullanılmıştır: 1) değişmelere temel olan, kendisinde değişmelerin gerçekleştiği dayanak, kalıcı gerçeklik, *substratum*²², 2) varolmak için

¹⁹ Aristoteles’in töz kavrayışından söz ederken, *Ousia* üzerinde ayrıntılı bir biçimde durulacaktır.

²⁰ Bu kullanımlar elbette ki *ousia*’nın mümkün bir anlamına karşılık gelmektedir.

²¹ Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılap Kitap, İstanbul, 1988, s. 179.

²² Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford University Press, New Supplement added 1996, New York, s. 1274.

kendisinden başka hiçbir şeye bağlı olmayan, hepsinin üstünde olan,²³ 3) kendisi bir nitelik olmayıp, bütün nitelikleri kendi doğasında ihtiva eden, 4) bir şeyin gerçek özü, 5) kendinde varolan, görünüşe karşı gerçek olan²⁴ vb. Töz genellikle öz²⁵,ün yerine de kullanılır, ancak bunlar bir ve aynı şey değildirler.²⁶ Öz, bir şeyin olduğu şey olmasını sürdürmesi haliyken, töz bu şeyin varlığının bizatihi kendisidir.²⁷

Töz sorunu, felsefenin en köklü ve ciddi sorunlarından biridir. En az felsefenin [Batı Felsefesi'nin] tarihi kadar gerilere²⁸ taşınabilecek köklü bir sorun olarak ve tarihselliği içerisinde farklı şekillerde damgalanmış olan bir kavram olarak "töz", farklı kullanım biçimleriyle günümüze kadar kullanılagelmiştir. Felsefe tarihinde -özellikle sistem filozofları olarak nitelenen- filozofların önemli bir kısmı bu sorunla ilgilenmiş ve hatta bir kısmı sistemlerini bizatihi bu kavram üzerine inşa etmiştir. Şüphesiz bu filozoflardan en dikkat çekenlerinden biri, belki de en etkileyici olanı, Benedictus de Spinoza'dır. Onun felsefesini bütünüyle bir töz felsefesi olarak okumak pekala mümkündür. Bu nedenle çalışmanın ilk bölümü, töz kavramı üzerinden töz kavrayışlarına ayrılmıştır. Spinoza'nın metafiziğine, özelde ise töz anlayışına geçmeden önce, Spinoza'nın yaşadığı dönem olan on yedinci yüzyıla kadar töz kavramının, belli başlı filozoflar üzerinden kısa bir geçmişi ele almanın, Spinozacı tözü daha iyi kavrayabilmek ve çalışmanın amacına ulaşması bakımından oldukça yararlı olacaktır.

²³ Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 1633.

²⁴ Peter A. Angeles, **Dictionary of Philosophy**, Harper and Row Publishers Inc. USA, 1981, s. 278.

²⁵ Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, (Çev. Ve Haz. Hakkı Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 274.

²⁶ Buna karşılık bu iki sözcüğün birbirleriyle yakın bir ilişkide olduğunu, hatta birinin daima ötekini gerektirdiğini söylemek gerekir.

²⁷ Aristoteles, a.g.e., s. 88, I. Dipnot.

²⁸ Bazıları töz kavramının izinin Ortaçağ'a kadar sürülebildiğini iddia etse de, bazıları söz konusu izin Aristoteles'e, hatta Sokrates-Öncesine kadar sürülebileceği konusunda hemfikirdir; Thomas Carson Mark, **Spinoza's Theory of Truth**, C.U.P, London, 1972, s. 7.

1. İLKÇAĞDA TÖZ KAVRAYIŞI

“Evren neden meydana gelmiştir?” Bu soru, ilkçağ felsefesinin başlangıç evrelerindeki en temel sorudur. Bütün bir Yunan felsefesi, doğanın özünün soruşturulmasıyla başlar.²⁹ Doğanın, doğadaki şeylerin ilk ya da temel maddesinin, kısacası evrenin kendisinden çıktığı ana maddenin ne olduğu sorusu –ki buna *arkhe* sorunu denir³⁰- bu dönemin en karakteristik sorunudur. Bu ana madde ya da ilk ilke, kalıcı ve sürekli, kendi kendisiyle özdeş, yaratılmamış ve yok edilemeyecek olan bir ilke olarak belirlenmiştir. *Arkhe*, bir şeyin ilk hareket noktası, ilkesi ve nedeni vb. anlamlarda kullanılır. İlk dönem filozofları tarafından *Arkhe*'nin töz anlamında, fakat tözün olanaklı birkaç anlamıyla kullanıldığına tanık oluruz.

1.1. Sokrates Öncesi Doğa Filozoflarının Töz Kavrayışı³¹

Pre-sokratikler olarak da bilinen doğa filozofları, dış dünyaya baktıklarında, gözlemledikleri çokluğun, ancak her şeyin kendisinden çıktığı bir birliğe indirgendiği takdirde anlaşılabilirlik kazanabileceği düşüncesinden hareketle, dış dünyadaki varolanların kendisinden türediği ya da çıktığı bir ilk madde arayışına girmişlerdir.³² Aristoteles'in *Metafizik*'te ilk filozofların başı olarak saygıyla andığı Thales, evrende her şeyin kendisinden çıktığı ilk maddenin ya da temelin “su” olduğunu ileri sürmüştür. Dünyanın suyun üzerinde yüzdüğünü iddia eden Thales'i, buna inanmaya götüren, her şeyin sıvı bir varlıktan beslenmesi ve her şeyin tohumunun nemli bir yapıya sahip olması ve nemli şeylerin doğasında da esasen suyun bulunması durumudur.³³ Thales'e göre her

²⁹ Frank Thilly, **Felsefe Tarihi I**, (çev. İbrahim Şeker), Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 36.

³⁰ Aslına bakılırsa, ilk filozoflardan bizlere miras kalan fragmanların hiçbirinde *arkhe* terimine rastlanmaz, ancak inkar edilemeyen bir husus vardır ki o da şudur: bütün presokratik filozoflar değişenin-görünüşün ardındaki değişmez olanın-gerçekliğin [*proton hypokeimenon*] arayışında olmuşlardır; H. Nur Erkızan ve A. Kadir Çüçen., **Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi**, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2013, s. 29.

³¹ Felsefe tarihi kitaplarında Sokrates-öncesi felsefeyi, genellikle, kendi içerisinde dört ayrı dönemde ele alırlar: 1) Bir maddi neden ya da *arkhe* sorunu üzerinde duran İyonya Okulu, 2) Maddeden ziyade formu temele alan Pythagorasçı Okul, 3) Değişme sorunu üzerinde duran Elea Okulu ve özelde Herakleitos ve 4) Birden fazla *arkhenin* varlığı üzerinde duran Plüralistler. Bu bölümde, yapılan bu dörtlü sınıflama doğrultusunda sokrates-öncesi doğa filozoflarının töz kavrayışları ele alınacaktır.

³² Ahmet Cevizci, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa, 2001., s. 5.

³³ Aristoteles, a.g.e., 983b20-30, s. 91

şeyin ilk ve temel nedeni, *arkhesi* ya da tözü *su*'dur. Su bir bakıma *proton hypokeimenon*³⁴dur; varlığın temelinde duran ilk ilke. Suyun içinde varolan tanrısal yaratma gücünden dolayı, evrende her şey tanrılarla (daimonlarla) doludur; tanrısal olmayan hiçbir şeyden söz edilemez.³⁵

Thales'in evrenin ilk maddesi ya da *arkhesi* olarak kabul ettiği bu 'neden kuramı', felsefi düşünmeyi birkaç bakımdan etkilemiştir. İlk olarak, onun *arkheyi* su olarak belirlemesi, sudan başka maddelerin de *arkhe* olabileceği yönünde haleflerinin yetişmesine önayak olmuştur. İkinci olarak, evrenin ana maddesi olarak su, görüldüğü şeylerden farklı ise, buradan görünüşün aldatıcı olduğu sonucu pekala çıkarsanabilir.³⁶

Selefi şeylerin ilk ilkesini verili olan bir maddede bulduğu halde, kendisi, maddi olarak bir belirsizlik taşıyan ve toprak, su, hava ve ateş gibi maddi öğelerin üstünde bir sonsuzluğa işaret eden, evrensel bir yasa [nomos] niteliğindeki kavrama –*apeiron*-müracaat eden Anaximandros'a göre her şeyin başlangıcında bulunacak olan ilkenin ya da nedenin her şeyden önce sınırsız olması gerekir. Anaximandros, bu sınırsız şeye *apeiron* adını verir:

...varolanlar nelerden meydana gelmişlerse zorunlu olarak yok olup onlara dönerler; zira onlar birbirlerine zamanın düzenleyişine göre haksızlıklarının cezasını ve kefarecini öderler.-*Aperion* kocamaz, ölmez, yok-olmaz.³⁷

Anaximandros'un ardından ilk ilkeyi yeniden görünür olanda arama eğiliminde olan Anaximenes, ilk madde olarak *aer* ya da havayı öne sürmüştür. Onu, ilk maddenin hava olduğunu söylemeye götüren iki nedenden söz edebiliriz. Birincisi, Anaximenes yalnızca çokluğun gerisindeki birlikle değil, aynı zamanda değişme sorunuyla da ilgilenmiştir. İkinci neden ise havadaki soluk, nefes ve canlılık niteliğinden etkilenmiş olmasıdır.³⁸ Anaximenes, birlikten çokluğa geçişi, varolan her bir şeyin nasıl varlığa geldiğini, havadaki sıkışma ve seyrekleşme olgularıyla açıklar:

Eurystrastos'un oğlu Miletli Anaximenes arkadaşı olduğu Anaximandros gibi yaratılış (doğa) tözünün (substantia) bir tek ve uçsuz-bucaksız olduğunu, fakat onun dediği gibi

³⁴ Erkızan ve Çüçen., **Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi**, s. 30.

³⁵ Walther Kranz, **Antik Felsefe**, (çev. Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994, s. 27-8.

³⁶ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1995, s. 39.

³⁷ Kranz, a.g.e., s. 32.

³⁸ Cevizci, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 19-20.

belirsiz değil de belirli olduğunu söylüyor ve buna hava diyor. Bu hava seyreklik ve sıklık bakımından niteliklerine göre ayrı ayrıymış. Seyrekleşince ateş haline gelir, sıklaşınca önce yel, sonra bulut, daha çok sıklaşınca su, sonra toprak, sonra taş ve bütün ötekiler de bunlardan olmuştur. O da hareketin sonsuz olduğunu, onun sayesinde değişimin meydana geldiğini kabul ediyor.³⁹

Buradan hareketle denilebilir ki İyonya Okulu'nun temel ilgisi, evrenin doğasına-köküne ilişkin bir keşfe yöneliktir. Çokluğun gerisindeki birlik, görünüşün ardındaki gerçeklik, maddi ve *bir* olan ilke temelinde sorgulanmıştır. Burada evrenin temel öğelerinin, doğadaki dört temel öğeden –toprak, su, hava, ateş- [Anaximandros hariç] birinin ya da hepsinin töz kabul edildiğini söyleyebiliriz. İyonyalı filozoflar, ilkin tözün ne türden bir doğası olduğu ve ikincileyin ise onun bir mi yoksa çok mu olacağı tartışmasını başlatmış olup, kendilerinden sonrakilere metafiziksel monizm ya da pluralizm sorunu olarak da görülebilecek bir miras bırakmışlardır.⁴⁰

Öğretilerinde maddeden ziyade formun, nitelikten çok niceliğin ve fizik yerine matematiğin ön planda olduğu ve özel olarak Anaximandros'un *apeiron*undan etkilenmiş olan Pythagorasçılar, Anaximandros'un Belirsiz ya da Sınırsızlık düşüncesinden hareketle, sınırsız formlaştırıp, *harmonia* yaratan bir Sınır düşüncesi geliştirmişlerdir.⁴¹ Pythagorasçıları bu sınır fikrine götüren, sayılara duydukları sarsılmaz güven ya da inançtır. Matematiksel sayıları evrensel ilkeler olarak kabul etmişlerdir. Buna göre, varolan her şey aslında sayılardan ibarettir. Başka bir deyişle sayı varlığın *arkhesi* ya da tözüdür: "Sayıların sonsuz özü evrendeki tüm şeylerin en yetkin nedenidir. Onlar aynı zamanda tanrıların, daimonların ve tanrısal insanların da nedenidirler."⁴² Pythagorasçılarda sayı bütün her şeyde içkin olan maddesel olmayan⁴³ bir evrensel ilkedir. Oluş, İyonyalılarda olduğundan farklı olarak, ilk ilkenin bir tezahürü değil, fakat varolanlar arasındaki sayılara dayanan ilişkilerde açıklanmak durumundadır. Çünkü sayının birleştirici bir gücü vardır. Aristoteles Pythagorasçılarla ilgili şunları söyler:

³⁹ Kranz, a.g.e., s. 35.

⁴⁰ William S. Sahakian, **Felsefe Tarihi**, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1995, s. 17.

⁴¹ Cevizci, a.g.e., s. 25.

⁴² *The History of Women Philosophers (Trans. By: Beatrice H. Zedler)*'dan aktaran H. Nur Erkızan ve A. Kadir Çüçen., a.g.e., s. 44.

⁴³ Bazı kaynaklara göre ilk Pythagorasçılar, sayının ideal yapısını bilmediklerinden, sayıyı cismani bir şey olarak tasarlamışlardır.

...böylece tüm diğer şeylerin doğaları bakımından sayılara benzer görünmesi, sayıların ise kendilerine doğanın bütününde ilk şeyler olarak görünmelerinden dolayı Pythagorasçılar sayıların öğelerinin, her şeyin öğeleri olduğunu düşünmüşlerdir. Onlar göksel olaylar, göğün kısımları ve evrenin tüm düzeni ile sayıların özellikleri ve müziksel skalalar arasında bulabildikleri bütün benzerlikleri toplayıp kendi sistemleri içine sokmakta ve eğer herhangi bir noktada bir boşluk kendini gösterirse, kuramlarının tutarlılığını sağlamak üzere çabucak zorunlu eklemelerde bulunmaktaydılar.⁴⁴

Varoluşu sayılara dayanan değişmez ilişkiler yumağıyla izah etmeye çalışan Pythagorasçılar aynı zamanda değişmeyi arayan ilk ekol sayılmaktadır.

Gerek İyonyalı gerekse Pythagorasçı ekol, varlığın, her ne kadar görünüş alanında değişmeler yaşansa da, özü gereği değişmez olduğunu savunmuşlar ve değişme olgusu karşısında yeterli bir açıklama sunamamışlardır. Fakat daha ziyade çokluğun gerisindeki birlikle ilgilenmişlerdir. Görünüşün ardındaki, değişmeden aynı kalan ilke ile görünüşteki değişme olgusu arasındaki uzlaştırılmadan, izah edilemeden kalan bir sorunu geride bırakan bu iki okul, felsefe tarihinin tanıklık edeceği ilk karşıtlığın, birbirine taban tabana zıt anlayışının doğmasına yol açacaktır: Parmenides ve Herakleitos karşıtlığı. Bu iki filozofta ortak olan bir husus, ikisinin de kendi dönemlerine kadar görünüş-gerçeklik arasında yapılan ontolojik ayrımı, doxa-episteme [empirik ve rasyonel bilgi] arasındaki epistemolojik ayrım ile bütünlemeleridir.⁴⁵ Buna göre duyular görünüşler dünyasına, akıl ise gerçekliğe yönelir.

Russell'a göre töz fikri ilk kez Parmenides tarafından zikredilmiştir. Parmenides tözü varlığın gerçek ifadesi olarak görür⁴⁶ ve ona göre bir şey varsa, o mutlaka tözsel bir varlık olmalıdır, çünkü değişim içinde olan bir şey var ya da gerçek olamaz.⁴⁷ Varolan değişmeden, hep aynı kalandır; bir ve bölünemezdir. Gerçek varlık için geçmiş, şimdi ve gelecek birdir.⁴⁸ *Bir olan*, varlığa getirilmemiştir ve yok olmayacaktır, İyonyalıların *arkhesi* gibi yoğunlaşmaz ya da seyrekleşmez. Bir olan eğer meydana gelmiş bir şey olsaydı, onun varolmayan bir şeyden çıkmış olması gerekecekti ki bu da varolmayanın gerçekten

⁴⁴ Aristoteles, a.g.e., 985b34-986a10, s. 100.

⁴⁵ Cevizci, a.g.e., s. 29.

⁴⁶ Bertrand Russell, **Batı Felsefesi Tarihi I**, Say Yayınları, İstanbul, 2000, s. 163.

⁴⁷ Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 31.

⁴⁸ Erkızan ve Çüçen., a.g.e., s. 56.

varolduğu anlamına gelecekti.⁴⁹ Parmenides'e göre varlığın en temel özelliği, var olmasıdır: "Varlık/Varolan vardır, varolmayan var değildir". Aristoteles Parmenides'in varlık kavrayışını şu şekilde yorumlar:

Varolanın dışında var olmayan hiçbir şeyin olmadığını ileri süren o [Parmenides], zorunlu olarak tek bir şeyin, yani var olanın olduğunu ve başka hiçbir şeyin var olmadığını düşünmektedir.⁵⁰

Parmenides'in değişmeden kalan bir süreklilik olarak ele aldığı töz fikri, Herakleitos tarafından ters yüz edilmek istenir. Ona göre bir süreklilik gösteren değişim sürecidir, evrenin tözü. Bu, döngüsel bir değişme sürecidir.

Herakleitos da tıpkı İyonyalılarda olduğu gibi evrenin ana maddesinin ne olduğuna ilişkin çözümlerler yapmıştır. Ona göre evrenin ana maddesi ateştir. Ateş, tüm varolanların ilk ve en temel gerçeğidir; içerisinde bütün karşıtlıkların eridiği birliktir.⁵¹ Buna göre evren ne sadece bölünebilen ne de sadece bölünemeyendir, fakat aynı anda her ikisidir. Yani evren hem oluşa gelmiş olandır, hem de olmayandır. Karşıt çiftlerden her biri hem bir birlik hem de bir çokluk oluşturur. Bu karşıt çiftler, evrendeki oluş ve değişmenin temel momentlerini meydana getirir. Öyleyse, evren aynı anda hem bir hem de çoktur. Çünkü çokluk olmaksızın birlik, birlik olmaksızın da çokluk olamaz. Evrende değişmeyen tek şey, tözün, yani ateşin miktarıdır. Çünkü ateş önce bir şey, sonra başka bir şey haline gelir, ancak nihayetinde her şey yine aslına döner; ateş bütün her şeyi yargılayıp yakalayacaktır:

Bütün şeyleri (evreni) şimşek (ateş demek) dümenler (yönetir).-Bütün kişiler (ve şeyler) için aynı olan bu bizim kosmos'umuzu ne bir insan ne de bir Tanrı yaratmıştır, o daima hep-yaşayan bir ateşti, ve olacaktır, ölçülere göre parlayan ve ölçülere göre sönen.-Çokluk için en güzel *kosmos* (dünya düzeni) rastgele dökülüvermiş şeylerin kurduğu bir yığın gibidir.-bütün şeylerin ateşe, ateşin bütün şeylere karşı değişilmesi, tıpkı altın karşılığı mal, mal karşılığı altın gibi.-Ateş: ihtiyaç ve tokluk.-Ateşin dönüp-değişmeleri: önce deniz, denizin yarısıyla toprak, yarısıyla da aither; fakat yeniden toprak deniz olarak dağılıp akar ve toprak olmadan önceki aynı orana (logos'a) göre ölçülür.- Ateş gelip bütün şeyleri yargılayıp yakalayacak.⁵²

⁴⁹ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2005, s. 27.

⁵⁰ Aristoteles, a.g.e., 986b30, s. 105.

⁵¹ Macit Gökberk, a.g.e., s. 24.

⁵² Kranz, a.g.e., 64-65.

Buraya kadar sözü edilen Okul ya da filozofların monist bir düzlemde sorgulamalar yaptığını, içlerine Herakleitos'u da katarak, söylemek pekala mümkündür. Ancak Herakleitos, oluşa yaptığı vurguyla, savunduğu karşıtların birliği yasasına da uygun bir biçimde aynı zamanda plüralist bir filozoftur. Çünkü ona göre çokluk olmadan, oluş da olamaz.

Evrenin temel ilkesinin, tek bir evrensel ilkeye müracaat edilerek monist bir düzlemde seyreden bir sorgulanmasının ardından, Parmenides ve Herakleitos karşıtlığının kendilerine esin kaynağı olduğu plüralist filozoflardan söz etmek gerekir. Onlar evrenin temeline tek bir maddeyi yerleştiren monist filozofların aksine, bu temele ikiden fazla *arkhe* koyarak, bir model geliştirmiş ve ikinci olarak ilk doğa filozoflarının hилоzoizmine karşı çıkararak, cansız maddeyi harekete geçirecek bir fail neden, aşkın bir tinsel güç tasarlamışlardır.⁵³ Dış dünyadaki değişmeyi, kendileri basit ve değişmez olan öğelerin kompleks cisimleri oluşturmasıyla izah eden Plüralistlerden söz gelişi Empedokles, ilkeyi dört öğeyle açıklama yoluna gitmiştir. Buna göre su, hava, ateş ve toprak ezeli ve ebedi olup, her şey –buna oluş ve değişme de dahil- onların birleşip ayrılmasından meydana gelir. Bunu ressam ve tablosu analogisi üzerinden şu şekilde örnekler:

Nasıl ressamlar adak levhacıları renk renk boyarlarsa, / Sanattan iyice anlayan akıllı kişiler/ Yakalayıp çeşitli renklerdeki boya ları / Uyumlu birleştirirler, bundan çok, ondan az alıp, / Bunlardan da bütün şeylere benzer şekiller yaparlar: / Ağaçlar yaratırlar, erkeklerle kadınlar, / Yırtıcılar, kuşlar ve suyla beslenen balıklar / Ve uzun ömürlü tanrılar da, en üstünler şerefte.⁵⁴

Empedokles'te bu birleşimin ve ayrışmanın fail nedenleri Sevgi ve Nefret'tir. Sevgi ve Nefret evrende sırayla hüküm süren iki fail nedendir. Onun sözünü ettiği dört temel öğe, Sevgi ve Nefret'in uyguladığı çekme ve itme kuvvetine bağlı olarak birleşip ayrışırlar.

Evrendeki her şeyin temel öğelerinin bir ya da birkaç *arkhe*'den ibaret olamayacağını savunarak, "her şeyde her şeyden bir parça mevcuttur" argümanı ile sonsuz sayıda tözün ya da ilkenin olması gerektiğini ileri süren Anaxagoras, bu şekilde Empedokles'ten birkaç adım öteye geçer. Ona göre evren, sonsuz sayıda tohumun

⁵³ Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 54.

⁵⁴ Kranz, a.g.e., s. 113-114.

[*homeomeri*] karışımından mamuldür. *Homeomerileri* harekete geçiren ise düzenleyici bir ilke olarak *Nous*'tur [Zihin]:

Her nesnede *Nous*'tan başka her şeyden bir parça vardır, bazılarında *Nous* da bulunur.

Öteki şeyler her şeyden pay alır, *nus* [*nous*]ise sınırsız ve tek başına egemendir ve hiçbir nesneyle karışmaz, tersine yalnız olarak kendi kendine kalır. Çünkü, kendi kendine bulunmayıp başka bir şeyle karışmış olsaydı, bütün nesnelere payı olurdu, bir şeyle karışmış olsaydı. Çünkü herşeyde her şeyden pay vardır, önce söylemiş olduğum gibi.⁵⁵

Nous, ilk karışıma hareket veren tinsel bir ilkedir. *Nous*'un hareketi bir dönme ve çevrinti hareketidir.⁵⁶ Çünkü evrenin oluşumunda her şey birlikteydi. Her şey birlikteyken, gerek sayısal gerekse küçüklük bakımından sonsuz olduğundan, seçik değildi ve hava ve ether altında yayılıyordu. İşte evren bu durumdayken bir hareket sonucu, güneş, ay ve yıldızlar meydana geldi. Bu çevrintiyle yoğun olanlar seyrek olanlardan ayrıştı ki bu ayrışma hala sürmektedir. *Nous*, her şey birlikteyken, onlara düzen veren tanrısal bir ilkedir.⁵⁷

Presokratikler felsefede plüralist kanadın son temsilcileri Atomcular olarak da bilinen Leukippos ve Demokritos'tur. Atomculara göre bir maddeyi ne kadar bölersek bölelim, nihayetinde bölünemeyecek bir noktaya geliriz. Çünkü bir madde sonsuza kadar bölünmeyi kabul etmez. Bu nedenle bölünme bir noktada son bulur. Demokritos maddenin bölünemediği son noktadaki haline, yani maddenin en küçük birimine "atom" adını vermiştir. Atom, Grekçedeki anlamıyla (*atoma*), bölünemez demektir.⁵⁸ Duyu verileriyle algılanamaz düzeyde küçük olan atomlar, sonsuz sayıda ve çeşitlilikte olup, öncesiz ve sonrasızdırlar. Dış dünyadaki her şey, atomlarına indirgenebilirdir. Varolanlar sürekli hareket halinde olduğundan, Atomculara göre, değişimin varlığını reddetmek olanaksızdır. Ancak niceliksel değişim, Elealıların mutlak bir yokluk olarak yorumladıkları, boşluk olmadan gerçekleşemez. Atomculara göre cisimsel olarak olmasa da, kendi

⁵⁵ Kranz, a.g.e., s. 148-149.

⁵⁶ Cevizci, a.g.e., s. 66.

⁵⁷ Erkızan ve Çüçen., a.g.e., s. 68-69.

⁵⁸ Erkızan ve Çüçen., a.g.e., s. 70.

türünde boş mekanın ya da yokluğun gerçekliğinden söz edebiliriz. Şu halde atom ve boşluk fikri, bu ekolün en temel ilkesidir:

Leukippos ve meslektaşı Demokritos ise sırasıyla Varlık ve var-olmayan diye adlandırdıkları Dolu olan ve Boş olan'ın öğeler olduklarını söylemektedirler. Dolu olan ve cisim, Varlık; Boş olan, var-olmayandır. (Bundan dolayı da onlar varlığın var-olmayandan daha fazla var olmadığını söylemektedirler; çünkü cisim, Boş olan'dan daha fazla var değildir. Onlar bunları şeylerin maddi nedenleri olarak almaktadırlar ve nasıl ki dayanak-tözün (substrat) tek olduğunu kabul edenler, seyrek ve yoğun olanı değişimlerin ilkeleri olarak ortaya koyup bütün diğer şeyleri bu tözün değişimleri ile meydana getiriyorlarsa, aynı şekilde bu filozoflar da öğelerin farklılığının, bütün diğer niteliklerin nedenleri olduğunu söylemektedirler.⁵⁹

Gerek kavramsal, gerek mantıksal ve gerekse fiziksel bakımdan bölünemez yapıda olan atomların, sonsuz sayıda olmalarına rağmen, kendi içlerinde oluşturdukları bir birlik vardır. Niteliksel olarak birbirlerinden farklı ya da ayrı olmayan atomlar, niceliksel olarak, şekil ve büyüklük bakımından birbirlerinden ayrılırlar.⁶⁰ Aralarındaki boşlukla birbirlerinden ayrılan –çünkü ancak boşluk sayesinde hareket edebilmektedirler- atomların, bileşmesi ve ayrışmasıyla bileşik cisimler meydana gelir. Atomların kendileri töz bakımından aynı kalırken, bileşip ayrışmalarıyla meydana gelen bileşik cisimler farklı farklı nitelikler kazanırlar.⁶¹ Öyleyse gerçeklik, atomlar ve onların hareketlerinden ibarettir.

Özetle, Sokrates öncesi doğa filozofları ya da Pre-sokratikler, evrenin neden meydana geldiği sorusuyla hesaplaşmış ve birçoğu evrenin kendisinden meydana geldiğini ileri sürdüğü ana maddesini hiçbir mitsel unsura müracaat etmeksizin doğal birtakım ilkelerle açıklamaya çalışmışlardır: “Eski-Hellen filozoflarının canla başla kendini verdikleri ilk sorun dünya sorunu idi: Dünyanın asıl temel maddesi nedir? Bunun nedeni, bunların ruh gözlerinin pek çeşitli görünen dünyayı daha o zaman bir birlik, bir bütün olarak görmesiydi.”⁶² Dış dünyada gözlemledikleri çokluğun bir birliğe indirgendiğinde ancak izah edilebileceği düşüncesiyle, töz kavramının mümkün anlamlarından biriyle, *arkhe* sorunuyla uğraşmışlardır.

⁵⁹ Aristoteles, a.g.e., 985b5-15, s. 98-99.

⁶⁰ Cevizci, a.g.e., s. 73.

⁶¹ Kranz, a.g.e., s. 165-166.

⁶² Kranz, a.g.e., s. 27.

1.2. Platon'un Töz Kavrayışı

Bana öyle görünüyor ki, onların her biri bize bir tür masal anlatıyor, tıpkı çucukluğumuzda olduğu gibi. Onlardan biri varolanın [*to on*] üç olduğunu söylüyor: Bunların bazıları zaman zaman birbirleriyle savaşa tutuşurlar. Ama sonra da yeniden sevişirler; öyle ki evlenirler, döllerler ve çocuklarını yetiştirip büyütürler. Bir başkası ise varlığın yalnızca iki olduğunu söylüyor: Yaş ile kuru veya sıcak ile soğuk. Sonra o, bunları giydirip kuşandırıp evlendirir. Bizde çıkan Elea Okulu üyesi Ksenophanes'ten ya da eskiden beri yapılagelen masalımsı açıklamalarda, genellikle nesnelere hepsi diye adlandırılanın yalnızca bir şey olduğu kabul edilir. Ama daha sonra, İonia'lı ya da Sicilya'lı Mousa'lar, en sağlam yolun ikisini birleştirmek olduğu düşüncesine vardılar. Yani varolan, hem çok hem birdir ve düşmanlıkla dostluk birbirine bağlıdır. Çünkü ayrılan daima yeniden birleşir. İşte böyle diyor o yaman Mousa'lar. Ama daha yumuşak başlı olanları da, her zaman böyle olması gereken bu yasayı görmezden gelip her şeyin, sıra ile bazen bir olduğunu, Aphrodite'in gücü (yani sevi) sayesinde birbirleriyle dost olduğunu, bazen yeniden çok olduğunu, kavga diye adlandırdıkları şey yüzünden birbirleriyle düşman olduklarını öne sürüyorlar. Bununla birlikte onlardan birinin doğru mu, yanlış mı söyleyip söylemediğini ayırtlamak güçtür. Öyle görünüyor ki, bu denli ünlü ve değerli eski adamlarla böylesine önemli sorular üzerinde tartışmak için biraz da olsa yer vardır.⁶³

Genel olarak felsefe tarihinde Platon'da töz kavramı söz konusu olduğunda, *idealara* işaret edilir ve onun töz kavrayışı bütünüyle idealar üzerinden serimlenmeye çalışılır. Ancak Platon'da, idealardan ziyade (çünkü idealar esasında varlığa ulaşabilmenin araçları konumundadırlar) töze karşılık ya da töz kavramına en yakın anlamıyla kullanılabilecek başka sözcükler bulunmaktadır: *to on* ve *ousia*.⁶⁴ Bu konuyu netleştirebilmek için, özellikle Platon'un *Timaios* ve *Sofist* diyaloglarına yönelmek gerekecektir.

Platon, *Timaios*'ta iki soruyla, iki ayrı türde veya tarzda var olanı birbirinden ayırır: 1) Hiç doğmadığı halde, hep-aslen var olan veya bâki olan (*aie on*) nedir? 2) Hep geliştiği halde hiç-aslen var olmayan nedir?⁶⁵ Birincisi hiç değişmeyen, hep kendi ayniyetini koruyan, gerçekten var olan varlığa karşılık gelirken, ikincisi değişen, hep bir nedene tabi olan, duyumla tasarlanan ve gerçekten, aslen var olmayan varlıklardır [*ontos de oudepote on*].⁶⁶ Bu iki tür/tarz var olan, *Sofist* adlı metinde, sırasıyla, "to on" ve "me on" kavramları

⁶³ Ömer Naci Soykan, **Metin Okuma, Platon: Sofist** (Yunanca-Türkçe), Ara Yayıncılık, Birinci Basım, İstanbul, 1991, s. 124-125, 242d-e.

⁶⁴ Gerek *to on* gerekse *ousia* Platon'da varlık anlamına gelecek şekilde kullanılır, ancak Devlet'in 7. Kitabında Platon, *to on*'u *ousia*'nın ötesinde olarak tasvir eder.

⁶⁵ Platon, **Timaios**, Milli Eğitim Basımevi, (çev. Erol Güneş, Lütfi Ay), İstanbul, 1997, 28a, s. 28.

⁶⁶ Aslında Platon'un çıkış noktası, Parmenides'in *einai* ve *me einai*, yani varlık ve yokluk arasında yaptığı temel ayırmadır. Platon, Parmenides'in yaptığı bu ayırmayı oluş dünyasının anlaşılamayacağını düşünerek, söz konusu ayırımı *to on* ve *me on-oukon* arasında yaptığı ayırmayla anlama yoluna gider. Platon, Parmenides'in tersine ve aynı zamanda ona duyduğu derin saygıyla, varolmayanın bir bakıma var olduğunu söyler: "–Bir tür baba katili olmak üzere olduğumu düşünme! – Ne demek istiyorsun? – Savunma amacı için babamız

kullanılmak suretiyle adlandırılır. *Sofist*⁶⁷ adlı metinde Platon, “to on” ve “me on” üzerine derinlikli bir sorgulamaya girer. *Ontos* sözcüğü Yunanca *on* [(var)olan] sıfat-filinden türemiştir. Fiil hali *eimi* olan [(var)olmak] olan *ontos* gerçek, gerçeklikte, doğru, doğrulukta vb. anlamlara sahip bir sözcüktür.⁶⁸ “Me” olumsuzluk ön ekinin “on” ortacına eklenmesiyle oluşan “me on” sözcüğü ise (var)olmayan anlamına gelir. Türkçe’de Yunanca *ontos* sözcüğü genellikle varlık ile karşılaşılır. Bu bağlamda “me on”a her ne kadar varlık-olmayan denilebilse de -ki bu *me onta*’nın karşılığıdır- onun, “varolmayan” sözcüğüyle karşılaşılması uygundur. Bununla birlikte Platon, varolmayan’dan [*me on*] söz ettiğinde, bununla, varolan’ın/varlık’ın [to on] karşıtını değil, fakat ondan “ayrı-olanı” anlatmak ister.⁶⁹

Platon’da *to on* ya kendi başına var olarak ya da bir başkasıyla bağıntısında olarak ele alınır.⁷⁰ Platon’un *to on* hakkındaki açıklamaları ve *to on* ile *me on* arasındaki ayrımı, *dynamis* boyutundan hareketle yapılır. Platon için *to on*, etkilenen ve etkileyen bir şey olarak tanımlanır⁷¹:

...Hangi tarzda olursa olsun bir güce (*dünamis* [*dynamis*]: güç, yapabilirlik) sahip olan her şey ya herhangi diğer bir nesnede değişiklik yapar ya da en önemsiz nesne bile onda çok az da olsa etki bırakır. Bu yalnızca bir kerecik bile olsa, tüm bu şeyin gerçek varlığa sahip olması için yeterlidir, çünkü varolan hakkındaki benim bu açıklamam, gücün (*dünamis*) var olması durumunda bir açıklamadır.⁷²

Platon’a göre bedenle oluş’a [*genesis*] ve ruhla da gerçek varlık’a [*ontos ousian*] yönelir. Beden duyum aracılığıyla oluşa tabi iken, ruh düşünen şey [*logismos*] olarak gerçek varlığa yönelir.⁷³ Bununla birlikte, *to on* ile *me on* arasındaki ayrımın, yine *Sofist* adlı metinde, Platon’un sofist ile filozofun farkını ortaya koyduğu yerde de izleri sürülebilir:

Parmenides’in söznü iyice sınınamaktan ve varolmayanın bir bakıma var olduğunu ve bunun tersine varolanın belli bağıntıda var olmadığını güçle öne sürmekten kendimizi alamayacağız”; Ömer Naci Soykan, a.g.e., s. 119, 241d-e.

⁶⁷ Bu metinde idelaar, yalnızca zihinsel birer formlar olarak işlenir.

⁶⁸ Soykan, a.g.e., s. 11.

⁶⁹ Soykan, a.g.e., s. 172, 257b.

⁷⁰ Soykan, a.g.e., s. 166, 255d.

⁷¹ Bu tanım bir sonraki bölümde görüleceği üzere Aristoteles’in felsefesinde önemli bir rol oynayacaktır.

⁷² Soykan, a.g.e., s. 139, 247e.

⁷³ Soykan, a.g.e., s. 141.

-Sofist varolmayan'ın [me ontos] karanlığına sınırsız, orada oyalanmayı sever. Bu yerin karanlığıdır onu güç bilindir kılan. Öyle değil mi.

-Öyle görünüyor.

-Buna karşılık, varolan'ın [ontos] ide'sini durmaksızın düşünme işine kendini kaptıran filozofta ise durum tam tersidir: Bulunduğu yerin parlaklığı, onu hiç de kolay bilinebilir yapmaz. Çünkü çoğunluğun tinsel gözü uzun süre tanrısal-olan'a bakmaya dayanamaz.⁷⁴

Ancak bu iki kavramsal yapının birbiriyle bağlantısının, diğer bir deyişle de, "genesis"e tabi olan ile ("me on") "genesis"e tabi olmayanın ilgisini kurabilmek için, ne "to on" ne de "me on" olarak adlandırılabilir üçüncü bir türe [*triton genos*] ihtiyaç duyulur: *khora*. *Khora*, "herşeyi içine alan, ve kavranılabilenle belirsiz, anlaşılması zor bir ilgisi olan gözle görünmez, şekilsiz bir türdür."⁷⁵ Bununla birlikte, söz konusu irtibat, Platon'a göre, aktif bir kuvvete veya fail bir nedene dayalı olarak tesis olunur. Bu kuvvet veya nedene ise o, *Demiurgos* adını verir. Bu kuvvet, kozmosa, iki varlık düzleminden [*to on* ve *me on*], ilkinin bir numune olarak kullanmak suretiyle düzen verir. Onun, sonsuz bakışını kendi değişmezliğinde yansıtarak, *paradeigmalar*dan hareketle kusursuz bir biçimde sonuçlandırdığı idea ve güç [*dynamis*] zorunlulukla güzel [*kalos*] olur. Kosmos *güzelse* ve onu forme eden usta, yani *Demiurgos* da *iyiyse*, Onun gözlerini *sonsuz olandan* ayırmamış olduğundan şüphe yoktur.⁷⁶ *Demiurgos*'un bu edimi, duyuşal dünyada ideaların gölgelerinin tecessüm etmesine yol açar.⁷⁷ Onun bu faaliyeti sayesinde, yani formları maddeye aksettirmesiyle, şeyler tanımlanabilmektedirler.

O halde Platon üç türde ya da üç ayrı düzlemde var olmayı, ana-baba-çocuk benzetmesi üzerinden, ortaya koymaktadır: 1) var olanın kendisine göre meydana geldiği *paradeigma* olarak baba, 2) var olanın –duyulur şeyler- kendisi olarak çocuk ve 3) var olanın yeri olarak ana-*khora*:

Ne olursa olsun, şimdilik şu üç çeşidi kafamıza yerleştirelim: olanı, olanın olduğu yeri, bir de olanın kendisine göre meydana geldiği örneği. Olanın yatağı bir anaya, örneği bir babaya, bunların arasındaki öz bir çocuğa benzetilebilir. Şunu göz önünde tutmalıyız ki damganın görmeğe imkan olan bütün şekilleri göstermesi gerekiyorsa bu

⁷⁴ Soykan, a.g.e., s. 161, 254b.

⁷⁵ Platon, *Timaios*, 49b, s. 61, 51b, s. 64-65.

⁷⁶ Platon, *Timaios*, 29a, s. 29.

⁷⁷ Cevizci, a.g.e., s. 163.

damganın vurulduğu yatak, alacağı bütün şekillere sahip olmadıkça bu sonuca elverişli olmaz.⁷⁸

Buraya kadar, Platon'un üç farklı varolma düzlemi arasında yaptığı ayırım ve bu düzlemlerin ilişkileri ortaya konulmaya çalışıldı. Ancak bu varolma düzlemlerinin yanı sıra, o, *Timaios*'ta varlığın [*ousia*] üç farklı kullanımını serimler. İlk olarak Varlığın [*ousia*] oluşla [*genesis*] ilgisini ortaya koymak üzere, kaosun⁷⁹ nasıl kosmos haline geldiğinin bir açıklamasını verir. Buna göre oluşun en esaslı *arkhesi*, Demiurgos'un hiçbir hırs duymaksızın, her şeyi olabildiğince kendine benzetmeye çalışarak forme etmek istemesidir.⁸⁰ Evrenin gövdesi, dört öğeyle harmanlanmıştır: toprak, ateş, su ve hava. Evren kurulurken ki amaç, "her şeyden önce mümkün olduğu kadar tam, kusursuz öğelerden kurulmuş bir canlı varlık vücuda getirmek, bundan başka, aynı cinsten başka bir varlığın doğabilmesi için geriye bir şey kalmadığından, bu canlı varlığı biricik kılmak ve nihayet onu ihtiyarlıktan, hastalıktan korumaktır."⁸¹ Tanrı kusursuz cisimleri kullanarak bir bileşik cisim meydana getirmiş [*teleon; body*] ve bu cismin ortasına bir ruh [*psykhen; soul*] yerleştirmiştir. Böylece tanrı, "daire şeklinde, biricik, tek başına, fakat kusursuzluğu sayesinde başka hiçbir kimseye ihtiyaç olmadan kendi kendisiyle yaşayabilen, bilgiden, dostluktan yana da kendi kendine yeten bir gök kurdu ona bu vasıfları vererek bahtiyar [*eudaimonia*] bir Tanrı yarattı [*generated*]."⁸² Platon, bölünemez ve daima aynı kalan Varlık [*ousia*] ile cisimlerde bulunan ve bölünebilen Varlık [*ousia*] arasında Varlığın [*ousia*] üçüncü bir formunun [*eidos*], aslında buna "mix ousia" da denebilir, olduğunu gözler önüne serer.⁸³

Buna göre Platon'da *ousia* sözcüğü, 1) aslen hep aynı kalan ve hiçbir değişime maruz kalmayan, 2) hep değişen, hiç kalıcı olamayan ve 3) bu ikisiyle harmanlanan, yani bir yönüyle hep ayniyetini koruyan ve diğer yönüyle de değişime açık olan olmak üzere üç farklı anlamda kullanılmaktadır.

⁷⁸Platon, *Timaios*, 50d, s. 63.

⁷⁹ "Tanrı her nesneye gerek kendi kendilerine, gerek birbirlerine göre oran ve simetri bakımından kabul ettiği bütün ölçülere uygun olarak bir oran koyduğu zaman her şey düzensizlik içinde idi."; Eflatun, *Timaios*, 69b, s. 98.

⁸⁰ Platon, *Timaios*, 29e, s. 30-31.

⁸¹ Platon, *Timaios*, 33a, s. 34.

⁸² Platon, a.g.e., 34b, s. 36.

⁸³ Platon, a.g.e., 35a, s. 37.

Platon'da töze karşılık kullanılabilen en yakın iki kavram olarak *to on* ve *ousia* üzerine kısa bir incelemeden sonra, bu hususa ilişkin geleneksel yoruma dikkat çekebilmek için kısaca "idealar kuramı"ndan söz etmek gerekmektedir.

Platon'a göre, sofistlerin mutlak ve değişmez bir hakikatin olmadığı, bilginin bireylerin duyu-algılarına veya kişisel eğilimlerine göre değiştiği yönündeki rölativist tutumlarına karşılık,⁸⁴ mutlak ve kesin bir bilgiye ulaşabilir ve bu bilgiyi bir başkasına aktarabiliriz. Bunun için gerekli olan, sabit, değişmez veya kalıcı varlıklardır. Mutlak ve kesin bir bilginin olduğuna sarsılmaz bir inanç duyan, bu konuda adeta dogmatist bir tutum içerisinde olan Platon, söz konusu sabit ve değişmez varlığı anlamaya imkan tanıyan yapılara *idealar* adını verir. Buna göre mutlak ve kesin bilgi, idealar üzerinden elde edilen bilgidir. İdealar, genel ve soyut kavramlardır; onlar, aslen var olanı kavrama araçları olarak, aynı zamanda, hep değişime tabi olan tikel şeylerin modeli olan değişmez formlardır.⁸⁵

Platon, duyulur dünyada varolan çokluğu, sadece gerçek dünyanın bir görünüşü olarak düşünür ve gerçek dünyayı ontolojik olarak temellendirebilmek için idealara başvurur. Bu durumda Platon için "gerçekten var olanın ne olduğu" ya da "gerçekliğin ne olduğu" türünden bir soru, duyulur dünyadaki şeylerin tasarımları yoluyla değil, idealar yoluyla yanıtlanabilir.

Bireysel nesnelere meydana gelen duyulur dünyadaki her şey, yalnızca mutlak ve kalıcı bir gerçeklik olarak idealardan pay almak suretiyle var olur. Aslında onlar aynı anda hem vardırlar, hem de yokturlar, çünkü hem gerçeklikten, hem de yokluktan pay alırlar.⁸⁶ Bu bağlamda dış dünya ya da fiziksel dünya, varlığın değil, onun oluşunun sergilendiği bir alandır.⁸⁷ Platon *Kratylos* adlı diyalogunda, şeylerin bizden bağımsız birer

⁸⁴ Leontinoi'lu Gorgias, "var olmayan ya da doğa" adlı eserinde birbirini izleyen üç temel fikir ileri sürüyordu: "bunların birincisi: hiçbir şey yoktur. İkinci olarak: varsa bile insan için kavranılmazdır. Üçüncü olarak: kavranılır (bilinebilir) olsa da öteki insanlara bildirilemez ve anlatılamaz"; Walther Kranz, a.g.e., s. 197.

⁸⁵ Platon'un **Phaidon**'undan aktaran Cevizci, **İlkçağ Felsefesi Tarihi.**, s. 139.

⁸⁶ Cevizci, a.g.e., s. 157.

⁸⁷ Raphael Demos, "Fromlar ve Şeyler", **Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar**, İdealar Kuramı (Der. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989, s. 120.

özleri olduğunun altını çizer.⁸⁸ Gerçekten var olanlar, şeyler değil, fakat onların özleridir.⁸⁹

Bu özler kendi başlarına güzel ve iyi olup, değişmeden hep aynı kalırlar:

Önce çok olarak gördüğümüz şeyleri sonra tek bir idea'ya bağlayıp bu ideanın birliğini kabul ediyoruz; böylece her bir şeyin gerçek varlığına kendi başına güzel, kendi başına iyi vb. diyoruz.⁹⁰

Şu halde duyulur dünyadaki tek teklerin varlık nedeni, taklitleri olarak kendilerinden pay aldıkları idealardır. 'Pay alma'yla kastedilen,⁹¹ fizik dünyadaki bir bireysel var olanın, ideadan bir parçaya sahip olması değildir. Çünkü idea bölünemez bir varlıktır. Ayrıca duysal bir şeyin bir ideadan, ondan bir parçaya sahip olması anlamında pay aldığı ileri sürüldüğünde, idealar bu dünyaya içkin varlıklar haline getirilmiş olunur, ki Platon onların bu dünyaya aşkın ayrı bir idealar dünyasında var olduğunu söyler. Platon, idealarla duysal şeyler arasındaki pay alma ilişkisini, her iki varlık da farklı kategorilerde olduğundan, ancak mecazi terimlere başvurmak suretiyle aktarır; idealarla şeyler arasındaki ilişkiyi, güneş ve güneşin saçtığı ışık benzetmesiyle ifade eder. Buna göre nasıl ki güneş ışığında şeyler, güneşin kendisini içermeyen aydınlanıyorsa, tıpkı bunun gibi idealar da şeylerden etkilenmeden ve bağımsız olarak kalırlar.⁹²

İdealaların kendileri doğada ilkörnekler olarak bulunurlar, öteki şeyler bunlar gibi görünürler ve bunlara benzerler; öteki şeylerin oluşmaları için idealardan pay almaları da bunlara benzemekten başka bir şey değildir.⁹³

Platon, bir yandan gerçekten var olanın değişmez, kalıcı, ezeli-ebedi olan idealar olduğunu savunurken, diğer yandan da fiziksel dünyanın belli şekillerde var olduğunu ileri sürerek, bu dünyadaki görünüşleri, idealar dünyasındaki gerçekliklerle açıklama yoluna gider.

⁸⁸ Platon, **Kratylos**, Diyaloglar I, (çev. Teoman Aktüel), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992, 986a, s. 197.

⁸⁹ Söz gelişi, şu ya da bu güzelden ziyade, saf güzellik ya da yine şu ya da bu iyiden ziyade, saf iyiliğin kendisi.

⁹⁰ Platon, **Devlet**, (çev. Hüseyin Demirkan), Palme Yayıncılık, Ankara, 2007, 507b, s. 269.

⁹¹ Aristoteles, Platon'un şeylerin idealardan pay almak suretiyle var olduğu iddiasına karşılık olarak, bunun yeni bir şey olmadığını öne sürer, çünkü ona göre, Platon, şeylerin sayıların taklit edilmesiyle var olduğunu iddia eden Pythagoraasçılarının söylemini yalnızca bir isim değişikliği yaparak yeniden ifade etmektedir; Aristoteles, **Metafizik**, 987b10, s. 110.

⁹² Ahmet Cevizci, **Metafizik Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005, s. 136.

⁹³ Platon, **Parmenides**, (çev. Saffet Babür), İmge Kitabevi, 3. Baskı, İstanbul, 132d, s. 41.

İdealar ancak düşünmeyle, *noesis*le kavranabilirler. Düşünceyle ya da *noesis*le kavranan şeyler, kavranabilirliklerinin yanı sıra, gerek varlıklarını [*einai-being*] gerekse özlerini [*ousian-essence*] *iyiden* alırlar, ancak *iyinin* kendisi bir öz değildir, özün [*ousias*] çok ötesindedir.⁹⁴ Kişi için her şey, ancak *iyi İdeasını* bilme tecrübesini edinmesiyle aşîkar hale gelir. Bu bilinçlilik hali adeta gizemli bir deneyime benzer. Bu dile gelmeyen ve tanımlanamaz olan deneyim, bilginin ötesinde olmasına karşılık, başka her şeyin açıklanmasını sağlar. Bununla [*noesis*], diğer tüm ideaların iyi ideasından pay aldığı, ona nasıl katıldıkları ve nasıl “oldukları gibi oldukları” kavranır:

İşte bilginin konusu olan nesnelere hakikate kavuşturan ve bilen kişiye bilme gücünü veren bu gerçeğe *iyinin idea'sı* diyeceksin; bunu da, bilginin [*episteme*] ve hakikatin [*aletheia*] ilkesi olduğuna göre, bilgi konusu bir nesne olarak kavrayacaksın. Ama bu iki şey, yani bilimle [*gnosis*] hakikat ne kadar güzel olursa olsun, iyi ideası'nı bunlardan ayrı, güzelliğe bunların üstünde sayarsan, yanılmazsın.⁹⁵

Yaygın anlayışa göre,⁹⁶ Platon ideaları tözleştirmekte ve onlara zımni olarak töz anlamı atfetmektedir. Fakat aksine Platon için idealar birer töz olmayıp, yalnızca tözün anlamının birer aracı konumundadırlar. Özetle, Platon'un töz kavrayışından söz ederken, onun tözün mümkün anlamlarından biri olarak *to on* ve *ousia* gibi kavramları kullandığını ve varlığı anlamının mümkün yollarından biri olarak da idealar kuramını tesis ettiğini söylemek mümkündür.

⁹⁴ Platon, Devlet, 509b, s. 272.

⁹⁵ Platon, Devlet, 508e, s. 271.

⁹⁶ Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, (çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1993, s. 56.

1.3. Aristoteles'in Töz Kavrayışı

Geçmişteki ve şimdiki araştırmaların değişmeyen, ezeli-ebedi konusunu oluşturan ve üzerinde her zaman şüpheler olmuş olan sorun, Varlık'ın ne olduğu sorunu, aslında Tözün ne olduğu sorunudur. Çünkü filozofların bazısının bir, bazısının çok olduğunu -bu sonuncular arasında da bir kısmının sınırlı sayıda, başka bir kısmının ise sonsuz sayıda olduğunu ileri sürdükleri bu Töz'dür. Bundan dolayı bizim için de incelememizin ana, ilk, deyim yerindeyse biricik konusu, bu anlamda ele alınan Varlık'ın doğası olmak zorundadır.⁹⁷

Gerek genel olarak felsefe tarihine katkısı, gerekse de özellikle Spinoza'nın töz anlayışının oluşmasındaki etkisi bakımından, töze ilişkin sürdürülen araştırmanın bu kısımdaki durak noktası, Aristoteles olacaktır. Aristoteles *magnum opus*'u olan *Metafizik*'in "I. Kitabı"nda, kendisinden önceki düşünürlerin ilke ve nedene ilişkin görüşlerini, özellikle de Platon'un idealer kuramını⁹⁸ ince eleyip sık dokur. Platon'un duyulur dünyadaki nesnelere aşkın (*transendent*) olduğunu iddia ettiği idealerin, nesnelere ayrılmayacağı düşüncesinden hareketle Aristoteles, onların nesnelere içkin (*immanent*) olduğunu savunur. Platon oluş dünyasını formlardan hareketle açıklama yoluna giderken, Aristoteles bu yolu tersine çevirir ve maddeden hareketle oluş dünyasının bir betimini yapar.⁹⁹ Kendisinden öncekilerin *arkhe*, ilk ilke ya da neden arayışlarında kök bulan Aristoteles, özellikle pre-sokratiklerde rastladığımız birlik-çokluk, değişme, varlık-oluş vb. karşıtlık ihtiva eden problemlerden hareketle, fakat onları bir hayli aşan bir töz anlayışı tesis eder. Ona göre doğa filozoflarının kabul ettikleri ilkelerin birden fazla olabilmesi başlı başına bir sorundur. İlkece 'ilke'nin belli bir kalıcılık taşıması gerekir, ancak karşıtlıkların hep aynı kalması mümkün değildir. *Kategoriler*'de töz, karşıtı olmayan tek şey olarak, diğer bütün belirlemelerin yanında, karşıtlıkları kendinde taşıyan özne olarak da tanımlanır.¹⁰⁰

Öyleyse pre-sokratikler, ilkeleri keyfi bir biçimde azaltıp çoğaltmışlar.¹⁰¹ Başka bir deyişle, doğa filozoflarında tözün bir form [*eidōs*] mu yoksa bir taşıyıcı [*hypokeimenon*] mı

⁹⁷ Aristoteles, a.g.e., 1028b, s. 307-308.

⁹⁸ Aristoteles, Platon'un töz kavrayışını idealer üzerinden ve idealere indirgeyerek okumaktadır. Bu yorum, felsefe tarihi geleneği içerisinde, deyim yerindeyse, Platon'u anlamak için adeta bir *locus classicus* olarak işlev görmüştür. Bununla birlikte, önceki bölümden de anlaşılacağı üzere, Aristoteles'in söz konusu kavrayışı üzerine yeniden düşünmek gereklidir.

⁹⁹ Erkızan ve Çüçen, a.g.e., s. 133.

¹⁰⁰ Erkızan ve Çüçen, a.g.e., s. 133.

¹⁰¹ Aristoteles, **Fizik**, (çev. Saffet Babür), YKY, İstanbul, 1997, 190a32, s. 39.

olduğu açık değildir.¹⁰² Aristoteles ‘Töz nedir?’¹⁰³ sorusunun, töz anlamında özne olan şey ile özü ifade eden şeyin saptanmasıyla yanıtlanabileceğini savunur.¹⁰⁴ Buna göre bir şeyin gerçek anlamda töz olabilmesi için bu iki koşulu yerine getirebilmesi gerekir.¹⁰⁵ Bununla birlikte Aristoteles, tözün beş temel özelliğini sayar¹⁰⁶: 1) Tözler, her şeyin kendilerine yüklenebildiği, ancak kendilerinin başka hiçbir şeye yüklenemediği; 2) bireysel bir varlığa sahip bulunan; 3) az ya da çok olmasından söz edilemeyen, yani derece kabul etmeyen; 4) değişmeden kalan ya da değişme boyunca hep ayniyetini koruyan; 5) bağımsız bir varoluşa sahip şeyler olarak, her şeyin varlık nedeni olan varlıklardır.

Aristoteles’e göre var olan her şey, bir madde ve bir formdan oluşur. Var olan her şey somut ve bireysel bir var olan olarak madde ve formun bir birliği olarak vardır. Birinci dereceden tözlerdeki çeşitliliğin ve bireyselliğin kaynağı ya da ilkesi maddededir. Madde, şeylerin zihin tarafından ayırt edilemeyen, bilinemez bileşendir. Buna karşılık şeylerdeki bilinebilir bileşen, formdur. Form, zihin tarafından tanımlanabilen, betimlenebilen, sınıflanabilen ve başkalarına aktarılabilen, yani bilinebilen öğeye karşılık gelir. Maddeyle kastedilen, taşıyıcıdır [*hypokeimenon*].¹⁰⁷ O, maddeyi gerek Parmenides gerekse de Platon’dan farklı, hatta onlara karşıt biçimde, hem var hem de yok olan olarak değil, fakat bizzat töz olarak niteler.¹⁰⁸ Töz genel olarak varolan bir şeyin doğasını ifade eder.¹⁰⁹ Tözün esasen iki anlamı vardır: “A) Töz bir yandan en son dayanak, başka hiçbir şeyin yüklemi

¹⁰² Aristoteles, a.g.e., 191a15-20, s. 43.

¹⁰³ Buradaki töz kavramı, *Metafizik*’te *ousia* olarak geçmektedir. Sözlük anlamıyla *Ousia*, töz, öz, varlık, varoluş var-olan, bir şeyin hakiki doğası (true nature), doğada bütün değişim ve sürecin altındaki *substratum* vd anlamlarına gelir. Aristoteles’e göre metafiziğin ve genelde felsefenin ortaya koyduğu sorun, var-olanın neliğine ilişkin olduğundan ve var-olan [*on*] da her şeyden önce töz olduğundan dolayı, öncelikle *Ousia*’nın ne olduğunu soruşturmamız gerekir; Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (çev. ve der. Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004, s. 274; Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, s. 1274.

¹⁰⁴ *Ousia* sözcüğü, o dönemin günlük dilindeki anlamlarının –servet, varlık vb- yanı sıra, *eimi* fiilinin iki farklı kullanımına karşılık gelen varlık ve nelik anlamlarında kullanılır. Varlık anlamıyla varolmaya ve varolan(lar)a karşılık gelen *ousia*, nelik anlamıyla ‘bir şeyin ne olduğu, bir şeyi o şey yapan şeyin, onun esas yapısının ne olduğuna yönelik kullanılır; İoanna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, TFK, Ankara, 2009, s. 152.

¹⁰⁵ Erkızan ve Çüçen, a.g.e, 126.

¹⁰⁶ S. Mansion, *Le Jugement d’Existence chez Aristote*, Louvain, 1976, s. 222-223; Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 191.

¹⁰⁷ Aristoteles, a.g.e., 192a32, s. 48.

¹⁰⁸ Aristoteles, a.g.e., 192a26, s. 47.

¹⁰⁹ Aristoteles, a.g.e., 193a10, s. 53.

haline getirilemeyendir. B) Töz, öte yandan özü bakımından ele alınan birey olarak, (maddeden) ayrılabilen şeydir, yani her varlığın şekli veya formudur.”¹¹⁰

Aristoteles’e göre tözün¹¹¹ en az dört temel kullanımı söz konusudur: öz, tümel, cins ve özne.¹¹² Bu farklı kullanım biçimlerinden biri *hypokeimenon*¹¹³, diğer üçü ise bizatihi kendileri *ousia*’lar olarak, hep bir şeyin *ousia*’sı, *eidōs*¹¹⁴ anlamındadırlar. Bir kavram olarak *ousia* içinde neleri ihtiva eder? Bu sorunun biri ontik, diğeri ise bilinme bakımından iki yanıtı vardır. Ontik bakımdan *ousia*, madde, *eidōs* ve bütün; bilinme bakımından ise *hypokeimenon* ve *to ti en einai* olur.¹¹⁵ *Hypokeimenon* anlamında *ousia* belirli ve belirsiz her türden varolmayı ifade ederken, *to ti en einai* anlamıyla da bir şeyin ne olduğunu, yani neliğini bildirir. Söz gelişi, Sokrates’in kendisi bir *Ousia*’dır; *eidōs*’u insandır; *to ti en einai*’si ise onu Antisthenes’ten ayıran özelliklerdir ve bu arada görünümüdür.¹¹⁶ Genel kabule göre, bir şeyin en gerçek anlamıyla tözünü oluşturan, onun ilk öznesidir. Özne, başka her şeyin kendisiyle ilgili tasdik edildiği, fakat kendisinin başka hiçbir şeyle ilgili tasdik edilmediği şeydir. Bir yönden madde, diğeri bir yönden form ve üçüncü olarak da madde ve formun birleşmesinden meydana geldiği söylenen ilk öznenin aslında maddeden ziyade form ve madde ve formdan meydana gelen bileşik varlık olarak töz olduğunu söylemek mümkündür.¹¹⁷

¹¹⁰ Aristoteles, **Metafizik**, 1017b20-25, s. 254-5.

¹¹¹ Kuçuradi’ye göre felsefe tarihindeki dikkat çekmeye değer yanıtlardan biri, Aristoteles’in *Ousia*’sının, çoğunlukla *substans* sözcüğü ile karşılanmasıdır. *Ousia*’nın *substans* ile karşılanması, Aristoteles’i ortaçağ paradigmasıyla okumanın bir sonucudur; İoanna Kuçuradi, a.g.e., s. 150. Halbuki Aristoteles bilinçli bir biçimde *ousia* sözcüğüne, onu *substans*’tan ayrı kullanarak, nev-i şahsına münhasır bir bakış geliştirmiştir. Ancak *ousia* her defasında *substantia*’yla karşılandığında, özne olan her şey aynı zamanda *substratum* sayılmış olur, yani *ousia*’ya bir tür var olabilirlik yüklenmiş olur. Bir başka deyişle, *ousia*, *substantia*’ya indirgenince, ona kaçınılmaz olarak varoluş yüklenmiş olur. Bu durumda da Aristoteles layıkıyla anlaşılabilir hale gelir; İoanna Kuçuradi, a.g.e., s. 160.

Modern filzofların *substantia* kavrayışlarına baktığımızda, onların *existere* (varolma) fiili *substantia*’nın içinde kabul edilir. Bu açıdan, Descartes’in *substantia*’yı ‘kendi kendine varolabilen’ ya da ‘varolmak için kendinden başka hiçbir şeyi gerektirmeyen şey’ şeklinde tanımlaması ya da Spinoza’nın kendi başına varolan ve kendisiyle kavranan şey olarak ifadelendirmesi, *ousia*’nın her defasında *substantia* ile karşılanması ya da karıştırılmasının bir sonucudur.

¹¹² Aristoteles, a.g.e., 1028b35, s. 310.

¹¹³ Aristoteles, *hypokeimenon*’u, *ousia* hariç diğeri her şeyin kendisine yüklediği, kendisinin ise başka hiçbir şeye yüklenmediği şey olarak tanımlar ve bu tanım hem ontik hem de epistemolojik anlamda *hypokeimenon*’u kapsar.; Aristoteles, a.g.e., 1028b; Kuçuradi, a.g.e., 156.

¹¹⁴ *Eidōs*, bir şeyin ne olduğuna-neliğine karşılık kullanılır. O, bir anlamıyla *to ti en einai*’dir-essence’dir.

¹¹⁵ Kuçuradi, a.g.e., s. 153.

¹¹⁶ Kuçuradi, a.g.e., s. 159.

¹¹⁷ Aristoteles, a.g.e., 1029a30, s. 311-2.

Töz, somut bileşik varlık ve form olmak üzere iki çeşittir. Şunu demek istiyorum ki tözün bir türü, madde ile birleşmiş formdur, diğeri ise kelimenin tam anlamında formdur. Somut bileşik varlık anlamında ele alınan her töz, oluşa tabi olduğundan, yokoluşa da tabidir. Forma gelince o, bunun tersine ortadan kalkmaz; şu anlamda ki o yokoluş sürecine tabi değildir; çünkü oluşa da tabi değildir (gerçekten de olan, meydana gelen şey, evin mahiyeti değildir; filanca özel evin varlığıdır). Formun kendisi meydana gelmeksizin veya yokoluşa gitmeksizin vardır veya yoktur; çünkü onun ne meydana geldiği, ne de meydana getirildiğini yukarıda gösterdik.¹¹⁸

Ross'a göre Aristoteles'in zihnini meşgul eden iki temel problem vardı. Birincisi, gerçek olmak bakımından gerçekliğin doğasını inceleyip, bir ilkeden hareketle evrenin bütünsel bir dökümünü yapacak bir evrensel bilimin –metafizik- olanaklılığına yöneliktir. İkincisi ise tıpkı duyuşal tözler gibi, duyuşal-olmayan tözlerin de var olup olmadıklarına ve var iseler ne olduklarına ilişkindir.¹¹⁹

Aristoteles metafiziği, var olanı var olmak bakımından ele alan, var olan bir şey olmanın neliğini inceleyen bir bilim olarak tanımlar:

'İlk felsefe' yalnızca en fazla evrensel olan ile ilgilenmez; o, aynı zamanda diğer bütün varlıkların kendisinden dolayı var olduğu en gerçek anlamda ilksel olan varlığı da incelemeye yönelir. En gerçek anlamda töz de tanrısal tözden başkası değildir. Bu nedenle, varlık olmak bakımından varlığı inceleyen bilim tanrısal tözü bilmeye yönelir.¹²⁰

Aristoteles'e göre var olmak, bir şey olmak, aslında belli türden bir töz olmaklığı ifade eder. Bu bağlamda Aristoteles için gerçekten var olan, 'şu' diye gösterebileceğimiz varlıklardır/var olanlardır. Bu var olanlar, kendilerine nicelik, nitelik, ilişki ve yer gibi kategorilerin yüklenebildiği öznelerdir. Kendilerine bütün kategorilerin yüklenebildiği bu öznelerin her biri birer tözdür. Bu bakımdan tözsüz bir nitelik, niteliksiz de bir töz olanaksızdır. Ancak töz, onun özünü oluşturan nitelik, nicelik, ilişki ve yer vb ile bütünsel bir yapıdır ve bu bütünsel yapı kendi başına var olabilir.¹²¹

Aristoteles, 'neyin gerçekten var olduğunu' ve bu gerçekliğin neden meydana geldiğini keşfetmek üzere değişme olgusunu ele alır. Ona göre her değişmede 'dört neden' içerilir. Değişenin ne olduğuna yönelik bir soruyla 1) maddi nedene; onun neye doğru değişip, hangi biçime büründüğüne ilişkin bir merakla 2) formel nedene; ondaki bu

¹¹⁸ Aristoteles, a.g.e., 1039b20-27, s. 363.

¹¹⁹ David Ross, **Aristoteles**, (çev. Ahmet Arslan), Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 183-186.

¹²⁰ Erkızan ve Çüçen, a.g.e., s. 125.

¹²¹ Ross, a.g.e., s. 195.

değişikliğe neden olan ya da onu değiştiren şeyin ne olduğunun araştırılmasıyla 3) fail nedene; ve onun ne gibi nedenlerden ötürü ya da hangi amaç doğrultusunda değiştiğini soruşturmayla da 4) final nedene doğru araştırmamızı derinleştiririz.¹²² Değişme iki şekilde meydana gelir: doğal ve doğal olmayan. Doğal olmayan değişmeler, şeylerin doğal gelişimine dıştan bir müdahale sonucu gerçekleşir. Söz gelişi, bir ağaç pekala bir masa haline getirilebilir. Başka bir deyişle, doğal-olmayan değişme, doğanın seyrine müdahale edilerek gerçekleşir. Doğal değişme ise dışsal hiçbir müdahaleyi gerektirmeyen biyolojik bir değişmedir. Doğal değişmede herhangi bir nesne, ona hiçbir müdahalede bulunulmaksızın doğal olarak değişerek, yeni formlar kazanır. Bu değişim sürecinde şeyler, doğaları gereği amaçlı bir biçimde hareket ederler. Onlar, *dynamis* olarak olanaklılıklarını gerçekleştirirken, belli bir amaca erişmeye çalışırlar. Aristoteles, bütün doğal şeylerin bir madde ve bir formdan meydana geldiğine dikkat çekerek, onların maddesinin çeşitli formlara bürünebilme potansiyeline [*dynamis* olarak] sahip olduğunu ileri sürer. Buna göre saf madde, olanaklı bütün formlara bürünebilme potansiyeline sahip olandır; yani saf madde, saf potansiyelitedir.¹²³

Aristoteles, bilkuvve olan ile bilfiil olan arasında bir ayrım yapar. Bu bağlamda madde bilkuvve olarak vardır. Bir şey olma olanağını kendinde taşıyan madde bu anlamıyla bir tözdür, ancak “olumsallığın ilkesi durumunda olan madde aynı zamanda belirsizliğin, düzensizliğin ve eksikliğin de nedenidir.”¹²⁴ Buna karşılık, bilfiil olan şeye ve onun parçalarına bu anlamıyla töz denemez: “Töz, bir ilke ve bir nedendir: Hareket noktamız bu olmalıdır. Şimdi ‘niçin’i sormak, her zaman, bir niteliğin niçin bir özneye ait olduğunu sormak demektir.”¹²⁵ ‘Niçin’ araştırması, esasında bir ‘neden’ sorgulamasıdır. ‘Neden’ de, maddenin kendisinden dolayı belli bir şey olduğu, formdur ve bu anlamıyla töz formdur.¹²⁶

Şu halde değişmenin, bir halden bir başka hale erişme hareketi olarak nihai amacı, değişmezlik ve hareketsizlik durumuna ulaşabilmektir ki bu duruma ulaşabilen nesnelere

¹²² Cevizci, **Metafizğe Giriş**, s. 142.

¹²³ Cevizci, a.g.e., s. 144.

¹²⁴ Erkızan ve Çüçen, a.g.e., s. 130.

¹²⁵ Aristoteles, a.g.e., 1041ba5, s. 372.

¹²⁶ Aristoteles, a.g.e., 1041b8-10, s. 374.

sadece saf formdan oluşan şeyler olmak durumundadır: Hareket Etmeyen Hareket Ettirici. Doğadaki bütün değişmelerin ereksel nedeni, 'Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'dir. Aristoteles *Metafizik*inde İlk Hareket Ettiriciyi şu şekilde tasvir eder:

O halde ilk Hareket Ettirici, zorunlu bir varlıktır ve zorunlu olarak var olması bakımından da onun varlığı iyi olan'dır ve bu anlamda da o, ilkedir. Çünkü zorunlu olanın bütün anlamları şunlardır: a) zorlama sonucu, yani doğal eğilimimize zıt olması bakımından zorunlu olan, b) kendisi olmaksızın İyi'nin olmasının imkansız olduğu anlamda zorunlu olan, c) başka türlü olması mümkün olmayan, yalnızca tek bir tarzda var olmasının mümkün olduğu anlamında zorunlu olan.¹²⁷

Hiçbir maddi öge içermeyen, fakat yalnızca saf formdan oluşan bu ereksel neden, Aristoteles'e göre, hareket potansiyaliteden aktüaliteye geçiş olduğundan ve potansiyel boyutu olanın da bir şekilde değişime maruz kalacağından, hareket etmeyendir.¹²⁸ Hareket Etmeyen Hareket Ettirici dışında bütün doğal nesnelere, maruz kaldığı ya da büründüğü hal ya da formlara karşılık, hep maddi bir nesne olarak *varlıkta kalır*. Bu nedenle hiçbir zaman saf form haline geçemezler.

Aristoteles'e göre var olan her şeyin, sırf var olmak bakımından kendine ait bir bilinebilir doğası vardır. Var olanlarla ilgili doğru olan ve her türden tanıtlamanın da temelinde olan bir takım ilkeler vardır: çelişmezlik ilkesi, üçüncü halin imkansızlığı ilkesi vb; ancak bu ilkeler yalnız başlarına gerçekliğin bir dökümünü sunamazlar. Gerçeklik kendisini var olan her şeyde bütün olarak göstermez. Ona göre "sözcüğün en gerçek ve tam anlamında *var olan* tek bir varlık vardır: Töz."¹²⁹ Onun dışındaki her şey ancak onunla belli türden bir ilişki sonucu vardır, ya niteliği, ya benzerleri ya da tözler arası ilişkiler. "Sözcüğün en uygun, ilk ve yoğun anlamı içinde töz, ne bir özneye yüklenebilen, ne de bir öznedeki mevcut olandır, yani bireysel bir insan ya da attır."¹³⁰ İlk ve en yoğun anlamı içerisinde tözden başka, ayrıca ikinci dereceden tözler de vardır. İkinci dereceden tözler, birinci dereceden tözlerin kendisinde içerilen tür ya da bu türlerin cinslerine karşılık gelirler. Söz gelişi tekliğinde bir insan, insan türünde kapsanır ve cinsi de hayvandır. İnsan ve hayvan, tür ve cins olmaları bakımından ikinci dereceden tözler olarak adlandırılır: "ikinci dereceden tözler (yani cinsler ve türler) tümeller olduklarından, onun

¹²⁷ Aristoteles, a.g.e., 1072b10-15, s. 506-507.

¹²⁸ Cevizci, a.g.e., s. 147.

¹²⁹ David Ross, a.g.e., s. 184.

¹³⁰ Aristoteles, *Kategoriler*; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 190.

[Aristoteles'in] öğretisine göre, bağımsız olarak var olamazlar. Onlar bireysel üyelerinin özel nitelikleriyle tamamlanmak zorundadır."¹³¹ Birinci dereceden tözler olmaksızın, ikinci dereceden tözler de dahil olmak üzere hiçbir şey var olamaz. O halde Aristoteles'te tözün bireysel varlığa indirgendiği dikkate alınarak, neyin gerçekten var olduğuna ilişkin bir soru, yanıtını, birinci dereceden tözlerde bulur. Ancak "Asıl töze ilişkin nitelikler madde ve formdan oluşan varlıklarda bulunur. Bu tözler arasında sayılan duyuşal tözlerde örneğin; bir insan, bir at, bir bitkide, bu nedenle, hem *dynamis*¹³² ve hem de *energeia*¹³³/*entelekheia*¹³⁴ boyutuna rastlanır; çünkü onlar maddeye sahip olmaları bakımından zorunlulukla *dynamis*'e de sahiptir."¹³⁵ Buna karşılık tanrısal töz, hiçbir madde içermediğinden, mutlak anlamda *energeia/entelekheia* boyutuna sahip bir varlıktır. Töz olması bakımından yalnızca Tanrı mutlak anlamda *energeia*'dır¹³⁶; çünkü Tanrıda hiçbir biçimde bir olumsuzluk, olanaklılık [*dynamis*] bulunmaz. Tözsel özellikleri kendinde taşıyan bir tözün varlığı zorunludur. Bu türde bir töz, diğer bütün tözlerin var olmasının koşuludur. *Dynamis* boyutuyla var olanların aktüelleşmesi, kendinde hiçbir *dynamis* boyutuna rastlanılmayan, mutlak anlamda *energeia* olan bir varlığı¹³⁷ gerektirir.¹³⁸ Bu ise nedensellik zincirinin bir noktada durması, yani sonsuzca geriye gidişlere bir son verilmesi anlamına gelir. Zira son tahlilde evrende *dynamis* olarak varolan her şeyin gerisinde duran ve onları gerçekleştiren nihai *energeia* ya da İlk Hareket Ettirici'dir ve onun mutlak anlamda saf *energeia*'sı *noesis*'tir: "Hayat da Tanrı'dır; çünkü aklın [*nous*] fiili *energeia*'sı hayattır ve Tanrı da [İlk Hareket Ettirici] bu fiilin ta kendisidir."¹³⁹

¹³¹ David Ross, a.g.e., s. 195.

¹³² *Dynamis*, kelimenin tam anlamıyla, 'etkin ve edilgin güç'e karşılık gelir, ancak Aristoteles onu kuvve, yani 'potansiyeliye, edilgin güç, gizli güç, gücülük, alırlık' anlamıyla kullanır; Francis E. Peters, a.g.e., s. 79

¹³³ *Energeia*, sözlük anlamıyla, 'işleme', 'çalışma', 'etkinlik', 'fiil', 'edim', 'edimselleşme', 'gerçekleşme' manasında kullanılır ve *energeia* gerek mantıksal, gerekse ontolojik olarak *dynamis*'ten önce gelir; Francis E. Peters, a.g.e., s. 79, 101.

¹³⁴ *Entelekheia* ise 'tamamlanma veya mükemmellik durumu', 'edimsellik', 'fiiliyat' ve 'gerçeklik' anlamlarında kullanılır; Francis E. Peters, a.g.e., s. 101.

¹³⁵ Erkızan ve Çüçen, a.g.e., s. 128.

¹³⁶ Aristotle, **Metaphysics**, X-XIV, translated by Hugh Tredennick, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1997, s. 151.

¹³⁷ Aristoteles XII. Kitapta, Tanrıdan, 'mutlak anlamda *energeia*' olarak söz eder.

¹³⁸ Erkızan ve Çüçen, a.g.e., s. 129.

¹³⁹ Aristoteles, **Metafizik**, 1072b25-30, s. 508.

Töz, Aristoteles'te, kimi zaman madde, kimi zaman form ve fiil, kimi zaman da bu ikisinden mamul bileşik bir varlık olarak kullanılmaktadır.¹⁴⁰ Ona göre bazı varlıklar/var olanlar ayrı başlarına var olabilirken, diğer bazıları var olamazlar. Ayrı başlarına var olabilenler, tözlerdir ve onların nedenlerinin de diğer bütün varlıkların/varolanların nedenleri olması, tözsel özelliklerinden dolayıdır.¹⁴¹ Aristoteles üç çeşit tözü birbirinden ayırır:

Önce görünüşte belli bir töz olan madde (çünkü kendilerinde basit temasın olduğu, doğal birliğin (connexion) bulunmadığı yerde madde ve özne vardır), sonra form, olumlu bir hal, oluşun ereği olan şeyin doğası; üçüncü töze gelince, o ilk iki tözden meydana gelir, Sokrates ve Kallias gibi bireysel tözdür.¹⁴²

Bütün bunlardan, Aristoteles'in üç tür tözü kabul ettiği, fakat oluşun esasen madde ve formun bileşiminden meydana geldiği söylenebilir. Bir şeyin töz olabilmesi için, a) kendisinin bütün yüklemelere konu olması ve b) bağımsız ve bireysel bir varoluşa sahip olabilmesi gerekir.

¹⁴⁰ Aristoteles, a.g.e., 1043a25-30, s. 381.

¹⁴¹ Aristoteles, a.g.e., 1071a1-5, s. 493.

¹⁴² Aristoteles, a.g.e, 1070a10-15, s. 488-489.

2. ORTAÇAĞDA TÖZ KAVRAYIŞI: THOMAS AQUINAS

Ortaçağ felsefesi genellikle Hıristiyan felsefesi ve İslam Felsefesi genel başlığı altında iki bölümde ve tarihsel olarak da Patristik Felsefe, İslam Felsefesi ve Skolastik Felsefe olmak üzere üç dönemde tasnif edilerek incelenir.¹⁴³ Ortaçağın bu üç dönemi ve döneminin filozoflarının varlık kavrayışlarını tek tek ele alma, çalışmanın mütevazı amacını aşacağından, bu bölümde genel olarak Ortaçağ felsefesinde nasıl bir varlık kavramsallaştırması yapıldığı ve özel olarak da Skolastik Felsefenin en önemli dönemi olarak kendisini gösteren Yüksek Skolastik düşüncenin her bakımdan doruk noktasını oluşturduğu düşünülen ve özellikle de Antik Yunan Felsefesinden aldığı mirası büyük bir ustalıkla işleyerek ve geliştirerek, kendisinden sonra da gelişecek olan bu serüvenin sürmesine en iyi bir biçimde ön ayak olduğunu düşündüğümüz Thomas Aquinas'ın varlık, özde ise töz kavrayışı serimlenmeye çalışılacaktır.

Şüphesiz Ortaçağ felsefesini belirleyen temel kaynak Antikçağ felsefesidir. Ortaçağ filozofları zaten beslendikleri bu kaynağın bilincindedirler. Chartres Bernardus'a göndermeyle, Ortaçağ filozoflarının konuyla ilgili vefalarını dile getirmek amacıyla şöyle söylenir: "Biz devlerin omuzlarına oturmuş cüceler gibiyiz; daha çok şeyi görüyor ve biliyor olmamız, uzak görüşümüzün olmasından değil, onların bizi dev gibi omuzlarında yükseltmiş olmalarındandır".¹⁴⁴ Öyleyse, ortaçağ felsefesi ancak Antikçağ felsefesinin belirli açılardan devamı olarak pekala okunabilir.

Aristoteles kendisinden önceki filozofların söylemlerinden hareketle kendi kavramsal dizgesini oluşturmuş ve bu dizgesi içerisinde en önemli yeri "töz" kavramı işgal etmişti. Töz kavramı merkezli bir ontoloji tesis etmiş olan Aristoteles'in varlık kavrayışı, kendisinden sonraki İslam ve Hıristiyan ortaçağ felsefesi üzerinde de bir hayli etkili olmuştur. Ancak onun töz kavramı bu dönemde Tanrı merkezli varlık anlayışları altında kendi zemini dışına çıkarılarak -geçen bölümde Kuçuradi'ye atıfla vurgulandığı gibi- bu bölümde de görüleceği üzere mevcut anlamına ek olarak başka bir anlam daha kazanmıştır.

¹⁴³ Bkz., Ahmet Cevizci, **Ortaçağ Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa, 2001; Bkz., Erkızan- Çüçen, a.g.e.

¹⁴⁴ Umberto Eco, **Gülün Adı**, (çev. Şadan Karadeniz), Can Yayınları, İstanbul, 1986, s. 113; Betül Çotuksöken, **Ortaçağ Yazıları**, Notos Kitap, İstanbul, 2011, s. 141.

Antik Yunan felsefesinin belirgin özelliklerinden biri “x nedir?” sorusunu sorarak, bu soruya rasyonel bir çerçevede kuramsal olarak bütünlüklü bir yanıt verme çabasıdır. Bu dönemde felsefe dinamik, değişip gelişebilen, farklılaşabilen bir düşünme etkinliğidir. Ortaçağda “x nedir?” sorusu, “x’in özü nedir?” sorusuna dönüştürülerek, “x’i x yapan şey” araştırma konusu haline getirilir¹⁴⁵. Öz sorunu gerçekte bir nelik araştırması sorunudur. Bu bağlamda “varlık nedir?” sorusu, “varlığın özü nedir?” sorusuna dönüşür ve bu öz araştırmasıyla aslında varlığı varlık yapan şeyin ne olduğu soruşturulur. Ortaçağın “varlık” kavramsallaştırmasında “öz”e yapılan vurgu veya “öz” üzerine yapılan sorgulamayla, yalnızca Tanrı’nın özünün var olması ihtiva ettiği, fakat onun dışında başka hiçbir şeyin özünün var olmayı içermediği sonucuna varılmıştır. Buna göre Tanrı’nın varlığı ile özü bir ve aynıdır. Dolayısıyla öz araştırması bir öz felsefesine dönüşür ve böylece öz felsefesi, varlık felsefesi olan ontolojiyi metafiziğin kucağına iter.¹⁴⁶ Öyleyse, Antikçağ felsefesi ile Ortaçağ felsefesinin en ayırt edici yönü kendisini sorularındaki formülasyonda yapılan değişiklikte açık eder. İlkçağda “evren neden meydana gelmiştir?”, “doğa nedir?”, “evrenin ilk ilkesi, ana maddesi nedir?” şeklindeki sorular, Ortaçağ felsefesinde varlığın bütününe ilişkin söylemler halini alır.¹⁴⁷ Bu bilgilerden hareketle denilebilir ki, Ortaçağ felsefesi metafizik temelli ontolojik bir karaktere sahiptir ve bu karakter de en temelde dinin çizdiği çerçevede şekillenir. Buna göre “yoktan var etme ve yaratma” inanışları ya da bu inancın rasyonelliğine ilişkin doktrinleriyle, varlığa geliş ilkesini *ex nihilo* varsayarak, Tanrı dışındaki her varlığın değerlendirilmesinin ya da tasvirinin ölçüsünün Tanrı’da arandığı bir dönem olarak Ortaçağda esas olan Tanrı’nın varlığı üzerine araştırmalardır:

Her şeyi yoktan var eden bir Tanrı, her şeyin ilkesi durumunda: Tam güçlü, her şeyi bilen, duymalara gereksinimi olmayan, en yetkin, en gerçek ve en iyi varlık. Varlığın bütün niteliklerini bir “eksiksizlik”, “tamlik” içinde kendinde toplamış; her şeyi yaratan, üstelik yoktan var eden ve kendisi yaratılmamış olan varlık. Bu dönemde her türlü düşünce, Tanrı’nın ipoteği altındadır. Düşünme yöntemi, varlığa geliş ilkesini *ex nihilo* olarak kabul ettikten sonra, antikçağda sınırları çizilmiş düşünme modelleriyle varolana yaklaşımdan başka bir şey gerçekleşmiyor.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Bu durum aynı zamanda Ortaçağ’da filozofların varlığı fenomenal boyutuyla ele almadıklarına işaret eder.

¹⁴⁶ Erkizan- Çüçen, a.g.e, s. 221.

¹⁴⁷ Betül Çotuksöken, **Ortaçağ Yazıları**, Notos Kitap, İstanbul, 2011, s. 23.

¹⁴⁸ Çotuksöken, a.g.e., s. 24.

Varlığa ilişkin her türden düşüncenin Tanrı'nın "ipoteği" altında olduğu Ortaçağda varlığı zorunlu olan tek bir varlık vardır: Tanrı. O'nun dışında hiçbir varolanın/varlığın mevcudiyeti zorunlu değildir ve/veya olamaz. "Zorunlu" demek aynı zamanda "gerçeğin" ve/veya "hakikatin" bir başka kavramla ifade edilmesi demektir. Ortaçağda "hakikat", İlkçağ Yunan felsefesinde olduğu gibi bir ilk ilke, *arkhe* ya da *idea* değil, fakat Hıristiyanlık düşüncesiyle uyum içinde bir dinsel ilkedir. Bu dönemde metafizik için kabulü zorunlu olan bir felsefi ilkenin, her şeyden önce dinsel unsurlarla örtüşebilmesi esastır. Rasyonel olanın vahyî olan ile uzlaştırılması kaçınılmaz olan Ortaçağın metafizik anlayışlarında, şu halde, varlığın/varolanların ya da bütün bir varoluşun yegâne kaynağı olarak hakikat Tanrı'dır ya da Tanrı'dadır. İlkçağ Yunan felsefesinde *arkhe*, Bir olan, *idea* vb. terimlerle karşılanan Varlık kavramı, Ortaçağda her şeyin temel ilkesi olması bakımından Tanrı'ya karşılık gelir. Ortaçağın töz kavrayışı, her ne kadar Platon ve Aristoteles'in töz anlayışından etkilenmiş olsa da, içinde "ex nihilo" bir yaratmayı da barındıran bir Tanrı konsepsiyonuyla şekillenir. Kendisine eklenen "yoktan yaratma" düşüncesiyle, töz kavramı "varolmak için kendinden başka hiçbir şeye gereksinmeyen şey" anlamını¹⁴⁹ da ihtiva etmiş olur.¹⁵⁰ Öyleyse Ortaçağdaki töz kavrayışı genelde dinsel dogmaları, özellikle "yoktan yaratma", "teslis (ya da üçleme)" ve Tanrı'nın zatîyeti gibi temel dogmaları izah etmek üzere kullanılmış olan bir ilke konumundadır.

Bu dönemin üzerinde sıklık ve yoğunlukla durulan felsefi sorgulamalarından en önemli iki tanesi 1) bireyleşme ilkesi (*Principium Individiationis*) ve 2) tümeller sorununa ilişkindir. Köklerinin en açık bir biçimde Aristoteles'te bulunabildiği "bireyleşme", dış dünyadaki nesnelere çokluğu içerisinde biricik olmayı ifade eder ya da bir şeyi diğerlerinden ayıran şeye gönderimde bulunur. Söz gelişi Aristoteles bireyleşmenin ancak "madde" ile meydana geldiğini ifade etmekteydi. Ortaçağda, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, bireyleşmeyi sağlayan şey, her ne kadar dönemin düşünsel iklimine uygun gözükmeseyse de, madde olarak saptanmıştır. Bir başka deyişle bireyleşme ilkesi söz konusu olduğunda, hiçbir aşkın dayanak arayışına girililmemiş, fakat bütünüyle maddi olana başvurulmuştur.

¹⁴⁹ Ortaçağın skolastik felsefesinin bir sonucu olarak teolojik bir veçhe kazanan töz fikrinin Tanrı fikriyle bir ve aynı sayılması düşüncesi, yani felsefi ve teolojik bir kavram olarak töz fikri, sonraki bölümlerde görüleceği üzere Descartes ve Spinoza'nın töz ya da Tanrı kavrayışlarına sirayet edecektir.

¹⁵⁰ Töz bu anlamıyla özellikle Descartes ve Spinoza'da tam karşılığını Tanrı'da bulacaktır.

Nitekim Aquinas'ta bireyleşmeyi, varlıkların/varolanların bireyleşmesini sağlayan ilke maddedir, ancak bu madde herhangi bir anlamda anlaşılabilir bir maddeden ziyade belirli türden bir maddeye [*materia signata*] işaret eder.¹⁵¹

Ortaçağın töz kavrayışını şekillendiren bir diğer felsefi sorun ise tümel kavramların mahiyeti sorunudur. Kökleri Platon'a kadar götürülebilir olan bir sorun olarak tümeler, tek tek nesnelere ya da şeylerdeki ortak olan tür, nitelik, ilişki vb. özelliklere karşılık gelir. Bu dönemde tümelerin ne şekilde varolduğuna ilişkin birbirinden farklı üç görüş ileri sürülmüştür: 1) Kavram realizmi, 2) Nominalizm ve 3) Aristotelesçi (ılımlı) realizm ya da kavramcılık.¹⁵² Birinci görüş tümelerin gerçekten varolup, bağımsız birer varlığa sahip olduklarını; ikinci görüş onların yalnızca tek tekleri temsil eden basit birer addan ibaret olduklarını ve gerçekten varolanların tek tek bireyler olduğunu ve üçüncüsü ise gerek tümelerin gerekse türlerin, kendilerini tasnif eden insan zihninin birer ürünü olduklarını savunur. Tümel tartışmasındaki farklı anlayışlardan hareketle denilebilir ki, Ortaçağda Platon ve Aristoteles'in töz kavrayışı oldukça etkili olmuştur. Çünkü tümelerin gerçekten varolduğunu savunanlar sırtını Platon'a verirken, onların gerçekliğinden söz edilemeyeceğini, fakat gerçekten varolanların tek tek bireysel varlıklar olduğunu savunanların ise Aristoteles'e yaslandıkları bariz bir biçimde görülmektedir.

Ortaçağın nominalizmiyle ünlenmiş filozofu Guillelmus De Ockham ya da meşhur adıyla Ockhamlı William, soyut metafiziksel kavramların, düşünmede kolaylık olması açısından zihinden atılması gerektiğini savunur.¹⁵³ Zihinlerin gereksiz ilkelere meşgul edilmemesi gerektiğini telkin eden William, töz vb. kavramların aslında içi boş birer postüla olduğunu ve bu nedenle zihinden atılmasının uygun olacağını ileri sürmüştür. William'ın nominalizmiyle sendelemeye başlayan Ortaçağ Skolastiği giderek çözülmeye başlamış ve böylece Rönesans için gerekli zemin hazırlanmıştır.

Sokrates-öncesi filozoflar varlık sorunu dairesinde veya çerçevesinde *genesis* açıklamaya çalışmışlardı. Onlar bir yandan bir bütün olarak evrenin neden meydana geldiğini, diğer yandan tek teklerin nasıl vücuda geldiklerinin izahıyla zihinlerini meşgul

¹⁵¹ Buna karşılık Scotus, maddenin bireyleşme ilkesi olamayacağını savunmuştur.

¹⁵² Thilly, a.g.e., s. 218.

¹⁵³ Thilly, a.g.e., s. 264.

etmişlerdi. Ortaçağ filozofları varlığın ne olduğu ya da neden meydana geldiğinden ziyade, nasıl vuku bulduğuyla ya da oluştuğuyla meşgul olmuşlardır. Varlığın nasıl meydana geldiğinin sorgulanmasıyla da, yaratan ve yaratılan ayırımına gidilmiş ve bu ayırım üzerinden bir varlık hiyerarşisi tesis edilmeye çalışılmıştır. Örneğın, Plotinos'a göre varolanlar Bir'den (*to hen*) sudûr (*emanation*) etmişlerdir ve yine Bir'e döneceklerdir (*conversio*). Evren yukarıdan aşağıya doğru sıralanan bir varlıklar hiyerarşisinden müteşekkildir. Bu hiyerarşik sıralamanın en tepesinde Bir olan bulunur. Diğer bütün şeylerin kendisi sayesinde varolduğu "Bir" olan niteliği ya da niceliği olmayan, hareket etmeyen ve zamana tabi olmayan bir İlk Olandır. Hiyerarşide alt kademelere inildikçe, yetkinlik düzeyi azalır. Bu yapılanma Tanrı'dan maddeye doğru çok basit olarak ifade edilecek olursa şu şekildedir: Bir olan'ın taşmasıyla *Nous*; *Nous*'un Bir olan'ı temasıyla (*theoria*) *psykhe* ve *psykhe*'den de tek tek ruhlar; *Psykhe*'nin *Nous*'u temasıyla birlikte *Physis* ve nihayet *Physis*'in etkinliğiyle de *Hyle* zuhur eder. *Hyle*'nin en alt tabakada yer aldığı bu yapılanmada Bir olan'dan sudûr eden bütün varlıkların nihai amacı, yine Bir olan'a dönmektir. Bu dönüş de tıpkı sudûr etmede olduğu gibi ancak varlıkların kendilerini ve varlığın bizatihi kendisini temaşa edebilmeleriyle mümkündür. Böylece maddenin tahakkümünden kurtularak, ruhlar kendilerini maddeden arındırarak ve özgürleşeceklerdir. Şu halde mutluluk, insanın bedensel yanlarından kurtulmasıyla, tutkularından arınmasıyla elde edilebilecektir.¹⁵⁴

Plotinos, Aristoteles'in birincil tözler (*ousiolar*) dediği şeyleri, onun tersine, metafiziğın konusu haline getirir. Buna karşılık ikincil tözleri de "cisimsiz madde"yle bir ve aynı sayarak, "cisimsiz madde"yi asıl varlık olarak gösterir. Plotinos'un varlıklar arasında yaptığı ya da gözettiği hiyerarşik sıralama, bütün bir Ortaçağ boyunca kendisini şu ya da bu şekilde göstermiştir. Yeniden altını çizmek gerekirse, bu hiyerarşik yapılandırmada varlıkların en üstünde Bir ya da Tanrı bulunurken, en altında da çoğunlukla kötü olan ile özdeşleştirilmiş olan madde yer alır.

¹⁵⁴ Bkz. Gerson, Lloyd, "Plotinus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/plotinus/>>. Ayrıca, Bkz. Spade, Paul Vincent, "Medieval Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/medieval-philosophy/>>.

Buraya kadar genel olarak Ortaçağ felsefesinde varlıktan ne anlaşıldığı ve varlığın diğer varolanlarla ilişkisi ortaya konmaya çalışıldı. Şimdi, önemli ölçüde Platon ve Aristoteles'e dayanılarak oluşturulan ve asıl varlık olarak Tanrı'ya işaret edilen Ortaçağın ruhunu en iyi biçimde temsil ettiği düşünülen ve aynı zamanda döneminin en büyük filozofu olarak kabul gören Thomas Aquinas'ın, Platon ve Aristoteles'in mirasıyla şekillenen düşünceleri serimlenmeye çalışılacaktır.

Ortaçağda varlık önemli ölçüde öze indirgenmekte ve böylece "bir şeyi o şey yapan şey" araştırması, bu dönemin varlık anlayışlarının en temel sorunu haline almaktadır. Bu sorun üzerine düşünen Ortaçağ filozofları, büyük oranda, Aristoteles'in Metafizik'ine yaslanarak, onun kategoriler öğretisini, töz ve ilinek arasında yaptığı ayrımı ve dört neden kuramını ön planda tutmuşlardır.¹⁵⁵ Bu düşünme yolunu izleyenlerin doruk noktasında yer alan filozof, şüphesiz, Thomas Aquinas'tır.¹⁵⁶ Aquinas, Aristoteles arka planıyla, varlığı bütünlüğü içerisinde kavramaya çalışmıştır. Döneminin dini meselelerinin yanı sıra doğrudan "varlık"ın kendisini sorun edinerek, varlıkta hiç değişmeden hep aynı kalan yönler ile sürekli değişen yönleri sorgulayıp analiz etmiş ve nihayetinde *De ente et Essentia* [Varlık ve Öz] adlı eserinde varlığın neliğini, yani ne anlama geldiğini serimlemeye çalışmıştır.

Aquinas, bir yandan gerçekten varolan tanrısal dünyanın, diğer yandan ise gerçeklikten yoksun duyulur dünyanın olduğu Platoncu evren modeli karşısında bütünüyle Aristotelesçi çizgiyi takip ederek öz-varoluş, form-madde, kuvve-fiil kavram çiftleriyle ifade edilebilen, bireysel tözlerden müteşekkil bir evren anlayışı tesis etmiştir. Bu evren modelinde varlık sahası ikili bir yapı sergilemez, fakat formun edimsel hale gelmesine bağlı bir derecelendirmeyle belirlenen tek bir varlık türüyle şekillenir. Varlık skalasının en tepesinde doğallıkla Tanrı'nın, yani Yaratıcının bulunduğu bu konseptte, Yaratıcı ile yaratılanlar tek bir evren oluştururlar.¹⁵⁷

Aquinas için Tanrı'nın varlığı, imanın bir gereği olarak zaten apaçıktır ve iman penceresinden yeniden kanıtlanmaya ihtiyacı yoktur, ancak O'nun varoluşu akıl

¹⁵⁵ Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, s. 25.

¹⁵⁶ Aquinas'a varıncaya kadar tesis edilen metafizik doktrinler çoğunlukla Yeni Platoncu çizgiler taşımaktaydı.

¹⁵⁷ Cevizci, *Ortaçağ Felsefe Tarihi*, s. 268.

penceresinden pekala kanıtlanabilir de. Bilindiği gibi Tanrı'nın varoluşuna ilişkin kanıtlar genellikle iki şekilde yapılır: *a priori* ve *a posteriori*. Bunlardan ilki nedenden ya da özden hareketle sonuçlara ya da ilineklere varmaya çalışırken, ikincisi sonuçlardan ya da ilineklere nedene ya da öze erişmeye çabalar. Aquinas, akıl yoluyla yapılacak olan bir Tanrı kanıtlamasında sonuçlardan nedene doğru gidilmesi gerektiğini savunur. Çünkü ona göre Tanrı ancak ürünleriyle bilinebilir (*cognitum est in cognoscente per medum cognoscentis*). Bu çerçevede Aquinas, dış dünyadaki fenomenlerden hareketle, beş farklı kanıt ile Tanrı'nın varoluşunu temellendirir. Bu kanıtlardan bir kısmını "kozmolojik kanıt" ve onun versiyonları, bir kısmını da "teleolojik kanıt" ve versiyonları oluşturur. Bununla birlikte bütün bu kanıtlamalarda ortak olan, her birinin fiziksel dünyadan ve ona ilişkin olgulardan hareketle oluşturulmuş olmasıdır.

Şimdi, Aquinas'a göre Tanrı kanıtlaması için ilk ve en açık kanıt, hareketten yola çıkan argümandır. Buna göre dış dünyada hareket halinde olan şeylerin bulunduğu ve onların bir başka şey tarafından harekete geçirildikleri açıktır. Hareket, bir şeyin potansiyellikten aktüelliğe geçişini ifade eder. Hareket ettirilen şeyler ise ancak aktüel halde bulunan bir şey tarafından aktüelliğe indirgenebilir. Çünkü bir şey aynı anda ve aynı bakımdan hem hareket ettiren hem de hareket ettirilen olamaz. Öyleyse hareket ettirilenin dışında ayrıca bir hareket ettiricinin de olması gerekir. Hareket ettiricinin kendisi de hareket ettirilirse, yine bir hareket ettiriciye ihtiyaç olur ve böylece sonsuzca bir geriye gidiş başlar. Bu nedenle bir İlk Hareket Ettiricinin varlığı zorunlu hale gelir ve herkes de O'nun Tanrı olduğunu bilir.¹⁵⁸

İkinci olarak, yine dış dünyadaki ürünlere bakıldığında hep bir nedenin etkileri olduğu görülür. Ancak bir ilk neden olmadıkça, nedenler dizisi sonsuzca uzayıp gidecek ve böylece nedensellik zinciri içerisinde bir noktadan sonra ilerlenemeyecektir. İşte bu durumda herkes bir ilk fail nedenin olduğunu kabul etmek durumunda kalır ki onun adı Tanrı'dır.

Üçüncü olarak, varlığı mümkün olan varolanların, varlıklarını mümkün kılan şeyin ne olduğu sorununa ilişkindir. Eğer varolan hiçbir şey olmasaydı, hiçbir şey varlığa

¹⁵⁸ Thomas Aquinas, **Selected Philosophical Writings**, (Selected and Translated with an Introduction and Note by Timothy McDermott), Oxford, 1993, s. 200-202.

gelmezdi. Öyleyse varolması mümkün olan şeylerin varlığa gelmelerini sağlayan zorunlu bir varlığın olması gerekir. Bu zorunlu varlık, varoluşunu kendisi dışında başka hiçbir şeye borçlu olmayan, fakat başka her şeyin kendisi aracılığıyla varlığa geldiği Tanrı'dır.

Dördüncü yol ise şeyler arasındaki derecelendirmeden hareketle yapılan bir kanıtlamadır. Şeylerin daha çok ya da daha az iyi, doğru, sıcak vb. olmalarını mümkün kılan bir "en" in olması ya da bir ölçünün varlığı gereklidir. Bu ölçü de şüphesiz Tanrı'dır.

Beşinci olarak, dış dünyadaki ereksellikten hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamak pekala mümkündür. Buna göre doğadaki bütün canlılarda, bunlara bilinçten yoksun olanlar da dahil olmak üzere, bir amaçlılık vardır. Onlar belli amaçlara yönelip, bu amaçlar doğrultusunda eylemler. Eğer bilinçten yoksun olanlar bile bir amaç doğrultusunda eylemde bulunuyorsa, onları kendi amaçlarına yönelten akıllı bir nedenin olması gerekir. Bu neden ise Tanrı'dır.¹⁵⁹

Bu beş delilden ise zorunlulukla Tanrı'nın dört temel sıfatı çıkarılabilir. Buna göre Tanrı ilkin cisimsel bir varlık değildir ve dolayısıyla hareketten bağımsız, fakat cisimlere hareketini veren İlk Hareket Ettirici olarak kavranabilir. İkincileyin, Tanrı cisimsel olmadığından –bilindiği üzere cisimler bir madde ve formdan müteşekkildir- maddi bir varlık da değildir. Üçüncü olarak, O mutlak olarak iyi olandır, çünkü şeylerin ne kadar iyi olduklarını saptama noktasında başvurulan iyilik ölçütü O'dur. Son olarak ise Tanrı bileşik varlıklarda olduğu gibi parçalı bir varlık da değildir, ancak İlk Varlık ve İlk Nedendir, çünkü bileşik olanlarda bileşikler parçalarından sonra gelirler. O halde Tanrı zorunlulukla basit olandır. Basit olduğundan dolayı, O'nun özü ve varlığı birbirinden ayrılamazdır; özüyle özdeş olan biricik varlıktır.¹⁶⁰ Varoluşu ile özü bir ve aynı olan bir varlık, yine zorunlulukla yetkin olandır, çünkü bütünüyle aktüel olan ve varoluşunu kendisinden başka hiçbir şeye borçlu olmayandır. Bu bağlamda O tam anlamıyla gerçekleşmiş –entelekhia halinde¹⁶¹– olan ve varolması bütünüyle özünden gelen yetkin bir varlıktır.¹⁶²

¹⁵⁹ Aquinas, a.g.e., s. 269.

¹⁶⁰ David Knowles, **The Evolution of Medieval Thought**, 2nd edit., London, 1998, p. 230-231; Cevizci, a.g.e., s. 274.

¹⁶¹ Aristoteles'te *energeia* halindeydi.

¹⁶² Thomas Aquinas, **Selected Writings** (Selected and Translated with an Introduction and Note by Timothy McDermott), Oxford, 1993, p. 204-205; Cevizci, a.g.e., s. 275 .

Aquinas'a göre Tanrı varolan her şeyi *ex nihilo* yaratmıştır. Bu anlamda Platon'un *Demiurgos*'u gerçek bir yaratıcı değildir –kaldı ki Platon da *Demiurgos*'u gerçek bir Yaratıcı olarak göstermez-. Çünkü *Demiurgos* ezeli olan maddeye, ilkörnekler olan İdeaları damgalamak suretiyle yalnızca form kazandıran bir Tanrı'dır. Keza Aristoteles'in İlk Hareket Ettiricisi de varolanı harekete geçirdiğinden, yani zaten varolan malzemeyle ilgili bir fiilde bulunduğundan, gerçek anlamda bir yaratıcı olarak görülemez. Oysa Aquinas'a göre gerçek bir yaratıcı her şeyden önce hem fail hem de final neden olmak zorundadır. Gerçek bir yaratıcı olarak Tanrı öyleyse varolan her şeyi *ex nihilo* ve özgürce yaratan ve yaratımı olan her şeyin mümkün olanlar içerisinde en iyisi olduğu "basit" varlıktır. Tanrı dışındaki bütün varlıklar bileşik bir yapıya sahiptir. Tanrı mutlak, kendisinde hiçbir olumsuzluk ve sonluluğun bulunmadığı saf varlıktır. Ancak oluşa (*genesis*) tabi olan varlıklar yalnızca madde ve formları bakımından ifade edilemez, çünkü bileşikliğin farklı türleri vardır. Bu nedenle bir şeyin bileşik oluşmasını en temelde o şeyin öz ve varoluşa sahip oluşuyla ifade etmek gerekir. Söz gelişi tinsel varlıklar madde ve form ayrımı üzerinden ifade edilememelerine rağmen, onların bir öz ve varoluştan müteşekkil oldukları söylenebilmektedir.

Aquinas, tıpkı Aristoteles gibi, kendi başına varlığın (*ens per se*) iki anlamını birbirinden ayırır. İlk anlamıyla on kategoriye¹⁶³ ayrılan varlık, ikinci anlamıyla önermelerdeki doğruluğu gösteren şeydir. Ona göre bu iki anlam arasındaki bir fark, ilkinde yalnızca gerçeklikte olan bir şeye tekabül eden ya da nesnel bir karşılığı olana varlık denirken, ikincisinde her ne kadar nesnel bir şeye tekabül etmese de, kendisi hakkında olumlu bir önerme oluşturulan şeylere varlık denmesidir. Söz gelişi yoksunluklar ve/veya olumsuzlamalar ikinci anlamda varlıklara işaret ederler: "gözde körlük vardır" vb.¹⁶⁴ Bir başka fark ise ikinci anlamdaki varlıklara birer öz yüklenmesidir. Yoksunluklarla ve/veya olumsuzlamalarla işaret edilen bu varlıklar, birer özü olmayan nesnelere. Çünkü yoksunluk, özün olmayışdır ve/veya olmayışındandır. Özü olmaklık ancak birinci anlamıyla varlıklara özgüdür. Öz, şeylerin tözünü (*substantia rei*) belirtir; on kategoriye ayrılan varlığın, değişik tür ve cinsler halinde tasnif edilmesini sağlayan "şey"ini ifade eder: "şeyin

¹⁶³ Kategorilerden biri *ousia*'dır.

¹⁶⁴ Thomas Aquinas, *Varlık ve Öz Üzerine*; Betül Çotuksöken ve Saffet Babür, **Metinlerle Ortaçağda Felsefe**, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989, s. 258-259.

tanımı aracılığıyla ifade edilen şey”dir.¹⁶⁵ Öz, şeylerin kendi tür ve cinsinde tesis edilmelerini sağlayan, şeyin ne olduğunu gösterendir. Bu bağlamda öz, bir şeyin neliğidir. Bir şeyi o şey yapan şey olarak nelik (*quidditas*) ya da asıl anlamıyla öz (*essentia*) töze varlık (*esse*) veren değildir, fakat töz ancak öz sayesinde varlık kazanır.¹⁶⁶ Bir başka deyişle öz, varolana kendisinde ve kendisi aracılığıyla varlık kazandıran şeydir. Bunlar birbirinden bağımsız olarak kavranabilirler: “Her öz ya da nelik kendi varlığı hakkında olan bir şeyin anlaşılmasından bağımsız olarak anlaşılabilir.”¹⁶⁷ Fakat bir varlığın neliği rastlantısal olarak kendi öz varlığı değilse, varlık özden başkadır. Bununla birlikte neliği kendi öz varlığı olan bir şey de ancak Bir ve İlk olan’dır.¹⁶⁸ Aquinas, *Varlık ve Öz* adlı eserinde özün ruhta (*in anima*), akıllarda (*in intelligentiis*) ve ilk nedende (*in causa prima*) nasıl varolabildiğini ortaya koymaya çalışır. Ona göre öz üç farklı tarzda bulunur.¹⁶⁹ İlki Tanrı’da, ikincisi akıl olarak yaratılmış tözlerde (ikinci bir dereceye göre) ve üçüncüsü madde ve formdan oluşmuş tözlerde bulunur. Tanrı varlığı ile neliği bir ve aynı olandır, ancak diğer tözler için bu birlik ve aynılık söz konusu değildir. Akıl olarak yaratılmış tözlerin ise varlığı mutlak olmayıp, başkasından alınmadır. Madde ve formdan oluşan tözler de hem varlıkları başkasından alınmadır hem de sonludurlar.¹⁷⁰

Aquinas, geleneksel töz-ilinek ayrımını benimseyerek, tözleri mutlak ve asıl anlamıyla varlık; ilinekleri ise yalnızca ikincil bir anlamda ve görece olarak varlık sayar. Bu bakımdan öz, asıl anlamını tözlerde bulur. Gerçekten ve asıl anlamıyla tözlerde varolan öz, ilinekler söz konusu olduğunda, yalnızca bir bakıma ve görece vardır.¹⁷¹

Aquinas’ın varlık kavrayışında tözler ikili bir yapı sergilerler: yalın tözler ve bileşik tözler. Yalın tözler, bileşik olanların varlık nedenleridir ve onlardan daha gerçek ve yüksek düzeyde varlıkları vardır. Bu iki yapının ortak özelliği ise her ikisinin de özlerinin olmasıdır. Yalın tözün özü formdur. Bir başka deyişle form yalın tözün kendisine yüklenebilen

¹⁶⁵ Aquinas, a.g.e, s. 261.

¹⁶⁶ Aquinas, a.g.e, s. 287, 9. Not.

¹⁶⁷ Aquinas, a.g.e, s. 275.

¹⁶⁸ Aquinas, a.g.e, s. 275-6.

¹⁶⁹ Aquinas *Varlık ve Öz* adlı eserinde özün yalnızca bu üç öge üzerinden değil, fakat bileşik ve yalın tözlerle, mantığın tümel kavramlarıyla ayrı tözlerde ve ilineklerle ne türden bir ilişki içinde olduğunu ve onlarda nasıl bulunduğunu göstermeye çalışır.

¹⁷⁰ Aquinas, a.g.e, s. 282.

¹⁷¹ Aquinas, a.g.e, s. 260.

özdür.¹⁷² Bileşik bir töz ise form ve maddeden (*forma et materia*) oluşur; ne yalnız başına form, ne de maddedir. Ancak öz¹⁷³ hem maddeyi hem de formu birlikte ihtiva eder.¹⁷⁴ Şu halde bileşik tözlerde öz ile kastedilen, madde ve formu birlikte ihtiva eden bir şeydir.

Aquinas, şeylerdeki bireyleşme ilkesinin madde(de) olduğunu savunur. Bireyleşme ilkesi olan madde, herhangi bir anlamda madde değil, fakat belirli bir maddedir (*materia signata*). Belirli maddenin karşıtı belirli olmayan ya da belirlenmemiş maddedir (*materia non signata*). Söz gelişi, insan olması bakımından insanın tanımı, belirli maddeyle değil, ancak belirlenmemiş maddeyle yapılabilir. Çünkü “bu” diye gösterdiğimiz et ve kemik ile bir insan tanımı yapmayız. Buna karşılık “bu” diye gösterdiğimiz bir kişinin, örneğin Sokrates’in tanımı belirli maddeyle yapılabilir.¹⁷⁵ Şu halde insan olarak insanın özü ile birey olarak Sokrates’in özü, maddenin belirlenmiş ve belirlenmemiş olması bakımından farklılık gösterir. Bir başka deyişle, cinsin ve türün özü, belirlenip belirlenmemeleri açısından farklıdır.

Bununla birlikte, tür cinse göre belirlenir. Türde bulunan her şey cinste de belirlenmemiş bir biçimde mevcuttur. Cinsin yapısı türe göre belirsiz iken, türün yapısı da bireye göre belirsizdir.¹⁷⁶ Türün cinse göre belirlenimi formlarla mümkündür, fakat bireyin türe göre belirlenimi maddeyle olur. Bireye yüklenen tür, bireyde özsel olarak olan her şeyi belirsiz bir biçimde gösterir. Bu nedenle Sokrates’e insan türü ya da türün özü olarak *insan* yüklenir. Buna karşılık bireye göre belirsiz olan türün yapısına bireyleşme ilkesi olan *materia signata*dan soyutlanmak suretiyle bakıldığında, özü insanlık olacaktır:

Nitekim *insanlık* (humanitas) insanın insan olmasını sağlayan şeyi gösterir. Oysa insanın insan olmasını sağlayan şey belirlenmiş madde değildir; hatta madde, insanı insan kılan şeyler arasında hiçbir biçimde sayılmaz. *İnsanlık*, kendi kavramı içinde yalnızca insanı insan kılan şeyleri içerdiğine göre, belirlenmiş madde onun gösterdiği şeyin dışında kalır, bu açık. Parça bütüne yüklenemediği için de, işte bu yüzden *insanlık* ne *insana* ne de Sokrates’e yüklenir.¹⁷⁷

¹⁷² Aquinas, a.g.e, s. 275.

¹⁷³ Aquinas öz ile Yunanlıların *ousia*’sını kasteder.

¹⁷⁴ Aquinas, a.g.e, s. 261.

¹⁷⁵ Aquinas, a.g.e, s. 263.

¹⁷⁶ Aquinas, a.g.e, s. 267.

¹⁷⁷ Aquinas, a.g.e, s. 267.

Öyleyse gerek insan gerekse insanlık, insanın özüne işaret eder. Bunlardan ilki maddenin belirlenimini dışta bırakmaksızın, zımni ve belirsiz bir biçimde insanın özünü ihtiva ederken, diğeri ise maddenin belirlenimini de işin içine katarak, insan olması bakımından insana ait her şeyi içerir ve ona bir bölüm olarak karşılık gelir.

Sonuç olarak Aquinas “töz” deyince, bununla üç farklı şeye gönderme yapar: 1) İlk ve Yalın töz olarak Tanrı, 2) Akıl olarak yaratılmış varlıklar (Melekler) ve 3) Madde ve formdan mamul varlıklar. Tanrı, varlığı ile özü hiçbir surette birbirinden ayrılamaz olan ve varolmak için kendisinden başka hiçbir şeye gereksinim duymayan, yani varlığı başkasından alınma olmayan varlıktır. Akıl olarak yaratılmış varlıklar ise bu niteliklerden hiçbirini kendilerinde taşımazlar. Onların varlıkları mutlak olmayıp, Tanrı’dan alınmadır, yani varolmaları Tanrı’yla mümkün olan, O’na ihtiyaç duyan varlıklardır, fakat buna rağmen sonsuzdurlar. Madde ve formdan mamul tözler ise hem varolmak için başka şeylere muhtaç olan hem de varlıkları sonlu olanlardır.

3. MODERN DÖNEM: DESCARTES'İN TÖZ KAVRAYIŞI

Ölümlülerin tutuldukları merak öylesine kördür ki, umud etmek için hiçbir nedenleri olmaksızın, ama yalnızca bir kez de aradıklarını orada bulup bulamayacaklarını denemek istedikleri için, anlıklarını sık sık bilinmeyen yollara yönlendirirler –tıpkı hazine bulmak için yanıp tutuşan açgözlü bir budalanın sürekli olarak sokaklarda dolaşıp yoldan geçen birinin yitirdiği bir şeyi bulmaya çalışması gibi. Tüm Kimyacıların, Geometricilerin çoğunun, ve hiç de az sayıda olmayan Felsefecinin incelemelerini yürütme yolu budur, ve zaman zaman güzel bir rastlantıyla yollarını şaşırıp gerçek bir şey bulup çıkarabileceklerini yadsımıyorum; ama bunun onlar payına çalışkanlıktan çok, yalnızca büyük bir talihi gösterdiğini kabul ediyorum. Ama ne olursa olsun gerçeği bir yöntem olmaksızın araştırmaktansa onu araştırmayı hiç düşünmemiş olmak çok daha iyidir, çünkü bütünüyle açıktır ki bu tür düzensiz incelemeler ve bulanık meditasyonlar doğal ışığı karıştırıp ansal güçlerimizi köreltirler; böyle karanlıkta yürümeye alışanlar görüşlerini öylesine zayıflatırlar ki, daha sonra gün ışığına dayanamaz olurlar; deneyim bunu sürekli olarak doğrular, çünkü sık sık hiçbir okuryazarlığı olmayanların karşılaştıkları sorunlar üzerine tüm zamanlarını okullarda geçirmiş olanlardan daha sağlam ve daha duru yargılarda bulduklarını görürüz. Dahası, bir yöntemden anladığım şey pekin ve kolay kurallardır, öyle ki onları sağın olarak izleyen herkes hiçbir zaman yanlış olanı doğru kabul etmeyecek, hiçbir zaman yararsız ansal çabada bulunmayacak, ama her zaman aşamalı olarak bilgisini arttıracak ve böylece yetenekli olduğu her şeyin gerçek bilgisine ulaşacaktır.¹⁷⁸

Bu bölümün başlığında “modern felsefe” ifadesi ile doğrudan Descartes’a yapılan gönderme, genellikle felsefe tarihi kitaplarında yapıldığı gibi Descartes’ı modern felsefenin “kurucu babası” söylemine yaslanmaktan ziyade, Descartes’ın modern felsefede Spinoza’nın metafiziğini hazırlayan bir filozof olmasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, elbette, Descartes’ın modern felsefe söz konusu olduğunda oynadığı rol tartışılmazdır. Ancak Taşkın ve Becermen’in de ısrarla vurguladıkları gibi, Descartes’ı “modern felsefenin kurucusu” ya da “Yeniçağın Babası” şeklinde selamlayan ifadelerin herhangi bir felsefi anlamı ve önemi yoktur. Çünkü felsefe tarihini keskin bir takım çizgilerle bölümlenmek, tarihsel sunum açısından yararlı olabilse de, bütün bir dönem için “şu filozof başlatmıştır veya kurmuştur” ya da aynı şekilde “şu filozofla sona ermiştir” benzeri kategorik ifadelerin kullanılmasının felsefi olarak hiçbir anlam ve önemi yoktur.¹⁷⁹ Bu nedenle eğer Descartes için bir kategorizasyon yapılması kaçınılmazsa, onun felsefesinin ortaçağ ile yeniçağ arasında bir köprü işlevi gördüğü söylenebilir.

Platon ve Aristoteles’ten sonra, bütün bir Ortaçağ da dahil olmak üzere, ilk büyük felsefi sistem kurma teşebbüslerinin kendisini gösterdiği modern dönemdeki ilk büyük metafizik sistem, uzun ve zengin bir artalanıyla René Descartes’la birlikte kendini gösterir.

¹⁷⁸ René Descartes, **Söylem-Kurallar-Meditasyonlar**, “Anlığın Yönetimi için Kurallar”, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 70, Kural IV.

¹⁷⁹ Ali Taşkın ve Metin Becermen, **Rönesans, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, Felsefe Tarihi II, Sentez Yayınları, Ankara, 2013, s. 95.

Doğanın dilinin matematiksel olduğu düşüncesinden hareketle, fizik dünyadaki olay ve olguların ancak matematiksel bir kesinlik ve sağlamlıkla açıklanabileceğinin ileri sürüldüğü bir dönemin düşünsel atmosferinde, düşünme nesnesi olan evrenin ya da varlığın ilk ilkeleri sorgulanmış ve bu sorgulamayla birlikte ilkeler düşünsel olarak yeniden tesis edilmeye çalışılmıştır. Bu düşünsel iklimde, dönemin filozofları, kurmaya çalıştıkları metafiziksel sistemlerde ya da kuramlarda varlığın ya da gerçeğin ilk ilkelerini belirlemeyi kendilerine adeta bir ödev edinmişlerdir. Bu dönemde diğerleri bir tarafa esasen üç büyük sistem filozofundan söz edilebilir. Bunlar, tarihsel sırasıyla Descartes, Spinoza ve Leibniz'in –bunların üçü de Kartezyen gelenek içerisinde tasnif edilir- metafizik sistemleridir.¹⁸⁰ Töz anlayışlarını yine sırasıyla düalist, monist ve plüralist bir çizgide kurmuş olan bu üç büyük filozoftan Descartes, özellikle Spinoza'yı hazırlaması bakımından, şüphesiz en etkili isimdir.

Descartes'in töz kavrayışının artalanına bakılacak olursa, genel felsefesi itibarıyla, bilindiği üzere, Skolastik düşünceden ve Rönesans'ın yeni bilim anlayışından bir hayli etkilenmiştir. Bu iki kaynağın etkisi altında Descartes epistemolojik ve ontolojik iki temel sorunla –bilgi ve töz sorunu- hesaplaşmış ve gerçekten kendine özgü bir bakışla ve/veya söylemle bir sistem kurmuştur.¹⁸¹ Rönesans'ın yeni bilim anlayışıyla bilgi ve yöntem sorununa yönelen Descartes, Kilise'nin bu bilim anlayışı karşısındaki tutumuyla da varlık probleminde eğilmiş ve bu iki anlayışın maddeci ve tinselci tutumu karşısında uzlaşmacı bir tavırla, maddenin ve ruhun yerlerinin birbirlerinden ayrı olduğunu, dolayısıyla bu iki alanın birbirine indirgenemeyeceğini ve yine birbirlerine müdahalelerinin söz konusu olamayacağını ifade etmiştir. Bir başka deyişle, 17. yüzyılda yükselen yeni bilim anlayışının maddeye gösterdiği ihtimam ile kilisenin bu anlayış karşısındaki tinselci tutumunun karşı karşıya geldiği bir düşünsel iklimi teneffüs etmiş olan Descartes, bu iki tutumdan hiçbirini dışarıda bırakmaksızın, bir "hem...hem de" mantığıyla varlığın doğasını kavramaya çalışmış ve kendine özgü bir kavrayış ortaya koymuştur. Gerek maddi olanın, gerekse tinsel olanın hiçbir surette birbirlerine indirgenemeyeceğini savunan¹⁸² filozof, bu iki varlık ve/veya varlık sahasının birbirinden bağımsız olarak ve aynı anda var olabileceklerinin imkanını

¹⁸⁰ Bu çalışmada esas olarak Spinoza'nın sistemi üzerine odaklanıldığından, Spinoza'nın kendisinden ya da sisteminden pek haberdar olmaması nedeniyle Leibniz'in sisteminden söz edilmeyecektir.

¹⁸¹ Arda Denkel, **Bilginin Temelleri**, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s. 13.

¹⁸² Denkel, a.g.e., s. 14-15.

göstermeye çalışmış ve bu iki varlığı bir üçüncü varlık olarak Tanrı aracılığıyla ve O'nunla birlikte töz olarak tesis etmiştir.

Descartes'a göre fiziki evren birbirine indirgenemeyen, madde ve ruh olmak üzere iki ayrı tözden mamuldür. Fakat madde ve ruhun işleyişi bütünüyle yetkin bir varlık olan Tanrı'ya tabidir.¹⁸³ Descartes'ın geometrik ilkeler ve fiziğin yasalarına göre hareket eden evrenin birbirine indirgenemez olan iki ayrı tözden oluştuğu görüşüne duyduğu sarsılmaz güven, onun tözü düşünen ve cisimsel olarak kavramasının temelinde yer alır. Bu iki tözün eşsiz işleyişi, mükemmel ve yetkin bir varlık olan Tanrı'ya bağlı olarak gerçekleşir. Bu durumda denilebilir ki Descartes için gerçekliğin sacayakları Tanrı, ruh ve maddedir.

Genel olarak felsefe tarihinde filozofların genel stratejileri bakımından iki farklı yaklaşımından söz edilir.¹⁸⁴ Bunlardan ilki, İlkçağ ve Ortaçağ'da nesneden hareketle onun bilgisine gidildiği klasik yaklaşımdır; bu yaklaşım biçiminde epistemoloji metafiziği önceler. Filozofun dış dünyadaki nesnelere temele alarak onların bilgisini ve sonrasında insan zihnini açıkladığı bu klasik yaklaşımın yanı sıra, dışarıdan içeriye doğru değil, fakat içeriden dışarıya, yani zihinden dış dünyaya açılan bir ikinci yaklaşım biçimi daha vardır. Özne-çıkışlı yaklaşım biçimi olarak da adlandırılabilen bu genel stratejinin en önemli stratejist ismi ya da aktörü şüphesiz Rene Descartes'tır. Descartes, tüm felsefesini bir Arkhimedes noktası olarak zihin üzerine tesis etmiştir. Ancak solipsizm tuzağına düşmemek için zihnin dışına, yani ontolojik kulvara geçiş yapmaya çalışmıştır. Bir başka deyişle, *cogito* ile zihnin içeriklerini tespit edip, bilgi kuramını inşa ettikten sonra bu kurama uygun bir ontoloji tesis edebilmek üzere dış dünyaya geçiş yapmıştır. Buna mukabil, bu geçişi bir "sıçrama tahtası" olmaksızın gerçekleştiremeyen Descartes, kendisini solipsizm batağından kurtarabilmek adına bir Tanrı'ya gereksinmiştir.¹⁸⁵ Çünkü Tanrı'nın varlığı ve onu aldatıp aldatmadığı hususu aydınlatılmadıkça, zihnindeki idelerin kaynağı olarak dış dünyaya ilişkin yargı bildirmesi olanaklı olmayacaktır.

Descartes, *Felsefenin İlkeleri* adlı eserinde ilk ilkelere ilişkin bilginin iki temel koşulunu göz önüne serer. Buna göre ilk ilkeler her şeyden önce açık ve seçik olarak kavranacak ve ikinci olarak bu ilkeler haricinde diğer bütün her şey bu ilkelerde temel

¹⁸³ Skolastikler madde ile ruhtan hareketle Tanrı'nın töz olduğunu ortaya koymaya çalışmışken, Descartes tam tersine Tanrı'dan hareketle madde ve ruhu töz olarak tesis eder.

¹⁸⁴ Ahmet Cevizci, **Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi, 2001, Bursa, s. 75.

¹⁸⁵ Cevizci, a.g.e., s. 76.

bulacaktır.¹⁸⁶ Böylece ilk ilkelerin bilgisinin kesinliği elde edilmek suretiyle, onlardan çıkarılacak hiçbir şeyin şüpheye yer bırakmayacak düzeyde olması sağlanacaktır. Bu araştırmanın yapılacağı yegane alan şüphesiz metafiziktir. Bilindiği üzere metafizik, Descartes'ta, bütün bir felsefe ağacının kökünü oluşturur.¹⁸⁷ Bilginin ilkeleri aynı zamanda varlığın da ilkeleridir. Bu ilkelerin ortaya konulmasıyla, diğer bilim ya da bilgilerin de zemini açığa çıkarılmış olacaktır.

Bütün bir bilgi sistemini üzerine kuracağı kesin ve apaçık bir ilk ya da Arkhimeses noktasını keşfetmeyi amaçlayan Descartes, işe yanlış ve şüphe götürür her şeyi dışarıda bırakmakla başlar:

Hayatımın ilk yıllarından itibaren birçok yanlış kanıyı doğru kabul etmiş olduğumun ve o zamandan beri bu derece güvenilir ilkeler üzerine kurduğum her şeyin de ancak pek kuşku ve kesinlikten uzak olduğunun farkına bugün varıyor değilim; bunu anlayınca, bilimlerin alanında sağlam ve kalıcı bir şey ortaya koymak istiyorsam, hayatımda bir kez olsun daha önce inanmış olduğum bütün kanılardan kurtulmaya girişmemin ve her şeye yeniden ve temelden başlamamın gerekli olduğu yargısına vardım.¹⁸⁸

Hakikatin bilgisine ulaşmanın yolu, şu halde, “şüphe”dir. Yalnızca bir yöntem ya da araç olarak kullanılan şüphe, hakkında en ufak bir kesinsizlik olmayan ya da şüphe götürmeyen şeylerin olduğu yargısına varınca sona eren bir metodolojik yoldur:

Tam dokuz yıl boyunca, oynanmakta olan komedyalarda bir aktör olmaktan ziyade seyirci kalarak dünyada oradan oraya dolaşmak dışında hiçbir şey yapmadım; bu esnada, şüpheye mahal verebilen ve bizi yanılgıya sevk eden her konu üzerinde özellikle refleksiyonda bulunarak, eskiden sızmış olabilecek bütün yanlışların kökünü aklımdan kazıyordum. Bunu sırf şüphelenmek için şüphelenen ve daima çözümsüzlüğe tutkun septikleri taklit için yapıyor da değildim.¹⁸⁹

Descartes'ın metafizikle ilgili bütünlüklü görüşlerini, onun 1641'deki ilk baskısında “Tanrı'nın Varlığının ve Ruhun Ölümsüzlüğünün İspatlandığı” alt başlığıyla ve 1642'deki ikinci baskısıyla “Tanrı'nın Varlığının ve İnsan Ruhunu ile Bedeni Arasındaki Ayrımın İspatlandığı” şeklinde revize edilmiş alt başlığıyla yayımlanan *İlk Felsefe Üzerine*

¹⁸⁶ Rene Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, (Çev. Mehmet Karasan), M.E.B Yayınları, İstanbul, 1997, s. 6.

¹⁸⁷ Descartes, a.g.e., s. 17.

¹⁸⁸ Rene Descartes, **Tanrı'nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı**, (çev. İsmet Birkan), Bilge Su yayıncılık Ankara, 2007, s. 15.

¹⁸⁹ Rene Descartes, **Aklını İyi Sevk Etmek ve Bilimlerde Hakikati Araştırmak İçin Metot Üzerine Konuşma**, (çev. Atakan Altınörs), Paradigma, İstanbul, 2010, s. 25.

Meditasyonlar adlı eserinde bulmak mümkündür. Bu eser üzerine genellikle üç farklı okuma yapılır.¹⁹⁰ Kategorize edilerek söylenecek olursa, bu okumalar sırasıyla “epistemolojik”, “metafizik” ve “bilişsel ve metafizik” okumalardır. Bu çalışmanın amacı ve muhteviyatı bakımından eser metafizik okumayla incelendiğinde, “ruh”, “Tanrı” ve “zihin-beden ilişkisi” gibi temaları işlediği görülür. Dolayısıyla bu eser Descartes’ın töz kavrayışını anlayabilmek için oldukça önem taşımaktadır. Çünkü eser okuyucuya ruhun, Tanrı’nın ve maddenin birer töz olarak nasıl tesis edildiğini büyük bir ustalıklarla sunar. Descartes her şeyden önce *cogito* ile/tarafından *egonun* nasıl tesis edildiğini ortaya koyar:

(...) böylece her şeyin yanlış olduğunu düşünmek istediğim sırada, öyle düşünen ‘ben’imin, mecburen herhangi bir şey olması gerektiğini fark ettim. Ve şu hakikat dikkatimi çekti: Düşünüyorum, o halde varım, öylesine sağlam ve güvenilir ki Septiklerin en abartılı faraziyelerinin tümü bile onu sarsmaya yetmiyordu; bu hakikati gönül rahatlığıyla, aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak alabileceğime hükmettim¹⁹¹

“Düşünüyorum o halde varım” ifadesiyle kendi zihinsel içeriklerinin ya da basit idealerin doğrudan bilincinde olduğu ve dolayısıyla düşünenin bir zihin olduğu sonucuna varır. Ruh ya da zihin maddeden ya da cisimden önce gelir, çünkü görmek, yürümek, koşmak vb. edimleriyle cismin hareketinden ziyade, bu edimlerin bilincinde olmaklık söz konusudur her şeyden önce. Yani hangi eyleme biçimi söz konusu olursa olsun, öncelikle o eylemin farkındalığı oluşacaktır zihinde. Böylece ruh maddeden önce ve aynı zamanda daha kesin ve apaçıktır.¹⁹² Ruh, Descartes’ta, varolmak için cisimsel herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan bir tözdür aynı zamanda.

Ruhun açık bir biçimde kavrayıp, seçik bir biçimde de kavradığına hükmedemediği bazı durumlar vardır. Ancak herhangi bir konuda zihnin hakikati ifade ettiğinin bir garantörünün olması gereklidir:

(...) bir önermenin doğru ve kesin olması için gereken şeyi genel itibariyle inceledim; zira mademki öyle olduğunu bildiğim bir tanesini buldum, bu kesinliğin neden oluştuğunu da bilmem gerektiğine kanaat getirdim. Ve *düşünüyorum o halde*

¹⁹⁰ Hatfield, **Routledge Philosophy Guidebook to Descartes and the Meditations**, Routledge, London, 2003, s. 62.

¹⁹¹ Descartes, **Aklını İyi Sevk Etmek ve Bilimlerde Hakikati Araştırmak İçin Metot Üzerine Konuşma**, s. 32.

¹⁹² Descartes, **Tanrı’nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassendi’nin Meditasyonlar’a İtirazı ve Descartes’ın Bu İtirazlara Yanıtı**, s. 30.

varım'da, düşünmek için var olmak gerektiğini çok açık görmem dışında, hakikati dile getirdiğime beni temin eden hiçbir şey bulunmadığının farkına vararak, çok açık ve seçikçe kavradığımız şeylerin dosdoğru olduğunu genel bir kural edineceğime; ama sadece, seçikçe kavradığımız şeylerin hangileri olduğuna dikkat göstermede bir sıkıntı bulunduğuna hükmettim.¹⁹³

Düşünen bir şey olduğumdan eminim ama ayrıca beni bir şeyden emin kılmak için gereken şeyi de biliyor değil miyim acaba? Elbette bu ilk bilgide, dediğimin açık ve seçik olarak algılanmasından başka beni doğruluktan emin kılan hiçbir şey yok; aslına bakarsanız, böyle açık ve seçik olarak tasarladığım bir şey yanlış çıktığı takdirde, bu da dediklerim konusunda beni emin kılmak için yeterli olmazdı. Dolayısıyla, şimdiden genel bir kural olarak ortaya koyabilirim ki, çok açık ve seçik olarak kavrayabildiğimiz şeylerin hepsi doğrudur.¹⁹⁴

Descartes, ruhtan ya da ruhta bulunan idelerden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışır. Bir başka deyişle Tanrı'yı ruhun varoluşuna tabi kılmıştır. Modern felsefede bu durum bilme skalasında sıralamanın ruh, Tanrı ve madde olduğunu gösterir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki ontolojik bakımdan sıralama değişerek, Tanrı, ruh ve madde şeklini alır.

Descartes'a göre herkeste doğuştan gelen açık ve seçik bir Tanrı idesi vardır. Bu ideyi insanın kendisi yaratmış olamaz, çünkü söz konusu ide deneyimden önce ve bağımsız olarak vardır. Tanrı sonsuz, ezeli-ebedi, değişmeden hep aynı kalan, her şeye gücü yeten (*omnipotence*) yetkin bir varlık olarak, bu sonsuz yüklem ve sıfatlarını, sonlu bir varlık olan insana borçlu olamaz. Öyleyse insanlarda açık ve seçik olarak bulunan Tanrı fikri, Tanrı'dan daha eksik bir varlık tarafından yaratılmış değildir, fakat bizatihi Tanrı tarafından insan zihnine damgalanmıştır:

Böylece benden gelmesine imkan olmayan bir şeyin bulunup bulunmadığını gözden geçirmem lazım gelen fikir olarak yalnız Tanrı fikri kalıyor. Benim Tanrı adından anladığım şudur: o sonsuz, ezeli-ebedi, değişmez, bağımsız, her şeyi bilir, her şeye gücü yeter bir cevherdir, ve var olan başka bütün şeyler (eğer gerçekten var olan şeyler varsa), onun tarafından yaratılmış ve meydana getirilmiştir. İmdi bu üstünlükler o kadar büyük ve yüksek (*éminent*) dir ki: onları ne kadar fazla dikkatle gözden geçirsem de, o kadar az kanıyorum. Ve böylece, *Tanrı'nın var olduğunu* zaruri olarak bundan önce söylediklerimden çıkarmak gerekiyor. Zira her ne kadar ben bir cevher olduğum için cevher fikri bende bulunsa da, bununla beraber sonlu bir varlık olduğum

¹⁹³ Descartes, **Aklını İyi Sevk Etmek ve Bilimlerde Hakikati Araştırmak İçin Metot Üzerine Konuşma**, s. 33.

¹⁹⁴ Descartes, *a.g.e.*, s. 32.

için, sonsuz bir cevher fikri, gerçekten sonsuz olan bir cevher tarafından bana konmuş olmadıkça, bende bulunamaz.¹⁹⁵

Şu halde zihinden ya da “ben”den dış dünyaya ya da maddeye geçişi mümkün kılan bir Tanrı idesiyle birlikte, Descartes’ta sistemin epistemolojik düzlemde sırasıyla zihin, Tanrı ve madde şeklinde tesis edildiği söylenebilir. Bu bağlamda Tanrı’nın varlığı, her şeyden önce *ego cogitonun* varlığına bağlıdır. Bunun yanı sıra, varoluşundan kuşku duymak suretiyle açık ve seçik bir biçimde emin olan bir sonlu varlık olarak *cogitonun* kendi varoluşunun güvencesi olabilmesi pek mümkün gözükmediğinden, ontolojik düzlemde sistem esasen Tanrı, zihin ve madde şeklinde kurulur. Bu açıdan zihnin varoluşu Tanrı’nın varoluşuna tabidir.

Tanrı’ya ilişkin bu kanıtlamanın ardından Descartes, maddeye geçiş sürecinde bu defa ontolojik kanıtla müracaat ederek Tanrı’nın varlığını yeniden kanıtlama ihtiyacı duyar. Tanrı’nın bir ide olarak zaten doğuştan herkeste bulunduğunu gösteren filozof için, en yüksek derecede yetkin bir varlığın var olmayan olarak tasavvur edilmesi, onun yetkinliğine aykırı olacağından, O’nun sadece bir ide olarak değil, gerçekten var olması gerekir:

Zira bütün diğer şeylerde öz ile varlık arasında bir tefrik yapmaya alışmış olduğumdan, varlığın Tanrı’nın özünden ayrılmış olabileceğine kolayca kanaat getiriyorum. Fakat, bununla beraber, daha dikkatlice düşündüğümde, varlık Tanrı’nın özünden, tıpkı bir dik üçgenin özünden üç açısı toplamının iki dik açığıya eşit olduğunu veyahut bir dağ fikrinden bir dere fikrinin ayrılmadığı gibi, ayrılamaz olduğunu açıkça görüyorum. Böylece kendisinde varlık eksik olan, (yani kendisinde bir olgunluk eksik olan) bir Tanrı’yı, (yani mutlak olgun bir varlığı) idrak etmekte, hiçbir derecesi bulunmayan bir dağı idrak etmekdekenden daha az aykırılık yok değildir.

...halbuki Tanrı’yı varlıksız idrak edememenden yalnız varlığın ondan ayrılmaz olduğu çıkar, ve dolayısıyla Tanrı gerçekten vardır...kanadlı veya kanadsız bir at tahayyül etmekte hürüm. Fakat var olmayan bir Tanrı (yani mutlak olgunluğa sahip olmıyan mutlak bir varlık) idrak etmekte hür değilim.¹⁹⁶

Şimdi, tam bir kesinlikle kendisinin ve Tanrı’nın varolduğu bilgisini edinen zihin, kendisi dışında bir dünyanın var olduğunu nasıl iddia edecek ve bu dünyayla ilgili bir şey bildiğinden nasıl emin olabilecektir?

¹⁹⁵ Rene Descartes, **İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler**, (çev. Mehmet Karasan), M.E.B Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, 1962, s. 161.

¹⁹⁶ Descartes, a.g.e., s. 190-191.

Descartes'a göre fizik dünyadaki cisimlerle ilgili düşüncelere ya da onların idesine sahibiz. Bu düşüncelerin nedeni ya bizatihi insan zihni, ya Tanrı ya da doğrudan söz konusu cisimlerin kendileri olmak durumundadır. Hemen belirtmek gerekir ki bu neden insanın kendisi olamaz, çünkü insanda dış dünyayı keyfiyetle düzenleyebilme kudreti yoktur. İkcincileyin, nedenin Tanrı olduğu kabul edildiğinde, bu kez Tanrı'nın düşünceleri cisimlerin kendilerine tekabül etmediği zaman bile özgürce bir dış dünya tesis edebilme gücü olmasına rağmen, insanları aldatan bir Tanrı söz konusu olamayacağından, bu seçenek de devre dışı kalır. Bu durumda geriye bir tek üçüncü seçenek kalır; dış dünyadaki cisimlerin bizatihi kendisi. Öyleyse insan zihninde bulunan dış dünyadaki cisimlerle ilgili idelerin nedeni, yine o cisimlerin kendileridir. Bu durumda insan zihni dış dünyadaki cisimlerle ilgili olarak açık ve seçik bir biçimde yalnızca onların matematiksel-geometrik-fiziksel özellikleri olan şekil, hareket, büyüklük, sayı vb. birincil nitelikleri bilebilir. Şu halde dış dünyaya ilişkin tam bir kesinlikle bilinebilecek olan, cisimlerin hareket ve yayılımlarını ihtiva eden yönleridir ki yayılım zaten yalnız başına cismin özünü oluşturur.¹⁹⁷

Bununla birlikte, Descartes'ta töz Tanrı ve O'nun yarattıkları şeyler için aynı anlama gelecek şekilde kullanılan bir kavram değildir. Töz¹⁹⁸, varlığı başka hiçbir şeye bağlı olmaksızın varolabilir.¹⁹⁹ Bu tanım uyarınca diğer bütün her şeyden bağımsız ve onlara gereksinmeden varolabilecek bir tek töz vardır: Tanrı. O'nun dışındaki bütün her şey ancak O'nun sayesinde ya da kudretiyle var olan bir doğadadırlar. O'nun kudretiyle varolanların bilgisinin elde edilebilmesi ise ruhta açık ve seçik olarak bulunan Tanrı idesinin²⁰⁰ zorunlulukla varoluşunu içerdiğini ve böylece Tanrı'nın insanı aldatmadığını da açıkça ortaya koyabilmeye bağlıdır.

¹⁹⁷ Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, s. 81.

¹⁹⁸ Descartes'ın metafiziğinde töz şüphesiz çok merkezi bir yerde durmaktadır. Ancak Kartezyen fizik söz konusu olduğunda töz gereksiz bir şey olarak görülür. Çünkü Kartezyen fizikte iş gören doğa yasaları matematiksel ilkelerle anlaşılmalı istenir; John Cottingham, **Akılcılık**, (çev. Bülent Gözkan), Sarmal Yayınları, İstanbul, 1995, s. 161.

¹⁹⁹ Descartes, **Tanrı'nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı**, s. 59.

²⁰⁰ Tanrı kendi idesini tıpkı bir ustanın eserine vurduğu damga gibi insan zihnine damgalamıştır; Descartes, *a.g.e.*, s. 47.

Öncelikle ikinci husus aydınlığa kavuşturulmalıdır. Descartes'a göre Tanrı hiçbir zaman ve hiçbir surette aldatıcı olamaz, çünkü aldatıcılık O'nun mükemmellik ve yetkinlik yönüyle çelişir. O, tam bir yetkinlik ve mükemmellik içinde bütünüyle iyi niyetin doruğunu temsil eder. İlk hususa dönülecek olursa, yine Descartes'a göre, bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açığa eşitliği nasıl ki üçgenin doğasından ayrılamazsa, tıpkı bunun gibi Tanrı'nın varoluşu da onun özünden ayrılamaz. Varoluşa sahip olmayan bir Tanrı tahayyül etme, tahayyül edilen Tanrı'nın yetkinliğinin eksik olacağına işaret eder.²⁰¹ Bu nedenle O'nun varoluşu özünden zorunlulukla çıkar.

Tanrı'nın ruh tarafından açık ve seçik bir biçimde idrak edilmesiyle birlikte, O'nun gücünün, yetkinliğinin ve mükemmelliğinin garantörlüğüyle, varolan diğer bütün her şeyin yaratıcısı olduğu bilgisine de erişilerek, madde de Tanrı'nın yaratma kudretiyle güvence altına alınmış olur:

Şimdi artık maddesel şeylerin var olup olmadıklarını irdelemekten başka yapacak bir işim kalmıyor; elbette, geometrik kanıtlamaların nesnelere olarak ele alınabildikleri ölçüde, ayrıca da bu yoldan onları gayet açık ve seçik olarak kavrayabildiğime göre, böyle şeylerin var olabileceğini şimdiden biliyorum. Çünkü Tanrı'nın, böyle seçiklikle kavrayabildiğim bütün şeyleri yaratabilecek kudrette olduğuna hiç kuşku yoktur.²⁰²

Şu halde Descartes için salt düşünen biri olması nedeniyle zorunlulukla varolduğu bilgisinden özünün "düşünme" olduğu ve bedensiz de varolabildiğini çıkarsayan zihin; Tanrı'nın yaratma kudretiyle güvence altına alınarak, özü yayılım olan *-res extensa-* ve dolayısıyla sınırsız sayıda geometrik biçime bürünebilen madde birer töz olarak tesis edilmiş olur.

Tanrı'nın dışında ruh ve maddenin nasıl birbirlerinden ayrı bir biçimde töz olarak tesis edildiğini Descartes, bir şeyin diğeri olmaksızın açık ve seçik bir biçimde kavranabildiğini göstermek amacıyla yalnızca düşündüğü için var olan *ego* örneğinden hareketle, zihnin varolduğunu ortaya koyabilmesi için ne yayılıma, ne biçime, ne harekete, kısacası bir cisme yüklenebilecek hiçbir şeye ihtiyaç duymadan, salt düşünebilmesinden hareketle varolabildiğini ileri sürer.

²⁰¹ Descartes, *a.g.e.*, s. 61.

²⁰² Descartes, *a.g.e.*, s. 67.

Descartes'a göre töz "varolmak için kendisinden başka hiçbir şeye gereksinmeksizin ve/veya hiçbir şeye bağlı olmaksızın var olan"dır. Bu tanıma uygun tek töz ise Tanrı'dır. Diğer bütün şeyler ancak Tanrı'nın sayesinde ya da kudretiyle var olurlar. Fakat yalnızca Tanrı'nın birliğine gereksinmeleri bakımından, O'nun kudretiyle varlığa gelen bazı şeyler vardır ki onlara da töz adı verilir. Buna göre Tanrı'nın yaratımı olan şeylerden bir kısmı varolmak için Tanrı dışında başka şeylere ihtiyaç duyarken, bir kısmı yalnızca Tanrı'nın birliğine ihtiyaç duyan bir doğadadırlar. Descartes varolmak için yalnızca Tanrı'nın birliğine ve kudretine ihtiyaç duyan şeyleri de töz addeder. Buna karşılık diğer şeylere gereksinmek suretiyle varolan şeyleri ise "özellik" ya da "nitelik" olarak adlandırır. Nitelikler ancak töze yüklenmek suretiyle vardır. Buna göre her tözün nitelikleri vardır. Ancak her tözün asli özünü oluşturan temel bir niteliği vardır. Örnekte, maddenin özniteliği yayılım iken, ruhun özniteliği ise düşünmedir. Bir başka deyişle, bir cisme ait bütün nitelikler, gerçekte, yayılım özniteliğini gerektirirken, ruha ait olanlar ise düşünme özniteliğine ihtiyaç duyarlar. Böylece iki ayrı özniteliğe sahip iki ayrı töz fikri daha ortaya çıkar: ruh ve madde.²⁰³ Düşünen ya da yayımlı bir tözün kavranışı, özniteliklerinden soyutlandığı takdirde, pek kolay değildir. Töz kavramından, onun düşünme ve yayılım özniteliği kaldırıldığında, kendisi hakkında açık ve seçik bir kavrayışa sahip olmak mümkün olmaz. Bu nedenle, en azından "düşünsel ayırım" bakımından düşünme düşünenden ve yayılım yer kaplayandan ya da yayılımsal olandan bağımsız kavranamaz.

Descartes'ta tözün öznitelik ve modlarla ilişkisi şu şekildedir: tözün etkilenişleri ya da değişikliğe uğraması durumunda modlarından; uğradığı değişiklik tözün şu ya da bu türde töz olarak nitelenmesini mümkün kıldığında özellik ya da niteliğinden ve söz konusu tözde mevcut olan yalın bir biçimde düşünüldüğünde, özniteliğinden söz edilir.²⁰⁴ Bu bağlamda Tanrı, herhangi bir değişikliğe maruz kalamayacağından, O'nun modlarından ve niteliklerinden söz edilemez, fakat yalnızca öznitelikleri vardır.

Sonuç olarak Descartes'ta birbiriyle ilişkili, ancak buna rağmen birbirlerinden ayrı üç tür tözün kabul edildiği görülmektedir. Bunlardan ilki, yaratılmamış, sonsuz ve bağımsız bir töz olarak Tanrı'dır. İkincisi yaratılmış, dolayısıyla sonlu ve bağımlı töz olarak ruh ve

²⁰³ Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, s. 61.

²⁰⁴ Descartes, *a.g.e.*, s. 62.

üçüncüsü de yine yaratılmış olup, sonluluğu ve bağımlığı olan bir töz olarak maddedir. Başka bir deyişle, Descartes “töz nedir?” sorusuna verdiği yanıtla, her ne kadar klasik töz tanımı içerisinde kaldığını belirtmiş olsa da, Tanrı ve O’nun yaratımları için farklı anlamlarda tözlerin olduğunu ileri sürerek, maddi ve ruhsal olmak üzere birbirinden ayrı iki varlık türünün ve onlara kaynaklık etmesi bakımından asli mevcut olarak Tanrı’nın var olduğunu savunarak, töz sorununu çözmeye çalışmıştır. Ancak bu girişim, “varolmak için kendisinden başka hiçbir şeye gereksinmeyen” bir mutlak varlık olarak töz düşüncesini, görece ve sınırlı bir anlamda yaratılmış varlıklara da atfetmek suretiyle yapılmıştır. Bununla birlikte, yaratılmış tözlerin yaratılmamış olan tözle etkileşiminin izahı yapılabilirken, yaratılmış tözler olarak ruh ve maddenin ya da zihin ve bedenin birbiriyle etkileşimi sorununa tam anlamıyla bir açıklık getirilmiş değildir. Bu sorun şu şekilde formüle edilebilir: Temel öznitelikleri bakımından bütünüyle ayrı olan iki töz nasıl olur da karşılıklı etkileşim içinde olabilir? Descartes her ne kadar kendi felsefi sistem dağarcığında bu sorunu çözmüşse de, kendisinden sonrakiler çözümün tatmin edici olmaktan uzak olduğunu düşünmüş olmalıdır ki, bu sorunu kendi sistemleri içerisinde çözmeye çalışmışlardır. Şüphesiz, bu sorundan hareketle töz merkezli metafizik inşa eden filozofların başında Spinoza’yı saymak gerekir.

İKİNCİ BÖLÜM

SPİNOZA'NIN TÖZ MERKEZLİ METAFİZİĞİ

Birinci bölümde Spinoza öncesi töz kavrayışları ele alındı. Şimdi Spinoza'nın metafiziğine geçmeden önce, kısaca Spinoza'nın felsefesinin serpilip gelişmesinde önemli katkıları olan düşünürlerden söz etmek yerinde olacaktır.

Spinoza'nın art alanında Yahudi, Hıristiyan ve İslam düşüncesinden, Stoacılar, Platon, Aristoteles, Maimonides ve Descartes'a uzanan zengin kaynaklar bulunur. Platon'un idealar kuramı, Aristoteles'in töz anlayışı ve evrenin ya da doğanın rasyonel bir zorunlu sürecin ifadesi olduğu yönündeki Stoacı öğretisi, Spinozacı metafiziğin oluşumunda bir hayli etkili olmuştur. Özellikle Aristoteles ve Skolastik felsefenin Spinoza açısından belki de en büyük katkısı, onun "töz" ve "madde"²⁰⁵ kavramı²⁰⁶ merkezinde evrene ilişkin saptamalarında dünyayı nasıl tanımlayacağına ve dünya içerisindeki insanın eylemsellik alanında ne şekil davranış ve tutumlar sergileyerek mutlu olacağına yönelik bir kuram geliştirmesine önyak olmuş olmalarıdır.²⁰⁷ Aristoteles ve sonrasında devralınan bir diğer önemli görüş ya da kavram dizgesi kuşkusuz "ontolojik kanıt" örneğidir. Köklerine Platon'da ve Aristoteles'te, özellikle onun *magnum opusu* olan *Metafizik*'inde rastlanan, ancak bir bütün olarak sistematize haliyle Anselmus tarafından ortaya konmuş olan Tanrı'nın varlığına ilişkin "ontolojik kanıt", bütünüyle *a priori* ve rasyonel bir argüman olarak, Tanrı idesinden yola çıkar. Buna göre Tanrı, kendisinden daha büyüğü ve yetkini tasavvur edilemeyendir. Her insan zihninde – bir budala da olsa- Tanrı idesi mevcuttur.

O, kadim filozoflardan aldığı düşünsel mirasını birinci el kaynaklardan değil, fakat Ortaçağ'da şekillenen felsefeler aracılığıyla almıştır. Günümüzde açık bir şekilde bilinmektedir ki Antik Yunan Felsefesi öncelikle İslam filozoflarını etkilemiş ve böylece Eski

²⁰⁵ Aristoteles mantığına göre madde, niteliksel bakımdan modifiye olabilen ve bu modifikasyon süreci boyunca da varlıkta kalan bir yapıya sahiptir. Bu özelliklerinden dolayı maddenin yaratılan ya da yok olabilen bir yapısının olmadığına ikna olunur. Spinoza da büyük ölçüde bu duruma ikna olacaktır.

²⁰⁶ Özellikle 17. Yüzyıl felsefesinde, Aristoteles ve sonrasında Skolastik felsefenin kullandığı "töz", "madde" vd. gibi kavramlar oldukça merkezi bir yer teşkil edecektir.

²⁰⁷ Roger Scruton, **Spinoza**, Oxford University Press, New York, 1996, s. 20-21.

Yunancadan Arapçaya çok sayıda kaynak eser tercümesi yapılmış ve bu tercümelemler aracılığıyla da 14. yüzyıla kadar Yahudi, Hıristiyan ve İslam filozofları arasında bir etkileşim kanalı açılmıştır. Spinoza'nın gerek Antik Yunan Felsefesini, gerekse Ortaçağ teoloji ve felsefesini kavramaya çalışırken yararlandığı üç önemli kaynak kişiden ikisi İslam düşünürleri arasında oldukça önemli isimler olarak İbn Sîna ve İbn Rüşd iken, biri de Yahudi düşünürleri arasında saygın bir yeri olan İbn Meymun (Maimonides)'dur. Spinoza bu isimler üzerinden Aristoteles'i ve Hıristiyan skolastik felsefeyi öğrenmiştir.

Varlıklar sınıflamasında İbn Sîna'nın nedene bağımlı varlıklar ve nedenden bağımsız varlık arasında yaptığı ayırmadan hayli etkilenmiş olan Spinoza'nın felsefesinin habercisi olduğu düşüncelerin bir diğer kaynak kişisi olan İbn Rüşd ise özellikle natüralizmiyle, bağnaz bir imanın terk edilip, akıl ya da felsefeyle mutlak hakikat soruşturmasının yapılması gerektiğini savunmasıyla, pek çok Yahudi ve Hıristiyan filozof ve teologu olduğu gibi Spinoza'yı da derinden etkilemiştir.

Spinoza'nın, her ne kadar üzerindeki etkisinin ölçüsü tartışmalı olsa da, etkilendiği bir diğer düşünür ise pek çok eserini Arapça yazmış olan Yahudi kökenli Maimonides'tir. Spinoza, Maimonides'ten birkaç bakımdan etkilenmiş gözükmektedir. Maimonides'e göre felsefe ile vahiy arasında birinden vazgeçmemizi gerektirecek ölçüde bir uyumsuzluk ya da tutarsızlık yoktur. Bu yüzden sıkı sıkıya bir akıl yürütmeye felsefe ile vahiy arasında öngörülen problemin üstesinden gelinbilir, kaldı ki onun felsefesi tam olarak bunu gerçekleştirmeye adanmıştır kendini. Maimonides'in Spinoza üzerinde belki de en büyük katkısı, Tanrı tasavvurlarındaki antropomorfizm yanılıgısına ve Tanrı bilgisine dikkat çekmiş olmasıdır.²⁰⁸

Maimonides için yaşamanın en doğru biçimi olarak en yüksek bilgi, Tanrı bilgisine erişebilmektir. Ancak Spinoza'da bu çaba, tek tanrılı dinlerde olduğundan farklı bir biçimde, en doğru yaşama formu olarak "Entelektüel Tanrı Aşkı" olarak nitelendirilmiştir.²⁰⁹ Spinoza, içinde yaşadığımız fenomenal dünyayı aşan aşkın bir Tanrı tasavvurunu reddederek, sisteminde bütün bir alemler içkinlik düzleminde açıklamaya çalışmıştır. Bir başka deyişle, tesis ettiği ontolojiyle her türden aşkınlığı dışta bırakan

²⁰⁸ Çetin Balanuye, **Spinoza**, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 50.

²⁰⁹ Levy'den aktaran Balanuye, a.g.e., s. 50.

filozof için, Tanrı'nın bilgisini tek bir içkinlik düzleminde entelektüel bir çabayla kavramak gerekir.

Bütün bunlardan hareketle, Spinoza'nın Ortaçağ düşüncesi ve düşünürleriyle belli türden bir tanışıklığı olduğu, dolayısıyla o dönemin temel bir takım öğretilerinin, özellikle rasyonel bir düzenin ifadesi olarak evren ya da doğa tasarımı ve bunun Tanrı'yla ilişkisi, Tanrı'nın neliği ve insanla ilişkisi, antropomorfik Tanrı tasavvurları, Vahyin önemi ve işlevi, en doğru yaşama formunun ilkeleri gibi tartışma konularının kendisinde izlerinin sürülebileceği söylenebilir.²¹⁰ Fakat her ne kadar bu izler sürülebilse de, Spinoza'nın gerek Antik dönemdeki, gerekse Ortaçağdaki kavrayışların ötesine geçerek, kendine özgü bir bakış açısıyla özgün bir felsefi sisteme imza attığını teslim etmek gerekir.

Spinoza üzerindeki etkiler Antikçağ ve Ortaçağla sınırlı değildir. Ortaçağı izleyen süreçte metafiziksel açıdan özellikle Descartes ve politik açıdan Grotius ve Hobbes gibi düşünürlerin görüşlerinin Spinoza felsefesinin yeşermesinde önemli katkıları olmuştur. Ortaçağda Kutsal Kitaplar uyarınca okunarak belirlenen olguları, Yeniçağda artık bilim yönetecektir. Akıl ve bilim çağı olarak da nitelendirilen Yeniçağ, her türden otoritenin sorgulanıp, onlardan özgürleşme çabası olarak hakikat soruşturmasında gerek Tanrı'nın, gerekse kilise ve benzeri bilimum kurumların belirleyiciliğini bireysel vicdana bırakıp, akıl ve bilim rehberliğinde yol almak gerektiğini savunan düşünürlerle dolup taşan bir döneme karşılık gelir. Bu dönemde peş peşe ortaya konan teoriler, yapılan keşifler, akıl ve deneyin aktif kullanımı gibi "ilerletici" somut çalışmalar karşısında, skolastik araştırma ve çalışmalara olan rağbet iyice azalmıştır. Söz gelimi bir yandan Copernicus'un *helyosentrik* evren modeli ve bu modeli destekleyen ve geliştiren Galileo'nun çalışmaları, diğer taraftan ise Kepler'in astronomiye yaptığı katkılar, Newton'un çalışmaları, bir bütün olarak evrenin artık spekülatif açıklamalardan bağımsız olarak bilim ve felsefeyle düşünülüp araştırıldığı yeni bilimsel döneme işaret eder.²¹¹ Ancak bu dönemde filozof ile bilim adamını keskin çizgilerle birbirinden ayırt etmek pek mümkün gözüküyor. 17. yüzyıl filozoflarının neredeyse hepsinde gözlenebilecek olansa, bilime olan sarsılmaz inançlarıdır. Nitekim, dönemin düşünürlerinin genel kabulü, bir bütün olarak dünyanın, insanın ve toplumun geometrik bir düzenle açıklanabileceğine yöneliktir. Benimsenen bu model dış dünyanın,

²¹⁰ Balanuye, a.g.e., s. 50.

²¹¹ Balanuye, a.g.e., s. 54.

toplumun ve insanın, tıpkı evrendeki diğer cisimlerde olduğu gibi, temel fizik yasaları uyarınca anlaşılabilceğini savunur. Söz gelimi Hobbes, Descartes ve Spinoza aynı ölçüde olmasalar da, bu düşünceyi paylaşmışlardır. Bununla birlikte, paylaşılan bu anlayış, filozofların şu ya da bu şekilde etik ve politik kavrayışlarına da sirayet etmiştir.

Büyük keşiflerde matematik ve geometrinin öneminin ciddi manada kavrandığı bilim çağında, filozofların düşünsel serüveninde geometrik yöntem bir hayli işlevsel rol oynamıştır. Bir başka deyişle, 17. Yüzyılın düşünsel atmosferinde her bir bilim dalının açık ve seçik temel dayanaklar olarak aksiyomlarını oluşturması yönünde genel bir eğilim söz konusudur. Bilindiği gibi, Descartes açık ve seçik olmayan her türden önermenin doğruluğunu reddeden “radikal bir entelektüel reform”un öncüsü olmuştur. Ona göre bütün bilimler, metafizik temelli yapılmalıydı, çünkü metafizik kendi kendisini kanıtlayan hakikatler zincirinden müteşekkildi.²¹² Kendi kendisini kanıtlayan hakikatler olduğu sürece ancak şeyler herkes için bilinebilir hale gelebilirdi. En ünlü çıkarımı olan “cogito ergo sum”, kanıtını kendinde taşıyan bir hakikate karşılık gelir. Kendi kendisini açıklayan temellerden hareketle açık ve seçik düşünceler etrafında süregiden ve kendilerine dayanak olan temel önermeler kadar kesinlik ve evrensellik taşıyan sonuçlar türeten bir yapıya Eukleides geometrisinde rastlanır. Nitekim Spinoza da *Principles of Cartesian Philosophy* adlı çalışmasında, Descartes’ın felsefesini bir aksiyom ve tanımlar dizisine indirgeyerek ve buradan birtakım temel sonuçlar elde ederek, geometrik yöntemin bir örneğini verir.²¹³ Bundan başka, *Ethica* adlı ünlü eserini geometrik olarak kaleme alan filozof, eserin beş bölümünün her birinde aksiyom ve tanımlarla başlar ve matematiksel bir kesinlikle sonuçlara gider. Bu eserde salt metafizik konulara değil, fakat etik ve politik açıdan insanın sorunlarına da aynı geometrik düzlemde eğilir.

²¹² 17. Yüzyılın düşünsel iklimi Kartezyanizmin öznenin ön plana alınarak, aklın göklere çıkarıldığı, fakat bütün bu yüceltimlerin yine Tanrı kavramı merkezinden yapıldığı bir veçhete sahiptir. Yani, aklın mutlakiyetini, Tanrı’nın iznini almaksızın henüz tesis edemeyen bir karakteri olan bir felsefi yanı söz konusudur. Bu durum göstermektedir ki her ne kadar akla sarsılmaz bir güven beslense de, insan henüz kendi “özne” olabilme durumundan yeterince emin değildir ve bu yüzden bir kuram oluştururken hala bir dış güce ihtiyaç duymaktadır. Bu güç ise, şüphesiz, varolan her şeye bir bütünlük kazandırması yanıyla Tanrı’dır.

²¹³ Scruton, a.g.e., s. 29.

1. TÖZ KAVRAYIŞI

Sözlük anlamıyla töz -ilk bölümde de vurgulandığı gibi- şeylerin gerisindeki ya da temelindeki dayanak ya da taşıyıcı olarak, kendinde olan, değişmeye maruz kalmayan öze karşılık gelir. Klasik tanımıyla, kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, yani varoluşu salt kendisine bağlı olan ve bununla birlikte kendisi olmaksızın hiçbir şeyin var olamayacağı 'şey'dir. Spinoza "töz" kavramını Aristotelesçi geleneğin kullanımından farklı bir biçimde kullanır. Ona göre geleneksel anlayış tözün kendi kendisinin nedeni olmasının yanı sıra, özünün varoluşunda ihtiva edildiği²¹⁴, yani onun zorunlulukla var olduğu hususunu görmezden gelmiştir. Geleneksel olarak töz ve ilinekleri arasında yapılan ayırım, Spinoza'da töz, öznelitlikler ve moduslar şeklinde tasnif edilir. Onun bu konuda yazmış olduğu başyapıtı **Ethica**'dır.

Spinoza **Ethica**'sına herhangi bir varlık²¹⁵ tasnifi yaparak başlamaz. Bundan farklı olarak var olan şeyleri *kendinde olan ve başka şeyde olanlar* şeklinde²¹⁶ iki kısma ayırır. Bu ayırım aslında felsefe tarihinde yaygın olan *kendi başına var olan ve kendi başına var olamayan* ayırımıdır. Spinoza'nın yapmış olduğu bu tasnif, töz ve *modus* kuramına karşılık gelir. Spinoza'nın ontolojisinde bu kavramların nasıl bir yeri ve/veya rolü olduğunu serimlemek için, öncelikle tözü tanımlamak ve onun neliğini ortaya koymak ve ikinci olarak da onu tanım, aksiyom ve önermelerle geometrik bir düzlemde anlamak gerekir, ki Spinoza tam olarak bunları yapar.²¹⁷

²¹⁴ Benedictus De Spinoza, **Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ethica**, (Latince'den çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 43, 1. Bölüm, 7. Önerme.

²¹⁵ Spinoza *Varlık, Şey, Herhangi bir Şey* gibi aşkın terimlerin kökenlerine ilişkin şöyle bir tespitte bulunur: "Bu terimler, imkanları sınırlı olan insan bedeninin kendi içinde aynı anda ancak belli sayıda imgeyi net şekilde oluşturabilmesinden kaynaklanır. Bu sayı arttıkça, imgeler de bulanıklaşmaya başlar, hatta bu imgelerin sayısı daha da artıp bedenin kendi içinde aynı anda net şekilde oluşturulma imkanlarının çok üstüne çıkarsa, hepsi büsbütün birbirine karışır. Durum böyleyse, (...) insan zihninin aynı anda net şekilde imgeleyebileceği nesne sayısı, bedeninde aynı anda oluşturulabilecek imgelerin sayısı kadar olacaktır. Ama bedendeki imgeler büsbütün birbirine karıştığında, zihin de bütün nesnelere bulanık bir şekilde, hiçbirinin ayırdına varmadan imgeleyecektir ve hepsini sanki bir sıfatın altındaymış gibi görecektir, örneğin Varlık, Şey ya da benzer bir sıfat altındaymış gibi. (...) Bu terimler son derece bulanık fikirleri temsil ederler"; Benedictus De Spinoza, a.g.e., s. 259-263, 2. Bölüm, 40. Önerme, 1. Not.

²¹⁶ Spinoza, a.g.e., s. 35 1. Bölüm, 1. Aksiyom.

²¹⁷ Eserinde ontoloji yapmasına rağmen, Spinoza, "akıllıca" bir hamleyle adını 'Ethica' olarak belirler. Çünkü yazdıklarının yalnızca etik düzlemde yargılanabileceği mesajını vermek ister okuyucuya. Böylece kendini ve sistemini korumaya alır. Bundan başka, adı *Ethica* olan bir ontolojinin nasıl mümkün olduğu gözler önüne serilir; asıl önemli olan budur. Bu, bir ölçüde bu çalışmanın da çıkış noktasıdır. İnsan ve/veya

Spinoza, felsefesinin temeline, geometrik bir ifadeyle, doğrulukları kendiliğinden apaçık olan temel önermeler olarak aksiyomları yerleştirir. **Ethica**'da²¹⁸ söz konusu ilk/temel önermeler olan aksiyomlarla başlayıp, yeşertilen düşünsel evren, bir bütün olarak kavrandığında, okuyucuda bir çeşit hakikat duygusu uyandırır.²¹⁹ Bu nedenle felsefesine temel olarak aldığı aksiyomların ikna edici olup olmadığı sorusu, bu aksiyomlar aracılığıyla gözler önüne serilen muazzam yapının okuyucuda uyandırdığı hakikat duygusuyla önemsizleşecektir. **Ethica**'nın²²⁰ geometrik bir metot ile yazılmasının nedeni, Spinoza'nın bilimum teleolojik yaklaşım ve/veya yanılısamalardan kurtulmak istemesidir. Çünkü geometri bir *telos*²²¹ uyarınca işlemez, fakat özlerle ilgilenir.

"Ethica" sözcüğü günümüzde kullanılageldiği şekliyle düşünüldüğünde, Spinoza'yı anlamak hayli güçleşir. Bu sözcük Spinoza'da, insanın nasıl ve ne şekilde yaşaması gerektiğini salık veren bir takım ahlaki ilkelerle örülmüş değildir. **Ethica**'da bir varlık hiyerarşisi yoktur. Dolayısıyla ne Tanrı, ne insan, ne de başka bir varlığın yüceltilip, diğerlerinin onun iradesiyle belirlendiği bir yapıya rastlanmaz.

Spinoza, beş bölüme ayırdığı **Ethica**'sını, tözü tanımlayarak açar. Onu, kendinde olan ve kendisiyle kavranan, bir başka deyişle kavramını oluşturmak için başka hiçbir şeyin kavramına ihtiyaç duymayan şey olarak tanımlayan Spinoza için, töz sonsuz türde sıfatlara sahiptir ve "evrendeki her şey, irili ufaklı tüm varlıklar kendi başlarına değil, ancak bu tek tözden var olur ve onun dolayısıyla kavranabilir."²²² Bir başka deyişle, her şey aslında tözün açıklamaları ve içerimlemeleridir. Açıklama, "bir öz-açıklama, bir açındırma, bir

diğer varolanlar, en temelde Tanrı'nın kudretinin/gücünün bir derecesi olarak vardır. Bu nedenle işe tözden ya da Tanrı'dan veya Doğa'dan başlamak gereklidir. Yani ontoloji etiği öncelemektedir.

²¹⁸ **Ethica**'nın başlığı şu şekildedir: **Ethica ordine geometrico demonstrata in quinque partes distincta** [Geometrik düzene göre kanıtlanmış ve beş bölüme ayrılmış Ethica]. Her bir bölümde tanımlar yapılmak suretiyle, aksiyomlara ve aksiyomlardan da önermelere geçilir. Son olarak ise bu önermeler üzerine tartışılarak kanıtlamalar yapılır.

²¹⁹ Balanuye, **Spinoza**, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 19.

²²⁰ Deleuze'e göre örneğin Alman Romantikleri için 'bütün'ü en sistematik bir biçimde serimleyen, ancak diğer yandan ise okunduğunda hiçbir zaman bütünü yakalanamadığı hissinin kişide uyandırdığı muazzam bir eserdir, **Ethica**. Deleuze, Goethe'ye gönderme yaparak, onun aynı şeyi on defa okuyup, bütünü hiç anlayamadığını, bununla birlikte her okumasında işin bir başka boyutunu kavradığını yazar; Gilles Deleuze, **Spinoza Üzerine Onbir Ders**, s. 97. Buna ek olarak **Ethica**, bir taraftan kavramsal sistemi en uzağa taşıması nedeniyle okunması özel türden bir felsefi art alanı gerektiren, diğer taraftan ise öncesinde yapılan tanımlar, açıklamalar vs. ile öncesinde hiçbir şey bilmeden rahatlıkla okunabilecek bir eserdir.

²²¹ Burada sözü edilen "telos", antik Yunan filozoflarının kullandığı manada "telos" değil, fakat daha ziyade insanın bilincinde olduğu ya da bizatihi kendi kendisine biçtiği bir erektir; Tülin Bumin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, YKY, İstanbul, 2012, s. 73.

²²² Balanuye, a.g.e., s. 23.

yayma, bir dinamizmdir".²²³ Töz kendini özniteliklerinde açıklar ve öznitelikler de hem tözü açıklarlar hem de moduslarda açıklanırlar, aynı şekilde moduslar da öznitelikleri açıklar. Açıklayan aslında içerimlemektedir de. Deleuze doğadaki her şeyin bu iki devinimin ürünü olduğunu söyler: "Doğa açıklama ve içerimlemenin ortak düzenidir."²²⁴ Bu bağlamda anlama, açıklama ve içerimlemeden sorumlu bir iç akıldır.

Spinoza'ya göre töz [*substantia*], kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen, yani kavramı bir başka şeyin kavramını gerektirmeyen şeydir.²²⁵ Kendisinden önceki plüralist ve düalist töz kavrayışlarına da gönderme yaparak, Spinoza, bu tanıma uyabilecek yalnızca "tek bir töz"ün var olduğunu savunur. Birden çok tözün olduğu durumda, aynı özniteliklere sahip birden çok Tanrı da olacağından, bu anlayış gerçekte töz kavrayışını ters yüz eder. Tözün esasen üç temel özelliği vardır: Birlik, sonsuzluk ve bölünemezlik. Birden fazla tözün varlığı kabul edildiğinde, kabul edilen tözlerin öznitelikleri ya da *modusları* bakımından birbirlerinden ayrı olmaları gerekir. Öznitelikleri bakımından farklı oldukları zaman, aynı özniteliklere sahip iki şeyin olabilme ihtimalinde töz zaten doğası gereği kendi *moduslarından* önce olduğundan²²⁶, bu durumda ortada bir tözü diğerinden ayrı olarak kavrayabileceğimiz bir şey olmayacaktır. Öyleyse "evrende aynı doğaya ya da aynı sığata sahip iki ya da daha fazla töz olamaz."²²⁷ Başka bir deyişle, evrende aynı anda aynı öze/doğaya sahip ya da farklı özniteliklere sahip birden çok tözün olması, töz sonsuzluğu ve mükemmelliği ihtiva ettiği için çelişiktir.

²²³ Gilles Deleuze, **Spinoza: Pratik Felsefe**, (çev. Ulus Baker&Alber Nahum), Norgunk Yayınları, İstanbul, Ekim 2011, s. 53.

²²⁴ Deleuze, a.g.e., s. 54.

²²⁵ Spinoza, a.g.e., s. 33, 1. Bölüm, 3. Tanım.

²²⁶ Spinoza, a.g.e., s. 37,39, 1. Bölüm, 1. Önerme ve 5. Kanıtlama.

²²⁷ Spinoza, a.g.e., s. 39, 1. Bölüm, 5. Önerme.

2. TEK TÖZ OLARAK TANRI ANLAYIŞI

Spinoza tözü Tanrı'yla ya da Tanrı'yı tözle özdeşleştirir.²²⁸ Spinoza'nın sözünü ettiği Tanrı, geleneksel anlamıyla "yığınların Tanrısı" değildir.²²⁹ Nitekim Spinoza'nın Tanrı tasavvuru teizmin ya da monoteizmin tasavvuru değildir. Onun tasavvurunda Tanrı bir Kişi ya da "Ferd" ya da İslami terminolojiyle "Zât" değildir,²³⁰ fakat biricik tözdür. Töz yukarıda da ifade edildiği gibi, "kendi kendisinde var olan ve kendi kendisiyle kavranan, yani kavramını, kendisini oluşturacak başka hiçbir şeyin kavramına borçlu olmayan"dır. Bu nedenle Tanrı tektir ve doğada yalnızca bir tek töz vardır ki bu töz mutlak anlamda²³¹ sonsuzdur.²³² Böylece geleneksel olarak monoteizmde olduğu gibi Tanrı'nın tekliğine yapılan vurgu²³³, monizmin tek Tanrı'sına kaydırılmış olmaktadır. Tek töz ya da tek Tanrı anlayışı, Spinoza'da, monoteist anlayışlarda olduğu gibi "bir ya da tekliği" değil, fakat töz ya da varlık olması bakımından "bir ya da tek"i ifade eder. Burada söz konusu olan, monoteizmden ziyade monizmdir. İki tür monizmden söz edilebilir. Bunlardan ilki yalnızca bir tözün [*only one substance*] varlığını kabul eden felsefi monizmdir. İkincisi ise yalnızca bir Tanrı'nın [*only one God*] olduğunu savunan teolojik monizmdir. Monizmin bu iki türü de Spinoza'nın metafiziğinde kendine yer bulur: tek töz olarak tek Tanrı. Bu bakış açısından felsefi monizm, teolojik olandan koparılamaz.²³⁴

²²⁸ Spinoza yaptığı varlık tasnifinden hareketle töz ya da mutlak töz kavramını ve sonrasında Tanrı tasavvurunu geliştirir. Bir başka deyişle, Spinoza'nın metafiziğinde ontolojiden teolojiye geçilir ve bu geçiş tözün Tanrı'yla bir ve aynı görülmesi suretiyle yapılır. Aslında zorunlu ve olumsal varlık ya da töz ve ilinek tasnifi, onun felsefe tarihinden miras aldığı ayrımlardır.

²²⁹ Spinoza, tek töz olarak söz ettiği Tanrı'nın, tek tanrılı dinlerin Tanrı'sıyla uyuşup uyuşmadığı konusunda herhangi bir açıklama yapmaz.

²³⁰ Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, Selçuk Yayınları, Ankara, 1992, s. 182.

²³¹ Tanrı'nın "mutlak anlamda sonsuz" olmasının altını çizer Spinoza, çünkü bir şey kendi cinsinde de sonsuz olabilir. Ve kendi cinsinde sonsuz olan bir şeyin sonsuz sıfatlara sahip olduğu kolaylıkla yadsınabilir. Fakat mutlak anlamda sonsuz olduğunda, o şeyin özü öze ilişkin her şeyi ifade eder.

²³² Benedictus De Spinoza, **Törebilim-1**, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1996, s. 18, 1. Bölüm, 14. Önerme, 1. Önerme Sonucu.

²³³ Bu noktada Spinoza'nın, tek töz olarak söz ettiği Tanrı'nın, tek tanrılı dinlerin Tanrı'sıyla uyuşup uyuşmadığı konusunda herhangi bir açıklama yapmadığının altının çizilmesi gerekir.

²³⁴ John Carriero, **On The Theological Roots of Spinoza's Argument for Monism**, *Faith and Philosophy*, Vol. 11 No: 4, October 1994, s. 626 vd.; Kazım Arıcan, **Spinoza'nın Tanrı Anlayışı**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 68.

2. 1. Tanrı'nın Nitelikleri

Tanrı, töz ya da varlık olması bakımından tektir. Bu bağlamda Tanrı, *causa sui*'dir (kendi kendisinin nedenidir). *Causa sui* olarak Tanrı, öncesiz-sonrasız, biricik, sınırlanamayan, sonsuz bir töz olup, özü varoluşunda ihtiva edilendir.²³⁵ Spinoza ezeli ve ebedi derken, belli-belirsiz bir süre ya da zamanı kastetmez. Çünkü süre ya da zaman sınırlılığı ihtiva eder. O bununla Tanrı'nın özünü ve bizatihi varoluşu anlatmak ister.²³⁶ Teistler açısından ezeli-ebediliği iki farklı şekilde anlamak mümkündür. Birinci anlayışa göre Tanrı'nın sonsuz bir varlık olarak, varlığına yönelik bir başlangıç ve bitişin belirlenemediğini, yani zamanın her bir anında mevcuttur. Buna göre Tanrı, geçmiş zamanın her bir anında var olmuş olup, şimdi de var olmakta ve gelecekte de var olmayı sürdürmekte olacaktır [*inside time*]. İkinci anlayış ise Tanrı'yı zaman dışında [*outside time*] bir varlık olarak tasavvur eder. Bu görüşün savunucularına göre –Augustinus, Boethius, Anselmus, Aquinas, Descartes vd.- Tanrı için zamanın tamamı bir şimdidir.²³⁷ Tanrı için bir geçmiş, şimdi ve gelecek zaman dilimi söz konusu olamaz. Bu iki anlayış her ne kadar kendi içerisinde bazı sorunları ihtiva etse de, Spinoza'nın Tanrı'nın ezeli-ebediliğine ilişkin görüşlerinin, ikinci kanada daha yakın olduğunu söylemek mümkündür.

Varoluşu zorunlu olan, yani bilfiil ve zorunlu olarak varolan Tanrı, hiçbir şey tarafından sınırlanamayan ya da kendisine müdahale edilemeyen bir varlıktır. O'nun dışındaki her şey, O'nun özniteliği ya da *modusları* olmak durumundadır. Spinoza'ya göre "Tanrı'dan başka bir töz ne var olabilir ne de kavranabilir."²³⁸ Bu bağlamda yukarıda töz için ifade edilen tüm hususlar, Tanrı için de geçerlidir. Nitekim bu konuda şöyle der: "Tanrı derken mutlak anlamda sonsuz varlığı anlıyorum; başka bir deyişle her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü."²³⁹

Tanrı sonsuzdur. Sonsuz olan bir Tanrı ise bölünemezdir: *Tözün herhangi bir sıfatı onun bölünebilirliğini ima ediyorsa o sıfatı doğru bir şekilde kavramamız mümkün*

²³⁵ Bir şey eğer varolmayan olarak kavranabiliyorsa, o şeyin özü varoluş içermiyor demektir; Benedictus De Spinoza, **a.g.e.**, s. 37, 1. Bölüm, 7. Aksiyom.

²³⁶ Spinoza, **Ethica**, (Latince'den çev. Çiğdem Dürüşken), s. 35, 1. Bölüm, 8. Tanım.

²³⁷ Zeki Özcan, **Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma**, Alfa Yayınları, İstanbul, 1999, s. 208.

²³⁸ Spinoza, a.g.e., s. 63, 1. Bölüm, XIV. Önerme.

²³⁹ Spinoza, a.g.e., s. 33, 1. Bölüm, VI. Tanım.

*değildir.*²⁴⁰ Sorun, tözün parçalara ayrıldığında, parçalarının onun doğasını koruyup koruyamayacağına ilişkindir. Parçalarının tözün doğasını koruyacağı kabul edildiğinde, zorunlulukla söz konusu parçaların da sonsuz ve kendi kendilerinin nedeni olduğu kabul edilmek durumundadır. Bu durumda ise birden çok töz ortaya çıkacaktır, ancak tözün tanımı ve doğası gereği böyle bir durum saçmadır. İkinci olarak, parçalarının tözün doğasını koruyamadığı, yani o doğaya sahip olmadıkları varsayıldığında, bu kez, bir bütün olarak tözün eş parçalara ayrılabilmesi ve onun doğasına aykırı bir biçimde var olmasının engelleneceği durumu ortaya çıkar ki bu durum da saçmadır. Çünkü tözün doğası yalnız sonsuz olarak kavranabilir, fakat parçalarından söz edildiğinde, her bir parça sonlu birer töz olacağından, doğasının kavranması mümkün olmayacaktır.²⁴¹ Bir başka deyişle, mutlak anlamda sonsuz olan Tanrı'nın bölünemez olması, sonsuz niteliklere sahip birden çok Tanrı'nın olamayacağı anlamına gelir. Sonsuz ve bölünemez olması ise O'nun teklifini ortaya koyar.

Öte yandan, Spinoza için Tanrı biricik özgür varlıktır. Özgürlük, bir şeyin kendi doğasının zorunluluğuyla eylemesidir. Tanrı, kendi doğasının zorunluluğuyla eyleyen varlık olma anlamında özgürdür. Nitekim Spinoza şöyle der: "Salt kendi doğasının zorunluluğu sonucunda varolan ve eylemini sadece kendisi belirleyene özgür denir; başka bir şey tarafından var olmaya ve kesin olarak şu ya da bu şekilde bir şey yapmaya zorlanana ise zorunlu ya da daha doğrusu kısıtlı denir."²⁴² Tanrı, zorunluluk sınırlarında eyler. Öyleyse O'nun eyleminin zorunluluğunu bilmesi, gerçek özgürlüğünü ifade eder. Bir başka deyişle, Tanrı'nın özgürlüğü ile zorunlu bir varlık olması bir ve aynı anlamdadır. Özgürlüğü özünün bizatihi kendisi tarafından belirlenmesinden ileri gelir. Yani Tanrı, self-determinasyonun (kendi kendini belirlemenin) bizatihi kendisi olan bir varlık olarak özgürdür. Spinoza'da özgürlük, kavramın tarihselliği içerisinde yüklendiği/kazandığı ve/veya maruz kaldığı anlamlar dikkate alındığında, alışıldık olanın dışında, sistemi uyarınca içi doldurulan bir kavramdır. Ona göre özgür olan, kendi doğasının zorunluluğuyla var olup, bizatihi kendisi tarafından belirlendiği şekliyle eyleyendir.²⁴³ Buna karşılık, kendisi dışında belirlenerek var

²⁴⁰ Spinoza, a.g.e., s. 61, 1. Bölüm, 12. Önerme.

²⁴¹ Spinoza, a.g.e., 63, 1. Bölüm, 13. Önerme Sonucu.

²⁴² Spinoza, a.g.e., s. 35, 1. Bölüm, 7. Tanım.

²⁴³ Spinoza, Tanrı'nın her şeyi bilen bir varlık olmasını insan özgürlüğü bakımından değerlendirip, bununla doğrudan bir ilişki kurmadığı gibi, olası ilişki sonucunda tecessüm edebilecek sorunlardan söz etmez.

olan ve yine kendisi dışında bir şeyin belirlenimi altında ya da zorlamasıyla eylemde bulunan şeye de zorunlu denir.²⁴⁴ Spinoza'ya göre Tanrı'nın mutlak olarak özgürlüğü, O'nun salt kendi doğasının zorunluluğu ile var olmasından değil, fakat kendi başına var olması ve en önemlisi kendi kendisinin nedeni olmasından kaynaklanmaktadır.²⁴⁵

Bu bağlamda Spinoza'nın zorunluluk anlayışı gündeme gelir.²⁴⁶ Spinoza'nın ontolojisinde ne Tanrı ne de Doğa olduğundan başka türlü olamaz. Çünkü karşılıklı olarak birbirlerini gerektirirler. Başka bir deyişle, doğanın başka türlü olamayışının nedeni Tanrı iken, Tanrı'nın başka türlü olamayışının nedeni de Doğa'dır. Birinin düzeni farklı olursa, diğersinin de doğası farklı olacaktır (eşbiçimlilik): *Varlıklar Tanrı tarafından farklı bir şekilde meydana getirilmiş olsalardı, Tanrı'yu en mükemmel Varlık olarak düşündüğümüz için, O'na atfetmek zorunda kaldığımız doğadan farklı bir doğa atfetmek zorunda kalacaktık.*²⁴⁷ Bu noktada, zorunlulukla var olan Tanrı'nın varlığından gelen zorunluluğun başka her şeyi zorunlu hale getirip getirmeyeceğine ilişkin bir sorgulama yapılabilir ve soru şu şekilde formüle edilebilir: Mademki şeyler Tanrı'dan zorunlulukla çıkıyor, o halde çıkan şeyler de zorunlu ve sonsuz mudur?

Spinoza, Tanrı'nın gücünün dört şekilde belirlediğini ifade eder. Tanrısal yasalar dışta bırakılarak, Tanrı'nın sadece *omnipotence* özelliğine dikkate alındığında, "mutlak güç" [*absolute*] sahibi olduğu; Tanrısal yasalar bağlamında bakıldığında, "düzenleyici güç" [*regulated*] olduğu; evreni belli bir düzen içinde tutup, muhafaza etmesiyle, "olağan güç" [*ordinary*]ü olduğu; ve son olarak da belli düzenin dışında gerçekleşen şeylerle "olağanüstü güç" [*extraordinary*] sahibi olduğu görülür.²⁴⁸

²⁴⁴ Spinoza, a.g.e., s. 35, 1. Bölüm, 7. Tanım.

²⁴⁵ Bazı eleştirmenler Spinoza'nın Tanrı tasavvurunun teizmin Tanrı anlayışıyla bağdaşmaması nedeniyle ona ciddi eleştirilerde bulunmaktadır. Söz gelimi Spinoza'nın paradoksal bir biçimde sonsuz akla ve iradeye sahip olduğunu söylediği Tanrı'nın özgür iradesinin olmadığını ve bu görüşün teistik bir tasavvurla bağdaşmadığını ya da böyle bir Tanrı anlayışının teizmin Tanrı anlayışı olduğuna inanmanın güç olduğunu öne sürenler olmuştur; Arican, a.g.e., s. 90. Spinoza'yı bu pencereden okuyup eleştirmek, içerisine hiç girmeksizin dış bir cihetten okumanın bir sonucu olsa gerektir. Bu eleştirmenlere her şeyden önce, "Spinoza'nın sorunu, kendi Tanrı tasavvurunun teizmin Tanrı'sıyla bağdaştırmak mıydı?" sorusunun sorulması gerekir.

²⁴⁶ Spinoza'nın terminolojisinde *necessary* terimi *essential'a* ve *congingent* terimi *accidental'a* karşılık kullanılır.

²⁴⁷ Spinoza, a.g.e., s. 123, 1. Bölüm, 2. Not.

²⁴⁸ Benedictus De Spinoza, *Complete Works, Principles of Cartesian Philosophy and Metaphysical Thoughts*, (Trans. By Samuel Shirley), Edited, with Introduction and Notes, by Michael L. Morgan, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, Cambridge, 2002, s. 202-203.

Spinoza'ya göre doğada olumsal (*contingentes*) olarak değerlendirilebilecek hiçbir şey yoktur, fakat her şey zorunludur.²⁴⁹ Bir şeyin zorunlu olması ya özünden ya da nedeninden dolayıdır. Çünkü bir şeyin varoluşu, ya özünden ya da etkin bir nedenden çıkar. Zorunlu olan bir şeyin özünde ve tanımında hiçbir çelişki bulun(a)maz. Bununla birlikte, özü ve tanımı çelişki ihtiva eden şeyler "imkansız"dır (*impossibile*). Bunun yanı sıra, özüyle ilgili açık ve seçik bir biçimde hiçbir şey ileri sürülemeyen, yani özünün bir çelişki ihtiva edip etmediği tespit edilemeyen ya da edilse veya bilinse bile içinde bulunduğu varlık düzeni kavranamadığından dolayı özü hakkında hiçbir şey söylenemeyen şeyler de olumsal (*contingens*) olarak adlandırılır. Bir başka deyişle ne zorunlu ne de imkansız olana "olumsal" denir.

Spinoza için Tanrı'nın her şeyi yaratması ile her şeyin nedeni olması aynı anlamdadır. Bir neden olarak Tanrı, sonuca ilişkin her şeyi kendinde kapsayandır, yani her şeyin etker nedenidir. Tanrı bir ilk nedendir. O'nun diğer bütün her şeyin ilk nedeni olması, bilgisinin diğer bütün her şeyin bilgisinden önceliğini gerektirir. Eğer Tanrı bir ilk nedense, O'nsuz hiçbir şey varolamaz ve tasarlanamaz. Bilgisi bakımından her şeyi kuşatır. O, âlemdaki her şeyin nedeni olduğundan, her şeyi zorunlulukla bilir. Bununla birlikte, O'nun bilgisi insanın bilgisiyle karşılaştırılmaz. Çünkü insan, düşünce özniteliğinin *modus*larıyla bilebilmektedir ancak. Bununla birlikte, Tanrı şeylerin nedeni olduğundan, şeylerin ontolojik konumu, Tanrı'nın bilgisinde temellenir. Bir başka deyişle, şeyler her ne kadar epistemolojik bakımdan ezeli olsalar da, ontolojik bakımdan sonludurlar.

Spinoza Tanrı'yı "irade sahibi" varlık olarak telakki eder. Ancak irade sahibi olması, istediğini ya da dilediğini yapan olmaktan ziyade, nedenlerin zorunluluğuyla eylemde bulunmasına karşılık gelir. Ancak Spinoza'ya göre Tanrı'ya mutlak irade atfetme adeti vardır. Spinoza'nın Tanrı'sının yaratma eyleminde, bir irade özgürlüğüyle şeyleri *ex nihilo* var etme ya da ereksel bir eylem söz konusu değildir. Şu halde Spinoza'nın yaratmayla kastettiği, her şeyin determine edilmesi, yani Tanrı'nın şeyleri zorunlulukla meydana getirmesidir veya üretmesidir: zorunlu determinasyon: "Tanrı, halihazırda yerleşik kıldığımız bütün şeylerin yaratıcı(*creator*)sıdır(...) Biz diyoruz ki yaratma hiçbir nedenin etker nedenin ötesinde olmadığı; ya da yaratılmış bir şeyin varlıkta kalması için Tanrı

²⁴⁹ Benedictus De Spinoza, a.g.e., s. 121, 1. Bölüm, 1. Not.

dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı bir işlem (operation) dir”.²⁵⁰ Spinoza’nın Tanrı’sı evrenin aşkın değil, fakat içkin nedeni²⁵¹ olarak bir üreticisidir. **Ethica**’da serimlenen bu tek töz temelli içkin ontoloji, doğanın üstünde ya da dışında herhangi bir iradenin olmadığını gösterir.²⁵²

2. 2. Tanrı Kanıtlanması ve Antropomorfik Tanrı Tasavvurlarının Kritiği

Tanrı’nın var olup, var olmadığına ilişkin bir soru, aslında, Spinoza için bir önem arz etmez²⁵³, çünkü O’nun varlığı tartışma götürmez bir gerçektir. Tanrı’yı var-değil olarak tasavvur etmek, bir üçgenin dört köşeli olduğunu söylemekten farksızdır. Bu nedenle, Tanrı’nın varlığını yadsımak beyhude bir anlamının ötesine geçmez. Ancak bütün bunlar, Tanrı’nın var olduğuna inanmamızı sağlayacak düzeyde açıklamalar mıdır? Tanrı’nın varlığının yadsınamaz olması, en temelde, O’nun varlığına ilişkin bir takım kanıtların olması gerektiğini telkin eder.

Spinoza Tanrı’nın varlığının biri *a priori*, diğeri ise *a posteriori* ya da ontolojik ve kozmolojik olmak üzere iki şekilde kanıtlanabileceğini ileri sürer.²⁵⁴ Tanrı’nın varlığına yönelik ileri sürdüğü ontolojik kanıt, felsefe tarihinde Anselmus, Aquinas, Farabi, İbn Sina, Descartes, Leibniz gibi- pek çok filozofta rastlandığı şekliyle, en temelde Tanrı bizatihi Tanrı kavramının kendisiyle O’nun varlığını kanıtlamaya çalışır. Buna göre, nasıl ki bir kare fikrinden, onun dört köşeli olduğunu anlıyorsak, aynı şekilde Tanrı idesinden ya da kavramından da O’nun var olduğunu anlayabiliriz. Yani Tanrı kavramı ile var olma

²⁵⁰ Spinoza, *Complete Works, Principles of Cartesian Philosophy and Metaphysical Thoughts*, “Of Creation”, s. 203.

²⁵¹ Biricikliği ve tekliği içerisinde bakıldığında neden, özsel olarak içkindir. Ve üretmek üzere kendinde kalır, ürettikleri de onun dışına çıkmaz, fakat içinde kalır.

²⁵² Balanuye, a.g.e., s. 24.

²⁵³ Benzer şekilde Tanrı’nın mutlak iyiliğiyle ya da mükemmeliğiyle dış dünyadaki kötülüklerin ya da olgusal durumların nasıl bağdaşabileceği türündeki bir soru da Spinoza için anlamlı değildir. Çünkü soruda ihtiva olunan Tanrı, ‘yığınların antropomorfik Tanrısı’dır. Spinoza’ya göre Tanrı veya Doğa, iyi ve kötü gibi morallerin ötesindedir. Bu bağlamda ne Tanrı’nın ne de Doğa’nın iyiliğinden ve/veya kötülüğünden söz edilemez. Bir başka deyişle soru şu şekilde de formüle edilebilir: Madem ki bütün her şey Tanrı’nın mutlak anlamda mükemmel olan doğasından çıkmaktadır, o halde neden doğada bu denli eksiklik söz konusudur? Spinoza haklı olarak formüle edilen bu soruyu şöyle yanıtlar: “şeylerin mükemmelliği doğalarına ve güçlerine göre değerlendirilmeli; şeyler insanın duyularına hitap ediyor ya da tatmin etmiyor diye ya da insanın doğasına yararlı ya da zararlı diye daha az mükemmel ya da daha çok mükemmel olarak değerlendirilemez”; Benedictus De Spinoza, a.g.e., s. 155, 1. Bölüm, 36. Önerme, Ek.

²⁵⁴ Spinoza, a.g.e., s. 53-61, 1. Bölüm, 11. Önerme, Kanıtlama.

arasında, sütün beyazla olan ilişkisi gibi içsel bir ilişki söz konusudur. Hatta Tanrı, var olmasını engelleyen hiçbir neden olmadığından, zorunlu olarak vardır. Zorunlu varlık olarak Tanrı, mutlak güç sahibidir. O'nu var-değil olarak tasavvur etmek -ki bu mümkün değildir- aynı zamanda O'nun güçsüz olduğunu söylemek anlamına gelir ki, bu durum kendi içinde zaten çelişkilidir.

Tanrı'nın varlığını kanıtlama hususunda Spinoza'nın ileri sürdüğü ikinci kanıt – kozmolojik olan- ise evrenin varolduğu yargısı üzerinden Tanrı'nın varlığını çıkarsayan bir kanıt türüdür. Buna göre *kosmosla ilgili olumsal olgular, kendi varoluşu açıklanmaya muhtaç olmayan zorunlu bir varlığın varoluşuyla açıklanır. İlk neden kanıtı olarak da bilinen kozmolojik kanıtta varlıklar evreninde her bir şeyin varlığa gelip, varlıkta kalmasını sağlayan bir kuvvete ihtiyaç duyulur. Bu kuvvet şüphesiz sonsuz varlık olarak Tanrı'dır. Evren, Tanrı'nın zorunlu doğasından zuhur etmiştir: Cebir hesapları ve gökyüzündeki gökkuşağının güzelliği de, Tanrı'nın görkemli (glarius) yaratmasının nazik tezyinini göstermektedir. Aynı şekilde, ilahi yasayla, sonsuz sayıdaki minnacık su damlacıklarının üzerine güneş ışınlarının yansımaları kırılmaya neden olmakta, böylece Tanrı'nın yaratmasındaki güzellik açığa çıkmaktadır.*²⁵⁵ Tanrı her şeyi en yetkin bir tarzda meydana getirmiştir. Şeyler, O'nun sonsuzluğu ve zorunluluğuyla en üstün ve yetkin tarzda varlığa gelmiş ve varlıkta kalmaktadırlar.

Spinoza, bir budalanın evren karşısındaki şaşkınlığı sonucunda varılan bir çıkarımdan ayırt etmek için, şeylerin tanrısal doğanın zorunluluğuyla ve en üstün bir tarzda varlığa geldiğinin bilinciyle akılyürütüp, derinlikli bir tefekkür sonucunda Tanrı'nın varlığının kesinliğine varıldığını savunur. Bir başka deyişle, Tanrı'nın mükemmelliğinin bilincine ancak derin bir düşünmeyle varılabilir. Bununla birlikte, derinlikli bir düşünme yerine Tanrı'yı kendilerindeki karakterle tasavvur eden geleneksel Tanrı tasavvurları ya da kendi tabiriyle Tanrı'yla ilgili bütün önyargılar tek bir noktada düğümlenmektedir. Spinoza'ya göre insanlar genel itibarıyla doğadaki her şeyin tıpkı kendileri gibi belli türden bir ereğe doğru ilerlediğini ya da eylediğini sanmaktadırlar. Bu bağlamda Tanrı'nın da her şeyi bir amaç dahilinde yönettiğini ya da belirlediğini düşünmektedirler. Çünkü her şeyin

²⁵⁵ Benedictus De Spinoza, *Algebraic Calculatin of Rainbow&Calculatin of Chances*, Edited and Translated by M. J. Petry, Martinus Nishoft Publishers, Boston, Lancaster, 1985, s. 31-35; Arıcan, a.g.e., s. 100-101.

insan için, insanın da Tanrı'nın kendisine hizmet etmesi için yaratıldığını düşünmektedirler. Söz gelimi insanın eylemsellik alanındaki iyi-kötü, sevap-günah, güzel-çirkin vb. değerler, Spinoza'ya göre,²⁵⁶ hep bu inanişin ürünleridirler.²⁵⁷ Doğaya atfedilen ereksellik, aslında insanın henüz bilimsel düşünce evresine geçmediği, doğal ortamında olduğu zihinsel bir durumun ürünüdür. Yani doğadaki ereksellik, öznenin de sahip olduğu düşünülen özgürlükten çıkarsanmıştır.

Aslına bakılırsa bu durum gayet anlaşılabilir; çünkü insana ilişkin bir çözümlemeye gözlemlenebilecek şeylerden biri, insanın nedenlerin bilgisinden bihaber dünyaya geldiğidir. Varlıkların düzenini ve nedenlerini bilmeksizin doğan insan varlığı, dünyaya geldikten sonra öncelikle kendisine fayda sağlayacak şeylere yönelir ve onun farkında olduğu en önemli şey belki de yalnızca bu yönelimini güdüleyen arzularıdır. Bu durum tespiti göstermektedir ki insanlar ilkin kendi seçimlerinin ve arzularının farkına varırlar. Kendi seçimlerinin ve arzularının farkında olmaları hasebiyle de kendilerinin özgür olduğunu sanırlar. Çünkü kendilerini yönlendiren nedenlerin farkında değildirlir. Dolayısıyla, onlar yalnızca vuku bulan olay ve olguların son nedenleriyle ilgilenirler.²⁵⁸ Bir şeyin ya da vuku bulan bir olayın son nedenini genellikle bir dış kaynakta arama eğiliminde olan insan, söz konusu nedeni dış kaynakta bulamadığında ancak kendine döner. Kendi içine döndüğünde ise doğa içerisinde kendisine sunulmuş olan hazır şeylerden hareketle, tıpkı kendi ürettiği araçlarda olduğu gibi, doğanın da özgür bir biçimde bütün her şeyi sırf kendi hizmetine sunduğu çıkarımını yapar. O, eylemini yönlendiren yararlılık ilkesi ve özgür irade ilkeleriyle bir araya geldiğinde, doğayı amaçlar ve araçlar olmak üzere iki ayrı düzlemde okumaya başlar. Eylemsellik alanında kullandığı ve karşılaştığı bütün doğal şeylerin bir şeye (ereğe) erişmek ya da onu gerçekleştirmek üzere birer araç olduğunu sanır. Bütün bu doğal araçları var kılanın ya da forme edenin kendisi olmadığını da farkındalığıyla, bir dış nedene ihtiyaç duyar. Böylece bütün bunları kendisine sunduğunu zannettiği bir yönetici tahayyülü geliştirir. Bu tahayyülü ise -hayalgücüyle eriştikleri yöneticinin varlığıyla ilgili henüz bir bilgileri olmadığından- zorunlulukla kendi ölçülerince ona bir karakter biçer:

²⁵⁶ Aslında ona göre bu türden inanişların temelinde insan zihninin doğası bulunur.

²⁵⁷ Spinoza, a.g.e., s. 135, 1. Bölüm, 36. Önerme, Ek.

²⁵⁸ Spinoza, **Törebilim-1**, (çev. Aziz Yardımlı), s. 41-50, 1. Bölüm, 36. Önerme, Ek.

...her insan kendi karakterine bakıp kafasında tanrı için değişik ibadet şekilleri geliştirdi; bu tanrı her şeyden, herkesten çok onu sevsin ve bütün doğayı onun keyfine ve doymak bilmez hırsına uygun olarak yönetsin istedi. İşte bu önyargı sonradan batıl inanca dönüştü ve insan zihninin derinlerine kök saldı; herkesin varlıkların nihai amaçlarını anlamak ve açıklamak için bunca uğraş vermesinin nedeni oldu bu önyargı. Ama insanoğlu doğada hiçbir şeyin boşuna yaratılmadığını (yani doğada insanın yararına olmayacak hiçbir şeyin olamayacağını) göstereceğim diye böyle yana yakıla araştırmalar yaparken, sanırım sadece doğanın ve tanrıların insanlar gibi hezeyan içinde olduğunu gösterebildi. Tanrı aşkına, baksanıza sonunda olanlara! Doğadaki bunca rahatlığa karşın insanoğlu bunca rahatsızlık yaşamaya mecbur kaldı, fırtınalara maruz kaldı mesela, depremlere, hastalıklara ve daha nicelerine. Bu kez şöyle düşünmeye başladı, bütün bu felaketler tanrıları öfkeliendirdikleri için başlarına geldi, çünkü yanlış işler yapıp tanrılara zarar verdiler ya da tanrıların kendine özgü ibadet şekillerine harfiyen riayet etmediklerinden günah işlediler. Günlük yaşamlarında edindikleri deneyimler onlara bunun tersini söylese de, yaşadıkları sayısız örnek bu tür felaketlerin hiç fark gözetmeden hem dindarların hem de dinsizlerin başına gelebileceğini kanıtlaya da, yine de kafalarında kök salmış bu önyargıdan bir türlü vazgeçemediler; çünkü başlarına gelen bu olayları, nasıl kullanacaklarını bilemedikleri aletler gibi değerlendirmek onların kolaylarına geldi, böylece sistemi toptan yok edip yeni bir sistem kurmaktansa, nasıl cahil doğdular öyle de yaşayıp gittiler. Bunun sonucunda kesin bir karara vardılar, demek ki tanrıların hükümleri insan algısının çok çok üstünde. Sadece bu karar bile hakikatin sonsuzca insanlıktan saklanmasına yeter de artardı bile...²⁵⁹

Spinoza'ya göre yanlış insanlara kendini zorla benimsetir. Çünkü insanlar hakiki olanın ne olduğunu sonradan öğrense bile, önceki inançlarına sıkı sıkıya sarılırlar; yanlışlarını sürdürürler. Bu nedenle Tanrı'yı kendilerine benzetmeleri yönündeki bu anlamaları da kendini onlara zorunlu olarak empoze eder. Bu zorunlu denilebilecek türden yanlışlar, ancak Tanrı'nın ne olduğu gerçekten bilindiğinde, yani O'nun upuygun bilgisine erişmek suretiyle ortadan kalkacaktır.²⁶⁰ Spinoza bu konuyla ilgisinde şu örneği verir:

...güneşe baktığımızda bizden yaklaşık 200 ayak uzaklıkta olduğunu hayal ederiz, ama bizim yanlışımız sırf onu böyle hayal edişimizden kaynaklanmaz, güneşi böyle hayal ederken onun gerçek uzaklığını ve onu böyle hayal edişimizin nedenini bilmememizden kaynaklanır. Hatta sonradan güneşin dünyanın çapından 600 kez daha uzak olduğunu öğrensek bile yine de bize yakın olduğunu hayal ederiz; çünkü güneşi bize bu kadar yakın olarak hayal edişimizin nedeni onun gerçek uzaklığını bilmememiz değil, bedenimizin güneşin etkisinde olduğu sürece aldığı halin güneşin özünü içermesidir.²⁶¹

Açıkça görülmektedir ki konunun önünde sonunda düğümlendiği husus Tanrı'nın neliği sorunsalıdır. İnsanlar genellikle bir şeyin doğasını açıklamaktan çok, onu ya övmeyi

²⁵⁹ Spinoza, **Ethica**, (Latince'den çev. Çiğdem Dürüşken), s. 139-141, 1. Bölüm, 36. Önerme, Ek.

²⁶⁰ "Vahye dayanmayan bir Tanrı bilgisi" (religio naturalis) mümkündür.

²⁶¹ Spinoza, a.g.e., s. 250-251, 2. Bölüm, 35. Önerme, Not.

ya da yermeyi yeğlerler. Bunun en önemli nedeni ise insanların nesnelere moral bir değer atfederek yaklaşmalarıdır. Bu ise onları 'finalist yanılısıma' tuzağına çeker.

İnsanlar bu düşünme biçiminden ya da genel önyargısal modelden²⁶² ancak matematik sayesinde kurtulma olanağı bulabilmişlerdir. Çünkü matematik şeylerin son nedenleriyle değil, fakat şekillerin özleriyle, öz nitelikleriyle ilgileniyordu. Onlar, matematik aracılığıyla söz konusu düşünme biçimleri üzerinde derinleşebilmiş ve böylece varolanlarla ilgili doğru bilgiye erişebilme olanağı bulabilmişlerdir. Bir başka deyişle, eylemlerini yararlılık ilkesince belirleyen ve bu yüzden doğanın gerçek düzenine vakıf olamayan insan, ancak ve ancak kendi eylem ve amaçlarını paranteze alıp, doğayı temaşa etmesi suretiyle gerçek düzeni kavrayabilir ki bunun olanaklı bir yolu, hatta tek yolu doğayı geometrik bir modelde okumaktır. Filozofun görevi, bir şeyi övmekten ya da yermekten ziyade, onu anlamaktır. Bu bakımdan filozof önce geometrici olmalıdır. Çünkü geometrik tavır, finalizm tuzağından kurtaracak tek yoldur.²⁶³ Böylece şeylerin ya da olup bitenlerin neye yaradığıyla ilgili merakın üstüne yükselip, onları kendi içsel bütünlüklerinde, nasıl oldukları gibi olduklarını ortaya koymak mümkün hale gelecektir. Bunun için de büyüden arındırma yolunda ilerlemeyi sürdürmek gerekir. Gerek eski gerekse yeni batıl inançlar yitirildiğinde, nihayetinde gerçeğin içinde bir anlam keşfedilir. Dünyayı büyüden arındıran sürecin kendisiyle birlikte yepyeni bir büyüyle karşılaşılır. Bununla birlikte Tanrı'nın her şeydeki varlığının farkına varılır ve Tanrı'nın ürünlerini keşfetmek suretiyle O'nun ürünleri sevilir.²⁶⁴

Sonuç olarak Spinoza'ya göre doğanın, insanlarda olduğu gibi, belli bir amacı yoktur. Böyle bir amacın olduğunu iddia eden 'genel önyargı' bütünüyle hayalgücünün bir ürünüdür. Çünkü hayalgücü, son nedenleri ilk ya da ilk nedeni sonuçmuş gibi gösterir:

Varlıkların doğasını hiç anlamayanların, onları sadece hayallerinde canlandıranların varlıklarla ilgili söyleyebilecekleri hiçbir şey yoktur, çünkü hayalgücünü akılla karıştırırlar, dolayısıyla varlıklar ve onların kendine özgü doğaları hakkında böylesine cahil olduklarından, tartışmasız şekilde doğada bir düzen olduğuna inanırlar. Çünkü varlıklar duyularımızla algılayabileceğimiz türde bir düzene sahip olduğunda onları kolaylıkla hayal edebilir, dolayısıyla kolaylıkla da hatırlayabiliriz ve çok iyi bir düzene sahip olduklarını söyleriz; tersine durumda da, berbat bir düzene sahip olduklarını ya

²⁶² Spinoza'nın eleştirdiği Tanrı tasarımı, muayyen bir dinin ya da öğretinin tasarımı değildir, fakat daha ziyade bütün hepsinin temelinde olduğunu düşündüğü paradigmayı hedef almaktadır.

²⁶³ Spinoza **Ethica**'yı tam da bu nedenle geometrik bir tavırla kaleme almıştır.

²⁶⁴ Scruton, **Spinoza**, s. 150-151.

da karışık olduklarını söyleriz. Sonuncusuyla kıyaslandığında ilkin bizi daha mutlu ettiğinden onu kolay hayal edebiliriz, çünkü insan düzeni karışıklığa tercih eder, sanki düzen bizim hayal gücümüzün bir ürünü değil de, doğada olan bir şeymiş gibi; sonra da Tanrı'nın her şeyi düzenli olarak yarattığını söyler, böylece hiç farkında olmadan aslında Tanrı'ya da insanın hayal gücünü atfetmiş olur, ama bununla Tanrı'nın insanın hayal gücünü göz önünde bulundurup şeyleri insanların daha kolay anlamaları için böyle bir düzene oturttuğunu kastediyorsa o başka. Belki de hayal gücünü çok çok aşan bir sürü şey keşfettiklerini ve çoğu şeyin zaten zayıf olan hayal güçlerini daha da karıştırdığını görünce paniğe kapılmamak için böyle bir düzen fikri geliştirmişlerdir, kimbilir.²⁶⁵

Şu halde esas sorun, insanların gerçek varlıkları hayalgüçlerinde yarattıkları şekillerle karıştırmalarıdır.²⁶⁶ Genel bir ifadeyle, insanlar hayalgücü ve akıl gibi iki güç tarafından yönlendirilirler. Bu bağlamda yapılacak her açıklamanın insanların bu iki yönüne göndermeyle oluşturulması, dolayısıyla bu iki yönün de tatmin edilmesi beklenir. Spinoza'nın bu konudaki açıklamaları hem dinsel hem de felsefi ya da hem hayalgücü hem de akıl açısından önemlidir. O, akıl ürünü ve hayal ürünü oluşumlar arasında bir ayırım yaparak, şöyle der:

Öyleyse sıradan insanın doğayı açıklamak için kullandığı tüm bu kavramlar, sadece hayal gücünün yarattığı birer resim; hiçbiri varlıkların hakiki doğasını ortaya koymuyor, sadece hayal gücünün yapısını ortaya koyuyor. Bu kavramlara birer ad verildiğinden, sanıyorsunuz ki bunlar hayal gücümüzden bağımsız olarak varolan oluşumlar. Ben bunlara akıl ürünü oluşumlar yerine hayal ürünü oluşumlar diyorum.²⁶⁷

Spinoza'ya göre hayalgücüne dayalı düşünceler Tanrı'yı *sub specie durationis* [zamanın/akışın görünümü altında] tasavvur ederler ve genellikle de insanın sonlu tutkularına ve ifadelerine sahipmişçesine tasvir ederler. Bilindiği gibi, Kant'a göre saf aklın ayartıcılığının asla üstesinden gelinemez. Spinoza için de insanların, ebedilik görünümü altında *transcendental* bir perspektife doğru çabalamaları, doğaları gereğidir. Akıl doğası gereği şeyleri gerçek [vere], zorunlu ve sonsuzluğun ışığı altında [*sub quadam aeternitatis specie*] algılar ve/veya temaşa eder.²⁶⁸ Aklın ezeli-ebedi olana ilişkin özlemi, her ne kadar metafiziksel kuramlarda ortaya çıkabilecek hataların kökeninde olsa da, pratik olana bir temel sağlar.

²⁶⁵ Spinoza, a.g.e., s. 149-150, 1. Bölüm, 36. Önerme, Ek.

²⁶⁶ "Doğadaki varlıkları sadece onların imgeleriyle açıklamaya kalkan filozofların arasında bunca görüş ayrılığının olmasına hiç şaşmamalı!"; Benedictus De Spinoza, a.g.e., s. 259-263, 2. Bölüm, 40. Önerme, 1. Not.

²⁶⁷ Spinoza, a.g.e., s. 153, 1. Bölüm, 36. Önerme, Ek.

²⁶⁸ Spinoza, a.g.e., s. 273, 277, 2. Bölüm, 44. Önerme ve Sonucu.

O halde Spinoza için özgürlük düşüncesi bir yanılsama; erek ise nedenlerin bilgisizliğinden kaynaklı büyük bir önyargı; irade ise neye karşılık geldiği bile açık olmayan bir düzmece terimdir. İşte bu üçü, klasik sistemin üzerinde yükselmeye çalıştığı üç büyük kavrayışın anahtar terimidir. 'İrade', 'özgürlük' ve 'erek' terimleri, bir arada antropomorfik Tanrı ve evren tasarımının saçıyaklarını oluştururlar.²⁶⁹ Spinoza, bu üç terim üzerinden antropomorfik ve teleolojik tasarımla hesaplaşır.²⁷⁰ Bu düzlemden hareketle, içerisinde hiçbir surette aşkın izlekler taşımayan, bütünüyle içkinlik düzleminde bir evren modeli ortaya koymaya çalışır.

²⁶⁹ Bumin, a.g.e., s. 74.

²⁷⁰ Spinoza, bir Tanrı'ya tapınmanın yanlış ve gereksiz bir eylem olduğunu söylemez, fakat tam tersine bunu doğru ve gerekli bulur. Ona göre tapınma, komşularına karşı adil ve hayırsever oldukça, doğru ve gerekli bir eylemdir; hangi din ya da kilise mensubu olduğu fark etmez.

3. TANRI'NIN DOĞA'DA VE/VEYA DOĞA'YLA KAVRANIŞI

Tanrı için töz kavramını kullanan Spinoza, ona aynı zamanda Doğa²⁷¹ da der.²⁷² Bunun nasıl mümkün olabildiği sorusunu ise, yani bir ve aynı şeyi birden fazla isimle adlandırmanın nasıl mümkün olabildiğini şu örnekle izah etmeye çalışır:

İlk olarak, "İsrail" sözcüğüyle üçüncü patriarkı anlıyorum: "Yakup" sözcüğüyle de aynı kişiyi, doğum esnasında kardeşini topuğundan tuttuğu için kendisine bu ismin verildiği aynı kişiyi kastediyorum. İkinci olarak ise bir "düzgün yüzey" ile herhangi bir değişme olmaksızın ışığın bütün ışınları yansıttığı bir yeri anlıyorum. Bununla birlikte, "Beyaz yüzey"le de, bir insanın ona bakışına göre beyaz olarak adlandırılması hariç, aynı şeyi kastediyorum.²⁷³

Spinoza'nın bir ve aynı şeyin birden fazla isimle adlandırılabilmesine ilişkin verdiği bu basit örneğe ek olarak, onun sisteminin bütününe bakarak şöyle söylenebilir: Tüm şeylere totaliteleri açısından bakıldığında, onların düzenlenme ilkesine ya da bütünlüğüne "evren" denir. Evrene yalnızca varolan olmağı bakımından bakıldığında, o tözdür. Bununla birlikte, ona her türden etkileşimin nihayete erdiği bir dizge olarak bakıldığında ise içerisinde yaşanılan ve kendisinin bir parçası olunan Doğa'dır. Bu ise esasında Tanrı'dır. Spinoza'da realite dinamiktir. Çünkü doğa, rasyonel bir sistem olarak, kendi kendine yeten, otonom, yetkin, dışsal etkilerden bağımsız ve rastlantıya hiçbir biçimde yer bırakmayan bir yapıdır.²⁷⁴ Doğadaki bütün varlıklar, Tanrı ya da Doğa tarafından yaratılmış değil, fakat onun doğasının kendi zorunluluğundan türemedir. Doğasının zorunluluğundan eyleyen bir tek töz olarak Tanrı ya da Doğa'nın özgür olduğu söylenebilir. Ancak bir belirlenim altında özgürce eyleme, ilk bakışta bir karışıklığa yol açabilir ve bu yüzden

²⁷¹ *Natura* sözcüğü Spinoza'da hem *essentia*'ya hem de *existentia*'ya gönderme yapar. Söz gelimi Doğa'nın doğası, varoluşudur.

²⁷² Spinoza Tanrı ile Doğayı ancak metafiziksel anlamda bir ve aynı kabul eder. Fakat ontolojik anlamda bu ayniyeti kabul etmez. Bu bakımdan her şey Tanrı'dadır ve O'nun sayesinde vardır. Dolayısıyla Tanrı bütün her şeyin kaynağı ve sebebidir. Her şey, O'nun birer tezahürü olduğundan, Tanrı her an her yerde hazır ve nazır olarak vardır.

²⁷³ Spinoza, *Complete Works, Letters*, (Trans. By Samuel Shirley), Edited, with Introduction and Notes, by Michael L. Morgan, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, Cambridge, Letter IX, s. 783. (Türkçe Çeviri yazara aittir).

²⁷⁴ Abraham Wolf, *Spinoza's Conception of the Attributes of Substance*, Studies in Spinoza: Critical and Interpretive Essays, (edit by S. Paul KAshap), University of California Press, London, 1974, s. 22; Yasa, a.g.e., 141.

Spinoza iki tür doğayı birbirinden ayırt eder²⁷⁵: *Natura naturans* ve *natura naturata*.²⁷⁶ Buna göre ilk durumda özgür olan doğa, ikincide belirlenmiştir. Buradaki *natura* kavramı iki farklı anlamda kullanılır: 1) Deneyim dünyasında varolan fenomenlerin alanı olarak ve 2) Bir bütün olarak varolanın *eternal* özü.²⁷⁷ Spinoza, bu kavram çiftlerinden ne anladığını açık bir biçimde ifade eder. *Natura naturans*'la 1) kendinde olanı ya da kendi kendisiyle kavrananı, 2) öncesiz ve sonsuz olan tözün ifadesi olarak özniteliklerini, 3) özgür neden olarak Tanrı'yı anlar. Buna karşılık, *natura naturata*'yla 1) Tanrı'nın doğasından zorunlulukla çıkan, 2) Tanrı'nın öznitelikleriyle belirlenen ve 3) bu özniteliklerden türeyen modusları kasteder. Her ne kadar farklı yanları olsa da, bu durumu örneklemesi bakımından İbn Arabî'nin ayna analogisine bakılabilir:

Her surette yansıyan tek varlık, başkası değil, O'dur. Bu suretin, şu suret olmadığı da bilinir. Sanki, bir olan varlık, ayna konumundadır...Ayna tektir, ama suret, aynaya bakana göre, çoğalır.²⁷⁸

Deus sive Natura her şeyden önce Tanrı'nın her şeyin gelip-geçici değil, fakat zorunlu ve her yerde mevcut olan bir nedeni olduğunu; ikinci olarak bu dünyaya aşkın olmayıp, bizatihi bu dünyada, onun içerisinde var olduğunu; ve üçüncü olarak ise bu dünyada olup-bitenlerin zorunlulukla gerçekleştiğini ifade eder. Spinozacı perspektiften insan zihni Tanrı'ya iki farklı açıdan yaklaşabilir. Birincisi, Tanrı tek özgür neden, kendinde varolan, kendi-dışında başka hiçbir şeyde kavranamayan, ancak kendisi aracılığıyla kavranabilen bir varlık olarak *Natura naturans*'tır. İkinci olarak ise kendisi bir nesne olarak kavranan bir Doğa tasavvuru söz konusudur: *Natura Naturata*. Bunlar tek bir gerçekliğin iki farklı cihetten görünümüdür.

²⁷⁵ Spinoza'da varlıklararası ontolojik ilişki, *natura naturans* ve *natura naturata* kavram çiftleriyle izah edilir.

²⁷⁶ Bu ifadelerin karşılığı olarak Spinoza yorumcuları ikiye ayrılır. Bazıları *natura naturans* ve *natura naturata* deyişini sırasıyla *creating natura* [yaratıcı doğa] ve *created natura* [yaratılmış doğa] şeklinde karşılamayı uygun bulurken, bazıları ise söz konusu ifadelerin kendiliğinden apaçık olduğunu ve dolayısıyla nasıl kullanıldıysa o şekilde karşılanması gerektiğini savunurlar. Birinci görüşü savunanlar genellikle Spinoza'nın 9. Mektup'unda kullanmış olduğu "to creat" ifadesine yaslanırlar. Türkçede tabiat-ı fatıra ve tabiat-ı mefture kavram çiftiyle de karşılanan yaratıcı tabiat ve yaratılmış tabiat ifadelerini Spinoza her ne kadar Mektuplar'da kullanmışsa da, doğa tasnifinde yaptığı ayrımı sadık kalınarak ifadeyi olduğu şekliyle karşılamak daha uygun olacaktır. Zira Spinoza'nın Tanrı'sının yaratma eyleminden söz edilemez. Yaratıcı bir Tanrı tasviri, onun sisteminin bütünü göz önünde bulundurulduğunda, baştan aşağı bir yanılığdır.

²⁷⁷ Errol E. Harris, **Salvation from Despair: A Reappraisal of Spinoza's Philosophy, Netherlands**, 1973, s. 49; Yasa, a.g.e., s. 56.

²⁷⁸ İbn Arabî, **Fusûs'ul Hikem**, (çev. Nuri Gerçosman), MEB Yayınları, İstanbul, 1992, s. 268-269; Yasa, a.g.e., s. 58.

Spinoza için tek töz ve Doğa'da olan bir varlık olarak tasvir ve ifade edilen Tanrı, zorunlulukla vardır. Tanrı ancak zorunlu yansıma anlamında bir yaratan olabilir. Yansıma, varolma bakımından, Tanrı'nın kendini zorunlu bir biçimde ortaya koyması şeklinde bir manayı ihtiva eder.²⁷⁹ O, kendi doğasının zorunluluğu ile var olup etki eder: "Spinoza'ya göre Tanrı, Tanrı olarak var olan bir şey değil, evrenle bütünleşmiş, deyim yerindeyse, evrenleşmiş bir güçtür."²⁸⁰ Tek töz olarak Tanrı'dan başka töz yoktur. Her şey Tanrı'dadır ve o her şeyin nedenidir; hiçbir şey O'nsuz tahayyül dahi edilemez. O'nun her şeyin nedeni olması ve her şeyin O'nda olması, O'nun dışında şeylerin meydana gelmesine etkiye bulunabilecek hiçbir mükemmel nedenin olmadığı anlamına gelir. Bu bağlamda Spinoza'nın bir panteist mi, yoksa bir pan-enteist mi olduğu yönünde bir tartışma yapılmaktadır. Bilindiği gibi, panteizm her şeyin Tanrı ya da Tanrı'nın her şey veya her şeyde olduğunu [*all thing is God or God is in all thing*] savunan bir öğretilerdir. Pan-enteizm ise her şeyin Tanrı'da olduğu [*all thing is in God*] ilkesine dikkat çeken bir başka öğretilerdir. Bu iki öğretilere bakılarak Spinoza'nın bir panteist mi, yoksa bir pan-enteist mi olduğu hususu tartışmaya açılmıştır. Spinoza, açık bir biçimde, *Ethica*'nın 1. Bölümünün XV. Önermesinde "varolan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey varolamaz ve kavranamaz"²⁸¹ der.²⁸² Varolan her şey yalnızca tanrısal doğada [*divina natura*] olabilir ve tanrısal doğayla kavranabilir. Bundan başka, Spinoza 1675'in Kasım ya da Aralık ayında Oldenburg'a yazdığı 73. Mektubunda şöyle der:

Her şeyin Tanrı'da olduğunu ve Tanrı'da devindiğini ve bunu, her ne kadar farklı bir biçimde ifade edilmiş olsa da, Paul ve belki bütün kadim filozoflarla, daha da ileri giderek, her ne kadar yozlaşmış olsalar da, belirli geleneklerden hareketle kestirilebildiği kadarıyla, bütün kadim Yahudilerle birlikte teyit ettiğimi söylüyorum. Ne var ki TTP'nin Tanrı'nın Doğa'yla (bununla bir tür kütle ya da cismani maddeyi anlamaktadırlar) özdeşleştirilmesine yaslandığını düşünen bazı insanlara gelince; onlar tümüyle yanılmaktadırlar.²⁸³

Bir taraftan zorunluluğu, diğer taraftan ise içkinliği ön plana çıkarması nedeniyle, Spinoza'nın Tanrı ile Doğa'yı özdeşleştiren bir sudürücü, panteist olduğunu iddia

²⁷⁹ Yasa, a.g.e., s. 141.

²⁸⁰ Yasa, a.g.e., s. 12.

²⁸¹ *Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest.*

²⁸² Spinoza, a.g.e., s. 65.

²⁸³ Spinoza, *Complete Works, Letters*, Letter 73/LXXIII, s. 942. (Türkçe Çeviri yazara aittir).

edenlerin²⁸⁴ yanı sıra, kendisinde içkinlikle beraber aşkınlığın da bulunabildiği bir pan-enteist olduğunu ileri süren yorumcular olmuştur. Bununla birlikte Spinoza belki de felsefe tarihinde bilinen en bol –izmle(!) etiketlenmiş filozofların başında gelir. Çünkü *Deus sive Natura* deyişiyle, yani Tanrı’yı âlemden ayrı düşünmemesiyle, Tanrı’yı evren içerisinde erittiği düşünülerek ateist ve materyalist şeklinde nitelendirildiği gibi, tersine evreni Tanrı’da erittiği düşünülerek de akozmik, pagan, naturalist ya da “Tanrı Sarhoşu” biri olarak da etiketlenmiştir.²⁸⁵ Bu konuda McShea’nın sözleri oldukça manidardır: “bu meselenin çözümü, ona ateist veya inançsız diyenlerin, kendi inançlarının nesnesine dair apaçık bir açıklama vermelerini beklemek zorundadır.”²⁸⁶

²⁸⁴ Leo Strauss, “Spinoza’s Critique of Religion”, (Trans. By E. M. Sinclair), Schocker Books, New York 1965, s. 208; Arican., a.g.e., s. 80.

²⁸⁵ Bu eleştirileri kendinde duyumsayan Spinoza, adeta bütün bu eleştirilere yanıt vermek üzere şöyle der: “Öyle ki doğanın mucizelerinin gerçek nedenlerini araştıran ve doğal olaylara bir budala gibi hayretle bakmak yerine onları bir âlim gibi anlamaya çabalayan insan avamın doğanın ve tanrıların yorumcuları olarak taptığı kişilerce dile düşürülür ve sırtına sapkın ya da dinsiz yaftası yapıştırılır. Çünkü bu kişiler bilirler ki cehalet ortadan kalkınca, kendi otoritelerini dayatmalarının ve sürdürmelerinin yegane aracı olan o budalaca hayranlık da ortadan kalkacak”; Benedictus De Spinoza, a.g.e., s. 147, 1. Bölüm, Ek.

²⁸⁶ Robert McShea, **The Philosophy of Spinoza**, Columbia University Press, New York&Londra, 1968, s. 39; Solmaz Zelyüt, **Spinoza**, Dost Kitabevi, Ankara, 2010, s. 37.

4. TANRI'NİN ÖZÜNÜN İFADELERİ OLARAK ÖZİNİTELİKLERİ²⁸⁷

Spinoza'ya göre, dinler tarihi incelendiğinde, peygamberlerin Tanrı'nın özniteliklerinden yeter düzeyde haberdar olmadıkları görülür. Söz gelimi, Adem'in günahlarından dolayı Tanrı'dan gizlenme çabası; İbrahim'in ve Musa'nın Tanrı Tasavvurları ya da Musa'nın Tanrı'nın cennette oturduğuna ve kendisiyle konuşmak için Sinâ dağına geldiğine yönelik inancı, onların Tanrı'nın özniteliklerinden –örneğin her şeyi bilen ve her yerde hazır ve nazır olan olması vb- pek de haberdar olmadıklarını gösterir.²⁸⁸ Spinoza bu örnekleri peygamberlerin bilgisizliğine değil, fakat bilmek zorunda olmadıklarına gönderme yapmak üzere verir. Çünkü ona göre peygamberlerin görevi, en temelde, Tanrı'nın var olduğunu, ödüllendirici ve cezalandırıcı, merhametle dolu olduğunu, yeni topluma ahlaki ilkeler aracılığıyla nasıl yaşamaları gerektiğini telkin etmektir.²⁸⁹

Tanrı'yı anlamanın, O'nun ne türden bir varlık olduğunu kavrayabilmenin yollarından biri, özniteliklerine bakmaktır.²⁹⁰ Öznitelik, zihnimizin tözün özünü kuran şey olarak kavradığı şeydir.²⁹¹ Bu bağlamda töze ait her şey, özniteliklerinde mevcuttur; her şey öznitelikler altında tasarlanmaktadır. Başka bir deyişle, töz kendini özniteliklerinde ifa eder ve her bir öznitelik tözün bir özünü dile getirir. Tek töz olarak Tanrı, kendi özünü ifa-de eden²⁹² –her biri kendi türünde mükemmel ve sonsuz sıfatlara sahiptir.²⁹³ Bununla birlikte insan zihni sonsuz sıfatlardan yalnızca iki tanesini²⁹⁴ bilebilir: Yayılım ve düşünce.

²⁸⁷ Burada kendini ifa-de eden töz; ifa-de edilen öz ve ifa-deler de özniteliklerdir.

²⁸⁸ Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, (çev. Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün), Dost Kitabevi, 2010, Ankara, s. 57-58-59.

²⁸⁹ Spinoza, a.g.e., s. 61-62.

²⁹⁰ Hüsamettin Erdem, Spinoza'nın töz ile öznitelikleri arasındaki ilişkiyi, tıpkı geometrideki şekiller ve onların özellikleri arasındaki ilişkiler gibi analitik bir çözümlemeyle açıklamaya çalıştığını ifade eder; Hüsamettin Erdem, **Panteizm ve Vahdet-i Vucûd Mukayesesi**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 21; Metin yasa, a.g.e., s. 64.

²⁹¹ Spinoza, a.g.e., s. 33, 1. Bölüm, 4. Tanım.

²⁹² "Being consisting of infinite attributes, each of which is infinite or supremely perfect in its own kind"

²⁹³ Spinoza, *Complete Works*, **Letters**, Letter II, s. 762.

²⁹⁴ Bu konuda da Spinoza'ya yapılan birtakım eleştiriler söz konusudur. Buna göre madem ki insan zihni sonsuz sıfatlardan yalnızca ikisini bilebiliyor, o halde Tanrı'nın sonsuz sıfatları olduğunu ifade etmenin ne anlamı olacaktır? Eleştirmenlere göre bu durum Tanrı'yı iki sıfatla sınırlamak anlamına gelir; Arıcan, a.g.e., s. 113. İlk olarak, Spinoza'nın yalnızca iki sıfatının bilinebildiğini ifade ederken sınırladığı varlık Tanrı değil, fakat insan zihnidir. Tanrı doğası gereği sonsuzluğu ifade ettiğinden, O'nun sonsuz sayıda sıfatı olduğunu beyan etmek de fuzuli bir söylem olmaktan ziyade, bizatihi O'nun doğasını ortaya koymaya çalışmaktır. İnsan, ontolojik statüsü gereği, bu sıfatlardan sadece iki tanesini bilebilmektedir. Çünkü insan bir yanıyla yayılıma, bir yanıyla da düşünceye tabidir. Dolayısıyla söz konusu sorun, Tanrı'nın değil, fakat insanın açmazıdır.

Bunlardan ilki, fiziksel nesnelere dizgesiyken, ikincisi fikirler dizgesidir. Bunlar aslında bir ve aynı gerçekliğin farklı iki vechesi ya da görünümüdür ve insan zihni, tanrısal sistemi bu iki öznelik cephesinden ayrı ayrı deneyimler. Çünkü varolanlarla ilgili düşünmemizi mümkün kılan iki temel yoldur bu öznelikler. Şeyler insan zihni tarafından ya düşünceler ya da yayılımları açısından düşünülür. Bu iki yön varlığın en temel iki niteliğidir.²⁹⁵ Söz konusu iki nitelik hem kendi türünde hem de niceliksel olarak sonsuzdur. Bu durum Spinoza felsefesinde çokluktan birliğe geçişi sağlayan önemli bir noktaya işaret eder. Bu noktada üzerinde durulması gereken bir husus da şudur ki bazı Spinoza yorumcuları düşünme ve yayılımın Tanrı'nın ötesinde olmadığına dikkat çekerek, Spinoza'nın bu iki öznelikten hareketle Tanrı'yı betimi ile Descartes'ın insanı betimi arasında hiçbir fark görmezler. Çünkü onlara göre nitelikleri açısından insan tasviri ile Spinoza'nın Tanrı'yı insan zihni açısından iki özneliği açısından tasviri aynı kapağa çıkar. Buna göre Spinoza'nın Tanrısı, Descartes'ın içselleştirilmiş insanı konumuna indirgenmektedir.²⁹⁶ Bu türden yorumlarda dikkat edilmesi gereken bir husus vardır: Descartes'ın insan tasviri ile Spinoza'nın Tanrı tasavvurunun öznelikleri bakımından karşılaştırılarak, bir ve aynı görülmesi için öncelikle kıyas yapılan iki varlığın da ontolojik bakımdan bir ve aynı olmalarını gerektirir. İkincileyin, Descartes'ın sözünü ettiği *extension* ile Spinoza'nın Tanrı'nın insan zihnince bilinebildiğini söylediği iki öznelikten biri olan *extensionun* bir ve aynı anlamda kullanılıp kullanılmadığı sorusunun²⁹⁷ sorulması gereklidir.

Düşünce ve yayılım özneliğinin kendi başına, bağımsız bir varoluşundan söz edilemez. Onlar ancak töz aracılığıyla varolan ve bilinebilen iki şeydir. Bununla birlikte, gerek töz gerekse öznelikleri yalnızca dolayimli bir biçimde tecrübe edilebilir. Bu dolayimli şeyler ise tözün yüklemelerinin modifikasyonları ya da tezahürleri olan *modus*lardır: O'nun (Tanrı'nın) doğasından varolan her şey mutlaka bir sonuç doğurmalıdır".²⁹⁸ Yayılım özneliğinden biri sonlu, diğeri sonsuz olmak üzere iki tür modus çıkar. Bunlardan sonlu olanları, dış dünyadaki tek teklere, bireysel fiziksel şeylere karşılık gelirler. Sonlu olmaları, ontolojik bakımdan yayılım alanı boyunca mevcudiyetlerinin

²⁹⁵ Thomas Carson Mark, a.g.e., s. 13; Metin Yasa, a.g.e., s. 121.

²⁹⁶ Yasa, a.g.e., s. 159.

²⁹⁷ Aşağıda bu soruya bir yanıt verilmeye çalışılacaktır. Ancak yine de herşeyden önce belirtilmesi gerekir ki Spinoza'nın Tanrı için kullandığı *extension* özneliğinin cisimsel herhangi bir içerimi söz konusu değildir.

²⁹⁸ Spinoza, a.g.e., s. 131, 1. Bölüm, 36. Önerme.

[omni-presence] olmayışından kaynaklanmaktadır. Yayılımın sonsuz modusları ise yayılım alanı boyunca ontolojik olarak mevcudiyetlerinin bulunduğu tarzlardır. Örneğe, hareket ve durağanlık moduslarıdır. Bunlar, sonlu moduslarla ilişkiye girmeksizin, bizatihi yayılım özniteliğinin kendisinden çıkan tarzlardır. Buna karşılık, sonlu moduslar, tıpkı kendisi gibi olan diğer sonlu moduslara ve sonsuz olanlara bağlılığı ölçüsünde yayılım özniteliğinden çıkarlar.

Bir ve aynı düzen ve bağıntıya sahip olduklarından, Tanrı'nın yayılım özniteliği için yukarıda söylenenler, düşünce özniteliği için de geçerli olmak durumundadır. Bu noktada, şeyleri birbirlerinden nasıl ayırabildiğimiz sorusu gündeme gelebilir, ancak söz konusu "tözel birlik, beraberinde özel birliği getirmez".²⁹⁹ Düşünce ve yayılım özniteliği, tözün özellikleri ya da sıradan nitelikleri olmayıp, kendileriyle tözü bildiğimiz asli özellikleridir. Tanrı'nın gerek nitelik, gerekse nicelik açısından sahip olduğu sonsuz niteliklerden yalnızca ikisi bilinebiliyorsa, bu durumda O'nun tüm özniteliklerini bilebilen bir zihnin olup olmadığı sorusu ortaya çıkar ki Spinoza'ya göre Tanrı'nın yalnızca iki özniteliğini, O'nun özünü oluşturuyor olarak algılayan sonlu insan zihninin yanı sıra, O'nun [*omnia Dei attributa*] tüm özniteliklerini algılayan bir sonsuz akıl vardır.³⁰⁰ *Deus ejusque omnia attributa*, yani Tanrı ve O'nun bütün öznitelikleri ifadesiyle Spinoza, Tanrı'nın her bir özniteliğinin O'nun varoluşunu, ezeli-ebedi özünü ve/veya varoluşunu açığa vurduğunu anlatmak ister.³⁰¹ Öznitelikler, her biri *kendi türünde* sonsuz olup, bütün öznitelikler bir arada, yani Tanrı'nın kendisiyle özdeş olan tüm öznitelikler mutlak anlamda sonsuzdurlar. Her biri kendi türünde sonsuz olduklarından, biri diğerine indirgenebilir nitelikte olmasalar da, bir ve aynı nedenselliğe, yani Tanrı'ya bağlıdırlar. Bu nedenle "onlar, 'Bir'in içindeki 'iki'yi ve aynı zamanda 'iki'nin içindeki 'Bir'i algılamamıza; veya hatta 'Bir'in içindeki 'çok'u ve aynı zamanda 'çok'un içindeki 'Bir'i görmemize, algılamamıza imkan vermeleri bakımından, insanı adeta 'sarhoş' ederler."³⁰² Spinoza bunun yansıra "zihin gözü"yle bakıldığında, gerçek 'çok'u da görmeye imkan veren bir yapıyı sunar.

²⁹⁹ Zelyüt, a.g.e., s. 42.

³⁰⁰ Benedictus De Spinoza, *Complete Works, Principles of Cartesian Philosophy and Metaphysical Thoughts*, (Trans. By Samuel Shirley), Edited, with Introduction and Notes, by Michael L. Morgan, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, Cambridge, 2002, s. 145-146.

³⁰¹ Spinoza, a.g.e., s. 93, I Bölüm, 20. Önerme.

³⁰² Zelyüt, a.g.e., s. 42.

Yayılm ve düşünce tek bir tözün öznitelikleri olduğunda, bunlar arasında nedensel bir ilişki olup olmadığı sorunu, tıpkı Descartes'ta olduğu gibi, ortaya çıkar: Zihin-Beden ilişkisi gibi. Bilindiği gibi, Descartes şu ya da bu şekilde bu sorundan kaçınmış ve sonrasında da zaten bu konuda bir hayli eleştirilmiştir. Spinoza ise bu sorunu kendi yöntemince çözmeye çalışır. Ona göre düşünce ve yayılım tek bir tözün bazen zihin, bazen ise beden modunda iki farklı ve ilişkisiz yönü şeklinde kavranan özniteliklerdir.

Tekrar etmek gerekirse, Tanrı her ne kadar sonsuz sığata sahip olsa da, onlardan yalnızca iki tanesi bilinebilirdir: Yayılım ve düşünce. Öncelikle Tanrı'nın yayılımsal bir özniteliğinin olmasından ne anlaşılmalıdır? Tanrı'nın ekstansiyonal olması, yayılımsal, açılımsal, uzamsal, kaplımsal olduğu anlamına gelir. Gündelik dilde bir şeyin yayılımsal olması için, her şeyden önce bir maddesinin ya da cismani bir kütesinin olması gerekir. Ancak Spinoza'da Tanrı'nın yayılım sıfatu, cisimsel ya da bedensel bir varlığa gönderme yapmaz:

Tanrı'nın bir insan gibi beden ve ruhtan ibaret olduğunu ve duygularının esiri olduğunu sanan bazı insanlar var. Bunların Tanrı'nın hakiki bilgisinden ne kadar uzak olduğu az önceki kanıtlamalarımından da yeterince anlaşılıyor. Ama bu tür insanları şimdi bir kenara bırakıyorum, çünkü Tanrı'nın doğası üzerine biraz kafa yoran adam Tanrı'nın bedenli bir varlık olduğunu kabul edemez. Bunun en iyi kanıtı, beden dendiğinde, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan bir niceliği, sınırlandırılmamış herhangi bir biçimi anlamamızdır. İşte böyle bir şeyi Tanrı'ya, yani mutlak anlamda sonsuz bir varlığa yüklemek büyük saçmalaktır.³⁰³

Yayımlı olmaktan kasıt, Tanrı'nın sınırsız ve her yerde hazır ve nazır bir biçimde varolmasıdır. Yani tanrısal yayılım, belli bir mekanda cisimsel nitelikte mevcut olmayı değil, fakat sınırsızlığı ve her yerde hazır ve nazır olmayı ifade etmektedir. Ancak bu mevcudiyet rasyonel olarak ontolojik bir mevcudiyettir. Zelyüt'e göre Spinoza, İslami terminolojiyle ifade edilecek olursa, vahdet-i vücud ile vahdet-i mevcud ilişkisini temaşa eder.³⁰⁴ Doğa bir tür "atıl kütle" olmaktan ziyade, bir "enerji alanıdır". Buna karşılık, Tanrı'nın yayılım özniteliği, cisimlerle içkin bir ilişki halindedir. Cisimler, sonsuz tanrısal yayılımın modifikasyonlarıdır. O halde yayılım özniteliğinin en önemli özelliği hareket ve sükûndur. Yani kendini cismani şeylerin hareket ve sükûnunda açılar. Bu bağlamda bütün bir evren, Tanrı'nın düşünce ve yayılım özniteliğinden müteşekkildir. Evreni bu iki

³⁰³ Benedictus De Spinoza, a.g.e., s. 65, 1. Bölüm, 15. Önerme, Not.

³⁰⁴ Zelyüt, a.g.e., s. 31.

öznitelik altında kavrayan Spinoza için, düşünce ve yayılım arasında temel bir ilişki vardır: Düşünce ancak yayılımla ve yayılım da düşünceyle anlamlıdır. Bir başka deyişle, Tanrı yayılımsal olduğu kadar düşünen ve düşünen olduğu kadar yayılımsal bir varlıktır.³⁰⁵ Bu ilişki mikro düzeye taşınıp, insana uyarlandığında, insan zihni ile bedeni arasında da aynı ilişkinin olduğu görülecektir. Tanrı'da birleşen yayılım ve düşünce özniteliği, insanda zihnin bedenle birleşimini ifade eder. Sonuç olarak, evrendeki her şey, Tanrı'nın bu iki özniteliği altında, O'nun modifikasyonları olarak algılanmaktadır. Aslında tek bir tözün insan zihni için iki özniteliği olduğunu söylemek, aynı zamanda dünyayla birbirinden farklı iki yolla bağlantı kurulabileceğini ifade etmektir.

³⁰⁵ Spinoza, *Ethica*, s. 161, 2. Bölüm, 1. Önerme.

5. TANRI'NİN ÖZNETELİKLERİNİN İFADELERİ OLARAK MODUSLARI

Tek töz olarak Tanrı saptaması, Tanrı dışında hiçbir tözün olamayacağını, dolayısıyla Tanrı dışında varolan her şeyin ancak Tanrı'nın tezahürü olabileceğini ifade eder.³⁰⁶ Tezahürlerinden kasıt, tözün özniteliklerinin modifikasyonları ya da ifa-desi olan *modus*lardır. *Modus*, kendisi aracılığıyla değil, fakat başka şeyde kavranan hal ve değişime karşılık gelir.³⁰⁷ O, bir olma tarzıdır (*manière d'être*), tözün olma tarzıdır, fakat varlık (*être*) değildir. Olanlar ve varolanlar varlık olamazlar. Bir başka deyişle, *moduslar* varoluşunu kendi dışındaki bir nedene borçlu olan, yani kendisinin ancak başka bir şeyde kavranabildiği modifikasyonlardır. *Onlar*, töz ya da Tanrı olmaksızın var olamaz ve kavranamazlar. Buna göre varolan her şey Tanrı'nın modifikasyonlarından ibarettir: "Tanrı, *modus*larının olduğu her şeydir; ama *modusları* O'nun olduğu şey değildir: tıpkı bütünün, parçalarının olduğu her şey olmasına karşın tüm parçaların bütünün olduğu şey olmaması gibi".³⁰⁸ Bütün her şey Tanrı'nın özünden zorunlu olarak çıkar veya türer, tıpkı bir üçgenin tanımında iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olmasında olduğu gibi; O hiçbir şeyi yaratmaz. O halde Tanrı varolan her şeyin içkin ve geçici olmayan nedenidir.³⁰⁹

Tanrı'nın *moduslar*la ilişkisi dolaylı bir ilişkidir. Bu bağlantıyı sağlayan Tanrı'nın öznitelikleridir. Özniteliklerle *moduslar* arasındaki ilişki ise bir ifa-de etme ve ifa-de edilme ilişkisidir. Yani bir tür üretme ilişkisidir. Bu üretme ilişkisi Tanrı'yla öznitelikleri arasında söz konusu değildir, fakat özniteliklerle *moduslar* arasındadır. Tanrı ile *moduslar* arasındaki ilişki yine *natura naturans* ve *natura naturata* kavram çiftiyle ortaya konulmaya çalışılır.³¹⁰ Bu kavram çiftlerinden ilki, doğalayan ya da doğa kılan yan olarak Tanrı'yı ve dolayısıyla töz ile öznitelikleri arasındaki ilişkinin yer aldığı düzlemi, ikincisi ise doğalanan ya da doğa kılınan yan olarak *modusları* ve dolayısıyla Tanrı ile *modusları* arasındaki üretim ilişkisinin yer aldığı düzlemi ifade eder. Tanrı'nın *natura naturans* olması aslında kendi içinde kendi olmasıdır. *Natura naturata* da O'nun kendini açması, doğa içerisindeki

³⁰⁶ Spinoza, a.g.e., s. 35, 1. Bölüm.

³⁰⁷ Spinoza, a.g.e., s. 33, 1. Bölüm, 5. Tanım.

³⁰⁸ Zelyüt, **Spinoza**, Dost Kitabevi, Ankara, 2010, s. 29.

³⁰⁹ Spinoza, a.g.e., s. 89, 1. Bölüm, 18. Önerme.

³¹⁰ Çünkü, *moduslar* her şeyden önce onun öğretisinin bütünü içerisinde varlıklar/varolanlar arasındaki ontolojik geçişi sağlaması bakımından önem arz eder ki bu ontolojik geçişi Spinoza *natura naturans* ve *natura naturata* kavram çiftleriyle mümkün kılar.

gelişimidir.³¹¹ Bu terimlerin etkin ve edilgin olmalarının haricinde aralarında bir fark ya da aşkın bir ayrılık-gayrılık bulunmaz.³¹² *Moduslar*, kendisi aracılığıyla değil, bir başka nedenle varolan, dolayısıyla var-değil olarak da tasavvur edilebilen sonlu varlıkları ifade eder.

Spinoza *moduslardan* söz ederken, onları sonlu ve sonsuz şeklinde sınıflara ayırır. O halde tanımı gereği sonlu olan *moduslar*, aynı zamanda nasıl sonsuz da olabilmektedir?³¹³

Spinoza, *moduslara* sonsuz olma niteliğini, Tanrı'nın iki özniteliğinden hareketle teslim eder. Sonsuz *moduslar*, yayılım ve düşünme özniteliklerinin modifikasyonlarını ifade ederler. Yayılım özniteliğinin en temel niteliği hareket ve sükûnettir; düşünceninki ise fikir ve düşüncedir. Yayılım modifiye olarak hareket ve sükûnete dönüşürken, düşünme ise akıl ve irade halini alır. Böylece gerek hareket ve sükûnet, gerekse akıl ve irade sonsuz özniteliklerin değişimini ifade ettiklerinden, sonsuzdurlar.³¹⁴ Söz konusu sonsuz *moduslar* ise sonlu olanları meydana getirirler. Çünkü "sonlu ve sınırlı varoluşa sahip bir şeyin, Tanrı'nın herhangi bir sıfatının (özniteliğinin) mutlak doğasından meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü Tanrı'nın herhangi bir sıfatının mutlak doğasından çıkan her şey (21. Önermeye göre) sonsuzdur ve ezeli-ebedidir. Öyleyse söz konu şeyin Tanrı'nın herhangi bir şekilde değişime uğramış sıfatından meydana gelmiş olması icap eder. Çünkü doğada töz ve tavırlardan başka hiçbir şey yoktur."³¹⁵ Spinoza'nın sonlu ve sonsuz şeklinde ayırdığı *moduslar*, nihayetinde Tanrı'da ve Tanrı'yla tasarımılanan tarzlardır. Tanrı'nın tüm şeyler karşısındaki durumu, geometride uzay karşısındaki birer bireysel varoluşları olan geometrik şekiller gibidir.³¹⁶

Bütün bu bilgiler ışığında Spinoza'nın metafiziği okuyucuyu şu sonuçlara götürür: tüm sıfatlar için tek töz dışında hiçbir şey var-değildir. Tek töz olarak Tanrı, kendinde ihtiva

³¹¹ Arıcan, a.g.e., s. 106.

³¹² Bir kendini Çok'ta ifa-de ederken açılar ve geliştirir. Bunun yanı sıra, ifa-de edilen olarak Çok tarafından da ihtiva olunmakta ve/veya kuşatılmaktadır. Bu bir içkinlik ilişkisidir; çift yönlü bir ilişkidir.

³¹³ Bazı yorumculara göre bu durum, Spinoza'nın düşünce sistemi açısından oldukça problematiktir. Onlara göre sonsuz modus kuramında sonsuz olan modusların içeriği ve neye tekabül ettiği net değildir. Ancak moduslara "sonsuz olma" niteliği yüklemek Spinoza sistemi açısından gerçekten de bir sorun mudur? Bir modusun hem sonsuz hem de sonlu türünden söz edilemez mi? Belki de bu konuda esas problem, sorulan soruda kendini gizlemektedir. Çünkü bir ve aynı şeyin aynı zamanda sonlu ve sonsuz olduğu mu, yoksa bir şeyin kendi türünde iki ayrı biçiminin olanağı mı tartışılmaktadır? Bu soru netlik kazanmalıdır.

³¹⁴ Spinoza, **Letters**, 64. Letter, s. 919.

³¹⁵ Spinoza, **Ethica**, s. 106-107, 1. Bölüm, 28. Önerme, Kanıtlama.

³¹⁶ Zelyüt, a.g.e., s. 30.

olunan, kendi kendisini sürdüren ve açıklayandır. Öznitelikleri aracılığıyla upuygun bir biçimde ve *modusları* aracılığıyla da bulanık ve upuygun-olmayan bir biçimde tanınabilen ve tanındığında da âlemde her şeyin zorunlulukla varolduğu, olduğundan başka türlü varolamayacağı açıklıkla kavranan tek töz olarak Tanrı düşüncesi, şu halde, Spinoza'nın metafiziğinin temel fikirleridir. Spinoza Tanrı'ya ilişkin yapmış olduğu tüm kanıtlamaları **Ethica'sının** 36. Önermesine yazdığı 'Ek'te şu şekilde özetler:

Bu kanıtlamalarla Tanrı'nın doğasını ve doğasına has özelliklerini açıklamış bulunuyorum. Buna göre, Tanrı'nın zorunlu olarak varolduğunu; tek olduğunu; sadece kendi doğası gereği varolduğunu ve etki ettiğini; bütün varolanların özgür nedeni olduğunu ve ne şekilde özgür nedeni olduğunu; her şeyin O'nda olduğunu ve O'na bağlı olduğunu, O olmadıkça hiçbir şeyin varolamayacağını ve kavranamayacağını; ve sonuçta her şeyin O'nun tarafından önceden bir koşula bağlandığını, bu bağlanmanın özgür iradeyle ya da mutlak anlamda keyfi olarak değil de, O'nun mutlak doğasından ya da sonsuz kudretinden kaynaklandığını gösterdim. Dahası, yeri geldikçe, bu kanıtlamalarımın anlaşılmasına engel oluşturacak önyargıları da bertaraf etmeye özen gösterdim. Ama bertaraf edemediğim daha birçok önyargı söz konusu ve bunlar birbirine bağlı olaylar zincirini açıklama tarzımın insanlarca anlaşılmasına hep engel olmuşlardır ya da hala olabilirler. Bu yüzden bu önyargıları burada aklın süzgecinden geçirerek ele almanın yerinde olacağını düşündüm.³¹⁷

Spinoza metafiziğinin ortaya çıkardığı sorunlar arasında belki de en çetrefilli olanı, insanın doğa içindeki yeri veya konumu sorunudur.

³¹⁷ Benedictus De Spinoza, a.g.e., s. 133, 1. Bölüm, 36. Önerme, Ek.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SPİNOZA'NIN TÖZ MERKEZLİ METAFİZİĞİ IŞIĞINDA *CONATUS* KURAMI

Alay ile gülme arasında çok büyük bir fark olduğunu düşünüyorum. Çünkü gülme ve şaka saf sevinçtir, bu yüzden de aşırı olmadıkları sürece kendiliğinden iyidir. Gerçekten amansız ve kasvetli boş inanç dışında hiçbir şey bizim sevinç duymamızı yasaklamaz. Çünkü neden insanın açlığını, susuzluğunu gidermek kasvetini gidermekten daha iyi olsun? Hiçbir ilah, hiçbir insan –tabii bana karşı bir kıskançlığı yoksa- benim zavıflığıma, talihsizliğime sevinmez; gözyaşlarımıza, iç çekişlerimize, korkularımıza ve zayıf bir zihnin emareleri olan bunlar gibi daha pek çok duygulanıma erdem yaftasını yapıştırır. Aksine, biz sevinç duydukça daha yetkin bir seviyeye geçmiş oluruz, yani zorunlu olarak tanrısal doğadan daha fazla pay alırız. Öyleyse bilge bir insana düşen mümkün olduğunca yaşamdan faydalanmak ve haz almaktır (bıkana kadar da değil tabii, çünkü bu haz almak değildir). Demem o ki, bilge insanlara yaraşan, makul ölçüde lezzetli yiyeceklerle, içeceklerle, dahası hoş kokularla, yemyeşil bitkilerin güzelliğiyle, şık giysilerle, musikiyle, sportif oyunlarla, tiyatrolarla ve insanın komşusuna zarar vermeden yararlanabileceği nice benzer etkinliklerle kendilerine gelmeleri, canlanmalarıdır. Çünkü insan bedeni farklı doğalara sahip pek çok kısımdan oluşur ve bunlar sürekli yeni ve farklı türde besine ihtiyaç gösterir ki, tüm beden bünyesinin gerektirdiği her şeyi eşit bir güçle yapabilir, dolayısıyla zihin de bir kerede pek çok şeyi alabilme yetkinliğine erişsin. İşte benim ilkelerime ve yaşantı tarzıma en uygun düşen yaşam şekli bu.³¹⁸

Çalışmanın bu bölümü genel olarak şu soruları cevaplamaktadır: Hakikatin iki farklı yoldan tezahürü olan sonlu bir modusun zihninin ve bedeninin varolduğu sürece varoluşta sürüp gitme ya da sebat etme çabasıyla diğer sonlu modusları nasıl etkilemekte ve onlar tarafından nasıl etkilenmektedir? Kendisini etkileyen duyguları, bu duyguların nedenlerini ve duyguları kontrol noktasında insan neler yapabilir? Hangi duygular aklın kurallarıyla uyumlu ve hangileri bu kurallara aykırıdır? Sonlu bir modus olarak insanın en yüksek iyisi nedir? İnsansal tekamülün en büyük erdemi nedir?. Bütün bunlarla aslında insan doğasının gücünün ve güçsüzlüğü bağlamında “dindar” bir insanın aklın kılavuzluğunda benimseyebileceği bir yaşam pratiği ortaya konması hedeflenmektedir.

Spinoza, duygulanışların doğası, kudreti ve zihnin [*mentis*] onlar üzerindeki rolüne ilişkin yaptığı çözümlemede yine geometrik metoduna müracaat eder ve insan eylemlerini

³¹⁸ Spinoza, a.g.e., s. 625, 4. Bölüm, 45. Önerme, Not.

ve iştahını tıpkı bir geometricinin geometrik şekilleri veya cisimleri incelediği gibi incelemeye koyulur:

Kuşkusuz insanın kusurlarını ve budalalıklarını geometrik yöntemle açıklamaya çalışmam ve mantığa aykırı olan şeyleri, yani insanların boş, saçma ve ürkütücü bulup bas bas bağırdıkları şeyleri mantıksal çıkarımlarla kanıtlamak istemem söz konusu kişilere şaşırtıcı gelecektir. Ama benim savım şu: Doğada, onun kusuru olarak gösterebileceğiniz hiçbir şey yoktur, çünkü doğa hep ayındır, gücü ve etkileme imkanı her yerde bir ve ayındır, başka deyişle, doğanın yasaları ve kuralları her yerde ve her zaman ayındır, her şey bu yasalara ve kurallara göre meydana gelir ve şu ya da bu şekilde biçim değiştirir. Dolayısıyla aklımıza gelebilecek bütün her şeyin doğasını anlamaya çalışırken izleyeceğimiz yöntem de bir ve aynı olmalıdır, yani her şeyi doğanın evrensel yasaları ve kurallarıyla anlamalıyız.³¹⁹

Duygular ve duygulanışlar hakkında pek çok eser kaleme alındığına şüphe yoktur. Gerek filozoflar, gerek sanatçılar ve gerekse din adamları “iştah”, “arzu” gibi temel duyguların ya da kavramların insan eylemlerinde ne ölçüde etkin olduğunu anlamaya çalışmışlardır ve hala bu konuyla uğraşılmaktadır. Ancak bu anlamaların önemli bir kısmı, işhahı ya da arzuyu rasyonel bir varlık olarak insanın, asli bir özelliği olarak gördükleri aklının önündeki en büyük “ayartıcı güç” olarak kavramaktadır. Özellikle filozoflar ve din adamları iştah ya da arzuyla, onu insan aklını kötü olana sevkettiğini düşündüklerinden, daha ziyade nasıl dizginlenebileceği ya da denetim altına alınabileceği hususunda ilginlenmişlerdir. Çünkü, “tektanrılı dinlerin hepsi ve Batı felsefesinin küçümsenemeyecek bir bölümü için cenneti yitirmemize yol açan elmadır arzu”³²⁰

Spinoza’ya göre doğada iyi ya da kötü olarak nitelenebilecek hiçbir “olan biten” yoktur. Aslında iyilik ve kötülük diye bir şey hiç yoktur, fakat iyi ve kötü vardır. İyi ve kötü, şeylerin doğa yasalarına uygun olarak bileşen ya da ayrı(l)(ş)an ilişkilerin sonucunda nitelenen iki terime karşılık gelir. Buna göre bir beden kendi ilişkisini bir diğer bedenle bileştirdiğinde, sahip olduğu güçle o bedenin gücünü de arttırıyorsa, bu duruma “iyi”; tam tersine aynı beden ilişkisiyle bizimkini ayrıştırıyorsa ya da bozuyorsa, buna da “kötü” denir:

İyi ya da kötü hakkındaki bilgimiz bilincinde olduğumuz sevinç ya da keder duygusundan başka bir şey değildir. İyi ya da kötü dediğimiz şey, varlığımızı korumamızda bize yardımcı olan ya da bu konuda bize engel teşkil eden şeydir, yani

³¹⁹ Spinoza, a.g.e., s. 315, 3. Bölüm, Önsöz.

³²⁰ Balanuye, a.g.e., s. 132.

bizim etki gücümüzü arttıran ya da azaltan, bu gücü besleyen ya da kısıtlayan şeydir. Öyleyse bir şeyin bizde sevinç ya da keder yarattığını anladığımızda o şeye iyi ya da kötü diyoruz; demek ki iyi ve kötü hakkındaki bilgimiz, sevinç ya da keder duygusunun zorunlu sonucu olan sevinç ya da keder fikrinden başka bir şey değil. Ama nasıl zihin bedenle birleşmişse, bu fikir de o şekilde bu duyguyla birleşmiştir; yani bu fikir ile bu duygular arasında ya da şöyle dersek, bedenin haline ilişkin fikir arasında salt kavramsal bir ayrım vardır, yoksa gerçekte hiçbir ayrım söz konusu değildir. O halde iyi ve kötü hakkındaki bilgimiz, bilincinde olduğumuz bu duygulardan başka bir şey değildir.³²¹

Öyleyse ilk anlamıyla iyi ve kötü, doğamızla uyuşup uyuşmamasına göre nesnel olarak tanımlanabilir. İkinci olarak ise iyi ve kötü, öznel olarak, yani insana ait iki varoluş tarzı şeklinde tasvir edilebilir. Bu anlamıyla, doğasıyla uyuşan şeylerle bileşmeye ve bileştiği ilişkilerle gücünü arttırma çabasında olan kişiye “iyi”; buna karşılık, ilişkilerini tesadüfi kurup, maruz kaldığı etkilenişlerle kendi güçsüzlüğünü yüzüne çarpan ve yaşamında yalnızca bu maruz kaldığı etkilenişlerle yetinen kişiye de “kötü” denir.³²²

Böylece Ahlak Sistemi, yerini Etik’e bırakır. Çünkü iyi ve kötünün bu tarifi, onları aşkın değerlerin ötesinde düşünebilmemizi, yani içkin varoluş tarzlarıyla ilişkisinde anlamamızı sağlar ki bununla, Spinoza’nın deyişiyle, değerler yanılısamandan kurtuluruz. Buna göre değerler karşıtlığı denilen aslında varoluş tarzlarının bir nitelik farklılığıdır. Spinoza için bütün ahlaki sistem gerçekte Doğayı bütünüyle yanlış anlamamızın bir sonucudur: “Bir yasayı anlamadığımız anda, o yasa bize ‘-melisin/-malısın’ tarzında bir ahlaki buyruk olarak görünür.”³²³ Değerler karşıtlığında iyilik ve kötülük, aşkın bir güç olarak Yasa fikriyle belirlenirken, iyiyi ve kötüyü belirleyen içkin bir güç olarak “bilgi”dir.

Bu bakımdan, hiçbir duygu kendinde iyi ya da kötü olamaz. Bu nedenle, insanlara yaşamlarında sunulabilecek iyi ya da kötü durum ve/veya duygular reçetesi yazılmamalı ya da olmamalıdır. Çünkü aslında her varlığın varlıkta kalma çabasında yaşadığı rastlantısal karşılaşmalar ve bu karşılaşmalar neticesinde eyleme gücünün ya da var kalma direncinin güçlenmesi ya da azalmasıdır bütün mesele. Dolayısıyla iyi ya da kötü denilen şey, karşılaşmaların ve/veya karşılaşan modusların doğalarına göre değişkenlik gösterir. İyinin ve kötünün ötesine ancak üçüncü tür bilgiyle –sezgisel olan bilgi türü- geçilebilir. Ve bir akıl varlığı olarak insanın en üstün çabası, bu bilgiye erişmektir. Bu bilgi sayesinde ki

³²¹ Spinoza, a.g.e., s. 539-541, 4. Bölüm, 8. Önerme, Kanıtlama.

³²² Deleuze, **Spinoza Pratik Felsefe.**, s. 32.

³²³ Deleuze, a.g.e., s. 33.

ancak insan tutkularının esiri olmaktan kurtulabilir ve etkin duygularını ön plana çıkartabilir. Ve nihayetinde en üst düzey duygusu olan Tanrı sevgisine yükselir. Bu nedenle Spinoza için duygular ve duygulanımlar, incelenmek için özel türden bir çabayı hak ederler. Ona göre, onları tıpkı “şeyler”in araştırılmasında olduğu şekliyle, bir fizikçi veya bir doğabilimci gözüyle incelemek gereklidir.

1. SONLU BİR MODUS OLARAK İNSAN

Varlığı açıklama noktasında çokluğu birlikte veya birliğe indirgeyerek anlamaya çalışan Spinoza'nın tesis ettiği metafiziğinin sacayakları Tanrı, Doğa ve insandır. Aralarında kopmaz bir bağın bulunduğu bu üçgende insanı anlamının yolu, şüphesiz, üçgenin diğer iki ayağıyla ilişkisini ortaya koymaktır –ki önceki bölümde yapılmaya çalışılan şey bu idi. Çünkü kendisini öznitelikleri kanalıyla zorunlulukla moduslarda ifa-de eden Tanrı, her şeyin biricik ve içkin nedenidir. Bu bakımdan, insanın özü Tanrı'nın özniteliklerinin modifikasyonları üzerine tesis edilir. İnsan her şeyden önce Tanrı olmaksızın tasavvur edilemeyendir. Onun varoluşu, Tanrı'da olduğu gibi, zorunluluk içermez, fakat olumsaldır –var olması da, olmaması da aynı ölçüde düşünülebilir. Ancak insan var olduğunda, nasıl ve şekilde var olacağı belirlenen ya da Tanrı'nın özünün belli (*certain*) ve belirli (*déterminé*) bir tarzda ifa-desi olan bir modifikasyondur. İşte bu bakımdan, Tanrı'da içerilmiş bir halde insanın özü (*essence*), bu belli ve belirli bir tarzda varolmasıdır. Bu hal, insanın biçimini tözün oluşturduğu sonucuna götürmemelidir, fakat daha ziyade insanın özünü oluşturan tözün özniteliklerinin belli modifikasyonlarıdır.³²⁴ Bundan dolayı, tanrısal doğanın her şeye önceliği söz konusudur. Yani Spinoza'da genelde varolan veya olup-biten her şeye ve özde insana götüren yol, tanrısal taşlarla döşelidir. Bu nedenle, insanı anlamının önkoşulu, ona içkin olan Varlığın doğasını iyice kavramaktır. Herşeyden önce şu hususun anlaşılması gerekmektedir: Bütünlüklü bir düzenin parçası olarak insan, Tanrı gibi bir *causa sui* olmadığından, kendi dışındaki ve kendileri tarafından belirlendiği varolanlardan bağımsız değildir.

“Spinoza'nın “insanı”nı anlatma girişimlerinde, belki de en güzel giriş cümlesi Zelyüt'e aittir: “Tanrı'sı Spinoza'nınki gibi olanın, insanı da Spinoza'nınki gibi olur”.³²⁵ Bu perspektiften, yani Varlığın doğasının kavranılmasından hareketle, insanın, nasıl ki Tanrı'nın insan zihni tarafından O'nun özünü ya da doğasını oluşturuyor şeklinde algılanan düşünce ve yayılım gibi iki özniteliği varsa, tıpkı bunun gibi düşünce ve yayılım özniteliğinin sonlu iki ifa-desi olarak zihin ve bedene sahiptir. İnsan mikro bir tanrısal

³²⁴ Benedictus De Spinoza, **Etika**, (çev. Hilmi Ziya Ülken), Dost Yayınevi, Ankara, 2006, s. 86, 2. Bölüm, 10. Önerme.

³²⁵ Solmaz Zelyüt, a.g.e, s. 65.

model olarak kendi bedenini algılayan ve kavrayan bir zihne sahiptir: “Spinoza’nın gibi görkemli bir zekaya yakışan görkemli bir fikirdir bu: kendi maddi üremesini izleyen koskocaman bir evren fikri...Sonsuz bir ölçekte üreyip sürekli bir biçimde yer kaplarken, bir yandan da kendini algılayan yüce bir evren...ve bunun bir küçük modeli olarak, kendi bedenini algılayan insan zihni...”³²⁶ İnsanı zihin ve bedenden hareketle anlamak için ise öncelikle bedenin doğasını ve dolayısıyla tüm bedenlerin tabi olduğu yasaları anlamak gerekir. Çünkü bir zihin, bedeninin doğası diğer bedenlerin doğasından farklı olduğu ölçüde farklılaşır.

1.1. Zihin ve Beden İlişkisi³²⁷

İnsanın, Doğa’nın zorunluluğuna tabi olması bakımından, Doğa’nın diğer parçalarından hiçbir ayrıcalığı veya üstünlüğü yoktur. İnsan da tıpkı diğer her şeyde olduğu gibi, iki yönüyle vardır. O, her şeyden önce yayılım özniteliğinde içerilmesi bakımından Tanrı’da olan ve Tanrı’nın yayılım özniteliğinin ifa-desi olan bir bedendir. İkincileyin ise düşünce özniteliği altında Tanrı’da olan ve O’nu ifa-desi olan bir zihindir. Ancak ister düşünce, isterse yayılım özniteliğiyle idrak edilsin, düşünen töz ile yayılan töz gerçekte bir ve aynı töze karşılık gelir.³²⁸ Böylece, insan zihni aslında onun bedeninin fikridir. Bir başka deyişle, insan zihnini tesis eden fikrin nesnesi bedendir ya da fiilen varolan belirli bir yayılma tarzıdır.³²⁹

Spinoza’ya göre Tanrı kendisinde olan biten her şeyin fikrine sahiptir. Bu bakımdan, belirli bir biçimde varolan bir insan zihni, Tanrı’da içermektedir ya da fikir olarak Tanrı’da mevcuttur. Örneğin, insan zihninin [*mentem humanam*] Tanrı’nın sonsuz aklının [*infiniti intellectus Dei*] bir parçası olarak bir şeyi algıladığını söylemek, Tanrı’nın o fikre sahip olduğunu söylemenin bir başka yoludur adeta.³³⁰ Bununla birlikte, zihin ve beden olarak iki ayrı görünümü olan insan, bir beden ve zihin olarak vardır ve o bir beden

³²⁶ Moris Fransez, **Spinoza’nın Tao’su**: Akıllı İnançtan İnançlı Akla, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 144-145 .

³²⁷ Burada altı çizilmesi gereken, zihin ve beden ilişkisinin sadece insana özgü olmadığı, fakat tüm bedenlerin bir düşünce boyutunun olduğu hususudur.

³²⁸ Spinoza, **Ethica**, (Latince’den çev. Çiğdem Dürüşken), s. 171, 2. Bölüm, 7. Önerme, Not.

³²⁹ Spinoza, a.g.e., s. 189, 2. Bölüm, 13. Önerme.

³³⁰ Spinoza, a.g.e., s. 187, 2. Bölüm, 11. Önerme Sonucu.

olarak varolduğunun farkındadır. Eğer beden insan zihnini tesis eden fikrin nesnesiyse, onda zihnin algılayamadığı hiçbir şey olamaz.

İnsan bedeni ve (paralelizmden dolayı) zihni kendileri gibi bileşik olan pek çok cisimden ve fikirden meydana gelir.³³¹ Öyleyse insan bedeni kendisini oluşturan bedenlerin bir bütünüyken, insan zihni de kendi biçimsel varlığını tesis eden bir hayli karmaşık pek çok fikrin bütünüdür. Bu bağlamda şu türden bir soru akla gelir: Bu iki ayrı, fakat aynı zamanda bir ve aynı şeyin iki ayrı görünümü olan şeyin birbirleriyle etkileşmesi ve özelde zihnin bedeni bilmesi nasıl mümkün olmaktadır?

Spinoza'ya göre Doğa'nın bir parçası olarak bir beden, asla kendi başına varolamaz, fakat hep Doğa'da içerilen diğer cisimlerle etkileşim içindedir. Pek çok parçadan oluşan insan bedeninin kendisini oluşturan parçaları arasında sürekli bir iletişim ya da etkileşim vardır. Bir etkileşimler ağı içerisinde varoluşunda sürüp gitmeye çabalayan insan bedeni [*corpus humanum*] bu yolla dışsal olarak birçok cismin etkisine maruz kalır ve aynı zamanda birçok cisme etki eder. İnsan zihninin özünü kuran ilk şey de bir fikir olduğundan ve bedenün tüm parçalarının fikirleri zihinde içerildiğinden dolayı, bedenün etkilendiği ya da etkilediği cisimlerin ya da parçaların fikirleri zihinde zorunlulukla bulunur. Zihin de bedeni ancak bu ilişkiselliğinde bilebilir: "Zihin ancak bedeninin hallerine [*corporis affectionum*] ilişkin fikirleri algılayarak kendisini bilir."³³² Zihin, bedenün maruz kaldığı etkilenişlerden edindiği fikirlerden hareketle, hem fikri olduğu bedenün hem de kendisinin farkındadır. Bir başka deyişle, fikirlerin düzeni ve bağlantısı, şeylerinkiyle bir ve aynı olduğundan³³³, bedenün sürekli bir biçimde duygulandığı ya da etikelendiği durumlarda oluşan fikirlerle zihin bedeni bilir: "Bedende yaşanan duygu durumlarına ait fikirler olmasa, insan zihni bedenini tanımaz, varolduğunu da bilmez."³³⁴ Ancak bu noktada ısrarla altının çizilmesi gerek husus, insan zihninin bedenini doğrudan değil, fakat Tanrı'daki fikirleri, yani bedenün duygulanımlarını algılaması suretiyle bilebildiğidir. Yukarıda Tanrı'nın kendisinde varolan her şeyin fikrine sahip olduğu belirtilmişti.³³⁵ Buna ek olarak, Tanrı kendinde varolan her şeyin fikirlerinin fikrine de sahiptir. Çünkü O'nda hem kendi

³³¹ Spinoza, a.g.e., s. 209, 1. Bölüm, 13. Önerme, 1. Önkabul.

³³² Spinoza, a.g.e., s. 229, 2. Bölüm, 23. Önerme.

³³³ Spinoza, a.g.e., s. 171, 2. Bölüm, 7. Önerme.

³³⁴ Spinoza, a.g.e., s. 223, 2. Bölüm, 19. Önerme.

³³⁵ Spinoza, a.g.e., s. 163, 2. Bölüm, 3. Önerme.

özünün hem de bu özden zorunlulukla çıkan her şeyin fikri bulunur. Bu bakımdan, Tanrı'nın modusları bilmesinin yanında, bildiğini bilmesi durumu da söz konusudur. Şu halde, Tanrı hem insan bedeninin hem de insan zihninin fikrine sahiptir: "Tanrı'da ayrıca insan zihniyle ilgili bir fikir, ya da bilgi de bulunur; bu fikir, insan bedenine dair fikrin Tanrı'yla ilişkili olmasına benzer şekilde Tanrı'da bulunur ve aynı şekilde Tanrı'yla ilişkilidir."³³⁶ Tıpkı Tanrı'nın bildiğini bilmesi gibi, insan da bir şeyin fikrinin fikrine sahip olabilir. Öyle ki insan zihni bedenini bilmesiyle, bedenini –ki o fikrin nesnesidir- bildiğini de bilebilir –ki bu da zaten insanın kendisini bilmesi demektir. O halde düşünce özniteliğinin altında kavranılmaları bakımından zihnin kendisiyle zihin fikri bir ve aynı şeydir:

Şunu diyorum: Tanrı'daki zihin fikri ile zihnin kendisi aynı düşünme kudretinden dolayı, aynı zorunlulukla varolur. Çünkü gerçekte zihin fikri, yani fikrin fikri, fikrin özünden başka bir şey değildir, tabii bir düşünce biçimi olarak ve nesnesinden bağımsız şekilde düşünüldüğü sürece. Sahiden de bir kimse bir şeyi bilirse, bundan dolayı o şeyi bildiğini de bilir ve aynı zamanda bildiğini bildiğini de bilir ve bu böyle sonsuzca devam eder.³³⁷

Bilincin kendi içinde taşıdığı birtakım yanılsamalar vardır. Bunlar sırasıyla erensel nedenler yanılsaması, özgür kararlar yanılsaması ve teolojik yanılsamalardır. Bilinç ve onun yanılsamaları arasındaki bu içkin ilişkide, Deleuze'e göre, bilinç ancak gözler açıkken görülen bir rüyadır.³³⁸ Bununla birlikte bilinç, en temelde, fikrin fikri olarak sonsuzca çiftlenme özelliğine sahiptir. Bir fikrin ise nesnel ve biçimsel olmak üzere iki tür gerçekliği vardır. Yani fikir bir yandan bir öznellikte varolan bir şeyi temsil ederken, diğer yandan düşünce sıfatında varolur.³³⁹ Böylece fikir ikiye bölünme özelliğiyle, iki tür gerçekliği kendinde taşır. Buna göre bilinç bilinci olduğu fikre göre her zaman ikincil olup, ilk fikrin değeri ölçüsünde değerlidir. Aynı zamanda fikrin zihindeki düşünümü olarak bilincin fikirle ilişkisi, fikirle bilgisi olduğu şey arasındaki ilişkinin aynısıdır. Fikir ve bilinç ya da fikrin fikri, fikir ve nesnesi arasındaki ilişkide olduğu gibi, iki farklı güçle –düşünme ve varolma- donatılmışlardır. Bu durumda bilincin özelliklerini üçe ayırmak mümkündür: düşünüm, türeme ve bağlaşımlı.

³³⁶ Spinoza, a.g.e., s. 225, 2. Bölüm, 20. Önerme.

³³⁷ Spinoza, a.g.e., s. 227-229, 2. Bölüm, 21. Önerme.

³³⁸ Deleuze, a.g.e., s. 29.

³³⁹ Spinoza, a.g.e., s. 325, 2. Bölüm, 21. Önerme, Not.

Spinoza'ya göre insanlar yalnızca sahip olduğu fikirlerin bilincinde olabilir, fakat sahip olmadığı fikirlerin bilincinde olamaz. Başka bir deyişle, bedeni üzerinde bir başka bedenin etkisini duyumsamasıyla oluşan fikirlerin bilincinde olunabilir. Bu nedenle "bilinç her yanıyla bilinçdışına batmış durumdadır."³⁴⁰

Tekrar etmek gerekirse, insan zihni bedenini ancak onun duygulanımları aracılığıyla bilebilir. Bu nedenle zihnin kendini bilmesi, bedeninin duygulanımlarının fikirlerininin fikrine sahip olmasıyla bir ve aynı anlamdadır.³⁴¹ Ve zihin bu duygulanımlara dair fikirler olmaksızın, herhangi bir dış cismin fiilen varolduğunu da algılamaz.³⁴² Bununla birlikte, insan zihni eğer bir şeyi doğanın genel düzenine [*communi naturae ordine*] göre³⁴³ algıladığında, ne kendini, ne kendi bedenini, ne de kendisi dışındaki cisimleri layıkıyla veya yeterince bilemez, ancak ve ancak bulanık bir fikre sahip olabilir. İnsan zihninin kendisi, bedeni ve dışındaki cisimlerle ilgili uygun bilgi edinebilmesi için yapması gereken, şu halde, bedeninin duygulanımlarına ilişkin doğru fikirler³⁴⁴ edinmektir. Aslında zihin ancak içsel olarak şu ya da bu şekilde belirlenmedikçe, şeyleri açık ve seçik bir biçimde temaşa edemeyecektir.³⁴⁵

Deleuze'e göre Spinozacılığı önemli ve değerli kılan birtakım pratik tezler vardır. Bu tezler üç kınamayı³⁴⁶ ihtiva eder. Bunlar sırasıyla bilinç, değerler ve kederli tutkulara ilişkindir.³⁴⁷ Bu üç olgudan ilkinde Spinoza, filozofları bedene hakkını yeterince teslim etmediklerini düşündüğü için kınar:

Şimdiye kadar hiç kimse bedenin neler yapabileceğini onlara göstermemiş, başka deyişle hiç kimse kendi deneyimiyle bedenin zihinden hiçbir etki almadan, sadece cisimsel olarak düşünülen doğanın yasalarına bağlı olarak neler yapabileceğini ya da neler yapamayacağını henüz öğrenmemiş. Çünkü hiç kimse bedenin bünyesi hakkında onun bütün işlevlerini açıklayabilecek bir bilgi donanımına sahip değil henüz.³⁴⁸

³⁴⁰ Deleuze, a.g.e., s. 59.

³⁴¹ Spinoza, a.g.e., s. 229, 2. Bölüm, 23. Önerme.

³⁴² Spinoza, a.g.e., s. 235, 2. Bölüm, 26. Önerme.

³⁴³ Bu husus, ilerleyen kısımlarda daha ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.

³⁴⁴ "Tanrı'yla ilişkili oldukları sürece tüm fikirler doğrudur."

³⁴⁵ Benedictus De Spinoza, a.g.e., s. 243, 2. Bölüm, 29. Önerme Sonucu.

³⁴⁶ Bu tezler aynı zamanda Spinoza'nın materyalist, immoralist ve ateist olarak itham edilmesine neden olan kınamalardır.

³⁴⁷ Deleuze, a.g.e., s. 25.

³⁴⁸ Spinoza, a.g.e., s. 325, 3. Bölüm, 2. Önerme, Not.

Spinoza'ya göre bir beden neler yapabileceği henüz yeterince bilinmemektedir. Gerçekten de zihinden bağımsız olarak bir beden sadece doğa yasalarıyla doğadaki başka bedenler tarafından nasıl etkilenebileceği ve aynı şekilde onlara etki edebileceği üzerine kafa yormuş pek kimse olmamıştır. Halbuki zihin karşısında bedene hakkını teslim etme gayretinde olan Spinoza için salt kendi doğasıyla bir beden zihni hayretler içinde bırakacak pek çok şey yapabilir. Bir önceki bölümde izahı verilmeye çalışılan zihin ve beden arasındaki paralellik bahsine, bu kez duygular bakımından yeniden değinilecek olursa, Spinoza'nın anlaşılmasını beklediği husus, insanların zihnin bir eylemiyle ya da dürtüsüyle bedeni harekete geçirdiği yönündeki yaygın yanılgının farkına varmaktır. Çünkü o, bedensel devinimlerin bütünüyle kendi içinde fiziksel nedenselliklerle anlaşılması gerektiğinde ısrar eder:

Ayrıca hiç kimse zihnin bedeni nasıl ve ne şekilde hareket ettirdiğini de bilmiyor, aynı şekilde bedene ne ölçüde hareket kabiliyeti kazandırabildiğini ve hangi hızla hareket ettirebildiğini de. Bu yüzden "beden şu ya da bu hareketi yapıyorsa, bunun nedeni zihnin beden üzerindeki hakimiyetidir" diyenler, aslında ne dediklerini bilmiyorlar ya da kulağa çok hoş gelen sözcüklerle, bedenin söz konusu hareketlerinin gerçek nedenini bilmediklerini ve buna sadece çok şaşırduklarını itiraf ediyorlar. Neyse ne, ister zihnin bedeni ne şekilde hareket ettirdiğini bilsinler isterse bilmesinler sonuçta hepsinin söyleyeceği şey şu: Tecrübeyle sabit ki, insan zihni düşünmeye muktedir olmadığı zaman beden de atıl durumdadır. Ardından da en fazla şunu ekleyecekler: Yine tecrübeyle sabit ki, bizim konuşmamızı ya da susmamızı ya da bunun gibi değişik davranışlarda bulunmamızı sadece zihin belirleyebilir, bu yüzden biz bütün davranışlarımızın zihnin isteğine bağlı olduğuna inanıyoruz.³⁴⁹

Spinoza'ya göre zihin ve bedeni olağanüstü kılan, birbirleriyle etkileşim halinde olan canlı parçalarının bulunmasıdır. Başka bir deyişle, bir beden diğer bir bedenle etkileşimi sırasında, bu iki beden arasında ya bir birleşme ya da bir ayrı(l)(ş)ma olur. İşte birbirine bu şekilde etki eden canlı parçaların eylemleri, onları olağanüstü kılar. Bilinç, doğası gereği, şeylerin nedenini bilmez, fakat sonuçlarına odaklanır. Bu yüzden nedenler düzenindeki ilişkilerin bileşmeleri ve ayrı(l)(ş)maları yalnızca sevinç ve kederle duyumsanır. Yani bir beden bir başka bedenle bileştiğinde sevinç; ayrı(l)(ş)tığında ise keder duyulur; doğanın yasasından bihaber bir şekilde, diğer bir deyişle bu ilişkilerin bileşip ayrı(l)(ş)masına dayanak olan yasalardan habersizce. Bununla birlikte beden kendisi hakkındaki bilginin ve düşünce de aynı şekilde kendisiyle ilgili bilincin ötesindedir.

³⁴⁹ Spinoza, a.g.e., s. 327, 3. Bölüm, 2. Önerme, Not.

Dolayısıyla zihin ve bedeni kavramak için, onların bilgi ve bilincinin ötesine geçmek gerekir. Bu keşif yapılabildiği ölçüde, zihin ve bedenin neler yapabileceği bilinebilir.

Zihin ve beden arasında ya da zihinden bedene veya tersi yöne doğru bir nedensellik olduğunu varsayan hiç kimse, bu nedensel ilişkiyi sonuna dek sürdürüp ortaya koyamamıştır. Ancak buna rağmen asıl belirleyici olarak zihinsel güçleri görme eğiliminde bir azalışın olduğu da doğru değildir. Bunun belki de esas nedeni, bedeni zihin karşısında bir ağırlığı veya önemi olmayan cisim olarak görmekten kaynaklanmaktadır. Ancak Spinoza'nın felsefesinde zihin sadece insana özgü bir yeti olarak da görülmez, fakat her sonlu varlık, yayılım özniteliği altında bedensel ya da bedenli bir modus ve düşünce özniteliği altında ise zihinsel veya zihinli bir modus olarak Tanrı'dadır.

Töz ve moduslar arasındaki ilişki şu şekilde ifade edilmişti: Modusun varlığı tözün özünü gerektirmez, fakat onunla açıklanır ya da moduslar özniteliklerde açıklanır ve öznitelikler de modusları açıklar. Bu nedenle, insanın özünü anlamak için, Tanrı'nın özniteliklerindeki bazı modifikasyonları kavramak gerekir. Özniteliklerin birtakım modifikasyonları bakımından, insan zihni kendi varlığını refleksif olarak kavrayan temel bir gerçeklik olmaktan öte, düşünce özniteliğinin tavrı olarak karşımıza çıkar. Düşünme faaliyetinin kendisinde gerçekleştiği insan zihni, en temelde, düşünen bir şey olarak tanımlanamaz, çünkü insan düşüncesi yalın bir biçimde düşünce özniteliğinin hallerinden ibarettir. Bununla birlikte sevgi, arzu ve bilimum duyguları da ihtiva eden özniteliğin tavırları, bireysel zihinde sevgi için sevilen bir şey ya da arzu için arzulayan bir şeyin fikrini ön-gerektirir. Bu durumda, fikir insan zihninin gerçekliğini tesis eden ilk öğedir.

Spinoza **Ethica**'nın 2. Bölümünü oluşturan "Zihnin Doğası ve Kökeni"nde şöyle der:

Şimdi de Tanrı'nın, ya da ezeli-ebedi ve sınırsız Varlığın özünden zorunlu olarak çıkan sonuçları açıklamaya geçiyorum. Bu sonuçların hepsini teker teker açıklamayacağım tabii; çünkü I. Bölümün 16. Önermesinde de gördük ki, bu özden sonsuz şekilde sonsuz sonuç çıkmak zorunda. Bu yüzden burada sadece, bizi adeta elimizden tutup insan zihninin ve onun üstün mutluluğunun bilgisini anlamaya götürecek sonuçları inceleyeceğiz.³⁵⁰

Beden başka bedenler ve onların duygulanımlarıyla ilişki halindeyken, paralelizmden dolayı zihin de fikirler ve duygulanımların fikirleriyle ilişki halindedir. Zihni

³⁵⁰ Spinoza, a.g.e., 2. Bölüm, Giriş, s. 157.

tesis eden fikrin nesnesinde vuku bulan her şey zihin tarafından algılanmaktadır: “Şöyle dersek, insan zihnini kuran fikrin nesnesi bir bedense, bu bedende zihin tarafından algılanmayan bir şeyin olması mümkün değildir.”³⁵¹ İnsan zihni özü itibarıyla tanrısal idrakın bir parçasıdır. Bu, Tanrı ve insanın aynı öze sahip olduğu anlamına gelmemelidir. Tanrı’nın özünü insanın özü şüphesiz ayırır, fakat bu durumda bile Tanrı, insan zihninde içerilir. Bedenin fikri olarak insan zihni, Tanrı fikriyle üçüncü tür bilgide –sezgisel olan³⁵²- birleşip, nesnesi olan bedenin özünü de kavrayabilir.³⁵³ Bedenin özünün kavranması için, zihnin her şeyden önce fikri olduğu nesneyi kavraması ve ardından o nesneye ilişkin upuygun fikirler [*adequate ideas*] oluşturması gerekir. Upuygun bir fikir, “nesnesinden bağımsız olarak kendi başına düşünüldüğü sürece, doğru bir fikrin [*idea vera*] tüm niteliklerine ya da içsel belirtilerine sahip olan”³⁵⁴ bir fikirdir. Bir şeyi bilmek, o şeyin upuygun fikrine sahip olmakla aynı anlamdadır. Upuygun bir bilgi ise nesnesini ya da konusunu nedeniyle birlikte kavramadan başka bir şey değildir. Upuygun fikirler ancak fikrin doğada hüküm süren zorunluluk altında –çünkü bütün upuygun fikirler Tanrı’dadır- kavranmasıyla oluşturulabilir:

(...) insan zihni bir şeyi doğanın genel düzenine göre algılasa, ne kendisi hakkında, ne bedeni hakkında, ne de dışındaki cisimler hakkında tam [*adequate*] bir bilgi sahibi olabilir, bu şeylerle ilgili ancak bulanık ve bölük pörçük bir bilgisi olabilir. Çünkü bedeninin hallerinin fikirlerini algılamadıkça, zihin kendisini bilmez. Ama kendi bedenini ancak dışındaki cisimleri de algılamasını sağlayan bedeninin hallerinin doğru fikirleriyle algılar. Bu yüzden, bu tür fikirlere sahip olmazsa ne kendisi ne kendi bedeni ne de dışındaki cisimlerle ilgili bire bir [*adequate*] bilgi edinebilir, ancak bölük pörçük ve bulanık bir fikir edinebilir.³⁵⁵

³⁵¹ Spinoza, a.g.e., 2. Bölüm, 12. Önerme, s. 189.

³⁵² Spinoza, bilginin üç türünü birbirinden ayırır. Buna göre, birinci tür bilgi (*cognitio primi generis*) belli belirsiz deneyim yoluyla edinilen sanı (*opinio*) ya da muhayyileye (*imaginatio*) dayalı bilgiden ibarettir. Spinoza bu türden bir bilgiyi yanlışlığın biricik nedeni sayar; ikinci tür bilgi (*ratio*) akılyürütme yoluyla edinilen rasyonel bilgi türüdür. Bu bilgi türünde cisimler üzerinde ortak nosyonlar yoluyla yeterli (*adequate*) fikirler edinilir. Üçüncü ve en önemli bilgi türü (*scientia intuitiva*) ise doğanın genel düzeniyle ilgili yeterli bir fikir edindikten sonra, fikri edinilen düzenin aslında şeylerin özünde işlediğini sezmeye/görülemezliğe işaret eder. Bir başka deyişle, ikinci tür bilginin edinilmesinin ardından şeylerin esasında Doğanın genel doğasından çıktığının ya da ürettiğinin farkına varılmasını ifade eder; bkz. **Ethica**, 2. Bölüm 40. ve 41. Önerme, s. 257-267.

³⁵³ Hadı Rızık, **Spinoza’yı Anlamak**, (çev. Işık Ergüden), İletişim Yayınları, 2012, İstanbul, s. 127.

³⁵⁴ Benedictus de Spinoza, a.g.e., 2. Bölüm, 4. Tanım, s. 159.

³⁵⁵ Benedictus de Spinoza, a.g.e., 2. Bölüm, 29. Önerme, Önerme Sonucu, s. 157.

Bu kavrayış aynı zamanda zihnin gücünü de ortaya koyar.³⁵⁶ Ancak doğanın genel düzeni altında oluşturulan fikirler, zorunlulukla upuygun olmayan-fikirlerdir³⁵⁷; aslında birer imgedirler. Zihnin bu türden fikirlere sahip olduğu ölçüde şeyleri imgelediği söylenebilir.³⁵⁸ Bu türden fikirler birer “im” olmaları bakımından aynı zamanda dışsal cismin mevcudiyetini ve beden üzerindeki etkisini imlemelerine karşılık onun özünü ifade etmediklerinden dolayı birer göstergedirler. Birer “im” ya da “gösterge” olarak fikirler birbirlerine hafıza aracılığıyla bağlanarak muhafaza edilirler. Söz gelimi, iki cisim tarafından aynı anda etkilenen bir bedende zihnin, etkileyen cisimlerden birini hayal etmesiyle, diğer cismi de anımsaması hafıza sayesinde gerçekleşir.³⁵⁹ Bununla birlikte, gerek upuygun fikirler gerekse upuygun olmayan fikirler bir ve aynı (doğal) zorunluluktan çıkarlar. Yani doğru ve yanlış aynı doğal zorunlulukta varolur. Fakat yanlış kişinin kendi zihnine bağlı fikrinin; doğru ise kişinin kendi zihnine bağlı olan fikrinin değil, Tanrı’ya bağlı olan fikrin dışavurumudur.

İnsan zihni doğası gereği upuygun olmayan fikirlere sahip olmaya belirlenir. Öyleyse, doğası gereği belirlenen insan zihninin, upuygun fikirler oluşturabilmesinin yolu ve imkanı nerededir? Bu noktada Spinoza “ortak mefhumlar” kuramını geliştirir. “Ortak mefhum”la kastedilen şey, en genel anlamda, birden fazla şey arasındaki ilişkilerin bileşimi düşüncesidir. Spinoza, ortak mefhumları, azami ve asgari düzeyleri bakımından ikiye ayırır: en evrensel olan ve en az evrensel olan ortak mefhumlar. Burada altı çizilmesi gereken husus, birden fazla beden arasında şu ya da bu ilişki altında gerçekleşen bir uyuşma fikridir. Bir fikir, “şeylerin hallerini ya da başımıza geleni değil, bizim olduğumuz şeyi ve şeylerin olduğu şeyi”³⁶⁰ temsil ettiğinde ancak upuygundur. Upuygun bir fikir, zihnin özü ve aynı zamanda gücüyle açıklanır ve nedeni olan bir başka fikrin belirleyici nedeni olarak da Tanrı fikriyle ifade edilir. “Burada “ortak mefhumlar”ın fonksiyonu nedir?” türünden bir soru yanıtlanmayı beklemektedir.

³⁵⁶ Özün kavranması olarak ifade edilen bu bireysel faaliyet, ister bedenden isterse zihinden hareketle anlaşılın, önemli olan zihni ve bedeni kendinde ya da kendi dinamikleriyle kavramaktır.

³⁵⁷ Upuygun olmayan fikirler, yanlışlığın temel kaynağıdır. Yanlışlık ise bilgi mahrumiyetliğinden başka bir şey değildir. Yanılgı söz konusu olduğunda, hayalgücünün etkilenmeleri, duygulanışları ve bu duygulanışlarla gelen duyguların rolü tartışılmazdır.

³⁵⁸ Spinoza, a.g.e., 2. Bölüm, 17. Önerme, s. 213.

³⁵⁹ Spinoza, a.g.e., 2. Bölüm, 18. Önerme, s. 219.

³⁶⁰ Deleuze, **Spinoza: Pratik Felsefe**, s. 69.

Spinoza'ya göre her şeyde ortak olan ve hem parçada hem de bütünde eşit olarak bulunan ortak unsurlar ancak upuygun olarak kavranırlar.³⁶¹ Her şeyde bulunan ya da herkeste ortak olan bu ortak unsurlar, hiçbir tekil şeyin özünü oluşturmayan genel fikirlerdir. Belirli bir hareket ve dinginlik ilişkisiyle tarif edilen her bir beden kendisine rastgelen ilişkiler bileştiğinde, iki bedenin parçalarında varolan bir bütünlüğü oluşturur. İşte ortak mefhumlar, ilk olarak, iki ya da daha fazla beden arasındaki bileşimin bütünlüğünün bir temsili olarak belirirler. Bu belirleriyle matematiksel olmaktan çok biyolojik bir anlam taşıyan ortak mefhumlar, ikincileyin ise zihinlerdeki bir ortaklığa gönderir.³⁶² Birbirleriyle uyuşsun ya da uyuşmasın, bütün bedenlerin sahip olduğu ortak şeyler söz konusudur -örneğin, yayılım ve özlerini oluşturması bakımından hareket ve dinginlik. Çünkü bütün her şey nihayetinde Tanrı'nın öznitelikleri altında birbirleriyle bileşirler. Buna karşılık, bedenlerin birbirleriyle uyuşmamaları durumu hiçbir zaman ortak şeylerden kaynaklanmaz. Fakat bu uyuşmazlığın nedeni, dışarıdan ya da doğanın genel düzeni içinde "kör bir rastlantı sonucu" şeklinde bakarak anlaşılabilir. Eğer bu durumun nedeni anlaşılacak isteniyorsa, o halde, zihnin olaya içeriden, yani "birçok şeyi aynı anda göreceği ve aralarındaki benzerlikleri, farklılıkları, zıtlıkları anlayacağı şekilde" bakması gerekir. Zihin şeyleri ancak içsel olarak şu ya da bu şekilde belirlendiğinde apaçık bir biçimde görebilir.

"Ortak mefhumlar" kuramı, doğasının koşulları gereği sadece upuygun olmayan fikirlere sahip olmaya mecbur ya da maruz bırakılmış insan zihninin, bu durum karşısında upuygun fikirler oluşturabilmesinin yegâne koşuludur. Bu mefhumlar asla bir fiksiyonla ya da soyut kavramlarla karıştırılmamalıdır. Fakat onlar bir bileşim birliğinin temsilleridir. İlişkilerin bileşiminin temsilleri olarak, ilişkileri soyut bir biçimde değil, fakat her nasılsalar o şekilde kavramayı sağlarlar: "Ortak mefhumlar işte bu anlamda matematiksel olmaktan çok biyolojiktirler; bütün Doğanın bileşiminin birliğini ve bu birliğin değişim kiplerini anlamamızı sağlayan doğal bir geometri oluştururlar."³⁶³ Ortak mefhumların bir başka önemli fonksiyonu ise ikinci tür bilgiden üçüncü tür bilgiye geçişi hazırlamasıdır. İkinci tür

³⁶¹ Spinoza, **Etika**, (çev. Hilmi Ziya Ülken), s. 110 2. Bölüm, 38. Önerme.

³⁶² Deleuze, a.g.e., s. 88.

³⁶³ Deleuze, a.g.e., s. 90.

bilgide söz konusu olan ilişki fikirleri, üçüncü tür bilgide öz fikirlerine geçmenin önkoşuludur.

1.2. Birey ve Bireysellik Sorunu

Âlemde varolan her şey, Tanrı'nın doğasının birer ifadesidir ve tanrısal zorunluluğa tâbidir; Tanrı'dan ya da O'nun özniteliklerinden bağımsız olarak tahayyül edilemez. Buna karşılık, her ne kadar tanrısal zorunluluğa tâbi olsalar da, bir modusun bireyselliğinden ya da kısmi bir bağımsızlığından söz edilebilir. Çünkü özü Tanrı'da ihtiva olunan bir modus, öte yandan kendisi dışındaki şeylerden ayrı bir tekil varolan olarak varolup, onlar üzerinde etki edebilmektedir.³⁶⁴ Öyleyse, Tanrı'da ihtiva olunmasının yanı sıra, zamana ve mekana tâbi olması bakımından modus, bir yönüyle zorunluluğa tâbidir, ancak bir başka yönüyle de kendine ait bir bireyselliğe sahiptir. Bir başka deyişle, her bir modusun bir bireysel varoluşundan söz edilebilir. Bireysel varoluş ise onları kendisi dışındaki moduslarla bir ilişkiye sevkeder. Her biri, kendisi dışındaki moduslardan şu ya da bu şekilde etkilenir:

Tekil bir şey, yani sonlu ve sınırlı varoluşa sahip herhangi bir şey, kendisi gibi sonlu ve sınırlı varoluşa sahip başka bir neden tarafından varolmaya ve bir eyleme belirlenmedikçe, ne varolabilir ne de bir eyleme belirlenebilir; aynı şekilde bu başka neden de kendisi gibi sonlu ve sınırlı varoluşa sahip diğer bir neden tarafından varolmaya ve bir eyleme belirlenmedikçe, ne varolabilir ne de bir eyleme belirlenebilir; bu böyle sonsuza dek sürer.³⁶⁵

Tanrı'nın şeyleri zorunlulukla üretiminde bir düzen vardır. Özniteliklerinin ifadesinin bu düzeninde her bir öznitelik ilk olarak kendi mutlak doğasında ifa-de edilir ve böylece bir özniteliğin ilk ifa-desi doğrudan bir sonsuz modusdur. Son olarak ise bu düzende öznitelikler belli ve belirli bir biçimde ve/veya sonsuz bir tarzda ifa-de edilir ve bu sonsuzca ifade edilen tarzlar da sonlu moduslara karşılık gelirler.³⁶⁶ Bu bağlamda sonlu bir modus, bir öznitelikten çıkan sonsuz bir modusun modifikasyonu olarak Tanrı'nın bir duygulanımı ya da varolma halidir. O halde sonlu bir modusun var oluşu ya da yok oluşu, doğrudan Tanrı'yla değil, fakat “belli ve belirli bir tarzda” varolmuş olan bir başka modus

³⁶⁴ H. H. Joachim, *A Study of Spinoza's Ethics*, Clarendon Press, London, 1901, s. 191.

³⁶⁵ Spinoza, a.g.e., s. 105, 1. Bölüm, 28. Önerme.

³⁶⁶ Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, (Translated by Martin Joughin), New York, Zone Books, 1990, s. 105.

tarafından belirlenir. Bir başkasını belirleyen modus ise yine bir başka modus tarafından belirlenir. Ve bu determinasyon zinciri bu şekilde sonsuza uzar gider.³⁶⁷

Spinoza, cisimleri ya da bedenleri [*corpora*], basit ve bileşik olmak üzere ikiye ayırır. Basit bedenler³⁶⁸, yayılım özniteliğinin mutlak doğasından zorunlulukla çıkan hareket ve dinginlik³⁶⁹ ilişkisinin sonucunda var olurlar. Onları birbirinden ayırt eden şey, hareket ve dinginlik yasası veya hızlılık ya da yavaşlıklarıdır. Dolayısıyla basit bir bedeni diğerlerinden ayıran, birinin hareket anında diğerinin sabit kalmasıdır. Nitekim yayılım özniteliğinin modifikasyonlarıyla ortaya çıkan parçalar, en nihayetinde dışsal ilişkilerle belirlenen kısmi olgulardır. Dışsal ilişkilerle belirlenen bu parçalardan oluşan *basit beden*, bu haliyle ancak mevcut halini sürdürebilir veya hızını koruyabilir. Bu durumda ise onun *conatusu* atalet ilkesiyle kısıtlanmıştır. Bedenin bu çabası bile aslında onun diğer bedenler karşısındaki direncine işaret eder.

Basit bedenlerin bileşimi ancak yayılım özniteliğinin modusları arasındaki mekanik ilişkilerle gerçekleşir. Spinoza için insan gerek birleşimi gerekse uyumu bakımından birleşik bedendir.³⁷⁰ Nitekim birey de bedensel bir birliktir:

Birbiriyle aynı ya da farklı büyüklükte birkaç cisim başka cisimlerin zorlamasıyla birbirlerinin üstüne binerse ya da birbirleriyle aynı ya da farklı hızlarda hareket halindeyken hareketlerini birbirlerine sabit bir yasaya göre iletirlerse, bu cisimlerin birbiriyle birleştiklerini ve hepsinin birlikte bir cisim oluşturduklarını söyleriz, ya da başka deyişle cisimlerin bu birlikteliğiyle diğer cisimlerden ayırt edilen birey.³⁷¹

Bedenin birliği olan bireyin birliği ise kendisini oluşturan parçaları arasındaki hareket ve dinginliğin sabit bir oranıyla açıklanabilir. Bu oran, bireyin varlığının değişmez yapısını tanımlar. Değişmez kalan, parçaları birleştiren ilişki ya da iletişimidir. Bu ilişki

³⁶⁷ Spinoza, a.g.e., s. 105-109, 1. Bölüm, 28. Önerme, Kanıtlama ve Not.

³⁶⁸ Spinoza “basit beden” ile bölünemez ya da temel olan bir cisme işaret etmez, fakat sadece “çok basit” olduğuna dikkat çekmek ister. Yani basit bir beden de bölünebilirdir. Basit bedenlerin basitliği ise kendi aralarında ayrılmalarını sağlayan ilişkiselliklerinin basitliğidir.

³⁶⁹ Spinoza, bu noktada yepyeni bir fizik görüşünü gündeme taşıyordu, çünkü Descartes’ın fizik görüşünde mekanikte ilk veri sonsuz kabul edilen Uzamdı ve Hareket bir başlangıcı ve sonu olması nedeniyle hep sonluymuştu. Spinoza ise hareketin de sonsuz olduğunu ileri sürerek yepyeni bir yol açmaya çalışmıştır -ki birey kavramı bu yenilik sayesinde ortaya çıkar. Çünkü Descartes’ın homojen bir blok olarak düşündüğü Doğada her şey bir makine parçasıdır. Belirsiz bir kitle olan bu tasarımda bireyler yalnızca birer soyutlama olarak vardırırlar, fakat Spinoza bireyleri birer devinim birliği olarak kavrar. Bir devinim birliği olarak birey kavrayışı ise bireyin mekanik olarak tanımlanmasının önüne geçer; bkz; Moris Fransez, a.g.e., s. 156.

³⁷⁰ Birey sorunu, basit bedenler söz konusu olduğunda pek önem arz etmez, fakat bir beden birden fazla bedenden oluştuğu taktirde, o bedenin nasıl birey addedileceği sorunu baş gösterir.

³⁷¹ Spinoza, *Ethica*, 2. Bölüm, 13. Önerme, 2. Aksiyom, Tanım, s. 201-203.

değişmez kaldığı sürece, birey varlığını sürdürür. Kendisi dışındaki bedenler karşısındaki rolünü belirleyen bu orandır. Yani bireyi birey yapan, parçaların aralarındaki özel türden sürekli bir ilişkidir. Öyleyse birey bir yandan bedenlerin başka bedenlerle ilişkiselliğinin – dışsal zorlamanın-, diğer yandan ise parçaları arasındaki sabit ya da aynı hareket ve dinginlik oranının iletilmesiyle oluşur. Bu durum göstermektedir ki birey aslında yayılımın modusları arasındaki dışsal ilişkileriyle meydana gelir. Bununla birlikte, yukarıda da bireyin sonlu tarzlar arasındaki ilişkisi neticesinde aktüelleşmiş bir öz olduğunun da altı çizilmiştir. Bu bakımdan bireyin varlıkta kalma hususundaki ısrarını ve kendisini yok etmeye yeltenen dışsal şeylere direnişini sağlayan, onun bu özüdür.

Spinoza’da bireysellik bir yandan maddenin mekanik ilişkileriyle, fakat diğer yandan bireyin özünün ya da var olma kudretinin yine bireyin kendisi tarafından olumlanmasıyla ilgili olarak, kinetik ve dinamik olmak üzere iki yönden açıklanır. Buna göre, fiziki birey her şeyden önce bedenlerin birliğiyle oluşan sonsuz parçadan ibarettir. Maddi parçalar arasındaki fonksiyonel ilişkiler, doğa içerisinde nedensel olarak üretilerek, bireyin özüne karşılık gelir.³⁷² Bir başka deyişle, kendisini niteleyen bileşim ilişkisi altında mekanik yasaların ürünü olan bir birey, aynı zamanda doğa içerisinde nedensel olarak üretilen, yani özünün nedensel gücüyle varlıkta kalmakta ısrar edendir. Söz konusu güç, her şeye içkin olan Tanrı’nın nedensel ilişkilerinin tek tek varolanlardaki ifa-desidir. Nitekim bireyin, kendine has özü, bedenler arasındaki belli türden bir ilişkidir. Bu ise onun aynı zamanda aktüel olarak varolmasının da koşuludur. İkinci olarak ise bir bireyi birey olmaklığı bakımından tanımlayan şey, bedenini sürekli dolduran duyguların toplamıdır. Böylece birey varlıkta kalmadaki ısrarını sürdürür ve dolayısıyla eyleme gücünü arttırma eğiliminde olur. Şu halde belli bir bedensel birliğe kavuşunca, bireyin özü varoluşunda da aktif bir öz olarak tecessüm eder. Bu noktada, Spinoza’nın öz ve varoluş arasında ikircikli bir tutum sergilediği düşünülmemelidir. Çünkü öznitelik dahilinde varolduğu şekliyle öz, hep bir şeyin özü olarak tekil bir şeye aittir. Bununla birlikte, bir öznitelik altında varolan bir güç derecesi anlamında modus özü, nesnesi olan tekil varlığın kipsel varoluşundan ayrıdır. Öznitelik içinde henüz ayrışmamış olan belirli bir öz, kendi nedenine içinde olduğu öznitelikte sahip olur, yani kendi kendini var etmez.

³⁷² Rızık, **Spinoza’yı Anlamak**, s. 133.

Bu noktada modusların tekil bireysellikler olarak nasıl varolabildikleri sorunu baş gösterir. Bu sorunu şu şekilde formüle etmek de mümkündür: Kendilerini sonlu ve sınırlı kılan, fakat buna karşılık onlara bireysellik kazandıran ya da bir modusu diğer moduslardan ayırt ettiren ilke nedir?

Bir modusun hem varoluşu hem de yok oluşu dış nedenlerle ya da dışsal olarak belirlenir. Moduslarda, Tanrı'da olduğu gibi³⁷³, bir öz ve varoluş özdeşliği söz konusu olmadığından, herhangi bir modusu var-değil olarak düşünmek mümkündür. Çünkü bir modusun özü, onun deyim yerindeyse 'ratio essendi'si değildir. Bununla birlikte, var-değil olarak düşünebildiğimiz ve gerçekten de henüz varolmaya belirlenmemiş olan bir modus gerçekten yok mudur? Spinoza'ya göre fiilen varolmasa bile moduslar özniteliklerde içermeleri bakımından vardılar. Varoluşları özniteliklerde içermeleri bakımından mevcut olan modusların özleri de aynı şekilde Tanrı'da ya da özniteliklerindedir, fakat henüz ayrışmamış bir bütünlük olarak Tanrı'da ya da O'nun özniteliklerinde içerilirler.³⁷⁴ Ancak varolmayan modusların özlerinin, ihtiva oldukları özniteliklerde herhangi bir bireyselliklerinden söz edilemez. Bu durumda ayrışmamış bir bütünlük olarak Tanrı'da içeren özler, öyleyse, şu ya da bu modusun özü olarak nasıl ayrışmaktadırlar? Bir başka deyişle, Tanrı'nın özniteliklerinde bir bütün olarak bulunan özlerin, varolmaya belirlendiklerinde bireysellik kazanmaları nasıl mümkün olmaktadır ve/veya gerçekleşmektedir?

Spinoza'ya göre şeyler insanlar tarafından ancak iki şekilde kavranır: "biz ya onların belli bir zaman ve mekânda var olduklarını ya da Tanrı'da bulduklarını ve tanrısal doğanın zorunluluğundan doğduklarını kavrarız. Ama biz şeyleri bu ikinci şekilde doğru ya da gerçek olarak kavradığımızda sonsuzluğun ufku altında kavramış oluruz ve onların fikirleri Tanrı'nın ezeli-ebedi ve sınırsız özünü içerir..."³⁷⁵ Buradan anlaşıldığı üzere, bir modus varoluşa geçtiğinde yalnızca Tanrı'da ya da O'nun özniteliklerinde değil, fakat zamana ve mekâna tabi ve/veya onun içinde tekil ve sonlu bir şey olarak da mevcut hale gelir. Zaman ve mekân içinde var olmadıkları halde, ifa-deleri oldukları öznitelikte eşit derecede ihtiva olunan modusların, varoluşa geçtikleri andan itibaren, kendi

³⁷³ Spinoza, a.g.e., s. 93, 1. Bölüm, 20. Önerme.

³⁷⁴ Spinoza, a.g.e., s. 175, 2. Bölüm, 8. Önerme.

³⁷⁵ Spinoza, a.g.e., s. 771, 5. Bölüm, 29. Önerme, Not.

özniteliklerinden ayrıştıkları vakit, yayılımda da tekillik olmadığından düşüncede de olmayacağından, özlerinde ve düşünce özniteliğinde zorunlulukla içerilen modusların “nesnel” özlerinde bir tekillik kendini gösterir.³⁷⁶

Yukarıdaki soruya dönülecek olursa, içerildiği özniteliğinde ayrışmamış bir bütünlüğün içinde olan bir modus, farklılaşarak ilgili özniteliğin dışında bireysel bir varoluşa nasıl sahip olmaktadır? Spinoza’ya göre her bir modus, kendileri birer modus olan birçok parçadan müteşekkildir. Bu bileşiklik, doğanın düzenine uygun olarak bir yasayla gerçekleşir: Hareket ve Dinginlik Yasası: “Bütün cisimler ya hareket halindedir (*vel moventur*) ya da hareketsiz halde (*vel quiescunt*)”.³⁷⁷ Ancak cisimlerden bazısı daha yavaş ve bazısı da daha hızlı hareket eder. Böylece cisimler (*corpora*) birbirlerinden hareket ve dinginlik ya da hızlilik ve yavaşlık durumları uyarınca ayırt edilir, fakat tözlerine göre değil.³⁷⁸ Şu halde, bir cismi diğerlerinden ayırt eden ve ne ise o olmasını, mümkün kılan, onun kendilerinden müteşekkil olduğu parçalar arasındaki hareket ve dinginlik durumudur.

Öyleyse bir cismin ya da beden varlığı, hareket ve dinginlik yasası ya da durumu ve/veya ilişkisiyle tesis edilir. Buna mukabil, cisim ya da beden bu durumunu koruduğu sürece varoluşunu sürdürür, fakat dışsal uyarılarca durumu bozulursa varolmadan kesilir. Bir başka deyişle, bir cisim ya da beden varolmaya da, yok olmaya da dışsal olarak belirlenir. Buna karşılık, bir beden varoluş süresiyle ilgili kesin bir şey söylemek mümkün değildir, çünkü doğanın ortak düzenine ve varlık yasasına bağlı olduğundan, insan zihni tarafından bu konuda yeterli bilgiye sahip olunamaz: “Biz bedenimizin varoluş süresiyle ilgili ancak çok yetersiz bir bilgiye sahip olabiliriz. Bizim bedenimizin varoluş süresi kendi özüne bağlı olmadığı gibi Tanrı’nın mutlak doğasına da bağlı değildir. Aksine bedenimizi varolmaya ve eylemde bulunmaya zorlayan nedenler, kendileri de başka nedenler tarafından şu ya da bu şekilde varolmaya ve eylemde bulunmaya zorunlu nedenlerdir ki, bu başka nedenler de başka nedenler tarafından aynı şekilde belirlenmiştir ve bu böyle

³⁷⁶ Spinoza, *Complete Works, Short Treatise*, s. 106.

³⁷⁷ Spinoza, *Ethica*, s. 195, 2. Bölüm, 13. Önerme, 1. Aksiyom.

³⁷⁸ Spinoza, a.g.e., s. 195, 2. Bölüm, 13. Önerme, 1. Yardımcı Önerme.

sonsuzca devam eder. Bu yüzden bizim bedenimizin varoluş süresi doğanın ortak düzenine ve varlıkların yasasına bağlıdır.”³⁷⁹

³⁷⁹ Benedictus De Spinoza, a.g.e., s. 243, 2. Bölüm, 30. Önerme ve Kanıtlama.

2. CONATUS KAVRAMI

Doğada varolan ve olup-biten her şeyin bir yönüyle Tanrı'yla, bir başka yönüyle ise diğer varolan ve olup-biten şeylerle zorunlu bir ilişkisi söz konusudur. Bir başka deyişle, önceki kısımlarda da vurgulandığı gibi, Tanrı'nın özneliliklerinde öz olarak içerilen her bir modus, varolamaya belirlendiği andan itibaren zaman ve mekan içinde tekil veya bireysel ve sonlu bir şey olarak varolur.³⁸⁰ Tanrı'nın özneliliklerinde içerilen bir şey olmaklığından ziyade zamansallık içerisinde varolan bir modusun bireysel varoluşu, kendisi dışındaki bireysel varoluşlarla zorunlulukla bir ilişkiye girer. Spinoza'ya göre doğadaki zorunlu nedensellik altında varolan tekil her bir şey –sonlu ve sınırlı bir varoluşa sahip her bir şey– yine kendisi gibi tekil ve sınırlı bir şey tarafından varolmaya ve bir eyleme belirlenir: “O halde her şey tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda, sadece varolmaya değil, aynı zamanda şu ya da bu şekilde varolmaya ve bir eyleme belirlenmiştir; dolayısıyla hiçbir şey olası [olumsal: contingens] değildir.”³⁸¹

Şeyler zaman ve mekan düzeni içerisinde varlığa gelir ve belirli bir süre varlıkta kalırlar. Varlıktan kesilmelerinin nedeni, ne kendi kendilerini olumsuzlamaları ne de zamanın akıp gitmesidir. Nasıl ki varolması ve eylemesi bir dış neden tarafından belirlenebiliyorsa, aynı şekilde bir dış nedenin müdahalesi olmaksızın hiçbirşey yok edilemez ya da varoluştan kesilemez.³⁸² Çünkü doğada varolan hiçbir şeyin doğasında kendisini ortadan kaldıracak, varoluşuna engel olabilecek ya da özünü olumsuzlayacak bir şey bulunmaz. Bu durum göstermektedir ki doğadaki herhangi bir şeyin doğası her zaman kendini olumlar, çünkü doğasında doğasına aykırı hiçbir şey barındırmaz. Onları yok eden, diğer tekil şeylerin etkisidir yalnızca. Çünkü doğada varolan her bir şey kendi varlığını diğer şeylere karşı korumak zorundadır ve aynı şekilde o şeyin kendisini koruduğu diğer her şey de kendi varlığını korumak üzere direnir.³⁸³ Öyleyse, Spinoza'ya göre doğada varolan her şey kendileri tarafından varolmaya ve bir eyleme belirlendiği diğer şeylerin varoluşuna rağmen, zorunlulukla kendi varoluşunu sürdürmede ısrar eder: “Tek tek her şey varolduğu

³⁸⁰ Spinoza, a.g.e., s. 175, 2. Bölüm, 8. Önerme Sonucu.

³⁸¹ Spinoza, a.g.e., s. 111, 1. Bölüm, 29. Önerme, Kanıtlama.

³⁸² Spinoza, a.g.e., s. 337, 3. Bölüm, 4. Önerme.

³⁸³ Joachim, a.g.e., s. 191-192.

sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar.”³⁸⁴ Varolmaya belirlenmeleriyle birey olarak kısmi bir bağımsızlığa sahip olarak şeyler varlığa/varoluşa gelirler; belirsiz bir süre varlıkta/varoluşa kalırlar ve nihayetinde yok olurlar/varlıktan kesilirler. Bu sistemde canlı ve cansız her şey kendi varoluşunda kalmak için, tanrısal özden kaynaklı bir zorunlulukla çaba sarf eder. İşte bu sarfedilen çabaya, Spinoza, *conatus* adını verir. *Conatus*, Zelyüt’ün ifadesiyle, *Deus sive Natura*’nın şeylere vurduğu damgadır.³⁸⁵ Dolayısıyla o, bütün doğal ve fiziksel şeylerin özünde bulunur. Yani, her şey Doğa ve dolayısıyla doğası ya da doğasına işlenen nakış gereği *conatus* sergiler. Canlı ya da cansız bütün her şey bu öz sayesinde olagelmektedir. İnsan da bir güç derecesi olarak *Deus sive Natura*’nın en katmanlı ya da yeğinclikli bir parçasıdır ve diğer her şeyde olduğu gibi ona da bireyselliğini veren ilke, *conatus*dur.

2.1. Bir Öz ve İçkin Direnç Olarak *Conatus*

Spinoza özü şu şekilde tanımlar: Bir şeyin özüne ait olan dendiğinde anladığım, olduğunda şeyin de zorunlu olduğu; ortadan kalktığında şeyin de ortadan kalktığı; ya da başka deyişle, o olmadan şeyin de olamayacağı ve kavranamayacağı; aynı şekilde şey olmadan onun da olamayacağı ve kavranamayacağı bir şey.”³⁸⁶ Bu durumda bir öznitelik dahilinde varolan bir cismin ya da bedeninin zaman ve mekân içinde varolması, birçok başka cismin ya da bedeninin kendisinin özünü oluşturan hareket ve dinginlik durumu altında bileşmesi anlamına gelir. Bununla birlikte söz konusu parçalar arasındaki hareket ve dinginlik durumunun belirlenimi dışsal olarak gerçekleşir. Bu nedenle cismin ya da bedeninin varolması da dışsal olarak belirlenir:

Hareket halinde ya da hareketsiz halde olan bir cismin hareketi ya da hareketsizliği bir başka cisim tarafından belirlenmelidir; bu başka cismin hareketi ve hareketsizliği de zaten üçüncü bir cisim tarafından belirlenmiştir, bu üçüncü cisminkilerse bir dördüncüsü tarafından belirlenmiştir ve bu böyle sonsuza dek sürer.³⁸⁷

³⁸⁴ Spinoza, a.g.e., s. 339, 3. Bölüm, 6. Önerme.

³⁸⁵ Zelyüt, a.g.e., s. 71.

³⁸⁶ Spinoza, a.g.e., s. 157, 2. Bölüm, 2. Tanım.

³⁸⁷ Spinoza, a.g.e., s. 197, 2. Bölüm, 13. Önerme’nin 3. Yardımcı Önermesi.

Tekil bir öze sahip olan bireyin özü, o halde, sonsuz parçalar arasında gerçekleşen belli bir ilişki tarzında belirlenir. Bu anlamda öz belirli, fakat ayrışmamış bir gücün ifadesidir. Yani öz, tözün bireyde içsel bir olumlanmasıdır. Bu haliyle ise öz bireyin varolma gücüdür. Öyleyse bir bireyin özünü kuran, cisimlerin birlikteliğidir ve bu birliktelik cisimler sürekli değişime maruz kalsa da, değişmeden kalır.³⁸⁸ Yani bileşik bedenlerden oluşan bir birey her ne kadar farklı tarzda etkiye dışsal olarak maruz kalsa da, her zaman kendi doğasını koruyacaktır. Spinoza, birbirinden yalnızca hareket ve dinginlik oranı bakımından farklılaşan bireyin yanı sıra, ikinci, üçüncü vd. tür bireylerden de söz eder. Söz gelimi, ikinci tür birey, farklı doğalara sahip birkaç bireyden oluşan bir bireydir. Bu tür bir birey de –her bir parçası birçok cismi ihtiva ettiğinden ve doğası değişmeksizin her bir parçasını istediği gibi hareket ettirebileceğinden dolayı- farklı tarzlarda etkiye maruz kaldığı halde, kendi doğasını aynı şekilde koruyacaktır. Bu birey türleri sonsuzca sürdürüldüğünde, nihayetinde Doğanın da aslında bir birey olduğu görülecektir. Parçaları sonsuz tarzda değişebilmesine rağmen, bütünlüğü hiç değişmeyen bir Bireydir, Doğa.³⁸⁹

Tanrı'nın gücü, O'nun etkin özünden [*Dei actuosam essentiam*] başka bir şey değildir. Doğasının zorunluluğuyla kendisini idrak eden Tanrı, aynı zorunlulukla sonsuz tarzda sonsuz etki yaratır.³⁹⁰ O'nun etki etmediğini düşünmek, varolmadığını düşünmekle bir ve aynıdır, ki bu durumun daha önceki önermelere göre saçma olduğu kanıtlanmıştı. Şu halde Tanrı aktüel olarak eylemeklidir³⁹¹, önce düşünüp sonra eylemeye karar veren değil. O sürekli eyleme halindedir ve O'nun var olması sürekli eylemekliğidir. Tanrısal güç söz konusu olduğunda, her şeyden önce genellikle birbiri yerine kullanılmakta olan *potestas* ve *potentia* arasında, tıpkı Aristoteles'in yaptığı gibi bir ayrıma gider. Spinoza tanrısal gücü her türden despot veya hükümdar iktidarından ayırt edip, istenç dışı kavramaya gayret eder. Buna göre Tanrı bir iktidara (*potestas*) değil, fakat sadece özülle özdeş olan bir güce (*potentia*) sahiptir.³⁹² Onun istenci de sadece bir modustur.³⁹³ Bu

³⁸⁸ Spinoza, **Ethica**, 2. Bölüm, 13. Önerme, 4. Yardımcı önerme, Kanıtlama, s. 203-204.

³⁸⁹ Spinoza, **Ethica**, 2. Bölüm, 13. Önerme, 7. Yardımcı Önerme, Kanıtlama, s. 207.

³⁹⁰ Spinoza, a.g.e., s. 165, 2. Bölüm, 3. Önerme, Not.

³⁹¹ Her güç (*potentia*), etkindir, eyleyiş halindedir. Bu anlamda güçle eyleyiş halinde olma durumu bir ve aynıdır. Çünkü hiçbir güç etkilenme kudretinden ayrı düşünülemez.

³⁹² Deleuze, **Pratik Felsefe**, s. 72.

³⁹³ Birinci bölümde de vurgulandığı gibi, anlama yetisi sonsuz bile olsa yalnızca düşünme özneteliğinin bir modusudür ve bu anlamda istenç de anlama yetisi gibi Tanrı'nın özünü oluşturmaz.

bağlamda tanrısal anlama yetisi de Tanrı'nın kendi özünden doğan her şeyi kavramaya yarayan bir modustur. Bununla birlikte, tanrısal gücün iki veçhesi vardır. Onun gücü bir yönüyle her şeyi üretme gücünde süregiden bir mutlak varolma gücüdür, fakat diğer yönüyle de üretilmiş olan her şeyi anlama gücünde süregiden bir mutlak düşünme gücüdür³⁹⁴ –yani bir tür kendi kendini anlama gücü-.³⁹⁵

Bir şeyin tanımı, o şeyin özünü olumlar. Bu bakımdan, o şey kendinde kendisini ortadan kaldıracak hiçbir şey taşımaz. Dolayısıyla, bir şeyin ortadan kalkması için ancak dış bir nedenin varlığına ihtiyaç vardır.³⁹⁶ Eğer parçalardan biri diğerini ortadan kaldırılabiliyorsa, bu iki şeyin doğaları en temelde birbirine karşıttır ve bu iki şeyin bir ve aynı özünde bulunmaları imkansızdır.³⁹⁷ Şu halde, tek tek bütün her şey varolduğu sürece, kendi varlığında sürüp gitmeye çabalar ve hiçbir şey kendinde kendisini ortadan kaldıracak ya da varolmadan kesecek nitelikte bir şey taşımaz. Bu, şeylerin özü gereğidir. Bu bakımdan, “herhangi bir şeyin varlığını sürdürmek için sarf ettiği çaba şeyin fiili özünden başka bir şey değildir.”³⁹⁸ Fiili öze kastedilen, şeylerin Tanrı'nın sürekli eylemeklik olan özünüyle olan dolayimli ilişkileridir. Bununla birlikte, kendi varlığında sürüp gitme istidatının yaşam süresini belirleyen muayyen bir süre/zaman söz konusu değildir: “şeyi var eden çabanın belirli bir zamanı yoktur.”³⁹⁹ Düşünce özniteliği altında bir zihin, kendi varlığında ancak belirsiz bir süre devam edebileceğinin farkındadır. Bir başka deyişle, özü upuygun olan ve upuygun olmayan fikirlerden meydana gelen bir zihnin aynı anda bu iki tür fikre de sahip olduğu müddetçe, zihin aynı zamanda bedeninin fikri olduğundan, bedeninin duygulanımlarının fikirleriyle zorunlulukla kendisinin, dolayısıyla kendi varlığını sürdürmeye yönelik çabasının belirsiz bir süreyi içerdiğinin bilincinde olur.

Öyleyse, Spinoza'ya göre her varlık, Tanrı'nın özünün fiilen sürekli eylemeklik olmasının zorunlu bir sonucu olarak varlıkta kalmaya –var kalmaya devam etmek için çabalar. Bu çaba, her varlığın özünde hazır bulunduğu temel bir motiftir, var kalma

³⁹⁴ Deleuze, a.g.e., s. 73.

³⁹⁵ Tanrısal gücün bu iki yönü, O'nun insan zihni tarafından özünü oluşturuyor şeklinde algılanan iki özniteliğiyle karıştırılmamalıdır.

³⁹⁶ Spinoza, a.g.e., s. 337, 3. Bölüm, 4. Önerme.

³⁹⁷ Spinoza, a.g.e., s. 339, 3. Bölüm, 5. Önerme.

³⁹⁸ Spinoza, a.g.e., s. 341, 3. Bölüm, 8. Önerme.

³⁹⁹ Spinoza, a.g.e., s. 343, 3. Bölüm, 8. Önerme, Kanıtlama.

direncidir: *Conatus*. *Conatusu* gereği her varlık varlıkta kalmaya çabalar ve hiçbir varlık dış nedenlerin etkisi olmaksızın kendini yok etmez. *Conatus* yalnızca insan varlığında taşınan bir öz değildir, fakat doğada varolan sonlu modusların hepsinde ortak bir itkinin adıdır. Öz olarak *conatus*, o halde, bireyin ilişkisi altında kendisine ait olan parçalarını koruma istidatını ifade eder.

Bütün fiziksel-bireysel şeyler, Doğanın kendilerine nakşettiği kendini koruma çabasıyla özlerini dışavururlar. Ancak bu dışavurumlar, şeyden şeye ya da bireyden bireye farklılık gösterir. Bu noktada, insansal olan ile insansal olmayan ya da canlı varlıklar ile cansız varlıklardaki çabalar şeklinde bir ayrıma gitmek mümkündür. Söz gelimi, canlılarda “can”ı koruma çabası olarak dışsallaşan öz, cansız varlıklarda bir direnç olarak tecessüm eder. Bu bakımdan, insansal *conatusu* insansal kılan temel öge, kendi varlığında sebat etme çabası şeklinde belirlenebilir. Bununla birlikte, insan gözüyle bakıldığında, insansal olan çaba diğer bütün çabalardan, insanın tanrısal gücün yeğlilikli parçası olmasından, yani özünde katmanı en çok olan bir güç derecesi olduğundan dolayı, üstündür, fakat yalnızca insansal açıdan böyledir.

2.2. Varoluşu Koruma ve Olumlama İstidatı Olarak *Conatus*

Varlığın⁴⁰⁰ varlıkta var kalma çabasını, ısrarını, direncini, gücünü ifade eden *conatus*, aynı zamanda hayatta kalma veya yaşama arzusudur. Bu açıdan, yaşadığı için arzulayan bir varlığın, aynı zamanda arzuladığı için de yaşamayı sürdürdüğü söylenebilir. Ancak her iki durumda da arzuya ilişkin şöyle bir saptama yapılması uygun olacaktır: Arzu, eyleme/edim gücüdür. Spinoza arzuyu bilincine varılmış iştah şeklinde tanımlar. İştah da, bedenlerin yayılımda, ruhların ise düşüncede sürüp gitmek üzere harcadığı çaba olarak *conatusa* karşılık gelir. Her bir varlığın özü ya da var kalma çabası olarak *conatus*, zihinle ilgisinde düşünüldüğünde irade [*voluntas*], fakat zihin ve bedenin ikisiyle birlikte ilgisinde düşünüldüğünde iştah [*appetitus*]'tır.⁴⁰¹ İrade ve iştah birlikte varlığın özünü ya da var kalma çabasını ifa-de eder. İştaha ilişkin bir öz-bilinçlilik ya da farkındalıkla, iştah her

⁴⁰⁰ “Varlık”la kastedilen, en genel şemsiye kavram olan “varlık” değil, fakat her türden varolandır.

⁴⁰¹ Spinoza, a.g.e., s. 343, 3. Bölüm, 9. Önerme, Not.

varlıkla değil, fakat yalnızca insanla ilgisinde düşünülebilecek arzu halini alır; arzu ve iştah gerçekte bir ve aynı şeydir, farkındalığın dikkatten kaçmaması koşuluyla. Söz gelimi, diğer bütün canlılarda olduğu gibi o şeye iştah kabartır, fakat iştahın bilincinde olmasıyla iştah arzusu haline gelir.

Conatus, dışsal uyaranlar karşısındaki duygulanışlarıyla her an belirlendiğinden, onun bilincinin zorunlulukla nedeni de bu duygulanışlar olmak durumundadır. Bu durumda bilinç bütünüyle geçişeldir. Çünkü *conatusun* başka bedenler ya da fikirlere bağlı olarak belirlenmesi sürecinin duyumsanması anı olarak belirir. *Conatus* ve onun çeşitli belirlenimleri veya duygular aslında ruhtaki düşünme moduslarıdır. Fakat insan sadece *conatusun* etkileniş fikirleriyle belirlendiği ölçüde, onların bilincinde olabilir. Yani bilincin bizatihi kendisinin bir nedeni olması gerekir ve bu bilinçliliğe varmayı sağlayan etkilenişlerdir.

Özünde sınırlanan sonlu bir modus, varoluşunda da belirlenmiştir.⁴⁰² Kendisini edimsel özüyle sunduğu şekliyle bir modusun gücü, *Deus sive Naturanın* gücünün bir parçasıdır. Bir modusun özü bir güç derecesidir. Bir başka deyişle, “nasıl ki bir etkinlenme kudreti (*potestas*), güç olarak Tanrı’nın özüne denk geliyorsa, bir etkilenme yeteneği⁴⁰³ de (*aptus*) bir güç derecesi (*conatus*) olarak varolan bir kipin özüne denk gelir.”⁴⁰⁴ Bu bağlamda *conatus*, etkilenme yeteneğini koruma ve olabildiğince açma çabasıdır. Özü bir güç derecesi olarak belirlenen bir modus, sonsuz sayıda yayılımlı parçayı ilişkisi altında toplamaya belirlendiği andan itibaren varoluşta sürüp gitmeye ve kendisine ait parçaları korumaya yönelir. Bu belirlenim onun özünün *conatus* olarak belirlendiğini gösterir. Böylece modusun özünün *conatus* ya da iştah olduğu anlaşılır, fakat bu durumda *conatusun* varoluşa geçme istidatı şeklinde yorumlanması doğru olmayacaktır.⁴⁰⁵ Çünkü

⁴⁰² Sınırlanma öze, belirlenim ise varoluşa ilişkindir.

⁴⁰³ Tanrı’nın etkilenme kudreti, modusların hepsi töz kaynaklı olduğundan, zorunlulukla aktif duygulanışlarla doldurulur, fakat öz ögesinden varoluş ögesine gelen moduslar, upuygun nedenleri olmadıkları, varolan diğer moduslar tarafından üretilen duygu ve duygulanışlar tarafından her an doldurulmaktadır. Bu durumda duygu, *conatusun* maruz kaldığı duygulanışlarca şu ya da bu şeyi yapmaya belirlendiği anda dönüştüğü haldir.

⁴⁰⁴ Deleuze, a.g.e., s. 74.

⁴⁰⁵ Böylece bir modusun özü varoluşa geçmeye yönelik bir temayül taşımadığından, varoluştan kesildiğinde de kendinden hiçbir şey yitirmez, çünkü varoluştan kesildiğinde ancak özün kendisini oluşturmayan yayılımlı parçalarını kaybetmiş olacaktır. Bu anlamda bir modusun ölümlü olması, içinde ölüm olgusunu taşıdığı için değil, fakat dışsal etkilenişlere zorunluluğa maruz kalmasından, tutku duymasından, diğer moduslarla zorunlu karşılaşmalarından dolayıdır.

“kip özü tam da olanaklı bir şey olmadığı, hiçbir eksiği olmayan fiziksel bir gerçeklik olduğu için varoluşa geçmeye yönelmez”.⁴⁰⁶ Öyleyse *conatus* varoluşu koruma ve olumlama istidadıdır; bir modus varoluşta sürüp gitmeye yönelim olarak *belirlenir*. Bir güç derecesi olarak modusun özünün varoluşa geçtiği andan itibaren *conatus* olmasının nedeni, Tanrı’da, yani öz ögesinde veya sonsuzluğun ışığı altında zorunlu bir biçimde uyuşan güçlerin –çünkü Tanrı’da olan her bir şey zorunlulukla ya da özleri gereği yetkindir-, varoluş ögesinde, yani zaman ve mekanın ışığı altında zorunlulukla uyuşmamalarıdır. Çünkü varolan modusların dışsal olarak maruz kaldıkları bir müdahaleyle, varlıktan kesilebilirler, yani varlıkta kalmada kuşattıkları belirsiz süre birden bire son bulabilir. Buradan anlaşılmaktadır ki varolan moduslar, varolmaya ve eylemeye belirlenirler. Bu belirlenimleriyle diğer moduslarla karşıtlık içinde daha üst ya da daha alt yetkinlik düzeyine geçebilirler. Bu durumda sürekli eyleyiş halinde olan öz, varoluşta bir çaba olarak belirlenir.⁴⁰⁷ Varoluştaki çabalar göstermektedir ki varolanlar arasında bir “güç mücadelesi” söz konusudur. Öznitelikleri altında ayrışmamış bütünlük olarak zorunlulukla uyuşan özler, varoluşa belirlendikleri andan itibaren yine aynı zorunlulukla uyuşmazlar: “Doğada hiçbir birey yoktur ki, bir başkası ondan daha güçlü ve daha cesur olmasın. Varolan şey ne olursa olsun onu yok edebilecek kadar güçlüsü de vardır.”⁴⁰⁸ Yani, insanın gücü dış nedenlerin gücüyle sınırlanmaktadır. Öyleyse, varolan her bir modus için birinin diğerinin etkisine maruz kalma tehlikesi söz konusudur. Bu durumda, bireyleri birbirinden ayırt eden şey de, aralarındaki güç farkı olacaktır: “Aklı başında insan ile akılsız insan, etkilenişleri ve duygularıyla birbirlerinden ayrılırlar, ama bu etkileniş ve duygulara bağlı olarak aynı şekilde varoluşta sürüp gitmeye çabalarlar: Bu bakış açısına göre aralarındaki tek fark bir güç farkıdır.”⁴⁰⁹

Güç derecesi olarak bireyin tekil özü, araştırmacıyı, onun varlığına damgasını vuran ontolojik kökene sevk eder. Çünkü bütün tekil şeylerin ve dolayısıyla insanın varlığını sürdürmesini sağlayan güç, son tahlilde Tanrı’nın kendi gücüdür.⁴¹⁰ Nitekim, Tanrı, varolmak sadece O’nun doğasına özgü olduğundan, şeylerin yalnızca varolmaya

⁴⁰⁶ Deleuze, a.g.e., s. 74.

⁴⁰⁷ Deleuze, a.g.e., s. 75 .

⁴⁰⁸ Spinoza, a.g.e., s. 525, 4. Bölüm, Aksiyom.

⁴⁰⁹ Deleuze, a.g.e., s. 77.

⁴¹⁰ Spinoza, a.g.e., s. 531, 4. Bölüm, 4. Önerme, Kanıtlama.

belirlenmelerinin değil, fakat aynı zamanda varoluşta devam etmelerinin de nedenidir. Bu ontolojik kökenle bireyin tekil özü arasındaki ilişkiden bireyin bütünüyle etkin bir varlık olamayacağı sonucu çıkar. Çünkü varlığı *causa sui*yle açıklanan bireyin her şeye muktedir olabileceğini düşünmek saçmadır. Bireyin etkilenme yeteneği, onun etkin ve edilgin duygulanışlarını ihtiva eder. Etkin olan duygulanışların nedeni bizatihi bireyin gücüdür, çünkü birey onların upuygun nedenidir. Buna karşılık, birey bir *causa sui* olmadığından ve/veya olamayacağından, etkilenişlere maruz kalandır aynı zamanda. Bu bağlamda, bireyin edilgin olduğu duygu durumları, onun sınırlarını gösterir. Birey zorunlulukla dışa açıktır, tutku duyar. Öyleyse birey etkin ve edilgin duygulanışlar arasındaki bir ilişkisellik içinde *conatus* sergiler, yani kendi varlığında kalmada ısrar eder. Bireyin etkin ve edilgin duygu halleri arasındaki gerilimi, ona özgü nedenselliğe işaret eder. Bu bakımdan *conatus*, bireye özgü nedenselliğin ontolojik olarak olumlanmasını ifade eder. Özü sürekli bir biçimde eylemeklik olan Sonsuz Varlık, sonluluğu eyleyen bir özü ihtiva eden bireysel yaşamda yayılır. Yani bir güç derecesi olarak insanın eylemde bulunmasının ve üretmesinin koşulu, Sonsuz Varlıktır.⁴¹¹ İnsanın hem Doğa ve hem de doğası gereği kendi varlığını korumaya yönelik bütün eylemleri, varolma isteğinden dolayı, bir zorunlulukla gerçekleşir. Bu anlamda Spinoza'nın "güç kuramı", bireyin indirgenemezliğini, tekilliğini ortaya koyar. Buna göre her varlığın özü, tanrısal gücün bir parçasının kendi içindeki üretkenliğidir. Bu bağlamda Tanrı, her bir bireyin var olma gücünün ontolojik bakımdan olumlanmasını sağlayandır.

2.3. Etkin ve Edilgin Duygular Kısacasında Eyleme Gücünü Arttırma Çabası Olarak

Conatus

İnsan, Doğa ve doğası gereği veya zorunlulukla tutkulara tabi bir varlıktır. Dışsal uyaranlara maruz kalıp kalmama durumu, onun seçimine bağlı değildir, fakat o zorunlulukla maruz kalandır. Maruz kalmak, arzulamanın önkoşuludur. Çünkü öncesinde dışsal hiçbir duygulanışa maruz kalmaksızın, duygulanmak imkansızdır. Bu noktada şöyle bir soru formüle edilmelidir: Zorunlulukla tutkularının esiri olan insan, çabasında nasıl

⁴¹¹ Rızık, *Spinoza'yı Anlamak*, s. 141.

tekamül edecektir? İşte bu soruyla, Spinoza'nın etkin ve edilgin duygular arasında yaptığı ayırım gündeme gelir. Spinoza'ya göre bazı duygular insanı eyleme sürüklerken, bazıları da eylemden alıkoyar.

Spinoza'ya göre duygu, bedenin etkide bulunma gücünü arttıran ya da azaltan ve bu gücün artmasına yardımcı ya da engel olan haller (*affectiones*) ve bu hallerin fikirleridir.⁴¹² Her bir bedenin başka bedenlerle karşılaşma etkileşimiyle ve bu etkileşimlerin kendisinde yarattığı hallerle/değişmelerle zihinde söz konusu değişmelerin fikirleri oluşur. İnsan bu değişmelerin ya da duygulanımların upuygun nedeni⁴¹³ olduğunda duygu bir eyleyiş/eyleme hali (*actio*) dir, tersi durumda ise bir tutku (*passio*) dur.⁴¹⁴ Bir başka deyişle, etkiye maruz kalan bireyin doğasıyla açıklanabilen ve bu bireyin özünden çıkan "eylemler" ile bir başka şeyle açıklanan ve dışsal olarak türeyen "tutkular" insan açısından iki tür duygulanış türüdür.

Spinoza'ya göre zihinde oluşan fikirler zihinsel yapıyı ya da zihnin tanrısal doğasını belirli biçimde etkilerler. Bununla birlikte, zihin ancak upuygun fikirlere sahip olduğunda etkindir ve zihin etkin⁴¹⁵ olduğunda zorunlulukla eylemde bulunur. Upuygun olmayan, bulanık fikirleri olduğunda ise aynı zorunlulukla edilgindir ve edilgin zihin etkilere maruz

⁴¹² Spinoza, a.g.e., s. 317, 3. Bölüm, 3. Tanım.

⁴¹³ Spinoza, *Ethica*'nın üçüncü bölümünün girişinde verdiği tanımlardan ilkinde, upuygun olan ve upuygun olmayan nedeni açıklar. Buna göre, sonucu sırf kendisiyle açık ve seçik bir biçimde algılanabilen neden, upuygundur. Buna karşılık, sonucu sırf kendisiyle anlaşılabilen neden ise upuygun olmayan ya da kısmî nedendir; Benedictus De Spinoza, a.g.e., s. 317, 3. Bölüm, 1. Tanım. Öyleyse, bir nedenin upuygun olabilmesi için kendisinden çıkan sonucun ya da etkinin salt kendisiyle, yani nedenin kendisiyle kavranabilmesi gerekir. Balanuye'ye göre "upuygun neden" ifadesi çok güçlü bir vurguya sahiptir. Çünkü Doğa sonsuz çeşitlilikte modusların bir aradalığı olduğundan, dolayısıyla bir etkinin ortaya çıkmasına yol açan birden fazla neden bulunduğundan, bir örneklemeyle upuygun nedeni anlatmak kolay değildir; Çetin Balanuye, a.g.e., s. 134. Buna karşılık, Spinoza upuygunluğu nedenin salt kendisiyle anlaşılabilmesiyle ve sonucun ya da etkinin nedenle ayırt edilebilirliği bakımından niteler.

⁴¹⁴ Bu noktada altı çizilmesi gereken bir husus vardır. Birinin eyleme gücü maddi anlamda ne kadar artarsa artsın, biçimsel olarak ona hakim olamadığı müddetçe zorunlulukla edilginlik içerisinde kalacaktır ve böylece güçten düşecektir. Şu halde bir fikrin tutku olmaktan çıkıp eylem olabilmesi için her şeyden önce upuygun bir fikir olarak etkileyen bedenin özünü doğrudan doğruya ifade etmesi ve kendi özünün diğer özlere ve Tanrı'nın özünü bir içsel uyumunu gösteren bir öz-duygulanış fikri haline gelmesi gerekir.

⁴¹⁵ Spinoza etkin ve edilgin olma halini şu şekilde açıklar: eğer içte ya da dışta gerçekleşen ya da olagelen bir şeyin upuygun nedeni insanın kendisiyse, yani bütünüyle kendi doğasından çıktığı ve bu çıkan sonucun da yalnızca açık ve seçik olarak doğası kapsamında açıklanabildiği durumda, etkindir, yani etkide bulunmaktadır; fakat insan gerçekleşen ya da olagelen şeyin kısmî nedeniyse, edilgindir, yani etkiye maruz kalmaktadır; Benedictus De Spinoza, a.g.e., s. 317, 3. Bölüm, 2. Tanım.

kalır, yani tutkulara esir olur.⁴¹⁶ Zihin edilgin halde iken ya daha üstün ya da daha eksik bir mükemmelliğe geçer. Daha çok mükemmelliğe sevinçle, daha az mükemmelliğe ise kederle/kederlenmeyle geçiş yapar. Bu tür geçişler, onun varoluşta kalma veya onu koruma çabası gereğidir.

“Tutku” sözcüğü Spinoza’nın kullanımında gündelik dildeki anlamıyla sınırlı değildir. “Passio”⁴¹⁷ sözcüğü esas itibarıyla *pati* fiilinden gelir. “Pati” fiili “maruz kalmak, uğramak, katlanmak, tutulmak, tahammül etmek, duçar olmak, dayanmak/direnmek” anlamlarına gelir. Spinoza “passio”yu edilginlik anlamlarını içeren “tutku”ya karşılık kullanır. Bir başka deyişle, “tutku”yla bir edilginlik, eylemsizlik ve pasifliği anlamaktadır. Spinoza’da “passio” olarak “affectus”, zihnin bütünüyle edilgin bir halde maruz kaldığı bir şeydir.⁴¹⁸ Zihin söz konusu tutkunun idesinin –çünkü tutkunun kendisi de bir ide ve onun idesinin idesi de “actio”, yani eyleyiş ya da eyleme hali olduğundan- upuygun bir fikrine sahip olduğunda, maruz kalmalıktan, yani edilginlik halinden kurtularak eyleyiş ya da eyleme haline geçer ve böylece “actio” olarak “affectus”a sahip olur.

Öz ögesinde zorunlulukla uyuşup, fakat varoluş ögesinde artık uyuşmayan modusların, varolduğu andan sonra karşılaşmaları muhtemel iki durum vardır: ya kendisiyle uyuşan varolanlarla karşılaşır, ilişkilerini kendisinininkiyle birleştirir ya da kendisiyle uyuşmayan, dolayısıyla ilişkilerinde kendisini ayırıştırıp yıkıma uğratmaya eğilimli varolan moduslarla karşılaşır. Bu durumların ilkinde modusun etkilenme yeteneği sevinç kaynaklı duygularla, ikincisinde ise keder kaynaklı duygularla doldurulur. Bu bakımdan, etkilenme kudreti kendini etkin duygulanışlarla doldurduğunda “eyleme gücü”, fakat tutkularla dolu olduğunda “maruz kalma gücü” şeklinde takdim eder. Deleuze’e göre bu iki durum arasında şöyle bir fark vardır:

Kederde, conatus olarak gücümüz, bütünüyle acı veren izi kuşatmaya ve onun nedeni olan nesneyi savuşturmaya ya da yok etmeye yarar. Gücümüz hareketsizleştirilmiştir

⁴¹⁶ Bununla birlikte, zihinde aynı anda hem upuygun [*adaequata*] hem de kısmi [*inadequata seu partialis*] fikirler bulunabilir ve dolayısıyla zihin bazı şeylerde etkin, fakat bazı şeylerde de edilgindir.

⁴¹⁷ Bu sözcüğün etimolojik kökenine ilişkin bilgiler, Zelyüt’ün Spinoza adlı çalışmasından edinilmiştir; Solmaz Zelyüt, a.g.e., s. 69.

⁴¹⁸ Sevinç ve kederden ya da her ikisinin karışımından türeyen tüm duygular, birer tutkudur. Ve bir tutku ise hem dışsal olarak etkiyi yaratan nesneyi hem de nesnenin etki ettiği bedenini doğasını ihtiva eder ve böylece iki öğeyle açıklanır.

ve tepki vermekten fazlasını yapamaz. Buna karşılık sevinçte, gücümüz genişleme halindedir, başkasının gücüyle bileşmekte ve sevilen nesneyle birleşmektedir.⁴¹⁹

Şu halde sevinç kaynaklı duygulanışlarla artıp, keder kaynaklı duygulanışlarla azalan eyleme gücü pek çok değişime maruz kalabilir. Bu cümleden olmak üzere, duyguların gerçekte dışarıdan bir duygulanış fikrinde şu ya da bu şeyi yapmaya belirlenmiş olması bakımından *conatusun* bizzat kendisidir. *Conatus* ise bu belirlenimde eyleme gücünü arttıran sevinç kaynaklı duygulanışların ya da bir bütün olarak sevincin nedenini ve bu nedeni koruyan şeyi bulma çabasıdır. Bu bakımdan *conatus* etkilenme kudretinden ayrı düşünülemeyecek olan eyleme gücünü arttırma çabasıdır.⁴²⁰ Tanrı'nın özünün sürekli eylemeklik olmasının zorunlu bir sonucu olarak özünden sonsuz bir biçimde tavırlar çıkması ve her bir tavrın diğer tavırlarla karşılaşması, *conatusları* gereği var kalmaya çabalaması, doğanın değişmez yasaasının zorunlu sonuçlarıdır. Var kalmakta ısrar etmeye gücü yetmeyen moduslar, aynı töz içerisinde çözümler, ki bu durum yine doğanın değişmez yasaasının bir parçasıdır. Ancak bu çözümler hiçbir zaman modusun kendi içinden, kendinden kaynaklanmaz, fakat mutlaka dıştan bir etki sonucu gerçekleşir. Bununla birlikte, çözümler ya da modusların var kalma çabaları muayyen bir süreye bağlı değildir. Başka bir deyişle, bir tarzın ne zaman varlıktan kesileceği kesinkes bilinemez, çünkü hiçbir varlığın *conatus* gereği çabası-ısrarı-direnci ve ona karşı dıştan gelebilecek olan etkilerin türü önceden belirlenmiş değildir. Bütün bunlar tarzların karşılaşmalarının doğasına bağlı bir biçimde gerçekleşir, ki yeniden belirtmek gerekirse, karşılaşmalar rastlantısaldır. Zihin, aynı anda hem açık-seçik, hem de bulanık idelere sahip olduğundan, var kalma çabasının belirlenmemiş veya belirsiz bir süre devam edebileceğinin farkındadır.⁴²¹ Çünkü bulanık hiçbir fikre sahip olmayıp, yalnızca uygun fikirlere sahip olsaydı, bu durumda zihin mutlaklaşırdı, ki daha önceki bölümde açık bir şekilde Tanrı'nın özünün düşünce özneliği dolayısıyla bir ifa-desi olan sonlu bir tarzın zihni mutlak olamayacağını altı ısrarla çizilmişti. Bu nedenle, zihin var kalma çabasına sonsuzca devam edemez.

⁴¹⁹ Deleuze, a.g.e., s. 76.

⁴²⁰ Deleuze, a.g.e., s. 76.

⁴²¹ Spinoza, a.g.e., s. 343, 3. Bölüm, 9. Önerme.

Spinoza'ya göre bedenın eyleme gücünü arttıran ya da azaltan bir şey, aynı şekilde zihnin de eyleme gücünü artırır ya da azaltır.⁴²² Başka bir deyişle, dışsal bir etki sonucu bedenın eyleme gücünde meydana gelen azalma ya da artma, aynı zamanda zihnin düşünme gücünde de azalma ya da artmaya yol açacaktır. Bu etkilenmeler bağlamında Spinoza üç tür duyguyu birbirinden ayırır: Arzu [*cupiditas*], sevinç [*laetitia*] ve keder [*tristitia*]. Zihin sevinç duygusuyla, olduğundan daha üst bir yetkinliğe erişir. O aynı oranda hem zihin hem de bedenle ilgisinde düşünüldüğünde “neşe” [*hilaritas*], fakat sadece beden ya da bedenın bir parçasıyla ilişkili olduğunda “haz” [*titillation*⁴²³] şeklini ve adını alır. Buna karşılık, kedere maruz kalması durumunda zihin olduğundan daha düşük bir yetkinliğe geçer. Keder, hem zihin hem de bedenle ilişkili olduğunda “melankoli” [*melancholio*], fakat daha ziyade beden ya da onun bir parçasıyla ilişkili olduğunda “acı” [*dolor*] halini ve adını alır.

Zihin sevinç ve keder duyduğu anlarda pasif bir haldedir. Ancak arzuladığı sırada aktiftir. Çünkü arzu zihnin bilinçli bir halidir, fakat sevinç ve keder maruz kaldığı durumun duygulanımlarıdır. Spinoza, zihnin bedenın eyleme gücünü arttıran şeylere yönelmek ve azaltan şeyleri düşünmekten kaçınmak suretiyle⁴²⁴, doğası gereği sergilediği *conatusun* dışavurumu olarak neredeyse bütün duyguları arzu, sevinç ve keder veren karşılaşmalardan çıkarsar ve böylece bir ilke olarak eyleme gücünü arttıran karşılaşmalara yönelme ve azaltanlardan kaçınma eğiliminden bir tür duygular kategorizasyonu oluşturur. Duygulara ilişkin yaptığı kategorizasyonda Spinoza, bir yandan edilgin olarak belirlediği duyguları, diğer yandan ise etkin olarak sınıfladığı duyguları açıklar. O, yine Doğanın temel ve değişmez yasalarından hareketle veya yasaları içinde kalarak duyguların ne-liğini açıklamaya çalışır.

Ona göre arzunun sevinç ve kederle içsel olarak nedensel bir bağı vardır. Arzu, *conatusun* doğrudan doğruya bir ifa-desi olarak bir yandan sevinç ve kederin güdüleyicisi, diğer yandan ise sevinç ve kederden doğan bir duygudur.⁴²⁵ Sevinç ya da kederden doğan arzunun gücü, sevinç ve kederin ne ölçüde güçlü olduğuna bağlı olarak artar ya da azalır.

⁴²² Spinoza, a.g.e., s. 347, 3. Bölüm, 11. Önerme.

⁴²³ *Titillation* esasında “tahrik”, “gıdıklanma” anlamındadır.

⁴²⁴ Spinoza, a.g.e., s. 347, 3. Bölüm, 12. ve 13. Önerme.

⁴²⁵ Spinoza, a.g.e., s. 405, 3. Bölüm, 37. Önerme.

Buna karşılık, sevinçten doğan bir arzu, sevince neden olan dış nedenin gücünü de kendisinde topladığından, kederden doğan bir arzudan daha güçlüdür:

Arzu insanın özüdür, yani insanın varlığını sürdürmek için harcadığı çabadır. Bu yüzden sevinçten doğan arzu sevinç duygusuyla beslenir ya da artar; buna karşın kederden doğan arzu, keder duygusuyla azalır ya da bastırılır. Öyleyse sevinçten doğan arzunun kuvveti insanın gücü ile dış bir nedenin birlikteliğiyle, kederden doğan arzunun kuvveti ise salt insanın gücüyle tanımlanmalıdır; bu yüzden birincisi ikincisinden daha kuvvetlidir.⁴²⁶

Bu noktada ortaya çıkabilecek olası bir karışıklığın önünü alabilmek için Balanuye, arzunun iki farklı anlamını birbirinden ayırmayı teklif ve telkin eder. Buna göre, her varlığın varlıkta var kalma ısrarı-çabası-direnci olarak “arzu” ile zihnin pasif duygulanımlarının bir sonucu olan “arzu” birbirinden farklıdır. Bu yüzden, ilkinin “içkin arzu”, ikincisini de “öznel arzu” şeklinde adlandırmayı uygun gören Balanuye için arzu kavramı şu halde insandan bağımsız olarak da düşünülebilecek, daha kapsamlı bir nosyon haline gelir.⁴²⁷ Nitekim, Tanrı’nın sürekli ve zorunlu eylemekliğinin kendisi içkin arzuyu; insanın herhangi bir şeyi isteme hali de öznel arzuyu örnekler. Bu durumda, birinin varolduğu için arzuladığı rahatlıkla iddia edebileceği gibi, bir arzu var olduğu için tüm varlıkların varlığa gelebildiği de aynı rahatlıkla ifade edilebilir.

Spinoza arzuyu, farklı bir bağlamda ikiye ayırır. Buna göre, bütünüyle tutku olan edilgin duygulardan doğan bazı arzular vardır, ki Spinoza bunlara “kör arzular” der.⁴²⁸ Bunun yanı sıra, bir de akıldan doğan arzular vardır. İnsanlar sadece akıldan doğan arzular sayesinde bir “iyi”nin peşine düşerler ve kötüden sakınırlar.⁴²⁹ Aslında insanı etkin ve edilgin duruma getiren arzu aynı duygu durumudur. Ancak aklın kılavuzluğunda yaşamayan bir insan için bu arzu hırs denilen edilgin bir duruma karşılık gelir. Buna karşın, aklın kılavuzluğunda yaşayan biri için ise söz konusu arzu, etkin bir durum ya da erdeme karşılık olarak ahlaktır.⁴³⁰ Öyleyse upuygun fikirlerden kaynaklanmadığı sürece bütün arzular ya da iştahlar, edilgindir, fakat upuygun fikirlerden doğan arzular ise etkin duygulardır.

⁴²⁶ Spinoza, a.g.e., s. 557, 4. Bölüm, 18. Önerme, Kanıtlama.

⁴²⁷ Balanuye, a.g.e., s. 148.

⁴²⁸ Spinoza, a.g.e., s. 651, 4. Bölüm, 58. Önerme, Not.

⁴²⁹ Spinoza, a.g.e., s. 665, 4. Bölüm, 63. Önerme Sonucu.

⁴³⁰ Spinoza, a.g.e., s. 727, 5. Bölüm, 4. Önerme, Not.

Her bir tarz *conatusu* açısından farklı zaman diliminde farklı güce sahip olur ve onların *conatusları* gerçekte özleri olduğundan ve birinin özünün diğerinin özünden farklı olmasına bağlı olarak, duygulanımları da birbirlerinden farklı olur:

Örneğin üreme isteğiatta da vardır insanda da, ama atınki ata has bir istektir, insanınki ise insana has. Öyleyse aynı şekilde böceklerin, balıkların ve kuşların da güdüleri ve istekleri farklı farklı olmalıdır. Gerçi her birey kendi bünyesini oluşturan doğasından hoşnut bir yaşam sürer ve bundan mutluluk duyar, ama bireylerin hoşnut olduğu bu yaşam ve verdiği mutluluk o bireyin fikrinden, yani ruhundan başka bir şey değildir. Bu yüzden birinin sevinci diğerinin sevincinden, birinin özünün diğerinin özünden farklı olduğu oranda ayrılır. O halde önceki Önermeden çıkan sonuca göre, örneğin bir ayyaşı önüne katıp götüren mutluluk ile bir filozofun sahip olduğu mutluluk arasında hiç de azımsanmayacak bir fark var; doğrusu şöyle bir geçerken bu noktaya da dikkat çekeyim bari dedim. İşte insanın edilgin durumdayken maruz kaldığı duygular bunlardır.⁴³¹

Zihnin upuygun-olmayan, bulanık fikirlerinden kaynaklanan edilgin duyguların yanında, etkin duygular da bulunur.⁴³² Üç temel duygudan, buraya kadar edilgin duygular kapsamında ifade edilmiş olan ikisinin –arzu ve sevincin- aynı zamanda “etkin” de olabileceğini savunan Spinoza, bu iki duygunun zihnin etkilemeye yönelik pasif olmayan –aktif- durumlarını değerlendirmeye geçer.⁴³³ Ona göre zihnin çoğu kez bulanık fikirlerle bedeninin rastlantısal karşılaşmalarındaki etkiyle duygulanması, onun upuygun fikirlere sahip olamayacağı anlamına gelmez. Zihnin upuygun fikirlere sahip olduğu durumlar vardır. Bu durumlarda zihin sahip olduğu upuygun fikre sahip olduğunun da farkında olur. Bu farkındalıkla bedeninin etkisini upuygun olarak bilir ve bedeninin etkisinin bizatihi kendi doğasından çıktığını, dolayısıyla etkisinin nedeni olarak aktif bir halde olduğunu da bilir. Bu bilgiyle, etkisinin bizzat kendi gücünden kaynaklandığı bilgisi zihni seviçlendirir. Böylece sevinç artık upuygun olmayan bulanık fikirlerden çıkan bir sevinç olmayıp, bir etkin duygudur. Keza, arzu da upuygun olmayan fikirlerden kaynaklandığı gibi, upuygun

⁴³¹ Spinoza, a.g.e., s. 461, 3. Bölüm, 57. Önerme.

⁴³² Spinoza, a.g.e., s. 461, 3. Bölüm, 58. Önerme.

⁴³³ İnsanın edilgin olduğu durumlarda ona egemen olan tutkular olarak sevinç ve arzu, aynı zamanda etkin olduğu durumlarda birer eylem (actio) olarak tutkular üzerinde egemen olmalarını da sağlayabilmektedir. Söz gelimi kişi, hangi türden duygunun etkisi altındaysa, o şeyi arzulayacaktır. Çünkü bir sevinç ya da bir keder, nesnesinin doğasını içerir. Mesela bir x nesnesinden kaynaklı bir sevinç, x'in doğasını içerir. Aynı şekilde bir y nesnesinden türeyen bir keder de, yine y nesnesinin doğasını içerecektir. Bu anlamda, kişi hangi türde bir sevinç ya da keder kaynaklı bir duygunun etkisindeyse, o duygunun ihtiva ettiği nesneyi arzulayacaktır.

fikirlerden de kaynaklanabilir. Bu durumda arzu bedeninin aktif çabasıdır, çünkü *conatus*⁴³⁴ kaynaklıdır ve bu çabayla eyleme gücünü arttırır. Bir başka deyişle, bedenler bazı karşılaşmalarında edilgin, etkide bulunan, etkiye maruz kalandır; bazılarında ise etkin, etkide bulunan, etkileyendir. Uygun fikre sahip olması suretiyle etkin olabilen zihnin fikrinin nesnesi olarak beden, etkide bulunurken, bunu bütünüyle kendi doğasının gücüyle gerçekleştirir. Zihin de fikri olduğu bedeni yalnızca beden etkin oldukça uygun bir fikirle bilir. Öyleyse, zihin kendini ve eyleme gücünü, uygun fikirleri kavradığı sürece kavrar ve sevinç duyar. Bu bakımdan, zihin etkin olduğu sürece kendisiyle ilgili olabilecek her türden duygu sevinç ve arzuya ilişkilidir. Bu durumda gerek arzunun, gerekse sevincin etkin oluşu, zihnin kendi eyleme gücünden kaynaklanır ve etkin olduğu her durum, eyleme gücünü arttırır. Arzu etkin hale geldiğinde, etkin sevinci de beraberinde getirir ve etkin sevinç de *conatusu*, yani etkin arzuyu güçlendirir/arttırır.

Zihnin etkin olması, aslında onun anlayan-bilen olmasından başka bir şey değildir. Spinoza, anlayan bir zihne ait duygulardan doğan bütün eylemleri cesarete [*fortitudo*] bağlar ve cesareti de yüreklilik [*animositas*] ve yüce gönüllülük [*generositas*] olmak üzere ikiye ayırır.⁴³⁵ Yüreklilik ile yüce gönüllülük arasındaki ortak nokta, her ikisinin de aklın buyruğu doğrultusunda gerçekleştirilen arzu olmalarıdır. Fark ise, yürekliliğin yalnızca bireyin varlığını sürdürme çabası olarak, yani faille ilgisinde düşünülebilen bir arzuya, yüce gönüllülüğün ise bireylerin başka insanlara yardım çabasının önplanda olduğu, yani başkalarıyla ilgisinde düşünülebilen bir arzuya karşılık gelmesidir. Bu iki arzu türünün de kendi içinde çeşitli varyasyonları vardır –yüreklilik için itidal, ayıklık türünden ve kibarlık, merhamet gibi yüce gönüllülüğün türü olarak duygular. Yukarıda alıntılanan pasajdan da anlaşılacağı gibi, Spinoza duyguların birbirleriyle çok farklı tarzlarda birleşebileceğini ve bu birleşmelerden de sayısız türde duygunun ortaya çıkabileceğini ileri sürmektedir. Ancak temel olan üç duyguyu açıklamakla yetinir ve sayısız duygu durumlarını daha fazla ayrıntılandırmaz ya da daha doğrusu koşulların elverişsizliğinden dolayı daha fazla ayrıntılandıramaz.⁴³⁶

⁴³⁴ Çünkü duygu esasında *conatusun* fikir tarafından belirlenmesidir.

⁴³⁵ Spinoza, a.g.e., s. 465, 3. Bölüm, 59. Önerme, Kanıtlama.

⁴³⁶ Buna rağmen, Spinoza, bu üç temel duygudan doğan ellinin üzerinde duygu durumlarının tanımını da yapmadan geçmez.

İşte bütün bunlarla hem belli başlı duyguları hem de üç temel duygunun, yani arzu, sevinç ve kederin bileşiminden doğan tereddütleri açıkladığımı ve bütün bu duygulara yol açan ilk nedenleri de gösterdiğimi sanıyorum. Söylediklerimden de anlaşılacağı üzere, bizler dış nedenlere bağlı olarak çok değişik heyecanlar yaşıyoruz ve ters esen rüzgarlarla alt üst olan dalgalar gibi akıbetimizden ve yazgımızdan bihaber çalkalanıp duruyoruz. Ama dediğim gibi ben sadece belli başlı duygulardan söz ettim, olması muhtemel ruhsal çatışkilara değinmedim. Çünkü yukarıda bahsettiğim yöntemle ilerlersek, sevginin pişmanlıkla, hor görmeyeyle, utançla ve bu türden benzer duygularla birleştiğini kolayca kanıtlayabiliriz. Sahiden de, yukarıda belirttiklerim dikkate alındığında inanıyorum ki, herkes duyguların birbirleriyle çok değişik şekillerde birleşebildiğini ve bu bileşimlerden sayısını hesaplayamayacağımız kadar çok başka türde duygunun doğabildiğini rahatlıkla kabullenecektir. Amacıma ulaşmak için sadece belli başlılarını sıralamış olmam benim için yeterli, çünkü bahsetmeden geçtiğim diğer duygular önem arz etmekten öte merak uyandırıcı.⁴³⁷

Bununla birlikte, üç temel duygudan ikisi olan arzu ve sevincin yanı sıra, üçüncü temel duygu olan kederin etkin hiçbir türü yoktur. Çünkü keder zorunlulukla edilgin bir duruma ilişkin duygudur. Bu bağlamda keder zorunlulukla bir tutkudur, bir etkiye maruz kalma sonucunda yaşanan bir duygu. Zorunlulukla edilgin, pasif bir duygu olduğundan, doğası gereği bedeninin ve paralelizmden dolayı zihnin eyleme gücünü azaltır. Bu nedenle, insan arzusunun ve sevincinin upuygun nedeni olabilirken, kederi –daha önceki önermelerden çıkan sonuçlara göre- upuygun nedeni olamaz. Çünkü insanın doğası gereği, yani *conatusu* –özü ve var kalma direnci- gereği kederininin upuygun nedeni olması olanaklı değildir. Öyleyse, keder zorunlulukla zihnin pasif olduğu, dışsal olarak maruz kaldığı durumlarda ortaya çıkan bir duygu olmak durumundadır.

2.4. Aklın Kılavuzluğunda Varoluşu Koruma Çabası Olarak *Conatus*

Buraya kadar değinilen hususlardan, Tanrı veya Doğanın sürekli eyleme/eyleyiş halinde olan özünün/doğasının ifa-desi olan sonlu tarzların etkin ve edilgin duygulanımlarının olmasının doğal bir durum olduğuna işaret edilmek istendi. Öyle ki, sonlu tarzların sonsuz karşılaşmaları sonucunda etkileyen ya da etkilenen taraf olmaları aynı oranda anlaşılabilir. Etkileme ya da etkilenme durumlarına bağlı olarak artan ya da azalan eyleme gücünün halleriyle ise en temelde zihnin upuygun olan veya olmayan

⁴³⁷ Spinoza, a.g.e., s. 465-467, 3. Bölüm, 59. Önerme, Not.

fikirleri arasındaki fark açığa çıkar: Bir insan anladığı ölçüde etkin ve anlamadığı ölçüde de pasiftir:

Bir insan bire bir [upuygun] olmayan fikirlere sahip olduğu halde bir şey yapmaya zorlandığı sürece edilgin, yani kendi özüyle tam olarak kavranamayacak bir şey yapıyordur; şöyle dersek kendi erdeminden kaynaklanmayan bir şey yapıyordur. Oysa anladığından ötürü bir eylemi yapmak zorunda olduğu sürece etkin demektir; ya da başka deyişle sadece kendi özüyle kavranabilecek bir şey yapıyordur, yani tümüyle kendi erdeminden kaynaklanan bir şey yapıyordur.⁴³⁸

İnsansal çaba kendini, en iyi, şeyleri *Deus sive Natura*'da oldukları halleriyle bilme çabasında dışavurur. Kendini, diğer bütün şeylerle bir arada *Deus sive Natura*'da bilme, insansal çabanın tekamülünün son evresidir. Ancak her ne kadar doğaları gereği yeterli donanımla varolmaya belirlenmiş olsalar da, bütün herkesin bu evreyi tecrübe etme şansı olamamaktadır. Buna rağmen, her güç halinde olduğu gibi, *conatus* da sürekli edim halindedir. Ancak bu eylemin gerçekleştiği koşullar oldukça önemlidir. Söz gelimi, diğer moduslarla rastlantısal karşılaşmalarında kendisini dışarıdan belirleyen duygu ve duygulanışlara maruz kalarak varoluştaki sürüp gitmeye çabalayan bir modus, doğası gereği, kendisini dışarıdan belirleyerek maruz bırakan şeyi yıkıma uğratma pahasına eyleme gücünü arttırmaya çabalar.⁴³⁹ Ancak karşılaşmaların rastlantısal oluşu, modusun, kendisinden daha güçlü bir şeyle karşı karşıya kalma riskini de beraberinde getirir. Bu nedenle eyleme gücünü arttırma, sevinçli tutkular duyma ve etkilenme kudretini azami düzeye yükseltme çabaları ancak bu karşılaşmalar örgütlenmeye çabaladığı ölçüde başarılı olur. Bu durumda bir modusun kendi doğasıyla uyuşan ve uyduğu noktalar üzerinden karşılaşmalarını örgütlemeye çabalaması gerekir. Bu çaba aslında Aklın çabasıdır:

Akıl doğaya aykırı hiçbir şey talep etmez, tek talebi herkesin kendisini sevmesi, kendisine sahiden yararı dokunacak olanı araması, kendisini gerçek anlamda daha mükemmel seviyeye eriştirecek olan her şeyi arzulaması ve herkesin kayıtsız şartsız kendi varlığını elinden geldiğince korumaya çabalamasıdır. Bu gerçekten de bütünün parçadan daha büyük olması gibi zorunlu olarak doğrudur.⁴⁴⁰

Bu noktada Spinoza ilkeyi şu şekilde belirler: “Herkes kendisine yararlı olanı aramalıdır.” Bu aynı zamanda erdem, ya da ahlakın ilkesidir. Erdem, insanın kendi

⁴³⁸ Spinoza, a.g.e., s. 569, 4. Bölüm, 23. Önerme, Kanıtlama.

⁴³⁹ Spinoza, a.g.e., s. 367, 377, 3. Bölüm, 20, 26. Önerme.

⁴⁴⁰ Spinoza, a.g.e., s. 559, 4. Bölüm, 18 Önerme, Not.

doğasının yasasına göre eylemesinden ya da kendini koruma çabasından başka bir şey değildir.⁴⁴¹ Varlığı koruma çabası olarak erdemden daha üstün bir erdem yoktur: “İnsanın kendisini koruma çabası erdemin ilk ve tek temelidir. Çünkü bu ilkeden daha üstün bir ilke düşünülemez ve bu ilke olmadan da hiçbir erdem kavranılamaz.”⁴⁴² Bu bağlamda herkes kendi varlığını salt kendisi yararına korur, fakat başka bir şey uğruna değil. Çünkü varlığını bir başka şey uğruna koruma çabasında olan bir kimse, bu şeyi erdemin ilk temeli saymak durumundadır. Bu bakımdan, bir kimsenin varlığını uğruna koruyacağı tek amaç, kendinden memnun olma halidir. Bu duygu, insan için umut edilebilecek en üst duygudur.⁴⁴³

Erdem ve gücü aynı anlamda kullanan Spinoza için erdem, insanın doğasının yasasından kaynaklı bir şeyi ortaya çıkarma gücünü içeren özü ya da doğasıdır. Erdemli olunabilir, fakat bu hususta süreklilik sağlamak bir hayli güçtür. Çünkü insan anladığı ölçüde etkin, anlamadığı ölçüde ise edilgindir. Yani aslında anladığı ölçüde erdemlidir. Bununla birlikte, insan sürekli bir biçimde eyleme gücünü azaltan ve arttıran etkilenişlere maruz kalandır da. Bu nedenle, erdemli olmayı belirleyen, *conatusun* sürekliliğidir. Öyleyse, erdemin temelini varlığını koruma çabasında bulur ve mutluluk denilen şey de insanın kendi varlığını koruyabilmesinden ibarettir.⁴⁴⁴ Bu yönüyle, kendisi için istenebilecek ve insana en fazla yararı dokunabilecek tek şey, erdemdir. Bununla birlikte, insan kendi varlığının korunması noktasında kendi dışındaki şeylere ihtiyaç duyar; onlarla iletişim kurmadan yaşayamaz. Bu bakımdan, insanın kendisi haricinde kendisine yararı olabilecek şeyler vardır. Bu şeyler içerisinde doğası bakımından kendisine en uyumlu olan şey, insan için en kusursuz olanıdır. Doğaca insana en uyumlu olan varlık, yine bir insan olduğundan dolayı, insana insandan daha yararlı hiçbir şey yoktur. O halde, insanın kendi varlığını korumak için arzulanabileceği en akla uygun şey, onun diğer insanlarla her konuda ve her şekilde uyuşması ve böylece kendi varlığını diğerleriyle beraber korumak için çaba sarf etmesidir. Buradan hareketle denilebilir ki aklın yönetimindeki herkes hep birlikte bütünün ortak yararı için çabalamalıdır: Kendin için istediğin şeyi başkaları için de

⁴⁴¹ Spinoza, a.g.e., s. 525, 4. Bölüm, 8. Tanım.

⁴⁴² Spinoza, a.g.e., s. 569, 4. Bölüm, 22. Önerme Sonucu.

⁴⁴³ Spinoza, a.g.e., s. 637, 4. Bölüm, 52. Önerme, Not.

⁴⁴⁴ Spinoza, a.g.e., s. 559, 4. Bölüm, 18. Önerme, Not.

isteme ve kendin için istemediğin şeyi başkaları için de istememe!⁴⁴⁵ Bu bakımdan, Spinoza'nın "herkes kendisine yararlı olanı aramalıdır" şeklinde belirlediği ve önceleri ahlaksızlık ilkesi sayılan bir ilkeyi, erdem ya da ahlak ilkesi haline getirir:

Herkes kendisine yararlı olanı aradığı ölçüde, yani kendi varlığını korumaya çabaladığı ve bunu başarabildiği ölçüde erdemle donanır; buna karşın kendisine yararlı olanı, yani kendi varlığını korumayı reddettiği ölçüde erdemini yitirir.

Erdem insanın kendi gücüdür ve sadece insanın özüyle tanımlanır, yani sadece insanın kendi varlığını korumaya harcadığı çabayla tanımlanır. Bu nedenle insan kendi varlığını korumaya çabaladığı ve bunu başarabildiği ölçüde erdemli olur; dolayısıyla kendi varlığını korumayı reddettiği sürece erdemini yitirir.⁴⁴⁶

Birinin kendi varlığını korumayı reddetmesi ise "bir şeyin hiçlikten doğması kadar" imkansızdır. Çünkü hiç kimse kendi doğasından dolayı "yemek yememezlik" etmez. Bu nedenle, mutlu olmak ya da iyi yaşamak için öncelikle, fiili olarak varolmayı arzulamak gerekir. Şu halde kendi yararını gözetken birinin varlığını sürdürme evresinde aklın kılavuzluğunda ve mutlak anlamda erdemli eylemesi gerekir. Aslında varlığını koruma çabası, erdemli hareket etme ve aklın kılavuzluğunda eyleme aynı şeyi ifade etmektedir:

Mutlak anlamda erdemli davranmak insanın salt kendi doğasının yasalarına göre davranmasından başka bir şey değildir. Ama biz sadece anladığımız sürece böyle davranırız. O halde bizim için mutlak anlamda erdemli hareket etmek sadece aklın kılavuzluğunda hareket etmek, yaşamak ve varlığımızı sürdürmek demektir; bu da kendi yararımızı gözetmekten kaynaklanır.⁴⁴⁷

Aklın kılavuzluğunda eyleyen bir kimsenin yapmaya çalıştığı şey, aslında, o şeyi anlamaktan ibarettir. *Conatus* tam anlamını burada bulur: "varoluştta sürüp gitme ve Aklın kılavuzluğunda eyleme, yani bilgiye, upuygun fikirlere ve etkin hislere götüren şeyi elde etme çabası." Geçen bölümde vurgulandığı gibi, aklın özü, açık ve seçik fikirlere sahip bir zihin olduğundan dolayı, bir zihin akılyürüttüğü sürece, bu çabası şeyleri anlamaktan ibarettir. Tanrısal gücün çift yönlü bir güç olması gibi, güç derecesi olarak bir insanın gücü de çift yönlüdür. İlk beden olarak eyleme gücünü arttırmaya çabalayan insan, ikincileyin bir zihin olarak anlama gücüne erişmeye çabalar. Varolan bir modus aklın çabasıyla

⁴⁴⁵ İlerleyen kısımlarda bu husus ele alınacaktır.

⁴⁴⁶ Spinoza, a.g.e., s. 564-565, 4. Bölüm, 20. Önerme ve Kanıtlama.

⁴⁴⁷ Spinoza, a.g.e., s. 571, 4. Bölüm, 24. Önerme, Kanıtlama.

algıladığında ve böylece algılarının upuygun nedeni ve hakimi olduğunda, bedeni eyleme gücüne, zihni de eyleme tarzı olan anlama gücüne ulaşır.⁴⁴⁸

Bu anlama çabası, öyleyse, erdemin ilk ve tek temelidir. Bununla birlikte, bu anlamaya yardımcı olacak her türden şey, akli kullanan bir zihin için “iyi” ve dolayısıyla yararlıdır. Anlamasına yardımcı olmayan, fakat köstek olan her şey ise onun için “kötü”, yani yararsızdır. Bir başka deyişle, bir insan için eğer bir şey doğası itibarıyla onun kendi doğasıyla uyuyorsa, o şey iyidir. Fakat tam tersine o şeyin doğası kendi doğasına aykırıysa, o şey kötüdür. Buna mukabil, o şeyin doğasının kendi doğasıyla hiçbir ortak yönü yoksa, bu durumda o şey ne iyi ne de kötü olabilir:

Öyleyse, bir şey bizim doğamızla ne kadar uyuyorsa bize o kadar faydalıdır, yani bizim için o kadar iyidir; öte yandan bir şey bize ne kadar faydalıysa bizim doğamızla o kadar uyur. Çünkü o şey bizim doğamızla uyumuyorsa zorunlu olarak bizim doğamızdan ya farklı olacak ya da ona aykırı olacaktır. Farklı olursa o zaman ne iyi ne kötü olacaktır; ama aykırı olursa o zaman da bizim doğamızla uyusana da aykırı olacaktır, yani iyi olana da aykırı olacaktır ya da şöyle dersek, kötü olacaktır. Öyleyse bir şey ancak bizim doğamızla uyumadığı ölçüde kötüdür; buna göre, bir şey bizim doğamızla uyduğu ölçüde faydalıdır ya da tam tersi.⁴⁴⁹

İnsanlar sadece edilgin duygulara maruz kaldıkları ya da onların esiri oldukları sürece, doğal anlamda birbirleriyle uyumazlar ve bu durumda doğaları itibarıyla birtakım farklılıklar yaşayabilirler, hatta birbirlerine ters düşebilirler. Ancak aklın kılavuzluğunda yaşadıkları sürece, zorunlulukla ya da doğal olarak birbirleriyle uyurlar. Çünkü aklın diktesi altında yaşayanlar, her insanın doğasına uygun düşen ya da insan doğası için iyi olan şeyleri yaparlar:

Doğada hiçbir şey bir insana, aklın kılavuzluğunda yaşayan başka bir insandan daha fazla yararlı olmaz. Çünkü insana en fazla yararlı olan şey kendi doğasına en fazla uyumlu olandır, yani insandır. Ama insan ancak aklın kılavuzluğunda yaşarsa mutlak olarak kendi doğasının yasalarına göre etki eder ve sadece bu şekilde başka bir insanın doğasıyla zorunlu olarak daima anlaşılır; öyleyse tekil şeyler içinde bir insana insandan başka yararı dokunacak başka bir şey yoktur.⁴⁵⁰

Zihnin mutlak anlamda erdemi, anlamaktır. Erdemin peşinde olduğu, yani aklın buyruğu doğrultusunda yaşadığı sürece, her insanın kendisi için isteyebileceği “iyi”,

⁴⁴⁸ Deleuze, a.g.e., s. 79.

⁴⁴⁹ Spinoza, a.g.e., s. 581, 4. Bölüm, 31. Önerme Sonucu.

⁴⁵⁰ Spinoza, a.g.e., s. 591, 4. Bölüm, 35. Önerme, I. Önerme Sonucu.

anlamaktır. Çünkü sadece anladığı sürece bir zihnin etkin olduğunu söyleyebiliriz ve zihin etkin olduğu ölçüde eylemi/eylemesi/etkinliği erdemlidir. Bir zihnin anlayabileceği en “yüksek” şey, Tanrı ya da “mutlak anlamda sonsuz Varlık”tır. Öyleyse, bir zihnin en üstün erdemi, Tanrı’yı anlamak ya da bilmektir: “Zihnin en üstün iyisi Tanrı bilgisidir ve zihnin en üstün erdemi Tanrı’yı bilmektir.”⁴⁵¹ Söz konusu “en yüksek iyi” [*summum bonum*], erdem peşinde olan herkes için ortaktır. Onun ortak olması, aklın doğasının zorunluluğundan kaynaklanır: “İnsanın en üstün iyisinin ortak olması ilineksel olarak ortaya çıkan bir sonuç değildir, bu aklın doğasından kaynaklanır; çünkü bu iyi, akılla tanımlandığı sürece insanın özünden kaynaklanır ve bir insan bu üstün iyiden haz almaksızın [haz duyma gücünde olmaksızın] ne varolabilir, ne kavranabilir. Çünkü Tanrı’nın ezeli ve ebedi özüne ilişkin yeterli bilgiye sahip olmak insan zihnine özgü bir durumdur.”⁴⁵² Bu nedenle, bütün insanların erişebileceği bir ortak iyi olması bakımından, herkes ondan eşit ölçüde sevinç duyabilir. Bu sevinci duyumsayan bir insan ya da Tanrı’ya ilişkin bilgisinin artmasıyla haz duyma gücü artan insan, bu sevinci diğer insanlarla paylaşmak isteyecektir, yani kendisi için istediği iyiyi herkes için isteyecektir. Çünkü onun bu arzusu, aynı zamanda kendisinin varlık nedeni olarak Tanrı’nın bilgisinden müteşekkil olan zihninin özüdür. Bu bakımdan zihninin özünde içerilen Tanrı bilgisinin arttığı ölçüde, erdem peşinde olan biri olarak insan, kendisi için istediği iyiye diğer insanların da erişmesini isteyecektir. Bu noktada Spinoza bir hususun ısrarla altını çizer. Sevdiği bir şeyi başkalarının da sevmesi için çaba harcama noktasında genelde iki tip insanla karşılaşılır. Birinci tip insan, salt duygularıyla hareket ederek sevdiği bir şeyi başkalarına da dayatandır. Bu insanlar, kendi düşünme biçimlerine göre yaşamasını arzulayan ve dolayısıyla başkalarının tercihlerine saygı duymayanlardır. Buna karşılık, ikinci tip insanlar ise aklın kılavuzluğunda erdem peşinde koşan ve kendisi için istediğini başkaları için de isteyenlerdir:

İnsanların salt duygularından hareketle istedikleri en üstün iyi genellikle sadece tek bir insanın sahip olabileceği bir iyi olduğundan, bu tür bir iyiyi sevenler bu sevgilerinde tutarlı olamazlar; sevdikleri şeye övgüler yağdırmaktan haz alsalar bile bir yandan da kendilerine inanılmasından korkarlar. Ama başkalarına dürtüleriyle değil de akılla kılavuz olmaya çabalayan insan nezaket ve yüce gönüllülükle hareket eden, düşüncesinde de son derece tutarlı olan bir insandır. Ben Tanrı fikrine sahip olduğumuz, yani Tanrı’yı bildiğimiz için neden olduğumuz isteklerimizin ve

⁴⁵¹ Spinoza, a.g.e., s. 575, 4. Bölüm, 28. Önerme.

⁴⁵² Spinoza, a.g.e., s. 595, 4. Bölüm, 36. Önerme, Not.

eylemlerimizin hepsini din başlığı altında topluyorum. Öte yandan aklın kılavuzluğunda yaşadığımız için içimizde doğan iyiyi gerçekleştirme arzusuna da dindarlık adını veriyorum. Aklın kılavuzluğu altında yaşayan bir insanın diğer insanlarla dostluk bağı kurmasını sağlayan arzuya ise onur diyorum; aklın kılavuzluğunda yaşayan insanlar tarafından övülen şeye de onurlu; dostluğun oluşmasını engelleyen şeye ise alçak diyorum.⁴⁵³

Spinoza'ya göre salt duygularıyla hareket eden bir kimse, sanılarıyla hareket etmektedir. Böylece o, ister istemez hiç bilmediği eylemler gerçekleştirir. Ancak akıyla hareket eden bir kimse, başkalarının değil, yalnızca kendi aklının kılavuzluğunda kendi isteklerini gerçekleştirir. O, kendi yararına olacak şeyin peşine düşer ve doğrudan iyiyeye yönelir. Bu nedenle Spinoza ilkini köle, ikincisini ise özgür olarak adlandırır.⁴⁵⁴

Aklın kılavuzluğunda erdemin peşinde koşacak bir insanın her şeyden önce yapması gereken şey, "kendini bil"mesidir. Kendini bilmeyen bir insan, erdemlerin temelini ve dolayısıyla erdemleri bilemez. Aklın kılavuzluğunda eyleyen insan, bu ediminin de farkındadır. Şu halde erdemli edimlerde bulunmak için insanın ediminin farkında olması, yani kendisinin farkında olması gerekir. Fakat insan kendini, yani bedenini, bedenini oluşturan parçaları, zihnini, zihninin parçalarını, ve bütün bunların nedenlerini upuygun olarak tanımadıkça, bilmekdikçe, Tanrı'yı ya da Tanrı'da olduğunu da hiçbir zaman bilemeyecektir. Ancak zihin aklın kılavuzluğunda kavradığı her şeyi, sonsuzluğun ışığı altında kavrar:

Öyleyse yaşamımızda anlama yetimizi yani aklımızı elimizden geldiğince mükemmel kılmak bizim için her şeyden daha faydalıdır. Hatta en büyük insani mutluluk, yani mutluluk bundan ibarettir. Gerçekten de mutluluk, Tanrı'yı sezgisel olarak bilmekten doğan ruh huzurundan başka bir şey değildir. Aklımızı mükemmel kılmaksa, Tanrı'yı ve Tanrı'nın sıfatlarını ve onun doğasının zorunluluğundan kaynaklanan edimlerini anlamaktan başka bir şey değildir. Öyleyse aklın kılavuzluğunda hareket eden insanın nihai hedefi, yani bütün diğer arzularını denetim altına almasına yarayan en büyük arzusu hem kendisini hem de düşünce ufkuna düşen her şeyi yeterince kavramasına yol açacak arzudur.⁴⁵⁵

Önceki kısımlarda da değinildiği gibi, Spinoza'ya göre şeyler insan zihni tarafından iki şekilde kavranır: ya onları belli bir zaman ve mekanda var oldukları şekliyle ya da Tanrı'da oldukları şekliyle, yani sonsuzluğun ufku altında. İnsan için en üstün insansal

⁴⁵³ Spinoza, a.g.e., s. 599, 4. Bölüm, 37. Önerme, 1. Not.

⁴⁵⁴ Spinoza, a.g.e., s. 671, 4. Bölüm, 66. Önerme, Not.

⁴⁵⁵ Spinoza, a.g.e., s. 689, 4. Bölüm, 73. Önerme, 4. Ana Başlık.

yetkinliğe, şeyleri üçüncü tür bilgiyle⁴⁵⁶, yani sonsuzluğun ufku altında kavramayla erişilir: “Sonsuzluk Tanrı’nın kendi özüdür, çünkü bu öz zorunlu varoluşu gerektirir. O halde şeyleri sonsuzluğun ufku altında kavramak, şeyler Tanrı’nın özü sayesinde kavranıldıklarından ya da Tanrı’nın özü sayesinde varoluş içerdiklerinden, onları gerçek varlıklar olarak kavramaktır.”⁴⁵⁷ Zihnin en büyük çabası ve erdemi şeyleri üçüncü tür bilgiyle kavrayabilmektir, yani aslında Tanrı’yı bilmektir. İnsan akıl sayesinde kendisini rastlantısal karşılaşmalara maruz bırakmaktan kurtarır ve ilişkisi kendisinin ilişkileriyle doğrudan doğruya bileşen varolan şeylere yönelir. Bu bakımdan akıl herkeste ortak olan en yüksek iyiyi arama yolunda, insan için “iyi” karşılaşmaları belirlemeye yönelik bir çabadır. Spinoza, *Ethica*’nın ikinci bölümünün son kısmında öğretisinin yararlarını sıralar. Onlardan biri şu şekildedir:

[Bu öğreti] sadece Tanrı’nın emriyle hareket ettiğimizi ve tanrısal doğadan pay aldığımızı, hareketlerimiz mükemmelleştikçe de Tanrı’yı daha derinden anlayabileceğimizi bize öğretmesi açısından faydalıdır. O halde bu öğreti bizi bir yandan ruh dinginliğine erdirirken, öte yandan da en üstün mutluluğumuzun, yani mutluluğun ne anlama geldiğini öğretiyor; başka deyişle, sadece sevgi ve dindarlıkla yönlenebileceğimiz eylemlerde bulunmamızı sağlayan Tanrı’nın bilgisine ermek anlamına geldiğini öğretiyor. Buradan apaçık görüyoruz ki, en ağır köleliğe katlanırsa erdemli ve soylu davranışlar sergileyeceklerini sanan ve bu şekilde Tanrı tarafından ulu armağanlarla donatılmayı bekleyen insanlar erdem hakiki değerinden ne kadar uzaklar; sanki erdem ve Tanrı’ya hizmet başlı başına mutluluk ve mutlak özgürlük değilmiş gibi.⁴⁵⁸

Bir önceki kısımda, *Deus sive Naturanın*, insanın *agendi potentiasının* ontolojik olarak olumlanmasının koşulunu oluşturduğu ifade edilmişti. *Agendi potentia*yı [Eyleme gücünü] arttıran şeyi ayıklayarak bulma çabası, araştırmacıyı ontolojik olana sevk eder. Bu bakımdan, *Sonsuz Varlık* bireysel yaşamda yayılmıştır ve bu durumun farkında olmadıkça, aklın kılavuzluğunda erdemli hareket edilemez. İçerimler her zaman bir ilkenin peşinden geldiğine göre, o halde Spinoza için ontoloji temelde etikdir veya etik en temelde ontolojiktir.

⁴⁵⁶ Spinoza’ya göre bu tür bir bilgiden zorunlu olarak Tanrı’ya yönelik zihinsel bir sevgi [*amor Dei intellectualis*] doğar.

⁴⁵⁷ Spinoza, a.g.e., s. 771, 5. Bölüm, 30. Önerme, Kanıtlama.

⁴⁵⁸ Spinoza, a.g.e., s. 307, 2. Bölüm.

SONUÇ

Bu çalışmada tek töz temelli ikinci bir ontolojiyle, *Doğanın* dışında veya üstünde, hiçbir iradenin ya da yetkenin olmadığı yönündeki çıkış noktasından hareketle, en genel anlamda doğada varolan her şeyin aslında Tanrı ya da Doğanın düşünce ve uzam olarak yayılmasının sonucu varolduğunu savunan Spinoza'nın, kurduğu bu yapı içerisinde, insan doğası veya özü anlaşılmaya çalışıldı. Onun insan doğası üzerine yoğunlaşarak oluşturmak istediği insan idesiyle gerçekleştirmeyi amaçladığı şey, esasında, insanların eylemsellik alanlarında, onların özlerinden kaynaklı potansiyel olarak varolan eyleme veya yaşama güçlerini eyleme geçirme hususunda kendilerini engelleyen, onları doğalarına aykırı bir yaşama tutsak eden düzenin yapısını önce ifşa etmek ve sonra ifşa ettiği düzeni yeniden tesis etmektir. Tesis edilen yeni düzende insanlara, söz konusu ide üzerinden kurduğu bir ideal olması bakımından sevinç içinde, özgür, erdemli ve mutlu yaşayabilecekleri bir model sunulmaktadır.

Bu inceleme yapılırken ise şüphesiz mevcut insan doğası belirlemeleriyle hesaplaşmak durumunda kalınmıştır. Bu hesaplaşma bir yönüyle ontolojik, diğer bir yönüyle ise teolojik olmuştur. Çünkü Spinoza için mevcut Tanrı ve dolayısıyla insan kavrayışları problemlidir. O halde işe, bu kavrayışların temelinde duran fikir ve inançlarla hesaplaşmayla başlamak gerekir. Ancak yaşadığı yüzyılın düşünsel ikliminin de etkisiyle, Spinoza belirli dinleri ya da öğretileri hedef alarak onlara birer reddiye yazmak yerine, bir sanatçı tavrıyla, “engelleri araç haline dönüştürmüş” ve eleştirdiği öğretilerin terminolojisini kullanmak suretiyle kendi sistemini tesis etmiştir. Sistemin temelinde duran veya bizatihi kendisi olan kavram, tözdür. Bu nedenle, çalışmamıza Spinoza öncesi töz kavrayışlarını inceleyerek başladık. Böylece sistemi üzerine tesis ettiği kavramı tarihselliği içerisinde “görme” ve “anlama” imkanımız oldu. Bununla birlikte, Spinoza'nın felsefesinde bir sıçramayla ontolojiden teolojiye geçilir ya da iki alan nesnesi itibarıyla özdeşleştirilir: töz ve Tanrı özdeşliği. Bu bakımdan, Spinoza'nın Tanrı'sı felsefeye

yoğrulmuş, rasyonel olarak kavranılabilen bir varlıktır. İkinci bölümde, onun metafiziğini derinliği içinde ele aldık. Çünkü metafiziği olmaksızın -sisteminde hiçbir varlık töz ya da Tanrı olmaksızın düşünülemez için- üçüncü bölümün anlaşılabilmesi imkansızdı. Ve üçüncü bölümde de töz merkezli metafizik temelinde çalışmamızın esas konusunu oluşturan *conatus* kuramı üzerine bir inceleme yaptık. İncelemeden çıkan sonucu kısaca şöyle özetleyebiliriz:

Doğa tüm varlıklara bir öz nakşetmiştir. Bu öz, her varlığın varoluşta kalma çabası olarak *conatus*dur. Bir nedensel ilke olması bakımından *conatus*, bir şeyi doğası itibariyle anlamayı ve açıklamayı mümkün kılan şeydir.

Spinoza'da insanın özü, yani tekil öz, gelip-geçici değil, fakat ebedidir. Özün ebedi olması, tekil varolanın sonradan kazandığı bir öz niteliği olmayıp, varolmaya belirlenmeden önce – Tanrı'nın düşünce veya yayılım öz niteliği altında- tanrısal özün dolayimli bir parçası veya nedeni olması bakımındandır. Bu bağlamda, ebedi-tekil öz, sonlu bir modus olarak insanın, varolmaya belirlendikten sonra, kendisini diğer moduslarla ilişkisellikte ifade eden en güçlü parçasıdır. Bir kimse, ilişkiselliğinde kendisine ait olan yayılımsal parçaların bütünü olarak varoluş evresinde kendisine ait parçaları koruma istidatı gereği, onları eyleme gücünü arttıracak şekilde bileştirdiği ölçüde mutlu olacaktır. Aksi durumda, yani kendi parçalarını ve buna ek olarak ilişki içinde olduğu başkalarının parçalarını hep bozmuş ya da dağıtmışsa, dışsal etkilenişleri haricinde kendisine bağlı bir mutluluğu söz konusu olamaz. Bu anlamda, ahlaki düzen yerini etik olana bırakır. Fiziksel ve kimyasal bir düzen olarak, insanın kendisi ve insanlar arası ilişkileri özlere bağlı şekilde düşünülür.

Spinoza varolanları etkin ve edilgin duygula(nımla)rıyla, güçleri dahilinde olan veya güçlerini aşan ve bu bakımdan, güç mücadelesi şeklinde yorumlanabilecek bir sınıflamayla onları, birbirleriyle hangi ilişkiler altında bileşip, hangi ilişkiler altında uyuşmadıkları durumlarla tanımlar. Bu bakımdan, sonlu bir modus olarak insandan beklenen şey, *conatusu* gereği ya da varlıkta kalma çabasıyla eyleme gücünü arttırmasıdır. Tanrı ya da Doğayı "bilme"si koşuluyla her insanın eyleme güçlerini arttıracak her şeyi yapmaya hakkı vardır. Bunun için ise onların öncelikle kendilerine neyin yararlı ya da neyin zararlı olduğunu bilmeleri, dolayısıyla sürekli maruz kaldıkları tutkularını denetim altına almaları gerekmektedir. Çünkü tutkulardan oluşan sahnenin ötesine geçilip, bütün açıklığıyla insan

kendi doğasını kavrayacak düzeye yükselebilir. Onlar, başkalarıyla karşılaşmalarında, Tanrı'yı bilmeleri ölçüsünde, eyleme güçlerini arttıracak olan sevince dönüştürebilirler. Tutkuları denetim altına alanlar, nihayetinde Tanrı bilgisine, dolayısıyla Tanrı sevgisine mazhar olurlar. Bu, onların en üstün erdemidir.

Bu nedenle, Spinoza'nı etiği, sevinç kaynaklı duygular temelinde okunmalıdır. İnsanı mutlu olmaya, kutluluğa götürecektir olan, her şeyden önce eyleme gücünün sevinç kaynaklı duygularla arttırılmasıdır. Sevinçli tutkularla olabildiğince maksimum seviyeye yükseltmek suretiyle, yani *conatusunu* arttırmasıyla aktif duygular sahibi olacak olan insan, özgürleşecektir. Özgürlük ise esasen erdem sahibi olmaktan başka bir şey değildir. Aktif duygular ya da duygulanışların kaynağı ya da nedenine ilişkin upuygun fikirler oluşturmasıyla da üçüncü tür bilgiyle tanışacak olan özgür ve erdemli insan, böylece her şeyin Tanrı'da olduğu bilgisine –çünkü özgürlük gerçekte tanrısal zorunluluğun bilincidir– dolayısıyla akıl için en yüksek iyi olan Tanrı bilgisine erişecektir.

Spinoza, oluşturduğu insan *idesinin* önüne koyduğu doğru yaşam *idealini*, insanın aklın kılavuzluğunda kendisi için en yararlı olanı araması ilkesiyle belirlemiştir. Bu arayışını aklın kılavuzluğu doğrultusunda gerçekleştirecek olan insan, kendisine en yararlı olan şeyin, “doğaca” kendi doğasına en uygun olan insanlarla birlikte huzurlu bir biçimde yaşamak olduğunu bilir. Onun nezdinde bütün insanların aklın kılavuzluğunda eylemesinden daha kıymetli hiçbirşey olmayacağından, kendi için istediğini bütün herkes için isteyecektir. İçinde taşıdığı bu “insan sevgisi”yle iyilikler peşinde koşan insan, mutlu olur.

Aklın kılavuzluğunda iyilik yapma arzusu gerçek anlamda dindardır. Öyleyse din gerçekte bir kurum değil, fakat rasyonel Tanrı bilgisine erişme halinin kendisidir. Bu dinden olan bir kimse bir başka kimseye hınç, öfke, kin, nefret benzeri duygular duymak yerine, bu türden duygu durumlarına maruz kaldığında bile onlara sevgiyle karşılık verir. Çünkü her şeyin Tanrı'da olduğunu ve tanrısal doğanın zorunluluğuyla gerçekleştiğini, dolayısıyla aslında kötü hiçbir duygu ve durumun olmadığını, fakat bu türden şeylerin sadece şeyleri zaman ve mekan altında upuygun olmayan bir biçimde kavramanın verdiği bir cahillikten kaynaklandığını bilir. Bununla birlikte, o bu zorunluluk bilincinin kendisinin aslında özgürlüğü olduğunu da farkındadır. Çünkü özgürlük, tanrısal yasaları bilmek ve

onlara uygun eylemektir. Ancak yaygın anlayışa göre Tanrı'nın buyruklarına uymak, insanın haklarından –özgürlüğü her şeyi yapabilme hakkı olarak algıladıklarından dolayı- vazgeçme olarak görülür. Söz gelimi, cinsel ilişki, cinayet işleme, yalan söyleme, hırsızlık yapma vb. insanların sakınması gereken durumlardır. Bu gibi durumlardan kaçınanlar, cennete gitme *umut*larını yeşertirler ya da aksine onları yapanlar, cehenneme gitme *korkuları*yla yaşarlar. Yani “dine uygun” veya “dindarca” bir yaşam sürmek için bir “öte dünya” “inanç”ıyla sürekli umut ve korku arasında gel-gitler yaşamaktan kendilerini alamazlar. Spinoza'nın dindar insanı ise dindarca ya da doğru bir yaşam sürmek için hiçbir aşkın öğeye veya “mit”e ihtiyaç duymaz. Bu konuda yine son sözü Spinoza'ya bırakmak gerekir:

Kalabalığın genel görüşü görünürde böyle değildir. Çünkü çoğu kendilerini kösnülerine bırakabildikleri ölçüde özgür olduklarına, ve tanrısal yasanın buyruğuna göre yaşamak zorunda oldukları ölçüde haklarından vazgeçtiklerine inanıyor görünürler. Dolayısıyla dindarlık, din, ve saltık olarak ansal dayanaklılık ile ilgili her şeyin ölümden sonra bir yana atılacak yükler olduğunu düşünürler, ve kölelikleri, eş deyişle dindarlık ve din için bir ödül kazanacakları umudunu taşırlar; gene de yalnızca bu umut yoluyla değil, ama ayrıca ve birincil olarak ölümden sonraki korkunç cezalara uğrama korkusuyla, ansal zayıflıklarının onlara izin verdiği ölçüde, tanrısal yasanın buyruklarına göre yaşamaya itilirler; ve eğer insanlarda bu umut ve korku olmasaydı, ama tersine anlıklarının bedenlerle birlikte yokolduğuna ve dindarlığın yükü ile tükenmiş sefiller için yaşamın uzaması diye bir şey olmadığına inansalardı, kendi anlayışlarına geri dönerek her şeyi kösnülerine göre yönetmeyi isteyecek, ve kendilerinden çok talihe boyun eğeceklerdi. Bu bana birinin bedenini iyi besinler yoluyla sonsuza dek besleyemeyeceğini öğrendiğinde kendini doğrudan doğruya zehirler ve öldürücü yiyeceklerle doldurmaya çalışmasından, ya da anlığın bengi ya da ölümsüz olmadığını gördüğünde çıldırmayı ve us olmaksızın yaşamayı yeğlemesinden daha az saçmadır ki, sözleri edilmeye bile değmez.⁴⁵⁹

Spinoza, *Töz ya da Tanrı ya da Doğa* zemininde bir paradigma olarak okuyucuya aslında bir yaşam(a) pratiği sunar ve “nasıl yaşamalıyım?” sorusuna bir yanıt bulur. Spinoza felsefesini önemli ve değerli kılan en önemli hususlardan biri, işte bu yanıtıdır. Bu yanıtla, tüm insanlara yaşamlarında mevcut olanlardan ayrı olarak yürünebilir bambaşka bir yol açmaktadır. Spinoza'nın sistemiyle tanışan bir insana düşen ise onun belirlediği bu zahmetli yolda yürüme “zahmet”i, çabası göstermek, *potentiasını* aktüel kılmaktır.

⁴⁵⁹ Spinoza, **Törebilim III**, s. 107-108

KAYNAKLAR

Akarsu Bedia, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılap Kitap, İstanbul, 1988.

Angeles Peter A., **Dictionary of Philosophy**, Harper and Row Publishers Inc. USA, 1981.

Aquinas Thomas, “Varlık ve Öz Üzerine”; Betül Çotuksöken ve Saffet Babür, **Metinlerle Ortaçağda Felsefe**, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.

Aquinas Thomas, **Selected Philosophical Writings**, (Selected and Translated with an Introduction and Note by Timothy McDermott), Oxford, 1993.

Aquinas Thomas, **Selected Writings** (Selected and Translated with an Introduction and Note by Timothy McDermott), Oxford, 1993.

Arabî İbn, **Fusûs’ul Hikem**, (çev. Nuri Gerçosman), MEB Yayınları, İstanbul, 1992.

Arıcan Kazım, **Spinoza’nın Tanrı Anlayışı**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004

Aristoteles, **Fizik**, (çev. Saffet Babür), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.

Aristoteles, **Metafizik**, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2010.

Aristotle, **Metaphysics**, X-XIV, translated by Hugh Tredennick, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1997.

Arslan Ahmet, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1995.

Aydın Mehmet, **Din Felsefesi**, Selçuk Yayınları, Ankara, 1992

Balanuye Çetin, **Spinoza**, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

Carriero John, "On The Theological Roots of Spinoza's Argument for Monizm", **Faith and Philosophy**, Vol. 11 No: 4, October 1994.

Cevizci Ahmet, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa, 2001.

Cevizci Ahmet, **Metafiziğe Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.

Cevizci Ahmet, **Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi, 2001, Bursa.

Cevizci Ahmet, **Ortaçağ Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa, 2001.

Cevizci Ahmet, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Cottingham John, **Akılcılık**, (çev. Bülent Gözkan), Sarmal Yayınları, İstanbul, 1995.

Çotuksöken Betül, **Ortaçağ Yazıları**, Notos Kitap, İstanbul, 2011.

Deleuze Gilles, **Expressionism in Philosophy: Spinoza**, Translated by Martin Joughin, New York, Zone Books, 1990.

Deleuze Gilles, **Spinoza Üzerine Onbir Ders**, (çev. Ulus Baker, Yayıma Hazırlayan. Aliye Kovanlıkaya), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2008.

Deleuze, Gilles, **Spinoza Pratik Felsefe** (Çev. Ulus Baker), Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Demos Raphael, "Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar", **İdealar Kuramı** (Der. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989.

Denkel Arda, **Bilginin Temelleri**, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

Descartes René, **Aklını İyi Sevk etmek Ve Bilimlerde Hakikati Araştırmak İçin Metot Üzerine Konuşma**, (çev. Atakan Altınörs), Paradigma, İstanbul, 2010.

Descartes René, **Felsefenin İlkeleri**, (Çev. Mehmet Karasan), M.E.B Yayınları, İstanbul, 1997.

Descartes René, **İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler**, (çev. Mehmet Karasan), M.E.B Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, 1962.

Descartes René, **Söylem-Kurallar-Meditasyonlar**, "Anlığın Yönetimi için Kurallar", (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 1996.

Descartes René, **Tanrı'nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı**, (çev. İsmet Birkan), Bilge Su yayıncılık Ankara, 2007.

Eco Umberto, **Gülün Adı**, (çev. Şadan Karadeniz), Can Yayınları, İstanbul, 1986.

Eflatun, **Timaios**, Milli Eğitim Basımevi, (çev. Erol Güney, Lütfi Ay), İstanbul, 1997.

Erdem Hüsamettin, **Panteizm ve Vahdet-i Vucûd Mukayesesi**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.

Erkizan H. Nur ve Çüçen A. Kadir, **Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi**, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2013.

Fransez Moris, **Spinoza'nın Tao'su: Akıllı İnançtan İnançlı Akla**, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012.

Gerson Lloyd, "Plotinus", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/plotinus/>>.

Gökberk Macit, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2005.

Harris Errol E., **Salvation from Despair: A Reappraisal of Spinoza's Philosophy**, Springer, Netherlands, 1973.

Hatfield Gary, **Routledge Philosophy Guidebook to Descartes and the Meditations**, Routledge, London, 2003.

- Hegel G.W.F., **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, (çev. Cenap Karakaya), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991.
- Joachim H. H., **A Study of Spinoza's Ethics**, Clarendon Press, London, 1901.
- Kant Immanuel, **Arı Usun Eleştirisi**, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1993.
- Knowles David, **The Evolution of Medieval Thought**, 2nd edit., London, 1998.
- Kranz Walther, **Antik Felsefe**, (çev. Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994.
- Kuçuradi İoanna, **Çağın Olayları Arasında**, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2009.
- Liddell Henry George and Scott Robert, **A Greek-English Lexicon**, Clarendon Press, Oxford University Press, New York, New Supplement added 1996.
- McShea Robert, **The Philosophy of Spinoza**, Columbia University Press, New York&Londra, 1968.
- Özcan Zeki, **Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma**, Alfa Yayınları, İstanbul, 1999.
- Peters Francis E., **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, (çev. ve haz. Hakkı Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Platon, "Kratylos", **Diyaloglar I**, (çev. Teoman Aktüel), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992.
- Platon, **Devlet**, (çev. Hüseyin Demirkan), Palme Yayıncılık, Ankara, 2007.
- Platon, **Parmenides**, (çev. Saffet Babür), İmge Kitabevi, 3. Baskı, İstanbul.
- Platon, **Timaios**, Milli Eğitim Basımevi, (çev. Erol Güney, Lütfi Ay), İstanbul, 1997
- Rızk Hadı, **Spinoza'yı Anlamak**, (çev. Işık Ergüden), İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.
- Ross David, **Aristoteles**, (çev. Ahmet Arslan), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2002.
- Russell Bertrand, **Batı Felsefesi Tarihi I**, Say Yayınları, İstanbul, 2000.

- Sahakian William S., **Felsefe Tarihi**, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1995.
- Scheler Max, **İnsanın Kosmostaki Yeri**, (çev. Harun Tepe), Ayraç Yayınları, Ankara, 1998.
- Scruton Roger, **Spinoza**, Oxford University Press, New York, 1996
- Soykan Ömer Naci, **Metin Okuma**, *Platon: Sofist* (Yunanca-Türkçe), Ara Yayıncılık, Birinci Basım, İstanbul, 1991.
- Spade Paul Vincent, "Medieval Philosophy", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.).
- Spinoza Benedictus De, **Algebraic Calculatin of Rainbow&Calculatin of Chances**, Edited and Translated by M. J. Petry, Martinus Nishoft Publishers, Boston, Lancaster, 1985.
- Spinoza Benedictus De, **Complete Works** (Trans. By Samuel Shirley), Edited, with Introduction and Notes, by Michael L. Morgan, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, Cambridge, 2002.
- Spinoza Benedictus De, **Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ethica**, (Latineden çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011.
- Spinoza Benedictus De, **Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Etika**, (çev. Hilmi Ziya Ülken), Dost Yayınevi, Ankara, 2006.
- Spinoza Benedictus De, **Teolojik-Politik İnceleme**, (çev. Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün), Dost Kitabevi, Ankara, 2010.
- Spinoza Benedictus De, **Törebilim**, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 2011.
- Strauss Leo, **Spinoza's Critique of Religion**, (Trans. By E. M. Sinclair), Schocker Books, New York 1965.
- Taşkın Ali ve Becermen Metin, **Rönesans, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, Felsefe Tarihi II, Sentez Yayınları, Ankara, 2013.

Thilly Frank, **Felsefe Tarihi I**, (çev. İbrahim Şeker), Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Weber Alfred, **Felsefe Tarihi**, (çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1993.

Yasa Metin, **İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık**, Elis Yayınları, Ankara, 2003

Zelyüt Solmaz, **Spinoza**, Dost Kitabevi, Ankara, 2010.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Mehmet Fatih		ELMAS
Doğum Yeri ve Yılı	Şanlıurfa		1986
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce		Latince
ve Düzeyi	İyi		Zayıf
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2000	2003	Davut Zeki Akpınar Lisesi
Lisans	2004	2009	Uludağ Üniversitesi
Yüksek Lisans	2011	2013	Uludağ Üniversitesi
Doktora	-	-	-
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2010	2011	Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi
2.	2011	-	Uludağ Üniversitesi
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar	-		
Katıldığı Proje ve Toplantılar	-		
Yayınlar:	<p>-Spinoza'nın Antropomorfizm Eleştirisi ya da Aklın Hayalgücünü İfşası Üzerine, Kaygı Dergisi, 2013: 21. Sayı Güz Dönemi (Yayın Aşamasında). Çeviriler:</p> <p>-Bruzina, Ronald, "Eugen Fink", Kristeller, Paul Oscar, "Floransa Akademisi", Felsefe Ansiklopedisi, Editör. Ahmet Cevizci, Cilt 6, 2009.</p> <p>- Roland Robertson, <i>Glokalleşme: Zaman-Mekan ve Homojenlik-Heterojenlik</i>, Kaygı Dergisi, 2011: 17. Sayı Güz.</p>		
Diğer:	-		
İletişim (e-posta):	m_fatihelmas@hotmail.com		
	Tarih	06.11.2013	
	İmza		
	Adı Soyadı	Mehmet Fatih ELMAS	

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Mehmet Fatih ELMAS
Tez Adı	SPİNOZA’NIN TÖZ MERKEZLİ METAFİZİĞİ TEMELİNDE CONATUS KURAMI ÜZERİNE BİR İNCELEME
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Felsefe
Tez Türü	Yüksek Lisans
Tez Danışman(lar)ı	Doç. Dr. Metin BECERMEN
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 06/11/2013

İmza :