T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI
HUKUK FELSEFESİ VE SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

SPİNOZA'DA İTAAT VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİNİN ALIMLANIŞI
-YÖNTEMSEL, METAFİZİK VE FİZİK TEMELLERİYLE-

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Muhammed Mehdi AĞAOĞLU

BURSA - 2023

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI
HUKUK FELSEFESİ VE SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

SPİNOZA'DA İTAAT VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİNİN ALIMLANIŞI
-YÖNTEMSEL, METAFİZİK VE FİZİK TEMELLERİYLE-

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Muhammed Mehdi AĞAOĞLU

Danışman:
Dr. Öğr. Üyesi Serkan GÖLBAŞI

BURSA - 2023

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Kamu Hukuku (Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi) Anabilim Dalı'nda 702080008 numaralı Muhammed Mehdi Ağaoğlu'nun hazırladığı "Spinoza'da İtaat ve Özgürlük İlişkisinin Alımlanışı -Yöntemsel, Metafizik ve Fizik Temelleriyle-" başlıklı yüksek lisans tezi ile ilgili savunma sınavı ……/……/2023 günü,…….-…… saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonunda adayın …… olduğuna…… ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

…/…/2023

ÖZET

Yazar Adı Soyadı : Muhammed Mehdi Ağaoğlu

Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi

Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim Dalı : Kamu Hukuku

Bilim Dalı : Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi

Tezin Niteliği : Yüksek Lisans

Mezuniyet Tarihi : …/…/2023

Tez Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi Serkan Gölbaşı

SPINOZA'DA İTAAT VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİNİN ALIMLANIŞI -YÖNTEMSEL, METAFİZİK VE FİZİK TEMELLERİYLE-

Bu çalışma, konusu itibariyle, Spinoza düşüncesinin tanrısal veya doğal yasalarla zorunlulukla belirlenmiş ontolojisinin özgürlüğü türetip türetmediği, türettiyse nasıl temellendirildiğini ele almıştır.

İlk bölümde, Spinoza'nın dayandığı geometrik yöntem, 17. yüzyılın genel doğa tasarımı çerçevesinde, Descartes'taki kökenleriyle ve Kartezyen düşüncenin Aristoteles mantığına yönelik eleştirileriyle birlikte irdelenmiştir.

İkinci bölüm, Spinoza'nın metafiziği ve fiziğini konu edinir. Bu doğrultuda, Spinoza'nın başvurduğu, doğanın etkin ve edilgin boyutlarına ilişkin ayrım bağlamında, Tanrı veya Doğa olarak ifade edilen töz ile tözün veya niteliklerinin değişimleri olan modus öğretisi incelenmiştir.

Üçüncü ve son bölüm ise, Spinoza'nın etik ve politik görüşlerine ayrılmıştır. Bu yönde, etik ve politik özgürlüğün metafizik ve fizik temelleriyle ne ölçüde bağdaştığı tartışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Spinoza, yöntem, yasa, zorunluluk, olumsallık, itaat, özgürlük

ABSTRACT

Name & Surname	: Muhammed Mehdi Ağaoğlu
University	: Bursa Uludağ University
Institute	: Institute of Social Sciences
Field	: Public Law
Subfield	: Philosophy and Sociology of Law
Degree Awarded	: Master
Degree Date	: …/…/2023
Supervisor	: Asst. Prof. Serkan Gölbaşı

THE RECEPTION OF THE RELATIONSHIP BETWEEN OBEDIENCE AND FREEDOM IN SPINOZA WITH ITS METHODOLOGICAL, METAPHYSICAL AND PHYSICAL FOUNDATİONS

In regard of its subject, this study has addressed whether the ontology of Spinoza's thought, which is determined by the necessity of divine or natural laws, derives freedom, and if so, how it is grounded.

In the first part, the geometric method on which Spinoza is relied is examined within the framework of the idea of nature of the 17th century in general, together with its origins in Descartes and Cartesian critique of Aristotelian logic.

The second part deals with Spinoza's metaphysics and physics. In this direction, Spinoza's teaching about substance, which is expressed as God or Nature, and about the modus, which are the affections of the substance or its attributes, has been scrutinized in the context of the distinction between the active and passive dimensions of nature.

The third and final chapter is devoted to ethical and political views of Spinoza. In this respect, it has been discussed to what extent ethical and political freedom agree with its metaphysical and physical foundations.

Keywords: Spinoza, method, law, necessity, contingency, obedience, freedom

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **iv**
ABSTRACT ..... **v**
İÇİNDEKİLER ..... **vi**
KISALTMALAR ..... **viii**
GİRİŞ **1**
BİRİNCİ BÖLÜM GEOMETRİK YÖNTEMİN ANA HATLARI **4**
1. TARİHSEL ARKA PLAN 4
2. YÖNTEMİN DİZGELİ İLK ANLATIMI: DESCARTES 6
2.1. YÖNTEMİN TARİHSEL GEREKLİLİĞİ 7
2.2. YÖNTEMİN KENDİNDE ZORUNLULUĞU 7
2.3. GÖRÜ VE TÜMDENGELİM 9
2.4. YÖNTEMİN UNSURLARI VE İŞLEYİŞİ 11
2.5. BÜTÜNLÜK VE SIRADÜZEN 12
2.6. YÖNTEMİN GÜÇLÜKLERİ ÜZERİNE 13
3. NİTELİĞİN YERİNE NİCELİĞİN GETİRİLMESİ 15
3.1. MANTIK VE MATEMATİK KARŞITLIĞI 15
3.2. GELENEKSEL TASIMIN İŞLEYİŞİ 16
3.3. MANTIĞIN KARTEZYEN ELEŞTİRİSİ 16
4. EREK NEDENİN YADSINIŞI 19
4.1. ARİSTOTELES'TE DÖRT NEDEN ÖĞRETİSİ 19
4.2. ARİSTOTELES'TE MADDE-BİÇİM BAĞINTISI 21
4.3. KARTEZYEN NEDEN ÖĞRETİSİ: ETKİN NEDENİN GETİRİLİŞİ 23
İKİNCİ BÖLÜM SPINOZA METAFİZİĞİ VE FİZİĞİNDE ZORUNLULUK-OLUMSALLIK ÇATIŞKISI **26**
1. ETKİN DOĞA 27
1.1. NEDEN ÖĞRETİSİ 27
1.2. ONTOLOJİK ARGÜMANIN KULLANILIŞ BİÇİMİ 28
1.3. TÖZ ANLAYIŞI 31
1.4. TANRI VEYA DOĞA ÖZDEŞLİĞİ 32
1.5. TÖZÜN İKİ NİTELİĞİ: DÜŞÜNCE VE UZAM 34
1.6. SONSUZDAN SONLUYA: BELİRLENİM-OLUMSUZLAMA BAĞINTISI 36
2. EDİLGİN DOĞA: MODUS ÖĞRETİSİ 39
2.1. İDEA ÖĞRETİSİ 39
2.2. MADDE (CİSİM) ÖĞRETİSİ 41

2.3. DEVİNİM VE EYLEMSİZLİK 43
3. ZORUNLULUK-OLUMSALLIK GERİLİMİ 45
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM SPINOZA DÜŞÜNCESİNDE İTAAT VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ .. 48
1. İNSAN DOĞASI 49
1.1. CONATUS KAVRAMI 49
1.2. ZİHİN VE BEDEN İLİŞKİSİ 51
1.3. US VE İMGELEM İLİŞKİSİ 54
1.4. DUYGULARIN KÖKENİ: İSTENCİN ÖZGÜRLÜĞÜ SORUNU 55
2. TOPLUMSAL/SİYASAL YAŞAMIN TEMELLERİ 58
2.1. İYİ VE KÖTÜ ÜZERİNE 59
2.2. TOPLUMUN TEMELİ 61
2.3. BİREY-TOPLUM ÇATIŞMASI: TOPLUM-DIŞI ÖZGÜRLÜK 63
3. POLİTİK VE HUKUKİ DÜZEN 65
3.1. OLAN-OLMASI GEREKEN AYRIMI 65
3.2. DOĞA DURUMUNDAN SİVİL TOPLUMA GEÇİŞ 67
3.3. SOSYAL SÖZLEŞME SORUNU 70
3.4. EGEMENLİK BİÇİMLERİ 73
3.5. İTAAT VE ÖZGÜRLÜK GERİLİMİ 75
3.6. TEOLOJİK-POLİTİK KARAKTERİYLE DÜŞÜNCE ÖZGÜRLÜĞÜ 77
SONUÇ 80
KAYNAKÇA 83

KISALTMALAR

bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
haz.	Hazırlayan
ibid.	Aynı eser/yer
op.cit.	Adı geçen eser
passim.	Birçok yerde
prop.	Önerme
s./ss.	Sayfa/sayfalar

GİRİŞ

Doğal ya da tanrısal zorunluluğu imleyen yasalılık, Yeniçağ'ın kesinlik arayışının bir sonucu olarak geometrik yöntemle temin edilmişti. Gerçekten de matematiksel düşünme bir çağın temel karakteristiğiydi ve Spinoza düşüncesi de bu ana eğilimden payını almıştır.

Spinoza, elbette bir metafizikçi olarak, fiziksel doğanın ötesine uzanan soyut kavramların yapılandırılması işine girişmiş, *Tanrı veya Doğa* olarak ifade bulan tek bir tözden tüm bir varlığın çıkarsanması suretiyle tümdengelimsel bir sıradüzen inşa etmiştir. Her bir nedenden zorunlu olarak çıkan etkinin başka bir etkinin nedeni olduğu ve bunun da sonsuza kadar devam ettiği, dolayısıyla her şeyin olması gerektiği gibi olduğu, yani olanın başka türlü olamayacağı bir varlık düzeni öngören bir ontoloji, doğal olarak, zorunlulukla ıralanmış demektir. Bu denli güçlü bir belirlenimcilik, ayrı bir *egemenlik* sahası olarak alınmayan insan işleri dünyasını da dışarıda bırakamazdı. O sebeple Spinoza felsefesinde, aynı nedensellikle kayıtlı insan işleri için mutlak ya da özgür istencin varsayılma olanağı, en azından ilk bakışta, bulunmamaktadır. Diğer taraftan, ilk neden veya töz kendi kendini belirleyen hususiyetiyle aynı zamanda özgür neden olarak tanımlanmıştır. Her bir etki nedeninden zorunlu olarak çıksa da, eş deyişle her bir varolan belli bir sıradüzen içerisinde nihayetinde ilk nedenden türemek durumunda olsa da tam da bu öz-belirlenimlilik nedeniyle özgürlüğün olanağı öne sürülmüştür. Koşut olarak, Spinoza'nın düşüncesinde doğanın temelinde çaba kavramı yer aldığı için, zihnin çabası olarak istence iye olan insana onu özgürlüğe götürecek bir izlence de sunulmuştur. Bu yönüyle Spinoza'nın projesinde insanın özgürlüğüne, düşünce hakkı veya özgürlüğü dolayımında, merkezde yer verilmeye çalışıldığını söyleyebiliriz.

Yasalarla mutlak olarak belirlenen tüm varoluşun içerisinde özgürlüğün bir erek olarak sunulması uzun erimli bir soruna tekabül etmektedir. Burada söz konusu olan, metafizikte zorunluluk ve olumsallık olarak, insan eylemlerinde de itaat ve özgürlük olarak makes bulan ve sadece Spinoza için değil, düşünce tarihine de teşmil edilebilecek denli köklü bir çatışkıdır. Bu çatışkının bir görünümü olarak Spinoza sözlükçesinin bel kemiğini oluşturan yasa, zorunluluk, itaat, kısıtlılık ve belirlenim gibi kavramlar ile özgürlük, olumsallık, sonsuzluk, talih, irade, çaba, arzu, güdü gibi karşıtlık teşkil eden kavramların bağdaştırılmaya çalışılması Spinoza'nın hem güçlü hem de sorunlu yanını

oluşturmaktadır. İşbu çalışmanın temel konusu da yasa/otorite ile itaat arasındaki ilişkide ortaya çıkan özgürlük sorununun, yöntemsel zemini ile metafizik ve fizik temelleri çerçevesinde Spinoza'nın dizgesinde nasıl alımlandığıdır.

Yaygın deyişle bir sistem filozofu olarak görülen Spinoza'yı sağın bir biçimde anlamak için felsefesinin dayandığı metafizik ve fizik zeminini anlamak mantıksal gereklilik olarak görünmektedir. Hukuki pozitivizm ile doğal hukuk yaklaşımları arasında, metafiziğin hukukun dışında bırakılıp bırakılmaması konusunda temel bir farklılık bulunsa da, Spinoza düşüncesi, hem felsefenin genel sorunları hem de hukuk felsefesine özgü sorunlar bakımından belli bir yöntem doğrultusunda bir metafizik ve fizik temeline sahip olduğu için, bu çalışmada Spinoza düşüncesindeki temel hukuk kavramlarının nasıl yapılandırıldığı söz konusu temelle bağlantıları çözümlenerek serimlenmeye çalışılacaktır. Spinoza'nın *Ethica*'sı geometrik yöntem ile yazılmış olup ahlak, hukuk ve siyaset gibi pratik felsefe konularını geometrik düzenin bir parçası kılmıştır. Her ne kadar çağdaş felsefe metinleriyle fazlasıyla meşgul olmuş bir okuyucunun düşünme alışkanlığına ters düşebilecek de olsa, pratik felsefe konularının geometrik bir tarzla ele alınması, Yeniçağ'ın ruhuna uygun bir düşünme biçimini ifade etmektedir. 17. yüzyıl, hukuk felsefesinin özerk bir disiplin olması için erken bir zaman dilimi olarak görülebilir, fakat çağımızda dahi güncelliğini koruyan birçok hukuk felsefesi konusunun Spinoza düşüncesinde daha geniş başlıklar içerisinde ve dolaylı olarak tartışıldığını söyleyebiliriz.

Spinoza'nın düşünsel zemini açısından, doğrudan Yahudi düşüncesi (Maimonides) ve dolaylı olarak İslam düşüncesi (Farabi, İbn Rüşd) üzerinden Yeni Platonculuk'un metafiziği ve teolojisinde, başta Descartes olmak üzere Kartezyenlerin yöntemi, metafiziği ve fiziğinde, Stoacılardan başlayarak Machiavelli, Grotius ve Hobbes gibi birçok düşünürün ahlak, hukuk ve siyaset alanlarında etkisi açıktır. Beslenme kaynakları bakımından böylesi bir çeşitlilik, Spinoza felsefesinin, sonuç önermeleri bakımından olmasa bile, terkibi itibariyle oldukça özgün bir yapıya sahip olmasında rol oynamış ve ciddi bir etki uyandırmasını sağlamıştır. Fakat bu etki tek yanlı olmayıp düşüncelerinin kimi zaman abartılara ve hatta mistifikasyona konu olduğu, kimi zaman da bir tür nihilizme götürdüğünden bahisle olumsuzlanmasına yol açtığını söyleyebiliriz.

Spinoza'nın felsefesini anlamakta yazdığı metinler kadar yaşadığı coğrafi ve tarihi koşullar da hesaba katılmayı gerektirmektedir. Örneğin özgürlüğe yaptığı vurguda Spinoza'nın cemaatinden aforoz edilişi ve Amsterdam'da görece bir özgürlük ortamında düşünme imkânı bulması doğrudan bir etki unsurunu oluşturur. Elbette, bir insanın olduğu insan olduğu için öyle düşündüğünü varsayan bir tür psikolojizimden veya insanı tümüyle sosyal imkânlarıyla kayıtlı gören bir tür sosyolojizmden kaçınarak söz konusu koşullar dikkate alınmalıdır.

Bir düşünürün nihai yargılarının yalın aktarımının bir araştırma değeri olmadığı dikkate alınırsa, düşünürün ne dediği kadar dediği şeye nasıl ulaştığının çözümlenmesinin gereği de takdir edilecektir. Bu ise Spinoza'nın evrenine girmeyi, düşüncelerini nasıl inşa ettiğini ve nasıl bir ortamda düşündüğünü, bir bakıma entelektüel yaşamını sürdürdüğü nesnel ve öznel koşulları göz önünde bulundurmayı, yani çağına, kişiliğine ve nihayetinde düşünme biçimine özgü hususiyetlerin dikkate alınmasını gerektirmektedir. Bu çalışmanın amacı da Spinoza düşüncesinin, kendi bütünlüğü içerisinde bir eleştirisini sunmaktır. Zira övgü ve yergiye eşit mesafede bulunan eleştiri ediminin bir dizgenin düşünce değerini teslim etmede yegâne yol olduğunu düşünüyoruz.

Spinoza'nın yaşamöyküsünün düşüncelerindeki etkileri ayrıntılı bir biçimde incelenebilirdi, fakat tezin hacmini zorlamamak adına söz konusu etkilere işaret etmekle yetinmiş olduk. Bu çalışmada, ilk olarak, Spinoza'nın felsefede yöntem sorununa nasıl yaklaştığının anlaşılması için, çağının evren tasarımındaki gelişmeler ışığında, Descartes'ın yöntemi nasıl kurduğu ve geleneksel mantıkla nasıl hesaplaştığı, elbette Spinoza'nın bu girişimlere katkıları da dâhil edilerek irdelenecektir. Ardından Spinoza'nın, doğanın etkin ve edilgin biçimindeki ayrımından hareketle metafiziği ve fiziği nasıl temellendirildiği ana kavramları itibariyle gösterilmeye çalışılacaktır. Son olarak da Spinoza'nın insan doğasından hareketle nasıl bir etik ortaya koyduğu ve nasıl bir siyasi ve hukuki düzen öngördüğü ele alınacaktır. Böyle bir güzergâhı takip etmenin, temelleri yasalarla ve dolayısıyla zorunlulukla belirlenmiş bir projenin özgürlüğü nasıl türettiğini ve bu türetimin kendi temelleriyle tutarlılığını tartışma imkânı doğuracağını umuyoruz.

BİRİNCİ BÖLÜM
GEOMETRİK YÖNTEMİN ANA HATLARI

Yeniçağ'a özgü bilimsel ve felsefi açılımların devrimsel nitelikte olduğuna ilişkin güçlü bir kanaat mevcuttur. Skolastik düşüncenin köhneleşmiş varsayımlarının bir yere kadar yıkıldığı doğrudur, fakat bu süreç, genellikle sanıldığının aksine, yalın bir kopuştan ziyade karşı çıkışların ve uzlaşmaların diyalektiğini içeren karmaşık bir devinim sergilemektedir.

Düşünce tarihinde bir devrin kapanması ile yeni bir devrin başlaması, esasında, belirli ve verili bir dünya görüşünün temel kabullerine ilişkin inançlardaki sarsılmalara işaret etmektedir. Bu doğrultuda geçiş dönemlerini kuşkunun hâkim olduğu düşünsel iklimler olarak nitelendirebiliriz. Yeniçağ'ın arifesi, Descartes onu belli bir kesinliğe kavuşturasıya, tam da böyle bir kuşku atmosferini ifade ediyordu. Öyle ki Yeniçağ'da, öncesinde *kozmos* kavramında temsil edilen organik dünya görüşü, yerini mekanik, dolayısıyla matematiksel bir evren tasavvuruna bırakmıştır[1]. Söz konusu geçişin anlaşılması, Spinoza'nın nasıl bir kozmolojiye dayandığının ve dolayısıyla tin bilimleri[2] konusundaki tutumunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

1. TARİHSEL ARKA PLAN

Ortaçağ, bünyesindeki evre ve çevrelere göre farklı eğilimleri barındırsa da Aristotelesçi mantık ve fizik anlayışına dayanan bir evren anlayışına sahip olmuştur. Mantık bazı hamlelere rağmen dondurulmuş durumdaydı ve fizikte (astronomi ve coğrafya) bir yetke olarak Ptolemaios'un dizgeleştirdiği haliyle yer merkezli, organik ve hiyerarşik bir model kullanılıyordu.

---

[1] R. G. Collingwood doğa anlayışlarını organik, mekanik ve tarihsel olarak üçe ayırır. 20. yüzyılın ikinci yarısından günümüze değgin doğa bilimindeki gelişmeler ışığında üçüncü momentin yeni bir betimlemesinin verilmesi gerektiği açıksa da, bu, Spinoza bağlamında tezin konusunun dışındadır. Yine de organik ve mekanik ayrımı bu tezin yaslandığı temellerden birini oluşturmaktadır. *Bkz.* Robin.G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford: Clarendon Press, 1945.

[2] Bu çalışmada, teorik-pratik ayrımına dayanan Aristotelesçi bilimler tasnifine temel olarak bağlı kalınsa da, adlandırma konusunda, daha çok Anglosakson dünyada kullanılan *sosyal bilimler (social science)* tabiri yerine, Alman geleneğinin *tin bilimleri (geisteswissenschaften)* tabiri tercih edilmiştir. *Bkz.* Wilhelm Diltey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, 3. B, İstanbul: Notos Kitap, 2017. Aristotelesçi pratik felsefeyi karşılaması bakımından *tinsel (geistig)* olan, genel anlamda doğanın karşıtı olarak kültürel olanı, özelde de insanın eyleme, dolayısıyla nesnesine bağlı tasarımsal düşüncesini ifade etmektedir.

Yer merkezli ve hiyerarşik tasarımdan, merkezsiz ve dolayısıyla sonsuz evren tasarımına giden yolda kayda değer ilk uğrak, en azından Alexandre Koyré'ye göre[3], çepersiz ve merkezsiz, dolayısıyla başlangıcı ve sonu olmayan bir evren anlayışı ortaya koymakla Nicolaus Cusanus'tur. Bu doğrultuda, cisimsel olarak yeryüzü dünyanın merkezi olmadığı gibi sabit yıldızlar da sınır değildir, bu nedenle merkez ve sınır soyut olup Tanrı'da veya Varlık'ta özdeş kılınmıştır. Nicolaus Cusanus, her ne kadar genel anlamda onun organik bir evren tasavvurunun içinde kaldığı söylenebilse bile, yeryüzü ve güneş arasındaki karanlık-aydınlık karşıtlığını kaldırarak evrenin göreceli olduğu ve değişimin sadece dünya (ay-altı) için değil yıldızlar (ay-üstü) için de geçerliği olduğu gibi ileri sürümlerinde görüldüğü üzere[4], geleneksel hiyerarşik modelin bazı temel sayıltılarını terk etmiştir.

Cusalı Kardinal'in düşünce örüntüsünün geleneksel tasarımdan köklü kopuşları içermesine karşın, tarihsel olarak devrimsel payı Kopernik'e vermekte mahsur olmasa gerekir. Zira Kopernik'in dizgesi, içeriği bir yana, etkisi bakımından geleneksel tasarıma yönelik ciddi bir kuşkuya yol açmıştır[5]. Kopernik'le birlikte, dünyanın ve diğer gezegenlerin hem kendi hem de güneş etrafında döndüğünün keşfi, dünyanın merkez olduğunun yadsınışı ve güneşin merkez kabul edilmesiyle, gök cisimlerini dünyadan değer olarak üstün tutan ve niteliksel ayrıma dayanan düzenin sorgulanmasına (dolayısıyla niceliksel ayrımlara dayanan bir evren anlayışına geçilmesine) zemin oluşturmuştur. Burada önemli olanın özeğin dünyadan güneşe kayması değil, dünya özelinde de olsa bir merkez fikrinin ilk kez terk edilmesi olduğu not edilebilir. Ayrıca, geleneksel kozmolojide değişmezlik ve tanrısallık ay-üstünde, değişim ise ay-altında kabul edildiğinden, ay-üstü ve ay-altı ayrımı, ikincinin birinciye göre düzenlendiği iki tür yasa bütünü varsayıyordu. Kopernik'ten sonra ise söz konusu ikili ayrım kalkmış, gök küreleri tanrısal tözden arındırılarak yeryüzü ile tözsel olarak özdeş kılınmıştır. Doğa artık, Aristotelesçi kozmolojide olduğu gibi tözsel ve niteliksel farklılıklarla değil, tek bir tözün niceliksel/matematiksel ayrımlaşmasıyla oluşuyor olarak algılanmaya başlamıştır[6].

---

[3] Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, New York: Harper Torchbook, 1958, s.10.
[4] *Ibid.*, s.20-23.
[5] *Ibid.*, s.29.
[6] Collingwood, *The Idea of Nature, op.cit.*, s. 97.98.

Spinoza'nın önceli denebilecek Giordano Bruno'da evrenin ve maddenin sonsuzluğunun belirtik öne sürümü[7] görülebilmektedir. Bruno, birörnek modeliyle türdeşliği gök cisimlerine genişletmiş, tözü, bir yönüyle uzamlı ve devinen olmakla madde, bir yönüyle de ilk neden olmakla biçim/ruh/Tanrı olarak tasavvur etmiştir.[8] Gene de Tanrı-Doğa özdeşliğinin mekanik evrenle birebir örtüştüğünü söylemek zordur, çünkü hem canlılık hem de edimselleşme makineler için olanaklı olmayan belirlemelerdir. William Gilbert ve ardından Johannes Kepler'le, cisimlerin durağan kalma eğilimleri biçimindeki bir eylemsizlik fikri ortaya konulunca, Kepler'in *anima (ruh)* yerine *vis (güç, kuvvet)* tercihi örneğinde görüldüğü üzere, Bruno'daki organizma-evren kalıntılarının süpürüldüğü söylenebilir[9]. Ruh kavramının doğanın dışında bırakılması ise ortaya fiziksel evreni ifade eden uzam ile ruh dünyasını ifade eden düşünce düalizmi biçiminde bir metafizik sorun çıkarmıştır. Bilindiği üzere, Descartes bu ikiliği asıl töz olarak Tanrı kavramında kaldırmaya çalışmış, Spinoza ise sorunu, aşağıda detaylandırılacağı üzere, uzam ve düşüncenin töz olarak Tanrı'nın iki niteliği olduğunu ileri sürmekle çözmeye çalışmıştır.

Evrenin matematikleştirilmesi ve makine olarak tasarlanması anlayışı, gelişimi itibariyle Spinoza'dan sonra yaklaşık bir yüzyıl daha sürmüş, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında yeni bir uğraktan geçerek ve bir bakıma dönüşerek bugünkü haline ulaşmıştır. Spinoza neticede geçiş dönemi düşünürü olduğundan, düşünce dünyası, matematiksel yöntem ve mekanik kozmolojiyi içermesi itibariyle epey olgun fakat yeterince sağın değildir; yeni düşünme biçiminin kazanımlarını da sorunlarını da ihtiva etmektedir.

2. YÖNTEMİN DİZGELİ İLK ANLATIMI: DESCARTES

Yeniçağ'da, yeni kozmolojik kabullere dayalı yeni bir fiziği yetkin bir biçimde ortaya koyan figürlerden başında Galileo Galilei gelir. Nitekim o, bir bilim insanı olarak, evreni harfleri üçgen ve daire gibi geometrik şekillerden oluşan matematik diliyle yazılmış bir kitap şeklinde tahayyül ediyordu[10].

---

[7] Koyré, *op.cit.*, 38-40.
[8] Collingwood, *The Idea of Nature, op.cit.*, s. 99.
[9] *Ibid.*, s. 121.
[10] Galileo Galilei, "The Assayer", *Discoveries and Opinions of Galileo* içinde, çev. Stillman Drake, New York: Doubleday Anchor Books, 1957, s. 237-238.

2.1. YÖNTEMİN TARİHSEL GEREKLİLİĞİ

Yeni fiziğe uygun düşen düşünme biçiminin ilkelerini ise bir filozof olarak Descartes'ın ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. İyonya'dan başlayarak Platon'a kadar belli bir olgunluğa ulaşan Yunan düşüncesinin yöntem sorununu Aristoteles'in mantığıyla çözmesi gibi, Yeniçağ'da yöntem sorunu matematiğin[11] getirilmesiyle Descartes tarafından -en azından belli bir ölçüde- aşılmıştır.

Yeniçağ'da yöntem arayışları bağlamında Francis Bacon'un da öne çıkarılması, en azından soruşturmaya dâhil edilmesi düşünülebilirdi, fakat hem mantık karşıtlığının empirizm ve tümevarım lehine olması hem de ilk arayışlara özgü hamlığı taşıması sebebiyle ihmali muhtemel ki kabul edilecektir. Evren matematikleştirilince, evreni matematiksel olarak kavrama deneyimi belli bir birikime ulaşınca, bu deneyimi bilince taşıyan, bu deneyimin hangi ilkelerin altında geçekleştiğini saptamak için yola koyulan bir düşünür olarak Descartes, yöntem konusunun hem felsefi (kendinde) bir zorunluluk hem de tarihsel bir gereklilik olduğunun farkındadır. Yeni bir yönteme duyulan ihtiyaç, tarihsel olarak, kaba özetini sunduğumuz izleğinde de görüleceği üzere, bilim insanlarının evreni algılama ve kavrama ölçeğinin değişmesinde ve donuklaşmış haliyle geleneksel epistemolojinin (mantığın) bu değişime ayak uyduramamasında kendini göstermiştir.

2.2. YÖNTEMİN KENDİNDE ZORUNLULUĞU

Descartes'ta yöntem, tarihsel gereği bir yana, bizatihi bir zorunluluk olarak alımlanır. Öyle ki, yöntemin zorunluluğunu pek çok kez vurgulayan ve doğrudan bir kural olarak zikreden Descartes, hakikati araştırmamanın yöntemsiz araştırmaya yeltenmekten daha iyi olduğunu söylemiştir[12].

Yöntem, Descartes'a göre, kesin ve kolay bir dizi kuraldan ibarettir[13]. Bir kurallar çokluğunun ortaya ancak bir karmaşa çıkaracağı düşündüğünden Descartes dört ana kural ortaya koymuştur. Bunlar, apaçıklık, çözümleme, düzen ve gözden geçirme şeklinde

---

[11] Geometrinin matematiğin bir dalı olduğu dikkate alınmalıdır. Bilindiği üzere, Latin kültüründe eğitim *dörtlü (quadrivium)* ve *üçlü (trivium)* olarak ayrılan *yedi özgür sanat (septem artes liberales)* şeklinde bir programa sahipti. Diğer taraftan matematiğin aritmetik, geometri, müzik ve astronomi olmak üzere dört alana ayrılışı, Pythagorasçılara kadar götürülebilecek denli köklü bir bölümlemedir.

[12] René Descartes, *Oeuvres de Descartes*, C. 10, haz. Charles Adam, Paul Tannery, Paris: Léopold Cerf, 1897-1910, s. 371.

[13] *Ibid.,* 371-372.

özetlenebilir[14]. Spinoza da Kartezyen düşüncenin önde gelen bir mirasçısı olarak matematiksel yöntemi benimsemiştir. İnsan aklının belli kurallar dâhilinde çalıştığını[15] ve felsefenin bir düzen çerçevesinde yapılması gerektiğini[16] söyleyen Spinoza, geometrik yöntemle inceleme yapmak garip görünse de[17] matematikten başka bir hakikat ölçütü bulunmadığını ileri sürmüştür[18]. Kartezyen düşüncenin yönteme yaptığı vurgular ışığında, denilebilir ki, düşünme sürecine önce gelen ilkeler bütünü olmaksızın sahici bir düşünme gerçekleştirilemez, hakikatle temas kurmak mümkün olmaz, çünkü kuralsız, gelişigüzel düşünmek esasında düşünmemek demektir. 17. yüzyıl rasyonalistleri, genel olarak, *aklın doğal gücüne (vis sua nativa)* inanmışlar ve matematiği de bu gücün bir belirlenimi olarak görmüşlerdir.

Yöntemin esasına geçmeden önce birtakım ayrımlara dikkat etmek yerinde olacaktır. İlk ayrım, biçim ile biçem arasında yapılmalıdır. Biçim düşüncenin dinamiğine denk düşerken, biçemse dilsel boyutu ifade eder. Bir metnin roman ya da diyalog şeklinde veya bölümlerin tanımlar, aksiyomlar ve postulatlar biçiminde adlandırılması biçemle ilgilidir. Örneğin Spinoza'nın *Q.E.D (quod erat demonstrandum/tanıtlanacak olan da buydu)* kısaltmasını kullanması, kanıtlama biçimiyle değil, biçemiyle ilgilidir. Dil ve düşünce ilişkisi Platon'dan Wittgenstein'a kadar farklı yaklaşımlara konu olmuştur; her ne kadar her biçimin belli bir biçemsel sınırlar getirdiği söylenebilirse de en azından Spinoza'da, sözcüğün kavram karşısında olduğu gibi, tümüyle dilin düşünce karşısında ikincil bir konumda olduğunu söyleyebiliriz. İkinci ayrım biçimin kendi içinde, düşüncelerin kurulma biçimi ile serimlenme biçimi arasında bulunmaktadır. Söz gelimi *Tractatus de Intellectus Emendatione (TIE)* düşüncenin teşekkül ediş sırasına göre (tümevarım) yazılmışken, *Ethica* kurulmuş düşüncenin dizgesel ortaya konuluşuna göre (tümdengelim) yazılmıştır, fakat serimlenme biçimleri farklı olan bu iki metnin yöntemi aynıdır. Üçüncü ve en önemli olan ayrım ise, yöntemin bilincinde olunduğu kadarıyla başkalarının kullanımına sunulabilen yönü ile örtük olan ve ancak düşünme belli bir düzeye gelince ortaya çıkarılabilecek olan yönü arasındadır. Yani düşünme bir sıfır

---

[14] René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, C. 1, çev. John Cottingham *et alii*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 120.
[15] Benedictus de Spinoza, *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia*, C. 1, haz. C. H. Bruder, Leipzig: Tauchnitz, 1843, s. 343. Tez boyunca Spinoza'ya atıflar için Bruder'ın edisyonunu kullandık.
[16] *Ibid.*, s. 231.
[17] *Ibid.*, s. 271.
[18] *Ibid.*, s. 218.

noktasından başlamadığından, belli bir düşünce deneyimi sonrasında yöntem arayışı ortaya çıkacağından, refleksiyon yoluyla düşünceye hangi ilkelerin eşlik ettiği soruşturulduğunda yönteme dair saptamalar yapılması olanaklıdır. Bu başlı başına bir felsefi soruşturma konusu olup Spinoza'da ayrımsanmamıştır, nitekim yöntemi araştırmak için başka bir yöntem gerektiğini ve bunun sonsuza kadar süreceğini ileri sürülmüştür[19]. Belki de *TIE*'nin yarım bırakılma sebebi budur. Spinoza'da özler öncesiz-sonrasız olduğundan, düşünme de yöntem de devinime ve dönüşüme kapalıdır; yöntemin araştırılması bir bakıma *olumsuz sonsuzluktur,* dolayısıyla evrensel geçerliliği olan ve tüm alanlarda kullanılabilen tek bir yöntem varsayılmıştır. O nedenle Spinoza'nın kullanılması için önerdiği yöntemin kendi kullandığı yöntemsel çerçeveyi tümüyle kapsadığını varsayamayız, çünkü bu, bilincin dışında kalan alanın tümüyle bilince getirilebileceği varsayımına denk düşer.

2.3. GÖRÜ VE TÜMDENGELİM

Descartes'ta düşünce düzeni, yöntemin kuralı gereği, açık ve seçik ilkelerden başlamaktadır. Bu ilkeler doğal ve verili olup zihnin *görü (intuitus)* edimiyle olur ki, Descartes görüyü şöyle tanımlamaktadır:

> "Görüden anladığım, (…) saf ve dakik zihnin öylesine kolay ve belirgin bir kavramıdır ki anladığımız şeye dair geriye hiçbir şüphe kalmaz. Veya aynı şekilde, saf ve dakik bir zihnin yalnızca aklın ışığından doğan ve basit olduğu için tümdengelimin kendisinden daha kesin olan kuşku duyulmaz kavramıdır (…)"[20]

Descartes'ın ünlü "*Düşünüyorum, öyleyse varım (je pense donc je suis)"*[21] önermesi tam olarak devimsiz ve dolaysız bir görüyü ifade etmektedir. Zihnin görüsüne düşen ilk şey düşünüyor veya kuşkulanıyor[22] olmaklıktır. Descartes ayrıca *"Kuşkulanıyorken var olduğumuzdan kuşku duyamayız; bu da bir düzen dâhilinde felsefe yaparken bildiğimiz ilk şeydir."*[23] demektedir. Düşünüyor olmak, esasında, zihnin kendi kendini düşünmesi, kendiyle karşılaşması, bir bakıma özbilincidir. Öyle ki, düşünmek ve kuşkulanmak kadar anlamak, olumlamak, yadsımak, istemek, istememek, imgelemek

---

[19] Spinoza, *op.cit.,* C. 2, s. 15-20.
[20] Descartes, *Oeuvres de Descartes*, *op.cit.,* C. 10, s. 368.
[21] *Ibid.,* C. 6, s. 32; *ibid.,* s.33; *ibid.,* s. 558; *ibid.,* s. 559; *ibid.,* C. 7, s. 7; *ibid.,* s. 8.
[22] Descartes'ta düşünmek ve kuşkulanmak aynı anlama gelir, ya da en azından düşünmenin ilk belirleniminin kuşkulanmak olduğunu söyleyebiliriz. *Bkz. ibid.*, C. 10, s. 523.
[23] *Ibid*., C. 8, s. 6-7.

veya hissetmek[24] gibi zihinsel edimler de bilincinde olundukları süreci *ben'*in varlığını göstermektedir. Zihin kendisinden önce herhangi bir şeyi bilemez; en soyut ve yalın kıpıda, bilinebilecek ya da düşünülebilecek şey düşünüyor olmaklıktır. Burada, düşünmek veya kuşkulanmak fiili refleksif olup zihnin kendi kendisini nesne almasını imlemektedir. Yani kastedilen, muayyen bir şeyi veya dışsal bir nesneyi düşünmek değil, düşünmenin kendisidir.

Görü, Descartes'ta salt ve basit doğaların/özlerin bilgisi[25] olduğu gibi, dedüksiyonu[26] da mümkün kılan edimdir. Dahası şeylerin özsel/zorunlu bağlantılarına ve hatta insan aklının her etkinliğinde sürece dâhildir[27]. Spinoza'da ise üçüncü türden bilgi denilen görü, Tanrı'nın/tözün/doğanın niteliklerinin (düşünce ve uzam) özünden şeylerin özüne kadar uzanır[28] ve zihnin en büyük çabası ve erdemi olarak görülür[29]. Bir şeyi, yalnızca özüyle bilmek kadar en yakın nedenin bilgisiyle (tümdengelim) bilmek de sezgisel bilgiye dâhildir[30]. Sezgi veya görü denilen zihinsel edim -Kartezyen terminolojide- *doğal ışık* ile ilişkilendirilse de modern psikolojide daha ziyade bilinçaltında yürütülen bir dizi işlemin bir sonuç olarak bilince gelmesi şeklinde düşünülmektedir[31].

Görüden sonra ikinci katmanda tümdengelim yer alır. Görüyü tamamlayan bir edim olarak tümdengelim, sezgiyle ulaşılan apaçık ilkelerden yine apaçık önermelerin çıkarsanması işlemini ifade etmektedir. Descartes tümdengelimi *"...[tümdengelimden] anladığımız, kesin olarak bilinen diğerinden zorunlu olarak çıkarılan tüm şeylerdir."*[32] şeklinde tanımlar. Şeylerin sözcüklerden, nedenin etkiden, etkinin nedenden, benzerin benzerden ve parçaların veya bütünün parçalardan çıkarsanması sadece tümdengelimle mümkündür[33]. Görü ile tümdengelim arasındaki temel ayrım, tümdengelimde zihnin

---

[24] *Ibid.,* C. 7, s. 28.
[25] *Ibid.,* C. 10, s. 383.
[26] *Ibid.,* s. 407.
[27] *Ibid.,* s. 425.
[28] Spinoza, *op.cit.,* C. 1, s. 256.
[29] *Ibid.,* s. 405.
[30] *Ibid.,* C. 2, s. 12-13.
[31] Geçtiğimiz yüzyılın önde gelen matematikçilerinden Poincaré'nin "Fuch fonksiyonları" üzerine çalışırken yaşadığı psikolojik deneyim, matematikte bilinçaltı koşullarını gözler önüne sermektedir. *Bkz.* Henri Poincaré, "Mathemathical Creation", haz. James R. Newman, *Mathematics in the Modern World* içinde, haz. Morris Kline, San Francisco: W.H. Freeman and Company, 1968, ss. 14-17.
[32] Descartes, *Oeuvres de Descartes, op.cit.*, C. 10, s. 369.
[33] *Ibid.,* s. 428.

devinmesidir, yani görü zihnin ilkeye çarptığı ilk kıpıyken, tümdengelim ise ilk kıpıdan hareketle ilkenin içermelerinin açımlanmasıdır. Kısaca matematikte, zihin ilkeleri görür, bu ilkelerden hareketle, *tümden-gelerek (de-ducere)* sonuca varır ve varılan sonuç hareket noktasıyla tutarlı olduğunda da kanıtlanmış olur.

2.4. YÖNTEMİN UNSURLARI VE İŞLEYİŞİ

Genel olarak görü ve tümdengelimden oluşan[34] matematiksel düşünme tarzının erken dönem prototipi 19. yüzyıla kadar yetke kabul edilen Öklid'in *Elemanlar*'dır[35]. Modern dönemde, ana hatlarını Descartes'ın ortaya koyduğu biçimiyle yöntem, tüm bilimlere temel olacak bir biçimde Spinoza tarafından *Ethica*'da uygulanmıştır.

Matematiksel kurgular, *Elemanlar'*dan *Ethica*'ya kadar tanımlar, aksiyomlar ve postulat biçimindeki önermelerden başlayarak sonuç ve ispatlara doğru ilerleyerek kapanır. Tanım, aksiyom ve postulat unsuları, kesinliği temin eden zemini teşkil etmektedir[36]. Denilebilir ki, tanımdan sonuca kadar uzanan her yargı kalıbı arasında bir derece farkı vardır ve bir *daire (circulus in definiendo)* oluşturur. Tanım, tanımlanan şeyin olanaklı en az unsurla ifadesidir. Başlangıca konulan en yalın unsur, söz gelimi Öklid'deki büyüklüğü olmayan anlamında *nokta*[37] veya Spinoza'daki özü varoluş içeren anlamında *kendinin nedeni*, dizgenin her önermesine temel oluşturur. Nitekim aksiyomlar ve belli bir alana özgü aksiyomlar olarak postulatlar, tanımlarla oluşturulan (sezilen) temel ilkelerdir. Matematikte ispat aksiyomu kanıtlamayı içermemektedir[38], fakat aksiyomlar aracılığıyla kanıtlama yapılabilmektedir. Önermeler ise, aksiyomlardan çıkarsanan yargılardır ve ikincil derecede aksiyomlar olarak görülebilir. Aynı şekilde sonuçlar da önermelerden çıkarılan ikincil derecede önermelerdir, denebilir. Önermelerin aksiyomlardan çıktığını veya aksiyomlarla tutarlı olduğunu göstermekse ispatlamak anlamına gelmektedir. İspat, özellikle olumsuz önermelerde[39], *olmayana ergi (reductio ad absurdum)* yoluyla yapılır, zira önerme apaçık olduğundan, önermenin aksi çelişki içerecek, böylece apaçık olanın tersi olarak *saçma (absurdus)* olan gösterilmiş olacaktır.

---

[34] Tümevarım veya sıralama yönteme dâhil edimlerdir, fakat ikincil düzeyde ve tamamlayıcı nitelikte olduklarından incelemeye eklenmedi.
[35] Öklid *Öklid'in Elemanları,* 5. B, çev. Ali Sinan Ertöz, Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2023.
[36] Spinoza, *op.cit.,* C. 1, s. 3
[37] Öklid, *op.cit.*, s. 1.
[38] Cemal Yıldırım, *Matematiksel Düşünme*, 17. B, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2021, s.16.
[39] Spinoza, *op. cit.,* C. 2, s. 332.

Neticede matematiksel yöntem tanımdan sonuca kapalı bir dizge gerektirir. Örneğin ilk kavram olarak nokta, düzlem geometrisinde, tüm belirlenimler yadsındığında geriye kalan varsayımsal soyut nesneyi ifade etmektedir. Fakat iki nokta düşünülürse, artık doğru kavramına ulaşılır. Üç nokta ise, doğrusal olmamak koşuluyla, üçgen kavramına götürür ve bu şekilde devam edilerek dizge inşa edilir. Evrik olarak, söz gelimi üçgen çözümlendiğinde nokta kavramına kadar unsurlarına ayrılabilir. Sonuçta matematiksel düşünme, temel önermelerde örtük olarak bulunan unsurların açığa çıkarıldığı bir kavramsal çözümlemedir[40]. Her ne kadar Kant'ta sentetik apriori olarak değerlendirilse de, öyle görünüyor ki, matematikçilerin genel eğilimi matematiksel yargıların yine apriori, fakat analitik olduğu yönündedir[41].

2.5. BÜTÜNLÜK VE SIRADÜZEN

Descartes ünlü ağaç metaforunda, bütün olarak felsefeyi kökleri metafizik, gövdesi fizik, dalların da tıp, mekanik ve ahlak olan bir dizge biçiminde sunmuştur[42]. Metafizikten fiziğe ve oradan da ahlaka uzanan böylesi bir projenin bazı hususiyetleri dikkat çekmektedir.

İlk olarak, matematiksel yöntem dizgeye önsel olduğundan, metafizikten ahlaka kadar tüm bilgi alanları için tek bir yöntemsel çerçeve öngörülmüştür. Dolayısıyla burada kesinlik kadar bütünlük de aranan bir özellik olarak öne çıkmaktadır; hakikatin araştırılmasında, her önermenin temel aksiyomlardan tek tek çıkarsandığı bir düzen öngörülmüştür. Aksi durum, yani adım adım ilerlemektense karmaşık bir şekilde sonuca ulaşmak, Descartes'ın benzetmesiyle, zemin kattan çatıya tek bir sıçramayla[43] varmak anlamına gelir ve yanılgıyı kaçınılmaz kılar. Aklın doğası, bir bakıma, şeyleri zorunlu-nedensel ilişkisinde kavramayı gerektirir. Aristoteles'te bilmenin, nedenleri bilmek olması veya Spinoza'da şeyleri *sonsuzluk/nedensellik türü altında (sub specie aeternitatis)* algılamak[44] farklı yöntemsel içermelerine karşın aynı temel noktaya, yani hakikat ile bütün arasındaki ilişkinin sıkılığına işaret etmektedir. Hatta Spinoza, tüm

---

[40] Carl G., "Geometry and Emprical Science", *The World of Mathematics* içinde, C. 3, haz. James R. Newman, New York: Simon and Schuster, 1956, s. 1637-38.
[41] Söz gelimi 12 sayısının 5 ve 7'de zaten bulunduğunun ve yeni bir bilgi getirmediğinin, dolayısıyla sentetik olamayacağının -Kant'ın aksine- matematikçiler arasında genel kabul gördüğü söylenebilir.
[42] Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes, op. cit.,* s. 186.
[43] Descartes, *Oeuvres de Descartes, op.cit.,* C. 10, s. 380.
[44] Spinoza, *op.cit.,* C. 1, s. 259-260.

bilimleri bir amaca yönlendirmek istediğini söyler[45]. İkincisi, metaforda kullanılan kök, gövde ve dal öğelerinin sıralanışı bir hiyerarşi olduğunu gösterir. Yani dizge, temel ilkelerin bilimi olarak metafizikten doğaya ve nihayetinde tinsel alana doğru bir yöne sahiptir. Dolayısıyla ahlak, metafiziğin ve fiziğin bir ürünü/ereği olarak tasavvur edilmiştir. Entelektüel etkinliğin amacı ahlak olsa dahi, teorik alanda yargı askıda tutulabilirken tinsel alan kararsızlığı kaldırmayacağından ötürü, dizgenin sona ulaşılıp ahlak öğretisi kurulana kadar hem Descartes[46] hem de Spinoza[47] geçici bir ahlak benimsemiştir.

2.6. YÖNTEMİN GÜÇLÜKLERİ ÜZERİNE

Kartezyen düşüncede yöntem konusunun, ele alınışı ve işleyişi itibariyle iki soruna yol açtığını söyleyebiliriz. Bunlar yöntemin genelleştirilmesi ve geri dönülmezlik şeklinde özetlenebilir.

İlk olarak, bütünlük kaygısının zorunlu olmasa bile olası bir sonucu olarak tüm bilimler için tek bir yöntem önerildiği için, fiziksel ve tinsel alanların kendilerine özgü yapılarını çözümlemekte matematiğin yeterliği ve yetkinliği oldukça tartışmalı hale gelmiştir. Söz gelimi, Kantçı terminoloji kullanılmasına izin verilirse, analitik apriori olan matematiksel önermeler, sentetik aposteriori bilgi alanı olan doğa bilimlerinde nasıl iş görecektir? Yine de doğa bilimlerinde, fiziksel olguların matematiksel ifadesi olanaklı görüldüğü için, bir örtüşme değilse de en azından bir ilişki kabul edilmektedir. Oysa tinsel alanda, her ne kadar kimi eğilimler istatistiğe yöntemsel bir değer atfetse de matematiğin yeri başlı başına sorunludur. Ama neticede bu sorun üzerinde ısrarcı olmak, sorunlar Spinoza'da belirtik olmadığı için anakronizme düşmekle sonuçlanabilir.

Bir yöntem olarak matematik Descartes'ın icadı değildir, nitekim matematik kendine özgü yönteme hep sahip olagelmiştir; ancak Kartezyen felsefe, farklı olarak, matematiğin tüm bilimler için geçerli bir yöntem olduğu öne sürmüş, öne sürmekle de kalmamış, matematiği dönüştürerek, daha sonra *calculus matematiğine (diferansiyel denklemler)* de temel olacak analitik geometrinin ortaya konulmasıyla doğa bilimlerine genelleştirmiştir. Analitik geometrinin matematiğin doğa bilimlerindeki işlevini

[45] *Ibid.,* C. 2, s. 11.
[46] Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes,* s. 122-124.
[47] Spinoza, *op.cit.,* C. 2, s. 11.

güçlendirdiği açıktır, fakat ne Descartes ne de Spinoza, metafordaki kök, gövde ve dalların kendilerine özgü özellikleri ve ihtiyaçları karşılayacak katmanlılığı barındıran bir yöntemsel çerçeve öngörmemiştir. Denilebilir ki, felsefenin bütünden vazgeçmesi pek olanaklı olmadığından, her bir alana özgü ayrıca tahsis edilmiş bir yöntem fikrinin kabul edilmemesi anlaşılabilir, yine de yöntem kendi içinde kullanıldığı alana göre farklılaşabilmelidir.

İkinci sorun ise matematiksel yöntemin özüne ilişkin olup matematikte uslamlamanın temel özelliğinin *geri dönülmezlik* olmasında kendini göstermektedir. Öyle ki matematikte geri dönülmezlik zorunlu bir niteliktir[48]. Temel ilkeler/aksiyomlar apaçık doğru kabul edildiğinden, matematiksel yöntemde aksiyomlardan hareketle ulaşılan yargılar aynı apaçıklıktan pay alarak dizge oluşturmaktadır. Bu noktada, temel aksiyomlarla uyuşması olanaklı olmayan yeni bir olgu karşısında dizgenin tıkanacağını ve varsayımlar sürdürülmesi durumunda açıklama veya bilme edimlerinin sakatlanacağını söyleyebiliriz. Aksiyomların değiştirilmesi imkân dâhilinde değildir; zira, aksiyomların değişmesiyle dizgenin tümünün değişeceği maliyeti bir yana, aksiyomlar kendiliğinden apaçıktır, yani yanlış olma ihtimali baştan kabul edilmemektedir. Öte yandan, güncel eğilimin aksiyomların apaçıklığından ziyade doğruluğunun varsayılması yönünde olmasına karşın[49] Yeniçağ'da anlaşıldığı biçimiyle matematik, başlangıç önermelerinin apaçıklığını savunan aksiyomatik düşünme tarzı olarak hem bilimde hem de felsefede vazgeçilmez olan sınanabilirlik ve yanlışlanabilirlik gibi özelliklere yer vermiyor görünmektedir. Temel önermelerden çıkarsanan sonuçlara ne kadar bağlı kalınırsa kalınsın, ki Spinoza düşünme biçiminin sonuçlarına oldukça bağlı görünmektedir, matematiksel yöntem tutarlılığı dizgenin kapalı olması pahasına tercih etmiş olmaktadır. Nitekim her daim sorunlu olagelmiş paralellik konusundaki beşinci aksiyomun değiştirilmesiyle 19. yüzyılda yeni geometrik düzenler inşa edilmiştir. Burada elbette matematiksel düşüncenin analitik ve apriori olduğu, dolayısıyla olgusal alana ilişkin bir bilgi vermeyeceği ve kendi aksiyomatik tutarlılığı içerisinde bir düşünme değerini taşımayı sürdüreceği yollu (söz gelimi Öklid geometrisinin bir düzlem geometrisi olduğu ve çıktılarının düzlemsel bir dünyada geçerliliğini sürdürmesi gibi) bir savunma öne sürülebilir, fakat idealar ile fiziksel/uzamsal dünya arasında, en azından

[48] R. G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, Oxford: Clarendon Press, 1933, s. 138.
[49] Yıldırım, *op.cit.*, s. 153.

Kant'tan önce, bir örtüşme olduğu fikrine dair güçlü bir eğilim bulunduğu ve Spinoza'nın da bu eğilimin önemli temsilcilerinden biri olduğu hususu dikkate alınmalıdır.

3. NİTELİĞİN YERİNE NİCELİĞİN GETİRİLMESİ

Felsefi yöntemi, genel anlamıyla, düşünmenin kendisine öngelen ilkeler aracılıyla ifa edilmesini gerektiren bir entelektüel ihtiyaç olarak görebiliriz. Buna göre bilmek, bildiğini bilmeyi veya nasıl bilindiğini bilmeyi içermedikçe bir eksiklik duygusundan uzaklaştıramamaktadır. Nitekim Spinoza da yöntemin, ideanın ideası olarak refleksiyondan başka bir şey olmadığını (ki bu, refleksiyon kavramının çok sınırlı bir kullanımıdır) ifade etmiştir[50]. O nedenle yöntem arayışlarının felsefe tarihine koşut bir gelişimi olduğunu söyleyebiliriz.

3.1. MANTIK VE MATEMATİK KARŞITLIĞI

Antikitede, Yunanlıların Mısır ve Babil'e borçlarını paranteze alırsak, matematiksel düşünmenin gelişimi kabaca Thales'in başlangıca yerleştirildiği, Pythagorasçıların olgunlaştırdığı, Eudoxus ve Archimedes gibi uğraklardan da geçerek nihayetinde Öklid'in tamamlayıp bütünlüklü bir şekilde sunduğu bir güzergâha sahiptir.

Buna karşın hem Yunan düşüncesinde hem de Ortaçağ'da matematiksel düşünmenin yöntem konusunda baskın bir eğilim haline geldiğini söylemek pek mümkün değildir. Sokratesçi anlamda diyalektiğin veya Platon'daki *ayırma (diyaresis)* yönteminin Aristoteles düşüncesinde soğurulduğu varsayılırsa (Sofistlerin elindeki retoriğin yöntemsel/epistemolojik değeri zaten bulunmadığı düşünülür.) mantığın Ortaçağ boyunca yöntem ihtiyacını karşıladığını söyleyebiliriz. Nitekim Aristoteles'in mantık külliyatı Porphyrios'un yazdığı giriş *Isagoge*[51] ile birlikte Latinceye ve Arapçaya çevrilerek Ortaçağ eğitiminin vazgeçilmez parçasını oluşturuyordu.

Yeniçağ'da skolastik düşünceye karşı eleştirinin odağında Aristotelesçi mantık ve onunla örtüşen bir doğa anlayışı bulunmaktadır. Elbette bu eleştirinin, doğrudan Aristoteles'in mantık ve fiziğine dönük olmadığı, büyük ölçüde Yeni Platoncuların elinden geçen ve Kilise tarafından sahiplenilen biçimiyle bir mantık ve fizik olduğu

---

[50] Spinoza, *op.cit.,* C. 2, s. 17.
[51] Porphyrios, *Isagoge: Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*, çev. Betül Çotuksöken, İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2022.

dikkate alınmalıdır. Bu eleştirinin öncü figürleri ise, Francis Bacon'u saymazsak, Descartes ve Spinoza olmuştur.

3.2. GELENEKSEL TASIMIN İŞLEYİŞİ

Aristoteles mantığının temelinde önermeler ve kategoriler yatmaktadır. *Organon* olarak mantığın kapsamının daha geniş olduğu söylenebilirse bile Kartezyenlerin karşı çıkış noktasını tanım teorisi oluşturmaktadır.

Aristoteles'te önerme, bir özneye kategorilerin *bağlaç (copula)* ile yüklenmesiyle oluşturulur. *Tanım (definitio)* ise "insan düşünen canlıdır" örneğindeki gibi cins ve ayrım (fasl) konmasıyla ortaya meydana getirilir. Cinsin yanına ayrım yerine hassa veya araz konulursa *tarif (descriptio)* olarak karşılık bulur. Kıyas da büyük ve küçük öncül biçiminde getirilen iki önermenin orta terim vasıtasıyla öncüllerde bulunmayan bir bilgiye veya sonuca ulaşılmasına dayanan bir ispatlama yöntemini ifade etmektedir. Aklın yürümesi, aklın öncüllerden sonuca veya bilinenden bilinmeye gitmesi demektir ki bu da orta terim vasıtasıyla olur. Neticede, geleneksel tasımda, öncüller konulduğunda sonucun zorunluluğu tesis edilmiş olur[52].

İnsanın düşünen canlı olduğu yollu tanım biçimindeki önerme, düşüncenin bilimi olarak mantık ile nesnelerin bilimi olarak fizik şeklinde ifade edilebilecek iki alanın birbirine mutabık olduğu varsayımını gerektirmektedir. Mantıksal olarak, düşünen olmak canlılık cinsi altındaki insan türünü bitki ve hayvanlardan ayıran özelliktir. Yani terkibin ilk unsuru olan insan canlılık cinsi altındaki türü, ikinci unsur olarak düşünme ise insanın diğer türlerden, söz gelimi bitkilerden ve hayvanlardan özsel ayrımını ifade etmektedir. Doğa içinse maddesi eter olan ay-üstü ile maddesi *anasır-ı erba* denilen toprak, su, hava ve ateşten oluşan ay-altı âlem arasında bir ayrım yapılmıştır. Dört basit madde inorganik ve organik bölümlemesine temel oluşturur. Organikler de bitki, hayvan ve insandan şeklinde türlere ayrılır. Bitkiler, beslenme, büyüme ve çürüme, hayvanlar irade ve hareket, insan da düşünme öz-niteliğiyle ayrılır. Dolayısıyla şeyin neliğinin veya tanımının zihinsel temsiliyle doğadaki karşılığı arasında bir örtüşme bulunduğu varsayılmaktadır

3.3. MANTIĞIN KARTEZYEN ELEŞTİRİSİ

[52] Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: MEB Yayınları, 1996, s.5

Kartezyen felsefe, düşünce ve varoluş arasında bir örtüşme olduğuna değil, örtüşmenin iki yanına birden, yani geleneksel doğa ve mantık anlayışına karşı çıkmıştır. Nitekim Descartes itirazını şu şekilde dile getirmiştir[53].

> "O halde önceden ne olduğumu sanıyordum? Tabii ki insan olduğumu. Ama insan nedir? Düşünen canlı [animal rationale] mı desem? Hayır, çünkü sonra canlının ne olduğunu ve neyin düşünen olduğunu sormak gerekecek ve böylece de tek bir sorudan hareketle daha zor birçok soruda takılıp kalacağım; benimse artık bu türden inceliklerle tüketmek isteyeceğim bir zamanım yok. Ama burada daha ziyade, ne olduğumu düşündüğüm zaman, düşüncemde daha önce kendiliğinden ve doğal olarak ortaya çıkan şeye yöneleceğim."

İki düşünme biçimi arasındaki fark, mantıkta önermelerin olgusal, matematikte zihinsel (apriori) nitelikte olmasıdır. Esasında, Aristoteles'in kendisinin de belirttiği üzere, tasım da tümdengelimseldir, fakat öncülleri tümevarımla getirilmiştir. Tasımda önermelerde töze/özneye bir nitelik yüklenir, dolayısıyla bu nitelik o öznede vardır veya yoktur; varsa önerme doğru, yoksa yanlıştır. Dolayısıyla mantığın doğruluğu biçimsel bir doğruluktan ibaret olarak kabul edilmektedir. Yani özneye yüklenen niteliğin öznede bulunması önermenin doğruluk değerini belirlemektedir. Dolayısıyla doğruluk ve yanlışlık bir mutabakat sorunu olup kategoriler yüklenen şeye uygun olmalıdır. Düşünme, doğadan zihne (olgudan usa) ve zihinden de tekrar doğaya (ustan olguya) dönecek şekilde bir rota izler. Kartezyen yöntem içinse, zihinden doğaya giden tek yönlü ve kendi içinde kapalı bir mekanizma olduğu söylenebilir. Dolayısıyla öncüllerin veya aksiyomların verili oluşu mantık ile matematiğin ortak özelliğidir[54], şu farkla ki tasımın öncülleri duyumsamayla (tümevarımla), matematiğin aksiyomlarıysa görüyle elde edilir. Matematiksel düşünme, aksiyomların kendiliğinden açık kabul ettiği ve olguların aksiyomlarda biçimsel olarak içerildiğini varsaydığı için olguya dayanan tasımdaki gibi bir mutabakat ya da kanıtlama gerektirmez. Neticede matematiğin apaçıklık, mantığınsa doğruluk ilkesiyle çalışması gerilim ve itirazın ana noktasını oluşturmaktadır.

Aristoteles'te insan *ruhunun (bilinç, ψυχή) ussal (τὸ λόγον ἔχον)* ve *ussal olmayan (τὸ ἄλογον)* iki yanı vardır[55] ve insani ruh diğer türlerinden ussallıkla ayrılır[56]. İnsani ruh, irrasyonelliğe kaynak oluşturan ruhun diğer türlerindeki özellikleri taşımaktadır.

---

[53] Descartes, *Oeuvres de Descartes, op.cit.,* C. 7, s. 25; *ibid.,* C. 10, s. 515-516.
[54] *Ibid.,* C. 10, s. 430.
[55] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1. B, çev. Zeki Özcan, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014, s. 88.
[56] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 3. B, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021, s. 87.

Aristoteles'e ait değilse bile Aristotelesçi kabul edilen *düşünen canlı* biçimindeki adlandırmaya karşı, Descartes *düşünen şey (res cogitans)* tabirini kullanmaktadır. Yine, "düşünüyorum o halde varım" önermesi yerine, *Meditasyonlar*'da kullandığı *"benim, varım (ego sum, ego existo)"*[57] önermesi düşünüyor olmaklığı dolaysızca imlemesi bakımından kayda değerdir[58]. *Ethica*'da ise *"insan düşünür (homo cogitat)"*[59] ifadesi doğrudan bir aksiyom olarak zikredilir. İfadelerin biçemindeki kaygı, tanımın tanımlanan şeyin doğasını göstermekle yetinmesi gerektiği düşüncesine[60] dayanmaktadır. Spinoza'ya göre insanın düşünüyor oluşu yalın ve kendinde açıktır, onu bilmek için tür, cins veya fasl gibi başka bir başvuru kaynağına ihtiyaç yoktur, dolayısıyla kaplam ve içlem ilişkisi kurmak öze ilişkin bir bilgi vermemektedir. Öyle ki, Spinoza, Platon'un *iki ayaklı tüysüz hayvan* tanımıyla kıyaslandığında, Aristoteles'in çok daha büyük bir yanılgı içerisinde olduğunu söylemiştir[61]. Ayrıca, insanın düşünen canlı oluşunu gündelik deneyimle elde edilen bilgi derecesinde görmüştür[62]. İnsana atfedilen gülme, düşünme, iki ayaklılık gibi özellikler üzerinden yapılan tanımlar, gerçekte, bir imgeleme alışkanlığıdır[63]. Spinoza'ya göre tanım, töz için söz konusu olduğunda, bütün nedenleri dışarıda bırakmalı, verildiğinde varoluş da doğrudan ondan çıkmalı, sıfat içermemeli ve ondan şeyin bütün özellikleri çıkarılabilir olmalıdır; ilinekler (modus) içinse, yakın nedeni kapsamalı ve yine ondan bütün özellikler çıkarılabilir olmalıdır[64]. Neticede hem Descartes hem de Spinoza bir şeyi niteliğiyle, söz gelimi insanı düşünme ve canlılık atfederek tanımlamaktan kaçınmak konusunda ısrarlıdır. Tüm vurgu, şeyin özünün, söz gelimi düşünüyor olmaklığın kendiliğinden açık olduğudur; geleneksel tasımdaki niteliksel ayrımların sadece kafa karıştırıcı olduğu ana fikrinden hareket edilmiştir.

Yeniçağ düşüncesi, özellikle Descartes ve Spinoza'da temsil edildiği biçimiyle, doğadaki nitelikleri metafiziğe kaydırmış ve bunları da uzam ve düşünceyle sınırlamıştır.

---

[57] Descartes, *Oeuvres de Descartes, op.cit.,* C. 7, s. 25-27.
[58] Descartes'ın *düşünüyorum o halde varım* önermesinin bir tasım biçimi olmadığı Spinoza'nın da ayrıca işaret ettiği bir husustur. Spinoza'ya göre insanın düşünen oluşu tasım biçiminde görüldüğünde, öncüller apaçık olmayacağından kesin sonuçlara varmak da olanaklı olmaz. Öyle ki Spinoza, söz konusu önermenin *ben düşünen'im (ego sum cogitans)* önermesine eşdeğer tek bir önerme olduğunu dile getirmiştir. *Bkz.* Spinoza, *op.cit.,* C. 1, s. 24.
[59] Spinoza, *op.cit.,* C. 1, s. 224.
[60] *Ibid.,* s. 191-192.
[61] *Ibid.,* s. 102.
[62] *Ibid.,* C. 2, s. 12.
[63] *Ibid.,* C. 1, s. 255.
[64] *Ibid.,* C. 2, s. 37.

Dolayısıyla doğada nitelik denilen her şey ya görünüştür ya da sonunda niceliğe indirgenebilir durumdadır. Uzam, ister Descartes'ta olduğu gibi töz isterse de Spinoza'daki gibi nitelik olarak alınsın, her şeyin niceliksel olarak kavranabilir, yani sayılarla ve şekillerle tasarımlanabilir olmasını mümkün kılan en, boy ve derinlik boyutlarını ifade etmektedir. Düşünce de, yine ister töz ister nitelik olarak alınsın, uzamsal evrenin kendisine göre işlediği yasaları ifade etmektedir.

Descartes, örneğin, cismin veya maddenin özünün sertlik, ağırlık veya renk gibi niteliklerle değil uzamdan oluştuğunu[65], Spinoza ise cisimlerin tözsel olarak değil hareket (hızlılık) ve sükûn (yavaşlık) ile ayrıldığını öner sürmüştür[66]. *"(...) gizli nitelikler, niyetsel türler, tözsel biçimler ve başka bir sürü saçma şey (...)"*[67] der Spinoza. Evren uzamsal olduğu için tüm cisimler sonsuza kadar bölünebilir; bütün nitelikler veya tözsel özellikler soyutlandığında geriye kalan en, boy ve derinlik olmaktadır. Geleneksel doğa tasarımında, değişim söz konusu olduğunda töz korunurken niteliklerin değiştiği varsayılıyordu. Mekanik ve matematiksel evrende ise, tek bir tözün düşünce ve uzam olarak kipleşmesi söz konusudur.

4. EREK NEDENİN YADSINIŞI

Yeni bir yöntem yeni bir neden anlayışını da beraberinde gerektirmektedir. Neden sorusu, Aristoteles'e göre, bir şeyin başka şeyde bulunma sebebini öğrenmeyi amaçlar[68] ve dolayısıyla en az iki unsur öngörür. Yani bir şeyin neden o şey olduğunu sormak, söz gelimi "insan neden insandır?" sorusu gerçek bir soru niteliği taşımamaktadır. Oysa söz gelimi "deniz neden dalgalanıyor?" sorusunda başka bir şeyde (denizde) bulunan dalga ile içinde bulunduğu şey (deniz) arasındaki ilişki açığa çıkarılmak istenmektedir, bu sebeple soru bilgi edinmeye matuf geçerli bir sorudur.

4.1. ARİSTOTELES'TE DÖRT NEDEN ÖĞRETİSİ

[65] Descartes, *Oeuvres de Descartes*, *op.cit.*, C. 8, s. 42.
[66] Spinoza, *op.cit.,* C. 1, s. 234.
[67] *Ibid.,* C. 2, s. 321.
[68] Aristoteles, *Metafizik*, 6. B, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021, s. 251.

Aristoteles bilimsel bilgi için dört türden oluşan bir neden öğretisi ortaya koymuştur[69]. Ona göre nedenler, biçimsel, maddi, etken ve ereksel olarak ayrılmaktadır.

Aristoteles düşüncesinde, biçimsel neden, şeyin tanımı veya ifade edilebilir neliğidir; şeyin doğasını, mantıksal özünü göstermektedir. Söz gelimi *Metafizik*'in ilk cümlesinde ifade edilen, insanın bilme isteğinin doğası gereği olduğu önermesi, insanın doğasının veya biçiminin bilmek/düşünmek olduğunu belirtmektedir. Maddi neden ise, değişime konu olan ve yüklemleri üstlenen taşıyıcı olup şeyin kendisinden yapıldığı malzeme veya şeyi oluşturan bileşenler olarak düşünülebilir. Örneğin insanın maddi nedeni, en azından bugünkü anlayışımızda, bedenin kendisinden ibaret olduğu fiziksel ve kimyasal süreçlerdir. Ayrıca madde, biçimlenme yeteneği olarak da görülebilir, bu anlamda o ancak biçimle birlikte vardır. Etkin neden ise oluştaki devinimin başlatıcısı, bir bakıma değişimin ilkesidir. Bir insanın etkin nedeni başka bir insan, bir evinki inşaat ustası veya mimardır. Son olarak erek neden, etkin nedenin tersi olarak oluşun sonucudur. Nihayetinde "iyi" kavramında temsil edilebilir. Bilimsel bilgi, her konuda bütün nedenler mevcut olmasa da olası tüm nedenlerin saptanmasını gerektirmektedir[70]. Ayrıca bilimsel açıklama, nesnesine yakın nedenleri konu edinmelidir[71].

Tüm kapsayıcı hususiyetlerine karşın, nedenlerin birbirlerine ve nihayetinde madde ve biçime indirgenebilir olması[72] itibariyle Aristoteles'in neden öğretisi, bir kısmının kendisi tarafından da tartışıldığı, Descartes ve bilhassa Spinoza'nın ise eleştiri odağına koyduğu birtakım güçlükleri içermektedir. Söz gelimi amaç, sonda olması ve maddenin edimselleşmesi veya yetkinleşmesi olarak aynı zamanda formdur[73]. Yine insan için erek neden ve biçimsel nedenin aynı olabileceğinden bahsedilir[74]. Hatta ruh kuramında Aristoteles, ruhun etkin, biçim ve erek nedenleri birlikte taşıdığı ortaya koymuştur[75]. Amacın veya biçimin failde tasarım olarak bulunması durumunda ereksel neden biçimsel nedenle birlikte etkin nedene irca edilebilir konum kazanmaktadır. Sonsuz doğal tözler içinse farklı bir açıklama modeli gerekmektedir, zira maddesi olmayan, daha

---

[69] *Ibid.*, s. 23; *Ibid.,* s.141; Aristoteles, *Fizik*, 9. B, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022, s. 61-66.
[70] Aristoteles, *Fizik*, *op.cit.,* s. 61.
[71] Aristoteles, *Metafizik*, *op.cit.*, s. 265; Aristoteles, *Fizik*, *op.cit.*, s. 67.
[72] Aristoteles, *Fizik*, *op.cit.*, s. 81.
[73] Aristoteles, *Metafizik*, *op.cit.*, s. 181.
[74] *Ibid.*, s. 265.
[75] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 3. B, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021, s.107.

doğrusu maddesi eter olan gök cisimleri için, ay tutulması örneğinde görüldüğü üzere, bir erekten söz edilemez[76].

Aristoteles neden öğretisindeki geçişkenliklerin anlaşılması için dikkat çekici bir saptamada bulunur: Oluş/doğa bakımından sonra gelen, biçim ve varlık bakımından önce gelmektedir[77]. İnsan işleri için de aynı durum söz konusudur, nitekim erek kavramsal olarak eyleme önce gelir[78]. Yani Aristoteles mantıksal sıralama ile doğal sıralama arasında, genellikle birbirinin tersi olacak biçimde, bir ayrım yapmaktadır. Dolayısıyla erek, *kuvve (δύναμις)* karşısında, *etkinlik (ἐνέργεια)* ve *edimselliği (ἐντελέχεια)* mantıksal önsel olarak koyan bir ilke olarak alınmaktadır. Bu noktada, Aristoteles'in fizik anlayışına biraz daha yakından bakmak gerekmektedir.

4.2. ARİSTOTELES'TE MADDE-BİÇİM BAĞINTISI

Aristoteles'in neden öğretisi, genel anlamda düşünce ve duyulur dünya arasında varsayılan mutabakat doğrultusunda, fizik anlayışıyla irtibatlıdır. Buna göre, değişim ve devinim konusu oluşturan nesneler, nedenlere irca edilerek açıklanabilir.

Aristoteles'te oluş, temelde, kuvve olarak maddenin fiil haline gelmesini sergilemektedir. Örneğin ruh, canlının ve hareketin kaynağı olarak, maddeyi (bedeni) harekete geçiren etkin nedendir, ama aynı zamanda o, maddenin ereğini belirtir ve ayrıca olacağı şeyi belirleyen biçim olarak maddeyle bir arada bulunur. Dolayısıyla gizillik, olumsal veya eşit bir imkân değil, niteliksel bir gücü ifade etmektedir ve belirli bir formu ifade eden *telos'*a yönelmiştir. Edimselleşme, tözsel/niteliksel bir doğal eğilime dayandığından tekrarlıdır. Her şey biçimine dönüşmeye eğilimlidir, öte yandan biçim mutlak olmayıp (ki salt biçim Tanrı'dır ve Tanrı da metafiziğin konusudur) başka bir biçimin maddesi olabilir. Aristoteles, madde-biçim öğretisiyle, bir yandan Parmenides'teki gibi varlığa tutunan yaklaşıma, bir yandan da Herakleitos'taki gibi oluşa tutunan yaklaşımdan kaçınmaya çalışmaktadır. Oluş, bir doğadan (madde) başka bir doğaya (biçime) giden yolu[79] ifade ettiği için hem varlık hem yokluğu içermektedir.

---

[76] Aristoteles, *Metafizik*, *op.cit.*, s. 265.
[77] *Ibid.*, 287-288.
[78] Aristoteles, *Fizik*, *op.cit.*, s. 91.
[79] *Ibid.*, s. 55.

Aristoteles'in çıkış noktası, doğada tekrarların, daha doğrusu düzenli devinimlerin bulunduğu, dolayısıyla bir varolanın her zaman veya çoğu kez belirli bir şey olmaya yönelmiş olduğu ve nihayetinde varolanların olmaya çalıştığı şeylerin araştırılması gerektiğidir. O nedenle doğal nesnelerin yöneldiği şeyin ne olduğu sorunu, madde-biçim kavramlaştırmasının temelini oluşturmaktadır, zira biçimler şeylerin kazanmaya çalıştığı yapıları ifade etmektedir. Öte yandan Aristoteles'te, her ne kadar böyle bir okumaya müsait görünse dahi, madde ve biçim ilişkisi cins ve türlerin kendileri arasında uygulanmaz. Çünkü edimselleşmenin türün kendi içerisinde olduğu kabul edilir, yani cinsler ve türler sabit olup tam olarak değişimin ilkelerini veya biçimini ifade ederler. Söz gelimi, irade ve hareket bakımından insanın da bir hayvan olduğu doğrudur, fakat bitkilerin irade ve hareket yeteneği kazanarak hayvana yahut hayvanların düşünme yeteneği kazanarak insana dönüşmesi mümkün değildir. (Ortak ata, türleşme veya abiyogenez gibi ilkeler çok daha modern bir kuramsal çerçeveye aittir.) Tümeller değişime ve harekete konu olmayan, değişimi belirleyen, değişimin kendisine göre olduğu öncesiz-sonrasız kalıpları ifade etmektedir. Bu yönde, her birinci dereceden belirli bir töz, dâhil olduğu cins ve türün yapısı doğrultusunda, doğasındaki eğilimi gerçek kılmaya, olduğu şey olmaktan çıkıp başka bir şey olmaya ve mevcut niteliklerini kaybedip yeni nitelikler kazanmaya olanaklıdır.

Aristoteles'te, oluş dünyasına hâkim olan madde-biçim kavrayışı metafizikte geçerli değildir[80], çünkü metafizik nesneler, söz gelimi Tanrı, hareket etmemektedir. Öyle ki Tanrı hareket etmeyen hareket ettirici olarak kavranır[81]. Hareket bir eksikliği belirtir, yani bir şey oluşuyorsa o şeyin olmaya çalıştığı şey kendisinde mevcut değildir. O nedenle, genel olarak, hareketin varolanlara özgü olduğu, çünkü varolanların bir amacı olduğu, ama Varlık'ın amacının olmayacağını, çünkü bizatihi amaç olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla metafizik zorunlulukların, fizikse olumsallıkların alanı olarak ayrılmıştır. Doğada veya insan işlerinde ise erek bulunmak durumundadır[82]. Varlık nasıl töz ve araz olarak bulunuyorsa, nedenler de tözsel ve arızi olarak bulunduğu için erek nedenin karşılığı ilineksel olarak talihe ayrılmıştır. Böylece tözlerle ileri sürülen zorunluluk, ilineklerle yumuşatılmıştır.

---

[80] Aristoteles, *Metafizik*, *op.cit.*, s. 327; Aristoteles, *Fizik*, *op.cit.*, s.71-79.
[81] Aristoteles, *Metafizik*, *op.cit.*, s. 377 *et seq*.
[82] *Ibid.*, s. 353.

4.3. KARTEZYEN NEDEN ÖĞRETİSİ: ETKİN NEDENİN GETİRİLİŞİ

Descartes, döneminin temel düşünme biçiminin de etkisiyle, Tanrı'yı, işleyen bir makinenin (evrenin) mimarı veya mühendisi olarak tasarımlamıştır. Böyle bir anlayışınsa erekselliği fiziksel dünyanın dışına itmemesini düşünmek zordur.

Descartes'ta doğa araştırmalarında erekleri araştırmak yersizlik ve hatta hadsizlik ile itham edilmiştir[83]. Tanrı'nın amaçları olsa bile, insan bilgisi dâhilinde, sonlu nedenleri araştırmanın felsefede yeri yoktur[84]. Uzamsal ve mekanik bir dünyada belirleyici olan etkin nedenlerdir. Maddi neden dâhil tüm nedenler etkin nedende soğrulabilir. Descartes, etkin nedenin yeterliğini, "yoktan yok çıkar" düsturundan hareketle etkinin olgusallığını ancak nedeninden alabileceği uslamlamasıyla gösterir[85].

> "Etkin ve tüm nedende, en azından etkisinde olduğu kadar şey olması gerektiği tam da doğal ışık yoluyla açıktır. Çünkü, soruyorum, etki kendi gerçekliğini nedenden değilse nereden alacaktır? Neden bu gerçekliğe sahip değilse onu etkiye nasıl verecektir? Ancak bundan şu çıkar ki, ne bir şeyin hiçlikten, ne de daha az eksiksiz, yani kendinde daha fazla gerçeklik içeren şeyin, daha az içerenden çıkması mümkündür. Ayrıca bu, sadece gerçeklikleri edimsel veya biçimsel olan etkiler için değil yalnızca nesnel gerçekliği olduğu düşünülen idealar için de açık olarak doğrudur."

Etkideki olgusallığın/gerçekliğin nedende içerilmesi, etkiyle yeni bir şey ortaya çıkmadığı anlamına gelmektedir. O nedenle, her şey bir bakıma ilk nedenin kendi içerisinde uzamsal ve düşünsel olarak ayrımlaşması veya kipleşmesidir, fakat bu son nokta Descartes'tan çok Spinoza'nın eriminde bulunmaktadır. Nedensellik zincirinin başında, yani ilk nedende biçimsel olarak tüm gerçekliğin içerilmesi gerekmektedir[86]. Hem Descartes'ta hem de Spinoza'daki ortak tını, birörnekliğin sürdürülmesi ve farklılaşmanın niceliksel kalmasıdır. Evren bir bütün olarak, içerdiği tüm tikel şeylerle birlikte bir düzenek olarak tasarımlanmıştır, dolayısıyla devinimin, düzeneği düzenek olmaktan çıkmaya veya başka bir şey olmaya götüren bir ereksellik içermesi kabul edilebilir değildir. Düzenek veya makine olarak evren toplam devinim veya "enerji" miktarı değişmedikçe, ki değişmeyeceği öngörülür, sonsuza kadar işlemeye devam

---

[83] Descartes, *Oeuvres de Descartes*, *op.cit.*, C. 7, s. 55.
[84] *Ibid.*, C. 8, s. 15-16.
[85] *Ibid.*, C. 7, s. 40-41.
[86] *Ibid.*, s. 42.

edecektir. Bütün bir evren, bir hamurun yoğrularak yeni şekiller kazanması gibi, temel niteliğini ve toplam niceliğini koruyarak kendi içerisinde sürekli yeni biçimler üretecek mahiyettedir. Bu yaklaşımın karşısında ise, şeylerin doğası gereği, gücül veya gizil bir durumdan bir ereğe doğru edimselleşmesini öngören, dolayısıyla dönüşüme olanak veren Aristotelesçi doğa anlayışı bulunur. Eğer bir dönüşüm yoksa, yani düzeneğin kendi içinde uzamsal değişimi ve yasalarca mutlak olarak belirlenen bir tarzda işlemesi durumu söz konusuysa bir erekten söz etmek mümkün görülmemektedir.

Spinoza için tanrısal doğanın zorunluluk, sonsuzluk ve mükemmellik gibi özelliklerinin anlaşılmasını engelleyen temel önyargılardan biri ereksellikti[87] ve temelde imgelemle aklın ayırdına varılamamasından kaynaklanır[88]. Spinoza'ya göre bu önyargı, ilk olarak, insanların yararlı şeylere yönelik bilincinde oldukları bir isteğe sahip olmaları, fakat bu isteğin başka neden tarafından belirlenmiş olduğunu dikkate almamaları sebebiyle kendilerini özgür zannetmelerinden kaynaklanır. İkinci olarak, insanın bir erek/yarar için hareket edebildiğinden doğadaki şeylerin kendisi için yaratıldığını düşünmeye eğilimli olması ve bundan ötürü de şeylerde bir erek (fayda veya ceza gibi) araması alışkanlığıdır. Esasında Spinoza, erek nedenlerin doğal düzenin tersine çalıştığını ileri sürer[89]ancak bu ileri sürüm Aristoteles'te mantık ve oluş ilişkisinde olduğu gibi olumlu değil olumsuzdur. Yani Spinoza'da mantıksal olanla doğal olan koşut bir birlikteliğe sahiptir, Aristoteles'te ise erek oluşun sonunda ortaya çıkan, ortaya çıkmadıkça kavranamayan, fakat oluşu belirleyen mantıksal öğedir. Temel farklılık başlangıca Spinoza'nın yetkin olanı (töz/Tanrı), Aristoteles'inse eksik olanı (madde) koymasıdır. Yani Spinoza için ilk neden mutlak olumluluk taşıdığından, kendisinden daha yetkin bir şey çıkmaz ve şeyler giderek daha az eksiksizlik taşıyacak biçimde meydana gelirler. Aristoteles içinse, madde veya kuvve giderek eksiksizleşir, ereği olan biçime doğru edimselleşir.

Spinoza, başlangıca aldığı temel varsayımlar itibariyle ereksellige açık kapı bırakmayacak tutarlılıkta bir dizge ortaya koymuştur. Öyle ki Descartes ve Bacon'a sızan skolastik izlerden kurtulduğunu düşünmüştür[90]. Eksiksizlik ve zorunluluk ereksellig

[87] Spinoza, *op. cit.*, C. 1, s. 217.
[88] *Ibid.*, C. 2, s. 35.
[89] *Ibid.*, C. 1, s. 219.
[90] *Ibid.*, C. 2, s. 146.

tümüyle dışlamaktadır, çünkü olan zaten olması gerekendir, yani tüm şeyler tanrısal doğanın zorunluluğu tarafından belirlenmiştir. Benzer şekilde, sonsuzluk da erekselliği dışlamaktadır, ki Aristoteles buna işaret eder[91], dolayısıyla töz niteliklerine göre sonsuza kadar kipleşiyorsa, bir sondan veya sınırdan, yani amaçtan söz etmek olanaklı değildir. Diğer taraftan bilhassa *çaba (conatus)* kavramında, aşağıda detaylandırılacağı üzere, ereksellik giderek sorunlu hale gelmiştir.

[91] Aristoteles, *Metafizik*, *op.cit.*, s. 67.

İKİNCİ BÖLÜM
SPINOZA METAFİZİĞİ VE FİZİĞİNDE ZORUNLULUK-OLUMSALLIK ÇATIŞKISI

Kartezyen düşünce nazarında felsefe, Descartes'ın ağaç metaforunda işaret ettiğimiz üzere, metafizikten *(prima philosophia)* ahlaka kadar dizgeli bir bütün oluşturmalıdır. Bu izlek, Spinoza'da başyapıtı olan *Ethica*'da ortaya konmuştur. O nedenle *Ethica*, ufku ve erimi itibariyle bir ahlak kitabıyken temelleri itibariyle de bir metafizik kitabıdır.

Aristoteles'te ilk nedenlerin bilimi olarak metafizik ayrı ve hareketsiz varlıkları konu edinir. İlk neden de devinmeyen devindirici veya varlık olarak varlık olan Tanrı olduğu için metafizik[92] ile teoloji aynı anlama gelir[93]. Genel olarak Ortaçağ boyunca da teolojinin, antropomorfik bir içerik kazanmakla birlikte metafizikle özdeşliğini sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Spinoza ise, teolojik ve antropomorfik çağrışımları itibariyle metafizik terimini kullanmak konusunda pek istekli görünmez. Nitekim *Ethica*'da metafizik sözcüğü iki yerde geçer ve ikisinde de Aristotelesçi mantıkçılığa karşılık gelen olumsuz bir anlamda kullanılır[94]. Öte yandan Spinoza *Metafizik Düşünceler (Cogitata Metaphysica)* isimli bir metin kaleme almış ve burada, meleklerin teolojinin konusu olması gerektiğinden bahisle, metafiziğin konusunun aklın doğal ışığıyla bilinen nesneler olduğuna işaret ederek bir ayrım yapmıştır[95]. Bu son kullanımıyla Spinoza'da metafizik, yönteme ilişkin içermeler dışında Aristoteles'teki ilk nedenlerin veya tözlerin bilgisi anlamıyla bağdaşır.

Spinoza'nın metafiziği töz ve kipleriyle temelde iki katmandan oluşmaktadır. Töz *(substantia)* nitelikleriyle *(attributum)* birlikte doğanın etken yanını *(natura naturans)*, kiplerse *(modus)* doğanın edilgin yanını *(natura naturata)* oluşturmaktadır[96]. Bir şeyin ya

---

[92] Aristoteles *metafizik* sözcüğünü değil, *ilk felsefe (prote philosophia)* ve *teoloji* sözcüklerini kullanılır. Tarihçilerin çoğu, *metafizik*, daha doğrusu *ta meta ta physika* adlandırmasını Andronikos'a (M.Ö. 1. yy) atfeder.
[93] Aristoteles, *Metafizik*, *op.cit.*, s. 193.
[94] Spinoza, *op.cit.*, C. 1, s. 219; *ibid.*, s. 262.
[95] *Ibid.*, s. 142.
[96] *Ibid.*, s. 210-211.

kendinde ya da başkasında olabileceği aksiyomundan[97] hareketle, töz (kendinde) ve kipler (başkasında) dışında hiçbir şeyin varolmadığı kabul edilmiştir.

1. ETKİN DOĞA

Bir bütün olarak *Ethica*'yı varlığın ve düşüncenin bir açıklaması olarak görebiliriz. Tözsel olarak varlık ve düşünce örtüştüğünden, kipsel olarak özler ve varoluşlar kendi düzenlerinde ilk nedene, eş deyişle töze irca edilmelidir. Nedenden anlaşılan ise, diğer nedenlerin kendisine massedilebileceği etkin nedendir.

1.1. NEDEN ÖĞRETİSİ

Spinoza için varolan her şeyin bir nedeni varsa bir ilk neden de varsayılmalıdır, aksi halde nedenler sonsuza kadar gidecek ve bilme veya açıklama ediminin olanağı kalmayacaktır. Evrik olarak ilk nedenden yola çıkmayan bir girişim dizge veya bütün olamayacağı gibi açıklama değeri de o denli düşecektir.

Başka bir nedene ihtiyaç duymayan ilk nedenin ise, aynı zamanda *kendinin nedeni* olması mantıksal zorunluluk ifade etmektedir. İlk nedene ilişkin uslamlama sürdürülürse, ilk nedenin özünün varoluş gerektirdiği sonucu ortaya çıkar. Çünkü bir şeyin varoluşu ya özde kapsanır ya da ilineksel olup ona başka bir nedenle, *dışarıdan (ab extra)* dayatılmıştır. Kendinin nedeni olan şey için bir dış veya başkalıktan söz edilemeyeceğinden, özü varoluşu gerektirmelidir, yoksa kendinin değil başkası onun nedeni olmuş olur.

Bir neden varsa, aksiyom gereği, ondan etki de doğmalı ve nedenin bilgisi etkide içerilmelidir[98]. A'nın B'nin bilgisini içermesi, B'nin neden, A'nın ise etki olduğunu ve etkinin neden olmaksızın kavranamayacağını gösterir[99]. Bundan şu çıkar ki, etki ve neden arasında ortak bir şey bulunmalıdır[100]. Dahası, bu *ortak şey (commune)* etkinin nedene verdiği, nedenin de tam olarak etkiden ayrıldığı şeydir. Dolayısıyla *ilk neden* veya *kendinin nedeni* aynı zamanda etkin nedendir. Her şeyin Tanrı'da olması[101] ve özlerin ve

---

[97] *Ibid.*, s. 188.
[98] *Ibid.*, s. 188.
[99] *Ibid.*, s. 263.
[100] *Ibid.*, s. 189.
[101] *Ibid.*, s. 197.

varoluşların etkin nedenin Tanrı olması[102], Tanrı'yı her şeyin *geçici (transiens)* değil ama *içkin/kalıcı (immanens)* nedeni yapmaktadır[103]. Buna göre, her şey tanrısal doğadan *pay alır*, başka bir deyişle her şey tanrısal doğaya özgü kalıcı bir öz ve bu öze koşut süreli bir varoluş taşımaktadır. Esasında etkin neden hem etkisinden daha fazla gerçeklik taşıması hem de etkisine önsel olması dolayısıyla aşkınlık imler, ancak Spinoza'da aşkınlık, etkin nedenin etkisini kendi içinde ortaya çıkarmasıyla, yani töz ve onun modusları dışında bir şeye gerçeklik tanınmamasıyla soğrulur ve daha ziyade içkinlik vurgulanmış olur. Spinoza'nın panteist[104] görülmesinin sebebi de bu içkinlik vurgusudur. Tanrı'nın *her-yerde-bulunması (omnipraesentia)*[105] etkin neden olarak edimsel özüyle, eş deyişle gücüyle etkide bulunmasını ifade eder. Bir neden olarak tanrısal doğadan sonsuzca ve daha az eksiksizlik içerecek biçimde etki çıkar ve her etki de nedenden *pay alır*, dolayısıyla tekil şeylerin nedeni Tanrı'dır. Bu doğrultuda, Tanrı'nın tekil şeylerin kendi türünden olmayan *yakın nedeni (causa proxima)* olduğu söylenebilir, çünkü bağlantısızlık imlediği için yalnızca dolaysız ve dolaylı şeyleri ayırırken ancak uzak nedenden söz edilebilir[106].

Tözün kendi kendisini belirlemesi, bir istence iye olduğundan değil ama ondan çıkan her etkinin doğasının zorunluluğuna veya yasalılığına göre olması itibariyle *özgür neden* olması iktiza eder[107]. Zorunluluk ve olumsallık gerilimi ilk nedende bulunmamaktadır, çünkü sonsuz, ussal ve mükemmel olmasıyla zorunlu, başka nedene bağlı olmaksızın, kendinin nedeni ve özbelirlenimli olmakla da özgürdür.

1.2. ONTOLOJİK ARGÜMANIN KULLANILIŞ BİÇİMİ

---

[102] *Ibid.*, s. 207.
[103] *Ibid.*, s. 204.
[104] Spinoza'nın din konusundaki yaklaşımına dair onun teist, ateist, panteist ve hatta akozmist olduğuna yönelik farklı eğilimler ortaya çıkmıştır. Bu tür nitelemelerin, pedagojik bir değere sahip olmakla birlikte bir noktadan sonra yanıltıcı olacağını söylemeliyiz. Ancak Spinoza'nın din hakkındaki tutumu literatürde göz ardı edilemeyecek ve belli ölçüde politik bir ciheti olan bir karşılık kazanmış ve kendisinden sonra bir Spinozacılık eğilimine kaynaklık etmiştir. Spinozacılık, günümüzde önemli düzeyde popülerlik kazanmışsa da, özellikle 19. yüzyıl Almanya'sında ortaya çıkan panteizm tartışmasında *(pantheismusstreit)* bir suçlama aracı olarak kullanılmıştır. *Bkz.* María Jimena Solé, *Almanya'da Spinoza*, çev. Sinem Özer, *Spinoza Daima* içinde, haz. Cemal B. Akal, İstanbul, Zoe Kitap, 2019, ss. 86-101.
[105] Spinoza, *op.cit.*, C. 1, s. 120-122.
[106] *Ibid.*, s. 209-210.
[107] *Ibid.*, s. 202-203.

Anselmus'la meşhur olan, fakat kökeni itibariyle Platon'a ve Yeni Platonculara dayanan[108] ontolojik argüman, esasında, *daha büyük hiçbir şeyin düşünülemeyeceği bir şey (aliquid quo nihil maius cogitari possit)* düşüncesini temele almaktadır.

Varolanların en yetkini, tüm varolanların kendisine yükleneceği varlık yahut dolaysızca varlık olarak varlık şeklinde ifade edilebilen şeyin, tüm olumlu yüklemleri taşıdığı için yalnızca *düşünsel (ens rationis)* olarak değil, *nesnel (ens reale)* olarak da varolması gerekir. Varlık, düşünüldüğü için vardır da denemez, kendinin nedeni olduğundan nedeni düşünülmesi değildir; söylenebilecek olan onun gerçek olarak var olduğu ve gerçek olarak düşünülebileceğidir. Düşünce (öz) ve gerçekliğin (varoluş) bir aradalığı, söz gelimi Platon'da *İyi* ideasında veya Aristoteles'te *Varlık*'ta temsil edilirken, Spinoza'da *Tanrı veya Doğa* olarak ifade bulmuştur[109].

Öz ve varoluşun bir aradalığı, ister *A A'dır* isterse *var vardır* biçiminde olsun salt özdeşliktir ve hem düşüncenin hem varlığın başlangıcını oluşturur. Spinoza'da, tözün *kendinde (in se)*, *kendinin nedeni (causa sui)* veya *kendiyle kavranan (quod per se concipitur)* biçimindeki ifadeleri hep bu özdeşliğe göndermede bulunur. Tözün özünün varoluşu nasıl gerektirdiği, yani zihnin ideadan varoluşa nasıl geçtiği en azından Spinoza'da açık olup sorunsallaşmamıştır. Kaldı ki buna geçiş de denemez. Daha fazla ve giderek mutlak eksiksizlik taşıyan bir şeyin varolduğu düşüncesi, bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olması gibi açık ve seçik bir düşünceyi ifade etmektedir. Üçgen, onu düşünen biri olmasa da vardır ve düşünülürdür. Tanrı veya töz, görüyle edinilen ilk nesnel öz olması sebebiyle apaçık bilinen ilk varlıktır. Nitekim Spinoza Descartes'ın bir aksiyomunu açımlarken *"... bundan açıkça çıkar ki, içimizde ya da dışımızda olsun, henüz anlamadığımız, kavramı veya doğası [özü] varoluş içeren, düşüncemizin hem varolmaya başlamasının hem de varoluşunu sürdürmesinin nedeni olan bir şey halihazırda zorunlulukla bulunmalıdır."*[110] demiştir.

Spinoza açısından, varoluş ve öz kavramlarıyla düşünüldükte, varoluşun özü gerektirmesi yadsınacak olursa, almaşık olarak bir öncelik-sonralık ilişkisi öne sürülmesi gerekecektir. İlkin, özün varoluştan önce geldiği varsayımında sonuç çelişki içerecektir,

---

[108] Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, *op.cit.*, s. 124.
[109] *Ibid.*, s. 127.
[110] Spinoza, *op.cit.*, C. 1, s. 36.

çünkü zaten özün varoluşu içerdiği kendiliğinden açıktır ve Tanrı'nın *a priori* kanıtını oluşturur, öte yandan varoluştan yoksun bir öz fasılası tözün mükemmelliğine (ki mükemmellikle gerçeklik aynıdır[111]) aykırıdır. İkincileyin, varoluşun özden önce gelmesi (Sartre ile bilinen, ama dizgeli ileri sürümü Hegel'de bulunan pozisyon) de olanaklı değildir. Çünkü yokluktan varlığa geçiş mümkün olmadığına göre, bir şey varsa, o şeyin kendisine göre olacağı, o şeyin nedeni olan bir şeyin de olması gerekmektedir ki bu, özdür. Nedensellik ilişkisini tersine çevirmek, doğal düzeni alt üst etmek ve etkiyi nedeninde olmayan bir şeyden çıkarmak anlamına gelir, dolayısıyla Spinoza'da bu hat zaten yasaklıdır. Nihayetinde öz varoluşu gerektirmeli, ondan çıkarsanmamalı veya onun nedeni olmamalı, eş değişle bir öz konulduğunda dolaysızca varoluşu da konulmalıdır. Töz düşünce olarak vardır, fakat düşünüldüğü için öznel olarak değil, düşünülmesinden bağımsız olması ve hatta düşünmeyi mümkün kılması itibariyle nesnel olarak vardır. Tanrı dışındaki şeyler, yani moduslar içinse öz-varoluş birlikteliği söz konusu değildir. Özleri kendi arasında oluşturduğu ile varoluşların kendi arasında oluşturduğu örüntü, özü ve varoluşu bir olan tek bir tözün iki anlatım biçimini oluşturur[112]. Yani özler özlerle, varoluşlar da varoluşlarla ilişkilidir, fakat bu iki düzen birbiriyle örtüşür ve tözde kapsanır. Söz gelimi insanın *düşünen canlı* gibi bir tanımı da tam olarak özü varoluşla ilişkilendirdiği için belirsizlik taşır.

Ontolojik argümanın belirli bir Tanrı anlayışına uygulanmasının olanaksızlığını, temelde tüm bilginin deneyimle başladığından hareketle, Kant göstermişti[113]. Buna göre, Tanrı'nın mutlak zorunlu varlık olduğu önermesinde, özneye dokunmadan yüklem kaldırıldığında çelişki doğabilir, fakat hem özne hem de yüklem kaldırıldığında herhangi bir çelişki ortaya çıkmayacaktır. Örneğin *Meditasyonlar'da* Descartes'ın *ego*'nun varlığından Tanrı'nın varlığına geçişi ontolojik argümanın böyle bir kullanımıdır ve Kant'ın göstermiş olduğu yönde, önermenin geçersiz olduğu söylenebilir. Öte yandan Spinoza'da ontolojik argüman, ilk nedende uygulandığı biçimiyle (özü varoluş gerektiren veya varolmadıkça kavranamayan şey), Kant'ın eleştirisinden -en azından bir noktaya kadar- sıyrılıyor görünmektedir. Ontolojik argümanının bu biçimi, belki de en özsel biçimi, varlık ve düşünce özdeşliğini göstermektedir. Denebilir ki, düşünce biçimleri

---

[111] *Ibid.*, s. 224.
[112] *Ibid.*, C. 2, s. 22.
[113] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi,* çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1993, s. 290-294.

olarak hem bilim hem de felsefe başlangıç için bir düşünme nesnesi gerektirir, nitekim düşünülecek bir şey yoksa düşünmek de mümkün olmaz. Genel olarak felsefenin veya metafiziğin nesnesi ise özün varoluşu gerektirdiği varlıktır. Onun düşünülür ve duyulur (daha iyisi uzamsal) gibi ayrımları ise sonraki bir işlemle ortaya konabilir, dolayısıyla bu ayrımlar farklı bilimlerin konusunu oluşturacaktır. Ancak kendinde haliyle bir varlık varsayılmadıkça düşünme başlayamaz. Spinoza metafiziğindeki sorun ise, ontolojik argümanın özünü oluşturan düşünce-varlık özdeşliğindeki varlığa, Yeni Platonculuktan aldığı mirasla yetkinlik atfedilmesidir. Yetkin ve tabii edimsel Varlık (bu durumda Tanrı), devinimi olumsuzlamakla varoluşun türetilmesini olanaksız hale getirmekte ve varolanların kendisinde kaybolmasına yol açmaktadır. Varlık'ın yetkin olarak tasarımlanması peşinen saçma olarak nitelendirilebilecek tutum olmasa da devinimin ve tikelliğin hesabını zorlaştırmaktadır. Eğer başlangıca alınan Varlık, Descartes'ın insan için kullandığı *"res" cogitans* tabirinde olduğu gibi belirlenimsizliğiyle ortaya konulsaydı, hatta daha da ötesinde, Varlık'ın bir varsayım olduğu, fakat varsayılmaksızın düşünmenin başlayamayacağı ileri sürülebilseydi, düşünmenin ve varlığın devinimi için yeterli bir hareket noktası oluşturabilirdi. Ancak böyle bir belirtik öne sürüm ne Descartes'ta ne de Spinoza'da bulunur.

1.3. TÖZ ANLAYIŞI

Bilimin veya felsefenin, Antik Yunan'daki biçimiyle *episteme* etkinliğinin çıkış noktası, durmaksızın değişen, oluş ve bozuluşun egemen olduğu bir dünyada değişmenin ardında bir değişmeyen ve kalıcılık gösteren bir şey olup olmadığıdır.

Niteliklerin kendisine yüklendiği ama kendisinin hiçbir şeye yüklenmediği şey olarak töz kavramı da değişimin ardındaki kalıcılığı ifade etmektedir. Söz gelimi İyonya fizikçileri *ilkeyi (arkhê)* basit olduğu düşünülen hava, su gibi maddelerde aramıştır. Yine Parmenides'te bir anlamda oluş yadsınmış, töz olarak Varlık temele alınmıştır. Aristoteles'te ise, birinci anlamıyla başka bir şey için söylenmeyen (başkasına yüklenmeyen) taşıyıcı, ikinci anlamıyla da *form (morphê)* ve *biçim (eidos)* olarak tanımlanmıştır[114]. Kökeni yine antik Yunan'a götürülebilmekle birlikte, özellikle Yeni-Platoncuların etkisiyle Ortaçağ boyunca, tözün Tanrı'yla özdeşleştirildiği bir yaklaşımın

[114] Aristoteles, *Metafizik*, *op.cit.*, s. 159.

hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Tözün en temelde hiçbir taşıyıcı için söylenmeyen veya hiçbir taşıyıcıda olmayan anlamı[115] Kartezyen gelenekte de sürdürülür. Nitekim Descartes için töz, *varolmak için başka bir şeye dayanmadan varolan şey* anlamına gelmektedir.[116] Spinoza'da ise, kendinde olan ve kendisiyle kavranan, yani *kavramı kendisi tarafından oluşturulması gereken başka bir şeyin kavramına dayanmayan* biçiminde tanımlanmıştır[117].

Bir düşünce dizgesinin töz olarak ilk nedene götürülerek ortaya konmasındaki temel sorun ayrımlaşmanın izahıdır. Her şeyin dayandığı ilk neden, kendinin nedeni ve saltık varlıksa, varolanlar bu saltıklıktan nasıl türetilecektir? İlk neden veya töz, Thales'teki gibi su veya Herakleitos'ta olduğu gibi ateş olarak alındığında, asıl sorun, suyun veya ateşin basit olmaması, ateşin ve suyun birer bileşik veya karışım ifade etmesi değil, sudan veya ateşten diğer şeylerin nasıl çıktığıdır. Keza Yeni-Platonculuk'ta varlıktan varolanlara geçiş birin taşarak çoklaşması (sûdur) olarak ortaya konmuştur. Spinoza'nın da etki ve nedenin ortak bir şey içermesi ve ilk neden ya da tanrısal özün etkilerde içerilmesi düşüncesiyle içkin bir tasarım ortaya koyduğu için geleneksel teolojik çerçeveden belli ölçüde ayrılsa da temelde Yeni Platoncu bir çizgede değerlendirilmesi yanlış olmayacaktır.

1.4. TANRI VEYA DOĞA ÖZDEŞLİĞİ

Spinoza tözü Tanrı'yla özdeşleştirirken büyük ölçüde skolastik geleneğin içerisinde düşünmektedir. Öte yandan, Tanrı'yı insanbiçimci yakıştırmalardan arındırması, doğayı Tanrısal öze dâhil etmesi ve öze ilişkin olumlu öne sürümlerde bulunması ile geleneksel teolojik yaklaşımlardan ayrılır.

Teolojide, Tanrı'nın sıfatlarına ilişkin öze ait olanlar (zatî) ile özün belirlenimi olanlar (subutî) arasında bir ayrım yapılır. Buna göre, varlık, sonsuzluk, birlik, biriciklik ve kendinin nedeni olmaklık gibi özsel sıfatlar olumsuzlama belirtir, yani Tanrı'ya yokluk, sonluluk, çokluk, benzerlik gibi sıfatlar yüklenemez. Spinoza da töze ilişkin öne sürdüğü belirlemelerle teolojik bakış açısını bir yere kadar sürdürür; özsel sıfatları doğrudan, insanbiçimci sıfatları ise olanaklı olduğu ölçüde yeniden formüle ederek

[115] Aristoteles, *Kategoriler*, 2. B, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020, s. 11.
[116] Descartes, *Oeuvres de Descartes*, *op.cit.*, C. 8, s. 24.
[117] Spinoza, *op.cit.*, C. 1, s. 187.

dizgesine alır. Örneğin Tanrı için yaşam onun özünden başka bir şey değildir[118]. Yine de Spinoza'nın, düşünsel kronolojisi itibariyle *Cogitata Metaphysica* ile *Ethica* arasındaki farkı dikkate alırsak, insanbiçimci yakıştırmaları, bilhassa imge ve idea arasındaki ayrımdan ötürü, bütünüyle dizgesinin dışında bıraktığını söyleyebiliriz.

Ay-altı ve ay-üstü arasındaki hiyerarşik bölümleme dikkate alındığında organik evren tasarımı içerisinde, ontolojik ve aksiyolojik konumu itibariyle doğa dünyası tinsel dünyaya nazaran daha düşük bir düzeyde yer almaktaydı. Kopernik'le özekte kayma gerçekleşince, hiyerarşi düşüncesinin terk edilmesinin de yolu açılmış oldu. Spinoza da döneminin mekanik evren tasavvurunun yadsınamayacak etkisiyle, uzamlı töz olarak doğayı tanrısal doğaya dâhil etmiştir. *"[Maddenin/uzamlı tözün] neden tanrısal doğaya layık olmadığını bilmiyorum."*[119] der Spinoza. Zira tözün özünü oluşturan şey olarak uzamı etkin doğa altında tasavvur ettiğinden edilgi ve bölünebilirlik itirazlarına karşı önlemini baştan almıştır. Bu doğrultuda denebilir ki, Tanrı elbette bir cisme veya bedene iye değildir, fakat uzam, tözsel olarak sınırsız, bir ve bölünmez iken ondaki ayrımlaşmalar kipsel olarak algılandığı sürece Tanrı veya Doğa özdeşliğine halel getirmez. Spinoza, uzama atfettiği konumla geleneksel hiyerarşiyi alt üst etmiş değildir, ancak düşünsel olanla uzamsal olanı eşitlemiş ve bu yönüyle aşkın Tanrı tasarımından ayrılmıştır. Bu husus, onun, söz gelimi, dışsal veya tanrısal bir müdahaleyle doğanın işleyişinin dışına çıkılması anlamında mucizeleri yadsımasında belirgindir[120]. Neticede Spinoza, *Tanrı veya Doğa (Deus sive Natura)* özdeşliğiyle (ki Descartes'ta da bulunur[121] ancak hiçbir zaman öne çıkarılmamış ve Spinoza'nın gittiği yönde işlenmemiştir) biri uğruna diğerini harcayan yaklaşımlardan ısrarla kaçınmaya çalışmıştır. Sonraki dönemlerde sorunsallaşacak aşkınlık-içkinlik veya idealizm-materyalizm gibi ikilikler Spinoza'da belirtik değildir[122].

---

[118] *Ibid.*, s.127.
[119] *Ibid.*, s. 201.
[120] Teolojik incelemesinde mucize konusuna ayrı bir bölüm ihdas eden Spinoza, mucizelere inanmanın nedenlerin bilgisine sahip olmamaktan kaynaklandığından hareketle tanrısal ve tabii düzenin sabit ve değişime kapalı olduğunu ve bu düzenin dışına çıkmanın olanaksız olduğunu savunur. *Bkz. ibid.*, s. 86-103.
[121] *"(...) Deus aut natura (...)" Bkz.* Descartes, *Oeuvres de Descartes*, *op.cit.*, C. 8, s. 15. Descartes, bir Cizvitli olduğundan veya belki de Galileo'nun başına gelenlerden çekindiğinden, Tanrı'ya *sonsuz (infinitus)* derken doğaya sonsuz değil *belirsiz (indefinitus)* diyebilmiştir. *Bkz. ibid.*
[122] Örneğin Tatián'ın Spinoza okuması, her ne kadar bir yere kadar ihtiyatlı olsa da genel olarak, içkinlik karşısında aşkınlığı, materyalizm karşısında idealizmi dışarıda tutar. *Bkz.* Diego Tatián*, Spinoza: Bir Başlangıç,* 2. B, çev. Ali Dokuzlu, Ankara: Dost Yayınları, 2019, s.56-59. Oysa bu karşıtlıklar Spinoza'da,

Spinoza tözün özüne ilişkin olumlu bir öne sürüm olarak, gücün Tanrı'nın bizzat özü olduğunu ifade etmektedir[123]. İlk bakışta eksikliğin olumsuzlamasıyla elde edildiğinden olumlu bir belirlenim olmadığı söylenebilirse de gücün, düşünce ve uzam özniteliklerinin tözün özünü oluşturması itibariyle, tözün idea ve cisim olarak etki çıkarması anlamında olumlu olduğu düşünülebilir. O nedenle burada *güç (potentia)* gizillik değil, ama edimsellik imler. Edimsellik de öncesiz-sonrasız bir neden olarak tözden sonsuzca etki doğması anlamına gelir. Ayrıca, tözün edimdeki gücü ise zorunlulukla koşullu olup kralların sahip olduğu siyasal güçte olduğunun aksine istençle ilişkili değildir, dolayısıyla olumsallık içermez[124].

1.5. TÖZÜN İKİ NİTELİĞİ: DÜŞÜNCE VE UZAM

Fizikte yadsınmasıyla, tözün niteliklerine Spinoza metafiziğinde yer açıldığını söyleyebiliriz. Spinoza da *düşünce (cogitatio)* ve *uzam (extensa)* olarak iki nitelik varsaymış, bunların tanrısal özü oluşturduğunu öne sürmüştür.

Spinoza, *özniteliği (attributum)*, *aklın tözle ilgili onun özünü oluşturan olarak*[125] *algıladığı şey* biçiminde tanımlamıştır[126]. Bir şeyin taşıdığı gerçeklik düzeyi iye olduğu nitelik nispetincedir[127], o nedenle sonsuz töz sonsuz nitelikten veya yüklemden oluşmalıdır. Gerçekte sonuz yüklem varsa da bunların ikisi, düşünce ve uzam bilişe açıktır. Töz düşünce yüklemiyle idealara ve dolayısıyla zihne, uzam yüklemiyle de cisimlere ve dolayısıyla bedene temel teşkil etmektedir. Genel olarak, düşüncenin idea veya kavram oluşturan zihinsel edimi, uzamın da en, boy ve derinlik boyutlarında hacimsel yayılımı belirttiğini söyleyebiliriz.

---

uyumlulukları tartışmalı olsa da, biri diğerine harcanmaksızın bir arada bulunur. Spinoza'da içkinliğin öne çıkarıldığı doğrudur, ancak bu noktada önemli olan salt içkinliğin bir aşkınlık, salt aşkınlığın da bir içkinlik anlamına geldiğini, tıpkı mutlak varlığın yokluk, mutlak yokluğunda varlık anlamına gelmesi gibi, kavramaktır.

[123] Spinoza, *op.cit.*, C. 1, s. 215-216.

[124] *Ibid.*, s. 225-226.

[125] Tanımda kullanılan *tanquam* zarfına *"güya, -mış gibi"* anlamını yüklemenin ne dilsel ne de felsefi bir gerekçesinin olmadığını düşünüyoruz. Neden böyle bir nüans bulunduğuna ilişkin, diyebiliriz ki, geleneksel teolojide tözün niteliklerinin (Tanrı'nın sıfatları) bilenebileceği, özün ise (Tanrı'nın zatı) bilinemeyeceği varsayılıyordu, Spinoza ise söz konusu iki niteliği metafiziğe (tözün özüne) taşıması itibariyle geleneksel yaklaşımdan ayrılmış ve fakat öze ilişkin sadece iki niteliğin bilişe açık olduğunu bildirerek geleneksel yaklaşımı belli ölçüde sürdürmüştür.

[126] *Ibid.*, s. 187.

[127] *Ibid.*, s. 192.

Düşünce ve uzam ayrımı Kartezyen felsefede temel bir konuma sahiptir. Descartes düşünce-uzam ikiliğini, metafizikte iki ayrı tözü asıl töz olan Tanrı'da birleştirerek, fizikte ise kozalaksı bezde kesiştirerek aşmaya çalışmıştır. Tözün sayıca iki olması ile beden ve zihnin anatomik bir bağlantısının kurulması Spinoza'da temel bir eleştiri konusu olmuştur. İkilik problemini Spinoza *paralelizm* denen bir tözün iki niteliği yaklaşımıyla çözmeye çalışmıştır. Bir kere, her öznitelik, tözün doğası gereği, kendisi aracılığıyla kavranması gerekmektedir[128]. Yani biri diğerine başvurularak anlaşılamaz. Ayrıca idealların düzen ve bağlantıları şeylerin düzen ve bağlantılarıyla özdeş kılınmıştır, yani düşünen ve uzamlı tözler aslında tek bir tözün iki farklı anlatımıdır[129]. Uzam ve düşünce arasında ne zamansal ne de mantıksal bir ilişki vardır, nitekim ortada iki şey yoktur.

Spinoza monizminin Descartes eleştirisinde ne denli radikal olduğu tartışmaya açıktır. Zira ikilik terk edilmiştir, fakat birliğin nasıl kurulduğu açık kılınmamıştır; bu açıdan Spinoza'nın hamlesi ilerlemeyi içermeyen bir düzeltme olarak kalır. Geleneksel mantık eleştirisinde, özlerle varoluşlar veya idealarla cisimler arasında ilişki kurulmasının yadsındığını, böyle bir ilişkinin sonu bilinmeyen bir yola götürdüğünü hem Descartes hem de Spinoza için göstermiştik. Fakat bu kez bir birlik sorunu ortaya çıkmıştır: Öz ve varoluş birlikteliği ontolojik argümanla (ki ontolojik argümanın kendisi tartışılmamıştır) temellendirilmişti, ancak eş zamanlı olarak, düşünen şeyin uzamlı, uzamlı şeyin de düşünen olması, temellendirilmemiş görünmektedir. Daha belirtik ifade edilirse, ilkin, düşünce ve uzamın tözün özünde ilişkisiz bir şekilde bir arada bulunması nasıl mümkündür? Bir ilişki yoksa birlik gerçek değil soyuttur, denebilir. Dahası, düşünce düşünüldüğü için kavranabilir, oysa uzam nasıl kavranacaktır? Düşünüldüğü için kavranır denemez, zira düşünce ve uzamsal nedensellikler paralel olmalıdır. Yani düşünce yükleminin bilişe açıklığı anlaşılabilirse de uzamınki düşünce denli anlaşılır görünmemektedir. İkincisi, aynı şekilde, insanın zihin varlığı olduğu anlaşılabilirken beden varlığı olması nasıl bilinebilir? Yine, düşüncenin nesnesi olması itibariyle bedenin bilinebilir olması yollu yanıta izin verilmez. Zihnin bedeni bilebilmesi, eş deyişle bedendeki etkilenişlerin bilincine varabilmesi paralel nedensellikte bir kesişme noktasına işaret ediyor görünmektedir. Organik dünya görüşündeki içkin akıl düşüncesinin aşkınlığı açıklayamaması gibi mekanik dünya görüşünün aşkın akıl veya düşünce anlayışı

[128] *Ibid.*, s. 193.
[129] *Ibid.*, s. 227-228

içkinliği açıklayamamış, dolayısıyla ayrım yalın karşıtlık düzeyinde kalmış görünmektedir.

1.6. SONSUZDAN SONLUYA: BELİRLENİM-OLUMSUZLAMA BAĞINTISI

Düşünce ve uzam ikiliği sorununun daha dakik bir tartışması için sorunun kökenine, yani sonsuz-sonlu[130][131] ilişkisine bakmak iyi bir yol olabilir. Zira sonsuzun kendi dışına nasıl çıktığı, bir bakıma, felsefenin görevidir[132].

Spinoza sınırlıyı doğası aynı olan başka bir şey tarafından sınırlanabilen, sonsuzluğu ise, *yalnızca sonsuz şeyin tanımından zorunlulukla çıktığının kavranması ölçüsünde varoluşun kendisi* olarak tanımlanmıştır[133]. Sonsuzluğun bizzat varoluş olması sürenin ve hatta mutlak zamanının da yadsınmasını gerektirmektedir. Bu iki tanım birlikte ele alındığında ise, sınırlılık ya da sonluluğun çokluk alanına, yani ikincil (dolaylı-sonlu) moduslara ait olduğu, sonsuzluğun ise yüklemleri ile onlardan dolaysız ve dolaylı olarak çıkan moduslarla birlikte töze ait olduğu sonucu çıkar. Yani sonlu-sonsuz sorunu tam olarak sonsuz moduslardan sonlu moduslara geçişte baş göstermektedir. Spinoza, hem her şeyin Tanrı tarafından belirlendiğini (26. önerme), hem de her tekil (sınırlı ve belirli) şeyin, yine tekil olan bir başka nedenle belirlendiğini (28. önerme) söylemektedir[134]. Burada, her tekilin nedeni bir başka tekilse, (ilk) tekil şeyin sonsuzdan nasıl türetildiği sorusu ortaya çıkar. Sonsuz moduslar arasındaki dolaysız-dolaylı ayrımının kavramsal bir

---

[130] Tezde, genel olarak, *aeternus*'u *sonsuz* veya *öncesiz-sonrasız* ile, *infinitus*'u bağlama göre *sınırsız* veya *sonsuz* ile ve *indefinitus*'u ortaç değil de sıfat olarak kullanıldığında *belirsiz* sözcüğüyle karşıladık. Aynı şekilde, *finitus*'u bağlama göre *sonlu* veya *sınırlı* sözcükleriyle, sıfat olarak *definitus*'u ise *belirli* sözcüğüyle karşıladık. Kullanılan terminolojinin esnekliği ve ayrıca *aeternus*'un aynı kökten zıttının olmaması Spinoza okumalarında kafa karışıklığına meydan verebilmektedir. *Sonsuzluk (aeternitas)* bir başlangıç veya sona referans vermeksizin edimsel varoluşu ifade eder, dolayısıyla tözün varoluşuyla ilgilidir. Sonsuzluğun tersi de belirsiz varoluşla modus alanına aittir. Sınırlılık-sınırsızlık ise bir şeyin aynı cinste bir başkasıyla ilişkisinde, yani bir *sınır* söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Söz gelimi töz tek olduğu için sınırsız, bir beden başka bedenler de olduğu için sınırlıdır, hatta tam da bu başka bedenlerle sınırlanmıştır.

[131] Spinoza sonsuz-sonlu ilişkinin açıklanmasında imgesel ve ussal diyebileceğimiz bir ayrıma dayanır. Buna göre, söz gelimi niceliksel sonsuzluk imgesel sonsuzluktur ve esasında bir soyutlamaya dayanır. Bu bölümde ele aldığımız ise tözün özüne ilişkin olup *edimdeki sonsuzdur (infinitus actu)* ve söz konusu ayrıma göre ussal sonsuzluğa tekabül etmektedir. *Bkz. ibid.*, C. 2, ss. 210-215 (Epistola XIX.).

[132] G. W. F. Hegel, *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi 1: Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, 5.B, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2020, s. 193.

[133] Spinoza, *op.cit.* C. 1, s. 187-188.

[134] *Ibid.*, s. 208.

ayrım olduğunu düşünürsek sonlu ve sonsuz arasındaki ilişki sorununu, sorunu etkin ve edilgin doğalar arasındaki ilişkiye genişleterek ele alabiliriz.

Spinoza bir taraftan Tanrı'nın yakın neden olduğu, her şeyin O'nun tarafından belirlendiği ve hatta her şeyin O'nda olduğunu, diğer taraftansa her tekil şeyin etkin nedeninin başka bir tekil şey olduğu, bu başkasının da bir başkası tarafından belirlendiği ve bunun da sonsuza kadar sürdüğünü ileri sürer. Burada şöyle bir açmaz belirir: İlk seçenekte, Tanrı tekil şeylerin nedensel zincirine katılır, yani ilk etkin neden olur, fakat böylelikle aşkınlık öne çıkarılmış ve Tanrı uzak neden haline gelmiş olur. Bu yol Spinoza için kapalıdır, çünkü içkinlik anlayışı gereği her şey Tanrı'da olmalıdır. Almaşık olarak, tekil şeylerin nedenselliğini görünüş kabul etmek gerekir, yani her tekil şey Tanrısal özün bir yansıması olmak durumundadır. Tekil şeyler gerçek olsa, bu gerçekliklerini/olgusallıklarını Tanrı'dan alacaklar ve aldıkları şey nispetince de Tanrı'nın eksiksizliğinde azalma olacaktır. Başka bir deyişle, tekil şeylerin gerçek olması, sonsuz şeyin kendisinde bir olumsuz öğe (eksiklik) taşımasına bağlıdır, bu ise eksiksizlik ve sonsuz olumlu töz fikriyle bağdaşmaz. Kısaca sonsuz olan salt kendilikse bu kendilikte hiçbir başkalığa yer yoktur, dolayısıyla sonlu varlıklar ve evren gerçek değildir. Buna karşın Spinoza tekil şeylerin gerçek değil de görünüş olduğunu hiçbir zaman öne sürmez. Tekil şeyler sadece töze nispetle daha az eksiksizlik ve olgusallık taşır, ama yine de taşır. Dolayısıyla bu yol da kapanmış olur. Temelde sorun, Spinoza'nın ontolojik argümanı kullanma biçimi itibariyle başlangıca yetkin ve eksiksiz varlığı koymasından kaynaklanmaktadır. Sözgelimi Aristoteles'in, en azından fiziğinde, madde-biçim öğretisi itibariyle, başlangıca kuvve olarak maddeyi aldığı için bu sorundan belli ölçüde sıyrıldığını söyleyebiliriz. Oysa Spinoza'da töz en yetkin ve eksiksiz durumdadır, salt olumluluktur, dolayısıyla onda gerçek bir devinim, eş deyişle sonlu/belirli varlıkların üretim olanağı dışlanmış görünmektedir.

Literatürde ısrarla göz ardı edildiği için, tezin ana konusuna giden yolu uzatmak pahasına, Hegel'e başvurmanın sorunun anlaşılmasında bir açılım sağlayabileceğini düşünüyoruz. Hegel özetle[135], kurgul yöntemi çerçevesinde, varlık ve yokluk karşıtlığının oluşta kaldırılmasına koşut olarak, kendinde sonsuz (olumlu) ile sonlu (olumsuz) arasındaki karşıtlığınn gerçek sonsuzda (olumsuzun olumsuzu) ortadan kaldırıldığını öne

[135] Hegel, *Küçük Mantık*, *op.cit.*, s. 190-196.

sürmektedir. Buna göre, olumsuz sonsuzlukta, bir şeyin sonsuza kadar gitmesi, gerçekte bir sonluyla karşılaşma ile neticelenir, yani sonsuz sınırladığı şeyle koşullu olduğu için gerçek sonsuz değildir, çünkü sonlu nihayetinde ortadan kaldırılmamıştır. Oysa sonlunun olumsuzlaması olarak *sonlu olmayan* momenti gerçek sonsuzluğu ifade eder. Bu doğrultuda, Spinoza'da sonlunun, daha özelde fiziğin veya evrenin imkânı konusu, Hegel'in *akozmizm* eleştirisi[136] çerçevesinde yeniden düşünülebilir. Bir kere, Spinoza *naturans-naturata* ayrımını temel almaktaydı. Bu açıdan doğanın etkin yanı ve edilgin yanları arasında tözsel bir ayrım bulunmamaktadır, ki zaten etkinlik ve edilginlik bu ayrımı dışlar. Tüm varlıklar töz ve moduslardan ibaret, moduslar da töz karşısında edilgin olduğundan, gerçekte sadece töz veya Tanrı vardır. Her şey Tanrı'da olduğu için sonlular, Tanrı'nın varoluşunda edimsel gerçekliğini yitirmiş olarak kalır. Bu pozisyon, bir yönüyle, Spinoza'yı varlığı tüm katılığıyla temel alan Parmenidesçi bir çizgiye yaklaştırır. Fakat yine de bu, Spinoza'nın kabullenemeyeceği bir sonuç olup durum o kadar da basit görülmemelidir, çünkü Spinoza doğayı Tanrı'yla özdeş kılarak, bir anlamda, aslında doğanın gerçekliğini vurgulamak istemişti.

Spinoza, bir mektubunda kısa bir pasajda madde-şekil ilişkisini tartışır[137]. Burada, madde bütün haliyle ve sınırsız düşünüldüğünde bir şekle sahip olmadığı, şekle sahip olduğunda ise kendisi olmayanın yadsıması olarak belirlenim kazandığı ifade edilir. Buna göre, bir şekil kavrandığında veya madde belirlenim kazandığında, bu belirlenim bir sınıra gönderme yapar. Yani madde bir şekle belirlendiğinde, bu belirlemeyi belirleyen şeklin sınırıdır; sınırın içi (şekil), sınırın dışı (madde) tarafından belirlenir, dolayısıyla şeklin belirlenmesi şekil olmayanın yadsımasını gerektirmektedir. Örnekte görüldüğü gibi belirlenimin yadsıma oluşu, eğer yadsımanın yadsıması momentine geçişi içerseydi ve genelleştirilerek bir ilkeye dönüştürülseydi, yani sonlulara olduğu kadar sonsuza da uygulansaydı (muhtemel ki Hegel'in demek istediği budur[138]), Spinoza'nın dizgesi yoksun olduğu sonsuzun edimsel devinimine kavuşabilirdi. Nitekim tözün sonsuzluğunu belirten önermede Spinoza, sonlunun kısmi olumsuzlama, fakat sonsuzun mutlak olumlama olduğunu ileri sürer[139]. Sonsuzun mutlak olumlama olması, ontolojik

---

[136] *Ibid.*, s. 280-281; Ayrıca *bkz.* Hegel, *Felsefe Tarihi: Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe*, C. 3, çev. Doğan Barış Kılınç, İstanbul: NotaBene Yayınları, 2021, s. 257.
[137] Spinoza, *op.cit.*, C. 2, s. 298-299. Tersi bir uslamlama için: *Bkz. ibid.*, C. 2, s. 266.
[138] Hegel, *Felsefe Tarihi, op.cit.*, s. 239-252.
[139] Spinoza, *op.cit.*, C. 1, s. 190.

argümanın genişlemesi itibariyle bir olumsuzlama öğesi içermemesi, tam da sonsuzun yalın katılığının sergilenişidir. Descartes, *sonsuz (infinitus)* hakkında tartışılmaması ve sınırlandıramadığımız şeylerin belirsiz *(indefinitus)* kabul edilmesi gerektiğini söylemişti[140]. Spinoza da bu buna büyük ölçüde uymuş görünüyor; öyle ki varlık olumsuzlama içermeyen bir belirlenim olarak kavranmış, belirlenimin yadsıma oluşu örtük veya içeriksiz kalmıştır.

2. EDİLGİN DOĞA: MODUS ÖĞRETİSİ

Moduslar ilinekselliği ifade ettikleri ölçüde doğanın edilgin yanını oluştururlar. Moduslar tözün farklı görünümleridir; töz kalıcılığı sağlarken, moduslarsa değişimi meydana getirir. Töz nasıl kendinde ve kendisiyle kavrananansa, modus da *başkasında (in alio)* ve *başkasıyla (per alium)* kavranandır.

Moduslar dolaylı-dolaysız şeklinde, dolaylı moduslar da sonlu ve sonsuz olarak ayrımsanırlar[141]. Düşünce yüklemi altındaki dolaysız-sonsuz kip sonsuz akıl, dolaylı-sonsuz kip idealar bütünü ve dolaylı-sonlu kip de belirli bir ideadır. Uzam yüklemi altında, dolaysız-sonsuz kip devim ve dinginlik, dolaylı-sonsuz kip evrenin yüzü ve sonlu-dolaylı kip ise cisimdir. Töz, kipleşmeleriyle, bir yandan zihinler/idealar düzenini bir yandan da cisimler/bedenler düzenini oluşturur. O nedenle her şey altında kavrandığı yüklem üzerinden tözü neden alır[142]. Bu iki düzen ve bağlantı, bir ve aynı şey olup tözün bilinen iki farklı anlatımını ifade etmektedir [143]. Özel moduslar olarak bileşik bir idea olan zihin ile yine bileşik bir cisim olan bedeni ise insanın doğası başlığında inceleyeceğiz.

2.1. İDEA ÖĞRETİSİ

Tözün özünü oluşturan bir yönüyle düşünce niteliği olduğundan, eş deyişle Tanrı, ona bir zihin atfedilemese de, *düşünen bir şey*dir ve onun özünden dolaysızca çıkan sonsuz bir akıl vardır. Yani *sonsuz akıl (intellectus infinitus)* tözün düşünce niteliği altındaki dolaysız ve sonsuz kipidir. Bu kip aynı zamanda dolaylı ve sonsuz olan ve sonlu-belirli zihinler bütününü ifade eden sonsuz bir idea/zihin kümesi oluşturur, yani bu

---

[140] Descartes, *Oeuvres de Descartes, op.cit.*, C. 8, s. 14.
[141] Copleston, *A History of Philosophy: Modern Philosophy: Descartes to Leibniz,* C. 4, Image Books, New York: 1963, s. 223.
[142] Spinoza, *op.cit.*, C. 1, s. 227.
[143] *Ibid.*

kümede sonsuzca tekil idea/zihin bulunur. İdea kümesi veya bütünü Spinoza'da doğrudan ifade edilmemiştir, fakat uzam yüklemi altındaki dolaylı-sonsuz modus olan evrenin yüzü mantıksal bir fazlalık değilse, bir idealar bütünü varsaymamak mantıksal eksiklik olacaktır.

Spinoza'nın ideadan ne anladığını saptamak için bazı ayrımlara dikkat etmek gerekmektedir. Birinci ayrım tümellere ilişkindir[144]. Spinoza'daki idea, Aristotelesçi anlamda tümel değildir; zira mantık eleştirisinde tümel-tikel bağlantısı öz ve varoluşu birbiriyle irtibatlandırdığı için yadsınmıştı. İkinci ayrım ideanın imge ve sözcükten farkı konusundadır[145]: İmge ve sözcükler bedensel devinimden, idealarsa zihnin ediminden kaynaklandığından idea ve diğerleri arasında özsel bir ayrım mevcuttur. Spinoza *"Bir şey, imge ve sözcükler olmaksızın, yalnızca aklın kendisince algılandığında anlaşılır."*[146] *der.* Dahası imgeler uydurma ideaya kaynaklık oluşturmaktadır. İmge imge olarak (ve sözcük de sözcük olarak[147]) alındığında aslında bir yanılgı ortaya çıkmaz, sorun imgeyi ideayla karıştırmaktır. Spinoza ideayı, zihnin (Tanrı'nın sonsuz aklının) kavramı olarak tanımlar[148]. *A priori* gösterildiğinde, töz bir olduğu için tözün ideası da birdir ve bu tek ideadan da sonsuz sayıda idea çıkar ki bunlar düşünce yüklemi altındaki modusları oluştururlar. *A posteriori* gösterilirse de tekil idealar başka idealarca nedenlenir, bu şekilde sonsuza kadar gider ve bir biçimde Tanrı'nın ideasına veya özüne bağlanır. Kısaca, idealların nedeni nihayetinde tanrısal özdür, tersten de tanrısal öz idealar biçiminde etkir, denebilir.

Spinoza düşüncesinde gerçek bir ideanın nesnesiyle örtüşmesi[149], başka deyişle düşünce ve varlığın mütekabiliyeti bir aksiyom olarak ortaya konur. Uzamlı bir şeyin, yani cismin nedeni bir idea değil, fakat başka bir cisimdir. Ama bu cisme eş düşen bir idea vardır ve onun nedeni de başka bir ideadır. Bu iki neden-etki dizgesi, aslında tek bir dizge olup aynı gerçekliğin düşünsel ve uzamsal iki anlatımını oluşturur. Upuygun idea da kendi düzenlerindeki biçimiyle yani kendinde haliyle ideayı gösterir ve gerçek bir

---

[144] *Ibid.*, s. 255.
[145] *Ibid.*, s. 264-265.
[146] *Ibid.*, C. 3, s. 69.
[147] Spinoza sözcük ile kavram veya dil ile düşünce arasında net bir ayrım yaptığını, amacının sözcüklerin anlamını değil şeylerin doğasını (öz/tanım/idea) açıklamak olduğunu söyleyerek dile getirir. *Bkz. ibid.*, C.1, s. 321.
[148] *Ibid.*, s. 223.
[149] *Ibid.*, s. 188.

ideanın tüm özelliklerine ve içsel anlamlarına sahiptir[150]. Tekil şeye denk düşen idea veya nesnel öz, nesnesinden veya biçimsel özünden ayrı olarak *kendisi aracılığıyla akledilir bir şeydir (per se aliquid intelligibile)*[151]. Önemli olan idea zihinde yer aldığı sürece kesinlik oluşturmasıdır. İdeanın başka bir referansa, söz gelimi uzamsal bir modusa ihtiyacı yoktur. Bu, özler ve varoluşlar arasında ilişki kurma girişimi olacaktır ki temel öncüller itibariyle terk edilmiş bir pozisyondur. Spinoza aklın temel özelliğine ilişkin *"(...) kesinlik içerir, yani şeylerin biçimsel olarak varolduğunu bilir, o kadar ki şeyler [aklın] kendisinde nesnel olarak içerilir."*[152] demektedir. İdea ve nesnesi arasında bir örtüşme olsa da bilme etkinliği nesneden yola çıkarak ideaya ulaşmak biçiminde bir yol izlemez, doğrudan ideayla temas kurmak, yani -nesnel- özü kavramak, daha doğrusu görmek kesin bilgiye ulaştırır. O nedenle kesinlik nesnel özün kendisidir[153].

2.2. MADDE (CİSİM) ÖĞRETİSİ

Tözün uzam yüklemi altında kipleşmesi düşünce yüklemine koşut olarak sırasıyla devim ve dinginlik (dolaysız-sonsuz), bütün olarak evrenin yüzü (dolaylı-sonsuz) ve cisim (dolaylı-sonlu) biçimindedir.

Spinoza'da Tanrı, ona bir beden atfedilemese de, düşünen bir şey olduğu gibi aynı zamanda uzamlı bir şeydir. Tözün uzam yüklemi altında dolaysız ve sonsuz kipi ise devinim toplam miktarı veya oranıdır. Tüm cisimlerin ya devinim halinde olduğu ya da durağan kaldığı bir aksiyom olarak konulur[154]. Dolaylı-sonsuz kip ise cisimlerin oluşturduğu düzeni ifade eden *bütün olarak evrenin yüzüdür (facies totius universi)*[155]. Cisimlerin birbirini etkilemesi ve bunun da sonsuza dek sürmesi, tüm doğanın tek birey olarak kavranmasına olanak tanır[156].

Aristoteles'te oluş ve bozuluşu konu edinen fizik, temel belirlenimleri toprak, su, hava ve ateş olan, bir olumsuzluk yönünü (gizillik) içerisinde barındıran, dolayısıyla devinebilen, devindikçe de edimselleşen bir madde anlayışına dayanıyordu. Aristoteles'e göre, oluş sürecinin başlangıç noktası olarak madde, nicelik veya nitelik gibi bir kategori

---

[150] *Ibid.*, s. 224.
[151] *Ibid.*, C. 2, s. 16.
[152] *Ibid.*, s. 40.
[153] *Ibid.*, s. 17.
[154] *Ibid.*, C. 1, s. 234.
[155] *Ibid.*, C. 2, s. 332.
[156] *Ibid.*, C. 1, s. 238.

değil, kategorilerin kendisine yüklendiği bir olanaktır. Yani uzam da maddenin kendisi değil, maddeye yüklenen nicelik olarak ortaya konmuştur. Öte yandan madde, ilinekleri mümkün kılan rastlantısal unsurdur. Burada önemli olan, ayrımlaşmanın izahıdır. Aristoteles bunu gizillik taşıyan ve doğası/niteliği farklı olan dört temel maddeyle sağlamıştır. Karşıt pozisyonu Descartes, *"(...) cisimli şeyler için her türden bölünebilirliği, şekillenebilirliği ve devinebilirliği ifade eden, geometricilerin nicelik dediği ve kendi tanıtlamalarının nesnesi olarak aldıkları şey dışında başka hiçbir madde tanımadığımı açıkça beyan ediyorum"*[157] diyerek dile getirmiştir. Descartes, hız ve büyüklüğü ters orantılı çeşitli parçacıklardan söz etse de bunlar nitelikçe değil nicelikçe ayrımlaşırlar. Yani madde uzayda bulunuyor değildir, bilakis uzayın kendisidir. Spinoza ise, diğer metinlerde biraz daha gevşek, fakat yine sık olmayan bir kullanım görülebilse de, *Ethica*'da *madde (materia)* terimine sınırlı bir bağlam içerisinde yer vermiştir. Bunda temel olarak Aristotelesçi tözsel bölünebilirlik içerimi itibariyle maddenin uzamsal ve mekanik evrenle bağdaşmadığı fikrinin etkisi vardır. Duyulur nitelikler tümüyle imgesel temsille malul olduğu için maddesel dünya akıl aracılığıyla ve töz olarak kavranmalıdır. Nitekim Spinoza şöyle söyler:

> "Böylece bizim tarafımızdan sıklıkla ve daha kolay yapıldığı üzere imgelemde olduğu gibi niceliğe yönelirsek, onu sınırlı, bölünebilir ve parçalardan ibaret buluruz, ancak ona akılda olduğu gibi yönelirsek ve onu, çok zor yapıldığı üzere, töz olarak kavrarsak, o zaman onu, hâlihazırda yeterince tanıtladığımız gibi, sınırsız, bir ve bölünmez olarak buluruz. Bu, imgelem ve aklı ayırmayı bilen herkes için yeterince açık olacaktır; özellikle de maddenin her yerde aynı olduğuna, çeşitli biçimlerde etkilenmiş olarak kavramadıkça parçalarının ayrılmadığına, yani parçalarının gerçek değil kipsel olarak ayrıldığına bakılırsa."[158]

Cisim, tözün özünü (uzamsal doğayı veya tözün uzanım gücünü) dışa vuran bir kiptir. Geometrik türetim yoluyla ise, *"(...) nokta, parçası olmayan bir şeydir. Çizgi, genişliği olmayan uzunluktur. Yüzey, sadece uzunluk ve genişliktir. Cisim ise uzunluk, genişlik ve derinliktir. Buna göre cisim, miktarların en tamıdır."*[159] biçiminde ifade edilebilir. Madde, daha doğrusu uzamsal evren, böyle anlaşıldığında, en, boy ve derinlik olarak kipleşen ve nihayetinde niceliğe indirgenebilen bir yapıda olacaktır. Bu noktada,

---

[157] Descartes, *Oeuvres de Descartes*, *op.cit*., C. 8, s. 78-79.
[158] Spinoza, *op.cit.*, C. 1, s. 200.
[159] İbnü'l Heysem, *Semeretü'l-Hikme: Geometriye Giriş*, çev. Muhammet Ali Koca, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022, s. 74.

ayrımlaşmanın nasıl tesis edildiğini ve *conatus* kavramının fizikteki temelini görmek bakımından Spinoza'nın fizik anlayışına biraz daha yakından bakmakta yarar olduğunu düşünüyoruz.

2.3. DEVİNİM VE EYLEMSİZLİK

Spinoza'nın fizik anlayışı, metafizikte olduğu gibi büyük ölçüde Kartezyendir. Bu husus, onu Kartezyen kökenlerden koparma yönündeki girişimlere rağmen neredeyse yalındır; öyle ki onun, erek neden konusundaki net tutumunda veya düalizmi düzelttiği monizm vurgusunda görüldüğü üzere, Descartes'tan, daha iyi bir Kartezyen olmakla ayrıldığını dahi söyleyebiliriz.

Kartezyen fizik Aristotelesçi fizikten temel ilkeler itibariyle önemli ölçüde ayrışır. Kartezyenlerin Aristoteles'ten ayrıldıkları yerleri, konu bağlamı itibariyle, şöyle sıralayabiliriz: Birincisi, Aristoteles'te gök cisimlerinin devinimi yer değiştirme türündedir ve yön itibariyle de döngüseldir. Çünkü mükemmel cisimler için sonsuzluk, karşıtı olmayan dairesel hareketle olanaklı görülmüştür. İkincisi, oluş ve bozuluşa konu olan şeyler ise, başka bir nedenle zorlanmadıkça, doğasına göre devinirler. Cisimlerin doğal konumu onların erekleri olup sükûn buldukları noktadır. Doğal hareket, özellikle canlılarda, içsel olup olanağın işlerlik ve edimsellik kazanması biçiminde farklı bir boyut kazanır. Üçüncüsü, cansız varlıklarda etkin neden (hareket ettirici), cisme aşkın ama onunla birliktedir[160]. Buradaki sorun, atılan cisimlerin devinimi nasıl devam ettirdikleridir. Aristoteles'in yanıtı, atılan cisimlerin, kendilerini devindirenden ayrılmalarına rağmen devinime devam etmelerinin sebebi devindiricinin devinene hava veya su gibi şeylerle devinimi aktardığı yönünde olmuştur[161]. Genel olarak doğal hareket düşüncesi ve ayrıca birlikte atılan cisimlerin devinimine ilişkin Aristotelesçi yanıt (*impetus* kuramı gibi bazı denemelerle kurtarılmaya çalışılmasına rağmen), Yeniçağ'da eleştiri konusu olmuş ve yerine eylemsizlik fikri getirilmiştir. Eylemsizlik ise, Spinoza'nın *conatus* kavramının fizikteki temelini oluşturmaktadır.

Descartes, duyuların cismin özüne ilişkin bilgi vermediği, cismin özünün duyulur nitelikler değil uzam olduğu, cisimlerin niceliklerle ayrılabileceği, boşluğun olmadığı,

---

[160] Aristoteles, *Fizik*, *op.cit.*, s. 311.
[161] *Ibid.*, s. 415.

yer ile göğün tözsel olarak ayrılamayacağı, cisimlerin sonsuza dek bölünebileceği ve toplam devinim miktarının sabit olduğu gibi bazı ön açıklamaların ardından ilk doğa yasasının eylemsizlik olduğunu öne sürer. Yani *"Her bir şey kendinde olduğu sürece daima bu durumunu korur ve böylece bir kere harekete geçirilen bu hareketi daima sürdürür."*[162] Bu yasa bakış açısındaki köklü değişimi gösterir. Birincisi doğal veya cisme içkin bir hareket yönü olamaz, hareketi belirleyen, cisme etki eden nedendir; cisim bu neden sayesinde hareket eder ve neden yoksa cisim de durur. İkincisi, hava hareketi iletmez, bilakis atılan cisimler -boşluğun kabul edilmediği ve yereçekimin henüz bilinmediği anımsanırsa- hava gibi direnç gösteren akışkanlar nedeniyle durmaya zorlanırlar[163]. Diğer bir doğa yasası ise, doğrusal harekettir[164]. Bu yasayla ay-üstü alemde geçerli olan dairesel hareketin yadsınması amaçlanmışsa da doğrusallığın sonsuzluğun temini bakımından Kartezyen fizikte oldukça sorunlu olduğunu not edebiliriz.

Spinoza, altıncı kurala ilişkin detay sayılabilecek çekincesi dışında[165] büyük ölçüde Descartes'ı takip eder. Tözün uzam yüklemi altında sonsuz ve dolaysız ilk belirlenimi toplam hareket ve sükûndur. Yani tüm cisimler -aslında göreli olarak- ya devinmekte ya da durmaktadır; cisimlerin birbirinden ayrılması ise hız ve yavaşlıklarına göre olmaktadır[166]. Dolayısıyla ayrımlaşma bir modus olarak devinim ve hızla tesis edilir, böylelikle tözsel ayrım yadsınmış olur. Uzamın parçalarının birbirlerinden olgusal olarak ayrılmaması, sınırlı olması ve bir yerle kayıtlanmaması Spinoza'da çok açıktır[167]. Bu doğrultuda, Aristoteles'te olduğu gibi, ama ondan çok daha radikal bir biçimde, boşluk yadsınır[168]. Zira boşluğu mümkün kılanın tözsel bölünebilirlik olduğu düşünülür. Cisimlerin kipsel ayrışması ise şu anlama gelir: Cisimler esasında farklı ölçekteki bileşimlerdir ve büyüklükçe fazla veya eksik bir bileşim her zaman olanaklıdır[169]. Cismin kendi bütünlüğünü veya özdeşliğini koruması parçalarındaki devinim ve durgunluk oranına bağlı olduğu için, söz gelimi bileşik bir cisimden çıkarılan bir parçanın yerine aynı doğada veya biçimde bir cisim konulursa cismin özdeşliği korunacaktır[170]. Neticede,

---

[162] Descartes, *Oeuvres de Descartes*, *op.cit.*, C. 8, s. 62.
[163] *Ibid.*, s. 63.
[164] *Ibid.*
[165] Spinoza, *op.cit.*, C. 2, s. 187.
[166] *Ibid.*, C. 1, s. 234.
[167] *Ibid.*, C. 2, s. 34.
[168] *Ibid.*, C. 1, s. 200.
[169] *Ibid.*, s. 236.
[170] *Ibid.*, s. 237.

canlı veya cansız görülsün her cisim bir mekanizmadır; bireysel bir cisim de maddesi itibariyle değil biçimi itibariyle ayrışır.

Doğal veya kendiliğinden hareket kabul edilmediğinden, tüm cisimler içkin değil dışsal bir etkin nedenle devinir. Buradaki etkin neden, çarpma veya itme gibi mekanik kuvvetlere denk gelir. Çekme kuvvetleri, örneğin Leibniz ve Locke'ta varken Spinoza'da yoktur[171]. Çünkü çekme, tözsel veya niteliksel bir imlem içerdiğinden *conatus* öğretisine aykırılık teşkil eder. Her tekil şey bir başkasını etkiler ve bu süreç de sonsuza kadar sürer; böylelikle evren, içinde sonsuz kipte cismin bireyselliğini koruduğu, kendi başına bir birey olarak teşekkül etmiştir[172].

Evren tümüyle etkin nedenlerle işleyen bir mekanizmadır. Hiçbir etkin neden başka bir nedenle sınırlanmadıkça etkileme gücünü kaybetmemektedir (eylemsizlik). Cisim yalıtık düşünüldüğünde devinimden devinim, dinginlikten de dinginlik çıkacaktır. Böylece evren bütün olarak etkin nedenlerin vektörel bileşimini ifade etmektedir. Toplam devinim oranı sabit olduğu için[173] birörnek dokusuyla evren bütün olarak kipleşmekte, bünyesinde biçimlerin ayrışarak veya birleşerek sürekli yeniden oluşan terkipler ihtiva etmektedir. Spinoza'da töz içkin olduğu için, Descartes'ta olduğu gibi durağan bir kütleye hareket bahşeden (aşkın) neden değil, uzam yüklemi altında devinim ve dinginlik olarak kipleşen nedendir.

3. ZORUNLULUK-OLUMSALLIK GERİLİMİ

Eylemsizlik düşüncesi, nedenin etkilemeyi sürdürmesi olarak genelleşmiş ve bir ilke haline dönüşmüştür. Bu etkileme gücü ise *tanrısal doğanın zorunluluğunu (necessitas divinae naturae)*[174], eş deyişle *doğanın yasalarını (naturae leges)*[175] anlatır.

Nedenin etkileme zorunluluğu *"Belirli verili bir nedenden etki zorunlu olarak çıkar, evrik olarak belirli bir neden verilmişse etkinin çıkmaması olanaksızdır."*[176] aksiyomuyla gösterilir. Etkin nedenin getirilmesi beraberinde hiçbir olumsallığa yer

---

[171] Jonathan Bennett, "Spinoza's Metaphysics" *The Cambridge Companion to Spinoza* içinde, haz. Don Garrett, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 62.
[172] Spinoza, *op.cit.*, C. 1, s. 238.
[173] *Ibid.*, C. 2, s. 186; Descartes, *Oeuvres de Descartes*, *op.cit.*, C. 8, s.61.
[174] Spinoza, *op.cit.*, C. 1, *passim*.
[175] *Ibid.*, *passim.*
[176] *Ibid.*, s. 188.

vermeyecek denli bir zorunluluk da getirdiğinden zorunluluğun mantıksal ve doğal gibi ayrımlarının temelini kaldırır. Tözün doğasının/özünün, eş deyişle gücünün, ki bu güç neden olma veya etkileme gücüdür, zorunluluğu aklın kavradığı neden-etki ardışıklığına koşuttur. Tanrısal özde kayıtlı bir zorunluluk, nedensiz bir şeyi olanaksız kılar ki nedensiz ile saçma aynı anlama gelir. Sonlu ve dolaylı bir modus olarak insan zihni ancak tüm nedenleri anladığı sürece zorunluluğu kavrar ve hatta zorunluluğa katılır. Erek neden de tam olarak nedenlerin tümüyle anlaşılamamasına dayanan bir yanılsamayı belirtir. Tanım şartı olarak, bir şeyi o şey yapan etkin nedenin yakın neden olduğu hatırlanırsa, tüm yakın nedenlerin kavranması durumunda, olumsallığa ve erekselliğe yer kalmayacaktır. Evrende tüm süreçlerin mekanik anlamıyla etkin nedenle açıklanabilir oluşunun açıklığı, Spinoza'da etkin nedenin kendisinin, tüm açıklama gücüne ve kullanım sıklığına karşın, başlı başına bir soruşturma konusu yapılmasına gerek bırakmamıştır. Diğer neden türlerinin (bilhassa erek nedenin) dışarıda bırakılması, gerçek nedensel ilişkiyi ortaya çıkarmakta yeterli görülmüştür.

Her şey nedenler zinciri itibariyle zorunlulukla belirlenir. Şeylerin doğasında olumsallığa yer olmayışı doğrudan bir aksiyom olarak zikredilir[177]. Bir kere, töz kendi doğası bakımından zorunludur; kendinin nedeni olarak zorunlukla vardır ve yine etkin neden olarak zorunlu ve belirli bir etki doğurmak durumundadır. Moduslar ise töz tarafından belirlenir, hatta tözün etkileme tarzlarıdır. Dolayısıyla şeylerin üretildiklerinden başka bir kip veya düzende üretilmeleri olanaklı değildir[178]. Yani her şeyin olduğu gibi olması ve olduğunun aksi durumunda olmaması gerekmektedir. Olumlu ve olumsuz görünüşüyle bu "gerek" düşüncesi daha doğrudan şöyle ifade edilir:

> "Bir şeyin ya kendi özü sebebiyle ya da nedeni sebebiyle zorunlu olduğu söylenir. Zira bir şeyin varoluşu ya bizatihi özünden ve tanımından ya da mevcut bir etkin nedenden zorunlulukla çıkar. Yine bu sebeplerle bir şeye olanaksız [olumsuz zorunlu] denir; elbette ya bizzat özü ve tanımı çelişki içerdiğinden ya da böyle belirlenmiş bir şeyin üretimi için hiçbir dış sebep verilmediğinden dolayı. Ancak bir şeye, bilgimizin eksikliğinden görülmesi dışında hiçbir sebepten ötürü olumsal denmez. Zira özünün çelişki içerdiğini bilmediğimiz veya aynı şekilde çelişki içerdiğini iyi bildiğimiz ve haliyle nedenlerin düzeni bize saklı kaldığı için varoluşu hakkında hiçbir şeyi kesin olarak olumlayamadığımız bir şey bize hiçbir

[177] *Ibid.*, s. 210.
[178] *Ibid.*, s. 212.

biçimde zorunlu veya olanaklı görünmez, dolayısıyla bu şeyin ya olumsal ya da olanaklı olduğunu söyleriz." [179]

Spinoza'da, tüm dizgenin zorunlulukla koşullanmış olması karşısında, özgürlüğün imkânı ussallıkta bulunmuştur. Nitekim Spinoza, *"Aklın[ratio] doğasında şeyleri olumsal değil ama zorunlu olarak seyretmek [contemplari] vardır."*[180] demektedir. İmgelem zorunluluğun karşısında olumsala takılı kalıp bir tür yanılsamaya düşerken akıl tam da bu yanılsamayı aşarak nedenler düzenini veya yasaları kavrayarak zorunluluğa dâhil olur. Bu pozisyonu daha yakından takip etmek içinse, zihin ve beden yahut akıl ve imgelem gibi karşıtlıkları barındıran insan doğasına yönelmek yerinde olacaktır.

[179] *Ibid.*, s. 213.
[180] *Ibid.*, s. 258.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
SPINOZA DÜŞÜNCESİNDE İTAAT VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ

Spinoza'da tinsel alan matematiksel yöntem çerçevesinde, metafizik ve fizikle bağlantılı olarak kurulur. Bu doğrultuda, duygu, düşünce ve eylemleriyle insan işleri bağımsız bir çerçevede ele alınmaz.

Spinoza için insan işlerini doğadan ayrı bir konumda kavramak, insanı *egemenlik içinde egemenlik (imperium in imperio)* olarak görmekle eşdeğerdir[181]. Bu ise, temel öncüller itibariyle teşekkül eden ontolojik bütünlüğe ve birörnekliğe aykırı olup *ortak doğa yasalarının (communes naturae leges)* dışına çıkmak anlamına gelir. Öyle ki farklı yasa çerçevelerinin varsayılması skolastik düşüncenin eleştirisinde zaten yadsınmıştı; artık yapılması gereken doğayı olduğu gibi tinsel alanı da matematiksel yöntem doğrusunda ele almaktır. Bunu Spinoza şöyle ifade eder:

> "Böylece duyguların doğası ile gücünü ve zihnin duygular üzerindeki tesirini, öncesinde Tanrı ve zihin hakkında yaptığım gibi, aynı yöntemle ele alacağım ve insan eylem ve güdülerini, tıpkı çizgi, yüzey ve cisimlerin soruşturmasında olduğu gibi inceleyeceğim." [182]

Buna karşın, bir düşünürün önerdiği yöntemle kullandığı yöntemin birebir örtüşmediğine göz önünde bulundurulursa, Spinoza'nın matematiksel yönteme bu denli katılıkta bir bağlılık göstermesi, özellikle tinsel alandaki düşüncelerini anlamak bakımından yanıltıcı olabilir. Çünkü Spinoza, yeri geldiğinde gösterileceği üzere, yöntemin kısıtlılığı karşısında kimi zaman esnek bir tutum sergilemiştir. Ahlak, hukuk ve siyaset gibi alanlara matematikle yaklaşmanın, bugünkü kavrayışımızla uyuşmaması bir yana, genellikle aksi öngörülmüş olmasına rağmen dönemin kavrayışında da birtakım sorunlar ortaya çıkardığını gözlemleyebiliriz. Dahası Spinoza'nın pratik alana ilişkin düşüncelerinin metafizik bir kökene uzanması soyut ve anlaşılmaz olduğu yönünde bir izlenim uyandırabilir. Nitekim McShea, Spinoza'nın Aydınlanma için radikal, faydacılar için soyut, romantikler için doğalcı ve *biz modernler* içinse soyut ve metafiziksel olduğunu dile getirir[183].

---

[181] *Ibid.*, s. 270.
[182] *Ibid.*, s. 271.
[183] Solmaz Zelyut Hünler, *Spinoza,* İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003, s. 7.

1. İNSAN DOĞASI

Spinoza düşüncesi, Descartes'ta olduğu gibi düşünen bir özneden hareketle kurulmuş değildir. Diğer taraftan psikolojik ve toplumsal/siyasal boyutlarıyla insanın özgürlüğüne merkezi bir konum atfedildiğini söyleyebiliriz.

Mekanik bir evren tasarımı altında düşünülünce insanın da bir makine olarak görülmesi olağandır. Bu durumda her şeyin, mekanizmanın yapısına uygun olarak etkin nedenlerle açıklanması olanaklı, dahası zorunlu hale gelmektedir. Spinoza'da, bilhassa insan işlerinde etkin neden *çaba (conatus)* kavramıyla karşılanmıştır.

1.1. CONATUS KAVRAMI

Çaba kavramının temelinin fizikten getirildiğini görmek için etkin nedenin dışsal bir neden olmaksızın etkimeyi sürdüreceğini ifade eden eylemsizlik ilkesini dikkate almak gerekmektedir. Spinoza eylemsizliği şöyle artiküle eder:

> "(…) hareketteki bir cisim bir başkası tarafından durmaya belirleninceye dek hareketini sürdürür ve duran bir cisim de bir başkası tarafından harekete belirleninceye dek durmayı sürdürür. Bu da kendisi aracılığıyla bilinir." [184]

Spinoza'nın eylemsizliği, etkin nedenin kendinde olumluluğu doğrultusunda, bir şeyin ancak dışsal bir nedenle yok edilebileceği düşüncesine dayanır[185]. Dışsal nedense yine başka bir etkin nedendir. Dolayısıyla bir dönüşümden veya gerçek bir yok oluştan ziyade etkin nedenlerin vektörel bileşimlerine taalluk eden yeni bileşimlerle değişim meydana gelir. Etkin neden kendi içinde tamamlanmış olduğundan, bir şeyin doğası veya özü olumsuz bir öğe içermediğinden değişim dışsal bir etkiyle olanaklıdır. Bu açıdan bir değişim söz konusuysa en az iki ayrı doğa, yani iki ayrı özne varsayılmalıdır[186]. Buradan hareketle ilke yeniden, ama daha sağın bir biçimde ifade edilir:

> "Her bir şey, kendinde olduğu kadarıyla, kendinde kalmayı korumaya çalışır." [187]

Her tekil şeyin kendinde olmayı korumaya çabalaması olarak *conatus*, *edimsel öz (essentia actualis)* anlamına gelmektedir[188]. Edimsel öz bir şeyi o şey yapan şey olup şeye

---

[184] Spinoza, *op.cit.*, C. 1, s. 235.
[185] *Ibid.*, s. 277, *prop. IV.*
[186] *Ibid.*, *prop. V.*
[187] *Ibid.*, s. 278, *prop. VI.*
[188] *Ibid.*, *prop. VII.*

nedeni tarafından verilen varolma ve varoluşunu sürdürme gücünü ifade eder. Şeyin kendisi bir güce sahip değil, bilakis gücün kendisidir. İlk neden olarak tözün mutlak olarak olumlu olması, ondan çıkan her etkinin yine bir neden olarak mutlak değil ama kendi içinde olumlu olmasını gerektirir. Yani töz mutlak olarak eksiksiz, ondan çıkan her şey de kendi ölçüsünde eksiksizdir. Dolayısıyla varlığını sürdürme çabası veya gücü de kendi içerisinde eksiksizdir. Her şey, töze nazaran daha az eksiksizlik taşısa da yine de eksiksizdir, kendi içerisinde değişime neden olabilecek hiçbir şey barındırmaz. Doğrusal hareket[189] ilkesi gereğince, varolan bir şey A noktasından B noktasına hareket ettiğinde, *kendinde olduğu kadarıyla*, A noktasında ne ise B noktasında da o olacak, hatta kendinde kalmayı sonsuza dek sürdürecektir. Ancak bu şey, bir başka şey ile karşılaştığında yönünü değiştirecek, *başkasında olduğu kadarıyla* da artık olduğu şey olmaktan çıkmış olacaktır. O nedenle varoluş çabası veya gücü, sonlu değilse de belirsizdir[190], çünkü daha fazla eksiksizlik taşıyan bir *neden* tarafından her zaman yok edilebilir.

Spinoza'daki etkin neden anlayışının çaba kavramı özelinde tekillik sorununu ayyuka çıkardığını söyleyebiliriz. Bu noktada, tekil bir şeyin, korumaya çalıştığı kendine özgü varoluş gücünün ne olduğu sorulabilir. Ayrımlaşma niteliksel değil ama niceliksel se ve nihayetinde tözsel değil kipsel bir değişim söz konusuysa, tikel bir şeyin kendisine özgü çabasından söz etmek zor görünmektedir. Gücün, daha az veya çok eksiksizlik düzeyinde bulunması karşısında yine de her durumda eksiksiz kalması, yani her şeyde aynı türden güç bulunması, fakat kimisinin daha fazla kimisinin ise daha az bu güce iye olması tekil bir şeyin kendisine özgü varoluşunu dışlamak anlamına gelmektedir. Geometrik nesnelerde bu durumu görmek kolaydır. Zira geometrik nesnelerde, nesnenin kavramı içlemden ibaret olup kaplamı dışlamaktadır. Söz gelimi, tek bir üçgen doğası vardır, şu ya da bu üçgen arasında gerçek bir ayrım yoktur, daha doğrusu tekil bir üçgen diye bir şey yoktur. İster cins olarak görülsün (örneğin üçgen, daire veya kare gibi geometrik nesneler) isterse tür olarak bakılsın (örneğin dar, dik ve geniş açılı üçgen) geometrik nesneler içlemden ibaret olup tanımları/özleri itibariyle ayrılır, dolayısıyla özleri varoluşunu kapsadığından gerçek anlamda tekil geometrik şekillerden, yani kaplamdan söz edemeyiz. Bu yönde, geometrik nesneler açısından, idealarla cisimlerin birbirine uyuşması rahatlıkla gösterilebilir. Özetle, bir üçgenin korumaya çalıştığı bir şey

[189] Çaba ile hareketin aynı şey olduğuna ilişkin doğrudan bir kayıt için *bkz. ibid.*, s. 115.
[190] *Ibid.*, s. 278, *prop. VIII.*

olmadığı gibi, olduğundan başka bir şey olmaya çalışması gibi bir durum da söz konusu değildir; üçgen neyse odur, özü ve varoluşu özdeştir. Ancak bir doğal nesne, söz gelimi insan mevzu bahis olduğunda içlem-kaplam bağıntısı güçlük doğurur. İşaret zamiriyle gösterilebilecek bir insan tekinin varlığı ile diğeri arasındaki ayrım, ortak bir insan doğasına başvurmak yoluyla gösterilse, bu, Spinoza'nın kaçındığı Aristotelesçi tümel-tikel ilişkisine götürür. Ancak, eğer tekil nesneleri altında düşünebileceğimiz ortak bir nosyon yoksa, her şey kendi tekilliğinde, eş deyişle karanlığında kalacaktır ki bu da Spinoza'nın istemediği bir sonuçtur. Özler esasında değişimin, eş deyişle süreli ve belirsiz varoluşun kendisine göre belirlendiği *doğanın değişmez yasalarını (certas naturae leges)* ifade eder. Bu nokta, Spinoza'daki çabanın fizik temeliyle, yani eylemsizlikle bağdaşır. Diğer taraftan da insanın bireysel anlamda gerçek iyiye ve toplumsal anlamda en yüksek iyiye ulaşması için *daha güçlü bir doğa (firmior natura)* edinmeye çabalaması bir amaç olarak sunulmuştur[191]. Bu yönüyle, insanın, kendinde olmayı korumaya çalışmasıyla bağdaşmayan bir biçimde, ussallıkla koşut bir özgürlüğe ulaşması olanaklı görülmüştür.

1.2. ZİHİN VE BEDEN İLİŞKİSİ

Spinoza'da idealar ile cisimler arasındaki bağlaşıklık, özel sonlu kipler olan zihin ve beden ilişkisinde sürdürülür. Beden bir makine olarak görüldüğü için[192] zihin veya idealar bu makinenin işleme yasalarını ifade eder[193].

Spinoza için insan zihin ve bedenden müteşekkil bir varlıktır[194]. Zihin ve bedenden oluşmak, iki ayrı unsuru içermek anlamına gelmez, daha ziyade aynı şeyin iki farklı varoluş tarzının anlatımıdır. Spinoza'da zihin ve beden ilişkisi, öz-varoluş ya da Tanrı-Doğa ilişkisine koşut biçimde *idea-ideatum* ilişkisi olarak kurulmuştur. Buna göre, zihnin bedenin ideası, evrik olarak da bedenin zihnin cismi olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bedendeki her değişim zihindeki değişime denk gelir, yani beden bir yolla etkilendiğinde bu etki zihinde kavranamasa da algılanır. Zihni oluşturan şey olarak idealar, salt zihinsel temsiller olmayıp ayrı ve gerçek varlığa, Spinoza'nın diliyle,

---

[191] *Ibid.*, C. 2, s. 10. Ayrıca *bkz. ibid.* C. 1, s. 328.
[192] *Ibid.*, s. 220.
[193] Bu doğrultuda Spinoza, "ruh" veya "nefs" olarak karşılanabilecek *anima* yerine, "zihin" ve daha özelde "bilinç" olarak karşılanabilecek *mens* sözcüğünü tercih eder. *"Burada ruhtan [anima] ziyade zihinden [mens] konuşuyorum, oysa ruh ismi muğlaktır [aequivocum] ve sıklıkla cisimli şeyler [organizmalar] için kullanılır." Bkz. ibid.*, s. 30. *Anima* yerine *mens'*in tercih edilmesi ise, organizmadan mekanizmaya geçişe dayanan bir nüansı ifade eder.
[194] *Ibid.*, s. 233.

biçimsel varlığa sahiptirler ve aralarında ayrı bir düzen oluştururlar. Beden de tikel ve sonlu bir kip olarak bileşik bir cismi ifade eder ve yine cisimler düzeninin bir parçasıdır. Bu yönüyle doğa yasalarına tabi olup duyumsadığımız haliyle varoluşa sahiptir. Sonuç olarak insan, ona hangi düzenden bakıldığına bağlı olarak tanımlanır; cisimler düzeninden bakıldığında salt beden, idealar düzeninden bakıldığında salt zihindir.

Zihin-beden öğretisiyle Spinoza'nın düzeltmeye çalıştığı şey, bir yönüyle, zihni ya da ruhu bedende içkin gören geleneksel modeldir. Bu modelde, temel olarak, ruhun bedende onun adeta patronu olarak bulunduğu varsayılır -ki Descartes'ta da bir noktadan sonra böyledir-, dolayısıyla beden karşısında ruha ontolojik ve aksiyolojik üstünlük tanınarak bir hiyerarşi kurulmuştur[195]. Ruha oturacak ve yaşayacak yer uyduranlardan bahseden Spinoza ise[196], aşkınlığı getirerek zihin ve beden arasında hiçbir ilişki olmadığını öne sürmüştür. Nitekim bedendeki değişimlerin zihinde bir karşı-eşi olması eş zamanlı olup nedensel ilişkiyi dışlar. Spinoza *"Beden zihni düşünmeye belirleyemeyeceği gibi zihin de bedeni harekete, durağanlığa veya başka bir şeye (eğer varsa) belirleyemez."*[197] der. Buna göre, zihin bir düşünce kipi olduğundan nedensel ilişki yine başka düşünce kipleriyle kurulabilir. Aynı şekilde, beden de bir uzam kipi olarak başka bedenlerle nedensel ilişki kurabilir. Spinoza, diğer yönüyle de Kartezyen anlayışı düzeltmek ister. Önce duyguların mutlak olarak iradeye bağlı ve duygular üzerinde mutlak bir hâkimiyetin olanaklı olduğu yollu Stoacı temele işaret eder ve bu düşüncenin deneyimle uyuşmadığını belirtir[198]. Sonrasında ise, bir Stoacı olarak Descartes'ın, ruhun bedenle beynin ortasında askıda duran kozalaksı bezde birleştiği ve zihnin bu bezi *can ruhları (spiritus animales/les esprits animaux)* aracılığıyla hareket ettirerek bedene hâkimiyet kurduğu yollu tezini eleştirir[199]. Spinoza'nın eleştirisinin odağında, tıbbi gerçekliğe veya deneyime aykırılığının ötesinde, Descartes'ın uzak nedene dayalı bir açıklama yapması, yani zihin ile bedeni doğrudan ilişkilendirmesi vardır.

---

[195] Spinoza'da zihin ve beden aksiyolojik olarak denk konumdadır, fakat geleneksel anlayışta bedenin ihmal edildiğini düşündüğünden Spinoza zaman zaman bedene özel bir vurgu yapar. Deleuze bunu çok dakik bir biçimde fark eder, ancak kendi pozisyonu uğruna abartmaktan da kaçınmaz. *Bkz.* Gilles Deleuze*, Spinoza: Pratik Felsefe,* çev. Ulus Baker, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2005, s. 25 *et seq.* Bedenin ne yapabileceğinin kestirilemeyişi, Deleuze'ün çarpıttığı üzere tek taraflı okunamaz; kastedilen olumlu ve olumsuz olanaklarıyla varoluşun belirsizliğidir.
[196] Spinoza, *op.cit.*, C. 1, s. 251.
[197] *Ibid.*, s. 273.
[198] *Ibid.*, s. 388.
[199] *Ibid.*, s. 388-391.

Düşünce ve uzam özniteliklerinin ayrılığı bahsinde işaret ettiğimiz üzere, Spinoza'nın zihin ve beden anlayışı, birlik görünüşü altında ayrılığa yol açmış görünmektedir. Çünkü birlik için en az iki unsur gereklidir ve iki ayrı şey yoksa, yani görünüşteki iki şey gerçekte tek bir şeyse, o halde bir birlik ve ilişkiden değil, ayrılıktan söz etmemiz gerekir. Bu ise gerçek bir düalizmdir. Öte yandan Spinoza'nın, salt aşkınlığın sürdürülmesi olanaksız olduğundan, zihin ve beden ikiliğinin ya da örtüşmesinin dışına çıktığı iki örnek[200] dikkat çeker. Birincisi özbilinç konusundadır[201]. Burada, bildiğini bilmeye denk düşen *ideanın ideası* açınımı, zihin ve bedenden ayrı üçüncü bir paralel hat teşkil eder. Bu üçüncü hattın, cisimler düzeninde bir karşı-eşi bulunmadığından idealar düzenindeki içsel bir fazlalık olduğunu söyleyebiliriz. İkincisi *ruhun ölümsüzlüğü* diyebileceğimiz bir konudadır. Spinoza, *"İnsan zihni, beden ile mutlak olarak yok edilemez, aksine ondan geriye sonsuz olan bir şey kalır."*[202] demektedir. Bedenin ölümüne[203] karşın zihnin bir biçimde varlığını sürdürmesi durumunda geriye kalan zihin artığı, bir cisimsel karşı-eşi bulunmadığından, dışsal bir fazlalık haline gelir.

Örneklerin gösterdiği, *paralel* olduğu varsayılan iki hat arasındaki kesişmedir. Böyle bir sonucun kaçınılmaya çalışılırken gerçekleşmesinin sebebinin dirimselliğin yadsınmaya direnmesi olduğunu söyleyebiliriz. Buradaki sorun, mantıksal olarak zihin ve beden iki ayrı entite gibi ortaya konmuşken deneyimsel olarak inorganik cisimler ile düşünen şeyler arasında geçişliliğin vuku bulmasıdır. Spinoza düşüncesinde, söz gelimi insan ile taş arasında ne ontolojik ne de fiziksel bir farklılık vardır. Oysa insan bir beden/cisim ve zihinden oluşmuşsa, taşın da bir beden ve zihinden oluşması gerekirdi[204]. Yahut taş bir cisim olarak zihne sahip değilse, insan da yalnızca beden olarak görülmelidir. İnsanın neden iki hatta birden dâhil olduğu yahut düşünme ve uzanımın insanda nasıl bir araya geldiği açık kılınmamış, verili bir olgu olarak kabul edilmiştir.

Yeniçağ bağlamında, mekanik evrende bedenlerin makine olarak görülmesi, dolayısıyla canlılığın yadsınışı kaçınılmazdır. Bu, Spinoza'nın Aristotelesçi canlılık

---

[200] Üçüncü bir örnek bilinçdışı konusunda olabilirdi. Nitekim Spinoza uyku durumunda beden hareketsizken zihnin de hareketsiz olduğunu düşünmektedir. Ancak 17. yüzyıl "bilinçdışının keşfi" için henüz erken bir tarihtir.
[201] *Ibid.*, s. 244, *prop. XXI.*
[202] *Ibid.*, s. 403-404, *prop.XXIII.*
[203] Spinoza'da bedenin ölümü, kendisini oluşturan parçalardaki devinim oranının bütünü bozacak düzeye gelmesi demektir. *Bkz. ibid.*, s. 360.
[204] Spinoza insandan başka şeylerin zihinlerinden bahseder (*bkz. ibid.*, s. 274.), ancak, eğer zihinle kastedilen idea değilse, Spinoza'nın ne demek istediği, buradaki bağlam itibariyle, yeterince açık değildir.

öğretisine karşı çıkışınca açıkça belirtilir: "*Bitkilere, hayvanlara ve insanlara atfettikleri bu üç ruha gelince, elbette maddede mekanik örgüler ve işleyişlerin ötesinde bir şey olmadığını gösterdiğimiz için, bunların kurmacadan başka bir şey olmadığını zaten yeterince tanıtladık."*[205] Mekanizmada devinim etkin nedenlerle açıklanabilir olduğundan yaşam da etkin nedene, eş deyişle çaba veya güce indirgenir: *"Bundan dolayı, biz yaşamdan şeylerin onun aracılığıyla kendilerinde olmayı korudukları gücü anlıyoruz."*[206]

1.3. US VE İMGELEM İLİŞKİSİ

Spinoza'da zihnin duyumsama, imgeleme ve düşünme gibi edimleri müstakil yetiler olarak görülmez. Yani zihinde bir akıl veya imgelem yetisi vardır da o idealar veya imgeler oluşturuyor değildir, oluşan idea ve imgelerin bütünü zihni ifade eder, bu yönüyle yetiler soyutlamadan başka bir şey değildir.

Bedene değil de zihne atfedildiği ölçüde her bilişsel işlem bir idea türünde karşılık bulur. Ait olduğu ideanın sağınlığı ölçüsünde de bilgi değerleri derecelenir. Spinoza üç türden bilgi varsayar[207]. Birinci tür bilgi, tekil şeylerin duyularla algılanmasıyla oluşan karışık deneyimden veya çağrışım yoluyla simgelerden gelen bilgidir ve *kanı (opinio)* ya da *imgelem (imaginatio)* olarak adlandırılır. İkinci tür bilgi, ortak tasarımlara ve şeylerin özelliklerinin yeterli ideasına dayanır ve *istidlal (ratio)* olarak adlandırılır. Üçüncü tür ise, yöntem bahsinde ele aldığımız *görü bilgisi (scientia intuitiva)* olarak adlandırılır. Spinoza örneği matematikten verir; orantılı dört sayıdan üçü verildiğinde dördüncüsünün bulunması hususunda, üç bilgi türüne tekabül eden üç yanıt biçiminden bahseder. Buna göre, b/a=d/c orantısında a, b ve c verildiğinde d'yi bulmak için tüccarlar, hızlıca b.c/a formülünü (içler dışlar çarpımı) uygulayacaktır. Bir biçimde öyle olması gerektiği işitildiğinden ve dolayısıyla alışkanlıktan ötürü formül uygulanır ve o nedenle bu yol bir kanıtlama içermez. İkinci yanıt, bir anlamda matematikçinin yanıtıdır ve matematikçi bu orantıda Öklid'in kanıtlamasını[208] izleyerek d'yi bulur. Burada akıl (gidimli akıl) devinir ve görüden farklı olarak istidlal yoluyla, yani sorunun dayandığı orantı önermesinin kanıtlaması takip ederek sonuca gider. Üçüncü yanıtta ise, a, b ve c için en azından basit

[205] *Ibid.*, s. 126.
[206] *Ibid.*, s. 127.
[207] *Ibid.*, s. 255-256. *TIE*'deki sayım dörtlüdür. *Bkz. ibid.*, s. 11-14.
[208] Öklid, *op.cit.*, s. 240.

sayılar seçildiğinde, b ve a arasındaki oran dolaysız görüldüğü için d'nin çıkarılması da dolaysız olur.

Spinoza'nın bilgi kuramında duyum, imgelem ve akıl biçimindeki klasik ayrıma yaslandığını genel olarak söyleyebiliriz. Öte yandan bu yetiler, Spinoza'nın dizgesinde yeniden düzenlenmiştir. Duyumsama, zihinde temsili mümkün olan bedensel etkilenişlere tekabül eder. Bu etkilenişler zihinde imge olarak temsil edilebildiği için imgelem, belleğin de desteğiyle, şeyleri mevcut olmasalar da varmış gibi algılanmasına yeteneklidir[209]. İmgeler bedensel karşılaşmalarla ve etkilenişlerle oluştuğu için (imgelerin gözün arkasında veya beynin ortasında oluştuğu düşünülür), imgeleme yetisi özgür değildir[210], dolayısıyla yetersiz ideanın veya yanılgının tek nedenidir[211]. Ayrıca olumsallık ve zamansallık belirtir. Spinoza'da akıl ise iki katmanda düşünülebilir. İlk olarak, ikinci türden bilgi dâhilinde *akıl (ratio), ortak tasarımları (communes notiones)* nesne alır. Ortak tasarım, cisimlerin özünün değil ama özünden çıkan ve herkesin yeterli bir biçimde algılayabileceği ortak özelliklerin bilgisidir. İkinci olarak, üçüncü türden bilgi dâhilinde *akıl (intellectus)*, görü edimiyle özlerin bilgisini edinir. Bu doğrultuda, imgelem şeyleri zamansal ve dolayısıyla olumsal algılarken iki biçimiyle akıl zorunlulukla kayıtlı olup görü yoluyla şeyleri sonsuzluk türü altında seyreder[212].

1.4. DUYGULARIN KÖKENİ: İSTENCİN ÖZGÜRLÜĞÜ SORUNU

Kendini belirleyen ve bu öz-belirlenimlilik itibariyle tek özgür neden Tanrı olduğundan, ayrıca tüm tekil şeyler yine başka bir tekil şey tarafından belirlendiğinden, Spinoza özgür istenci kabul etmemiştir[213].

Spinoza'nın istençten anladığı şey olumlama ve olumsuzlama yetisidir[214]. Buna göre istenç, bir şeye yönelme veya bir şeyden kaçınma anlamında arzu değildir[215]. Olumlama ve olumsuzlama, esasında, ideanın içeriği, bir bakıma özüdür[216]. Spinoza

---

[209] Spinoza, *op.cit.*, C. 1, s. 241.
[210] *Ibid.*
[211] *Ibid.*, s. 256, *prop. XLI.*
[212] *Ibid.*, s. 259-260.
[213] *Ibid.*, s. 262, *prop. XLVIII.*
[214] *Ibid.*, s. 262.
[215] *Ibid.*
[216] *Ibid.*, s. 263, *prop. XLIX.*

örneği yine matematikten verir. Buna göre, zihindeki üçgen ideası üçgenin tanımını, yani açılar toplamının iki dik açıya eşit oluşunu içerir, eş deyişle olumlar. Dolayısıyla istenç akıldan ayrı bir yeti olmayıp aklın kendisi veya bir tür ideadır. Spinoza'ya göre, bir uzam kipi olan bedenin ve düşünce kipi olan da imgelemin doğası itibariyle, insanın dilediği biçimde düşünmesi ve eylemesi özgürlüğü yanılsamadan başka bir şey değildir.

Spinoza zihnin, bir biçimde, çaba veya gücün bilincinde olduğunu öne sürer[217]. Bu bağlamda, çabaya zihne atıfla *istenç (voluntas),* zihin ve bedene birlikte atıfla *güdü (appetitus)* der[218]. Yani çaba, düşünce modusu altında ve idealar düzeni içerisinde görüldüğünde olumlama veya olumsuzlama yetisidir. Diğer taraftan, uzam modusu altında ve cisimler düzeni içerisinde görüldüğünde güdü adını alır ve kör bir yöneliş ifade eder. O yüzden bedenin ne yapabileceği ve ne yapamayacağı kestirilemez[219]. Bedenin kör yönelişiyle oluşan değişimlerin ideaları aracılığıyla da zihin bu yönelişin bilincinde olur ve bu durumda, yani bilincinde olunan güdü, *arzu (cupiditas)* olarak adlandırılır[220].

Duyguların çerçevesi de edimsel öz olarak çaba kavramının merkezinde oluşturulur. Çünkü duygular, bedenin çabasını artıran veya azaltan değişimleri ve bu değişimlerin idealarını ifade eder[221]. Değişim, tekil bir bedenin kendi çabasından kaynaklanıyorsa, yani beden eyleminin upuygun nedeniyse etkinlik, beden eyleminin kısmi nedeniyse, yani başka bedenler/cisimler tarafından belirlendiği ölçüde, edilginlik olarak görülür[222]. Kendinde görüldüğü biçimiyle çaba, ister bedendeki haliyle *(appetitus)* ister bilincin eşlik ettiği bir halde *(cupiditas)* olsun, olumludur ve bu açıdan her şey kendi çabasına dayandığı ölçüde etkindir. Ancak doğadaki düzende, başka çabalar da bulunduğundan, belirli bir şeyin çabasının başkasıyla ilişkisinde edilginlik ortaya çıkar. Başka ile ilişki ölçüsünde, çabanın, güdünün veya arzunun artış durumu *haz (laetitia)*, azalma durumu ise *acı (tristia)* olarak adlandırılır[223]. Sonuç olarak, insanın varlığını sürdürmesi çabası, güdüsü ve arzusu, negatif (acı) ve pozitif (haz) biçimleriyle duyguların çerçevesi oluşturulur. Diğer duygular güdü, haz ve acının türevlerinden ibaret olup

---

[217] *Ibid.,* s. 279.
[218] *Ibid.*
[219] *Ibid.*, s. 274.
[220] *Ibid.*
[221] *Ibid.,* s. 271.
[222] *Ibid.*
[223] *Ibid.*, s. 280.

nihayetinde çabanın kendisine indirgenerek açıklanabilir. Ayrıca her duygunun nedeni kadar türü olduğundan[224] sonsuz duygu türünden söz edebiliriz.

Spinoza'nın duygu kuramı zihin ve beden arasındaki bağlaşıma ilişkin yine belli ayrıksı hususlar içerir. Örneğin sevgi ve nefrete ilişkin, bedenin etkinlik gücünü azaltan ne varsa, olanaklı olduğu ölçüde, zihnin bunlardan kurtulmaya çalıştığını ifade ederken[225] Spinoza, zihinden, sanki bedenin karşılaştığı olumsuz durumun farkına varıp bu durumu düzeltmek için çabalayan bir şey olarak söz eder. Böyleyse, bağlaşım bozulmuş olur, çünkü zihinde bedendeki değişimlere eş düşenden fazla bir etkinlik ortaya çıkmıştır. Değilse, önerme anlamsızlaşır, çünkü bedenin etkinlik gücünün azalması zaten zihnin etkinlik gücünü azaltan şeyleri imgelemesiyle eş zamanlıdır. Bağlaşım sorunu bazen de zihin ve beden eşgüdümünün zıt yönde çalışmasında kendini gösterir. Örneğin kibir duygusu, insanın kendini olduğundan yüksekte görmesinden kaynaklı haz olarak tanımlanmıştır[226]. Kibir, bir haz olarak konulması itibariyle etkinlik gücünü artırır, yani daha yüksek bir eksiksizliğe götürür[227]. Buna karşın, insanın kendisini olduğu haliyle görememesi, olduğundan aşağıda imgelemesi zihinsel bir eksikliktir; nitekim bu açıdan kibir (aşağılık duygusuyla birlikte) en yüksek cehalet ve ruhun güçsüzlüğü olarak görülmüştür[228]. Sorun temelde, deneyim alanında, zihnin bedene önsel olarak onu belirlediği veya tersi örneklerde -ki hiç de nadir değildir bu örnekler- bağlaşım anlatımının giderek belirsizleşmesidir. Yine de Spinoza bağlaşım konusundaki ısrarını sürdürür: *"Bu nedenle, yukarıda düşünme gücünün arttığını veya azaldığını söylerken zihnin, kendi bedeninin veya parçasının, bedeni hakkında olumlamış bulunduğundan daha fazla veya eksik gerçeklik ifade eden ideasını oluşturduğundan başka bir şeyi anlatmak istememiştim."* [229]

---

[224] *Ibid.,* s. 311, *prop. LVI.*
[225] *Ibid.*, s. 282, *prop. XIII.* Evrik bir biçimde, zihnin bedence kısıtlanır. *Bkz. ibid.,* s. 310, *prop. LV*.
[226] *Ibid.*, s. 290.
[227] Spinoza açısından, insan doğası itibariyle düşünüldüğünde, kibrin karşıtı bulunmaz. Çünkü *conatus* kendinde salt olumlu olduğundan, kimse kendini olduğundan aşağıda görmeye çalışamaz. Ancak kanı düzeyinde ve etkileri itibariyle *aşağılık duygusundan (abiectio)* söz edilebilir. *Bkz. ibid.*, s. 322-325. Spinoza'da, insanın doğasıyla ilişkilendirilebilecek ve olumlu olabilecek Adlerci anlamda *düşük değerlik kompleksi (Minderwertigkeitskomplex)* diyebileceğimiz bir duygu bulunmaz.
[228] *Ibid.*, s. 388, *prop. LV et LVI.*
[229] *Ibid.*, s. 328.

Spinoza'nın etkin duygular anlayışı ise başka bir açıdan dikkat çekicidir: Zihin-beden bağlaşımı, uyumsuzluk olarak değil, ama -zihnin lehine[230]- fazlalık olarak bozulmuştur. Ancak bu fazlalık itibariyle bağlaşımın bozulması olumlu bir sonuç doğurmuştur ve -varsa- etik de tam olarak buraya dayanır. Şöyle ki, Spinoza insanın *aklettiği (intellegere)* sürece, yani açık seçik idealar taşıdığı sürece, arzusunun etkin olduğunu söyler[231]. Zihin bedenden kaynaklanan uygunsuz veya belirsiz idealardan sıyrıldığı sürece, bir anlamda bağımsızlaştığı sürece, sadece haz veya arzu duygularını taşır[232]. Zihnin kendisinden kaynaklanan etkin duygu ise *metanet (fortitudo)* olarak adlandırılır[233]. Metanet de *her insanın kendi varlığını sadece aklın buyruğundan hareketle korumaya çabalama arzusu (animositas)* ile yine *sadece aklın buyruğundan hareketle diğer insanları korumaya ve onlarla dostlukta birleşmeye çabalama arzusu (generositas)* olarak ikiye ayrılır[234]. Edilgin duygular toplumsal yaşamı sakatlayıcı bir niteliği haizken etkin duygular, yani aklın kılavuzluğu ortak yararı ulaşmanın biricik koşulu olarak sunulmuştur.

Sonuç olarak, bağlaşım öğretisi gereği, zihin ile beden ve dış dünya arasında bir mesafe gerektiren, dolayısıyla mesafeyi açmaya (istememe) ve kapatmaya (isteme) dönük bir irade anlayışı Spinoza'da yer bulamamıştır. Gene de iradeden bahsetmek kaçınılmazsa, bu, zihnin dışarısıyla değil kendisiyle ilişkisinde ancak söz konusu olabilir. Zihin kendisinde bulunan her ideayı zorunlulukla olumlar, idea görüldükten sonra olumsuzlama gibi bir tercih hakkı, dilde varsa da gerçekte yoktur.

2. TOPLUMSAL/SİYASAL YAŞAMIN TEMELLERİ

Spinoza'nın insan doğasına ilişkin öğretisi, tanrısal veya doğal zorunlulukla ıralanmış temeliyle bağlantılı olarak ve özellikle *çaba* anlayışı bakımından bir yönüyle etik yaşama hazırlık olarak görülür:

> "Bu öğreti, insanlara nefret, küçümseme, istihza, öfke ve haset ile bakmamayı öğrettiği ölçüde, toplumsal yaşamı tesis eder. Ayrıca herkesin elindekiyle hoşnut

[230] Beden lehine fazlalık durumu, yani sadece bedene özgü duygular (örneğin gülme), zihinle ilgisiz olduklarından konu dışı bırakılmıştır. *Bkz. ibid.*, s. 316. Öte yandan, söz gelimi hayvanların gülemeyeceği (en azından Aristoteles'e göre) düşünüldüğünde, sadece bedene ilişkin duyguların mevcut olup olmayacağı tartışmaya değerdir.
[231] *Ibid.,* s. 315.
[232] *Ibid.*, *prop. LIX.*
[233] *Ibid.*, s. 315.
[234] *Ibid.*

olmasını ve yakınına yardım etmesini öğrettiği ölçüde... Bunların da kadınsı acımadan, yandaşlıktan veya batıl inançtan değil, zamanın ve halin icabına göre sadece aklın kılavuzluğundan gelmesi ölçüsünde…"[235]

Spinoza'nın öğretisi, diğer yönüyle de siyasal ve hukuksal yaşama bir hazırlık niteliğindedir:

"Nihayetinde bu öğretinin, yurttaşların, kendileri için en iyi olanı köle değil özgür olarak yapabilmeleri amacıyla nasıl sevk ve idare edileceklerini öğrettiği ölçüde ortak yaşama katkısı hiç de az değildir."[236]

2.1. İYİ VE KÖTÜ ÜZERİNE

Spinoza erekselliği dizgesinin dışında tutmak konusunda oldukça tutarlıdır. Bu açıdan, doğada, tamamlanmaya veya giderilmeye matuf herhangi bir eksiklik veya kusur bulunmadığını vurgular.

Doğadaki zorunluluğa karşın, insan ise, oluşturduğu evrensel tasarımlar doğrultusunda hem kendi işlerinde hem de doğada bir amaç bulunduğunu imgeleyebilir. Bu amaç, esasında, insanın kör isteğidir ki, sonda değil başta yer alır ve bu açıdan erek değil etken nedendir. Etken neden veya *conatus* da kendi içerisinde olumsuz bir öğe taşımadığından, mükemmellik veya kusur, doğaya/öze ilişkin olmayıp bir düşünme modusudur. Koşut olarak iyi ve kötü de düşünme modusu altında değerlendirilmelidir. Bu doğrultuda Spinoza iyi ve kötüyü şöyle tanımlar:

"Böylelikle bundan sonra, *iyiden,* önerdiğimiz insan doğası idealine bizi peyderpey ulaştıracak bir vasıta olduğunu kesinlikle bildiğimiz şeyi anlayacağım. Kötüden ise, bu ideale ulaşmayı engellediğini kesinlikle bildiğimiz şeyi anlayacağım." [237]

İyi ve kötünün tanımına göre, mükemmellik ve eksiklikten anlaşılan şey de ortaya çıkmış olur. Buna göre insanlar, önerilen ideale yaklaştığı ölçüde daha eksiksiz, uzaklaştığı ölçüde daha eksiktir[238]. Ancak iyiye ulaşma veya yetkinleşme süreci, özsel bir değişim ima etmez; öyle ki özsel değişim yok olmaktan farksızdır[239]. İyiye ulaşma,

---

[235] *Ibid.,* s. 268.
[236] *Ibid.*, s. 268-269.
[237] *Ibid.,* 331. Tanım başlığındaki tanım (*bkz. ibid.,* s. 332.) daha yalın olmasına karşın daha anlaşılır olmadığından Önsöz'deki tanımı aldık.
[238] *Ibid.*
[239] *Ibid.*

dolayısıyla eksiksizleşme niteliksel değil nicelikseldir[240]. İyi ve kötü arasındaki göreli ilişki, tözsel değil, kipsel olarak kurulduğundan haliyle bir *ehven-i şer* fikri de kabul edilmiştir[241].

*Conatus'*un ahlak kuramındaki karşılığı *erdem (virtus)* olarak adlandırılır[242]. Ancak burada, duygulardaki etkinlik ve edilginlik ayrımına koşut olarak, bir anlamda, iki katmanlı bir doğa durumu varsayılmıştır. Her insan varoluş gücü bakımından kendinde eksiksiz de olsa, başkalarıyla ilişki çerçevesinde daha yüksek güçlerce belirlenme imkânı bulunduğundan edilginlik altındadır. Bu açıdan edilgin duygulardan tümüyle kurtulmak mümkün değildir[243]. Bir duygu karşıtıyla ortadan kaldırılabilir[244], fakat edilgin durumunu değiştirmez. Yine, bir duyguyu bilmek de onun bastırılmasını sağlamaz. Bu yönüyle doğa, tekil *conatus*'lar arasında bir rekabet veya savaş olarak, Hobbes'taki herkesin herkesle savaştığı durumu anımsatır. Gerçekten de edilgin duygulanımlarıyla insan, doğası gereği, eşitinin zayıflığına sevinir, erdemine ise üzülür; doğal olarak *nefret (odium)* ve *kıskançlığa (invidia)* düşkün görünür[245].

Spinoza'da edilgin duygular bağlamında çabanın tek yönlü olumluluğu ve zorunluluğu, ilk bakışta aykırı telakki edilebilecek, ancak -burada bu imkâna sahip olmasak da- ayrıca tartışmaya değer bazı sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Söz gelimi intihar olgusu dış nedenlerin galebe çalmasıyla açıklanmaktadır[246]. Yine, her türlü çilecilik olumsuzlanarak özgür insanın ölüme değil yaşama bağlı olduğu vurgulanmıştır[247]. Benzer şekilde, acıma, tevazu ve pişmanlık gibi duygular insanın çabasını azalttığı için akla

---

[240] Bu konuyu yukarıda tartışmıştık. Ontolojik düzeyde, fizikteki eylemsizliğe dayanılarak, her şeyin edimsel özü *(conatus)*, kendi içerisinde mükemmel veya tam (per-fectus) olduğundan bir dönüşüm (özsel değişim) olanağı Spinoza'da yoktur. Bu açıdan insanın doğası itibariyle *kendisini aşması (se ipsam excedere)* çelişkidir. *Bkz. ibid.*, s. 373. Tekilliği kuran nitelik değil niceliktir ki Spinoza da başlangıçtaki varoluş gücünün korunacağını ve bu açıdan şeylerin eşit olduğunu söyler*: "Sed res quaecumque, sive ea perfectior sit sive minus, eadem vi, qua existere incipit semper in existendo perseverare poterit, ita ut omnes hac in re aequales sint" Bkz. ibid.*, s. 332.
[241] *Ibid.*, s. 376, *prop. LXV et LXVI*; *ibid.*, C. 2, s. 64.
[242] *Ibid.*, C. 1, s. 333.
[243] *Ibid.*, s. 336.
[244] *Ibid.*, s. 337, *prop. VII.*
[245] *Ibid.*, s. 311.
[246] Spinoza Neron'un emriyle intihar eden Senaca'yı örnek verir. *Bkz. ibid.*, s. 345-346. Öte yandan, -Spinoza açısından dışsal nedenler olarak görülebilecek- toplumsal koşulları önceleyen Durkheim'da bile *bencil intihar*, Protestanlarda (Katoliklere nazaran) düşünce özgürlüğünün ve bireyselliğin artışına koşut olarak fazla oluşu olgusunda görüldüğü üzere, temel kategorilerden biri olarak alınmıştır. *Bkz.* Durkheim, *İntihar,* çev. Zühre İlkgelen, İstanbul: Feniks Kitap, 2018, ss. 136-158.
[247] Spinoza, *op.cit.,* C. 1, s. 377.

aykırı görülmüştür[248]. Yine de buradan bir "neşe etiği" çıktığını söylemek tek yanlı bir okuma olacaktır; Spinoza'da bir haz olarak *neşenin (hilaritas)* daima iyi, bir acı olarak *hüznün (melancholia)* ise daima kötü olduğunu ifade etse de[249] duygular karşısında aklı öne çıkarmasındaki Stoacılığı daha genel bir tutum olarak görünür.

Edilgin duyguların baskınlığı dışında, insanların aklın kılavuzluğu altında yaşadıkları bir başka katman bulunur[250]. Aklın kılavuzluğu, bireysel olarak, *"Akletmek erdemin ilk ve biricik zeminidir"*[251] ve *"akletmek zihnin mutlak erdemidir"* düsturlarından hareketle *en yüksek iyiye (summum bonum)* Tanrı'nın bilgisine ulaştırır[252]. Akıl, toplumsal olarak ise *"her insan kendi yararını aramayı sürdürür"* ilkesi ile "*insana insandan daha yararlı bir şey yoktur."* düsturu birlikte düşünüldüğünde, insanların tek bir zihin ve beden oluştururcasına bir araya gelmesini ve ortak yararı aramasını salık verir.

2.2. TOPLUMUN TEMELİ

Spinoza'da iyi ve kötünün temeli, doğaca ortaklık taşımaya bağlıdır. Buna göre, doğaca ortak bir şey taşımayan iki şey arasında bir nedensellik ilişkisi kurulamayacağından bir iyi-kötü ilişkisi kurmak da olanaklı olmaz[253]. Diğer taraftan, ortak olan şey varoluş gücünü artıracağından kötü olamaz, o halde kötü, ortak şey taşıyanın karşıt yönünden gelecektir[254].

Spinoza bu temeli şu aksiyomla gösterir: *"Bir şey doğamızla uyuştuğu kadarıyla o ölçüye dek zorunlulukla iyidir."*[255] Fizik temeliyle gösterilirse, denilebilir ki, verili/belirli bir kuvvet, başka bir kuvvet tarafından bu kuvveti artıracak bir doğrultuda ona etkirse artacak, tersi durumda ise azalacaktır. Spinoza bunu, bir karşılaşma neticesinde, bütün olarak bedenin toplam hareket oranı korunduğunda iyi, tersi durumda ise kötü olduğunu belirterek gösterir[256]. Bu doğrultuda, edilgin duygular doğaca karşıtlık

---

[248] *Ibid.*, s. 365, 367 ve 368.
[249] *Ibid.*, s. 361, *prop. XLII.*
[250] Burada bağlaşım yine bozulmuştur. Bedensel değişimler olumsaldır ve toplumsal zarara yol açabilir. Ancak akıl ise etiğin (erdemin) temeli olarak bireysel anlamda özgürlüğe ve toplumsal olarak ortak yarara zemin oluşturur. Nefret ve kıskançlıkla malul bir doğa durumundan, usun kılavuzluğu altındaki bir duruma bir sıçramayla geçilmiştir.
[251] *Ibid.*, s. 348.
[252] *Ibid.*, s. 348-349.
[253] *Ibid.*, s. 349, *prop. XXIX.*
[254] *Ibid.*, *prop. XXX*
[255] *Ibid.*, s. 350, *prop. XXXI.*
[256] *Ibid.*, s. 359-360.

taşıdıklarından[257] insanların bu duygularda anlaşması olumsaldır, zira insanlar edilgin duygu altında ayrışık ve istikrarsızdır[258]. Dolayısıyla edilgin duygular insanlar arasındaki anlaşmazlığın nedenidir[259].

Edilgin duyguların insanlar arasındaki çatışmanın sebebi olmasına karşın, etkin duygular taşıyan insanlar, yani *aklın kılavuzluğuyla (ductus rationis)* yaşayanlar zorunlu olarak uzlaşırlar[260]. İnsana insandan daha yararlı bir şey olmaması, etkin duygular taşımakla, yani rasyonellikle koşulludur. Spinoza, *"İnsan insanın Tanrısıdır" (homo homini deus)* mottosuna atıf yapar[261]. Etkin duygular taşımak, aklın kılavuzluğuyla hareket etmek veya erdemli olmak, ki üçü de aynı şeyi demeye gelir, en yüksek iyide, yani Tanrı'nın bilgisinde birleşmeyi doğurur[262]. Akıl ile yönetmek, güdüyle değil, insanca ve iyilikle yönetmektir[263]. Asıl dindarlık ve yurttaşlığın[264] temeli de budur[265].

Spinoza açısından rasyonellik ortak iyinin tek koşulu olsa da, bir olgu olarak, insanların genellikle edilgin duygular altında yaşamakta olduğu açıktır. Edilgin duygular altında iyi ve kötü hakkında bir ortak görüş tesis edilemeyeceğinden, başka bir deyişle, her insan tekinin kendi gücüne ve hakkına dayanması durumunda, başkasının zararına olabilecek bir biçimde sadece kendi çıkarına göre hareket etmesi kaçınılmaz olduğundan, zararlı olabilecek edilgin duyguları bastırmaya matuf bir toplum düzeni kurulması gerekmektedir. İşte bu toplum, yasalara ve kendini koruma gücüne dayandığında devlet adını alır ve devletin hukuku tarafından korunanlara da yurttaş denir[266]. Edilgin duygular karşıtlarıyla bastırılabileceğinden devlet de yasa ve yaptırım aracılığıyla duyguların zarar oluşturmasını engelleyerek ortak yararı sağlayabilir.

Bir olgu olarak insanların çoğunlukla irrasyonel oluşu, biri teorik diğeriyse pratik olmak üzere iki soruna yol açar. Teorik sorun şöyle ortaya konabilir: Varlık ve düşüncenin düzenlerinin birbirine paralel oluşu yönündeki metafizik kabul dolayısıyla, erekselliğin

---

[257] *Ibid.*, s. 350, *prop. XXXII.*
[258] *Ibid.*, s. 351, *prop. XXXIII.*
[259] *Ibid.*, *prop. XXXIV.*
[260] *Ibid.*, s. 353, *prop. XXXV.*
[261] *Ibid.*, s. 354.
[262] *Ibid.*, s. 354-355, *prop. XXXVI et XXXVII.*
[263] *Ibid.*, s. 356.
[264] *Civitas* sözcüğünü *devlet* ile veya *-civis'*ten hareketle- yerine göre *yurttaşlık*, bazen de bağlama uygun düşmek koşuluyla *sivil toplum* olarak karşıladık.
[265] *Ibid.*
[266] *Ibid.*, s. 358.

yadsındığı da göz önüne alınırsa, aklın veya genel olarak kültürün doğaya karşıt değil koşut olması sonucu ortaya çıkar. Bir Aydınlanmacı olarak Spinoza'nın doğa-kültür karşıtlığı konusundaki pozisyonu, Aydınlanmanın erken dönem figürlerinden olması itibariyle, olgun ve açık değildir[267], çünkü kültürün doğaya karşıt veya ona sonra gelecek bir biçimde ikinci bir doğa olarak ortaya çıkışı metafizik temellerle bağdaşmaz. Diğer taraftan, aşağıda politik ve hukuki düzenin kuruluşunda göstereceğimiz üzere, yurttaşlığın kurulması, bir bakıma kültür yaşamı, doğaya karşıt olarak konumlandırılmıştır. Spinoza insanın özgür doğmadığını varsayar[268]. Böyle olunca, kölelikten, özgürlüğün nasıl çıktığı açıklanmamış kalır. Usdışılık ile ussallık, yani kölelik ile özgürlük arasında yalın bir ayrım yapılır ve iki karşıt arasında bir uğrak varsayılmadığından dolayı da bir geçiş veya türetimden söz edemeyiz.

2.3. BİREY-TOPLUM ÇATIŞMASI: TOPLUM-DIŞI ÖZGÜRLÜK

Spinoza'da, pratik bir sorun olarak, kölelerden müteşekkil bir sosyal çevrede, yani irrasyonel bir toplulukta özgür ve rasyonel insanın durumu ayrıca incelemeye değer bir görünüme sahiptir.

Cahiller arasında yaşayan özgür insan için ilk olasılık kötülük görme tehlikesi altında bulunmasıdır. Bu durumda Spinoza, savaşmayı da iltica etmeyi de aynı düzeyde erdem olarak görür[269]. İkinci olasılık ise, özgür insanın cahillerden iyilik görmesidir. Spinoza, *"Cahillerin arasında yaşayan özgür insan, olanaklı olduğu ölçüde, onların iyiliklerini reddetmeye çalışır."* der[270]. Buna göre, cahil kimse kendi çıkarına göre hareket edeceğinden başkasına iyiliği ancak olumsal olabilir. Bu iyiliğe iyilikle karşılık vermek

---

[267] Doğa-kültür karşıtlığı, Spinoza'dan yaklaşık bir yüzyıl sonra sorunsallaşacak ve düşünümün konusu haline gelecektir. Nitekim, düşünce ve kültür tarihi bakımından 18. yüzyıl, Aydınlanma ve Romantizm gerilimi muvacehesinde okunmaya elverişlidir. İlerleme tasarısı çerçevesinde kötümser veya iyimser bakış açılarının naifliği karşısında, kayda değer uğraklardan biri Rousseau'dur ki, onun pozisyonu temelde kötümser, fakat ilerlemenin de kaçınılmaz olduğu yönündedir. Kant ise, barbarlıktan kültüre geçişi, kültürün tam da barbarlıktan geldiğiyle göstererek karşıtlığı gerçek anlamda düşünümün konusu yapmıştır. *Bkz.* Immanuel Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi (1784)", çev. Uluğ Nutku, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, 4. B, haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2017, s. 36. Metnin "Was ist Aufklärung?" makalesiyle aynı tarihli olması ayrıca dikkate değer.

[268] Spinoza, *op.cit.*, C.1, s. 377-378. Spinoza, aynı zamanda, insanın yurttaş doğmadığını söyler. *Bkz. ibid.*, C. 2, s. 72.

[269] *Ibid.*, C. 1, s. 378, *prop. LXIX.*

[270] *Ibid.*, s. 378-379.

bazen gerekli olabilse de olanaklı olduğu ölçüde, kayıtsız kalmak salık verilir. Özgür insan güdülerin değil aklın yetkesi altında hareket edeceğinden başkalarının nefretini veya beklentisini üstüne çekecek denli cehaleti tahrik etmez[271].

Spinoza, yalnızlaşan insanın siyasetini konu edinirken gerçek bir toplum-dışılığı *(vita solitaria)* olanaklı görmez[272], dolayısıyla Aristotelesçi *siyasal/toplumsal canlı* kabulünü farklı bir yolla da olsa sürdürür[273]. Toplum sadece güvenlik için değil, ihtiyaçların idaresi için de zorunlu ve yararlıdır[274]. Zaten insan için en yararlı olan yine insan olduğundan yalnızlık durumunda bir noktaya kadar özgür kalabilse de *ortak yurttaşlık hukuku (communia civitatis iura)* altında daha fazlası mümkündür[275]. Çünkü hukuk, ortak aklın ürünü olduğundan, ortak yarara ve dolayısıyla özgürlüğe hizmet edecektir. Spinoza özetle birey-toplum çatışmasını şöyle ortaya koyar:

> "İnsanın doğanın parçası olmaması ve onun ortak düzenini izlememesi mümkün değildir; ama eğer hayatını doğalarının kendininkiyle uyuştuğu bireyler arasında sürdürürse o zaman eyleme gücü desteklenecek ve teşvik edilecektir. Tersine, doğasının çok az uyuştuğu kimseler arasında olduğunda ise, doğasında büyük bir değişim olmaksızın kendini onlara uyduramaz." [276]

Ethica okuru, kitabın ismiyle müsemma olmasını, eş deyişle özgürlüğe giden yolda *olan* kadar *olması gereken* hakkında da bir izlenceyi içermesini beklemekte haklıdır. Gerçekten de Spinoza, *Ethica*'nın özellikle beşinci bölümünde, bu beklentiyi hiç de azımsanmayacak bir noktaya kadar karşılar ve söz gelimi *"Edilgi olan bir duygu, açık ve seçik ideasını oluşturduğumuz zaman edilgi olmayı bırakır."*[277] diyerek etkinliğin veya özgürlüğün temelini gösterir. Buna göre, edilgin duygular mutlak olarak ortadan kaldırılmasa da görü bilgisiyle bir üstünlük elde edilebilir. Geneli itibariyle Spinoza düşüncesinin, duygu kuramı ve irade anlayışındaki ayrıksı yönlerine rağmen Stoacı bir ahlakı izlediğini söyleyebiliriz[278]. Ayrıca, *Ethica'*nın son bölümü, ruhun ölümsüzlüğü ve

---

[271] Spinoza'nın tutumu, Endülüslü düşünür İbn Bacce'nin erdemsiz toplumda gariplerin veya ötekileştirilenlerin durumuyla ilgili görüşleriyle karşılaştırmak oldukça ilginç olabilir. *Bkz.* İbn Bacce, *Tedbîr'ul-Mütevahhid,* çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Ankara: Elis Yayınları, 2017, s. 30.
[272] Spinoza*, op.cit.*, C.1, s. 354.
[273] *Ibid.*, C. 2, s. 59.
[274] *Ibid.*, C. 3, s.78.
[275] *Ibid.*, s. 380, *prop. LXXIII.*
[276] *Ibid.*, s. 382, *cap. VII.*
[277] *Ibid.*, s. 392, *prop. III.*
[278] Stoacı ahlak, en üstün iyi olarak erdemi, eş deyişle, doğayla uyumlu bir ussallığı ve bu ussallıkla koşut bir yaşam tarzını temele alır. *Bkz.* Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, 6. B, İstanbul: Alfa Kitap, 2022, s. 312.

Tanrı'ya benzeme gibi Platoncu temaları güçlü bir biçimde vurgular. Özgürlüğün politik içerimleri ise, *Ethica*'dan çok Spinoza'nın politik metinlerinde irdelenir ve birey-toplum gerilimi bağlamında özgürlük sorunu, aşağıda ele alınacağı üzere, demokraside giderilmeye çalışılır. Yine de, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Spinoza'nın dizgesisin, hem her şeyin zorunlulukla kayıtlı olması hem de düşünce ve varlığın koşutluğu bakımından bir etik üretecek temele sahip olduğunu söylemek zordur.

3. POLİTİK VE HUKUKİ DÜZEN

Ethica, ana gündemleri itibariyle, politik ve hukuki düzenin temeline işaret etmekle iktifa etmişti. Buna göre doğa durumundan sivil topluma geçiş şöyle ifade edilmiştir:

> "Bu nedenle, insanların uyum içerisinde yaşayabilmeleri ve birbirlerine yardım edebilmeleri için kendi doğal haklarını bırakıp yekdiğerine zarar verebilecek hiçbir şey yapmayacaklarına dair birbirlerine güvence vermeleri zorunludur." [279]

İnsanın, edilgin duyguların belirlemesiyle kendi gücüne dayandığı ve kendi faydasını gözettiği bir durumdan, eş deyişle doğa durumundan, kurtulmasının yolu akıl ile değil tehditle hareket eden devlette görülmüştür[280]. Yurttaşlık toplumuna geçişin akıl ile değil de cebir ve tehditle mümkün olmasının iki sebebi vardır: Hiçbir duygu daha güçlü karşıt bir duygu olmaksızın bastırılamaz ve insan daha büyüğüne maruz kalma korkusu olmadıkça zarardan kaçınmaz[281]. Doğa durumundan sivil topluma geçişi irdelemeden önce, devletin akla değil de zora dayanmasından hareketle, Spinoza'da yöntem sorununa geri dönmek gerekmektedir.

3.1. OLAN-OLMASI GEREKEN AYRIMI

Spinoza'nın dayandığı yöntem, insan işlerinde, istenmeyen bir biçimde farklılaşır. Çünkü matematiksel yöntem doğrultusunda, doğa, bir bütün olarak, olması gerekene (zorunluluğa) dayanılarak konumlandırılmıştı. Spinoza, politikasında ise, olması

[279] Spinoza, *op.cit.*, C. 1, s. 357.
[280] *Ibid.*, s. 358.
[281] *Ibid.*

gerekene değil olana (deneyim) dayanarak, yöntemde bir tutum değişikliğine gitmiştir[282]. *Tractatus Politicus'un (TP)* girişinde şöyle denir:

> "[Filozoflar] insanları oldukları gibi değil, ama olmalarını istedikleri gibi kavrarlar. Vaka böyle olunca, çoğunlukla da bir ahlak yerine bir yergi yazmışlar, yararlı olabilecek bir siyaseti hiçbir zaman düşünmemişler, buna karşın sadece Chimaera olarak görülebilecek bir şeyi veya bir ütopyada ya da şairlerin o altın çağında -hiç de gerekli olmadığı bir zamanda- kurulabilecek bir siyaseti düşünmüşlerdir. Yararı olan bilimlerden kendi pratiğinden en fazla farklılaşanın siyaset teorisi olduğuna inanılır ve hiç kimsenin devleti yönetmede teorisyenlerden veya filozoflardan daha az uygun olmadığı düşünülür." [283]

Antik dönemden Modern döneme, Platon'un *Devlet*'inden Bacon'un *Yeni Atlantis*'ine birçok örnekte görüldüğü üzere, tin bilimlerinde ideal tasarımların baskın geldiğini söyleyebiliriz. Buna karşın gerçekçi yaklaşımlar azınlıktadır ki bunlardan biri de Spinoza'nın doğrudan yararlandığı Machiavelli oluşturur. Machiavelli Spinoza'yla eş bir tınıyla şöyle söyler:

> "Ne ki, benim niyetim anlayana yazmak olduğu için imgelem dünyasının değil, somut gerçekliğin ardından gitmenin gereğini düşünüyorum. Çoğu kişi gerçek yaşamda var olmamış, bilinmemiş birçok cumhuriyet, hükümdarlık düşlemiştir. Gerçek yaşamla, düşlenen yaşam birbirinden o kadar uzaktır ki olanı bırakıp olması gerekenin arkasından giden kişi elindekinden de olur. Çünkü her şeyde ve yerde iyilik perisi kesilen kişi o kadar çok kötü içinde yıkıma uğrar. Bu nedenle bir hükümdarın, ayakta kalabilmek için iyi olmamayı ve iyiliği yerine göre kullanmayı öğrenmesi gerekir."[284].

Machiavelli, *olması gereken* karşısında *olana* ilişkin bu vurgusuyla, siyaset düşüncesine yeni bir bakış açıyla yaklaştığının farkındadır[285][286]. Spinoza'da teorinin yerine pratiğin ileri sürümü, Machiavelli'ye kıyasla, Spinoza'nın hem "metafizikçi" olması hem de bir tür inziva yaşamı sürdürmesi dolayısıyla ayrıca dikkate değerdir.

---

[282] İnsanın davranışının ussallık kadar, hatta daha çok güdüsellikle belirlendiği düşünüldüğünde, ahlak öğretisinin geometrik yöntemle tanıtlanması, Tatián'ın da ifade ettiği üzere, ilgisiz iki şeyi karıştırmak demektir. *Bkz.* Tatián, *op.cit.*, s. 53. Spinoza'nın olan-olması gereken ayrımı, bir bakıma, bu sorunu gidermeye yönelik bir çaba olarak görülebilir.

[283] Spinoza, *op.cit.*, C. 2, s. 51.

[284] Machiavelli, *Hükümdar*, 19. B, çev. Necdet Adabağ, İstanbul: TİB Kültür Yayınları, 2020, s. 59.

[285] Machiavelli kimsenin henüz yeltenmediği yeni bir yola koyulduğunu söyler. *Bkz.* Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, 3. B, çev. Alev Tolga, İstanbul: Say Yayınları, 2021, s. 21.

[286] İbn Haldun'un (14. yy.) Machiavelli ile benzer bir tınıyla, *beşer nevi içinde* siyasetten en az anlayan sınıfın ulema olduğunu söyler: *"Şu hâlde ulema tüm nazarları itibariyle zihni hususları ve fikri nazarları itiyat edinmiş olup bunun dışında bir şey bilmezler. Halbuki hariçte bulunan hususlarla bunlara lâhık ve tâbi olan ahvale riayet ve dikkat etmek siyasette ve siyasetçilerde bir ihtiyaçtır."* İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, C. 2, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005, s. 992-993. Ayrıca, Giambattista Vico'nun (18. yy) *Yeni Bilim*'de bu pozisyonu *verum factum* ilkesinden hareketle geliştirip dizgeleştirdiğini not edebiliriz.

Spinoza filozof ve teologların aksine, siyasetçilerin deneyimi rehber kabul ettiklerinden ötürü yararlı olandan uzak olabilecek hiçbir şey öğretmediğini söyler[287].

Spinoza'da siyasal ve toplumsal konuların ayrı bir yolla ele alınması gerektiği düşüncesi açıktır. Öte yandan, bu, yeni bir yöntem önerisine götürecek kadar soruşturma konusu yapılmış bir husus değildir. Spinoza'da *olana* yapılan özel vurguyu, 18. yüzyıldaki tarihsellik düşüncesinin bir öngörüsü olarak değerlendirmek yerine Stoacılıktan gelen eski bir ilham olarak görmek daha yerinde bir yaklaşımdır[288]. Böylelikle Spinoza, dikkatini olana vermesine karşın, bir biçimde, matematiksel yöntem dâhilinde hareket ettiğini varsayar ki bu yöntemsel olarak insana egemenlik içerisinde bir egemenlik tanımak anlamına gelir. Yöntemsel ikircikliği, güdüler ile akıl karşıtlığında soruna yol açsa da Spinoza matematiğe bağlılığını sürdürmek niyetindedir:

> "Böylelikle ruhumu siyasete yönelttiğimde, yeni veya duyulmamış bir şey ortaya koymak değil, akılla kesin olarak ve şüpheden uzak bir biçimde tanıtlamak veya insan doğasının kendi koşullarından çıkarsamak niyetinde oldum. Ayrıca bu bilimin [siyasetin] konusu olan şeyleri, matematik konularında alıştığımız aynı ruh özgürlüğüyle araştırmak için, insan eylemlerini alaya almaktan, yakınma konusu yapmaktan ya da lanetlemekten çok anlamaya özellikle özen gösterdim."[289]

Olan ile olması gereken arasındaki karşıtlığı, Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus (TTP)* metninde aklın ve güdünün yasaları arasındaki ayrım üzerinden sürdürür. Spinoza, sadece doğanın egemenliği altında görüldüğü sürece insanların, akıl ve erdemden ziyade *güdünün yasaları (leges appetitus)* doğrultusunda yaşadığını belirtir[290]. Doğa durumu da tam olarak güdünün yasalarının hâkim olduğu koşulları ifade eder. Öte yandan insan bu durumda kalmamış, sivil topluma geçmiştir. Şimdi, bu geçişin gerçek bir geçiş olup olmadığını, yani sivil toplumun doğa durumundan türetilip türetilmediğini ele alabiliriz.

3.2. DOĞA DURUMUNDAN SİVİL TOPLUMA GEÇİŞ

Spinoza'da doğal hak, *conatus* kavramı temelinde, doğanın yasası veya gücünden başka bir şey olmayıp bu gücün bütün erimlerini kapsamına alır. Bu açıdan başta insan

---

[287] Spinoza, *op.cit.*, C. 2, s. 51.
[288] Diego Tatián, *op.cit.*, s. 73-74.
[289] *Ibid.*, s. 52.
[290] *Ibid.,* C. 3, s. 207.

olmak üzere her sonlu varlık, aynı ontolojik düzeyde bulunur ve gücü olduğu ölçüde de doğal hakka iyedir:

> "Böylelikle, doğal haktan her şeyin ona göre düzenlendiği doğa yasalarını veya kurallarını, yani doğanın gücünü anlıyorum. Dahası, böylece, bütün olarak doğanın, dolayısıyla her bir bireyin doğal hakkı, gücü nispetince kendini sürekli genişletir ve dolayısıyla her bir insan kendi doğasının yasaları doğrultusunda ne yaparsa, üstün doğal hakkıyla yapar ve gücü kadar doğal hakka sahiptir."[291]

İnsanın doğal durumu ve doğal hakkı, en azından başlangıçta, güdünün yasalarına dayanarak açıklanır. Doğa durumunda her şey nitelikçe eşit kabul edilir, eşitsizlik ise niceliksel olarak, yani gücün fazla veya az olmasına göre ortaya çıkar. Buna göre, akıllı ve özgür insanlar kadar cahil ve köleler de aynı doğa durumunda yer alır. İnsanın egemenlik içinde bir egemenlik olmadığının bir anlamı da budur. Çünkü her şey zorunlulukla belirlendiğinden ve özgür irade yadsındığından güdülere boyun eğmek de aklın rehberliğine uymak da insanın elinde değildir. Tekil bir şey için düşünüldüğünde doğal hak, kendi ölçüsünde salt olumlu olduğundan, başka ve üstün bir hak veya güçle kısıtlanmadıkça sürüp gidecektir. O nedenle doğal hak/güç, doğa durumunda belirlenime sahip olmayıp teorik olarak vardır, yani soyuttur[292].

Spinoza'da toplumsal varoluş için verili veya zamansal olarak önce olan doğa durumudur. Spinoza, Hobbes'u izleyerek[293], herkesin herkesle savaştığı ve güçlünün zayıfa üstünlüğüne dayanan bir doğa durumu varsayar. Doğa durumunda büyük balık küçük balığı yer, yemek zorundadır -Spinoza'nın verdiği örnektir bu[294] - ve bunda da gücünün yettiğinden başka herhangi bir dışsal kısıtlamaya bağlı değildir. Doğa durumunda yaşama yön veren tek şey yaşamını sürdürme gücü ve isteğidir *(conatus)*. Belirleyici olan güç olduğundan ve bu nedenle de suç ve yasak gibi dini/ahlaki ve hukuki

---

[291] *Ibid.*, C. 2, s. 54. *TTP'*deki tanım ise şöyledir: *"Doğanın hakkı ve kaidesinden, tek tek her bireyin doğasına ilişkin kurallardan başka bir şey anlamıyorum; böylelikle her bir şeyin belli bir tarzda varolmak ve eylemek için doğası gereği belirlenmiş olduğunu kavrarız." Ibid.*, C. 3, s. 207.
[292] *Ibid.*, C. 2, s. 59-59.
[293] Spinoza da Hobbes da gerçekçi tutumları dolayısıyla insan doğasına ilişkin iyimser veya romantik denebilecek tutumlara karşı mesafelidir. Spinoza doğa durumunda güdülerden, dolayısıyla yaşama arzusundan *(conatus)* başka bir belirleyici olmadığı konusunda nettir. Hobbes da insanların eşit olduğu (bir bakıma tekil *conatus*ların eşitliği), eşitlikten güvensizlik, güvensizlikten de savaşın ortaya çıktığı bir doğa durumu varsayar. Hobbes, *Leviathan,* çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 92-96.
[294] Spinoza, *op.cit.*, C. 3, s. 207.

yargılar geçerliliği söz konusu olamayacağından, doğa durumu din ve hukuk öncesi bir aşamayı ifade eder.

Ethica'da, yukarıda ifade edildiği üzere, insanların doğal haklarını bırakıp birbirlerine zararlı olmayacakları yönünde teminat sağlamaları gerektiği salık verilmişti. Bu doğrultuda da, bir duygu başkasıyla bastırılabileceğinden ve insanın daha büyük zarar görme korkusu olmadıkça zarar vermekten kaçınmayacağından hareketle devletin zor kullanması gerektiği belirtilmişti. Bu husus, nüanslarla birlikte hem *TTP'*de hem de *TP'*de yinelenir. *TP*'de, genel olarak, edilgin duygular altındaki doğa durumunda insanların güçleri arasında çatışma doğacağı, fakat güçlerini birleştirmeleri durumunda artık adalet, suç, itaat gibi mefhumlar devreye gireceğinden insanların ortak bir egemenlik altında barış içerisinde yaşayabilecekleri ifade edilir. İnsan, doğa durumunda olduğu gibi, sivil toplumda da yargı yetisine sahip olup kendi doğasına ve faydasına göre hareket etmesine karşın, bu tekil durum, bir biçimde bir bütün olarak toplumun ortak kararıyla örtüşür[295]. *TTP'*de koşut olarak, doğa durumunda herkesin gücü ve arzusu doğrultusunda hareket ettiği, ancak aklın yasalarına göre yaşamanın insanlar için daha yararlı olduğu söylenir[296]. Güven içinde iyi bir yaşam içinse her insanın kendi hakkına veya gücüne değil, bir bütün olarak toplumun hakkına veya gücüne dayanması gerekmektedir. Bunun için de aklın kılavuzluğu altında hareket etmek, güdüleri dizginlemek, kendisine yapılmamasını istediği bir şeyi kimseye yapmamak ve başkasının hakkını kendi hakkı gibi savunmak hususlarda insanların *karar vermesi (statuere)* ve *anlaşması (pacisci)* gerekmektedir[297]. Bu anlaşmanın geçerliliği ise, insanın doğal olarak iyiye, kötüler arasında ise daha az kötü olana (ehven-i şer) yöneldiğinden dolayı, yararlılığına bağlıdır[298]. Yani insanlar yararlı olduğu için bir anlaşma yapmış ve bu nedenle ona uymak durumunda kalmış değildir; yararlılık olgusu anlaşmanın kendisidir, anlaşma yarar devam ettikçe geçerli, tersi durumda hükümsüzdür. Spinoza'nın anlaşmanın geçerliliğini yararlılığına bağlaması, bir bakıma, doğa durumundan çıkmayı olanaksızlaştırdığından sivil topluma geçişi sorunlu hale getirecektir.

---

[295] *Ibid.*, s. 63.
[296] *Ibid.*, C. 3, s. 209.
[297] *Ibid.*
[298] *Ibid.*, s. 210.

Spinoza'da biri güdüyle, diğeri akılla karakterize edilen doğal ve sivil iki durum arasında net bir ayrım bulunur. Bu noktada, ayrımın bir geçiş momenti içerip içermediği, yani ayrımların yalın karşıtlık olarak kalıp kalmadığını tartışmak verimli olabilir. Öncelikle, diyebiliriz ki, geçiş hem olguda hem kavramda gösterilmelidir. Yalnızca olguda gösterildiğinde -olanaklıysa eğer- belirsizlik taşıyacak, yalnızca kavramda gösterildiğinde ise içeriksiz ve soyut kalacaktır. Spinoza geçişi olguda göstermek konusunda bir noktaya kadar mazur görülebilir, zira bunun için biyolojik ve antropolojik bir bakış açısı gereklidir[299]. Geçişin en azından kavramda gösterilmesi ise bir filozof olarak Spinoza'dan beklenebilir, hatta beklenmelidir. Ancak yöntemi ve ontolojik argümanın kullanma biçimine uzanan bazı metafizik kabulleri itibariyle geçişi tesis edecek kavramsal bir uğrağın, yani orta terimin Spinoza'da bulunmadığını söyleyebiliriz.

3.3. SOSYAL SÖZLEŞME SORUNU

Sosyal sözleşme düşüncesinin, özellikle Hobbes ve Rousseau gibi temsilcileri dikkate alındığında, varsayılan doğa durumundan sivil topluma nasıl geçildiğini açıklamak üzere bir uğrak arayışına dayandığını söyleyebiliriz. Bu doğrultuda, genel anlamıyla, doğa durumunda insanların, sürdürülebilir nitelikte nesnel bir hukuki düzenin tesisi için haklarını egemene devrettiği varsayılmıştır. Spinoza'nın doğa durumundan sivil toplumu nasıl türettiği, onun sözleşmeci olup olmadığı bağlamında tartışma konusu olmuştur.

İlk olarak, Spinoza'da sözleşmeci düşünceye müsaade eden irade ve özgürlük gibi kavramlara kayda değer bir vurgu olduğunu söyleyebiliriz. Güdüleriyle koşullu doğa durumunda insanların arasında bir çatışma halinin kaçınılmaz olacağından hareketle, örneğin *Ethica'*da insanların uyum içerisinde yaşaması için birbirlerine güvence vermesi gerektiği[300], keza *TTP'*de güvenli ve iyi yaşamak için güdülerden sıyrılmak üzere insanların karar vermesi ve anlaşması gerektiği salık verilir[301]. Diğer taraftan,

---

[299] Karşıtlığın önsel tarafı için, yani doğa durumu konusunda Spinoza kısmen varsayımsal kısmen de teolojik bir zeminde düşünür. Hangisinin ne ölçüde belirleyici olduğunun ise ayrıca tartışmaya değer olduğunu söyleyebiliriz. Söz gelimi doğa durumu bir açıdan din öncesi koşulları ifade eder. Tanrısal bir anlaşmayla din ortaya çıkınca sivil toplum da teşekkül etmiş olur. *Bkz. Ibid.*, C. 3, s. 216-217. Örneğin Yahudilerin Mısır'dan çıktıktan sonra *(exodus)* doğa durumunda olduğu kabul edilir. Mısır'ın egemenliğinden kurtulunca Yahudilerin Tanrı'yla antlaşma yapmasıyla teokratik bir yönetim teşekkül etmiş ve Musa Peygamber de yeni düzenin kralı olmuştur. *Bkz. Ibid.* s. 224-227.
[300] *Ibid.*, C.1, s. 357.
[301] *Ibid.*, C. 3, s. 209.

Spinoza'nın, dizgesinin metafizik temelleri doğrultusunda her şeyin doğal zorunlulukla belirlenmiş olmasından ötürü, irade uyuşmasına dayanan bir sözleşme düşüncesine yer veremeyeceği öne sürülebilir[302]. Esasında buradaki belirsizlik, öncelikle, Spinoza'daki odak değişiminin anlatım tarzına yansımasından kaynaklanmaktadır: Spinoza bazen en geniş ölçekte, bir bütün olarak doğanın yasaları çerçevesinde, yani töz ve nitelikleri bağlamında, bazen ise ölçeği daraltıp odağına insanı alarak anlatımını sürdürür. Bu odak değişimi, zorunluluk ile olumsallık ve irade arasındaki gerilimi beslediği ölçüde belirsizliği artırır. Koşut olarak ikinci bir belirsizlik ise Spinoza'da anlatımın analitik-betimleyici ve normatif karakterinin zaman zaman iç içe geçmesiyle ortaya çıkar[303]: Spinoza doğal nedenselliği dikkate aldığında analitik veya betimleyici, insanın merkezde olduğu ahlak ve siyaset gibi alanlarda normatif olabilmektedir. Normatif anlatım, temelde, Stoacı bir etik anlayışının da baskın etkisiyle, duyguların edilginliğinden sıyrılıp aklın kılavuzluğu altında bir toplum kurma önerisi içerir. Buna karşın Spinoza, yeri geldiğinde *talih (fortuna)* kavramına başvurmaktan da çekinmez[304]. Spinoza, güven içinde yaşamanın ve bedenin sağlığını korumanın araçlarının büyük ölçüde insanın değil talihin elinde olduğunu, yani dış nedenlere bağlı olduğu dile getirir[305]. Bu açıdan bakıldığında ise sivil toplum meselesi verili bir yapının analizini konu edinir ve bu nedenle de kurulandan çok karşılaşılan bir şeyi ifade eder. Belirsizlik yasa ve hukuk arasındaki ilişkide de çok açıktır. Spinoza'nın *yasa (lex)* ile *pozitif hukuk (ius)* ilişkisini konu edinirken genel yaklaşımı doğrultusunda pozitif hukuka doğal ve zorunlu yasalılık karşısında bağımsızlık tanımadığı görülebilir[306]. Bu yönüyle Spinoza tipik bir tabii hukukçu gibidir. Diğer taraftan, olana ilişkin vurgusuyla ve betimleyici anlatımın ağırlık kazandığı yerlerde, örneğin hukuku bir *yaşam tarzı (ratio vivendi)*[307] olarak gördüğünde, hukuki pozitivizmin baskın geldiği söylenebilir[308].

---

[302] Örneğin Cemal Bali Akal böyle bir pozisyonu savunur. *Bkz.* C. B. Akal, "Cemal Bâli Akal'la Söyleşi", Haz. Gaye Çankaya Eksen, Eylem Canaslan, Türker Armaner, Alber Erol Nahum, Cogito, S. 99, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020, s. 22-23.
[303] Copleston da buna işaret eder. *Bkz.* Copleston, *A History of Philosophy, op.cit.*, s. 254-257.
[304] Spinoza'da insanın çabası ile dış nedenler arasındaki ilişki yine yalın bir karşıtlığı ifade eder. Örneğin Machiavelli'de, Spinoza'nın aksine, erdem veya beceri, etkinliği ve erilliği temsil ederken talih ise edilginliği ve dişilliği temsil eder; böylece iki ilke arasında dinamik bir tümleyen ilişkisi kurulur. *Bkz.* Machiavelli, *Hükümdar, op.cit.*, s. 93-96.
[305] Spinoza, *op. cit.*, C. 3, s. 72.
[306] *Ibid.*, s. 62.
[307] *Ibid.*, s. 63.
[308] Spinoza'nın tabii hukuk ile hukuki pozitivizm arasındaki yerine ilişkin bir tartışma için *bkz*. Reyda Ergün, "Spinoza'da Hukuk ve Hak İlişkisi", *Spinoza ile Karşılaşmalar* içinde, haz. Güçlü Ateşoğlu,

Sonuç olarak Spinoza'da sosyal sözleşme düşüncesinin bulunup bulunmadığı tartışmasının kendinde bir değeri olmadığını söyleyebiliriz. Yine de bu tartışma gerçek bir sorunu açık etmesi bakımından verimli ve değerlidir. Sözleşmeci bakış açısından, doğal hakların terk edilmesi ve devredilmesi ussal ise, yani bir tercih söz konusuysa, gücün ve çıkarın belirleyici olduğu bir durumda usun nasıl ortaya çıktığı sorunu baş gösterir ve yeniden us ile güdü arasındaki karşıtlığa dönmüş oluruz. Eğer doğal hakkın terk edilmesi tercih değilse, yani edilgin duyguların belirlenimiyle haklar devredilmişse, bu durumda da gerçek bir devirden söz edemeyiz; başlangıçta edilgin olan yine edilgin kalmıştır, yani doğa durumu kendi dışına çıkmadan içine kapanmıştır. Geçişin dolaysız veya aracısız olduğunu, yani doğanın kendiliğinden ve kendiyle uyumlu dinamikleriyle sivil toplumu ürettiğini savunmak[309] da bir çözüm değildir; zira bu durumda doğal olandan sivil olana bir sıçramayla geçilmiş, genel anlamıyla doğa ile kültürün, özel olarak da güdü ve talih ile aklın diyalektiği göz ardı edilmiş olur.

Sorun, en temelde, Spinoza düşüncesinin, olguyla irtibatındaki yetersizliğinin ötesinde -ki bunun bir yere kadar mazur görülebileceğini söylemiştik-, metafizik kabullerinin kavramsal devinime yer vermemesindedir. Spinoza bir taraftan, *Ethica'*nın sonundaki ünlü paragrafta, rasyonel yaşamın zor da olsa olanaklı olduğunu, dahası bu zorluğundan ötürü değerli olduğunu ileri sürer[310]. Diğer taraftansa, söz gelimi bir kedinin aslanın doğasına uymak zorunda olmaması gibi (yine Spinoza'nın verdiği örnek), güdüleriyle koşullu olan insanların aklın kılavuzluğuyla yaşamak zorunda olmadığı belirtilir[311]. Bu durumda güdüsellikle ıralı doğa durumu ile ussallıkla ıralı sivil toplum arasında bir uçurum meydana geldiğini söyleyebiliriz. Doğal seçilimin sıcak iklimlerde daha çok rekabet biçimindeyken soğuk iklimlerde dayanışmaya dönüşme eğiliminde

---

Eylem Canaslan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015, ss. 113-136. Ergün, Spinoza okumasında, tercihini hukuki pozitivizmden yana yapmış görünüyor. Biz ise Spinoza'da karşıtlıkların uzlaştırılmasının genel bir sorun olduğunu ve Spinoza'nın düşüncesinin de, bütünü düşünüldükte, böyle bir tercihe izin vermediğini düşünüyoruz. Spinoza, bir "realist" olarak gücü hakla özdeşleştirirken içkinliği, bir "idealist" olarak ussallık ve ahlakilik vurgusuyla da aşkınlığı öne çıkarmıştır. Bu açıdan, Akal'ın -kastı biraz farklı olsa da- dediği gibi *"(...)Spinoza, hukuku iradeci olmadan pozitivist, hakkı ise tabii hukukçu olmadan tabiat içinde düşünür."* Cemal B. Akal, "Spinoza Hukukçuya Ne Söyler?", *Spinoza Hukukçuya Ne Söyler* içinde, haz. Cemal B. Akal, Z. Efe Antalyalı, İstanbul: Zoe Kitap, 2019, s. 61.

[309] Örneğin Canaslan, Spinoza'da doğa durumundan sivil topluma geçişi açıklamak için, faydalı olan o olduğundan insanların doğal olarak birleştiğini ve bunun da güvenlik arayışının sonucu olduğunu söyler. *Bkz.* Eylem Canaslan, *Spinoza: Yöntem, Tanrı, Demokrasi*, 2. B, Ankara: Dost Yayınları, 2021, s. 184-190. Oysa, göstereceğimiz üzere, bu takdirde doğal durumu aşılmamış, anlaşmanın yararlığa bağlanmasında açığa çıktığı gibi, soyut kalan doğa durumu değil sivil toplum olmuştur.

[310] Spinoza, *op.cit.*, C. 1, s. 415-416.

[311] *Ibid.*, C. 3, s. 208.

olması gibi, Spinoza'nın doğa durumu, dönüşüme kapalı bir mahiyete sahiptir; belli ölçüde özelleşebilme imkânına sahip olsa bile doğal olma vasfını hiçbir zaman yitirmez ve böylelikle kendisine karşıtlık içeren bir sivil yaşamı üretecek temelden yoksun kalmış olur. Eğer doğa durumu tekil güçlerin birleşmesini ve yardımlaşmasını gerektiriyor ve sivil toplumun temeli buradan hareketle gösteriliyorsa bu, ilk olarak, olguyla bağdaşmaz, çünkü doğada yaygın olan seçilim mekanizmasının, Spinoza döneminden bakıldığında dahi, dayanışmadan çok rekabet yönünde olduğu açıktır. İkincisi, dayanışma esas alınsa dahi güdüsel niteliğini korur ve böylelikle doğa durumu doğal kalmaya devam eder. Burada, doğa, kendi öz yapısındaki karşıtlık doğrultusunda güdülere karşı aklı türetmiş değildir, bilakis akıl *doğal ışık*[312] ile ilgili olup bahşedilmiştir ve bu doğrultuda akla dayanan sivil toplum aşkın ve ideal bir konum kazanmış olur. Neticede akıl ve güdüler ile doğal ve sivil karşıtlığı uzlaştırılamamış, öngörülen politik ve hukuki düzen, olması gereken karşısında olana yapılan tüm vurguya rağmen, bir bakıma, Augustinus'un *Civitas Dei'*si gibi soyut kalmıştır. Bu çıkarımın Spinoza'da gösterdiğimiz dayanağı yeterli görülmezse, biri 13. diğeriyse 19. yüzyıldan olmak üzere, alternatif olabilecek iki örneğe işaret etmek daha kolay bir yol olabilir: İlki İbn Haldun'un *hadarilik* ve *bedevilik* ayrımıdır[313]. İbn Haldun'a göre toplumsal ve siyasal yaşam, bedavetten hadarete doğru bir yöne sahip olup -organik tasarımın etkisi altında olduğundan döngüsellikle malul olsa da- doğa-kültür, ilkellik-gelişmişlik, göçebelik-yerleşiklik, ihtiyaç-lüks, kır-kent ve avcı toplayıcılık-tarım/ticaret gibi karşıtlıkların diyalektiğini içerecek olgusal ve kavramsal bir çerçeveyle ele alınır. İkinci örnek Ferdinand Tönnies'in *topluluk (cemaat/gemeninschaft)* ve *toplum (cemiyet/gesellschaft)* ayrımıdır[314]. Tönnies'in kavramlaştırması da toplumsallık-bireysellik, kır-kent, geleneksel-modern ve duygu-akıl gibi karşıtlıkları içerir, dahası sanayileşme sonrası gelişmeler dikkate alındığından çok daha güncel bir perspektif sunar.

3.4. EGEMENLİK BİÇİMLERİ

---

[312] Spinoza'nın Descartes'tan aldığı, kökeni Augustinus'a ya da belki de daha öncesine kadar uzanan *doğal ışık (lumen naturale)* tabiri, aklın aşkın kaynağına atıf yapar ve bu bağlamda görü edimiyle ilgilidir. Dolayısıyla güdülerin hâkim olduğu doğa durumunun "içkinci natüralizmi" karşısında ussallık aşkın bir boyut taşımaktadır. Tabirdeki doğallığın, doğanın duyulur veya edilgin yanına değil, akledilir veya etkin yanına işaret ettiğini de not edebiliriz. Zaten etkin doğa ve edilgin doğa ayrımı, bir anlamda da aşkın ve içkin olanı ayırmaya yarar.

[313] İbn Haldun, *Mukaddime*, 4. B, çev. Süleyman Uludağ, C. 1-2, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005

[314] Ferdinand Tönnies, *Cemaat ve Cemiyet*, çev. Emre Güler, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019.

Spinoza'da doğa durumu ile sivil toplum arasındaki geçiş gösterilmediği için, güdüden akla geçişte olduğu gibi, ayrım giderek belirsizleşir. Bu bakımdan siyasal egemenlik de, sivil toplum gibi, varsayımsal doğa durumunun karşısında kendinde bir olgu olarak ortaya çıkar.

Spinoza temelde üç tür egemenlik biçimi varsayar: Monarşi, aristokrasi ve demokrasi. Monarşi en kötü yönetim biçimi olarak tasvir edilir, yine de siyasal otoritenin olmadığı bir vasattan daha kötü değildir. Gerçekte, toplumun toplam hakkı ve gücü tek bir kişinin taşıyacağından fazla olduğundan, monarşi aslında örtük aristokrasidir[315]. Öyle ki toplumun hakkı ve gücü mutlak olarak devredildiğinde kral bağımsız olmayacak, tebaası da o denli sefil olacaktır[316]. O nedenle monarşinin sürdürülmesi için, başta *danışmanların (consiliarius)* rolü olmak üzere birçok düzenleme gerekmektedir. Özetle monarşinin, kralın zihin, danışmanların duyumsama yetisi ve toplumun beden olduğu bir egemenlik biçimi olduğu ifade edilir[317]. Aristokraside ise egemenlik *patricus*'lardan oluşan seçilmiş bir *meclise (consilium)* aittir ve nüfusu ortalama bir ölçekte en az beş bin civarında olmalıdır[318]. Monarşide iktidarın devri sorunluyken, aristokraside, kralın ölümlü olması karşısında meclisin her daim kendini yenileyebilmesi dolayısıyla bir beka sorunu yoktur[319]. Sonuç olarak hem monarşide hem aristokraside halkın toplam gücü ve hakkı ile egemenin gücü ve hakkı arasında bir mesafe bulunur, yani ikisi de kısmi egemenlik biçimleridir. Spinoza'da bir mutlak egemenlik biçimi olarak demokrasinin temelleri ise şöyle gösterilir:

> "Dolayısıyla bu zeminde, doğal hakla çatışmaksızın toplumun teşekkül etmesi ve her anlaşmanın en yüksek inançla sürekli korunması olanaklıdır; elbette herkes sahip olduğu tüm gücü, her şeydeki üstün doğal hakkı ve egemenliğini tek başına elinde bulunduracak bir topluma devrederse. Bu durumda herkes ister özgür ruhuyla isterse de yüksek ceza korkusuyla olsun itaat etmeyi sürdürecektir."[320]

Bu doğrultuda demokrasi, *mümkün olan her şeye yönelik üstün hakka ortaklaşa sahip olan evrensel insan birlikteliği* olarak tanımlanır[321]. Birlikteliğin temeli ve ereği ise,

---

[315] Spinoza, *op.cit.*, C. 2, s. 75-76.
[316] *Ibid.*, s. 76.
[317] *Ibid.,* s. 79.
[318] *Ibid.*, s. 100-101.
[319] *Ibid.*, s. 101-102.
[320] *Ibid.*, C. 3, s. 211.
[321] *Ibid*.

uyum ve barış içerisinde yaşamak adına güdünün saçmalıklarından kaçınmak ve insanları aklın sınırları altında tutmak olarak gösterilmiştir[322].

Spinoza'da demokrasinin, teorik temeli bir düzeye kadar ele alınmışsa da pratikte nasıl işleyeceği belirsiz kalmıştır[323]. Yine de egemenliği başkasına devretmeden, doğrudan ve herkesin birlikte üstlendiği bir devlet tasarımına dayandığını açıktır. Bu açıdan demokratik toplumda, *kendi hakkına sahip olan herkes (omnes qui sui iuris sunt)* yurttaş kabul edilmiş, ancak kadınlar, çocuklar, köleler veya işçiler (ekonomik bağımsızlığı olmayanlar), suçlulular ve onursuzca yaşayanlar dışarıda bırakılmıştır[324]. Elbette, temsil fikrine mesafeli böylesi bir doğrudan demokrasi projesinin, ulus-devlet ve imparatorluk ölçeği bir tarafa, site-devleti ölçeğinde dahi nasıl işleyeceğinin meçhul olduğu söylenebilir.

3.5. İTAAT VE ÖZGÜRLÜK GERİLİMİ

İnsanların, haklarını veya güçlerini devrettikleri sivil toplumda yaşamaları, bir özgürlük sorununu beraberinde getirmektedir. Doğa durumunda, belirtik veya örtük bir biçimde olsun, insanlar haklarını devrettiğinden itaat bir yükümlülük olarak ortaya çıkmıştır[325].

Spinoza'da özgürlük, metafizik temeli itibariyle, doğasının zorunluluğundan varolan ve etkinliği sadece kendisi tarafından belirlenen şeye atfedilmişti. Bu açıdan sadece Tanrı veya Doğa özgür kabul edilebilir. Tekil bir varlık olarak insan içinse özgürlük, etkin duygulara, yani aklın kılavuzluğuyla hareket etmeye bağlanmıştı. Buna göre, edilgin duygunun bilince taşınması, yani açık ve seçik ideasının oluşturulması etkin ve özgür olmanın koşulu olarak ortaya konmuştur. Tersi durum ise, yani edilgin duygular veya dışsal nedenlerin belirleyiciliği söz konusu olduğunda kölelik söz konusu olacaktır. Politik özgürlük veya yurttaş özgürlüğü de buna koşuttur. Akla dayanan bir devlette, eş deyişle demokraside insanın özgür olabileceği ileri sürülür, çünkü böyle bir devlet

---

[322] *Ibid.*, s. 212.
[323] Spinoza *TP*'de monarşi ve aristokrasinin ardından demokrasiyi incelemeye koyulmuş, ancak yazılan birkaç paragraf dışında metin yarım kalmıştır.
[324] *Ibid.*, C. 2, s. 135.
[325] *Ibid.*, C. 3, s. 211-212.

uyruklarının yararı üzerine kurulmuştur ve bir yurttaş buyruğa karşı itaat sergilediğinde aslında kendi yararına göre hareket etmiş, dolayısıyla özgürce davranmış olur[326].

Spinoza açısından, bir kere, toplumsal yaşam kaçınılmazdır; sadece güvenlik ihtiyacı için değil, iyi bir yaşam da toplumsallıkla olanaklı olur. İkincisi, yasasız bir toplum olamaz, çünkü insanın doğası, edilgin duyguları itibariyle, toplumun zararına sonuçlar doğurabilecek bir yapıdadır. Bu noktada buyruk veya yasa karşısında, insanın özgürlük ve itaati konusu bir sorun olarak ortaya çıkar. Spinoza çizdiği çerçeve ise şöyledir:

> "İlk olarak, tüm toplumun, olanaklı olduğu ölçüde, egemenliği birlikte üstlenmesi gerekir ki böylelikle herkes eşitine değil, kendine çalışmak durumunda kalsın. Yahut egemenliği üstlenen birkaç kişi veya tek başına bir kişiyse, onun ortak insan doğasının üstünde bir şeye sahip olması ya da en azından en yüksek gücüyle halkı buna ikna etmeye çalışması gerekir. Bundan sonra, herhangi bir egemenlikte yasalar öyle düzenlenmeli ki insanlar korkuyla değil en çok arzuladıkları iyi bir şey umuduyla zapt edilsin; gerçekten de bu yolla herkes kendi görevini arzuyla yerine getirecektir. Son olarak, mademki itaat yalnızca egemenin yetkesinden çıkan bir buyruğu uymaktan oluşur, bundan o çıkar ki, egemenliğin herkesin gücü altında olduğu ve yasaların ortak kanaatle uygulandığı bir toplumda, itaate hiçbir yer yoktur ve böyle bir toplumda, yasalar artsın veya azalsın, halk eşit düzeyde özgür kalır, çünkü başkasının yetkesiyle değil, kendi kanaatine uygun olarak hareket eder. Ancak birinin egemenliği tek başına üstlendiği bir yerde tam tersi vuku bulur; zira herkes birinin tek başına sahip olduğu yetkesinden hareketle egemenin buyruğuna uymaktadır. Böylelikle, insanlar başlangıçta egemenin ağzına bakacak şekilde eğitilmemişse, gerektiğinde, yeni yasalar düzenlemek ve daha önce verilen özgürlüğü halktan geri almak zor olacaktır."[327]

Spinoza'da özgürlük ve itaat gerilimi, metafizikte zorunluluk-olumsallık gerilimine paralel olarak çözümlenmiştir: Yasaların usa uygun olarak düzenlendiği demokratik toplumda, tekil bir insan egemenin buyruğuna uygun hareket ettiğinde, buyruk ussal olduğu için dışsal bir şeye değil, kendisine itaat etmiş olacak, dolayısıyla itaat ederken özgür kalacaktır. Yani yasanın ussal olması durumunda, insan teki ile buyruk arasında bir mesafe bulunmayacağı için özgürlük korunmuş olur. Spinoza'da özgürlük, bireysel boyutuyla, edilginliğin karşılığı olarak duygulanımların yerine etkinliğin karşılığı olarak ussallığı gerektirir; bu yönüyle özgürlük, dilediğini yapma anlamında bir *vahşi özgürlüğü* olmaktan çok doğal nedenselliği ve zorunluluğu kavramak anlamı kazanır. Özgürlük, politik içerimiyle ise, egemenliğin temsilinin genelleşmesi ölçüsünde

---

[326] *Ibid.*, s. 212-213.
[327] *Ibid.,* s. 79-80.

eksiksizleşen bir karakter kazanır. Buna göre, toplum öncesi süreçler olarak doğa durumunda özgürlükten söz edilemezken en yetkin sivil toplum biçimi olarak demokraside, monarşi ve aristokrasiye kıyasla egemenliğin daha yüksek düzeyde temsili söz konusu olduğundan *–çoğunluğa (multitudo)* dayandığından-, özgürlük bir imkân olarak ortaya çıkar.

3.6. TEOLOJİK-POLİTİK KARAKTERİYLE DÜŞÜNCE ÖZGÜRLÜĞÜ

Spinoza'nın özgürlüğe özel bir ağırlık vermesinde, reformasyon süreci ve mezhep savaşlarının ardından Avrupa'da ortaya çıkan din eksenli politik ihtilafların yoğun bir etkisi olduğu açıktır. Ayrıca, yaşamöyküsü itibariyle, Spinoza'nın teolojik eleştirileri nedeniyle Yahudi topluluğundan tard edilmesi özgürlük konusuna eğilmesinde kişisel bir motivasyon oluşturmuştur.

Öznel ve nesnel koşullarının da etkisiyle, Spinoza için özgürlük konusu, din-bilim ve din-siyaset ilişkilerinin çözümlenmesiyle yakından irtibatlı olduğundan teolojik-politik bir karakter sergilemiştir[328]. Düşünce özgürlüğü, inanç özgürlüğü bağlamında ele alındığında teolojik boyutu baskın hale gelir ve bu açıdan Spinoza'nın din-bilim ilişkisinin çözümlenmesinde yaptığı teoloji eleştirisi öne çıkar. Teoloji eleştirisi ve inanç özgürlüğünün temellendirilmesi, öncelikle epistemolojik bir zemine dayanır ve bu doğrultuda akıl ve imgelem arasındaki ayrımına başvurulur. Spinoza din-bilim ilişkisini çözümlerken dinin temeli olarak peygamberliği imgelemle, bilimi (ve felsefeyi) ise akılla karakterize eder[329]. Bu ayrım üzerinden, doğal nedenselliğin açıklanmasında, Kutsal Kitap'tan hareket eden teolojinin değil sadece felsefenin yetkinliği ve yeterliliği kabul edilmiştir. Spinoza felsefe ve akıl ile Kutsal Kitap arasında birini diğerinin hizmet etmesini *(ancillari)* öngören iki yaklaşımı eleştirir. Bunlar, Maimonies tarafından temsil

---

[328] Bazı aksi kanaatlere karşın, Spinoza'nın incelemesindeki *teolojik* ve *politik* boyutların iç içe olduğunu söyleyebiliriz. Yani *TTP*, bir kısmı teolojik, kalanı politik olarak bölümlenmiş değil, bilakis din ve siyasetin birbirine karıştığı alanları inceleyen bir metin olarak görülmelidir. Dini veya teolojik olan ile siyasal olan arasındaki ayrım sorunu, Padovalı Marsilius'tan (14. yy.) Fransız Devrimi'ne uzanan bir süreçte entelektüel tartışmaların ve politik kavgaların konusu olmuştur. Spinoza da hem Avrupa tarihi bakımından hem de Hollanda'nın özel konumundan bu tartışma ve kavgaların ortasında bir düşünür olarak kendisine sahne bulmuştur.

[329] *TTP'*nin ikinci bölümü *(De prophetis)* temel olarak bu konuya ayrılmıştır. *Bkz. ibid.*, s. 32-47. Spinoza'nın yaklaşımının, nübüvveti muhayyile kuvveti (imgelem) üzerinden açıklayan Farabi'nin yaklaşımıyla örtüşmesi dikkat çekicidir. *Bkz.* Farabi, *İdeal Devlet,* çev. Ahmet Arslan, 2. B., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s. 93-95.

edilen, Kutsal Kitap'ın aklın hizmetinde olması gerektiğini salık veren dogmatik pozisyon ile Alpakhar'ın temsil ettiği, aklın Kutsal Kitap'ın hizmetine verilmesi gerektiğini savunan kuşkucu pozisyon olarak karşımıza çıkar[330].

Spinoza akıl ve imgelem ayrımından sonra düşünce ve eylem arasında da net bir ayrım yapar. Bu yönde, kendi başına düşüncelerin bir kınanabilirlik niteliği olmadığı ve dindarlığın, iyi niyetli olmak koşuluyla, eylem alanında ölçülebileceği savunulur. Öyle ki peygamberliğin kesinliği bilimsel (matematiksel) değil ahlaki bir kesinlik ifade eder[331]. Kuramsal alanda, yani bilim ve felsefede, amaç hakikat olduğundan mutlak bir özgürlük söz konusuyken kılgısal alanla ilgili olarak inanç veya teolojide *(fides sive theologia)* ise amaç itaattir ve bu da *adelet ve iyilik (iustitia et caritas)* olarak gerçeklik kazanır[332].

Dinin toplumsal ve siyasal yaşamda adalet ve iyilik olarak kendine yer bulması din-siyaset ilişkisinin çözümlenişinde kilit bir rol oynar. Spinoza, dışsal dindarlık söz konusu olduğunda, yaşama aşkın bir tanrısallığı olanaklı görmediğinden -ki bu metafiziğindeki içkinlik öğretisinin bir sonucudur-, dinsel bir dünyevilik ya da dünyevi bir dindarlık olarak görülebilecek bir yaklaşım ortaya koyar[333]. Dinin yasa gücünün *(vis iuris)* sadece buyruk sahibinin kararına dayandığını söylerken, egemenliği taşıyanlar aracılığıyla olan dışında, Tanrı'nın ayrı (aşkın) bir krallığının olmadığını öne sürer.[334] Dolayısıyla dindarlık, dışsal, eş deyişle toplumsal olduğu ölçüde egemenin hakkı kapsamındadır. Spinoza'nın teoloji eleştirisi, ayrıca, teologların varlığına yönelir ve bir ruhbanlık eleştirisi biçimini alır. Hem düşünce ve inanç konularında hem de egemenin uhdesindeki kamu işlerinde ulemanın hareket ve yetki alanı oldukça kısıtlanmıştır[335].

Düşünce özgürlüğü, metafizik temeli itibariyle, tözün düşünce yüklemi altında kipleşmesine dayanır. Tekil şeyler (daha ziyade insan teki), *conatus* dolayımında edimsel bir düşünce gücüne veya hakkına sahiptir. Spinoza, hiç kimsenin kendi hakkını ve gücünü

---

[330] Spinoza, *op.cit.*, C. 3, s. 197 *et seq.*
[331] *Ibid.*, s. 33.
[332] *Ibid.*, s. 197.
[333] Spinoza'nın yaklaşımı Francisco Suárez'in *teolojinin seçkin aksiyomu* ile epey örtüşür. Walther de bu yakınlığı, ikisi arasındaki farklılıklara ilişkin abartıları paranteze alırsak, göstermiştir. *Bkz.* Manfred Walther, "Suárez'de Potestas Multitudinis'den Spinoza'da Potentia Multitudinis'e Tersyüz Edilmiş Demokrasinin Tesisis", çev. Özgür Şahin, *Spinoza Hukukçuya Ne Söyler* içinde, haz. Cemal B. Akal, Z. Efe Antalyalı, İstanbul: Zoe Kitap, 2019, ss. 7-53.
[334] *Ibid.*, s. 251.
[335] *Ibid.*, s. 247-248.

insan olmayı bırakacak ölçüde başkasına devredemeyeceğini söyler[336]. Spinoza'nın demek istediği, insanların temelde rasyonel olduğu ve düşünmenin hiçbir şekilde manipüle edilemeyeceği veya engellenemeyeceği değil, düşünme gücünün ve hakkının, kendi içinde salt olumlu ve özü itibariyle edimsel olduğu, kendinde olduğu sürece de edimselliğini koruyacağıdır. Bu metafizik temel insanların düşüncelerini kontrol etmek isteyen yönetimlerin neden zorbalığa başvurduğunu açıklar. Zira insan, istencin bir olumlama-olumsuzlama yetisi olduğu hatırlanırsa- kendi rızasıyla düşüncesinden vazgeçmeyeceğinden, egemen güç kendisi için zararlı düşünceleri engelleyebilecek güce sahip olduğu ölçüde hakka da sahiptir[337]. Bu noktada Spinoza gücü hakla özdeşleştiren genel tasarımına uygun olarak realist ve pozitivist bir noktadan hareket eder. Diğer taraftan Spinoza, düşünceler üzerinde tahakküm kurmaya çalışan bir yönetimin sürdürülebilir olmayacağına inanır ve ideal tasarımı çerçevesinde devletin amacının insanların haksızlığa uğramadan akıllarını kullanabilecekleri bir özgürlüğü temin etmek olduğunu ortaya koyar[338]. Açıktır ki devletin amacı olarak özgürlük bir *olan* değil *olması gereken* olarak belirmiştir; bu açıdan ise Spinoza bir idealist ve tabii hukukçu olarak karşımıza çıkar.

Düşünce özgürlüğüne açılan bu geniş alan itaat sorununda telafi edilmeye çalışılır. Sonuçta sınırsız bir özgürlük, toplumsallığa ters olup doğa durumunu geri getirir. Ancak, kendi düşüncesine aykırı bir yasaya uymak durumunda kaldığında bir yurttaşın itaati özgürlüğünü tehdit ederken, itaatsizliği ise, bu kez, varoluşunu tehdit edecektir. Spinoza da, düşünce ve eylem arasında bir mesafe bulunduğunda ortaya çıkan itaat sorununu, düşünce ve eylem ayrımıyla gidermek ister. Düşünce özgürlüğünü devredilemez görürken Spinoza, itaat ve özgürlük gerilimini, *eylem hakkından (ius agendi)* vazgeçmeyi önererek çözmeye çalışır[339]. Fakat Thoreau'daki gibi bir sivil itaatsizlik fikri Spinoza'da yer bulmaz; Spinoza'nın tasarımında, bir yurttaşın düşüncede muhalefete tümüyle izin verilmesine karşın eylemde itaat uygun görülmüştür.

---

[336] *Ibid.*, s. 262-263.
[337] *"Verum quidem est, eas iure posse omnes, qui cum iisdem in omnibus absolute non sentiunt, pro hostibus habere." Ibid.*, s. 263.
[338] *Ibid.*, s. 264.
[339] *Ibid.*, s. 265.

SONUÇ

Spinoza'yı anlamakta, Yeniçağ'ın öncesi ve sonrası arasında bir köprü niteliğinde oluşunu anlamak, muhtemelen en öncelikli husustur. Çünkü Yeniçağ, insanın algılama ve kavrama ölçeğinin genişlemesiyle evrenle kurduğu yeni ilişkinin olgunlaştığı bilhassa 17. yüzyılda, organik tasarımdan mekanik tasarıma giden yolda politik, dini ve bilimsel değişimlere yataklık eden bir geçiş dönemini ifade eder.

Evren algısının zamansal ve mekânsal boyutta genişlemesinin mayası olarak dünya algısının genişlemesi, daha öncesinde neredeyse Akdeniz ve çevresinden ibaret olan dünyanın, okyanusların ötesinin ufka dâhil olması ve başta Amerika olmak üzere yeni kıtaların keşfedilmesiyle küresel bütünlüğe erişmesinde kendini göstermiştir. Yeni dünyanın oluşumu, bir yandan ele geçirilen kaynakların Avrupa'ya taşınması, kültürel ve ekonomik karakteriyle burjuvazinin ortaya çıkışı ve özellikle Londra ve Amsterdam gibi deniz kentlerinin merkezileşmesiyle sosyal yapının değişmesinde görülebilir. Bu oluşum, diğer taraftan Reformasyon hareketiyle, bilhassa Luther'in Almanca'ya Latince karşısında alan açması düşünüldüğünde, Kilise'nin politik yetkesini zamanla yitirmesi ve dini yorum tekelini kaybetmesi, dolayısıyla dinin giderek bireyselleşmesi ve kamusal alandan çekilmesi sürecinde görülebilir. Ekonomi politik ve teoleojik-politik boyutlarıyla yaşanan değişime, pusula, barut, matbaa ve teleskop gibi teknik araçların icadının algı ölçeğinin değişmesine eşlik ettiği, hatta onu kısmen belirlediği de dikkate alınmalıdır.

Yaşanan dönüşümün yarattığı en dolaysız etki, en azından düşünen zihinlerde, şüphecilik olmuştur. Şüphecilik, daha önce değindiğimiz üzere, Kopernik'ten sonra bir tinsellik haline gelmiş ve Montaigne gibi figürlerin kaleminden açığa vurulmuştur. Bu şüpheciliği tersine çeviren isim ise Descartes olmuştur. Descartes, araç olarak kullandığı şüpheden hareketle, kesinliğe ulaştıracak ve böylelikle evreni algılama ölçeğinin genişlemesi karşısında kavrama ölçeğini genişletecek yeni bir yol olarak matematiği getirmiştir. Matematiğin genel bir yöntem olarak sunulması, Aristotelesçi mantığa dayanan Skolastik düşünme biçiminin devreden çıkarılması, niteliğin yerine niceliğin ve erekselliğin yerine etkin neden anlayışının getirilmesini de gerektirmiştir. Descartes'ın açtığı yolda Spinoza da kendine yer edinmiş, onun eksikliklerini de gidermek üzere, geometrik yöntemle kanıtlanmış bir dizge kurmuştur. Dayandığı yöntemden metafiziğe ve fiziğe, buradan da etiğe uzanan bu dizge, genişliği ve derinliği göz önünde

bulundurulduğunda, sorunlu ve güçlü yönleriyle tartışmaya değer bir çerçeve sunmaktadır.

Kesinlik ve bütünlük sağlayan avantajı karşısında, Kartezyen gelenekte alımlanışı itibariyle matematiksel yöntemin temel sorunu geri dönülmez oluşudur. Görü ve tümdengelime dayanan aksiyomatik niteliği dolayısıyla matematik, birincil varsayımların götürdüğü yerden geriye veya öteye ilerlemeyi engelleyecek kapalı bir yapıyı zorunlu kılar. Matematiğin analitik ve apriori karakteriyle alakalı olan bu durumun, aslında, kendinde görüldüğü ölçüde bir sağın bilim olarak matematik için bir problem teşkil etmeyeceği düşünülebilir. Ancak Spinoza'nın *Ethica*'sı doğa ve tin bilimlerin içerecek bir izlenceye sahip olduğundan, matematiğin doğa bir yana, insan düşünce ve davranışlarında bir geçerliliği olup olmadığını sorgulanmaya muhtaçtır. Kesinliği ve zorunluluğu dayatan matematik genel bir yöntem olarak benimsendiğinde hem doğada hem de insan işlerinde olumsallığın ve talihin payı ihmal edilmiş olacaktır. Dahası matematiksel sezgi ile özlerin dolaysız ve ayrık kavranması kaçınılmaz olduğundan olgudaki sürekliliğin ve devingenliğin izahına olanak bulunmamaktadır.

Spinoza metafiziği, ontolojik argümanı kullanma biçimiyle, düşünce ve varlık özdeşliğine yetkinliğin katıldığı bir başlangıç noktasından hareket eder. Yetkinliği başlangıca alan bir dizgenin, bir taraftan zorunlulukla ıralı bir nedensellik ile olumsallığa, diğer taraftan sonluluğun ve tekilliğin türetimine imkân tanımadığını söyleyebiliriz. Bir ile çok veya sonsuz ile sonsuz arasındaki ilişki sorununun çözümsüz kalması bir yana Spinoza'nın monizminin de çözüm ve çözümsüzlüğü birlikte içerdiğini ifade edebiliriz. Aslında Spinoza aşkın bir ilk devindiricinin yerine içkinliği ve düalist töz anlayışı yerine monizmi getirerek Kartezyen metafiziği düzeltmek istemişti. Bu doğrultuda düşünce ve uzam bir nitelik olarak tözde onun özünü kuruyor olarak konumlandırılmışsa da ikilik yine ikilik olarak kalmış, düşünce ve uzamın nasıl bir ve aynı düzeni ifade ettiğinin hesabı verilememiştir. Yine de Tanrı-Doğa özdeşliğinin doğa lehine bir açılım kazandırdığı söylenebilir.

Zorunlulukla belirlenmiş doğal nedenselliğin insan işlerindeki en önemli sonucu iradenin yadsınışı olarak karşımıza çıkar. Doğrusal hareketin bir belirlenimi olarak *conatus* kavramı tekil bir şeyin tek yönlü olumluluğunu gösterir ve bu açıdan niteliksel bir dönüşüme izin vermez. O nedenle tinsel alan da zorunluluktan payını almış, insana

egemenlik içinde bir egemenlik tanınmamıştır. Metafiziğinde çözülemeyen ikilikler, yalın karşıtlıklar olarak burada da devam eder: imgelem ve us, beden ve zihin, doğa ve sivil... Yöntemsel, metafizik ve fizik temelinin yol açtığı ana sorun olarak kavramların katı bir yalınlıkta düzenlenmesi, karşıtlıklar arasındaki geçişin izahını zorlaştırmıştır. Bunun en bariz örneği doğa durumundan sivil topluma geçiş sorunudur. Stoacı bir düşünür olarak Spinoza bir yönüyle sıkı bir idealist olarak görülebilir ve bu yönde imgelem karşısında usu, beden karşısında zihni ve doğa karşısında sivil olanı önceler. Olması gerekenden olana yapılan manevrayla Spinoza, diğer yönüyleyse, oldukça gerçekçi bir düşünür olarak belirir. Bu yönde, Machiavellici bir tarzda, *conatus* bir beceri anlamı kazanır ve talih karşısında etkinleşme ve edimselleşme imkânı ortaya çıkarır. İdealist ve realist yönlerin bir arada bulunuşu, belki de en çok itaat ve özgürlük gerilimine yansımıştır: Teolojik ve politik kısıtlamalar karşısında, düşünce özgürlüğü mutlak ve devredilemez bir hak ve güç olarak konutlanmıştır. Sivil yaşamın gerekliliği dolayısıyla itaat sorunu ise, düşünce özgürlüğüne tanınan neredeyse sınırsız bir alan karşısında, eylem hakkının devredilmesi salık verilerek giderilmiştir.

Spinoza farklı eğilimlerin güçlü yanlarının içerildiği, sorunlu yanlarının terk edildiği cesurca bir projeye girişmişti. Çözümlerin, üstlendiği sorunsallık karşısında önemli bir noktaya kadar ezildiği böyle bir projenin tümüyle başarılı olduğunu söylemek ise, övgü ve yergiye eşit uzaklıkta bir bakış açısından olanaklı görünmemektedir. Zaten aksi bir yaklaşım, Spinoza'dan sonrası için ona bir dipnot olmaktan başka bir seçeneğin bulunmadığı bir sonucu doğurur. Spinozacılığın, haksız bir biçimde olumsuz anlam taşıdığı ilk dönem bir kenarda tutulursa, günümüzde yine haksız bir biçimde abartılı bir sahiplenme içerdiğinden söz edebiliriz. Neticede Spinoza da, diğer herkes gibi, kendi çağının bir ferdi olduğundan döneminin tarihselliğinde okunmalıdır. Spinoza okumaları, Spinoza'yı tarih dışı bir kişilik olmaktan kurtarır ve dizgesini performansa indirgemekten kaçınırsa, Spinoza'dan kalan miras, çözümleri ve nihai yargıları açısından değilse de üstlendiği sorunsallık bakımından güncel bir değer taşıyacaktır.

KAYNAKÇA

AKAL C. Bali, *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı,* 7. B, Ankara: Dost Yayınları, 2013.

AKAL C. Bali, *Yasa ve Kılıç,* 2. B, İstanbul: Engin Yayıncılık, 1995.

AKAL C. Bali, "Cemal Bâli Akal'la Söyleşi", *Haz.* Gaye Çankaya Eksen, Eylem Canaslan, Türker Armaner, Alber Erol Nahum, Cogito, S. 99, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020, ss. 11-38.

AKAL C. Bali, "Spinoza Hukukçuya Ne Söyler?", *Spinoza Hukukçuya Ne Söyler* içinde, haz. Cemal B. Akal, Z. Efe Antalyalı, İstanbul: Zoe Kitap, 2019, ss. 55-93.

ARMANER Türker, "Tekillik ve Sonsuz", Cogito, S. 99, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020, ss. 156-168.

ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi,* C. 1, 10. B, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.

ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a,* 8. B, C. 2, 6. B, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.

ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles,* C. 3, 6. B, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

ARİSTOTELES, *Gökyüzü Üzerine,* 2. B, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2018.

ARİSTOTELES, *Organon IV: İkinci Analitikler,* çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: MEB Yayınları, 1996.

ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik,* 1. B, çev. Zeki Özcan, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.

ARİSTOTELES, *Kategoriler,* 2. B, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.

ARİSTOTELES, *Metafizik,* 6. B, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.

ARİSTOTELES, *Ruh Üzerine,* 3. B, çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.

ARİSTOTELES, *Fizik,* 9. B, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.

ATEŞOĞLU Güçlü, "Hegel'in Spinoza Yorumunda Kanatlarını Açan Minerva'nın Baykuşu", *Spinoza ile Karşılaşmalar* içinde, der. Güçlü Ateşoğlu, Eylem Canaslan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015, ss. 97-109.

BACON Francis, *Eskilerin Bilgeliği,* çev. Halide Aral, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2018.

BACON Francis, *Novum Organum,* 3. B, çev. Talip Kabadayı, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2022.

BACON Francis, *Yeni Atlantis,* çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.

BENNETT Jonathan, *A Study of Spinoza's Ethics,* Indianapolis: Hackett, 1984.

BENNETT Jonathan, “Spinoza’s Metaphysics” *The Cambridge Companion to Spinoza* içinde, haz. Don Garrett, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, ss. 61-88.

BOSCHERINI G. Emilia, *Lexicon Spinozanum,* C. 1-2, Lahey: Martinus Nijhoff, 1970.

CANASLAN Eylem, *Spinoza: Yöntem, Tanrı, Demokrasi*, 2. B, Ankara: Dost Yayınları, 2021.

COLLINGWOOD Robin George, *An Essay on Philosophical Method,* Oxford: Clarendon Press, 1933.

COLLINGWOOD Robin George, *The Idea of Nature,* Oxford: Clarendon Press, 1945.

COPLESTON Frederick, *A History of Philosophy: Modern Philosophy: Descartes to Leibniz,* C. 4*,* New York: Image Books, 1963.

ÇOTUKSÖKEN Betül, BABÜR Saffet, *Metinlerle Ortaçağ’da Felsefe,* 4. B, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2019.

DELEUZE Gilles, *Spinoza: Pratik Felsefe,* çev. Ulus Baker, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2005.

DESCARTES René, *The Philosophical Writings of Descartes,* C. 1, çev. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

DESCARTES René, *Oeuvres de Descartes,* C. 6, 7, 8, ve 10, haz. Charles Adam, Paul Tannery, Paris: Léopold Cerf, 1897-1910.

DILTHEY Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri,* 3. B, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Notos Kitap, 2017.

DURKHEIM Emile, *İntihar,* çev. Z. Zühre İlkgelen, İstanbul: Feniks Kitap, 2018.

DÜRÜŞKEN Çiğdem, *Antikçağ Felsefesi: Homeros’tan Augustinus’a Bir Düşünce Serüveni,* 6. B, İstanbul: Alfa Kitap, 2022.

ERGÜN Reyda, “Spinoza’da Hukuk ve Hak İlişkisi”, *Spinoza ile Karşılaşmalar* içinde, haz. Güçlü Ateşoğlu, Eylem Canaslan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015, ss. 113-136.

FARABİ, *İdeal Devlet,* 2. B., çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

GALILEI Galileo, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog,* çev. Reşit Aşçıoğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

GALILEI Galileo, “The Assayer”*, Discoveries and Opinions of Galileo* içinde, çev. Stillman Drake, New York: Doubleday Anchor Books, 1957, ss. 228-280.

HEGEL G. W. Friedrich, *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi 1: Mantık Bilimi (Küçük Mantık),* 5.B, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2020.

HEGEL G. W. Friedrich, *Felsefe Tarihi: Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe*, C. 3, çev. Doğan Barış Kılınç, İstanbul: NotaBene Yayınları, 2021.

HEIDEGGER Martin, *Nedenin Neliği,* 2. B, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2020.

HEMPEL Carl G., "Geometry and Emprical Science", *The World of Mathematics* içinde, C. 3, haz. James R. Newman, New York: Simon and Schuster, 1956, ss. 1635-1647.

HOBBES Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

İBN BACCE, *Tedbîru'l-Mütevahhid,* çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Ankara: Elis Yayınları, 2017.

İBN HALDUN, *Mukaddime*, 4. B, çev. Süleyman Uludağ, C. 1-2, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.

İBNÜ'L HEYSEM, *Semeretü'l-Hikme: Geometriye Giriş*, çev. Muhammet Ali Koca, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.

KANT Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1993.

KANT Immanuel, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi (1784)", *çev.* Uluğ Nutku, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, 4. B, haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2017, ss. 31-47.

KOYRÉ Alexandre, *From the Closed World to the Infinite Universe,* New York: Harper Torchbook, 1958.

KOYRÉ Alexandre, *Koyré'nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri,* der. Talip Kabadayı, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013.

LEIBNİZ G. Wilhelm, *Monadoloji,* çev. Lale Levin Basut, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2021.

LIBERA, Alain de, *Ortaçağ Felsefesi,* 3. B, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

MACHIAVELLI Niccolò, *Hükümdar,* 19. B, çev. Necdet Adabağ, İstanbul: TİB Kültür Yayınları, 2020.

MACHIAVELLI Niccolò, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler,* 3. B, çev. Alev Tolga, İstanbul: Say Yayınları, 2021.

NADLER Steven, *Spinoza: Bir Yaşam*, çev. Anıl Duman, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

NADLER Steven, *Spinoza'nın Etika'sı,* çev. Özgür Şahin, İstanbul: Say Yayınları, 2021.

ÖKLİD, *Öklid'in Elemanları,* 5. B, çev. Ali Sinan Ertöz, Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2023.

PLATON, *Diyaloglar,* 7. B, haz. Mustafa Bayka, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.

PLATON, *Devlet,* 29. B, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: TİB Kültür Yayınları, 2016.

PLATON, *Parmenides,* 4. B, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi, 2014.

PORPHYRİOS, *Isagoge: Aristoteles'in Kategorilerine Giriş,* çev. Betül Çotuksöken, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2022.

POINCARÉ Henri, "Mathemathical Creation (1948)", haz. James R. Newman *Mathematics in the Modern World* içinde, Haz. Morris Kline, San Francisco: W.H. Freeman and Company, 1968, ss. 13-17.

SCRUTON Roger, *Spinoza,* 2. B, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Yayınları, 2020.

SOLÉ María Jimena, *Almanya'da Spinoza,* çev. Sinem Özer, *Spinoza Daima* içinde, haz. Cemal B. Akal, İstanbul, Zoe Kitap, 2019, ss. 86-101.

SPINOZA Benedictus, *Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia,* C. 1-3, haz. C. H. Bruder, Leipzig: Tauchnitz, 1843-1846.

SPINOZA Benedictus, *Ethica,* 7. B, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Kitap, 2019.

SPINOZA Benedictus, *Törebilim,* 4. B, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2016.

STEENBAKKERS Piet, *Spinoza's Ethica from manuscript to print: Studies on text, form and related topics,* Groningen: University of Groningen, 1994. (https://pure.rug.nl/ws/portalfiles/portal/116883656/Complete_thesis.pdf).

TATIÁN Diego, *Spinoza: Bir Başlangıç,* 2. B, çev. Ali Dokuzlu, Ankara: Dost Yayınları, 2019.

TÖNNIES Ferdinand, *Cemaat ve Cemiyet,* çev. Emre Güler, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019.

WALTHER Manfred, "Suárez'de Potestas Multitudinis'den Spinoza'da Potentia Multitudinis'e Tersyüz Edilmiş Demokrasinin Tesisis", çev. Özgür Şahin, *Spinoza Hukukçuya Ne Söyler* içinde, haz. Cemal B. Akal, Z. Efe Antalyalı, İstanbul: Zoe Kitap, 2019, ss. 7-53.

YILDIRIM Cemal, *Matematiksel Düşünme,* 17. B, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2021.

ZELYUT Solmaz, *Spinoza,* İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.