

**SPİNOZA'DA CONATUS KAVRAMI BAĞLAMINDA
DUYGULARIN ÇÖZÜMLENMESİ**

**Pamukkale Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Sistemik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı**

Merve GEÇER

Danışman: Prof. Dr. Fikri GÜL

**Haziran 2019
DENİZLİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ ONAY FORMU

Felsefe Ana Bilim Dalı, Sistemik Felsefe Ve Mantık Bilim Dalı öğrencisi Merve Geçer tarafından Prof. Dr. Fikri Gül yönetiminde hazırlanan “Spinoza’da Conatus Kavramı Bağlamında Duyguların Çözümlemesi” başlıklı tez aşağıdaki jüri üyeleri tarafından 25/06/2019 tarihinde yapılan tez savunma sınavında başarılı bulunmuş ve Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Başkanı

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ERTEK

Jüri-Danışman

Prof. Dr. Fikri GÜL

Jüri

Dr. Öğr. Üyesi HASLI CAUSOĞLU
AKSOY

Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun 10/07/2019 tarih ve 27/01... sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Prof. Dr. Ahmet BARDAKCI
Müdür



Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

Merve GEÇER



ÖNSÖZ

Benedictus (Baruch) de Spinoza (1632-1677), 17. Yüzyılın önemli filozoflarından birisidir. Döneminin genel kabulü olan doğanın matematiksel olarak açıklanışı, Spinoza'da sadece doğayla sınırlı kalmayıp metafiziksel konular ve insan doğasının açıklanmasında da bir yöntem olarak kullanılmıştır. Spinoza'nın, insanın doğasını ve duygularını açıklarken dahi geometrik yöntemi kullanması, onu felsefe tarihinde ayrı bir yere konumlandırmıştır.

Spinoza, sisteminde Tanrı ve doğayı bir olarak görür ve varolan her şeyi sonsuz, sınırsız ve ezeli-ebedi bir töz olarak kabul ettiği Tanrı'ya dayandırır. Bu anlamda insanın doğasını ve duygularını anlamak için de öncelikle Tanrı'yı bilmemiz gerekir. Spinoza'nın sistemi Tanrı'yla başlar, Tanrı'yla gelişir ve yine Tanrı'yla sonlanır. Bu bakımdan, Spinoza'nın içkin evren anlayışı ve geometrik yöntemi bir araya geldiğinde, ortaya oldukça özgün bir felsefe çıkmaktadır. Filozofun en sistemli eseri olan *Etika* da, incelediği Tanrı, töz, zihin, duygular, özgürlük gibi kavramları ele alış şekliyle benzeri olmayan bir kitaptır. Bu nedenle çalışma konum olan duyguların incelenmesi, en bütünlüklü ve sistemli olarak *Etika*' da yer aldığından, tezimde temel kaynak olarak da bu kitabı kullandım.

Bu çalışmanın hazırlanmasında önemli katkıları olan ve her konuda benden bilgi, tecrübe ve değerli yardımlarını esirgemeyen tez danışmanım Prof. Dr. Fikri Gül'e ve her zaman yanımda olan ve benden desteğini hiçbir zaman eksik etmeyen aileme sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Merve Geçer

ÖZET

SPİNOZA'DA CONATUS KAVRAMI BAĞLAMINDA DUYGULARIN ÇÖZÜMLENMESİ

Geçer, Merve
Yüksek Lisans Tezi
Felsefe ABD

Sistemik Felsefe ve Mantık Programı
Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Fikri Gül

Haziran 2019, iv+103 sayfa

Bu çalışma duyguların, Geometrik Yönteme Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak - Etika temel alınarak, Spinoza'nın etiğinde önemli bir rol oynayan conatus kavramı bağlamında değerlendirilmesini içermektedir. Conatus kavramı en genel ifadesiyle varlığını sürdürme çabası anlamına gelmektedir. Çalışmanın temel problemini, tanımı gereği edilgin bir hal olan duyguların bir maruz kalmalar olmaktan çıkıp, conatus sayesinde nasıl etkin bir hale dönüştürülebileceği sorusu oluşturmaktadır. Bu problem temelinde de ilk olarak, conatus ve duygular arasındaki ilişki insanın sonlu ve sınırlı bir varlık olarak Tanrı'nın özünün bir ifadesi olması noktasında incelenecektir. İkinci olarak da insanın akıl sahibi bir varlık olarak duygularının varolma gücünü ne şekilde belirleyebileceği arzu, sevinç ve keder kavramları çerçevesinde incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Conatus, Tanrı, Töz, Zihin, Arzu, Duygu, Sevinç, Keder

ABSTRACT**ANALYSIS OF EMOTIONS IN THE CONTEXT OF CONATUS
CONCEPT IN SPINOZA**

Geçer, Merve

Master Thesis

Philosophy Department

Systematic Philosophy and Logic Programme

Adviser of Thesis: Professor Doctor Fikri Gül

June 2019, iv+103 pages

This study involves the evaluation of emotions in the context of conatus concept, which is evidenced by the geometric method and based on the ethics divided into five sections, which plays an important role in the ethic of Spinoza. Conatus means effort of existence as the most common expression. The main issue of this study is emotions that is passive states by definition, creates question of how become active state by conatus concept after out of being exposures. For the base of this problem, relationship between conatus and emotions will be studied at the point of expression of the entity of the God as human who is a creature has mind, how determine power of existence of the emotions will be studied at the frame of notions of desire, joy and grief.

Key Words: Conatus, God, Substance, Mind, Desire, Emotion, Joy, Grief

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM SPİNOZA' NIN METAFİZİĞİ

1.1. Spinoza Felsefesinde Tözün Belirlenimi.....	4
1.1.1. Spinoza'da Tanrı'nın Varoluşu ve Töz İle İlişkisi.....	9
1.1.2. Tözün Özü Olarak Sıfatların Açıklanması.....	17
1.1.3. Tözün İfadesi Olarak Tavrın Belirlenimi.....	23

İKİNCİ BÖLÜM SPİNOZA'DA CONATUS KAVRAMI

2.1. Spinoza Felsefesinde Conatusun Yeri.....	33
2.2. Conatus ve Arzu İlişkisi.....	38
2.3. İyi ve Kötünün Conatus Bağlamında Değerlendirilmesi.....	45

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM DUYGULARIN KAYNAĞI VE DOĞASI

3.1. Temel Duygular; Arzu, Sevinç ve Keder.....	54
3.1.1. Sevgi ve Nefretin Conatus İle İlişkisi	59
3.2. Duygu ve Duygulanış Ayrımı.....	61
3.3. Etkin ve Edilgin Duygular.....	65
3.4. İnsanın Köleliği.....	71
3.5. Kölelikten Özgürlüğe Geçiş.....	81
3.5.1. Erdemli Bir Yaşamın Olanacağı.....	88

SONUÇ.....	94
KAYNAKLAR.....	100
ÖZ GEÇMİŞ.....	102

GİRİŞ

Spinoza, çağdaş matematiğin temellerinin atıldığı ve doğanın matematiksel olarak açıklandığı bir dönemde yaşamıştır ve bu nedenle de diğer düşünürler gibi matematik bilimini felsefesine temel bir yöntem olarak almıştır. Fakat Spinoza'yı diğer düşünürlerden ayıran, matematiği sadece bir yöntem olarak görmeyip, bu yöntem ile açıkladığı her şeyi, duyguları dahi, sanki matematiksel kavramlardan bahsediyormuş gibi ele almasıdır. Spinoza, terminolojisinin büyük çoğunluğunu borçlu olduğu ve analitik geometrinin de kurucusu olan Descartes'ın, doğanın açıklanması için kullandığı geometrik yöntemi Tanrı, töz, özgürlük, erdem, zihin gibi konuları açıklamak için kullanmıştır. Bu anlamda yazılış tarzı ve metafizik konuları geometrik yöntemle açıklamış olması bakımından *Etika* sıradışı bir kitaptır.

Spinoza'nın özellikle insanın duygularını geometrik yöntemle ele alışı özgün bir yaklaşımdır. Fakat Spinoza'nın duyguları açıklamada böyle bir yöntemi seçmiş olmasının tabii ki bir anlamı vardı: Matematiğin verdiği kesinlikten yararlanarak insanı ve duygularını tüm gerçekliğiyle ele alabilmek. Bu anlamda Spinoza insanı ve duygularını ele alan düşünürleri de, insana doğada bir üstünlük tanıdıkları ve insanın doğa düzenine uymaktan çok onu bozduğunu düşünmeleri bakımından eleştirir. Spinoza'nın insanı ve duygularını geometrik yöntemle açıklamasının diğer nedeni de, insanın doğada diğer varlıklardan herhangi bir ayrıcalığı olmadığını, doğadaki yasanın her yerde ve herkes için aynı olduğunu göstererek, insanın gerçek doğasını öznellikten ve ön yargılardan uzak bir şekilde ele alabilmektir. Spinoza'ya göre insanın doğadaki hiçbir varlığa bir üstünlüğü söz konusu olamaz, sahip olduğu akıl da onu doğa yasalarından muaf kılmaya ya da doğanın düzenini bozmaya muktedir kılamaz. İnsan da her varlık gibi doğanın bir parçasıdır ve doğa yasalarına tâbidir. Fakat, insan merkezci anlayış gereği çoğu düşünür insana doğada bir ayrıcalık tanımış, bu nedenle duygular da yalnızca onun esenliği temel alınarak, yani sadece insanın yararı ve zararı açısından değerlendirilmiştir. Bu öznel yaklaşımın sonucu olarak da, duyguların gerçek doğası gözden kaçırılmıştır. İşte Spinoza'nın insan doğasını incelerken kendisine geometriyi bir yöntem olarak seçmesinin nedeni, öznellikten tamamen uzak bir şekilde insanı inceleyerek onun gerçek doğasını ortaya koymaktır.

Spinoza zihin ve bedenin birbirine herhangi bir üstünlüğünü kabul etmediği gibi insana da doğada ayrı bir yer atfetmez. Ona göre insan da doğanın bir parçasıdır ve her varlık gibi doğanın yasalarına tâbidir. Yine insan merkezci anlayış gereği arzu ve duygular sadece insanın yararı ya da zararı açısından ele alınmıştır. Spinoza'nın katkısı bu noktada insanı çıkartılmış olduğu tahtından indirerek onu ait olduğu yerde, diğer varlıklarla eşit düzlemde ele almasıdır. Böylece duygular da insan doğasının bir ürünü olarak görülebilir. Duygular genellikle insanı aşağıya çeken ve onu doğru yoldan uzaklaştıran, bu nedenle de bastırılması gereken bir şey olarak değerlendirilmiştir. Spinoza'nın getirdiği yenilik ise duyguların insan tarafından, kendi yararına uygun şekilde değiştirilip dönüştürülerek, içerisinde bulunduğu zorunlu nedensellik zincirinden bir anlamda bağımsız olabilmenin mümkün olduğunu göstermektedir. Bu anlamda Spinoza'nın insanı ve duygularını incelemesinin nedeni, bir ahlak sistemi ortaya koymak ve insana ne yapması gerektiğini söylemek değil, insana doğada ait olduğu yeri göstermek ve diğer varlıklardan herhangi bir üstünlüğü olmadığını, bu nedenle insan ve duygularının da aynı doğa yasalarına tâbi olduğunu göstermektedir. Böylece Spinoza, insan doğasını ve duygularını tıpkı geometrik kavramlar gibi, tanım, aksiyom ve önermeler aracılığıyla açıklar. Geometride sonuçlar aksiyomlardan nasıl zorunlu olarak çıkıyorsa, Spinoza da, tüm sisteminin temeline koyduğu Tanrı'nın tanımından tüm varlıkların nasıl zorunlu bir şekilde çıktığını bize gösterir. Bu nedenle Tanrı, Spinoza'nın ortaya koyduğu etik ya da ontolojik düzlemin her yerinde zorunlu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Spinoza'nın sahip olduğu monist anlayış gereği, evrende sadece tek bir töz vardır ve tüm varlıkların kendisinden zorunlulukla çıktığı bu töz de Tanrı'dır. Böylece varolan her şey tözün ya da Tanrı'nın doğasından zorunlu olarak çıkmaktadır. Fakat Spinoza'nın tüm sistemine dayanak olarak koyduğu Tanrı, sadece varolanların kendisinden çıktığı bir ilk neden olarak kalmaz, Tanrı aynı zamanda her şeydedir. Bu anlamda Spinoza'nın panteist mi yoksa panenteist mi olduğu konusunda yazarlar arasında tartışmalar olsa da, *Etika*'daki pek çok ifadesinden dolayı panenteist olduğu yönündeki görüşler ağırlıktadır. Bu anlamda Tanrı, Spinoza'nın sisteminin sadece başında değil her yerindedir. Hatta Spinoza'nın, Tanrı'nın tanımıyla başladığı *Etika*'nın sonunda vardığı noktada, ulaşılması gereken en üstün şey olarak Tanrı sevgisini ortaya konmaktadır. İnsan zihninin en üstün yetkinliği öncelikle kendisini, sonra Tanrı ya da Doğayı anlamaktır. Tanrı, kendi özünü sıfatlarıyla ortaya koyan bir

varlık olduğundan, insanın Tanrı'yı anlayabilmesi de sıfatlarını bilmesi ile mümkündür. Tanrı, özü gereği sonsuz sıfatlara sahip bir töz olduğundan, varolan her şey Tanrı'nın sıfatları altında kavranmak zorundadır. Fakat doğası gereği sonlu ve sınırlı olan insan zihni, Tanrı'yı bu sonsuz sıfatlarından sadece ikisi aracılığıyla bilebilir: Yer kaplama ve düşünme. İnsanın kendisi de Tanrı'nın bu iki sıfatını ifade eden beden ve zihinden oluşan bir tavrıdır. Spinoza' da Tanrı'nın sıfatları altında kavranan tüm varlıklar, Tanrı'nın özünün bir ifadesi olarak varolan tavrılardır. Tanrı'nın özünü ifade eden bu tavrılar, Tanrı'dan gelen bir zorunlulukla devamlı olarak birbirleriyle etkileşim halindedirler. İnsan da Tanrı'nın sonlu ve sınırlı bir tavrı olarak evrendeki bu zorunlu etkilenişlere her an maruz kalmaktadır. Böylece ilk bölümde, insanın içinde bulunduğu evrenin yapısı ve işleyişleri, yani insanı belirleyen tüm koşullar ortaya konmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde, insanın içinde bulunduğu doğanın koşullarıyla bağlantılı olarak özü ve bu koşullar altında insanın sınırları ele alınmıştır. İnsanın kendi varlığını sürdürme çabası olan conatus, tavrılar arasındaki zorunlu etkilenişler nedeniyle sürekli olarak dış etkilere maruz kalmaktadır. Bu nedenle insan açısından, kendi varlığını sürdürme çabası her zaman için kendi kontrolünde olmamaktadır. Böylece bu bölümde, insanın doğası her yönüyle ortaya koyularak, varolma çabasını destekleyen ya da engelleyen durumlar ve insanın bu koşullar altında neler yapmaya muktedir olduğu açıklanmıştır.

Üçüncü bölümde ise, insanın özü gereği zorunlu olarak varlığını sürdürmeye çabalarken, sonlu ve sınırlı bir varlık olması dolayısıyla dış etkilerden, yani duygu ve duygulanışlardan nasıl etkilendiği ve bu dış etkilerin insanı belirlediği gibi, insanın da duygularını kendi yararına olacak şekilde belirleyip belirleyemeyeceği incelenmiştir. Bu nedenle, bu bölümde öncelikle insanın doğadaki mevcut durumu, yani zorunlu olarak içinde bulunduğu edilgin hali; daha sonra da özü gereği kendi varlığını sürdürmeye çabalayan akıl sahibi bir varlık olarak etkin hali incelendikten sonra, insanın bu şartlar altında en iyi şekilde yaşamasının nasıl mümkün olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

SPİNOZA'NIN METAFİZİĞİ

1. 1. Spinoza Felsefesinde Tözün Belirlenimi

Felsefenin temel problemlerinden biri, varlığın temelindeki esas ilkenin ne olduğudur. Felsefedeki bu temel ilke arayışı doğa filozoflarıyla başlamıştır, fakat tözün ilk kez bir kavram olarak ifade edilişi Aristoteles ile birlikte olmuştur. Doğa filozoflarından sonra Aristoteles* de varlığın temelindeki ilkenin ne olduğunu araştırmasına yönelik olarak her şeyin temelinde bulunan, başka her şeyin ona dayandığı ancak kendisi bir şeye dayanmayan şeyin töz olduğu sonucuna varmıştır. Tözün eski Türkçedeki kelime anlamına bakıldığında ise “kök, asıl” anlamına gelen töz, varlıklarda değişikliğe uğrayan taraf dışında değişmeden kalan taraf, yani maddenin değişmeyen tarafı anlamına gelmektedir.¹ Spinoza'yı önceleyen filozoflardan biri olarak Farabi de ilk mevcutun diğer mevcutların sebebi olduğunu ve varolmasında hiçbir maksad ve gayenin olmadığını kabul eder.² Descartes ile başlayan modern felsefede ise farklı töz tanımları karşımıza çıkmaktadır, bunlardan biri de Spinoza'nın töz anlayışıdır. Spinoza, kendisinden önce gelen Descartes'ın töz tanımını kabul etmekle birlikte, töz anlayışı bakımından ondan farklılıklar da içermektedir. Descartes maddi töz, düşünen töz ve mutlak töz olmak üzere üçlü bir töz anlayışını kabul etmektedir. Buna karşılık Spinoza'nın töz anlayışı ise monist bir yapıya sahiptir ve doğada sadece tek bir töz vardır, o da Tanrı'dır.³ Spinoza tözü tanımlarken Descartes'tan farklı olarak *causa sui* (kendi kendisinin nedeni) kavramını kullanır ve tözü şu şekilde tanımlar: “Töz derken, kendinde olan ve kendisi aracılığıyla

* Aristoteles'e göre tözün iki anlamı vardır: “A) Töz bir yandan en son dayanak, başka bir şeyin yüklemi haline getirilemeyendir. B) Töz, öte yandan özü bakımından ele alınan bir şey olarak, (maddeden) ayrılabilen şeydir, yani her varlığın şekli veya formudur.” ; Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1996, s.254-255 (A,1017 b, 20-25)

¹ İlhan Ayverdi, *Misalli Türkçe Büyük Sözlük*, Ankara 2016, s.3192

² Farabi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, Çev. Nafiz Danişman, Ankara, 2001, s.15-16

³ Spinoza varolan tek tözün Tanrı olduğunu, *Etika*'nın I. Bölümünde verdiği Tanrı tanımında ortaya koyar. Töz ve Tanrı, Spinoza felsefesinde aynı anlama gelmekte olup, birbirinin yerine kullanılan iki kavram olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bu nedenle, bu tez içerisinde de Tanrı ve töz kavramları her zaman için aynı anlama gelecek şekilde birbirinin yerine kullanılacaktır.

kavranabilen şeyi anlıyorum, yani kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen şeyi.”⁴

Spinoza *Etika*'ya kendisinin nedeni (*causa sui*) kavramının tanımını vererek başlar: “Kendisinin nedeni derken, özü varoluşunu gerektiren şeyi kastediyorum, yani var olmadığı takdirde doğasını kavrayamayacağım şeyi.”⁵ Böylece felsefesine bir varlık sınıflaması yaparak başlamış olur ki, varlıkları bu şekilde ayırmak bir anlamda gerekliliktir, çünkü her şeyin kendisine dayandığı, fakat kendisi herhangi bir şeye dayanmayan bu ilk neden ile kendisinin nedeni olduğu şeyler aynı doğaya sahip değildir. İlk neden ve bu nedene bağlı olarak varolanlar doğa olarak birbirlerinden ayırdırlar. Bu açıdan Spinoza'nın ilk nedenle onun sayesinde varolanları, yani töz ile töz sayesinde varolan varlıkları birbirinden ayırarak ve bir töz tanımı yaparak felsefesine başlaması, sisteminin genel yapısını da ortaya koymaktadır. Her şeyin kendisinden meydana geldiği bir ilk neden arayışı düşünce tarihi boyunca her zaman için var olmuştur ve bu nedenle de her düşünürün felsefesinin başında bir töz tanımı yapmış olması doğaldır. Spinoza da *Etika*'nın başında tözün tanımlanmasıyla felsefesine giriş yapar. Varolan her şeyin ya kendisi aracılığıyla ya da başka bir şey aracılığıyla kavranabileceğini söyler; yani bir şeyin kavramı başka bir şeyin kavramını ya içerir ya da içermez.⁶ Kendisi aracılığıyla kavranan olarak bahsettiği şey töz, başka bir şey aracılığıyla kavranan ile kastettiği ise töz tarafından meydana getirilmiş olan töz haricindeki tüm varlıklardır. Töz, tanımı gereği yalnızca kendisi aracılığıyla varolur ve diğer tüm varolanlar ise varolmak için kendisi dışında bir nedene ihtiyaç duyarlar: “Yani, şey kendindeyse ya da, yaygın biçimde söylendiği gibi, kendi kendinin nedeniyse, sadece özü dolayısıyla; kendinde-şey değilse ve var olması için bir nedene ihtiyaç duyuyorsa, bu defa da en yakın nedeni dolayısıyla anlaşılacaktır.”⁷ Böylece kendi kendisinin nedeni (*causa sui*) ve töz kavramları birbirlerini tam anlamıyla desteklemektedirler. Kendi kendisinin nedeni olarak niteleyebileceğimiz tek varlık tözdür Spinoza'ya göre. Çünkü töz, tanımında da ifade edildiği gibi kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranan bir şey olduğundan, böyle bir şeye ancak kendi kendisinin nedeni denilebilir.

⁴ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, 2014 s.34

⁵ B. Spinoza, *Etika*, I. Bölüm, Tanım I, s.33

⁶ Benedictus De Spinoza, *Mektuplar*, Çev. Emine Ayhan, Ankara 2014, s.69

⁷ Benedictus De Spinoza, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, Çev. Emine Ayhan, Ankara 2017, s.73

Böylece yalnız kendi özü sayesinde kavranabilen ve kendi kendisinin nedeni olan töz, her şeyin dayanağı olan ancak hiçbir şeye dayanak olmayandır, bu nedenle de varolan her şeyi önceler. Bununla birlikte töz kendi kendisinin de nedeni olduğundan özü varoluşunu gerektirmektedir, çünkü “varolmak tözün doğasına özgüdür.”⁸ Töz, tanımı gereği varolmak için kendinden başka bir şeye ihtiyaç duymadığından ve kendi kendisinin nedeni olduğundan varolmak onun doğası gereğidir. Spinoza’nın ifade ettiği gibi, tözle ilgili olarak ilk belirtilmesi gereken husus varoluşun tözün özü gereği olduğudur, yani tözün yalnızca tanımından ve özünden varolduğu sonucu çıkmaktadır. Ayrıca yine sadece tözün özünden ve tanımından yola çıkarak başka tözler olamayacağını, aynı doğaya sahip yalnızca tek bir töz olduğunu ilk husustan hareketle söyleriz.⁹ Böylece tözün tanımından hareketle, aynı doğaya sahip yalnızca bir tane töz varolabilir ve tözün doğası onun tek olmasından ayrılmaz niteliktedir.

Spinoza, *Etika* I. Bölümde aynı doğaya sahip birden fazla tözün olamayacağını ifade eder.¹⁰ Eğer evrende iki ya da daha fazla töz olsaydı, bunlar birbirlerinden ya sıfatlarındaki farklılık ya da tavırlarındaki farklılık nedeniyle ayırt edilebilirlerdi. Sıfatlarına göre farklılık gösterdiklerini söylersek, bu durumda iki farklı sıfat söz konusu olacağından ve töz tanımı gereği kavramı başka bir şeyin kavramını gerektirmeyen olduğundan, bu durumda aralarında ortak hiçbir şey olamayacağı için aynı doğaya sahip iki tözün varolabilmesi de söz konusu olamayacaktır. Eğer birbirlerinden tavırlarındaki farklılık nedeniyle ayrıldıklarını söylersek, töz doğası gereği tavırlarından önce olduğundan¹¹, bu iki tözü birbirinden ayırmak için başvurabileceğimiz herhangi bir şey de söz konusu olamayacaktır.¹² Sonuç olarak iki durumda da birbirleriyle aynı doğaya sahip birden fazla töz olamayacağı açıktır.

Töz ile aynı doğaya sahip başka bir töz olamayacağı için de, tözün varoluşu zorunlu olarak sonsuz olmak durumundadır. Çünkü Spinoza, bir şeyin sonlu olabilmesi için kendisiyle aynı doğaya sahip başka bir şey tarafından sınırlandırılabilir olması gerektiğini ifade eder.¹³ Bu nedenle de töz sonlu olarak varolamaz, çünkü onu sınırlandırabilecek nitelikte, yani kendisiyle aynı doğaya sahip başka bir tözün

⁸ B. Spinoza, *Etika*, I. Bölüm, VII. Önerme, s.40

⁹ B. Spinoza, *Mektuplar*, s.102

¹⁰ B. Spinoza, *Etika*, I. Bölüm, V. Önerme, s.38

¹¹ B. Spinoza *Etika*, I. Bölüm, I. Önerme: “Töz, doğası gereği, hallerinden öncedir.” s.37

¹² B. Spinoza, “*age*.”, s.38-39

¹³ B. Spinoza, *Etika*, I. Bölüm, II. Tanım: “Bir şey kendisiyle aynı doğadan başka bir şeyle sınırlandırılıyorsa, o şeye kendi cinsinde sonlu denir.” s.33

varolması imkânsızdır. Spinoza tözün zorunlu olarak sonsuz olması gerektiğinin, onun özünden de çıkartılabileceğini söyler. Çünkü sonlu olmak kısmen bir olumsuzlamayı içerir ve töz kendi kendisinin nedeni olması nedeniyle, özü varoluşunu gerektiren bir varlık olduğundan, O'nun doğası hiçbir şekilde bir olumsuzlama içeremez. Bu nedenle de tözün sonlu olarak varolması O'nun özüne aykırı olacaktır.¹⁴ Böylece Spinoza'ya göre töz, zorunlu olarak sonsuzdur ve tözü sınırlandırabilecek başka bir tözün mevcut olması mümkün değildir. Spinoza tözün doğasıyla ilgili görüşlerini H. Oldenburg'a yazdığı 2. Mektupta ise şöyle ifade eder:

“[...] Birincisi, Doğada iki töz birbirinden öz itibariyle tamamen farklı olmaksızın varolamaz; ikincisi, bir töz üretilemez, bunun yerine, varolmak zaten tözün özünden gelir; üçüncüsü, her töz zorunlu olarak sonsuz ya da kendi türünde en üstün derecede yetkindir.”¹⁵

Töz, tanımını itibariyle kendisi aracılığıyla kavranmak zorunda olduğundan, eğer doğada birden fazla töz olduğunu kabul edeceksek, bu iki tözün özü gereği birbirlerinden tamamen farklı doğalara sahip olmaları ve ortak herhangi bir öze sahip olmamaları gerekmektedir. Tözün sonsuz olması demek, kendi türünden herhangi bir şey ile sınırlanmasının mümkün olmaması demektir. Fakat Spinoza tözü, Tanrı'nın¹⁶ tanımında da belirttiği gibi, mutlak anlamda sonsuz olarak kabul eder. Yani tözün kendi cinsinde sonsuz değil de, mutlak olarak sonsuz olduğunu söyler. Çünkü töz ancak mutlak anlamda sonsuz olursa sonsuz sıfatlara sahip olarak düşünülebilir ve özü her şeyi kuşatabilir. Kendi cinsinde sonsuz olan bir şeyin sonsuz sıfatlara sahip olduğu düşünülemez.¹⁷

Tözün doğası gereği zorunlu olarak sonsuz olması da onun bölünebilir olarak düşünülmesine imkân tanımaz. Tözün bölünebilir olduğunu düşünmemiz doğasıyla şöyle bir uzlaşmazlığa neden olur: Töz bölündüğünde, parçalarının, tözün doğasını koruduğunu ya da korumadığını belirtmek durumundayız. Tözün parçalarının tözün doğasını koruduğunu söylediğimizde, aynı doğaya sahip birden fazla töz meydana gelecektir ki, bu da daha önce kanıtladığımız gibi olanaklı değildir. Töz, bölünmesi sonucunda kendi doğasını koruyan birden fazla tözün meydana gelmesine neden olacaktır ki, bu durum tözün tanımını ile bağdaşmaz. Çünkü töz, kendi kendisinin

¹⁴ B. Spinoza, “*age.*”, s.40-41

¹⁵ B. Spinoza, *Mektuplar*, s.62

¹⁶ B. Spinoza, *Etika*, I. Bölüm, VI. Tanım: “Tanrı derken mutlak anlamda sonsuz varlığı anlıyorum; başka deyişle her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü.” s.35

¹⁷ B. Spinoza, “*age.*”, s.35

nedenidir ve başka bir neden tarafından meydana getirilemez. Ayrıca tözün doğasını koruyarak bölünmesi sonucunda birden çok tözün oluşması, onun zorunlu olarak sonsuz olmasıyla birlikte de düşünülemez. Aynı doğaya sahip birçok tözün olmasıyla, töz artık kendi cinsindeki diğer tözler tarafından sınırlanabilir duruma gelir ve bu durumda tözün mutlak anlamda sonsuz olduğu söylenemez. Tözün, doğasını korumayarak bölündüğünü kabul edersek, bu durumda tözün bir parçası sonlu olacağından mutlak anlamda sonsuz olan tözün varlığı da sona erecektir. Ancak bu durum, özü gereği zorunlu olarak varolan tözün doğasına aykırı olduğundan, saçmadır. Böylece Spinoza'nın ortaya koyduğu sisteme göre töz bölünemezdir.¹⁸ Dolayısıyla tözün bölünebilir olarak düşünülmesi, onun mutlak anlamda sonsuz olan doğasıyla da bir uyumsuzluğa neden olmaktadır.

Töz, Spinoza'nın Tanrı'nın tanımında da ifade ettiği gibi, mutlak anlamda sonsuzdur ve buna bağlı olarak da onun özü her şeyi içine alacağından, sonsuz sıfatlara¹⁹ da sahiptir. Tanrı tanımı gereği mutlak anlamda sonsuz olduğundan, onun sonsuz özünü ifade eden sonsuz sıfatlara sahip olması da zorunludur.²⁰ Onun sonsuz sıfatlara sahip olması da sonsuz şekilde ifade edilmesi anlamına gelmektedir. Ancak tözün ifadeleri ile tözün kendisinin bir ve aynı şeyler oldukları söylenemez. Çünkü töz kendi doğasının zorunluluğuyla var olurken, töz haricindeki tüm varolanlar ise töz tarafından meydana getirilmişlerdir, bu nedenle doğaları birbirlerinden farklıdır. Buradan yola çıkarak denilebilir ki, tüm varolanlar tözün ifadeleridir, ancak tözün ifadelerinin toplamı tözü bize veremez. İfadelerinin toplamı töze eşittir demek tözün sonlu parçalardan oluştuğunu söylemekle aynı anlama gelmektedir. Töz ve tözün ifadeleri doğa itibarıyla birbirlerinden tamamen farklı olduğundan bu ifadelerin, yani sonlu parçaların bize sonsuzu verdiği söylenemez: “[...] yer kaplayan Tözün birbirinden gerçekten ayrı olan parçalardan veya cisimlerden oluştuğunu savunmak saçmadır. Bu tıpkı çemberleri üst üste koyarak bir kare, üçgen ya da tamamen farklı türde bir şekil inşa etmeye girişmeye benzer.”²¹ Sonuç olarak varolan her şey tözün özünün bir ifadesi olsa da, töz, bu tek tek varlıkların özünde içerilmez, yani töz, tek tek varlıkların biraraya getirilmesiyle elde edilen bir toplam olarak düşünülemez.

¹⁸ B. Spinoza, *Etika*, s.51

¹⁹ B. Spinoza, *Etika*, I. Bölüm IV. Tanım: “Sıfat derken anladığım, aklımızın tözün özünü kuran şey olarak anladığıdır.” s.34

²⁰ B. Spinoza, *Etika*, s.61

²¹ B. Spinoza, *Mektuplar*, s.103

Töz ve ifadelerinin doğasının birbirlerinden farklı olduğu gerçeğini gözden kaçırdığımızda, tözün gerçek doğasını doğru bir şekilde anlamamız mümkün değildir. Bu nedenle varolan her şeyin tözün bir ifadesi olmasına karşın, varolanların toplamı töze eşit değildir: “Töz, kendi içinde çokluğu barındırır; ancak bu rakamsal bir çokluk olmadığı için, töz de bu çokluğun aritmetik birliği değildir.”²² Töz doğası gereği sonsuz olduğundan, onun doğası sayısal bir ölçütle belirlenmeye uygun değildir. Çünkü sayı, niceliği ölçmek için kullandığımız bir araçtır ve sadece bölünebilir veya sonlu olana uygulanabilir yapıdadır. Spinoza *Mektuplar*’da matematikçilerin hiçbir sayıyla ifade edilemeyecek olan birçok şeyle karşılaştıklarını, herhangi bir sayıyla gösterilemedikleri gibi, olanaklı her sayıyı aşan pek çok durumla karşılaştıklarını ifade eder. Fakat bu tür şeylerin sayı ile ifade edilememesinin, hatta bütün sayıların sınırını aşmasının nedeninin, o şeyin doğasının sayı ile ifade edilmeye uygun olmamasından kaynaklandığını söyler. Bu tür şeyleri sayı ile ifade etmek, o şeyin doğasıyla çelişkiye düşmeksizin olanaklı değildir.²³ Sonsuz bir bütünlük, sonlu şeyleri ölçmede kullanılan bir araç ile ölçülmeye kalkıldığında, sonlu ve sonsuz arasındaki doğa farkı da ortadan kaldırılmış olur. Spinoza’ya göre tözün doğası da sonsuz olduğundan, bütün sayıların sınırını aşar ve sonuç olarak, tözün sonsuz doğası rakamsal olarak ifade edilemez.

Töz sahip olduğu sonsuz sıfatlarla, sonsuz bir varoluş olanağını ifade etmektedir. Töz doğası gereği zorunlu olarak sonsuz olduğundan, sıfatları da sonsuzdur. Çünkü sıfatlar tözün özünü ifade ederler, bu anlamda tözden ayrı bir doğaya sahip olmaları söz konusu olamaz. Töz, sonsuz sıfata sahip olduğu için de sonsuz gerçekliğe, yani sonsuz ifadeye sahiptir. Sıfatlar tözün ifadeleri olduklarından, tözden ayrı bir varlığı değil, tam olarak aynı varlığın özünü ifade ederler. Bu bakımdan tözü ayrı, sıfatları ayrı şeyler olarak düşünemeyiz, aksine sıfatlar tözün kendisi, yani özüdür. Bu yönüyle bakıldığında, Spinoza’da töz ve sıfatların ayrı olmaması açısından Aristoteles’in “töz ve sıfatları birbirlerinden ayrı olarak düşünülemez” görüşü benzerlik göstermektedir. Aristoteles’te de töz ve nitelikleri birbirinden ayrılmazdır, ancak töz niteliklerden önce gelmekle birlikte, niteliksiz bir töz de düşünülemez.²⁴ Çünkü tözün özünü bu nitelikler oluşturmaktadır, dolayısıyla Aristoteles’teki töz ve nitelikleri arasındaki ilişki, Spinoza’da töz ve sıfatları arasındaki ilişkiyle benzerdir. Ancak

²² Emre Koyuncu, “Spinoza’nın Sıfat Kavrayışı Üzerine Üç Yorum: Hegel, Macherey ve Deleuze”, Drl. Güçlü Ateşoğlu, Eylem Canslan, *Spinoza İle Karşılaşmalar*, İstanbul, 2015, s.48

²³ B. Spinoza, *Etika*, s.104-105

²⁴ Aristoteles, “age”, s.307, (Z, 1028 b, 37-41)

Spinoza monist bir töz anlayışına sahip olması bakımından Aritoteles'ten ayrılır. Bu açıdan Aritoteles'e göre töz bireysel olduğundan, tek bir töz değil tözler söz konusudur. Spinoza'nın sisteminde ise her şeyin kendisinden çıktığı tek bir töz vardır ve o da Tanrı'dır.

1. 1. 1. Spinoza'da Tanrı'nın Varoluşu ve Töz İle İlişkisi

Spinoza felsefesinde Tanrı, varlıkların nasıl meydana geldiğini kanıtlamak için bir dayanak olan, ya da herhangi bir şeye dayanılarak varlığı kanıtlanacak olan bir şey değildir. Tanrı doğrudan doğruya kendi tanımıyla kanıtlanır ve Spinoza'nın felsefesinde Tanrı'nın yeri, bu sistemin ne sadece başı ne de sadece sonudur. Spinoza *Etika* I. Bölümde Tanrı'yı şöyle ifade eder: “Tanrı derken mutlak anlamda sonsuz varlığı anlıyorum; başka deyişle her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü.”²⁵ Tanrı'nın mutlak anlamda sonsuz olan doğasından, sonsuz özünü ifade eden sıfatlar da zorunlu olarak çıktığından, varolan her şey Tanrı'nın özünün bir ifadesi olarak varolmaktadır. Tanrı tanımından, onun özünün sonsuz sıfatlara sahip olması gerektiği sonucu da zorunu olarak çıkar ve bu nedenle de Tanrı'nın özü bütün varolanları içerir. Böylece evrende sadece Tanrı ve O'nun doğasından zorunlu olarak çıkan varlıklar dışında başka bir şey yoktur. Bu anlamda Spinoza'nın evrende varolan tek şey olarak kabul ettiği tözün kendisi Tanrı'dır. Mutlak anlamda sonsuz olan töz, sonsuz sıfatlara sahiptir; bu da tözün ya da Tanrı'nın sonsuz şekilde ifade edildiği anlamına gelir.

Spinoza'nın varolanlar arasında yaptığı ayrıma göre, varolan bir şey ya kendi kendisinin nedeni olarak vardır ya da nedeni kendisinin dışındadır. Bu anlamda töz, tanımı gereği sadece kendisi aracılığıyla kavradığından, evrende kendisinin nedeni olan tek varlık da töz, yani Tanrı'dır; diğer varolanların varoluşu ise kendilerine değil Tanrı'ya bağlıdır: “Varolan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey varolamaz ve kavranamaz.”²⁶ Bu anlamda varolmak ve kavranmak için başka bir şeye ihtiyaç duyan bir varlığın özü de varoluşunu gerektirmez. Tanrı tarafından meydana getirilmiş olan varlıkların varolmayan olarak düşünülmesi, varlıklarıyla herhangi bir çelişkiye neden olmaz. Ancak Tanrı'nın tanımından hareketle, onun varolmayan olarak

²⁵ B. Spinoza, “*age.*”, s.35

²⁶ B. Spinoza, “*age.*”, s.53

düşünülmesi mümkün değildir. Tanrı, kendisinin nedeni (*causa sui*) olduğundan, özü varoluşunu gerektirir, hatta varolmadığı takdirde özü kavranamayacak olandır. Bu nedenle sadece Tanrı'nın özü varoluşunu gerektirir, ancak varolan diğer varlıkların özleri varoluşlarını gerektirmez. Eğer Tanrı'nın varolmadığı düşünülürse, tanımı ile çelişkiye düşülür. Tanrı'nın tanımından da anlayacağımız üzere, O özü gereği ezeli-ebedi olarak vardır, çünkü varoluşu kendi doğasından kaynaklanır. Böylece kendi doğası gereği zorunlu olarak varolan bir şeyin varlığı da ezeli-ebedi olmak zorundadır. Bu nedenle de Tanrı'nın varoluşu özünden ayrı olarak düşünülemez.²⁷ Çünkü varolmak tözün doğası gereğidir, O tanımı gereği zorunlu olarak vardır.

Tanrı'nın varolması zorunlu olduğu kadar eylemde bulunması da zorunludur, hatta Tanrı'nın varolması ve eylemde bulunması bir ve aynı şeydir Spinoza'ya göre. Tanrı, özünün kudret olması nedeniyle zorunlu olarak eylemde bulunur ve böylece her şeyin zorunlu olarak nedenidir: "Tanrı'nın kudreti kendi özüdür."²⁸ Tanrı, özünün kudret olması nedeniyle zorunlu olarak eylemde bulunduğundan, meydana getirilmiş olan varlıklar Tanrı'dan ayrı bir şeyi değil; doğrudan onun doğasını ifade ederler ve bu varlıkların nedeni zorunlu olarak Tanrı'dır. Tüm varlıklar Tanrı'nın özü gereği zorunlu olarak eylemde bulunması sonucunda, ondan zorunlu olarak çıkarlar: "Tanrı, kendi kendisinin nedeni (*causa sui*) olduğu anlamda bütün şeylerin nedenidir."²⁹ Çünkü kendi doğasından zorunlu olarak çıkan varlıklar yine aynı doğayı ifade etmektedir. Tanrı'nın özünün mutlak anlamda sonsuz olması ve böylece sıfatlarının da sonsuz olması, Tanrı'nın doğasının tüm varolanları içermesi anlamına gelir. Varolan her şey Tanrı'nın eylemde bulunmasının zorunlu sonucudur. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Tanrı dışında hiçbir varlık kendisinin dışında bir neden olmadan varolamaz:

"*Causa sui* ile söylenmek istenen, ontolojik bir bütünlüğün, sonsuz biçimlerde sonsuz şeyler üreten sonsuz bir ontolojik kudretin mevcudiyetidir. Ve sonsuz şeylerin sonsuz biçimlerde bu üretimi, Tanrı'nın kendi meydana gelişinden başka bir şey değildir; O, bizzat kendisidir. İşte bu yüzden, Tanrı'nın kendi kendisinin nedeni olmasındaki gibi, bütün şeylerin de nedeni olduğu söylenir."³⁰

Varolan her şey Tanrı'nın sonsuz sıfatları altında ifade edilen varlıklar olduğundan, Tanrı'dan bağımsız bir varlıkları da söz konusu olamaz. Bu anlamda Tanrı kendi kendisinin nedeni olmakla aynı zamanda her şeyin de nedeni olmaktadır. Böylece: "Tanrı'ya ha kendisinin nedeni denmiş, ha her şeyin nedeni, hiç fark

²⁷ B. Spinoza, "age.", s.67-68

²⁸ B. Spinoza, "age.", s.89

²⁹ Diego Tatian, *Spinoza. Bir Başlangıç*, Çev. Ali Dokuzlu, Ankara, 2017, s.60

³⁰ D. Tatian, "age.", s.61

etmez.”³¹ Çünkü her şey Tanrı’nın özünden zorunlu olarak çıkan ve O’nun sonsuz sıfatları altında ifade edilen birer varlıktır. Varolan her şey Tanrı’nın kudretinin birer ifadesi olduğundan, hiçbir varlık Tanrı’dan ayrı bir varoluşa sahip değildir, her şey Tanrı’nın özünün birer ifadesidir. Her şey Tanrı’nın doğasından zorunlu olarak çıkar: “Tanrısal doğanın zorunluluğundan sonsuz şekilde, sonsuz sayıda varlık (yani aklın sonsuz ufkuna dâhil olabilen her varlık) çıkmalıdır.”³² Tanrısal doğanın zorunluluğundan sonsuz şekilde çıkan sonsuz varlıklar da Tanrı’nın özünün ifadesi olduklarından, Tanrı hem kendisinin nedeni hem de her şeyin nedeni olmaktadır.

Varlıkların Tanrı’nın doğasından zorunlu olarak çıkmaları nedeniyle, Spinoza’nın Tanrı anlayışında “yaratma” terimi kullanılmaz. Çünkü nedeni Tanrı olan varlıkların meydana geliş şekli, tam olarak bu terimle karşılanamaz. “Yaratma” dediğimizde, bu doğal bir süreci değil de tasarlanarak ya da belli bir amaç edinerek meydana getirme durumunu ifade eder. Oysaki varlıkların Tanrı’dan meydana gelişi, herhangi bir amaca göre ya da bilinçli bir istemeye gerçekleşen bir durum değil; aksine Tanrı’nın kendi doğasını gerçekleştirme sonucu zorunlu olarak meydana gelen bir durumdur. “Yaratmak bir şeye aynı anda hem öz hem de varoluş bahşetmek iken, üretmede bir şey sadece varoluş kazanır. Bu yüzden, Doğada yaratım değil sadece üretim söz konusudur.”³³ Bu üretim de, Tanrı’nın doğası gereği zorunlu olarak eylemde bulunmasıyla gerçekleşir. Tanrı’nın özü zorunlu olarak eylemek olduğundan, O herhangi bir seçim yaparak eylemez, doğası gereği zorunlu olarak eyleyebilir. Bu nedenle mevcut olan varlık düzeninden başka bir varlık düzeninin olabilmesi de mümkün değildir. Varolan her şey Tanrı’dan gelen zorunlulukla bu şekilde varolmuştur ve doğadaki düzenin başka türlü olması düşünülemez:

“Doğanın düzeni zorunlu olarak Tanrının doğasından doğar ve başka herhangi bir düzen olamazdı. Buna göre, Tanrıdan yaratmayı ‘seçiyor’ olarak ya da yaratışta bir amaç taşıyor olarak söz etmek doğru değildir. Bu yolda konuşmak Tanrıyı bir tür üst-insana çevirmektir.”³⁴

Tanrı’nın varlıkları meydana getirirken herhangi bir amaç edinmiş olacağı düşünülmeyebilir. Varolan her şey O’nun doğasından zorunlu olarak çıkar. Çünkü O, özünün kudret olması nedeniyle zorunlu olarak eylediğinden, herhangi bir eyleminde

³¹ B. Spinoza, “*age.*”, s.74

³² B. Spinoza, *Etika*, I. Bölüm, XVI. Önerme, s.60

³³ B. Spinoza, *Kısa İnceleme*, s.34

³⁴ F. Copleston, *Spinoza*, s.30

de bir amaç edindiği düşünülemez. Spinoza Tanrı'nın bir insan gibi beden ve ruhtan ibaret olduğunu ve duygularının esiri olduğunu sanan insanların, Tanrı'nın hakiki bilgisinden ne kadar uzak kaldığını ifade eder.³⁵ Dolayısıyla Tanrı'yı insan gibi düşünerek O'na eylemlerinde bir erek, istenç ve bilinç atfetmek yanlıştır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, O salt doğasının zorunluluğuyla eylemektedir.

Sonlu varlıkların Tanrı'nın doğasından zorunlu olarak çıkması ve Tanrı'nın eyleminde herhangi bir erek olmayıp zorunlu olarak eylemesi, O'nun özgür olmadığı anlamına gelmez; çünkü Spinoza için zorunluluk ve özgürlük kavramları birbirini olumsuzlayan kavramlar değildir. Spinoza *Etika*'da özgürlüğü "salt kendi doğasının zorunluluğu sonucunda varolan ve eylemini sadece kendisi belirleyene özgür denir [...]"³⁶ şeklinde tanımlar. Spinoza'ya göre özgürlük ancak, zorunlulukla birlikte varolabilmektedir. Bu anlamda varoluşu ve eylemesi kendi özünden zorunlu olarak çıkan tek varlık Tanrı'dır. Özgürlük Spinoza'nın belirlenimine göre kabul edildiğinde, sadece Tanrı'nın bu anlamda özgür olabileceği, diğer varolanların ise özgür olarak ifade edilemeyecekleri söylenir:

"Mutlak olarak özgür bir varlık olan Tanrı zorunlu olarak bilir ve eylemde bulunur, yani doğasından gelen bir zorunlulukla var olur, bilir ve eylemde bulunur. Aslında Tanrının var olmasının eylemde bulunmasıyla aynı zorunluluk gereği olduğuna şüphe yoktur ve nasıl ki kendi doğasının bir zorunluluğu uyarınca var olur, aynı şekilde doğasının bir zorunluluğu uyarınca, yani mutlak bir özgürlükle eyleyir."³⁷

Tanrı'nın özgürlüğü, eyleminin herhangi bir belirlenime göre değil de salt kendi doğasının zorunluluğuyla gerçekleşmesinden gelir. Bu anlamda özgürlük ve zorunluluk sıkı bir ilişki içerisinde Spinoza felsefesinde: "[...] Tanrı zorunlu olarak varolmasına rağmen yine de özgür bir şekilde varolur, çünkü O sadece Kendi doğasının zorunluluğundan varolur."³⁸ Tanrı dışındaki tüm varolanlar ise doğaları gereği zorunlu olmadıklarından ve nedenleri her zaman kendilerinin dışında olduğundan, Spinoza'nın ortaya koymuş olduğu özgürlük tanımına göre, özgür olarak ifade edilemezler. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, sadece Tanrı kendi kendisinin nedenidir, O'nun dışındaki tüm varolanların nedeni kendisinin dışındadır ve en nihayetinde de her şeyin nedeni Tanrı'dır. Spinoza'ya göre gerçekte varolan tek varlık Tanrı'dır, diğer varolanlar ise Tanrı'nın özünün birer ifadeleridir. Bu anlamda hiçbir

³⁵ B. Spinoza, "age.", s.53-54

³⁶ B. Spinoza, *Etika*, I. Bölüm VII. Önerme, s.35

³⁷ Benedictus De Spinoza, *Politik İnceleme*, Çev. Murat Erşen, Ankara 2018, s.39-40

³⁸ Solmaz Zelyüt, *Spinoza*, Dost Kitabevi, Ankara, 2010, s.37

varlık Tanrı'dan bağımsız bir varoluşa sahip olamadığı gibi, Tanrı da özünden zorunlu olarak çıkan varlıklardan ayrı bir yerde değildir:

“Spinoza için Tanrı, dünyanın yaratıcısı değil fakat dünyanın nedenidir. Yaratıcı Tanrı da bir nedendir, fakat bu neden *aşkın* niteliktedir, yani ayrı, bağımsız ve kendi etkisiyle ilişkisizdir [...] Buna karşın, Spinoza'nın Tanrısı her şeyde içkin, kendi ürettiği şeylere ait bir nedendir.”³⁹

Varolan her şey zorunlu olarak Tanrı'dan çıktığı gibi, Tanrı da varolanlardan bağımsız bir varoluşa sahip değildir. Bu sebeple Tanrı, kendi özünden zorunlulukla çıkan varlıklarla karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi içerisindedir. Varolan her şey, Tanrı'nın özünün kudret olması nedeniyle, zorunlu olarak eylemesi sonucunda meydana geldiğinden, O'nun varolması, eylemesi ve üretmesi de aynı anlama gelmektedir. Bu sebeple, O kendi doğasından çıkan tüm varlıklarla zorunlu bir ilişki içerisindedir. Aynı şekilde tüm varlıklar da, varlığa gelme nedenleri Tanrı olduğundan, Tanrı'dan bağımsız bir şekilde düşünülemezler: “Spinoza'nın varoluş bilmeccesine yanıtı kısa ve öz bir biçimde dile getirilebilir: var olan her şey eksiksiz bir karşılıklı bağımlılık içinde var olmak zorundadır.”⁴⁰ Tanrı, onun özünü ifade eden sıfatlarıyla ve bu sonsuz sıfatlardan zorunlu olarak çıkan tüm varlıklarla birlikte vardır ve bunların hiçbirisi birbirinden ayrı olarak düşünülemez. Tanrı, sıfatları ve sıfatlardan çıkan varlıkların hepsi aynı doğanın sonucunda zorunlu olarak varolurlar. Bu nedenle Tanrı, doğanın her yerinde zorunlu olarak karşımıza çıkar, çünkü hiçbir şey Tanrı'nın özünden bağımsız olarak varolamaz. Spinoza, Tanrı ve O'nun özünden zorunlu olarak çıkan varlıkların bu karşılıklı birlikteliği, yani evrendeki içkin anlayış nedeniyle, Tanrı ve Doğa'yı da aynı anlamda kullanır: “Tanrı, yani Doğa dediğimiz o ezeli-ebedi ve sınırsız Varlık nasıl zorunlu olarak varsa, zorunlu olarak da hareket eder.”⁴¹ Böylece Tanrı ile Doğa özdeştir ve ne Tanrı'nın diğer varlıklara, ne de onun özünden çıkan varlıkların Tanrı'ya herhangi bir üstünlükleri yoktur. Çünkü onun özünden zorunlu olarak çıkan varlıkların kendi kendilerine bir varlıkları olmayıp, varolmak için Tanrı'ya muhtaçtırlar. Fakat bu durum Tanrı'nın, özünden çıkan varlıklardan ayrı bir varoluşu ifade ettiği ve varlıklara üstün olduğu anlamına gelmez. “Spinoza ise Tanrı'nın tabiatüstü olmadığını, tabiat adını verdiğimiz şeyden gayri hiçbir şey bulunmadığını, tabiatın ilahi vasıfta bulunduğunu, yani tabiatın Tanrı'nın kendisi

³⁹ D. Tatian, “*age*.”, s.60

⁴⁰ Roger Scruton, *Spinoza*, Çev. Hakan Gür, Ankara, 2007, s.79

⁴¹ B. Spinoza, *Etika*, s.311

olduğunu söyleyecektir.”⁴² Ancak Spinoza, sonsuz varlıkla sonlu varlıklar arasında özleri ve doğaları bakımından farklar olduğunu ifade ettiğinden, aradaki bu farkı göz ardı etmemek için Tanrı ya da Doğayı iki şekilde ifade eder: “Doğanın bütününe kısaca *Natura Naturans* (Yaratan Doğa) ve *Natura Naturata* (Yaratılan Doğa) olarak ikiye ayıracağız.”⁴³ Böylece doğanın bütününe bu şekilde ikiye ayırmakla Spinoza, bir ve aynı şey olan doğayı iki farklı karakterde ortaya koymaktadır: Yaratan ve yaratılan ya da aktif ve pasif olarak. İki şekilde ifade edilen doğa, sadece Tanrı ve onun özünden çıkan varlıkların özleri bakımından birbirlerinden farklı olduklarını ortaya koymaktadır. Spinoza böyle bir ayırım yapmakla birbirinden farklı iki doğanın varolduğu ifade etmez, çünkü evrende tek bir gerçeklik vardır o da tözdür. Aynı doğanın bu iki farklı yönüyle ilgili Spinoza *Etika*’da ise şunları ifade eder:

“[...] Yaratan doğa dendiğinde kendinde olanı ve kendi kendisiyle kavrananı anlamamız gerekir ya da tözün bu şekildeki sıfatlarını, yani tözün ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sıfatlarını; başka deyişle (14. Önermenin 1. Sonucu ve 17. Önermenin 2. Sonucu gereği) özgür neden olarak tasavvur edilen Tanrı’yı. Yaratılan Doğa dendiğinde de, benim anladığım, Tanrı’nın doğasından ya da Tanrı’nın herhangi bir sıfatından zorunlu olarak çıkan her şey, yani Tanrı’da olan ve Tanrı olmaksızın varolamayacak ve tasavvur edilemeyecek her şey.”⁴⁴

Natura Naturans yaratıcı doğayı, yani Tanrı’nın özünü, dolayısıyla da sıfatlarını ifade etmektedir. *Natura Naturata* ise yaratılan doğayı, yani Tanrı’nın özünden zorunlulukla çıkan tüm varlıkları ifade etmektedir. Spinoza bu iki farklı kavram ile ontolojik olarak iki farklı doğa olduğuna değil, aynı Doğa ya da Tanrı’nın iki farklı yönüne vurgu yapmaktadır. Spinoza’nın bir ve aynı doğayı iki farklı şekilde ifade etmesi, onun içkin bir doğa anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Evrendeki her şey kendi içinde bir dizgedir ve yaratan Doğa kendi özünü ortaya koyarken aynı zamanda yaratılan Doğayı da meydana getirmiş olur. Dolayısıyla *Natura Naturans* ve *Natura Naturata*, bir ve aynı şeyi ifade eder: Tanrı ya da Doğa’yı. Bunlardan ilki Tanrının özünü, ikincisi ise Tanrı’nın özünden çıkan tüm varlıkları ifade eder. Bu anlamda Spinoza’nın yaptığı ayırımın ontolojik bir ayırım olmadığı ortadadır. Bu ayırım sadece doğal ve özsel bir ayırımdır. Spinoza, daha felsefesinin başında bu ayırımı *Etika* I. Bölüm 1. Aksiyomda: “Varolan her şey ya kendi başına vardır ya da başka bir şeye bağlı olarak”⁴⁵ şeklinde ifade eder. Dolayısıyla varolanlar arasındaki bu ayırımı daha net bir biçimde ortaya koyabilmek amacıyla, Spinoza’nın doğayı iki şekilde ifade etme

⁴² D. Tatian, “age. ”, s.58

⁴³ B. Spinoza, *Kısa İnceleme*, s.62

⁴⁴ B. Spinoza, *Etika*, s.79

⁴⁵ B. Spinoza, *Etika*, I. Bölüm, I. Aksiyom, s.36

gereği duyduğu söylenebilir. Ancak evrende sadece tek bir düzen vardır: “Doğa sonsuz bir tikel nedenler zincirini kapsayan sonsuz bir dizgedir; ama bütün sonsuz zincir yalnızca Doğa varolduğu için varolur.”⁴⁶ Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Tanrı kendi kendisinin nedeni olduğu gibi, her şeyin de nedenidir. Bu anlamda varolan her şey, Tanrı sayesinde ve O’na bağlı olarak vardır. Doğada her şey bir zorunlulukla varolur; Tanrı’nın doğasındaki zorunluluk ile Tanrı’dan meydana gelen varlıkların zorunluluğu farklıdır bu anlamda. Tanrı özü gereği zorunlu olarak varolurken, diğer varlıklar özlerinden gelen bir zorunlulukla değil, nedenleri gereği zorunlu olarak varolurlar. Bu sebeple de Tanrı dışında her şey, varolmak için başka bir nedene ihtiyaç duyar. Bu durum da, Tanrı haricindeki varlıklar arasında bir nedensellik zincirini zorunlu olarak ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenler zincirinde her şey birbirinin nedeni olarak ve Tanrı da her şeyin nedeni olarak varolur ve bu sonsuza kadar sürer. Böylece varolan her şey Tanrı’ya bağlı olarak varolduğundan ve O’nun özünü ifade ettiğinden, Spinoza her ne kadar Doğayı *Natura Naturans* ve *Natura Naturata* olarak ifade etse de evrende sadece tek bir düzen vardır.

Spinoza’nın monist yapıdaki töz anlayışı, evren konusundaki görüşlerini de ortaya sermektedir. Spinoza’nın panteist mi yoksa panenteist mi olduğu konusunda yazarlar arasında fikir ayrılıkları bulunmaktadır, ancak onun panteizmi benimsediğine dair eserlerinde herhangi bir ifadesine rastlanmamaktadır. Aksine panenteizme yakın olan görüşlerini, *Etika* I. Bölüm XV. Önermede şöyle ifade etmektedir: “Varolan her şey Tanrı’da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey varolamaz ve kavranamaz.”⁴⁷ Spinoza’nın bu ifadesine baktığımızda onun panenteist olduğu söylenebilir. Çünkü panenteizmin en temel fikri, her şeyin Tanrı’da olduğudur ve Panenteizmde evren ve Tanrı özdeş değildir.⁴⁸ Bu anlamda Spinoza’nın *Natura Naturans* ve *Natura Naturata* ile belirlemiş olduğu sonlu varlıklar ve sonsuz varlık arasındaki ayrım, panenteizmi benimsediğini destekleyen bir ifadedir. Tanrı ve Tanrı’nın özünden meydana gelen varlıklar arasında bir ayrım olması, bir anlamda Tanrı’nın aşkın olması da demektir. Çünkü Tanrı, kendi özünden meydana gelmiş olan bu varlıklarla aynı şey değildir, onları meydana getiren olarak onlardan doğa ve öz bakımından bir farkı söz konusudur. Fakat sonuç olarak sonlu varlıkların Tanrı’dan ayrı bir varoluşu mümkün olmadığından ve bu varlıklar Tanrı’nın doğasının zorunlu bir sonucu olduğundan Tanrı

⁴⁶ F. Copleston, “age.”, s.25

⁴⁷ B. Spinoza, *Etika*, I. Bölüm, XV. Önerme, s.53

⁴⁸ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul, 1977, c.III, s.200

aynı zamanda tüm evrene içkindir. Böylece Spinoza, panenteizmde olduğu gibi hem içkin hem de aşkın bir Tanrı anlayışına sahiptir. Özetle, Spinoza'nın Tanrı ve varlıkları birbirlerinden ayrı olarak görmesi ve özellikle de *Etika*'da her şeyin Tanrı'da olduğunu belirtmesinden yola çıkarak, O'nun panenteist olduğu savunulmaktadır.⁴⁹

Spinoza'nın içkin bir anlayışa sahip olması nedeniyle panteist olarak yorumlanması da söz konusudur. Evrende Tanrı'dan başka bir şey olmaması, varolan her şeyin O'nun özünü ifade etmesi ve her şeyin nedeninin Tanrı olması Spinoza'nın içkin evren anlayışını ortaya koymaktadır, bu fikirler de Spinoza'nın panteist olarak yorumlanmasına imkân tanımaktadır. Spinoza'nın "Tanrı her şeyin içkin nedenidir; geçici nedeni değildir."⁵⁰ önermesini temele aldığımızda onu panteist olarak yorumlamamız mümkündür, fakat bu önermenin kanıtlanmasında "Varolan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı aracılığıyla kavranmalıdır."⁵¹ diyerek panteizmden ziyade panenteizmi benimsediğini söylemek daha doğru olacaktır. Çünkü daha önce ifade ettiğimiz gibi panenteizmin temel tezi her şeyin Tanrı'da olduğudur.

Spinoza'nın evren anlayışında olduğu gibi, genel felsefesinde de her şey birbiriyle sıkı bir bağlantı içerisinde anlaşılabilir. Bu nedenle, onun görüşlerini doğru bir şekilde anlayabilmek için her ifadesini yakın bir şekilde takip etmek ve yazılarındaki mantık örgüsünü iyi analiz etmek gerekmektedir. Bu bakımdan Tanrı'yı da daha iyi açıklayabilmek için, Tanrı'nın özünü ifade eden sıfatların ve Tanrı'nın doğasından zorunlu olarak çıkan varlıkların mahiyetinin ortaya konulması gerekmektedir.

1. 1. 2. Tözün Özü Olarak Sıfatların Açıklanması

Spinoza *Etika*'nın girişinde, henüz Tanrı'yı tanımlamamışken sıfatın ne olduğunu açıklamıştır: "Sıfat derken anladığım, aklımızın tözün özünü kuran şey olarak anladığıdır."⁵² Bu tanım sayesinde de sıfatın töz ile ve dolayısıyla da Tanrı ile olan bağı çok daha iyi kavranabilmektedir. Spinoza'nın *Etika* I. Bölümde ve aslında eserin tamamında, bu tanımları verirken bir anlam sırası gözetmiştir. Sıfat,

⁴⁹ Musa Kazım Arıcan, *Spinoza Felsefesi Üzerine Yazılar*, Ankara, 2015, s.291-292

⁵⁰ B. Spinoza, *Etika*, I. Bölüm, XVIII. Önerme, s.67

⁵¹ B. Spinoza, *Etika*, I. Bölüm, XVIII. Önerme, Kanıtlama, s.67

⁵² B. Spinoza, *Etika*, I. Bölüm, Tanım IV, s.34

Spinoza'daki töz kavramını ve Tanrı'yı açıklayan en önemli kavramdır; çünkü Spinoza felsefesinde sıfat bir özellik değil, öz olarak tözde bulunmaktadır.

Sıfatın tözün özünü kuran şey olarak tanımlanması, onun tözden ayrı düşünülmemesi anlamına gelir. Çünkü bir şeyin özünü kurmak demek, bizzat onun doğasını içermek demektir. Bu anlamda töz ve sıfat aynı şeyi ifade eder: "Töz ve sıfatlar –hatırlatmak gerekir ki- tek ve aynı şeydir; çünkü töz gibi sıfatların her biri de sonsuzdur, sıfatlar da sonsuz sayıdadır."⁵³ Bu nedenle töz gibi sıfatlar da zorunlu olarak sonsuz olmak durumundadır. Sıfatlar tözden ayrı olarak düşünülemezler, bu durum sıfatın tanımından zorunlu olarak çıkarılır. Aynı şekilde tözün tanımına bakarak da sıfatların gerçek doğasını kavranır. Töz kendinde olan ve kavramı başka bir şeyin kavramını gerektirmeyendir. Kendisi aracılığıyla kavranan bir şey de zorunlu olarak sonsuzdur, çünkü kavranmak için başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayıp, sadece kendi kendine var olduğu için, onu sınırlayacak hiçbir şey söz konusu olamaz. Bu anlamda mutlak olarak sonsuz olan tözün özünü ifade eden sıfatlar da zorunlu olarak sonsuzdur: "Bir sıfat sonsuz bir varoluşu –yani gerçekliği- belirli bir türde ifade eder. Sıfatlar, iç içe geçen dayanak, tezahür ve tözlerle aynı tarzda var olurlar. Böylece, tözün tanımı sıfatların zorunlu ve sonsuz varoluşuna denk düşer [...]"⁵⁴ Sıfat, tanımı gereği tözün özünü kuran şey olduğundan, töz ile aynı doğayı ifade etmek zorundadır. Aynı şekilde, töz nasıl doğası gereği zorunlulukla varoluyorsa, sıfatlar da tözün özünü ifade etmeleri bakımından zorunlu olarak varolurlar.

Sıfatın Tanrı ile ilişkisine gelince, Spinoza *Etika* I. Bölüm VI. Tanımda Tanrı'yı mutlak anlamda sonsuz varlık; yani her biri O'nun ezeli-ebedi özünü ifade eden sonsuz sıfatlara sahip töz olarak tanımlamıştır.⁵⁵ Bu anlamda töz ile Tanrı'yı kastetmiş olduğunu ilk kez burada ifade eder. Bu tanıma göre mutlak anlamda sonsuz olan Tanrı, sonsuz sıfatlara sahiptir ve bu sıfatlar da Tanrı'nın özünü ifade ettikleri için sonsuz olmak zorundadır: "Bir şeyin ne kadar gerçekliği ya da varlığı varsa o kadar da sıfatı vardır."⁵⁶ Varolan her şey Tanrı'dan meydana geldiği ve hiçbir şey Tanrı olmaksızın varolamayacağı için, en çok gerçekliğe ve varlığa sahip olan Tanrı'dır. O sonsuz ifadeye sahip sonsuz bir varlıktır. Sonsuz ifade tarzına sahip olan bir varlık da dolayısıyla sonsuz sıfatlara sahiptir. Tanrı, tanımı gereği mutlak anlamda sonsuz

⁵³ Hadi Rızık, *Spinoza'yı Anlamak*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul 2012, s.60

⁵⁴ H. Rızık, "age.", s.62

⁵⁵ B. Spinoza, "age.", s.35

⁵⁶ B. Spinoza, *Etika*, I. Bölüm, IX. Önerme, s.44

olduğu için en çok gerçekliğe, yani en fazla öze sahip olan varlık da O'dur: “[...] öze sahip olan bir varlığa sıfatlar yüklenmesi ve ne kadar öz yüklenirse, o kadar da sıfat yüklenmesi gerekir. Sonuç olarak, bir varlık sonsuzsa, sıfatlarının da sonsuz olması gerekir ki bu da yetkin varlık dediğimiz şeye tekabül eder.”⁵⁷ Tanrı, özü ve tanımı gereği sonsuz bir varlık olduğundan, özünü ifade eden sıfatları da sonsuz olmak zorundadır. Varolan her şey Tanrı'nın özünü ifade ettiğinden, Tanrı sonsuz öze ve sonsuz sığata sahip bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat sıfatların sonsuz olmasının, sayıca mı yoksa nitelik olarak mı olduğu konusunda, Spinoza yorumcuları arasında çeşitli fikir ayrılıkları olmuştur. Spinoza'nın *Etika* I. Bölüm XVI. Önermenin Kanıtlamasındaki ifadeleri düşünülecek olursa, sıfatların sayıca sonsuzluğunu ifade ettiğini söylenebilir:

“[...] Tanrısal doğa mutlak anlamda sonsuz sıfatlara sahip olduğundan (6. Tanıma göre) ve bu sıfatların her biri kendi doğaları gereği sonsuz özü ifade ettiğinden, Tanrısal doğanın zorunluluğundan sonsuz şekilde sonsuz sayıda varlığın (yani sonsuz aklın ufkuna dahil olabilen her varlığın) çıkması zorunludur.”⁵⁸

Tanrı'nın sonsuz sayıda sıfatlara sahip olması, O'nun tanımından ve özünden böylece zorunlu olarak çıkar. Bunun yanında, sıfatların nitelik olarak sonsuz olduğu da yine sıfatın tanımından yola çıkılarak söylenir. Spinoza Henry Oldenburg'a yazmış olduğu 2. Mektupta sıfatla ilgili şunları dile getirir: “[...] sıfat derken, kendinde ve kendisi aracılığıyla kavrananı anladığımı göz önünde tutmak gerekiyor. Bu bakımdan, sıfatın kavramı başka herhangi bir şeyin kavramını içermez.”⁵⁹ Sıfatlar tözün özünü ifade ettiklerinden kendinde olmak ve kendisi aracılığıyla kavranmak zorundadırlar. Tözün kavramı başka şeyin kavramını gerektirmediğinden, sıfatlar da aynı şekilde kendi başına kavranmalıdır. Sıfat, tözün özünü kuran şey olduğundan, töz ile aynı doğadadır; böylece töz kendi kendine kavranıyorsa sıfat da kendi kendine kavranmak zorundadır. Kendi kendine kavranması zorunlu olan bir şeyin doğasının da zorunlu olarak sonsuz olduğunu daha önce belirtmiştik. Böylece Spinoza'nın sonsuz olduğunu söylediği sıfatların, hem nicelik hem de nitelik olarak sonsuz olduğu sonucuna varılır.

Spinoza *Etika* I. Bölüm X. Önermede, tözün tek tek her sıfatının kendi başına kavranması gerektiğini söyler.⁶⁰ Spinoza'ya göre töz ve sıfatın tanımlarına dayanarak, sıfatın kendi kendine kavranmasının zorunlu olduğu açıktır. Aynı önermenin notunda,

⁵⁷ B. Spinoza, *Kısa İnceleme*, s.37

⁵⁸ B. Spinoza, *Etika*, I. Bölüm, XVI. Önerme, Kanıtlama, s.61

⁵⁹ B. Spinoza, *Mektuplar*, s.62

⁶⁰ B. Spinoza, *Etika*, I. Bölüm, X. Önerme, s.45

sıfatın kavranmak için başka bir şeyi gerektirmiyor olması ve her sıfatın birbirinden ayrı kavranıyor olmasının, her sıfatın farklı bir töz meydana getireceği anlamına gelmediğini söyler. Sıfatın kendi kendine kavranmasının nedeni, tözün doğasını ifade etmesinden gelir. Bu anlamda sıfatların tözden ayrı ya da birbirlerinden ayrı bir varoluşları yoktur; aksine tüm sıfatlar tözün içinde meydana gelirler ve tüm sıfatlar tözün sonsuz özünü ifade ederler.⁶¹

Tanrı'nın doğasını ifade eden sıfatların da kendi kendine kavranması, Tanrı'nın tanımı gereği zorunludur. Ancak sıfatların kendi kendine kavranmaları, iki ayrı varlık meydana getirmeleri anlamına da gelmez. Çünkü bu sıfatlar tek bir varlığın, Tanrı'nın özünü ifade ederler ve hepsi Tanrı'nın doğasında içerilirler. Bu bakımdan sıfatların hepsi farklı bir varolma tarzını, ayrı bir gerçekliği ifade etmekle birlikte, ifade ettikleri şey Tanrı'nın özü olduğundan aynı varlığın farklı yönlerini ifade ederler. “Farklı sıfatların ayrı tözler oluşturması hiç de gerekli değildir, çünkü söz konusu gerçeklik – her sıfatın kudreti-; bir varlık sonsuzluğu ile bir var olma zorunluluğu ifade eder.”⁶² Özü sonsuz olan varlığın, sonsuz sayıda ifadeye sahip olması onun doğası gereği zorunludur. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bir şey ne kadar çok öze ve gerçekliğe sahipse o kadar çok sığata sahiptir. Bu anlamda Spinoza, sadece Tanrı'nın sonsuz sayıda öze sahip olduğunu söyler: “[...] Doğaya ait olan her şey yüklemlidir ve netice itibarıyla Doğa, her biri kendi türünde yetkin olan sonsuz sıfatlardan meydana gelir. Bu da Tanrı'ya verilen tanımla birebir örtüşür.”⁶³ Varolan her şey Tanrı nedeniyle varlığa geldiğinden ve her varlık bir sıfat altında ifade edilmek zorunda olduğundan, Tanrı tüm sıfatlara zorunlu olarak sahiptir.

Spinoza Tanrı'ya sonsuz sayıda sıfat yükler, fakat biz bu sıfatlardan sadece ikisini kavrayabiliriz: Yer Kaplama ve Düşünce. Spinoza *Etika* II. Bölümün ilk iki önermesinde bu iki sıfattan bahseder: “Düşünce Tanrı'nın bir sıfatıdır, yani Tanrı düşünen varlıktır.”⁶⁴ Spinoza bu önermeyi de yine Tanrı'nın tanımına dayandırır. Tanrı her biri onun sonsuz özünü ifade eden sonsuz sıfatlara sahip töz olduğundan, düşünce de onun belli bir tarzda varoluşunu ortaya koyan sıfatlardan biridir. Tanrı, özü en çok varoluş içeren, sonsuz sıfatlara sahip bir varlık olduğundan, bütün tekil düşüncelere ait varoluş tarzları da Tanrı'nın düşünce sıfatı altında kavranmalıdır. Düşüncenin

⁶¹ B. Spinoza, *Etika*, s.45

⁶² H. Rızk, “age. ”, s.67

⁶³ B. Spinoza, *Kısa İnceleme*, s.35

⁶⁴ B. Spinoza, *Etika*, s.109

Tanrı'nın sonsuz sıfatlarından biri olduğunu ve dolayısıyla Tanrı'nın düşünen bir varlık olduğunu *Etika* II. Bölüm I. Önermenin Notunda ise: "Mademki düşünceyi tek başına ele aldığımızda sonsuz bir varlık düşünebiliyoruz, o halde bizim de kanıtlamak istediğimiz gibi, düşünce Tanrı'nın sonsuz sıfatlarından biridir" şeklinde açıklar. Spinoza bu fikri bizim sonsuzca düşünen bir varlık tasavvur edebiliyor oluşumuza dayandırır. Tanrı, özü sonsuz varoluş ve gerçeklik içeren olduğundan, düşünce sıfatının altındaki tüm tekil düşünceler de onun özünde içerilir. Çünkü bir şey ne kadar çok öze sahipse o kadar gerçekliğe sahiptir ifadesinde olduğu gibi, düşünen bir varlık da ne kadar çok şey düşünebiliyorsa, bu varlığın o kadar çok gerçekliğe sahip olduğu söylenir. Bu nedenle de düşünen bir varlık olan Tanrı sonsuz şekilde sonsuz şey düşünebilmesi nedeniyle, düşünme gücü bakımından da zorunlu olarak sonsuzdur. Tanrı'nın tanımı gereği tüm tekil düşünceler Tanrı'nın düşünce sıfatı altında kavranmak zorundadır. Böylece biz Tanrı'yı sonsuzca düşünen bir varlık olarak tasavvur edebiliriz.⁶⁵

Spinoza, aynı bölümün II. Önermesinde ise Tanrı'nın yer kaplayan bir varlık olduğunu söyler⁶⁶ ve bunu da I. Önermenin kanıtına dayandırır. Buna göre her varlık Tanrı'nın özünü belli bir sıfat altında ifade eden tarzlardır. Tanrı doğası gereği sonsuz öze sahip olduğundan, XXV. Önermeye göre varolan her şeyin hem varoluşunun hem de özünün nedenidir. Bu açıdan her tekil varlık Tanrı'nın belli bir sıfat altındaki varolma tarzının açığa çıkmasıdır. Böylece bütün tekil varlıklara ait varoluş tarzları da Tanrı'nın yer kaplama sıfatı altında kavranmalıdır. Tanrı sonsuz şekilde sonsuz varoluşa sahip bir varlık olarak düşünülebilmesi nedeniyle de yer kaplayan bir varlık olarak tasavvur edilebilir.⁶⁷

Biz Tanrı'nın sonsuz sıfatları içerisinde yalnızca iki tanesini bilebiliriz, fakat Tanrı'nın her bir sonsuz sıfatı, O'nun özünü belli bir varolma tarzı altında sonsuz şekilde ifade etmektedir. Tanrı'nın sahip olduğu sonsuz sayıda sonsuz sıfatlar O'nun hem özünü hem de özünden çıkan tüm varlıkları ve onların varolma tarzını ifade ederler. Bu anlamda varolan her şey Tanrı'nın bir sıfat altında ifade edilme biçimidir:

"Gerçekten de, her sıfat, sonsuz bir gerçeklik, Düşünce ya da Yer Kaplama gibi, belli türde belirlenen bir var olma kudreti ifade eder. Her sıfatın sonsuz bir gerçekliği

⁶⁵ B. Spinoza, "age.", s.109

⁶⁶ B. Spinoza, *Etika*, II. Bölüm, II. Önerme, s.110

⁶⁷ B. Spinoza, "age.", s.109

olduğundan, sıfatların sonsuzluğundan oluşan sonsuzca sonsuz bir varlığın ister istemez var olması doğaldır.”⁶⁸

Tanrı'nın sahip olduğu sonsuz sıfatların ayrı ayrı tözler yaratmayacağını, tüm sıfatların sadece tek bir varlığın, Tanrı'nın özünü ifade ettiğini daha önce belirtmiştik. Ancak sonsuz sayıdaki sonsuz sıfatların -her biri kendi kendisiyle varolan ve sadece kendisi aracılığıyla kavranabilecek olan bu sıfatların- birbirleriyle hiçbir bağlantıları olmadan Tanrı'nın özünü nasıl ifade edebilecekleri sorusu sorulabilir. Spinoza bu durumla ilgili *Etika*'da şunu ifade eder: “Fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır.”⁶⁹ Böylece tözün özünü ifade eden her sıfat bir ve aynı varlığın özünü ifade ettiğinden, kavranmak için aralarında hiçbir ortaklık olmasa da tüm sıfatlar aynı doğayı ifade ederler:

“[...] tözün özünü kurduğunu söylediğimiz sonsuz akılla algılanan her şeyin bütünüyle tek bir töze ait olduğunu, dolayısıyla düşünen töz ile yer kaplayan tözün bir ve aynı töz olduğunu; ister düşünen sıfatıyla idrak edilmiş olsun bu töz, isterse yer kaplama sıfatıyla.”⁷⁰

Varolan her şey Tanrı'nın bir varolma tarzını ifade ettiğinden, hangi tarzda ifade edilirse edilsin aynı varlığa tekabül ederler. Tanrı'nın farklı varolma tarzlarıyla ifade ediliyor olması farklı tözlerin varolmasını gerektirmez. Çünkü Tanrı zaten tanımı gereği sonsuz sıfata sahip bir varlık olduğundan, sonsuz şekilde ifade edilmek zorundadır. Spinoza'ya göre evrende sadece tek bir düzen vardır. Bu düzen ister yer kaplama ister düşünce olarak algılsın bir ve aynı şeyi ifade eder. Böylece evrene hangi açıdan bakarsak bakalım, Tanrı'yı hangi sıfat altında kavarsak kavrayalım aynı düzeni görürüz:

“Bizler Tanrı'ya bir an düşünce görünüşü altında, bir an uzantı görünüşü altında bakabiliriz –tıpkı bir insanın bir tabloya önce renklendirilmiş parçaların düzenlenişi olarak, ardından da bir portre olarak bakması gibi- ve her iki durumda da aynı özdeksel şeyi anlarız.”⁷¹

Sonuç olarak Tanrı'yı anlamak için onun hangi sıfatına bakarsak bakalım, her sıfatı bize O'nun özünü verecektir. Fakat sıfat, tanımı gereği kendi kendine olan ve kavramı başka bir şeyin kavramını gerektirmeyen olduğundan hiçbir sıfat başka bir sıfat aracılığıyla kavranamaz; yer kaplama sıfatı aracılığıyla düşünceyi, düşünce sıfatı aracılığıyla da yer kaplamayı kavrayamayız. Bu anlamda kendi türünde sonsuz olan sıfatlar birbirleriyle karşılaştırılmazlar, çünkü tanımları gereği kendi başlarına

⁶⁸ H. Rızk, “*age.*”, s.67

⁶⁹ B. Spinoza, “*age.*”, s.114

⁷⁰ B. Spinoza, “*age.*”, s.115

⁷¹ R. Scruton, “*age.*”, s.81

kavranmak zorundadırlar. Tanrı'nın özünü ifade eden bu sonsuz sıfatlar aynı zamanda Tanrı'nın doğasındaki çokluğu ve birliği ifade etmektedirler:

“Her sıfat özünü, özel bir varlık türü altında, kendi sonsuz varlık gücünün ifadesi kılarak var olmak, kendinin nedeni olan varlığın mutlak özüne aittir. Böylece, Tanrı'nın ve sıfatlarının çeşitliliğinin birliğini bütün sonsuzların sonsuzluğu içinde bir eşitlik olarak tahayyül edebiliriz.”⁷²

Tanrı'nın özüne ait tüm sıfatların birbirinden ayrı ve birbirine indirgenemez olmasının yanında, *Etika* II. Bölüm VII. Önermede Spinoza'nın ifade ettiği gibi, şeylerin düzeni ve fikirlerin düzeni aynı olduğundan, bizim tarafımızdan bilinebilir olan yer kaplama ve düşünce sıfatları arasında bir paralellik olduğu da bu önermeye dayanarak söylenebilir. Tüm varlıklar bir sıfat altında kavranmak zorunda olduğundan, bizim açımızdan varolan bir şey ya düşünce sıfatı altında ya da yer kaplama sıfatı altında anlaşılmalıdır. Evrendeki her şey ya düşünendir ya da yayılımlıdır; fakat Spinoza bu iki ifade tarzının da bir ve aynı düzeni ifade ettiğini söyler. Çünkü varolan her şey Tanrı'nın özünün bir ifadesi olduğundan, hangi sıfat altında anlaşılırsa anlaşılın aynı varlığa tekabül etmek zorundadır; evrende Tanrı'dan ve O'nun varlığının ifadeleri olan tarzlardan başka bir şey yoktur.

1. 1. 3. Tözün İfadesi Olarak Tavrın Belirlenimi

Spinoza'nın yapmış olduğu varlık sınıflamasına* göre varolanlar kendisi aracılığıyla kavranabilen yani kavranmak için başka bir şeyin kavramına ihtiyaç duymayanlar ile başka bir şeyde olan, yani başka bir şey aracılığıyla kavrananlar olarak ikiye ayrılır. Spinoza kendisi aracılığıyla kavranan ile tözü ifade ettiğini *Etika* I. Bölüm III. Tanımda belirtmiştir. Başka bir şey aracılığıyla kavranan ile tavrı kastettiğini de yine I. Bölüm V. Tanımda şöyle ifade eder: “Tavır derken tözün hallerini anlıyorum; yani başka şeyde olan ve hatta bu başka şey aracılığıyla kavranan şeyi.”⁷³ Dolayısıyla evrende sadece töz ve tözün halleri olan tavlardan başka hiçbir şey yoktur. Tözün dışındaki her şey varolmak için töze bağlıdır ve böylece her şey onun bir ifadesi olmak durumundadır. Böylece töz ve tavır kesinlikle birbirlerinden hem öz, hem de varoluş

⁷² H. Rızık, “*age.*”, s.76

* Bu sınıflama, ontolojik mahiyette bir ayrıma karşılık gelmemekle birlikte, tözün ya da Tanrı'nın, *Natura Naturans* ve *Natura Naturata* olarak iki farklı ifadesine işaret ederek, sadece doğa bakımından bir ayrıma vurgu yapmaktadır. Bu anlamda *Natura Naturans*, töz ve sıfatlara; *Natura Naturata* ise tavlara karşılık gelmektedir. Yani nicelik olarak değil, nitelik olarak bir ayrım söz konusudur.

⁷³ B. Spinoza, “*age.*”, s.34-35

olarak farklı doğaya sahiptirler. Ancak unutmamak gerekir ki, tavırlar da tözün özünün birer ifadesi olduklarından, tözden ayrı bir varlık alanı oluşturmazlar. Her ne kadar tözden ayrı bir doğaya sahip olsalar da tözün birer ifadesi olarak var olduklarından, tözden ayrı olarak düşünülemezler ve sonuç olarak bir ve aynı varlığa tekabül ederler. Bu iki farklı doğadaki varlığı bir anlamda birleştiren, birbirine kenetleyen ise sıfatlardır: “Sıfatların varlığı Tanrı’da ve tavırlarda ortaktır. Gerçekten de, sıfatlar tözü meydana getirir ve tözün duyguları olarak beliren tavırları üretir.”⁷⁴ Tanrı’nın özünün birer ifadesi olduğunu söylediğimiz tavırlar, Tanrısal doğadan doğrudan çıkmazlar. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, biz her varlığı ancak bir sıfat altında kavrayabiliriz. Bu nedenle tavırlar, sıfatların içinde meydana gelirler ve sıfatlar aracılığıyla kavranabilirler. Böylece töz ve tavır arasındaki bağlantıyı kuran şey, tözün sıfatlarıdır.

Bu anlamda Spinoza’nın monist evren anlayışını temele aldığımızda töz ve tavır ilişkisi çok daha net anlaşılabilir. Monist anlayışın bir ifadesi olan Spinoza’daki *Natura Naturans* ve *Natura Naturata* kavramları da doğaları birbirlerinden ayrı olan, ancak bir ve aynı varlığı ifade eden bir yapıyı bize göstermektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi, *Natura Naturans* yaratıcı doğadır yani Tanrı; *Natura Naturata* ise yaratılan doğadır yani Tanrı sayesinde varolan tüm tavırlar. Bu iki doğa da tek bir varlığa tekabül etmektedir, bu nedenle onu hangi biçimde ele aldığımızın bir önemi yoktur. *Natura Naturans* ve *Natura Naturata*’nın bir ve aynı varlığı ifade etmesi gibi töz ve tavırlar da aynı varlığı ifade etmektedir. Çünkü Spinoza’nın içkin evren anlayışı gereği, evrende sadece töz, yani Tanrı vardır. Varolan her şey O’nun sayesinde var olduğu gibi, O olmadan hiçbir şey varolamaz ve anlaşılabilir.⁷⁵ Bu anlamda tavırlar, Tanrı’nın özünün birer ifadesi olmakla birlikte, kendi başlarına bir varoluşa sahip olmamaları nedeniyle Tanrı’dan doğa bakımından ayrılmaktadırlar. Töz ve tavrın doğa olarak birbirlerinden ayrı olmaları, onların meydana geliş ve oluş şekillerinde de farklılıklara sahip olmaları anlamına geldiğinden ve daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu iki varlık türü arasında Spinoza açısından ontolojik bir ayırım olmadığından, töz ve tavır hem bir arada hem birbirlerinden ayrı olarak ele alınmak durumundadır:

“Nitekim töz derken, kendisi aracılığıyla ve kendinde kavranan, yani kavramı herhangi bir şeyin kavramını içermeyen şeyi; modifikasyon veya iline derken de, başka bir şeyde olan ve bulunduğu bu şey aracılığıyla kavranan şeyi anlıyorum. Buradan

⁷⁴ H. Rızık, “age. ”, s.82

⁷⁵ B. Spinoza, *Etika*, I. Bölüm, XV. Önerme, s.53

hareketle, ilk olarak, tözün doğası itibariyle ilineklerinden önce geldiği açıkça ortaya konmuş oluyor; zira töz olmadan ilineklerin ne varolması ne de kavranması söz konusu olabilir.”⁷⁶

Böylece töz, varolmak için kendisinden başka bir nedene ihtiyaç duymadığından, tüm varlıkların kendisinden çıktığı bir ilk nedendir ve bu sebeple de mantıksal olarak tavrılardan önce gelmek durumundadır. Çünkü tavrı, tanım gereği başka bir şey aracılığıyla kavranır. Dolayısıyla tavrın tanımından hareketle de mantıksal olarak tözden sonra gelmesi gerektiği açıktır. Spinoza töz ve tavrı arasındaki bu ayrıma ek olarak *Etika* I.Bölüm VII. Tanımda varlıkları özgür ve kısıtlı olarak ikiye ayırır: “Salt kendi doğasının zorunluluğu sonucunda varolan ve eylemini sadece kendisi belirleyene özgür denir; başka bir şey tarafından varolmaya ve kesin olarak şu ya da bu şekilde bir şey yapmaya zorlanana ise zorunlu ya da daha doğrusu kısıtlı denir.”⁷⁷ Bu anlamda salt kendi doğasının zorunluluğu sonucunda varolan tek varlık Tanrı olduğundan, Spinoza’nın özgür olarak ifade ettiği varlık yalnızca Tanrı olabilir. Başka bir şey aracılığıyla varolan, dolayısıyla kısıtlı olarak ifade edilen ise, Tanrı’nın özünden zorunlu olarak çıkan tavrılardır. Bu bakımdan varolan her şey Tanrı’nın bir ifadesi olduğundan, varolmak ve aynı zamanda varlıkta kalmak için Tanrı’ya bağımlıdır: “Tanrı her şeyin etkin nedeni olduğundan, kudretinden kaynaklanan her şeyin –kronolojik değil mantıksal öncelik anlamında- ön koşuludur. Gerçekten de, şeyler, varoluşlarıyla Tanrı’yı içerirler, oysaki Tanrı’nın varlığı onlarla açıklanmaz.”⁷⁸ Çünkü Tanrı, sonsuz öze sahip bir töz olduğundan, O yalnızca kendisi aracılığıyla bilinir ve anlaşılacak için kendisinden başka bir varlığın varolmasını gerektirmez. Bu nedenle O, varolan her şeyi kapsar; çünkü varolan her şey O’nun varlığının zorunlu bir sonucu ve özünün birer ifadesidir. Böylece evrende ne kadar çok varlık varsa, O’nun özünde zorunlu olarak içerilmektedir.

Tanrı, tanım gereği, kendi kendisinin nedeni olduğundan, aynı zamanda özü varoluşunu zorunlu olarak gerektirir. Bu açıdan da töz ve tavrı birbirlerinden ayrılmaktadırlar; çünkü sadece Tanrı kendi kendisinin nedenidir ve zorunlu olarak vardır. Tavrılar ise, ancak başka bir şey sayesinde varolabilirler ve bu nedenle de özlere varoluşlarını zorunlu olarak gerektirmez: “Tanrı tarafından meydana getirilen şeylerin özü varoluş içermez.”⁷⁹ Çünkü varolmak için başka bir şeye ihtiyaç duyan bir varlığın

⁷⁶ B. Spinoza, *Mektuplar*, s.69

⁷⁷ B. Spinoza, “*age.*”, s.35

⁷⁸ H. Rızık, “*age.*”, s.88

⁷⁹ B. Spinoza, “*age.*”, s.73

özünün varoluşunu gerektirdiği söylenemez. Bu varlıklar ancak Tanrı sayesinde varlığa gelebilirler ve Tanrı sayesinde varolan varlıkların varoluş nedeni özleri değil, Tanrı'dır. Spinoza'nın *Etika* I. Bölüm I. Tanımda kendisinin nedeni (*causa sui*) ile ifade ettiği şey de, özü varoluşunu gerektiren varlıktır. Devam eden tanımlarda da bu varlığın sadece Tanrı olabileceğini bize göstermektedir. Varoluşu özünden kaynaklanan Tanrı ile varoluşu özünden kaynaklanmayan tavırların, hem öz hem de varoluş olarak kesin bir şekilde birbirlerinden ayrı olmaları gerekmektedir. Böylece "kendi kendinin nedeni olan Tanrı'nın varoluşu, özünden kaynaklanması anlamında zorunludur; oysaki tekil şeylerin özlerinin ve varoluşlarının zorunlu nedeni Tanrı'dır, ama onların özleri özellik olarak Tanrı'yı içermez."⁸⁰ Bu açıdan Tanrı ve tavırlar gerek özleri, gerekse varoluşları itibariyle birbirlerinden oldukça farklıdırlar. Tanrı, özünün varoluşu içermesi nedeniyle zorunlu olarak varolurken, tavırlar özlerinde varoluş içermediklerinden, zorunlu bir varoluşa da sahip değildirler. Tavırlar, Tanrı'nın özünün birer ifadesi olarak kabul edilmelerine rağmen, bu ikisi doğa bakımından birbirinden ayrıldığından, tavrın özünün de Tanrı'yı içerdiği söylenemez. Çünkü tavırlar sonlu, Tanrı ise sonsuz bir yapıdadır. Fakat daha önce de ifade ettiğimiz gibi, varolan tek şey Tanrı ya da tözdür ve varolan her şey tözün bir ifadesi olarak vardır. Bu sebeple, öz ve varoluş bakımından varolduğunu söylediğimiz ayrım, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, ontolojik bir ayrıma karşılık gelmez:

"Sonsuz varlığın sonuçlarına içkinliği ve töz ile tavırları arasında oluşan ayrım, hem öz düzleminde hem de varoluş düzleminde tek ve aynı şeyi imler: Tavır, sonsuz varlığın belirli bir sonucudur ve özel olarak kendisine ait bir öz ve varoluşla donanmıştır. Böylece tavır, tekil bir farklılık olduğu ölçüde "sınırlı" denebilecek sonsuzun bir ifadesidir [...]"⁸¹

Tanrı ve O'nun özünden çıkan tüm varlıklar arasında doğa itibariyle bir fark olmakla birlikte ontolojik olarak bu ikisi arasında herhangi bir fark yoktur. Daha önce ifade etmiş olduğumuz gibi, Spinoza Tanrı ya da Doğa'yı iki farklı şekilde ifade eder: *Natura Naturans* ve *Natura Naturata*. Bu ayrım sadece Tanrı/Doğa'nın iki farklı yönüne vurgu yapmaktadır; yaratan ve yaratılan. Her ikisi de aynı varlığı ifade etmekte olduğu için burada bir ifade edilen ve ifade eden durumu söz konusudur. Tavırların, Tanrı'nın özünün birer ifadesi olması da ancak sıfatlar aracılığıyla mümkündür. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, biz varlıkları ancak bir sıfat altında kavrayabiliriz; böylece varolan her şey Tanrı'nın ya düşünce ya da yer kaplama sıfatı altında kavranmak

⁸⁰ H. Rızık, "age.", s.88

⁸¹ H. Rızık, "age.", s.90

zorundadır. Öz itibariyle Tanrı'dan farklı olduklarını söylediğimiz tavırların ise, Tanrı'nın sonsuz doğasından doğrudan çıkması mümkün değildir. Çünkü doğası gereği sonsuz olan bir şeyden çıkan tüm şeyler de zorunlu olarak sonsuzdur: “Tanrı'nın herhangi bir sıfatının mutlak doğasından çıkan her şey hep varolmak ve sonsuz olmak zorundadır [...]”⁸² Tanrı'nın sonsuz doğasından doğrudan çıkan bir şeyin sonlu olarak düşünülmesi mümkün değildir. Bu nedenle mantıksal olarak, Tanrı evrendeki nedenler zincirinde bazı şeylerin doğrudan nedeni, bazı şeylerin de dolaylı nedeni olmak zorundadır. Bu durumda sonlu varlıkların varolmaları nihai olarak Tanrı'ya dayansa bile, bir sonlu varlığın varlığa gelmesinin ve eylemde bulunmasının nedeni, yine kendisi gibi sonlu ve sınırlı başka bir varlıktır:

“Tekil bir şey, yani sonlu ve sınırlı varoluşa sahip herhangi bir şey, kendisi gibi sonlu ve sınırlı varoluşa sahip başka bir neden tarafından varolmaya ve bir eyleme belirlenmedikçe, ne varolabilir ne de bir eyleme belirlenebilir; Aynı şekilde bu başka neden de kendisi gibi sonlu ve sınırlı varoluşa sahip diğer bir neden tarafından varolmaya ve bir eyleme belirlenmedikçe, ne varolabilir ne de bir eyleme belirlenebilir; bu böyle sonsuza dek sürer.”⁸³

Bu noktada, sonsuz varlıklar arasında da, birbirlerini varolmaya bir eyleme belirlemeleri anlamında bir nedensellik zinciri söz konusudur. Fakat sonsuz varlıklar arasındaki geçişli nedensellik, bir ilk nedenin varlığını yadsır. Çünkü bu nedensellik türünde her varlık, belirli bir neden tarafından değil, kendisi gibi sonlu ve sınırlı olan diğer varlıklar arasındaki sonsuz ve zorunlu etkileşimlerin bir sonucu olarak meydana gelir. Bu nedenle tek tek varlıkları meydana getiren, sonlu varlıklar arasındaki tümel etkileşimdir.⁸⁴ Tanrı, bu noktada sonlu varlıklar için dolaylı bir neden olarak görülüyor olsa dahi “Tanrı her şeyin içkin nedenidir, geçici nedeni değildir”⁸⁵ ve hiçbir varlığın Tanrı'dan bağımsız bir varoluşu yoktur. Böylece nihai olarak her şey yine Tanrı'dan çıkmaktadır. Spinoza'nın içkin evren anlayışı gereği, evrende sadece töz ve tözün halleri vardır. Bu bakımdan, Tanrı'nın kendi kendisini üretimi ve sonlu şeylerin meydana gelişi, aynı şeyi ifade etmektedir. Böylece, evrende tek bir nedensellik zinciri vardır ve sonlu varlıklar arasında varolduğunu söylediğimiz nedensellik zinciri de, Tanrı'nın bir kendi kendisini üretimi olduğundan farklı bir düzen ortaya koymamaktadır: “Evrenin doğası, [...] sınırlı değil de mutlak olarak sonsuz olduğundan, parçaları da bu sonsuz güç tarafından sonsuz tarzlarda düzenlenir ve

⁸² B. Spinoza, *Etika*, I. Bölüm, XXI. Önerme, s.69

⁸³ B. Spinoza, *Etika*, I. Bölüm, XXVIII. Önerme, s.75

⁸⁴ Vittorio Morfino, “Causa Sui ya da Wechselwirkung: Spinoza ile Hegel Arasında Engels”, *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, Çev. Emine Ayhan, Ankara, 2013, s.61

⁸⁵ B. Spinoza, *Etika*, I. Bölüm, XVIII. Önerme, s.67

sonsuz varyasyonlara tabi olmak zorunda kalır.”⁸⁶ Tavırlar arasındaki zorunlu nedensellik, Tanrısal doğadan gelen bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Tanrısal doğadaki bu zorunluluk da, Tanrı’nın özünün kudret olması nedeniyle zorunlu olarak eylemde bulunması ve üretmesinden doğmaktadır. O’nun kendi kendisinin nedeni olması bakımından üretmesi, hem kendisini hem de tüm varlıkları üretmesi anlamına gelmektedir ve “Tanrı’nın hem kendisini hem de her şeyi var eden ve etki etmesine yol açan kudreti O’nun kendi özüdür.”⁸⁷ Böylece Tanrısal kudretin kendisini üretmesi ve varlıkları üretmesi, aynı nedensellik zinciri gereği gerçekleşmektedir. Evrende tek bir nedensellik, sonsuz varlığın nedenselliği, söz konusudur ve tavırlar arasındaki nedensellik ilişkisi de, sonsuz varlığın sonsuz kudretinin tavırsal ilişki olarak ifadesidir.⁸⁸ Yani, tıpkı doğanın *Natura Naturans* ve *Natura Naturata* olarak iki farklı açıdan anlaşılabilmesi gibi, doğadaki nedensellik zinciri de iki farklı açıdan ele alınabilir.

Bu bakımdan evrendeki nedensellik zinciri, tüm varlıkların Tanrı’dan aşama aşama nasıl çıktığını da bize göstermektedir. Tanrının sonsuz özünü ifade eden sonsuz sıfatlarından öncelikle sonsuz tavırlar çıkmaktadır. Bu sonsuz tavırlar Tanrının sonsuz sıfatlarından zorunlu olarak çıktıkları için, aynı şekilde zorunlu olarak sonsuz olmak zorundadırlar: “Sonsuz ancak sonsuzu üretebileceğinden, özünden ziyade nedeni (sıfat) sayesinde, bu tavır aynı zamanda ezeli ve sonsuzdur.”⁸⁹ Tanrı’nın sonsuz sıfatlarının mutlak doğasından çıkan sonsuz tavırlar; yer kaplama sıfatı altında ‘hareket ve dinginlik’, düşünme sıfatı altında ise ‘sonsuz akıl’dır.⁹⁰ Doğası gereği zorunlu olarak sonsuz olan bu tavırlar evrendeki her şeye karışarak dolaylı sonsuz tavırları meydana getirirler. Dolaylı sonsuz tavırların meydana gelmesi, yer kaplama ve düşünme sıfatları altındaki doğrudan sonsuz tavırların, sonsuz ve zorunlu bir değişime uğramasıyla gerçekleştiği için yine zorunlu olarak sonsuz olmak durumundadır: “Tanrı’nın herhangi bir sıfatından çıkan her şey, bu sıfat sayesinde zorunlu olarak varolan ve sonsuz olan bir nitelikle değişime uğradığında bile, yine de zorunlu olarak varolmak ve sonsuz olmak durumundadır.”⁹¹ Böylece dolaylı sonsuz tavırlar da zorunlu olarak sonsuzdur. Spinoza’nın yer kaplama sıfatı altındaki dolaylı sonsuz tavır olarak ifade

⁸⁶ B. Spinoza, *Mektuplar*, s.196

⁸⁷ B. Spinoza, *Etika*, I. Bölüm, XXXIV. Önerme, Kanıtlama, s.89

⁸⁸ H. Rızık, *age*, s.92

⁸⁹ H. Rızık, “*age*.”, s.97

⁹⁰ F. Copleston, “*age*.”, s.21-22

⁹¹ B. Spinoza, “*age*.”, s.71

ettiği şey ise evrenin tüm yüzüdür, yani hareket ve dinginlik ilkelerine göre meydana gelmiş olan her şeydir. Spinoza düşünce sıfatı altındaki dolaylı sonsuz tavrın ne olduğunu ise açıkça belirtmemiştir, fakat daha önce ifade ettiğimiz gibi Spinoza için fikirlerin düzeni ve şeylerin düzeni aynı olduğundan, düşünce sıfatı altındaki dolaylı sonsuz tavra karşılık gelen şey, yer kaplama sıfatı altındaki dolaylı sonsuz tavır olan evrenin tüm yüzüne karşılık gelmelidir. Böyle düşünce sıfatı altındaki dolaylı sonsuz tavır sonsuz anlama yetisinin evrendeki tüm yüzüdür.⁹²

Tanrı'nın sıfatlarının mutlak doğasından çıkan sonsuz tavırların sonsuz şekilde değişime uğramasıyla meydana gelen evrenin tüm yüzündeki oluşumlar da sonlu tavırları meydana getirmektedir. Bu anlamda hareket ve dinginlik ilişkisinin belirlemiş olduğu tüm tekil varlıklar sonsuz tavırlardan çıkan sonlu tavırlardır. Her varlığın bir birey olarak ortaya çıkmasını sağlayan şey budur: “[...] Spinoza “sonlu” ve “sonsuz biçimler” arasında ayırım yapar; sonsuz biçimler her sonlu biçimde görülür olan özdek değişiklikleridir.”⁹³ Sonlu varlıklar böylece, evrenin tüm yüzü dediğimiz sonsuz oluşumun içinde, hareket ve dinginlik ilişkisinin oranına göre belirlenen tüm tekil varlıklardır. Sonsuz tavırlar olan hareket ve dinginlik oranları varlıkların özüdür ve şeylerin tekil varlık olarak meydana gelmelerini sağlayan da bu orandır. Bu anlamda sonlu tavır meydana getiren, dolaylı sonsuz tavrıdaki sonsuz değişimler olmakla birlikte, nihai olarak tüm varlıkların varoluş nedenlerinin Tanrı olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Evrende Tanrı'dan bağımsız olarak hiçbir şey meydana gelemez. Bu anlamda Tanrı'ya sadece sonlu tavırların uzak nedeni diyebiliriz, bu da ancak sonlu tavırların Tanrı'nın doğasından doğrudan çıkmaması nedeniyle mantıksal olarak böyledir: “Tanrı doğrudan doğruya yarattığını söylediğimiz, sonsuz ve değişmez şeylerin yakın nedenidir; fakat bir bakıma da tüm tikel şeylerin uzak nedenidir.”⁹⁴ Çünkü tikel şeyler sonlu olmaları nedeniyle Tanrı'nın sonsuz sıfatlarının sonsuz şekilde ve sonsuz nitelikte bir değişime uğraması sonucunda, dolaylı olarak Tanrı'dan çıkarlar.

Sonuç olarak, Tanrı evrendeki her şeyin uzak ya da yakın olsa da değişmez olarak ilk ve nihai nedenidir. Bu anlamda Spinoza'nın içkin evren anlayışını düşündüğümüzde, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Tanrı kendi kendisinin nedeni

⁹² F. Copleston, “*age.*”, s.22

⁹³ R. Scruton, “*age.*”, s.62

⁹⁴ B. Spinoza, *Kısa İnceleme*, s.48

olmakla aynı zamanda her şeyin de nedeni olmaktadır. Böylece Tanrı içkin nedendir ve her tavrı O'nun özünün bir ifadesidir. Tüm varlıkların Tanrı'nın özünün birer ifadesi olarak varolmaları nedeniyle, tavırlar Tanrı'nın özü olan kudretin de değişen miktarlarda taşıyıcılarıdır. Her varlık bir kudret derecesiyle varolmaktadır ve bu kudret derecesi de varlığın özünü ortaya koymaktadır: "Tekil bir özü olan her tavrı, sıfatın içerisinde bir kudret derecesiyle oluşmuştur."⁹⁵ Spinoza'ya göre varlığın özü Tanrı'dan almış olduğu bu kudret derecesidir ve varlığın tüm eylemleri de bu kudret derecelerine sahip diğer varlıklarla oluşturmuş olduğu nedensellik ilişkisi sonucunda meydana gelmektedir. Bu anlamda Tanrı, tekil varlıkların eylemlerinin de dolaylı nedeni olmaktadır. Evrendeki nedensellik zinciri sebebiyle her şeyin asıl nedeni Tanrı olmakla birlikte, sırasıyla Tanrı'nın özünden çıkan sonsuz tavırlar ve sonlu tavırlar birbirini izlemektedir. Böylece sonlu varoluşa sahip olan tekil şeylerin nedeni yine sonlu ve sınırlı bir varoluşa sahip olan başka bir tekil şey olmak zorundadır. Bu sebeple de tekil ve sonlu olan bir şey, yine kendisi gibi tekil ve sonlu bir varoluşa sahip başka bir neden olmadan varolamaz ve bir eylemde bulunamaz; bu nedenler zinciri de sonsuza kadar bu şekilde devam eder.⁹⁶ Copleston'un da ifade ettiği gibi, doğayı *Natura Naturata* olarak ele aldığımızda her bir sonlu tavrı, başka bir sonlu tavrı tarafından meydana gelmektedir ve bu sonsuza dek bu şekilde devam etmektedir. Bu noktada, sonlu tavırların varolması sürecinde, aşkın bir Tanrı'nın müdahalesi de söz konusu değildir. Böylece, sonlu varlıklar arasında sonsuz bir nedensellik zinciri meydana gelmektedir, fakat bu nedensellik zinciri, Tanrı özünü ancak tavırlar aracılığıyla ortaya koyduğundan, evrendeki tek töz olan Tanrı'ya bağımlı olmak zorundadır.⁹⁷

Spinoza'nın içkin evren anlayışı neticesinde, doğada yalnızca tek bir nedensellik zinciri söz konusudur. Tanrısal kudret her varlığın özüne içkin olduğundan, bu nedenselliği ister sonsuz varlığın tavrısal ifadelerinin sıralanışı olarak, ister sonlu varlıkların oluşturduğu sıralanış olarak alalım, yine aynı nedensellik zincirine işaret etmekteyiz. Çünkü daha önce ifade ettiğimiz gibi, Tanrı'ya ister kendisinin nedeni densin ister her şeyin nedeni, yine aynı şey ifade edilmiş olur. Böylece, bu nedensellik zinciri, Tanrısal kudretin tavrısal ifadeleri olan tekil varlıkları meydana getirmektedir. Bunlar daha önce açıklamış olduğumuz sonsuz tavırlar

⁹⁵ H. Rızk, "age.", s.90-91

⁹⁶ B. Spinoza, *Etika*, s.75

⁹⁷ F. Copleston, "age.", s.24-25

sayesinde bireyselleşerek varolan sonlu tavırlardır. Bu anlamda birey ya da insan da bir sonlu tavidir ve Tanrı'nın özünün bir ifadesi olarak, O'nun ezeli-ebedi ve sınırsız özünden dolaylı olarak çıkmaktadır. Bu nedenle de Tanrı'nın yer kaplama ve düşünce sıfatları altında anlaşılacak zorundadır: “Bedenimiz, tözün Uzam vasfında değişikliğe uğramış halidir. Zihnimiz tözün düşünce vasfında değişikliğe uğramış şeklidir.”⁹⁸ Böylece varolan her şeyin, Tanrı'nın bir sıfatı altında ifade edilme zorunluluğu gereği, beden ve zihin de, Tanrı'nın özünü ifade eden sonlu tavırlar olarak anlaşılacaktır.

Spinoza *Etika* II. Bölümün ilk Tanımında bedeni şu şekilde ifade etmektedir: “Beden deyince yer kaplayan varlık olarak düşünülen Tanrı'nın özünü şu ya da bu şekilde ifade eden bir tavrını anlıyorum.”⁹⁹ Dolayısıyla Spinoza beden kavramıyla yalnızca insan bedenini değil, Tanrı'nın özünü yer kaplama sıfatı altında ifade eden tüm tikel varlıkları kastetmektedir. Bu nedenle beden kavramı telaffuz edildiğinde öncelikle cisim olarak düşünülmesi gerektiğinden hareketle, bir anlam karmaşası olmaması için insan bedeni ifade edilmek istendiğinde ayrıca belirtilecektir. Netice itibariyle insana ait beden de Tanrı'nın özünden çıkan ve yer kaplama sıfatı altında kavranan bir tavidir. İnsan zihni ise insan bedeninin fikridir Spinoza'ya göre.¹⁰⁰ Böylece Tanrı'yı ister uzam yüklemi altında ister düşünce yüklemi altında düşünelim nasıl bir ve aynı varlığa işaret ediyorsak, insan da ister beden olarak ister zihin olarak ifade edilsin aynı varlığa işaret etmektedir. Dahası Spinoza'nın en önemli önermelerinden birisi ile ifade edecek olursak: “Fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır.”¹⁰¹ Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi, sıfatlar tözün özünü ifade etmeleri nedeniyle, tıpkı töz gibi kendisi aracılığıyla kavranmak zorunda olduklarından, fikirler ve şeylerin düzeni aynı olmakla birlikte, bu iki düzen ayrı ayrı anlaşılacak zorundadırlar. Daha açık olarak söylesek; fikirlerin düzeni kendi içerisinde bir nedensellik zinciri, şeylerin düzeni de kendi içinde bir nedensellik zinciri meydana getirmektedir. Böylece bir fikrin nedeni yine bir fikir olmak zorundadır, aynı şekilde bir bedeninin nedeni de başka bir beden olmak zorundadır:

“Bir düşünce yalnızca bir düşüncenin nedeni ve bir beden de yalnızca bir bedeninin nedeni olabilir; başka kelimelerle söylesek, “Uzam” vasfının değişikliğe uğramış bir

⁹⁸ D. Tatian, “*age.*”, s.67-68

⁹⁹ B. Spinoza, “*age.*”, s.106

¹⁰⁰ B. Spinoza, *Etika*, II. Bölüm XI. Önerme: “İnsan zihnini fiili olarak kuran ilk öge, fiilen varolan tekil bir şeyin fikrinden başkası değildir.” s.122

¹⁰¹ B. Spinoza, “*age.*”, s.114

şekli, sadece “Uzam” vasfının değişikliğe uğramış bir şeklinin nedeni olabilir. Bunlar birbirinden bağımsız otomatik işlemlerdir; bunlar özerklik sahibidir.”¹⁰²

Bu iki ayrı sıfat ve bu sıfatlardan çıkan tavırlar ayrı ayrı anlaşılacak zorunda olmakla birlikte bir ve aynı şeyi ifade etmektedirler. Bu nedenle birbirlerinden ayrı olarak varolan bu düzenin birbirleriyle etkileşimi gibi bir problem de doğmamaktadır. Tanrı’nın sıfatlarından bahsederken ifade etmiş olduğumuz gibi, kendi kendine varolan bu sıfatlar tek bir gerçekliğin iki farklı açıdan ele alınışdır yalnızca. Sonuç itibarıyla, farklı şekillerde de olsa tek ve aynı gerçeklik ifade edilmekte ve doğada yalnızca tek bir nedensellik zinciri bulunmaktadır. Buradan yola çıkarak da, ne beden zihne etki ettiği ne de zihnin bedeni bir şey yapmaya yönlendirdiği söylenebilir. Spinoza’ya göre: “zihin, fikir oluşturma kapasitesidir. O, bedenin eyleme geçmesi *sebebiyle* eyleme geçmez. Bunlar bir birlik oluştururlar ve aynı şeyin veçheleridirler.”¹⁰³ Böylece beden ve zihin arasında bir etkileşim değil birlikte hareket etme durumu söz konusudur. Dahası zihin bedenin fikri olduğundan, bedende meydana gelen her etkiye ait fikir zihinde de aynı anda olmak zorundadır. İnsanda ne zihin bedeni ne de beden zihni herhangi bir şey yapmaya yönlendirmedeği gibi, bedene ve zihne ait olan şeyler ancak kendi aralarında bir yönlendirmeye ve etkiye neden olabilirler:

“[...] hareketsiz duran bir taşın düşünce gücüyle veya hareket dışında başka bir şey tarafından yerinden kımıldatılması olanaksızdır ama onun durağanlığına kıyasla daha fazla hareket sahibi olan başka bir taş onu kımıldatabilir. Benzer şekilde, hareket halindeki bir taş da ondan daha az hareket eden bir şeyle karşılaşmadıkça durmayacaktır. O halde, buradan çıkan sonuç, düşüncenin hiçbir tarzı bedende/cisimde ne hareket ne durağanlık doğurabilir.”¹⁰⁴

Böylece beden ve zihin arasında bir etkileşim olamayacağı açıktır, çünkü beden Tanrı’nın yer kaplama sıfatının bir tarzı, zihin ise düşünme sıfatının bir tarzı olduğundan, bu ikisi aslında bir ve aynı varlığın farklı yönlerden ifade edilmişidir. Bu ikisi, iki ayrı öz meydana getirmediği için, zihin ve beden arasında herhangi bir etkileşimin nasıl meydana geleceği konusu da bir problem olarak doğmamaktadır Spinoza felsefesinde. Fakat bedenin zihin üzerindeki tek etkisi şudur ki; zihin, bedenin bir fikri olması sebebiyle bedenden gelen etkileri algılar ve kendi kendisinin bilincine varır. Bu noktada, bedenden gelen etkiler neticesinde kendi bilincine varan insanın doğa karşısındaki durumu da ayrı bir inceleme alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü insan, akıl sahibi bir varlık olarak, olduğu halden bir üst duruma tekâmül

¹⁰² D. Tatian, “age.”, s.68

¹⁰³ D. Tatian, “age.”, s.77

¹⁰⁴ B. Spinoza, *Kısa İnceleme*, s.128

edebilen ve evrendeki yerini bir noktaya kadar kendisi belirleyebilen de bir varlıktır. Bu nedenle, sonlu varlıklar arasındaki nedensellik zinciri gereği bedenlerin başka bedenlerle karşılaşması, zihinde de eş zamanlı olarak aynı nedensellik zincirini meydana getirdiğinden, insan bu bedensel karşılaşmalar aracılığıyla hem kendisini hem de diğer bedenleri tanımaktadır. Dolayısıyla bireyleşme de ancak başka bedenlerle karşılaşma ile mümkündür. Birey sonlu varlıkların oluşturduğu sonsuz nedensellik zinciri içerisinde zorunlu olarak bu karşılaşmalara maruz kalırken, bir birey olarak özünü, yani hareket ve dincilik oranını da muhafaza etmek isteyecektir. Bu noktada, insanın içinde bulunduğu evrenin koşulları ve kendi özü dâhilinde neler yapabileceği konusu, insan doğasını anlayabilmemiz açısından önem arz etmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

SPİNOZA'DA CONATUS KAVRAMININ BELİRLENİMİ

2. 1. Spinoza Felsefesinde Conatusun Yeri

İnsan, Tanrı'nın özünü ifade eden sonsuz sıfatlarından sadece yer kaplama ve düşünme sıfatlarını bilebilir, çünkü kendisi de bu iki sıfat altında anlaşılabilir olan, Tanrı'nın sonlu bir tavrıdır. Bu anlamda insan, yer kaplama sıfatı altında bir beden, düşünme sıfatı altında ise bir zihin olarak görülmekle birlikte, bu iki sıfat altında tek bir varlığa işaret etmektedir. Fikirlerin ve şeylerin aynı düzende meydana gelmesi sebebiyle, insan için de zihin ve beden arasında bir öncelik ya da sonralık olmayıp, bedende yaşanan etki, zihinde de aynı anda yaşanmaktadır. İnsanın kendi bilincine varması da ancak bedeninde yaşadığı etkinin zihinde de aynı şekilde yaşanmasıyla mümkündür. Sonlu tavırlar arasındaki sonsuz nedensellik gereği de tüm sonlu varlıklar arasında karşılaşmalar olması kaçınılmazdır. Tözün halleri olan tavırlar, varolmak için hep başka bir şeye ihtiyaç duyduklarından, evrende zorunlu olan bir nedensellik zinciri tasavvur edilmek durumundadır. Böylece hiçbir varlık dışarıdan gelen bir etki olmadıkça varolamadığı gibi, kendi başına herhangi bir eylemde de bulunamaz. Tavırlar arasındaki bu etkileşim neticesinde de birey meydana gelmektedir ve her tekil varlığın özünü oluşturan, yani bireyselliği sağlayan şey ise hareket ve dinginlik oranlarıdır. Her varlık, özünde bulunan hareket ve dinginlik oranına göre birbirinden ayrılmaktadır. Dolayısıyla bu oran varlığın özünü ifade etmektedir ve aynı zamanda varlıktaki kudret derecesine işaret etmektedir. Bu kudret derecesi de Tanrı'nın kudretinin varlıktaki ifadesi olarak belirlemektedir. Tanrı, özü kudret olması nedeniyle zorunlu olarak eylemde bulunduğu için, sonlu varlıkların sonsuz şekilde varolmasına da neden olmaktadır. Bu oran her varlığın özüdür ve değişmez olarak kalır. Varlık diğer varlıklarla etkileşimi sonucunda yapısal bir takım değişimlere uğrayabilir, fakat özünü oluşturan oranlar bozulmadıkça varolmaya da devam edecektir. Spinoza'ya göre: "Tek tek her şey varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar."¹⁰⁵ Çünkü tekil şeyler, Tanrı'nın sıfatlarının ifadesi olan tavırlardır ve bu nedenle varolan her şey Tanrı'da vardır, Tanrı olmadan hiçbir şey varolamaz ve kavranamaz. Dolayısıyla kendi

¹⁰⁵ B. Spinoza, *Etika*. s.211

varlığını koruma çabası da Tanrısal özden gelen bir zorunlulukla gerçekleşmektedir: “Öyleyse Spinoza’ya göre her varlık, Tanrı’nın özünün fiilen sürekli eylemeklik olmasının zorunlu bir sonucu olarak varlıkta kalmaya –var kalmaya devam etmek için çabalar.”¹⁰⁶ Böylece Tanrı kendi özünü ortaya koyarken aynı zamanda tüm varlıkları da kendi özünün bir ifadesi olarak zorunlu bir şekilde üretmektedir. Tekil şeylerin varoluşu böylece kendi özlerinden dolayı değil, Tanrı’dan gelen bir zorunluluktur. Tanrı’nın varolması ve eylemesi aynı şey olduğundan, Tanrı varolduğu sürece tekil şeyler de Tanrı’dan gelen bir zorunlulukla varolacaklardır ve varlıklarını korumaya da zorunlu olarak çabalayacaklardır. Tüm tekil varlıkların var oldukları sürece varlıklarını korumaya çabalayacak olmalarına ikinci kanıt ise *Etika* III. Bölüm IV. Önermede ifade edilmiştir. Buna göre dışarıdan hiçbir etki olmadıkça, hiçbir varlık kendi kendisini yok edemez, kendi içindeki bir nedenle kendi varlığını ortadan kaldıramaz. Bunun nedeni ise herhangi bir şeyin tanımının, o şeyin özünü ortaya koyması gerektiğinden ve dolayısıyla bir şeye ait yapılan tanımın, o şeyin özünü zorunlu olarak olumlamak zorunda olmasına dayanmaktadır. Böylece her varlık varolduğu sürece kendi özünü olumlayacağı için kendi varlığını korumaya ve sürdürmeye de zorunlu olarak çabalayacaktır.¹⁰⁷

Spinoza tek tek her varlığın kendi varlığını korumaya yönelik bu çabasının, varlığın özü olduğunu söyler ve Latince *conatus* terimi; mücadele, çaba ve eğilim anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁸ Spinoza’nın *conatus* olarak ifade ettiği şey varlıkların özüdür ve her varlık zorunlu olarak bu özü korumak için çabalar. Bu nedenle dışarıdan hiçbir etki olmadıkça varlıklar varlıklarını sürdürmeye zorunlu olarak devam edeceklerdir. Fakat varlıklar arasındaki bu etkileşim, yani dış etkiler, zorunlu ve sonsuz bir şekilde her an gerçekleşmektedir. Çünkü töz özünü tavırlarda açığa vurmaktadır ve bu sonsuz şekilde bir açığa vurmaz. Tanrı kendi özünü ortaya koyarken aynı zamanda tüm varlıklar da onun özünden zorunlulukla ve içkin bir nedensellikle meydana gelmektedir: “Böylece, tavırları belirleyen var olma zorunluluğunun varlık nedeni özleri değil, Tanrı’nın içkin nedenselliğidir. Çünkü töz zorunlu olarak sonsuzca üretir ve *sonsuzun sonluda eylemde bulunduğunu* ya da

¹⁰⁶ Mehmet Fatih Elmas, *Spinoza ve İnsan*, İstanbul 2015, s.142

¹⁰⁷ B. Spinoza, “*age.*” s.210

¹⁰⁸ Antonio Damasio, *Spinoza’yı Ararken*, s.38, Çev. Prof. Dr. Emre Kumral, Dr. İlay Çetiner, Ankara, 2018

sonlunun sonsuz olduğunu da kabul edebiliriz.”¹⁰⁹ Sonsuzun sonluda eylemde bulunmasıyla da, Spinoza'nın evrenin yüzü olarak ifade ettiği dolaylı sonsuz tavır meydana gelmektedir. Bu dolaylı sonsuz tavırlar arasındaki tümel etkileşim sonucunda da sonlu tavırlar, yani tek tek tüm varlıklar meydana gelmektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Tanrı, yani töz, bu sonlu tavırların doğrudan değil ama dolaylı nedenidir. Dolayısıyla her varlığın eylemde bulunmasının nedeni Tanrı'dır: “Herhangi bir şeyin varlığını sürdürmek için sarf ettiği çaba, şeyin fiili özünden başka bir şey değildir.”¹¹⁰ Daha açık olarak söylersek, Tanrı'dan almış oldukları kudretin bir ifadesi olarak içlerindeki hareket ve dinginlik oranı ölçüsünde bu kudreti açığa çıkarmalarıdır. Varolan her şey Tanrı'dan gelen bir zorunlulukla varolmaya ve belli bir şekilde eylemeye zorunlu olarak belirlenmiş olduğundan, her varlığın zorunlu olarak başka varlıklarla etkileşim içinde olması da, Tanrı'nın özünün kudret olması nedeniyle zorunlu olarak eylemesinden kaynaklanmaktadır. Varlıklar Tanrısal doğadan gelen zorunlulukla eyleyken hem kendi özlerini ortaya koymakta hem de Tanrı'nın özünü belirli bir biçimde ifade etmektedirler. Dolayısıyla tekil varlıkların zorunlu olarak eylemde bulunmak suretiyle ortaya koydukları varlıkta kalma çabaları, onların fiili özünü oluşturmaktadır.

Spinoza'da varlığın özü, bir kudret derecesi olarak tanımlanır. Tüm varlıkların sahip oldukları kudret derecesi, Tanrısal özden almış oldukları kudretin bir ifadesidir. Bu nedenle, insanın da varlıkta kalmasını sağlayan kudret, Tanrı'nın kudretinin bir parçasıdır. Tüm varlıklar varlığa gelmede ve varlıkta kalmada zorunlu olarak Tanrı'ya bağımlı olduklarından, bir kudret derecesi olarak özlerini de yine zorunlu olarak Tanrı'dan alırlar. Tanrı, özünün kudret olması sebebiyle zorunlu olarak eylemde bulunduğundan, tüm varlıkların özü de, fiili olarak ortaya çıkan bir özdür. Bu bakımdan, insanın özü olan varlıkta kalma çabası da, fiili bir öz olarak anlaşıldığı sürece, Tanrı'nın kudretinin bir parçası olarak ortaya çıkmaktadır.¹¹¹ Tüm varlıkların fiili özlerini ortaya koymaları, yani bireyselliklerini kazanmaları ise, içlerindeki hareket ve dinginlik oranları sayesinde mümkün olmaktadır. Varlıklar, içlerindeki bu oranla, yani Tanrı'dan aldıkları kudret dereceleriyle varolurlar. Tavır olarak ifade ettiğimiz bu tekil varlıklar arasındaki etkileşim de, yani sonlu varlıkların sonsuz şekilde üretimi de, farklı kudret derecelerine sahip olan tekil varlıkların birbirleriyle

¹⁰⁹ H. Rızk, “*age.*”, s.92

¹¹⁰ B. Spinoza, “*age.*”, s.212

¹¹¹ B. Spinoza, “*age.*”, s.320

karşılaşmaları sonucu meydana gelir: “Her tekil öz ancak kendi var olma gücüyle diğer tekil özlerin gücünün bağlantılanması sonucu edimselleşebilir [...]”¹¹² Tekil varlıklar ancak bu karşılaşmalar sonucunda varoluşlarını gerçekleştirebilirler. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi dışarıdan hiçbir etki olmadıkça varlıklar ne varolabilir ne de varlıkları ortadan kalkabilir. Böylece her sonlu varlığın varlık nedeni başka bir sonlu varlıktır ve bu sonsuz şekilde böyle devam eder:

“Aslında birey, var olmak için başka şeylere ihtiyaç duyar ve birçok şeyin kudreti onunkini aşar; tekil bireylerin varoluşu tavrısal bir etkileşim, yani bireylerin birbirine aidiyet biçimini içerir. Her tekil öze özgü var olma gücü, onun edimselleşmesini sağlayan dışsal belirlenimlere bağlıdır.”¹¹³

Bu etkileşimler ve zorunlu karşılaşmalar sonucunda varlığın özü olan *conatus*unda bir takım değişiklikler meydana gelmektedir: Varolma çabasının artması ya da engellenmesi, yetkinliğinin artması ya da azalması, kudretinin artması ya da azalması. *Buna* karşılık burada karşılıklı bir belirlenim söz konusudur. Birey *conatus*unu, yani fiili özünü ancak dışsal belirlenimlerle ortaya koymakla birlikte *conatusu* gereğince de dışsal ilişkileri belirlemektedir. Başka bedenler arasındaki bağlantının oluşmasını sağlayan da bireyin özü, yani *conatus*udur. Her bireyin kudret derecesi birbirinden farklı olduğundan ve varolan her ne varsa ondan daha kudretlisi mutlaka varolduğundan¹¹⁴, tavırlar arasındaki birbirini etkileme ve belirleme durumu da karşılıklıdır. Böylece birey hem dış etkilerden etkilenmekte hem de diğer bedenleri etkilemektedir.

Daha açık ifade etmemiz gerekirse, bir birey kendisinden daha düşük kudret derecesine sahip başka bir bireyle karşılaştığında onu etkileyecek, kendisinden daha yüksek kudret derecesine sahip bir bireyle karşılaştığında ise ondan etkilenecektir. Bireyler arasındaki karşılıklı belirlenim ile ifade edilmek istenen de budur; birey hem etkilenebilme hem de etkileyebilme olanağına sahiptir: “Dolayısıyla insan bedeni; duygu hallerinin, yani dış dünyayla ilişkilerinin zenginliğiyle belirlenen bir bireydir. Dünyayı değiştirebilir ve hem geniş hem de verim geçirebilir olan etkilene yeteneği nedeniyle dünya tarafından da değiştirilir.”¹¹⁵ Bireyin etkileme ya da etkilenme durumunu belirleyen de, sahip olduğu kudret derecesinin karşılaştığı diğer varlığın kudret derecesinden az ya da çok oluşudur. Bu durumda birey, kendi kudret

¹¹² H. Rızk, “*age.*”, s.98

¹¹³ H. Rızk, “*age.*”, s.147

¹¹⁴ B. Spinoza, *Etika*, IV, Aksiyom: “Doğada hiçbir birey yoktur ki, bir başkası ondan daha güçlü ve daha cesur olmasın. Varolan şey ne olursa olsun onu yok edebilecek kadar daha güçlüsü de vardır.” s.316

¹¹⁵ H. Rızk, “*age.*”, s.139

derecesinden daha yüksek kudret derecesine sahip olan bireyle karşılaştığında, onun tarafından etkilenecektir ve böylece edilgin bir hal alacaktır. Çünkü eyleminin nedeni sadece kendisi değildir, kendisinden daha yüksek kudret derecesine sahip bir bireydir. Spinoza *Etika* IV. Bölüm II. Önermede edilginliği doğanın kendi kendisiyle kavranamayan bir parçası olma hali olarak tanımlar.¹¹⁶ Bu bakımdan birey salt kendi kendisiyle kavranamayıp başka şeyler aracılığıyla kavranıyorsa bu durumda edilgindir ve doğal olarak eyleminin nedeni kendisi değil kendisinden daha yüksek kudret derecesine sahip başka şeylerdir. Spinoza eyleminin nedeni salt kendisi olmayana kısmi neden, eylemi kendisiyle açık ve seçik kavranabilene de birebir neden der ve böylece bir şeyin kısmi nedeni olduğumuz her durumda zorunlu olarak edilgin; birebir nedeni olduğumuzda da zorunlu olarak etkinizdir.¹¹⁷ Fakat daha önce de ifade ettiğimiz gibi her varlıktan daha güçlü bir varlık mutlaka var olduğundan, bireyin *conatusu* etkin ve edilgin olma halleri arasında sürekli olarak değişmektedir. Bireyin yaşamının mahiyeti de etkin ve edilgin haller arasındaki geçişlerden ibarettir. Bu nedenle bireyin yalnızca etkin ya da yalnızca edilgin olması söz konusu olamaz: “İnsanın doğanın bir parçası olmaması ve sadece kendi doğasıyla anlaşılabilir değişimler dışında hiçbir değişime uğramaması imkânsızdır.”¹¹⁸ İnsanın yalnızca kendi doğasıyla anlaşılabilir değişimlere uğraması demek, her ediminde etkin olması yani her zaman birebir nedenlere sahip olması demektir. Bu da kendi kudret derecesinden daha yüksek kudret derecesine sahip başka bir bireyin olmaması anlamına gelir ki, daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu mümkün değildir. Ayrıca böyle bir durumda, bireyin varlığını bozacak ondan daha büyük güce sahip bir varlık olmadığından, onun varlığının ortadan kalkması da mümkün olmazdı. Çünkü tüm varlıklar var oldukları sürece zorunlu olarak varlıklarını korumak için çabalar ve dışarıdan gelen bir etki olmadıkça hiçbir varlık yok olamaz.¹¹⁹ Dolayısıyla varlıkların sahip oldukları kudret dereceleri, var oldukları andan yok oluşlarına kadar dış dünya ile tüm ilişkilerini şekillendirmektedir. Böylece birey sürekli olarak özünü ortaya koydukça, dış dünyayı hem şekillendirmekte hem de onun tarafından şekillenmektedir. Bu anlamda *conatus*, tüm varlıkların özünde bulunan bir varlıkta kalma çabası olmakla birlikte, bu çaba daima dış etkiler tarafından şekillenmekte; kimi zaman desteklenirken kimi zaman da engellenmektedir. Bu sebeple *conatus*, karşılaşma yaşayan iki varlıktan birisi için artış ya da desteklenme ile

¹¹⁶ B. Spinoza, *Etika*, IV. Bölüm, II. Önerme, s.319

¹¹⁷ B. Spinoza, “*age.*”, s.197-198

¹¹⁸ B. Spinoza, “*age.*”, s.320

¹¹⁹ B. Spinoza, *Etika*, III. Bölüm IV. Ve VI. Önerme, s.210-211

sonuçlanırken, diğeri için azalma ya da engellenme ile sonuçlanabilir. Bu demektir ki *conatus*, varoluş kadar yokoluşu da içinde barındırmaktadır:

“Tuhaf bir şekilde, fiili öz olarak *conatus*, varolma çabası içinde yaşam kadar ölümün de açığa çıkışıdır. [...] Her tekil *conatus*tan daha güçlü bir *conatus* mutlaka vardır; *conatus* her telaffuz edildiğinde, varolma çabasıyla birlikte dağılmayı ve yok olmayı da hemen akla getirir.”¹²⁰

Conatus, tüm varlıkların özünde bulunan ve kendi varlığında sürüp gitme isteği ya da çabası olarak, sürekli bir şekilde dış etkilere maruz kalmakta ve bu istek ya da çaba devamlı olarak artmakta ya da azalmaktadır. Bu durum, evrenin doğasının sonsuz nitelikte olması nedeniyle, sonlu varlıkları sonsuz değişimlere uğratmasından kaynaklanmaktadır. Bireyin özü olan varlıkta kalma çabası her varlıkta Tanrı’dan gelen bir zorunlulukla varolduğundan, bu çabanın karşılaşılan farklı kudret derecesine sahip varlıklara göre belirlenmesi de bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bireyin farklı karşılaşmalara göre farklı etkiler alması, fiili hale gelen varolma çabasının da belirli bir biçim almasını gerektirmektedir. Bu noktada da bilinç devreye girmektedir, çünkü *conatus* sadece beden düzleminde bir varolma çabası değildir. Spinoza’ya göre yer kaplama ve düşünme, dolayısıyla da beden ve zihin bir ve aynı şey olduğundan, bedende meydana gelen her şey, zihinde de bir fikir olarak meydana gelmektedir. Dolayısıyla *conatusun*, hem beden hem de zihin düzleminde varolan bir çaba olarak incelenmesi gerekmektedir. Bireyin varolma çabasına bilincin dâhil olmasıyla birlikte, artık bu varolma çabası fiili özünü ortaya koymakta ve somut bir ifade bulmaktadır.

2. 2. Conatus ve Arzu İlişkisi

Spinoza, tüm varlıkların kendi varlığını korumak için gösterdiği çabayı, tekil varlıkların fiili özü olarak ifade etmektedir. Yani bu çaba bizim diğer varlıklarla karşılaşmamız sonucu edimselleşmemiz neticesinde ortaya çıkar. Birey özünü daima bu sonsuz karşılaşmalar içerisinde ortaya koyar ve böylece *conatusu* artar ya da azalır. Spinoza bireyin bu çabasının zorunlu olarak farkında, yani bilincinde olacağını söyler. Çünkü insan, bedeninden gelen etkileri eş zamanlı olarak zihninde de duyacağından, fiili özünü ortaya koydukça, yani edimselleştikçe, kendisinin de bilincine varacaktır:

¹²⁰ Savaş Ergül, “Bedenin Düşüncesi Ve Düşüncenin Bedeni”, *Spinoza İle Karşılaşmalar*, Der.: Güçlü Ateşoğlu, Eylem Canaslan, İstanbul 2015, s.21

“Zihin ancak bedeninin hallerine ilişkin fikirleri algılayarak kendisini bilir.”¹²¹ Bedenin hallerine ait fikirler de bireyin diğer bireylerle karşılaşmaları sonucunda ortaya çıkar. Birey edindiği etkileşimler sayesinde de hem kendini hem de karşılaşma yaşadığı diğer bedeni tanır. Böylece kendisi için yararlı olacak olan, yani *conatusunu* artıracak olan şeylerin de farkında olur: “Bir zihin hem açık ve seçik hem de bulanık fikirlere sahip olduğu sürece kendi varlığını belirsiz bir süre devam ettirmeye çabalar ve kendi çabasının da bilincinde olur.”¹²² *Conatus*, fiili bir öz olarak ortaya çıktığından, insan bu çabasının zorunlu olarak bilincine varmaktadır. Zihnimizin özünün oluşturan ilk şey bedenin fikridir ve bu fikirlerin bazıları birebir olan bazıları ise birebir olmayan bir nedenden meydana gelir. Dolayısıyla zihnimizden kaynaklanan her fikir ya birebir olan ya da birebir olmayan bir fikirden zorunlu olarak meydana gelmektedir. Zihnin birebir fikirlere sahip olması etkin olması, birebir olmayan fikirlere sahip olmaması ise edilgin olması anlamına gelmektedir.¹²³ Bu sebeple de zihnimiz ancak birebir fikirlere sahip olduğu sürece etkin olabilmektedir. Fakat eylemlerimiz her iki durumda da zihnimizin doğasından kaynaklanmaktadır; ister birebir fikirlere sahip olalım ister birebir olmayan, her iki durum da bizim zihnimizin doğasından kaynaklanmakta olup fiili özümüzü ifade etmektedir. Dolayısıyla birey fiili özünü koruduğu sürece, zorunlu olarak varlıkta kalmaya da çabalayacaktır ve bu durumda da diğer bedenlerle etkileşime girmesi sonucunda zorunlu olarak kendi bedenini bileceğinden, bu çabasının da zorunlu olarak bilincinde olacaktır.¹²⁴ Sonuç olarak *conatus* eylem ile ortaya çıkan ve bu nedenle de zorunlu olarak kendi bilincine varan çabayı ifade eder. Birey zorunlu olarak bu çabanın farkına varır, çünkü *conatus* başka bireylerle karşılaşma sonucu, yani eylem ile ortaya çıktığı için zihin de bedendeki etkilerin fikirlerini zorunlu olarak üretecektir ve kendisinin bilincine erişecektir.

Spinoza’ya göre, dışarıdan bir etki olmadıkça her varlık varlığını sürdürmeye devam eder ve bu varlığını sürdürme çabası onun özüdür. Varlığın ortadan kalkması için dıştan gelen etkinin onun *conatusunu* bozucu bir güçte olması, yani yapısını oluşturan hareket ve dinginlik oranlarını yok etmesi gerekir. Aksi halde bu dış etkilerin bireyin özünü yıkıcı oranda olmaması durumunda, *conatus* yalnızca engellenecek ve güç kaybedecek, fakat birey varlığını sürdürmeye devam edecektir. Dolayısıyla bizim

¹²¹ B. Spinoza, “*age.*”, s.148

¹²² B. Spinoza, “*age.*”, s.213

¹²³ B. Spinoza, “*age.*”, s.209

¹²⁴ B. Spinoza, “*age.*”, s.214

içimizde kendi varlığımızı ortadan kaldıracak herhangi bir neden olamaz, bu neden yalnızca dışarıdan gelebilir: “Bizim zihnimizde bedenimizin varoluşunu dışlayan bir fikrin olması imkânsızdır; tam tersi böyle bir fikir ona aykırıdır.”¹²⁵ Çünkü her varlık varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmek için zorunlu olarak çabalayacaktır ve dışarıdan hiçbir etki olmadıkça da zorunlu olarak varolacaktır. Varlığın kendi varlığını sürdürmek için gösterdiği çaba onun özüdür, bu nedenle bu öz o varolduğu sürece zorunlu olarak varolacaktır. Bedende ne olup bitiyorsa zihin bunun fikrine zorunlu olarak sahip olacağından, bedeninin varolma çabası aynı zamanda zihnin de çabasıdır. Dolayısıyla bedeninin *conatus*unu olumlayan, onun hareket ve dinginlik oranlarını bozucu nitelikte olmayan bedenlerle karşılaşması bedeninin varolma çabasını artırırken aynı zamanda zihnin de varolma çabasını zorunlu olarak artıracaktır: “Bedenimizin etkime gücünü artıran ya da azaltan, bu kudrete yardımcı olan ya da onu engelleyen herhangi bir şeyin fikri zihnimizin düşünme kudretini de artırır ya da azaltır, ona destek olur ya da onu kısıtlar.”¹²⁶ Bunun kanıtı, daha önce de ifade etmiş olduğumuz ve Spinoza’nın temel savlarından biri olan, fikirlerin düzeni ve bağlantısı ile şeylerin düzeni ve bağlantısı aynıdır fikrine dayanır. Bedende meydana gelen her şey zihinde de algılanmak zorundadır, dahası zihin kendisini ancak bedenden gelen algılamalar sayesinde bilebilir. Bu nedenle dışarıdan gelen etkiler bedenimde olumsuzluk yaratıyorsa, bu etkinin fikri zorunlu olarak zihnimde de oluşur. Dolayısıyla bedenimin varolma gücünü engelleyen bir şey zihnimin de varolma gücünü engeller.

Dışarıdan gelen etkiler tarafından varolma gücümüzün değişikliğe uğraması sonucunda ise özümüz aynı kalır, fakat varolma biçimimiz gücün artması ya da azalmasına bağlı olarak değişir. Böylece *conatus*, bireyin karşılaşma yaşadığı varlıklar tarafından her an belirlenmektedir. *Conatus*un bireyin fiili özü olması da bireyin her an başka bireyler tarafından belirlenmesi durumunu ifade etmektedir. Bu belirlenim ise etkileşim içerisinde giren varlıkların kuvvet derecelerine göre gerçekleşmektedir. Her varlık belli bir kudret derecesiyle varolur ve bu kudret varlığın özüdür. Varlığın Tanrısal özden almış olduğu bu kudret derecesi değişmezdir, hatta bu öz büyük ölçüde değişime uğradığı zaman varlığın özü de ortadan kalkacağı için varlık yok olacaktır. Bununla birlikte varlığın özündeki bu oranlar sabit kaldığı halde, sonsuz varlıklar arasındaki zorunlu etkileşimler sonucunda varlığın özünde bir takım değişiklikler meydana

¹²⁵ B. Spinoza, “*age.*”, s.215

¹²⁶ B. Spinoza, “*age.*”, s.215

gelmektedir. Bu değişimler daha önce ifade etmiş olduğumuz gibi *conatusun* güç kazanması ya güç kaybetmesi çerçevesinde meydana gelen değişikliklerdir. Burada önemli olan nokta değişimin büyüklüğüdür; bu değişiklik varlığın özündeki oranları dağıtacak derecede kuvvetli olduğunda *conatus* da sona erecektir, fakat varlıkta meydana gelen değişiklik varlığın hareket ve dinginlik oranlarını bozabilecek derecede büyük olmadığında, varlık bir takım değişiklikler yaşamış olmakla birlikte özünü korumaya devam edecektir. Bu anlamda *conatusta* meydana gelen her değişim, bir artış ya da azalışa, engellenme ya da desteklenmeye, güç kazanma ya da güç kaybetmeye işaret etmektedir. Dolayısıyla varlığın özü sabit ve değişmez bir kudret derecesiyle varolsa bile, bu öz sürekli olarak güç kazanır-güç kaybeder, engellenir-desteklenir, artar-azalır. *Conatus* da tam olarak varlığın özündeki bu değişimlerdir; çünkü varlık özünü koruyabilmek için bu değişimlere göre kendini ayarlamak zorundadır. Deleuze, Spinoza'ya göre *conatusun*, yani aklın ilk çabasının, hangi ilişkilerin bize uyup uymadıklarını gösteren işaretleri keşfetmek ve bu işaretleri düzenlemek için yapılan bir çıraklık türü olduğunu söyler.¹²⁷ Çünkü bu aşamada, zorunlu olarak yaşadığımız karşılaşmalar sonucunda *conatusumuzda* nasıl bir değişim yaşanacağını henüz bilmemekteyiz.

Sonuç olarak birey varolma çabasını her an farklı biçimlerde de olsa sürekli olarak sürdürmektedir ve bu çabasının da zorunlu olarak bilincindedir. Spinoza bilincine varılan bu çabayı arzu olarak ifade etmektedir. Dolayısıyla arzu da bireyin özüdür ve yine aynı şeyi, bireyin bu sonsuz var olma çabasını ifade etmektedir. Bu çaba edimselleşip belirli bir biçimde ve olumlu yönde varlığı korumaya yöneldiğinde arzuya dönüşmektedir.¹²⁸ Spinoza salt zihne ait olan bu çabayı irade olarak, aynı anda hem zihne hem de bedene ait olanı ise iştah olarak adlandırır. Arzu ise hem bedene hem de zihne ait olan bu var kalma çabasının, yani iştahın, bilincine varılmış halidir.¹²⁹ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi insan, zihninde açık ve seçik ya da bulanık fikirlere sahip olduğu sürece varlığını korumaya zorunlu olarak çabalayacaktır ve bu çabasının da bilincinde olacaktır. Çünkü insan, zihin ve bedenin aynı düzende işliyor olmasına bağlı olarak, bedenine ait her çabasının açık ve seçik ya da bulanık bir fikrine zorunlu olarak sahip olacaktır. Böylece bu çaba ister bedende ister zihinde yaşansın ikisi de bir ve aynı çabayı, varlığını sürdürme çabasını ifade ederler: “Bedenin çabası aynı zamanda zihnin

¹²⁷ G. Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, s.75

¹²⁸ B. Spinoza, *Etika*, s.284

¹²⁹ B. Spinoza, “age.”, s.214

çabasıdır. [...] Ancak, her bir durumda aynı gerçekliğe değinmekteyizdir: bir organizmanın çevresinden farklı, varolmak için direnen ve etken bir kendi kendisine bağımlılık durumunda olmasına neden olan *conatus*.¹³⁰ Böylece zihin ve beden bir ve aynı gerçekliğe işaret etmekte olduğundan, bedende gerçekleşen varolma çabasıyla zihinde gerçekleşen varolma çabası da bir ve aynı çabaya tekabül ederler. Dolayısıyla, insan da bu çabasının zorunlu olarak bilincine varır.

Conatus bireyin özü, arzu ise bu özün kendi varoluşunu sürdürmek için gösterdiği çabanın hem bedene hem de zihne yansımış ve somutlaşmış halidir. Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak arzu, *conatusun* belirli bir şeye yönelik olarak gösterdiği çabanın somutlaşmış halidir ve her zaman *conatusumuzu* artıracak olan şeylere yönelir. “Arzu, *conatustan*, her şeyi tanımlayan çabadan tümüyle farklı değildir. Bu arzu, insan zihni ve bedeni daha fazla ilişkiye, hafızaya ve alışkanlığa muktedir olduğu ölçüde ve yalnızca bu boyutta, genel çabadan farklılaşır.”¹³¹ Arzu, *conatus* gibi bireyin özüdür, fakat her zaman için bir şeye yönelik olduğundan, insanın varolma çabası somutlaştıkça, yani belirli bir şeye yöneldikçe bu çaba da belirli bir arzuya dönüşecektir. Arzunun nesnesi her zaman için belirlidir. *Conatus* ise temel bir ilke gibi bireyin varoluşunun temel taşıdır ve güç kazanabilir ya da kaybedebilir. Fakat daima, birey varolduğu sürece bu çaba da varolacaktır. Bu anlamda *conatus*, diğer bireylerle karşılaşmalarımız sonucu artıp azalırken, bu esnada arzu hep *conatusun* artışına yönelik olarak bizi bir eyleme sevk etmektedir. *Conatus* bireyin hem etkin hem de edilgin olduğu halleri kapsamaktadır, buna karşılık arzu daima bireyin *conatusunu* artırmaya yönelik olduğu için bireyin etkin olmasına da neden olacaktır:

“Arzu, bireyin birliğini oluşturan oranda bileşen ilişkilerden etkilenme yeteneğini kullanarak, eylemde bulunma kudretini artıran tutkuları ayıklayarak arama eğilimi olarak gelişir. Var olma çabası, böylece, edilgen duygu hallerinden etken duygu hallerine geçmeyi sağlayan bir deneyim içinde tutkular dünyasını kat eder.”¹³²

Arzu, bireyin varolma çabasını belirli bir yöne doğru yönlendirir ve bu yön her zaman *conatusun* artışını sağlayacak türde olduğundan bu eğilim bilinçlidir. Çünkü bireyin pek çok karşılaşma içerisinden kendi *conatusunu* artıracak olanı bulması ve tanıması için bu eğilimin de farkında olması gerekir. Birey kendini ve diğer bireyleri

¹³⁰ R. Scruton, “age. ”, s.90

¹³¹ Jason Read, “Arzu İnsanın Özüdür”: Bireylik – Ötesinin Filozofları Olarak Spinoza ve Hegel”, Çev. Eylem Canaslan, *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, Ankara, 2013, s.90

¹³² H.Rızk, “age. ”, s.142

tanımadan kendisi için faydalı olacak karşılaşmalar yaratamaz. Kendisine faydalı olacak karşılaşmalar yaratamaması da etkin değil edilgin olma halini ifade eder.

Spinoza *Kısa İnceleme'nin* XVI. Bölümünde arzuyu, ruhun iyi saydığı bir şeye olan meyli olarak ifade eder. Bu nedenle biz iyi olduğunu düşünerek bir şeye yönelmeden önce, bu şeyin iyi olduğuna dair içimizde bir karar vermiş olmalıyızdır. Aksi durumda, yani dışımızdaki bu şeye karşı herhangi bir karar vermeden ona bir arzu duymamız da söz konusu olamayacaktır. İrade de bu karar verme, yani olumlama ya da yadsıma kudretine karşılık gelmektedir.¹³³ İradenin bu belirlenimi altında, bilincine varılmış olan varolma çabası olan arzunun, daima iradeyi de içinde barındırması söz konusudur. Yani, bir şeye arzu duyulabilmesi için, öncelikle bu şeyin fikrine sahip olunması ve bu fikir aracılığıyla da bu şey hakkında bir karar verilmesi gerekmektedir.

Bireyin, *conatusunun* bilincine zorunlu olarak vardığı, her zaman *conatusunu* olumlu etkileyecek olan şeylere yöneldiği ve bu yönelimden önce de kendi içinde bir irade, yani olumlama ya da yadsıma işlemi gerçekleştirdiği ifade edildi. Bu noktada kendi içinde gerçekleştirdiği bu karar verme işleminde, bireyin özgür olup olmadığı sorusu sorulabilir. Bunun cevabı ise çok nettir, çünkü Spinoza'nın sisteminde tek özgür varlık Tanrı'dır. Tanrı haricindeki tüm varlıklar ise sonlu ve sınırlı, dolayısıyla da kısıtlıdır. Varolma nedeni kendisi olmayan bir varlığın nedeni zorunlu olarak kendisinden başka bir şeydir. Töz haricindeki diğer varlıklar kendi kendine varolmayıp hep bir dış nedeni gerektirdiğinden, eylemleri de hep bir dış neden sebebiyle gerçekleşir: "Tikel istemenin onu mevcut kılan dışsal bir nedeni olması gerektiği muhakkaktır. Zira varoluş onun özüne ait olmadığından, başka bir şeyin varoluşu yoluyla varolmak zorundadır."¹³⁴ Böylece sonlu bir varlık olan insan da eylemlerinin nedeninin bilgisine sahip olamaz, çünkü eyleminin nedeni kendisi değildir. İnsan, sahip olduğu bilinç sayesinde sadece eylemlerinin sonuçlarının bilgisine sahip olabilir nedenlerine değil. Bu anlamda Spinoza'nın özgürlük tanımı tekrar hatırlatılacak olursa: "Salt kendi doğasının zorunluluğu sonucunda varolan ve eylemini sadece kendisi belirleyene özgür denir."¹³⁵ Bu anlamda sadece Tanrı'nın özgür olabileceği açıktır. Buradan çıkan sonuca göre; insan bilince sahip olmasına rağmen, eylemlerinde kendisinden gelen bir zorunlulukla değil de dışarıdan gelen bir belirlenimle hareket

¹³³ B. Spinoza, *Kısa İnceleme*, s.114

¹³⁴ B. Spinoza, "age.", s.115

¹³⁵ B. Spinoza, *Etika*, s.35

ettiği için özgür değildir. Birey başka bedenlerle karşılaşması sonucu hem kendini hem de diğer bedenleri tanır, yani kendi bilincine varır. Bu karşılaşmalar sonucunda bedeninde meydana gelen değişimleri hissederek eyleminin nedeninin değil, ancak sonucunun bilgisini edinmiş olur. Böylece bu karşılaşmalar sonucunda birebir nedenlere değil, kısmi nedenlere sahip olur. Eylemlerinin birebir nedenlerine değil de kısmi nedenlerine sahip olduğu sürece de, daha önce ifade ettiğimiz gibi zorunlu olarak edilgindir. Bireyin etkin ya da edilgin olması da sürekli olarak diğer bireylerle karşılaşmalar yaşaması anlamına gelmektedir.

Birey varolduğu sürece kaçınılmaz olarak diğer varlıklarla karşılaşmalar yaşayacaktır. Bu, daha önce ifade ettiğimiz sonlu varlıkların sonsuz nedenselliği içerisinde zorunlu olarak gerçekleşmekte olan durumdur. Bireyin Tanrısal özden almış olduğu kuvvet derecesi Tanrı'nın kuvvetinin bir ifadesi olduğundan, tüm varlıklar Tanrısal bir zorunlulukla eyley ve kendi varlığını da aynı zorunlulukla korur. Her birey Tanrısal özden almış olduğu kuvvet derecesiyle diğer varlıklarla girdiği etkileşim sonucunda conatusunu arttırır ya da azaltır:

“Bir beden hayati –bireyin ya da topluluğun- güce ilişkin bir geçişler, genişlemeler ya da daralmalar birlikteliğine göre oluşur; bunlar, her biri bir tutkunun ismini taşıyan bir olaylar çeşitliliğine göre, algılama ve deneme biçimimizi belirler. Ama hepsi iki olasılığa göre kümelenir: Ya söz konusu olan biçim daha büyük bir yetkinliğe geçer ya da, tersine, bu güç geçişi azalma yönünde gerçekleşir.”¹³⁶

Sonlu varlıklar arasındaki zorunlu karşılaşmalar sonucu sürekli olarak bireyin varlığını sürdürme gücünde değişimler olur. Eğer bireyin etkileşim içerisine girdiği diğer varlığın kudret derecesi, bireyinkinden fazlaysa ve bedeniyle uyuşmayan bir niteliğe sahipse, bu karşılaşma sonucunda bireyin varlığını sürdürme gücü de zayıflayacaktır. Spinoza'ya göre zihin ve beden aynı düzende işlemekte olduğundan, varolma gücünün artması ya da azalması her zaman bedenden gelen etkilerle gerçekleşmez. Zihin de aynı şekilde beden varolma gücünü etkileyebilmektedir Bu da ancak zihnin, varolma çabasını artıracak olan şeyleri hayal etmesiyle mümkündür. Çünkü insan, daima kendi varlığını korumak için çabalar ve bu çaba aynı zamanda zihnin de bir çabasıdır. Bu nedenle Spinoza'ya göre, zihin de daima bedeninin varolma çabasını artırmaya katkı sağlayacak olan şeyleri hayal etmeye yönelecektir. Zihin ve beden bir ve aynı şey olduğundan, nasıl bedende meydana gelen etkiler zihinde algılanmak zorunda ise, zihnin hayal ettiği şeylere göre de beden kendisini ayarlamak

¹³⁶ Diego Tatian, *Spinoza. Dünya Sevgisi*, Çev. Hüseyin Turşucu, Sevin Aksoy Hancı, Ankara 2009, s.51

zorundadır. Böylece zihin bedeninin varolma gücünü artıracak şeyleri hayal ettikçe, beden de bu etkileri alabilecek duruma zorunlu olarak kendini getirecektir.¹³⁷ Bu şekilde zihin ve beden karşılıklı olarak aynı düzlemde hareket etmektedir ve beden varolduğu sürece zorunlu olarak dışarıdan etkiler alacağından, zihin de bu etkilerin fikirlerine zorunlu olarak sahip olacaktır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi birey varolduğu sürece de varlıkta kalma çabasını zorunlu olarak sürdürecektir:

“İşte, bu varolma kuvveti ya da, kimi pasajlarda Spinoza’nın söylediği şekliyle, “varolma gücü”, bu vis existendi, bir varlığın mahiyetinden ne eksik ne de fazla bir şeydir. Spinoza için, mahiyet genel ya da evrensel bir şey değildir, fakat tekildir. Mahiyet, kadir olduğumuz şeydir. Buna conatus denir ve varolmada direktme ve diğerleri üzerinde, diğerleriyle birlikte, kendi kendimizde etkiler yaratma kapasitesidir. Mahiyet, kesin ve durağan bir şey olmayıp çeşitlidir. Artar ve azalır.”¹³⁸

Birey, varlığını sürdürdüğü sürece *conatusu* da artar ve azalır. Bireyin tüm yaşamını şekillendiren de bu artış ya da azalışlardır ve *conatusu* arttığında, etkileme ve etkilenme kapasitesi de artacağı için edilgin halden etkin hale geçmiş olur. Fakat birey, eylemlerinin nedenlerini bilmediği sürece zorunlu olarak edilgindir. Daha önce belirttiğimiz gibi insan sahip olduğu bilinç sayesinde eylemlerinin sadece sonuçlarını bilebilir, nedenlerini değil. Bilinç, insanın bedeninde meydana gelen değişimlerin farkında olması, bu etkilenişlerin zihninde de etkilerinin anlaşılması anlamına gelir. Ancak bu noktada insan bir özgürlük yanılsamasına düşerek sonuçları nedenmiş gibi algılar ve bu nedenle de kendisini özgür zanneder. Dolayısıyla insan herhangi bir eyleme yönelirken, kendi özünden gelen bir seçimle değil, dışarıdan gelen bir belirlenimle hareket eder. Fakat zihin daima bedeninin varolma gücünü artıracak olan şeylere zorunlu olarak yönelecektir. Öyleyse insan bir şeye yönelirken o şey ile ilgili herhangi bir değer belirlenimi yapmamakta, sadece o şey hakkında bir olumlama ya da yadsıma işlemi yapmaktadır. Bu anlamda şeylerin değeri de, kendilerine göre değil o şeyden etkilenen insana göre, daha doğrusu insanın özüne göre belirlenmektedir.

2. 3. İyi ve Kötünün Conatusun Belirlenimindeki Rolü

Spinoza felsefesinin temel kavramlarından biri olan *conatusun*, tüm varlıkların özünde bulunan bir varlığını sürdürme çabası olduğunu açıkladıktan sonra, insanın da

¹³⁷ B. Spinoza, *Etika*, III. Bölüm, XII. Önerme, s.218

¹³⁸ D. Tatian, *Spinoza. Bir Başlangıç*, s.69

doğadaki her varlık gibi *conatusu* gereğince hareket ederken neleri temele aldığı, yani varolma çabasının bir şeye yönelirken belli başlı kriterleri olup olmadığının da sorgulanması gerekmektedir. Dahası bu çabayı ortaya koyarken, insan bir takım değer yargılarına sahip midir ve iyi ile kötü kavramlarının *conatusun* belirleniminde etkisi var mıdır ya da ne şekilde etkisi vardır gibi soruların cevapları önem arz etmektedir. Öncelikle Spinoza'nın insana bakış açısından bahsedecek olursak, O insana evrende herhangi bir üstünlük tanımamaktadır. Spinoza'ya göre insan da doğanın bir parçası olduğundan ve doğadaki herhangi bir varlıktan bir farkı ya da üstünlüğü olmadığından, o da diğer varlıklarla aynı doğa yasalarına tabidir. "Spinoza'da insan, ontolojik olarak, doğal dünyanın böcekler ve volkanlarla eşit düzeydeki içkin devamıdır. Doğadan *simpliciter** beşeri alana geçerken, arada hiçbir gedik, sıçrama, "alem içinde alem" oluşmaz."¹³⁹ Doğadaki sonsuz nedensellik zinciri, her varlık gibi insanı da içine alır ve onu her an bir takım etkilere maruz bırakarak varoluşunu gerçekleştirmesini sağlar. Böylece varıldığı her an türlü karşılaşmalar ile bireyselliğini ortaya koyan ve kendisinin farkına varan insan, arzularının da farkına varır.

Her varlığın, varlığını sürdürdüğü sürece varlıkta kalmak için çabalayacağı ve zihnin de aynı çabaya katkı sağlayarak varolma çabasını artıracak olan şeyleri zorunlu olarak hayal edeceği önceki bölümde açıklanmıştı. Böylece denilebilir ki, beden ve zihin kendi varlığını sürdürmek için zorunlu olarak çaba göstereceği için, bu çabaya katkı sağlayan şeylere de zorunlu olarak yönelir. Bireyin herhangi bir şeye yöneliminde belirleyici etken, onun *conatusuna* katkı sağlayıp katkı sağlamayacağıdır. Öyleyse Spinoza'nın ifade etmek istediği şey açıktır: Biz bir şeye yöneldiğimizde ya da bir şeyi istediğimizde, o şey iyi olduğu için yapmıyoruz bunu; aksine biz bir şeye yöneldiğimiz, onu istediğimiz için o şeyin iyi olduğunu düşünüyoruz.¹⁴⁰ Yani öncelikli olan şey *conatusumuz* gereği varolma gücümüze katkı sağlayacak olan şeye yönelmemizdir. Yöneldiğimiz şeyin anlamı ya da değeri ise *conatusumuza* olan katkısı oranında, bu yönelimin sonucuna bağlı olarak belirlenir. Bu nedenle herhangi bir şeye yönelmemizin sebebi o şeyin iyi olması değildir, onu istememizin ya da ona yönelmemizin tek sebebi, onu arzulamamızdır ve arzuladığımız şey de bizim için iyi

* Lat. Basit bir şekilde.

¹³⁹ Yirmiyahu Yovel, "Marx'ın Ontolojisi ve Spinoza'nın İçkinlik Felsefesi", Çev. Emine Ayhan, *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, Ankara, 2013, s.283

¹⁴⁰ B. Spinoza, *Etika*, III. Bölüm, IX.Önerme, Not, "Bütün bunlardan da açıkça anlaşıldığına göre, biz bir şey için çabalıyorsak, onu istiyorsak, ona iştah kabartıyorsak, yani onu arzuluyorsak, bunu o şeyin iyi olduğuna hükmettiğimiz için yapmıyoruz; tersine bir şeye çaba harcadığımız, onu istediğimiz, ona iştah kabarttığımız, yani onu arzuladığımız için o şeyin iyi olduğuna hükmediyoruz." s.214-215

olandır. Zihnimizin içeriği fiili olarak varolan bedenimizin fikridir ve bu nedenle de zihnin en önemli çabası fiili olarak varolan bedenimizin varlığını sürdürmeye çabalamaktır. Bu nedenle bilincinde olduğumuz bu çabanın, yani arzularımızın yegâne amacı varlığımızı sürdürmeye devam etmektir. Dolayısıyla insan herhangi bir şeyi istek duyuyorsa, bir şeyi arzuluyorsa, bu şey onun *conatusunu* da artıracak olan şeydir ve bu nedenle de onun için iyidir.

Spinoza *Etika* IV. Bölümün ilk iki önermesinde iyi ve kötünün tanımını vermektedir. Bu tanımlara göre iyi, bize yararı olduğundan emin olduğumuz her şey; kötü ise iyi olan bir şeye ulaşmamızı engelleyen her şeydir.¹⁴¹ Böylece iyi ve kötü Spinoza felsefesinde aşkınsal değerlere sahip olmayıp, kişinin *conatusuna* olan etkisine göre kişiden kişiye değişen, yani göreceli kavramlardır: “Her bir kişinin “iyi” ve “kötü” gibi terimleri kullanımı o kişinin arzuları ve ihtirasları tarafından yönlendirilir ve ahlaksal yargılarımızda ifade edilen fikirlerden hiçbir şey öğrenilemez.”¹⁴² Ahlak sistemi buyruklarla, ödev ve sorumluluklarla işleyen bir sistemdir, bu nedenle her zaman için ifadeleri “-meli”, -“malı” şeklinde karşımıza çıkar. Spinoza’nın etiğinde ise herkes için geçerli olabilecek buyruk ve ödevler söz konusu olamaz ya da etik bize bunu yapmalısın veya bunu yapmamalısın diyemez. Çünkü Spinoza için iyi ve kötünün anlamı değişmez ve aşkın bir yapıyı ifade etmez; aksine iyi ve kötü, varlıklar arasındaki her karşılaşmayla ve karşılaşan varlıkların doğalarına göre sürekli olarak değişmektedir: “İyi ya da kötünün aşkın nitelikleri yoktur; iyi ya da kötü bedenli tekil varoluş içinde belirir. Bu da iyi olanı yararlı olana dönüştürür.”¹⁴³ Böylece yararlı ve zararlı olan şeyler kişiden kişiye göre değişmektedir, çünkü bir şeyin yararı, bu iki şeyin karşılaşması sonucunda birbirlerinin özüne ait oranları bozmasına ya da bu oranları sürdürmesine katkıda bulunup bulunmamasına göre değişmektedir. Spinoza Blyenberg’e 23. Mektubunda, bu konuyla ilgili ilginç bir örnek vermektedir:

“[...] eğer biri darağacında, masasında otururken olduğundan daha rahat yaşadığını görüp de kendini asmamışsa budalalık etmiştir. Ve erdemi gözetmektense suç işleyerek daha yetkin ve daha iyi bir hayat, yani daha yetkin bir öz elde edebileceğini açıkça gören birinin suç işlememesi budalalık olurdu. Çünkü böylesine sapkın bir insan doğası için suç erdem olacaktır.”¹⁴⁴

¹⁴¹ B. Spinoza, “*age.*”, s.315

¹⁴² R. Scruton, “*age.*”, s.106

¹⁴³ R. Ergün - C.B. Akal, “Kimlik Bedenin Hapishanesidir”, *Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler*, İstanbul 2011, s.8

¹⁴⁴ B. Spinoza – Blyenberg, *Kötülük Mektupları*, Çev. Alber Nahum, İstanbul, 2008, s.99

Böylece doğada salt iyi ya da kötü bir şey yoktur. Bir şey bireyin özünü birleşip varlığını sürdürmesine katkı sağlıyorsa iyi; özünü parçalayıp yok olmasına ya da varolma gücünün zayıflamasına neden oluyorsa kötüdür. İnsan sonlu bir varlık olarak doğadaki sonsuz nedensellik zincirinin bir halkası olduğundan, varolduğu sürece başka varlıklardan hem etkilenecek hem de onları etkileyecektir. Varlıklar arasındaki bu karşılaşma zorunlu bir şekilde ve sonsuzca gerçekleşmektedir ve bu karşılaşmalar neticesinde de bazı tekil varlıkların özü benimkiyle uyumsuzken bazılarının uyuşur. İşte yararlı ve zararlı olan ya da iyi ve kötü olan da bu karşılaşmalar sonucunda belirlenir:

“Tabiat, birbirleriyle birleşen veya kendi aralarında ayrışan bir tekil şeyler ırmağıdır. Ne iyi, ne de kötü vardır; bunun yerine, rastlantılar, varlıklar, şeyler, “elverişli” ya da “elverişsiz” koşullar bulunmaktadır. Her bir tabiata göre, iyi şeyler, yani bu tabiatta birleşen ve böylece onun yaşama kudretini yükselten, varolmakta direktme iradesine hizmet eden şeyler bulunur; ve buna karşın, kimi kötü şeyler vardır ki bunlar bahsedilen tabiatın yaşamsallığıyla ve varolma kuvvetiyle çelişip karşısında durur.”¹⁴⁵

Böylece iyi ve kötünün anlamı kişiden kişiye, hatta aynı kişide zamana göre de değişebilmektedir ve bu nedenle de bu kavramlar hep bir şeyle ilişkisi dâhilinde anlam kazanabilmektedir. Dolayısıyla, iyi ve kötü kavramlarının kendi başlarına bir anlamları yoktur. Bu kavramlar doğada kendi başına bulunmazlar, bu nedenle de her zaman bir şeye atfedilmek ya da bir şeye kıyasla belirlenmek zorundadırlar. Fakat belirli bir ilişki altında bir şeye iyi dediğimde, bu artık genel geçer ve değişmez bir kabul olmamaktadır. Bir şey sadece o anda bulunduğu şartlara göre iyi ya da kötüdür, dolayısıyla şu an benim için iyi olan şey, başka bir zaman iyi olmayabilir. “Spinoza, Kötülük kategorisi altında topladığımız her şeyin, zehirlenme, hazımsızlık, hastalık gibi, ilişkileri bozan, birleşimleri çözen olgular olduğunu belirtir ve İyi ya da Kötü yerine yararlı ve zararlıyı geçirmeyi önerir.”¹⁴⁶ Örneğin, ben eğer D vitamini eksikliği yaşıyorsam güneş ışınları benim için yararlıdır, yani iyidir. Çünkü bu ışınlar benim bedenimle birleştiğinde vücudumdaki bir eksikliği tamamlayacak ve bu nedenle de benim varolma çabama katkı sağlamış olacaktır. Benim varolma çabama katkı sağlayan her şey, daha önce ifade ettiğimiz gibi benim için iyidir. Fakat güneş ışınları sadece bu şartlar altında, yani benim bedenimle olumlu bir karşılaşma yarattığı sürece benim için yararlıdır ve dolayısıyla da iyidir. Ancak, güneş ışınlarına uzun süre maruz kalmam sonucunda cildimde hasar meydana geleceğinden, yani benim bütünlüğümü bozucu etki yaratacağından, bu durumda güneş ışınlarının benim için yararlı olduğu

¹⁴⁵ D. Tatian, “age.”, s.65

¹⁴⁶ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes Ve Spinoza*, İstanbul 2012, s.77

söylenemez. Çünkü burada güneş ışınlarıyla bedenim arasında, benim bedenimle uyuşmayan bir karşılaşma gerçekleşmiştir ve benim özümle uyuşmayan her karşılaşma benim için zararlıdır, yani kötüdür. “Dolayısıyla iyi ya da kötü denilen şey, karşılaşmaların ve /veya karşılaşan modusların doğalarına göre değişkenlik gösterir.”¹⁴⁷ Yani bir şey aynı zamanda hem iyi hem de kötü olabilir ve hiçbir şey salt olarak iyi ya da kötü değildir. Böylece iyi ve kötü kavramları insanın karşılaştığı diğer varlıklarla özünün uyuşup uyuşmamasına göre sürekli olarak değişmektedir. Hiçbir varlık kendi başına iyi ya da kötü değildir, hep bir şeyle ilişkisi içinde ya da bir şeye kıyasla bir anlam kazanır:

“Doğada yürürken yolunuza çıkan bir mantar, kendi içinde ne iyi ne de kötüdür. Ama onu yedikten yarım saat sonra zehirlendiğinizi fark ederseniz, mantarın bu yaptığını kişisel bir düşmanlık olarak algılamazsınız. Mantar sizi zehirlemeyi seçmemiştir. Kötü olan mantar değil, bu karşılaşmanın sizdeki etkisidir.”¹⁴⁸

İyi ve kötünün anlamı hep bir şeylere bağlı olduğundan ve doğada bulunan her varlık sürekli ve zorunlu olarak karşılaşmalar yaşamakta olduklarından, bu anlamlar da sürekli olarak değişmektedir. Ve böylece insan, özü gereği her durumda kendisi için yararlı olanı bulacak, kendisi için yararlı olmayandan ise kaçacaktır. Çünkü kendi varlığını sürdürmesine katkı sağlayan, yani yararlı olan şeyleri arzulamak insanın özüdür, doğasının zorunluluğu gereğidir.

Bedenin başka bedenlerden etkilenmesi sonucunda *conatus*unda bir takım değişimlerin, yani artış-azalış, engellenme-desteklenme, güçlenme-zayıflama meydana geldiğini ve aynı anda bedendeki etkilenişlere bağlı olarak zihinde de değişimler yaşandığı daha önce ifade edildi. İşte Spinoza, bedenin bu çeşitli hallerini ve bu hallerin zihnimize oluşan fikrini duygu¹⁴⁹ olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla *conatus*un artması sonucunda zihin de daha yetkin hale geçecektir ki bu hale sevinç; *conatus*un azalması sonucunda daha az yekin hale geçecektir ki bu hale de keder demektedir Spinoza.¹⁵⁰ Bu durumda iyi ve kötünün tanımları tekrar hatırlatılacak olursa; bizim için yararlı olduğuna inandığımız şey iyi; bizim için iyi olana erişmemizi engelleyen şey ise kötüdür. Böylece iyi dediğimiz şey *conatus*umuzu artıran, yani bizde sevinç duygusu yaratan şey; kötü dediğimiz şey ise *conatus*umu engelleyen, yani bizde

¹⁴⁷ M. Fatih Elmas, “age.”, s.150

¹⁴⁸ Çetin Balanuye, *Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?* İstanbul, 2016, s.75

¹⁴⁹ B. Spinoza, *Etika*, III. Bölüm, III. Tanım: “Duygu derken, bedenin etki gücünü çoğaltan ya da azaltan, bu güce yardımcı olan ya da onu engelleyen bedenin değişik hallerini ve aynı zamanda bu haller hakkındaki fikirleri kastediyorum.” s.198

¹⁵⁰ B. Spinoza, “age.”, s.216

keder duygusu yaratan şeydir. Böylece: “İyi ya da kötü hakkındaki bilgimiz bilincinde olduğumuz sevinç ya da keder duygusundan başka bir şey değildir.”¹⁵¹ Bu nedenle iyi ya da kötünün belirlenimi, bireyde yarattığı duyguya göre belirlenmektedir. Tanımında da ifade edildiği gibi duygu, dışarıdan bedene gelen etkileşimler sonucu ruhun edindiği hallerdir. Dolayısıyla dışarıdan gelen etkilere maruz kaldığımız sürece zorunlu olarak edilginizdir, çünkü bu etkiler bizim doğamızdan kaynaklanıyor olsalar da dış bir nedeni gerektirir ve biz bu dış nedenlerin her zaman açık ve seçik bilgisine sahip olamayız. Bu nedenle Spinoza *Etika* III. Bölümün sonunda yapmış olduğu bir başka duygu tanımında duyguyu, bulanık bir fikirden kaynaklanan ruhun bir edilginliği olarak ifade eder.¹⁵² Bulanık fikirden kaynaklandığı için de, insan kendi bedeninde gerçekleşen etkinin nedeninin bilgisine sahip olamaz, sadece bu etki sonucunda *conatus*unda meydana gelen artma ya da azalmanın farkına varır, dolayısıyla bir duyguya ve bu duygunun fikrine sahip olur. Bu nedenle, insan edilgin haller sonucunda kendi bedenine ait bir fikre, yani bir duygu haline sahip olduğundan bu haller sonucunda meydana gelen duyguların da kötü olduğu söylenemez. Çünkü ruhumuzun bir edilginliği sonucu, yani dış etkilere maruz kalmamız sonucu meydana gelen sevinç duyguları da vardır.

“Spinoza, dış etkenlerin neden olduğu olgusal etkilerin deneyimlerine, tanımı gereği zararlı ya da acı verici olmayan, nötr bir anlamdaki bedensel duygulanımlar (*affectiones*) adını verir. Bütün diğer şeyler (kayalar, bitkiler, hayvanlar) benzer bir biçimde etkilenir. Bu etkiler, *conatus*'un uğruna çabaladığı, kendi varoluşunda sürme arayışı açısından sonuçlar doğurur. Bu sonuç olumlu, nötr ya da olumsuz olabilir, yani bu sürme arayışı güçlenir, aynı kalır ya da engellenir.”¹⁵³

Böylece edilgin olduğumuz her durumun, keder duygusuyla sonuçlanacağı söylenemez. Duygu, tanımı gereği edilgin bir hali ifade etmekte olduğundan, bu tanım dışarıdan bedenime gelen etkilerin bedenimde yarattığı halleri ortaya koymaktadır ve bu haller de iyi ya da kötü olabilir. Dolayısıyla tekrar ifade edecek olursak; iyi ve kötünün anlamı, bir şeyin bizim *conatus*umuza yaptığı etkilerin sonucuna göre ortaya çıkan yarar ya da zarara göre belirlenir. Dışarıdan gelen etkiler, doğa yasalarının sonucu olarak sonsuzca gerçekleşmekte olan ve insanın zorunlu olarak maruz kaldığı etkilerdir. Bu nedenle ruhun edilginliği sonucu meydana gelmelerine rağmen, bizim doğamızla uyuşan bir karşılaşmaya neden olmuş ve *conatus*umuzu artırmaya yardımcı

¹⁵¹ B. Spinoza, “*age.*”, s.324

¹⁵² B. Spinoza, “*age.*”, s.306

¹⁵³ Miriam Van Reijen, “Spinoza'nın Psikoloji Felsefesi: Ruh Hazır, Ten Güçlü Olmasa”, Çev. Sinem Özer, *Spinoza Günleri 2*, Drl. Reyda Ergün, Cemal Baki Akal, İstanbul 2011, s.39-40

olmuşsa, bu edilgin halin kötü olduğu söylenemez. İnsan dışarıdan gelen etkilere zorunlu olarak maruz kaldığından edilgin haller yaşaması da kaçınılmazdır, ancak bazı edilgin haller sevinç duygusuna da neden olabildiğinden bunlar iyi olarak nitelendirilirler. Öyleyse bu noktada şu soru sorulabilir: İnsan bir yandan bu zorunlu nedensellik zinciri içerisinde dışsal etkileri zorunlu olarak yaşarken, kendi özü olan *conatusu* gereğince zorunlu olarak varolma çabasını nasıl sürdürür? Bu sorunun cevabını verileceği ve insanın böyle bir evrende varolabilmek için nasıl yaşaması gerektiğinin açıklanacağı kısım, çalışmamızın ilerleyen bölümleridir. Bu nedenle bu bölümde sadece insanın içinde bulunduğu evrenin yapısını ve insanın kendi doğasını belirtmekle yetinmiştir.

Özetlemek gerekirse, varlığımızı koruma çabamız sonlu varlıkların bulunduğu nedensellik zinciri içerisinde hem etkin hem de edilgin haller yaşayabilmektedir: “Conatus kendi varoluşunda sürme dürtüsüdür ama “sevince” tabiatı gereği bağlı değildir. Conatus monisttir, sadece kendini sakınma amacı güder, bununla birlikte temel sevinç ya da üzüntü duygularını yaratacak şekilde başarılı ya da başarısız olabilir.”¹⁵⁴ Bu başarılı ya da başarısız olma durumu ise eylemlerinin birebir nedeni olma, yani etkin olma; ya da eylemlerinin kısmi nedeni olma, yani edilgin olma durumuna bağlıdır. Böylece insan kendi duyguları ve eylemlerinin nedenleri hakkında ne kadar çok bilgi sahibi olursa o derece etkin olur ve kendisi için olumlu karşılaşmalar yaratabilecek duruma gelir. Etkin olduğumuz tüm eylemlerimizde, bedenimizde gerçekleşen etkinin bulanık fikirlerine değil de birebir fikirlerine sahip olduğumuz için bu karşılaşmalar varolma gücümüzü de artıracaktır. Böylece “etkin hallerimiz, yani insanın kendi gücü ve aklı dâhilindeki arzular her zaman iyidir. Diğerleriye iyi de olabilir, kötü de.”¹⁵⁵ İnsanın kendi aklı ve gücünden kaynaklanan bir eylemin kötü olması söz konusu olamaz, çünkü insanın kendi varlığını ortadan kaldıracak ya da ona zarar verebilecek herhangi bir neden onun içinde olamaz. İnsanın kendisi için zararlı olabilecek her ne varsa, bu dışarıdan gelmek zorundadır. Ancak bu durum, dışarıdan gelen her şeyin kötü olacağı anlamına gelmez, kötü her şeyin dış kaynaklı olmak zorunda olduğunu ifade eder. İnsan *conatusunu* artıracak olan şeylere zorunlu olarak yönelir ve *conatusu* arttıkça da etkilenme kapasitesi artar. Bunun sonucunda da hem kendi bedenini hem de diğer bedenleri daha iyi tanır ve

¹⁵⁴ Miriam Van Reijen, “agm.” s.42

¹⁵⁵ B. Spinoza, “age.”, s.405

kendisi için faydalı karşılaşmalar yaratmaya da daha elverişli hale gelir Böylece etkin nedeni olduğumuz her şey iyi olmakla birlikte edilgin nedeni olduğumuz her şey değişmez olarak iyi ya da kötü değildir; sevinç duygusuna neden olduğunda iyi, keder duygusuna neden olduğunda kötüdür.

İnsanın yaşamı boyunca hem etkin hem de edilgin haller yaşaması kaçınılmazdır, çünkü insan sonlu ve sınırlı özüyle doğa yasalarına tâbidir ve her varlıktan daha güçlüsü mutlaka vardır. Ayrıca insanın edilgin haller yaşamayıp sadece etkin oluşu, ondan daha güçlü bir varlığın da olamayacağı anlamına geldiğinden bu saçmadır. Çünkü *conatus* bir yandan varolmayı, varlığını sürdürmeyi ifade ettiği gibi diğer yandan da çözülp dağılmayı, yok olmayı ifade eder. İnsanın varolma çabası o varolduğu sürece devam etmek zorunda olmakla birlikte, bu çabanın sergileniş şekli, insana etkileri sürekli olarak ve karşılaştığı varlıkların doğasıyla ilgili olarak değişmektedir. Bu değişmelere paralel olarak iyi ve kötünün anlamı da sürekli olarak hem kişiden kişiye, hem de aynı kişide bir andan başka bir ana göre değişmektedir. Yani iyi ve kötünün anlamı, insanın dışarıdan gelen etkilenişler tarafından edildiği haller olan duygulara bağlı olarak değişir. Dolayısıyla Spinoza'da bu karşılaşmalar ve insanın yapıp etmeleri dışında kendi başına bir şey olarak iyi ve kötü yoktur. Herkes iyiyi ve kötüyü kendi deneyimleri sonucu ortaya çıkartır, fakat insanın kendi özünü koruyabilmesi ve kötü karşılaşmalardan olabildiğince sakınabilmesi için edildiği duyguların nedenlerini bilmesi, yani birebir fikirlere sahip olması gerekir. İnsan ancak bu şekilde, duygularının temelindeki nedenleri bilerek etkin hale gelebilir ve kendisi için yararlı karşılaşmalar yaratabilir. İnsan kendisi ve doğa hakkında daha fazla bilgiye sahip oldukça -ki bu da ancak daha fazla varlıkla karşılaşması sonucu etkilenme kapasitesini artırmasıyla mümkündür- bu karşılaşmalar sonucu edildiği duygularının nedenlerini de daha iyi bilir hale gelir:

“Ayrıca zihin ne kadar çok şey bilirse, gerek kendi güçlerini gerekse Doğanın düzenini o kadar iyi anlar. Kendi güçlerini daha iyi anladıkça da, kendini daha rahat yönlendirebilir ve kendine kılavuzluk edecek kurallar koyabilir. Doğanın düzenini daha iyi anladıkça da, kendini boş işlerden daha rahat alıkoyabilir.”¹⁵⁶

Böylece insanın kendisi adına yararlı karşılaşmalar yaratabilmesi için duygularının nedenini ve kökenini iyi bilmesi; dışarıdan gelen zararlı karşılaşmalardan korunabilmesi içinse hem duygularını, hem de doğanın bir bütün olarak işleyişini iyi bilmesi gerekmektedir. İnsan sonlu bir varlık olarak, yani Tanrı haricinde varolan her

¹⁵⁶ B. Spinoza, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, s.52

şey gibi, doğa yasalarına tâbidir. Fakat o, aklı sayesinde sadece varlıklarla etkileşim içerisine girmekle kalmaz, bu etkileşimlerin fikirlerine de sahip olur, yani duygulara. İnsanı diğer varlıklardan ayıran şey bu bilinçtir, böylece insan yaşadığı etkileşimlerden bir sonuca varabilir ve kendi aklı sayesinde kendi yaşamını yönlendirebilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DUYGULARIN* KAYNAĞI VE DOĞASI

3. 1. Temel Duygular: Arzu, Sevinç ve Keder

İnsanın sonlu bir varlık olması neticesinde evrendeki diğer varlıklar gibi her an dış etkilere maruz kalmakta olduğu önceki bölümde ifade edilmiştir. Ancak insan, sahip olduğu akıl sayesinde bu dış etkilerin farkına varır ve yalnızca bu etkileri almakla kalmaz, bu etkilerin fikirlerine de sahip olabilir. İnsanın doğa yasalarına tâbi olmak açısından diğer varlıklardan hiçbir farkı yoktur, fakat insan bu etkilenişleri kendisine yararlı olacak şekilde değiştirip dönüştürebilecek bir yetiye de sahip olması noktasında diğer varlıklardan ayrılır. Böylece *conatus* tüm varlıkların özü olmakla birlikte, arzu sadece insanla ilişkilendirilmiştir. Arzu, bilincine varılmış olan *conatus*dur ve her zaman için bir şeye yönelik olarak varolmaktadır. Bu nedenle de arzu, her zaman bir şeyin arzusu olduğundan, bu şeyle ilgili kendi içimizde bir bilgiyi de gerektirmektedir, bu da iyi ve kötünün bilgisidir: “Herkes, kendi doğasının yasalarına göre, iyi ya da kötü olduğuna hükmettiği şeye zorunlu olarak iştah duyar ya da ondan kaçınır.”¹⁵⁷ Bir şeye yönelmeden önce, o şeyin iyi ya da kötü olduğuna dair bir hükümde bulunuruz. Bu hükmü verenin de olumlama ya da yadsıma anlamı taşıyan bir irade olduğunu Spinoza *Kısa İnceleme* kitabında ifade etmektedir. Buradaki irade, bir karar verme anlamı taşımaktadır. Böylece insan sahip olduğu bilinç sayesinde iyi ve kötünün bilgisine sahip olabilir ve yönelimlerini de bu bilgiye göre yapabilir.

İnsan doğası gereği kendisi için iyi olana yönelir, kötü olandan ise kaçır. İnsan için iyi olan şey ise *conatus*unu artıran, yani kişide sevinç duygusu yaratan şey; kötü olan ise *conatus*unu azaltan, yani keder duygusu yaratan şeydir. İnsanın herhangi bir şeye yönelmesinin ya da ondan kaçmasının nedeni, ona sevinç ya da keder veriyor olmasıdır böylece. Bu da arzunun, insanda yarattığı duyguya göre belirleniyor olması anlamına gelmektedir. Arzu edilen şey her zaman için benim doğam itibariyle bana

* *Etika*'nın Türkçe çevirilerinde sıkça karşılaşılan bir problem, duygu ve duygulanış kelimelerinin tek bir anlama gelecek şekilde *affectus*'un karşılığı olarak çevrilmesidir. Fakat Spinoza duygu kavramını *affectus* kelimesiyle, duygulanış kavramını ise *affection* kelimesi ile karşılamaktadır. Duygu ve duygulanış arasındaki ayrıma detaylı olarak bu bölümün 3. Başlığında değinilecektir. Ayrıca bkz. G. Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, Çev. Ulus Baker, Ankara, 2000, s.16

¹⁵⁷ B. Spinoza, “*age.*”, s.337

yararlı olan şeydir. İnsan, doğası gereği zorunlu olarak kendisi için iyi olan şeyi ister demekle, insan sevinç duygusu yaratan şeyleri zorunlu olarak arzular demek aynıdır. Duygu, ruhun bir edilginliği olmakla birlikte, *conatusun* fiili hale gelmesi, yani belli bir şeyin arzusu olarak belirlenmesi sonucu ortaya çıkan, bedeninin halleridir. Dış etkiler sayesinde fiili hale gelen *conatus*, yani belli bir şeye yönelmiş olarak arzu, bilincine varılmış olan varolma çabasıdır. Bu çabanın bilincine varılmasını sağlayan şey de, bedendeki değişimlerin, yani *conatustaki* artma-azalma, engellenme-desteklenme durumlarının farkına varılmasıdır: “Arzunun türsel tanımı, iştahın kendinin bilincine varmasını sağlayan mekanizmaları ortaya koyar: *Öznellik*, bir duygu hali fikri dolayısıyla *conatus*’un bir belirleniminin sonucudur.”¹⁵⁸ *Conatusun* belirlenimi ise bir beden başka bir bedenle karşılaşması sonucu, yani bireyselleşme ile gerçekleşmektedir. Diğer bedenlerle her karşılaşmada, insan diğer bedenle birlikte kendi bedenini de tanıdığından, hatta diğer bedeninin doğasından çok kendi bedeninin doğası hakkında bilgi sahibi olduğundan, bu karşılaşmalar ile bir öznellik ortaya çıkmaktadır. İnsanın kendisi hakkında bilgiye sahip olmasının ve kendi doğasını tanımasının tek aracı diğer bedenlerle karşılaşması, yani fiili özü olan *conatusunun* bir şeye yönelik olarak varolmasıdır. Arzu, her zaman bir şeye yönelik olarak varolduğundan ve bu yönelim de öncelikle o şeyin iyi veya kötü olduğuna dair bir karar verme işlemi olduğundan, arzu mekanizması öznel bir yapıyı ifade etmektedir. Çünkü arzulanan şey tamamen bireyin kendi doğasına göre iyi ya da kötü olması bakımından iştah duyduğu bir şeydir. Varolma çabasının somut bir ifadesi, yani *conatusun* fiili özünün ortaya çıkması olan arzu, bu anlamda bir öznellik de ortaya koymaktadır.

Varolma çabasının belli bir şeye yönelik olarak belirlenmesi sonucunda ise bir duygu hali ortaya çıkmaktadır. Çünkü *conatusun* belirlenimi sonucunda, yani bir beden başka bir bedenle karşılaşması sonucunda bu iki beden hareket ve dinginlik oranlarının birbirlerine uyup uymamasına göre *conatusta* bir artış ya da azalış meydana gelmektedir. Duygu da bu artış ya da azalışa sebep olan, bedeninin değişik halleri ve bu hallerin fikirleridir.¹⁵⁹ Bu anlamda, arzu da bu artış ya da azalışa bağlı olarak, yani *conatusta* meydana gelen değişimin farkına varılmasıyla ortaya çıktığından, bir

¹⁵⁸ H. Rızk, “age.”, s.243

¹⁵⁹ B. Spinoza, *Etika*, III. Bölüm, III. Tanım: “Duygu derken, bedeninin etki gücünü çoğaltan ya da azaltan, bu güce yardımcı olan ya da onu engelleyen bedeninin değişik hallerini ve aynı zamanda bu haller hakkındaki fikirleri kastediyorum.” s.198

duygudur. Spinoza arzunun da temel bir duygu olduğunu söyler ancak arzu, sevinç ya da keder gibi *conatusumuzun* artması ya da azalmasıyla ilgili bir bilgi vermez ya da *conatusun* ne şekilde etkilendiğini açıklamaz. Arzu, sadece varolma çabasının bilincine varılmasından dolayı bir fikre sebep olması bakımından bir duygudur.

Spinoza, tüm duyguların bir fikir olmadan ortaya çıkamayacağını söyler. Arzu duygusunun ortaya çıkabilmesi için arzu duyulacak bir şeyin fikrine sahip olunması gerekir öncelikle.¹⁶⁰ Herhangi bir şeye arzu duyulabilmesi için, öncelikle onun fikrine sahip olunması gerekir. Bir şeyin fikrine sahip olabilmek için de, o şeyle karşılaşma yaşanması gerekmektedir. İnsanın hem kendi bedenini hem de diğer bedenleri tanıyabilmesinin tek yolu onlarla karşılaşmalar yaşamasıdır. Spinoza’ da zihin ve beden aynı düzende işlediğinden, bedende etkisi hissedilen bir şeyin, aynı anda fikrine de sahip olunur. Spinoza’nın duyguyu, ruhun bir edilgenliği olarak tanımlamasından yola çıkarak tüm duyguların dış etkiler nedeniyle, yani bedenin karşılaşmaları nedeniyle gerçekleştiğini söylenir. Bu nedenle de “Türlü sayıdaki sevinç, keder ve arzu ve bunların bileşiminden doğan, örneğin tereddüt gibi duygular ya da bunlardan türeyen, örneğin sevgi, nefret, umut, korku ve benzeri duygular bize etki eden türlü sayıdaki nesneye göre belirlenir.”¹⁶¹ Böylece tüm duygular, düşünme sıfatının altında yer alan tavırlar olduklarından, bu duygulara karşılık gelen ve yer kaplama sıfatı altında anlaşılan nesnelere karşılık gelmek zorundadırlar. Duygu, karşılaşma yaşayan iki bedenin özündeki oranların birbirlerine olan etkilerine göre belirlendiğinden ve karşılaşılan her nesnenin doğası kendine özgü olduğundan; karşılaşılan ne kadar çok nesne varsa o kadar çok duyguya sahip olunmaktadır. Duygu, tanımı gereği bedenin edilgin bir halini ifade ettiğinden, her duygu hem bizim bedenimizin doğasını hem de bizde bu duyguyu yaratan bedenin doğasını gerektirmektedir. Bu sebeple her duygu, belli bir nesnenin doğasını gerektiren bir tarzda ortaya çıktığından, doğada ne kadar çok nesne varsa, o kadar çok duygu olmak zorundadır. Bununla birlikte, insanın özü olan arzusu da, onun fiili özü olduğundan, yaşadığı çeşitli duygulara bağlı olarak sürekli olarak değişmektedir. İnsan sevinç, keder ve bunlardan doğan çeşitli duyguları yaşarken, kendi özü olan arzusu da devamlı olarak değişir. Böylece karşılaşma yaşanılan ne kadar çok nesne varsa ve bu nesnelere bağlı olarak ne kadar çok duygu yaşanıyorsa, bu duygular kadar da arzu söz konusudur.¹⁶² Tüm bu açıklamalardan sonra

¹⁶⁰ B. Spinoza, “age.”, s.108

¹⁶¹ B. Spinoza, “age.”, s.275

¹⁶² B. Spinoza, “age.”, s.276-277

arzunun, dahası tüm duyguların öznel bir şekilde ortaya çıktığı da tekrar hatırlatılmalıdır.

Spinoza, varolma çabasının bir arzuya dönüşerek, yani herhangi bir şeye yönelerek belirlenmesi sonucunda, eyleme gücünde bir artış ya da azalış meydana geleceğini söyler. Eyleme gücünde bir değişiklik meydana gelebilmesi için *conatusun* fiili hale gelmesi, yani karşılaşmalar yaşaması gerekir. Duygular da bu karşılaşmalar sonucunda ruhun edindiği hallerdir ve bir karşılaşma olmaları nedeniyle de daha önce belirttiğimiz gibi edilgin olan hallerdir. Bu durumda varolma çabamızın artmasına neden olan bir karşılaşma yaşadığımızda sevinç, varolma çabamızın azalmasına neden olan bir karşılaşma yaşadığımızda ise keder duygusuyla etkileniriz. Zihnin ya da bedeninin varolma çabası, insan açısından tek bir çabaya tekâbül ettiğinden ve daha önce pek çok kez vurguladığımız gibi, zihin ve beden aynı düzende işlediğinden, karşılaşmaların bedende yarattığı etki zihinde de aynıdır. Dolayısıyla bedeninin varolma çabasını artıran ya da azaltan şey, zihnin de varolma çabasını artırır ya da azaltır.¹⁶³ Aynı andan hem zihinle hem de bedenle ilgili olan varolma çabası ise iştah ya da arzu olarak adlandırıldığından, sevinç ve kederin de bir arzu olduğunu söyler Spinoza.¹⁶⁴ Böylece dış bir nedenin etkisiyle artıp azalmaları bakımından, sevinç ve keder de bir arzu olarak belirlenmektedirler.

Tüm sonlu varlıklar gibi insan için de dış bir nedenin etkisine maruz kalmak zorunlu olduğundan, insanın bu varolma çabası da her an zorunlu olarak değişmektedir. Duygular da varolma çabasının değişiminin bir sonucu değil, bu değişimin kendisidir aslında: “ [...] Spinoza’da *affectus*¹⁶⁵ varolma kuvvetinin, sürekli varyasyonudur [...]”¹⁶⁶ Böylece insanın varolma çabasında meydana gelen değişimler, artma ya da azalmalar olarak ortaya çıkarlar ve bu artma ve azalmalara karşılık gelen sevinç ve keder duyguları da, bu değişimin iki ucu olarak belirmektedir. Spinoza’nın *Etika* III. Bölümde bahsettiği sevgi, nefret, kıskançlık, kibir, özlem, vesaire tüm duygular da temelde bu iki duygudan kaynaklanmaktadır:

¹⁶³ B. Spinoza, “*age.*”, s.215

¹⁶⁴ B. Spinoza, “*age.*”, s.279

¹⁶⁵ Çevirmenler, “duygulanımdan” <*affectio*> farkını iyice belli etmek (ve aynı zamanda benzerliği korumak) için, *affectus*’u “duygu” olarak karşılamanın gerekliliği üzerinde gün geçtikçe daha çok uzlaşmaktadır. “duygu” terimi “duygusal” yaşama referansla anlaşılır: gerçekten de genellikle “tutku” ya da “his” olarak adlandırılanı belirtir: Sevgi, nefret vs. bkz. Charles Ramond, *Spinoza Sözlüğü*, Çev. Bilgesu Şişman, İstanbul 2014, s.28

¹⁶⁶ G. Deleuze, “*age.*”, s.16

“Neşe ve keder, Spinoza’da temel tutkular işlevindedir. Neşe, varolma kuvvetimizin azdan çok doğru bir geçiş gerçekleştirmesi, yani varolma kuvvetimizin yükselmesi neticesinde neşet eden tutkuyken, varolma kuvvetimizi engelleyen, bu kuvveti azaltan ve bitiren tutku kederdir.”¹⁶⁷

Böylece sevinç ve kederden kaynaklanan tüm duygular da, bir artma ya da azalma ekseninde varolma gücümüzdeki bir değişime işaret ederler. Bu anlamda duygu, ruhun bir edilginliğidir, yani dış etkiler tarafından belirlenen ve tamamen tesadüflere bağlı olarak gerçekleşen bedenler arası bir karşılaşmadır. Ancak Spinoza’nın işaret ettiği, edilgin olmayan duygular da vardır. Bu duygular insanın eyleme gücünü kendi eline alması sonucunda kendisinin yaratmış olduğu etkin duygular olup, bunlarla ilgili detaylı inceleme bir sonraki bölümde yapılacaktır. Bu nedenle, şimdilik insanın sadece edilgin duygulara mahkûm olmadığı, fakat insanın etkin olduğu başka tür duyguların da mümkün olduğu belirtilmiştir.

Özetlemek gerekirse, *conatus* meydana gelen bir değişim ile birlikte eğer varolma çabasında bir artış meydana gelirse sevinç; azalma meydana gelirse keder duygusu yaşanmaktadır. Böylece Spinoza’ya göre, bireyin varolma çabasında en temel duygular arzu, sevinç ve kederdir. Fakat her birey farklı nesnelere farklı şekillerde etkileneceği için, sevinç ve kederin ortaya çıkışı da her bireyde farklı olacaktır. Örneğin herhangi bir kişide sevinç duygusuna neden olan bir şey, başka bir kişide keder duygusuna neden olabilmektedir. Duyguların ortaya çıkışı kişiden kişiye göre değişebileceği gibi, aynı kişide zamana göre de değişebilir. Mesela şu an benim için sevinç duygusuna neden olan bir şey, başka bir zaman bende keder de yaratabilir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, tüm duygular öznel ve ne kadar farklı nesne, cisim ya da beden varsa o oranda da farklı duygu olması söz konusudur. Spinoza örneğin, bir ayyaş ile bir filozofun mutluluğunun aynı olmadığını söyler. İkisi de kendi doğalarına göre mutluluğu yaşarlar, fakat ayyaşın mutluluğu kendi özünü ilişkili olarak farklı bir karşılaşmayla; filozofun mutluluğu da yine kendi doğasına özgü bir karşılaşmayla gerçekleşir. Yani filozofu mutlu eden bir karşılaşma, ayyaş için aynı duyguya neden olmayabilir, keza ayyaş için de aynısı geçerlidir.¹⁶⁸

¹⁶⁷ D. Tatian, *Spinoza. Bir Başlangıç*, s.69

¹⁶⁸ B. Spinoza, “*age.*”, s.280

3. 1. 1. Sevgi ve Nefretin Conatus İle İlişkisi

Spinoza sevgi ve nefretin ise, bu iki temel duygudan çıkan ve bu duygularla doğrudan ilişkili olan iki duygu olduğunu belirtir. Sevgi ve nefretin tanımını ise *Etika* III. Bölüm XIII. Önermenin Notunda şöyle ifade eder: “Buna göre sevgi, dış bir nedenin fikriyle beraber giden bir sevinçten başka bir şey değildir; nefret ise dış bir nedenin fikriyle beraber giden bir kederden başka bir şey değildir.”¹⁶⁹ Sevinç ve keder kaynağını dışarıdan alan duygular olduklarından, sevgi ve nefret de kaynağını dışarıdan alır, dahası bütün duygular, ruhun bir edilginliği oldukları sürece kaynağını dışarıdan alırlar. İnsan bu dış etkiler sonucunda varolma gücü arttığında sevinç duyuyorsa, varolma gücümü artıran şeye karşı da zorunlu olarak sevgi besler. Çünkü daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi, zihin varolma gücünü artıracak olan şeyleri zorunlu olarak hayal eder ve bu tür şeylere zorunlu olarak arzu duyar. İnsan varolma çabasını destekleyecek olan şeyleri, yani iyi olduğunu düşündüğü şeyleri zorunlu olarak arzular ve bu arzu onun özüdür. Böylece sevgi, sevinç duygusundan doğan ve bu nedenle de varolma çabasına katkı sağlayan bir duygudur. Böylece sevinç ve keder gibi, sevgi ve nefret de daima dış bir nedeni gerektirirler. Sevgi sevince, nefret de kedere sıkı sıkıya bağlıdır bu anlamda. İnsan, doğası gereği varolma çabasını artıran, yani onu sevinç duygusuyla etkileyen şeylere zorunlu olarak arzu duyar ve dolayısıyla onu sevinç duygusuyla etkilemiş olan bir şeye de zorunlu olarak sevgi duyar. Bu sevinç duygusu sürdükçe, insanın o şeye ait sevgisi de aynı oranda devam eder. Dış bir nedenin etkisiyle sevinç duyan bir insanın tek arzusu, bu duygusunu olabildiğince sürdürmektir, bu nedenle de onda sevinç duygusu yaratan şeye olan sevgisi daha da güçlenecektir. Aynı şekilde dış bir nedenin etkisiyle kederlenmiş olan bir insan, bu kederinden kurtulmak için daha fazla çaba harcayacaktır. Dolayısıyla keder duygusundan doğan nefreti arttıkça, bu keder duygusundan kurtulmak için harcadığı çaba da artacağından, kederden kurtulma arzusu da o oranda artacaktır. Dolayısıyla sevgi ve nefretin kaynağı sevinç ve keder olduğundan, aynı şekilde sevgi ve nefretin artmasıyla da bu duyguları korumak için duyulan arzu da artacaktır.¹⁷⁰ Sevinç ve keder, sevgi ve nefreti beslediği gibi, sevgi ve nefret de sevinç ve keder duygularının artmasına neden olurlar.

Sevgi ve nefretin tanımından da anlaşılacağı üzere bu iki duygu, sevinç ve kederden doğmaları sebebiyle birbirilerine sıkı sıkıya bağlı olup, karşılıklı olarak

¹⁶⁹ B. Spinoza, “*age.*”, s.220

¹⁷⁰ B. Spinoza, “*age.*”, s.248-249

birbirlerinin artış ya da azalışını da her zaman için desteklemektedirler: “Sevdiği nesnenin sevinç ya da keder duyduğunu hayal eden insanın kendisi de sevinç ya da keder duyar ve bu iki duygu sevdiği nesnede çoğalıp azaldıkça aynı oranda kendisinde de çoğalır ya da azalır.”¹⁷¹ İnsan zorunlu olarak kendisinde sevinç duygusu yaratan şeylere karşı sevgi duyacağından, sevilen nesne varolma çabasının artmasına neden olan bir şeydir. Dolayısıyla sevilen şeyin varlığını sürdürmesi ve sevinç duygusu yaşaması, insanın varolma çabasının artmasına da katkı sağlar. Aynı şekilde sevilen şeyin keder duygusu yaşaması, varolma çabasının azalmasına neden olacağından insanda keder duygusuna neden olur.

Özetlemek gerekirse, sevgi daima sevinçten kaynaklandığından ve bu sebeple de varolma çabasının artmasına katkı sağlayan bir duygu olduğundan, insan açısından her zaman iyidir. İnsan varlığını sürdürme çabasını artırmak için nasıl çaba gösteriyorsa, aynı şekilde bu çabaya katkı sağlayan şeylere ulaşmak için de her zaman zorunlu olarak çaba gösterir. Spinoza *Kısa İnceleme*'nin *Sevgi Üstüne* olan V. Bölümünde bu durumu şöyle ifade eder: “Ama sevgi aynı zamanda öyledir ki, [...] kendimizi hiçbir zaman ondan kurtarmaya çabalamayız. Bunun iki nedeni vardır: (1) çünkü bu imkânsızdır; (2) çünkü ondan kurtulmamamız zorunludur.”¹⁷² İnsan özü gereği daima kendi varlığını sürdürmeye çabalayacağından, bu çabaya katkı sağlayan, kendisi için iyi ve yararlı olan şeyleri de zorunlu olarak isteyecektir. Böylece sevgi, varolma çabamızın artmasına katkı sağlayan ve sevinç duygusundan kaynaklanan yararlı bir duygu olduğundan, ondan kaçabilmemiz de mümkün değildir.

İnsanın özü olan *conatusu* uyarınca, zorunlu olarak sevdiği şeylere yöneldiğini ve bu durumun da insan doğası göz önüne alındığında bir zorunluluk olduğunu ifade ettik. Bu anlamda, insanın sevgisinin yönelebileceği şeyler de belirlidir. Spinoza sevgimizi yönelttiğimiz şeylerin mahiyeti hakkında bir ayırım yapar ve sevgimizin yöneldiği şeyleri üç sınıfa ayırır. Sevgimizin nesnesi olan ilk şey tekil şeylerdir. Tekil şeyleri sevgimizin yöneldiği nesne olarak ele aldığımızda bize katkı sağlayıp sağlamayacakları belirsizdir, çünkü tekil şeyler özleri gereği zayıf olduklarından bize yarardan çok zarar verirler. Ayrıca tekil şeyler tamamen tesadüflere bağlı olduklarından onların etkisinden azade olabilmemiz de mümkün değildir, dolayısıyla bize zarar vermeleri kaçınılmazdır. Sevgimizin yöneldiği ikinci sıradaki şey ise, tekil

¹⁷¹ B. Spinoza, “*age.*”, s.228

¹⁷² B. Spinoza, *Kısa İnceleme*, s.86

şeylerin nedeni olan tarzlardır. Bunlar da zorunlu olarak Tanrı'nın özünden çıktıklarından ve bu nedenle de varolmak için Tanrı'ya bağlı olduklarından, bunların kavranabilmesi için öncelikle Tanrı bilgisine sahip olunması gerekir. Böylece sevilen bir şey söz konusu olduğunda, başka bir şey sevilen şeyden daha iyi bilinir hale gelirse, sevgi de zorunlu olarak daha iyi bilinen şeye yönelecektir. Bu nedenle insan, en çok yükleme sahip varlık olan Tanrı'yı en iyi şekilde bilebileceğinden, insanın O'nu sevmesinin de kaçınılmaz olduğunu söyler Spinoza.¹⁷³ Böylece insanın sevgisini yöneltebileceği ve kendisi için en yararlı olan sevgi, Tanrı sevgisidir. En nihayetinde de insanın bu sevgiden kaçması mümkün değildir. Sonuç olarak Spinoza'ya göre sevinç, keder, arzu ve bunlardan doğan tüm duygular da diğer tekil şeyler gibi doğanın zorunluluğundan çıkmaktadırlar. Bu durum duygunun tanımından da açıkça anlaşılmaktadır. Duygular, diğer bedenlerle karşılaşmalar sonucu *conatus* meydana gelen artış ve azalışlara bağlı olarak meydana gelen bedenin halleri olduklarından ve beden de yer kaplama sıfatı altında yer alan Tanrı'nın bir tavrı olduğundan dış etkilere bağlı olarak ortaya çıkmak zorundadırlar.

3. 2. Duygu ve Duygulanış* Ayrımı

İnsan, yapısı gereği her sonlu varlık gibi doğadaki nedensellik zincirine bağlıdır ve bu anlamda tüm yapıp etmeleri de dış bir neden sayesinde gerçekleşmektedir. Spinoza *Etika*'da Duyguların Kökeni ve Doğası'nı açıkladığı bölümün girişinde, insanın duygularını inceleyen çoğu düşünürün duyguları sanki doğanın ortak yasalarından kaynaklanan doğal şeyler değil de doğa dışından bir şeymiş gibi ele aldıklarını, çünkü insanın da doğa düzenine uymaktan çok onu bozduğunu ve istediği şekilde eylemekte özgür olduğunu düşünmekte olduklarını söyler.¹⁷⁴ Fakat daha önce de vurguladığımız gibi, doğada var olan her ne varsa aynı yasaya göre işlemektedir ve Tanrı'nın birer ifadesi olan tüm sonlu tavırlar, önce Tanrısal bir zorunlulukla -yani Tanrı'nın özünün kudret olması nedeniyle zorunlu olarak eylemesinin sonucu olarak- sonra da yine aynı anlama gelmek üzere, sonlu şeyler arasındaki nedensellik zinciri

¹⁷³ B. Spinoza, "age.", s.87-88-89

* Duygulanış (*affection*) kavramı, tezimizde temel kaynak olarak kullandığımız Çiğdem Dürüşken'e ait *Etika* çevirisinde, bedenin halleri ifadesiyle karşılanmaktadır. Bu nedenle bedenin halleri ifadesinin kullanıldığı yerlerde, duygulanış kavramı ifade edilmek istenmektedir.

¹⁷⁴ B. Spinoza, *Etika*, s.195

nedeniyle bir eyleme yönelmektedir. Böylece doğada bulunan her şey, bu Tanrısal zorunluluğa tâbidir.

Spinoza'ya göre doğanın yasaları her yerde bir ve aynıdır. Evrende doğa yasalarının dışında olan hiçbir şey yoktur, dolayısıyla kendi kendine meydana geldiği düşünülen ve insana ait olan tüm duygular da diğer tekil varlıklar gibi doğa yasalarına tâbidirler. Doğadaki her şeyin meydana gelmesinde bir neden olması gerektiği gibi, duyguların da kendine ait nedenleri ve incelenmesi gereken önemli özellikleri vardır. Bu nedenle Spinoza, doğadaki diğer tüm tekil varlıkları ele aldığı gibi insanın eylemleri ve isteklerini incelerken de aynı yöntemi kullanacağını, onları sanki geometrik çizgilerden veya cisimlerden bahsediyor gibi ele alacağını belirtir¹⁷⁵ ve duygunun tanımını yaparak, duyguların kökenini ve doğasını incelemeye başlar.

Spinoza duyguyu, varolma gücümüzü arttıran ya da azaltan, bu güce yardımcı olan ya da onu engelleyen bedenin değişik halleri ve bu haller hakkındaki fikirleri olarak tanımlar.¹⁷⁶ Böylelikle duyguların, *conatus*taki bir artış ya da azalışa tekâbül ettiği, dahası tüm duyguların *conatus*tan kaynaklanmakta olduğu açık bir şekilde anlaşılır. İnsan tekil bir varlık olarak her an diğer varlıklarla karşılaşmalar yaşamakta olduğundan, *conatusu* da her an değişmektedir. İnsanın kendi özüne uygun başka bir bedenle karşılaşması sonucunda varolma gücü, yani *conatusu* artar; kendi özünü bozucu etkiye sahip başka bir bedenle karşılaşması sonucunda ise *conatusu* azalır. İnsanın, dışarıdan gelen etkilerle *conatusunun* ne şekilde belirlendiği önceki bölümde incelenmiştir. Peki *conatusun* yaşadığı bu değişimlerle duyguların ilişkisi ne şekilde gerçekleşir ya da dış etkilere zorunlu olarak maruz kalmakta olan insan, kendi duygularını kendisine yararlı olacak şekilde değiştirip dönüştürebilir mi? Bu soruların cevaplarının verilebilmesi için öncelikle duyguların doğasının ve duyguları belirleyen etkilerin neler olduğunun incelenmesi gerekmektedir.

Spinoza'nın verdiği duygu tanımında ifade edildiği gibi, duygu insanın *conatusunda* meydana gelen değişimler sonucu edindiği haller ve bu hallerin fikirleridir. Yani duygu, *conatus*taki artış ya da azalış sonucu meydana gelen bir hal ya da durum değil, *conatus*taki bu değişimin bizzat kendisidir. Deleuze, bu anlamda duygu ve duygulanış kavramları arasında da çok önemli bir fark olduğu ifade eder:

¹⁷⁵ B. Spinoza, "age.", s.197

¹⁷⁶ B. Spinoza, "age.", s.198

“Spinoza'nın “Etik”adlı Latince yazılmış temel kitabında iki kelimeye rastlıyoruz: *Affectio* ve *Affectus*. Bazı çevirmenler çok tuhaf bir şekilde aynı sözcükle karşılıyorlar bu ikisini. Bu tam bir felakettir. Bu iki terimi, *affectio* ile *affectus*'u ayırt etmeksizin “*affection*” (duygulanış) diye çeviriyorlar. Bunun bir felaket olduğunu söylüyorum, çünkü bir filozof iki farklı kelime kullanıyorsa, ilke olarak, bir nedeni vardır bunun.”¹⁷⁷

Böylece duygu ve duygulanış kavramları arasında kesin bir ayırım bulunmaktadır Deleuze'e göre. Dilimizdeki *Etika* çevirilerinde de aynı durumla karşılaşmaktadır, fakat duygulanış kelimesi duygu kelimesinin anlamını tam olarak karşılamamakla birlikte, bu iki kelime Spinoza için farklı anlamlara işaret etmektedir. Spinoza'ya göre zihin ve bedenin bir ve aynı düzende işlemesi neticesinde, bedenimizdeki etkiler eşzamanlı olarak zihnimizde de fikir olarak meydana gelmektedir. Bu nedenle bedenin varolma gücünde yaşanmakta olan azalış ya da artış, zihnin de varolma gücünü artıracak ya da azaltacaktır. Zihinde yaşanan bu değişimler de bir duygu olarak ortaya çıkmaktadır. Eğer yaşanan karşılaşma sonucunda varolma gücünde bir artma meydana geldiğinde bu, zihinde sevinç duygusu olarak ortaya çıkacak; varolma gücünde bir azalma meydana geldiğinde ise bu zihinde keder olarak ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla duygular, *conatusun* varolma gücündeki değişimler sonucunda yaşanan haller değil, bu değişimlerin kendileri ve bu değişimlerin fikirleridir: “Duygu, yani her duygulanışın kuşattığı şey, ondan doğası itibariyle yine de farklıdır. O bir geçiştir, geçmiş bir halden şu andaki hale veya şu andaki halden bir sonraki hale yaşanmış geçiştir.”¹⁷⁸ Buradan anlaşılan, duygunun, iki duygulanış arasında yaşanan değişim olduğudur. Bedenin halleri arasındaki bu değişimler, bu geçişler duyguyu ortaya çıkarmaktadır.

Duygulanış kelimesi ise Spinoza'da iki farklı anlamda kullanılmaktadır: İlk tözün halleri anlamına gelen *modus* anlamında, ikinci olarak da bedenin halleri anlamında gelen duygulanışlar anlamında.¹⁷⁹ Spinoza *Etika* III. Bölümde duygunun tanımını verirken, bedenin halleriyle, ilk bölümde ifade edilen *modusların* hallerini, yani duygulanışlarını ifade etmektedir. Böylece Spinoza'nın duygunun tanımında ifade ettiği bedenin halleri, duygulanışlara karşılık gelmektedir. Bu nedenle de duygulanış, daha çok bedenle ilişkili olarak düşünülmektedir. Fakat: “Spinoza'da beden ve zihin iki farklı gerçeklik olmadığı için, karşılaşmalarımızdan türeyen duygulanışlar bedende “duyum” zihinde de “fikir” olarak eşzamanlı türer.”¹⁸⁰ Bu nedenle bir duygunun ortaya

¹⁷⁷ G. Deleuze, “*age.*”, s.10

¹⁷⁸ G. Deleuze, “*a.g.e.*”, s.58

¹⁷⁹ B. Spinoza, *Etika*, I. Bölüm, 5.No.'lu Dipnot, s.34

¹⁸⁰ Ç. Balanuye, *Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?*, s.74

çıkması için öncelikle bir fikre sahip olunması gerekir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, insanın temel bir duygusu olan arzu, her zaman için bir şeye yöneliktir. Arzulamak için önce arzu duyulan bir nesne ve o nesnenin fikrine sahip olunmalıdır. Bir fikre sahip olunabilmesi için de, öncelikle başka bedenlerle karşılaşmalar yaşanması gerekmektedir. İnsanın başka bir bedene ve kendi bedenine ait bilgi edinebilmesi, ancak bu karşılaşmalar ile mümkün olduğundan, duygulanış her zaman duygudan önce gelmektedir. Duygulanış, bir bedenin başka bir beden üzerindeki mevcut etkisidir. Bu etki de bedende duyum, zihinde de imge ya da fikir olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla duyum da, imge ya da fikir olarak ifade ettiğimiz zihindeki etkiler de birer duygulanıştır. Duygu ise bu duygulanışlar arasında gerçekleşen değişimdir, böylece duygu duygulanış tarafından kuşatılmıştır.¹⁸¹

Sonuç olarak duygu, duygulanışlar sonucunda, yani yaşanan karşılaşmaların bedende bıraktığı etkilerle birlikte deneyimlenen, varolma gücündeki azalış ya da artışların, yaşanan bu değişimin kendisidir. Duygu, duygulanışların sonucunda ortaya çıkan bir şey değil, duygulanışlarla birlikte yaşanan bu geçişler, değişimlerdir. Örneğin sevinç, insanın yetkinliğinin daha düşük bir seviyeden daha yüksek bir seviyeye geçişi; keder ise insanın yetkinliğinin daha yüksek bir seviyeden daha düşük bir seviyeye geçişidir.¹⁸² Böylece duygu ve duygulanış arasında önemli bir fark söz konusudur. Duygulanış, öncelikle bedenler arasında bir karşılaşmayı gerektirir, bu karşılaşmanın zihnimdeki imgesi sayesinde de bir duygu ortaya çıkar. Duygu ve duygulanış arasında tam olarak bir neden sonuç ilişkisi kurulamasa da, her duygunun bir fikri gerektirmesi sebebiyle bu ikisi arasında bir öncelik sonralık ilişkisi olduğu söylenebilir: “Keder bir duygulanış tarafından sarılıp sarmalanmış bir duygudur. Peki duygulanış nedir? Bu bende kedere yol açan, bana keder veren bir şeyin imgesidir.”¹⁸³ Mantıksal olarak duygulanış her zaman duygudan önce gelmektedir. Böylece duygulanışlar bir bedenin başka bir bedenle karşılaşması sonucu olduğundan, edilgin bir durumu da ifade etmektedir. Çünkü bu karşılaşmalar bizim seçimimizle değil, doğadaki nedensellik zinciri gereği zorunlu olarak gerçekleşmektedir. Fakat Spinoza *Etika* III. Bölümün ilk tanımında birebir neden ve kısmi neden kavramlarının tanımlarını vererek duygulanışların her zaman edilgin olmak zorunda olmadıklarını, etkin duygulanışlar da yaratabileceğimizi söyler. Böylece insanın etkin ya da edilgin oluşu, duygulanışlarının

¹⁸¹ G. Deleuze, “a.g.e.”, s.55

¹⁸² B. Spinoza, “age.”, s.286

¹⁸³ G. Deleuze, “a.g.e.”, s.61

nedenlerinin bilgisine ne kadar sahip olduğuyula ilgilidir. Etkin ya da edilgin olunan haller ise, *conatusun* artış ya da azalışına neden olmaktadır.

3. 3. Etkin ve Edilgin Duygular

Duygulanışların bedenler arası bir karşılaşma olması ve bu karşılaşmaların insanın kontrolünde değil de doğanın zorunluluğu gereği meydana gelmesi nedeniyle, birer edilginlik oldukları ifade edildi. Aynı şekilde duygu da, bu duygulanışlar neticesinde bedende yaşanan bir güç artışı ya da azalışının zihinde olumlanması anlamına geldiğinden, dış etkilerden kaynaklanan ruhun bir edilginliği olarak tanımlanmaktaydı. Dolayısıyla, dış etkilerin tesadüflerine bağlı kaldığımız ve bu nedenle de zorunlu olarak edilgin olan her duygu, ruhun bir tutkusudur.¹⁸⁴ Tüm varlıklar evrendeki zorunlu nedensellik gereği eylemlerine başka bir neden tarafından belirlendiklerinden, zorunlu olarak edilgindirler. Ancak Spinoza'ya göre bu edilgin halden çıkarak etkin hale geçmek insanın elindedir. Bu bakımdan duygulanışların etkisi altında yaşayan insanın etkin hale geçmesinin nasıl olanaklı olduğu ve hangi şartları gerektirdiğinin açıklanması gerekmektedir. Bu nedenle öncelikle insanın mevcut durumunun, yani zorunlu olarak içinde bulunduğu edilgin halin belirtilmesi, ardından da insanın bir akıl varlığı olarak yapabileceklerinin, yani etkin haldeki durumunun ele alınarak *conatusu* ile ilişkisi bağlamında incelenmesi gerekmektedir.

Sonlu ve sınırlı bir varlık olarak insan da doğadaki tüm varlıklar gibi doğa yasalarına tâbidir, bu nedenle de tutkulardan bağımsız olabilmesi mümkün değildir. Spinoza'da insanın kendisini ve doğayı anlayabilmesi ve böylece tutkulardan kurtulup onları kendi yararına olacak şekilde değiştirip dönüştürebilmesi noktasında bilgi çok önemlidir. İnsanın sahip olduğu bilginin açık seçik ya da bulanık oluşu, onun duygulanışlarının bire bir nedeni ya da kısmi nedeni olması demektir, ki bu da insanın etkin ya da edilgin oluşu ifade etmektedir.¹⁸⁵ Bilginin, duygulanışlarımızın birebir ya da kısmi nedeni olmamızı belirlemesi noktasında Spinoza'nın ele aldığı bilgi türlerini açıklayacak olursak; birinci tür bilgi kanıdan elde edilen bir bilgi türüdür ve her zaman

¹⁸⁴ Spinoza, *Politik İnceleme* kitabında, insanın akıldan kaynaklanmayan arzularının, eylemleri değil tutkuları (*passiones*) olduğunu söyler. Latince *passio* kelimesi, dilimizdeki bazı *Etika*çevirilerinde edilgi ya da edilginlik kelimelerine karşılık olarak kullanılmıştır. Bu nedenle tutku kelimesi ile bir maruz kalma, yani edilginlik durumu ifade edilmektedir. Bkz. Spinoza, *Politik İnceleme*, Çev. Murat Erşen, s.37

¹⁸⁵ B. Spinoza, "age.", s.198

için hataya açık olup bize kesin bir bilgi vermemektedir. İkinci tür bilgi ise inançtır ve bu bilgiye anlama yetimizdeki bir kanaat yoluyla ulaşırız. Üçüncü bilgi türü ise açık seçik bilgidir ve şeyler hakkında gerçek bilgiye sahip olmamızdan kaynaklandığı için diğerlerine göre daha üstün bir bilgi türüdür.¹⁸⁶ Spinoza'nın saymış olduğu bu bilgi türleri insanın dış dünyayı algılama tarzlarıdır. Kanıdan kaynaklanan bilgi akla dayanmaz, bu nedenle de yanıltıcıdır ve böylece tutkuların kaynağı kanıdan kaynaklanan bilgidir. İnançtan kaynaklanan bilgi akıl sayesinde elde edildiğinden sevinç ve arzu bu bilgi bu bilgi türünde yer alır. Ve son olarak açık seçik bilgi de gerçek sevgiye yani Tanrı sevgisine kaynaklık etmektedir.¹⁸⁷

Spinoza tutkuların kanıdan nasıl kaynaklandığını açıklamak için öncelikle hayret, sevgi, nefret ve arzu duygularını ele alır. Hayret, kanı bilgisiyle elde edilen bir tutkudur, çünkü insanın tek tek durumlardan yola çıkarak ulaştığı tümel bilgi ile elde edilir, yani deneyimlere dayanır. Bu nedenle de kişi daha önce deneyimlemediği bir şeyle karşılaştığında hayrete düşer. Kanı bilgisi deneyimle elde edildiğinden dolayı, diğer bedenlerle karşılaşmamız sonucu ortaya çıkmaktadır ve böylece edilgin bir halimize işaret etmektedir. Spinoza ikinci olarak kanıdan kaynaklanan sevgiyi ele alır, fakat sevginin kanıdan kaynaklanmakla birlikte açık seçik bilgidен de kaynaklanabileceğini söyler. Nefrete gelince, bu duygunun kanıdan ya da kulaktan dolma bilgidен kaynaklandığını söyler ve son olarak arzunun ise sevgi gibi birinci tür bilgidен yani kanıdan ve deneyimden kaynaklandığını söyler.¹⁸⁸

Özetlemek gerekirse tutkulardan kaynaklanan duygular birinci tür bilgiyle, yani kanı bilgisiyle elde edildiklerinden, insanın edilgin bir halini ifade ederler. Bu anlamda sevgi ve arzunun, insanın varolma gücünü artıran duygular olmaları nedeniyle sadece edilginlik düzleminde kalmalarının zorunlu olmadığı anlaşılır. Sevinç ve arzu duyguları kanı bilgisiyle ortaya çıkabildiği gibi, inançtan da doğabilir: “Edilgin duygular olan sevinç ve arzunun yanı sıra etkin olduğumuz sürece bize atfedilen başka tür bir sevinç ve arzu da söz konudur.”¹⁸⁹ Böylece edilgin olan sevinç ve arzu duyguları, bilgi düzeyinin değişimiyle, yani bulanık değil de açık seçik bilgiye sahip olunmasıyla, insanın etkin hale geçmesine neden olabilirler. Yani edilgin bir nedenle sevinç duygusu yaşadığımızda, bu duygunun birebir nedenine sahip olduğumuz anda -

¹⁸⁶ B. Spinoza, *Kısa İnceleme*, s.77

¹⁸⁷ B. Spinoza, “*age.*”, s.78

¹⁸⁸ B. Spinoza, “*age.*”, s79-81

¹⁸⁹ B. Spinoza, *Etika*, s.281

ki insan sahip olduğu akıl sayesinde bunu yapabilir- etkin bir sevinç duygusu yaşamaya başlarız. İnsan bilince sahip olan bir varlık olması nedeniyle yalnızca beden hallerinin fikirlerine değil, bu fikirlerin fikirlerine de sahip olabilir. Yani sevinç duygusuyla etkilendiğinde sevinç duygusu yaşamakla kalmaz, sevinç duygusu yaşadığının, dolayısıyla varolma gücünün arttığının da farkına varır. Yaşadığı sevinç duygusuyla, varolma gücünün arttığının bilincine varan insanda, kendi gücünü kavramaktan doğan ikinci bir sevinç duygusu yaşanır. İşte Spinoza burada yaşanan ikinci sevinç duygusunun, yani bir duygu halinin fikrinin fikrinden doğan sevinç duygusunun edilgin değil, etkin bir duygu olduğunu söyler. Çünkü buradaki ikinci sevinç duygusu, salt zihnin içinde ve açık seçik bilgiyle elde edilmiş olduğundan uygun fikirden kaynaklanır ve dolayısıyla etkindir.¹⁹⁰

Dış etkiler nedeniyle edinilen bir duygu, nasıl beden bir halinin fikriyse, ki bu fikir duygunun tanımı gereği bulanık bir fikirdir, zihin bu duygunun da bir fikrini, yani fikrin fikrini oluşturabilir. İnsan sahip olduğu bilinç sayesinde diğer canlılardan farklı olarak, bildiğini de bilir. Bu nedenle fikrin fikrini ve bu fikrin fikrinin de fikrini üretebilir ve bu sonsuz şekilde böyle devam edebilir. Dolayısıyla insan, akli sayesinde bulanık bir fikir olan duygudan açık seçik bir fikir oluşturabilir. Böylece edilgin bir duygu hakkında açık seçik bir fikir oluşturduğumuz anda bu duygu edilgin olmaktan çıkıp etkin hale geçecektir.¹⁹¹ Spinoza zihne ait olan, yani fikrin fikri olarak zihin tarafından elde edilen tüm duyguların etkin olduğunu ve bu duyguların da zorunlu olarak sevgi ve arzu olduğunu söyler. Bu anlamda keder zihne ait bir duygu değildir. Çünkü keder, edilgin bir duygulanış nedeniyle beden ve zihnin etkileme gücünü azaltan bir duygudur ve zihnin etki gücünü azaltan hiçbir duygu etkin olamaz. Zira etkin olan, yani zihne ait olan tüm duygular, sevinç ve arzudur.¹⁹² Sonuç olarak sevinç ve arzu bir duygu olmaları nedeniyle ruhun bir edilginliğini ifade etmekle birlikte, zihne ilişkin oldukları sürece etkin bir duygu olarak da varolabilirler. Örneğin, dinlediğimiz müzik, okuduğumuz bir kitap bizi sevindirebilir, fakat bu sevincimizin nedeni bizim içimizden değil, dışarıdaki bu nesnelere kaynaklanır ve bunlar ortadan kalkınca sevincimiz de yok olur. Ancak, bestelediğimiz bir müzik ya da yazdığımız bir kitap, doğrudan doğruya bizim ürettiğimiz şeyler olduklarından, bunlardan doğan

¹⁹⁰ B. Spinoza, "age.", s.270, s.281.

¹⁹¹ B. Spinoza, "age.", s.427

¹⁹² B. Spinoza, "age.", s.282

sevinç de tamamen bizden kaynaklanmaktadır.¹⁹³ Böylece ilk sevincimiz edilgin, ikinci sevincimiz ise etkin bir sevinç olmaktadır. İnsanın edilgin halden etkin hale geçebilmesi de etkin akılla oluşturulan, yani açık seçik bilgiyle oluşturulan sevgi ve arzuyla mümkündür.

Edilgin olduğumuz duygular birer tutku olduklarından, yani bedenler arası karşılaşmalar sonucu meydana geldiklerinden sadece bizim doğamızı değil, diğer bedenin doğasını da gerektirirler. İnsanın doğadaki tüm varlıkların özünü bilme yetisi olmadığından, edilgin olduğumuz haller, duygularımızın hâkimi olduğumuz durumları ifade eder. Böylece insan edilgin olduğu sürece tesadüflerin etkisi altında kalacağından, kendi duygularının hâkimi olamaz ve duyguları da çok değişken ve tutarsız olur.¹⁹⁴ Çünkü duygulanışlarının nedeni sadece insanın kendi doğası değil, dış etkilerle birlikte diğer bedenlerin de doğasıdır ve insan kendisini etkileyen bedenlerin doğasını bilmediği sürece edilgin olmaktan kurtulamaz. Daha önce de ifade edildiği gibi, insanın karşılaştığı ne kadar çok nesne varsa, o kadar çok da duygu çeşidi vardır. Böylece dış dünyadaki farklı bedenler insanı pek çok farklı şekilde etkileyebilir. Tüm varlıkların birebir bilgisine sahip olunması mümkün değildir, çünkü her varlık diğer varlıklarla karşılaşması sonucu bireyselliğini kazandığından, bu varlığın doğası da başka varlıkların doğasını gerektirir. Fakat insanın herhangi bir karşılaşma yaşamadığı varlıkların doğasını bilme şansı yoktur. Dolayısıyla insan edilgin duyguların etkisi altında olduğu sürece, birebir nedenlere sahip olamayacağından, duygularını kontrol edebilmesi ve kendisi için yararlı karşılaşmalar yaratabilmesi de mümkün değildir.

Sonuç olarak, edilgin haller olan tutkulardan bağımsız olmak, insan için mümkün değildir; ancak bu edilgin hallerden doğan sevinç ve arzu duyguları aracılığıyla etkin bir hale geçiş yapabilmek mümkündür: “İyi olan tüm “tutkular” öyle bir türde ve tabiattadır ki, onlar olmaksızın ne varolabilir ne de hayatımızı devam ettirebiliriz ve bunlar, deyim yerindeyse, özünde bize aittir. Sevgi, arzu ve sevgiye mahsus olan tüm tutkular böyledir.”¹⁹⁵ Böylece sevgi ve arzu, edilgin halden etkin hale geçişimizin ilk adımımızdır. Edilginliğimizin bir sonucu olarak yaşadığımız sevgi ve arzu duygularımızın etkin hale geçişinde ise akıl önemli bir rol oynamaktadır. İnsanın, sahip olduğu bilinç sayesinde, bir duyguya ait fikrin de fikrini üretebiliyor oluşuna

¹⁹³ Ulus Baker, “Ethica Okumaları II”, <http://www.korotonomedy.net/kor/index.php?id=0,222,0,0,1,0>

¹⁹⁴ B. Spinoza, “age. ”, s.348

¹⁹⁵ B. Spinoza, *Kısa İnceleme*, s.109

bağlı olarak, zihin de kendi içinde açık seçik fikirler oluşturabilmektedir. Dolayısıyla, zihnin kendi içinde ürettiği fikirler sayesinde, edilgin bir duyguyu etkin bir duyguya dönüştürmek insanın imkânları dâhilindedir: “Öyleyse her insan kendisini ve kendi duygularını tümüyle olmasa bile kısmen açık seçik anlama yetisine sahiptir, dolayısıyla onlar karşısında kendisini daha az edilgin kılma yetisine de.”¹⁹⁶ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, zihnin özü, fiilen varolan bir beden fikridir ve zihnin en büyük çabası ise bu bedenin varlığını olumlamaktır. Böylece insanın kendi bedenine ait fikirler edinmesi, onun zaten doğası gereğidir; fakat bedene ait fikirlerin fikirlerinin üretilmesi insanın yalnızca aklıyla yapmaya muktedir olduğu bir şeydir. Bu nedenle, insan mümkün olduğunca duygularının nedenini anlamak için çaba göstermelidir, çünkü kendi duygularına ait açık seçik fikirler oluşturabilmesinin tek yolu budur. Bir duygunun iyi ya da kötü olarak ifade edilmesi de, bizim bu duygunun açık seçik fikrine sahip olup olmamamıza göre belirlenir, yani bir duygunun kendi başına herhangi bir değeri yoktur. Bizim bir duyguya ait açık seçik bir fikrimiz yoksa, yani bu duygunun kısmi nedeniyse, zorunlu olarak edilgin olacağımız için bu duygu kötüdür. Fakat aynı duygu hakkında açık seçik fikre sahip olursak, yani bu duygunun birebir nedeni olursak, bu duygu iyi olarak ifade edilir. Çünkü Spinoza’ya göre: “Bir duygu edilgin bir duyguya, hakkında açık ve seçik bir fikir oluşturduğumuz anda edilgin olmaktan çıkar.”¹⁹⁷ Dolayısıyla bir duygunun iyi ya da kötü olarak değerlendirilebilmesi, onun edilgin bir duygudan mı, yoksa etkin bir duygudan mı kaynaklandığıyla ilgilidir. Akılla oluşturulan, yani zihnin kendi içinde açık seçik fikirler meydana getirmesi sonucu oluşan duygular iyidir; edilgin bir duygu sonucunda sahip olduğumuz, bulanık fikirler aracılığıyla meydana gelen bir duygu ise kötüdür. Spinoza bu nedenle bir ve aynı arzunun bazen etkin, bazen de edilgin olmamıza neden olabileceğini söyler ve şu örneği verir: insan doğası gereği karşısındakinin kendi düşüncelerine göre yaşamasını ister, fakat insanın bu arzusu iki farklı şekilde tezahür edebilir. Aklın yasalarına göre hareket etmeyen bir insanda bu arzu, hırs denilen edilgin bir duyguya karşılık gelirken; aklın yasalarına göre hareket eden insanda bu arzu, insanın etkin bir durumuna işaret eden erdem olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla bütün arzular birebir fikirden kaynaklanmadıkları sürece edilgin, birebir fikirlerden kaynaklandıkları sürece de etkindirler.¹⁹⁸

¹⁹⁶ B. Spinoza, *Etika*, V. Bölüm, IV. Önerme, Not, s.428

¹⁹⁷ B. Spinoza, *Etika*, V. Bölüm, III. Önerme, s.426

¹⁹⁸ B. Spinoza, *Etika*, s.428-429

Böylece insan sahip olduğu akıl sayesinde edilgin bir duyguyu etkin bir duyguya dönüştürebilir. Bu anlamda insan, sahip olduğu bilinç sayesinde de, yani bildiğini bilme, fikrin fikrini oluşturabilme yeteneği sayesinde de, kendi duygularını değiştirip dönüştürecek güce de sahiptir:

“Düşüncenin tutkular üzerindeki gücü bir baskılama kudreti değil, bir anlayış kudretidir. Bir tutku, der Spinoza, onun nedenini kavradığımız ölçüde ve kendimizin şeylerin tabii düzeni içerisindeki yaratılmışlar olduğumuzu idrak ettiğimiz derecede, üzerimizdeki negatif etkisini kaybeder.”¹⁹⁹

Dolayısıyla insanın kendisini ve içinde bulunduğu evreni anlaması çok önemlidir. Çünkü insan kendi doğasını ve diğer varlıkların doğasını bildiği sürece, yani onların hareket ve dinginlik oranlarını bildiği sürece, kendisi için neyin iyi ya da kötü olduğunu da bilir. İnsan, duygulanışlarının nedeni olan varlıkların hareket ve dinginlik oranlarını bilirse, bu varlıkların doğasının kendi doğasıyla uyuşup uyuşmayacağını da biliriz, yani kendisini ne şekilde duygulandıracaklarını. Dolayısıyla her şey duygularımızın nedenlerini bilmemize bağlı olarak bir anlam kazanır. Duygularımızın nedenini bilmediğimiz sürece, dışarıdan gelecek olan etkiler tarafından belirlenmeye ve zorunlu olarak edilgin olmaya mahkûmuzdur. Bu nedenle, insanın kendi yararı için kendi doğasına göre davranması, yani kendi duygularının nedenlerini bilmesi ve bunun için de aklını kullanması gereklidir.

“İnsan, davranışlarının ve duygularının nedenselliğini kavradığında onlara hükmedebilir, onları değiştirebilir, yönlendirebilir, fayda ve zarar açısından devamını sağlayabilir ya da ortadan kaldırabilir; yaşam da bunun sonucu olarak maruz kalınan zorunlulukların toplamı değil insanın değiştirip dönüştürebileceği bir şey olarak görülebilir.”²⁰⁰

Ancak Spinoza, insanların akıldan ziyade kör arzuyla davrandıklarını söyler; çünkü insanın doğası, onu daima fiili halde olmaya sevkeden ve bu sebeple de zorunlu olarak kendisini korumaya çabalayan bir iştah ile tanımlanır. Salt bedene yönelik olan bu varlığını koruma çabasının ise, insanın akıl buyruğundaki eylemleri, yani etkin halleri değil, kör arzuları, yani tutkuları olduğunu söyler Spinoza.²⁰¹ Öyleyse insan iki duruma da muktedirdir; tutkularının esiri olmak ya da aklını kullanarak tutkularını yönetmek. Spinoza'nın bu noktada insanlar için önereceği en önemli şey, anlama yeteneklerini mükemmelleştirmek olacaktır. Çünkü insanın en önemli özelliği anlama

¹⁹⁹ D. Tatian, *Spinoza. Bir Başlangıç*, s.68-69

²⁰⁰ Feyza Şule Güngör, “Spinoza’da İyi Ve Kötünün Conatus (En İyi Şekilde Varlıkta Kalmakta Israr) Bağlamında Değerlendirilmesi”, *FLSF Dergisi*, 2015 Güz, sayı:20, s.134

²⁰¹ B. Spinoza, *Politik İnceleme*, s.37

yeteneğidir ve insan için en yararlı olan şey de anlama yeteneğinin mükemmelleşmesidir.²⁰²

İnsanın duygularının hâkimiyetini eline alabilmesi noktasında bir çıkış yolunu böylece göstermiş olduk, fakat insanı bilinçli bir varlık olarak ele aldığımızda neler yapabileceğini ve aslında neler yapabileceğinden ziyade, insanın nasıl yaşaması gerektiğinin detaylı olarak ele alınması gerekmektedir. Çünkü Spinoza'nın insanın duygularını incelerken amacı, sadece insanın duygularını nasıl kontrol altına alacağını göstermek ve bu yolla insanı üstün bir varlık olarak konumlandırmak değildir. Aksine Spinoza, insanı da doğadaki diğer varlıklar gibi sonlu ve sınırlı ve bu nedenle de doğa yasalarına tabi olmak zorunda olan bir varlık olarak görür. İnsanın duyguları da bu anlamda doğa yasalarından bağımsız değildir. Duygular, insanın doğasına ait bir şeydir ve bu nedenle insan gibi, duygular da doğa yasalarına tabi olmak zorundadır. Spinoza'nın amacı, insanı ve duygularını incelemekle birlikte mevcut düzende, yani dış etkilere maruz kalarak ve doğası gereği daima *conatusunu* artırmaya çalışarak nasıl yaşaması gerektiğini ortaya koymaktır. Bunun için insanın doğasını ve evreni bir bütün olarak ele alarak, mevcut durumunu tüm şartlar dâhilinde net bir şekilde belirledikten sonra, insanın bu şartlar altında nasıl yaşaması gerektiği ortaya konmalıdır.

3. 4. İnsanın Köleliği

Spinoza insanı önce Tanrı'nın özünün bir ifadesi olarak, yani Tanrı'nın düşünce ve yer kaplama sıfatları altındaki sonlu ve sınırlı bir tavrı olarak ele alır. Ardından Tanrı'nın özünün bir ifadesi olan bu sonlu ve sınırlı varlığı *conatusun* belirlenimi altında, yani varolmak için daima çabalayan bir öz olarak ele alır. Bu bakımdan insanın varlığı iki boyutlu bir anlam kazanır: Bir yandan Tanrı'nın özünü ifade eden bir tavrı olarak diğer tavrılarla birlikte varolan ve sonlu ve sınırlı olması bakımından diğer varolanlardan herhangi bir farkı olmayan, bu nedenle de doğa yasalarına zorunlu olarak bağımlı olan bir varlık; diğer yandan ise özü gereği zorunlu olarak varlıkta kalmak için çabalayan ve bu çabasının da farkında olan bilinçli bir varlık olarak. Ancak her iki durumda da geçerli ve değişmez olan şey, insanın doğanın bir parçası olması ve bu nedenle de doğa yasalarına göre davranmak zorunda olmasıdır. İnsan, ister Tanrı'nın bir tavrı olması bakımından sonlu ve sınırlı bir varlık

²⁰² B. Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, s.97

olarak ele alınsın, isterse bilinç sahibi bir varlık olarak, her iki durumda da zorunlu olarak doğanın bir parçası olmakta ve onun yasalarına göre davranmaktadır. Böylece insan sonlu ve sınırlı bir varlık olarak, her ne kadar *conatusu* gereği kendisi için yararlı karşılaşmalar yaratmaya yöneliyor olsa da, varlığının ilk anlamı gereği bu karşılaşmalara maruz kalmaktan kaçması mümkün değildir. Çünkü insanın özü olan *conatus*, hem bedende hem de zihinde aynı şekilde ve eş zamanlı olarak gerçekleşen bir çabadır. “Bu yüzden, iki şekilde ifade ediliyor olsalar da, yer kaplayan sıfatının bir tavrı ile o tavrın fikri de bir ve aynı şeydir.”²⁰³ Yani insan Tanrı'nın yer kaplama sıfatı altında düşünüldüğünde bir beden, düşünce sıfatı altında düşünüldüğünde ise bir zihin olarak görülür, dolayısıyla bu ikisi bir ve aynı şeyi, insanı ifade ederler. Bu nedenle insanın bedene sahip bir varlık olarak maruz kaldığı etkiler, zihnin de aynı şekilde maruz kalmakta olduğu etkilerdir.

Bu durum, insanın edilgin bir hali olan duyguların kuvvetini de bize göstermektedir. Spinoza insanın duygularını yönetmedeki acizliğine *esaret* adını verir. İnsan duygularının esiri olduğu sürece kendi kontrolünü kendi elinde tutamadığı gibi, kaderin belirlenimine de teslim olmuş durumdadır ve böyle bir durumda da iyinin ne olduğunu bilse dahi genellikle kötüyü seçmeye meyillidir.²⁰⁴ Böylece Spinoza, insanın iyiyi bildiği halde her durumda kötüyü seçmeye meyilli olduğunu söylemekle, duyguların insan üzerindeki etkisinin ne denli kuvvetli olduğunu ortaya koymaktadır.

Spinoza'nın *Etika*'nın ilk bölümünde yapmış olduğu *causa sui* tanımıyla bir varlık sınıflaması yapmış olduğunu ve varolanları kendi kendisinin nedeni olan ve varolmak için başka bir şeye ihtiyaç duyan varlıklar olarak ikiye ayırdığını ifade etmiştir. Böylece Tanrı haricindeki tüm varlıklar varolmak için başka bir nedene ihtiyaç duyarlar. Bu bakımdan insan da sonlu ve sınırlı bir varlık olarak varolmak ve bir eylemde bulunmak için hep bir dış nedene ihtiyaç duymaktadır. Bu anlamda doğa yasası, her varlığın zorunlu olarak birbirine etkide bulunduğu ve bu etkiler olmadıkça da herhangi bir eyleme belirlenemeyecekleri ve varolamayacakları nedensel bir yapıyı ifade eder. Böylece, akıl sahibi bir varlık olarak insan da dâhil hiçbir varlığın doğadaki bu nedenselliğin dışına çıkabilmesi mümkün değildir. Çünkü insan ve diğer sonlu varlıklar arasındaki bu zorunlu nedensellik, sonsuz bir şekilde gerçekleşmektedir ve

²⁰³ B. Spinoza, *Etika*, II. Bölüm VII. Önerme, Not, s.115

²⁰⁴ B. Spinoza, *Etika*, s.309

tüm varlıklar da varlığa gelmelerini ve varlıklarını sürdürmelerini, tavırlar arasındaki bu zorunlu nedensellik zincirine borçludurlar.

Spinoza'ya göre insan her ne yaparsa doğanın yasalarına göre yapmaktadır. Eyleminin bilincinde olsun ya da olmasın, yani ister aklının kılavuzluğunda isterse arzusunun belirleniminde hareket etsin, her koşulda onun eylemini belirleyen şey doğanın gücüdür.²⁰⁵ Doğa yasalarına uymak tüm varlıklar için bir zorunluluktur ve böylece insan da daima edilgin duyguların etkisine maruz kalmak zorundadır. İnsanın dışarıdan aldığı her etki edilgin bir hali ifade eder ve böylece insanın bu edilgin hallerin dışında olması ve doğa yasalarına uymaması mümkün olmadığı gibi, insan kendisini doğanın düzenine uydurmak da zorundadır.²⁰⁶ Çünkü insan *conatusu* gereğince varlığını korumak için zorunlu olarak çabalayacaktır ve böylece dışarıdan etkiler almaya ve aynı şekilde diğer şeylerde etkiler yaratmaya da daha açık hale gelecektir. Dolayısıyla insanın doğa yasalarına uyum sağlamaya çalışmaması onun özüyle de çelişecektir; çünkü o, özü gereği devamlı olarak varolma gücünü artıracak olan şeylere yönelecek ve varolma gücünü azaltacak olan şeylerden ise zorunlu olarak kaçınacaktır. Bu nedenle insan varlıkta kalabilmek için doğa yasalarına uyum sağlamak zorundadır ki, özü gereği zaten uyum sağlamaya yönelmektedir. Ancak “insanın varoluşunu sürdürmesine yarayan kuvveti sınırlıdır; dış nedenlerin kudretiyse ondan sonsuz derecede üstündür.”²⁰⁷ İnsanın kuvvetinin sınırlı olmasından dolayı da edilgin hallere maruz kalması ve varolma gücünün azalması kaçınılmazdır. İnsan ancak kendi çabasıyla, yani aklını kullanarak eylemlerinin nedenlerinin bilgisine ulaşması sonucunda etkin duygular yaratabilir. Fakat edilgin duygular, doğa yasalarının insana dayattığı bir şeydir. Bu edilgin duyguları etkin duygulara çevirmek ise daha önce açıkladığımız gibi insanın imkânları dâhilindedir.

İnsanın bir yanıyla edilgin duygulara maruz kalmaktan kaçamaması ve zorunlu olarak edilgin duygular yaşaması, bir yandan da aklı sayesinde etkin duygular yaratabilecek güce sahip olması, onun varlığının iki boyutlu anlamını bize tekrar göstermektedir. Bu etkin duygular ise insanın kendi zihni içerisinde, yani salt akılla oluşturduğu duygular olduğundan, her zaman insan için yararlıdır. Dahası insanın kendi içinde kendisi için zararlı olabilecek herhangi bir şeyin olması mümkün değildir.

²⁰⁵ B. Spinoza, *Politik İnceleme*, s.37-38

²⁰⁶ B. Spinoza, *Etika*, IV. Bölüm, IV. Önerme Sonucu, s.321

²⁰⁷ B. Spinoza, *Etika*, IV. Bölüm, III. Önerme, s.319

Çünkü zihnin özü fiilen varolan bir beden fikridir ve zihnin ilk ve en önemli çabası bedenimizin varlığını olumlamaktır.²⁰⁸ Bu nedenle insan için zararlı olan her şey onun dışında varolmak zorundadır. İnsan ya da herhangi bir varlık için zararlı olan şey, onun özüyle uyuşmayan ve onun hareket ve dinginlik oranlarını bozan bir şeydir. Böyle bir şey de daha önce açıkladığımız gibi, bizim içimizde olamayacağından, bizim için zararlı olan her şeyin bizim dışımızda olması zorunludur:

“İnsanın etkin nedeni olduğu her şey zorunlu olarak iyi olduğundan, dış nedenler dışında insanın başına hiçbir kötülük gelmez, çünkü insan Doğa'nın bir parçasıdır ve Doğa yasaları insan doğasını kendine itaat etmeye zorlar ve hemen hemen her yola başvurarak kendisiyle uyumlu olmaya.”²⁰⁹

İnsanın kendi özü varoluşunu her zaman için zorunlu olarak olumlar. Bu nedenle insanın içinde kendi varoluşunu yok edecek ya da ona zarar verecek herhangi bir etken olamaz. İnsan için zararlı olan ne varsa ancak dışarıdan gelebilir. Böylece dış etkilere zorunlu olarak maruz kalan, yani edilgin duyguların etkisi altında kalan insan, bu duyguların kuvveti altında bir acizlik durumu yaşamaktadır. Çünkü insanın tamamen sınırlarını ve gücünü aşan, boyun eğmek zorunda olduğu doğa yasalarına karşı durumu tam olarak bir esaret, yani kölelik durumudur.

İnsan, edilgin olduğu sürece eylemlerinin birebir nedeni kendisi olmadığından, birebir fikirlere de sahip olamaz. İnsan birebir fikirlere sahip olmadığı sürece kendi doğasını da, onu etkileyen bedenin doğasını da bilemez ve böylece doğadaki zorunluluğu da anlayamaz. Fakat Spinoza, insan zihninin doğadaki zorunluluğu bilebileceğini ve her şeyin sonsuz bir nedensellik zinciri içerisinde nasıl gerçekleştiğinin bilgisine de sahip olabileceğini ifade eder. İnsan evrendeki ve kendi doğasındaki bu zorunluluğu anladıkça da bu zorunluluktan kaynaklanan duygular üzerinde daha fazla hâkimiyet elde eder ve onlara daha az maruz kalır. İnsan doğadaki zorunluluk hakkındaki bilgisini tek tek her şeye uygulayabilir ve tekil şeylerin zorunluluğunu kavradıkça da zihnin duygular üzerindeki hâkimiyeti de artar. Örneğin, iyi bir şeyi kaybettiğimizde duyduğumuz kederin, o şeyin korunmasının mümkün olamayacağını kavradığımızda azalacağını söyler.²¹⁰ Yani bizi kederlendiren bir duruma ait birebir fikirlere sahip olduğumuz anda, bu şey bizi artık kederlendirmeyecektir ya da daha az kederlendirecektir. Böylece doğadaki zorunlu nedenselliği kavradığımızda, şeylerin nedenlerine dair bire bir fikirlere de sahip

²⁰⁸ B. Spinoza, *Etika*, s.215

²⁰⁹ B. Spinoza, *Etika*, IV. Bölüm, VI. Ana Başlık, s.406

²¹⁰ B. Spinoza, *Etika*, s.430-431

olacağımızdan, edilgin duygulara maruz kalma durumumuz da azalacaktır. İnsan doğadaki zorunluluğu, yani doğa yasalarını anladığı sürece de şeylerin nedenlerine dair açık seçik fikirlere sahip olacağından, edilginlikten kurtulup etkin olacak ve böylece duygularının esaretinden bir anlamda kurtulmuş olacaktır.

Dolayısıyla tekrar ifade etmemiz gerekir ki, bilgi Spinoza açısından insanın kendi doğasını ve evreni anlaması noktasında çok önemli bir araçtır. Bir şey hakkındaki bilgimiz ne kadar çok açık seçik fikirlere dayanıyorsa, onun doğasını daha iyi tanırız ve böylece onun karşısında edilgin olmaktan çok etkin bir hal alabiliriz. Ayrıca açık seçik fikirlere sahip olduğumuz sürece, duygularımızı kendi yararımıza olacak şekilde değiştirip dönüştürebilme imkânına da sahip olabiliriz. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, edilgin olan herhangi bir duygunun nedenine dair açık seçik fikir oluşturduğumuz anda o duygu edilgin olmaktan çıkacaktır. Böylece edilgin oluşumuzun tek nedeni, şeyler hakkında açık seçik fikirlere sahip olmayışımız ve bu nedenle de doğadaki zorunlu nedenselliği kavrayamayışımızdır:

“Doğa/Tanrı’daki karşılaşmalar sonsuz, bedenler sonsuzca çeşitli, etkileşimler öngörülemez ve bizler de başka bedenlerin etkileriyle duygulanmaya pek yatkınızdır. Bir başka deyişle, edilgin duygulanışların insafına kalıp savrulmak, pek çoğumuz için olağan bir yaşam seyri olabilir.”²¹¹

Bu durumda da insan, tamamen edilgin duyguların etkisi altında ve varolma gücünü de gittikçe yitiren bir varlık olarak, duygularının kölesi olarak yaşamayı zorunlu bir şekilde sürdürür. İnsanın gücü sınırlı olduğundan ve kendisinden daha güçlü bir varlık her zaman var olduğundan, edilgin duygular insanın üzerindeki hâkimiyetini her zaman korur: “ [...] birey bir *causa sui* olmadığından ve/veya olamayacağından, etkilenişlere maruz kalandır aynı zamanda. Bu bağlamda, bireyin edilgin olduğu duygu durumları, onun sınırlarını gösterir. Birey zorunlulukla dışı açıktır, tutku duyar.”²¹² Bu anlamda daha önce de belirttiğimiz gibi, insanın daima edilgin ya da daima etkin olması söz konusu değildir. Çünkü *conatusumuz*, karşılaştığımız varlıkların doğasının bizim doğamızla uyumuna göre bazen artacak bazen de azalacaktır. Her zaman olumlu karşılaşmalar yaratabilmek ya da daima olumsuz karşılaşmalara maruz kalmak, zorunlu bir durum değildir. Zorunlu olan, insanın daima başka varlıklarla karşılaşmalar yaşamasıdır. Bu karşılaşmaların sonucunda ise, insanın *conatusu* artabilir ya da azalabilir. Ancak *conatusunun*

²¹¹ Ç. Balanuye, *Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?*, s.109

²¹² M. F. Elmas, “age.”, s.146

artmasına neden olacak karşılaşmalar yaşaması, insan için yararlı bir duygu olan sevinç duygusuna neden olacağından, bu duygudan yola çıkarak etkin duygular yaratabilmek insanın elindedir. Dolayısıyla edilgin bir duygulanış sonucu yaşanan sevinç duygusu, etkin bir duygu olan sevinç duygusunu yaratabilmek için bir araçtır.

İnsan ancak akıldan kaynaklanan sevinç ve arzu aracılığıyla etkin duygular yaratabilir. İnsanın conatusunu engelleyen ve bu nedenle de yararlı olmayan keder duygusu ise hiçbir etkin duygumuzun nedeni olamaz. Çünkü keder duygusu altındayken insanın varlığını sürdürme gücü azalmış olacağından etkin bir duygu yaratabilmesi de mümkün değildir. “Etkilenişlerden sevinç devşirmeyi başardığımız ölçüde güçlenir, var-kalma ısrarımızı artırır, giderek bilgeleşiriz; tersini deneyimlediğimiz ölçüde de zayıflar, var kalma direncimizi azaltır ve köleleşiriz.”²¹³ Böylece, yaşadığımız olumlu karşılaşmalar ne kadar çok olursa, bunlar içerisinden kendimiz için yararlı olan sevinçler aracılığıyla etkin hale geçerek, kendimizi kölelikten kurtarabiliriz. İnsan, kendisi için yararlı olmayan keder duygusu altındayken kendi özünden, yani varolma gücünden de uzaklaşacağı için edilgin duyguların belirlenimine kendisini zorunlu olarak bırakır. Böylece Spinoza’nın etiğinde sevinç ya da keder duygusuyla etkilenmiş olmanın sonuçları çok daha kapsamlı ve anlamlıdır.

Edilgin bir hal, iki bedenın karşılaşması sonucu meydana geldiğinden, bu edilgin halin bizim üzerimizdeki etkisi sadece bizim doğamızla açıklanamaz. Daha önce de ifade edildiği gibi, bedenler arası karşılaşmalar sayesinde insan hem diğer bedeni, en çok da kendi bedenini tanır, fakat bu karşılaşmalar olmadan diğer bedenleri tanınması ise imkânsızdır. Bu nedenle diğer bedenın doğası ve bizim bedenimizin doğası bu karşılaşmanın bizim üzerimizdeki etkisinin mahiyetini de belirler. İnsan bedeni diğer bedenlerden çok farklı şekillerde etkilenebilme yeteneğine sahip olduğundan, insan doğasına ait duygular da oldukça çeşitlidir. Böylece edilgin bir duygunun kuvvetinin de salt bizim doğamızla değil, bizim doğamızla kıyaslanan dış bir nedenın kuvvetiyle belirleneceğini ifade eder Spinoza.²¹⁴ Dış nedenlerin kuvveti, insanın varoluşunu sürdürmesine yarayan kudretten sonsuz derecede üstün olduğundan, edilgin bir duygunun gücü de bu dış nedenlerin gücüyle belirlenmek zorundadır. Fakat edilgin duyguların kuvveti dış nedenlerin kuvvetine bağlı olmakla birlikte, bu dış nedenlerin zorunlu, olumsal ya da olanaklı oluşuna; geçmişte, şimdi ya

²¹³ Ç. Balanuye, “age.”, s.73

²¹⁴ B. Spinoza, *Etika*, s.322

da gelecekte olacak oluşuna göre de değişebilmektedir. Böylece insanın maruz kaldığı edilgen duygular bazı durumlarda daha kuvvetli, bazı durumlarda ise daha zayıf olabilir. Bu durum dış nedenin hem kendi şartlarına hem de içinde bulunduğu diğer şartlara göre değişmektedir. Dış nedenlerin kendi şartları zorunlu, olumsal ya da olanaklı oluşlarıdır. Çünkü bu şartlar o şeyin varoluş şeklini ifade ettiğinden, o şeyin doğasını gerektirmektedirler. Bu nedenle Spinoza, insanın duygular karşısındaki esaretini anlatmadan önce *Etika*'nın IV. Bölümünün başında olumsal ve olanaklı kavramlarının tanımlarını vererek giriş yapar. Bir şeyi sadece özüne göre ele aldığımızda, varoluşunda herhangi bir zorunluluk olmayana olası; onu varolmasını sağlayan nedenlere göre ele aldığımızda bu nedenlerin onun varolmasının nedeni olup olmadığını bilmediğimizde ise o şeye olanaklı denir.²¹⁵

Spinoza *Etika* I. Bölümde Tanrı'yı, özü varoluşunu gerektiren, yani zorunlu bir varlık olarak tanımlamıştır. Buradan anladığımız, zorunluluğun bir şeyin özüyle, yani varoluşuyla ilgili olduğudur, fakat Spinoza'ya göre zorunluluğun bir anlamı daha vardır; o da bir şeyin özüne göre değil de varolma nedenine göre zorunlu olmasıdır. Böylece Spinoza'nın yaptığı varlık sınıflaması gereği Tanrı ve tavırları, farklı doğalara sahip varlıklar olduklarından, zorunluluğun anlamı da bu iki varlık türüne göre değişmektedir. Burada ifade etmemiz gereken nokta, söz ettiğimiz varlık sınıflamasının ontolojik manada bir sınıflama olmayıp, varlıkların sadece doğaca birbirlerinden farklı varoluşlara sahip olduklarını ifade eden bir ayırım olduğudur. Bu anlamda Spinoza, bir varlık kategorisi yapmaktan çok, varlıkları zorunlu, olası ve olanaklı olarak ifade eder. Doğadaki içkin anlayış gereği, tüm varolanlar tözün özünü ifade ettiklerinden, varlıkları birbirlerinden ayıran tek şey, onların sahip oldukları hareket ve dinginlik oranlarıdır.²¹⁶ Böylece varolan her şey, tözün bir ifadesi olarak varolur ve birbirlerinden sadece doğaları itibarıyla ayrılırlar. Tanrı, özü varoluşunu gerektiren bir varlık olduğundan onun zorunluluğu özü gereğidir; fakat insan özü gereği değil de nedeni gereği, yani Tanrı sayesinde zorunlu olarak varolduğundan onun zorunluluğu nedeni gereğidir. Sonuç olarak insanın varoluşu ele alındığında, onun özü varoluşunu gerektirmediğinden olası değil, olanaklı olduğu söylenir. Çünkü Spinoza'ya göre doğada olası olarak değerlendirilebilecek hiçbir şey yoktur.²¹⁷ Varolan her şey ye özü gereği ya da nedeni gereği zorunludur, bu nedenle de bir şeyin varoluşu

²¹⁵ B. Spinoza, *Etika*, s.315

²¹⁶ Metin Yasa, *İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık*, Elis Yayınları, Ankara, 2014, s.71-72

²¹⁷ B. Spinoza, *Etika*, I. Bölüm XXXIII. Önerme, I. Not, s.84

ya zorunlu ya da olanaklıdır; fakat olası değildir. Bir şeyin olanaklı olması, onun nedenine göre zorunlu olup olmadığını ortaya koyar; fakat olası, varoluşunda herhangi bir zorunluluk içermeyen şeyleri ortaya koyduğundan böyle bir şey mümkün değildir. Spinoza'ya göre doğadaki herşey zorunlulukla meydana gelir.

Zorunlu, olası ve olanaklı kavramları arasındaki farkları ortaya koyduktan sonra bu varoluş tarzlarının hangilerinden kaynaklanan duyguların daha kuvvetli olduklarını ele alalım. Spinoza “Zorunlu olduğunu hayal ettiğimiz bir şeye karşı, başka her şey aynı kalmak üzere, olanaklı ya da olası olduğunu, yani zorunlu olmadığını hayal ettiğimiz bir şeye karşı hissedeceğimizden daha yoğun bir duygu besleriz”²¹⁸ der. Çünkü zorunluluk, bir şeyin varoluşu ele alındığında onun özü gereği olan bir durumu ifade eder; fakat olası, bu şeyin özünde herhangi bir zorunluluk olmadığını ifade eder. Olanaklı olarak hayal ettiğimizde ise bu şeyi varoluşuna dair değil de, varolma nedenine göre düşündüğümüzden zorunlu olan bir şeye göre bizde daha yoğun bir duygu yaratması mümkün değildir. Sonuç olarak, bir şey zorunlu olduğunda onun varoluşunu olumlar, zorunlu olmadığına ise yadsırız. Böylece aynı şartlar altında zorunlu olan bir şeye karşı hissettiğimiz duygu, zorunlu olmayan bir şeye karşı hissettiğimizden daha yoğundur.²¹⁹

İnsan diğer bedenlerle karşılaşmalar yaşadığında hem kendi bedenini hem diğer bedeni tanır, böylece onu etkileyen bedene ait zihninde bir fikir meydana gelir. İnsanın zihnindeki bu fikir diğer beden varoluşunu yadsıyan bir şey olana kadar da fiilen varmış gibi insan bedenindeki etkisini sürdürür. Fakat insan dış bir cisim hayal ettiği sürece zihin onu yanındaymış gibi düşüneneğinden, geçmişte olan ya da gelecekte olacak olan bir şeyi hayal etmiş olsa bile ondan her durumda aynı şekilde etkilenecektir.²²⁰ Bu nedenle Spinoza'ya göre, bir şeyin bizim bedenimizi etkilediği zamanın bir önemi yoktur. Bizi etkileyen beden varoluşunu dışlayan bir şey söz konusu olmadığı sürece zihnimiz o şeyin fikri sayesinde onu mevcut durumda varmış gibi düşünmeye ve ondan aynı şekilde etkilenmeye devam edecektir. Fakat Spinoza geçmişe ya da geleceğe ait bir şeyin sadece fikri söz konusu olduğunda ondan fiilen varmış gibi aynı şekilde etkileneceğimizi söyler. Ancak fikrine sahip olduğumuz

²¹⁸ B. Spinoza, *Etika*, IV. Bölüm, XI. Önerme, s.327-328

²¹⁹ B. Spinoza, *Etika*, IV. Bölüm, XI. Önerme, Kanıtlama, s.328

²²⁰ B. Spinoza, *Etika*, II. Bölüm XVII. Önerme, s.138; III. Bölüm, XVIII. Önerme, s.225

bedenin mevcut andaki varoluşunu dışlayacak bir karşılaşma yaşandığında, bu şeyin geçmişe ya da geleceğe ait fikrinin de zayıflayacağını söyler.²²¹

Dolayısıyla Spinoza için bir şeyin sadece zihnimizdeki fikrini göz önünde bulundurduğumuzda, aynı şartlar altında olduğu sürece geçmişe, geleceğe ya da şimdiki zamana ait olmasının bir önemi yoktur; o şeyin fikri bizi aynı şekilde etkileyecektir. Fakat şu anda varolan bir şeyin varolmasının zorunlu olmadığını, yani olumsal olduğunu düşündüğümüzde, aynı şartlar altında geçmişte olmuş olan bir şeye göre bizi daha az etkileyecektir. Çünkü şu anda varolan fakat olası bir şey söz konusu olduğunda, bu şeyin varolması zorunlu olmadığından zihnimiz bu şeyin varoluşunu yadsıyan şeyler düşünebilir. Ancak, aynı şeyin geçmişte gerçekleştiğini düşündüğümüz sürece bu şeyin fikrini zihnimizde canlandıran bir şeyi düşünerek o şeyi şimdi varmış gibi hayal edebiliriz. Böylece şimdiki zamanda olası olan bir şeye karşı hissettiğimiz duygu, aynı şartlar altında geçmiş zamanda olmuş bir şeye karşı hissettiğimizden daha zayıftır.

Spinoza'nın hangi duyguların daha kuvvetli olduğuna dair bu ifadelerinden anlaşılacağı gibi, hangi zamana ait olduğu göz önüne alınmaksızın zorunlu olan bir şeye ait duygunun bizim üzerimizdeki etkisi, olanaklı ya da olası olan bir şeyin üzerimizdeki etkisinden daha kuvvetlidir. Yine aynı şekilde, oluş zamanı göz önüne alınmaksızın olanaklı olan bir şeyin bizim üzerimizdeki etkisi, olası olan bir şeyin üzerimizdeki etkisinden daha kuvvetlidir. Çünkü olası olan bir şeyin varolması zorunlu olmadığından, bu şeyin varoluşunu yadsıyacak fikirlere de sahip olabiliriz, böylece varolmadığını düşünebileceğimiz bir şeyin üzerimizdeki etkisi de zayıf olacaktır.

Duyguların kuvveti, onların salt birer duygu olmaları bakımından birbirlerinden daha güçlü ya da daha zayıftır. Bu anlamda Spinoza'ya göre, iyi ve kötüye ait doğru bilgi de, doğru bilgi olmaları bakımından değil, birer duygu olmaları bakımından daha güçlü ya da daha zayıftır. Çünkü bir duygu ancak kendisinden daha güçlü bir duygu ile bastırılabilir ya da ortadan kaldırılabilir.²²² Daha önce ifade ettiğimiz gibi, bir şeyin fikri söz konusu olduğu sürece geçmişe ya da geleceğe ait olsa bile, ondan şimdi varolan bir şeymiş gibi etkileniriz. Ancak aynı şeyin şimdiki varoluşunu dışlayan bir şey söz konusu olduğunda, yani ondan daha güçlü bir duyguyla bastırıldığında geleceğe dair

²²¹ B. Spinoza, *Etika*, IV. Bölüm, IX. Önerme, Not, s.326

²²² B. Spinoza, *Etika*, IV. Bölüm XIV. Önerme, s.330; IV. Bölüm VII. Önerme, s.322

bu şeyin bizim üzerimizdeki etkisi zayıflayacak, şimdiki zamana dair olan duygunun etkisi ise güçlenecektir. Dolayısıyla şimdi varolduğunu olumladığımız bir şey, aynı şartlar altında gelecekte olduğunu düşündüğümüz bir şeyden daha güçlü bir etkiye sahiptir.

Bu anlamda iyi ve kötüye ait doğru bilgi de bir duygulanış sonucu olduğundan bir duygu meydana getirirler: “İyi ve kötünün bilgisinden doğan arzular, bu bilgi gelecekle ilgili olduğu sürece, şimdiki zamanda bize hoş gelen şeylerin arzusuyla kolayca bastırılabilir ya da giderilebilir.”²²³ Böylece Spinoza iyiyi ve kötüyü bildiğimiz halde neden kötüye yönelmeye daha meyilli olduğumuz sorusunun cevabını da bu önerme ile vermiş olur. İnsan, her zaman için gelecekte kendisi için faydalı olacak olan bir şeyden ziyade şu anda kendisi için iyi olanı ister. Aynı şekilde gelecekteki bir kötülükten kaçınmaktan ziyade şu andaki kötülüklerden kaçınmayı tercih eder. Bu nedenle de insan, gelecekte kendisi için yararlı olmayacak olduğunu bildiği bir şey, şuan hoşuna gidiyorsa, onu istemeyi sürdürür. Örneğin, çileğe karşı alerjimiz olduğunu bildiğimiz halde, şu anda bize vereceği hazzı düşünerek onu yemeyi tercih ederiz. Duyguların insanın üzerindeki kuvvetinin ne kadar fazla olduğu, salt bu örnekten bile açıkça anlaşılabilir. Ancak Spinoza duyguların bizim üzerimizdeki kuvvetini, yani duygular karşısındaki acizliğimizi bilmenin bize hiçbir fayda sağlamayacağını asla söylemez. Aksine, eğer duygularımıza hâkim olmak istiyorsak kendi doğamızı ve neleri yapmaya muktedir olduğumuzu bilmemizin kesinlikle bir zorunluluk olduğunu söyler.²²⁴ Daha önce de vurguladığımız gibi, duygulara hâkim olabilmemiz ve kendimiz için olumlu duygular yaratabilmemiz noktasında bilgi çok önemlidir. Kendi doğamızı ve doğanın yasalarını birebir fikirlerle bilmediğimiz sürece edilgin olmaya ve duygularımızın kölesi olmaya da mahkûmuz.

İyi ve kötünün doğru bilgisinin de bir duygu meydana getirdiği ve bu duygularımızın nedenlerini bilmemizin, etkin ya da edilgin oluşumuzda belirleyici bir faktör olduğu ifade edildi. Bu anlamda keder de bizim doğamızla uyuşmayan, yani bizim için kötü bir karşılaşma sonucu meydana gelen bir duygudur. Keder, birebir olmayan fikirlerden kaynaklanan bir duygu olduğundan insan bu duygunun etkisi altında kaldığı sürece edilgin bir halde duygularının esiri olacaktır:

²²³ B. Spinoza, *Etika*, IV. Bölüm, XVI. Önerme, s.332

²²⁴ B. Spinoza, *Etika*, IV. Bölüm, XVII. Önerme, Not, s.333

“Keder toplumu, en kolay yönetilebilecek toplumdur; çünkü keder, bedenın bütün enerjisini yok etmekte ve insanları upuygun olmayan fikirlerin dünyasına tutsak etmektedir. Bu tutsaklıkta bir çıkmaz gizlidir; çünkü kederden kurtulmak için bizi nedenlerin düzenine götüreceğ bir kavrayışa yükselmemiz gerekmektedir, ama keder hem bedenen hem de zihinsel bakımdan bizi güçten düşürmek suretiyle böyle bir bakış açısına ulaşmamızı engellemektedir.”²²⁵

Spinoza’ya göre, edilgin duygulardan kurtulmanın yolunun duygularımızı anlamaktan, kendi doğamızı ve doğanın yasalarını anlamaktan geçtiği, tutkularımıza kölelikten kurtulmanın ancak birebir bilgilere sahip olmakla mümkün olduğu daha önce açıklanmıştı. Duyguların insan üzerindeki kuvvetinin ise ne denli fazla olduğu ve insanın duygular karşısındaki *esareti* pek çok açıdan ele alındı, fakat insan hayatı sadece bu *esaret* ile tanımlanabilecek bir serüven değildir Spinoza’ya göre. İnsan, Tanrı’nın sonlu ve sınırlı bir tavrı olması bakımından tutkulara mahkûmdur, fakat akıl sahibi bir varlık olarak bu tutkuları eylemlere çevirebilir. Bu anlamda insanın köleliği, sonlu ve sınırlı olması nedeniyle doğadaki nedenler zincirinin bir halkası olmasından kaynaklanır. Doğada her varlıktan daha güçlüsü mutlaka vardır, bu nedenle de insan ne daima etkin olmaya muktedir, ne de daima edilgin olmaya mahkûmdur. İnsan için doğada sonsuzca seçenek vardır ve bu seçenekler sonucunda da çok çeşitli duygulara sahip olabilmektedir. Bu noktada insanın yapması gereken şey doğayı ve kendisini mümkün olduğunca doğru anlamaya çalışmak, bu sayede de çeşitli duygular arasından kendisi için iyi olanları seçerek olumlu karşılaşmalar yaratmaya uygun hale gelebilmektir.

3. 5. Kölelikten Özgürlüğe Geçiş

Spinoza’da insan, sonlu ve sınırlı bir varlık olarak doğanın bir parçasıdır ve dolayısıyla doğa yasalarından bağımsız olarak düşünülmesi de mümkün değildir. Doğadaki nedensellik zinciri her varlığı içine aldığı gibi, insanı da kendisine tâbi kılar. Bu anlamda doğada insana ayrıcalıklı bir yer atfetmek çoğu düşünürün bir eğilimi olarak karşımıza çıksa da, Spinoza’nın insana bakışı, düşünce tarihindeki çoğu düşünürden oldukça farklıdır. Spinoza, insan ve duyguları hakkında eser verenlerin çoğunun, insanı adeta krallık içinde bir krallık olarak gördüğünü, çünkü insanın doğa düzenine uymaktan çok bu düzeni bozduğunu ve kendi eylemlerinde irade sahibi olduğunu düşündüklerini söyler. Çoğu düşünürün aksine ise O, insana doğada herhangi

²²⁵ Nazile Kalaycı, “Spinoza’nın Ethica’sı Bağlamında Mizahın Politik İşlevi”, *Spinoza İle Karşılaşmalar*, İstanbul, 2015, s.246

bir ayrıcalık atfetmez. Ancak insanın doğa yasalarından bağımsız olarak düşünülmesinin, hatta bu yasaları bozduğunun düşünülmesinin nedeni, onun eylemlerini kendisinin belirlediğinin ve eylemlerini kontrol edebilme gücüne sahip olduğunun düşünülmesidir.²²⁶ Daha önce ifade ettiğimiz gibi, her varlık ancak kendisi gibi sonlu ve sınırlı bir başka varlık tarafından varolmaya ve bir eylem gerçekleştirmeye belirlenebilir; doğadaki nedensellik zinciri gereği bu böyle sonsuza kadar gitmektedir. Tüm sonlu ve sınırlı varlıklarda olduğu gibi, insan da dışarıdan bir neden olmadıkça ne varolabilir ne de herhangi bir eylemde bulunabilir. Bu anlamda insanın doğadaki diğer varlıklardan hiçbir ayrıcalığı olamayacağı açıktır.

Böylece Spinoza'ya göre insan, doğadaki zorunlu nedensellik zincirine tâbi olmak bakımından, bir taş, ağaç ya da herhangi bir nesneden farklı değildir. Yerde bulunan bir taş, dışarıdan bir etki olmadıkça nasıl yerinden hareket edemiyorsa, insan da dışarıdan bir etki olmadıkça herhangi bir eylemde bulunamaz. Fakat Spinoza'ya göre: “[...] insanlar kendilerinin özgür olduğunu düşünürler; çünkü kendi seçimlerinin ve arzularının farkındadırlar, ama kendilerini bunları seçmeye ve arzulamaya sevk eden nedenlerden bihaberdirler [...]”²²⁷ Böylece biz, şeylerin gerçek nedenlerini bilmediğimizden, daha doğrusu sadece sonuçları görüp, onları yanlış bir şekilde nedenmiş gibi düşündüğümüzden, eylemlerimizde özgür olduğumuza ve bu şekilde eylemeye kendimiz tarafından belirlendiğimize inanırız. Ancak insanın tüm eylemleri, doğadaki nedenler zincirine bağlı olarak gerçekleşir ve eylemlerimizin nedeni her zaman için kendi dışımızdaki başka bir tekil varlıktır. Öyle ki, bu dış nedenler olmadan tekil varlıklar ne varolabilir ne de herhangi bir eyleme belirlenebilirler. Bu anlamda insanın tüm eylemleri, bedenler arası bir karşılaşma ile gerçekleştiğinden, insanın edilgin bir halini ifade ederler ve edilgin hallerimizin birebir nedeni kendimiz olamayacağımızdan, bizim dışımızdaki varlığı da her zaman gerektirirler:

“Başımıza gelenin nedeni ne bütünüyle ne de yalnızca bizim kudretimizle açıklanamadığından; ama giderek yakınlaştığımız şeylerin ve gerçeğin diğer veçhe ve ilişkileriyle, bu nedenler karşısındaki cehaletimizden onların var olmadığı sonucunu çıkarırız ve kendimizi eylemlerimizin egemen odağı olarak hayal ederiz.”²²⁸

Böylece, insanın kendisini özgür bir varlık olarak görmesi ve bir iradeye bağlı olarak hareket ettiğini sanması, doğadaki bu nedenselliği anlayamamış olmasından kaynaklanmaktadır. Doğada varolan tek yasa, nedensellik zincirinin gerçekleştiği ve

²²⁶ B. Spinoza, *Etika*, s.195

²²⁷ B. Spinoza, *Etika*, s.92

²²⁸ H. Rızk, “age.”, s.149

tüm varlıkların tabi olduğu doğa yasadır. Bu nedenle doğada, geleneksel anlamda kabul edilen türde bir özgürlük söz konusu olamaz Spinoza'ya göre. Bu bakımdan, doğada varolduğunu söyleyebileceğimiz tek özgürlük, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, zorunlulukla sıkı bir ilişki içerisinde anlaşılması gereken özgürlüktür. Spinoza'nın belirtmiş olduğu türde –salt kendi doğasının sonucunda varolma ve eylemini sadece kendisi belirleme- bir özgürlük ise, ancak Tanrı'nın sahip olabileceği bir özgürlüktür.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi şeylerin düzeni ve fikirlerin düzeni bir ve aynı olduğundan, tekil varlıklar arasında varolan nedenler zinciri, aynı şekilde fikirler için de geçerlidir. Bu nedenle Spinoza'ya göre, zihnin bir seçim yapması da başka bir neden tarafından belirlenmiştir, aynı şekilde bu neden de başka bir neden tarafından belirlenmiştir ve bu nedenler zinciri sonsuza kadar sürüp gitmektedir. Böylece insanda mutlak ya da özgür bir iradenin olması söz konusu değildir.²²⁹ İnsanın tüm eylemleri nedenler zincirine bağlı olarak gerçekleştiği gibi, tüm seçimleri de bir nedenler zinciri içerisinde gerçekleşir. Bu anlamda, insanın eylemlerinin ve seçimlerinin dış etkiler sonucunda gerçekleşmek zorunda oluşu, neden zorunlu olarak edilgin olmaya mahkûm olduğumuzu da açıklamaktadır:

“Spinoza'nın radikal monist felsefesi zihni bedenin fikri olarak ve dolayısıyla da özgür iradeyi bir yanılsama olarak görür. Bir hisse ya da tutkuya sahip olmak bizim tarafımızdan yapılan bir tercih değil, daha ziyade bizim “yolumuzla” üretilen bir duygu/etkidir.”²³⁰

Böylece ne eylemlerimiz ne de duygularımız bizim tercihimizle gerçekleşir, bunlar tamamen doğa yasasının bize dayatmakta olduğu edilgin hallerimizdir. Genel olarak kabul ettiğimiz tanımıyla özgürlük, bir yanılsamadan ibarettir Spinoza için. Eylemlerimizde bir erek olduğunu sanırız ve bu nedenle herhangi bir eylemi gerçekleştirirken bir amaç doğrultusunda, yani irademizle hareket ettiğimizi düşünürüz: “Ereksellik, özünde nedensizlik, belirlenmemişliktir. İnsan kendi isteklerini ve iştahlarını bilmekte, ama belli bir şeyi istemesinin gerçek nedenlerini bilmemekte, bu yüzden de özgürce, nedensiz olarak istediğini sanmaktadır.”²³¹ Bir amaca göre hareket ettiğimizi düşündüğümüzde, eylemimize neden olan etkenleri göz ardı etmiş oluruz. Bu durumda da eylemimizin tek nedenini kendimiz olarak görürüz. Spinoza'nın ifade ettiği özgürlük yanılsaması da budur: Eylemimizin nedenlerini

²²⁹ B. Spinoza, *Etika*, s.178

²³⁰ Miriam Van Reijen, Spinoza'nın Psikoloji Felsefesi: Ruh Hazır, Ten Güçlü Olmasa, *Spinoza Günleri* 2, çev. Sinem Özer, İstanbul, 2011, s.41-42

²³¹ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s.70

bilmemekten ve kendi ereğimizi eylemimizin nedeni olarak görmekten kaynaklanan bir yanılısama.

Scruton ise, eylemlerimizin nedeni olan nedenselliğin, ayrıca bir zorunluluk biçimi olduğunu söyler, çünkü doğada varolan her şey bir zorunluluk gereği varolur. Her şey zorunlu bir nedensellik uyarınca gerçekleşir ve bu nedenler sonsuzca birbirini izler, böylece ne fikirler dünyasında ne de fiziksel dünyada bir özgürlükten bahsedilemez. Aynı şekilde, insanın tüm eylemleri de bu zorunlu nedensellikten kaynaklanmaktadır ve böylece insan dünyasında “şans” ve “özgürlük” gibi fikirlerin bir önemi yoktur.²³² Doğada her şey olması gerektiği gibi olmuştur ve başka türlü olması da düşünülemez, çünkü doğada olumsal hiçbir şey yoktur. Doğadaki düzenin böyle değil de başka türlü olabileceğini düşünmek, tözün de başka türlü olmasını gerektirir, ancak bu mümkün değildir. Töz doğası gereği zorunlulukla varolduğundan, onun olduğundan farklı bir doğada olması ya da varolmayarak düşünülmesi imkânsızdır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, doğada olumsal hiçbir şey olamayacağından, her şey bir zorunluluk gereği varolur; ya doğası ya da nedeni gereği bir zorunlulukla. Bu anlamda Spinoza açısından varolduğunu söyleyebileceğimiz tek özgürlük, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, zorunlulukla sıkı bir bağlantı içerisinde anlaşılması gereken özgürlüktür.

Bu anlamda insanın eylemlerinde, eylemine kendisi tarafından belirlenmek anlamında bir özgürlük olmadığı, yani insanda irâdi anlamda bir özgürlük olamayacağı, dahası Tanrı’da da bu anlamda bir özgürlük olamayacağı, her şeyin, birbirlerinden farklı anlamda da olsa bir zorunlulukla meydana geldiği ifade edildi. Peki insan için irâdi anlamda biz özgürlük söz konusu değilse, tutkulara köleliğinden kurtulup, kendisi için yararlı eylemler yaratabilme yeteneği olduğunu söylediğimiz insanın durumunu ne şekilde belirleyeceğiz? Spinoza’nın bu noktada özgürlüğü, geleneksel tanımının dışına çıkartıp, farklı bir şekilde ortaya koyduğunu görürüz. Bu bakımdan Spinoza’nın insan için vadettiği özgürlük, doğadaki nedensellikten bağımsız olmayı değil, insanın kendi aklı sayesinde bu edilgin halleri etkin hallere çevirebilme çabasını içermektedir.

Spinoza *Politik İnceleme* kitabında, ancak aklın klavuzluğunda yaşayan bir insanın özgür olarak adlandırılabilirliğini söyler. Çünkü insan ancak aklı sayesinde

²³² R. Scruton, *Spinoza*, s.73-74

eylemlerinin birebir nedenlerini bilebilir ve böylece edilginlikten kurtulup etkin olabilir. İnsan, zorunlu olarak gerçekleştirdiği eylemlerin birebir nedenlerine sahip olduğu ölçüde de özgür olarak kabul edilir. Böylece özgürlük, eylemlerimizdeki zorunluluğun ortadan kalktığı bir durumu değil, bu zorunluluğun nedenlerinin birebir bilgisine sahip olduğumuz durumu ifade eder Spinoza için.²³³ Böylece diyebiliriz ki, Spinozacı anlamda özgürlük, insanın kendi doğasının zorunluluğuna göre eylemesinden başka bir şey değildir. İnsanın kendi doğasını bilebilmesi de, eylemlerinin nedenlerini bilmesine, yani birebir nedenlere sahip olmasına bağlıdır. Böylece insan gerek kendi doğasını, gerekse diğer varlıkların doğasını ve nihayetinde tüm doğayı birebir nedenleriyle bildiği sürece özgür olarak adlandırılabilir. İnsanın birebir nedenlere sahip olması da, eylemlerinin salt kendi doğası yoluyla açık ve seçik olarak anlaşılabilmesini gerektirmektedir. Bu da insanın salt kendi zihni aracılığıyla gerçekleştirebileceği bir şeydir. Bu nedenle, insan kendi aklını klavuz olarak aldığı anda, eylemlerinin birebir nedenlerine sahip olabilecek düzeye geleceğinden, tutkularını da eylemlere dönüştürebilecektir ve böylece etkin bir hâl alacaktır.

Spinoza felsefesinde, eylemlerinin birebir nedenlerinin bilgisine sahip olmayan, yani sadece kısmı nedenlerini bilen edilgin insanın yeri birinci bilgi düzeyidir. Bu bilgi düzeyinde, daha önce ifade ettiğimiz gibi, insan edilgin bir haldedir ve eylemlerinin nedeni salt kendi doğasından kaynaklanmadığından, eylemlerinin nedenlerine dair açık seçik bilgiye de sahip değildir. Ancak Copleston'a göre Spinoza, insanın aklı sayesinde birinci bilgi türünden ikinci ve hatta üçüncü bilgi türüne de geçiş yapabileceğini, yani insanın kendi çabasıyla kölelikten özgürlüğe geçişinin de mümkün olduğunu ifade etmektedir. Böylece insanın özgürlüğe ilk adımının da, kısmi nedenlerin bilgisinden birebir nedenlerin bilgisine geçmesi olduğunu söylemektedir.²³⁴

Spinoza'nın özgürlüğe bakışı, görüldüğü gibi oldukça özgün bir yapıdadır. Özgürlük insanın doğuştan sahip olduğu bir şey değil, kendi çabasıyla elde edebileceği bir şeydir, hatta bir yaşam tarzıdır. Çünkü özgürlüğün basitçe, eylemine kendisi tarafından belirlenmek durumundan çok daha farklı bir anlamı vardır Spinoza'da. Bu bakımdan, insan ancak aklın klavuzluğunda yaşadığında özgür olarak kabul edilebilir. İnsanın aklın klavuzluğunda yaşaması da, eylemlerinde etkin olması, duygularının köleliğinden kurtulmuş olması, yani sevinçli duygular yaratabilen ve böylece varolma

²³³ B. Spinoza, *Politik İnceleme*, s.41-42

²³⁴ F. Copleston, *Spinoza*, s.55

gücü daima artan bir yaşantıyı ifade eder. Bu nedenle özgürlük, insanın doğal olarak sahip olduğu değil, kendi çabasıyla ortaya koyduğu bir yaşam biçimidir. Bu bakımdan da özgürlük, insanın tüm yaşamını, hatta diğer insanlarla olan ilişkilerini de belirlediğinden, toplum yaşamını da biçimlendiren bir kavramdır Spinoza'da:

“Özgür insan bile –aşlında, özellikle özgür insan- sevgi ve onur tarafından, düşünceleri ve duyguları kendi duygu ve düşünceleriyle yararlı bir biçimde birleştirilebilecek insanlarla birlikteliği aramaya yönlendirilir. Bu nedenle de insanların uyum içinde ve kendi ortak çıkarları için yaşayacakları kurallar ve prensipler oluşturmak gereklidir.”²³⁵

İnsan, doğası gereği her zaman için *conatusunu* artırmaya çabalar ve bu çabasına katkı sağlayacak olan şeylere yönelir. Bu anlamda, insanın kendi duygu ve düşünceleriyle uyuşan başka bir insanla bir araya gelmesi, onun *conatusunu* artıracak olan bir birleşmedir. Bu nedenle, insan daima kendi doğasıyla uyumlu bireylerle birleşmeye çalışacak, doğasıyla uyuşmayan bireylerden de zorunlu olarak kaçınacaktır. Hatta Spinoza, insana insandan daha yararlı hiçbir şey olmadığını ve insanın kendi varlığını korumak için isteyeceği en yararlı şeyin, kendisiyle aynı doğaya sahip bir varlıkla birleşmesi ve herkesin kendi varlığını, kendisiyle doğaca birleşen kişilerle birlikte korumaya çabalaması olduğunu söyler.²³⁶ Böylece insanın aklın kılavuzluğuna göre yaşaması, kendisine yararlı olan şeyleri bilmesi ve buna göre yaşaması anlamına geldiğinden, özgür bir insanın yaşamı, onun tüm yaşam biçimini de belirlemektedir.

İnsan böylece kendi özgürlüğünü elde edebilmek için öncelikle kendi doğasını bilmeli ve bu sayede de kendi doğasıyla uyuşan tüm varlıkları tanıyabilmelidir. Bunun için de bilginin birinci aşamasından iki aşamasına geçebilmesi, yani eylemlerinin kısmi değil birebir nedeni olabilmesi gerekmektedir. Deleuze, Spinoza'ya göre aklın ilk çabasının, mümkün olduğunca kendi doğasına uyan karşılaşmalar yaşamaya ve kendi doğasına uymayan birleşmelerden de kaçınmaya çalışmak olduğunu, bunun da özgürlüğün ilk adımı olduğunu söyler.²³⁷ Böylece kölelikten özgürlüğe geçilebilmesi için, insanın öncelikle kendi doğasını ve diğer bedenlerin doğasını bilmesi gerekmektedir ki, kendisi için olumlu karşılaşmalar yaratabilir hâle gelebilsin. Bu bakımdan insanın özgürlüğe geçişinin, öncelikle edilgin hâllerini etkin hâllere dönüştürmesini gerektirdiğini, bunun için de eylemlerinin sadece sonuçlarının değil nedenlerinin de bilgisine sahip olmasını gerektirdiği söylenebilir “Bizler, kendi eylemlerimizin “yeterli” nedenleri olduğumuz derecede bu eylemlerin dışsal bir nedenin

²³⁵ R. Scruton, *Spinoza*, s.127

²³⁶ B. Spinoza, *Etika*, IV. Bölüm, XVIII. Önerme, Not, s.336

²³⁷ G. Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, s.76

yardımı olmaksızın üreticileri oluruz ve bu nedenle de o derecede özgür oluruz.”²³⁸ Çünkü Spinoza'nın özgürlük tanımı gereği, insan ancak eylemleri kendi doğasından kaynaklandığı derecede özgür olabilir. İnsanın eylemlerinin salt kendi doğasından kaynaklanması için de, eylemlerinin birebir nedenlerine sahip olması gerekmektedir, bu da ancak zihnin etkin hâli sayesinde mümkün olabilir. Böylece Spinoza için insanın sahip olduğu bilgi düzeyi, onun eylemlerinde etkin ya da edilgin oluşu hakkında da bize bilgi vermektedir. Buna göre, eylemlerini salt duygularına göre belirleyen ve edilgin bir duygulanışın belirleniminde olan insan köle, fakat salt aklının kılavuzluğunda hareket eden, yani etkin duygulanışlar yaratabilen insan ise özgürdür.²³⁹ Spinoza özgür insan ve köle arasındaki farkı da böylece ortaya koymaktadır.

İnsanın içinde bulunduğu durum, dış etkilere maruz kalmak zorunda olması ve bu nedenle edilgin bir hal olarak tanımlanan duyguların belirleniminde hareket etmek zorunda olması anlamında, bir kölelik durumunu ifade etmektedir. Fakat insan, akli sayesinde içinde bulunduğu zorunluluğu, yani bu zorunlu maruz kalışları, birebir nedenleriyle anladığı andan itibaren de edilginlikten etkinliğe zorunlu olarak geçeceğinden, kölelik durumundan özgürlüğe de zorunlu olarak geçiş yapmış olacaktır. Böylece aklın, bu geçişi sağlaması bakımından rolü oldukça önemlidir: “Anlamak duygulara kölelikten kurtulmuş olmaktır.”²⁴⁰ Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi, edilgin bir eylemimize ait açık seçik fikirlere sahip olduğumuz anda bu eylemimiz bir edilginlik olmaktan çıkıp etkinlik olacaktır. Keder duygusunu ele alacak olursak, bu duygu bizim *conatus*umuzu olumsuz etkileyen ve dış bir neden ile gerçekleşen bir duygu olduğundan, edilgin olmak zorundadır. Örneğin, bir yakınımızı kaybetmiş olmaktan dolayı duyduğumuz keder duygusu, ölümün insan doğasına ait bir zorunluluk olduğunu kavradığımız anda edilgin olmaktan çıkıp etkin bir duygu olacaktır ve dolayısıyla üzerimizdeki yıkıcı etkisini de yitirecektir. Ayrıca kederimizin nedenine ait birebir fikre sahip olduğumuzda, bizde keder duygusu oluşturan kişiyle doğa olarak bir uyuşma yaşadığımızı da fark ederiz. Doğaca uyduğumuz bir kişinin de edilgin bir duygu olan keder duygusuyla bizi duygulandırması mümkün değildir, çünkü kederimizin nedenine dair açık seçik bilgiye sahip olduğumuz sürece bu duygu artık etkin bir duygu olmaktadır.

²³⁸ R. Scruton, *Spinoza*, s.120

²³⁹ B. Spinoza, *Etika*, s.395

²⁴⁰ F. Copleston, *Spinoza*, s.48

İnsan, kendi zihni içerisinde oluşturmuş olduğu birebir fikirler sayesinde, hem kendi doğasını hem de diğer tekil varlıkların doğasını bilebilmektedir. Bir şeyin doğası hakkında bulanık değil de birebir fikirlere sahip olduğumuzda ise, bu şeyin bizim doğamızla uyuşup uyuşmayacağını ve dolayısıyla da bizim için iyi veya kötü bir etkiye sahip olacağını da biliriz. Böylece Spinoza'ya göre, ikinci bilgi türünün bir etkisi de, bize iyi ve kötünün bilgisini vermesi ve bu sayede de hangi tutkuların bizim için yararlı hangilerinin bizim için zararlı olacağı hakkında da bilgi vermesidir.²⁴¹ Daha önce de belirttiğimiz gibi, edilgin bir duygulanış anlamına gelen tutkularımızın bazıları, doğamızla uyuşan karşılaşmalara neden olduklarından bir sevinç duygusu yaratmakta ve bu sayede de edilgin bir sevinç yaşamış olmaktadır. Bu anlamda bizde sevinç duygusu yaratan tutkular, varolma gücümüzü artırmaya katkı sağladıklarından bizim için iyidirler. Böylece tutkulara kölelikten özgürlüğe geçişimizin ilk aşaması olan, hem kendimizin hem de diğer varlıkların doğasını tanıma ve kendimiz için yararlı olan duyguları yaratabilmeye uygun hale gelebilme aşaması, edilgin duygulardan etkin duygulara geçişimizin anahtarını bize vermektedir.

3. 5. 1. Erdemli Bir Yaşamın Olanığı

İnsanın edilgin duyguların esaretinden kurtulup, aklın kılavuzluğundaki yaşama geçmesiyle, yaşamının mahiyeti de büyük ölçüde değişmektedir. Bu anlamda Spinoza, köle ve özgür insanın yaşantısını kesin bir çizgiyle ayırmıştır. Copleston'un da ifade ettiği gibi: "Edilgin duygulara köleliğin karşısında us yaşamı, bilge insanın yaşamı durur."²⁴² Böylece insanın aklın kılavuzluğuna göre yaşaması, kendisine yararlı olan şeyleri bilmesi ve buna göre yaşaması olduğundan, aklın kılavuzluğundaki bir yaşam tarzı, insanın tüm yaşam serüvenini de belirlemektedir. Ve böyle bir yaşam da erdemli bir yaşamdır Spinoza için. İnsanın, kendisi için yararlı olanı aradığı ve bunda da başarılı olduğu ölçüde erdemli olarak tanımlanabileceğini; fakat kendisi için yararlı olandan uzaklaştığı ölçüde erdemli bir yaşamdan da uzaklaşacağını söyler Spinoza.²⁴³ Böylece insanın kendi özü gereği *conatus*unu artırma çabası ve kendisi için iyi olan şeylere yönelmesi, bir erdem yaşamını ifade etmektedir. Erdemli olmak, kendi aklının kılavuzluğunda yaşamaktır ve insan yaşamında kendi aklını kılavuz olarak aldığı

²⁴¹ B. Spinoza, *Kısa İnceleme*, s.84

²⁴² F. Copleston, *Spinoza*, s.48

²⁴³ B. Spinoza, *Etika*, IV. Bölüm, XX. Önerme, s.337

sürece kendisi için iyi olanı isteyecek, kendisi için kötü olandan ise kaçınacaktır. Spinoza, aklıyla hareket eden insanın iyi ve kötüyü birbirinden ayırabileceğini ve iki iyi arasında kaldığımız her durumdaysa daha iyi olanı, iki kötü arasında kaldığımız her durumdaysa da daha az kötü olanı seçeceğimizi söyler.²⁴⁴ Çünkü daha önce ifade ettiğimiz gibi, iyi ve kötü her zaman için bir şeye kıyasla ortaya koyulabilecek bir şeydir, yani bir şeye daha az kötü diyebilmem için de, ondan daha kötü bir şeyin varolması gerekir. Böylece doğadaki hiçbir şeyin kendi başına iyi ya da kötü olarak bir anlamı olmayıp, her zaman bir karşılaştırma sonucunda bir şeye iyi veya kötü diyebiliriz. İnsan, doğası gereği kötü olduğunu bildiği bir şeyden kaçınır, aynı şekilde iyi olduğunu bildiği bir şeye de doğası gereği zorunlu olarak yönelir. Fakat iki iyi ya da iki kötü arasında seçim yapmak zorunda kaldığımızda, görelilik olarak daha iyi ve görelilik olarak daha az kötü olanı seçeceğimizi söyler Spinoza. Bu durumda da daha az iyi dediğimiz şey, iyi ile karşılaştırıldığında aslında kötüdür; fakat daha az kötü dediğimiz şey kötü ile karşılaştırıldığında iyidir. Bu nedenle de biz her zaman daha az kötü olanı, yani iyiyi tercih eder; daha az iyi olandan, yani kötüden ise kaçınıyoruz.²⁴⁵ Dolayısıyla akıl, her zaman için iyi ve kötüyü birbirinden ayırmamızı sağlayan bir araçtır ve insan bu aracı kullandığı ölçüde kendi özünü koruma çabasını, yani *conatusunu*, artırmasına katkı sağlayacak olan şeyleri bilebilir.

İnsan, özü gereği zorunlu olarak kendi varlığını korumak için çabalayacaktır, fakat aklın kılavuzluğu olmadan gerçekleştirilen bu çaba, insanın birinci bilgi düzeyine ait ve hatalara açık bir deneyim olarak kalacaktır. İnsanın tutkularının belirlenimi altında olduğu birinci bilgi düzeyi ise daha önce ifade ettiğimiz gibi köleliktir: “İnsan, sonlu kiplerin bu en güçlüsü, eyleme gücünün sahibi konumuna geldiği zaman, yani *conatus*'u, kendi özüyle açıklanan etkin duyguları doğuran upuygun fikirlerle belirlendiği zaman özgür olur.”²⁴⁶ Ve böyle bir durumda erdem, insanın özünden ayrılamayacağı, hatta insanın özü ve erdem bir ve aynı şey olarak görüleceği açıktır. Çünkü erdemli bir yaşam da ancak aklın kılavuzluğunda olan ve kendi yararımıza olan şeyleri bilip bunlara yönelerek yaşadığımız etkin bir yaşantıdır. Spinoza'nın *Etika* IV. Bölümde yapmış olduğu erdem tanımına bakacak olursak da, insanın kendi doğasına göre eylemde bulunabilme gücüne sahip olması anlamında erdem ve gücün aynı

²⁴⁴ B. Spinoza, *Etika*, IV. Bölüm, LXV. Önerme, s.393

²⁴⁵ B. Spinoza, *Etika*, IV. Bölüm, LXV. Önerme Sonucu, s.394

²⁴⁶ G. Deleuze, *Pratik Felsefe*, s.95

anlama geldiğini, bu nedenle de erdemın insanın özü olduğunu ifade etmektedir.²⁴⁷ İnsanın kendi doğasına göre eylemde bulunabilme gücünü eline alabilmesi de ancak etkin olmasıyla, yani özgür olmasıyla mümkündür. Bu anlamda varolma gücünü artırma çabası, etkin duygular yaratabilme gücü, kölelikten özgürlüğe geçebilme ve erdem yaşamı, hepsi aynı çabayı gerektirmektedir: *Conatusumuzu* artırma çabasını. Bu nedenle, insanın tutkularından kurtulup özgür olabilmesi, edilginlikten kurtulup etkin bir hal alabilmesi, aklın kılavuzluğunda erdemli bir yaşam sürebilmesi de, *conatusunu* artırma çabasına bağlı olarak belirlenmektedir. Bu bakımdan varolma gücümüze katkı sağlayacak olan şeyleri ne kadar bilirsek, yani aklımızı ne kadar kullanırsak, o derecede de erdemli bir yaşam sürebiliriz. Bu nedenle erdem, insanın özü olduğundan “varlığını koruma çabası denen erdemden daha üstün bir erdem yoktur.”²⁴⁸ İnsanın ilk ve en önemli çabası, varlığını koruma çabasıdır Spinoza için, bu nedenle de insan için en yararlı şey bu çabasına katkı sağlayacak olan şeylerdir. Böylece insanın en büyük erdemi de varlığını koruma çabasıdır.

Spinoza felsefesinde insanın kendi varlığını koruma çabasına katkı sağlayan en önemli şey ise bilgidir. İnsan, akli sayesinde ikinci bilgi türüne geçtikten sonra tekâmülünü sürdürerek bir üst seviyeye, yani özlerin bilgisinin olduğu seviyeye geçmelidir. Spinoza bu üçüncü tür bilgiye *sezgisel bilgi* demektedir ve bu bilgi türü bize hem Tanrı'nın sıfatlarının biçimsel özünü hem de tekil şeylerin özünün bilgisini vermektedir.²⁴⁹ Spinoza *Kısa İnceleme* kitabında, saydığımız bu bilgi türlerinin etkilerini ise şöyle ifade etmektedir: “Bunlardan birincisi iyi akla aykırı olan her tür tutkuya kaynaklık ederken, ikincisi iyi Arzulara, üçüncüsüye gerçek ve hakiki Sevgiye ve onunla gelen her şeye kaynaklık eder.²⁵⁰ Böylece üçüncü tür bilgi sayesinde şeylere ve Tanrı'ya dair özlerin bilgisine sahip olacağımızdan, en üstün bilgi seviyesi de budur Spinoza için. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, bir şeye dair bilgimiz artıkça, yani bir şeyi birebir nedenleriyle ya da açık seçik olarak bildikçe, bu şey bizde sevinç duygusu yaratır ve bu şekilde bildiğimiz şeyler de sevincimizin kaynağı olmaları bakımından sevgi duyduğumuz şeylerdir. Böylece doğası hakkında en çok bilgi sahibi olabileceğimiz şey Tanrı'dır, çünkü o sonsuz sıfatlara sahip olduğundan, özü en çok varoluş içerendir. Bu nedenle de en çok Tanrı'yı bilebileceğimizden, en çok sevgiyi de

²⁴⁷ B. Spinoza, *Etika*, s.316

²⁴⁸ B. Spinoza, *Etika*, IV: Bölüm, XXII. Önerme, s.339

²⁴⁹ B. Spinoza, *Etika*, II. Bölüm, XL. Önerme, II. Not, s.167

²⁵⁰ B. Spinoza, *Kısa İnceleme*, s.78

Tanrı'ya yöneltiriz. Böylece bizim için en yararlı olan şey de Tanrı sevgisidir: “Zihnin en üstün iyisi Tanrı bilgisidir ve zihnin en üstün erdemi Tanrı'yı bilmektir.”²⁵¹ Daha önce ifade ettiğimiz gibi, iyi olan şey bizim için yararlı olan şeydir ve bizim için en yararlı olan şey ise, aklımızın kılavuzluğunda hareket etmektir. Aklımız sayesinde üçüncü tür bilgiyle, yani açık seçik bilgiyle bilebileceğimiz tek şey ise öncelikle Tanrı'dır. Çünkü varolan her şey Tanrı'nın özünden zorunlu olarak çıktığından, şeylerin bilgisi öncelikle Tanrı'nın bilgisini gerektirmektedir. Böylece aklımız ile bilgisine sahip olabileceğimiz en üstün şey de Tanrı'dır ve zihnimize en fazla yararı olan şey de Tanrı bilgisidir. Zihnimiz, en üstün bilgi olan Tanrı bilgisiyle doldukça da eylemlerimizde etkin oluruz ve etkin olduğumuz sürece de eylemlerimiz kendi doğamızdan, yani kendi özümüz olan erdemden kaynaklanacağı için, birebir fikirlere sahip olmak, yani anlamak, zihnimizin en büyük erdemi olmaktadır. Zihnimizin anlayabileceği en üstün şey de daha önce ifade ettiğimiz gibi Tanrı olduğundan, zihnimizin en üstün erdemi Tanrı'yı bilmektir.²⁵² Tanrı'yı bu şekilde, yani üçüncü tür bilgiyle bildikçe de, daha önce ifade ettiğimiz gibi, ona olan sevgimiz de artacaktır. Zihin birebir fikirlere sahip oldukça etkin sevinçler yaşayacağından, en çok birebir fikrine sahip olabileceği şey olan Tanrı sayesinde de en üstün sevgiye sahip olacaktır. Bu nedenle “kavuşabileceğimiz en üst zihinsel dinginliğe üçüncü tür bilgi sayesinde kavuşuruz.”²⁵³ der Spinoza.

Zihnin en büyük erdeminin, şeyleri ve Tanrı'yı en iyi şekilde anlamak, yani üçüncü tür bilgiyle bilmek olduğu ifade edildi. Bu durumda zihnimiz üçüncü tür bilgiye sahip oldukça, erdemi de o oranda artacaktır. Ve şeyleri olabilecek en iyi şekilde bildiğimiz sürece de onlardan duyacağımız sevinç duygusu da en üstün seviyede olacaktır. Böylece Tanrı'ya duyduğumuz sevgi, diğer şeylere duyduğumuz sevgiden de fazla olacaktır her zaman. Spinoza'ya göre bizim kurtuluşumuz, yani özgürlüğümüz de Tanrı sevgisiyle özdeştir.²⁵⁴ Yani biz, en iyi şekilde Tanrı bilgisine sahip olduğumuz sürece, onu en üstün şekilde seveceğimizden, yaşayacağımız sevinç duygusu da en üstün derecede olacaktır. Böylece Tanrı sevgisi sayesinde, özümüz de en yetkin haline ulaşacaktır. Fakat Copleston'un da ifade ettiği gibi: “[...] söz konusu sevgi kişiler arasındaki sevgi anlamındaki sevgiden çok bilim adamının Doğanın tam

²⁵¹ B. Spinoza, *Etika*, IV. Bölüm, XXVIII. Önerme, s.344

²⁵² B. Spinoza, *Etika*, IV. Bölüm, XXVIII. Önerme, Kanıtlama, s.344

²⁵³ B. Spinoza, *Etika*, V. Bölüm, XXVII. Önerme, s.451

²⁵⁴ B. Spinoza, *Etika*, V. Bölüm, XXXVI. Önerme, Not, s.459

bir açıklaması karşısında duyduğu haz ya da ansal doyuma yakındır.”²⁵⁵ Böylece, Tanrı’ya olan sevgimiz, O’nu anlamaktan, yani tüm varlıkları ve Doğayı anlamaktan gelen bir sevgidir. Bu nedenle insan, Tanrı’ya olan bu sevgisine bir karşılık da bekleyemez. Spinoza’nın ifade ettiği Tanrı, geleneksel dinlerin kabul ettiği Tanrı gibi kızan, cezalandıran ya da ödüllendiren bir Tanrı olmadığından, insan Tanrı’yı kendisi gibi bir varlık olarak değil de doğa olarak düşündüğü sürece, ondan bu sevgisine bir karşılık beklemesi de saçma olacaktır. Fakat insan kendi duygularının nedenini Tanrı’yla ilişkilendirebildiği sürece, Tanrı’yı sevmeye de devam edecektir. Spinoza *Etika* V. Bölüm XIV. Önermede ise bunun mümkün olduğunu, yani insanın kendi duygularını Tanrı ile ilişkilendirebileceğini söyler. Çünkü insan, varolan her şeyin Tanrı’nın özünün bir ifadesi olduğunu ve Tanrı olmadan hiçbir şeyin varolamayacağını bildiğinden, kendi bedeninin duygulanışlarını da Tanrı ile ilişkilendirebilir. Böylece insan, kendi duygularını açık ve seçik olarak anladıkça, bu duyguların Tanrı’yla ilişkili olduğunu bildiğinden, doğal olarak Tanrı’yı da sever.²⁵⁶ Burada insan öncelikle, kendi duygularını anlamaktan doğan bir sevinç yaşamaktadır, fakat ardından bu sevincinin Tanrı’yla ilişkili olduğunu kavramaktan doğan ikinci bir sevinç daha yaşamaktadır. Böylece insan, kendisini ve Tanrı’yı açık seçik bir şekilde bildiği sürece zihnini de en üstün yetkinliğe ulaştırmış olacağından, tam anlamıyla bir erdemle donanmış olacaktır.

Spinoza, bahsettiğimiz XIV. Önermeyle benzer bir şekilde, aynı bölümün XXXII. Önermesinde de, insanın iki aşamalı bir sevinç yaşadığını ifade eder. Biz şeyleri üçüncü tür bilgiyle anladığımızda, onları açık seçik bir şekilde biliriz ve bu bilme sadece nedenlerin değil, özlerin de bilgisini içeririr. Böylece üçüncü bilgi türü sayesinde, zihinsel olarak en üstün seviyeye ulaşacağımızdan, en üstün sevinci de bu sayede yaşarız.²⁵⁷ Biz şeyleri üçüncü tür bilgiyle anladıkça, Tanrı’yı da daha iyi anlarız ve böylece Tanrı’yı da anlamamızdan doğan ikinci bir sevinç daha yaşarız. Burada da, en üstün sevincimize neden olan üçüncü tür bilgiyi Tanrı ile ilişkilendirdiğimizden, bu sevincimizin nedenini de Tanrı olarak görürüz ve böylece Tanrı’ya da bundan dolayı sevgi duyarız. XIV. Önermede olduğu gibi, ilk önce anlamaktan doğan bir sevinç yaşanmakta, ardından bu sevincin nedeninin Tanrı olarak görülmesinden doğan ikinci bir sevinç daha yaşanmaktadır. Bu bakımdan bu iki önerme arasında bir paralellik söz konusudur. Bu iki önerme de, sevincimizin nedeni olarak Tanrı’yı görmekten doğan

²⁵⁵ F. Copleston, *Spinoza*, s.49

²⁵⁶ B. Spinoza, *Etika*, V. Bölüm, XIV. Önerme, s.439; V. Bölüm XV. Önerme, s.440

²⁵⁷ B. Spinoza, *Etika*, V. Bölüm, XXXII. Önerme, s.455

sevincin, zihnin en üstün sevinci olacağını, böylece Tanrı sevgisinin de zihnimizin en büyük erdemi olduğunu göstermektedir.

Böylece insanın en üstün bilgisi ve en üstün sevinci olan Tanrı sevgisine ulaşabilmesi için, öncelikle kendi doğasını bilmesi gerekmektedir. İnsanın kendisi için en yararlı olan şey de kendisini ve tanrıyı üçüncü bilgi türüyle bilmesidir. Bu nedenle insanın ilk ve en önemli amacı, aklın kılavuzluğunda yaşamak ve böylece şeylerin birebir nedenlerine sahip olmak olmalıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, özgürlüğe ilk adımımız, yaşadığımız karşılaşmalar aracılığıyla kendimiz için yararlı olacak olan şeylerin bilgisine erişmek, yani edilgin duygulardan akıl sayesinde etkin duygulara geçebilmektir. Çünkü Spinoza için özgürlük, kendi doğamıza uygun yaşamak, yani aklımızın kılavuzluğunda yaşamaktan başka bir anlama gelmez. Bu nedenle özgürlüğün ilk aşaması, duygularımızın kontrolünü elimize almaktır, bu da ancak kendi doğamızı bilmemiz ve buna uygun yaşamamız ile mümkündür. Spinoza'nın vadettiği özgür bir yaşam, insan için kendi çabası ölçüsünde olanaklıdır. Buna rağmen, aklın kılavuzluğunda yaşamayan ve bilgi türleri arasında tekâmülünü gerçekleştiremeyen ve böylece kölelikten kurtulamayan insanların varlığı da yadsınamaz. Çünkü her özün *conatusunu* ortaya koyma şekli birbirinden farklıdır. Sonsuz tavırların meydana getirdiği sonsuz karşılaşmalar da sonsuz çeşitlilikte olduğundan, her özün farklı duygulanışları ve duyguları olacaktır. Böylece Spinozan, insanın bir olanaklar ağı içerisinde kendi âkıbetini kendisinin belirleyebileceğini, bunun da ancak anlama yetisinin en üstün yetkinliği olan Tanrı sevgisi ile mümkün olabileceğini söylemektedir.

SONUÇ

Spinoza 17. Yüzyılda, bilim alanında önemli gelişmelerin olduğu bir dönemde yaşamış ve çağdaşı olan çoğu filozof gibi, kendi felsefi sistemini kurarken bilimdeki bu gelişmelerden faydalanmayı bilmiştir. Ancak bu yüzyılın önemli bir eğilimi olan, doğayı matematik ile açıklama anlayışı Spinoza'da en üst seviye çıkmıştır. Çünkü Spinoza, insanı ve duyguları, tıpkı geometrik kavramlar gibi ele alarak, özgürlük, zihin, duygu, erdem gibi insan doğasına ait olan kavramları dahi, tanım, aksiyom ve önermelere dayanarak, yani geometrik bir yöntemle açıklamıştır.

Spinoza'nın sisteminin temeli ise sonsuz, sınırsız, ezeli-ebedi ve zorunlu bir varoluşa sahip olan Tanrı'ya dayanmaktadır. Tanrı bu anlamda sonsuz sıfatlara sahip bir tözdür ve tüm varolanlar O'nun doğasından zorunlulukla çıkmaktadır. Bu nedenle Spinoza'nın sisteminin tamamında bir zorunluluk hâkimdir. Bu açıdan, Tanrı da dâhil tüm varolanlar bir zorunlulukla meydana gelmiştir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta, Tanrı ve diğer varlıkların sahip olduğu zorunluluğun farklı türlerde olduğudur. Bu anlamda Tanrı'nın sahip olduğu zorunluluk türü, özü gereği ya da tanımı gereği varolmak bakımından bir zorunluluktur; Tanrı haricindeki tüm varolanların sahip olduğu zorunluluk türü ise, varlığa gelmelerini Tanrı'ya borçlu olmaları sebebiyle, yani nedeni gereği varolan bir zorunluluktur. Tanrı, özü gereği zorunlu olarak varolduğundan, ona kendi kendisinin nedeni (*causa sui*) denir. Tanrı haricindeki tüm varolanlar ise, özü gereği değil de nedenleri gereği varolduklarından hep bir nedeni gerektirirler, bu da doğadaki nedensellik zincirini meydana getirir. Sonlu ve sınırlı varlıkların varolma nedenleri, doğadaki bu zorunlu nedensellik zinciridir. Bu nedensellik zincirini yaratan ilk neden ise Tanrı'dır, fakat Tanrı bu zincirin ilk halkası olmakla birlikte zincirin tamamı da aslında Tanrı'dan ibarettir. Çünkü tüm varlıklar Tanrısal doğadan zorunlulukla çıkan ve onun özünü ifaden tavrılardır ve doğada Tanrı ve Tanrı'nın hallerinden, yani tavrılarından başka hiçbir şey yoktur. Böylece Tanrı ve tavrıları sadece varoluş olarak birbirilerinden farklı olmakla birlikte bir ve aynı tözü, Tanrı'yı ya da Doğa'yı ifade etmektedirler. Bu nedenle doğadaki nedensellik zincirinde, Tanrı ve tavrıları arasında bir öncelik sonralık ilişkisi de söz konusu olamaz. Tanrı, özünün kudret olması nedeniyle zorunlu olarak eyleyen bir varlık olduğundan, onun varolması ve yaratması aynı anlama gelmektedir.

Bu anlamda Spinoza'nın sisteminde Tanrı sadece bir ilk neden olarak ifade edilemez. Tanrı, kendi özünü ortaya koyarken aynı zamanda varlıkları da meydana getirmiş olduğundan, hem kendi kendisinin nedeni hem de tüm varlıkların nedenidir. Bu durum ise Spinoza'nın sistemindeki içkin yapıyı ifade etmektedir. Doğada, Tanrı da dâhil olmak üzere, aşkın hiçbir şey yoktur. Tanrı hem varlıkların kendisinden çıktığı bir ilk neden, hem de onların özünü oluşturan bir tözdür.

Spinoza, kendisinden önceki töz anlayışlarında ortaya çıkmış olan problemleri, monist töz anlayışıyla bir anlamda çözmüştür. Kendisinden terminolojisinin büyük çoğunluğunu almış olduğu Descartes, öncelikle tözün sonsuz ve sonlu tözler olarak ikiye ayrıldığını, daha sonlu tözlerin de maddi töz ve düşünen töz olarak ikiye ayrıldığını ifade eder. Descartes sonsuz tözü Tanrı olarak kabul etmekle birlikte, zihin ve bedeni ise sonlu tözler olarak kabul etmektedir. Descartes'ın töz anlayışındaki sorun, tözün tanımı itibariyle kavranmak için başka bir şeyin kavramına ihtiyaç duymayan bir yapıyı ifade etmesi nedeniyle, zihin ve bedenin iki ayrı töz olarak kabul edildiklerinde birbirleriyle nasıl etkileşime geçecekleri konusudur. Spinoza ise evrende sadece tek bir töz olabileceğini, zihin ve bedenin ise bu tözün ifadeleri olarak birbirlerine paralel bir yapıyı ifade ettiklerini söyleyerek bu problemi büyük oranda çözmüştür. Fakat Spinoza'nın bu çözümü, içinde bulunduğu geleneksel anlayışa oldukça ters düşmüştür. Çünkü zihin ve bedenin paralel olduğunu, yani birbirlerine herhangi bir üstünlüklerinin olmadığını söylemek, insanı bedene hapsedmek ve onu zihin gibi bir ayrıcalık mefhumundan mahrum etmek demektir. Böylece, insanın bir zihne sahip olması nedeniyle doğada özgür bir şekilde eylemde bulunma hakkı da elinden alınmıştır. Çünkü beden, dış etkilerle belirlenen ve nedensellik zincirine bağlı olan bir tavır olduğundan, paralellik gereği zihin de aynı nedensellik zincirine tabi olmak zorunda kalacaktır bu durumda. Böylece bedende yaşanan bir değişim aynı anda zihinde de yaşanacak, zihinde meydana gelen bir değişim de aynı şekilde bedende de meydana gelecektir.

Varlıklar, Tanrısal özü ifade eden bir kudret derecesi olduklarından, Tanrı'nın zorunlu olarak eylemesi ile varlıklar da zorunlu olarak birbirleriyle sonsuz bir etkileşime girerler. Böylece dışarıdan hiçbir etki olmadıkça -ki bu kaçınılmazdır-, hiçbir varlık varlığa gelemeyebilir ya da kendi varlığını ortadan kaldıramaz. Bu sebeple, tüm varlıklar zorunlu olarak mevcut özlerini korumak için çabalayacaklardır. Spinoza bu varlığını koruma ya da sürdürme çabasına *conatus* adını verir. Spinoza, her varlığın

özü olan bu varolma çabasının fiili bir öz olduğunu, yani sonlu varlıklar arasında gerçekleşen sonsuz etkileşimler sonucu meydana geldiğini söyler. İnsanın özü de ancak Tanrının tavırları arasındaki sonsuz etkileşimlerle kendini gösterir. İnsan, zihin ve bedenden oluşan bir varlık olarak, varolma çabasını hem bedende hem de zihinde yaşayan bir varlıktır. Bu nedenle Spinoza, *conatus*un bedeninin bir varolma çabası olduğu gibi, zihnin de bir çabası olduğunu söylemektedir. Spinoza'nın zihin ve bedenin aynı düzene tabi olduğunu söylemesi, evrende varolan tek bir yasanın olduğunu ve her şeyin bu yasaya tabi olmak zorunda olduğunu da bize göstermektedir. Varolan her şey Tanrı'nın ya yer kaplama sıfatıyla, ya da düşünce sıfatıyla anlaşılacak zorunda olduğundan, doğadaki nedensellik zincirinin dışına çıkabilecek hiçbir şey yoktur ve insanın duyguları da buna dâhildir. Spinoza, insan zihnini bedenin fikri olarak tanımladığından, insan, bedenden gelen etkiler olmadıkça ne kendisini ne de diğer bedenleri bilebilir. Fakat Descartes'ta zihin ve beden iki ayrı töz olduğundan, zihin herhangi bir şeyi bilebilmesi için bedene bağlı değildir ve kendi başına özgür olarak bir karar verebilir ve eylemine kendisi tarafından belirlenebilir. Spinoza ise zihni, aynı beden gibi bir nedenler zincirine tabi tuttuğundan, zihinde kendi başına meydana gelen hiçbir şey yoktur. Zihinde meydana gelen her fikrin nedeni başka bir fikirdir ve bu şekilde sonsuza kadar gider. Bu nedenle Spinoza'da zihnin özgür bir kararı ya da insanın eylemini kendisi belirlemesi anlamında bir özgürlük söz konusu değildir. Fakat Spinoza'da farklı anlamda bir özgürlük mümkündür. Zorunluluk kavramında olduğu gibi, özgürlük kavramında da Tanrı ve Tanrı'nın özünden çıkan varlıklar için iki farklı özgürlük türü söz konusudur. Eylemine dış bir neden tarafından belirlenmemişlik ve kendi özünden gelen bir zorunlulukla eylemek anlamındaki özgürlük tanımı Tanrı için geçerli olan özgürlük türüdür. Spinoza özgürlüğü, eylemine kendisi tarafından belirlenmek, dış bir nedenin etkisiyle değil de kendi özünden gelen bir zorunlulukla eylemek olarak tanımlar. Bu anlamda tek özgür varlık Tanrı'dır. Fakat Spinoza insana, zihne sahip olduğu için bir ayrıcalık tanımamış olsa da, aklı sayesinde kendisini yetkinleştirebileceğini ve duygularının belirleniminden kurtulmuş olmak anlamında bir özgürlüğe sahip olabileceğini söyler. İnsan özü gereği değil de nedeni gereği zorunlulukla varolduğundan, eylemlerinde de hep bir dış nedene ihtiyaç duymaktadır. Böylece insan, özgürlükle değil zorunlulukla eylemektedir. Bu nedenle insan çoğunlukla edilgin bir halde, yani dış etkilerin belirleniminde hareket etmektedir, fakat bu edilgin halden kurtulması, kendi zorunluluğunun farkına varmasıyla mümkündür. İnsan ancak doğasının zorunluluğunu anlarsa kendi duygularının

belirleniminde olmaktan çıkıp etkin bir hale geçebilir ve bu sayede kölelikten özgürlüğe geçiş yapabilir. Dolayısıyla insan, akli sayesinde duygularının nedenlerini, kendisini belirleyen nedenleri birebir fikirlerle bilirse, kendi özgürlüğünü de kazanabilir.

Spinoza'ya göre kölelikten özgürlüğe geçişi sağlayan, insanın kendi doğasındaki zorunluluğu anlaması yoluyla, edilgin hallerini etkin hallere çevirebilmesi ve kendi doğasının zorunluluğuyla eylemde bulunabilmesidir. Bu anlamda geleneksel özgürlük anlayışına göre, birbiriyle bağdaşması imkânsız görünen iki kavram, özgürlük ve zorunluluk, Spinoza'nın etiğinde birbiriyle çok sıkı bir ilişki içerisindedir. İnsan yalnız etkin olduğu sürece kendi doğasına uygun davranabilir ve edilgin duygulara maruz kalmaktan kurtulup özgür olabilir. Spinoza'ya göre, insanın en iyi şekilde yaşayabilmesi için ilk adım özgürlüktür. Duygularına kölelikten kurtulmamış olan bir insanın, dış etkilerin tesadüflerine göre yaşamaktan başka çaresi olmayan bir hayvandan farkı yoktur. Bu nedenle anlamak ve kendisini belirleyen nedenlerin birebir bilgisine sahip olmak, insan için özgürlüğe giden yolun ilk adımıdır.

Bu anlamda Spinoza, zihin-beden paralelizmi ile insanı diğer varlıklarla eşit bir düzleme, aslında Spinoza için olması gereken yere indirmiş görünse de, insan için vadettiği bu türden bir özgürlük ile ona bir anlamda ayrıcalık verdiği de söylenebilir. Bu anlamda *conatus* da tüm varlıkların özü olmakla birlikte, arzu sadece insana özgü olarak düşünülmektedir. Spinoza arzuyu, bilincinde olunan varolma çabası olarak ifade eder. Bu nedenle de yalnızca insan bu çabasının bilincine varabilir. Fakat insanı diğer varlıklardan ayıran, bir bilince sahip olması değil, akli sayesinde duygularının belirleniminden kurtulup, etkin olabilme imkânına sahip olmasıdır. Spinoza'nın insan için vadettiği özgürlük de ancak bu şekilde elde edilebilir. Böylece özgürlük, insanın doğuştan sahip olduğu değil, akıyla elde edebileceği bir şey olarak karşımıza çıkar Spinoza'da. İnsanın etkin olması ise, dışarıdan gelen etkilerden tamamen muaf bir şekilde eylemine sadece kendisi tarafından belirlenerek hareket etmesi değildir. Aksine, insanın dış etkilere maruz kalmaktan kurtulabilmesi mümkün değildir, çünkü o hem beden hem de zihin olarak doğanın bir parçasıdır ve bu nedenle de doğa yasalarından bağımsız olması söz konusu değildir. Bu nedenle Spinoza'ya göre özgürlük, edilginlikten etkinliğe geçişte ortaya çıkmaktadır. İnsanın etkin olması, yani duygularının kendi doğasından kaynaklanması ve insanın kendi doğasından kaynaklanan duygularının birebir fikirlerine sahip olması anlamına gelir.

Spinoza, insanın daima aklın buyruklarına göre yaşamasını öğütler. Çünkü insanın zihninde, kendi varlığı için zararlı olabilecek hiçbir şey olamaz, hatta insan için kötü olan ne varsa, sadece dış etkilere kaynaklanır. Bu nedenle Spinoza, her zaman için insanın kendi aklının kılavuzluğunda hareket etmesinin, kendisi için en yararlı şey olacağını söyler. İnsan, *conatusu* gereği her zaman kendisi için yararlı olana yönelip, kendisi için yararlı olmayandan kaçacağı için, kendi aklı onun en doğru kılavuzu olacaktır. Böylece Spinoza, insana en yararlı şeyin, kendi doğasına uygun başka bir insanla birleşmek ve kendi varolma çabasını bu insanla birlikte sürdürmek olduğunu söyler.

Özgürlüğe giden yolda ilk adım, insanın kendi doğasını bilmesi ve kendi zorunluluklarının farkında olmasıdır, fakat insan sadece bununla kalmamalı, en üstün bilgi olan Tanrı bilgisine de ulaşmaya çalışmalıdır. Çünkü insan zihninin en üstün işlevi Tanrı'yı anlamaktır. Bu da ancak, insanın tek tek tüm varlıkları bilmesi, yani doğayı anlaması ile mümkündür. Spinoza'nın sisteminde Tanrı ve Doğa bir ve aynı şeyi ifade ettiğinden, insanın tüm varolanların bilgisine erişmesi demek, Tanrı'yı bilmesi demektir ve insan en üstün bilgi türü olan böyle bir bilgiye eriştiğinde, zihninin yaşayabileceği en üstün sevinci yaşar. Bu sevinç, Tanrı'nın bilgisine sahip olmaktan gelen ve ayrıca bu sevincinin kaynağının da Tanrı olduğunu bilmekten gelen iki aşamalı bir sevinçtir. Spinoza'nın Tanrı sevgisi dediği şey aslında, doğanın anlaşılmasından gelen bir hazdır. Bu nedenle böyle bir sevgi, insanın insana olan sevgisinde farklıdır. Spinoza, insan zihninin ulaşabileceği en üstün bilginin Tanrı bilgisi, en üstün sevincin de bu bilgiye sahip olmaktan gelen bir sevinç olduğunu söyler. Spinoza'nın sisteminde, varolan her şey Tanrı'nın özünün bir ifadesi olduğundan, evrendeki tüm varlıkları anlamak demek, Tanrı'nın tüm bilgisine sahip olmakla aynı anlama gelmektedir. Böylece Spinoza, aklın kılavuzluğunda hareket ederek, kendi doğasının zorunluluğuna göre yaşayan özgür insanın, aynı zamanda erdemli bir insan da olduğunu söyler. Çünkü erdem, insanın kendi özüne uygun şekilde hareket edebilme gücü anlamına geldiğinden, böyle bir insan aynı zamanda özgür ve etkin bir insandır. Bu nedenle erdem ve mutluluk, Spinoza düşüncesinde aynı şeyi ifade etmektedir. Bu anlamda erdem, mutluluğa götüren bir yol değil, mutluluğun kendisidir. Çünkü erdemli insan, kendi özüne uygun hareket eden insan olduğundan ve böyle bir insan doğal olarak etkin bir durumda olacağından, daima sevinçli duygular

yaratmaya da uygun halde olacaktır. İnsan kendi doğasını ve Tanrı'yı ne kadar iyi anlarsa, kendisi için yararlı karşılaşmalar yaratmaya da o ölçüde muktedir olacaktır.

Spinoza'nın, insan için en iyi yaşam biçimi olarak ortaya koyduğu yapı, aklın kılavuzluğunda hareket etmeyi, kendini tanımayı, etkin sevinçler yaratabilmeyi, varolma gücünü daima artırmayı ve böylece daima mutlu kalarak, Tanrı sevgisi sayesinde zihnini en yetkin seviyeye ulaştırabilmeyi amaçlayan bir yaşam biçimini ifade eder. İnsanın anlama çabası, varolduğu sürece devam etmelidir, çünkü doğadaki karşılaşmalar sonsuz ve insan sınırlı olduğundan, her an edilgin bir duygulanışa maruz kalması kaçınılmaz bir durum olarak karşısına çıkmaktadır. Bu durum, doğanın bir zorunluluğudur ve insan, zihnini en yetkin seviyeye dahi getirmiş olsa, ansızın edilgin bir duygulanışa maruz kalmaktan kurtulamaz. Bu nedenle insan, her zaman için *conatusu* uyarınca yaşamayı sürdürmeli ve duygularının nedenlerini anlamaya çalışma çabasından ise hiçbir zaman vazgeçmemelidir.

KAYNAKLAR

- Aristoteles (1996). *Metafizik*, (çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Arıcan M. K. (2015). *Spinoza Felsefesi Üzerine Yazılar*, Divan Kitap, Ankara.
- Ayverdi İ. (2006). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, MAS Matbaacılık, İstanbul.
- Baker U. (2018). Ethica Okumaları II, www.korotonomedy.net, (12.09.2018)
- Balanuye Ç. (2016). *Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor? Reddedilemeyecek Bir Felsefi Teklif*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Balanuye Ç. (2016). *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*, Say Yayınları, İstanbul.
- Bumin T. (2012). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Copleston F. (2013). *Felsefe Tarihi: Spinoza*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, Cilt: 4, Bölüm: B, İstanbul.
- Damasio A. (2018). *Spinoza'yı Ararken*, ODTÜ Yayıncılık, Ankara.
- Deleuze G. (2011). *Spinoza Pratik Felsefe*, (çev. Ulus Baker, Alber Nahum), Norgunk Yayıncılık, İstanbul.
- Deleuze G. (2000). *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, (çev. Ulus Baker), Öteki Yayınevi, Ankara.
- Elmas M. F. (2015). *Spinoza Ve İnsan*, Sentez Yayıncılık, İstanbul
- Ergül S. (2015). "Bedenin Düşüncesi ve Düşüncenin Bedeni", *Spinoza İle Karşılaşmalar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Ergün R. – Akal C. B. (2011). "Kimlik Bedenin Hapishanesidir", *Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Farabi. (2001). *El-Medinetü'l Fâzıla*, (çev. Nafiz Danışman), MEB Yayınları, Ankara.
- Güngör F. Ş. (2015). "Spinoza'da İyi ve Kötünün Conatus (En İyi Şekilde Varlıkta Kalmakta Israr) Bağlamında Değerlendirilmesi", *FLSF Dergisi*, sayı:20, s. 133-144
- Hançerlioğlu O. (1977). *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Kalaycı N. (2015). "Spinoza'nın Ethica'sı Bağlamında Mizahın Politik İşlevi", *Spinoza İle Karşılaşmalar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Koyuncu E. (2015). "Spinoza'nın Sıfat Kavrayışı Üzerine Üç Yorum: Hegel, Macherey ve Deleuze", *Spinoza İle Karşılaşmalar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Morfino V. (2013). "Causa Sui ya da Wechselwirkung: Spinoza ile Hegel Arasında

- Engels”, (çev. Emine Ayhan), *Marx’tan Spinoza’ya, Spinoza’dan Marx’a Güncel Müdahaleler*, Dost Kitabevi, Ankara.
- Ramond C. (2014). *Spinoza Sözlüğü*, (çev. Bilgesu Şişman), Say Yayınları, İstanbul.
- Read J. (2013). ”Arzu İnsanın Özüdür”: Bireylik – Ötesinin Filozofları Olarak Spinoza ve Hegel”, (çev. Eylem Canaslan), *Marx’tan Spinoza’ya, Spinoza’dan Marx’a Güncel Müdahaleler*, Dost Kitabevi, Ankara.
- Reijen M. V. (2011). “Spinoza’nın Psikoloji Felsefesi: Ruh Hazır, Ten Güçlü Olmasa”, (çev. Sinem Özer), *Spinoza Günleri 2 - Yeni Dünyadan Eski Dünyaya*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Rızık H. (2012). *Spinoza’yı Anlamak*, (çev. Işık Ergüden), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Scruton R. (2007). *Spinoza*, (çev. Hakan Gür), Dost Kitabevi, Ankara.
- Spinoza B. (2017). *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, (çev. Emine Ayhan), Dost Kitabevi, Ankara.
- Spinoza B. (2016). *Ethica – Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış Ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, (çev. Çiğdem Dürüşken), Alfa Basım Yayım, İstanbul.
- Spinoza B. (2015). *Kısa İnceleme*, (çev. Emine Ayhan), Dost Kitabevi, Ankara.
- Spinoza B. (2014). *Mektuplar*, (çev. Emine Ayhan), Dost Kitabevi, Ankara.
- Spinoza, B. (2018). *Politik İnceleme*, (çev. Murat Erşen), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Spinoza B. (2016). *Teolojik – Politik İnceleme*, (çev. Cemal Baki Akal, Reyda Ergün), Dost Kitabevi, Ankara.
- Spinoza B. – Blyenbergh. (2008). *Kötülük Mektupları*, (çev. Alber Nahum), Norgunk Yayıncılık, İstanbul.
- Tatian D. (2016). *Spinoza. Bir Başlangıç*, (çev. Ali Dokuzlu), Dost Kitabevi, Ankara.
- Tatian D. (2009). *Spinoza. Dünya Sevgisi*, (çev. Hüsam Turşucu, Sevin Aksoy Hancı), Dost Kitabevi, Ankara.
- Yasa M. (2014). *İbn Arabi ve Spinoza’da Varlık*, Elis Yayınları, Ankara.
- Yovel Y. (2013). “Marx’ın Ontolojisi ve Spinoza’nın İçkinlik Felsefesi”, (çev. Emine Ayhan), *Marx’tan Spinoza’ya, Spinoza’dan Marx’a Güncel Müdahaleler*, Dost Kitabevi, Ankara.
- Zelyüt S. (2010). *Spinoza*, Dost Kitabevi, Ankara.

ÖZ GEÇMİŞ

KİMLİK BİLGİLERİ

Adı Soyadı : Merve Geçer
Doğum Yeri : Silivri
Doğum Tarihi : 02.09.1988
E-posta : gecermerve@yandex.com

EĞİTİM BİLGİLERİ

Lise : Silivri YDA Lisesi
Önlisans : Pamukkale Üniversitesi Honaz MYO Halkla İlişkiler
Lisans : Pamukkale Üniversitesi Felsefe Bölümü
Yüksek Lisans : Pamukkale Üniversitesi / Sistemik Felsefe ve Mantık

Yabancı Dil ve Düzeyi: İngilizce - Orta