

**MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**AHLAKA KARŞI ETİK: ZİHNİN PSİKOLOJİSİNE KARŞI ZİHNİN
DUYGULANIMLARININ PSİKOLOJİSİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Alp Eren TUNÇYÜREKLİ

Sosyoloji Anabilim Dalı

Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ali AKAY

İSTANBUL, TEMMUZ 2020

**T.C.
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**AHLAKA KARŞI ETİK: ZİHNİN PSİKOLOJİSİNE KARŞI ZİHNİN
DUYGULANIMLARININ PSİKOLOJİSİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Alp Eren TUNÇYÜREKLİ

Sosyoloji Anabilim Dalı

Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ali AKAY

TEMMUZ 2020

Alp Eren Tunçyürekli tarafından hazırlanan Ahlaka Karşı Etik: Zihin Psikolojisine Karşı Zihnin Duygulanımlarının Psikolojisi adlı bu tezin yüksek lisans tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Ali Akay

Tez Danışmanı

Bu alışma, jürimiz tarafından Genel Sosyoloji ve Metodoloji Anabilim Dalında yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Danışman : _____

ye : _____

ye : _____

ye : _____

ye : _____

Bu tez, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak yazılmıştır.

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- Bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

Alp Eren Tunçyürekli

ÖNSÖZ

Zihnimde bu türden bir çalışmayı tasarlayabilmeme adeta bir çeşit ilk neden teşkil edebilecek kişi Çağdaş Hecebil'dir, zira Pamukkale Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde bir lisans öğrencisi olarak okumaya devam ederken burada sosyolojiye dair edindiğim perspektife benim açımdan ilk başlarda oldukça yabancı ve aykırı gelebilecek bir isimle, Ulus Baker'le olan tanışmam onun vesilesiyledir. Üstelik bu sayede Ulus Baker'le olan ilk karşılaşmam yüzeysel bir anlamda bir kişiden bahsetmek veya bir kişiyi tavsiye edip önermek türünden değil de, bilakis Ulus Baker'in ODTÜ GİSAM'da Sanat ve Arzu başlığında vermiş olduğu seminer dizisinin ve Ulus Baker'in gerek Körotonomedia adlı sanal ortamda, gerekse çeşitli dergi ve köşelerde yazdıklarının toplamı olan eserlerinin ayrıntılı bir incelemesi şeklinde oldu. Bunun ardından Deleuze külliyyatına büyük bir coşku ve merakla yönelebildim ve bu külliyyatın neredeyse omurgasını teşkil eden bir dizi filozofun metinlerini buradan kaynaklanan coşku ve merak duygusuyla okumaya meylettim.

Daha sonra Ulus Baker'in entelektüel çevresini oluşturan isimlerle ve bu isimlerden biri olan Ali Akay'la olan karşılaşmam da bunu takip etmiştir. Ali Akay benim açımdan, başta çeşitli ortamlarda vermiş olduğu seminer ve konuşmalarında, daha sonra kaleme aldığı yazılarında ve en nihayetinde MSGSÜ'de verdiği derslerde anlaşılmasında ciddi zorluklar barındıran düşünce sistemlerini ve bu düşünce sistemlerini oluşturan varsayımları, argümanları, mantıksal zincirlemeleri en veciz örneklerle ve mümkün olduğunca devamını incelemeye yönelik bir merak duygusunu kışkırtacak şekilde bağlantılar oluşturarak hissettiren ve tanıtan kişi oldu.

Bütün bu isimlere naçizane sonsuz teşekkürlerini bildirmek istiyorum. Ancak dediğim gibi bu filozoflar takımı ve onların oluşturduğu düşünce sistemleri anlaşılmasında ciddi zorluklar barındırıyor ve bu eserleri okuyup analiz etmek de başlı başına ciddi bir dikkat ve çalışma ortamı gerektiriyor. Bunun için en zor koşullarda bile benim için çaba sarf etmekten bir an olsun geri durmayan anneme ve abime candan teşekkür etmeyi borç biliyorum.

Alp Eren Tunçyürekli

AHLAKA KARŞI ETİK: ZİHİN PSİKOLOJİSİNE KARŞI ZİHNİN DUYGULANIMLARININ PSİKOLOJİSİ

ÖZET

Bu çalışma kapsamında Deleuzecü düşüncenin omurgasını oluşturan ve en konsantre haliyle “zihin psikolojisine karşı zihnin duygulanımlarının psikolojisini savunmak” şeklinde formüle edilebilecek olan bir mesele Ahlak ve Etik kavramları çerçevesinde ve Descartes, Spinoza, Nietzsche yörüngesinde ölçeklendirilerek tartışılmıştır. Araştırma için edinilen veri ve analizler doğrudan doğruya Türkçedeki Deleuze külliyyatına ve bu külliyyatta soruşturma nesnesi yapılan Descartes Spinoza ve Nietzsche’nin kaleme aldıkları metinlere referansla edinilmiştir. Bu araştırmanın orjinalitesi doğruluğu neredeyse tartışmasız bir şekilde kabul edilen ve artık gelenekselleşmiş ve kurumsallaşmış olan zihin psikolojisine dair teorilerin bir takım handikapları olabileceğini göstererek bu handikapları aşmaya yönelik daha kullanışlı bir teorik teçhizat ve alet çantası sunmasındadır. Bu çalışmanın zihin teorilerine dair felsefi soruşturmalardan beslenmesi gereken Beşeri Bilimlerin kendileri için en uygun teorik literatüre odaklanabilmelerine katkıda bulunması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Zihin, Beden, Zihin Psikolojisi, Zihnin/Bedenin Duygulanımları, Bilinç, Yanılsamalar, Ahlak, Etik, İyi-Kötü, İyilik-Kötülük.

ETHICS AGAINST MORAL: PSYCHOLOGY OF MIND'S AFFECTIVITY AGAINST MIND PSYCHOLOGY

ABSTRACT

Within the scope of this study, an issue that forms the backbone of Deleuzian thought and which can be formulated as "Defending the psychology of the affects of the mind against the psychology of the mind" in its most concentrated form was discussed within the framework of the concepts of Morality and Ethics and scaled in the orbit of Descartes, Spinoza, Nietzsche. The data and analysis obtained for the research are directly referenced to the Deleuze literature in Turkish and the texts written by Descartes Spinoza and Nietzsche, which are the objects of study in this literature. The originality of this research is that it provides a more useful theoretical equipment and toolbox to overcome these handicaps, showing that the theories of mind psychology, whose accuracy is almost unquestionably accepted and now traditionalized and institutionalized, may have some handicaps. This study aims to contribute to the Humanities, which should be fed from philosophical investigations on the theories of mind, to focus on the most appropriate theoretical literature for them.

Keywords: Mind, Body, Mind Psychology, Affects of Mind / Body, Consciousness, Illusions, Morality, Ethics, Good-Bad, Good-Evil.

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
ÖNSÖZ.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
1. GİRİŞ.....	1
2. DESCARTES FELSEFENİN TEMEL DİNAMİKLERİ.....	3
2.1. Yöntem Üzerine: Gerçeğin Araştırılmasında Yöntemin Önemi.....	4
2.2. Kuşku Duyulabilecek Şeylere Dair.....	6
2.2.1. Rüya Argümanı.....	7
2.2.2. Aldatıcı Tanrı Argümanı.....	8
2.2.3. Kötü Cin Argümanı.....	9
2.3. İnsan Zihninin Doğasına ve Bedenin Daha Kolay Bilinmesine Dair	10
2.4. Var Olan Tanrı Hakkında.....	17
2.5. Doğru ve Yanlış Hakkında.....	22
2.6. Maddi Şeylerin Varoluşu ve İnsan Bedeniyle Ruh Arasındaki Gerçek Ayrım Hakkında.....	24
2.7. Descartes Felsefesi İçin Eleştirel Bir Bilanço.....	26
3. SPİNOZACILIĞI SKANDAL NESNESİ YAPAN TEORİK HAMLELERİN TANITILMASI VE SPİNOZCILIĞIN TEMEL KAVRAM VE ARGÜMANLARININ DESCARTESCI FELSEFEYLE OLAN UZLAŞMAZLIKLAR ÜZERİDEN İNCELENMESİ	31
3.1. “Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme” ve “Etika”daki Spinozacı Bilgi Teorisi.....	37
3.1.1. Spinozacı Bilgi Teorisi İçin Kılavuz: Bilgi Teorisi Nasıl Kullanılmalıdır?	45

4. DÜŞÜNCENİN KURTARILMASI İÇİN BİLİNCİN DEĞERSİZLEŞTİRİLEMESİ: GELENEKSEL ZİHNİN PSİKOLOJİSİNE KARŞI ZİHNİN DUYGULANIMLARININ PSİKOLOJİSİ	53
4.1. Yanılsamaların Kaynağı Olarak Bilinç	62
4.1.1. Özgür İrade ve Seçim Yanılsaması	64
4.1.2. Ereksel Nedenler Yanılsaması	66
4.1.3. Teolojik Yanılsama/Aşkınlık Yanılsaması	66
5. AHLAKA KARŞI ETİK	69
5.1. Buyruk Şeklinde Formüle Edilen Yasak ile Doğanın İşleyiş Düzenini Açıklayan Yasa Arasındaki Pratik Farklılık	70
5.2. Ahlakın Değer Yargılarıyla Yüklü İyilik-Kötülük Kategorilerinin Yerine Etikin Varoluşsal Nitelik Farklılıklarını Tanımlayan İyi-Kötü Tanımlarının Geçirilmesi	72
5.3. Kötülük Problemi	75
5.3.1. Kısaca Özgür ve Köle Tipolojisi Nedir?	83
5.4. Yaşamın Dekadansa Uğramasındaki Milat Noktası ve Bu Krizin Mecbur Kıldığı Şey Olarak Teoloji ve Felsefenin Birbirinden Ayrılması	83
6. SONUÇ	101
KAYNAKÇA	105
ÖZGEÇMİŞ	107

1. GİRİŞ

Aslında bu çalışma doğrudan doğruya Deleuze'ü odağına almamasına rağmen Deleuzecü düşünceyi anlamaya yönelik bir tür aşındırma denemesi olarak görülmelidir. Spesifik olarak anlamaya yöneldiğimiz şey ise Deleuzecü düşüncenin omurgasını oluşturduğuna inandığımız bir meseleye dair: Zihin psikolojisine karşı zihnin duygulanımlarının psikolojisini savunmak. Nitekim Deleuze'ün corpus'una ilişkin genel perspektifte kendini hissettiren, özel olarak ise "Fark ve Tekrar" ve "Anlamın Mantığı" ile başlayıp, filozoflar üzerine, ama özellikle de Hume, Spinoza, Bergson ve Nietzsche üzerine bir dizi monografi ile devam eden, nihayet "Felsefe Nedir?" ve "Kapitalizm ve Şizofreni I-II"de doruk noktasına ulaşan performans ve motivasyon da budur. Ancak biz bu çalışma kapsamında sözünü ettiğimiz meseleyi Ahlak ve Etik kavramları çerçevesinde ve Descartes, Spinoza, Nietzsche yörüngesinde ölçeklendirerek tartışmayı uygun buluyoruz. Çünkü göreceğiz ki, bilince dair geleneksel öğretilerin toplamını ifade eden "zihnin psikolojisi" genel olarak "Ahlak" kavramında düğümlenmektedir ve zihne ilişkin bu bakış açısının önde gelen temsilcilerinden biri "Descartes"dır, üstelik Descartes'tan sonra gelen çoğu diğer filozof tezlerini onun ortaya attığı kavramlarla hesaplaşarak inşa etmiştir; bu bakış açısının yarattığı handikapların eleştirisi ve alternatifi olarak ifade edilebilecek olan "zihnin duygulanımlarının psikolojisi" ise "Spinozacı Etik" kavramında somutlaşır, ayrıca bu bakımdan Spinozacılık ile önemli büyük benzerlikler taşıyan bir diğer büyük filozof, kimi yerlerde Spinoza ile olan görüş ayrılıklarını dile getirmesine rağmen "Nietzsche"dir.

Bu şekilde ilan ettiğimiz çalışma planının ayrıntılarını ve ortaya koyduğumuz bu sorunun çözüm önerisini bütün çalışmamızın nedeysse merkezine yerleşmiş olan Etika'da aramaya çalışacağız. Bize göre Etika'da bilincin bilgiyle özdeşleştirildiği geleneksel zihin psikolojilerinin handikaplarını aşmaya ve bunlara karşı alternatifler üretmeye yarayan ilham verici argümanlar ve cüretkâr tezler bulunmaktadır, burada nüveler halinde bulunan söz konusu argümanların ve tezlerin açtığı ufuk daha da

derinleştirilerek zihnin duygulanımlarının psikolojisini içeren kullanışlı bir teorik teçhizata doğru ilerlenilebilir ve ilerlenilmelidir de.

Ayrıca Spinoza'nın ve onunla paralel bir şekilde Nietzsche'nin yapıtlarında ayırt edilebilecek üç toplumsal ideal tip aynı zamanda toplumun eksiksiz bedenini şekillendiren üç tür arzu akışını, üç tür varoluş tipi ve duygulanış kombinasyonunu belirtir:

1. Kederli tutkuların insanı; köle
2. Kendi iktidarını kurmak için bu kederli duygulara ihtiyaç duyan ve onları sömüren insan; despot
3. İnsanlık durumundan ve genel olarak insanın tutkularından dolayı kederlenen insan (genellikle insanca tutkulara horgörüyle bakar); papaz

Zihnin duygulanımlarının psikolojisi birbiriyle iç içe geçen iki formasyondan etkilenir, bunlar tutkusal olan ve toplumsal olandır: Tutkular tatmin bulmanın dolaylı aracı olarak toplumu gerektirirken, toplum da ideal düzeninde sürüp gidebilmesi için uygun olan tutkuları, güdüler ve insiyakları bireylerden talep eder. O halde bu çalışmanın toplumbilimlerini ilgilendiren programı toplumsal arenayı şekillendiren iç içe geçmiş bu iki formasyona ve bu üç ideal tipe ya da yerinde bir tabirle ahlaksal üçlüye – köle, despot ve papaz – odaklanacaktır. Bunun için de Spinoza'nın duygular şeceresi kılavuzluk edecektir.

Fakat mümkün bir zihnin duygulanımlarının psikolojisi daha en başta üç şeyi kurtarmak adına üçlü bir geçersizlik ilanını davet ediyor: bilincin düşüncüyü kurtarmak pahasına, ahlaki değerlerle yüklü İyi-Kötülük kategorilerinin Etik'in varoluş modifikasyonlarının niteliksel farklılığını tanımlayan iyi-kötü kavramlarını kurtarmak pahasına ve kederli tutkuların eyleme geçme kapasitesinin kutluluğunu vurgulayan sevinci kurtarmak pahasına reddedilmesi. İşte Etika'nın en önemli kuramları, bilinç, değerler ve kederli tutkular üzerine olan bu üçlü pratik tez kapsamında ele alınacaktır¹:

¹ Tezin bölümlenmesine dolaylı olarak ve büyük ölçüde Deleuze'ün '*Spinoza: Pratik Felsefe*' adlı aydınlık saçan metninin İkinci Bölümü esin kaynaklığı etmiştir: Deleuze, G. (2005). *Spinoza: Pratik Felsefe*, (çev: Ulus Baker), Norgunk Yayıncılık, İstanbul.

2. DESCARTES FELSEFENİN TEMEL DİNAMİKLERİ

Çalışmamızın önemli bir kısmı Descartes'ın *Egosunun* bir kritiği üzerine şekilleneceğinden öncelikle Descartes felsefesini ve Descartes'ın *Egosunu* anlamak bizim açımızdan önemli gözükmektedir. Bu nedenle çalışmamızın başlangıç noktası Descartes felsefesinin genel hatlarına dair bir görünüm oluşturmak, en sonunda da bu genel görünüm üzerinden sorunsallaştırılması gerektiğini düşündüğümüz temel ilke ve dinamiklere dair eleştirel bir bilanço tablosu oluşturmak ile ilgilidir. Descartes'a dair genel manzarayı oluştururken bizzat Descartes külliyatından faydalanacağız, zaten dönemin Aydınlanmacı düşünürlerinin odaklarına felsefecileri değil de doğrudan doğruya halkı almaları ve halk tarafından anlaşılmaya yönelik belirgin kaygıları felsefe metinlerinde de kendini göstermektedir ve bu nedenle bir filozofun felsefi eserinde görmeye alışık olduğumuz o ağdalı üsluba Descartes'ta oldukça nadir rastlanılır, bu da onu bizzat kendi eserlerinden anlamaya yönelik çabayı kolaylaştırıcı ve teşvik edici bir etkidir (Akay, *Minör Politika*, 2015, s. 66-67). Başlamadan önce şunu itiraf etmekte fayda var, Descartes felsefesi ve onun olası bir eleştirisi ile başlamak belki de oldukça kolay bir başlangıç noktasıdır. Çünkü zaten, birbiri ardına eklemlenerek her biri ayrı bir sorunu formüle eden Aydınlanma düşünürlerinin hepsi de Kartezyen felsefede hesaplaşılması gereken kimi kusurlar fark etmiş, Descartes'ın *Egoyu* inşa etmede bir takım başarısızlıkları olabileceğini göstermeye çalışmış ve kendi formülasyonlarının bir kısmını da Descartes düşüncesindeki bu boşlukların içerisine, onun mümkün bir eleştirisi üzerine şekillendirmişlerdir. Yani hâlihazırda karşımızda zaten pek çok filozofça önceden açılmış Descartes'a yönelik derin bir eleştiri ufku uzanmaktadır ve elbette bundan yararlanabilme imkânı bizim için ciddi kolaylıklar barındırıyor. Fakat yine de bir başlangıç noktasının kolay olması bu başlangıçtan çıkarılabilecek sonuçları önemsizleştirmez. Örneğin bizim açımızdan bilince dair gelenekselleşmiş öğretilerin bir tür çıkış noktası olan Kartezyen düalizmin, Descartesci Ego kavrayışının ve Descartes felsefesinin zihne dair görüşlerinin olası bir Spinozacı eleştirisi bu gelenekselleşmiş öğretinin handikaplarını ortaya koyup karşısına alternatif bir model çıkarabilmemiz açısından önemlidir. Öyleyse Descartes felsefesine dair genel görünümü, başta Meditasyonlar olmak üzere bizzat Descartes

külliyatını takip ederek adım adım oluşturmaya başlayabiliriz. Bunu yaparken özellikle Descartes'ın Meditasyonlar'da ortaya koymuş olduğu programa sadık kalarak paralel şekilde ilerlemeye özen göstereceğiz.

2.1. Yöntem Üzerine: Gerçeğin Araştırılmasında Yöntemin Önemi

Aklın şeyler üzerine düşünürken hangi ölçüte göre davranacağı, nasıl çıkarımlarda bulunacağı ve bu düşünme edimi esnasında içine düşmeye meyilli olduğu hatalı varsayımlardan onu kurtarmak ve sağlama almak adına aklın ne gibi prensiplere bağlı kalması gerektiği gibi bir takım meseleler Descartes felsefesi içinde hatırı sayılır bir öneme sahiptir ve Descartes kendi felsefi projesini ortaya koymadan önce bu felsefi projeyi yürütme esnasında kullandığı aklı hangi metot ve prensiplere sadık kalarak kullandığını açıklamakla işe başlar. Bu yüzden yöntemin gerekliliği ve işlevi Descartes felsefesi içinde oldukça mühim bir başlangıç noktası olarak karşımıza çıkmaktadır, öyle ki Descartes yöntemin gerekliliğini şu sözlerle net bir biçimde vurgular: “Gerçeği yöntemsiz bir şekilde aramaktansa onu hiç aramamak daha iyidir. Çünkü düzensiz çalışmaların ve karmaşık düşüncelerin aydınlıkları kararttığı ve aklı körelttiği bir gerçektir” (Descartes, Aklın Yönetimi İçin Kurallar, 2016, s. 38). İşte bu vaziyet, Descartes için yöntemin ne denli önemli ve gerekli olduğunu apaçık beyan etmektedir. Bu gerekçelerle de ilk önce aklın bağlı kalması beklenen yöntem ve prensipler belirlenir.

Descartes'a göre bilimlerin temeli, bu bilimler kurucu prensiplerini felsefeden aldıkları ölçüde, sağlam değildir çünkü bu temeller kuşkusuz bir bilgi üzerine bina edilmiş değildir, bu yüzden de zayıf olan bu bilimlerin temelleri üzerine hiçbir bina inşa edilemez. Descartes, şayet bilim dallarına sağlam ve kalıcı temeller oluşturulmak istiyorsak, hayatımızda bir kez olsun o güne kadar doğru olduklarına inandığımız tüm görüşleri geçersiz saymamız gerektiğini ve ihtiyatlı olmak adına her şeye temelden yeniden başlamak gerektiğini söylemektedir: “Gerçeği arayanın yaşamında bir kez tüm nesnelerden gücü yettiği ölçüde kuşku duyması gerekir” (Descartes, Felsefenin İlkeleri, 2017, s. 67).

Bu doğrultuda yöntemsel kuşku şöyle tecelli eder: Bize açıkça yanlış gözükünlere olduğu kadar, tümüyle kesin ve kuşku götürmez olmayan şeylere de inanmamak ve en ufak bir kuşku izi bile barındırıyorsa o şeyi tümüyle reddetmek. Bu nedenle öncelikle tüm eski bilgilerimizin dayandığı temel ilkelerin soruşturulması gerekir. Bu

soruşturma neticesinde eğer temelin kuşku izi barındırdığı anlaşılırsa bu temel ve beraberinde bu temel üzerine yükselen bütün binanın yıkılması kaçınılmazdır: ‘‘Bu nedenle kendilerinden kuşku duyulan tüm nesnelere yanlış gözüyle bakmak da yararlı olur’’ (Descartes, Felsefenin İlkeleri, 2017, s. 67). Bu aşamadan sonra, yani en ufak bir kuşku izi barındıran her şey tamamen yanlış kabul edilip elendikten sonra geriye tümüyle tartışmasız ve kuşkusuz olan bir şeylerin kalıp kalmadığı kontrol edilir ve yola yalnızca üzerinde hiçbir kuşku izi barındırmayan doğru ve kesin nitelikteki güvenilir bilgiler ile devam edilir: ‘‘Sadece, zihnimizin hakkında kesin ve kuşku götürmeyen bir bilgiye erişebileceği konularla meşgul olmamız gerekir’’ (Descartes, Aklın Yönetimi İçin Kurallar, 2016, s. 30). ‘‘İnceleme konumuz hakkında başkalarının düşündüklerini ya da kendi kuşkularımızı değil, açık ve seçik görebildiğimiz veya kesin olarak elde edebileceğimizi düşündüğümüz şeyi araştırmamız gerekir. Bilime ulaşmanın tek yolu budur’’ (Descartes, Aklın Yönetimi İçin Kurallar, 2016, s. 34). İşte bunlar Descartes açısından bilime ulaşmanın en güvenilir yollarıdır, bu nedenle de titizlikle sadık kalınmalıdır. Ona göre akıl daha fazlasını kabul etmemeli, şüpheli ve yanlış mahkûm diğer her şeyi reddetmelidir. Buraya kadar anlatılanları Descartes’a referansla iki ayrı kaynak üzerinden şu şekilde toparlayabiliriz:

İtinayla gözlemlendikleri taktirde yanlışın doğru olarak varsayılmasının önüne geçecek ve aklın, gücünü boş yere harcamaksızın, bilgisini kademe kademe artırarak ulaşabilme yetisinde olduğu her şeye doğru bilgi düzeyinde yükselmesini sağlayacak kesin ve basit kurallardır. (Descartes, Aklın Yönetimi İçin Kurallar, 2016, s. 38)

Tüm yöntem aklın bir takım gerçeklere varmak için çabasını yönlendirmek zorunda olduğu konuların sırasına ve konumuna dayanır. Bunu sürdürebilmek için güçlük içeren ve muğlak önermeleri aşamalı olarak daha basite indirgemek, sonra da bunların sezgisinden hareket ederek aynı şekilde diğer önermelerin bilgisine varmak gerekir. (Descartes, Aklın Yönetimi İçin Kurallar, 2016, s. 44)

Descartes için bu kurallar yöntemin kusursuzlaştırılmasının dayandığı en mühim noktalardır gerçeğe ulaşmak isteyen kişinin bu kuralı adeta labirente giren birinin Theseus’un ipliğini muhafaza edeceği sadakatle muhafaza etmesi gerekmektedir (Descartes, Aklın Yönetimi İçin Kurallar, 2016, s. 44). Ne var ki Descartes’a göre çoğu kişi bu kuralı önemsiz görür ve sonuç olarak da en zor sorular o kadar düzensiz ele

alınır ki tıpkı bir sıçrayışta en tepeye ulaşmak isteyen kişiler gibi, varmak istenilen noktaya ulaşmak için kuşatmaları gerek pek çok başka önemli aşama göz ardı edilmiş olur. (Descartes, Aklın Yönetimi İçin Kurallar, 2016, s. 44)

2.2. Kuşku Duyulabilecek Şeylere Dair

Birinci Meditasyon'un merkezinde yer alan soru konsantre haliyle şöyle formüle edilebilir: Dış dünyanın gerçekliğinden emin olabilir miyiz? Descartes birinci meditasyonda, genel itibariyle her şeyden, özellikle de maddi şeylerden, bilim dallarından şimdiye kadar elde ettiğimiz temeller dışında başka bir şey bulamadığımız sürece, kuşku duymamızı gerektiren nedenleri ele alır. Descartes'ın programındaki böylesine geniş kapsamlı bir kuşkunun faydası bizi bütün ön yargılardan kurmaya, zihnimizi duyulardan uzaklaştırmaya ve tedbir gereği bir kez doğru olduğunu öğrendiğimiz şeylerden artık kuşku duymamamızı sağlamaya yöneliktir (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 37).

Bu minvalde kuşkuyla yaklaşıp yeniden temellendirilmesi gereken ilk şeyse duyularımızdır, çünkü duyular bir takım yanılsamalar sunar. Gündelik yaşantımızda da bunun pek çok örneği vardır: Su dolu bardağın içindeki kaşığı kırık olarak algılarız, bize belirli bir uzaklıkta bulunan bir cismi gerçekte olduğundan daha küçük algılamaya meyilliyizdir ve bu türden örnekleri çoğaltmak mümkündür. Yine de bu türden algıları düzeltme imkânımız vardır, ancak bu henüz duyulara güvenebileceğimiz anlamına da gelmez ve nitekim birazdan bahsedeceğimiz bir takım varsayımlar kapsamında duyulardan edinilen veriler tekrardan kuşku duyulur hale gelecektir. Üstelik Descartes'ta duyulara dair kuşku öyle bir boyuta ulaşır ki, cisimli dünyadan, kendisi de cisimsel bir töz olan insanın kendi bedeninden, bu beden gerçekte olduğundan, gerçekte var olup olmadığından, kendisine ait olup olmadığından kuşku duymaya kadar varır. Özetle cisimsel dünya halen daha kuşku duymanın nesnesi halindedir ve yukarıda bahsedilen temel ilkeler gereği en ufak bir kuşku izi barındıran şeyin tümüyle reddedilmesi tedbir gereğidir: "Bu güne kadar en doğru ve güvenilir olarak kabul ettiğim her şeyi duyulardan ya da duyu duyular yoluyla öğrendim. Bazense bu duyuların aldatıcı olduğunu deneyimledim, öyleyse bizi bir kez aldatmış olan şeylere asla tam anlamıyla güvenmemek ihtiyat gereğidir" (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 48).

Ama diyor Descartes, duyularımız zaman zaman bizi aldatırsa da yine duyular vasıtasıyla bildiğimiz ve mantıken kendilerinden şüphe edemeyeceğimiz pek çok şey bulunabilir: ‘‘Örneğin burada, ateşin yanında, üstümde bir sabahlık, ellerimin arasında bir kâğıtla oturuyor olmam ya da buna benzer başka şeyler. Bu bedenim ve ellerim bana ait olduğunu nasıl inkâr edebilirim’’ (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 48)? Tabi eğer kendimi delillerle karşılaştırmayacaksam diye de ekliyor: ‘‘Daha neler? Bunlar delidir yahu. Ama ben de onları örnek alacak olsaydım, en az onlar kadar zırvalamış olurum’’ (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 48).

Duyulardan ve bu duyular aracılığıyla dış dünyaya dair edindiğimiz verilerden, hatta dış dünyanın bizzat kendisinden bu şekilde kuşku duyamıyoruz. Ancak biz, Descartes tarafından ortaya atılan bir takım argümanlar neticesiyle bunlardan kuşku duymaya hazır hale geliyoruz. Şimdi bu argümanları teker teker inceleyelim.

2.2.1. Rüya Argümanı

Bu argüman uyarınca cisimli evrene dair her şeyin aslında bir rüyadan ibaret olabileceği ihtimali tartışılır. Şayet bu argüman kapsamında cisimli evrenden kuşku duyabilirsem doğal olarak bunun beraberinde cisimli evreni inceleme nesnesi olarak alan bütün bilimlerden de kuşku duymam kaçınılmazdır. Bu durumda güvenle arkamızı yaslayabileceğimiz yegane bilimin de Matematik, Aritmetik gibi bilimler olduğunu ileride göreceğiz. Şimdi bu argümanın ne söylemek istediğine dair ayrıntılı bilgi için Descartes’a kulak verelim:

Bununla birlikte, burada, bir insan olduğumu, dolayısıyla uyuma alışkanlığına sahip biri olarak düşlerimde delilerin uyanırken tahayyül ettiği aynı saçma şeyleri, hatta belki daha da beterlerini görebileceğimi kabullenmek durumundayım [...], uyku haliyle uyanıklığı birbirinden net biçimde ayırt etmemizi sağlayacak kesin bir gösterge ya da yeterince belirgin bir işaret olmadığını öyle açıkça görüyorum ki şaşırıp kalıyorum ve hatta şaşkınlığım o kadar büyük ki, neredeyse beni uyuduğuma ikna edecek. [...] Şimdi varsayalım ki uyuyoruz ve bütün bu özel olaylar, yani gözlerimizi açmamız, başımızı sallamamız, ellerimizi uzatmamız ve benzeri şeyler sadece aldatıcı yanılsamalardan ibaret olsun. O halde düşünelim ki belki de ne ellerimiz ne de bedenimiz onları gördüğümüz gibiler. (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 48-49)

Descartes bu argüman kapsamında bileşik şeylerin irdelenmesine dayanan fizik, astronomi, tıp ve diğer tüm bilimlerin gayet şüpheli ve kesinlikten yoksun olduğunu, oysa, aritmetik, geometri ya da bu mahiyette başka bilimlerin kesin ve kuşku götürmez olduklarını söyleyerek devam eder: ‘‘Çünkü ister uykuda olayım, ister uyanık, iki artı üç her zaman beş edecektir, karenin dörtten fazla kenarı asla olmayacaktır ve böylesine aşikâr hakikatlerin yanlış ve kesinlikten yoksun olduğundan kuşkulananabilmek mümkünmüş gibi görünmez’’ (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 50).

Bu argüman uyarınca, cisimli evrenle doğrudan bir ilgisi bulunmayan aritmetik, geometri, matematik gibi bilimlerden kuşku duyamam, öyleyse bu Descartes açısından kuşku götürmez bir bilgiye ulaştığım anlamına mı gelmektedir? Bunun için ortaya atılan diğer argümanları da takip etmek gerekir.

2.2.2. Aldatıcı Tanrı Argümanı

Diyelim ki gücü sonsuz bir Tanrı cisimsel olarak var olmayan şeyleri pekala varmış gibi gösterebiliyor. Öyleyse bu argüman dahilinde daha önce kuşku nesnesi haline gelen şeyler tekrardan kuşku duyulur hale geliyor. Üstelik bu argüman uyarınca bu sefer matematik de sağ çıkamayıp kuşku duymanın alanına giriyor. Çünkü mutlak güce sahip bir Tanrı bizi bu tür kesinlikler konusunda da aldatabilir:

Her şeyi yapmaya kadir, beni olduğum gibi yaratan bir Tanrının var olduğu idesi zihnimde yer ediniyor. Fakat hiçbir yeryüzü, hiçbir gök, hiçbir uzamlı cisim, hiçbir biçim, hiçbir büyüklük ve hiçbir yer olmadığı halde benim tüm bunların duyusuna sahip olmamı ve tüm bunların gördüğümde başka şekilde var olmaları mümkün değilmiş gibi gelmesini sağlayanın Tanrı olmadığına beni kim ikna edebilir? [...] O’nun ikiyle üçü her toplayışında, bir karenin kenarlarını her sayışında ya da, eğer bunlardan daha basit bir şey hayal edilirse, daha da basit yargıda bulunduğum her seferde aldanmamı istemiş olması da olasıdır. (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 50-51)

Ancak Descartes’a göre bu argümanın sorunu ise mutlak olarak iyi olan bir Tanrının aldatıcı olarak sunulmasındaki mantıki tutarsızlıktır. Bu nedenle Descartes Tanrı’nın mutlak iyi olduğuna dair kilisenin düşüncesini paylaşır ve argümanına şöyle bir itiraz getirir:

Yanılmalarımızın kaynağı Tanrı değildir. Burada dikkate alınması gereken sanlardan biri de apaçık doğru ve ışığın kaynağı olmasıdır, dolayısıyla bizi

aldatması olanak dışıdır, yani işlediğimiz ve kendi üzerimizde deneyerek gördüğümüz yanlışların nedeni olması söz konusu değildir; zira her ne denli aldatılma becerisi insanlar arasında bir zeka inceliği ve belirtisi olsa da aldatmak istemek, her zaman bir kötülük, düzen, korku ya da düşkünlükten doğar. Dolayısıyla tüm bunlar Tanrıya yüklenemez. (Descartes, Felsefenin İlkeleri, 2017, s. 85)

2.2.3. Kötü Cin Argümanı

Aslında Tanrının var olup olmadığını henüz kanıtlayamadık. Yani Descartes'ın felsefi programının bu aşamasında henüz kuşku götürmez bir kesinlikle "Tanrı vardır" diyemiyoruz. Bu nedenle Tanrı'nın var olduğu varsayımı üzerine temellenen bir düşünce şimdilik askıya alınır ve kötü bir cinin cisimli evrene dair var olmayan her şeyi, tıpkı önceki iki argümandaki gibi, varmış gibi gösterdiği varsayılır. Üstelik bu kötü cin zihnimdeki kontrolü sayesinde matematiği de kuşku nesnesi haline getirir. Özetle kötü cin şunu istemektedir: Yargılarımı hiç şüpheye düşmeden güvenle kullanmayı sürdürmem, böylelikle de yaşamım boyunca aldanmaya devam etmem. Ancak ben mevcut tüm yargılarımdan kuşku duyarsam ve onları doğruymuş gibi kullanmayı reddedip askıya alırsam aldanmamış olmaz mıyım? İşte bu argüman dahilinde cisimli evren ve matematik kuşku nesnesi haline geliyor, açıkça yanıltıldığını fark ediyorum. Artık, "kuşkusuz bir şekilde biliyorum ki" diyebileceğim bir şey kalmamış gibi gözüküyor: "Dolayısıyla, hakikatin en üstün kaynağı olan iyi ve doğru Tanrının değil, beni yanıltmak için tüm hünerini kullanan, güçlü olduğu denli hilekâr ve aldatıcı bir kötü cinin var olduğunu farz edeceğim" (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 52). İşte bu argüman kapsamında bütün cisimli evren, onu ilgilendiren her şey, onu inceleyen bütün bilimler ve hatta matematik, aritmetik ve geometri bile kuşku duymanın nesnesi haline gelecektir.

Ve Descartes bu düşünceye (kötü cin argümanı) inatla bağlı kalacağını ilan eder, zira Descartes'a göre bu yolla herhangi bir hakikatin bilgisine erişmek gücümüz dahilinde değildir, ama en azından yargılama yetimizi askıya almak elimizde olur, çünkü yargılama yetisini askıya almak hataya düşmemek açısından oldukça önemlidir (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 53).

2.3. İnsan Zihninin² Doğasına ve Bedenin Daha Kolay Bilinmesine Dair

Cisimlerin ruha göre daha kolay bilineceğine dair yaygın bir kanı herkesçe kabul görür ve bu kabul hem o dönemdeki hem de o dönemden önceki felsefe otoritelerince de paylaşılan bir yargıydı. Ruha dair ise filozoflar çoğunlukla birbirleriyle çelişip durduklarına rastlarız. Oysa Descartes incelemeye varlığından cisimlere oranla daha kolay emin olabildiği ruhtan başlayacaktır.

Descartes, şayet kuşku izi barındırmayan bir hakikatin bilgisine erişirse, bunu Arşimetçi bir kaldıraç noktası gibi kullanacak ve tüm evreni ve tüm bilimleri o kuşkusuz bilgi etrafında, o bilginin temelinde ve o bilginin bakış açısından yeniden kuracak ve tanımlayacaktır. Bu yöndeki hevesini şu satırlarda bildirir:

Arşimet yer küreyi yerinden kaldırıp başka bir yere taşıyabilmek için, sağlam ve basit bir dayanak noktasından başka bir şey talep etmiyordu. Aynı şekilde ben de, eğer kesin ve kuşku götürmez tek bir şey bulma mutluluğunu yakalarsam, ilerisi için büyük umutlar beslemeye hakkım olacak. (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 57)

Descartes'ın bu talebi oldukça coşkulu gözükmektedir ve zaten kuşu götürmez olduğuna inandığı bilgiye rastladığına ikna olduğu ilk fırsatta bunu heyecanla dile getirmekten çekinmeyecektir. Ama şu aşamada, bağlı kaldığı yöntem gereği, incelemeye en basit ve en genel sorunlardan başlayarak ulaştığı her gerçeklik, daha sonra ulaşılacak başka gerçeklikler için bir kural teşkil edecek şekilde ilerlenmeye devam edilir. Bu nedenle inceleme programı ruhun varlığından Tanrının varlığının, buradan da cisimli evrenin varlığının kanıtlanmasına ulaşan bir akıl yürütmeyi izleyecektir (Descartes, Yöntem Üzerine Konuşma, 2018, s. 31).

² Descartes'ın külliyyatından anladığımız kadarıyla ruh (*esprit*), zihin (*mind*), anlak/müdrake/idrak (*intellect*) ve akıl (*reason*) terimleri birbirinin yerine geçebilecek şekilde kullanılan eş anlamlı terimlerdir. Biz de Descartes üzerine yürüttüğümüz bu çalışma boyunca bu terimleri birbirinin yerini alabilecek şekilde kullanmaya özen gösterdik. Bu terimlerin hepsi de “düşünen şey” anlamına gelir. Dolayısıyla çalışmamızın Descartes külliyyatına referansla yürütülen bu aşaması boyunca “Ben bir ruhum/zihinim/anlağım/akılım” önermesiyle “Ben düşünen bir şeyim” önermesinin bir ve aynı önermeler olduğunu unutmamak gerekir. Eğer Descartes açısından kuşkusuz bir bilgi varsa o da varoluşunun bilgisidir ve bu bilginin ilk dayanak noktası olan “ruhun” bilgisinin dile getirmesi de “Ben düşünen bir şeyim” önermesinde ortaya çıkar.

Kendine has özgürlüğü kullanarak varlığından en ufak kuşkuya vardığı şeyin var olmadığını varsayan zihin yine de kendisinin var olmamasının asla mümkün olamayacağını fark eder:

Hiç yokmuşum gibi farz edemezdim; hatta, diğer şeylerin gerçekliğinden şüphe ediyor olmamın aksine, çok açık ve kesin olarak var olduğum ortaya çıkıyordu. Buna karşın, düşünmeye son verdiğim zaman, o ana kadar düşündüğüm tüm şeyler gerçek olmaya devam etse bile, var olduğumu düşünmek için hiçbir nedenim olmazdı. (Descartes, Yöntem Üzerine Konuşma, 2018, s. 46)

Bu sayede kendinin farkına varan zihin, kendine ait olan şeylerle (yani entelektüel/zihinsel dünyaya ait olan şeyler) bedene ait olan şeyler arasında kolayca ayırım yapabilir. Nihayet bu yolla zihin ve bedenin birbirinden çok farklı iki töz olduğu hükmüne varılır:

Buradan anladım ki, bütün özü ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir mekâna ihtiyaç duymayan, hiçbir maddi şeye bağlı olmayan bir tözüm ben. Öyle ki, buradaki ben, yani olduğum şey olmamı sağlayan ruh bedenden tamamen bağımsızdır; ruhu tanımak bedeni tanımaktan daha kolaydır ve beden hiç olmasaydı bile, ruh tümüyle olduğu şey olmaya devam ederdi. (Descartes, Yöntem Üzerine Konuşma, 2018, s. 46)

Burada Descartes felsefesine ilişkin önemli bir nokta açığa çıkmaktadır: Descartes ruhun ve bedenin birbirinden farklı tözler olduğunu, yani ruhun varoluş koşullarıyla bedenin varoluş koşullarının birbirinden farklı olduğunu, dolayısıyla ruhumun varlığını fiziki varoluş koşullarına bağlı olan bedenimi bildiğimden farklı bir yolla, yani düşünüyor olmamla fark ettiğimi söylüyor – Descartes akıl yürütmesinin ileriki bir aşamasında cisimli evreni, dolayısıyla bedeni de kanıtladıktan sonra *Ego*'nun birbirinden farklı varoluş koşullarına bağlı olan ve birbirinden farklı ve bağımsız iki ayrı töz olan ruh ve bedenin bir tür etkileşiminden teşekkül ettiğini söyleyecektir.

Bu aşamada Descartes *Ben*'de kuşkulanan bir töz olduğunu fark etmiş bulunuyor. Kötü cin argümanı dâhilinde bütün cisimli dünyadan, inceleme nesnesi bu cisimsel dünya olan tüm bilimlerden ve hatta matematikten dahi kuşku duymuştuk, ancak şimdi görmekteyiz ki istesek de kuşku duyamayacağımız bir şeyi fark ediyoruz: Kötü cin *Ben*'i aldatıyor, yani aldatılmanın öznesi *Benim*. Aldatıldığım sürece varlığım da onaylanmış oluyor:

Peki o halde kendimin de var olmadığına inanmış değil miyim? Kesinlikle hayır, eğer kendimi bir şeye inandırmışsam ya da sadece herhangi bir şeyi düşünmüşsem, kuşkusuz vardım. [Kötü cin] eğer beni aldatıyorsa, öyleyse var olduğuma hiç kuşku yok; istediği kadar aldatsın beni, ben bir şey olduğumu düşündüğüm sürece, bir şey olmamamı asla sağlayamayacaktır. (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 58)

Hatta bu bilginin “varım” önermesinin karşıtı olan “var değilim” önermesine kötü cin istese de beni ikna edemez: Zira, “var olmasaydık kuşku duymazdık, bu da edinebileceğimiz ilk doğru bilgidir” (Descartes, Felsefenin İlkeleri, 2017, s. 71). Descartes bunu başka bir yerde şu satırlarla açıklar:

[...] Her şeyin yanlış olduğunu düşünmek istediğim sırada, bunu düşünen *benin* zorunlu olarak bir şey olduğunu fark ettim; ve bu gerçeğin *düşünüyorum, o halde varım* gerçeğinin çok kesin ve sağlam bir şey olduğunu gördüm; öyle ki, şüphecilerin en çılgın düşünceleri bile bunu asla sarsamadı; işte bu yüzden, bu gerçeği, yaratmaya çalıştığım felsefenin ilk ilkesi olarak rahatlıkla kabul edebileceğimi düşündüm. (Descartes, Yöntem Üzerine Konuşma, 2018, s. 45)

Ve bu pasaja eklenerek bir bütün halinde okunması gereken diğer bir pasajda şunlar yazar:

Çünkü düşünen nesnelerin, düşünürken gerçekten var olmadığını kavramak bize o denli aykırı geliyor ki en şaşılasi varsayımlara karşın şu “*düşünüyorum, o halde varım*” sonucunun doğru olduğuna ve bunun, düşüncelerini bir sıra içinde yöneten bir kimseye görünen ilk doğru sonuç olduğuna inanmaktan kendimizi alıkoyamıyoruz. (Descartes, Felsefenin İlkeleri, 2017, s. 71)

Dolayısıyla Descartes açısından “düşünüyorum, o halde varım” diye dile getirebileceğimiz “varoluşumun bilgisi” en güçlü kuşkucunun bile sarsmaya güç yetiremeyeceği ölçüde sağlam ve güvenilir. Bu nedenle de felsefenin ilk ilkesi olarak rahatlıkla kabul edilebilir. Ancak Descartes henüz Meditasyonlar’da ünlü “düşünüyorum, öyleyse varım” önermesini kullanmaz. Şimdilik sadece “Ben’im, varım!” (Ego sum ego existo!) demekle yetinmektedir. Her halükarda Descartes açısından heyecanla ilan edilen kuşkusuz bir bilgiye rastlamış bulunuyoruz. Ama unutmayalım ki bu varoluşun yalnızca entelektüel boyutuna ilişkin bir bilgidir ve kanıtlanmasına ilişkin bütün akıl yürütmeler, göndermeler ve bağlantılar

“Düşünüyorum, öyleyse varım!” önermesinde toplanıp düğümlenir. Şimdi varoluşun entelektüel boyutuna ilişkin bu bulguya daha yakından bakmalıyız:

Öyle ki, her şeyi iyice düşünüp, özenle inceledikten sonra, “*Ben'im, Varım*³” önermesini her ileri sürüşüm ya da zihnimde tasavvur edişimle onun zorunlu olarak doğru olduğu sonucuna varmak ve bunun değişmez olduğunu kabul etmek gerekir. [...] Ama olduğumdan emin olan ben, hala ne olduğumu yeterince açık bir biçimde bilmiyorum; öyle ki bundan böyle *kendimi* (moi) ihtiyatsızca başka bir şey saymaktan [başka bir şeyi ihtiyatsızca *ben* saymaktan] ve böylece daha önce sahip olduklarımın hepsinden daha kesin ve daha açık olduğunu savunduğum bu bilgide yanılgıya düşmekten özenle kaçınmalıyım. (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 58-59)

Öncelikle bu artık kuşkusuz bir bilgidir ve sadece “Ben'im, varım!” diye öneren kişi için geçerlidir. Dolayısıyla karşımdaki falanca kişinin benim varlığımı onaylamasıyla ya da benim karşımdaki kişi için “Filanca kişi vardır!” dememle kuşkusuz bir bilgi elde etmiş olmuyorum. Kuşku duyan, kuşkulanmanın öznesi olan bir *Ben*, bunun bilincine varmakla kuşku götürmez bir bilgi edinmiş oluyor. Söz gelimi arkadaşım da “Ben'im, varım!” diyor, o da düşünüyor, kuşku duyuyor. Ama ben “o da vardır” diyemiyorum, çünkü arkadaşım hakkındaki tüm bilgimi duyular yoluyla elde ediyorum ve bu konuda hala kötü cin argümanı uyarınca aldatılıyor olabilirim. Ancak artık fark ettik ki, aldatılıyor olsam da yanlış düşünüyor olsam da bu durum düşünüyor olmamı etkilemez çünkü tüm bunların öznesi benim, yani *düşünen Ben* olarak düşünce ediminin öznesi benim.

Bunun ardından varoluşumun bilgisi olan Ben'in nasıl bir şey olduğunu incelemek gerekir. Peki, neyim ben? Descartes'a göre Ego'nun bileşen unsurları nedir? Ben=Beden+Ruh. Unutmamak gerekir ki cisimli evrene dair her şey henüz kuşku duyulabilir durumda: Duyular, rüya argümanı ve aldatıcı Tanrı argümanından sağ salim çıkabilmiş olsa da kötü cin argümanı kapsamında duyulardan edindiğim verilerden kuşku duymaya devam ediyorum, yani bütün bir cisimsel dünya ve bu cisimsel dünyayı inceleyen tüm bilimler ve hatta matematik, cebir, geometri gibi bilimler dahi kuşku duymanın nesnesi halindeler. Duyuların yanıltıcı olabileceği göz önüne alındığında ve geometrinin, mantıki uslamaların ve cebirsel işlemlerin dahi

³ Bu cümlemin “bana ait” manasındaki iyelik zamiri “benim” ile karıştırılmaması gerekir.

hatalı olabileceği ihtimali göz önünde bulundurulduğunda cisimli evren çok rahat bir şekilde kuşku nesnesi haline gelebiliyor. Bedenim de cisimsel bir töz olduğuna göre ve fiziki varoluş koşullarına tabi olduğuna göre bedenimin varlığı da hala kuşku konusudur. Demek ki varoluşumun bilgisi olan Ben'den hala kuşku duymaya devam ettiğim fiziksel varoluş koşullarına tabi olan bedene sahip olmayı çıkarmak gerekir. Çünkü kötü cin beni cisimli dünyanın gerçekten var olduğu konusunda aldatıyor olabilir. Bedenim de cisimsel bir varoluşa sahip olduğundan bedenimin varlığı konusunda emin olamayıp kuşkuya düşüyorum. O halde beden ve ruhun birleşmesiyle Ego'nun teşekkül olduğunu ifade eden ''Ben=Beden+Ruh'' formülünden henüz kuşku duyduğum fiziki varoluş koşullarına bağlı olan bedeni çıkarmak ve yoluma şimdilik emin olduğum ruhumun varlığına daha yakından bakmak durumundayım.

O halde ruh dediğim şeye ait özellik ve semptomları, ruhun yüklemelerini bir bir incelemek gerekecek: Descartes açısından ruha sahip olmanın emareleri şunlardır: yürümek, beslenmek, hissetmek, düşünmek (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 60). İyi de bedenim olmadan bunların hiçbirini gerçekleştirmem mümkün değil ve üstelik cisimsel varoluş koşullarına tabi bir bedene sahip olmam konusunda hala kötü cin argümanı nedeniyle aldatılıyor da olabilirim. Demek ki ''Ben'im, varım'' kuşkusuz önermesinin dayanakları bu kuşkulu şeylerden herhangi biri olamaz. Ancak bir şey hariç! Geriye ruhumla ilişkilendirdiğim hususlardan bir tanesi kalıyor ki ondan şüphe edemeyeceğimi zaten biliyorum: Düşünmek. Sadece o ruhumdan ayrılmaz bir öz niteliktir, düşünmeyi *Ben*'den ayıramıyoruz. Bunu anlamak için şuraya dikkat etmek yeterlidir: Düşündüğümü sanayım, ancak kötü cinin yol açtığı yanılsama ile hakikatte düşünmüyor olayım, sadece düşündüğüm yanılsamasında olayım. Bu mümkün değildir. Düşünüyor olduğumdan kuşku duyamam. İşte burada düşünmenin ruha ait bir öznitelik (*attribute*) olduğunu fark ediyoruz:

Öyleyse ben, kesin olarak söylersek, sadece düşünen bir şeyim; yani bir zihin'im (esprit), bir anlığım/müdirikeyim (entendement) ya da bir akılım/anlakım (raison); ama bunlar önceden bana yabancı olan terimlerdi. Oysa ben gerçeğim ve gerçekten var olan bir şeyim, iyi de nasıl bir şey? Söylediğim gibi, düşünen bir şeyim. [...] İyi de öyleyse ben neyim? Düşünen bir şey. Peki düşünen bir şey nedir? Yani kuşku duyan, isteyen, istemeyen, ayrıca hayal eden ve isteyen bir şey. (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 61-62)

Bu şekilde açık ve net olarak tanımladığım varoluşumun bilgisi, henüz var olduklarından şüphe ettiğim diğer şeylerle hiçbir ilgi içinde olmamalıdır. Dolayısıyla varoluşumun bilgisi imgelemimle uydurduğum hiçbir şeyle ilgili olmamalıdır. İmgeleme yetisi var oluşumun bilgisini edinmem konusunda bana yardımcı olabilecek bir yetim değildir. Çünkü o sadece cisimsel şeylerin idesini oluşturur. Mesela *Ben*'i, imgeleme yetimi kullanarak gözümün önüne getirecek olsam ancak cisimsel şeyleri gözümün önüne getirebilirim ve unutmayalım: Kötü cin argümanı uyarınca cisimli dünyadan halen kuşku duyuyorum. Ancak yine de artık varoluşumdan emin olmakla kalmayıp bir de var oluşumun uzantılarından birini de kanıtlamış oldum ve varoluşumun bilgisini bir adım daha ayrıntılandırımdı: Ben düşünen bir şeyim.

En başta ruhun ve bedenin bilinebilmesine ilişkin söylediklerimizi yeniden hatırlayalım: En kolay bilinen şeylerin cisimler olduğu söylenir; ruh hakkında ise tartışmalı ve çelişik fikirler vardır. Peki gerçekten de cisimler ruha göre daha kolay mı bilinir? Tam tersi olabilir mi? Descartes bu meseleye açıklık getirmek için oldukça net ve açık-seçik bir şekilde bildiğimizi sandığımız şeyleri, duyu organlarıyla algıladığımız şeyleri, örneğin gördüğümüz ve dokunduğumuz cisimleri ele almakla işe başlıyor ve buna dair felsefe tarihinde “Balmumu metaforu” olarak da bilinen oldukça meşhur bir örnek veriyor. Diyelim ki, diyor Descartes “kovandan yeni çıkartılmış şu balmumu parçasını örnek olarak inceleyelim” elimde bir balmumu var ve bu balmumunu yanı başımda hali hazırda yanmakta olan şömineye yaklaştırıyorum, dolayısıyla bende biri şömineye yaklaştırmadan önce, diğeri de şömineye yaklaştırdıktan sonra olmak üzere iki ayrı balmumu algısı oluşmuş oldu: ilk balmumu algısının tadı var, kokusu var, rengi, formu ve büyüklüğü gözle görülebiliyor, sert, soğuk, yoğurulup biçim de verilebiliyor, vurulunca ses de çıkarıyor; yanı başımdaki şömineye yaklaştırdıktan sonra elde ettiğim ikinci balmumu algısı ise şöyle: tadı uçuyor, kokusu buharlaşıyor, biçimi kayboluyor ve amorf bir hal alıyor, sıvılaşıyor ve büyüklüğü artıyor, vurulunca ses çıkarmıyor (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 64). Şimdi elimizde iki ayrı balmumu algısı var. Ancak algıdaki tüm bu değişikliklere rağmen elimdeki şey hala balmumu olmaya devam ediyor. Peki bana bu ikisinin de aynı balmumu olduğunu söyleten şey ne? Açık ki bunu söyleten şey duyularım değil, zira sadece duyularıma dayansaydım bu ikisinin aynı balmumu olmadığına hüküm vermem gerekirdi (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 65).

Descartes şu sonuca varıyor: Benim algım ne bir görme ne bir dokunma ne de bir imgelemdir. Benim algım sadece zihnin bir görüsüdür (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 67). Descartes bu sayede algının duyu organlarıyla sınırlı kalmayıp bunlardan daha fazlası olduğunu söylüyor. İki balmumu algısının da aynı balmumuna ait olduğuna hüküm verirken devreye zihin giriyor, bir müfettiş gibi çalışıyor, duylardan aldığı duyu verilerini denetliyor, inceliyor, teftiş ediyor, muayene ediyor ve bu hükmü veriyor. Ussal işlevlerimizi gerçekleştiren bir çatı olan ve Descartes'ın zihin, anlık ya da akıl dediğı ve müfettiş gibi hareket ettiğini söylediğı şey ruhtur. Ruh, bu iki ayrı balmumu algısının aynı balmumuna ait olduğuna hüküm verir. Duyu organlarıyla aktarılan dataları yorumlayan, belli kavramlara ayıran, bu datalar hakkında hüküm veren zihnimdir. Zihnim, duyu verilerinin gelişigüzel aktardığı dataları benim için anlamlı bir bilgi haline getirir. Dolayısıyla algı duylarla sınırlı kalmayıp zihnin işleviyle de devam eden ve bu sayede anlamlı hale gelen bir süreçtir. Zihin olmadığı sürece algıdan da söz edemeyiz: "Mademki bütünlükleri; cisimleri tahayyül etme yetimizle ya da duylarımızla değıl de özümüzde var olan anlama yeteneğimizle tanıyoruz, bu şeyleri mademki görerek, dokunarak değıl, ancak düşünerek algılayabiliyoruz, bunun anlamı zihnimden daha kolay anlaşılabilir bir şey olmadığını da biliyorum demektir" (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 68).

Descartes, duyu organlarından aktarılan dataları işleyip teftiş ederek bunları özne (düşünen Ben olarak) için anlamlı hale getiren zihnin önemini ortaya koymakla aynı zamanda zihnimizin cisimlere göre daha kolay bilinebileceğini de göstermiş oldu. Tekrar hatırlayalım ki buna karşılık cisimli evren karşısında hala bir kuşku içindeyim ve kesin olarak varlığını kanıtlayabilmiş değılim.

Bu bölümü, Descartes'ın ruha atfettiğı konuma dair bir fikir vermesi ve bu yolla ruhun beden karşısındaki üstünlüğünü vurgulaması açısından önemli olan Prens Elisabeth'e 15 Eylül 1645 tarihli mektubuyla tamamlayalım:

[Ruhumuzun doğası] bize, ruhun beden olmaksızın var olabildiğini ve ondan çok daha asil olduğunu, bu hayatta bulunmayan birçok zevki duyup tadabildiğini öğretir: bu da ölümden korkmamızın önüne geçtiğı gibi, sevgimizi de dünya şeylerinden ayırır. Öyle ki, talihin dahilinde olan her şeye hor bakarız. (Descartes, Ahlak Üzerine Mektuplar, 2015, s. 59)

2.4. Var Olan Tanrı Hakkında

Descartes'ın ilkin bir önceki Meditasyonun tamamından ikincisi de bu Meditasyonda verdiği balmumu örneği ile açıklamak istediklerinden çıkardığı iki sonuç var: Birincisi, her düşünmede, yani zihnin her bilinçli ediminde kendimden, yani “düşünen Ben” olarak varolduğumdan emin oluyorum, ikincisi ise bilgi edinimi söz konusu olduğunda başrolü oynayan zihindir: Zihin duyu organlarından aktarılan dataları işleyip teftiş ederek bunları özne (düşünen Ben olarak) için anlamlı hale getirmektedir. Dolayısıyla da insan zihni üzerine esaslı bir soruşturma yapılmadan hiçbir bilginin kesinliği, kuşku götürmezliği ispatlanamaz, haliyle de bilimler için kuşku götürmez bir temel inşa edilemez. Descartes'ın eserlerinde ısrarla vurguladığı gibi bilimlere aranan bu kuşku götürmez temeli yalnızca felsefi bir soruşturma sağlayabilir. Bu felsefe de temelde insan zihninin felsefesini zorunlu kılar. Nitekim Descartes'ın felsefesinin merkezini insanın anlama yetisinin derinlikli bir incelemesinin oluşturması da bu yüzdendir.

Bu nedenle artık üçüncü Meditasyon'da zihnin daha yakından incelenmesi gerekliliği belirginleşir. Böylece Descartes, bütün duyularına yüz çevireceğini, cisimsel dünyaya ilişkin her şeye kendini kapatacağını ve bunların yanıltıcı şeyler olabileceğini, gerçekliklerinin hâlâ şüpheli olduğunu varsayarak akıl yürütmesini devam ettireceğini açıklamaktadır, bu sayede zihnini saf haliyle daha yakından inceleyebilecektir (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 71). Ayrıca sağlam bir temelden hareket etmek için de zihni daha ayrıntılı bir incelemenin nesnesi haline getirmek yerinde olur, çünkü kuşku götürmez bir bilgi olan düşünüyor olmanın bilgisi aynı zamanda *Ben*'de özü yalnızca düşünmek olan bir töz (zihin) olduğu anlamına gelir, demek ki ayrıntılı bir incelemenin nesnesi olan zihin aynı zamanda hareket etmeye devam etmek için de sağlam bir zemindir. İşte bu nedenlerle en güvenilebilecek şey akıl olduğundan incelemeye aklın nesnelerinden, yani aklın içinde olan her şeyden başlanır. Bu nedenle Descartes, zihnimizde ilk rastladığımız idelerden başlayarak adım adım diğerlerine geçme şeklinde belirlediği meditasyon programını gerçekleştirecek ve bunun için de bütün düşüncelerini sınıflandıracaktır.

Buna göre zihnin yetileri/fakülteleri üç türdür: anlama yetisi, bellek, imgelem; bu yetiler bazen beraber bazen de ayrı ayrı çalışır ve bir yeti diğerinden aldığı datalara ihtiyaç duyabilir (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 73-74). Bu türden bir dizi işlem

neticesinde ortaya düşünmenin ürünleri çıkar. Düşünmenin ürünleri de üç türdür: 1) İdeler, 2) İstem/ Duyularım ve 3) Yargılar (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 73-74). Daha sonra ayrı bir bölümde göreceğiz ki yargıları da ikiye ayırmak mümkündür: bilme yetisi/anlak ve seçme yetisi/özgür irade (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 96). Ancak öncelikle zihnin düşünme ürünleri olan ideler daha yakından analiz edilir ve burada bulunan çeşitli düşünce ve kavramlar yeniden incelenir. Descartes zihnindeki idelere daha yakından baktığında bu idelerin de üç sınıfa ayrılabilceğini fark eder: 1) Doğuştan ideler, 2) Dışarıdan gelmiş ideler, 3) Benim uydurduğum ideler (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 74-75). Düşünme idelerinden biri olan doğuştan idelerin içinde her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, son derece eksiksiz, sonsuz kudret derecesinden pay almış bir varlığın fikrine rastlanılır.

Şimdi Descartes buraya kadar kuşku duyan bir şey olduğunu, hatta daha spesifik olarak düşünen bir şey olduğunu kesin olarak kanıtlamıştı. Tamam, diyor Descartes, bu bilgi kesin olmasına kesin de, acaba bu durumda bir şeyi kesin olarak bilmemi sağlayan şeyin ne olduğunu da bilmem gerekmez miydi? Yani daha evvelce edindiğim bu kuşkusuz bilgide kuşkusuz bir şekilde bildiğim şeyin dışında onun gerçekliğini kanıtlayan başka bir şey yok mu acaba (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 71)? Ancak henüz bu düşüncelerin gerçek kaynağı da bulunabilmiş değildir. Acaba zihnime dışsal bir nesneden geldiğini düşündüğüm ideler, hangi nedenlere bağlı olarak bu nesneyle benzerlikleri konusunda beni inanmaya zorlamaktadır?

Ben, dış dünyadan kaynaklı idelerin alıcısı olmam konusunda “’edilgin” bir duyma yetisine sahibim. Bu edilgin yetiye ideleri sağlayacak bir de “’etkin” bir yeti olmalıdır. Yani ortada ideleri alan edilgin bir alıcı (zihin) varsa bir de alınan dataların sağlayıcısı olan etkin bir yeti de olmalıdır. Ama bu ideleri zihnime sağlayan etkin varlık ben değilim. Öyleyse iki olasılık var diyor Descartes: 1) ya gerçekten de cisimler vardır ve benim duyu organlarımı etkileyip zihnimde ideler oluşturur, 2) ya da bu ide ve algıya sahip olmamı sağlayan bir Tanrı vardır (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 75-76). Şayet Descartes Tanrının varlığını kanıtlayabilirse bu iki olasılığı tek potada eritip uzlaştırabilecektir. Zaten bulunduğumuz şu aşamada da Tanrının varlığını kanıtlamaya oldukça yaklaşmış bulunmaktayız.

Eğer zihnimdeki bu ideleri saf ideler olarak, yani sadece belli bir düşünce biçimi olarak değerlendireceksem bu idelerin hepsinin de zihnimde aynı şekilde oluşmuş olması gerekirdi, böyle olunca da bu ideler arasında herhangi bir farklılık ya da eşitsizlik

gözetemezdin. Sözelimi bir *chimera* idesi ile bir bardak idesi arasında hiçbir farklılık ya da eşitsizlik olmaması gerekirdi. Çünkü hepsi de zihnimde aynı biçimde oluşmaktadır. Ancak idelerin dış dünyada tekabül ettikleri nesnel gerçeklikleri vardır. Sözelimi zihnimde oluşturduğum bir *chimera* idesinin dış dünyada bir karşılığını bulamazken bir bardak idesinin nesnel bir karşılığını bulabiliyorum. Demek ki zihnimdeki bu ideler bir şeyin imgesi olarak beliriyorlar, o şeyi temsilen oluşturuyorlar, bazıları şunu, diğerleri bunu temsil ediyor. Bu da zihnimdeki idelerin birbirinden çok farklı oldukları ve eşit olmadıkları anlamına gelir. Çünkü,

Zihnimde özüyle temsil edilen şeyler, hiç kuşkusuz aslında onları temsil eden idelerden daha fazlasıdır, (deyim yerindeyse) kendi içlerinde daha fazla nesnel gerçeklik içermektedirler, yani, sadece düşünce biçimi ya da düşüncenin eklenmesiyle oluşan temsil edici ideden daha yüksek değerde bir varoluş ve mükemmelliği paylaşırlar. Dahası, ezelden ebede süre giden, sonsuz ve yüce, kendi dışındaki her şeyin Yaratıcısı olan bir Tanrıyı algılamamızı sağlayan ide, kendi içinde, sonlu özleri temsilen sahip olduğum idelerden çok daha fazla nesnel gerçeklik içermektedir. (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 77)

Şimdi, eğer bir şey kendini aklın doğal ışığında bir ide olarak ortaya koyuyorsa, bu şey etkin nedeni içinde en azından yol açtığı etki kadar gerçeklik içermektedir; zira mevzubahis etki bu nedenden kaynaklanmıyorsa başka nereden kaynaklanabilir ki? Nedenin bir gerçekliği yoksa zihnimdeki bu ideye nasıl kaynaklık edebilir ki (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 78)?

Bu önermenin doğal sonucu da, yokluğun hiçbir şey üretemeyecek olması ve daha mükemmel olanın, yani daha fazla nesnel gerçeklik barındıranın, kendisine nazaran daha mükemmel olan bir şeyden kaynaklanamayacak olması ya da böyle bir şeye bağımlı olamayacak olmasıdır. Mesela zihnimdeki doğuştan ideler sınıfına giren Tanrı idesi gibi... Demek ki bir idenin belli bir nesnel gerçeklik içermesi için içerisinde en azından bu idenin barındırdığı nesnel gerçeklik kadar biçimsel gerçeklik de içeren bir nedenden kaynaklanması gerekir: Sözelimi Tanrı idesi gibi (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 77-78)

Descartes, *Ben*'e kıyasla çok daha kusursuz olan bir şeyi düşünmeyi nereden öğrendiğini bulmaya çalışmaktadır ve şöyle bir çıkarıma doğru ilerlemektedir: Benden daha üstün bir varlık düşüncesini hiçlikten almak açıkça imkânsızdır. Ayrıca kusursuz

bir şeyin kendisinden daha kusurlu olan bir şeye bağlı olması da imkânsızdır, yani benden üstün bu kusursuz varlık fikrini ben yaratmış olamam.

İdelерimden bir tanesinin nesnel gerçekliği, ne biçimsel ne de mükemmel bir biçimde bende bulunmadığını açıkça bildiğim gerçeklikse, sonuç olarak bu idenin nedeni ben değilsem, bunun doğal sonucu da bu dünyada yalnız olmadığım, söz konusu idenin nedeni olacak başka bir şeyin daha bulunduğudur. (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 79-80)

Geriye şu olasılık kalıyor ki, o şey benden gerçek anlamda üstün bir doğa tarafından benim içime yerleştirilmiştir; o doğa, hakkında fikir sahibi olabileceğim bütün kusursuz şeyleri kendi içinde barındırır; o doğa, tek bir sözcük ile açıklamak gerekirse, Tanrı'dır. (Descartes, Yöntem Üzerine Konuşma, 2018, s. 47)

İşte buradaki mükemmel, sonsuz yetkinlikteki Tanrı fikrinin nasıl olup da onca nesnel gerçeklik taşıdığı problemi akla gelebilir; yani bu ide nasıl olup da temsil yoluyla öyle mükemmel bir varlık derecesinden pay almaktadır ki zorunlu olarak mükemmel bir nedenden gelmesi gereksin? (Aslında Descartes yukarıda bu eleştiriye yanıt vermişti) Ama bunu bir işçinin zihnindeki makine idesinde olduğu gibi (zira bu idenin nesnel ustalığı, bir nedene, yani işçinin bilgisine sahip olmak zorundadır) aynı şekilde, bizde var olan Tanrı idesinin nedeninin de bizzat Tanrının kendisi olmaması olanaksızdır diyerek yanıtlamak mümkündür: “Bir ustanın ürettiği şeye markasını vurma gibi, Tanrının da, beni yaratırken, bu ideyi içime koyması hiç de şaşırtıcı değildir” (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 89).

Descartes zihnimize bulunan birinci türden doğuştan idelere baktığında Tanrının varlığının buradan hareketle kanıtlayabileceğine inanmaktadır: Bende sonsuz ve sınırsız bir Tanrı fikri vardır ve bu etrafımda sonsuz ve sınırsız olarak deneyimlediğim hiçbir şey olmadığına göre bu ide bende doğuştan bulunur ve Tanrı tarafından sanki bir ressamın resmine imzasını atması gibi bizim zihnimize atılmış bir imzadır.

Nesnelerle zihnindeki ideler arasındaki belirlenim ilişkisini yukarıda söz ettiğimiz iki seçeneği uzlaştırarak kurmak için evvela Tanrı'nın kanıtlanması gerekti, bu bakımdan Tanrının ispatlanması önemlidir, ancak dış dünyanın gerçekliğini kanıtlama konusunda da Tanrının varlığının ispat edilmesi önemli bir rol oynayacaktır, zira

“Tanrı bilinmedikçe başka hiçbir şeye ilişkin kesin bir bilgi edinilemez” (Descartes, Felsefenin İlkeleri, 2017, s. 75).

Dünyada cisimlerin gerçekten var olduğuna inanmış olsak da evvelce bir takım argümanlar ve duyu verilerinin aldatıcı olması vesilesiyle bundan kuşku duymuş ve en ufak bir kuşku izi taşıyan şeyi tümüyle yanlış kabul etmek ihtiyat gereği olduğundan bunu doğru ve kesin bilgi olarak kabul etmemiştik. Ama artık cisimli evrenden kesin bir bilgi çıkarmamızı sağlayacak nedenlere göz atabiliriz.

İlkin şunu biliyoruz ki duyularımız bize dışarıdan gelmektedir, zihnimizden vesaire değil; çünkü bir duyum yerine başka bir duyum edinmek bizim elimizde değildir, yani görerek duyumsanması gereken bir şeyi koklayarak duyumsayamayız. Bilakis bu güç bize dışsal olan ve spesifik bir ya da daha fazla duyumuzla ilgi içinde olan o şeyin elindedir. Söz gelimi şu bardakta bulunan kahvenin kokusunu alıyorum, içtiğimde tadını algılıyorum, bulunduğu bardağın şeklini alıyor, yani bir yer kaplıyor ve onu görüyorum vesaire; ama bunların hiçbirini kendi irademle yapmıyorum, bilakis o şey (bir fincan kahve) her bir duyu organımla ayrı ayrı ilgi içinde olan özellikleri sayesinde beni uyarıyor ve ben bu süreç içerisinde edilginim. İşte bu etkileşim neticesinde de zihnimde bir fincan kahve idesi oluşuyor.

Şayet cisimli dünya ile benim duyularım arasında böyle bir ilgi, böyle bir belirlenim ilişkisi bulunmasaydı da Tanrı bu uzamlı özdek düşüncesini doğrudan benim zihnime yerleştirmiş olsaydı ya da hiçbir uzamlı varoluşa sahip olmayan bir şeyi zihnimize varmış gibi yerleştirmiş olsaydı bizi aldatmaktan zevk aldığına inanmaktan kendimizi alıkoyacak hiçbir kanıtımız olmazdı. Ancak gel gelelim biz bu özdeği bir şey olarak duyularımız aracılığıyla algılamaktayız ve zihnimizde bulunan o özdeğe ilişkin idenin bizden dışarıda bulunan o özdeğin duyu organlarımızı uyarması sayesinde oluştuğunu ve bu süreçte edilgin olduğumuzu biliyoruz.

Madem ki aldatmak Tanrının özüne aykırıdır ve bir eksiklik olduğundan onun şanına yakışmaz, o halde bu uzamlı özdeksel dünya gerçekten de vardır ve bu dünya ile benim duyularım arasında bahsettiğimiz türden bir etkileşim vardır ve bu etkileşim neticesinde zihnimde o şeye dair bir ide oluşur.

Böylece, tüm bilgilerimin kesin ve gerçek olmasının sadece Tanrı bilgisine bağlı olduğunu artık kavramış bulunuyorum; öyle ki bu bilgiye ulaşmadan önce herhangi bir şey hakkında tam bir bilgi sahibi olabilmem olanaksızdı. Ama

şimdi bu hakikati bildiğime göre, sadece bu hakikatin içerdiği konularda değil, var oluşları bana bağlı olmayan geometrik kanıtlamalar gibi cismi doğaya ait şeylerle ilgili olarak da sayısız şey hakkında tam bir bilgi edinme aracına sahip oldum. (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 115)

Algıladığım her ne varsa, onun dışsal, benden bağımsız, kendi başına bir varoluşu bulunduğunu düşünmekten kendimi alı koyamıyorum demiştik. Yani bende algılarımın cisimsel tözlerden kaynaklandığına dair doğuştan bir yatkınlık vardır. Şimdi bu yatkınlığı verenin Tanrı olduğunu görüyoruz. Demek ki Tanrı beni ve cisimleri yaratmıştır, idelerim ve cisimler arasında da böyle bir belirlenim ilişkisi olduğuna dair bir yatkınlık vermiştir. Daha önce *Ego*'yu teşekkül eden ruhun varlığı kanıtlanmıştı, şimdi de *Ego*'nun diğer unsuru olan cisim kanıtlanmış oldu. Demek ki varlığımın aynı zamanda cisimsel de bir uzantısı var. Ancak yeniden hatırlayalım ki ruhum, bedenim gibi fiziksel varoluş koşullarına tabi değildir. Bu nedenle onu bedenimi bildiğimden farklı bir yolla biliyorum. Onun varlığını düşünen bir şey olduğumu bilmemle fark ediyorum. Bu ise bir tür içe-bakış, bir iç-algı yani *reflexion*'dur.

2.5. Doğru ve Yanlış Hakkında

Descartes zihnin fakültelerini üçe ayırmıştı: anlama yetisi, bellek ve istem. Bu üç fakültenin bir dizi karmaşık işlemi neticesinde ortaya düşünmenin ürünleri çıkmaktadır ve bunlar da üç türdür: 1) İdeler, 2) İstem/Duyularım ve 3) Yargılar. Daha sonra düşünmenin ürünleri olan ideleri daha yakından incelemiş ve buradaki doğuştan ideler arasında sonsuz kudret derecesine sahip bir Tanrı fikrine rastlamış ve bu fikri de daha yakından inceleyerek Tanrının varlığını ispatlamıştı. Şimdi de düşünmenin ürünlerinden yargılar daha yakından incelenecektir çünkü yanlışlıkların kaynağı arandığında her yanlışlığın bir yargı formunda beyan edildiği anlaşılır. Örneğin yargı formunda dile getirilen bir yanlış örneğini inceleyelim: ‘‘Kanatlı bir aslan vardır.’’ Bu türden bir yargı beyan edildiğinde zihnimde neler olur? Yargıda bulunurken zihnimde iki şey devreye giriyor: İlki zihin fakültelerinden biri olan anlama yetim ikincisi ise zihin fakültelerimin işlemi neticesinde ortaya çıkan düşünme ürünlerinden biri olan istemim (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 97). Bu ikisi arasındaki iş birliği neticesinde ortaya bir yargı çıkıyor. İşte bu yargı ortaya çıkarken şöyle bir süreç işliyor: Anlağım sınırlı sayıda idelerle ve bu idelere ilişkin yargılarla

doludur, işte anlağımın içindeki herhangi bir ideye ilişkin herhangi bir yargıyı olumlama, yadsıma veya hiçbir yargıda bulunmama seçimlerinden birini gerçekleştiren şey istemimdir, yani istem, yargıç işlevi görerek bu yargılardan herhangi birini olumlama, yadsıma veya hiçbir yargıda bulunmama tavırlarından birisi üzerinde karar kılma konusundan tamamen özgürdür (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 97-98). İstencin bu yargılama işlemine daha yakından bakıldığında onun anlama yetisi gibi sınırlı olmadığı, bilakis sınırsız olduğu ve karar alma sürecinde herhangi bir ölçüte dayanmadığı görülür (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 97).

Tüm bunların bize gösterdiği şey şudur: Yanılığın nedeni ne salt kendi başına isteme/ özgür irade yetisi ne de algılama/ kavrama yetisidir. Hatalar irademizin anlama yetimizden daha geniş ve engin olmasından kaynaklanmaktadır. İrademi anlağımın sınırları dâhilinde tutamıyorum, oysa anlağımın içinde kuşkulu ve yanlış fikirler de bulunur ve irademi hakkında doğru bir fikre sahip olmadığım, anlamadığım, aklımın ermediği konulara doğru da genişletebilirim. Oysa iradem bu konulara ilişkin özünde kayıtsız olduğundan iyi-kötü, doğru-yanlış arasında kolaylıkla yolundan sapabiliyor, işte bu da beni hataya sürüklüyor (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 99).

Anlaşılan o ki, Descartes'a göre benim hataya düşüp yanlış yapmamın kaynağı zihnimin yetileri arasındaki bir tür uyumsuzluktur. Descartes için yanılgıdan kurtulmanın yolu şudur: İstencimi doğru kullanmayı öğrenirsem, yani sınırsız olan istencimi zihnimdeki doğru idelerin sınırları içinde tutarsam hatadan ve kötülükten de kurtulabilirim.

Açık ve net bir biçimde algılayamadığım bir şey hakkında yargıya varmaktan kaçınırsam onu doğru bir şekilde kullanmışım demektir, dolayısıyla da yanlış olmam, fakat o şeyi reddetme ya da kabul yönünde bir karara varacak olursam, özgür irademle yapmam gerekeni yapmıyorum demektir. Bu şeyin gerçek olmadığını garanti edersem, yanlış olmayacağım bellidir. Gerçeğe göre yargıya vardığımda keza, bu da rastlantısal olur ve yanılgıdan kurtulmadığım gibi özgür irademi de kötüye kullanmış olurum. Zira doğal ışık bize anlığımızdaki bilginin irademizin yargısından önce geldiğini göstermektedir. Hataya yol açan bilgi yoksunluğu, özgür iradenin işte bu kötüye kullanımında saklıdır. Yoksunluk benden kaynaklı olduğu ölçüde eylemin içindedir, eyleme dahildir; ne Tanrının bahsettiği güçte saklıdır, ne de Tanrıya bağlı bir eylemle ilgilidir. (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 100)

2.6. Maddi Şeylerin Varoluşu ve İnsan Bedeniyle Ruh Arasındaki Gerçek Ayrım Hakkında

Öncelikle bedenim tüm organlarını algılayıp hissederek cisimsel bir töz olduğumu görüyorum; daha sonra bu bedenin daha başka pek çok cisim arasında bulunduğunu ve bunlarla etkileşiminin haz ya da acıya yol açtığını görüyorum; bu haz ve acının dışında bir de acıktığımı, susadığımı, neşe, hüznün vesaire gibi duygusal değişiklikler yaşadığımı görüyorum; kendi dışımda cisimleri gördüm ve bunları beş duyu organım sayesinde algılayabildiğimi fark ettim (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 121-122).

Ayrıca tüm bunların benim onayım olmaksızın istesem de istemesem de zihnimde kendilerini temsil eden ideler oluşturduğunu da görüyorum. Hatta ne kadar istesem de duyularımdan bir tanesini ilgilendirmeyen bir şeyi istesem de o duyumla hissedip algılayamıyor; ama bir şey belli bir duyumu ilgilendiriyorsa, o duyumun algısıyla ilişkiliyse onu istesem de istemesem de algılayıp hissetmeden edemiyorum (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 122).

Ayrıca bu bedeni benim diye sahiplenmem de özel bir hakka dayanır; yani başka bir bedenin değil de doğrudan bu bedenin bana ait olduğuna inanmam da nedensiz değildir; zira kendimi başka cisimlerden ayırdığım gibi bu bedenden ayıramıyorum, bu bedenden uzaklaşamıyorum, tüm duyularımı ve tüm duygulanışlarımı onun içinde algılayıp hissediyorum; ondan kopuk başka bir bedende değil de kendi bedenim dediğim şeye ait organlarda yaşıyorum (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 122-123).

Öte yandan evvelce pek çok şey bu duyulardan kuşku duymama da neden olmuştu ve bu durum da cisimsel dünyaya kuşkuyla bakmama neden olmuştu. Dolayısıyla, var olduğumdan emin olduğum tek şey düşünsel tözümdü. Tüm özü ve doğası salt düşünmek olan bir şey olduğum sonucuna vardım ve eni ben yapan bu şeyin bedenimden tümüyle farklı bir şey olduğunu, bedenim olmadan da var olabileceğimi gördüm (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 125).

Daha sonra zihnimi ve zihnim ürünlerini, zihnimdeki ideleri daha yakından inceledim. Bu idelerin, salt düşünen bir töz ya da varlık olarak kendimi tanımladığım sürece asla zihnimde beliremeyeceğini fark ettim. Çünkü bu ideler benim istemim dışında kendilerini zihnimde oluşturuyorlar ve kendilerini gösteriyorlar. Dolayısıyla, benim dışımda ve düşünsel tözden farklı bir töz olmak zorundadır ve bu töz tarafından nesnel

olarak üretilen ideler tüm gerçeği kesin bir biçimde içermelidir, bu töz ise cisimdir (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 126).

Zihnimdeki bu idelerin cismani şeylerden neşet ettiklerine inanmam konusunda bende çok büyük bir temayül vardır. Bana bu temayülü veren de Tanrıdır. Dolayısıyla tüm bu açıklamalar sonucunda cismi şeylerin gerçekten de var olduklarını görüyorum, artık varlığımın bir de cisimsel bir uzantısı olduğunu görüyorum (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 127).

Bedenim ve ruhum arasındaki ilişki ise şöyle ifade edilir:

Doğa bu açlık, susama ve acı duygularıyla bedenime bir kaptanın gemisine yerleştiği gibi yerleşmediğimi; bu olgunun daha karmaşık bir yapıda olduğunu; bedenim ve benim birbirimize sıkı sıkıya bağlı olduğumuzu; birlikte bir ayrılmaz bütünlük oluşturduğumuzu da öğretiyor. Çünkü böyle olmasaydı, bedenim yaralandığında salt düşünen bir varlık olarak bu yara yüzünden acı çekiyor olmaz, nasıl bir kaptan gemisine çarpacak bir şey olup olmadığını bakarak anlıyorsa ben de sadece anlığım sayesinde bu yarayı anlıyor olurdum, keza acıktığım ya da susadığımda da acıkma ve susama duygusu gibi şeyler hissetmeden, yine ancak anlayarak, ne durumda olduğumu kavrayabilirdim. Zira acıkma, susama ve acı gibi tüm bu duygular aslında, zihin ve beden bütünlüğünden kaynaklanan, bu bütünlüğe bağlı, bu bütünlüğe özgü muğlak bir düşünme biçiminden başkaca bir şey değildir. (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 128)

Descartes başka bir yerde ruh-beden arasındaki ilişkiye dair şöyle söylemektedir:

Bir kaptanın gemisinde bulunması gibi, ruhun insan bedeninde bulunmasının uzuvları hareket ettirmenin haricinde yeterli olmadığını, bunların ötesinde bizimkine benzer duygulara ve zevklere sahip olmak ve böylece gerçek bir insan yaratmak için, ruhun bedene daha sıkı bir şekilde bağlanıp birleşmesi gerektiğini anlattım. (Descartes, Yöntem Üzerine Konuşma, 2018, s. 72)

Artık Descartes açısından ruh ve beden arasındaki ayrımı biliyoruz ve Descartes için bu bakış açısı, (yani kuşkulanma edimi vuku bulduğu sürece onaylanmış olan varoluşumun bilgisi; kuşkulanana, düşünen özne), ruhun doğasını ve onun bedenden

büsbütün apayrı bir töz olduğunu bilmek için seçilebilecek en iyi bakış açısidir (Descartes, Felsefenin İlkeleri, 2017, s. 72).

Çünkü düşünen bir şey olduğumuzu bilmekten başka hiçbir şey bilemediğimiz ve tüm cisimsel dünyanın gerçekliğinden hala kuşku duyduğumuz bu aşamada, var olmak için hiçbir fiziksel varoluş koşuluna ihtiyaç duymadığımızı ve sadece düşündüğümüz için var olduğumuzu açıkça görüyoruz. Dolayısıyla ruhumuz ya da düşüncemizden edindiğimiz kavram bedenden edindiğimiz kavramdan önce gelmektedir. Çünkü dünyada herhangi bir cisimsel varlığın bulunduğundan kuşku duymamıza rağmen şunu biliyoruz ki biz o anda düşünüyoruz ve bu minvalde varız (Descartes, Felsefenin İlkeleri, 2017, s. 72). Ayrıca bir şeyin diğer bir şeyden ayrı olduğunun kesin kanıtı söz konusu şeylerden birini diğeri olmadan da açık bir şekilde kavrayabilmektir (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 132-133). Cisimsel bir töz olan beden ile düşünen tözün, yani ruhun birbirinden tümüyle farklı ve bağımsız varoluş koşullarına tabi olduğunu hatırlamak bu konuda faydalı olur.

Ayrıca Descartes'ın Prens Elizabeth'e 28 Haziran 1643 tarihli mektubunu da bunu destekler nitelikte aktarabiliriz: Ruh, sadece anlayışla kavranır; beden, yani uzam, şekil, hareket, en iyi şekilde hayal gücünden yardım gören bir anlayışla kavranır; ruh ile bedenin birleşmesine ilişkin şeyler de duyular aracılığıyla oldukça açık bir şekilde bilinir (Rene, Ahlak Üzerine Mektuplar, 2015, s. 31-32).

İnsan zihninin hem ruhla beden arasındaki ayrılığı, hem de ikisinin birleşmesini birlikte seçik olarak kavrayabileceğini sanmıyorum. Onların hem bir hem de iki şey olarak kavramak gerekiyor, bu ise bir çelişkidir. Ben bu nedenle bunu, düşüncenin bedenimizle birleştiği gibi, genellikle bir cisimle birleştiğini hayal ettiğimiz ağırlık veya başka niteliklerle kıyasladım. Bu niteliklerin hayal edildiği gibi gerçek olmaması nedeniyle bu kıyaslamanın yersiz olmasına hiç önem vermedim. (Descartes, Ahlak Üzerine Mektuplar, 2015, s. 33)

2.7. Descartes Felsefesi İçin Eleştirel Bir Bilanço

İlk eleştiri ruh-beden düalizmi doğurur: Tek ortak özelliği bile bulunmayan iki ayrı töz nasıl oluyor da birbiriyle etkileşime girip bir *Ego* oluşturuyor? İşte Descartes felsefesine ilişkin en önemli problemlerden biri ruh ve beden arasındaki etkileşime dair bu problemdir. Ancak ruh ve beden arasındaki ilişki bir kaptanın gemiye yerleşip

onu yönetmesi gibi de değildir. Descartes bu durumu Meditasyonlar'da şöyle ifade etmişti, bedenime bir kaptanın gemisindeki durumu gibi yerleşmiş olmadığımı biliyorum: Gemi hasar görürse kaptanın canı acımaz, bedenim yaralandığında ise acı hissederim; ayrıca tüm his ve isteklerimi de bu bedende yaşamaktayım, vesaire (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 128). Demek ki Descartes'a göre ruhum ile bedenim arasındaki ilişki çok daha sıkı, yakın ve karmaşık bir ilişkidir. Fakat ruh ve beden arasında varsayılan böylesi sıkı, yakından ve kompleks bir ilişki aynı zamanda bir sorunun da kaynağını oluşturur: Ruh ile bedenin tözleri arasındaki fark. Biri fiziki varoluş koşullarına tabi olan töz (beden), diğeri ise fiziki varoluş koşullarına tabi olmayan bir töz, ki onun varlığından düşünüyor olmamı bilmemle haberdar oluyorum (ruh), nasıl oluyor da birbiriyle böylesi bir etkileşime girebiliyor? İşte ruh benden düalizmi...

Buna ilaveten şunları da eklemek önemlidir: Descartes'ın zihinde ilk rastlanılan idelerden başlayarak adım adım diğerlerine geçme şeklinde tasarladığı Meditasyon programının Altıncı Meditasyonu cisimlerin varlığını, Tanrının varlığının kanıtı üzerine temellendirmişti; demek ki Descartes felsefesinin Tanrı kavrayışı reddedilebilirse Descartes'ın cisimsel dünyanın varlığına ilişkin bütün ontolojisi de geçersizleşir. Ayrıca unutulmamalıdır ki Descartes'ın önce ruha, sonra Tanrı'ya ve buradan da cisimsel dünyaya doğru ulaşan kanıtlamalarına katı bir belirlenim ilişkisi eşlik etmektedir. Bu belirlenim ilişkisinin olası bir eleştirisi de ileride geliştireceğimiz düşünce bakımından bizim için önemlidir.

Daha sonra Descartes Antikleri eleştirirken onların ahlak üzerine söylediği şeylerin çok güzel ve görkemli olduğunu, ama kumlar ve çamurlar üzerine inşa edilmiş saraylardan öteye gidemediğini söyler: Descartes'a göre Antikler erdemleri fazla yücelterek dünyadaki her şeyden üstünmüş gibi gösterirler, fakat o erdemleri kimseye öğretmezler. Bu nedenle gösterişli kavramlar altında andıkları temalar bir duyarsızlıktan ve kibirden, umutsuzluktan ya da kötülükten başka bir şey değildir (Descartes, Yöntem Üzerine Konuşma, 2018, s. 17). Descartes Antiklerin ahlak öğretilerinin, erdem üzerine söylediklerinin ve yarattıkları aşkın kavramların bu dünyayı ve insani unsurları, insanca dürtüleri ve duyguları hor görüp küçümsemesinde ters giden bir şeyler olduğunu düşünmemiştir. Onun açısından tek sorun ahlak üzerine ve erdem üzerine yaratılan bu metafizik kavramların sağlam olmayan temeller üzerine bina edilmesindeydi. Modernitenin, hiç olmazsa bu minvalde, pek de aykırı

gözükmeyen filozofu Descartes Antikleri eleştirmekle onlardan daha öteye gidememiştir. Bu yolla onların metafizik için daha sağlam temeller oluşturmuş, onlardan devraldığı çoğu felsefi temayı başka kılıflar altında sürdürmeye devam etmiştir.

Şunları da eklemek gerekir, Descartes bilimlerin ancak kuşku götürmeyen sağlam temeller üzerine inşa edilebileceğini söylemektedir. Ama gördük ya, onun açısında kuşku götürmeyen ilk bilgi varoluşunun bilgisi dediği *Ben* bilgisidir. Bu da bütün evrenin ve bilimlerin bir *Ego* etrafında yani düşünen özne, düşünen *Ben* etrafında kurulması gerektiği anlamına gelir. Bilimlerin temelini kuşku götürmeyen bilgilerin üzerine bina etmek isteyen Descartes'ın açtığı yol, beraberinde getirdiği kritik etme mecburiyetiyle birlikte oldukça önemli gözükmekte. Çünkü bilimlerin temelini insan olarak bir öznenin, *Ego*'nun etrafında kurmak bilimleri iktidar aracı haline getirecek sistemlerin de önünü açmıştır. Bütün evrenin ve bilimlerin bir özne etrafında kurulması arzusu bize aynı zamanda evreni olduğu gibi kavramamak üzere muazzam bir teorik donanım da sunmaktadır. Descartes, “düşünmeye son verdiğim zaman, o ana kadar düşündüğüm tüm şeyler gerçek olmaya devam etse bile, var olduğumu düşünmek için hiçbir nedenim olmazdı”, diyor (Descartes, Yöntem Üzerine Konuşma, 2018, s. 46). Demek ki Descartes, dış dünyayı ve bu dış dünyanın gerçekliğini varolan öznenin (ki bu özne düşündüğü sürece vardır) bakış açısından inşa ediyor, tüm evren bir öznenin, düşünen öznenin, *Ego*'nun etrafında kuruluyor ve anlamlı hale geliyor. Cisimli evren düşünen özne/düşünen *Ben* var olduğu sürece, yani *Ben* düşünmeye devam ettiği(m) sürece var. Dolayısıyla bu düşünce cisimli evren yani doğa ile *Ego* arasında dikey bir hiyerarşiyi varsaymaktadır.

İradenin özgür sayılması ve yanılgıların irade ve anlama yetisi arasındaki bir tür uyumsuzluk üzerinden açıklanmaya çalışılması da bizim için eleştirilecek diğer bir noktadır. Zaten insanın ahlaki yükümlülüklerden sorumlu tutulabilmesi için öncelikle ona eylemlerine dair bir özgürlük tanınması gerekir, ancak bu sayede iyi davrandığı için ödüllendirilebilir, kötü davrandığı için cezalandırılabilir veya tüm bu iyilik-kötülük gibi ahlaki değer kategorileri üzerinden onun erdemli ya da erdemsiz olduğu sonucuna varılabilir. İnsanların sonuç olarak ortaya koydukları eylemlerinin bir nedeni olarak özgür iradenin, yani seçim yapmadaki özgürlüğün gösterilmesi de yine ayrı bir eleştiri unsuru olacaktır. İşte diyebiliriz ki Descartes'ın zihin-beden arasındaki ilişki ve bunun doğasına ilişkin görüşleri kapsamında inşa ettiği *Ego* tüm bu eleştirilerin

düğümlendiği noktadır ve biz ilerleyen bölümlerde burada saydığımız eleştirilerin hepsini de ayrıntılandırmaya çalışacağız. Zaten bu nedenle öncelikle Descartes felsefesinin temel dinamiklerini tanıttık ve daha sonra da bu felsefenin içerisinde bulunan boşlukları ve eksikleri sıraladık.





3. SPİNOZACILIĞI SKANDAL NESNESİ YAPAN TEORİK HAMLELERİN TANITILMASI VE SPİNOZCILIĞIN TEMEL KAVRAM VE ARGÜMANLARININ DESCARTESCI FELSEFEYLE OLAN UZLAŞMAZLIKLAR ÜZERİDEN İNCELENMESİ

Spinoza felsefesinin temel argümanlarını, bütün anlam ağlarını etrafında ördüğü anahtar kavramlarını ve Spinozacılığı felsefe tarihinde bir skandal nesnesine dönüştüren önemli tezlerini doğrudan doğruya Spinoza'nın külliyatına referansla anlamaya girişmek istiyoruz. Ancak bu istek, daha en başından ciddi kaygılar barındırıyor. Mesela bu kaygılardan biri Spinoza'nın fikirlerini üstü kapalı bir dil ile onları zarflayarak iletmesidir, belki de bunu dönemin felsefi konjonktürü için aykırı denilebilecek fikirlerinin infial uyandırarak özgürce felsefe yapabilme konforunu elinden almasını önlemek adına yapmak zorunda kalmıştır. Sözelimi filozofumuzun “Tanrı” kavramını kullandığı yerlerde acaba bunu bir anlatım kolaylığı sağlamak ve pek çok şeyi sayıp dökmek yerine kestirme bir yoldan ilerlemek için mi kullandığı, nihayetinde Tanrıtanımaz bir filozofun teolojiye yönelik aykırı fikirlerini gizlemeye dair bir kılıf olarak mı anlaşılması gerektiği, yoksa kimi yerlerde gerçekten de inanarak mı bu kavramı kullandığı halen tartışmaya açık bir konudur. Ama şayet “Tanrı” kavramı Tanrıtanımaz bir filozofun dikkat çekmemek için kullandığı bir zarfsa, felsefesini açık ve doğrudan bir üslupla değil de üstü kapalı bir şekilde iletmeyi tercih ettiği söylenebilir ve bu durum filozofu doğrudan kendi külliyatı üzerinden anlamaya yönelik bir çabayı zorlaştırabilir. Bu tartışmalı duruma dair fikirlerimizi yeri geldiğinde birkaç vesileyle açıklayacağız, ancak şimdilik Spinoza'nın bu kaygısını keskin bir şekilde hissettiğimiz, yakın dostu Oldenburg'a yazdığı Ağustos 1675 tarihli mektubu olduğu gibi aktarmakla yetiniyoruz:

22 Temmuz tarihli mektubunuzu aldığımda, size bahsettiğim kitabı^[4] baskıya vermek için Amsterdam'a doğru yola çıkmak üzereydim. Ben bu işle uğraşırken, Tanrıyla ilgili bir kitabımın baskıda olduğunu ve kitapta Tanrının

⁴ İleride sık sık başvuracağımızın Teolojik-Politik İnceleme adlı eser kastediliyor.

olmadığını kanıtlamaya çalıştığım yolunda bir söylenti yayıldı. Birçokları bu söylentiye inandı.^[5] Bunun üzerine bazı teologlar, ki bu söylentiye onların çıkarmış olma ihtimali var, Prense ve yöneticilerine benim hakkımda şikayette bulunma fırsatı ele geçirdi. Dahası, budala Kartezyenler benim tarafımda oldukları şüphesini üstlerinden atmak için fikirlerimi ve yazdıklarımı bulundukları her yerde karalamaya devam ettiler, hala da ediyorlar. Teologların da bana her yerde komplo kurduğunu bildiren bazı güvenilir kişilerden bunları duyduktan sonra söylentiler durulana kadar elimdeki kitabın yayımını ertelemeye karar verdim. Bu konuda sizi de durumun gidişatına göre haberdar etmek niyetindeydim. Ne var ki durum günden güne kötüleşiyor gibi ve ben bu konuda ne yapacağımı bilemiyorum. (Spinoza, Mektuplar, 2014, s. 325)

Spinoza'yı doğrudan kendi eserleri üzerinden anlamaya yönelik girişimin önündeki zorluklardan bir diğeri de onun en önemli eseri Etika'sını adeta iki kere yazmış olmasıdır. Bunu fark edebilmek için Etika'ya şöyle yüzeysel bir bakış atmak bile yeterli olabilir, zira tanımlar, önermeler, kanıtlamalardan oluşan geometrik örgü ile inşa edilen ciddi argümanların içinde yer yer karşımıza çıkan Ek'ler adeta bu geometrik örgünün altında içten içe akmakta olan sanatsal-coşkusal bir anlatımın özgün bir örneğini teşkil eder. Bu durumu Deleuze Spinoza üzerine yazdığı monografilerinde ve daha pek çok başka yerde ifade eder:

Etika, iki defa yazılmış, eş zamanlı bir kitaptır: Birincisi, beynin tüm kesinliğiyle çok önemli kurgusal temalar geliştiren, tanımlar, önermeler, kanıtlamalar ve bağlı gerekçelerin sürekli akışı içinde yazılmıştır; yüreğin tüm öfkelerini dile getirerek ifşa etmenin ve özgür olmanın pratik tezlerini ortaya koyan, açıklayıcı notların kırılmış zincirinde, ara ara patlayan bir volkan gibi yazılmış olan ikinci versiyon birincinin altından akıp gider. (Deleuze, Spinoza: Pratik Felsefe, 2005, s. 36)

Bu türden zorlukları peşinen belirttikten sonra Spinoza külliyatına girmeye başlayabiliriz, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme Spinoza'nın ilk

⁵ Bunun gibi daha pek çok ifade Spinoza'yı Tanrıtanımaz bir filozof olarak kabul edip etmeme konusunda tereddüt oluşturuyor, ama dediğimiz gibi bu ihtilaflı konuya dair fikrimizi yeri geldiğinde açacağız.

eseridir ve bu eser için neredeyse Spinoza'nın bütün felsefi programının bir tür taslağı denilebilir. Çünkü Spinoza'nın daha sonraki çalışmalarına zemin oluşturacak önemli kavramların, teorilerin ve argümanların ilkin burada belirginleşmeye başladığı görülür, ayrıca Etika'da daha sistemli bir şekilde ele alınıp geliştirilecek temalar da ilkin bu eserde ortaya çıkmıştır. Bu eser aynı zamanda yöntem üzerine bir çalışmadır ve Spinoza düşüncesinin yönetime ilişkin bakış açısını Descartes'ın yönetime hasrettiği yer ve önem bakımından karşılaştırmak ve yöntem üzerine konuşmanın bu denli kritik olup olmadığını sorgulamak için söz konusu İncelemeyi ele almak önemlidir. Bu nedenlerle Spinoza felsefesinin temel kavramlarını ortaya koymaya ve en önemli argümanlarını tartışmaya bu eser üzerinden belli bir fikir edinmekle başlamayı öneriyoruz.

Evvela yöntem üzerine bir çalışmayı içeren bu İncelemenin yarıda bırakılmış bir eser olduğu unutulmamalıdır. Belki de bu eser Spinoza'nın doğru bir fikre ulaşmak için önce yöntemi belirlemenin daha sonra da bu yöntem uyarınca doğru bilgiyi araştırmaya koyulmanın gereksiz olduğunu fark etmesinden sonra yarıda kalmıştır. Bu eserin, ileride sıklıkla vurgulamaya ihtiyaç duyacağımız en güçlü olumlaması, daha sonra Eika'da da farklı şekillerde karşımıza çıkacak olan şu önerme olabilir: "Ki zaten doğru bir fikre sahibiz" (Spinoza, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, 2017, s. 49). İşte belki de bu olumlamadan sonra yöntemin gereksizliği fark edilmiş olabilir ve Descartes için yöntem, o olmadan gerçeği aramayı bile gereksiz kılacak denli önemli iken Spinoza'nın doğru bir fikre ulaşmak için yöntemi gereksiz görmesi Descartes ile aralarındaki en belirgin farklardan biridir. Bu fark her iki düşünürün de külliyatına yüzeysel bir bakış atıldığında kolaylıkla anlaşılabilir, nitekim Spinozacı dolaylımsızlıkta/zorunlulukta doğru bilgiye ulaşmak için kullanılan herhangi bir yöntem göze çarpmaz, çünkü ileride göreceğimiz gibi, doğru bir fikir zaten kendiliğinden aşikâr ve apaçıktır. Zaten Spinoza'nın Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme'yi takip eden sonraki çalışmalarının hiçbirinde aklın kullanılmasına yönelik önceden bir yöntem veya prensip belirlemeye ilişkin belirgin bir kaygı da göze çarpmaz.

Spinoza'da yönetime ilişkin kaygı aklı yönetmeye ilişkin bir kaygı olmaktan ziyade düşüncenin iletilmesine yöneliktir: İşte bu kaygı geometrik yöntem⁶ olarak tecelli eder.

⁶ *More geometrico* veya *ordine geometrico*.

Spinoza, Euclides'in düşüncesini iletmek için kullandığı geometrik yöntemi kendi felsefesini iletmek için kullanmıştır. Öyleyse nedir geometrik yöntem? Belki de şöyle tariflenmeye müsait bir şeydir: Geometrik yöntem bir dizi düşünme araçlarından müteşekkil bir örgüdür: Öncelikle kilit kavramların verildiği Tanımlar (*Definitiones*) sıralanır, sonra kendiliğinden aşikâr olan yalın ve temel doğruların dile getirildiği Aksiyomlar (*Axiomata*) gelir, Önermeler (*Propositiones*), bu önermelere getirilen Kanıtlar (*Demonstrationes*), anlaşılmasında çeşitli güçlükler barındıran bu Önermelerin gündelik yaşamdan açıklayıcı örneklerle anlaşılır kılındığı Şerhler (*Scholium*) ve bunlardan dolaysız olarak çıkan Önerme Sonuçları (*Corollarium*) ise diğer düşünme araçlarıyla işbirliği halinde sürekli birbirlerine gönderecek şekilde ortaya koyulur (Spinoza, *Ethica*, 2019). Neticede Etika bu haliyle başı ve sonu olmayan, sonsuz sayıda giriş-çıkışı barındıran bir köksap gibidir, bu yüzden Etika, okumaya herhangi bir sayfasından başlayabileceğimiz bir şekilde örgütlenmiştir. Spinoza'nın kendi düşüncesini, anlamayı ve okumayı güçleştirmek pahasına da olsa, bu yöntemin içinde iletmesinin bir nedeni vardır elbette: Bu yöntem sayesinde Etik mümkün olan en yüksek derecede somutlaşmış bir teorik-pratik aygıt halini alır. Spinoza'nın bu şekilde düşüncelerini ilettiği ilk kitabı Etika'dan önce Descartesçi düşüncenin temel ilkelerinin özetlendiği Descartes üzerine bir çalışmadır.

Yönteme dair farklılıkların yanı sıra Spinoza felsefesinin en belirgin hamlelerinden diğer bir tanesi de Descartesçi akılcılığa yönelen eleştirel bir teorik hattır. Spinoza, kendi döneminin entelektüel dünyası üzerinde baskın konuma gelen Kartezyen rasyonalizme yönelik geliştirdiği bu eleştirel hat sayesinde bazı dışsal nedenlerden ötürü sakatlanmış ve hasar görmüş olan insan zihnini yeniden sağlığına kavuşturmayı hedefler. Bu hedef Spinoza için her şeyden daha elzem bir zorunluluktur ve ilk çalışmasından itibaren kendini hissettirir: "Hepsinden daha önemli ve öncelikli olan, anlama yetisini başlangıçta mümkün olduğu ölçüde düzeltmenin ve saflaştırmanın bir yöntemini bulmak, böylece onun şeyleri hatasız ve olabildiğince iyi kavramasını sağlamaktır" (Spinoza, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, 2017, s. 43). Zaten bu çalışmanın alt başlığına bakıldığından bu amaç kolaylıkla fark edilir: "Tractatus de Intellectus Emendatione: Anlama Yetisinin Düzeltilmesi ve Onu Şeylerin Gerçek Bilgisine Götürmenin En İyi Yolu Üzerine İnceleme" Zira çalışmayı Türkçeye kazandıran Emine Ayhan'nın hazırladığı sunuş yazısında da işaret edildiği gibi: "[Buradaki]'*Emendatio*' kavramının, '*tashih etme*', '*düzeltilme*'

anlamalarının yanı sıra “iyileştirme” gibi eski bir tıbbi muhtevası da var[dır]. Spinoza için anlama yetisi dışsal nedenlerle sakatlanmış, hastalanmış durumdadır ve filozof-hekim kılavuzluğunda yeniden sıhhatine kavuşturulmalıdır” (Spinoza, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, 2017, s. 20).

Fakat dışsal etmenlerden dolayı sakatlanmış bu zihni yeniden iyileştirmek gibi bir amaç kapsamında cereyan eden felsefi programın ortaya koyulmasından önce zihnin nasıl işlediğinin, yani düşünme eyleminin nasıl cereyan ettiğinin anlaşılması gerekir. Halbuki Spinoza’ya göre ortada, dönemin entelektüel dünyasını işgal eden ve çoğu otoritelerce kabul gördüğü için adeta gelenekselleşmiş olan Kartezyen felsefenin eksiklikleri, bu felsefenin yanlış yerde ve yanlış şekilde kurduğu sorunsallar, tehlikeli varsayımlar üzerine kurulmuş bütün bir akıl yürütme sistemi ve bu akıl yürütmenin meşrulaştırdığı hatalı düşünme kipleri, özetle hatalı bir zihin modeli ve buna ilişkin hatalı bir beden kavrayışı söz konusudur. Dolayısıyla Spinoza’nın felsefi programı zihnin nasıl işlediğini açıklarken kaçınılmaz olarak bu hatalı görüşlerin eleştirisi üzerine yükselmek durumundadır.

Spinoza, vülger anlamından tümüyle farklı bir şekilde iş gören filozofa özgü bir alçakgönüllülük⁷ gereği, ayrıca tüm yaşamına sirayet eden “caute⁸” ilkesi uyarınca çalışmalarında Descartes’ın adını doğrudan zikretmekten özenle kaçınır. Yalnızca Etika’nın birkaç yerinde⁹ isim doğrudan zikredilir. Buna ek olarak yakın dostlarından Oldenburg ile mektuplaşmalarında da Descartes isminin eleştirel bir bağlamda

⁷ Çileci idealin üç büyük sloganının neler olduğu malum: yoksulluk, alçakgönüllülük, iffet: Ve şimdi bir kez de bütün büyük, verimli, yaratıcı tinlerin yaşamlarına yakından bakalım – bu üçünü, belirli bir dereceye kadar hepsinde bulacaksınız. Onların “erdemleri” olarak değil elbette – ne işi var bu tür insanın erdemlerle! – onların en iyi varoluş biçimlerinin ve en güzel üretkenliklerinin en gerçek ve en doğal koşulları olarak. (Nietzsche, Ahlakın Soykütüğü, 3. İnceleme, 8. Fragman, s. 110)

⁸ Spinoza’nın mektuplarını damgalamak için dikenli bir gülün etrafına Latince “caute” yazan bir mühür kullandığı bilinir. Bu kavramın “ihtiyatlı ol!”, “koru/sakin kendini!” gibi bir anlamı mevcuttur ve bir takım pratik, sosyal ve politik anlamları olabilir. Öncelikle Spinoza hakikati arama arzusundan ziyade polemige girmek için kendisine yönelenlere karşı bu uyarıyı hatırlatmak istemiş olabilir. Daha sonra bu ihtiyat fikirlerini anlamayan ya da anlamak istemeyenlerin (örneğin bkz. Roma Kilisesinin genç ve ateşli bir savunucusunun Spinozaya sınır tanımaz küfür ve ateş püskürmesini ifade ettiği mektup: Albert Burgh’dan Spinoza’ya; ya da Deleuze tarafından “Kötülük Mektupları” olarak adlandırılan Spinoza-Blyenbergh yazışmalarında Blyenbergh’in hınç ve hakaret dolu kışkırtıcı ifadeleri) nefretini çekmek istememesinden doğmuş da olabilir. Her halükarda Spinoza, hıncın kışkırtıp yeşerttiği bir yere varmayan bu içi boş polemiklerle boğuşmaktansa hakikate ulaşmak için özgür deneyimler ve karşılaşmalar örgütleyen bir filozof olarak karşımızda durur. Ayrıca “caute” ilkesinin pratik içerimlerine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Tatian, D. (2009). Spinoza: Dünya Sevgisi. (H. Turşucu, & S. Aksoy Hancı, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.

⁹ Etika, III. ve V. Bölümlerin Önsözlerinde.

zikredildiği görülür, ancak yine filozofa özgü bir alçakgönüllülükle: “Bana Descartes ve Bacon felsefesinde ne gibi hatalar bulduğumu sormuştunuz. Başkalarının hatalarını açığa vurmak her ne kadar âdetim olmasa da, bu ricanızı yerine getirmeye çalışayım” (Spinoza, Mektuplar, 2014, s. 62).

Birinci ve en önemli hataları, ilk nedenin ve bütün şeylerin kökeninin bilgisinden ziyadesiyle sapmış olma[sı]. İkinci olarak, insan zihninin gerçek doğalarını anlayamamış olma[sı]. Üçüncüsü ise, hatanın gerçek nedenini hiç anlayamamış olma[sı]. Bu üç hususa ilişkin doğru bilginin ne kadar zorunlu olduğunu, ancak her tür bilgi ve öğrenimden yoksun olan kişiler görmekten aciz olabilir. İlk nedene ve insan zihnine dair çoğu bilgiden fazlasıyla sapmış oldu[ğu], az önce değindiğim üç önermenin doğruluğundan da kolayca çıkarsanabilir; bu yüzden, sadece üçüncü hata üzerinde durmakla yetineceğim. (Spinoza, Mektuplar, 2014, s. 62-63)

Descartes’a yönelik itiraz oldukça açıktır: Zihni fakültelere ayırarak incelemenin neticesinde anlama yetisi ile istem/özgür irade arasında bir ayrım yapmak ve bu ikisi arasındaki doğa ilişkisini anlamamış olmak. Çünkü Spinoza’ya göre bu iki edim aslında tek bir şeydir. Zaten hatırlanırsa Descartes açısından hataya düşüp yanlış yapmamızın kaynağı da zihin fakülteleri arasındaki bir tür uyumsuzluktu. Dolayısıyla Descartes için yanılgıdan kurtulmanın koşulu da şudur: Sınırsız olan istencimi zihnimdeki doğru idelerin sınırları dâhilinde tutarsam hatadan ve kötülükten de kurtulabilirim. Yani istencimi doğru kullanmayı öğrenmem gerekir. Ancak Descartes’ın hatanın nedenine ilişkin bu açıklaması fikirler ve şeylerin düzen ve bağlantısına, yani nedenlerin düzenine ilişkin yanlış bir anlayış üzerine yükselmektedir. Çünkü nedenlerin düzeni doğru kavranmadığı taktirde genel, soyut bir özgür irade yetisinin var olduğu zannedilir, halbuki bunun kendisi zaten başlı başına bir hatadır. Oysa,

İradenin şu ya da bu istemden, beyazın şu ya da bu beyaz nesneden yahut insanlığın şu ya da bu insandan ayrıldığı gibi ayrıldığını hesaba katmış olsa[ydı], kendi[si] de bunu rahatlıkla görebilir[di]. Demek ki, iradeyi şu ya da bu istemin nedeni olarak anlamak, insanlığı Petrus veya Pavlus’un nedeni olarak anlamak kadar imkânsızdır. Demek ki, irade akıl varlığı olduğundan, hiçbir surette onun şu ya da bu istemin nedeni olduğu ileri sürülemez. Tikel istemlerin, varolmaları için bir nedene ihtiyaç duydukları için özgür oldukları söylenemez; bunun yerine onlar oldukları gibi olmaya zorunlulukla kendi

nedenleri tarafından belirlenirler. Son olarak, Descartes’a göre, hataların kendileri tikel istemlere tekabül eder, ki buradan çıkan sonuç, hataların, yani tikel istemlerin, özgür olmadıkları ve irade tarafından değil, dışsal nedenler tarafından belirlendikleridir. (Spinoza, Mektuplar, 2014, s. 63-64)

İşte özgür iradenin zihnin nedenlerin düzenini doğru kavrayamamasından ötürü ortaya çıkan bir yanılsama olarak anlaşıp reddedilmesi Spinoza’nın en değerli argümanlarından diğer bir tanesidi. Özgür iradenin bilincin bir yanılsaması olarak kabul edilip reddedilmesi ise Descartescı ruh-beden düalizminin reddiyle yakından ilişkilidir.

Peki hatanın nedeni anlama yetisi ve özgür irade arasındaki bir tür uyumsuzluk değilse ve çözüm de yargıların askıya alınıp tıpkı yargılama yetisi gibi iş gören özgür iradeyi anlayışımızdaki kuşku götürmez bilgilerin dâhilinde tutmak değilse hatanın nedeni nedir ve hatalı yargılardan kurtulmak nasıl mümkündür? İşte Spinoza bunun için, Etika’da bilgi türleri olarak daha bütünlüklü ve ayrıntılı bir şekilde inceleyeceği, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme’de ise henüz algı tarzları olarak geçen ve taslağını ilkin burada bulan, hakikati aramak ve doğamızı yetkinleştirebilmek üzere kullanılacak bir bilgi teorisi inşa etmeye ihtiyaç duyacaktır.

3.1. “Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme” ve “Etika”daki Spinozacı Bilgi Teorisi

Bu bölümde ilkin şu savı ileri sürerek başlıyoruz: Ahlak ve bilim en temelde aynı gövdeyi ve libidinal tertibatı paylaşırlar, bu bakımdan bilim ile ahlak, özellikle de yaşama kara çalmak konusunda birbirleriyle sıkı bir yardımlaşma içerisinde olan iki ayrı müttefiktir. Bu savı gerekçelendirmek için diyebiliriz ki, bilim esaslı bir şekilde ahlakı oluşturan içsel düzenlemelerin özünü savunur ve karşı çıktığı şey ahlakın kendisine ve bu öze yönelik değil, sadece onun dışsal edimlerine, maskesine, sürekli bir biçimde dogma önermeler ileri sürmesine yöneliktir. Ayrıca ikisinin de savunduğu şey hakikati muhafaza etmek, onun ulviliğini ve erişilemezliğini saklı tutmak, onun dokunulmazlığına ve eleştirilemezliğine fazla inanmış olmak, hizmetinde olduğu belli başlı değerler dünyasını yaratan iktidara gereksinmek bakımından aynıdır. Üstelik bu

bakımdan her ikisi de bir takım güç ilişkilerinin diyagramından teşekkül olur ve tam da bu güç ilişkilerinin geçişkenliği nedeniyle varoluşları mikro-fizikseldir.¹⁰

İşte bu şekilde daha fazla gerekçelendirmeye ihtiyaç duymadan ileriye sürdüğümüz bu sava karşı şunu öneriyoruz: Bu haliyle bilim sorunsallaştırılması gereken bir dizi söylemsel ve söylemsel-olmayan tertibatlardan müteşekkil bir yapıdır ve bu yapıya karşı arzuların yenilenmiş bir kullanımına dayalı yeni bir hissetme, düşünme ve bilme modeline dayanan bilimsel potansiyeli savunmak, mantıksal zincirlemelerin ve Organon'un yerine coşkusal sürekli-zincirlemeleri, diyalektiğin yerine içgüdüleri geçirmek gerekir. Aynı zamanda bu öneri bilme edimine, ahlaki değer kategorilerine karşı direnebilme ve eyleme geçebilme potansiyelini kurtarabilmek adına yenilenmiş bir sezgi, duygulanım ve arzulama modelini dâhil etmek gerektiğine yönelik açık bir kaygıyı da ihtiva eder. Öyleyse biz, zımni olarak şunu da savunmuş oluyoruz: Sanat, ahlaki değer kategorilerine karşı direnme ve itiraz etme konusunda bilime göre daha ciddi bir potansiyel barındırmaktadır...

Belki de ileriye sürdüğümüz bu sav insan türünün yanlış bir bilme modeline dayalı bir bilimi kullandığı savına kadar bile sürdürülebilir, ve şayet gerçekten de böyleyse bunun sebebi bedenle ve bedenlerin örgütlenmesinden müteşekkil bir şebeke olan toplumla ilişkili olarak insan zihninin geçirmiş olduğu dışsal bir evrim süreci içinde bir takım dışsal etmenlerle sakatlanmış/hasar görmüş olmasıdır. Bunun neticesinde zihin gerçekliği çarpık bir şekilde algılıyor, bu çarpık algı ile bilme ediminde bulunuyor ve çıkarımlar ortaya koyuyor olabilir ve ürettiği her şeyi de bu çarpık dünya görüşü üzerine temellendiriyor olabilir; mesela yanlış bir bilme modelinin yanı sıra yanlış bir matematik ve cebir kullanıyor olabiliriz, haberleşme ve enformasyon iletme aracı olarak ortaya çıktığını ve kullanıldığını zannettiğimiz dil belki de bir çeşit emir ve buyruk sisteminden ibaret göstergesel yığınlar bütünüdür. Ancak biz bu çalışma kapsamında insan zihninin evrimsel süreci içerisinde bir takım dışsal etmenler tarafından nasıl olup da hasar gördüğünü, bu dışsal etmenlerin neler olduğunu ve hasar görmüş bu yapının ortaya koyduğu sonuçları tartışmaya girişmiyoruz. Bilakis biz, insan zihninin bu evrimsel süreç içinde bir takım dışsal etmenlerle hasar görmüş

¹⁰ Bu sunulan gerekçeleri daha ayrıntılı idrak etmek için, aforizmaların coşkusal zincirleniminden teşekkül felsefi söylemin veciz bir örneğini sunan Nietzsche'nin "Ahlakın Soykütüğü" adlı ilham veren çalışmasındaki 3. İncelemenin 25. Fragmanını okumak yeterlidir.

olduğunu verili olarak kabul ediyor ve bunu tamir etmeye yönelik teorik bir teçhizat, kullanışlı bir alet çantası sunmak istiyoruz. İşte bu kaygılarla ortaya koyulmak istenen kullanışlı alet çantası aynı zamanda Spinoza ve Nietzsche arasındaki diğer bir büyük benzerliği ortaya koyar. Söz gelimi Spinoza tarafından, anlama yetisini düzeltmek için, herhangi bir şeyi olumlarken veya yadsırken kullandığımız algı tarzlarının hepsi ortaya koyulur ve daha sonra Doğamızı yetkinleştirip anlama yetimizi düzeltmek için hangi algılama tarzının seçilmesi gerektiğine karar verilir. Nietzsche’de ise bizi, iyinin ve kötünün ötesinde bir bilme, algılama ve hissetme edimine cüret etmeye zorlayan kaygı hemen her eserine sirayet etmiş durumdadır. Haliyle anakronik bir tabir kullanarak şunu da söyleyebiliriz: Spinoza, Nietzsche ile benzerlikler taşıyan bir filozoftur. Öyleyse ‘‘Etika’’ ve ‘‘Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme’’ ışığında Spinozacı bilme modeline ve bilgi kuramına bakmakta fayda vardır.

Etika’nın Geometrik örgüsü içinde üç ayrı bilgi türünün açığa çıktığı Geometrik örüntünün merkezi 2. Kitabın 40. Önermesi ve bu Önermeyi takip eden Notlardır: ‘‘Zihindeki bütün fikirler ondaki bire bir fikirlerden doğmuşsa, bire birdir’’ (Spinoza, *Ethica*, 2019, s. 163). 2. Kitabın 40. Önermesinin 1. Notunda öncelikle bizim Varlık, Şey, Herhangi bir Şey gibi aşkın dediğimiz terimlerin kökenlerinin nereye dayandığına dair kısa bir ekleme yapılır:

Bu terimler, imkânları sınırlı olan insan bedeninin kendi içinde aynı anda ancak belirli sayıda imgeyi net şekilde oluşturabilmesinden kaynaklanır. Bu sayı arttıkça imgeler de bulanıklaşmaya başlar, hatta bu imgelerin sayısı daha da artıp bedenin kendi içinde aynı anda net şekilde oluşturulma imkânlarının çok üstüne çıkarsa, hepsi büsbütün birbirine karışır. Durum öyleyse, insan zihninin aynı anda net şekilde imgeleyebileceği imge sayısı, bedeninde aynı anda oluşturulabilecek imgelerin sayısı kadar olacaktır. Ama bedendeki imgeler büsbütün birbirine karıştığında, zihin de bütün nesneleri bulanık bir şekilde, hiçbirinin ayırdına varamadan imgeleyecektir ve hepsini sanki bir sıfatın altındaymış gibi görecektir, örneğin Varlık, Şey ya da benzer bir sıfat altındaymış gibi. (Spinoza, *Ethica*, 2019, s. 164)

Spinoza aynı Not’ta bunlardan başka tümeller dediğimiz, örneğin İnsan, At, Köpek vs gibi kavramların da benzer nedenlere dayandığını gösterir ve burada kategoriler üzerinden hareket eden geleneksel bir tanımlama şeklinin aksine etkilenmeler, yani affectler üzerinden işleyen yeni bir tanımlama şekli de geliştirilir: Söz gelimi artık

insanı tanımlamak için ‘‘kategoriler’’ içinden önce ‘‘hayvan’’ı ayırt edip sonra bu ‘‘kategori’’ içinden insan denilen ‘‘tür’’ü diğerlerinden ayırt eden ona özgü özelliğe, yani ‘‘düşünmek’’ edimine doğru ilerlenip ‘‘insan, düşünen bir hayvandır’’ demek yerine farklı bir tanımlama modeli geliştirilir:

Örneği insan bedeninde aynı anda öyle çok imge oluşuyor ki, bunlar tahayyül gücünü kat kat aşıyor, öyle ki zihin artık bireyler arasındaki en ufak farkı (söz gelimi her birinin rengini, ölçüsünü vb.) ya da onların tam sayısını bile canlandıramıyor. Çünkü bu bireylerin her biri en çok bu ortak nitelikleriyle bedeni etkilemiş oluyor. Zihin işte bunu insan kelimesiyle ifade ediyor ve bunu sonsuz sayıdaki bireye yüklüyor. Ama şunu da unutmamak gerekir: Bu kavramlar bütün insanlarca aynı şekilde oluşturulmuyor, tersine her biri farklı şekilde, bedeni en sık etkilemiş olan şeyin doğasına göre ya da zihnin en kolay hayal ettiği ya da hatırladığı şeye göre oluşturuyor. Örneğin insanda sizi en fazla etkileyen şey boyuysa, insan kelimesinden anlayacağınız dik duran bir canlı olacaktır; ama başka bir özelliği daha fazla dikkatinizi çekmişse insanla ilgili başka bir ortak bir imge oluşturacaksınız, örneğin insanı gülen bir canlı, iki ayaklı tüysüz bir hayvan, akıllı bir hayvan olarak düşüneceksiniz ya da başka başka özelliklerini dikkate alıp her biriniz kendi bedeninizin yatkınlığına göre şeyler hakkında bu tür imgeler oluşturacaksınız. O halde doğadaki varlıkları sadece onların imgeleriyle açıklamaya kalkan filozoflar arasında bunca görüş ayrılığının olmasına hiç şaşmamalı. (Spinoza, *Ethica*, 2019, s. 165-166)

Aynı önermeyi takip eden 2. Not ise üç farklı bilgi türünün ortaya çıktığı esas yerdir, fakat bu Not bizi başka Önerme ve Önerme Sonuçlarına götüren kendi içinde bütünlüklü bir Geometrik örüntüdür: ‘‘Yukarıda söylediklerimizden de açıkça anlaşılacağı üzere, bizler pek çok şey algılıyor ve şu şekilde tümel kavramlar oluşturuyoruz’’ (Spinoza, *Ethica*, 2019, s. 166):

Şeylere ilişkin şu iki bakış tarzımıza birinci tür bilgi, sanı ya da hayal gücü denir: İlki, duyularımız aracılığıyla bölük pörçük, bulanık ve hiçbir sıra gözetmeden anlayışımıza tekil sunulan şeylerden oluşan algıdır. ‘‘Bu yüzden genellikle bu tür algılara rastgele

deneyimden edinilen bilgi denilebilir’’ (Spinoza, Ethica, 2019, s. 166). Aslında bu bilgi türü daha evvel aynı bölümün 29. Önerme ve Önerme Sonucunda verilmiştir:

[29. Önerme:] İnsan bedeninin herhangi bir haline ilişkin fikrin fikri, insan zihninin bire bir bilgisini içermez. [Önerme Sonucu:] Simgelerden; örneğin bazı kelimeleri duyduğumuzda ya da okuduğumuzda bu kelimelerin bize bazı şeyleri çağrıştırmamasından ve bu şeylere ilişkin, şeyleri canlandırmamıza yarayan fikirlere benzer fikirler oluşturmamızdan gelen algı. (Spinoza, Ethica, 2019, s. 153-154)

İkinci bakış tarzı ise simgelerden, yani bazı kelimeleri duyduğumuzda ya da okuduğumuzda bu kelimelerin bize bazı şeyleri çağrıştırmamasından ve bu şeylere ilişkin başka şeyleri canlandırmamıza yarayan fikirlere benzer fikirler oluşturmamızdan kaynaklanır (Spinoza, Ethica, 2019, s. 166-167). Ancak bu da zaten evvelce aynı bölümün 18. Önermesinin Notunda hafızanın ne olduğu tanımlanırken bahsedilmiştir:

Hafıza, insan bedeninin dışındaki cisimlerin doğasını içeren fikirlerin çağrışımı[dır]. Bu çağrışım, insanın bedensel hallerinin düzenine ve çağrışımlarına göre zihinde oluşur. Çünkü böylece onu aklın düzeninden doğan ve zihnin şeyleri ilk nedenleriyle algılamasına yol açan ve de bütün insanlarda aynı olan fikirlerin çağrışımından ayırt edebiliyorum. (Spinoza, Ethica, 2019, s. 143)

Buradan hareketle zihnin niçin bir şeyin düşüncesinden hemen başka bir şeyin düşüncesine, üstelik ilkiyle hiçbir alakası olmadığı halde, geçebildiğini de açıkça anlayabiliriz:

Örneğin, [...] bir asker kumda bir atın izlerini görünce at düşüncesinden hemen atlı düşüncesine geçecektir, sonra da savaş düşüncesine ve bunun benzeri diğer düşüncelere. Ama bir köylü bu tür bir at düşüncesinden hemen saban düşüncesine, hemen ardından tarla düşüncesine ve benzeri diğer düşüncelere geçecektir. Böylece her insan şeylerin imgelerini birbirine eklemeye ve bağlamaya alışkın olduğu şu ya da bu tarza göre bir düşünceden bir başkasına geçecektir. (Spinoza, Ethica, 2019, s. 144)

Şeylerin özelliklerine dair ortak kavramlara ve yeterli fikirlere sahip olmamızdan doğan algıya da akıl ya da ikinci tür bilgi denilir (Spinoza, Ethica, 2019, s. 167). Ancak bu da evvelce aynı Bölümün 38. Önermesinin Sonucunda, 39. Önermede ve bilgi

kuramının merkezi olarak tanımladığımız bu Önermede, yani 40. Önermede belirtilmiştir:

[38. Önermenin Sonucu:] Bütün insanlarda bazı fikirler ya da kavramlar ortaktır. Çünkü tüm cisimler belirli açılardan bağdaşırlar ve bunlar herkes tarafından bire bir, açık ve seçik bir biçimde algılanmalıdır. [39. Önerme:] İnsan bedenine ve genelde insan bedenini etkileyen dış cisimlere ortak ve özgü olan bir şey varsa ve bu şey her birinin hem parçasında hem de bütününde eşit olarak bulunmaktaysa, zihnin bu şey hakkındaki fikri bire birdir. Bu Önermenin Sonucu: Bedenin başka cisimlerle ortak yönleri arttıkça zihin de o oranda daha çok şeyi bire bir algılamaya uygun hale gelir. [40. Önerme:] Zihindeki bütün fikirler ondaki bire bir fikirlerden doğmuşsa, bire birdir. (Spinoza, Ethica, 2019, s. 162-163)

Üçüncü tür bilgiye ise sezgisel bilgi denilir ve bu bilgi türü, Tanrı'nın bazı sıfatlarının biçimsel özüne ilişkin bire bir fikirden şeylerin özüne ilişkin bire bir bilgiye değin uzanır (Spinoza, Ethica, 2019, s. 167). 5. Bölümün sırasıyla 25, 26, 27 ve 28. Önergeleri de bu üç farklı bilgi türü içinden Doğamızı yetkinleştirmek için en önemli olanının üçüncü tür bilgi olduğunu savunur ve Önergeler sırasıyla şu şekildedir:

[25. Önerme:] Zihnin en büyük çabası ve en büyük erdemi şeyleri üçüncü tür bilgiyle anlamaktır. [26. Önerme:] Zihin şeyleri üçüncü tür bilgiyle anlamaya yatkınlaştıkça onları her zaman bu bilgi türüyle anlamak ister. [27. Önerme:] Kavuşabileceğimiz en üst zihinsel dinginliğe bu üçüncü tür bilgi sayesinde kavuşuruz. [28. Önerme:] Şeyleri üçüncü bilgi türüyle bilme çabası, yani arzusu, birinci bilgi türünden doğamaz, ancak ikinci bilgi türünden doğabilir. (Spinoza, Ethica, 2019, s. 450-451)

Bütün bu üç ayrı bilgi türünü toparlayıp daha anlaşılır kılmak adına Spinoza'nın verdiği örnek şöyledir:

Üç sayının var olduğunu ve problemimizin dördüncü sayıyı bulmak olduğunu varsayalım ve bu dördüncünün, ikincinin birinciye oranı neyse, onun da oranı üçüncüye göre olsun. Tüccarlar hiç tereddüt etmeden ikinciye üçüncüyle çarpıp çıkan birinciye bölecektir. Böyle yapacaklardır, çünkü ya hiç sağlama yapmadan öğretmenlerinden böyle bir kural işitmiş ve bunu henüz unutmamışlardır ya da basit sayılar söz konusu olduğunda bu kuralın her zaman işe yaradığını görmüşlerdir veya bu işlemi Euclides'in 7. Kitabının 19.

Önermesinin kanıtlamasına dayanarak, yani oranların ortak özelliğine dayanarak gerçekleştirmişlerdir. Oysa basit sayılarda böyle bir işleme hiç gerek yoktur. Örneğin 1, 2, 3 sayıları varsa herkes dördüncü orantılı sayının 6 olacağını anlar; çünkü birincinin ikinciye oranını ilk bakışta sezersek, dördüncü sayıya ulaşmak bizim için işten bile değildir. (Spinoza, Ethica, 2019, s. 167-168)

İşte Etika'nın Geometrik örgüsü içinde yer alan üç tür bilgi bu şekildedir, ancak Etika'dan daha önce bu üç farklı bilgi türünden Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme'de de bahsedildiği görülür, kısaca buna da değinmekte fayda var. Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme'de bu algılama tarzlarının hepsi dört başlık altında sınıflandırılır:

Bunlardan ilki kulaktan dolma edindiğimiz veya üzerinde uzlaşmış bir işaretten dolayı sahip olduğumuz algı türüdür: Doğum tarihim, annemle babamın kim olduğu ve bunun gibi hiç şüphe etmediğim şeyler bu algılama tarzına dahildir (Spinoza, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, 2017, s. 44-45).

İkincisi ise gündelik deneyimlerden, yani anlama yetisinin belirleniminde olmayan deneyimlerden gelen algı türüdür ve buna algı denilmesinin tek nedeni, ona rastlantısal biçimde sahip olmamız ve onunla çelişen başka hiçbir şey deneyimlememiş olmamızdır:

Öleceğimi bu algılama tarzıyla bilirim. Bunu doğrularım çünkü benim gibi başkalarının da öldüğüne şahit olmuşumdur, yani gündelik deneyim yoluyla bunu bilirim. Aynı şekilde benzinin ateşi besleme, suyunsu söndürme özelliğine sahip olduğunu gene gündelik deneyimden bilirim. Köpeğin havlayan bir hayvan, insanın ise akıllı bir hayvan olduğunu da bu yolla bilirim. Kısacası, hayatta pratik kullanıma elverişli olan her şeyi bu yolla bilirim. (Spinoza, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, 2017, s. 44-45)

Üçüncü tür algı ise bir şeyin özünü başka bir şeyin özünden çıkarsamamızdan ama yeterli düzeyde çıkarsayamamamızdan kaynaklanan algıdır: Bu da ya herhangi bir etkiden hareketle bir sonuca vardığımızda ya da herhangi bir tümelden hareketle daima bir özelliğin eşlik ettiği bir çıkarsama yaptığımızda ortaya çıkan algıdır:

Bir şeyi başka bir şeyden çıkarsamamız ise şöyle gerçekleşir: Başka herhangi bir bedeni değil, falanca bedeni açıkça algıladığımızda, ruhun bedenle birleşik olduğu sonucunu buradan açıkça çıkarabiliriz, diyorum, ki falanca bir duyumun nedeni olan bir birliktir bu. Ne var ki, buradan hareketle, söz konusu duyumun ve birliğin ne olduğunu olumlu tarzda anlayamayız. Ya da görünün doğasını anladıktan ve onun aynı şeyi bize yakından gördüğümüzde olduğundan daha küçük gösterme özelliğine sahip olduğunu fark ettikten sonra, güneşin görüldüğünden daha büyük olduğunu ve aynı şeyin başka durumlar için de geçerli olduğu sonucuna varırız. (Spinoza, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, 2017, s. 45-46)

Nihayet dördüncü, yani en son algı türü ise bir şeyin yalnızca özü yoluyla ya da en yakın nedeninin doğru bilgisi yoluyla algılanması durumunda edinilen algı türüdür:

Ancak bir şeyi bildiğim gerçeğinden hareketle bir şeyi bilmenin ne olduğunu bildiğim zaman ya da ruhun özünü bildiğim gerçeğinden hareketle onun bedenle birleşik olduğunu bildiğim zaman bir şeyi özü yoluyla bilmiş olurum. İki ile üçün toplamının beş olduğu ve iki doğruya paralel olan üçüncü bir doğru varsa, üç doğrunun birbirine paralel olduğunu da gene aynı tür bilgiyle biliriz. Fakat şimdiye dek bu tür bilgiyle bilebildiğim şeylerin sayısı çok az. (Spinoza, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, 2017, s. 45-46)

Algı türleri bu şekilde sıralandıktan sonra sıra bu algı türleri arasından en iyi algılama tarzını seçilmesine gelir. Bunun için Spinoza başvurulması gereken bir ölçek verir, ki bu ölçek sayesinde insanın ulaşabileceği en üstün yetkinlik seviyesi olanca açıklığınca belirecektir (Spinoza, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, 2017, s. 47):

1. Yetkinleştirmek istediğimiz doğamıza ilişkin doğru bilgiye sahip olmak ve şeylerin doğasına ilişkin olarak da gerektiğince bilgilenmek.
2. Buradan da, şeyler arasındaki farklılık, uyuma ve zıtlıkları doğru bir şekilde çıkarsamak.
3. Şeylerin hangi ölçüde etkiye açık olup olmadığını doğru şekilde anlamak.
4. Buradan varılan sonucu insanın doğası ve gücüyle karşılaştırmak.

İşte bu dört maddeden oluşan ölçek aracılığıyla en iyi algı türünün, yani şeyin upuygun özünü kavrayabilen algı tarzının belirlenmesi de şöyle olur:

İlk algılama tarzı kulaktan dolma bilgiler sunar ve bu sayede herhangi bir şeyin özüne ilişkin hiçbir bilgi edinilemez. İkinci algılama tarzı aracılığıyla ise yalnızca doğal şeylere ilişkin ilinekler algılanabilir; bunun yanı sıra bu algılama tarzı önemli ölçüde kesinsizlik de barındırır. Üçüncü algılama tarzı aracılığıyla ise şeylerin fikrine sahip olmak mümkündür ve hatta bu algılama tarzı aracılığıyla güvenilir çıkarımlarda bulunmak da mümkündür ancak yine de Doğamızı yetkinleştirmenin yolu tam olarak bu algılama tarzından geçmez. Yalnızca dördüncü algılama tarzı ile şeylerin bire bir özünü kavramak mümkündür ve bu algılama tarzı asla hata riski taşımaz. (Spinoza, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, 2017, s. 47-48)

3.1.1. Spinozacı Bilgi Teorisi İçin Kılavuz: Bilgi Teorisi Nasıl Kullanılmalıdır?

Spinozacı bilgi teorisine dair Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme'deki ve Etika'daki verileri bu şekilde özetleyip genel bir görünüm sağladıktan ve aralarında Spinozacı özgürleşme programı gereği hangi algı türünün yani hangi tür bilginin en uygunu olduğunu da bu şema içerisinde gördükten sonra sıra bu bilgi türünü nasıl kullanacağımıza gelir. Demek ki geline bu aşamadaki sorumuz özetle şudur: Doğamı yetkinleştirmek ve hakikati aramak için ihtiyacım olan bu bilgi türünü nasıl kullanabilirim?

Ancak başlamadan önce şunu belirtelim ki bu soru yöntemi arayan bir soru değildir, yani bu aşamada söz konusu olan şey Descartes'ta olduğu gibi Doğamı yetkinleştirmek ve hakikati aramak üzere en iyi yöntemi bulmak adına bu yöntemi arayan ikinci bir yöntem bulmak değildir. Zaten Spinozacı akıl yürütmeye hakikatin bilgisine bu yolla erişmek de imkânsızdır. Şimdi, Doğamızı yetkinleştirmek için en uygun bilgi türünün ne olduğuna karar verildiğine göre, bu aşamada söz konusu olan, bu bilgi türünün kullanma kılavuzunun da ne olduğunu ortaya koymaktır.

Söz konusu kılavuzun ne olduğunu ortaya koymak için ilk aşamada *idea* (fikir, yani düşünen bir şey olarak zihnin faaliyeti) ile *ideatum* (bu fikrin nesnesi) arasında bir ayrımın Spinoza'ya özgü olumlama¹¹ eşliğinde yapıldığı görülür: “Doğru bir fikir

¹¹ *Positivus*: Olumlu, müspet; evetleyici (değilleyicinin karşıtı); onaylayıcı, doğrulayıcı; güvenilir olan. Bkz. Etika, Terimler Sözlüğü, Çiğdem Dürüşken.

[*idea*] (ki doğru bir fikre sahibiz)^[12] nesnesinden [*ideatum*] farklı bir şeydir’’¹³ (Spinoza, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, 2017, s. 49). Bu, şu anlama gelir: Bir cismin ya da bedenin fikri bu cismin ya da bedenin nesnel gerçekliğinden farklı bir şeydir. Bir şeyin cisimsel özü (yani nesnesi/bedeni) o şeyin fikrinden farklı olduğuna göre, yalnızca kendi aracılığıyla anlaşılabilir bir şey olmalıdır: “Yani, fikir kendi biçimsel özü bakımından başka bir nesnel özün nesnesi olabilir” (Spinoza, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, 2017, s. 49). Bu nesnel öz de yine kendi aracılığıyla anlaşılabilir bir şey olacaktır ve bu böylece sonsuzca devam eder. Spinoza, tüm bu anlatılanları tek bir örnek altında şu şekilde toplarlar:

Örneğin, Peter gerçek bir şeydir. Peter’in doğru fikriyse, Peter’in nesnel özüdür ve kendi içinde gerçek bir şey, Peter’den tümüyle farklı bir şeydir. Dolayısıyla Peter fikri kendi bireysel özüne sahip gerçek bir şey olduğundan, o da gene anlaşılabilir bir şey olacaktır, yani Peter fikrinin biçimsel olarak barındırdığı her şeyi nesnel olarak kendi içinde barındıran bir başka fikrin nesnesi olacaktır. Ve böylece Peter fikrini fikri gene kendi özüne sahip olacak, bu öz de başka bir fikrin nesnesi olabilecek ve bu böyle sonsuzca sürüp gidecektir. Peter’in ne olduğunu bildiğini, aynı zamanda bunu bildiğini bildiğini ve bildiğini bildiğini de bildiğini, vs. gören herkes bunu bizzat tecrübe edebilir. Buradan açıkça görülür ki, Peter’in özünü anlamak için, Peter’in fikrinin fikrini anlamak şöyle dursun, Peter’in fikrini bile anlamak gerekmez. Şunu demekle aynı kapıya çıkar bu: Bilmek için bildiğimi bilmeme gerek yoktur, hele bildiğimi bildiğimi bilmeme hiç gerek yoktur – nitekim bir üçgenin özünü anlamak için bir dairenin özünü anlamak ne kadar gerekliyse, bu da ancak o kadar gereklidir. Aslına bakılırsa, bu fikirler söz konusu olduğunda, tam tersi geçerlidir, zira bildiğimi bilmek için, önce biliyor olmam gerekir. (Spinoza, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, 2017, s. 50)

¹² Ki mahut olumlama budur.

¹³ Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme’deki bu önermeyle paralel olan Etika’nın II. Bölüm’ün 33 ve 43’üncü önermeleri sırasıyla şu şekildedir: “Fikirlerde onlara yanlış dememizi doğrulayacak bir yan yoktur.” “Doğru bir fikri olan kimse aynı zamanda doğru bir fikri olduğunu da bilir dolayısıyla bildiği şeyin hakikatinden kuşku duymaz.”

Anlaşılan o ki, kesinlik ile nesnel öz bir ve aynı şeydir. Öyleyse yöntemsel bile olsa nesnelerden kuşku duymak imkânsızdır. Çünkü ileride göreceğimiz gibi doğru bir fikir nesnesiyle bire bir örtüşen fikir olduğundan, eğer doğru bir fikre sahipsem, bu doğru fikirle ilişkili olarak kuşku götürmez bir nesnel özü de biliyorum demektir bu. Haliyle doğru fikrin nesnesi de bu doğru fikir gibi kesinlik içermek zorundadır. Zaten varlık da tanım gereği ‘‘açık ve seçik algılandığında, zorunlulukla var olduğunu ya da en azından var olabileceğini düşündüğümüz her şey[dir]’’ (Spinoza, Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler, 2015, s. 113).

Varlığın bu tanımından, doğası var olmak için açık bir çelişki içeren bir Khimera’nın veya bu türden bir Akıl Varlığının asla varlık olarak kabul edilemeyeceği de anlaşılır. Çünkü bu türeden kurgusal varlıklar açık-seçik algıyı dışarıda bırakmaktadır, çünkü doğada nesnel bir karşılıkları yoktur ve bilinebilmeleri de imkânsızdır. Aslında bu türden Khimera veya Akıl Varlığı gibi kurgusal varlıklar bir idea olarak da sınıflandırılmaz çünkü az evvel de belirttiğimiz sebepten dolayı, bunlar zorunlulukla var olan ya da hiç olmazsa var olabilme imkânı taşıyan herhangi bir nesneye (*ideatum*) sahip değildirler (Spinoza, Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler, 2015, s. 115). Dolayısıyla bu varlık olamayan varlıkları akıl varlıkları olarak sınıflandırmak da yanlıştır. Burada varlığı, gerçek varlık ve akıl varlığı gibi ikiye ayırmaktan kaynaklanan bir hata söz konusudur. Belki bunu açıkça ifade etmek gerekmektedir, bu hata Descartes’a özgü bir hatadır: Kendisi ilkin nesnel dünyanın gerçekliğinden yöntem gereği kuşku duymuş, daha sonra da zihnine yönelerek burada nesnel dünyadan bağımsız kuşku götürmez bir şeylere rastlamıştı. O, varlığı varlık olan ve varlık olmayan olarak ikiye ayırmıştı. Hâlbuki biz, Descartes’a getirmiş olduğumuz – yahut Spinoza’nın Descartes’a getirmiş olduğu – eleştiri uyarınca varlığı ‘‘zorunlu’’ bir şekilde var olan şey olarak görüyor ve ideasıyla *ideatum*’unun ‘‘zorunlulukla’’ örtüşmesi gerektiğini artık biliyoruz.

Ve dolayısıyla varlığı, gerçek varlık ve akıl varlığına ayıran bu bölümlenmenin ve kadar saçma olduğunu görmek kolaydır, çünkü onlar [Kartezyenler kastediliyor] varlığı, varlık ve varlık olmayana ya da varlık ve bir düşünme kipine bölüyorlar. Dahası, sözcüklere ya da dilbilgisine tutunan filozofların bunun gibi yanlışlara düşmelerine şaşırıyorum, çünkü onlar sözcükleri şeyler yoluyla değil, şeyleri sözcükler yoluyla yargılıyorlar. (Spinoza, Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler, 2015, s. 115)

‘‘[Bir] Khimera anlayışta da imgelemde de olmadığından, ona sözel bir varlık diyebiliriz, çünkü yalnız sözcüklerle anlatabiliriz, ama hiçbir biçimde onu imgeleyemeyiz, bilebilmemiz ise daha da zordur’’; aynı şekilde kare bir daireyi de hiçbir şekilde imgeleyemeyiz, bilemeyiz ve doğal olarak Doğada nesnel bir gerçekliğini de bulamayız, bunlar sadece sözcük olarak var olabilir ve bunlara sözel varlıklar demek daha uygundur; nesnel dünyada var olabilmeleri ise olanaksızdır ve olanaksızlık varlığın değişkenlerinden biri olamayacağından bunlar varlık olamaz. (Spinoza, Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler, 2015, s. 121)

Kesinlik ile nesnel öz bir ve aynı şeydir, çünkü cisimsel özün farkına varmamızı sağlayacak şey kesinliktir. Aslında bu Descartes’a yönelik bir itiraz içeren şu sonucu açığa vurur: ‘‘Doğruluğun kesinliği [kuşku götürmezliği] için doğru bir fikre sahip olmaktan fazlası gerekme[z]’’ (Spinoza, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, 2017, s. 50). Zaten doğruluğun ya da doğru bir ideanın özellikleri açık-seçik olması ve tüm kuşkuyu ortadan kaldırması, yani kesin olmasıdır (Spinoza, Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler, 2015, s. 126). Bilmek için bildiğimi bilmem yeterlidir. Buradan, Doğamızı en yüksek yetkinlik derecesine erdirtirebilmek için bir şeyin upuygun fikrine¹⁴ sahip olmak gerektiğine dair ikinci bir sonuç açığa çıkar: ‘‘Bir şeyin upuygun fikrine yahut nesnel özüne sahip olmadıkça, kimse en yüksek kesinliği bileme[z]’’ (Spinoza, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, 2017, s. 50).

Doğruluğun¹⁵ herhangi bir işarete sahip olması gerekmediği ve kuşkuyu ortadan kaldırmak için şeylerin nesnel özüyle ya da fikirleriyle bire bir örtüşmesi gerektiğinden, buradan şöyle bir sonuç çıkar: ‘‘Doğru yöntem fikirleri edindikten sonra bir doğruluk işareti aramaya dayanma[z]; doğru yöntem bizatihi doğruluğun

¹⁴ Yine kendisi aracılığıyla açık ve seçik bir şekilde anlaşılabilen fikir bire birdir, upuygundur. Yani bir fikir (*idea*) bu fikrin nesnesiyle (*ideatum*) örtüşüyorsa bu fikre bire bir ya da upuygun fikir denir. Bunun için bkz. Çiğdem Dürüşken’in Etika çevirisine eklediği Terimler Sözlüğü: ‘‘Adequatus: Bire bir, denk, upuygun, tam, eksiksiz, yeterli, doğru; Adequata Idea: Bire bir fikir, yeterli fikir, doğru fikir; nesnesi ya da konusu hakkında gerekli olan her şeyi içeren fikir; açık ve seçik fikir; tam ve doğru olan fikir.’’

¹⁵ Eğer doğruluğun doğru bir ideden başka ne olduğunu soruyorsanız, beyazlığın beyaz bir cisimden başka ne olduğunu da sorunuz. Çünkü iki durumda da ilişki aynıdır. (Spinoza, Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler, 2015, s. 126)

veya şeylerin nesnel özünün veya fikirlerin (ki bunların hepsi aynı kapıya çıkar) doğru usule aranmasına aracılık edecek yoldur” (Spinoza, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, 2017, s. 50-51).

Bu şekilde doğru fikir¹⁶ bir kere elde edildikten sonra artık bu fikri oluşturan şey bir norm olarak alınır ve bu norm diğer doğru fikirlere ulaşmada bir standart haline getirilir. Doğada her şey başka şeylerle ilişki halinde olduğundan, bu doğru fikirlerden başka doğru fikirler çıkarılabilir. Böylece zihnimizdeki doğru fikirlerin sayısı ne kadar arttırılır ve ne kadar çok şey bilinirse o şekilde daha yüksek bir yetkinlik derecesine ulaşılmış olur: “Zihin daha çok şey kavradıkça daha da yetkinleşir; zihin en yetkin Varlığın bilgisine doğru yönelir ve en yetkin seviyeye ulaşmış olur” (Spinoza, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, 2017, s. 52). “Öte yandan Doğanın araştırılmasında çok ender olarak düzgün bir yol izlenmesinin nedeni, nedenlerini Felsefe’de [Etika ve Teolojik-Politik İnceleme] açıklayacağım ön yargılardır” (Spinoza, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, 2017, s. 53).

Gelinen bu aşamada sonra doğru fikri yanlış fikirden ayırt etmek gerekir. Doğal olarak bu, doğru algı ile yanlış algı arasındaki farkı ayırt etmek demektir. Bu noktada doğru algı ile yanlış algı arasında ayırım yapılmadığı takdirde, doğruluğu kuşku götürmeyen pek çok şeyden kuşku duyar hale gelenlerin – söz gelimi bizim örneğimizde Descartes’tır bu – durumuna düşülebilir, hatırlamalıyız ki Descartes rüya argümanı uyarınca dış dünyaya kuşkuyla yaklaşmıştı:

Böyle kişilerin durumu, uyanırken uyanık olduğundan şüphe etmediği halde, rüyalarında – çokça olduğu üzere – kendilerini tamamen uyanık görüp de sonrasında bunun asılsız olduğunu anlayınca uyanma deneyimlerinden bile şüpheyeye düşen birinin durumuna benzer. Bunun nedeni ise, rüya görmek ile uyanık olmak arasında hiç ayırım yapmamış olmalarıdır. (Spinoza, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, 2017, s. 55)

Yanlış fikir rızayı içerir, yani zihnim bir kuşun kanatlarını bir aslana yapıştırırken bunu kendi rızasıyla gerçekleştirir. “Yani, yanlış fikir söz konusu olduğunda, fikirler zihne

¹⁶ “Felsefeciler bu sözcüğü, bir ideanın nesnesi (*ideatum*) ile uyuşmasını ya da uyuşmamasını belirtmek için kullan[ırlar]. Bu nedenle, bir ideanın şeyi kendinde olduğu gibi gösterdiğinde doğru, gerçekte olduğundan başka türlü gösterdiğinde yalan [yanlış] olduğu söylenir. Çünkü idealar yalnızca doğanın zihinsel anlatımı ya da açıklamalarıdır.” (Spinoza, Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler, 2015, s. 125)

sunulurken, zihne bu fikirlerin dışsal şeylerden doğmadığını ıkarsayabileceği herhangi bir neden sunulmaz; bu bakımdan, yanlış fikre kapılmak, gözü açıkken yahut uyanikken rüya görmekle bir bakıma aynı şeydir’’ (Spinoza, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, 2017, s. 63).

Yanlış bir fikri düzeltmek için şu soru sorulmalıdır: Bilinen şeyin doğası acaba zorunlu varoluğu gerektiriyor mu? şayet doğası zorunlulukla var olmayı içeriyorsa o şeyin yanlış olması mümkün değildir. Ancak söz konusu şeyin varoluğu herhangi bir zorunluluk içermiyorsa ve kendi aracılığıyla bilinebilir değil de bilenebilmesinin dışsal koşullara ve nedenlere bağlı olması söz konusuysa bu şey yanlıştır.

Doğru bir fikrin yanlış bir fikirden sadece dışsal ilişkiler bakımından değil, içsel münasebeti bakımından da ayırt edilebilir olduğunu söylemek gerekir. Söz gelimi bir şeyin var olup olmadığı bilinmediği halde o şeyin var olduğu söylendiğinde, bu şey gerçekten de var olsa dahi, bu fikir onu dile getiren açısından yanlıştır ya da en azından doğru değildir; bir şeyin var olduğunu olumlamak ancak o şeyin kuşkusuz var olduğunu bilen kişi tarafından dile getiriliyorsa doğrudur: ‘‘Öyleyse buradan çıkan sonuç şudur: Fikirlerde gerçek bir şey vardır ve doğru yanlıştan bu gerçek şey aracılığıyla ayırt edilir’’ (Spinoza, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, 2017, s. 64)

Buraya kadar anlatılanları toplamak gerekirse önce doğru fikrin kriterleri araştırılır sonra da fikirlerin düzen ve bağlantısı ile özdeksel şeylerin düzen ve bağlantısına bakılır, bu sayede görölür ki bu ikisi bir ve özdeş şeylerdir. Sonraları bu özdeşlik Etika’daki geometrik örgü içinde yerini alacaktır: ‘‘Fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır’’ (Spinoza, Ethica, 2019, s. 114). En sonunda şöyle bir olumlama ortaya çıkar: ‘‘Ki doğru bir fikre sahibiz’’ (Spinoza, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, 2017, s. 49). Bu önermeyle Spinoza istesek bile doğruluğun tümüyle dışına çıkmanın olanaksız olduğunu ifade etmek ister, çünkü bizdeki açık-seçik ve doğru fikirler ancak ve ancak başka doğru fikirlere kaynaklık edebilir, yani bizdeki doğru fikirler olsa olsa başka doğru fikirlerden doğmuştur ve bu doğru fikirler bizim dışımızda başka herhangi bir neden tanımaz (Spinoza, Mektuplar, 2014, s. 212). Sözelimi zihnimiz bir kanatlı aslan fikri oluşturduğunda burada yaptığı şey nesnel gerçekliği olan doğru bir fikri yine nesnel gerçekliği olan başka bir doğru fikirle ilişkilendirmektir: Bir kuşun kanatları bir aslana yapıştırılır. Burada doğru olmayan tek şey zihnin yanlış bir kolajı, yanlış bir ilişkilendirmesidir. Bu noktada

yöntemsel kuşkunun mümkün olamayacağına ilişkin Descartes’a yönelik itiraz da belirginleşir. Çünkü zaten doğru bir fikre sahibiz. Doğru bir bilgiyi arttırmak için en iyi yol da zihni verili bir doğru fikrin kuralı uyarınca diğer doğru fikirlere doğru yönlendirmektir.

İşte Doğa araştırmalarında zihni kullanıp yönetirken önemli olan şey fikirlere dair bu olumlamanın, yani doğruluğun arttırılmasıdır. Bu da doğru bir fikrin standardı/kuralı uyarınca diğer fikirlere ulaşmakla olur. Bir kere “doğru fikirleri yanlış veya hatalı fikirlerle karıştırmaktan çekinmemize mahal bırakmayacak bir doğru fikir standardına” ulaşıldıktan sonra doğru fikirlere norm teşkil eden bu şey standart haline getirilerek diğer doğru fikirlere doğru ilerlenir (Spinoza, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, 2017, s. 71). Üstelik “verili bir doğru fikrin standardı uyarınca düzgün bir usulle başka fikirlere ulaşmak suretiyle” akıl yürütmesini ilerleten kişi, Doğa araştırmalarında yanılgıya düşmekten de kurtulmuş olacaktır (Spinoza, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, 2017, s. 53).

Ancak son olarak şunu eklemek gerekebilir: Spinoza’nın kimi tezlerinin, ama özellikle de doğru fikir kavrayışına ilişkin olanların Descartes’inkine benzediği yollu bir bakış açısı ve Spinoza’nın yöntemsel kuşkuyu yanlış yorumladığına ilişkin bir açıklama her iki filozofun da ontolojileri arasındaki ciddi ayrılıkları göz ardı edebilir:

Spinoza Kartezyen bilişsel prosedürün tam tersine çevrilmesini gerektiren bir onto-epistemolojik sistem kuruluşuna sahiptir ve bu sistemin ilk temelleri Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme’de atılmıştır. Bir anlamda, “düşünüyorum, o halde varım” değil, “varım, o halde düşünüyorum” şeklinde formüle edilebilecek bir tersine çevirme. Zira varlığın gerekçelendirilmeye, ispatlanmaya ihtiyacı yoktur, o zaten verilir, oradadır; ancak bu ilk olumlamadan itibaren felsefe yapılabilir. Özetle, Spinoza’nın Kartezyen şüpheyi Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme’de yönelttiği eleştiriler sadece epistemolojik değil, en temelinde ontolojik içerimlere sahiptir. (Spinoza, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, 2017, s. 24)



4. DÜŞÜNCENİN KURTARILMASI İÇİN BİLİNCİN DEĞERSİZLEŞTİRİLEMESİ: GELENEKSEL ZİHN PSİKOLOJİSİNE KARŞI ZİHNİN DUYGULANIMLARININ PSİKOLOJİSİ

Kartezyen Egonun ve bununla ilişkili olarak zihnin doğasına dair söylenilenlerin kritiği üzerine inşa ettiğimiz Spinozacı bakış açısının kilit argümanlarını ortaya koyduğumuza göre nihayet bu etapta, bilincin-bilgiyle, bilincin-düşünceyle ve bilincin-zihinle özdeşleştirildiği geleneksel bilinç modeline ve bilince dair gelenekselleşmiş bu bakış açısına karşı düşünceyle ilişkili olarak bilincin değersizleştirilmesini gerekli kılan, yani düşünceyi bilinçten azat eden mümkün bir zihnin duygulanımlarının psikolojisini savunmayı öneriyoruz çünkü bu sayede zihnin gerçek kudretini yeniden ve daha kullanışlı bir şekilde keşfedebileceğimize inanıyoruz. Bunun için zihin ve beden arasındaki ilişkinin doğası doğru bir şekilde kavranmalı ve bu ilişki doğru bir şekilde yeniden kurulmalıdır.

Bildiğimiz kadarıyla, bilinci düşünceyle özdeşleştiren ve zihin-beden arasındaki ilişkiyi bu kavrayış üzerinden kuran geleneksel bilinç modeli ilk sistematik-teorik dayanağını Descartes'ta ve Descartescı ruh-beden düalizminde bulmaktadır. Kartezyen felsefe, kendi sınırları içinde tutarlı ve sistematik bir şekilde zihin ve beden arasında kurduğu bu ilişki üzerinden irade (anakronik bir tabirle bilinç) aracılığıyla bedenin tutkuları üzerinde bir hâkimiyet kurma gerekliliğine kadar gider. Tutkuları zapturapt edip irade (bilinç) aracılığıyla rasyonel bir otoritenin altına alma girişimi aynı zamanda ahlakın da dayandığı en temel ilkelere biri olarak karşımıza çıkar ve bu durum Descartes külliyatındaki en konsantre özetini *Ruhun Tutkuları*'nın ilk üç maddesinde bulur:

Madde 1: Bir özneye göre tutku olan her zaman bir başka bakımdan eylemdir: [...] Başlangıç olarak, olan (*se faire*) ya da meydana gelen (*arriver*) her şeyin genel olarak filozoflar tarafından, (olana) maruz kalan [başına gelen] bakımından bir tutku ve meydana gelmesine neden olan bakımından ise bir eylem olarak adlandırıldığını göz önünde bulunduruyorum. Öyle ki, her ne kadar etken/ fail (*agent*) ve etkilenen/ maruz kalan (*patient*) genelde çok farklı

olsalar da, eylem ve tutku her zaman, onu ilişkilendirdiğimiz iki ayrı özne nedeniyle bu iki ismi alan, bir ve aynı şey olmaktan geri kalmazlar. (Descartes, 2016, s. 9-10)

Madde 2: Ruhun tutkuların tanımak için, onun işlevlerinin bedeninkilerden ayırt edilmesi gerekir: Sonra ayrıca bedenimiz üzerinde kendisine birleşik olan bedenden daha doğrudan etki yapan hiçbir öznenin/ failin/ nedenin olmadığına dikkat etmediğimizi; ve dolayısıyla ruhta bir tutku olanın genelde bedende bir eylem olduğunu düşünmemiz gerektiğini göz önünde bulunduruyorum; öyle ki tutkularımızın bilgisine erişmek için ruhu ile beden arasındaki farklılığın incelenmesinden daha iyi bir yol yoktur; böylece bizde bulunan işlevlerden her birini ikisinden hangisine yüklememiz gerektiğini biliriz. (Descartes, 2016, s. 10)

Madde 3: Bunun için hangi kuralı izlemek gerekir: Eğer bizde olduğunu deneyimlediğimiz ve tamamıyla cansız cisimlerde (*corps inanimés*) de olabileceğini düşündüğümüz tüm şeylerin ancak bedenimize (*corps*) yüklenilmesi gerektiğine; ve tersine, bizde olan ve bir cisme ait olduğunu hiçbir şekilde kavramadığımız tüm şeylerin ruhumuza yüklenmesi gerektiğine dikkat edilirse bunda büyük bir güçlük bulunmayacaktır. (Descartes, 2016, s. 11)

Oysa bizim Spinoza'ya referansla kurmak istediğimiz düşünceyi bilinçten azat eden mümkün bir zihnin duygulanımlarının psikolojisi yine Spinoza'ya referansla Descartes'inkinden farklı bir zihin-beden ilişkisi üzerine temellenmektedir. En konsantre halini ise şimdi ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz Etika'daki iki önermede bulur.

İlk incelenecek önerme şudur: "[Etika, II. Kitap, 13. Önerme:] İnsan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir, yani fiili olarak varolan belirli bir yer kaplama tavrıdır, başka bir şey de değildir" (Spinoza, Ethica, 2019, s. 125). İnsan zihninin nesnesi beden olmasaydı doğal olarak bedenimize ilişkin fikirlerin de bizim zihnimizde olmaması gerekirdi, ancak apaçık ortada ki zihnimizde yine bizim bedenimize ait fikirler vardır, demek ki "insan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir, hatta fiilen var olan bedendir"; zaten zihnimizi kuran fikrin nesnesi bedenin yanı sıra başka bir nesne daha olsaydı, zihnimizde o nesneye dair herhangi bir fikrin de olması gerekirdi, ama zihnimizde böyle bir fikir de yoktur (Spinoza, Ethica, 2019, s. 124-126). Bu önermeden çıkan

sonuca göre insanın yalnızca zihin ve bedenden müteşekkil olduğu anlaşılır. İnsan bedeninin var olması ise onun bedenini bir şekilde fark etmesiyle mümkündür, yani bedenimizin var olduğunu bir şekilde kavramamız onu hakiki anlamda var kılar. Ancak henüz, zihin ve beden arasındaki birlikten ne anlaşılması gerektiğini de net bir şekilde kavrayabilmemiz pek mümkün değil, çünkü zihnin nesnesini oluşturan bedenimizin doğasına ilişkin tam bir bilgisizlik içindeyiz, bu yüzden öncelikle bedenin doğasını bilmemiz gerekir. Ama yine de kabaca şunları söylemek mümkündür, bir beden aynı anda pek çok şeyden “etkilenmeye” muktedirdir, aynı şekilde nesnesi olduğu zihin de aynı anda pek çok şeyi “algılamaya” muktedirdir; ve bir beden, kendisine başka nedenler olabildiğince az eşlik etmek koşuluyla, yani mümkün olduğunca sadece kendi başına ne kadar fazla şey yapıp edebiliyorsa nesnesi olduğu zihin de o kadar açık-seçik bir algıya sahiptir (Spinoza, Ethica, 2019, s. 127-128). İşte bu kadarından bile neden bedenimizin doğasına dair bu denli bir bilgisizlik içinde olduğumuzu, yani neden bedene ilişkin bu denli açık-seçik olmayan bulanık fikirlere sahip olduğumuzu anlayabiliriz.

Spinoza’nın zihin-beden ilişkisi üzerine en önemli önermelerinden ikincisi ise şudur: “[Etika, III. Kitap, 2. Önerme:] Beden zihnin düşünmesine neden olmaz, aynı şekilde zihin de bedenin hareket etmesine ya da hareketsiz kalmasına veya herhangi başka bir durumuna (eğer başka durumlar söz konusuysa) neden olmaz” (Spinoza, Ethica, 2019, s. 201). Bir önceki önermede kendini belli eden bedene dair bilgisizlik beyanı bu önerme kapsamında daha da belirginleşir. Bu zamana kadar filozoflar ruh ve bedeni biri diğerinden daha üstün olan iki ayrı töz olarak algılamışlar, bedeni ve bedenin duygulanımlarını da dizginlenip zapturapt altına alınması gereken bir şey olarak görüp ruhun karşısında aşağılayarak adeta horgörüyle bakmışlardı, oysa horgörü, küçümseme, alaya alma ve hatta gülme gibi şeyler çeşitli anlamama tarzlarıdır ve filozoflarca benimsendiğinde anlamamaya dair muazzam bir teorik donanım olarak karşımıza çıkar. Bunun için Politik İncelemenin ilk bölümündeki şu sözlere bakalım:

Filozoflar, içimizde çarpışan duyguları, insanların kendi hatalarıyla içine düştükleri kötülükler olarak düşünürler, işte, bu yüzden, onları alaya almayı, onlara hayıflanmayı, onları kınamayı ya da daha ahlaki görünmek istediklerinde onlardan nefret etmeyi alışkanlık haline getirmişlerdir. Böylece, tanrısal biçimde hareket ettiklerini ve hiçbir yerde varolmayan bir insan doğasına her türden övgüler düzerek ve söylemleriyle gerçekte varolanı

kötüleyerek bilgeliğin doruğuna çıktıklarını sanırlar. Onlar insanları aslında oldukları gibi değil, ama kendileri nasıl olmalarını istiyorlarsa öyle tasarlarlar: bunun neticesi olarak, çoğu, bir Etik yerine bir Yergi yazmışlardır [...] (Spinoza, Politik İnceleme, 2018, s. 13).

Daha sonra Etika'daki şu sözler bizim için ilham verici öneme sahip aydınlık saçan satırlardır:

Duygular ve insanların yaşam tarzları konusunda eser kaleme alan çoğu düşünür doğanın ortak yasalarından kaynaklanan doğal şeylerle değil de, doğanın dışında olan şeylerle ilgilenmiş benziyorlar. İnsanoğlunu doğada krallık içinde bir krallık olarak görmüşler adete. Çünkü insanın doğa düzenine uymak yerine bu düzeni bozduğuna inanıyorlar; kendi eylemleri üzerinde mutlak bir denetim gücü olduğuna ve kendi eylemlerini kendisinin belirleyebileceğine inanıyorlar. Sonra da insani zayıflıkların ve tutarsızlıkların nedenini doğanın mutlak kudretine yoracaklarına [doğal nedenlere bağlayacaklarına] insan doğasındaki falanca kusura yoruyorlar, bu yüzden de doğalarına dertleniyorlar, gülüyorlar, burun kıvrıyorlar ya da daha çok lanet yağıdırıyorlar ve insan zihninin yetersizliğini belagatiyle ve kurnazlığıyla kim daha iyi kınarsa onu tanrı yerine koyuyorlar. (Spinoza, Ethica, 2019, s. 195).

İşte bedene dair bu bilgisizlik beyanı aynı zamanda şaşırtıcı olanın daha ziyade beden olduğu anlamına gelir ve horgörüyle yaklaşılmaktansa esas araştırılıp yakından incelenmesi gerekenin beden olduğunu ifade eder. Bu haliyle bedene dair bilgisizlik beyanı, bedeni daha yakından bilmemiz gerektiğine yönelik bir kışkırtmadır. Bedene horgörüyle yaklaşılmaktansa onu daha yakından incelemeye teşvik eden bu bilgisizlik beyanı aynı zamanda Spinoza'nın Nietzsche ile olan ilk büyük özdeşliğidir, çünkü Nietzsche için zihnin duygulanımlarının psikolojisini inceleyecek geleceğin filozofunun veya psikoloğunun filozof veya psikolog olmadan önce bedeni anlayan bir fizyolog olması gerekir. "Tarihin ya da etimolojik araştırmaların ortaya çıkardığı tüm iyilik levhaları, tüm '...malısın'lar psikolojik açıdan yorumlanmalarında çok, ilkin fizyolojik açıdan aydınlatılmaya ve yorumlanmaya muhtaçtır gerçekten de; keza tümü tıp bilimi tarafından eleştiri beklemektedir" (Nietzsche, Ahkalın Soykütüğü, 2004, s. 49).

Spinoza'nın zihin-beden ilişkisi ve bu ilişkinin doğasına dair düşüncelerini en konsantre haliyle içeren bu önermelerin ifade ettiği şey felsefe tarihinde monizm olarak bilinir. Spinozacı monizm, zihin ve beden arasındaki her türden belirlenim ilişkisini fesheder. Bu feshetme işlemi mantıksal olarak zihin ve beden arasında varsayılan hiyerarşiyi (zihnin bedene üstünlüğü gibi) ve zihnin beden üzerinde kurması beklenen hâkimiyeti de reddetmek anlamına gelir. Spinozacı monizmin bu fesih işlemi bedenin kudretlerinin kendisine dair sahip olduğumuz bilgidен çok daha fazla olduğu, aynı şekilde zihnin kudretlerinin de kendisi üzerindeki bilincimizden çok daha fazla olduğunu göstermektedir. Bedenin kudretlerini kendisine dair sahip olduğumuz bilginin verili sınırlarının ötesinde, zihnin kudretlerini de kendisi üzerindeki bilincimizin verili sınırlarının ötesinde kavramak mümkündür. Üstelik Spinozacı monizm uyarınca zihin ve beden bir ve aynı şey olduğundan ve yine bu monizm uyarınca maddi şeylerin düzeni ve bağlantısı ile fikirlerin düzeni ve bağlantısı bir ve aynı olduğundan¹⁷ bunu tek ve aynı işlemle başarmak mümkündür: Bilinçten azat edilen zihnin kudretlerini keşfetmek için bedenin kudretlerinin bir bilgisine sahip olmakla mümkün olur bu. Buradan şöyle bir sonuç açığa çıkar: Demek ki Spinozacı beden modeli zihnin bilinçten azat edilmesi olarak bilincin geçersiz kılınmasını gerektirir. İşte bu, bedene dair oldukça özgün bir bakış açısidir.

Şimdi Spinoza'nın Etika'da bedeni bu şekilde düşünmek için bir model olarak ele almayı önermesinin belirgin şekilde kendini hissettirdiği şu bilgisizlik beyana doğru açılabiliriz:

[Etika, III. Kitap, 2. Önermenin Notu:] Şimdiye kadar hiç kimse bedenin neler yapabileceğini onlara göstermemiş, başka deyişle hiç kimse kendi deneyimleriyle bedenin zihinden hiçbir etki almadan, sadece cisimsel olarak düşünülen doğanın yasalarına bağlı olarak neler yapabileceğini ya da neler yaşamayacağını henüz öğrenmemiş. Çünkü hiç kimse bedenin bünyesi hakkında onun bütün işlevlerini açıklayabilecek bir bilgi donanımına sahip değil henüz. (Spinoza, Ethica, 2019, s. 202-203)

¹⁷ Etika, 2. Kitap, 7. Önerme: Fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır. Bu Önermeye yeri geldiğinde tekrar yer vereceğiz.

Oysa uyurgezerlerin durumunu göz önüne aldığımızda onların uyanıkken hayatta yapmaya cesaret edemeyecekleri şeyleri uyku halindeyken yaptıkları görülür. Uyku halinde zihnin beden üzerinde bir denetimi ve herhangi bir farkındalığı olmadığından uyurgezer bilinçliyen yapamayacağı şeyleri uyku halindeyken yapar. Bu haliyle zihin bedenin yapıp etme kudretini arttırmaktan çok onu daha da azaltmaktadır:

Hal böyleyken, ben iyisi mi insan zekâsını çok çok aşan şu canlılar âleminde olanı biteni, şu uyurgezerlerin uykularında sergiledikleri ve uyanıkken asla yapmaya cesaret edemeyecekleri bir dolu davranış örneğini hiç işe karıştırmayayım. Oysa bütün bunlar bedenin sırf kendi doğasının yasalarından hareketle bile ne çok eylemde bulunabileceğini ve böyle durumlarda zihnin de olsa olsa bunlara şaşıp kalacağını bize öyle iyi gösteriyor ki. (Spinoza, *Ethica*, 2019, s. 203)

Bedene ve onunla ilişkili olarak zihin ve beden arasındaki etkileşime dair bilgisizlik beyanı ilerleyen satırlarda tam halini alır:

Ayrıca hiç kimse zihnin bedeni nasıl ve ne şekilde hareket ettirdiğini de bilmiyor, aynı şekilde bedene ne ölçüde hareket kabiliyeti kazandırabildiğini ve hangi hızla hareket ettirebildiğini de. Bu yüzden ‘‘beden şu ya da bu hareketi yapıyorsa, bunun nedeni zihnin beden üzerindeki hâkimiyetidir’’ diyenler, aslında ne dediklerini bilmiyorlar ya da kulağa hoş gelen sözcüklerle, bedenin söz konusu hareketinin gerçek nedenini bilmediklerini ve buna sadece çok şaşırdıklarını ifade ediyorlar. (Spinoza, *Ethica*, 2019, s. 203-204)

Bedene ve bedenin kudretine dair bu bilgisizlik beyanı ile birlikte zihne ve zihnin kudretine dair de aynı şekilde bilgisiz olduğumuz çıkarımını yapmak gerekir. Çünkü Spinozacı monizm zihin ve bedenin bir ve aynı şey olduğunu, dahası bir ve aynı tözün iki farklı tezahürü olduğunu ifade eder.

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 [belirtmek gerekir]; ister düşünen sıfatıyla idrak edilmiş olsun bu töz, isterse yer kaplayan sıfatıyla. Bu yüzden, iki şekilde ifade ediliyor olsalar da, yer kaplayan sıfatının bir tavrı ile o tavrın fikri de bir ve aynı şeydir. (Spinoza, *Ethica*, 2019, s. 115)

Yani Spinoza’da zihin ve beden Descartes’taki gibi birbirinden bağımsız, biri diğerinden daha üstün olan iki ayrı töz değildir. Zaten hiçbir ortaklığı bulunmayan birbirinden farklı iki ayrı tözün etkileşime girerek bir Ego oluşturması Descartes’a özgü bir düalizm problemi idi.¹⁸ Oysa Spinoza için töz, ‘kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şey’dir, yani töz kavramı başka bir şeyin kavramında açıklanmayı gerektirmeyen salt kendi kendine, yani yine kendisi aracılığıyla anlaşılabilen bir şey olmalıdır (Spinoza, Ethica, 2019, s. 34). Descartescı ruh-beden düalizmine indirilen diğer bir çekiç darbesi Etika’nın Birinci Bölümünün ikinci Önermesinden gelir: ‘Farklı sıfatlara sahip iki tözün arasında hiçbir ortaklık yoktur, çünkü her iki töz de kendi başına varolmak ve kendi aracılığıyla kavranmak zorundadır’ (Spinoza, Ethica, 2019, s. 37). Bu da bizi aynı Bölümün üçüncü Önermesine götürür: ‘Aralarında hiçbir ortaklık bulunmayan şeyler birbirlerinin nedeni olamaz’ (Spinoza, Ethica, 2019, s. 37). Çünkü ‘birbirleriyle hiçbir şekilde ortaklığı olmayan şeyleri birbirleri aracılığıyla anlamamız mümkün değildir’ ve ‘sonucun bilgisi nedenin bilgisine bağlı [olduğundan] ve bu bilgiyi gerektir[diğinden]’ biri diğerinin nedeni olamaz (Spinoza, Ethica, 2019, s. 36).

Spinozacı monizm uyarınca zihin ve beden bir ve aynı şey olduğundan bedene dair bilgisizliğin aynı zamanda zihne dair bir bilgisizlik anlamına geldiğini anladığımıza göre bu aşamadan itibaren zihne ve bedene dair bu bilgisizliğin kaynağını bilincin oluşturduğunu fark etmek için fazla çaba harcamayacağız, zira bilinç özü gereği yanılısamanın yeri ve kaynağıdır: Bilinç, kendi doğası gereği, Doğadaki nedensellik ilişkisini doğru kavrayamaz, nedenlerin bilgisi hakkında ise hiçbir bilgiye sahip değildir, yalnızca sonuçları bilir, bu da nedenlerin düzenini kavrayamamak demektir.

Nedenlerin düzeni, birbiriyle karşılaşan iki şeyin (birbiriyle karşılaşan iki beden veya iki fikrin) bir dizi karmaşık yasa uyarınca ya daha üstün bir kudret derecesine ulaşmak için birleşmesi ya da birinin diğerini oluşturan unsurları çözmesi ve bu yolla daha az yetkin bir kudret derecesine indirmesi olarak tanımlanabilir. Denilebilir ki, nedenlerin düzeni bütün doğayı çekip çeviren çözülme ve birleşme yasasıdır. Bunu kendi bedenimiz üzerinden düşünürsek, ilişkileri bizim bedenimizin ilişkileriyle uyumlu olan bir bedenle karşılaşmak bizim varoluş kudretimizi arttırıp sevinçli

¹⁸ Spinoza’nın Descartescı ruh-beden düalizmine yönelik ayrıntılı bir eleştirisi için Etika’nın 5. Bölümünün Önsözüne bakılabilir.

duygularla¹⁹ etkilenmemize sebep olurken, tam tersi durumda, yani ilişkileri bizim ilişkilerimizle uyuşmayan bir bedenle karşılaşmamız durumunda bu bedenlerden birinin ilişkilerinin çözülmesi ve dağılması beklenir, bu durumda ilişkileri çözülüp dağılan beden bizimkiyse, yani kudret derecesi azalan beden bizimkiyse, kederli duygularla²⁰ etkileniriz. Elbette bedenimiz için düşündüğümüz şeyi zihnimiz için de düşünmemiz gerekir: Bu nedenle diyebiliriz ki, fikirlerin düzeni ve bağlantısı ile şeylerin düzeni ve bağlantısı aynı olduğundan²¹ bedenimizin etkime gücünü arttıran 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 kısıtlar²².

İşte bilinç, yalnızca bu karşılaşmanın sonucu olarak ortaya çıkan sevinç veya keder duygularının bilincindedir, sadece sonuçları fark eder ve bilir. Sık sık bilinçli varlıklar olduğumuz söylenir, oysa bilincinde olduğumuz tek şey bizi etkileyen durumdur, yani sonuçtur, ancak bilinç bu sonuçlara kaynaklık eden nedenleri kavrayamaz. Yani sadece bir bedenın bizim bedenimiz üzerindeki etkisini veya düşünsel bir tözün bizim düşüncemiz üzerindeki etkisini anlarız. Buna Etika'da verilen en güzel örnekler, Güneşi bizden iki yüz adım ötede tasavvur edişimizle ilgilidir:

[Etika, II. Kitap, 35. Önermenin Notu] Aynı mantıkla, güneşe baktığımızda bizden yaklaşık 200 ayak uzaklıkta olduğunu hayal ederiz, ama bizim yanılgımız sırf onu böyle hayal edişimizden kaynaklanmaz, güneşi böyle hayal ederken onun gerçek uzaklığını ve onu böyle hayal edişimizin nedenini bilmememizden kaynaklanır. Hatta sonradan güneşin dünyanın çapından 600 kez daha uzak olduğunu öğrensek bile yine de bize yakın olduğunu hayal ederiz; çünkü güneşi bize bu kadar yakın olarak hayal edişimizin nedeni onun gerçek uzaklığını bilmememiz değil, bedenimizin güneşin etkisinde olduğu sürece aldığı halin güneşin özünü içermesidir. (Spinoza, Ethica, 2019, s. 159)

¹⁹ Etika, 3. Bölüm, Duyguların Tanımı: Sevinç, insanın yetkinliğinin daha düşük bir seviyeden daha mükemmel bir seviyeye geçişidir.

²⁰ Etika, 3. Bölüm, Duyguların Tanımı: Keder, insanın yetkinliğinin mükemmel seviyeden daha düşük seviyeye geçişidir.

²¹ Etika'nın 2. Bölümünün 7. Önermesi gereği.

²² Etika'nın 3. Bölümünün 11. Önermesi gereği.

Yine Etika'dan okuyoruz:

[Etika, IV. Kitap, 1. Önermenin Notu:] Örneğin güneşe baktığımızda bizden yaklaşık iki yüz ayak uzaklıkta olduğunu hayal ederiz ve gerçek uzaklığını bilmiyorsa güneşi bu şekilde hayal ettiğimiz sürece yanılmış oluruz. Gerçek uzaklığını öğrendiğimizde ise sadece yanılgımız ortadan kalkmış olur, ama güneş tasavvurumuz ortadan kalkmaz;²³ yani salt güneşin bedenimizi etkilemesi sonucunda güneşin doğası hakkında bilgi edinmemizi sağlayan güneş fikri ortadan kalkmaz. Bu yüzden güneşin gerçek uzaklığını öğrenmiş olsak bile hâlâ onun bize çok yakın olduğunu hayal ederiz. Çünkü II. Bölümün 35. Önermesine düşülen Notta da söylediğim gibi, güneşin bize çok yakın olduğunu hayal edişimizin nedeni güneşin gerçek uzaklığını bilmememizle alakalı değildir, zihnimizin güneşin büyüklüğünü kavrayışının sadece bedenimizin güneşten nasıl etkilendiğine bağlı oluşuyla alakalıdır. Bu yüzden güneş bir suyun üstünde parlayıp da ışınları gözümüze yansısa, güneşin aslında nerede olduğunu bilsek bile onu sudaymış gibi hayal ederiz. Zihni yanıltan bütün öteki tasavvurlarda da ayı şey geçerlidir; bu tasavvurlar ister beden o an ne tür bir durumda olduğunu bildirsın, isterse beden etkime gücünün çoğaltıp azaldığını bildirsın, hiçbirisi doğru olana aykırı değildir ve doğruluğun mevcudiyetiyle gözden kaybolmaz. (Spinoza, Ethica, 2019, s. 317-318)

Bu nedenle bilinç bizi yetersiz, bulanık, sakatlanmış fikirlere, nedenlerinden kopmuş sonuçlara mahkûm etmektedir: “[Etika, II. Kitap, 28. Önerme:] İnsan bedeninin hallerine ilişkin fikirler sadece insan zihnine ait fikirlerse, açık ve seçik değil, bulanık fikirlerdir” (Spinoza, Ethica, 2019, s. 152). “[Etika, II. Kitap, 29. Önerme:] İnsan bedeninin herhangi bir haline ilişkin fikrin fikri, insan zihninin bire bir bilgisini içermez” (Spinoza, Ethica, 2019, s. 153).

Kimi yerlerde Spinoza'nın arzuyu bilincinde olduğumuz, farkına vardığımız iştah olarak tanımladığı görülmektedir: “[Etika, III. Kitap, 9. Önermenin Notu:] Arzu, bilincine varılan iştahtır” (Spinoza, Ethica, 2019, s. 214). Ancak elbette ki şunu da unutmamak gerekir: Bu henüz, arzunun eksiksiz bir tanımı değildir, yalnızca nominal bir tanımdır bu. Zira bilinç iştaha herhangi bir şey katmamaktadır veya bilincin iştahı belirleme, onu yönlendirme gibi bir durumu söz konusu değildir Spinoza açısından.

²³ Güneşin bizden 200 ayak uzaklıkta olduğunu hayal edişimiz.

Zaten bizim bir şeye iştah kabartmamız rasyonel bir muhakeme neticesinde o şeyin iyi olduğuna hükmetmemiz neticesiyle gerçekleşmez. Tam tersine biz bir şeye iştah kabarttığımız için onun iyi olduğuna hükmederiz. Önemli olan nokta da budur. (Spinoza, Ethica, 2019, s. 214-215)

Öyleyse arzunun eksiksiz bir tanımına doğru ilerlemeliyiz, bu tanım aynı zamanda bilincin neden iştahın yönelimine dahil olduğunu da açıklamalıdır. İştah, her şeyin kendi varoluş koşulları içinde varlığını sürdürmesidir: Her bedenün uzamda, her fikrin de düşüncede kendi varlığını devam ettirmek için sergilemiş olduğu çabadır, işte bu çabayı sadece zihne atfettiğimiz durumda buna irade, hem zihne hem de bedene atfettiğimiz durumda ise buna iştah adını veriyoruz. (Spinoza, Ethica, 2019, s. 214)

İşte bu çaba karşılaşmalarımıza göre şekillenir ve buna göre bizi yönlendirir. Yani çaba, karşılaşmalarımız neticesiyle açığa çıkan, yukarıda anlattığımız üzere bilincinde olduğumuz keder veya sevinç duygularına göre anbean belirlenir. Burada belirleyici olan duygular, çabamızın bilincinin nedenidir. Bilinç, karşılaşmalarımızın bizde sevinç veya kedere neden olup olmamalarına göre başka beden veya fikirlerle ilişki dahilinde işleyen çabanın değişimlerinin ve belirlenimlerinin bir tanığıdır yalnızca. Kudret dereceleri arasındaki bu geçişlere göre, yani kudret derecesini arttıran sevinçli duygular ile kudret derecesini azaltan kederli duyguların arasındaki bu dalgalanma ve geçişlere göre belirlenen ve değişen çabanın bir tanığıdır. Bilinç, gerçek nedenlerinden habersiz olduğu, onları nedenlerinden kopuk olarak algıladığı bu duyguların, yani kudret dereceleri arasındaki bu geçişlerin bir hissidir. Bilincin sadece bir haber verme, bildirme ve enformasyon olarak bir işlevi söz konusudur, ama yukarıda bahsettiğimiz gibi bu enformasyon da zorunlu olarak çarpık, bulanık, gerçek nedenlerinden kopuk bir enformasyondur.

4.1. Yanılsamaların Kaynağı Olarak Bilinç

Bilmiyoruz, belki de biz, gerçekliğin ne olduğunu bilmemize rağmen sırf eksikliğini hissettiğimiz şeyi gidermek ve tatmin etmek için kendi kendimizi aldatıyor olabiliriz; aldanmayı istiyoruz ve yalan olduğunu fark ettiğimiz bir şeye sırf o yalanın gerçek olma ihtimaline ihtiyaç duyduğumuz için aldanmayı tercih ediyoruzdur belki de; bunu yapmamızın sebebi bilincin kendi kaygısını hafifletme çabası olabilir, belki de bilinç, eksikliğini hissettiği kimi duyguları tatmin edememenin kaygısına kapılıyor ve bu eksikliği kotarmak adına gerçek olmadığını bildiği bir illüzyonu gerçek olana tercih

ediyordur ve bu illüzyonun çıktığı orijin zaman içinde belirgin olmaktan çıkarak gerçeğin yerini alıyordur. Nitekim insan türü olarak yalan olduğunu bildiğimiz aşkın formasyonlar yaratır ve zaman içinde onlara adeta tek mutlak gerçeklikmiş gibi inanırız, zamanla o yalan gerçeğin karşısında o denli büyür ve onu kendi gölgesinde bırakır ki, artık gerçek olan onun karşısında algılanamaz olur. Ve biz, bütün bu olup bitenler karşısında bilgisiziz, bu sürece dair hiçbir şey bilmiyoruz... Tekrar ve tekrar hiçbir şey bilmiyoruz...

Fakat bilincin yanılsamalarla olan ilişkisi başka bir tarzda ve tam tersi bir biçimde de değerlendirilebilir ve denilebilir ki, belki de bilinç kendi kendini kandırmıyordur da bilakis bu yanılsamalardan teşekkül etmiş bir şeydir ve bunun dışında olanaklı olamıyordur, bu yanılsamalardan kopamıyordur ve tam da bu nedenle yanılsama, yalan, yanlış diye tabir edilen bu türden şeylerin mantığı kendisine iyi veya kötü gibi bir değerlendirme tarzıyla yaklaşılmaktan ziyade anlaşılması gereken bir şeydir. İşte bilincin yanılsamalarla olan ilişkisine dair böyle bir bakış açısı daha şimdiden iyinin ve kötünün ötesinde bir zihnin duygulanımlarının psikolojisini zorunlu kılar. Öyleyse biz, yeterince güçlü bir sav olarak şunu öne sürüyoruz:

Bizim için en vazgeçilmez yargıların en yanlış yargılar (sentetik yargılar a priori bunlara dâhildir) olduğunu, insanın mantıksal kurguları geçerli kabul etmeden, gerçekliği saf uydurulmuş bir mutlak olanın, kendi kendine eşit olanın dünyasına göre ölçmeden, dünyanın sayılardan oluşan bir sahtesini sürekli yapmadan yaşayamayacağını, – yanlış yargılardan vazgeçmenin yaşamdan vazgeçmek, yaşamı reddetmek olduğunu – öne sürmeye temel olarak eğilimliyizdir. Hakikat dışının yaşamın koşulu olduğunu kabul etmek: açıkçası bu, tehlikeli bir biçimde alışıldık değer duyularına direnmek demektir; buna cüret eden bir felsefe yalnızca bunu yapmakla bile iyinin ve kötünün ötesinde konumlanır. (Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde, 2017, s. 8)

Ve bunu yine şu Nietzscheci gerekçe ile destekliyoruz: “Çünkü yaşamın tümü, görünüşe, sanata, yanılsamaya, optiğe, perspektifsel olanın ve yanılgının zorunluluğuna dayanır” (Nietzsche, Tragedyanın Doğuşu, 2017, s. 8). Spinoza’nın yapıtlarından da ama özellikle de Etika’dan anladığımız kadarıyla, bilinç kendi

kaygısını üçlü bir yanılsama aracılığıyla²⁴ hafifletir. Bilincin bu üç temel yanılsamanın yeri olarak kabul edilmesi, aynı zamanda Nietzsche ile olan diğer büyük benzerliktir. Şimdi bunları sırayla inceleyelim...

4.1.1. Özgür İrade ve Seçim Yanılsaması

Bilinç, Egoyu hareket ettirici bir ilk neden olarak kabul edip beden üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışır. Yani ‘‘özgür seçim’’ aynı zamanda ‘‘neden olarak Ben’in kabul edilmesi’’ anlamına gelir ve bu kabul bir yanılsamadır.

Kendi devamlılığı için beden üzerinde mutlak bir sulta kurması gereken, bedeni ve duyguları zapturapt altına alıp denetlemek isteyen bütün iktidar mekanizmalarının bunu yapmak için insanın özgür olduğu varsayımına ihtiyaçları vardır. Aksi durumda, yani insanın özgür olduğu varsayılmadan onlara yaptırımında bulunmak, ‘‘kötü’’ ya da ‘‘aykırı’’ davranışlarından dolayı onlara ceza vermek de mümkün olmaz.²⁵ Buna dair Nietzsche şöyle söyler: ‘‘İnsanların ‘özgür’ oldukları düşünülmüştür ki yargılanabilsinler, cezalandırılabilirler, suçlu olabilsinler: Dolayısıyla her eylemin isteyerek yapıldığının, her eylemin sebebinin bilinçte yattığının düşünülmesi gerekmiştir, böylelikle psikologlardaki en temel kalpazanlık, psikolojinin kendi ilkesi yapılmıştır (Nietzsche, Putların Alacakaranlığı, 2017, s. 41)...’’ Denilebilir ki, Spinoza’dan Nietzsche’ye uzanan teorik-pratik bir hat uyarınca ‘‘özgür istenç’’ kavramıyla herhangi bir duygudaşlık kurmamamız gerekir, çünkü özgür istenç insanlığı sorumlu kılmak, yani onları kendilerine bağlamak amacıyla iktidar erklerinin ve teologların en tehlikeli araçlarından biridir (Nietzsche, Putların Alacakaranlığı, 2017, s. 40). Burada yalnızca teologlardan ve iktidar erklerinden söz etmek de yetersizdir, esasen zihin üzerine felsefelerini oraya koyan, zihin psikolojisi ile ilgilenen gelenekselleşmiş çoğu felsefi akım ya da filozof da ‘‘özgür istenç’’ varsayımını kabul etmiştir. Çünkü ‘‘eski psikolojinin tamamının, istenç-psikolojisinin temelinde onları yaratanların, eski insan topluluklarının tepesindeki din adamlarının kendilerine, ceza verme hakkını tanımak istemeleri ya da tanrıya böyle bir hakkı

²⁴ Yanılsama derken bilincin kendini kandırdığını kastetmediğimiz, bilakis bilincin bu yanılsamalardan kopamayacağını ve bu yanılsamaların bilincin kurucu unsurlarından biri olduğunu söylemek istediğimiz anlaşılmış olmalıdır.

²⁵ Etika, 4. Bölüm, 48. Önerme: İnsanlar özgür olarak doğmuş olsalardı, özgür oldukları sürece iyi ve kötü kavramlarını oluşturmazlardı.

tanımak istemeleri yatar’’ (Nietzsche, Putların Alacakaranlığı, 2017, s. 41)... Kendi iktidarını pekiştirmek için insanın self-denetimine ihtiyaç duyan, bunun için de insanın özgür olduğu varsayımı üzerine kurulu olan bütün yaptırım sistemlerine, bütün ahlak öğretilerine ve hatta bu öğretilerin daha kurumsal ve sistematik bir form halini aldığı dine Etika’daki birçok önermeyle karşı çıkılabilir, ancak bu konuya ilişkin içlerinde en kilit öneme haiz olanı 2. Bölümün 48. Önermesidir:

Zihinde mutlak ya da özgür irade diye bir şey yoktur, sadece zihnin bir nedene bağlı olarak şu ya da bu seçimi yapması belirlenmiştir; aynı şekilde bu neden de başka bir nedene bağlı olarak belirlenmiştir, bu başka neden de yine başka bir nedene bağlı olarak belirlenmiştir ve bu böyle sonsuzca sürer gider. (Spinoza, Ethica, 2019, s. 178)

Her şey, dışsal bir neden tarafından belli bir şekilde eylemeye belirlenmiştir. Spinoza’nın bu önermeyi anlatmak için dostlarından birine yazdığı mektupta geçen metafor şu şekildedir: Bir taş, kendisine etki eden bir kuvvetle, yani dışsal bir nedenle etkilendiğinde belirli bir miktar hareket kazanır ve kendisine etki eden bu kuvvet ortadan kaktığında da zorunlu olarak bir süre hareket etmeyi sürdürür; bu örnekte ‘‘taşın harekette kalması zorlamadır ama bunun nedeni zorunlu olması değil, dışsal nedenden gelen itici güçle tanımlanması gerekmesidir’’ (Spinoza, Mektuplar, 2014, s. 295). Aslında bu örnekte taş için mevzubahis olan şey, aynı zamanda her tekil şey için geçerlidir. Çünkü her tekil şeyin dışsal bir neden uyarınca belirli bir şekilde eylemeye belirlenmesi adeta bir yasadır. Bu yasanın sadece mekanik şeyler söz konusu olduğunda geçerli olabileceği, beşeri ve insani bir faktör işin içine karıştığında, yani insan gibi kompleks bir bilince sahip, duygulanımları da olan spritüel organizmalar söz konusu olduğunda pek de geçerli sayılmayacağı söylenebilir. Ancak bu türden olası bir itiraza karşı Spinoza taşın düşündüğünü ve bu harekete devam etmeye çabaladığını farz etmeyi önerir. Bu durumda taş, sırf çabasının bilincinde olduğu ve kayıtsız olmadığı için, hiç kuşku yok ki, tamamen özgürce eylediğini ve dışsal bir nedenden ötürü değil de sırf kendi öyle istedi diye hareket ettiğini düşünür (Spinoza, Mektuplar, 2014, s. 295).

İşte insanların sahip olmakla böbürlendikleri insani özgürlük de böyledir ve sadece iştahlarının bilincinde, onları belirleyen nedenlerdense habersiz olmalarına dayanır. Bir bebek süt içmeyi, öfkeli bir çocuk intikam almayı ve bir korkaksa kaçmayı, özgürce istediğini düşünür benzer şekilde. Keza bir

sarhoş da ayıldığı zaman söylememiş olmayı dileyeceği şeyi kendi özgür kararıyla söylediğini zanneder. Çılgınlar, çenesi düşükler ve bu gibi birçok kişi herhangi bir itkinin ayartısıyla değil, zihnin özgür kararıyla hareket ettiklerine inanır. (Spinoza, Mektuplar, 2014, s. 296)

Oysa bilinç, gözler açıkken görülen bir rüya gibidir: “[Etika, II. Kitap, 2. Önermenin Notu:] Demek ki zihnin özgür kararına göre konuştuklarını, sessiz kaldıklarını ya da hiçbir şey yapmadıklarını sananlar aslında gözleri açık rüya görüyorlar” (Spinoza, Ethica, 2019, s. 208).

4.1.2. Ereksel Nedenler Yanılsaması

Sadece sonuçları kaydeden bilinç, kendi bilgisizliğinden dolayı sonuçları nedenler olarak alır. Sonucu neden ile karıştırmak ciddi bir yanılsama türüdür, çünkü bu yanılsama diğer temel yanılsama türlerine zemin oluşturur ve temelde onlarla ilişki halindedir, ama özellikle de aşkınlık yanılsamasıyla: “Yine de bu yanılgı insanlığın en eski ve en yeni alışkanlıklarındandır: Bizim aramızda bile kutsanmıştır ve ‘din’, ‘ahlak’” adını almıştır. Dinin ve ahlakın kurduğu her cümle, bu yanılgıyı içerir; din adamları ve ahlakıyasası-koyucular aklın bu rezilliğinin müellifleridirler” (Nietzsche, Putların Alacakaranlığı, 2017, s. 33).

4.1.3. Teolojik Yanılsama/Aşkılık Yanılsaması²⁶

Bilinç tüm Doğayı ve yanlış bir biçimde ereksel olarak kavradığı nedenlerin düzenini açıklamak için bir ilk nedene, yani aşkın bir yaratıcıya, bir Tanrıya başvurur.

Öncelikle şu iki öncülü ortaya koymakla işe başlayalım:

- Evvela yukarıda gördük ki, kendi seçimlerimizin ve arzularımızın farkında olduğumuz için kendimizi özgür kabul etme eğilimindeyizdir, çünkü bizi bu seçim ve arzulara yönlendiren nedenler konusunda hiçbir fikrimiz yoktur.

²⁶ “ ‘Tanrı’ kavramı şimdiye kadar, varoluşa karşı en büyük *itirazdı*... Tanrıyı yadsıyoruz, tanrıya karşı sorumlu olmayı yadsıyoruz: ancak böylelikle kurtarıyoruz dünyayı.” (Nietzsche, Putların Alacakaranlığı, 2017)

- Daha sonra bir de insanların elde etmek istedikleri çıkarları söz konusu olduğunda her zaman belirli bir amaca yönelik hareket etmeleri mevzubahistir.
- Bu iki öncül dikkatle araştırıldığında anlaşılır ki, bilincimiz ilk nedenlerin değil, sadece sonuçların bilincindedir. İşte bu iki öncülden çıkan sonucun bizi zorunlulukla götürdüğü yer şurasıdır: Bilincimiz ‘‘ne için?’’ sorusuna bir yanıt, yani bir açıklama bulduğunda tatmin olur ve rahatlar: ‘‘[İnsanlar] bu nedenleri dış bir kaynaktan bulunca rahatlarlar ve tabii daha başka bir neden arama ihtiyacı duymazlar’’ (Spinoza, *Ethica*, 2019, s. 92).

Dahası insanlar, kendi amaçlarına hizmet edecek şeyleri araştırırken bu amaca hizmet edecek pek çok şey keşfederler: görmek *için* gözler, yemek *için* hayvanlar ve bitkiler, bu besinleri mideye indirmek *için* keskin ve parçalayıcı dişler, aydınlanmak *için* güneş, balıklarından faydalanmak *için* denizler, vs. (Spinoza, *Ethica*, 2019, s. 93). Bunun neticesinde tüm bu doğal şeyleri kendi amaçlarına hizmet eden araçlar olarak algırlar. Aynı zamanda etrafındaki kendi amaçlarına hizmet eden bu araçları kendisinin meydana getirmediğini anlayan insan, bütün bu araçları insanlığın amacına hizmet etmek üzere onlara sunan başka bir güce inanır:

Zaten bütün bunları birer araç olarak gördükten sonra bunların kendi kendine meydana geldiğine inanmaları mümkün değildi; bu durumda kendileri için ürettikleri araçlara bakıp doğanın da insan gibi özgür, her şeyi insan için gözetken ve her şeyi insan kullansın diye üreten bir yöneticisi ya da yöneticileri olduğu sonucuna varmak zorunda kaldılar. (Spinoza, *Ethica*, 2019, s. 93)

‘‘Ne için?’’ sorusuna bir açıklama getirmeye çalışan bilinç bu kaygısını hafifletmek için yanılsamalar üretir. Bunun Psikolojik açıklamasını ise Nietzsche şu şekilde ortaya koyar:

Bilinmeyen bir şeyi, bilinen bir şeye dayandırmak, hafifletir, sakinleştirir, tatmin eder, ayrıca bir güç duygusu verir. Bilinmeyenle birlikte tehlike, huzursuzluk, endişe gelir – ilk içgüdü, rahatsız edici durumları ortadan kaldırmaya yöneliktir. Birinci ilke: Herhangi bir açıklama, hiçbir açıklama olmamasından iyidir. Temelde yalnızca, sıkıcı bir tasarımdan kurtulmak söz konusu olduğundan, kurtulma yöntemlerini seçmekte pek de katı davranılmaz: bilinmeyeni bilinen olarak gösteren ilk düşünce, o kadar iyi gelir ki, onun *doğruluğu kabul edilir*. (Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 2017, s. 38)

Özetle doğadaki her şeyin tıpkı kendimiz gibi belirli bir amaç doğrultusunda hareket ettiğini düşünmeye eğilimliyizdir. Doğadaki her şeyi belli bir amaca yönlendirenin de aşkın bir güç veya bir Tanrı olduğuna inanırız. Buna göre bilincimiz şu türden yanlış bir çıkarıma varır: Tanrı bütün doğayı insana hizmet etmesi için, insanı da kendisine hizmet etmesi için yaratmıştır. Bu aşamadan sonra ahlak öğretilerinin ve dinin bu aşkınlık yanılsamasında kök bulduğunu anlamak çok güç değildir. Ahlak ve din söz konusu olunca ortada büyük bir yanılgıya düşen bilincin söz konusu olduğunu bilmek gerekir. Neden ve sonuçları birbirine karıştıran bilinç zamanla bu aşkınlık düzlemini doğurmuştur.



5. AHLAKA KARŞI ETİK

Spinoza'nın yapıtlarında ayırt edilebilecek üç toplumsal ideal tip aynı zamanda *socius*un eksiksiz bedenini şekillendiren üç tür arzu akışını, üç tür varoluş tipi ve duygulanış kombinasyonunu belirtir (Deleuze, Spinoza: Pratik Felsefe, s. 32):

1. Kederli tutkuların insanı; köle,
2. Kendi iktidarını kurmak için bu kederli duygulara ihtiyaç duyan ve onları sömüren insan; despot,
3. İnsanlık durumundan ve genel olarak insanın tutkularından dolayı kederlenen insan (genellikle tutkulara horgörüyle bakar²⁷); papaz.

Öyleyse bu bölüm kapsamında geliştirip savunmak istediğimiz savı ileri sürebiliriz: Ahlak ve Etik arasındaki temel farklılıklar teorik olmaktan çok daha fazlasındır, ikisi arasındaki farklılık doğurduğu sonuçlar bakımından aynı zamanda pratiktir de. İşte çalışmamızın bu bölümü sözü geçen bu farklılığın bir etkisi olarak ortaya çıktığını iddia ettiğimiz pratik sonuçlardan birini ele almaktadır, bu da toplumsal arenanın ahlaksal üçlü (köle, despot, papaz) tarafından sürekli olarak şekillendiğidir. Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme ve Politik-İnceleme'deki analizlerinin nesnesi olan üç siyasal rejimin, yani monarşi, aristokrasi ve demokrasinin bu üç toplumsal-ideal-tip tarafından süreksiz bir biçimde şekillendiğini söyler²⁸. Peki nasıl gerçekleşir bu? Ortada ne tür bir işleyiş süreci vardır? Bu süreçte iş başındaki prensip nedir? Şöyle ki, zihnin duygulanımlarının psikolojisi birbiriyle iç içe geçen iki formasyondan etkilenir, bunlar tutkusal olan ve toplumsal olandır: Tutkular tatmin bulmanın dolaylı aracı olarak toplumu gerektirirken, toplum da ideal düzeninde sürüp gidebilmesi için uygun olan tutkuları, güdüler ve insiyakları bireylerden talep eder. O halde bir kez daha tekrar edelim: Çalışmanın bu bölümü toplumsal arenayı şekillendiren iç içe geçmiş bu iki formasyona ve bu üç ideal tipe – köle, despot ve papaz – odaklanacaktır. Bunun

²⁷ Bkz. Politik İnceleme, Bölüm I, 1; ve Etika, III, Önsöz.

²⁸ Bkz. Politik İnceleme, Önsöz; ve Teolojik-Politik İnceleme, Önsöz.

için de evvelki bölümlerde sıklıkla bahsettiğimiz için artık aşına hale geldiğimiz Spinoza'nın duygular şeceresi kılavuzluk edecektir, zira Spinoza, yaşamın ahlaki değer yargılarıyla yüklü kategorilerce zehirlendiğini sürekli hatırlatıp durur²⁹ ve kederli tutkuların şeceresini adım adım takip eder³⁰. Nitekim kederli tutkuların bu eleştirisi, duygulanışlar kuramında derinlemesine kök bulmaktadır.

Her halükarda bu ahlaksal üçlüyü tek bir potada eriten şey aynıdır: Yaşama karşı bitmek tükenmek bilmez bir horgörü ve hınç. Böylelikle Etika, bu ahlaksal üçlünün birleştiği ortak paydayı ifade eden hınç tutkusuyla kavrulan insanın portresini çizer:

“İnsanları aşağılamayı, erdemleri öğretmek yerine kusurlarını açığa çıkarmayı, yeteneklerini güçlendirmek yerine kırmayı marifet sayanlar hem başkalarına hem de kendilerine zarar veren kimselerdir. Zaten böyle kimselerin çoğu müthiş derecede sabırsız olduklarından ve sahte bir inanç coşkusuna kapıldıklarından insanlar arasında yaşamak yerine hayvanlar arasında yaşamayı yeğlemiştir; tıpkı büyükleri tarafından azarlandığında doğal şekilde sabredemeyip orduya sığınan, evinin huzurunu savaşın huzursuzluğuna ve bir komutanın mutlak hâkimiyetine yeğleyip her tür yükü sırtlanmayı göze alarak büyüklerinden intikam alacağı zamanı bekleyen çocuklar ya da gençler gibi. (Etika, 408-409)

5.1. Buyruk Şeklinde Formüle Edilen Yasak ile Doğanın İşleyiş Düzenini Açıklayan Yasa Arasındaki Pratik Farklılık

Bir “buyruk”, “-melisin/-malısın” türünden beyan edilen bir “yasaklama” veya “yasak” ile “yasa” arasında ne türden bir fark vardır? Aslında yasa bilgi içeren bir şeydir. Bunun bir örnek üzerinden açıklayalım. Sözelimi arseniğin bedenime karışması halinde bedenimin bundan olumsuz yönde etkilenmesi, yani kudret derecesinin düşmesi, varoluş gücünde bir zayıflama gerçekleşmesi beklenir, çünkü arseniğin karakteristik ilişkileriyle benim bedenimin karakteristik ilişkileri birbiriyle uyuşup örtüşmez. Bu durumda, bedenime karıştığı takdirde bedenimde zehir etkisi gösterecek bir madde, yani arsenik söz konusudur. Çünkü daha önce bahsettiğimiz ve

²⁹ Örneğin bütün bu çalışma kapsamında sürekli ve döne döne başvurduğumuz Etika, I, Ek.

³⁰ Etika, III'te karşımıza duyguların ayrıntılı bir şeceresi çıkar. Etika'nın bu bölümü adeta Nietzscheci soykütüksel metodu anıştırır gibidir: Burada duygulara yönelik çözümleme o denli derinlere iner ki “umut” ve “güven” duygularında bile keder nüvelerinin bulunduğu fark edilir.

bütün Doğayı çekip çeviren çözülme ve birleşme yasası olarak tarif ettiğimiz nedenlerin düzeni uyarınca, ilişkileri benim bedenimin ilişkileriyle uyum içinde olmayan bir şeyle karşılaşmam ya da bir şeyden etkilenmem durumunda bu bedenlerden birinin ilişkilerinin çözülüp dağılması beklenir. Bu bir yasadır ve karakteristik ilişkileri birbiriyle örtüşmeyen iki beden birbiriyle karşılaşması halinde en az birinin bu karşılaşmadan olumsuz etkileneceğine dair bir “bilgiyi” içerir. Peki nedenlerin bilgisinden yoksun olduğunu, sadece sonuçların ve etkilerin bilincinde olduğunu, bu nedenle de asıl/gerçek nedenlerinden kopuk sonuçlarla ve bulanık fikirlerle dopdolu olduğunu bildiğimiz bilinç bu türden bir neden-sonuç ilişkisini, yani bu türden bilgi içeren bir yasayı nasıl algılar? Bu bölümün ilerleyen kısımlarında göreceğiz ki bilinç, şeylerin doğasına dair bilgi içeren ve şeylerin birbiriyle karşılaşması halinde neler olacağına dair haber veren, yani nedenlerin düzenine dair bir şeyler bildiren doğa yasasını buyruk veya yasak olarak algılamaya oldukça yatkındır. Üstelik bilinç bir “doğa yasasını” nedenlerinden kopuk bir “buyruk” ya da “yasak” olarak algılamakla buna ahlaki bir nitelik de ekler ve karşımıza “ahlaki bir buyruk” veya “ahlaki bir yasa” olarak çıkarır. Oysa ortada bir yasaktan ziyade karakteristik ilişkileri birbiriyle örtüşmeyen iki beden birbiriyle karşılaşmasının doğal sonuçlarını bildiren, yani buna dair bilgiyi içeren bir Doğa yasası söz konusudur.

Aslında bizim burada ahlaki yasak ile doğa yasası arasındaki farklılığı açıklamak için kullandığımız arsenik metaforu ve arsenik ile benim bedenimin karşılaşması üzerine şekillenen düşünce deneyi Fransalı entelektüel Gilles Deleuze’un Spinoza üzerine verdiği bir dizi derste hem Spinoza-Blyenbergh yazışmalarında geçen Adem kıssasını daha anlaşılır kılmak için hem de bu yazışma üzerinden Spinozacılığın temel kavram ve argümanlarını anlatmak için kullandığı bir metafordu.³¹ Elbette arsenikle benim bedenimin karşılaşması halinde zehirleneceğimi herkes bilir; üstelik kimse bunu ahlaki bir yasa veya yasak olarak algılamayacak, bir doğa yasası olduğunu anlamakta ve aralarındaki neden-sonuç ilişkisini kurmakta da zorluk çekmeyecektir. Ancak unutmayalım ki bu sadece anlatım kolaylığı sağlamak adına kullandığımız bir örnektir. Zira ahlaki değerler atfettiğimiz, iyilik-kötülük gibi aşkın değerler yüklediğimiz ve

³¹ Deleuze, G. (2000). *Spinoza Üzerine On Bir Ders*. (U. Baker, Çev.) Ankara: Öteki Yayın.

aşkınlık düzlemine temellendirdiğimiz pek çok şey temelde bilincin bu yanlış anlamasıyla, bilincin nedenlerin bilgisinden kopuk, bulanık fikirlerle dolu olmasıyla ve yanılsamalardan teşekkül olmasıyla ilişkilidir. Zamanla asıl maddi nedenlerinden bağımsızlaşarak kendine aşkın nedenler bulup görece daha basit halinden oldukça kompleks bir hale gelen ve adeta bu doğayı aşan doğa üzerinde bir doğaymış gibi gözüken pek çok formasyon vardır. Kurumsallaşmış ahlaki öğretiler, dinler, devletler, ideolojilerin bir kısmı bu türden şeylere örnek teşkil eder. Üstelik insanlık olarak eski dünya görüşlerimiz her ne kadar Modernite ve Aydınlanma kapsamında aklın kılavuzluğuyla “büyü bozumuna” uğrayıp aşkın ve metafizik temellerinden sarsılmış olsa da Modern dünya aynı aşkınlığı “seküler” bir görünüm altında yeniden tesis etmeye ihtiyaç duymuştur. Böylece ortaya görece daha maddi temelleri olduğu iddia edilen ulus, millet, ırk, etnisite ve kültür gibi kavramlar çıkar. Her ne kadar bilimlerde, seküler ve maddi düzlemlerde kendileri için temeller bulsa da, bu türden kavramlar altında birleşme çabası ve bu kavramların bizzat kendisi esasen doğada bulunmayan, doğal olamayan oluşumlardır. Ve en geriye, ilk ortaya çıktığındaki haline, yani *arkhesine* bakılırsa bilincin yanılsamalarının yol açtığı aşkın formasyonlar olduğu görülür. Dahası bu formasyonlar zamanla asıl nedenlerinden ayırt edilemez hale gelir ve bu nedenlerinden öylesine bağımsızlaşır ki artık tabii, kendiliğinden aşikâr ve zaten olması gereken buymuş gibi algılanmaya başlanarak doğamızın bir parçasıymış gibi görünür. Tüm bu söylenenlerden en azından şunun anlaşılması gerekir: Doğayı çekip çeviren bir yasa ile ahlaki yükümlülükler buyuran bir yasak arasındaki ayrım yalnızca kuramsal olmaktan daha fazlasıdır, ikisi arasında doğurdukları sonuçlar bakımından pratik bir farklılık bulunmaktadır.

5.2. Ahlakın Değer Yargılarıyla Yüklü İyilik-Kötülük Kategorilerinin Yerine Etik Varoluşsal Nitelik Farklılıklarını Tanımlayan İyi-Kötü Tanımlarının Geçirilmesi

Demek ki, bütün Doğada geçerli olan nedenlerin düzenine yani yasasına bakıldığında görülür ki en temelde iki varoluş modifikasyonu vardır. Bunlar birbiriyle bileşime giren ve bu yolla daha güçlü ve yüksek bir varoluş derecesi ortaya çıkaran ilişkiler ve karşılaşmalar (buna iyi diyeceğiz) ile tam tersi olan ilişkiler ve karşılaşmalar (ki buna

da kötü diyeceğiz) vardır. Yani “iyilik-kötülük” yoktur, nesnel ama görelî³² bir anlam ihtiva eden “iyi-kötü” vardır³³ ve bu “iyi-kötü” kabaca ve en basit haliyle insanın iki ayrı varoluş kipini ve modifikasyonunu adlandırır: İlişkileri ve doğası bizim ilişkilerimiz ve doğamızla örtüşen ya da örtüşmeyen. Etika’ya referansla bunu desteklemek gerekirse: “[4. Bölüm, 30. Önemre:] Bizim doğamızla ortak bir özelliğe sahip herhangi bir şey^[34] bizim için kötü olamaz, ama o şey doğamıza aykırı olduğu ölçüde^[35] bizim için kötüdür^[36]” (Spinoza, Ethica, 2019, s. 345).

Şimdi iyinin ve kötünün mutlak olmayıp görelî olduğuna ilişkin bu savlarımızı desteklemeye yönelik Etika’dan yardım almaya devam edelim. Öncelikle Etika’nın 3. Bölümünün 6 ve 7’nci Önergelerinden anlıyoruz ki, kendi varlığını sürdürme ve bu varoluşta sonsuza dek sürüp gitmeye yönelik sarf edilen çaba insanın özünü oluşturur: “[6. Önerme:] Tek tek her şey varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar” (Spinoza, Ethica, 2019, s. 211). “Herhangi bir şeyin varlığını sürdürmek için sarf ettiği [bu] çaba, şeyin fiili özünden başka bir şey değildir” (Spinoza, Ethica, 2019, s. 212). Kendi varlığını korumaya yönelik bu çaba bizim doğamızın özünü oluşturduğuna göre kendi varlığımızı korumaya yönelik türden eylemleri yapmaya mecbur kıldığımızı da söyleyebiliriz. Demek ki biz bir şeyi istiyorsak bunu o şey bizim var kalma çabamızı desteklediği için istiyoruz demektir. Dolayısıyla bizim varoluşumuzu destekleyen şey bizim için iyidir, yani biz bir şey için çabalıyorsak ve o şeyi istiyorsak o şey mutlak ve ideal bir iyi olduğu niçin yapmıyoruz bunu, tam tersine o şey bizim var kalma çabamızı desteklediği için yapıyoruz (Spinoza, Ethica, 2019, s. 252). Demek ki biz bir şeyin iyi olduğuna hükmederken bunu salt kendi bakış açımızla yapıyoruz. Zaten yukarıda da bir şeyin iyi olduğuna rasyonel bir çıkarım yapma neticesinde hükmetmediğimizi, tam tersi bizim için iyi olan şeyi, yani iştahımızın yöneldiği şeyi iyi olarak nitelediğimizi

³² Genel perspektiften bakıldığında iyi ve kötü görelî kavramlardır. Çünkü benim için iyi olan şey bir başkası için kötü olabilir ya da tam tersi de geçerli olabilir. Ayrıca, iyi ve kötünün görelî olduğunu söylemek aynı zamanda bunların mutlak kavramlar olmadığını da söylemek anlamına gelir. Ama yine de tikel bazda bakıldığında bu kavramlar, bu kavramlarla etkilenen kişi bakımından nesnel ve mutlaklıktır.

³³ Ancak şunu hep ayırt etmemiz gerek, ahlakın iyisinin ve kötüsünün ötesinde demek ettiğin iyisinin ve kötüsünün ötesinde demek değildir: “[...] İyinin ve Kötünün Ötesinde ile ne kastetmek istediğim iyice anlaşılmış olsun artık... İyinin ve Fenanın Ötesinde demek değil bu en azından” (Nietzsche, Ahlakın Soykütüğü, 1. İnceleme, 17. Fragman).

³⁴ Yani ilişkileri ve doğası bizim ilişkilerimiz ve doğamızla örtüşen şey.

³⁵ Yani ilişkileri ve doğası bizim ilişkilerimiz ve doğamızla örtüşmediği ölçüde.

³⁶ Ya da tam tersi.

belirtmiştik, bu manada rasyonel çıkarım yapma tarzı sadece bizim için iyi olan bir şeyi mantık kılıfına uydurmak anlamına gelmektedir. Zira arzumuzun yöneldiği şey her zaman bizim yararımıza olmayabilir, hatta kimi durumlarda arzunun kendi bastırılışını arzular hale geldiği örnekler de vardır ama buna rağmen biz o şeyden haz duyduğumuz için o şeyin iyi olduğuna hükmederiz, oysa buna rasyonel çıkarım yapma neticesinde karar veriyor olsaydık o şeye iyi demememiz gerekirdi. İşte bu anlamıyla iyi görelî bir şeydir ve herkes için genel geçer mutlak bir iyiden söz edilemez: “O halde her birimiz neyin iyi, neyin kötü olduğuna ve neyin daha iyi, neyin daha kötü olduğuna kendi duygularımızla karar veriyoruz, yani salt kendi bakış açımızla bir değerlendirme yapıyoruz” . (Spinoza, *Ethica*, 2019, s. 252)

Daha sonra “iyi”nin “sevinç” duygusuyla, “kötü”nün de “keder” duygusuyla özdeş olduğunu anlamamız gerekir. Bunun için şu Önermeye geçebiliriz: “[4. Bölüm, 8. Önerme:] İyi ya da kötü hakkındaki bilgimiz bilincinde olduğumuz sevinç ya da keder duygusundan başka bir şey değildir” (Spinoza, *Ethica*, 2019, s. 324). Yani “iyi” ile “bilincinde olduğumuz sevinç”, “kötü” ile de “bilincinde olduğumuz keder” bir ve aynı şeydir, hatta aralarındaki tek fark sadece nominal bir farktır, tıpkı zihin ve bedenin bir ve aynı şey olması gibi iyi bir şeyin fikri ile o fikrin bizde uyandırdığı sevinç duygusu da bir ve aynı şeydir. Bir şeye bizim etki gücümüzü yükseltip azaltması bakımından iyi veya kötü demiştik, zaten (Etika’nın 3. Bölümünün 3. Tanımı gereği) duygu da sevinçli ya da kederi varoluşumuzu tanımlayan genel bir durumdur: “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” (Spinoza, *Ethica*, 2019, s. 198). Öyleyse yine aynı şekilde bize varoluş gücümüzün yükseldiğini bildiren bir duyguya, yani bilincinde olduğumuz “sevinç” duygusuna “iyi”; tam tersi olarak alçaldığını haber veren duyguya, yani bilincinde olduğumuz “keder” duygusuna da “kötü” diyebiliriz: “Bir şeyin bizde sevinç ya da keder yarattığını anladığımızda o şeye iyi ya da kötü diyoruz; demek ki iyi ve kötü hakkındaki bilgimiz, sevinç ya da keder duygusunun zorunlu sonucu olan sevinç ya da keder fikrinden başka bir şey değil” (Spinoza, *Ethica*, 2019, s. 324).

5.3. Kötülük Problemi

Bu başlık altında özel olarak ‘‘Kötülük Mektupları’’ diye bilinen Spinoza-Blyenbergh mektuplaşmasına odaklanacağız. Öncelikle bu yazışmada Spinoza açısında göz önünde bulundurulması gereken bir şeyi belirtmekle işe başlayalım: Spinoza Mektuplarında, kitaplarından farklı bir şekilde, muhatabının anlam ağlarına uygun olarak konuşmayı tercih eder, kendi düşünce ve üslubunu kullanmaktan ziyade muhatabının üslubuna, düşünce evrenine ve diline uygun bir konuşmayı tercih etmeye yönelik bu kaygı hemen her mektubunda kobaylıkla rastlanılabilen bir şeydir. Benzer kaygıya ‘‘Kötülük Mektupları’’ adıyla anılan Spinoza-Blyenbergh yazışmalarında da rastlanılır. Burada da Spinoza’nın muhatabının anlam ağlarına yerleşerek semavi dinlerin ortak varsayımlarından biri olan ilk günah doktrininin söz ettiği, yani muhatabının düşünce evrenine ve diline uygun bir konuşmayı sürdürmeyi tercih ettiği görülür. Ancak Spinoza’nın konuşmayı böyle bir tema üzerinden sürdürmesinin işlevsel bir rolü söz konusudur. Bu yazışmada ilk günah doktrini teması, yani Âdem’in yasak elmayı yemesi hadisesi Spinoza tarafından farklı bağlamlara yerleştirilir, içeriği devrimsel bir dönüşüme tabi tutulur ve hiç beklenmedik sonuçlar doğuracak şekilde işlemeye zorlanır. Althusser’e referansla bu söylenenler şöyle bir metafor üzerinden daha bir anlaşılır kılınabilir:

[Spinoza] üstün bir strateji uzmanı olarak, hasmının en önemli müstahkem mevkiini ele geçirerek işe başl[ar]. Daha doğrusu oraya sanki kendi kendisinin hasmıymış gibi, dolayısıyla düşmanın amansız hasmı olma şüphesini bertaraf ederek yerleş[er] ve teorik kaleyi, onu bütünüyle tersine dönüştürecek biçimde, yani kalenin topraklarını kalenin sahibine döndürürcesine, yeniden tertipl[er]. (Althusser, 2013)

Özetle Spinoza burada kendi üslubunu kullanıp kendi akıl yürütmesine özgü cevaplar vermektense muarızının ya da kendisine soru veya eleştiri yöneltten muhatabının akıl yürütmesine yerleşerek, onun örnek ve kavramlarını kullanarak cevaplar vermeyi tercih eder ve böyle yapmasının stratejik bir anlamı vardır.

Spinoza’nın muarızını Blyenbergh’in de kabul ettiği tüm semavi dinlerdeki ortak varsayım olan Adem’in yasak meyveyi yemesi hadisesi uyarınca kötülük, Adem’in özgür kararıyla ve seçim yapma iradesiyle, Tanrı’nın ‘‘Elmayı yemeyeceksin’’ türündeki yasak ve buyruklarına aykırı olan davranışı seçmesi olarak tanımlanır

(Spinoza, Kötülük Mektupları, 2015, s. 55). Oysa Spinoza açısından Adem'in iradesinin Tanrı Yasasına aykırı olduğunu söylemek ve Adem'in özgür iradesiyle yöneldiği bu seçimin Tanrısal Yasaya aykırı olması bakımından kötülük taşıdığını iddia etmek özünde Tanrı'ya büyük bir yetkinsizlik atfetmek anlamına gelir. Çünkü bir şeyin aynı zamanda Doğa Yasası da demek olan Tanrısal Yasaya aykırı olarak vuku bulabileceğini iddia etmek Tanrı'nın Doğasını anlamamaya yönelik muazzam bir donanımsızlığı ifade eder: "Çünkü bir şeyin Tanrının istencine aykırı olarak meydana gelebileceğini kabul etmek ve Tanrının kendi arzusunu yerine getirmediğini, doğasının tıpkı yaratılanları gibi olduğunu öne sürmek, Tanrıya büyük bir yetkinsizlik atfetmenin ötesinde, tanrısal istencin doğasıyla büsbütün çelişmektedir" (Spinoza, Kötülük Mektupları, 2015, s. 56).

Bu noktada daha fazla ilerlemeden önce belli bir meseleyi netleştirmek, daha doğrusu felsefe tarihinde çeşitli görüş ayrılıklarına neden olan bir konuya dair fikir beyan ederek kendi bakış açımızı belirginleştirmek gerekiyor: Spinoza Tanrıtanımaz bir *ateist* veya semavi dinlerin aşkın Tanrı kavrayışını reddedip doğaya içkin bir Tanrı'nın bütün evreni kuşattığını iddia eden, O'nu Doğayla özdeş kılan bir *panteist* midir yoksa semavi dinlere inanan bir *dindar*, hiç olmazsa kurumsallaşmış dini öğretilerin dışında bir Tanrıya inan bir *deist* midir? Aslında felsefe tarihinde Spinoza'ya dair böyle bir ihtilaf olması gayet anlaşılabilir bir şeydir. Özellikle Spinoza'nın metinlerindeki kimi ifadeler ilk bakışta üzerimizde semavi dinlerin otoritesini kabul eden bir kişinin ağzından çıkmış izlenimini oluşturabilir. Daha sonra Spinoza'nın pek çok başka ifadesinde üzerine atılan tanrıtanımazlık suçlamasını üstlenmeyip kabul etmemeye yönelik bir kaygı da görülebilir. Burada söz konusu bu izlenime dair pek çok örnek verip anlatımı boğmamak adına bahsettiğimiz izlenime genel bir örnek teşkil etmesi bakımından şunu aktarabiliriz: Spinoza, yakın dostlarından biri olan Oldenburg'a yazdığı mektuplardan birinde Teolojik-Politik İnceleme başlıklı eseri kaleme almasındaki temel kaygı ve motivasyonları sıralarken şöyle bir şeyden bahsediyor: "Şimdilerde Kutsal Kitap'la ilgili düşüncelerimi içeren bir inceleme üzerinde çalışıyorum. Beni bu eseri yazmaya iten nedenler şunlar: [...] Beni ateizmle suçlamayı bırakmayan sıradan insanların benim hakkımdaki görüşleri. Bu ithamı da elimden geldiğince bertaraf etmek zorundayım" (Spinoza, Teolojik Politik İnceleme, 2016, s. 189). Öncelikle Spinoza'nın üzerine atılan tanrıtanımazlık suçlamalarını reddetmeye yönelik bu kaygısı ve kendini yer yer semavi dinlerin otoritesini kabul eden biri gibi

gösteren ifadeler kullanması kabul edilebilir bir şeydir. Çünkü bu durum dönemin dini çevrelerindeki bağnaz kimselerin yıkıcı polemiklerine karşı kendisini garantiye almaya yönelik bir tür tedbir olarak yorumlanabilir. Nitekim evvelce mensup olduğu Yahudi cemaatinden, benimsediği felsefi tutum nedeniyle oldukça aşağılayıcı ve sert ithamlar içeren bir ihraç bildirisiyle aforoz edilmiştir:

[...] Meleklerin ve kutsal kişilerin hükümlerine dayanarak, Tanrı'nın (O Mübarek olsun) ve kutsal cemaatin tamamının rızasıyla, kutsal kitaplarımızın ve içlerinde yazılı 613 buyruğun önünde, Baruch de Espinoza'yı ihraç ediyor, ve ona beddua ediyoruz. [...] Gün içinde kahrolsun, akşam kahrolsun; yattığında kahrolsun, kalktığına kahrolsun. Dışarı çıktığında kahrolsun, içeri girdiğinde kahrolsun. Tanrı onu hiçbir zaman bağışlamasın, Tanrı'nın gazabı ve kıskançlığı hep bu adamın üzerinde olsun ve Tanrı ismini göğün altından sonsuza dek silsin. (Spinoza, Kötülük Mektupları, 2015, s. 14)

İhraç bildirisinde alınan karar akabinde kendisine uygulanan boykot ve bu boykotun yaşamını idare etmesinde doğurduğu güçlükler kaçınılmazdır: “[...] Bilesiniz ki, kimse onunla sözlü ya da yazılı iletişim kurmamalı, kimse ona hizmet etmemeli, kimse onunla aynı çatı altında bulunmamalı, kimse ona dört arıştan fazla yaklaşmamalı, kimse onun yazdığı herhangi bir şeyi okumamalıdır” (Spinoza, Kötülük Mektupları, 2015, s. 14).

Elbette fanatik bir dindarın kendisine yönelik suikast teşebbüsü ve buna benzer başka girişimlerin de olabileceğine yönelik çekinceler de göz önüne alınmalıdır, söz konusu suikast girişimini Ulus Baker Spinoza'nın biyografisi Steven Nadler'den şu şekilde aktarır: “Amsterdam'ı, özellikle bir Yahudi fanatik tarafından uğradığı hançerli saldırının ardından terketmiştir –söylendiği kadarıyla, ‘hoşgörüsüzlüğün ne mene bir şey olduğunu’ hep hatırdaki tutabilmek için, hançerle yırtılmış mantosunu da yanında taşıyarak” (Baker, 2014, s. 14).

İşte bu gerekçelerle Spinoza kendisine yönelik bütün bu hınç dolu pratiklerle uğraşmaya ayıracağı vakit ve enerjiyi özgürce felsefe yapmak için kullanmayı tercih etmiş olabilir ve bu nedenle semavi dinlere ve kurumsallaşmış dini öğretilere dair asıl görüşünü doğrudan beyan etmek istememiş, kendisini bu yolla güvenceye almak istemiş olabilir. Yine de buna rağmen pek çok başka yerde Spinoza'nın kurumsallaşmış semavi dinlerdeki bu çarpık Tanrı algısına karşı itirazlarının ve

protesto ıgıllıklarının belirgin bir şekilde yükseldiği görölür.³⁷ Ayrıca biz öyle düşünüyöruz ki, Spinozacılığın en kilit tezleri ve bu tezleri şekillendiren kavramsal teçhizat asıl pratik işlevini bu tezleri ortaya atan ve bu kavramsal teçhizatı geliştiren kişinin çağının kabul gören dini temayüllerini ve düşünce pratiklerini reddeden bir anomali, semavi dinlerin Tanrısını tehlikeye sokan aykırı bir düşünür olduğu kabul edildiğinde belli etmektedir. Spinoza Etika'sının pek çok yerinde Doğa kelimesini Tanrı kelimesinin yerine geçebilecek şekilde kullanır, aynı şekilde pek çok yerde "Tanrı ya da Doğa" anlamına gelen "*Deus sive Natura*" ifadesine rastlanılması da bunu destekler niteliktedir. Etika'yı kendisine eklemlenen bütün bir teçhizat, kavramsal alet çantası ve teorik-pratik çerçeve dâhilinde, kendi bütönlüğü içinde ele aldığımızda tamamen yaşamla bütünleşmiş, Doğaya içkin bir Tanrı kavrayışıyla karşılaşırız. Spinozacılığın Doğayla özdeş içkin Tanrı kavrayışının, semavi dinlerin ve teolojinin adeta doğa üzerinde bir doğaya sahip, bu doğanın yasalarını kendine has mutlak kudretiyle aşabilen ve bu yasaları istediği gibi eğip bükebilen aşkın Tanrı kavrayışını tehlikeye sokmak gibi bir takım teorik işlevleri de bulunmaktadır, ki bunun kaynaklık ettiği pratik faydalar göz önüne alınırsa oldukça mühimdir. Ancak Spinozacılığın bu yöndeki faydası bunula da bitmez, semavi dinlere özgü Tanrı kavrayışının insan bilincine dayalı bir takım yanılsamalar neticesinde açığa çıktığını gösterir, bu Tanrı kavrayışının tarihselliğini ortaya koyup tarihsel süreç içindeki oluşum mantığını ifşa eder, teolojinin toplumları yönlendirebilmek ve iktidar aygıtına eklemlenerek ona dayanak oluşturmak gibi pek çok politik tehlikesinin de olduğunu ortaya çıkarır. Bu faş etme işleminin insan zihnini özgürleştirici bir boyutu da vardır, bu sayede bilimsel düşüncenin özgürce geliştirilip ilerletilmesi için yer açılır.

İşte bütün bunları göz önüne alarak Spinoza'nın Tanrı kavrayışının semavi dinlerin Tanrısıyla uzaktan yakından bir ilgisi bulunmadığını, üstelik semavi dinlerin Tanrı algısını tehlikeye soktuğunu fark edersek muarız Blyenbergh'e verdiği cevaplar asıl anlamını bulmaya başlar. Doğayla ve Doğa Yasalarıyla özdeş tutulan böyle bir Tanrı ve Tanrı Yasası uyarınca şunu vurgular Spinoza: Tanrı'nın istenci anlama yetisinden ayrı değildir, yani bir şeyin Tanrı'nın istencine aykırı olarak meydana gelmesi ne denli imkansızsa, aynı şekilde anlama yetisine aykırı olarak meydana gelmesi de imkansızdır (Spinoza, Kötölük Mektupları, 2015, s. 56). Anlayışı kolaylaştırmak adına

³⁷ Örneğin Etika, I. Bölüm, Ek.

Spinoza'nın muarızına verdiği ve diğer eserlerinde de kullandığı örnek şudur: Diyelim ki kare bir daire tahayyül etmeye çalışalım, doğası açıkça çelişki barındıran böyle bir şekil tahayyül etmek imkansızdır, böyle bir şey doğa yasasına aykırı olması bakımından doğada da rastlanılabilecek bir şey değildir, bu nedenle bunu bilmemiz de imkansızdır, böyle bir şey yalnızca sözcüklerle anlatılabilen dil ile ifade edilebilen sözel bir varlık olmaktan başka bir şey değildir; dolayısıyla "[Tanrı'nın] istencine karşı olan bir şey, mesela kare bir daire, anlama yetisine de tamamen aykırıdır" (Spinoza, Kötülük Mektupları, 2015, s. 56). Bu örnek Adem kıssası için de uyarlanabilir, nitekim Adem'in Tanrı'nın istencine aykırı olan bir şeyi isteyebilmesi imkan dahilinde değildir. Bu bakımdan Adem'in mevzu bahis seçimi kendi içinde ele alındığında burada Tanrı istencine ve yasasına aykırı herhangi bir şey söz konusu olamayacağından bu seçim için "Tanrısal doğaya aykırı", dolayısıyla "mutlak anlamda kötü" de denilemez. Burada kötü olan tek şey, Ademin bu meyveyi yemesi sonucunda daha yüksek bir yetkinlik derecesinden daha düşük bir yetkinlik derecesine geçmesidir, ayrıca unutulmamalı ki bu, "kısmi" ve "görelî" bir kötüdür:

O halde, Ademin isteği veya kararı, kendinde ele alındığında, ne kötü ne de açıkçası Tanrının istencine aykırı olduğundan, Tanrı onun nedeni olabilir, daha doğrusu – nasıl desem, sizin de fark ettiğiniz sebepten – onun nedeni olmalıdır. Ama elbette bu isteğin kötü olması ölçüsünde değil; zira ondaki kötülük, Ademin eylemi yüzünden yitirdiği daha yetkin bir halin yoksunluğundan başka bir şey değildir. (Spinoza, Kötülük Mektupları, 2015, s. 57)

Öyleyse Tanrı sadece meyvanın bedenini oluşturan karakteristik ilişkilerle Ademin bedenini oluşturan karakteristik ilişkilerin birbiriyle örtüşmediğini, bu nedenle de meyvanın Adem'in bedenine karşıması halinde zehir etkisi göstereceğini ve bu yüzden meyvanın Adem'e yaramayacağını haber vermekle yetinmiştir. Yani Tanrı, bir şey buyurmaktan veya bir şeyi yasaklamaktan ziyade nedenlerin bilgisine dair Adem'i bilgilendirmektedir. Ancak Tanrı yalnızca bu bağlantıya dair bir bilgi vermekle yetinmiş, bu bağlantının zorunluluğunu açıklamamıştır. İşte bu nedenle Adem söz konusu bağlantıyı Doğa kanunlarından kaynaklanan bir zorunluluk olarak algılamayıp gerçek nedenlerinden kopuk Tanrısal bir Yasa olarak, Tanrıyı da yasa koyucu bir hükümdar olarak algılamıştır. Bu anlatılanları Spinoza-Blyenbergh yazışmalarından ve Teolojik-Politik İnceleme adlı eserden birer alıntıyla toparlarsak:

Demek ki Ademe yönelik yasak, Tanrının Ademe ağacın meyvesinden yemesinin ölümüne sebep olacağını açıklamasından ibaretti. Tıpkı bize doğal anlama yetisi aracılığıyla zehrin ölümcül olduğunu açıklaması gibi. Eğer Tanrının bunu Ademe hangi amaçla açıkladığını soracak olursanız, işte cevabım: Bu bilginin onu daha yetkin kılması için. Şu halde, Tanrının Ademe niye daha yetkin bir istenç vermediğini sormak, niye daireye kürenin bütün özelliklerini bahsetmediğini sormak kadar saçmadır. (Spinoza, Kötülük Mektupları, 2015, s. 58-59)

Tanrı Adem'e bu ağacın meyvesini yerse kaçınılmaz olarak ortaya çıkacak kötülüğü açıklamakla yetindi; ama bu bağlantının zorunluluğunu açıklamadı. Bu yüzden Adem söz konusu vahiy sonsuz ve zorunlu bir gerçeklik olarak değil, ama bir yasa olarak algıladı. Bir başka deyişle onu, gerçekleştirilen eylemin tabiatı ve zorunluluğu yüzünden değil, ama herhangi bir hükümdar yalnızca canı öyle istediği ve mutlak hakim olduğu için, bedeli yarar ya da zarar olan, koyulmuş bir kural biçiminde algıladı. Bu nedenle, yalnızca Adem'in bakış açısından ve yalnızca onun bilgi eksikliği yüzünden, bu vahiy bir yasa, Tanrı da sanki bir yasa koyucu ya da hükümdar oldu. (Spinoza, Teolojik Politik İnceleme, 2016, s. 101)

Adem'in ediminde Tanrı'nın yasak ve buyruğuna yönelik herhangi bir aykırı düşme durumu söz konusu değilse ve dolayısıyla Ademin'in seçimini Kötülük olarak göremeyeceksek, bu seçimi kötü diye niteleyemeyeceksek bunun doğurduğu kaçınılmaz sonuçlar da olacaktır. Her şeyden önce biz bundan sonra Tanrı'yı, bizi kendi buyruğuna uyup itaat etmemizden kaynaklanan iyi davranışlarımızdan ötürü mükâfatlandıran ya da tam tersi bu buyruğa uymamamızdan kaynaklı kötü davranışlarımızdan dolayı bizi cezalandıran bir Yargıç gibi göremeyiz. Çünkü İyilik-Kötülük olarak adlandırılan bu değer kategorileri Tanrı yasasına uymak ya da uymamak gibi bir kıstas üzerine konumlandığından ortada bu bağlamda anlaşılabilir bir değer kategorisi kalmadı artık, çünkü artık Tanrının istencinin dışına çıkmak gibi bir durumun söz konusu olamayacağını gördük. Öyleyse eylemleri hangi ölçüte göre değerlendireceğiz? Bu noktada Ahlakın İyilik-Kötülük gibi değer kategorilerinin ötesine geçilerek evvelce bahsettiğimiz Etik'in içkin nitelikler olarak tanımlandığı iyi-kötü kavramlarına doğru yelken açılır. Burada değerlerin yeniden değerlendirilmesinin sonucu olarak açığa çıkan iyinin ve kötünün ötesinde yeni ve

kullanışlı bir değerlendirme sistemi, daha önce keşfedilmemiş veya kasıtlı olarak gizlenmiş ya da bilincin yol açtığı bulanık fikirler ve yanılsamalardan dolayı daha önce fark edilemeyen bir kıta bizi beklemektedir. Yapıp ettiklerimizin neticesinde yetkinlik derecemiz ya daha yüksek ya da daha düşük bir dereceye geçiş yapar ve iyinin kötünün tanımları da buna göre yapılır; ayrıca Tanrı istencine uymanın veya uymamanın neticesi olan ödül veya ceza gibi kategoriler de burada dönüşüm geçirerek anlamını yitirir ve edimlerimizin sonucu olarak açığa çıkan zorunluklar olarak anlaşılmaya başlanır: Burada yetkinlik derecemizi yükselttiği için iyi olarak tanımlanan bir edimden gelen ödül daha kudretli bir yaşam, tam tersi olarak kötü bir edimden gelen ceza ise daha zayıf bir yaşam olan kaçınılmaz iki ayrı zorunlu sonucu ifade etmeye başlar:

Tanrıyı bir yargıç olarak tanımadığım için, yapılıp edilenleri failinin kudretiyle değil nitelikleriyle değerlendiriyorum; yapılıp edilenin sonucu olan ödül de, nasıl ki üç açısının iki dik açıya eşit olması üçgenin doğasından geliyorsa o şekilde edimin kendisinden zorunlu olarak türüyor. [...] ama Tanrının doğasını insan doğasıyla karıştıran herkesin bunu anlamaktan aciz olduğunu kabul ediyorum. (Spinoza, Kötülük Mektupları, 2015, s. 84)

Artık bu aşamadan sonra, davranışlarımızı çekip çeviren ceza korkusunun ve bu korkudan dolayı kaçındığımız erdemsizlik ve kötülük barındıran davranışların, yani suçun neye göre zapturapt altına alınacağına dair soru da önemini yitirerek bize tuhaf gelmeye başlar.

Şunu dediğinizde şaşkınlığımı gizleyemiyorum: Eğer Tanrı bir hatayı cezalandırmıyor olsaydı (demek istediğim, bir yargıç gibi, hatanın kendisine bağlı olmayan bir ceza vermeseydi, çünkü buradaki mesele bu) birini taşkınca suç işlemekten ne alıkoyabilirdi? Şüphesiz ki, böyle şeylerden ancak ceza korkusuyla kaçınan kişi (sizin öyle olmadığınızı umuyorum) asla sevgiyle hareket etmez ve hiçbir erdeme sahip değildir. Ben kindi payıma, bu gibi şeylerden, benim tekil doğamla açıkça çeliştikleri ve beni Tanrı bilgisi ve sevgisinden uzaklaştırdıkları için kaçınıyorum ya da kaçınmaya çalışıyorum. (Spinoza, Kötülük Mektupları, 2015, s. 89)

Önemini yitiren bu soru yerini belki de şu soruya bırakmalıdır: Yapıp etme kudretimi bütün kapasitesiyle açığa çıkarabileceğim türden iyi sonuçlar doğuran ve dolayısıyla sevinçli olarak tanımlanabilen bir toplumsal şebeke ne yolla oluşturulabilir ya da yapıp etme kudretimi elimden alan, beni bu eylemliliğimden alı koyan ve üzerimde sulta oluşturan bu zamana kadar fark edemediğim aygıtlar ve teknolojiler nelerdir ki onlardan azat olabileyim? Bu soru aynı zamanda Etika'nın toplumsal projesini ortaya koyan soru olarak da görülebilir.

Ayrıca şunu da ekleyelim, Ahlakın kategorilerinin ortadan kalkmasıyla birlikte iyi-kötü tipolojisi arasındaki fark da ortadan kalkmış olmuyor, bilakis bu fark Etik sınırlar içinde daha farklı bir şekilde kendine yer buluyor:

Bununla birlikte, iyilerin (yani Tanrının açık bir fikrine sahip olup bütün eylem ve düşüncelerini buna göre düzenleyenlerin), kötülerin (yani Tanrının fikrine değil, sadece dünyevi şeylerin fikrine sahip olup bütün eylem ve düşüncelerini buna göre düzenleyenlerin) ve sonuçta var olan her şeyin eylemi, ebedi yasalardan ve Tanrı kararından geliyor olsa bile, bunların birbirlerinden yalnız derece bakımından değil, öz bakımından da ayrıldığını belirtmek isterim. Melek kadar fare de, sevinç kadar keder de Tanrıya bağlı olmakla birlikte, ne fare bir tür melektir ne de keder bir tür sevinç. (Spinoza, Kötülük Mektupları, 2015, s. 102)

İyi kişi kendi doğasından kaynaklanan zorunlulukla hareket eden kişidir. Daha önce söz ettiğimiz gibi kişinin doğasının özünü oluşturan şey var kalmaya yönelik çabadır. Biz doğamız gereği var kalmamıza köstek olan şeylerden uzaklaşıp varlığımızı destekleyen şeylere yönelmeye yazgılıyız. Aynı zamanda toplumsal olarak yaşamaya doğuştan yazgılı olduğumuz için bireysel olarak varlığımızı destekleyen şey toplumsal olarak da varlığımızı desteklemek zorundadır ya da tam ters toplumsal olarak iyi olan şey bireysel olarak da iyi olmalıdır. Bu aşamada meseleyi anlamamaya ve bulandırmaya yönelik şöyle bir soru sorulabilir, ki nitekim Blyenbergh tarafında da sorulmuştur: Doğası kötülük yapmakla çelişmeyip uzlaşan biri olamaz mı, bir kişide kendini yok etmeye yönelik doğasından kaynaklanan bir istenç söz konusu olamaz mı veya bir kişinin doğası suç işlemekle bağdaşmış olamaz mı? Böyle bir durumda o kişiyi iyiyi eyleyip kötünden kaçınmaya sevk edecek bir erdemli olma gerekçesi var mıdır? Spinoza'nın cevabı şudur:

Son olarak, üçüncü sorunuz bir çelişki ima ediyor, burada şöyle bir şey sorar gibisiniz: Eğer birinin doğasıyla en iyi bağdaşan şey kendini asmaksa, kendini asmaması için bir gerekçesi olabilir mi? Diyelim ki böyle bir doğanın varolması gerçekten mümkün, o zaman ben (özgür istenci kabul etsem de etmesem de) şöyle derim: Eğer biri darağacında, masada 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 böylesi sapkın bir insan doğası için suç erdem olacaktır. (Spinoza, Kötülük Mektupları, 2015, s. 104)

5.3.1. Kısaca Özgür ve Köle Tipolojisi Nedir?

Artık bütün bu kavramsal-teorik-pratik teçhizat üzerinden özgür ve köle tanımlarını da yapabiliriz: Verili koşullar el verdiği müddetçe karşılaşmalarını, kendi doğasıyla uyuşan, varoluş gücünü arttıracak ve yapıp-etme/eyleme kudretini yükseltecek karşılaşmalara göre örgütleyen, en azından bunun için çabalayan kimseye özgür denir; tam tersi durumda ise duygusal dalgalanmaların kucağında ve tesadüfünde pasif halde yaşayan, her ne kadar şikâyet etse de kendi varoluşunu ve yapıp etme kudretini olumsuz etkileyen karşılaşmaların sonuçlarına boyun eğen kimseye de köle denir. Köle tipolojisi, kendisini suçluluk duygusu, çileci ideal, pişmanlık ve vicdan azabıyla, ötekini ise bitmek bilmez bir hınc tutkusuyla yok etmek isteyen kişidir.

5.4. Yaşamın Dekadansa Uğramasındaki Milat Noktası ve Bu Krizin Mecbur Kıldığı Şey Olarak Teoloji ve Felsefenin Birbirinden Ayrılması

İşte böylece iki alanı birbirinden ayırt etmiş oluyoruz: Bir yanda doğa yasalarından edindiği bilgi uyarınca içkin varoluş modifikasyonlarını tanımlayan Etik'in iyi ve kötüsü, diğer yanda varoluşa ve doğaya iyilik-kötülük gibi aşkın değer kategorileri yükleyen ve bu yolla bu dünyayı kirleten, yaşamı zehirleyen, yozlaştıran Ahlak yasası. Bu haliyle Ahlak, bize emirler yağdıran, yasaklar koyan, iyilik-kötülük çatışması üzerine kurulu bir aşkın yargılar ve yasalar dünyasıdır. Etik ise iyilik-kötülüğün birbiriyle savaşımı yerine varoluş modifikasyonlarının karakteristik farklılığını ifade eden iyi-kötüyü geçirir.

Artık bu aşamaya kadar tümüyle değer yargıları üzerine kurulu olan ahlakın bilincin bir tür yanılsamasının ürünü olduğunu kavramış bulunmaktayız: Değer yargıları bir yanılsamadır ve bu yanılsamaya Doğa yasalarını yasak olarak algılayan ve bir önceki bölümde söz ettiğimiz temel yanılsamaların kaynağını oluşturan bilinç zemin oluşturur. Yeniden hatırlatmak gerekirse yalnızca sonucun farkında olan bilinç, bu sonuca kaynaklık eden gerçek nedenlerin bilgisinden habersiz olduğu için ve nedenlerinden kopuk bulanık ve sakat fikirlerle dolu olduğundan nedenlerin düzenini, yani Doğa yasalarını anlayamaz ve doğayı ve doğadaki karşılaşmaları etkileyen bir yasa anlaşılmadığında karşımıza bir yasak olarak çıkar.³⁸ Bedenime bir zehir karışması halinde varoluş gücümün ve yapıp etme kapasitemin bundan olumsuz yönde etkileneceği bir kuraldır. Ama bu kural anlaşılmadığı takdirde bir yasak gibi algılanır.

Bu durumu farklı ifade formları altında sürekli tekrar edip duruyoruz, çünkü bu türden bir yanılsamanın doğurduğu sonuçlar ve neden olduğu başka başka yanılsamalar vardır. Bu başlık altında bizim için en önemli olanı ise şudur: Aşkılık düzleminde kök bulan ahlaki değerler, yargılar ve yasaklar dünyası zamanla Doğa yasalarının üzerine çıkar ve onu önemsizleştirir, bu bakış açısıyla dünyayı algılayan kimsenin aşkın bir öteki dünya ve ahlaki değerler karşısında bu dünyayı küçümsemesi ve hor görmesi kaçınılmazdır. Zaten yaşamın yozlaşması ve kirletilmesi, bu dünyanın öteki bir dünya karşısında küçümsenmesiyle, aşkın hakikatler, ideal iyi-kötü kategorileri tarafından yargılanmasıyla başlar. Bu nedenle filozof bile doğayı ve yasalarını anlamaya çalışan biri olmaktan çıkıp ideal, ezel-ebed hakikatlerden söz eden bir bilge oluverir.

Filozofun, kendisine tabi olduğumuz doğayı ve onun yasalarını araştırmak ve keşfetmekten çıkıp da başka problemlerle ilgilenmeye başladığı bir milat noktası vardır. Nedir filozofun ilgilenmeye başladığı bu başka problem? Hakikat isteğidir bu ve bu istek doğal olarak hakikatin ne olduğunu sorgulama ve araştırma faaliyetini de davet eder. Öyleyse denilebilir ki, filozofun doğa yasalarından edindiği bilgiyle doğayı anlamaya çalışan biri olmaktan çıkıp kendisini doğa ve onun yasalarını anlamamaya yönelik bir dizi donanımla mücehhez kılacak bir tutkunun peşinden sürüklenip gittiği bir aşama söz konusudur, işte bu aşamadan sonra filozof hakikat üzerine konuşan bir

³⁸ Daha doğrusu “nedenlerin düzeni” diye tanımladığımız “yasa/Doğa yasası” anlaşılmadığı andan itibaren, asıl nedenlerinden kopuk olarak bir “yasak/Ahlak yasası” biçiminde algılanmaya başlanır.

bilge olup çıkar. Düşünce tarihindeki belli bir aşamadan itibaren filozoflar hakikatlilikten hürmetle bahsede gelmiş ve bu hakikatin ne olduğu sorusuna verdikleri cevaplar bakımından birbirleriyle çelişip dursalar bile hakikatin hürmete değer bir şey olduğu ve onu araştırıp bulmak gerektiği, hakikat isteğinin de bu doğrultudaki ulvi bir motivasyon olduğu konusunda birleşmişlerdir. Filozoflar hakikatin ne olduğunu birbirlerine istişare edip hakikati soruşturadursunlar, bizce burada sorgulanmaya değer başka bir şey vardır: ‘‘Nedir aslında içimizde ‘‘hakikat’’i isteyen? – Gerçekte uzun süre oyalandık bu isteğin nedeni sorusunun karşısında. Bu isteğin değerini sorduk. Varsayalım ki hakikati istiyoruz: neden daha çok istemiyoruz hakikat olmayanı? Ve belirsizliği? Hatta bilgisizliği’’ (Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde, 2017, s. 5)? Zira hakikat isteği bizi tehlikeli adımlar atmaya ayartmıştır, karşımıza pek çok sorun çıkarmıştır, bu isteğin karşımıza çıkardığı tehlikeyi fark etmek önemlidir.

Biz, bu milatla birlikte hakikat tutkusu peşinden giderek hakikatin ne olduğunu sorgulamaya başlayan kimsenin en doğru tabirle bir ‘‘bilge’’ veya ‘‘metafizikçi’’ diye tanımlanabileceğine inanıyoruz. Peki mevzu bahis dönüşüm aşamasından itibaren bu zamana değin hakikati soruştura gelen metafizikçinin çıkarım yapma ve yargıda bulunma tarzı, ve bunun altında durmadan çalışmakta olan mantıksal işleyiş nedir? Şöyle bir diyalektik zorunluluk, kendi kendini mantıksal bir katılıkla açığa vurduğu iddia edilen mantıksal bir çıkarım iş başındadır burada: ‘‘En değerli şeylerin başka, kendilerine özgü kökenlerinin olması gerekir – bu fani, baştan çıkarıcı, aldatıcı, adi dünyadan, bu kuruntu ve hırs karmaşasından türetilemezler! Daha ziyade Varlı’nın bağrında, ölümsüz olanda, gizli tanrıda, ‘kendinde şey’de – orda yer almalı onların temeli, başka hiçbir yerde değil’’ (Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde, 2017, s. 6)! İşte bu türden bir yargıda bulunma tarzı hemen her metafizikçinin ortak paydasıdır ve burada metafizikçiye özgü karakteristik bir ön kabul kendini ele verir: Değer biçme. Onların mantıksal ve rasyonel işlemlerinin ardında aslında bu türden pek de rasyonel olmayan bir değer biçme faaliyeti bulunur. Onun değer biçme tarzında değerlerin zıtlığına duyulan bir inanç, daha doğrusu bir ön kabul vardır ve bu yolla ‘‘hakikat’’ diye kutsanacak olan ‘‘bilgiye’’ ulaşırlar. Metafizikçi için bir şey kendi zıddından neşet etmiş olamaz, ulvi şeylerin kendilerine özgü başka ulvi kaynakları olmalıdır ve hakikat için de geçerlidir bu:

Bir şey nasıl olup da kendi zıddından ortaya çıkabilmiştir? Örneğin hakikat yanılgıdan? Ya da hakikat isteği aldanma isteğinden? Ya da diğerkâm davranış

bencil davranıştan? Ya da bilgelerin saf güneş gibi bakışı şehvetten? Böyle bir ortaya çıkış olanaksızdır; bunu düşleyen bir delidir, hatta daha fenasıdır; [...] Metafizikçilerin temel inancı, değerlerin zıtlığına duyulan inançtır. (Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde, 2017, s. 6)

Söz gelimi her şeyden kuşku duymayı ihtiyat gereği yönteminin en temel prensibi olarak alan ve bu şekilde bir yöntemsel kuşku olmaksızın hakikati aramayı dahi yasak eden Descartes'ın bile aklına en gerekli olan bu aşamada kuşku duymak gelmemiştir. Belki de evvela içimizdeki bu hakikat isteğinin kendisinden kuşku duymak gerekir, belki de hakikat diye vaftiz edilen o ulvi şey pek de ulvi olmayan bir şeyden, zıddından neşet etmiştir:

Hakiki olana, hakikatliye, diğerkâm olana uygun düşebilecek her türlü değere rağmen: görünüşe, yanlıma isteğine, çıkarıcılığa ve hırsa her yaşam için daha yüksek ve daha ilksel bir değer atfedilmesi gerektiği mümkündür. Hatta o iyi ve saygın şeylerin değerini oluşturan şeyin, tam da o kötü, görünüşte zıt şeylerle nahoş bir şekilde akraba, bağlantılı, ilintili olması mümkündür. Belki! (Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde, 2017, s. 7)

Belki de rasyonel bir akıl yürütmeye ve mantıksal çıkarım tarzına bile hakikatte var olmayan bir hakikati kanıtlama güdüsü içten içe sirayet etmiştir... Şu en sonuncu ‘belki’ye özellikle eklenmesi gereken bir şey de bir metafizikçinin rasyonel düşünme ve çıkarımının zaten içten içe ahlaki değerler biçme ve metafizik bir hakikati kanıtlama içgüdüleri tarafından yönlendirildiği vurgusudur.

Her türlü mantığın ve onların hareketlerindeki görünüşte başına buyrukluğun ardında değer biçmeler, daha açık konuşacak olursak belirli bir yaşam tarzını korumak için fizyolojik gereklilikler yatar. Örneğin belirlenmiş olanın belirsiz olandan daha değerli olduğu, görünüşün ‘hakikatten’ daha az değerli olduğu: bunun gibi değer biçmeler, bizim için tüm düzenleyici önlemlerine rağmen, yine de yüzeysel tahminler, özellikle de bizim gibi varlıkların hayatta kalması için gerekli olabilen niaiserie'nin³⁹ bir türü olabilirler. (Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde, 2017, s. 7-8)

³⁹ niaiserie (Fr.): bönülük, sersemlik, budalalık. (ç.n.)

Metafizikçiye özgü bu akıl yürütme ve mantıksal çıkarımda/yargıda bulunma tarzında hâkim olan temel işleyişin çok da mantıksal olmayan güdülerce belirlendiğini görüyoruz, bu güdü metafizikçi tarafından doğru olarak kabul edilen belirli bir yaşam biçimini korumaya yönelik değer biçme kaygısı olarak tanımlanabilir. Ancak bütün bunları göstermiş olmak, bu yargıya belli bir güdünün kaynaklık ettiğini göstermek ve bu yargının aslında yanlış olduğunu, yanlış bir çıkarıma dayandığını bilmek bu yargıyı reddetmek için henüz hiçbir gerekçe sunmuyor bize. Bütün bunlar metafizikçiye özgü yargıları reddetmemiz için birer gerekçe değiller. Belki bu kulağa tuhaf gelebilir bu. Ancak biz zaten en başından beri aklın rasyonelitesine karşı duygulardan ve güdülerden yana olduğumuzu duyurduk, zaten yaşamın anti-logos olduğunu görüyor ve akıllı varlıklar olmamıza rağmen hiç de usa uygun eylemediğimizi, aslında tümüyle duygusal karşılaşmaların kucağında olduğumuzu biliyoruz, bu nedenle yaşamının doğru-yanlış, iyilik-kötülük, güzel-çirkin gibi temas ettiği yerde dikey bir hiyerarşik bağlantı tesis eden dikotomiler üzerinden değerlendirilemeyeceğini savunuyoruz ve buradan bakıldığında da bir yargıyı yanlış diyerek reddetmekten oldukça uzağız. Ayrıca aklın rasyonelitesine ve doğru yanlış kategorilerine karşı duyguların iyinin ve kötünün ötesinde bir eyleme geçirme kapasitesini savunmakla Spinoza ve Nietzsche düşüncesindeki en büyük ortaklıklardan birini belirginleştirdiğimize inanıyoruz. Spinoza da, geometrik düzene göre tasarlandığı için dışarıdan bakıldığında rasyonel bir sürtüktür gibi gözüken bütün o mantıksal zincirlemesine rağmen, esasında duyguların eyleme geçirme kapasitesine yaptığı vurgudan ve eyleme geçmenin kutluluğundan yararlanır. Her iki düşünür de doğru bir model uyarınca düşüncüyü tertip etme kaygısının yerine oluşun gücünü, doğru düşünmenin aracı ve felsefeyi inşa etmek için önceden edinilmiş olması gereken aletin yani mantığın yerine inorganik bir yaşamı, mantıksal zincirlemelerin yerine coşkusalları yeniden zincirlemeleri koymaya yönelik felsefi söylemin örneğini teşkil eder (Deleuze, Müzakereler, 2013, s. 75). İşte böylelikle bizim bir yargıyı reddetmek için ona sorduğumuz soru ve akabinde açığa çıkan gerekçe de çoktan anlaşılmış olmalıdır: Bir yargı yaşamı ve eyleme geçme kutluluğunu ne ölçüde teşvik ediyor, yaşamı ne ölçüde sürdürüyor ve güçlendiriyor? Metafizikçiye, onun hakikati aramaya atfettiği önemi, hakikati bu denli büyütüp bu dünyanın karşısında onu abartmasını ve bu dünyayı hakikat diye takdis edilen o şeye uygun bir biçimde yeniden inşa etmesini – ki aslında bu yolla dünyanın yakın bir sahtesini/taklidini ortaya çıkarmaktan başka bir şey yapmış olmuyorlar – hakikat yargısını reddediyoruz, gerekçemiz de bu yargının yaşamı pekiştirmekten ziyade onu

dekadansa uğratması, yozlaştırması ve çürütmesidir. Aslında burada bir metafizikçinin en çetin metafizik önermelerini anlamak için bir metot da önerilebilir, bunun için şöyle sormak büyük ölçüde bu çetin önermeleri anlamak için sarf edeceğimiz meşakkatli yolu kısaltır: [Acaba] hangi ahlaka varmak istiyor o felsefe (o kişi –) (Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde, 2017, s. 10)? O halde biz, dekadansa uğramış bu filozofu ya da yerinde bir tabirle metafizikçiye felsefe yapmaya motive eden temel dürtünün, kendilerini her ne kadar öyle lanse etseler bile, bilgi dürtüsü, bilgiye ulaşma ateşi olduğuna inanmıyoruz; aksine şunu fark etmiş bulunuyoruz: Burada iş başında olan başka türden bir dürtü (yanlış) bilgiyi bir alet gibi kullanmaktadır, bu dürtü iktidar düşkünlüğüdür ve her metafizikçi bu haliyle felsefe yapar, felsefi ürünü ortaya koyar (Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde, 2017, s. 10). Bu nedenle bir metafizikçiye tepeden tırnağa şekillendiren ve nihai noktada onun kim olduğunu belirleyen şey onun ahlakıdır ve artık bu noktada ahlak şöyle tanımlanır: “[kişinin] doğasının en içsel dürtülerinin birbirlerine karşı hangi hiyerarşi içinde yer aldıkları” (Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde, 2017, s. 11).

Acaba hala Kartezyen cogito formülünün, “düşünüyorum, öyleyse varım!” diye önermenin, ağızdan tek seferde istemsiz bir şekilde çıktığı söylenen bu birbiri ardına içe kıvrılarak eklemelenmiş (*involution*) düşüncenin “dolaysız” bir kesinlik, saf ve çıplak bir hakikat, hiçbir müdahale olmaksızın kendi kendini ortaya koyan türden bir gerçeklik olduğuna inanmaya devam edecek miyiz: [Zira Descartes] âdeta burada bilme, kendi nesnesini saf ve çıplak olarak ele geçirebiliyormuş ve ne özne cephesinde ne de nesne cephesinde bir tahrifat geçekleşmiyormuş gibi [davranmaktadır] (Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde, 2017, s. 20). Oysa buradaki “dolaysız kesinlik” sıfatı bakımından bir çelişki ihtiva eder ve sözcüklerin ayartmasına dayalı bir dil oyunu ya da laf cambazlığıdır (Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde, 2017, s. 20). Bu bakımdan, Descartes açısından nihai bir bilme olarak ortaya konulan şey, yani bütün bir cogito formülünün süreci çözümlendiğinde karşımıza çıkan şey, temellendirilmesi imkansız bir dizi iddiadan ibarettir, örneğin: “Düşüncenin ben olduğum, düşünen bir şeyin var olması gerektiği, düşünmenin neden olduğu düşünülen bir varlığın etkinliği ve sonucu olduğu, bir ‘Ben’in var olduğu ve nihayet, düşünme derken neyin tanımlandığının zaten belli olduğu, – düşünmenin ne olduğunu biliyor olduğum gibi” (Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde, 2017, s. 20). Çünkü zaten bu hususta önceden verilmiş bir karar hali hazırda vardır, eğer bu yönde verilmiş bir karar

yoksa şu anda olup biten, cereyan eden şeyin bilinçli bir isteme olup olmadığını nasıl ölçebilirim ki?

Böylelikle filozofun elinde, halkın gerektiğinde inanabildiği o “dolaysız kesinliğin” yerine bir dizi metafizik sorusu vardır, gerçekten zihnin asıl vicdan sorunlarıdır bunlar ve şu minvaldedirler: “Düşünme kavramını nerden alıyorum? Neden ve sonuca niye inanıyorum? Bir Ben’den söz etme, hatta neden olarak bir Ben’den ve nihayet düşüncenin-nedeni olarak bir Ben’den söz etme hakkını nereden alıyorum?” Hani şu “Düşünüyorum, ve en azından bunun doğru, gerçek, kesin olduğunu biliyorum” diyen kişinin yaptığı gibi, bir tür bilgi sezgisine işaret edersek, söz konusu metafizik soruları hemen yanıtlamaya cesaret eden biri – bir filozof tarafından gülümsemeyle ve iki soru işaretiyle karşılanacaktır. “Bayım” diye açıklayacaktır belki de filozof ona, “Yanılmamanız olasılık dışı; ama neden ille de hakikat?” (Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde, 2017, s. 21)

Bu cihetle Ben’in, yani öznenin, kendisine yüklenen “düşünüyorum” yüklemine koşulu ve bu edimi gerçekleştiren özne olduğunu söylemek bir dil oyunudur. Düşünme ediminin düşünen bir Ben’de vuku bulduğunu dile getirmek aslında bir kesinliği acıkmak değil bir iddiayı, üstelik kanıtlanması imkansız olan bir iddiayı dile getirmektir. Buna şu şekilde itirazlar olabilir: İyi de burada bir edim söz konusu değil mi, öyle olduğuna göre her eylemde onu eyleyen bir özne olmalıdır, dolayısıyla bu faaliyeti gerçekleştiren özne Ben’dir... Oysa bu şekilde bir akıl yürütme, esasında gramatik bir laf ebeliğidir.

Daha önce Spinoza’ya referansla insanın özünü oluşturduğunu söylediğimiz istençten bir duygu olarak söz etmiştir. Bu aşamada istence dair görüşümüzü biraz daha keskinleştiriyor ve daha spesifik bir şekilde onu iktidar istenci olarak tanımlıyoruz. Evet istenç aslında üstünlük kurma isteğidir. Ayrıca yine daha önceden filozofların istence özgürlük atfederken yanıldıklarını da çeşitli şekillerde beyan etmiştik. Şimdi de diyoruz ki, aslında o filozoflar istenç özgürlüğü derken itaat etmesi gerektiğini düşündükleri şeye yönelik bir üstünlük duygusuyla dolu olduklarından böyle bir varsayımında bulunmuşlardır, yani üstünlük kurma tutkusu bütün akıl yürütmelerine eşlik eder ve yarattıkları kavramlara da sirayet ettiği görülür: “Ben özgürüm”, [o halde] “o’nun itaat etmesi gerekiyor” (Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde, 2017, s. 23). Peki bu şekilde istem duyan birileri neye karşı emreder? Elbette ki kendi içinde

itaat ettiğini varsaydığı bir şeye. Şimdi istencin en tuhaf yönünü ortaya koymak daha kolaydır: Bu durumda emreden kişi eden aynı zamanda itaat eden de olacağından kendimizi bu ikiliğin dışında hissetmek, yani kandırmak adına sentetik bir ‘‘Ben’’ kavramına ihtiyaç duyulur:

‘‘İstemin – halkın yalnızca tek sözcükle ifade ettiği bu çok yönlü şeyin – en tuhaf yanına dikkat kesilelim şimdi: verili durumda aynı zamanda emreden ve itaat eden olduğumuzdan ve itaat eden olarak, isteme ediminin hemen ardından başlayan zorlama, dayatma, bastırma, karşı koyma, harekete geçme, duygularını bildiğimizden; diğer yandan sentetik ‘‘Ben’’ kavramı sayesinde kendimizi bu ikiliğin dışındaymışız gibi aldatma alışkanlığına sahip olduğumuz için, bir dizi yanlış çıkarımlar ve dolayısıyla bizzat istemin yanlış değerlendirilmeleri de isteme bağlanmıştır – öyle ki, isteyen kişi iyi niyetle inanır eyleme geçmek için istemenin yeterli olduğuna. Çünkü örnekleri pek çoğunda sırf verilen emrin sonucunun, yani itaatin, yani eylemin beklentisiyle istendiğinden burada sonucun sanki zorunlu olduğu görüntüsü duyguya tercüme edilmiştir; kısacası isteyen kişi büyük bir kesinlik derecesiyle istemin ve eylemin bir biçimde bir olduklarına inanır –, istemenin başarısını, uygulanmasını hala istemin kendisine atfeder ve böylelikle her türlü başarmanın beraberinde getirdiği o güç duygusundaki bir artışı yaşar. ‘‘ (Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde, 2017, s. 23)

Bu durumda istemde açık olan şeyi ortaya koymuş oluyoruz: emir-itaat ilişkisi olarak istem, yani iktidar istenci. Bu nedenle bir metafizikçi istenci ahlak çerçevesinde inceler, çünkü ahlak da bir çeşit emir-itaat ilişkisidir, yani güç ilişkileri öğretisi (Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde, 2017, s. 24). Özgür istenç öğretisi, eylemlerdeki nihai sorumluluğun bir Ben’e yüklemek ve böylelikle de aşkın bir yaratıcı Tanrı fikrine halel getirmemek arzusudur. Bu nedenle biz yerinde bir şekilde, evvelce bilincin bir yanılsaması olarak ele aldığımız özgür irade/özgür seçim/özgür istenç gibi kavramları reddediyoruz.

Bilince dair geleneksel bakış açılarının çoğu da ahlaki yorumlamalar ve ön kabuller içinde çırpınmaktan ileri gidememiştir, bu nedenle bilince dair bakış açısını farklı sonuçlar doğuracak biçimde yenilemek gerekir, bu aynı zamanda yeni bir insan psikolojisi önermek anlamına gelir ve bizi psikolojiyi şimdiye kadar kimsenin yapmaya cesaret edemediği tarzda Nietzscheci bir model ile kavramaya davet eder:

“Güç isteminin morfolojisi ve gelişim öğretisi olarak” (Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde, 2017, s. 28)... Gerçek bir psikoloji, zihindeki bilinç-dışı direnç paketçikleriyle mücadele eder, iyi-kötü gibi ahlaki kategorilerin birbirlerine bağlı olduğunu ileri süren bir bakış bir tür vicdan rahatsızlığı uyandırabiliyorken, iyi diye tanımlanan tüm kategorilerin kökenlerinde kötücül nüveler barındırdığını savunan bir psikoloji elbette ki bu tür bir rahatsızlığı doğuracaktır (Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde, 2017, s. 29).

Bütün bu anlatılanların ardından artık bakışımızı biraz da keskinleştirmenin ve yukarıdan felsefenin yozlaşmasının milat noktası olarak bahsettiğimiz şeye daha spesifik bir açıdan bakmanın vakti geldi. Bunun için, Nietzsche tarafından “estetik Sokratesçilik” diye tabir edilen şeyin özüne inmemiz gerekir. Nedir “estetik Sokratesçilik”? Her şeyden önce bunun en kilit yasası şudur: “Her şeyin güzel olması için, akla uygun olması gerekir” ve bu yasa, yine Sokrates’in bir başka ilkesiyle koşutluk içerisindedir: “Yalnızca bilen kişi erdemlidir” (Nietzsche, Tragedyanın Doğuşu, 2017, s. 77).

Bilgiye, kavrayışa, mantığa ve mantıksal akıl yürütme cihazına bu denli eşsiz bir konum atfeden ilk kişi elbette “hiçbir şey bilmiyorum!” itirafında bulunan Sokrates olmuştur. Sokrates, Atina şehri boyunca yaptığım çeşitli gezilerde pek çok devlet adamıyla, retorikçiyle, ozanla ve sanatçıyla konuşma fırsatını bulmuştu ve bütün bu gezi boyunca konuştuğu farklı meslek alanlarından insanlarda fark ettiği şey aynıydı: Bütün bu kişiler kendi meslekleri hakkında doğru ve kesin bilgiden oldukça uzak kimselerdi ve işlerini içgüdüleriyle yönetiyorlardı (Nietzsche, Tragedyanın Doğuşu, 2017, s. 82). Üstelik kendi meslekleri konusunda kesin bilgiden bu denli uzak olan ve mesleklerindeki işlerini yalnızca içgüdülerle yöneten bu kimselerde her şeyi bildiğini ve her şeye hâkim olduğunu zannetmenin sahte kibriyle de karşılaşmıştı Sokrates, bu manzara karşısından şaşkınlığa kapılarak şunu itiraf etti: “hiçbir şey bilmiyorum!” Burada dikkat etmemiz gereken bir şey var, Sokrates en büyük bilgeliğin hiçbir şey bilmiyor olduğunu itiraf etmekte saklı bulunduğunu ve asıl erdemin bilgiden kuşku duyarak kesin bilgiyi kutsamak olduğunu söylerken içgüdüleri tehlikeli ve aşağı bir şey olarak görüyor. İçgüdüleri kesin bilginin karşısında aşağı görmek, işte bu faaliyet bize Sokratesçiliğin özünü veriyor. Sokrates bu bakış açısını eleştiren gözlerle her yere doğrultmuştur, sanatta, mevcut ahlak anlayışında, mevcut olan her şeyde kavrayış eksikliğini ve içgüdülerin yol açtığı kuruntuyu görmüştür ve buradan şu keskin sonuca

varmıştır: mevcut olan her şey, varoluş, en derinde ve temelde çarpıktır, aşağılıktır (Nietzsche, Tragedyanın Doğışu, 2017, s. 82). Sokrates, yalnızca bu açıdan varoluşu düzeltmek gerektiğıne inanmıştır. İşte bu inanç artık bambaşka bir dünya görüşünün kapısını aralamış, yaşamı yozlaştıran, bu dünyayı aşağılayan bakış açısını başlatacak olan ilk milat noktasını harekete geirmıştir: ‘‘Hangi yarı-tanrıdır ki, en soylu insanlığın ruhlar korusu şöyle seslenmek zorunda kalsın ona: Vah! Vah! Yıktın onu, o güzel dünyayı, güçlü bir yumrukla; devriliyor o, parçalanıyor!’’ (Nietzsche, Tragedyanın Doğışu, 2017, s. 82).

Dolayısıyla Sokrates’in varmış olduğı mantıksal sonuçlar önemlidir, şu türden mantıksal özdeşlikler kurmuştur Sokrates: ‘‘erdem=bilgi’’, ‘‘erdem=mutluluk’’; ‘‘erdemsizlik=bilgisizlik’’, ‘‘erdemsizlik=mutsuzluk’’. İşte Sokrates tarafından kurulan bu türden özdeşlikler yaşamın elimizden kaçmasına neden olacak yolların da önünü açmış oldu, çünkü ‘‘şimdi erdemli kahramanın bir diyalektikçi olması gerekmektedir; şimdi erdem ile bilgi, inanç ile ahlak arasında zorunlu, görünür bir bağı olması gerekmektedir’’ (Nietzsche, Tragedyanın Doğışu, 2017, s. 87).

Sokrates içgüdüleri mantıksal cihaz karşısında küçültüp değıersizleştiren ve böylelikle de yaşama kara çalmanın yolunu açan bakış açısının ilk temsilcisidir, dolayısıyla yaşamın yozlaşmasının başlangıcı olarak kabul edilmelidir. Bunu anlamak için, Sokrates’te kendisinden önce görölmeyen bir varoluş biçimini ayırt etmemiz gerekir: Kuramcı insan tipi (Nietzsche, Tragedyanın Doğışu, 2017, s. 90). Nietzsche’nin ortaya koyduğı bu tipoloji nedir öyleyse? Kuramcı insan tipi hakikatin üzerindeki örtüyü kaldırıp atmayı sever ve onun bu süreçte odaklandığı tek yer hakikati gizleyen o örtünün kaldırılıp atılma sürecidir, bundan büyük bir haz ve tatmine ulaşır kuramcı insan; bahsetmek istediğimiz şey daha iyi anlaşılsın diye belki de onu sanati ile kıyaslamak gerekir: zira sanati kuramcı insandan farklı olarak hakikatin örtüsü kaldırıldıktan sonra bile hala örtülü olarak kalan başka şeyleri görür ve sanatinin ilgisini cezbedip büyüleyen şey örtü kaldırılıp atılsa bile hala örtülü olarak kalan o başka şeylerin varlığıdır (Nietzsche, Tragedyanın Doğışu, 2017, s. 91).

Zira kendisine yalnızca o örtüsü fırlatılıp atılmış çıplak hakikat uğruna değıer verilmiş olsaydı bilim diye bir şey olmayacaktı, çünkü belli bir aşamadan sonra önemsiz gelecek ve kendisine gerek kalmayacaktı. Aksi halde bilim havarilerine, dünyanın ortasına boydan boya bir delik delmek isteyenler nasıl görünüyorsa öyle görünecekti:

Onlardan her biri, yaşamı boyunca en büyük çabayı gösterdikten sonra, o muazzam derinliğin ancak çok küçük bir parçasını kazabildiğini, bu parçanın da gözleri önünden, kendinden sonra gelenin çalışmasıyla toprakla örtüldüğünü görürdü, ve böylece üçüncü sıradaki, delme çalışmaları için kendi başına yeni bir nokta seçtiğinde, doğrusunu yapıyor görünürdü. Şimdi birisi, bu dolaysız yoldan öteki uca ulaşamayacağını ikna edici bir biçimde kanıtlıyorsa, değerli taşlar bulmakla ya da doğa yasalarını keşfetmekle yetinmeyenler dışında, eski çukurlarda çalışmayı sürdürmeyi kim isteyecektir? (Nietzsche, Tragedyanın Doğuşu, 2017, s. 90)

Bu nedenle kuramcı insanın hakikati bulmaktan çok onu aramaya önem verir, onu ilgilendiren şey bitimsiz bir hakikatin peçesini kaldırıp atma sürecidir. Kuramcı insan tipinin en büyük sırrı da budur işte, fakat kuramcı insan tipine daima eşlik eden bir tür metafizik kuruntu, bir nevi bilim içgüdüğü de vardır ve elbette ilk önce Sokrates'in şahsında dünyaya gelmiştir bu kuruntu: "Düşüncenin, nedenselliği ipucu olarak varoluşunun en derin temellerine kadar ulaşacağına ve düşüncenin, varlığı yalnızca bilebilecek değil, üstelik *düzeltebilecek* durumda da olduğuna duyulan sarsılmaz inançtır [bu]" (Nietzsche, Tragedyanın Doğuşu, 2017, s. 92). Fakat bu yüce bilim içgüdüğü, bu metafizik kuruntu, çelişkili bir biçimde bilimin her zaman yeniden sanata dönüşmek zorunda olduğu o sınıra dek gitmeye zorlar (Nietzsche, Tragedyanın Doğuşu, 2017, s. 92).

Ama şimdi bilim, güçlü kuruntusunun dürtüklemesiyle, sınırlarına varıncaya dek durmaksızın koşturmakta, mantığın özünde gizli olan iyimserliği, bu sınırlarda başarısız kalmaktadır. Çünkü bilim çemberinin çevresinde sonsuz sayıda nokta vardır, ve çemberin ne zaman tam olarak kapanacağı henüz hiç kestirilemezken, soylu ve yetenekli insan, daha kendi yaşamının ortasına varmadan ve kaçınılmaz bir biçimde çevredeki bu sınır noktalarına rastlamakta ve orada, gözlerini aydınlatılmaz olana dikmektedir. Bu sınırlarda mantığın kendi etrafından döndüğünü ve sonunda kendi kuyruğunu ısırıldığını burada dehşet içinde gördüğünde – o zaman yeni bir biçimi, yalnızca katlanılır olmak için, koruyucu ve ilaç olarak sanata gereksinen *trajik bilgi* ortaya çıkmaktadır. (Nietzsche, Tragedyanın Doğuşu, 2017, s. 94)

"Sokrates, bilim içgüdüğü sayesinde yalnızca yaşayabilmiş değil – çok daha fazlası – ölebilmüş ilk kişi olarak görünüyor bize", zaten bu yüzden ölüm döşegindeki Sokrates

imgesi, yani bilgi sayesinde ölüm korkusundan da kurtulmuş bilge imgesi bize bilimin amacını da hatırlatıyor: varoluşu kavrayabilmek ve onu düzeltebilmek (Nietzsche, Tragedyanın Doğuşu, 2017, s. 92).

Sokrates'ten, bilimin Mystagog'undan sonra, felsefe okullarının, dalgalar gibi peş peşe birbirlerinin ardından gelişlerini; bilgi hırsının hiç tahmin edilmemiş bir evrenselliğinin, aydın dünyanın en geniş alanında ve üstün yetenekli herkes için asıl görev olarak bilimi, o zamandan beri artık asla tamamen oradan uzaklaştırılmadığı açık denize götürmesini; ancak bu evrensellik sayesinde tüm yeryüzü hakkında, tüm bir güneş sisteminin yasaları hakkında da umut verici olan orta bir düşünce ağının örülebildiğini anlayabilen birisi, tüm bunları günümüzün şaşırtıcı yükseklikteki bilgi piramidiyle birlikte gözünün önüne getiren birisi, Sokrates'i dünya tarihi denilen şeyin bir dönüm noktası ve ani değişmesi olarak görmekten alıkoyamaz kendini. (Nietzsche, Tragedyanın Doğuşu, 2017, s. 92)

Bu pratik kötümserlik karşısında Sokrates, şeylerin doğasının, temellerinin araştırılarak anlaşılabilmesine duyulan inançta, bilmeye ve bilgiye evrensel bir tıbbın gücünü katan ve yanılgıyı kendi başına bir kötülük olarak kavrayan, kuramcı bir iyimserin ilk-örneğiydi. Söz konusu temellere nüfuz etmek ve hakiki bilgiyi görünüşten ve yanılgıdan ayırmak, Sokratesçi insanın gözüne en soylu, biricik sahici insanlardan oluşan o mekanizmaya da, Sokrates'ten itibaren, en üst uğraşı ve ne hayranlık uyandırıcı doğa vergisi olarak, öteki tüm yeteneklerin üstünde bir değer biçmişti. En üstün törel eylemler, merhamet, fedakârlık, kahramanlık duyguları ve ruhun, Apolloncu Yunanlının Sofrosine diye adlandırdığı o zor ulaşılabilir deniz dinginliği bile, Sokrates ve aynı kafadaki izdeşleri tarafından bugüne kadar bilmenin diyalektiğinden türetilmişlerdir ve bundan dolayı da, öğretilabilir olarak gösterilmişlerdir. Sokratesçi bir bilginin zevkini kendi içinde deneyimlemiş ve bu zevkin git gide genişleyen halkalar halinde tüm görünüşler dünyasını saptamaya çalıştığını sezinleyen birisi, o andan itibaren var olmaya dürten hiçbir dikenî, bu fethi tamamlama ve bilgi ağını girilmez sıklıkta örtme hırsını duyumsayışından daha şiddetli duyumsamayacaktır.

Bu ruh halindeki birisine, Platon'daki Sokrates, eylemlerde boşalmaya çalışan ve bu boşalmayı genellikle, sonunda dehayı üretme amacıyla, delikanlıların üzerindeki doğurtucu ve eğitici etkilerde bulan ‘‘Yunan neşesi’’nin ve varoluş mutluluğunun yepyeni bir biçiminin öğretmeni olarak görünecektir:

Tüm modern dünyamız, İskenderci kültürün ağına takılmıştır ve ideal olarak, ilk-örneğini ve atasını Sokrates’in oluşturduğu, en üstün bilgi güçleriyle donatılmış, bilimin hizmetinde çalışan *kuramcı insanı* tanır. Bizim tüm eğitim araçlarımız, başlangıçsal olarak bu ideali gözetirler: başka her tür varoluş, hedeflenmiş değil, izin verilmiş bir varoluş olarak bu idealin yanı sıra güçbela yükselmeye çalışır (Nietzsche, Tragedyanın Doğuşu, 2017, s. 108).

Burada oldukça ürkütücü bir şey vardır: Aydın kişini aynı zamanda bilgin kişi olarak karşımıza çıkması. Bu durum sanat içinde dahi kendini hissettirir: Sanat bile bilgeliği taklit etmek zorunda bırakılmıştır, ‘‘uyağın başlıca etkisinde hâlâ şiirsel biçimimizin yerli olmayan, aslında tam anlamıyla bilgince bir dille yapılan sanatsal deneylerden doğduğunu görüyoruz’’ (Nietzsche, Tragedyanın Doğuşu, 2017, s. 108).

En önemli belirtilerinden biri de kendine hedef olarak bilimin yerine bilgeliği geçirmeyi belirlemek olan bu kültür Nietzsche tarafından ‘‘trajik kültür’’ olarak tanımlanır, trajik olanın bu keşfi yine Nietzsche tarafından şu sözlerle betimlenir: ‘‘Bilimlerin baştan çıkarıcı şaşırtmalarına aldanmadan, gözünü kırpmadan dünyanın toplam görüntüsüne bakan ve bu görüntüde bengi acıyı, sempatik bir sevgi duygusuyla, kendi acısı olarak kavramaya çalışan bilgeli[k]’’ (Nietzsche, Tragedyanın Doğuşu, 2017, s. 110).

Ahlaki buyruk, yani yasak bir emir-itaat ilişkisidir. Asla bir bilgi sağlamaz, hatta en kötü ihtimalle bilgiye erişen yolları tıkar ve engeller. Oysa Etik söz konusu olduğunda bu ilişki yerini bilinen-bilgi ilişkisine bırakır. Ahlak en iyi ihtimalle söz konusu bilginin kaynağının yaratıcı ve aşkın bir Tanrı’da olduğunu savunur, bu yolla da bilginin aklın kılavuzluğunda geliştirilip üretilmesini ve başka bilgilerle ilişkilendirilmesini baltalar. İşte burada kendini hissettiren mecburiyet açığa çıkar: Teoloji ve felsefenin birbirinden ayrıştırılması, ki *Etika*’yı yarıda bırakıp *Teolojik-Politik İnceleme*’yi yazma konusundaki en temel kaygı ve motivasyonlardan biridir bu.

Şimdi iki ayrı düzlemin, yani aşkın kavramlar olan İyilik-Kötülük kavramlarının çatışması üzerine kurulu Ahlak yasasının aşkınlık düzlemi ile niteliksel olarak iki ayrı varoluş kipini tanımlayan iyi-kötü kavramlarının içkinlik düzlemi, yani içkin karşılaşmaları tanımlayan Etik'in konumlandığı düzlemin birbirinden ayırt edildiği *Teolojik Politik İnceleme*'deki şu satırlara bakalım.⁴⁰ Bizim Ahlak/Aşkınlık ve Etik/İçkinlik olarak birbirinden ayırdığımız bu iki ayrı düzlem *İnceleme*'de Teoloji ve Felsefe olarak geçer ve bu satırlar belki de bu iki ayrı düzlemin mümkün olacak en konsantre haliyle özetlenip ayırt edildiği paragrafı oluştururlar:

Gösterilmesi gereken bir şey daha kaldı: İnanç ya da teolojiyle felsefe arasında hiçbir bağ olmadığı gibi, hiçbir yakınlık da yoktur. Bu iki disiplinin hedefini ve temelini bilen hiç kimse, ikisinin arasında gerçekten uçurumlar olduğunu görmezden gelemmez. Çünkü felsefenin tek hedefi gerçekliktir. Oysa inancın hedefi, ayrıntılı olarak gösterdiğimiz gibi, itaat ve dine bağlılıktan başka bir şey değildir. Sonra, felsefenin temelleri ortak nosyonlardır ve o yalnızca tabiattan çıkarsanmalıdır. Tersine, inancın temelleri tarihi anlatılar ve dildir. Ayrıca, [...] inanç yalnızca vahye ve Kutsal Kitaba dayanmalıdır. (Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 2016, s. 220)

Daha önceden bilincin temel yanılsamalarından biri arasında saydığımız aşkınlık yanılsamasının ürünü olan Ahlak ile içkin varoluş kiplerinin niceliksel farklılıklarının alanı olan Etik'in, yani içkin karşılaşmaların alanının *Teolojik Politik İncelemedeki* karşılığı "Teoloji" ve aklın ışığındaki "Felsefe" olarak tanımlanır ve buradaki esas kaygı şu şekilde belirlenir: Felsefeyi Teolojiden ayırmak. Bu iki alanı birbirinden ayırmayı bilmeyenler ya teolojiyi aklın hizmetine sokmaya çalışır ya da teolojinin argümanlarına akla uygun gerekçeler bulup bu argümanları aklî kılıflara sokmak için aklı teolojinin hizmetine sokmaya ve aklı teolojiyi aklamak için bir araç olarak kullanmaya çalışır. En yaygın olanı da bu ikincisidir ve her ne olursa olsun ikisinin de yarattığı yıkımlar, yol açtığı çarpık dünya görüşleri ve ön kabuller vahimdir. Teolojinin itaatten başka bir amacı yoktur ve bundan başka bir şeyi de talep edip buyurmaz. Teoloji bize, Doğa yasalarını hiç anlamaya ihtiyaç duymaksızın yalnızca Ahlaki yasalara itaat göstererek sonsuz mutluluğa erişebileceğimizi söyler. Oysa aklın

⁴⁰ Bu iki ayrı düzlemin tanımlanıp ayırt edilmesine ilişkin bkz. Deleuze, G., & Guattari, F. (2000). *Felsefe Nedir?* (T. Ilgaz, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

böyle bir işle uzaktan yakından alakası olamaz ve böyle bir vaatte bulunmaz. O, daha ziyade gerçekliğin nasıl anlaşılması gerektiğini belirler, Doğayı ve kendisine zorunlulukla tabi olduğumuz Doğa yasalarını, yani nedenlerin düzenini anlayıp bu ilke uyarınca yaşamımızı düzenleyebilmemizi ve ancak bu yolla hakiki mutluluğa erişilebileceğini bildirir:

[Öyleyse biz,] sağlam bir sav olarak şunu ileri sürüyoruz: Teoloji aklın, akıl da teolojini hizmetinde sayılmamalı, her biri kendi alanında hüküm sürmelidir. Söylediğimiz gibi, akıl gerçeklik ve bilgelik alanını, teoloji de dine bağlılık ve itaat alanını eline tutar. Çünkü yine gösterdiğimiz gibi, aklın gücü, insanların yalnızca itaat göstererek ve şeyleri hiç anlayamadan sonsuz mutluluğu yakalayıp yakalayamayacaklarını belirleyecek kadar uzağa gidemez. Teolojiye gelince, o yalnızca bu noktayı öğretir ve itaatten başka şey de buyurmaz. Akla karşı olan bir şeyi de ne ister, ne de bunu yapabilir. Gerçekten de o (önceki bölümde gösterdiğimiz gibi), itaat için bu yeterli olduğu ölçüde, yalnızca inancın dogmalarını belirler. Gerçekliğe ilişkin olarak, onların tam da nasıl anlaşılması gerektiğini belirleme işini akla bırakır. Akıl hiç kuşku yok zihnin ışığındadır. Onsuz yalnızca rüyalar ve hayaller görülebilir. Burada teoloji denince özellikle anladığım şey, Kutsal Kitabın yöneldiğini söylediğimiz hedefi gösterdiği ölçüde, vahiydir (itaatin nedeni ve aracı, yani gerçek dine bağlılığın ve gerçek inancın dogmaları). (Spinoza, Teolojik Politik İnceleme, 2016, s. 225-226)

Dahası Teolojinin argümanlarını sağlama almak ve onlara matematiksel dayanaklar oluşturmak için akli yardıma çağırırlar, gerçekte bunu akli kovmak için yapmaktadırlar:

Ama yine de onları bütünüyle bağışlayamayız. Çünkü akli, aslında onu kovmak için yardıma çağırıyor ve onu kesinlikten yoksun kılmak için de kesin bir neden bulmaya çalışıyorlar. Dahası, matematiksel kanıtlamalarla teolojinin doğruluğu ve otoritesini ortaya koymaya, akıl ve tabii ışığın otoritesini ise ortadan kaldırmaya uğraşıyorlar. Ama böylece, teolojiyi aklın buyruğu altına zorla sokmaktan başka şey de yapmamış oluyorlar. Görünüşe bakılırsa, aklın tabii ışığıyla aydınlatılmadığında teolojinin otoritesinin hiçbir parıltısının olmayacağını sanıyorlar. Bu arada tam tersine, bütünüyle Kutsal Ruh'un iç tanıklığına dayandıklarını ve yalnızca inançsızları ikna etmek için akli yardıma

çağırdıklarını söyleyerek övünüyorlar. Ama bu sözlerine asla kanmamak gerekir. Çünkü onlara bu dili kullandırmanın duyguları ve boş gururları olduğunu göstermemiz zor olmayacak. [...] Gösterdiğimiz gibi, yalnızca akıl gerçekliğin alanında hak iddia eder. Eğer onlar bunun dışında gerçeklik konusunda güvenebilecekleri bir başka ruha sahip olduklarını iddia ediyorsa, boşuna övünüyorlar demektir. Sözleri duygularına dayalı önyargıyı açığa çıkarır. Ya da felsefecilerin karşısında yenilmek ve alay konusu olmak gibi büyük bir korku onları kutsallığa sığınmaya iter. Ama boşuna gayret! Hangi sunak aklın yüceliğine saldırana sığınak olabilir? (228-229)

Son olarak bu alıntıda üzerinde özel olarak durulması gereken bir ifade var: “[...] Bu arada tam tersine, bütünüyle Kutsal Ruh’un iç tanıklığına dayandıklarını ve yalnızca inançsızları ikna etmek için akli yardıma çağırdıklarını söyleyerek övünüyorlar”. Descartes’ın, Meditasyonlar’ın içinde yer alan Mukaddes Paris İlahiyat Fakültesinin Duayen ve Doktorlarına başlıklı Mektubu buna örnek teşkil etmesi bakımından birkaç açıdan önemlidir. Öncelikle bu mektupta Tanrıya ve ruha dair sorunların her daim teolojiden ziyade felsefenin delilleriyle kanıtlanması gereken iki önemli sorun olarak değerlendirilmesi gerektiği vurgulanır, çünkü der Descartes, bizim gibi inançlı kimseler her ne kadar Tanrının varlığına ve insan ruhunun ölümsüzlüğüne iman yoluyla inanmış olsalar da inançsız kimseleri bu yolla ikna etmek güçtür (Descartes, Meditasyonlar, 2018, s. 27). Descartes açısından inançsızları bu iki konuda, yani Tanrı’nın varlığı ve insan ruhunun ölümsüzlüğü konusunda doğal akılla ikna etmedikçe onları bir dine, hiç değilse herhangi bir ahlaki erdeme inandırmak hiç de olası gözükmemektedir. İnançsız kimseleri ikna etmek gerekir Descartes’a göre, çünkü Tanrı korkusu ve ruhun ölümsüzlüğü, dolayısıyla da beden ölümünden sonraki yaşam beklentisi olamasa insanları dizginlemek güç olurdu ve pek az insan doğru olanı yarar gördüğüne yeğlerdi.

Oysa Spinoza Teolojik Politik İnceleme’deki bu satırlarında söz konusu çabanın duygulara dayalı ön yargılar olduğunu söyleyerek teoloji ve felsefenin birbirinden ayrılmasına dair kaygısını sürekli vurguluyor. Çünkü aklın teolojinin hizmetine sokulmasının politik açıdan da bir sakıncası vardır: Bu sayede kendisine akli dayanaklar bulan teoloji temasa geçtiği yerde bir iktidar oluşturarak kendisine itaat eden bendeler yaratır ki bu anlamda teoloji ve politikanın birbirinden ayrı iki farklı uzam değil birbiriyle iş birliği içinde hareket eden birbirine eklemlenmiş şeyler olduğu

anlaşılır. Belki de İnceleme'nin başlığında teoloji ve politikanın birbirine izafe edilerek geçmesi bu yüzdendir: Teolojik-Politik İnceleme.

Yine de Descartes Tanrının varlığı ve insan ruhunun bedenden bağımsız ve ondan farklı bir töz olup bedenle birlikte ölmediğine ilişkin ispatlamalarının, ki bu ispatlamalar belli bir yerden sonra bu dünyayı aşan öteki bir dünyayı varsayar, çok kesin tanıtımlar olarak kabul edilebilecek açıklık ve kesinlikte olduğundan bu iki meseleye dair hataların ve yanlış kanıların insanların zihninden rahatlıkla silinebileceği konusunda ısrarcıdır (Descarte, Meditasyonlar, 2018, s. 31).





6. SONUÇ

Bu çalışma kapsamındaki temel amacımızı yeniden ve son kez konsantre haliyle şu şekilde hatırlatabiliriz: “Zihin psikolojisine karşı zihnin duygulanımlarının psikolojisini savunmak.” Ayrıca bu çalışma kapsamında sözünü ettiğimiz meseleyi Ahlak ve Etik kavramları çerçevesinde ve Descartes, Spinoza, Nietzsche yörüngesinde ölçeklendirerek tartışmıştık. Bütün bu çalışma boyunca oraya koyduğumuz temel hipotez, orijinini Modernitenin temel dinamiklerinin belirginleşmeye başladığı dönemle aynı olarak kabul edebileceğimiz “zihin teorilerinin” ve bununla ilişkili olarak “zihin-beden modelinin” hatalı bir kavrayış üzerine temellenmiş olduğu varsayımı idi, ayıca buna bağlı olarak söz konusu hatalı kavrayışın aşılması gereken bir dizi ciddi handikaplar doğurduğunu da varsaymıştık.

Varsayımımıza delil teşkil eden bu hatalı kavrayışın doğurduğu handikaplar arasında temas ettiği yerde bir dizi hiyerarşik ilişki üreten dikotomiler vardır, örneğin zihin ile beden arasındaki hiyerarşik ilişki en temelde bu dünya ile öteki bir dünya arasındaki hiyerarşi üzerine kuruludur ve zamanla bu dünya öteki dünya üzerinden veya aşkın-yaratıcı bir güce göre belirlenmiş doğru-yanlış, güzel-çirkin, iyi-kötü gibi başka dikotomik kavramlar seti üzerinden değerlendirilmeye ve yargılanmaya başlanır, üstelik bu durum zamanla insanın evrendeki en üstün varlık olarak vaftiz edilmesinin yolunu açar ve bu da insan-doğa arasındaki hiyerarşiyi üretir. Ayrıca tesis edilen bütün bu sistem, onu tesis eden filozoflarca saf aklın kendi kendine zorunlu bir gerektirme, soğuk ve tarafsız bir çıkarım ile açığa vurduğu mantıksal bir sonucuymuş gibi savunulur, hâlbuki çalışmanın Nietzsche’ye referansla ilerleyen bölümlerinde gösterdik ki rasyonel düşünme ve çıkarım zaten içten içe ahlaki değerler biçme ve metafizik bir hakikati kanıtlama içgüdüleri tarafından sıkı bir şekilde yönlendirilmektedir.

Bütün bu hatalı zihin teorilerinin ve bu teorilerden kaynaklanan handikapların dönüp dolaşıp düğümlendiği nokta “Ahlak” olarak karşılanabilir veya hatalı zihin teorileri ve bu teorilerden kaynaklanan handikaplar zaman içerisinde “Ahlak” denen şeyi oluşturmuştur. Modernitenin ortaya koyduğu doğanın büyü bozumu süreciyle ve

modernitenin pek çok kavramının sorgulanıp eleştirilmesinin ürünü olarak şekillenen günümüz dünyasıyla artık aşkın-yaratıcı bir gücün otoritesini kaybetmeye başlaması, özetle dikotomik-ahlaki değer biçme kategorilerinin eskisi kadar güçlü olmaması gibi bir durum söz konusudur, çünkü gerek beşeri bilimlerdeki gerekse doğa bilimlerindeki gelişmeler bu aşkın kategorilerin aslında maddi temelleri olduğunu bize göstermiştir.⁴¹ Belki de burada ufak bir parantez açmak faydalı olur: Sekülerleşen dünyada ahlaki kategorilerin güçten düşmesi, ahlakın hatalı bir zihin kavrayışının sonucu olarak ortaya çıkmış bir handicap olduğu yönündeki bulgularımızı önemsizleştirmemektedir. Çünkü biz aynı zamanda şunu da ortaya koyduk: İnsan zihni kendini teşekkül eden üç temel yanılsama nedeniyle bu türden aşkın kategoriler üretmeye yapısı gereği angajedir. Bu nedenle insan türü sekülerleşme süreciyle yeri boşalan bu otoritenin yerine maddi temelleri olduğu konusunda kendini ikna ettiği daha seküler kavramlar ikame etmekte asla gecikmez: Söz gelimi özgürlük gibi bir kavram, etrafında ideolojik doktrinlerin inşa edildiği peşinden kitleleri sürükleyen ve uğruna pek çok şeyden feragat edilen seküler bir kavramdır veya para denen evrensel mübadele ve eşdeğerlik aracı her ne kadar maddi bir şeymiş gibi görülse de yenilip içilebilir bir şey değildir ve bu bağlamda kullanım değeri olan gerçek ve maddi bir şey olmadığı rahatlıkla görülebilir.⁴²

Bilinç tam olarak yanılsamaların kaynağıdır ve buradan ‘‘özgür seçim yanılsaması’’, ‘‘aşkınlık yanılsaması ya da teolojik yanılsama’’ ve ‘‘ereksel nedenler yanılsaması’’ olmak üzere üç temel yanılsama çıkar ve bunlar da birbirleriyle iş birliğine girerek başka farklı yanılsamalar türetirler. Bu nedenle de araştırmamızın nesnesini zihin psikolojisi oluşturmadı, çünkü zihin psikolojisi bu nedenle kendi nesnesinde gerekli olan istikrarı ve evrenselliği yakalayamamaktadır, araştırmamızın nesnesi olarak zihnin duygulanımlarının psikolojisini aldık, çünkü yalnızca duygulanımlar psikolojisi bize esas sorunu işaret edebilir ve çözümü sunmak konusunda kullanışlı olabilir.

⁴¹ Zaten Nietzsche’nin yapmış olduğu soyktüksel incelemeye referansla bu aşkın ahlaki kavramların aslında hiç de aşkın olmayan maddi temelleri olduğunu da ortaya koymuştuk.

⁴² Spinoza’ya referansla özgürlüğün aslında bilince ait bir çeşit yanlış anlama ya da yanılgı olduğunu ve özgürleşmenin de ancak özgürlüğün bir yanılsama olduğunu fark etmekle başlayabileceğini, zorunluluğun aynı zamanda özgürlük de demek olduğunu ortaya koymuştuk. Bu nedenle burada özgürlük derken bunu bir örnek vermek ve bu örnek üzerinden meramımızı anlatabilmek adına kullanıyoruz. Yine aynı şekilde para derken amacımız bir örnek vererek meseleyi daha anlaşılır kılmaktır, yoksa paranın analizine girişmek değil ve zaten para, etrafına kurulu olan maddi ve somut örüntüler nedeniyle kendisi için soyut deyip kestirip atılamayacak denli başlı başına ciddi bir incelemeyi gerektirir.

Bunu aşmak için Spinoza külliyyatından, ama özellikle de onun Etika adlı eserinde yararlandık. Çünkü ortaya koyduk ki geleneksel zihin psikolojileri sıklıkla bilinci bilgiyle özdeşleştirir, yaşamı ahlaki değerlerle yüklü kategoriler üzerinden yargılar ve bunun sonucu olarak kederli bir dünya görüşü oluşturur; oysa Spinozacılığın en değerli tez ve argümanları bu üç şeyin geçersizlik ilanı üzerine yükselip şekillenir: düşünceyi kurtarmak için bilinç üzerine değil insan duygulanımlarının psikolojisi üzerine soruşturmaya girişilir, yaşamın ahlaki değer kategorilerince zehirlenmesini engellemek için ahlakın cüretkar bir biçimde topyekûn reddi yapılır ve sevinçli karşılaşmaların örgütlenmesi için kederli tutkuların eleştirel bir şeceresi çıkarılır.





KAYNAKÇA

- Akay, A. (2015). *Minör Politika*. İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Althusser, L. (2013). *Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*. (C. Bâli Akal, E. Canaslan, Dü, & C. Bâli Akal, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Baker, U. (2014). *Yüzebilim Fragmanlar*. Ankara: Birikim Yayınları.
- Descartes, R. (2015). *Ahlak Üzerine Mektuplar*. (S. Sollers, Çev.) Ankara: Say Yayınları.
- Descartes, R. (2016). *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*. (E. Sunar, Çev.) Ankara: Say Yayınları.
- Descartes, R. (2016). *Ruhun Tutkuları*. (M. Erşen, Çev.) Ankara: Say Yayınları.
- Descartes, R. (2017). *Felsefenin İlkeleri*. (M. Akın, Çev.) Ankara: Say Yayınları.
- Descartes, R. (2018). *Meditasyonlar*. (E. Sunar, Çev.) Ankara: Say Yayınları.
- Descartes, R. (2018). *Yöntem Üzerine Konuşma*. (Ö. Doğan, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Deleuze, G. (2005). *Spinoza: Pratik Felsefe*. (U. Baker, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2000). *Spinoza Üzerine On Bir Ders*. (U. Baker, Çev.) Ankara: Öteki Yayım.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2000). *Felsefe Nedir?* (T. Ilgaz, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Spinoza, B. (2014). *Mektuplar*. (E. Ayhan, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.

- Spinoza, B. (2015). *Kötülük Mektupları*. (A. Nahum, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Spinoza, B. (2016). *Teolojik Politik İnceleme*. (C. B. Akal, & R. Ergün, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza, B. (2018). *Politik İnceleme*. (M. Erşen, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Spinoza, B. (2015). *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*. (C. Şenkaya, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza, B. (2017). *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*. (E. Ayhan, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza, B. (2019). *Ethica*. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Say Yayın.
- Tatian, D. (2009). *Spinoza: Dünya Sevgisi*. (H. Turşucu, & S. Aksoy Hancı, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Nietzsche, F. (2004). *Ahkalın Soykütüğü*. (Z. Alagonya, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Nietzsche, F. (2017). *Putların Alacakaranlığı*. (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2017). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2017). *Tragedyanın Doğuşu*. (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Alp Eren Tunçyürekli 3 Eylül 1994 tarihinde doğdu. Batıkent Lisesini bitirdikten sonra Pamukkale Üniversitesi Sosyoloji Bölümünü kazandı. Bölümden 2017 yılında ‘‘Ulus Baker’de Bakış Açısı Kavramının Etik, Sanatsal ve Politik Şebekeler Üzerinden Yorumlanma Denemesi’’ başlıklı bitirme çalışmasıyla mezun oldu. Aynı yıl Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Genel Sosyoloji ve Metodoloji Yüksek Lisans Programına kabul edildi. Eğitim hayatı boyunca çeşitli sivil toplum örgütleri ve sosyal sorumluluk projelerinde bulundu.