

T.C
MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

ARİSTOTELES VE SPİNOZA’NIN İNSAN DOĞASI
GÖRÜŞLERİNİN HAREKET NOKTALARI
BAKIMINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SERCAN BİÇER

151108105

Danışman Öğretim Üyesi: Doç. Dr. Muttalıp ÖZCAN

İstanbul, Mart 2018

T.C. Maltepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

09.03.2018 tarihinde tezinin savunmasını yapan Sercan BİÇER' e ait "Aristoteles ve Spinoza'nın İnsan Doğası Görüşlerinin Hareket Noktaları Bakımından Değerlendirmesi" başlıklı çalışma, Jürimiz tarafından Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Tezli Yüksek Lisans Programında Yüksek Lisans Tezi Olarak **Oy Birliğiyle / Oy Çokluğuyla** kabul edilmiştir.



Doç. Dr. Muttalip ÖZCAN
(Başkan)-Danışman



Doç. Dr. Ağu TUNÇEL ÖNKAL
(Üye)



Yrd. Doç. Dr. Mehmet ŞIRAY
(Üye)

 maltepe üniversitesi	ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI	Doküman No	FR-178
		İlk Yayın Tarihi	01.03.2018
		Revizyon Tarihi	
		Revizyon No	00
		Sayfa	1/1

Revizyon Takip Tablosu

REVİZYON NO	TARİH	AÇIKLAMA
00	01.03.2018	İlk yayın.

ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI

03/04/2018

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarından bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilmeyen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; çalışmamın Maltepe Üniversitesinde kullanılan "bilimsel intihal tespit programı" ile tarandığını ve öngörülen standartları karşıladığımı beyan ederim.

Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

(Islak İmza)

Öğrencinin Adı ve Soyadı

Sercan Biçer



Hazırlayan İlgili Birim	Kalite Koordinatörü Yrd. Doç. Dr. Şafak GÜNDÜZ	Kurumsal Yetkili Prof. Dr. Belma AKŞİT
----------------------------	---	---

(Doküman No: FR-178; Yayın Tarihi: 01.03.2018; Revizyon Tarihi: ; Revizyon No:00)

ÖNSÖZ

Felsefe tarihi, içerisinde birçok konuda farklı görüşlerin bulunduğu bir alana karşılık gelir. Ancak tüm bu farklı görüşleri, en temelde insana dair olanı anlama çabasıyla ilişkilendirmek yanlış bir çıkarım olmaz. Nitekim, felsefe tarihinde tartışılan, ele alınan ne kadar sorun varsa, bunların kökeninde belirli bir insan görüşünün yer aldığını görürüz.

İnsana dair en geniş kapsamlı ve sistemli çalışmanın Aristoteles tarafından yerine getirildiğini söylersek, onun felsefe tarihindeki yeri ve öneminin ne denli büyük olduğunu da ifade etmiş oluruz. Nitekim, Aristoteles'in insana dair bütüncül bir perspektif sunması, pek az filozofun başarabildiği bir şeydir. Bu bakımdan, Aristoteles'i insan doğası konusundaki görüşlerini başka filozofların görüşleriyle karşılaştırmanın bazı zorlukları da beraberinde getirdiği açıktır. Bu zorluklardan ilki, Aristoteles'in görüşleri hakkında zaten mevcut olan yanlış anlaşılmalara ve yorum farklarıdır. İkincisi ise, Aristoteles'in insan doğasıyla ilgili görüşlerini temellendirdiği kavramlarla, çalışmanın ikinci bölümünü oluşturan Spinoza'nın kavramlarının belli açılardan karşılaştırılmasında ve değerlendirilmesindeki güçlülüdür.

Tüm bu zorlukları mümkün olduğu kadarıyla aşmayı ve çalışmanın bir katkı vermesini umarım. Bu çalışma boyunca en başta, benden değerli görüşlerini esirgemeyen hocam Doç. Dr. Muttalıp Özcan olmak üzere, Spinoza hakkındaki görüş ve önerilerinden fazlaca istifade ettiğim Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şiray hocama ve savunma jürimde yer alan Doç. Dr. Ahu Tunçel Önkol hocama katkılarından dolayı şükranlarımı sunarım. Bu süreçte bana her açıdan destek olan tüm aileme ve dostlarım Ömer Faruk Köksal, Sena Gökçe Elibal ve Noyan Soley'e desteklerinden dolayı teşekkürü borç bilirim. Çalışmadaki muhtemel eksiklik ve hataların sorumluluğunun bana ait olduğunu belirtmek isterim.

ÖZET

ARİSTOTELES VE SPİNOZA’NIN İNSAN DOĞASI GÖRÜŞLERİNİN HAREKET NOKTALARI BAKIMINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu çalışmanın temel konusu, Aristoteles ve Spinoza’nın insan doğası hakkındaki görüşlerinin hareket noktaları bakımından değerlendirilmesidir. Felsefede insan doğasının araştırılması, bir anlamda insanın neliğinin araştırılmasıdır. Bu çalışmada “doğa” ve “insan doğası” terimlerinin farklı kullanımları ve bunlarla ilgili sorunlar bir kenara bırakılacak, sadece Aristoteles ve Spinoza’nın bu terimlerden ne anladıkları ve buradan hareketle de insanın neliği hakkında nasıl bir sonuca ulaştıkları araştırılacaktır. Aristoteles’in insan doğası görüşünün hareket noktasını, esas olarak onun ontolojisi oluşturur. İnsan doğasına Aristotelesçi bir ontolojik yaklaşım, terimin anlam genişlemesine uğramasına ve etik ve siyasetle ilgili bir boyut kazanmasına yol açar. Diğer taraftan Spinoza’nın etik görüşünün de, Aristoteles’ten farklı olsa da, belirli bir ontoloji üzerine inşa edildiği ve bu insan doğası görüşünün onun siyaset ve etikle ilgili görüşlerinin şekillenmesinde etkili olduğu görülür. Başka bir deyişle, Aristoteles’in ve benzeri şekilde Spinoza’nın insan doğası görüşü felsefi hareket noktaları bakımından ontolojik olduğu kadar etik ve siyasaldır. Bu iki filozof bağlamında, insan doğasının ontoloji, etik ve siyasetle ilgisinde soruşturulması bu çalışmanın esas konusunu oluşturmaktadır.

Aristoteles ve Spinoza’nın insan doğası görüşünün hareket noktaları bakımından karşılaştırılması demek, bir anlamda, onların ontoloji, etik ve siyaset alanındaki temel kabulleri ile insan görüşleri arasında kurdukları ilginin soruşturulması demektir. Bu bağlamda, her iki filozofun ontoloji, etik ve siyaset alanındaki görüşleri sadece tezin konusuyla ilgisi kurulacak ölçüde ele alınacak, daha derin bir araştırmaya girilmeyecektir.

Anahtar Terimler: Doğa, İnsan Doğası, Ontoloji, Etik, Siyaset.

ABSTRACT

THE EVALUATION OF ARISTOTLE'S AND SPINOZA'S VIEWS ON HUMAN NATURE IN TERMS OF THEIR STARTING POINTS

The main subject of this study is to evaluate Aristotle's and Spinoza's views on human nature in terms of their starting points. The research on human nature in philosophy is in a way searching for the quiddity of human. In this study, the different usages of "nature" and "human nature" terms will be put aside, and only what Aristotle and Spinoza understand from these terms and thus what conclusions they draw from those understandings will be studied. The starting point of Aristotle's view on human nature is essentially made up of his ontology. An Aristotelian ontological approach to 'human nature' leads to the semantic extension of the term and causes it to take on an ethical and a political dimension. On the other hand, although mainly different from Aristotle, we see that Spinoza's conception of ethics, too, is build up on certain ontology and that this view of human nature is effective in shaping his political and ethical thoughts. In other words, in terms of philosophical starting points, Aristotle's and similarly Spinoza's thoughts on human nature are ethical and political as well as ontological. The main subject of this study is to investigate 'human nature' with regard to ontological, ethical and also political thoughts of both philosophers.

Comparing Aristotle's and Spinoza's conceptions of human nature in terms of their starting points is, in one sense, to inquire the relations between human nature and their thoughts of ontology, ethics and politics. In this context, the ontological, ethical and political views of both philosophers will be considered only to the degree of their relation to the subject of the thesis and no further disquisition will be made.

Keywords: Nature, Human Nature, Ontology, Ethics, Politics.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM: ARİSTOTELES’İN İNSAN DOĞASI GÖRÜŞÜ	9
1.1. Aristoteles’in Ontolojiyle İlgisinde İnsan Doğası Görüşü	9
1.1.1. Aristoteles’in Doğa Görüşü.....	10
1.1.1.1. Aristoteles’e Göre <i>Ousia</i> ve Türleri.....	12
1.1.1.2. Bileşik Varlığı Oluşturan İki Öge: Madde (<i>Hyle</i>) ve Form (<i>Eidos</i>).....	14
1.1.1.3. Aristoteles’e Göre Varlık Tarzları.....	20
1.1.2. Aristoteles’in İnsan Doğası Görüşü	25
1.1.2.1. İnsan Doğasını Oluşturan İki Öge: Beden (<i>Sóma</i>) ve Ruh (<i>Psyche</i>).....	25
1.2. Aristoteles’in Etik İlgisinde İnsan Doğası Görüşü.....	31
1.2.1. Aristoteles’te "İyi"nin Mutluluk (<i>Eudaimonia</i>) ve Karakter Erdemleriyle İlişkisi	31
1.2.2. Aristoteles Etiğinin Kurucu Ögesi Olarak <i>Phronesis</i> ve Karakter Erdemleriyle İlişkisi.....	35
1.3. Aristoteles’in Siyasetle İlgisinde İnsan Doğası Görüşü	40
1.3.1. Aristoteles’e Göre Devlet ve İnsan Doğası İlişkisi	40
1.3.2. Aristoteles’e Göre Değerler ve Yönetim Biçimleri İlişkisi.....	44

İKİNCİ BÖLÜM: SPİNOZA’NIN İNSAN DOĞASI GÖRÜŞÜ	53
2.1. Ontoloji Görüşleri Bakımından Spinoza’nın Descartes ile İlişkisi	54
2.2. Spinoza’nın Ontolojiyle İlgisinde İnsan Doğası Görüşü.....	58
2.2.1. Spinoza’nın Doğa Görüşü	58
2.2.2. Spinoza’nın İnsan Doğası Görüşü.....	65
2.2.2.1. Spinoza’da Beden (<i>Corpus</i>) ve Zihnin (<i>Mens</i>) Neliği ve Birbirleriyle İlişkileri	65
2.2.2.2. Spinoza’nın Bilgi Türleri Görüşünün Ontolojik Temellerinin İnsan Doğasıyla İlgisinde Ele Alınışı	70
2.2.2.3. Spinoza’ya Göre Duyguların Neliği ve Var Olma Çabası (<i>Conatus</i>) ile İlişkisi.....	74
2.3. Spinoza’nın Etik İlgisinde İnsan Doğası Görüşü	80
2.3.1. Spinoza’ya Göre İyi ve Kötü’nün Neliği ve Var Olma Çabasıyla (<i>Conatus</i>) İlgisinde Ele Alınışı.....	80
2.3.2. Spinoza’nın Erdem ve Mutluluk Görüşü	83
2.4. Spinoza’nın Siyasetle İlgisinde İnsan Doğası Görüşü	89
2.4.1. Spinoza’da Siyasetin Sınırlarının Belirlenmesi Açısından Teoloji- Siyaset İlişkisi.....	89
2.4.2. Spinoza’ya Göre Yasaların ve Siyasal Yaşamın Temelini Oluşturması Bakımından Doğal Hak Kavramı	94
2.4.3. Spinoza’ya Göre Yönetim Biçimlerinin İnsan Doğasına Uygunluğu Bakımından Ele Alınışı	100
SONUÇ.....	106
KAYNAKLAR.....	118
ÖZGEÇMİŞ.....	126

GİRİŞ

Çalışmanın doğa kavramıyla olan sıkı irtibatı göz önüne alındığında, doğaya ilişkin ilk tanıma Aristoteles'in metinlerinde rastlarız. Aristoteles, doğayı “şeylerin özü gereği kendinde bulundurduğu devinim ve durağanlığın ilke ve nedeni” olarak kabul eder (Aristoteles, 1926, 192b 8-23). Günümüzde ise farklı doğa tanımlarıyla karşılaşmaktayız. Bu çağdaş tanımlardan iki tanesi “belirli bir düzen içerisindeki şeylerin birlikteliği” ile bir var olanın doğası söz konusu olduğunda ise “bir var olanın gelişiminin ortaya çıkmasını ve onda belirli bir tipin gerçekleşmesini sağlayan ilke” olarak tanımlanır (Lalande, 2010, s. 667-669). Bu bağlamda belirli bir var olanın belirli bir tipte olması söz konusu olduğunda, sırf ona ait, belirleyici olan ve onu diğer var olanlardan ayıran bir özelliğin var olması da kaçınılmazdır. Öyleyse, tür olarak insanı da diğer var olanlardan farklı kılan ve onu tüm diğer var olanlar arasında ayırt etmemize yarayacak bir özelliğin veya özelliklerin var olması gerekir. Bu açıdan bakıldığında bir türün doğasının araştırılması onun ayırt edici özelliğinin araştırılması, ayırt edici özelliğinin araştırılması onun özünün araştırılması, özünün araştırılması onun temel yapısının araştırılması anlamına gelmektedir; yani doğa terimi, zaman zaman yapı, ayırt edici özellik ve öz terimleriyle aynı anlamda kullanılmaktadır. Bu nedenle felsefe tarihinde insan doğasının araştırılması zaman zaman değişmez bir özün, türün her bir üyesinin doğuştan sahip olduğu değişmez bir özelliğin araştırılması olarak da anlaşılabilmektedir. Fakat, ileride açıklayacağımız gibi, tür olarak insanın doğasının araştırılması ile herhangi bir canlının doğasının araştırılması arasındaki fark gözden kaçırılmış ve insan doğasını anlamaya yönelik girişimlerde kayda değer bir sonuç alınamamıştır. Tüm bu girişimler neticesinde, insanın belirli bir yönü öne çıkarılmış, insanın neliği sık sık, akıl sahibi bir varlık olma özelliğiyle özdeş tutulmuştur. Bundan dolayıdır ki, insan söz konusu olduğunda

onun türüne ait olanın tamamını kapsayacak bir ayırma gitmek, ama bunu yaparken de ortak doğanın her tekde farklı gerçekleştiğini göz ardı etmemek gerekmektedir (Özcan, 2016, s. 16). Daha da önemlisi, insan konusunda araştırma yapacak birisinin önce insanın var olanlar içindeki yerini, onun nasıl bir var olan olduğunu ve diğer var olanlardan farkını ontolojik temelleriyle birlikte ortaya koyması gerekmektedir.

Nitekim, doğaya ilişkin bu tür soruşturmaların ilk ve en kapsamlı örneğini sunmuş olan Aristoteles, ontolojik yaklaşımın bir gereği olarak önce var olanları yapıları bakımından canlı ve cansız olarak ikiye ayırır. Canlılar, doğal olanlardır, doğa da esas olarak doğal olanın doğasıdır. Doğal olanın karşıtı olan yapay olanın asıl anlamda bir doğası yoktur. Bir kuş veya bir bitki gibi canlıların bir doğaya sahip olması, en başta, kendi kendine meydana gelme ve meydana geldikten sonra da kendi kendine devinip değişme gücüne sahip olması demektir (Aristoteles, 2014a, 192b 1-15). Bu nedenle, bir doğaya sahip olmak demek, devinim ve değişim gibi ilkelere sahip olup, bu imkanları kendi içinde taşımak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, bir canlının bir doğaya sahip olması söz konusu iken, yapay nesnelerin ya da cansız var olanların bir doğasından söz etmek mümkün değildir. Başka bir deyişle, bir masa kendi kendine masa olamazken, tahtayı masaya dönüştürecek bir dış ilkeye, hareket ettirici bir dış güce ihtiyaç varken, canlılar söz konusu olduğunda bir dış gücün onlara belirli bir biçim ve öz vermesine gerek yoktur; bir doğaya sahip olmak bu gücü kendi içinde taşımak demektir.

İkinci olarak ise, bir *ousia* olarak bir insan teki, ruh ve bedenden müteşekkil bir bileşik varlıktır. Aristoteles'in sözünü ettiği, bir doğaya sahip olarak var olan herhangi bir tekin *entelekheiasına* ulaşması, yani kendi ereğini yerine getirip kendini tam olarak gerçekleştirmesi söz konusu olduğunda, bunun için gerekli güç (*dynamis*) onun hem *eidosunda*, yani ruhunda, hem de maddesinde, yani bedeninde aranmalıdır; çünkü hem madde hem de *eidos* birbirinden bağımsız olarak var olamayan doğadır. Bu yüzden insan denen bileşik varlık da, diğer canlı bileşik varlıklarda olduğu gibi, amacını (*telosunu*) kendi içinde taşıyan bir varlıktır ve bir canlının nihai ereğine ulaşması onun *eidosunu* tamamlayıp gerçek anlamda ne ise o olması demektir.

Bu doğrultuda Aristoteles'in etik ve insan doğasına yönelik görüşleri incelendiğinde, insanın kendini gerçekleştirmesinde, yani *entelekheiasına*

ulaşmasında bilgelik ve erdemlerin önemli rolü olduğu görülmüştür. Bilgelik de teorik ve pratik bilgelik olarak ele alınırken, teorik bilgelik ilk ilke ve nedenlere yönelik, salt bilme amacı güden, en yüksek insansal etkinliktir. Pratik bilgelik ise yapıp etmeler alanında, tek tek durumlar karşısında, insanın kendisi için en iyi olanı bulma etkinliğidir. Aristoteles buna *phronesis* (aklı başındalık veya pratik bilgelik) der. Bu tür bilgelğin söz konusu olduğu alanda, başka türlü olması mümkün olaylar, eylemler ve yapıp etmeler bulunur. Aristoteles'e göre, bir insanın doğasını gerçekleştirebilmesi, yani gerçek anlamda insan olabilmesi için sadece akla sahip olması yeterli değildir; bu aklın aynı zamanda erdemlerle donatılması gerekir. erdemleri tek kişiyle ilgili bir sorun olarak ele alan Aristoteles, kişilerin erdemlere ulaşabilmelerinin ön koşullarından birisinin de uygun bir siyasal çevre olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla bir insan doğasını gerçekleştirmesi, ruhun akla ve erdeme uygun etkinliği çerçevesinde, pratik bilgelğin sunmuş olduğu doğru değerlendirme imkanını eylem hayatına yansıtmasıyla mümkün olur. Aynı zamanda bu kişilere açık birer olanaktır ve kişilerden bağımsız bir eylem ve değer hayatından söz etmek mümkün değildir.

Öte yandan Aristoteles, her canlıyı oluşturan bir tür yakın maddenin varlığının kabulünden hareketle, insanların belli bakımlardan benzer ve aynı özellikler taşımasına rağmen, yapı bakımından farklı olduklarını söyler. Böylesi bir düşünceyi kabul etmek ise, özgürlük, adalet, eşitlik gibi kavramların siyaset alanında yeniden sorgulanması ve neliğinin tartışılması gerektiği anlamına gelmektedir. Siyasal yaşam, özgür kişilerin karşılıklı etkinliğini içeren bir yaşam olup, devletin görevi de insanın insanca yaşamasına yardım edecek koşulları sağlamak ve erdemli yurttaş yetiştirmektir. Bu yüzden insan için doğası gereği *zoon politikon* olmak demek, insanın doğası gereği, ruhun, daha doğrusu kişilerin, akla ve erdeme uygun etkinlikte bulunabileceği bir toplumsal yaşam oluşturmaya gerekliliği anlamına gelmektedir.

Diğer taraftan Spinoza, siyasal yaşamı tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi insan doğasının bir parçası olarak görüp, insan doğasına uygun hareket etmenin ön koşullarından biri olarak ele almıştır. Bundan hareketle Spinoza'nın doğa görüşüne yönelik bir tanım vermek gerekirse, doğa, "Tanrı'nın yarattığı her şeyin birlikteliği ve eğer yaratma idesi göz ardı edilecekse de, var olan her şeyin birlikteliği ya da

bütünlüğü” anlamına gelmektedir (Lalande, 2010, s. 669). Var olanların birlikteliği ve bütünlüğü göz önüne alındığında, insan doğasının diğer var olanlarla bütünleşme imkanını bulabileceği alan, siyaset alanıdır. Başka bir deyişle siyaset, tek tek kişilerin, diğer var olanlarla etkileşime geçip doğasını gerçekleştirmesinin zorunlu koşuludur.

Spinoza’da doğa, Yaratıcı Doğa (*natura naturans*) ve Yaratılmış Doğa (*natura naturata*) olmak üzere iki şekilde kendini gösterir. İlki tam olarak, üretken ve evrendeki tüm aksiyonun ilkesi, nedeni olarak Tanrı’yı işaret eder. İkincisi ise, Tanrı tarafından meydana getirilen, edilgen tüm yasalar ve var olanlar bütününe karşılık gelir (2010, s. 673). Dolayısıyla Spinoza felsefesinde, iki tür doğanın varlığından söz etmek mümkündür: Birincisi, her şeyin kaynağı olan, etken ve bütün var olanlara bir doğa atfeden Tanrı ya da Doğa (*Deus sive Natura*), ikincisi ise Tanrı ya da Doğa tarafından edilgen bir şekilde belirli bir doğalar bütününe sahip olması sağlanan bir bütün. Aristoteles bağlamında da buna büyük Doğa ve küçük doğa diyebiliriz. Fakat, yine de büyük doğa ile onun yarattığı küçük doğalar iki farklı değil, bir ve aynı varlık alanını oluşturur. Dolayısıyla, büyük doğada geçerli olan ilkeler, yasalar küçük doğa için de geçerlidir.

Spinoza’nın felsefi görüşüne yön veren ana unsur ile ilgili şunu belirtmek gerekir ki, Aristoteles gibi o da iyi yaşam ve mutluluk üzerine düşünmüş ve felsefenin doğrultusunun da bu yönde olması gerektiği sonucuna varmıştır. Bu anlamda da insan doğası denen şey, Doğa ya da Tanrı’dan kopuk bir biçimde düşünülemeyecek olan bir doğaya işaret eder. Dolayısıyla insan doğası, rastgele bir duruma maruz kalmaksızın, belli nedensellik çizgisi içinde, Doğa ya da Tanrı denilen mutlak tözde olup biten değişimlerden etkilenir.

Spinoza’nın ontolojik açıdan insan doğası görüşünü ele alırken, ontolojik açıdan töz görüşü merkezî bir rol üstlenmektedir. Spinoza’ya göre töz, var olmak için kendinden başka bir nedene ihtiyaç duymayan şey olduğundan, bu tanımın içerdiği şey, Spinoza’nın Tanrı ya da Doğa tanımına karşılık gelir. Bu yüzden de Tanrı, Mutlak töz ya da Doğa aynı anlamlara gelmektedir ve diğer tüm var olanlar O’nun görünümleridir. Tarz (*modus*) kavramına gelince, çok basit bir şekilde Spinoza görünümünden, tözün tarzlarını kasteder; yani tek töz olan Tanrı’nın tarzlarını.

Spinoza'ya göre, var olan her şey ancak ve ancak tanrısal tözün varlık kipleri, modları haline gelerek var olur. Dolayısıyla kendisini görünür kılan tek bir şey vardır, o da Tanrı'dır.

Spinoza'da insan doğasının neliğine ilişkin en can alıcı nokta ise *conatus* kavramının devreye girmesiyle başlar. Nitekim *conatus*, insanın doğasının özünü oluşturan zorunlu bir ilkedir. *Conatus*, doğal, canlı bir varlık, bir hayvan olarak insanın temel çabasıdır ve çaba her türlü canlıda bir ölçüde bulunur. Ancak asıl problem, insanın sadece doğal, biyolojik bir varlık olarak varlığını sürdürme çabasının, insanı açıklamada yetersiz oluşunda yatar. Bu yüzden *conatus* ile sadece hayvansal bir yaşama çabası değil, insanın tüm eylemlerini, düşünmesini ve yaşamını etkileyen, ilkesel bir çaba anlaşılmalıdır. İnsan doğası, diğer tüm canlılarda olduğu gibi tüm zerreleriyle kendini yenileme ve sürekli yaşatma çabası üzerine kurulmuşsa, *conatus* da, insanın doğasını gerçekleştirmesini ve onu sürekli ayakta tutmasını sağlayacak bir nedendir. Spinoza içinse bu, “evrensel kendini koruma çabası anlamını taşımaktadır ve bu yüzden zorunludur” (Spinoza, 2015b, III. bölüm, § 18; s. 34). Her türlü duygulanış (*affectio*) bu ilke sonucunda meydana gelir ve insanın buna rağmen, yani kendi evrensel ve zorunluluk içeren doğasına aykırı bir eylemde bulunabilmesi söz konusu değildir.

Öte yandan Deleuze'e göre, Spinoza'da insan doğasına ait belirli bir özellikten bahsetmek zordur. Nitekim insan, doğal karşılaşmalar bütününde kendini inşa eder. Eğer tek bir tözün zorunlu bağlantıları söz konusu ise, insanın özgürlüğü gibi konular da problemli bir hal alacaktır. Bundan dolayı insan, özgür olmayan, ancak özgürleşme potansiyeli olabilen bir varlıktır (Deleuze, 2006, s. 79). Ayrıca Deleuze, Spinoza'da *conatus* kavramına ilişkin tam bir insan olma yolundaki gayreti ile erdemli bir yaşam arasında bir ilişki olduğunu öne sürer (2006, s. 124-25). Zihinsel bir işleyişle şekillenen bu bilinçli durum, nedenlerin bilgisinden hareketle, bizi erdemli bir yaşama doğru götürme çabası anlamına gelmektedir ve ancak böylesi bir durum insanı en iyi olana götürebilir. Dolayısıyla *conatus*, bilinçli bir şekilde duygulanışların nedenlerine eğildiği ölçüde, kendi doğasına uygun bir yaşamı bulma gayreti gösterir. İnsan doğasının özünü oluşturan da, bu iyi yaşama giden yolları arama çabası ve bu çabanın da kendi varlığını sürdürmekle olan bağlantısıdır.

(Spinoza, 2012, IV. bölüm, XXI. önerme). Ancak insan sadece varlığını sürdürmeye çalışırsa, akıl ve erdem sadece bu amaca hizmet eden araçlara dönüşür.

Sonuç itibarıyla, Aristoteles ve Spinoza'nın ontolojik görüş farklılıklarının temelinde yatan neden, tözün özelliklerine sahip olan varlıktan anlaşılan şeyin farklı olduğudur. Aristoteles'e göre, bir ağacın *ousia* olması ile bir insanın *ousia* olması arasında fark vardır. Ancak Spinoza ontolojisinde bir ağaç ile bir insan arasındaki farkı göstermek pek de kolay görünmemektedir. Dolayısıyla buradaki asıl sorun, var olana bakış ve iki filozofun da *ousiadan* anladıklarının farklı olmasıdır. Ayrıca, insan doğasına ilişkin Spinoza'da Tanrı ya da Doğa'nın bağlantılarına tutunmuş insanın neliğinin, Deleuze'e göre, tartışmaya açık olsa da, bir varoluş serüveni içerisinde anlam kazanması söz konusudur. Fakat, var oluş serüveni büyük doğanın çizdiği sınırlar dahilinde gerçekleşmek zorundadır. İnsan, akış halindeki hayatta kendi özgürleşmesini, en yüksek iyisini ve aklını ön plana çıkarmasıyla kendi varlığını sürdürme gayretini (*conatus*) bilinçli bir şekilde yönetmiş olur. *Conatus* da burada özün kendisi haline gelmektedir. Aristoteles'te ise insanın doğal canlı bir varlık olarak *entelekheiasına* ulaşmasıyla, işi ya da ereği arasında bir bağ vardır. Çalışmanın içeriğinin büyük bir bölümü de, bu karşıtlığa neden olan ontolojik kabullerin hangisi temellere dayandırıldığına ayrılacaktır.

Tüm bunlarla birlikte ontoloji üzerinde yükselen etik ve siyasal yaklaşımları da mercek altına almak, çalışmanın ana damarlarından diğer ikisini oluşturmaktadır. Bu doğrultuda, Aristoteles ve Spinoza'nın insan doğası görüşleri, hareket noktası bakımından ontolojik olduğu kadar etik ve siyasaldır. Fakat, hareket noktalarının başlangıcı bakımından benzer olan bu iki yaklaşım, iki farklı insan doğası görüşünün ortaya çıkmasına yol açar gibi görünmektedir. Bu durumun ortaya çıkma koşulları da, bu çalışmanın temel sorunlarından biri haline gelmektedir. Felsefede, araştıracağımız/sorgulayacağımız alanın ontik yapısından başlamak, Aristoteles tarafından en doğru yol olarak gösterilir. Fakat, Spinoza'nın insan doğası görüşünü incelediğimizde, bu örnek bizlere, ulaştığımız görüşün realiteye uygun olabilmesi için sadece ontolojik yaklaşımın yeterli olmadığını, doğru bir ontolojik yaklaşımın gerekli olduğunu göstermektedir.

Bunların yanı sıra, etik ve siyasal açıdan değinilmesi gereken sorular da ortaya çıkacaktır. Bunlardan en önemlileri ise Spinoza'ya göre, zorunluluğa tabi bir varlık olarak insanın, siyasal alanda daha farklı sistemler geliştirip geliştiremeyeceği, her şeyin zorunluluğun bir parçasından ibaret olup olmadığı ve aynı yasallığa tabi ise her insanın erdemli birer kişi olabilmesi gerekliliği gibi sorulardır. Aristoteles ve Spinoza'da etik ve siyaset açısından insan doğasının ne demek olduğuna girmeden önce, doğal bir varlık olarak insanın ne demek olduğu sorunu, yani onun bedensel-ruhsal olarak varoluşunun zemini, canlılık ve doğa ile ilgisinde araştırılacaktır. Bunun ontolojik açıdan ele alınması kaçınılmaz gözükmektedir ve ayrıca tüm var olanlar içinde insanın yeri, önemi ve şayet varsa, görevi/işlevi sorgulanacaktır. Dolayısıyla net bir şekilde gözükmektedir ki, insan doğası söz konusu olduğunda onu tek bir yönden ele alıp tanımaya çalışmak mümkün değildir. Onun doğasına ait olan özelliklerin karmaşıklığı söz konusu olduğu gibi, hep aynı koşullar altında aynı sonuçları veren, tamamen mekanik bir nedenselliğe bağlı bir doğadan da bahsetmek mümkün değildir. Felsefe tarihinde sorunların en büyüğü insanın doğasına, onun neliğine atfedilecekse, şüphesiz bunun arkasından gelecek olan bir değer ve anlam sorunu da kendini gösterecektir. Bu açıdan bakıldığında, insanın evrendeki yerini ve sahip olduğu değeri göstermek ve bunun üzerine eğilmek zarurî bir hal alacaktır. Nitekim, filozoflar aracılığıyla insanın doğasına yönelmek demek, aynı zamanda filozofların değer ve anlam hakkındaki görüşlerini de ortaya çıkarmak demektir. Bu bağlamda Aristoteles ve Spinoza'nın insan doğası görüşlerini anlamaya çalışmakla, söz konusu filozofların değer görüşlerini de incelemek söz konusu olacaktır.

Bu doğrultuda, etik, siyaset, hukuk, eğitim gibi beşeri konulardaki her görüşün, belirli bir insan doğasını varsaydığını göz önünde bulundurursak, bu insan doğası görüşü veya anlayışı sorunlu olduğunda veya realiteyle tam olarak uyuşmadığında etiğe, siyasete, hukuka ilişkin görüşler de sorunlu bir hal alabileceğini de kabul etmek gerekir. Diğer taraftan bir insan doğası görüşünün doğru, yani realiteye uygun olmasının temel koşulu bu görüşün dayandığı ontolojik temellerin sağlam olmasıdır. Ontoloji, var olanın yapısal özelliklerini araştıran bir disiplin olarak filozofa insan doğasına, yani insanın yapısal özelliklerine ilişkin doğru bilgileri verir ve bu bilgiler üzerine inşa edilen bir insan görüşü de bireysel ve toplumsal yaşamın insana yakışır şekilde düzenlenebilmesine olanak sağlar. Buna

karşılık, ontolojik temelleri olmayan veya yanlış bir ontoloji üzerine, genellikle yapıldığı gibi epistemik kaygılardan hareketle ortaya çıkan ontolojiler üzerine inşa edilen insan anlayışları da insansal dünyanın sürekli sarsılmasına yol açar.

İnsan doğası söz konusu olduğunda, sürekli vurgulandığı üzere, doğa kavramı ve ontoloji özellikle belirleyici bir role sahip olmaktadır. Dolayısıyla, önceliği doğa kavramına vermek uygun görülmüştür. Bununla birlikte, daha özel anlamda Aristoteles ve Spinoza'nın “doğa” terimini hangi anlamlarda kullandıkları araştırılması, daha sonra Aristoteles'in insan doğası görüşü, siyaset, etik ve ontoloji açılarından ele alınması söz konusu olacaktır. Doğa kavramıyla filozofların ne anladıklarının önemi ise, ontolojik açıdan insan doğasını irdelerken ortaya çıkacaktır. Buradan hareketle ontolojiye geçiş yapılacaktır ve canlılık, öz, “ousia”, ruh ve beden gibi kavramlar üzerinden insan doğası, yine Aristoteles ve Spinoza sırasıyla ele alınacaktır. Daha sonra ise insanın yapıp etmelerini belirleyen şeylerin ve erdemlerin insan doğasıyla olan ilişkisi ve filozofların değer görüşlerinin ilk ipuçlarını bulabileceğimiz, etik açıdan insan doğası konusu üzerinde durulacaktır. İkinci olarak ise, etik alandaki eylemleri göz önünde bulundurmak kaydıyla, insansal etkileşimin en karmaşık ve en yoğun olduğu siyasal alanda ise, insana yakışır olan yönetimin ve hayat biçiminin insan doğasıyla olan ilişkisi ele alınacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM: ARİSTOTELES’İN İNSAN DOĞASI GÖRÜŞÜ

Aristoteles’in insan doğası görüşünü ele almadan önce, insan doğasını çözümlemenin ve onun karmaşık yapısını ortaya koymanın güçlüğü kabul etmek gerekir. Özellikle Aristoteles gibi kavramları birbirleriyle ilişkili bir biçimde kullanan bir filozofun insan doğası görüşünü ele almak için belirli bir plana uymak kaçınılmaz gözükmektedir. Dolayısıyla, onun insan doğası görüşünü tek bir parça halinde ele almaktan çok, ontolojiden siyasete uzanan bir biçimde ele almak daha doğru olacaktır. Böylece, aradaki ilişkileri ve akıl yürütme zincirini takip etmek daha kolay bir hal alacaktır.

1.1. Aristoteles’in Ontolojiyle İlgisinde İnsan Doğası Görüşü

Aristoteles’in ontolojiyle ilgisinde insan doğası görüşü iki açıdan ele alınmalıdır. İlk olarak, Aristoteles’in genel olarak var olanların yapısına dair konuşabilmemizi sağlayan bir doğa görüşünün olduğunu belirtmek gerekir. Ancak bir doğaya sahip olmak demek, canlılığın da var olduğunun kabulü demektir. Diğer yandan, tüm var olanlar aynı türden var olanlar mıdır? Ya da var olma tarzları nelerdir? Tüm bunlar genel olarak bir var olanın doğasına ilişkindir. İkinci olarak ise, insanın var olduğu kabulünden hareketle onun da bir doğaya sahip olduğunu ve bu doğanın kendine has özellikler barındırdığını söylemek gerekir. Bu bakımdan insan

doğası ile onu doğal bir varlık haline getiren tüm bileşenlerin açıklanması gerekir. Dolayısıyla Aristoteles'in doğa görüşüyle insan doğası görüşünü ayrı ayrı ele alıp, doğayla ilgili Aristoteles'in görüşlerinin insanda nasıl bir karşılık bulduğuna yer verilecektir.

1.1.1. Aristoteles'in Doğa Görüşü

Aristoteles'e göre insanın doğasını ontolojik açıdan incelemekten önce, onun doğaya ne gibi anlamlar yüklediğini ve doğa teriminin nelere karşılık geldiğini ortaya koymak gerekir. Aristoteles'e göre doğa ilk olarak, büyüyen şeylerin ortaya çıkması, yani kendi kendine meydana gelme, var olma gücü anlamını taşır. İkinci olarak ise doğa, büyüyen şeylerin kendisinden çıktığı ve söz konusu büyümeyi sağlayan ilk öge anlamına gelir. Üçüncü anlamda doğa, bütün doğal varlıklarda bulunan ilk hareketin ilkesi anlamındadır. Dördüncü olarak, herhangi bir yapay nesnenin kendisinden yapıldığı ilk madde ve doğal nesneler söz konusu olduğunda ise bu nesnelerde bulunan hava, su, ateş, toprak gibi ögelerdir (Aristoteles, 2016, 1014b 15-1015a 4). Beşinci olarak, doğal şeylerin, bütün (*synolon*) halinde var olmalarıdır. Aristoteles burada bir doğaya sahip olmak için madde ve formun gerekliliğini vurgular (2016, 1015a 4). Bu doğrultuda doğa, belirli bir şeyin tanımına veya neliğine yani *eidosa*na karşılık gelir. Ancak madde ve form birbirinden ayrı var olamayacakları için doğa başka bir anlam daha kazanır: ayrı ayrı hem madde hem form ve bunların yanında bir bütün olarak var olan her türlü *ousianın* neliği ve ereği anlamına gelir (Özcan, 2011, s. 168). Bunların yanı sıra 'doğa', "kendilerinde ve kendileri olmak bakımından devininin ilkesini kendi içinde taşıyan her bir şeyin *ousiasıdır*." (Aristoteles, 2016, 1015a 15). Tüm bunlardan hareketle Aristoteles'e göre "doğa", i) bir doğal varlığın kendinde taşıdığı devinin ilkesi, ii) bir doğal varlığın gelişiminin, taşıdığı özellikler doğrultusunda belirli bir biçimde ortaya çıkmasının ilkesi anlamına gelir. Nitekim, gelişimin belirli bir biçimde ortaya çıkmasını sağlayan da, söz konusu doğal varlığın kendi içinde taşıdığı değişme gücüdür.

Bu doğa görüşünden hareketle Aristoteles, duyulur varlıkları yapı bakımından devinim ve değişimin ilkesini kendinde taşıma veya taşıyama durumuna göre, doğal ve yapay nesneler olmak üzere ikiye ayırır. Doğal varlıklar, kendi içlerinde bir devinme, değişme ve durağanlık ilkesi taşıırken, yapay nesnelerin böyle bir doğaya sahip olmasından söz edilemez. Ayrıca doğal varlıklar için, nitelik, nicelik, yer değiştirme, büyüme veya azalma ya da küçülme gibi devinimler söz konusudur. Bu tür özellikler doğal varlıkların, devinim, değişim ve bir oluş imkânını kendinde taşıması anlamına gelir ve bu güce sahip her varlık bir *ousiâ*dır (Aristoteles, 2014a, 192b 10-15). Buna karşılık yapay nesnelerin bir doğaya sahip olması söz konusu değildir. Zira yapay nesneler bu türden bir gücü veya devinim ve değişimin ilkesini kendilerinde taşımazlar. Söz gelimi, bir masa ne kendiliğinden bir ahşaptan oluşur, ne de kendi kendine yer değiştirir. Bu açıdan kendi başlarına devinim gücünden yoksundurlar ve daima dışarıdan bir gücün hareket ettirmesine ihtiyaç duyarlar.

Nitekim "doğal varlık" ifadesi, bir bileşik varlığın, öncelikle dışarıdan bir hareket ilkesine bağımlı olmadan, kendi kendine meydana gelebilmesine işaret eder. Bu doğrultuda doğal varlıklar söz konusu olduğunda, onların doğası gereği bir güce ya da devinim ve durağanlık gibi ilkelere sahip olması demek, onların kendilerinde bu ilkeyi taşıması anlamına gelir. Bu nedenle doğal varlıklar ile ilgisinde 'doğa' önce kendi kendine var olma gücü, meydana gelme gücü anlamına gelmektedir; ikinci olarak ise, yapma-yaratma ile devinim ve değişme gücü anlamını taşır. Bu anlamıyla doğa, birinci olarak, belirli bir var olana ve/veya onun özüne (onu ne ise o yapan şeye) karşılık gelir. İkinci olarak doğa, belirli bir var olanın, canlı varlıkların doğasıdır; bu nedenle tüm var olanları kapsayan tabiat anlamındaki doğadan ziyade, belirli bir var olana ait meydana gelme, devinme, değişme gücü anlamındaki doğa kastedilir. Bu doğrultuda, Aristoteles'e göre "doğa gereği" veya "doğası gereği" demek, bir doğaya sahip varlığın kendi içindeki yapma-yaratma ilkesi ya da kendi içinde taşıdığı değişme gücü gereği demektir. Örneğin bir insanı ele aldığımızda, o insanın kendi doğası gereği, yani taşıdığı özellikler bakımından, örneğin boyunun uzadığını veya ağırlığının zaman içinde artabildiğini görürüz. Bu durum, onun doğasının değişimin taşıyıcısı olmasından kaynaklanır. Bunun yanında söz konusu insanın, söz gelimi ahşap bir ev inşa edebilme kapasitesini incelediğimizde, onun maddeye biçim verme ve tasarım halindeki bir şeyi hayata geçirebilme gibi

özellikleri, kendi doğasında bir yapma-yaratma ilkesi taşıdığıının ispatı niteliğindedir. Diğer taraftan başka bir kullanım olan "doğaya göre" demek ise, söz konusu doğal varlığın sahip olduğu ilke ve güce göre anlamına gelir (Özcan, 2011, s. 169). "Doğal" demek ise, bir varlığın doğa düzenine göre işleyen yapısı anlamına gelir. Söz gelimi bir kuş ve bir heykeli ele aldığımızda, bir kuşun dışarıdan bir etkiye ihtiyaç duymaksızın devinebildiğini ve kendi doğası gereği büyüyüp gelişebildiğini, buna karşılık heykelinse kendi başına devinimin ilkesini taşımadığını ve dışarıdan bir güce ihtiyaç duymadan devinemeyeceğini veya belirli bir forma kendiliğinden kavuşmuş olamayacağı açıktır. Bu nedenle, bir kuş doğal bir varlık iken, bir heykel yapay bir varlıktır; zira kendi başlarına doğal değişme gücü taşımazlar.

1.1.1.1. Aristoteles'e Göre *Ousia* ve Türleri

Aristoteles'e göre her bir tek, bahsedilen özellikleri taşıması açısından birer asıl anlamda var olandır; yani bu nedenle birer *ousiadırlar*. Buradan hareketle de *ousianın* farklı anlamlarının nelere karşılık geldiğini belirtmek gerekir. Bu açıdan ilk olarak Aristoteles'in *ousia* görüşünü ele almadan önce, genellikle Türkçe'ye "töz" veya "öz" olarak çevrilen Yunanca *ousia* kelimesini, bir ayrımı gözeterek iki şekilde ele almak gerekir: birincisi, "var olan nedir?" ya da "ne vardır" sorularına karşılık gelen anlamı içerir; ikincisi ise "nedir?" sorusuna karşılık gelir (Kuçuradi, 2016, s. 151) Dolayısıyla ilkinde ontik bir sorgulama söz konusu iken, ikincisinde bilmenin söz konusu edilebileceği epistemik bir sorgulama söz konusudur. Öncelikle *ousia*, "asıl anlamda var olan" anlamına gelecek şekilde kullanılır. Fakat bu ifadenin ontik ve epistemik açılımları birbirinden farklıdır. Ontik bakımdan asıl anlamda var olma, "kendi başına var olma, bağımsız olma, var olmak için kendinden başka bir nedene gereksinim duymama" anlamındadır. Epistemik bakımdan *ousia* ise, "bir var olanın

neliğini ya da özünü" verir; yani bir şeyi o şey yapan şeydir¹. Ontik ve epistemik *ousia* ayrımını daha net görmek açısından "bir insan" ile "insan" farkını örnek gösterebiliriz. "Bir insan" ontik bakımdan asıl anlamda var olan, yani kendi başına var olan, var olmak için başka bir şeye, bir dış gücü ihtiyaç duymayan, oluş ve yok oluşa tabi, duyulur bir var olan iken, "insan" kendi başına var olamayan, var olması tek tek insanların varlığına bağlı olan, oluş ve yok oluşa tabi olmayan, ama oluş ve yok oluşa tabi olan tek tek insanların bize özünü ve/veya neliğini veren bir tür adı ve bir kavramdır. Dolayısıyla, Aristoteles'e göre, hem bir insanın hem de insanın asıl anlamda var ve bir *ousia* olduğunu ama bunların iki farklı türden *ousiaya* karşılık geldiğini ileri sürebiliriz.

Bunların yanında Aristoteles'in *Kategoriler*'de ifade ettiği bir *ousia* tanımından da söz etmek gerekir. Aristoteles *ousiayı*, "ilk başta ve asıl anlamıyla varlık (*ousia*), ne bir taşıyıcı için söylenen ne de bir taşıyıcı içinde olan varlıktır; örneğin belirli bir insan veya belirli bir at" diyerek ifade eder (Aristoteles, 2002, 2a 1-10). Aristoteles, bu *ousia* tanımına dahil ettiği varlıkları birincil *ousia* olarak ele alır. Birincil tözlerin ait olduğu varlık türleri ise ikincil *ousialar* olarak adlandırılır. Örneğin, "Sokrates bir insandır" önermesindeki Sokrates birincil *ousia* iken, "insan" ise Sokrates'in de ait olduğu türe verilen addır. Sokrates'in insan olduğunu ifade ederek, "insan" tümeline ait tüm özellikler Sokrates'e yüklenmiş olunur. Ancak bunun tersi, yani türe tekin özelliklerini yüklemek mümkün değildir.

Tüm bunlardan hareketle Aristoteles'in *ousia* görüşünü türlerine göre ayırdığımızda, i) var olmak için kendinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan duyulur tözler (ontik anlamda); ii) bir şeyin özünü veren, o şeyi ne ise o yapan şey anlamında (epistemik anlamda) düşünülür tözlerden söz edebiliriz. Duyulur olanlar da kendi aralarında a) oluş ve yok oluşa tabi olanlar, b) oluş ve yok oluşa tabi olmayanlar şeklinde ikiye ayrılırlar. Bir gül, bir ağaç, bir kurt, bir kuş gibi bütün canlılar, tek tek

¹ Bu ayırım, Aristoteles'in doğrudan sözünü ettiği bir ayırım değildir. Ontik-epistemik *ousialar* ayrımı Özcan'ın yaptığı bir ayırımdır. Özcan, Aristoteles'in asıl anlamda var olma ifadesinden hareketle ikiye ayırdığı duyulur ve düşünülür *ousiaların* ontik anlamda *ousia* ve epistemik anlamda *ousia* olarak ikiye ayrılabilceğini ileri sürer ve "kendi başına var olan" *ousialara* ontik anlamda *ousia*, kendi başına var olamayan ama bize var olanların özünü veya neliğini veren, bir şeyi o şey yapan şeyleri de epistemik anlamda *ousia* olarak kabul edebileceğimizi söyler. Akılda kalıcılığı ve *ousialara* yüklenen farklı anlamları daha iyi anlayabilmek açısından, yeri geldikçe çalışmanın geri kalan kısmında da bu ifadeye yer verilecektir.

bütün bitkiler ve hayvanlar, yani belirli bir doğaya sahip olan şeyler, oluş ve yok oluşa sahip duyulur *ousialara*, göksel cisimler ise devinen ama değişmeyen, yani yok olmayan duyulur *ousialara* örnek olarak gösterilebilir. Buna karşılık, düşünülür *ousialar* da kendi içlerinde, a) cins ve tür adları ve b) kendi kendisini düşünen düşünce olarak ayrılırlar. Aristoteles'in *Kategoriler*'de ikincil *ousialar* adını verdiği insan, hayvan, bitki gibi cins ve tür adları kendi başına var olamayan düşünülür *ousialara*, mutlak iyi, mutlak form, Tanrı, doğa ya da kendi kendini düşünen düşünce denilen şey ise, kendi başına var olan düşünülür *ousiaya* örnek olarak gösterilebilir.

Duyulur *ousia* olarak adlandırılan şeylerin doğasına daha yakından bakıldığında, bunların madde ve *eidos* gibi iki farklı ögenin bileşiminden meydana gelen bileşik varlıklar (*synolon*) olduğunu görürüz. Ancak, madde ve form kendi başlarına var olamazlar; daima bir bütün halindedirler ve bileşik varlıkların doğası, yapısı araştırıldığında, bilme konusu yapıldığında, düşüncede ayrı kabul edilip ele alınabilirler. Bunun haricinde realitede madde *eidostan* *eidos* da maddeden bağımsız olarak var olamaz; yani bunlar kendi başına var olan şeyler değildir; sadece kurucu öğelerdir. Öte yandan, Aristoteles'e göre duyulur *ousiaların* her biri etkinlik halindedir ve aynı zamanda oluşun ve değişimin taşıyıcısıdır. Aynı zamanda madde ve *eidosu* bileşik varlıkların neliklerini bilmemiz açısından kullanırız. Başka bir ifadeyle madde ve *eidos*, bileşik varlıkların bilinmesine olanak sağlayan iki kurucu öge görevi görmektedir. Dahası onlar da birer *ousiadır*; ancak ontik açıdan değil, epistemik açıdan birer *ousiadır*.

1.1.1.2. Bileşik Varlığı Oluşturan İki Öge: Madde (*Hyle*) ve Form (*Eidos*)

Bileşik varlığın nelliğini bize vermesi açısından madde ve *eidosu* ayrı ayrı incelemek gerekir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi, ikisi de ontik açıdan kendi başlarına birbirlerinden bağımsız olarak var olamazlar. Bu bilgileri sürekli göz önünde bulundurmak kaydıyla, madde ve *eidosun* Aristoteles'e göre nelere karşılık geldiğine bakmak gerekir. Öncelikle maddeyi ele alacak olursak madde (*hyle*), ilk

olarak kurucu öge anlamında, ikinci olarak bir şeyin yakın maddesi anlamında, üçüncü olarak da bileşik varlıkların değişimlerinin taşıyıcısı anlamlarında kullanılır. Kurucu öge anlamında madde, belirli bir şeyin omurgasını oluşturan ya da o olmaksızın düşünülemeyen şeydir. Bu açıdan ele alındığında belirli bir şeyin kurucu ögesi yani ilkesi, temeli olduğu için *ousiadır*. Bunun yanında, bir şeyin doğasını veren kurucu ögelerden biri olmak bakımından ve bileşik varlığı oluşturan yapılardan birine karşılık gelmesi açısından da *ousiadır* (Aristoteles, 2014a, 191a 10-15). Yakın madde ise, belirli bir şeyin o şeye dönüşmesini sağlayan ve bunu olanak olarak kendinde taşıyan şeydir. Yakın madde de bu anlamda bir *ousia* olarak kabul edilir. Nitekim, belirli bir şey olmak için, yani etkinlik haline geçip asıl anlamda var olmak için kendinden başka bir şeye ihtiyaç duymamayı sağlayan güç, bir şeyin yakın maddesinde gizlidir ve bir bileşik varlık doğası gereği var oluşun ilkesini kendinde taşır. Örneğin bir portakal çekirdeğini ele aldığımızda, bir portakal ağacı olmayı olanak halinde kendinde taşır. Yani yakın madde en temelde, belirli bir şey haline gelebilmenin taşıyıcısıdır. Ayrıca yakın madde, var olanlar arasındaki yapısal farkın da sebebi olduğundan, farklılığın ve çeşitliliğin de taşıyıcısıdır. Aynı zamanda Aristoteles'e göre bir nesneyi o nesne yapan şey, aslında o nesnenin yakın maddesinde gizlidir (2014a, 192a 30-35). Dayanak ya da taşıyıcı (*hypokeimenon*) olarak madde ise iki anlamda kullanılır. İlkinde, madde olanak halinde var olanın etkinlik haline geçebilme gücünün taşıyıcısıdır; ikincisinde ise etkinlik haline geçmiş, bir tekin, nicelik, nitelik, yer bakımından deviniminin ve değişiminin taşıyıcısıdır. Bunlardan birincisi yakın maddeye, ikincisi bir bütünün kendisine karşılık gelir; çünkü nicelik veya nitelik bakımından devinen artık belirli bir şey haline gelmiş olandır. Örneğin, bir portakal çekirdeğinden bir portakal fidanının oluşması ilk anlamda taşıyıcı olmaya, bir insanın cahilken bilgili olması, kısayken uzun olması gibi değişimler ikinci anlamda taşıyıcı olmaya işaret eder. Bu nedenle ikinci anlamda madde, karşıtların oluşmasını sağlayan bir dayanaktır; ancak karşıtların oluşması bir ve aynı zamanda olmaz; zira bir madde aynı anda hem sıcak hem soğuk olamaz. Bu nedenle karşıtların taşıyıcısı olma anlamındaki maddede, başka türlü olma olanağı ve gücü saklıdır. Dolayısıyla dayanak anlamında madde bu iki anlamıyla da *ousia* olarak kabul edilir. Diğer taraftan, dayanak sözcüğünün farklı anlamlarından birisinin özneye karşılık gelmesini de Aristoteles şu sözlerle ifade eder:

İmdi öyleyse *ousianın* ana hatlarıyla ne olduğunu söylemiş olduk, ki o başka taşıyıcılar için söylenemeyen, ama başkaları kendisi için söylenen bir şey. Ancak yalnızca bununla yetinmemek gerek, çünkü yeterli değil; zira bu açıklama yeterince açık değil ve ayrıca maddeyi *ousia* haline getiriyor. Nitekim eğer o *ousia* değilse, hangisidir, elden kaçabilir; nitekim diğerleri ortadan kaldırıldığında geriye maddeden başka hiçbir şey kalacakmış gibi görünmüyor. Çünkü diğerleri ya cisimlerin etkilenimleri, ya onlardan yapılanlar, ya da onların imkanları; uzunluk, genişlik ve derinlik ise bir nevi nicelik, ama *ousia* değil, nitekim nicelik bir *ousia* değil, ancak bunların daha ziyade kendisinde içkin olduğu şey, budur *ousia*. (Aristoteles, 2016: 1028b 8-26).

Burada Aristoteles, maddeyi, ona yüklenen diğer tüm özelliklerinden arınmış bir şekilde ele alarak onun en son taşıyıcı olduğunu ifade eder. Bu nedenle Aristoteles'in niteliklerin ve niceliklerin kendisine yüklendiği bu ilk belirli şeyi (Sokrates) *ousia* olarak kabul eder.

Madde konusunu ele alırken hakkında konuştuğumuz şeyin bir canlı ya da bir yapay nesne olması bizleri farklı yerlere götürür. Bu farklılık özellikle yakın maddede kendini gösterir. Örneğin, bir ağacın yakın maddesi bir çekirdektir ve çekirdek kendi içinde ağaç olma olanağına sahiptir; bir heykelin yakın maddesi, söz gelimi, bir parça mermerdir, ama mermer kendi kendine heykel olamaz; heykel olmak için dışarıdan bir güce ihtiyaç duyar. Bu nedenle doğal varlıkların kendinde taşıdığı hareketin ilkesi, yapay varlıklarda söz konusu değildir. Bu yüzden daima dışarıdan hareket ettirici bir güce ihtiyaç duyarlar. Canlı ile cansızın veya yapay olanın maddesi bu özellikten dolayı farklıdır.

Bileşik varlığın bir diğer kurucu ögesi *eidosun* nelere karşılık geldiğini incelediğimizde *eidos*, Aristoteles'e göre öncelikle biçim ve kavrama işaret eder (Aristoteles, 2014a, 193a 30). Ancak Aristoteles, *eidosu* sadece bu anlamlarla sınırlamaz. Bileşik varlığın kurucu öğelerinden birisi olması bakımından, bir şeyin biçimi bakımından, öz veya nelik bakımından ve son olarak da bir şeyin kendini tamamlaması ve ereğine ulaşması bakımından *eidos* olmak üzere *eidosun* dört farklı anlamından söz edilebilir (Özcan, 2011, s. 72-73). Bunlardan ilki bileşik varlığı oluşturan kurucu öğe anlamında *eidos*, ikincisi bir şeyin biçimi anlamında *eidos*, üçüncüsü, belirli bir şeyin neliği veya özü anlamında *eidos*, dördüncüsü ise, bir şeyin ereğine ulaşması ve ne ise o olması, tamamlanması anlamında *eidos*tur. İlk olarak

kurucu ögeyi incelediğimizde onun, bir şeyin kendisinden oluştuğu ve o şeyin kendisinde içkin halde bulunan ve türce başka türlere bölünemeyen parçalar olarak tanımlandığı görülür (Aristoteles, 2016, 1014a 26). Bu nedenle kurucu öge anlamında *eidos*, bileşik bir varlığı (*synolon*) oluşturan parçalardan biri olmak açısından, bir şeyin formel nedenine karşılık gelir ve bileşik varlığı (*synolon*) ortaya çıkaran ilke olması açısından *ousiadır*. İkinci olarak biçim anlamındaki *eidos*, bileşik varlıklara biçim verendir; bu nedenle biçim, bileşik varlıkları birbirlerinden ayırt etmemizi, yani bir şeyin belirli olmasını sağlar (Aristoteles, 2014a, 211b 5-15). Nitekim bir bileşik varlığın sınırlarını belirleyen ve o varlığın belirli bir şey olmasını sağlayan biçim anlamında *eidos*dur. Dolayısıyla, Aristoteles'e göre biçim anlamındaki *eidos*, *ousia* olarak kabul edilir. Ancak belirli bir biçimi kabul eden maddedir; söz gelimi, kartal biçimini alan bir mermer parçasıdır. Bu nedenle, madde olmaksızın kendi başına biçim anlamında *eidos* diye bir şeyden söz etmek de mümkün değildir. Öte yandan biçim anlamında *eidos*, doğal varlıklar ile yapay nesneler arasında farklılık gösterir. Yapay nesneler söz konusu olduğunda, onlara biçim kazandıran ilke nesnenin dışındadır. İkinci olarak yapay nesneler söz konusu olduğunda önemli olan maddeden çok biçimdir. Söz gelimi bir küre biçimi demire de altına da verilebilir. Bir maddeye biçim verildiğinde, o madde artık verilen biçimin adıyla anılır. Örneğin bir altına küre biçimini verdiğimizde, o artık altın küre halini almıştır. Oysa bir insan söz konusu olduğunda, başka maddelerle insan formunun birleşmesi söz konusu olamaz; bu nedenle doğal varlıklar, sadece belirli türden maddelerin belirli türden formlarla bir araya gelmesiyle var olurlar (Aristoteles, 2016, 1036a 40).

Bunun yanı sıra *eidos*, öge ve biçime ek olarak "bir şeyin özü veya neliği (*to ti en einai*)" ya da "bir şeyi o şey yapan şey" anlamına da gelir. Bu nedenle Aristoteles, bu anlamda *eidosu* da *ousia* olarak kabul eder. Ancak bu üç anlamıyla *ousia* olarak kabul edilen *eidos*, birincil *ousiaların* özünü vermesi anlamında, yani ikincil anlamda *ousiadır*, asıl anlamda var olanların özüdür; bu nedenle epistemiktir. Aynı zamanda Aristoteles, cins ve tür adlarına karşılık gelen *eidosun* da bir şeyin özüne veya neliğine karşılık geldiğini ifade eder ve bu anlamda *eidosu* da bir *ousia* olarak kabul eder. Aristoteles'e göre bunlar da ikincil *ousialara* karşılık gelir. Örneğin, "İnsan bir hayvandır" önermesinde olduğu gibi, ikincil *ousialar* da taşıyıcı

özne konumunda olabilirler. Bununla birlikte ikincil *ousialar*, ancak birincil *ousiaların* neliklerini dile getirmeleri bakımından asıl anlamda *ousialar* olabilirler. Nitekim "ilk varlıklar olmadığında başka bir nesnenin olması olanaksızdır" (Aristoteles, 2002, 2b 5). Öte yandan, bir şeyin *eidosunu* bilmek, onu o yapan şeyi, onun özünü bilmek demektir; örneğin "insan nedir?" sorusunu yanıtlamak onun *eidosunu* belirtmek, insanı insan yapan şeyi ortaya koymak demektir. Bu yüzden öz ya da nelik anlamında *eidos*, insan söz konusu olduğunda öz ya da nelik bağlamında, söz konusu soruya yönelik kavramsal bir çerçeve sunar. Söz gelimi, insan türünü ele aldığımızda ve insanın tür olarak neliğini sorguladığımızda, onu diğer hayvanlardan farklı kılan ayırt edici özelliğini de ortaya koymak gerekir. Bu nedenle, insanın diğer hayvanlardan farklı olan ve sadece ona has bir özelliğine işaret etmek, insanı insan yapan şeye yani insanın özüne yönelik bir tanım vermek anlamına gelir. Dolayısıyla, insanın sadece biçimsel özelliklerine dayanan veya sadece ruh sahibi olduğunu belirtmek, insanın neliğini eksiksiz bir biçimde ortaya koymaz. Bunun için, insanın, "ruhu akıl sahibi olan tek hayvan" olduğu ifadesini, yani ayırt edici özelliğini belirtmek gerekir.

Cins ve türün birbirleriyle olan ilişkileri açısından *eidosu* ele aldığımızda, Aristoteles'e göre *eidos* bakımından farklı olmanın, türsel farklılığın da nedeni olarak kabul edildiği görülür. Aristoteles'in ifadesiyle:

O zaman türce başka olmak budur; aynı cinsten olmak, karşıtlık taşımak ve bölünmez olmaktır (türce aynı olanlar ise bölünemez olmakla birlikte karşıtlık taşımayanlardır). Zira bölünmelerde karşıtlıklar bölünemez olanlara gelmeden aradakilerde meydana gelirler. O halde açık ki, cins denen şeyle ilişkisinde, türlerin hiçbirisi onunla aynı değildir; ne ondan türce başkadırlar (olması gerektiği gibi; nitekim madde değillemeyle açığa çıkar, cins ise cinsi olduğu söylenen şeyin maddesidir – bu Heraklesoğulları anlamında bir cins değil, ama bir şeyin doğasında olmak anlamında), ne de herhangi bir tür onla aynı cinsle olmayanlarla olan ilişkilerinde türce başka olabilir, öncekilerden cins bakımından ayrılırlar, aynı cinsten olanlardansa türce. Zira türce farklı olanların farkının karşıtlık olması zorunlu; bu ise yalnızca aynı cinsten olanlara aittir (Aristoteles, 2016, 1058a 17-29).

Bunu bir örnekle ele alacak olursak, söz gelimi insan ve atın her ikisi de hayvan cinsinin türleridir; ancak ikisinde de hayvanlığın taşıyıcılığı farklı şekillerde meydana gelir. "Zira burada zorunlu olan, ikisinin de hayvan <olması> gibi, yalnızca

ortak bir şeyin bulunması değil, ama aynı zamanda aynı 'hayvanlığın her birinde başka olmasıdır, sözgelişi birinde at diğerindeyse insan; bu yüzden de <cins bakımından> ortak olan türce her birinde farklıdır" (2016, 1057b 41-48). Aynı zamanda belirli bir türe ait Başka bir ifadeyle, her ikisi de hayvan olmasına rağmen, Aristoteles'e göre "kendileri gereği" hayvanlığı farklı şekillerde taşırlar. Dolayısıyla doğal bir varlığın tanımı verilirken, onun başka türlerle olan ortak özelliklerinden çok, söz gelimi, tür olarak insanın diğer hayvan türleriyle ortak olan yanlarından öte diğer türlerden onu ayıran, sadece kendine has özelliklerin tanıma dahil edilmesi gerekir. Böylece onu ne ise o yapan şeye, yani söz konusu varlığın özüne işaret edilmiş olur. Bunun yanında, belirli bir türe ait tekler arasındaki farklılığın sebebi de, her tekin madde ve form bakımından diğerlerinden farklı olmasıdır. Nitekim, "senin madden, senin formun, senin hareket ettirici nedenin genel formları bakımından aynı olmakla birlikte benimkinden farklıdır" (2016, 1071a 15-30).

Diğer taraftan *eidos*, dördüncü ve son anlamıyla ereksel neden ifadesine karşılık gelmektedir. Nitekim Aristoteles, doğa gereği var olan ve oluşan nesnelerde bir ereksel neden olduğunu belirtir (Aristoteles, 2014a, 199a 5). Bunun ne anlama geldiğini yakından incelediğimizde, dördüncü anlamıyla *eidosun* sadece biçim anlamında bir erek değil, aynı zamanda ayırt edici özelliğin gerçekleşmesi, genel anlamda formunu tamamlaması ve bir şeyin ne ise o olup, özünü kazanması, doğasını gerçekleştirmesi demek olduğunu belirtmek gerekir (Özcan, 2011, s. 97). Dolayısıyla ereksel neden anlamında *eidos*, doğa olarak kabul edilir. Çünkü hem oluş süreci bakımından hem de oluş sürecinin varacağı nihai nokta, ereksel neden anlamında doğadır. Bu nedenle erek anlamında *eidos*, bir şeyin ne ise o olması, kendi işini yerine getirmesi ve dahası kendi iyisine ulaşması anlamına gelir. Söz gelimi bir ağaç meyve vermediği sürece, ereğini yerine getiremez ve tam ve gerçek anlamıyla ağaç olamaz; dolayısıyla kendi işini yerine getirmemiş olur ve kendi iyisine ulaşamaz. Bunun yanında, ereksel nedeni daha iyi kavrayabilmek için, Aristoteles'in bilmenin ön koşulu kabul ettiği dört nedene de başvurmak gerekir. Yapay nesneler söz konusu olduğunda bir şeyin maddi nedenini, formunu, hareket ettirici nedeni ve ereğini ayrı ayrı bilmek gerekir. Buna karşılık doğal varlıklar söz konusu olduğunda ise, maddi nedeni ve formu bilmek yeterlidir; zira doğal varlıkların formunda ereksel neden ve hareket ettirici ilke içkindir. Başka bir anlatımla, canlılar söz konusu olduğunda, bir

canlı kendi kendisine var olur, kendi ereğini kendisinde taşır, kendi kendisine biçimini tamamlar ve kendi doğal ortamında ne ise o olur; yapay nesnelerdeki gibi, yapıcı, yaratıcı, amaç koyucu ve biçim verici dış bir güce ihtiyaç yoktur. Yani canlılarda bir şeyin *eidosu* onun, biçimini, hareket ettirici ilkesini ve ereğini de kapsar. Bu nedenle, araştırdığımız canlının *eidosunu* bildiğimizde onun biçimini, ereğini ve onu o yapan şeyi bilmiş oluruz (2011, s. 318).

1.1.1.3. Aristoteles'e Göre Varlık Tarzları

Formun erek ile bağlantısını da göz önünde bulundurarak Aristoteles'in varlık tarzları görüşüne geldiğimizde, onları üç şekilde ele aldığını görürüz: olanak halinde var olanlar (*dynamis*), etkinlik halinde var olanlar (*energeia*) ve *entelekheia* yani amacını kendi içinde taşıyarak var olanlar. Ancak bu üç varlık tarzı, var olanların bütününe değil, sadece oluş ve yok oluşa tabi duyulur cisimleri kapsar. Aynı zamanda duyulur olarak oluş ve yok oluşa tabi varlıkların, ontik anlamda asıl var olanlar olduğunu da unutmamak gerekir. Bunun yanında tekrar hatırlatmak gerekirse, bileşik varlığı oluşturan madde ve form gibi ögeler gerçekte birbirlerinden ayrılmamasına rağmen, sadece düşünce temelinde onları ayırarak onların varlık tarzından bahsedilebilir. Bu doğrultuda madde olanak (*dynamis*) halinde, madde ve formdan oluşan bileşik varlık etkinlik (*energeia*) halinde ve form da amacını kendi içinde taşıyarak (*entelekheia*) halinde var olurlar.

Söz konusu üç varlık tarzından ilki olan *dynamis*, ilk anlamıyla Aristoteles'e göre, bir şeyin başka bir şeyi hareket ettirme veya değiştirme yetisi açısından etkin bir güç, ikinci anlamda bir şeyin başka bir şey tarafından hareket ettirilme veya değiştirilmesi anlamında edilgin bir güç, üçüncü olarak ise bir var olanın herhangi bir edimi başarıyla yerine getirme ve özgür bir biçimde gerçekleştirme yetisi olarak ele alınır. Bunun dışında, Aristoteles *dynamisi* var olma tarzı bakımından "olanak" olarak da ele alır. Bu doğrultuda etkinlik halinde olana gerçek anlamda var diyorsak, olanak halinde var olan, bir anlamda var olmayan olarak ele alınır; aynı anlama gelecek

şekilde, henüz etkinlik halinde olmayan olanak, gerçek anlamda henüz var değildir. Örneğin, bir kil yığını, heykel olabilme olanağını kendinde taşır. Ancak henüz heykel olmadığı için gerçek anlamda henüz var değildir. Bu anlamda *dynamis*, bir varlık tarzı olarak kendini ortaya koyar.

Varlık tarzlarından bir diğeri olan *energeia* ise, Aristoteles tarafından sıklıkla etkinlik halinde, fiil halinde olma anlamlarında kullanılır; yani bu açıdan bakıldığında olanak halinde var olmanın zıttı olarak kullanılır (Aristoteles, 2016, 1048a 31). Bunun yanı sıra etkinlik halinde olmak, ontik anlamda asıl var olanlar söz konusu olduğunda edim halinde olma anlamını taşır ve etkinlik halinde olmak, gerçekte var olmak demektir; nitekim ontik açıdan asıl anlamda var olanlar etkinlik halindedir ve gerçektirler. Ancak bu noktada form ile ilgili bir husus göze çarpmaktadır. Form, varlık tarzı bakımından *entelekheia* halindedir; *eidos* olanak halinde olan maddeyle birleştğinde etkinlik haline geçmiş olur, ama kendi başına düşündüğümüzde *entelekheia* halindedir. Buna karşılık, epistemik açıdan bir şeyin özünü veren forma gelince o, epistemik açıdan gerçek olandır, asıl var olandır ve *entelekheia*nın anlamlarından birine denk gelir. Bu açıdan bakıldığında asıl var olan *entelekheia* halinde olandır. Ancak yine de hiçbir zaman devinimli olamazlar. Yeri gelmişken, *energeia* ve *entelekheia* arasındaki ilişkiyi de ortaya koymak gerekir. Form kazanarak etkinlik haline geçen bir doğal varlık, kendi amacını içinde taşıyarak devinim ve değişimini tamamlamaya yani kendi ereği neyse onu gerçekleştirmeye, kendi formu açısından tam olmaya doğru ilerler. Bu nedenle, etkinlik halinde olan bir varlık bir anlamda ereğine yönelmiştir, ancak tam anlamıyla ereğini gerçekleştirmiş değildir.

*Entelekheia*yı, etkinlik halinde olma ile ilişkisini ele aldıktan sonra biraz daha açmak gerekir. *Entelekheia*, en başta, kendine has işi yerine getirme ve formunu tamamlayıp eksiksiz olma, yani Aristoteles'in bahsettiği anlamda kendisine eklenecek veya kendisinden çıkarılacak bir şey bulunmama durumu olarak ifade edilebilir. İkinci olarak, kavramlar ile cins ve tür adlarının amacını kendi içinde taşıyarak var olması bakımından *entelekheia* anlamını karşılaması söz konusudur. Ancak, bir şeyin neliğini veren bu tür formların ontik anlamda bir gerçekliğinden, hatırlanacağı üzere, söz edilemez. Üçüncü anlamıyla, bir şeyin *entelekheiası*, olanak halinde olanın, etkinlik haline geçmesinin ilkesi anlamına da gelir (Özcan, 2011, s.

135). Ayrıca, formun *entelekheia* halinde var olduğunu söylediğimizde ve maddenin de olanak halinde var olduğunu tekrar göz önünde bulundurduğumuzda, etkinlik halinde olan bileşik varlığı da, olanak halinde maddenin belirli bir form kazanması olarak tanımlarsak, doğal varlıkları göz önüne aldığımızda ruh yani doğal varlıkların formu, olanak halinde hayata sahip varlığın ilk hareket ettirici ilkesi anlamını kazanır (2011, s. 136). Diğer bir ifadeyle, insan ve diğer canlılar söz konusu olduğunda ruh, onların *entelekheiasıdır*. Bu anlamıyla form, olanak halinde devinime sahip olan bedeni hareket ettiren, yani etkinlik haline geçiren bir ilkedir. Bu doğrultuda Aristoteles, epistemik açıdan asıl var olanları *entelekheia* (cins ve tür adları, düşünülür) halinde olanlar ve maddi (duyulur, *energeia*) yapıda olanlar olarak ikiye ayırır (Aristoteles, 2016, 1078a 30). Maddi yapıda olanlar söz konusu olduğunda, olanak halindeki maddenin ilk hareket ettiricisi ve etkinlik ile örtüşen anlamında ereğine yönelme, formunu tamamlama ve eksiksiz olma yolunda ilerleme anlamında, düşünülür yapıda olanlar söz konusu olduğunda ise *entelekheia*, amacını kendi içinde taşıma ve tümelin bilgisi bakımından ne ise o olma anlamına gelir; dolayısıyla epistemiktir.

Öte yandan erek anlamındaki *eidosun* varlık tarzlarıyla olan ilişkisini de incelemek gerekir. Bu doğrultuda, erek anlamında *eidosun* bir şeyin ne ise o olmasındaki rolünü, bir canlının oluş sürecini yakından incelediğimizde daha iyi anlayabiliriz. Canlıların oluş süreci aynı zamanda, bileşik varlığın ve onu oluşturan ögeler olarak madde ve *eidosun* varlık tarzlarına karşılık gelir ve bunları tek tek inceleme fırsatı verir. Bu doğrultuda *eidosu*, olanak, etkinlik ve amacını kendi içinde taşıyarak var olma hali açısından ele aldığımızda, öncelikle bileşik varlıkların etkinlik halinde var olduklarını hatırlatmak gerekir. Nitekim etkinlik, hem olanak hem de *ousia* olmak bakımından önce gelir (2016, 1049b 4-12). Bunun yanında, olanak halinde bir varlığın etkinlik haline geçmesi de en nihayetinde ereğine doğru yönelmesi anlamına gelir. Bu nedenle, olanak halinde bir varlığın ereği, form kazanma sürecinden önce, yani belirli bir şey olma sürecinden önce de kendinde saklıdır. Bu doğrultuda Aristoteles, "oluşun erek uğruna" olduğunu söyler (2016, 1050a 9-10). Örneğin, bir portakal çekirdeğinde uygun koşullar bir araya geldiğinde bir portakal fidanı olma olanağı saklıdır; aynı zamanda bu fidan ileride bir ağaç olduğunda nasıl bir ağaç olacağı (biçimi), meyve verip vermeyeceği, ne kadar meyve

vereceği, kısacası o ağacı o ağaç yapan bütün özellikler ve dolayısıyla onun ereği ve bu ereği gerçekleştirme gücü de çekirdekte saklıdır ve zaman içinde daha da büyüyerek bir portakal ağacı halini alır. Hemen ardından da işlevi ne ise onu yerine getirerek, yani portakal ağacı söz konusu olduğundan portakal vererek formunu tamamlama sürecine girer. Aristoteles ise bu durumu şu şekilde ifade eder: "Dahası madde imkan halindedir, ki biçime doğru gidebilir; etkinlik halinde olduğunda ise artık biçimdedir. Diğer şeyler hakkında da, hatta devinimin erek olduğu yerlerde de benzer şekilde. Öğretmenlerin konuları etkinlikte göstererek ereğe ulaştıklarını düşünmeleri de bundan dolayıdır- işte doğa da benzer şekildedir" (2016, 1050a 15). Bu nedenle, etkinlik halindeki bir bileşik varlık, kendi ereği ne ise ona ulaşmaya, yani formunu kendi ereği doğrultusunda tamamlamaya çalışır.

Aristoteles'in varlık tarzları görüşünü ele aldıktan sonra, tek tek *ousia*, madde, form ve varlık tarzlarıyla doğa ilişkisini de ortaya koymak gerekir. Bu doğrultuda *ousia* ile ilişkisinde Aristoteles doğayı öncelikle yakın madde ile biçim ve bileşik varlık (*ousia*) üzerinden ele alır. Aristoteles, yakın maddenin oluş ve değişimin taşıyıcısı olduğunu, belirli bir biçime kavuşmanın ve en sonunda etkinlik halinde olan bir bileşik varlığın (*ousia*), oluşun nihai ereğine giden yol olduğunu vurgular. Bu nedenle her *ousia*, belirli bir doğaya sahip varlıktır ve her doğal varlık bir *ousiadır*. Bunun yanı sıra ilk ve asıl anlamda doğayı da, "kendilerinde ve kendileri olmak bakımından devinimin ilkesini taşıyan her bir şeyin *ousiası*" olarak kabul eder (2016, 1015a 4-15).

Diğer taraftan, doğa ile *ousia* ilişkisini madde üzerinden iki açıdan ele almak gerekir. İlk olarak Aristoteles madde için, "her şey -eğer değişiyorsa- maddeye sahiptir; fakat farklı farklı maddelere" diyerek maddeyi, değişimin meydana geldiği öge olarak vurgulamıştır (2016, 1069b 7-27). Dolayısıyla, her türlü devinim-durağanlık, yapma-yaratma ve değişim gibi özelliklerin ilke ve nedenlerine yöneldiğimizde, tüm bunların madde olmaksızın ortaya çıkmasının mümkün olmadığını görürüz. Bu nedenle madde, tüm bu özellikleri taşıması bakımından ve tüm bu özelliklerin maddede gerçekleşmesi bakımından doğa olarak kabul edilir. İkinci olarak Aristoteles, maddeden, "kendilerinde devinim ve değişim ilkesi olan nesnelerin her birinin ilk taşıyıcısı maddesi" olarak bahseder (Aristoteles, 2014a, 193a 25-30). Bu doğrultuda madde, belirli bir taşıyıcı maddeden (bir portakal

çekirdeği), belirli bir şeyin (bir portakal fidanı) oluşmasının ilke ve nedeni anlamında doğadır. Aristoteles'e göre hem oluşun taşıyıcısı olma anlamında, hem de belirli bir bütünün (*synolon*) devinim ve değişimlerinin taşıyıcısı olma anlamında taşıyıcı madde *ousiadır* (Özcan, 2011, s. 170).

Öte yandan *eidos*, bir bileşik varlığın kurucu ögesi olması bakımından doğa olarak ele alınır ve bunun yanında, biçimsel olarak bir şeyin bir bütün olarak ortaya çıkmasını sağlar. Nitekim Aristoteles'e göre, biçim bakımından form yoksa, ortada belirli bir şey de yoktur ve bir şeyin doğasından söz etmemiz de mümkün değildir (Aristoteles, 2016, 1015a 7). Bu bağlamda form, bir bilinme nedeni olarak ortaya çıkar ve bir bileşik varlığın formel nedenine karşılık gelir. Dolayısıyla kendisinin de bir doğa olduğundan söz ettiğimiz form, bir bileşik varlığın neliğinin bilgisini vermesi açısından ikincil bir *ousiadır*; yani epistemiktir. İkinci olarak ereksel neden bağlamında form ise, belirli bir şey halindeki bir bileşik varlığın (*ousia*) doğasını tamamlaması, kendine özgü işlevi yerine getirmesi ve ne ise o olması anlamına gelmektedir.

Aristoteles'e göre, tüm bu anlatılanlardan çıkarılacağı üzere, bir şeyin işlevini yerine getirmesiyle formunu tamamlaması arasında bir ilişki vardır. Bu doğrultuda, henüz belirli bir şey olmayan olanak halindeki bir madde (örneğin bir portakal çekirdeği) belirli bir form kazanarak belirli bir şey (bir portakal fidanı) halini alır. Bunun ardından kendi formunu tamamlayana kadar ya da kendi iyisi (ya da ereği) ne ise ona ulaşana kadar form kazanma süreci devam eder. Formunu tamamlaması da kendi ereğine (meyve verme) ulaşması anlamını taşır. Bu nedenle kendi formunu tamamlama ve eksiksiz olma yolundaki form kazanım süreci, doğasına uygun hale gelmesi, en yetkin biçimde kendi doğasını gerçekleştirmesi ve kendi *entelekheiasına* ulaşması anlamına gelir. Bu nedenle doğa, oluşa tabidir ve verili bir şey değildir; bir şeyin “doğasını gerçekleştirmesi” ise olanak halinde olan bir şeyin kendi doğasını tamamlama süreci ve bu sürecin sonunda kendine özgü işlevi yerine getirme anlamını taşır (Özcan, 2011, s. 172-73).

Aynı şekilde, insan doğasının da kendi formunu tamamlama ve kendi doğasını gerçekleştirmesinden söz etmek mümkündür. Nitekim, insanın işiyle formunu tamamlaması arasında bir ilişki vardır. Bu doğrultuda, insanın kendi

entelekheiasına ulaşması, doğasını gerçekleştirme ve insanın kendine özgü işlevini yerine getirmesi anlamına gelir.

1.1.2. Aristoteles'in İnsan Doğası Görüşü

Aristoteles'in yukarıda özetlediğimiz ontoloji görüşüne göre, "insan" bir ikincil *ousiadır*, yani epistemik bir *ousiadır*; meydana gelmez, yok olmaz, devinmez, değişmez, ama kendi başına da var olamaz; buna karşılık bize, tür olarak insanın neliğini, özünü verir. Bir insan ise var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan, kendi başına var olan bir birincil *ousiadır*, yani ontik açıdan bir öncelik taşır. Diğer taraftan tür olarak insan, doğal, canlı varlığa, bir hayvan türüne karşılık gelir. Doğal bir varlık olmak, bir doğaya sahip olmak demiştik. Bu durumda, insanın da bir doğası vardır; yani insan türü altına giren her bir varlık, meydana gelme, devinme ve değişme ve kendi ereğine ulaşarak kendi *eidosunu* tamamlama gücüne sahip bir varlıktır. Aynı zamanda birer *ousia* olan ve belirli bir doğaya sahip olan her insan, madde ve *eidos* gibi iki öğeden oluşan bileşik bir varlık olduğundan, insan doğasının incelenmesi, onun madde ve *eidosunun* incelenmesi anlamına gelecektir; çünkü hem madde hem de *eidos* doğaya karşılık gelmektedir.

1.1.2.1. İnsan Doğasını Oluşturan İki Öge: Beden (*Sóma*) ve Ruh (*Psykhē*)

İlk olarak insanın doğasını oluşturan öğelerden ilki olan ve onun maddesine karşılık gelen bedene baktığımızda, Aristoteles'e göre beden öncelikle bizzat dayanak ve maddedir (Aristoteles, 2014b, 412a 15-20). Bu nedenle beden, taşıyıcı

maddeye karşılık gelir. Maddenin taşıyıcı olması ise hatırlanacağı üzere iki yönlüdür. İlk olarak, olanak halinde var olanın etkinlik haline geçebilme gücünün taşıyıcısıdır; ikinci olarak ise, etkinlik haline geçmiş, bir tekin, nicelik, nitelik, yer bakımından devinininin ve değişiminin taşıyıcısıdır. Aynı zamanda bu anlamda beden, farklılığın ve çeşitliliğin de nedenidir. (Özcan, 2011, s. 175). Öte yandan beden, etkinlik haline geçmiş bir bütünü (*synolon*) oluşturan iki temel öğeden biridir. Bu anlamda beden, bir ve aynı zamanda olmamak kaydıyla karşıtlığın taşıyıcısıdır. Dolayısıyla bedende, bir ve aynı anda olmamak şartıyla başka türlü olma ve karşıt özelliklere sahip olma olanağı ve gücü saklıdır.

Diğer taraftan insanın *eidosuna* karşılık gelen ruhu incelemek gerekir. İlk olarak ruh, Aristoteles tarafından asıl anlamda varlık olarak kabul edilen bileşik varlığın *eidosudur*; ona biçim ve amacını verendir, etkinlik kazandırır. Bu nedenle de doğal bileşik varlıkları incelemek için, söz konusu doğal bileşik varlığın formuna karşılık gelen ruhun bir önceliği olduğu öne sürülebilir. Öte yandan, Aristoteles ruhu, olanak halinde hayata sahip olan cismin *eidosu* olarak tanımlar ve bu doğrultuda ruhun varlık tarzı bakımından *entelekheia* halinde olduğunu öne sürer. Hemen ardından *entelekheia* halinde olmayı da iki şekilde ele alır ve bir örnekle açıklar: "O bazen bilim, bazen de bilimin uygulanması gibidir. Böylece ruhun, bilim gibi bir *entelekheia* olduğu açıktır; çünkü uyku da, uyanıklık da ruhun varlığını gerektirir" (Aristoteles, 2014b, 412a 15-30). Burada uyku, uygulamasız bilime, uyanıklık hali de uygulamalı bilime benzetilir ve bilimin uygulanması için öncelikle bilime sahip olunması ve en başta da bunlara sahip olabilecek bir ruh vurgusu yapılır. Dolayısıyla böyle bir vurgu da, ruhun sahip olduğu yetileri ve kendine has ayırt edici özellikleri kullanma ya da kullanamama durumuna, olanakları hayata geçirme veya geçiremememe durumuna karşılık gelir. Bu nedenle, sahip olunan olanakları hayata geçirmek demek, bir insan teki söz konusu olduğunda kendi formunu tamamlaması, ereğine ulaşması ve doğasını gerçekleştirme anlamını taşır. Aynı zamanda bu olanaklar, insanın kendi formunda, yani ruhunda gizlidir; dolayısıyla bu açıdan ruh, hem formel, hem etkin, hem de ereksel neden anlamına gelir (Özcan, 2011, s. 177).

Ruh canlı bedeninin nedeni ve ilkesidir. Bu "neden" ve "ilke" terimleri pek çok şeyi kabul eder; fakat ruh, belirlediğimiz üç kipe göre aynı biçimde nedendir; o, gerçekte hareketin kaynağıdır, ruh amaçtır ve canlı cisimlerin biçimsel tözü

olarak da nedendir.- Onun biçimsel töz olarak nedenliği açıktır; çünkü her şey için varlığın nedeni biçimsel tözdür. Oysa bütün canlı varlıklarda, onların varlıklarını oluşturan şey hayattır; hayatlarının nedeni ve ilkesi ruhtur. Bundan başka bilkuvve (güç halinde) varlığın biçimi entelekheia'dır (yetkin fiil).- Ruhun erek olduğu açık olduğu gibi, neden olduğu da açıktır. Aynı şekilde gerçekte doğa gibi, zeka da herhangi bir şey için hareket eder ve bu şey ereğidir. (Aristoteles, 2014b, 415b 5-20).

Buradan hareketle Aristoteles ruhu, "doğal ve organize olmuş doğal bir cismin ilk *entelekheiası*" olarak tanımlar (2014b, 412b 5). Bu açıdan ruh, canlılığın yani kendi kendine devinme ve durağanlık ilkesi taşıyan doğal bir varlığın neliği ve biçimi anlamına gelir (2014b, 412b 15-20). Öte yandan Aristoteles, bu tanıma ek olarak, ruhun, ancak belirli niteliklere sahip bir beden *entelekheia*'sı olabileceğini söyler ve bir şeyin, özsel olarak kendisine ait olmayan herhangi bir şeyi rastgele kabul etmeyeceğini ilave ederek, ruhun ancak kendisine uygun bir bedende yer bulabileceğini ifade eder (2014b, 414a 15-30). Başka bir deyişle, ruh, kendi başına var olamaz; belirli bir ruh, ancak belirli bir bedende, onunla birlikte var olabilir.

Doğal cismin *entelekheiası* anlamında ruh, insanın bir yaşama sahip olmasının, diğer bir deyişle canlı olmasının kanıtı niteliğindedir. Çünkü insan, doğası gereği diğer canlılarla ortak olan ve olmayan üreme, beslenme, duyumsama, akıl yürütme gibi bazı yetilere sahiptir ve bütün bunlar canlılığın bir sonucu olarak ortaya çıkarlar. Dolayısıyla, canlılık kaynağını ruhta bulur. Diğer yandan, Aristoteles'e göre, bunların sadece birisine sahip olan varlıklar da canlılığı taşırlar. Nitekim bitkiler çeşitli yönlerde doğru büyür ve küçülürler. Bunun yanında bitkilerin beslenme gibi yetileri de mevcuttur. Ancak bunların haricinde başka bir yetileri yoktur; buna rağmen sadece bu niteliklere sahip olmaları da onların canlılığının kanıtıdır (Aristoteles, 2014b, 413a 20- 413b). Bu nedenle Aristoteles, beslenmeyi ruhun en temel yetisi olarak ele alır. Beslenme yetisi, hayvanlarla birlikte bitkilerde ve diğer tüm canlılarda ilk ve ortak olan yetidir (2014b, 415a 20- 415b). Nitekim beslenme olmaksızın hiçbir canlının yaşamını sürdürebilmesi mümkün değildir. Bitkisel yetilerden bir diğeri üremeye geldiğimizde ise, Aristoteles üremeyi, "bütün varlıkların isteklerinin nesnesi, doğal etkinliklerinin ereği" olarak kabul eder (2014b, 415b 5). Nitekim üreme, canlıların kendi türlerinin devamını sağlama ve tür olarak benzer üyeler meydana getirme doğal isteğinin bir sonucudur. Bununla birlikte,

insanın da içinde bulunduğu hayvan cinsine geldiğimizde ise, bitkilerden farklı olarak duyumsama yetisi karşımıza çıkar. Bu nedenle beslenme temel bir yeti olmakla birlikte, hayvanlarda canlılığın tek ölçütü değildir. Hayvanların duyumsama yetisi, bir canlı türü olarak hayvanı, diğer canlı türü olan bitkilerden ayırt eden ayırt edici bir özellik halini almıştır (2014b, 413b 5-10). Ayrıca Aristoteles, hayvanlarda duyumsamanın varlığından dolayı acı ve zevkin de var olduğunu, acı ve zevkin olduğu yerde de iştahın var olduğunu vurgular (2014b, 413b 20-30). Bu doğrultuda Aristoteles, iştahın, yani hoş giden, zevk veren şeyin olduğu yerde istemenin de var olduğunu belirtir ve iştahın ve iradenin kaynağının da isteme olduğunu dile getirir (2014b, 414a 30- 414b 5). Daha özele yöneldiğimizde ve insan söz konusu olduğunda ise ruh, sadece duyumsama, beslenme, isteme gibi yetilerle sınırlı kalmaz. Aristoteles'e göre, insan söz konusu olduğunda ruh, yaşamın, algının ve düşünmenin kaynağını oluşturur (2014b, 414a 10-15). Bu açıdan ele alındığında insan ruhu, bitkilerde ve diğer hayvanlarda var olan ruh türlerinin tamamını kapsar ama insan ruhunda diğerlerinde olmayan bir şey de vardır. Bu ayırt edici özellik, akıldır; ama akıl, daha önce belirttiğimiz gibi, olanak halindedir; bilim gibidir; bilimin uygulanması gibi değil.

Diğer taraftan, Aristoteles'e göre hayvanlarda duyumsama temel bir yeti olmakla birlikte, belirleyici bir yönü de vardır. Zira duyumsayan bir varlık olarak hayvan, dışsal etkilere açık bir haldedir ve neredeyse her an sonsuz derecede dışsal uyarana maruz kalır. Dolayısıyla duyumsama yetisine sahip hayvanın, dışsal etkiler aracılığıyla istemesini yönlendirebilecek durumlar meydana gelir. Aristoteles'e göre bu istemeler, hayvanlarda genelde arzu ve iştahların doyurulması ve acıdan uzaklaşma yönünde gelişir. Bu nedenle arzulanana yönelme ve acı verici şeylerden uzaklaşma eylemi, insan dahil, tüm hayvanlarda ortaktır. Ancak insanın ruhun yetilerinden en üstteki kısma denk düşen akıl yetisi, diğer hayvanlarda bulunmayan bir yetidir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, insanı insan yapan şeyi araştırırken onu diğer hayvan türlerinden farklı kılan şeyi aramalıyız, ortak olan yönleri değil. Bu nedenle "sadece" var olma ya da bulunma açısından insanda böyle bir yetinin, hayvanlardan ayırt edici bir yeti olduğu söylenebilir. Bunu daha iyi anlayabilmek için, Aristoteles'in akıl ile ilgili yaptığı ayrımlara ve temellendirmelere bakmak gerekir.

Bu doğrultuda Aristoteles ruhu, akıldan pay alan ve akıldan pay almayan yan olarak ikiye ayırır. İlk olarak, akıldan pay almayan yanı incelediğimizde, Aristoteles'in akıldan yoksun yanı da ikiye ayırdığı görülür. Bunlardan ilkiyle Aristoteles, bitkilerle ortak olan, yani beslenme ve büyüme gibi yetilerin olduğu yanı kasteder (Aristoteles, 2015, 1102a 25; 1102b 5). İkincisi ise, Aristoteles'in aklın zaman zaman sözünü dinleyen ve ona katılan olarak tarif ettiği ve baba sözü dinleme veya dosttan akıl almaya benzettiği arzulayan ya da iştah duyan yandır (2015, 1102b 30). Diğer taraftan, akıldan pay alan yan da iki türdür. Aristoteles bunu, asıl anlamda ve kendisi akla sahip yan ve akla katılan ya da akıl alan yan olmak üzere ikiye ayırır ve akılla erdemini ilişkisini kurar. Nitekim Aristoteles'e göre, erdemlerin düşünce ve karakter erdemleri olarak ayrılmasının ölçütünü ruhun akıllı yanının, asıl anlamda ve kendisi akla sahip olan yan ile akıldan pay alan ve ona katılan yan olarak ayrılması belirler (2015, 1103a 1-10). İnsanın ayırt edici özelliği olan akıl ile erdemler arasındaki ilişkiyi başka bir açıdan da ele alabiliriz. Aristoteles'e göre asıl anlamda var olan, var olma tarzı bakımından etkinlik halinde olandır. Bundan dolayı kendi başına, yani etkinlik halinde değil de olanak halinde bulunan akıl, tek başına asıl anlamda var değildir ve ayırt edici bir özellik taşımaz (Aristoteles, 2014b, 429a 20-25). Ancak, insanlaşma açısından önemli olan, olanak halindeki aklın sadece etkinliğe geçmesi değil, etkinlik haline iyi bir biçimde geçmesi, yani kendi işini iyi yapması, kendi erdemine ulaşmasıdır. Dolayısıyla, yalnızca bu doğrultuda etkinlik haline geçen bir akıl kendi *entelekheiasına* ulaşır ve asıl anlamda var olabilir. Bu açıdan bakıldığında Aristoteles'in iki şekilde akli ele aldığını vurgulamak gerekir. Bunlardan ilki teorik akıldır ve ruhun asıl anlamda akıl sahibi olan yanı teorik akla karşılık gelirken, bunların ikincisi pratik akıl ise, akıl alan yana karşılık gelir (Özcan, 2011, s. 181). Bu nedenle, aklın ayırt edici bir özellik olabilmesi için, iki tür aklın da kendine has işlevi yerine getirmesi ve kendi işini iyi yaparak, kendi erdemine ulaşarak kendini gerçekleştirmesi gerekir. Aristoteles'e göre teorik akıl işini iyi yaparsa teorik bilgeliğe (*sophia*), pratik akıl işini iyi yaparsa pratik bilgeliğe (*phronesis*) ulaşılır. Hem teorik hem de pratik bilgelik birer erdemdir; ancak, insanlaşma açısından daha önemli olan pratik bilgelik yani *phronesis*dir.

Teorik ve pratik akli birlikte ele aldığımızda, teorik akıl bilmeyeyle ilgiliyken ve yalnızca bilmeyi amaçlarken, pratik akıl ise eylem hayatıyla ilgilidir. Bu nedenle

teorik akıl zorunlu olanla ilgilenir ve bir şeyi doğrudan kavrar ya da kavramaz; onun işi düşünüp taşınmak değildir; çünkü zorunlu olan şey başka türlü olamayacak şeydir. Pratik akıl ise ilkesi başka şekilde olabilecek olana yönelir ve insan için iyi olanı arayarak enine boyuna düşünme yetisini temsil eder (Aristoteles, 2015, 1140a 25-30). Dolayısıyla tek tek insanlar açısından akli başındalık, insanın kendi iyisine ulaşabilmesinin olanağının koşulu anlamına da gelmektedir. Diğer taraftan, yukarıda sözü edilen iki tür akıl ve onların erdemleriyle insan doğası ve insanın işi arasında da bir ilişki vardır. Bu doğrultuda insanın işini/işlevini tekrar hatırladığımızda, onun Aristoteles'e göre, ruhun akla uygun etkinliği olarak ifade edildiğini görürüz (2015, 1098a 5-10). Bunun yanında Aristoteles, insanın, tüm diğer işlerde olduğu gibi, işini iyi bir şekilde yapması, yani kendi erdemine ulaşacak şekilde yapması gerektiğini vurgular (2015, 1098a 10-15). Bu bakımdan, insanın işi akla uygun etkinlik olduğundan, teorik ve pratik aklın kendi işlerini iyi yapması ve kendi erdemlerine ulaşması gerekir. Ancak bunun sonucunda insan, teorik ve pratik bilgeliki elde edebilir. Bununla birlikte, Aristoteles'e göre teorik bilgelik, sırf bilmeyi amaçladığından ve eylem hayatına yönelik olmadığından dolayı insansal değil, tanrısal ve insan doğasını aşacaktır (2015, 1177b 25). Ancak, araştırılan yaşam biçimi sırf insana özgü olmalıdır. Dolayısıyla, insan doğası söz konusu olduğunda asıl ilgilenmemiz gereken, pratik akıl ve onun erdemi olan pratik bilgeliktir. Erdemli bir hayat sürmenin en önemli koşulu da, aynı anda hem pratik bilgelige hem de karakter erdemlerine sahip olmaktır. Nitekim, Aristoteles karakter erdemlerinin akli başındalıktan, akli başındalığın da karakter erdemleri olmadan var olmasının mümkün olamayacağını savunur (2015, 1144b 15-30).

Dolayısıyla, insan doğasıyla ve insanın kendi doğasını gerçekleştirilmesiyle, yani kendi *entelekheiasına* ulaşmasıyla, kendi türünün ayırt edici özelliği olan aklın her iki türünün de işini erdeme uygun yapması ve doğasını tamamlaması, ne ise o olması arasında bir bağ vardır. Bu bakımdan insan doğası diye bir şeyden söz etmek mümkündür. Ancak bu, verilmiş ya da belirlenmiş bir doğa veya öz değildir; bunun aksine, her bir kişi tarafından eylem hayatında gerçekleştirilmesi veya tamamlanması gereken bir doğadır. Bu bakımdan, her iki tür erdem de kişilere açık birer olanaktır ve bu bakımdan insan doğası ya da insanlaşma denilen şey, tek tek kişilerce bu

olanağın hayata geçirilmesiyle şekillenir. Aristoteles'e göre bunun gerçekleşme koşullarını da etik değerlere dayalı erdem hayatı ve siyasal yaşam oluşturmaktadır.

İnsanın doğasını gerçekleştirme, en basit tabirle formunu tamamlaması, formunu tamamlaması ise tür olarak ayırt edici özelliğini ortaya çıkarması anlamına gelmektedir. Nitekim, insan doğası, hayata geçirilmeye açık belirli olanaklar bütününden oluşur. Bu olanakların hayata geçirilmesi ise, insan türüne ait tek tek kişiler tarafından eylemlerde ve tercihlerde kendini gösterir. Yalnızca akıllı rehber edinen ve karakter erdemlerinin eşlik etmediği pratik bilgeliğe sahip olan bir tekin insanlaşmasından, dolayısıyla da kendi doğasını tamamlayabilmesinden söz edilemez. Bu nedenle, hem teorik akıl hem de pratik akıl kendi erdemine ulaştığında ve her iki akıl türüne de karakter erdemleri eşlik ettiğinde, insan kendi türünün gereğini ve kendi işini yerine getirebilir ve ancak bu şekilde, insan diğer türlerden farkını ortaya koyabilir. Nihai olarak ise, ruhun akıllı yanı erdemlerine, yani teorik ve pratik bilgeliğe ulaştığında ruh, akla ve erdeme uygun eyleyip doğasını gerçekleştirmiş olur.

1.2. Aristoteles'in Etik İlgisinde İnsan Doğası Görüşü

1.2.1. Aristoteles'te "İyi"nin Mutluluk (*Eudaimonia*) ve Karakter

Erdemleriyle İlişkisi

Aristoteles'in etik ve erdemlerle ilgili görüşlerine doğru bir temel teşkil etmesi bakımından, onun bu konuyu hangi bağlamda ele aldığını belirtmek ve ortaya koymak gerekir. Aristoteles, öncelikle eylem yaşamı dediği siyasal-toplumsal yaşamda "iyi"nin ve en yüksek insansal iyinin ne olduğu sorununun bir çözüme kavuşturulmasını amaç edinir (Aristoteles, 2015, 1094b 10-15). Aristoteles'e göre, "iyi" birçok şekilde dile getirilir; söz gelimi, kimileri paranın iyi olduğunu söyler;

ancak burada iyi diye nitelendiren para, başka bir iyiye aracılık eder; bu nedenle, hep başka bir şeye (zenginlik, ihtiyaçların giderilmesi vs.) ulaşmak için istenir. Ancak Aristoteles'in bahsettiği "iyi" bu türden dolaylı bir iyi değildir; burada Aristoteles'in kastettiği yalnız kendisi için istenen bir iyidir. Bu nedenle, dolaylı, yani iyi diye kabul edilen başka şeylere ulaşmanın aracı olan bir "iyi"nin, Aristoteles'in en yüksek diye nitelediği insansal iyiyi kastetmediği açıktır. Nitekim koşullara ve durumlara göre değişebilen (söz gelimi hastayken ilaç içmenin hastalık halinde iyi bir tedavi yöntemi olacağının düşünülmesi, ancak sağlıklı bir insanın böyle bir müdahalede bulunmasının iyi olarak kabul edilmemesi, hatta daha kötü sonuçlara yol açabilecek olması gibi) ya da farklı koşullarda bazen iyi bazen de kötü kabul edilen bir "iyi"den çok, asıl anlamda iyi olan, kendi için istenen ve kendisinin bir değeri olan "iyi" söz konusudur. Aristoteles, insan söz konusu olduğunda, en yüksek insansal iyi, kendisi bir amaç olan ve diğer tüm iyi sayılan şeylerin onun için yapıldığı şey olan mutluluk (*eudaimonia*) olarak adlandırır (2015, 1102a 1-5).

Bunun yanında Aristoteles, en yüksek insansal iyinin, kendisinin en son istenen, yani nihai amaç olması, insana özgü, kişinin bizzat sahip olduğu, eksiksiz, tam, kendine yeten kendine yetebilmesi ve tek başına alındığında hayatı tercih edilebilir ve yaşanabilir kılması gerektiğini ifade eder ve mutluluğu tüm bunlardan hareketle en yüksek insansal iyiyle özdeşleştirir (2015, 1097a 30; 1097b 15-25). En yüksek insansal iyi mutluluktur, ama mutluluğun ne olduğu konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bu doğrultuda Aristoteles, en yüksek insansal iyiyi araştırırken, üç tip yaşam biçiminden bahseder. Bu yaşam biçimleri günümüzde de rastlayabileceğimiz ve bilinçli olsun olmasın, en çok tercih edilen yaşam biçimleridir: haz yaşamı, siyaset yaşamı ve *theoria* yaşamı. Aristoteles'e göre haz yaşamı, çoğunluğun tercih ettiği ve hayvanlarla ortak olan yaşam biçimidir. Bu nedenle, haz yaşamının insana özgü olmadığı açıktır. Siyaset yaşamı ise, onur ve erdemi amaçlar ve onurlandırılmayı kendine amaç edinir; ancak onur alınıp verilebilen bir şeydir (2015, 1095b 15-30). *Theoria* yaşamı ise kendine yeten bir yaşam biçimi ve mutluluğun tamamlayıcısı rolünde olsa da eylem hayatıyla ilgili değildir, yalnızca bilmeyi amaçlar; oysa Aristoteles'in aradığı insansal iyi eylem hayatı içinde olmayı gerektirir (2015, 1177a 15-20). Ayrıca, Aristoteles böyle bir yaşamı tanrısal olarak nitelendirir ve araştırılan şey yalnızca insana özgü olandır

(2015, 1177b 25-30). Dolayısıyla Aristoteles'e göre, yukarıdaki üç yaşam biçimi de bize insansal iyiyi vermekten uzaktır. Bu nedenle, bizi insansal iyiye götürecek başka bir yaşam biçimi aramak gerekir. Peki insan nasıl bir hayat yaşamalı ki, "en yüksek insansal iyi" diye bahsedilen mutluluğa erişebilsin?

Bu bağlamda Aristoteles, en yüksek insansal iyiye bizi götürecek ve insana yakışan yaşamı ararken, en yüksek insansal iyi yani mutlulukla, insanın işi/görevi arasındaki bir bağdan söz eder. Çünkü bir şeyin kendine özgü işi veya işlevi onun hayattaki amacına (ereğine) karşılık gelir ve bir şeyin işini yapması onun ereğine ulaşması demektir. Diğer taraftan, Aristoteles, tek tek insanlar söz konusu olduğunda, bir insanın işi ile onun ayırt edici özelliği arasında bağ kurar ve insanları birbirinden yaptıkları işlere göre ayırt ettiğimizi ifade eder (2015, 1097b 25-30). Bu akıl yürütmeden hareketle, eğer her insanın bir işi varsa ve insanları birbirlerinden, yaptıkları işe göre ayırt ediyorsak, acaba "tür olarak insanın bir işi yok mudur?" diye sorar ve tür olarak insanın işinin ya da ereğinin ne olduğunu sorgulamaya başlar (2015, 1097b 30-35). Bu doğrultuda Aristoteles, insanın işlevini sorgularken, insan türünün ayırt edici özelliğine vurgu yapar. Zira, insanın işi ya da işlevi aynı zamanda bir anlamda onun ayırt edici özelliğini açığa çıkarmasıyla mümkün olur. Ancak Aristoteles'e göre, insanın kendi doğasını gerçekleştirmesi için sadece akla uygun eylemesi yeterli değildir. Bu doğrultuda Aristoteles, insanın işini "ruhun akla uygun etkinliği" olarak tanımlar (2015, 1098a 5-10). Ancak Aristoteles'e göre, akıl sadece her insanda bulunan bir yeti, bir *dynamis*, bir güç olarak alındığında henüz ayırt edici bir özellik olamaz; *dynamis* halinde olanın kişilerce etkinlik haline geçirilmesi gerekir. Bunun için akıl, erdemlere uygun bir şekilde hareket etmelidir ve ancak böylesi bir yaşam insansal iyiyi gerçekleştirmeyi mümkün kılabilir. Çünkü "erdem, iyi etkinliğin kendisinden çıktığı kaynaktır" (Ross, 2011, s. 300). Diğer bir ifadeyle, insansal iyi olarak nitelendirilen mutluluk, Aristoteles'e göre, erdemli bir yaşamın sonunda kendiliğinden gelen bir şeydir. Nitekim, "karakter erdemlerine uygun yaşam ve etkinlik en insanıl olandır" (2015, 1178a 10-15).

Karakter erdemleri, yiğitlik, ölçülülük, adalet, cömertlik gibi erdemlerdir; alışkanlıkla kazanılır, yapa yapa edinilir, kökeni huy, alışkanlık anlamına gelen *ethosa* dayanır (2015, 1103a 15-20). Aristoteles'e göre, karakter erdemleri doğuştan bulunmaz, insan doğasına çakılı değildir, sadece tür olarak insan erdemleri edinmeye

elverişli bir doğaya sahiptir; ama bu da her tekte farklı gerçekleşir. Bu nedenle, karakter erdemleri kişilere açık birer olanaktır (2015, 1103a 25-30). Bir kişinin erdemli davranışlarda bulunması, o erdemin alışkanlık haline gelmesiyle mümkündür; bir kişi, bir erdemi yapa yapa o erdemin taşıyıcısı haline gelir. Örneğin, bir kişi adil davranırsa davranırsa adil olur, adil olmanın yalnızca ne anlama geldiğini bilerek veya onu uygulamadan, hayata geçirmeden adil bir kişi olunması söz konusu değildir (2015, 1103b 10-20). Öte yandan Aristoteles, karakterle ilgili erdemler söz konusu olduğunda erdemleri, cins bakımından "huy" nelik bakımından ise "orta olma, en iyi ile iyi bakımından ise uçta olma" olarak tanımlar (2015, 1106 10-15; 1107a 5-10).

Diğer yandan, Aristoteles, karakter erdemlerinin hazlar ve acılarla ilgili olduğunu vurgular (2015, 1104b 10). Aristoteles, hazlar ve acıları takip eden şeyi etkilenim olarak niteler ve etkilenimlere yol açan da insanın doğal yapısındaki olanaklardır. Huy ise, etkilenimlerle ilgili insanda oluşan iyi ya da kötü durumlar bütünüdür (2015, 1105b 20-25). Karakter erdemlerine sahip birisi, bunu akılla birleştirdiği zaman, hazlar ve acıların kendisini oluşturduğu tutkular konusunda doğru tercihte bulunabilir. Bu nedenle, ölçülü kişi bedensel hazlar konusunda akla aykırı davranmaz; çünkü bu kişi hazzın değil, acı vermeyenin peşindedir (2015, 1152a 5-10; 1152b 5-10). Tüm bunların yanında, Aristoteles, diğer her şeyde olduğu gibi, hazzın da ölçüsünü erdem olarak belirler. Başka bir deyişle, Aristoteles'e göre, erdemli kişinin hoşlandığı şeyler hoş, hoşlanmadığı şeyler ise kötü olarak kabul edilir (2015, 1176a 15-20). Nitekim, Aristoteles'e göre, erdem sahibi birisi, her şeyin ölçüsü ve ölçütü gibi görünür (2015, 1113a 30-35).

1.2.2. Aristoteles Etiğinin Kurucu Ögesi Olarak *Phronesis* ve Karakter

Erdemleriyle İlişkisi

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te ikinci bölümün hemen başında karakter erdemlerinin yanında düşünce erdemlerinden de söz eder. Düşünce erdemleri, *phronesis*, *sophia* gibi erdemlerdir; eğitimle kazanılır; *phronesis* diğerlerinden farklı olarak bir de deneyim gerektirir. Nitekim, tek tek olaylarla karşılaşmak ve o olaylar üzerinde deneyim sahibi olmak uzun zaman alabilir. Bu doğrultuda *phronesis*in ne olduğunu ele almak ve biraz açmak gerekir. *Phronesis*, Aristoteles'e göre, başka şekilde de olabilecek olaylar üzerine enine boyuna düşünebilmek ve iyi yaşamın koşullarını tartarak, ölçüp biçerek bulmaya çalışmaktır (2015, 1141b 5-15). Nitekim insan, olduğundan farklı olabilecek şeyler üzerine enine boyuna düşünür. Dolayısıyla, ontoloji, matematik gibi ilk ilke ve nedenlerin değişmez ve zorunlu bilgisini veren bilimler üzerine enine boyuna düşünmek söz konusu değildir. Diğer yandan, Aristoteles *phronesis*i akılla birlikte iş gören, insanın iyiyi ve kötüyü ayırt etmesini sağlayan doğru bir tutum olarak ele alır (2015, 1140b 5-15). Bu nedenle *phronesis*, insana ait olan iyiyi aramak ve onun üzerine iyice düşündürmektir. Bunların yanı sıra, Aristoteles'e göre *phronesis* de tüm diğer düşünce erdemleri gibi deneyim gerektirir. Nitekim, tek tek olaylarla ilgili fikir sahibi olmanın önkoşulu, o olayları tecrübe etmek ve onlar üzerinde bilgi sahibi olmaktır. Ancak bir kişinin *phronesis*e sahip olması için sadece olaylar üzerinde bilgi sahibi olması yetmez; aynı zamanda bilgilerini hayata geçirmesi ve onları uygulaması gerekir. Nitekim Aristoteles'e göre, tek tek durumlarda neyin daha iyi neyin daha kötü olduğunun bilinmesinin yanında, o bilginin kullanılması ve uygulanması da gerekir. *Phronesis*e ilişkin en önemli özellik, genel anlamda hayata ilişkin olması ve kişilerle olan ilişkilerde akli başlangıç noktası olarak almasıdır. Dolayısıyla aklın eşlik etmediği doğal erdemler bu noktada zarar vericidir. Bu noktada Aristoteles'e göre, *phronesis*ten bağımsız doğru ve uygun

tercih yoktur²; zira *phronesis*, amaca giden yolda neyin nasıl uygulanması gerektiğini bize gösterir (2015, 1145a 5-10). Bu nedenle, karakter erdemleri ve *phronesis* birlikte olmaksızın erdemli olmak söz konusu değildir. Bir kişinin erdemli olabilmesi ve böylece doğasını gerçekleştirebilmesi için hem bir düşünce erdemi olan *phronesis* hem de karakter erdemlerine sahip olması gerekir. Çünkü, karakter erdemleri bir insana hayattaki amacını, *phronesis* ise ise kişiyi bu amaca ulaştıracak insana yakışır yolların, araçların neler olduğunu gösterir. Bu açıdan Aristoteles, karakter erdemlerinin akli başındalıktan (*phronesis*) bağımsız olamayacağını, akli başındalığın (*phronesis*) da karakter erdemlerinden bağımsız olamayacağını ileri sürer (2015, 1144b 30). Çünkü, karakter erdemleri aşırılık ve eksiklik olarak nitelendirilen iki ucun arasında bir tür orta yolu bulmadır. Karakter erdemlerine erişmemize sağlayacak olan da bizi doğru tercihlere götüren, sonuçları başka türlü de olabilecek eylemler üzerine enine boyuna düşünmemizi sağlayan, pratik aklın erdemi olan *phronesis* tir. Bu nedenle karakter erdemleri ve *phronesis* arasındaki ilgi, en nihayetinde erdem, eylemler ve tercih üçgeninde kendini açığa vurur. Bu ilişkiyi çözümlmek açısından eylemlerin neden ve ilkelerini daha yakından incelemek gerekir. Aristoteles'e göre iki tür eylem söz konusudur: isteyerek yapılan eylemler ve istemeyerek yapılanlar (2015, 1110a 10-15). İsteyerek yapılan şeyleri, eylemin ilkesinin başlangıcının kişinin kendinde olmasıyla ve kişinin, eylemin amacının bilgisine sahip olmasıyla ilişkilendirir. Eylemi yapan kişi eylemin koşullarının bilgisine sahipse o işi isteyerek yapması söz konusudur. İstemeyerek yapılan eylemler ise bunun tam tersidir; eylemin ilkesi kişinin kendisi değildir. Eylemin başlangıcı, eylemi yerine getiren kişinin dışındadır. Aynı zamanda, eğer bir kişi bir şeyi istemeden yaptığını öne sürüyorsa, Aristoteles'e göre bu durum, eylemin amacının bilinmemesiyle, dolayısıyla bilgisizlikle ilgilidir (2015, 111a 1-5). Bir davranışın erdemli olup olmaması da eylemler üzerinden belirlendiğine göre, erdemlerin istemeyle olan bağlantısını da ortaya koymak gerekir. İstemeyerek yapılan, yani Aristoteles'e göre kişinin kendisinin dahil olmadığı ve eylemin amacının bilgisine sahip olmayan bir kişinin yapmış olduğu eylemin erdemli ya da erdemsiz olduğundan söz edilemez. Buradan hareketle, erdemlerin isteyerek yapılan,

² Bu ifade, karakter erdemleriyle *phronesis* arasındaki ilişkiyi de göz önünde bulundurmak kaydıyla, *phronesis*'in Aristoteles etiğinin ne anlamda kurucu ögesi olarak değerlendirilmesi gerektiğinin özeti niteliğindedir.

yani eylemi yapan kişinin, eylemin amacını ve koşullarını bilerek yaptığı, bu nedenle de eylemin ilkesinin ve başlangıcının kendisi olduğu eylemlerin erdemlerle ilişkili olduğundan söz edilebilir. Ancak erdemleri sadece isteyerek yapılan eylemler olarak adlandırarak onları anlamak pek mümkün gözükmemektedir. Nitekim Aristoteles'e göre, çocuklar da isteyerek bir eylemde bulunabilirler; ancak bu durum onları erdemli ya da erdemsiz yapmaz. Bu nedenle, burada tercihler söz konusudur ve tercihin ne olduğunu incelemek gerekecektir.

Bu doğrultuda Aristoteles, tercihi, "isteyerek yapılan bir şey" olarak tanımlar (2015, 1111b 5-10). Fakat tercih, istemeyle aynı şey değildir; Aristoteles'e göre "istek daha çok amaçla, tercih ise amaca götüren yollarla ilgilidir" ve tercihler amaçlar doğrultusunda yapılır (2015, 1111b 25-30). Aristoteles, tercihin "enine boyuna düşünülen" olduğunu ve kelimenin kendisinin başka türlü olabilecek şeyler konusunda bir seçim yapma, seçme ve tercihin başka şeylere bir önceliğinin olduğunu (*proairesis*) vurgular (2015, 1112a 16). Dolayısıyla tercih, bir enine boyuna düşünme, ölçüp biçme, tartma işleminin sonucunda belirlenmiş istemdir (2015, 1113a 5-10). Peki tercihi belirleyen ilkeler nelerdir? Aristoteles'e göre tercihin ilkesi akıldır. Akılla yapılan, yani aklın istemeyi yönettiği tercihler doğru tercihtir; bunlar üzerine enine boyuna düşünülmüştür ve doğru tercih budur. İstemenin akla üstün geldiği yerlerde ise yanlış tercih söz konusudur. Nitekim burada ilke akıl değil, arzu ve iştahdır. Ancak bazen birden hem aklın hem de arzu ve iştahın iç içe olduğu durumlar mevcuttur. Bu durumda istenen şey, bir süzgeçten geçirilmelidir ve eğer istenen şey doğru bir tercihten hareketle istenen bir şeyse, o istenen iyidir (2015, 1113a 25-30).

Erdemlerle insanlaşma arasındaki ilgiyi göstermesi açısından, Aristoteles, doğru tercih ve erdemli insan arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade eder:

[...] çünkü erdemli kişi tek tek şeyler hakkında doğru yargıda bulunur ve tek tek şeyler konusunda 'doğru' ona görünendir. Her kişinin durumuna göre güzel ve hoş olan şeyler vardır; ve belki de erdemli kişinin başkalarından en büyük farkı, tek tek şeylerde doğruyu görmesinde bulunur. Sanki onların ölçüsü ve ölçütüdür (2015, 1113a 30-35).

Dolayısıyla, erdemli insan, amaca götürecekt araçlar üzerine enine boyuna düşünen, rasyonel bir ilkedan hareketle doğru tercihte bulunabilen insandır. Bu nedenle, Aristoteles, erdemli insanı sanki doğru ve yanlış şeyleri belirlemenin ölçüsü ve ölçütü olarak görür. Nitekim, insan eylemin başlangıcıdır ve erdemli insan doğru tercihte bulunup eylemi yerine getirendir.

Daha önce de belirtildiği gibi, insan başka türlü olabilecek şeyler üzerine ve amaca götüren araçlar üzerine, yani tercihler üzerine enine boyuna düşünür. O halde, Aristoteles'e göre, "yapılması elimizde olan şeyleri yapmamak da elimizdedir; hayır demek elimizde olan şeylere evet demek de elimizde. Öyleyse, iyi olan bir şeyi yapmak elimizdeyse, çirkin olan bir şeyi yapmamak da elimizde"dir (2015, 1113b 5-15). Bundan ötürü insan, başka türlü olabilecek şeyler konusunda seçenekleri değerlendirme ve tercihini başka türlü de yapma olanağına sahiptir; bu durum, insanın başka türlü de eyleyebilen bir varlık olduğu bilgisine götürür bizleri; buradan hareketle tür olarak insan özgürdür de diyebiliriz; yani her bir kişi eylem alanında şöyle de böyle de, erdeme uygun da erdeme aykırı da davranabilir. Dolayısıyla, bir kişi tercihini sadece hazza dayalı yapabileceği gibi, etik değerleri ve erdemleri gözeterek de yapabilir. Ancak, insanlaşma doğru tercihlerde bulunmayı ve etik değerlere uygun eylemde bulunmayı gerektirir; doğru tercih ise pratik bilgelikten ayrı düşünülemez. Pratik bilgelige sahip kişi tek tekler konusunda enine boyuna düşünen, hem kendisi için hem de insanlık için neyin iyi neyin kötü olduğunu bilebilendir. Bu nedenle, eylem hayatında erdemli olmak için, amaca yönelik çabamızda *phronesis* bize doğru yolları gösterir.

Aynı doğrultuda, söz konusu erdemleri edinmek, daha önce de belirtildiği gibi bir eylem hayatı gerektirir. Dolayısıyla, erdemli veya erdemsiz eylemlerin, kendisini her türlü toplumsal etkileşim ve faaliyetlerde göstermesi kaçınılmazdır. Bu nedenle, etik değerler kişilere ait özelliklerdir, ama toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde de etkili olurlar. Öte yandan, tekrar hatırlatmak gerekirse, Aristoteles'e göre erdemler doğa gereği, insanlarda kendiliğinden bulunmazlar. İnsan teklerinin bu erdemleri edinmeye elverişli yapıları vardır ve uygun koşullar oluştuğunda karakter erdemlerini edinebilirler.

Aristoteles'e göre erdemli olma koşullarından ilki, bu olanağı hayata geçirebilecek bir doğaya sahip olmaktır. Diğer bir ifadeyle, yapı bakımından erdemli olmaya uygun olmaktır. Nitekim, insanlar doğaları ya da yapıları bakımından farklıdır ve kimisi erdemleri edinmeye ve uygulamaya daha yatkınken, kimisi yapısı gereği buna müsait olmayabilir. Ancak erdemler yapı yapı edinilir ve bir kişi de erdemli davranı davranı erdemli bir kişi halini alabilir. Aksi takdirde doğamızda iyi ya da kötü olmak kendiliğinden, verili bir şekilde bulunuyor olsaydı, erdemlerin edinilmesi söz konusu olmazdı (2015, 1103b 10-20). Erdemli olmanın diğer bir koşulu da, iyi bir eğitim almış olmaktır. Bu bağlamda Aristoteles, Platon'a hak vererek, karakter erdemlerinin haz ve acılarla olan ilgisine dikkat çeker ve küçük yaştan itibaren çocukların haz ve acılar konusunda eğitilmesi gerektiğini söyler (2015, 1104b 5-10). Küçük yaştan itibaren iyi şeyleri yapma kötü şeyleri yapmaktan kaçınma konusunda eğitilen kişi, erdeme uygun alışkanlıklar edinecektir. Böylelikle, Aristoteles'in deyiimiyle "güzeli seven çirkinin düşmanı olan bir karakter" gelişiminin uygun zemini hazırlanmış olacaktır (2015, 1179b 30-35). Üçüncü olarak, iyi bir eş-dost ortamında yetişip büyümek ve erdemleri hayata geçirebileceği uygun bir siyasal yapının içinde, başka bir deyişle, uygun bir çevrede yaşıyor olmak gerekir (Özcan, 2011b, s. 175). Nitekim Aristoteles'e göre, mutluluk herhangi bir yaşamdan çok belirli bir şekilde, erdemlere uygun bir şekilde yaşamaktır; bu tür bir hayatı da başkalarıyla paylaşmak hayatı daha anlamlı ve mutlu kılabilir. Dolayısıyla, erdemli yaşam iyi kişilerle bir arada ve etkileşim halinde olmakla oluşur (Aristoteles, 2015, 1170a 5-15). Aynı zamanda, erdemlere dayanan değer görüşüne sahip bir siyasi düzen, erdemleri edinmeye ve onları kazanmaya uygun bir çevrenin oluşmasının önkoşuludur. Bununla birlikte, Aristoteles'e göre bu bahsedilen koşullara çok az insan sahip olur veya çok az sayıda insan erdemli bir yaşam sürer. Nitekim, çoğu insan hazzın ve tutkuların peşinde, erdemleri ve akli kendine rehber edinmeksizin sürüklenip gider. Ancak yine de, sürekli vurgulandığı üzere, erdemli olmak kişilere açık birer olanaktır.

Bunun yanında, insanı en yüksek iyiye ulaştıracak, insanlaşmasına ve kendi türünün ayırt edici özelliğini ön plana çıkararak akla ve erdeme uygun bir yaşam sürmesini sağlayacak ve dolayısıyla da insanca yaşamaya öneyak olacak olan yapı,

siyasi yapıdır. Aristoteles'e göre, insan ancak böylesi toplumsal bir yapıda, diğer canlılara has bir yaşamdan çok, kendine özgü insanca yaşamı gerçekleştirebilir.



1.3. Aristoteles'in Siyasetle İlgisinde İnsan Doğası Görüşü

1.3.1. Aristoteles'e Göre Devlet ve İnsan Doğası İlişkisi

Aristoteles, daha önce de belirtildiği üzere, insanın doğasını gerçekleştirmesi için bazı koşulların varlığının gerekliliğinden söz eder. Etik, bu koşulları daha çok tek tek kişiler bağlamında ele alırken, siyaset bu koşulları toplumsal bir zemine yerleştirir. Bu doğrultuda, toplumsal anlamda zemin teşkil edecek yapı da devlettir. Devlet, toplumsal anlamda, insanın doğasını gerçekleştirmesi, ne ise o olmasının en yetkin koşullarını sunması gereken bir yapı olarak karşımıza çıkar. Bu bakımdan, devletin belirli koşulları temin eden bir yapı olduğunu kabul etmek, devleti oluşturan insanların belirli koşullar altında yaşaması gerektiğini, örtük bir biçimde de olsa kabul etmek demektir. Bu noktada şunu eklemek gerekir: Aristoteles'e göre yaşamak, bilindiği üzere, yalnızca fizyolojik-biyolojik ihtiyaçları karşılamak ve böylece varlığını sürdürmek demek değildir. Aristoteles'e göre yaşamak, etkinliği, eylemi kapsayan bir süreçtir; belirli bir ilkeye göre eylemektir, etkinlikte bulunmaktır. Dolayısıyla, ilkece iyi ve soylu eylemleri yerine getirmektir. Ancak bu şekilde insansal olanaklar etkinlik haline geçirilebilir ve insanın doğasını gerçekleştirmesine önayak olunabilir. Söz konusu ilkeler ise akıl ve erdemdir. Eğer insan, bu iki ilkenin dengeli birlikteliğine göre bir yaşamı amaç edinirse, doğasını gerçekleştirebilir ve mutluluğa erişebilir. Ancak erdemli yaşam, daha önce de vurgulandığı gibi uygun bir ortama ihtiyaç duyar. Tek tek olaylarda erdemli davranmak kişinin elindedir; ancak yaşam boyu akla ve erdeme uygun bir hayat sürmek, şüphesiz bundan daha fazlasını gerektirir. Devletin asıl varoluş amacı da, onu oluşturan yurttaşların yaşam boyu akla ve erdeme uygun bir hayat sürebilmesinin olanaklarını sunmasıdır.

Aristoteles, devletin neliğini sorgularken, birçok farklı bağlamda devletle ilgili belirlemelerde bulunur. Bu belirlemelerden doğa ve insan doğası kavramlarıyla en bağlantılı olanı: "Bu nedenle eski topluluklar gibi kent devletleri de doğal bir topluluk olarak nitelendirilmelidir. Diğerleri de böyle bir toplum olmaya çalışırlar, kent devletlerinin doğasında da bir amaç vardır. Çünkü bir şey büyümesini tamamladığında ortaya çıkan şeye onun doğası diyoruz. İnsan, ev, aile kısacası her şey kendi doğasına ulaşmak ister" (Aristoteles, 2017, 1252b-1253a) ifadesiyle aktardığı tespittir. Bu tespitten hareketle, doğa, insan ve devlet arasında bir ilişki olduğu açıktır ve bu ilişkideki tek tek her ögenin birbirleriyle olan bağlantılarını da açmak gerekir. Bu bakımdan, Aristoteles'in doğa, doğa gereği, insan doğası gibi ifadelerle neleri kastettiğini, insanın doğası gereği siyasal hayvan (*zoon politikon*) olmasının ne anlama geldiğini göstermek bakımından tek tek ele almak faydalı olacaktır. Aristoteles'in ontolojiyle ilgisinde insan doğası görüşünü ele aldığımız bölümün hemen başında, yukarıda sözü edilen kavramlardan doğayı, önce bir devinim ve durağanlık ilke ve nedeni, değişimin taşıyıcısı ve yapma ve yaratma ilkesi olarak aldığını görürüz. Söz konusu doğal canlı bir varlık olan insan olduğuna göre, Aristoteles'in sözünü ettiği tüm bu özellikler insanın kendi yapısında mevcuttur. Bu nedenle, insanın doğası gereği herhangi bir yöneliminden veya bir oluşum içinde olmasından bahsetmek, onun sahip olduğu, ilke ve nedeni kendi yapısında mevcut olanakları doğrultusunda hareket etmesi anlamını taşır. Tüm bunlardan hareketle insan doğası, insanın etkinlik haline geçirebileceği olanaklar bütününe sahip olması anlamına gelir; ancak bu olanaklar her tekte farklı bir şekilde gerçekleşir; bazılarında ise hiç gerçekleşmeyebilir.

Diğer taraftan, Aristoteles doğanın teleolojik bir anlamının olduğunu savunur. Nitekim, her şey kendi doğası gereğince tamamlanmaya doğrudur ve tamamlanma noktası o şeyin ereksel nedenini oluşturur (Aristoteles, 2014a, 199a 5). Bunun yanında, Aristoteles'in ruh görüşünü hatırlatığımızda ruhun yetilerinin yukarı doğru çıkıldıkça, insan söz konusu olduğunda, diğer canlılarla ortaklıkların azaldığını ve bir üstte olan yetinin varlığının bir alttaki yetiye bağlı olduğunu görürüz. Söz gelimi beslenme tüm canlılarda ortaktır ve o olmadan hiçbir canlılık faaliyeti gerçekleşmez. Hayvanlar söz konusu olduğunda duyumsamayı ele alırsak, beslenme olmadan duyumsama faaliyetlerinin gerçekleşemeyeceği açıktır. Aristoteles, buna benzer bir

şekilde devletin temel yapı taşı olan iki tür topluluktan söz eder: aile ve köy. Bu iki yapı da, devletin oluşmasının ön koşullarıdır ve bir önceki bir sonrakinin var olma nedenidir. Nitekim bir insan, doğası gereği yaşamını sürdürebilmek ve biyolojik ihtiyaçlarını karşılayabilmek için başka insan tekleriyle etkileşime geçmeye, onlarla ortak işler yürütmeye, türün devamlılığını sağlamak için dışının erkeğe, erkeğin dışıya yönelmesi gibi etkileşimlerde bulunur. Tüm bunlar, diğer tüm hayvanlarla ortak bir doğaya sahip olmanın ürünüdür. Bu doğrultuda insan, bir aile kurabilir, birlikte belirli işleri yürütüp hayatın karşılıklı kolaylaşmasına katkıda bulunabilirler. Köy hayatında da, artan ihtiyaçların ve isteklerin karşılanması ve daha çok iş bölümüyle birlikte birden çok ailenin bir araya gelmesi söz konusudur. Bunların hepsi birer yaşam temin ederler; ancak bunlar Aristoteles'in bahsettiği anlamda, insansal olanakların belirli ilkelerden hareketle etkinlik haline geçeceği yaşamlar olmaktan uzaktırlar. Bu nedenle, başka ilke ve nedenlerden hareket eden bir yapıya daha ihtiyaç vardır; o da devlettir.

Aristoteles, insanın doğasını tamamlamasının bir gereği olarak devleti ele alırken, insanın örgütlenmesinin neliğine dair belirlemelerde bulunur. Bu açıdan, insanı siyasal-toplumsal bir varlık olarak ele alır ve bu durumu her zaman başvurduğu, kendine has yöntemiyle türler üzerinden ifade eder. Bu doğrultuda, insan türünün oluşturacağı topluluk ile söz gelimi arıların oluşturacağı topluluk arasında ne gibi farkların olduğunu çözümler. Aristoteles'in ifade ettiği, arıların bir araya gelmesi ve insanların bir araya gelmesindeki fark, toplum ve topluluk arasındaki farka işaret etmektedir. Nitekim, ancak insan bir toplum oluşturabilir; ancak arılar ve diğer hayvan türleri yalnızca topluluk oluşturabilirler. Aristoteles'e göre bunun nedeni insanın dil ya da konuşma (*logos*) yetisine sahip olmasıdır (Aristoteles, 2017, 1253a-1253b). Bu yetilerin bir toplum oluşturmada temel teşkil etmesinin nedeni, Aristoteles'e göre iyi ve kötü, doğru ve yanlış gibi yargıların yalnızca insanlara özgü oluşudur. Şehir devletleri (*polis*), iyi-kötü, haklı-haksız, doğru-yanlış gibi yargıların müzakere edilmesi ve bu konulardaki fikirlerin karşılıklı beyan edilmesi üzerine kuruludur (2017, 1253a-1253b). Bu nedenle devlet, kendinden önceki örgütlenmelere göre, aile ve köy yaşantısına nazaran, çok daha farklı değerlerin devreye girdiği daha karmaşık bir yapıdır ve bu yukarıda sözü edilen yargılar yalnızca insanlar için geçerli olduğundan, onun doğasıyla ve doğasını

gerçekleştirebilmesiyle de doğrudan ilgilidir. Bu nedenle insan, sadece yaşam değil, iyi yaşam ve onun koşullarına zemin teşkil edebilecek bir yapıyı kurma eğilimindedir ki, devletin nihai amacı da budur.

Öte yandan, Aristoteles doğa ve amaç arasındaki ilgiyi devlet söz konusu olduğunda da kurmaktan geri kalmaz. Aristoteles'e göre devlet ile doğa arasındaki ilişki, devletin nihai bir amaç, yani diğer tüm toplulukların en yetkin haline ermiş biçimi olmasındandır (Cresson, 1946, s. 115). Tüm bunlardan hareketle Aristoteles devleti, insanın doğasını gerçekleştirmesinin bir koşulu ve gereği olarak ele alır. Devlet, bu açıdan kendiliğinden oluşan doğal bir yapı değil, *oluşturulan* bir yapıdır.³ Bu doğrultuda, insan kendine özgü olanakları gereği kendine has bir topluluk oluşturma eğilimindedir ve bundan ötürü doğası gereği siyasal bir hayvandır.

1.3.2. Aristoteles'e Göre Değerler ve Yönetim Biçimleri İlişkisi

Aristoteles, yönetim biçimleri ya da anayasa türlerini, bu yönetim biçimlerinin değer kabul ettiği ilkelerden hareketle ikiye ayırır ve yaptığı ayırım son derece yalın bir sav üzerine kuruludur. Bu doğrultuda, kişilerin kendi doğalarını gerçekleştirerek insanlaşabilme olanağını sunan ve insan doğasına uygun yönetimler iyi yönetim biçimleri olarak değerlendirilirken, kişilerin kendi doğalarını gerçekleştirme olanağı sunmayan yönetim biçimleri ise kötü veya bir tür sapma olarak ele alınır. Peki Aristoteles tarafından iyi ve kötü olarak nitelendirilen bu yönetim biçimleri

³ Devlet kendi kendine oluşan, doğada var olan bir yapı değildir. Söz gelimi her biri birer *ousia* olan bir bitki, bir insan, bir kuş gibi bir doğaya sahip değildir. Öyle bir doğaya sahip olması demek, devinim ve durağanlık, yapma-yaratma gibi özelliklerin ilkelerini devlet denen yapıda da bulunduğunu iddia etmek anlamına gelir. Bu nedenle, asıl anlamda var olan(lar) ile varlıklarını bu birincil *ousia*lara borçlu olan şeyleri birbirlerine karıştırmamak gerekmektedir. Devlet, maddi yapıda olmadığından, oluş ve yok oluşa da tâbi değildir; olan ve yok olan tek tek devletlerdir. Tüm bunlara rağmen, "devletin doğallığı", devletin doğal olup olmadığı gibi sorunlar üzerinde, tam aksini iddia eden savlar da mevcuttur ve henüz bu konuda bir uzlaşma söz konusu değildir.

hangileridir ve Aristoteles hangi argümanlarla söz konusu yönetim biçimlerini iyi ve kötü olarak ikiye ayırmıştır?

Bu yönetim şekillerine geçmeden önce, Aristoteles'in sözünü ettiği üç farklı egemenlik türüne değinmekte fayda vardır. Nitekim, yurttaşlığın ne anlama geldiği ve yurttaşlar arasındaki ilişkilerin ne türden bir ilişki olduğu ancak bu şekilde ortaya konabilir. Bu doğrultuda Aristoteles, toplumu oluşturan en küçük birim olan aile içerisindeki efendi-köle, karı-koca ve bir baba ile çocuklarının arasındaki ilişkiyi ele alarak işe koyulur ve ilk ilişki türünü despotluk, ikinci ilişki türünü kocalık ve üçüncü türü ise babalık olarak adlandırır (Aristoteles, 2017, 1253b-1254a). Aristoteles'e göre bu ilişkilerin tümü, bir aile içinde birlikte yaşamının getirdiği belirli zorunluluklar sonucunda kendiliğinden oluşur. Ancak Aristoteles'e göre yalnızca bir aile içerisinde hayatını sürdürebilme olgusunun insanlaşma ve insanın doğasını gerçekleştirebilmesi için yeterli olamayacağı da açıktır. Bu egemenlik türlerinden Aristoteles'in en çok üzerinde durduğu ilişki efendi-köle ilişkisidir. Şüphesiz, siyasal yapının ve yurttaşlığın ne türden bir oluşum olduğunu kavrayabilmek için yönetici-yönetilen ilişkisinin en yoğun yaşandığı bu ilişkiye dikkat çekmek elzem gözükmektedir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Aristoteles'in en temel savlarından biri olan, insanların doğadan veya yapı bakımından farklı olmasının en çok göze çarptığı ilişki türü efendi-köle ilişkisidir. Nitekim, Aristoteles'e göre bazı insanlar doğadan köle iken, bazıları ise doğadan efendi konumundadırlar. Doğadan köle olmak, Aristoteles tarafından, bir başkasına bağlı olmak, akıl yetisinden pay alabilmek ancak ona tümüyle sahip olmamak anlamına gelir. Aynı zamanda doğadan köleler için kendi yapılarına uygun bir şekilde yaşamak, yani efendisinin sözünü dinlemek ve kölelik etmek, Aristoteles'e göre kendi doğaları açısından da en uygun olandır (2017, 1254b-1255a).

Diğer taraftan Aristoteles, mülkiyet ile kölelik arasında da bir ilişki kurar. Mülkiyet, belirli bir ölçüde, insanlara iyi yaşam koşulları hazırladığı takdirde gereklidir. Ancak Platon'un savunduğu şekilde, çocuklar ve kadınların mülkiyet konusu olması Aristoteles'e göre ölçüsüz bir yaklaşımdır. Nitekim böylesi bir anlayış, özensizlik ve erdem yoksunluğuna yol açar. Zira mülkiyet konusu olan bir şey üzerinde ne kadar çok kişi söz sahibi olursa, o şey üzerindeki titizlik ve dikkat yavaş yavaş yok olur. Kölelikle mülkiyet arasındaki ilişkiye gelince ise, Aristoteles'e

göre mülkiyet konusu olarak köle, eyleme yarayan şeylerden biridir ve bir başkasına bağlı olarak yaşayan birisi, bağlı bulunduğu kişinin amaçlarına hizmet eder konumdaysa, başka bir deyişle bir başkasının amacının aracı haline gelirse, o kişi bir başkasının malı olarak kabul edilir. Bunun yanında, Aristoteles'e göre toplumsal bir düzen içerisinde veya kişi-kişi ilişkilerinde birilerinin yönetici olması birilerinin ise yönetilmesi gayet doğaldır ve Aristoteles bunu gayet basit bir biçimde ifade etmektedir: "Bir insanın emir veren diğerinin de emirlere uyan olması normaldir ayrıca zorunlu ve yararlıdır da. Çünkü bazı şeyler doğaları gereği böyle bir ayrıma uygundurlar. Yöneten ve yönetilen arasında çeşitli ilişkiler olabilir ve bu ilişkilere her yerde rastlanır" (2017, 1254b-1255a). Dolayısıyla Aristoteles'e göre, yönetici-yönetilen ilişkisinin türünü göz ardı etsek bile, her türlü ilişkide birilerinin yöneten veya yönetici olduğunu, diğerlerinin ise yönetilen olduğu açıkça görülecektir.

Siyasal yönetimin nasıl bir ilişki türüne karşılık geldiği sorusuna gelince, öncelikle böylesi bir yapıda da birilerinin yöneten birilerinin yönetilen olacağı ortadadır. Ancak buradaki yönetici-yönetilen ilişkisi, Aristoteles'in sözünü ettiği diğer üç tür egemenlik türünden farklıdır. Aristoteles'e göre, "[...] efendinin köleyi yönetmesi ve siyasi yönetim arasında farkların olduğu görülür. Kimilerinin düşündüğünün aksine tüm yönetim şekilleri aynı değildir. Özgür insanların yönetilmeleri ile doğal kölelerin yönetilmeleri arasında fark vardır. Bir evin yönetilmesi monarşidir, evde bir yönetici vardır. Oysa devletin yönetilmesi özgür ve eşit insanların yönetilmesidir" (2017, 1255b-1256a). Söz konusu üç egemenlik türü ile siyasi yönetim arasındaki farklılık, siyasi yapıyı oluşturan grupların adalet, eşitlik, hak, erdem, özgürlük gibi kavramlara yalnızca siyasi yapıda temas edebileceklerini de gösterir. Nitekim, söz gelimi bir aile içerisinde veya bir köyde, insanlaşabilmeyle doğrudan ilgisi olan bu kavramlarla olan ilişkiler son derece kısıtlıdır. Aile ve köy hayatında ilgi ve dikkat, daha çok zorunluluklar, iş bölümü ve ev ekonomisi üzerine yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla, insanın kendi doğasını gerçekleştirebilmesinin bu kavramlarla olan ilgisi göz önünde bulundurulduğunda, siyasi yaşamın insanlaşabilme olanaklarına bir zemin teşkil ettiğini iddia etmek mümkün gözükmemektedir.

Aristoteles, siyasi yönetimlerdeki ilişki türünün nasıl olması gerektiğinden bahsettikten sonra, siyasi yapının en temel ögesi olarak yurttaşlık kavramını ele alır.

Yurttaşlığın, hiç şüphesiz erdemlerle ve akılla bir ilişkisi vardır. Nitekim, Aristoteles'e göre devlet yurttaşlar toplamıdır ve iyi bir devletin de soylu eylemler ve dolayısıyla erdemlerle kopmaz bir bağı olmalıdır (2017, 1274b-1275a). Bu nedenle, Aristoteles'e göre doğadan köle olanlar erdemden pay alamazlar ve yönetici ya da yurttaş olarak yönetilen konumunda bulunamazlar. Dolayısıyla yöneticilerin ve yönetilenlerin erdemli olmaları gerektiği açıktır ve özellikle ahlak erdemine sahip olmalıdırlar. Çünkü "kendisine düşen yapması gerekeni yapmaktır ve bu da akla dayanır. Diğerlerinin de kendilerine uygun şekilde erdemleri olması gerekir. İşte bu nedenle hepsinde biraz olsun ahlak olmalıdır" (2017, 1260a-1260b).

Aynı doğrultuda Aristoteles, yurttaşı yasama, yürütme ve yargıya katılabilen ve görevler alabilen kişiler olarak tanımlar (2017, 1275a-1275b). Yurttaşların sahip olduğu bu yetkiler, aynı zamanda onları siyasal yapı içindeki diğer kişilerden ayırır. Aristoteles, daha sonra iyi bir yurttaş, iyi bir yöneticiyi ve onların nasıl olması gerektiği konusuna değinir ve bunlarla erdemler arasında sıkı bir bağ kurar. Erdemli birer yurttaş olmanın koşulu da, kendi işini en iyi şekilde yerine getirip, kendi erdemine ulaşmak olmalıdır. Eğer yönetici ve yönetilen olarak yurttaşlar gerektiği yerde itaat eder, gerektiği yerde yönetmeyi bilirse kendi erdemlerine ulaşır (2017, 1277a-1277b). Nitekim, "iyi vatandaş hem yönetme hem de yönetilme bilgisine sahip olmalıdır. İyi vatandaşla kastettiğimiz şey budur, yani özgür insanların diğer özgür insanlar tarafından yönetilmeleri" (2017, 1277b-1278a). Öte yandan, Aristoteles'in yurttaş sayılmak için getirdiği ölçütler de vardır. Doğaca köle olan bir kişinin yurttaş olmasının mümkün olamayacağı gibi, aşağı işlerde çalışan kişiler de yurttaş sayılmamalıdır. Çünkü böylesi bir etkinlik insanı soylu kılmaz ve özgürlükten de alıkoyar. Buna ek olarak, onlar erdemli bir yaşamdan pay alamazlar. Bu nedenle, tümüyle iyi yaşama olanak sağlayan yurttaşlığın erdemsiz kişilerce paylaşılması Aristoteles'e göre mümkün değildir.

Siyasal yapının ne tür özellikleri içerisinde barındırdığını ve egemenlik türleriyle olan farkını gösterdikten sonra, en başta sorduğumuz soruya, yani iyi ve kötü siyasal rejimlerin neler olduğunu ve bunların değerlerle ne tür bir ilişki içerisinde olduğunu göstermeye dönebiliriz. Aristoteles, iyi diye nitelendirilebilecek üç tür siyasal rejimden söz eder: krallık, aristokrasi ve *politeia* (anayasal yönetim). Tekrar hatırlatmak gerekirse, bir siyasal rejimin iyi olabilmesinin koşulları, devletin

varoluş amacına uygun değerleri benimsemiş olması ve siyasal yapıyı oluşturan bütün yurttaşların ortak iyiliğini ve haklarını gözetmesidir. Bu açıdan ele alacak olursak, krallık, tüm yurttaşların iyiliğini gözetten tek bir kişinin yönetimidir. Aristokrasi, tüm yurttaşların iyiliğini gözetten, önemli niteliklere sahip belirli bir grubun yönetimi ve son olarak yine ortak iyiliği hedefleyen, tüm yurttaşların hukuki kuralları en üste koyduğu ve hukuki kurallara bağlı kaldığı yönetim biçimi olan anayasal yönetimdir (2017, 1279a-1279b). Burada dikkat çekici nokta, üç yönetim biçiminin de yurttaşların tamamının haklarını gözetten ve en yüksek erdem sayılan adalet erdemini ve erdemleri değer kabul etmeleridir. Aristoteles bu konuda şöyle söyler: "Devletin iyilikten anladığı adalettir. Adalet de halkın iyiliğinedir. Toplumda adaletin herkesin iyiliğine bir şey olduğu açıktır" (2017, 1282b-1283a). Dolayısıyla tüm topluluk için iyi olanı gözetten bir rejim için adil bir rejim denebilir. Aristoteles'e göre bir kral, belirli bir zümre veya anayasal kurallar tarafından yönetilmek, söz konusu üç egemen erk için de erdemleri, iyi yaşamı ve ortak iyiyi gözetmesi şartıyla doğaya aykırı olmayan yönetim biçimleri olarak değerlendirilebilir. Aristokrasi ve krallık, erdemler bakımından en iyi durumda olanların yönetimi olarak ele alınırken, anayasal yönetim ise uygulanabilirlik açısından Aristoteles'e göre en uygun yapıda olan yönetim biçimidir. Krallık ve aristokraside baş değer erdem iken, anayasal yönetimde ise hem erdemler hem de refahtır.

Diğer taraftan Aristoteles'e göre, krallığın egemen olduğu bir devlette kral tüm toplumu değil de kendi çıkarını düşünürse krallıktan tiranlığa, aristokrasinin egemen olduğu bir devlette belirli bir grubun egemenliği erdemli olmalarından değil de zenginliklerinden ve başka birtakım özelliklerinden kaynaklanıyorsa aristokrasiden oligarşiye, anayasal yönetimde ise yönetici kısım yoksul çoğunluğun elinde ise anayasal yönetimden demokrasiye geçilir (2017, 1279b-1280a). Aristoteles'e göre bu üç yönetim şekli de iyi yönetim biçimlerinden birer sapma olarak nitelendirilir. Nitekim tiranlıkta güç, oligarşide zenginlik ve demokraside özgürlük ve eşitlik baş değer olarak kabul edilir. Aristoteles'e göre bunların hepsi kötü yönetim biçimleri olarak ele alınır; çünkü sözü edilenlerden hiçbirinin insanın doğasını gerçekleştirebilmesi için uygun yapıda değillerdir. Aristoteles'e göre, bu yönetim biçimlerinin en kötülere tiranlık ve oligarşi iken, demokrasi diğerlerine göre daha az kötü kabul edilmektedir. Aynı zamanda, bu yönetim biçimlerinin hiçbirisi

erdemli yurttaşlar yetiştirebilme imkanına sahip değillerdir ve baş değer olarak kabul ettikleri şeyler, Aristoteles'in sözünü ettiği anlamda birer erdem ve değer olmaktan uzaktırlar.

Öte yandan, yukarıda sözü edilen iyi ve kötü yönetim biçimleriyle ilgisini göz önünde bulundurmak koşuluyla, Aristoteles devletlere niteliklerini verenin anayasalar olduğunu ve anayasaların devletin kuruluş amacını yansıttığını, dolayısıyla da iyi ve kötü devlet tiplerinin anayasalara göre birbirlerinden ayırt edilebileceğini vurgular. Soylu ve insana yakışır bir yaşam için iyi bir devletin yasaları, erdemli bir yaşama hizmet edecek şekilde oluşturulmuş yasalardır. Şüphesiz aranan yaşam, sıradan bir yaşam değildir; sırf insana özgü ve erdeme uygun bir yaşamdır. Bu nedenle, anayasalarla erdemler arasında bir ilişki olması gerektiği de açıktır. Nitekim, erdemli yaşam, iyi bir yaşamdır; anayasaları erdeme uygun düzenlenmiş bir devlet de iyi yaşam koşullarını sağlama konusunda yetkin bir devlet demektir. "Çünkü kentin anayasası demek o kentin yaşam şekli demektir" (2017, 1295b). O halde, iyi bir yaşamın sağlanabilmesi için belirli şeylerin var olması gerekir ve bu var olanlardan hareketle yasalar ve anayasalar düzenlenmelidir. Aristoteles'e göre bunlar bedensel varlığımız, ruhsal ve etik özelliklerimizdir (2017, 1323a-1323b). Bu üç öge, iyi durumda olursa ve kendi erdemlerine ulaşırsa iyi yaşam ve mutluluk da beraberinde gelir. Aristoteles, bu üç ögeye bir de, dışsal öğeleri ekler; dışsal öğelerden kastı eylemeye yarayan araçlar, mal, mülk vs. gibi şeylerdir. Ancak bunların hiçbiri, Aristoteles'in kastettiği anlamda doğrudan mutluluğa götüren şeyler değillerdir; bu nedenle bunların fazlası zararlı olabilir ve ölçüyü korumak her zaman en iyisidir. Diğer taraftan akıl için ise aynı şey geçerli değildir. Başka bir deyişle, onun üstünlüğü veya fazlası zararsızdır; ancak erdemlere uygun gitmesi koşuluyla (2017, 1323b-1324a). Bu söylenenlerden hareketle, Aristoteles'e göre, akılla beraber giden etik değerlere sahip olmanın diğerlerine üstün geldiği ve böylesi bir yaşamın mutlu bir yaşam olacağı öne sürülebilir. Aynı şekilde, Aristoteles, insanda uyguladığı bu akıl yürütmeyi devlet için de uygular: "En iyi davranan kent en mutlu kenttir. İyi eylemleri olmayanların mutlu olmalarına olanak yoktur. Erdem ve zeka olmaksızın kentin iyi eylemleri olamaz" (2017, 1324a-1324b). Dolayısıyla maddi varlık, bir devletin yurttaşlarına iyi bir yaşam sunabilmesi için gereklidir; ancak tek başına yeterli değildir. Kısaca ifade edecek olursak, iyi bir

devletin görevi yurttaşlarına iyi bir eğitim vermek, onları yoksulluktan kurtarmak ve yurttaşlarına adil davranmaktır. Tüm bunların insanlaşma, akıl ve erdemlerle ilişkisi olduğu açıktır. Devletin varlık sebebi erdemli yurttaş yetiştirmek ise her bir yurttaşın hakkının ne olduğunu belirleyen yasaların da buna uygun hazırlanması gerekir ve hem kişilerde hem de devlet yönetiminde belirleyici olan öge akıl ve erdem olmalıdır.

Aristoteles, temellendirmesini bu düzeyde yaptıktan sonra, tekrar anayasa ve yasa koyucunun nasıl olması gerektiği sorularına yönelir. Pek açıktır ki, iyi yaşamın koşullarına göre bir anayasa yapanlar ve insanların iyi yaşamlarını gözetmesi gerekenler yasa koyuculardır. Bu doğrultuda Aristoteles, herkesin iyi yaşamasına katkıda bulunabilecek ve herkesin mutlu olmasına yardımcı olabilecek bir anayasanın en iyi anayasa olduğu vurgusunu yapar (2017, 1324a-1324b). Yasa koyucuların ödevlerini ise şu şekilde dile getirir: "Kentin, vatandaşların ya da kabilelerin ve diğer insanların iyi yaşamdan ve mutluluktan pay alarak yaşayabilecekleri bir yaşamı sağlamak iyi bir yasa koyucunun ödevidir" (2017, 1325a-1325b). Ancak yasa koyucuların herkesin çıkarını düşünmesi genelde pek nadir görülür; bunun için erdemler bakımından üstün bir yasa koyucu gerekir. Yasa koyucuların işi düşünüp taşınmak ve en doğru kararı vermeye çalışmaktır. Bu nedenle onlar açısından, Aristoteles'e göre, bu tür bir etkinlik de kendini amaçlar; çünkü düşünceleriyle bir sistem, kuramsal bir altyapı inşa ederler ve diğer iyi eylemlerin yaratıcıları halini alırlar (2017, 1325b-1326a). Bu nedenle, yöneticiler yasa koyuculardır ve yurttaşlar için en iyi olanı belirlemekle yükümlüdür. Dolayısıyla, en az yurttaşlar kadar erdem sahibi olmalıdır ve yasaları erdemlere göre düzenlemelidir. Yurttaşlara gelince, onların erdemlere uygun ve soylu bir yaşam sürmesi için, beden işi gerektiren ağır işlerden ya da tüccarlık gibi mesleklerden uzak durmaları gerekir. Çünkü erdemli yaşam için kendilerine ayıracak, yurttaş olmanın gerektirdiği soylu eylemlerde ve etkinliklerde bulunabilecek vakitleri olmalıdır. Nitekim, Aristoteles, geçimini sağlamak zorunda olan yoksul kesimin erdemli bir yaşam sürdürmesinin zor olduğunu, bu nedenle devlet işlerinden uzak tutulması gerektiğini söyler (2017, 1328b-1329a). Soylu ve erdeme uygun eylemler ise, "yüksek yaşam ölçütlerine" dayanır. O halde, bir devletin yurttaşları ne kadar iyi ve soylu bir yaşam sürerlerse, o devlet o ölçüde iyi demektir (2017, 1332a-1332b).

Aynı doğrultuda Aristoteles, bir anayasanın görevinin yurttaşlarını erdemler konusunda eğitmek ve bunlarla ilgili yasalar koymak olduğunu ileri sürer. İyi bir yaşam ve erdemlerle ilgilenen bir devlet ve o devletin yöneticileri (yasa koyucuları), ancak bu şekilde insanların erdemli eylemleri yapa yapa iyi ve soylu bir yaşam sürmelerine yardımcı olur. Bu bağlamda, yasa koyucular devletlerin iyiliği doğrultusunda yasalar çıkarttıklarında, kendiliğinden bireylerin de yararına işler yapmış olurlar ve buna paralel bir biçimde Aristoteles, soylu eylemleri yapabilmek ve iyi yaşam koşullarına erişebilmek için eğitimin, barış ortamının ve boş zamanın istikrarlı bir şekilde sağlanması gerektiğini ifade eder (2017, 1333b-1334a). Yurttaşları erdemli ve iyi yaşam konusunda bilinçlendirme hususunda, Aristoteles'e göre, boş zaman (*skhole*) önemli bir yer tutar. Bu nedenle, sadece çalışmaya adanmış bir hayatın mutlu ve yaşanmaya değer olmayacağı ortadadır. Bundan dolayı, belirli bir düzeyde mülkiyet sahibi olmak, boş zaman yaratıp, sanat, felsefe, bilim, yurttaşlık, devlet işleri gibi şeylerle ilgilenip, hayatın içinde olmayı, yani etkin bir hayat sürmeyi mümkün kılar. Aristoteles'e göre, eylem hayatında eylemin kendisi için ve kendince bir anlamı ve değeri olan eylemleri yapmak, insana ve erdemli yurttaşla yakışan tavidir. Dolayısıyla, aşağılayıcı ve insanın değerini küçültücü iş ve etkinliklerden kaçınmak ve bu konuda eğitilmek gerekir (2017, 1337b-1338a).

Eğitim konusuna gelince, iyi bir eğitimin en önemli özelliği soylu yaşama ve karakter gelişiminin insani yönde geliştirilmesine katkıda bulunmasıdır. Dolayısıyla, böyle bir eğitim herhangi bir eğitim ya da sadece tek tek kişilerin sahip olduğu yetenekleri ortaya çıkarmayı amaçlamaktan ibaret bir eğitim değildir; bu yüzden, kastedilen eğitim ciddi ve zahmetli bir iştir. En önemli husus ise, tür olarak insanın değeri ve amacının neler olduğunu gösterecek bir eğitimin yurttaşlara aktarılması hususudur. Bu amaç doğrultusunda, bir insanın yapıp etmelerinin bütününe yöneldiği şey ve insanın amacının da iyi ve erdemli yaşam olduğu vurgusu üzerinde durulmalıdır. Aynı zamanda Aristoteles'e göre, iyi bir eğitimde üç ayrı özellik aranmalıdır: mutlu orta, olanaklı ve uygun (2017, 1342b ve sonrası). Mutlu orta, erdemlerle ilgilidir; bu nedenle eğitim için olmazsa olmazdır. Olanaklı ve uygun ise, realiteyle çelişmeyen ve insanı aşmayan, insanın olanaklarına ve doğasına yönelik bir eğitim anlamını taşır.

Tüm bunların sonucunda, insanın insanlaşmasını tamamlaması için siyasal-toplumsal yaşam, insan doğasını aşan veya insan doğasıyla bir ilgisi olmayan kurmaca bir düzen değildir; tam aksine onun doğasını gerçekleştirebilmesi için yaratılması gereken koşullar bütünüdür. Dolayısıyla, devletin amacı ve yapısı söz konusu olduğunda onu, insanın işi, etik değerler ve insanlaşmayla ilgisinde incelemek gerekir. Nitekim kişilerin akla ve erdeme uygun bir hayat sürdürebilmeleri her devlet veya yönetim biçiminde mümkün olmaz; o nedenle siyasal toplumla aynı anlama gelen iyi bir devletin varlığı, yurttaşların insanlaşabilmeleri, yani kendi doğalarını gerçekleştirebilmeleri için zorunlu bir koşuldur.



İKİNCİ BÖLÜM: SPİNOZA’NIN İNSAN DOĞASI GÖRÜŞÜ

Bu bölümde, Spinoza’nın insan doğası görüşüne geçmemizi mümkün kılacak biçimde Spinoza’nın Descartes’ta var olan düalizmi aşma çabası ve Descartes’ın töz anlayışını belli gerekçelerle Tanrı-Doğaya eşitleme çabasına öncelikle yer vermek gerekir. Nitekim, bir açıdan Spinoza’nın Descartes’a olan itirazları söz konusuysa da, kendi ontoloji görüşünü inşa etme bakımından Spinoza’nın Descartes’ı sıkı bir incelemeye tâbi tuttuğunu da göz ardı etmemek gerekir. Bu nedenle, ilk olarak Spinoza ve Descartes arasındaki ilişkiye değinmek yerinde olacaktır. İkinci olarak, Spinoza’nın doğadan ne anladığını ve bunun varlıkla ne tür bir ilişkisi olduğunu ortaya koymak gerekir. Böylece Spinoza’ya göre, tözün ya da gerçek anlamda var olan şeyin ne olduğu ortaya çıkacaktır. Üçüncü olarak Spinoza’nın insanın yapısına dair fikirlerini bulabileceğimiz beden ve zihin görüşü ele alınacaktır. Aynı zamanda beden ve zihin arasındaki ilişki, Spinoza’nın insan doğası görüşüyle ilgili bazı ipuçları vermesi açısından önemlidir. Beden ve zihin arasındaki ilişki ise kendini duygulanışlar üzerinden açığa vurur.

Diğer taraftan, Spinoza’da belirgin bir insan doğasından söz etmek her ne kadar güçse de, *conatus* kavramını merkeze alan bir görüşün var olduğu da açıktır. Spinoza, türe özel bir atıf yapmasa da, insan doğasını her tekin sahip olduğu *conatus* ile ilişkisinde ele almak gerekir. Aynı zamanda *conatus*, Spinoza’nın hem erdem ve mutluluk görüşüne hem de iyi ve kötü görüşüne geçişin yolunu açan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Son olarak, *conatus*un bir tür güç olması bakımından Spinoza tarafından haklarla ilişkilendirilmesi, onun siyaset görüşünün hangi temele oturduğunu gösterebilmenin koşulunu oluşturur.

2.1. Ontoloji Görüşü Bakımından Spinoza'nın Descartes ile İlişkisi

Spinoza'nın ontoloji görüşü bakımından insan doğası görüşüne geçmeden önce, onun ontolojisini oluşturan kavramların hangi görüşlerden hareketle oluşturulduğunu tespit etmek gerekir. Aynı zamanda, ontolojinin, felsefenin diğer alanlarına bir temel teşkil ettiği ön kabulüyle de hareket edersek, başka bir deyişle onu ilk felsefe olarak ele alıp, her şeyin ondan türetildiği bir felsefeden söz ediyorsak, söz konusu filozofun siyaset ve etik alanlarındaki görüşlerini daha iyi kavrayabilmek için onun ontolojisini oluşturan kavramların kaynağına gitmek gerekir. Bu nedenle, söz konusu Spinoza olduğunda onun felsefesine tümüyle temas edebilmek için Descartes'a değinmek büyük önem arz etmektedir. Bununla birlikte, Spinoza'yı Descartes'ın bir takipçisi gibi görmenin yanında, Spinoza'nın Descartes'tan farklılaştığı noktaların da varlığını kabul etmek gerekir. Nitekim Spinoza, Descartes felsefesini oluşturan kavramları titizlikle kendi süzgecinden geçirmiş, kabul ve itiraz ettiği yerleri ayrıntılı olarak kendi yöntemine göre açıklamaya çalışmıştır. Bu nedenle, bu bölümde hem Descartes felsefesinin kurucu öğelerine değinilecek hem de bu öğelerden Spinoza'nın neler anladığı ve onları nasıl yorumladığı gösterilecektir.

Öte yandan, konumuzun öngördüğü şekilde Aristoteles ontolojisinin temel kavramlarına da, farklılık ve benzerlikleri göstermek açısından, başvurmak yerinde olacaktır. Böyle yaparak, hem Aristoteles'in hem de Spinoza'nın hangi felsefi kaygılarla hareket ettiklerini görmek daha açık bir hal alacaktır. Bu nedenle söz konusu filozofların aynı kavramlardan neler anladıklarını ortaya koymak, bizlere daha kolay bir kıyas imkanı sunacaktır.

Spinoza ve Descartes arasındaki ilgiyi açıklayabilmek için, öncelikle onun ne anlamda ve nasıl Descartes'tan etkilendiğini ve dönemin koşulları itibarıyla da nasıl

bir etkinin altında olduğunu görmek gerekir. Bu doğrultuda, Descartes var olanları ele alırken Tanrı'ya, Tanrı *ideasının* düşünen bende/ruhta önceden var olduğu inancından hareketle ulaşırken, Spinoza, tözün neliği ve tözün sayıca tek mi yoksa çok mu olduğu üzerinden ulaşır. Dolayısıyla, Descartes ve Spinoza'nın kullandığı yöntem, özellikle Spinoza'nın yöntemi, aklın rehberliğinde hiçbir yanlışı gözden kaçırmayacak şekilde matematiksel kurgular içerdiği iddiasıyla oluşturulmuştur. Diğer bir deyişle, Spinoza'ya göre, felsefi temellendirmeler öyle bir kesinlik içermelidir ki, bu kesinlik matematikteki kesinlikle aynı olabilmelidir. Bu nedenle, Spinoza'nın geometrik yöntem adını verdiği yöntem de bu bağlamda ele alınmalıdır.

Spinoza ve Descartes'ın ontolojisi arasındaki ilişkiye gelince, Spinoza, ilk olarak töz kavramını ele alır ve tözü⁴, "içinde, onda dolaysızca bulunuyor olarak algıladığımız bir şeyin onun aracılığıyla var olduğu her şey" olarak tanımlar (Spinoza, 2015a, Tanım V; s.33). Yani Tanrı-Doğa ve onun kapsadığı her şey bir tözdür, anlamına gelir. Bunun yanında Spinoza, yalnızca kendisiyle kavranan⁵, varlık nedeni kendisi olan (*causa sui*) şeye töz der ve varlığı (var olanları) nedeni kendisi olan varlık ve varlığını başka bir şeye borçlu olan varlık olarak ikiye ayırır. Dolayısıyla Spinoza için töz, "var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan varlık", Aristoteles'in deyişiyle "kendi başına var olan şey" halini alır. Yani, töz denilen şey, kendi kendisinin nedeni olmalı ve dolayısıyla varlığı da başka bir nedene dayanmamalıdır. Ancak töz ile ilgili olarak Descartes'tan farklı bir biçimde tözün sadece ezeli-ebedi ve tek olabileceğini iddia eder. Descartes ise tözü, "var olmak için yalnızca kendine muhtaç olan şey" (Descartes, 1997, s. 59) olarak tanımlar ve tözü, sonlu ve sonsuz töz olarak ikiye ayırır. Sonlu tözler, maddede

⁴ Spinoza ve Aristoteles'in tözü ele alış şekillerindeki farklılık, onların ontoloji görüşlerinin neredeyse tamamına sirayet etmiştir. Aristoteles'te tözün birden çok anlamda kullanılmasından dolayı, bu *ousia* terimiyle karşılanması uygunken, Spinoza'nın kastettiği anlamda tözün, Aristoteles'in tanımlarının yalnızca birine karşılık gelmesi söz konusudur. Bu nedenle, yalnızca *substance* terimiyle Aristoteles'in *ousia*'sını karşı karşıya getirmek sağlıklı bir kıyas olanağı sunmayacaktır. (Bu konunun detaylı bir analizi için bkz. İoanna Kuçuradi, "Aristoteles'in *Ousia*'sı ve Substans Kavramı", *Çağın Olayları Arasında*, s.149-163).

⁵ Kendisiyle kavranabilme, Spinoza'ya göre, aynı zamanda yalnızca kendi aracılığıyla açıklanabilme anlamına da gelir (bkz. M. Della Rocca, "Spinoza's Substance Monism" s. 11; Aktaran: Çiğdem Dürüşken, 2012, 4. not; s. 397). Var olma nedeni kendisi olan, özü varoluşu kuşatan tek töz Tanrı-Doğaya ait bir özelliktir. Başka bir şey aracılığıyla kavranabilme ise, olası olarak var olan Tanrı-Doğa'nın özniteliklerinin tarzlaşması olan teklere ait bir özelliktir. Yani, her tek başka bir şey aracılığıyla kavranır; çünkü teklerin varlığı zorunlu değil, olasıdır. Nitekim, Spinoza'ya göre teklerin özü varoluşu gerektirmez.

yayılım ya da uzam (*res extensa*) ve ruhta⁶ düşünce (*res cogitans*) iken, sonsuz töz ise, doğuştan gelen bir *idea* ile kavradığımız Tanrı'dır. Aynı zamanda, sonlu tözler Tanrı'ya bağımlı tözlerdir. Tanrı ise, sonsuz, ezeli ebedi ve mutlak töz olarak karşımıza çıkar. Spinoza, Tanrı-Doğa ile onun içindekileri birbirinden ayırmadığından bir tarafta Tanrı-Doğa, diğer tarafta varlık olamaz. Başka bir ifadeyle Spinoza'nın, beden ve ruhu Tanrı'nın yani mutlak tözün birer özneliği (*attributum*⁷) olarak görmesi ve her ikisini de Tanrı'da birlemesi, Descartes'ın düalizmine⁸ karşı bir görüşün ortaya çıkması anlamına gelir. Tanrı sonsuz özneliğe sahiptir; ancak, Spinoza'ya göre insan bunlardan sadece bu ikisiyle temas etme kapasitesine sahiptir. Böylece Spinoza, Descartes'taki ikiliği aştığını düşünür. Tanrı-Doğa, Spinoza'ya göre, zorunlu varoluştur; en büyük eksiksizlik içeren tözdür (Spinoza, 2015a, Tanım VIII; s.33). Spinoza'ya göre zorunlu varoluş yalnızca Tanrı-Doğaya atfedilebilir. Çünkü Tanrı-Doğa'nın özü varoluşla birdir; yani özü varoluşu gerektirir.

Diğer taraftan, Spinoza, tanımlarla ilgili Descartes'ın yapmış olduğu eksik tanıtlamaları kendi yardımcı önermeleriyle düzeltmeye girişir. Tanrı-Doğa'nın zorunlu olarak en büyük varoluşa sahip olmasının, özünün de bir o kadar eksiksiz olmasına işaret ettiğini ifade eder (2015a, Yardımcı Önerme I; s.45). Burada Spinoza, eksiksizlik⁹ ile gerçeklik ve asıl anlamda var olmayı anladığını belirtir (2015a, Gözlem II; s.46). Bu nedenle, asıl anlamda var olan, özü tümüyle eksiksizlik olan Tanrı-Doğa'dır. Tanrı-Doğaya dair diğer belirlemelerinde Spinoza, kendini koruma gücü olanın dışsal bir nedenden dolayı var olamayacağından hareketle, Tanrı-Doğa'nın kendisinin nedeni (*causa sui*) olduğunu ve doğasının zorunlu varoluşu kapsadığını belirtir (2015a, Yardımcı Önerme II ve Tanıtlama; s.46).

⁶ Spinoza, ruh (*anima*) yerine zihin (*mens*) demeyi özellikle tercih eder. Zihni "içinde düşüncenin dolaysız bir biçimde bulunduğu töz" olarak tanımlar (2015a, Tanım VI; s.33). Düşüncenin dolaysız bir biçimde zihinde bulunması demek, zihnin özünün düşünce olması anlamına gelir. Bu nedenle, ruhun Latince karşılığının yaptığı materyalist çağrışımlar, Spinoza'nın özü yalnızca düşünme olan ve uzamla bağlantısı olmayan düşünme özneliği anlayışıyla çelişir (2015a, Dipnot IV; s.33).

⁷ *Attributum*'u sıfat ve mantıksal bir çerçeve sunduğunda da yüklem ya da yüklenen olarak çevirmek mümkündür. Ancak öznelilik kullanımı, özellikle Spinoza'nın töz görüşüyle bağlantısı göz önüne alındığında daha doğru bir kullanım olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁸ Descartes, ruhu bedenden ayrı olarak, kendi başına kavranabilir bir töz olarak düşünmüş olsa da, *Meditasyonlar* VI'da ruhun bedenle olan ilişkisinin kaptanın gemiyle olan ilişkisi gibi olmadığını ifade eder. Yani Descartes, ruhu "bedene sınıksız bağlı, neredeyse onunla tek bir bütün oluşturacak kadar karışmış ve kaynaşmış" bir tür ilişki içinde görür (Descartes, 2007, s. 75). Nitekim kaptan, gemide olan bitenlerden dolayı bir biçimde etkilenirken, ruh bedende olup bitenlerden doğrudan etkilenir.

⁹ Bu ifade, Aristoteles'te "tam olan", hiçbir eksiği olmayan ifadesine karşılık gelir.

Dolayısıyla, kendini koruma gücü olmayan şeyler zorunlu olarak var olamazlar; yalnızca ilineksel olarak var olabilirler (2015a, s.47). Tüm bunlardan şu sonuca varabiliriz: Asıl olarak yalnızca Tanrı-Doğa vardır; diğer tüm var olanlar var olmak için bir nedene ihtiyaç duyarlar¹⁰. Spinoza'ya göre, Descartes'ın sonlu töz dediği teklerde, öz varoluştan ayrıdır. Her bir tekin özü varoluştan ayrı düşünülebildiği¹¹ için, onların varoluşları yalnızca Tanrı-Doğa aracılığıyla bilinebilir.

Gelinen noktada Spinoza'da varlık, töz, yani onu ancak kendileri aracılığıyla bilebileceğimiz öznitelikler ve tözün kendini gerçekleştirdiği ya da tözün ortaya çıkış şekilleri olarak tarzlar halini alır (2015a, s.116-117). Tarzlar olarak ele alınan şeylerin, doğaları da özleri de yalnızca Tanrı-Doğaya bağlı olduğundan dolayı kendileri gereği Tanrı-Doğa'dan veya bütünden ayrı olarak, kendi başlarına sahip oldukları bir özleri yoktur. Bu nedenle, Spinoza'ya göre bir zorunlulukla değil, ancak Tanrı-Doğa'nın aracılığıyla ve olanaklılık üzerinden var olurlar (2015a, s.121).

Buraya kadar sözü edilen kavramlar, hiç şüphesiz daha derinlemesine incelenmesi gereken kavramlardır. Spinoza'nın ontoloji görüşü söz konusu olduğunda, Spinoza, Descartes'ın kavramlarıyla yola çıkar, onları irdeler, ancak bununla sınırlı kalmaz ve Descartes'tan farklılaşır. Dolayısıyla Spinoza, töz, madde, uzam, düşünce gibi kavramları Descartes'ın nasıl kullandığını analiz eder ve üzerine kendi geometrik yöntem adını verdiği yöntemi doğrultusunda hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde, daha açık ve seçik olarak bir üst noktaya taşımaya çalışır. Yani Spinoza geometrik yöntemle, tözün kendi tarzlarıyla olan bütünlüğünü ifade etmeye çalışır. Başka bir deyişle Spinoza, töz ve tözün tarzları arasındaki parça-bütün ilişkisini geometrik yöntem adı verilen yöntemle kurabileceğini düşünmüştür.

¹⁰ Spinoza'nın bu açıdan Aristoteles ile epeyce farklılaştığını görürüz. Aristoteles'e göre ontik anlamda hiçbir asıl anlamda var olan, varlığını bir diğerine borçlu değildir; ancak Spinoza'da Tanrı'dan başka var olan her şey, var olmak için bir nedene ihtiyaç duyar.

¹¹ Aristoteles'te bir şey ile o şeyi kendisi yapan özünü gerçekte ayırmak mümkün değildir. Hatırlanacağı üzere, madde ve form yalnızca düşüncede ayrılabilirler. Spinoza'ya göre tözün özünü düşüncede varoluştan ayırmak demek ise, madde ve formu bir bütünü oluşturan iki öge gibi değil de, birbirinden bütünüyle ayrılmış iki töz olarak gördüğü için, ontik bir ayrıma da kapı aralar gibidir.

2.2. Spinoza'nın Ontolojiyle İlgisinde İnsan Doğası Görüşü

Spinoza'nın ontolojiyle ilgisinde insan doğası görüşü konusunda, öncelikle Spinoza'nın doğa görüşü ele alınacaktır. Spinoza'nın doğa görüşündeki en temel fikir, insanın bu doğadan bağımsız ele alınamayacağıdır. Yani Spinoza'nın doğa olarak kavradığı şeyi ve o doğanın içindekileri ayırmak mümkün değildir. Dolayısıyla, Spinoza'nın doğa görüşü, onun insan doğası görüşünü de anlamanın koşuludur. İkinci olarak ise, Spinoza'nın insan doğası görüşü ele alınacaktır. Spinoza'ya göre insan, doğayla bağlantılı bir biçimde, bir beden ve zihinden oluşur. Spinoza'da insan bedeni ve zihni, onun doğa görüşünde sözü edileceği üzere, Tanrı-Doğa'nın kendini insan tekleri üzerinden açığa vurmasının gerçekleşme zemini. Üçüncü olarak, Spinoza'nın bilgi türleri görüşü, ontolojiyle ilgisinde ele alınacaktır. Bu bölümde kilit nokta, Spinoza'nın ifade ettiği "şeylerin ve idelerin düzeninin" aynılığıdır. Bu aynılık, Spinoza'nın ontoloji görüşüyle, onun epistemoloji görüşünü ilişkilendirebilmeyi mümkün kılar. Dördüncü olarak ise, insan doğasına dair daha berrak fikirlerin oluşabileceği duygular ile Spinoza'nın *conatus* adını verdiği çaba ilişkisine değinilecektir. *Conatus* kavramı, daha sonra giderek merkezî bir rol alacak ve Spinoza'nın hem etik hem de siyaset görüşünde ve genel olarak onun insan doğası görüşünde en önemli rolü üstlenecektir.

2.2.1. Spinoza'nın Doğa Görüşü

Spinoza'nın doğa görüşünü anlayabilmek için, onun bir ilke olarak ortaya koyduğu Doğa-Tanrı özdeşliğini kabul etmek gerekir. Spinoza, zaten *Deus sive Natura* (Spinoza, 2015c, s. 157) ifadesiyle bunu çok net bir biçimde gözler önüne sermektedir. Ancak yine de olası bir karışıklığa yol açmamak için bunun daha net bir

şekilde ne anlama geldiğini ifade etmek gerekir. Bu bakımdan Spinoza'nın panteizmi Tanrı ve Doğa'nın ikisinin bir ve aynı şey olduğu iddiasına dayanır. Spinoza felsefesinin en karakteristik özelliklerinden biri olan bu düşünce, Tanrı'yı bir inanç düzleminde ele almaktan uzaktır. Bununla birlikte, Spinoza, yine de bir ölçüde tanrısalıktan söz ediyor gibidir. Diğer taraftan, o dönemde oldukça revaçta olan sonsuzluk ve sonsuz bir kudret gibi fikirlerin bu dünyada nasıl bir karşılık bulması gerektiği gibi sorular dönemin temel sorunlarını oluşturmaktadır. Spinoza'nın bir diğer iddiası da, her şeyin başlangıcı olan, artık Tanrı-Doğa dememizde bir sakınca görünmeyen gücün, akılla kavranabilir, açıklanabilir ve bilinebilir bir şey olarak ele alınabileceğini göstermektir. Bu iddia, aynı zamanda *Etika*'nın geometrik yapısını da oluşturan nedenlerden biridir. Zira, Spinoza, belirli öncül ve aksiyomlar ile, kendisinin kastettiği anlamda Tanrı-Doğa'nın neliğinin bilinebileceğini ve Tanrı-Doğa'nın tüm olan bitenle ilişkisinin açığa çıkarılabileceğini vadediyordu. Peki Spinoza, Tanrı-Doğa terimiyle daha geniş anlamda neleri kastetmekteydi? Bunu anlayabilmek için yalnızca Tanrı-Doğa terimini değil, Spinoza'da tözün ne anlama geldiğine ve diğer kavramlara da bakmak gerekmektedir.

Spinoza'da Tanrı-Doğaya özdeş bir biçimde Doğa kavramı, iki şekilde ifade edilir ve bunlardan birinin onun töz görüşüyle sıkı bir bağlantısı vardır. Bunlardan ilki Yaratıcı/Yaratan Doğa (*natura naturans*), ikincisi de Yaratılmış Doğa (*natura naturata*)dır¹² (Spinoza, 2012, I.bölüm, XXIX. önermenin notu; s.61). İlk anlamıyla Doğa, kendi kendine var olan, kendi başına kavranabilendir ve Yaratıcı Doğa tüm olan bitende içkindir (2012, I.bölüm, XVIII. önerme; s.52). Aynı zamanda Spinoza, Yaratıcı Doğa'nın diğer tüm canlıların nedeni olma, onlara bir doğa kazandırma kudretini kasteder (Spinoza, 2012, Tanımlar Sözlüğü; s.381). Buna karşılık Yaratılmış Doğa ise, tüm diğer var olanlar, yani asıl anlamda Doğa'nın sayesinde var olabilen, birincinin bir varlık tarzı olarak ortaya çıkan anlamına gelir ve birinciden bağımsız olarak bilinemez; yani hem ontik hem de epistemik bakımdan birinciye bağımlıdır. Bu açıdan bakıldığında genel olarak Doğa'yı da iki şekilde tanımlamak gerekir: i) tek gerçeklik olan, şeylere özünü veren ve özü varoluştan bağımsız

¹² Bu iki Doğa türü Dürüşken'in çevirisinde Yaratıcı (Yaratan) Doğa ve Yaratılan Doğa olarak çevrilmiştir. Bazı ikincil kaynaklarda da Doğalayan Doğa ve Doğalanan Doğa gibi türevleri de mevcuttur. Ancak, söz konusu iki Doğa'nın Yaratıcı (Yaratan) Doğa ve Yaratılmış ya da Yaratılan Doğa olarak karşılanması uygun görülmüştür.

düşünülemeyen şey, ii) edilgin anlamda, öz kazanan tüm diğer varlıklar, yani tözün açılımları. Örneklendirmek gerekirse, Tanrı-Doğa yaratandır, var edendir, bir çiçek ise yaratılmış olandır; ama bir çiçek Tanrı-Doğadan ayrı olarak yaratılmış bir şey değildir; onun bir parçası olarak var olan bir şeydir; ikinci anlamda Doğa, bir çiçeğin meydana gelme, devinip değişme gücü (canlılık) anlamına gelir. Fakat, Spinoza, bir çiçeğin Tanrı-Doğa'nın bir parçası olduğu için bu gücü içinde barındırdığını savunur; kendi başına o bir töz değildir.

İlk anlamda Doğa'nın, yani Yaratan Doğa'nın töz kavramı ile bağlantısı ise Spinoza'ya göre açıktır. Spinoza tarafından Tanrı-Doğa ya da Yaratan/Yaratıcı Doğa ve töz aynı anlama gelecek şekilde kullanılır. Nitekim Spinoza, kendi kendisinin nedeni olan (*causam sui*) ve yalnızca kendi kendisiyle kavranan şeyin töz olabileceğini ileri sürer (2012, I.bölüm, III. tanım; s.27). Bu bakımdan tek töz vardır; o da Tanrı-Doğa'dır (2012, I.bölüm, V.önerme; s.30). Aynı zamanda, Spinoza'ya göre, şeyler ya kendi başlarına ya da başka şeylerin aracılığıyla kavranabilir olduğundan (2012, I.bölüm, I.aksiyom; s.28) yalnızca kendisiyle kavranabilen ve tözün tanımına uyan şey, Yaratıcı Doğa'nın kendisidir. Tözün bir diğer özelliği ise, zorunlu olarak sonsuz olmasıdır. Aksi takdirde, Spinoza'ya göre, başka bir sonlu töz tarafından sınırlandırılması söz konusu olacaktır ki, bu söz konusu olan tözün kendisiyle çelişiktir (2012, I.bölüm, VIII. önerme; s.31).

Diğer taraftan, Spinoza, tözün kendi kendisinin nedeni olma konusunda öz ve varoluş arasında zorunlu bir bağlantıdan bahseder. Dolayısıyla bu anlamda asıl anlamda var olan şey, özü varoluşu zorunlu olarak kuşatan ve aksi takdirde kavranamayacak şey olarak karşımıza çıkar (2012, I. bölüm, I. tanım; s.27). Bu tanımdan hareketle, Spinoza'nın anladığı biçimde Tanrı-Doğa'nın özü varoluşu kuşatır ve bu anlamda varoluş, Tanrı-Doğa'nın özünü kuran en temel özellik halini alır. Bunun yanında, Spinoza, Tanrı-Doğa diyerek aynı zamanda bir şeyi o şey yapan özü de kasteder (2012, I.Not; s.397). Spinoza, özü, yani bir anlamda Tanrı-Doğa'nın kendisini kuran, onu inşa eden birtakım özniteliklerden (*attributum*) bahseder. Bunlar aynı zamanda tözün özünü kuran özniteliklerdir. Bu bakımdan Spinoza, özniteliği,

anlama yetisinin (*intellectus*¹³) tözün özünü kurarken algıladığı ve ona yüklediği şey olarak ifade eder (2012, I. bölüm, IV. tanım; s.27). Başka bir ifadeyle, anlama yetisinin tözün özünü ifade eden, onun özüne yüklenen her şeyi öznitelik olarak kabul etmesi söz konusudur. Ancak töze yüklenebilen her şey, öznitelik olarak kabul edilemez; bir yüklenenin sıfat olabilmesi için tözün özünü oluşturması gerekir. Anlama yetisi de en basit ifadeyle, her şeyi "açık ve seçik" bir biçimde anlamakla yükümlüdür ve doğası gereği şeyleri zorunlu olarak algılar (Spinoza, 2015c, s.64). Spinoza bunu "şeyleri sonsuzluğun ışığı altında anlamak" olarak da ifade eder (Spinoza, 2012, II.bölüm, XLIV. önermenin II. kanıtı s. 134). Negri'ye göre bu ifade, şeylerin zaman kavramından muaf tutularak, onlara ait kavramların epistemik açıdan garanti altına alınması anlamına gelir (Negri, 2004, s. 104). Nitekim, Spinoza'ya göre akıl, her şeye ortak olan özellikleri açıklamaya ve onları zorunlulukla ve doğrulukla kavramaya muktedirdir (Spinoza, 2012, II. bölüm, XLIV. önermenin II. kanıtı; s. 134). Aynı zamanda, Spinoza'ya göre, şeylerin özünü ve yakın nedenlerini uygun kavrayan algı, bizi en doğru sonuçlara götürür ve hataya yer bırakmaz (Spinoza, 2017, s.48). Fakat anlama yetisi Spinoza'ya göre etkin değil edilgin olarak iş görür. Zira, anlama yetisi Spinoza tarafından daha çok Yaratılmış/Yaratılan Doğa ile özdeşleştirilir ve Tanrı-Doğa'nın öznitelikleri üzerinden idrak edilmelidir (Spinoza, 2012, I. bölüm, XXXI. önerme ve kanıt; s. 62).

Diğer taraftan Spinoza'ya göre gerçeklik ve öznitelik arasında bir paralellik vardır. Bu bakımdan, bir şey ne kadar özniteliğe sahipse o kadar gerçektir (2012, I. bölüm, IX. önerme; s.35). Bunun yanında, tüm öznitelikler Tanrı-Doğa'nın ezeli-ebedi ve sınırsız özünü dile getirir (2012, I. bölüm, VI. Tanım; s.27). Bu nedenle, Tanrı-Doğa en büyük gerçekliği kendisine yükleyebileceğimiz şey olduğuna göre, sonsuz sayıda özniteliğe sahip olmalıdır. Ancak bu sonsuz sayıdaki özniteliklerden, anlama yetisi yalnızca iki tanesini bilebilir: *cogitatio* (düşünme) ve *extensio* (yer kaplama). Buradan hareketle Spinoza'nın Doğa=Töz görüşünün aslında Doğa=Tanrı=Töz şeklinde olduğunu ve Doğa-Tanrının Descartes'ın ayırdığı iki şeyi, madde ile ruhu ya da bir şey ile onun neliğini kendi bünyesinde birleştirdiğini söyleyebiliriz. Yani Doğa=madde, Tanrı=ruh/akıl, Doğa-Tanrı bu ikisinin birleşimi

¹³ Bu kavram, kimi çalışmalarda anlık, anlık kimi çalışmalarda ise müdrike olarak çevrilmiştir. Ancak, bu çalışmada anlama yetisi demek tercih edilecektir.

olması bakımından. Başka bir deyişle Spinoza, Descartes'ın düalizmini fiziki dünyada aşmadığı için sorunu kaynağında çözmeye yönelir. Diğer taraftan Spinoza'ya göre tözün bu iki özniteliğe sahip olması demek, tözün özünün yer kaplaması ve düşünmesi anlamına gelir (2012, II. bölüm, I.ve II. önerme; s.83-84). Spinoza'ya göre, tözün diğer özniteliklerini bilmek anlama yetisinin sınırlarını aşar. Ancak, bu iki öznitelik, Tanrı-Doğa'nın yalnızca bir kısmını değil, bütünü ifade eder (Ramond, 2014, s.124). Bu nedenle, Tanrı-Doğa'nın tümüyle anlaşılabilme ya da bilinebilme için bütün özniteliklerinin bilinmesine ihtiyacı yoktur¹⁴. Tüm bunların yanında, Spinoza'ya göre, Tanrı-Doğa'nın kendini açığa vurması bakımından kendi öznitelikleri arasında bir paralellik mevcuttur. Spinoza bunu şu şekilde 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 olduğunu; 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, 2012, II.bölüm, VII. önermenin sonucu; s.87-88).

Dolayısıyla, Spinoza'ya göre düşünme ve yer kaplama öznitelikleri, bir ve aynı şeyin iki farklı ifadesi gibidir. Sonuç itibarıyla Descartes'ta birbirine karşıt olarak alınan bu iki özniteliğin ikisi de aynı töze aittir ve onu temsil eder. Düşünce ve yer kaplama öznitelikleri söz konusu olduğunda hep aynı nedenlerle karşılaşırız ve Tanrı-Doğa'nın kendini açığa vurma biçimleri de hep bu iki öznitelik üzerinden ortaya çıkar.

Spinoza ontolojisinin kurucu kavramlarından bir diğeri de tarz (*modus*) kavramıdır. Spinoza'da tarz kavramı, özniteliklerle ilişkisinde ele alındığında Tanrı-Doğa'nın sonlu var olanlarla olan bağlantısını açığa çıkarmaktadır. Spinoza'ya göre tarz, başka bir nesnede var olan ve onun aracılığıyla kavranabilen şey olarak karşımıza çıkar (2012, I. bölüm, V. tanım; s.27). Tarzların nedenleri kendisi değildir; kendilerini oluşturmazlar. Bu bakımdan, başka bir şey tarafından neden

¹⁴ Spinoza bu noktada, tek töz Tanrı-Doğa'nın sonsuz sayıda özniteliğe sahip olduğunu mantıksal bir zorunlulukla çıkarsamaktadır. Nitekim, başka özniteliklerin tek töz Tanrı-Doğa'da var olması, *natura naturans- natura naturata* ayrımını mümkün kılan yegane yol olarak gözükmektedir.

olunmuştur. Bu durum aynı zamanda, tarzların başka bir şey aracılığıyla ve o olmaksızın kavranamayacağı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, varlığının yanında bilinebilmesi de töze bağlıdır (Ramond, 2014, s.62-63). Diğer taraftan Spinoza, tarzı bir başka anlama gelecek şekilde daha kullanır ve bu kullanım duygulanışın (*affectio*) anlamıyla örtüşür. Ancak bu kullanım iki türlü anlaşılmalıdır. İlk olarak, duygulanışla örtüşen tarzlardan tözün duygulanışlarını ele almak gerekir. Tözün duygulanışları, onun özniteliklerinin ifade ediliş biçimlerinden başka bir şey değildir (Spinoza, 2012, I. bölüm, XXV. önerme ve sonucu; s.57). İkinci olarak ise tarzdan, tarzlaşmış tözün duygulanışları anlaşılmalıdır. Bu durumda, sonlu teklerin pasif halde maruz kaldığı duygulanışlar kastedilir. Dolayısıyla, Spinoza'nın tarz terimini kullanımında bu anlam ayrımını göz önünde bulundurmak gerekir.

Tarzlar ile öznitelikler arasındaki ilişki içerisinde Spinoza'ya göre anlama yetisinin sonsuz sayıda tarzı vardır. Bu tarzlar da Tanrı-Doğa'nın özniteliklerinden bilinebilir olan ve kendini iki şekilde açığa vuran düşünme ve yer kaplamanın tarzları olarak karşımıza çıkar. Bunun sonucunda, sonlu tekler için tüm gerçeklik, tözün tarzlarının dış dünyadaki görünümünden ibaret olmaktadır. Başka bir ifadeyle, sonlu tekler için tüm gerçeklik düşünme ve yer kaplama ile ilgili değişkilerden ibarettir ve bütün bunlar olası değil, zorunludur. Yani doğada var olan her şey var oluş tarzıyla aslında Tanrı-Doğa'nın kendini açığa vurma biçimine karşılık gelir; onlardaki özellikler veya güçler aslında Tanrı-Doğa'nın yer kaplama ve düşünme gibi iki temel özelliğinin farklı teklerde farklı şekilde tecelli etmesinden başka bir şey değildir ve dolayısıyla fiziki dünyadaki her şey Tanrı-Doğa'nın bir parçası olarak zorunlu bir şekilde olup bitmektedir; onun dışında bir şeyin var olması veya şu ya da bu özelliğe sahip olması mümkün değildir.

Özniteliklerin Spinoza'nın ontoloji görüşündeki rolünün değeri ve onun tarzlarla ilişkisinin ontolojik önemi göz önüne alındığında, özniteliklerin belirlenimi ve birbirleriyle olan ilişkisi de aynı derecede öneme sahip hale gelmiş görünmektedir. Nitekim, Spinoza'nın Jarig Jellesz isimli dostuna 2 Haziran 1674¹⁵ tarihli mektubunda yazdığı ve sonradan bir hayli referans noktası oluşturacak ünlü "

¹⁵ Bu mektubun detayları için bkz. Nadler, Steven (1999). *Spinoza: A Life*. Cambridge University Press, s.320'den itibaren.

Quia ergo figura non aliud, quam determinatio, et determinatio negatio est ¹⁶, önermesinin sonradan Hegel'in kendi diyalektiği doğrultusunda Spinoza'ya atıfla yeniden formüle ettiği "*Omnis determinatio est negatio*" ¹⁷ (Melamed, 2012, s. 176) ifadesi özneliliklerle ilişkisinde Macherey tarafından tekrar açıklanır. Macherey'e göre, öznelilikler tözün yalnızca özünü kurmakla kalmaz; aynı zamanda tözün ne olmadığını da belirler. Özneliliklere formunu kazandıran da budur ve bu yüzden birbirlerine indirgenemezler (Macherey, 2011, s. 68). Dolayısıyla, tözün iki ayrı özneliği olan yer kaplama ve düşünme öznelikleri birbirlerini gerektirmeleri mümkün olamayacaktır. Söz gelimi, beden üzerindeki dışsal bir etki zihninizde bir *idea* yaratsa bile Spinoza'ya göre bu durum bedenin zihni bir zorunlulukla gerektirdiği anlamına gelmez. Özellikleri bakımından tümüyle birbirlerine dışsaldırlar; bu nedenle ne beden düşünebilir ne de düşünce yer kaplayabilir.

Madde ve form ¹⁸ kavramlarına geldiğimizde, Spinoza her ne kadar *Kısa İnceleme*'de maddenin doğasından söz etmiş olsa da, Aristoteles'te olduğu gibi ayrıca madde ve form görüşünün var olduğunu söylemek zordur. Bu nedenle, tek tek bu kavramları ele almaktan ziyade, onların Spinoza'ya göre insandaki izdüşümleri ve nelere karşılık geldiği irdelenmelidir. Bütün bunlara ek olarak, Spinoza ontolojisinde madde ve *eidos* bileşik varlığı oluşturan temel ögeler olarak alınmaz; çünkü duyulur bir varlığın ontik nedeni tohum veya yakın madde değil, Tanrı-Doğa'dır; onun öznelilikleri duyulur varlıkların da, ama özellikle de insanın öznelilikleridir; çünkü yer kaplama her cisimde varken düşünme sadece insanda vardır. Dolayısıyla, Spinoza'nın insan doğası görüşünün analizi bir anlamda onun asıl var olan olarak kabul ettiği Tanrı-Doğa'nın analizi olacaktır.

¹⁶ Bu ifade, " Biçim, belirlenimden başka bir şey olmadığından dolayı, belirlenim bir olumsuzlamadır" olarak Türkçeleştirilebilir.

¹⁷ Bu ifadeyi " Tüm belirleme bir olumsuzlamadır" diye çevirmek mümkündür.

¹⁸ Spinoza'nın doğa görüşüyle ilgili belirlemelerini, *Etika*'nın tümüne sirayet etmiş olmakla birlikte, özellikle ilk bölümde bulmuş olsak da madde ve forma dair belirlemelerini Aristoteles'te olduğu gibi direkt olarak bu kavramlar üzerinden değil, daha çok beden ve zihin kavramları üzerinden ikinci bölümde buluruz. Bu nedenle madde ve form üzerinden bir analiz yapmaktan ziyade Spinoza'nın, yer kaplama özneliğine sahip olan beden ve düşünme özneliğine sahip olan zihin hakkındaki görüşlerini ele almak söz konusu olacaktır. Zira Spinoza, Aristoteles'te olduğu gibi hem maddeyi ve formu hem de madde ve formun insanla ilişkisinde onları tözün öznelilikleri olarak inceleme yoluna gitmiştir.

2.2.2. Spinoza'nın İnsan Doğası Görüşü

Spinoza'nın insan doğasına yönelik görüşlerinde öncelikle Spinoza'nın kendine has bir fikre sahip olduğunun altını çizmek gerekir. Bu fikir, daha önce fazlaca savunulan ruhun bedene her açıdan üstün olduğunu savunan görüşün altüst edilmesine dayanır (Deleuze, 2011, s.25). Spinoza'ya göre, beden yer kaplama açısından ne ise, zihin de düşünme açısından odur (Spinoza, 2012, II. Bölüm, XXI. önerme ve kanıtı, s. 112). Spinoza tarafından dile getirilmese de, bu durum Deleuze ve diğer Spinoza okuyucuları tarafından paralelizm olarak adlandırılmıştır. Ancak, Spinoza'nın paralelizm olarak adlandırılan bu görüşünde, yer kaplama ve düşünme öznitelikleri birbirlerine indirgenemeyen ve birbirlerini bir nedensellik içerisinde gerektirmeyen öznitelikler olarak karşımıza çıkar (Deleuze, 2011, s.25-26).

2.2.2.1. Spinoza'da Beden (*Corpus*) ve Zihnin (*Mens*) Neliği ve Birbirleriyle

İlişkileri

Spinoza, insan doğasına dair, gayet anlaşılır bir biçimde, insanın beden ve zihinden ibaret olduğunu söyler (Spinoza, 2012, II. bölüm, XIII. önerme ve sonucu; s.96). Dolayısıyla, insan doğasını araştırmak demek, Aristoteles'te olduğu gibi Spinoza için de insanı oluşturan bileşenlerin, yani beden ve zihnin yapısını ve kendi iç dinamiklerini ortaya koymak demektir¹⁹. Bu bakımdan, Spinoza'nın bedeni ve

¹⁹ Bu ifade, aslında farklı şekillerde anlaşılabilir. Burada kastedilen en yüzeysel haliyle bir beden ve zihnin her iki filozof için de kabul görmüş olmasıdır; bundan fazlası değildir. Nitekim, Aristoteles

zihni nasıl tanımladığını ve bu iki ayrı yapı arasındaki ilişkinin ne tür bir ilişki olduğunu göstermek gerekir. Bu doğrultuda, Spinoza ilk olarak *Etika*'nın II. bölümünün hemen başında bedeni ele alır. Beden, Tanrı-Doğa'nın yer kaplama özneliğinin bir tarzı olarak tanımlanır (2012, II. bölüm, I. tanım; s.81). Buna paralel olarak, Spinoza *Kısa İnceleme*'de bedeni, yer kaplama özneliğine sahip olan, belirli bir hareket ve durağanlık oranını içeren bir şey olarak tanımlar (Spinoza, 2015c, s. 159). Nitekim, Spinoza'ya göre var olan her şey, bir hareket ve durağanlık ilkesi uyarınca meydana gelir (2015c, s. 73). Spinoza, bedene dair belirlmelerde bulunurken bedenin kendine has niteliklere sahip olduğunu, ancak zihinden tümüyle kopuk bir şey olmadığını ifade eder. Bu bağlamda, bedeni ruhun farkına vardığı ilk şey olarak değerlendirir. "Zira Doğa'nın bütünü özü sonsuz olan tek töz olduğundan, [...] o şey fikrin ilk nedeni olmak zorundadır" (2015c, s. 139). Beden ve zihin arasındaki ilişkiyi daha net kavrayabilmek için, Spinoza'nın *idea* terimiyle neye işaret ettiğine de bakmak gerekir. Spinoza, *Etika*'da *ideayı* "düşünen bir şey olarak zihnin biçimlediği zihinsel kavram" olarak tanımlar (2012, II. bölüm, III. tanım; s. 81). *İdealar*, bir cismin kendi üzerimizdeki etkisini içerir (2012, II. bölüm, XVI. önerme; s. 105). Bunun yanında, Spinoza, birden fazla cismin üzerimizdeki etkisini iki cismin *idea* üzerindeki birbirleriyle olan zorunlu bağlantısıyla açıklar. Bu durumda *idea*, bir cisimden etkilendiğinde, diğerini de zorunlu olarak hayal eder ya da diğerini de çağrıştıracak tarzda anımsar (2012, II. bölüm, XVIII. önerme; s. 109).

Diğer taraftan, Spinoza'ya göre bir *ideanın* upuygun (*adequata*) olup olmaması söz konusudur. Upuygun bir *idea*, Spinoza'ya göre "nesnesinden bağımsız olarak kendi başına düşünüldüğü sürece, doğru bir *ideanın* tüm niteliklerine ya da içsel belirtilerine sahip fikir" (2012, II. bölüm, IV. tanım; s.82) anlamına gelir. Tanımdan da anlaşılacağı üzere, Spinoza'ya göre, upuygun *ideaların* kendi düzeninin var olması söz konusudur. Bu düzen, upuygun *ideaların* kendi başlarına incelenebilmesini mümkün kılar. Spinoza, upuygun ve mutlak bir *ideanın* aynı zamanda doğru olduğunu da ifade eder ve bu durumu zihnimizin özünü kuran Tanrı-Doğa ile ilişkilendirerek, bu *ideanın* Tanrı-Doğa'da kendiliğinden bulunmasının

insanı madde ve form bileşenlerinden oluşan bir bütün olarak görürken, Spinoza zihin ve bedeni bir ve aynı şeyin iki farklı ifade ediliş biçimi olarak görür (2012, II. bölüm, VII. önermenin sonucu; s. 88). Bu iki ifade, insanda bir karşılık bulur ve bir ve aynı olan töz insan üzerinden bu şekilde kendini açığa vurur.

doğru olduğunu belirtir (2012, II. bölüm, XXXIV. önerme; s. 121). Upuygun bir *idea*, hem insanda hem de Tanrı-Doğa'da bulunması bakımından doğrudur. Ancak, insanda var olan upuygun bir *idea* doğru olsa bile eksiktir. Upuygun bir *idea*, Tanrı-Doğa'da ise hem doğru hem de mutlak bir biçimde var olur. Nitekim sonlu zihinler hakikati yalnızca belli bir açıdan kavrarken, Tanrı-Doğa *ideanın* en yetkin haline sahip olması bakımından mutlak bir biçimde kavrar (Balanuye, 2012, s. 120).

Upuygun olmayan (*inadequata*) *ideaya* geldiğimizde ise, onlar Spinoza tarafından bulanık ve sadece insan zihnine bağlı olan *idealar* ya da tutkular olarak nitelendirilir (Spinoza, 2012, II. bölüm, XXVIII. önerme ve kanıt; s. 117). Bu tür durumlarda Spinoza, zihnin edilgin halde olduğunu söyler ve insan kısmi bir neden haline gelir (2012, III. bölüm, I. önerme ve kanıt; s. 152-153). Deleuze'e göre de bu durum nedenlerin bilgisinden ziyade, sonuçlara yönelik karışık ve bulanık bir bilginin tezahürüdür. Zira, Deleuze'e göre, yalnızca sonuçlara ait duygulanışların *idealarına* sahip olmak, bizi yalnızca bulanık ve upuygun olmayan *idealara* sürükler (Deleuze, 2000, s. 21). Ancak yine de tutkular yoluyla edindiklerimiz üzerinde upuygun *idealar* yükselir.

Peki Spinoza'nın, "insan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir; yani fiili olarak var olan belli bir yer kaplama tavrıdır, başka bir şey de değildir" (Spinoza, 2012, II. bölüm, XIII. önerme; s.96) sözünden ne anlamak gerekir? Spinoza, on üçüncü önermenin kanıtında bedendeki her türlü duygulanışın bizde bir *ideası* olduğunu ileri sürerek, yer kaplama özneliliği altında olup biten her şeyin, düşünme özneliliği altında bir karşılık bulunduğunu iddia eder. Zira Spinoza'ya göre, bedenin düşünen bir şeyde karşılığının olması gerekir ve bu karşılık da zihinde bir beden *ideası* oluşmasına neden olur (2015c, s. 73-74). Spinoza, bu karşılıklılığın nedenini şu şekilde açıklar:

Tözel düşüncede hâlihazırdaki ruhumuz gibi bir Fikir, bilgi, düşünme biçimi oluşturmak, sadece herhangi bir bedeni değil (zira bu durumda ruhumuzun hâlihazırda olduğundan başka türlü bilinmesi gerekecektir) tam bu hareket ve durağanlık oranına sahip olan bedeni gerekli kılar. Zira beden nasılsa, ruh, fikir, bilgi, vs. de öyledir (2015c, s. 74).

Dolayısıyla, bedenin hareket ve durağanlık oranının değişmesi zihinde bir *idea* oluşmasına yol açacaktır; aynı şekilde zihindeki bir *idea* değişimi, bedende de karşılık bulacaktır ve biri değişirken diğeri hiçbir zaman aynı kalmayacaktır. Bu değişimler, bedenler üzerindeki duygulanışların aracılığıyla zihinde gerçekleşir. Böylece, bedenin üzerindeki etkinin sonucunda ruhta bir *idea* oluşacaktır (2015c, s. 74). Örneğin, bedenin fazlaca güneş ışığına maruz kalması bedenın ısınmasına ve zihinde sıcak *ideasının* doğmasına yol açacaktır. Tersı bir biçimde fazlaca kuzeyli rüzgarlara maruz kalınması durumunda bedenın ısısının düşmesi, zihinde bir soğuk *ideasının* oluşmasına zemin hazırlayacaktır. Tüm bu beden-zihin ilişkisine ve paralelizm olarak adlandırılan görüşe ilişkin Balibar ise toparlayıcı bir ifadeyle, yalnızca bedenın veya ruhın etkin veya edilgin olmasından ziyade, her ikisinin de aynı anda etkin veya edilgin olmasının anlaşılması gerektiğine vurgu yapar (Balibar, 2010, s. 113). Çünkü Balibar’a göre ruha ve bedene ait olan düşünme ve hareket zincirlerinin en temelde özdeş olmaları söz konusudur; zira bir ve aynı özden çıkan iki ayrı ifade türüne karşılık gelirler. Bu bakımdan bu iki ifade serisi, doğal nedenselliğin çeşitliliğinin de bir tür dışavurumudur (2010, s. 132).

Öte yandan Spinoza, zihne düşünme özniteliği, bedene de yer kaplama özniteliği dışında hiçbir şey yüklenemeyeceğini ve bunların birbirlerine indirgenemeyeceğini ileri sürer (Spinoza, 2015c, s. 157). İnsan, kendi bedeni hakkında bir *ideaya* sahiptir; ancak Spinoza’ya göre bu durum, insanın bedenın bileşenleri hakkında tek tek bir *ideaya* sahip olması anlamına gelmez (2012, II. bölüm, XXIV. önerme ve kanıt; s.114). Çünkü insan, beden ve zihnin parçaları birbirleriyle sonsuz etkileşim içerisinde olduklarından, beden ve zihne ait parçaları daima bu etkileşim zinciri içerisinde bilebilir. Söz gelimi bir insan, gribal bir enfeksiyona yakalandığında kendisinde oluşacak *idea*, bütünüyle hastalık *ideasıdır*; yalnızca solunum yollarında var olan bir enfeksiyon *ideası* değil. Diğer taraftan, insan kendi bedenının çeşitli hallerinin *idealarına* sahip olmadan kendi dışındaki şeylerin varlığı hakkında kesin bir yargıda da bulunamaz (2012, II. bölüm, XXVI. önerme ve kanıt; s. 115-116). Dolayısıyla, insan yalnızca dışsal duygulanışların kendi üzerinde bıraktığı izlenimler sonucu o şeyler hakkında bir algı oluşturabilir. Bedeni, çeşitli hallere maruz kalmaksızın kendi içinde ve tekilliğinde bir beden olarak algılamak söz konusu değildir. Bu nedenle beden, başka bedenler ve onların

duygulanışları olmaksızın kendine bir alan açamaz (Şiray, 2013, s. 12). Bu bakımdan insan, kendi varlığını belirli karşılaşmalardan hareketle kurar ve bu karşılaşmaların olumlu ya da olumsuz olması neticesinde, olumlu ya da olumsuz duygular edinir. Bu nedenle insan, yalnızca bu karşılaşmalar sonucunda doğru *idealar* edinebilir ve bu başkalarıyla birlikte olma, onlarla karşılaşma deneyiminin sonucunda oluşan *idealar* aracılığıyla etik alana geçiş yapabilir (Rızık, 2012, s. 128).

Spinoza, bedene dair görüşlerinde, bedeninin ruhtan daha aşağı veya ruhu daha aşağı çeken bir şey olmadığı konusunda ısrarcı gözükmektedir. Spinoza'ya göre, bir beden neler yapabileceğini ve onun kapasitesinin sınırlarının keşfedilmediğini, aksine insanın her zaman tüm olan biteni zihne atfetme yanılgısından ve bedeni en basit tabirle küçük görme gafletine düşmesinden söz eder. Bunun örtük ama bir o kadar da önemli bir anlamı vardır. Spinoza'ya göre bilgisizliğimiz ve yanılgılarımızla doğrudan ilgili olan bu tutumun sebebi, düşünme özniteliğinin yanında, yer kaplama özniteliği altında olup bitenleri de düşünme özniteliği altında algılamamızdır. Dolayısıyla, beden müktedir olduğu şeylerin zihne atfedilmesi sıkça yapılan bir hata olarak gözükmektedir.

Spinoza, özellikle Tanrı-Doğa için olmakla birlikte, özün güç ve gerçeklikle doğru orantılı olduğunu düşünür. Bu nedenle, beden ve zihin söz konusu olduğunda onların gerçekliği veya doğası anlamında özü de, neleri gerçekleştirme kapasitelerinin olup olmadığıyla eşdeğer bir anlam ifade etmektedir. İnsan, başka bedenlerle ilişkisi üzerinden kendi bedeninin hallerine ilişkin *idealar* edinirken, ne etki eden dış bedenün upuygun bilgisine ne de kendi bedeninin upuygun bilgisine sahip olabilir. Nitekim Tanrı-Doğa'nın yer kaplama özniteliğinin bir tarzının *ideası*, mutlak anlamda bir beden bilgisi sunmaz. Şayet öyle olsaydı, tek bir tarzın *ideasını*, Tanrı-Doğa'nın mutlak beden *ideasına* eşitlemek söz konusu olurdu (Balanuye, 2012, s. 118). Bunun yanında, nedenlerden çok etkilere yöneldiğimiz ve onları bildiğimiz için, insan bedeninin duygulanışlarının *ideaları* hakkındaki bilimiz de çoğunlukla bulanıktır (2012, s.119). Nihai olarak zihin, şeyleri kendi içlerinde tek tek kavramaktan ziyade, Tanrı-Doğa'nın öznitelikleri ve onların tarzları vasıtasıyla şeylerle ilgili *idealara* sahip olur (Spinoza, 2012, II. bölüm, XLV. önerme ve kanıt; s. 134-135). Dolayısıyla zihin, bedeni hep bir başka yer kaplama tarzı aracılığıyla,

yani başka bedenler dolayımıyla bilir; yalnızca kendinden hareketle değil. Zira Spinoza'ya göre, nedeni kendisi olmadığından, kendi kendisiyle de açıklanamaz.

İnsan bedeni ve zihninin Tanrı-Doğa'nın kendini onlar aracılığıyla açığa vurduğu düşünüldüğünde, Tanrı-Doğa'nın şeylere içkin olması bakımından ve şeylerin Tanrı-Doğa'nın özniteliklerinin tarzlaşması olması bakımından Tanrı-Doğa ve insan doğasını ayırmanın güçlüğü ortadadır. Ancak yine de Spinoza'ya göre insan, duygulara, iştaha, arzulara ve akla sahip olması bakımından bir doğaya sahiptir ve sahip olduğu bu doğa yetkin bir hale getirilebilir ve bu özsel bir değişimden çok, var olma gücünün artması ya da azalması şeklinde anlaşılmalıdır (2012, IV. bölüm, Önsöz; s. 240). Tanrı-Doğa ve insan doğası ilişkisi ise, her bir tekin Tanrı-Doğa'yı belirli bir biçimde ifade etmesi açısından ele alınmalıdır. Diğer bir ifadeyle, Tanrı-Doğa her tekte kendini farklı bir biçimde açığa vurur ve bu durum insan için de geçerlidir. Ancak, insan diğer canlılardan farklı olarak sezgisel bilgiye ulaşabildiği için şeyleri, kendini ve Tanrı-Doğa'yı bilebilir.

2.2.2.2. Spinoza'nın Bilgi Türleri Görüşünün Ontolojik Temellerinin İnsan

Doğasıyla İlgisinde Ele Alınışı

Spinoza'nın sözünü ettiği bilgi türlerinin, onun ontoloji görüşüyle kurulması gereken bir bağlantıya işaret ettiği görülmektedir. Nitekim iki şey arasındaki mantıksal bir gerektirme, gerçekte de bir nedensellik olacağı kabulünü beraberinde getirir (Spinoza, 2012, II. bölüm, XLIV. önerme, I. önermenin notu; s. 133-34). Yani Spinoza'ya göre zamansallığın yokluğu, epistemolojiyi ontolojiyle ilişkilendirmeyi mümkün kılar. Bu, akıl ve aklın nesnesi olan şeylerin bir ve aynı yasaya bağlı olduğu anlamına gelir. Bu bakımdan, onun bilgi türleri görüşüne değinmenin, insana ait olan duygular ve birtakım yetileri bilgiyle ilgisinde değerlendirmek anlamına geldiğini

göz ardı etmemek gerekir. Bu bakış açısıyla, Spinoza felsefesinde insan doğasına ait olanın farklı bir yönü daha ortaya çıkmış olacaktır.

Spinoza, en temelde üç tür bilgidir söz eder. Bunlardan ilki, hayal gücü ve sanılardan türeyen bilgidir ve Spinoza'ya göre bu *idealar* daima bulanıktır (Spinoza, 2012, II. bölüm, XLI. önerme; s. 129). Ancak, Spinoza'nın sözünü ettiği birinci tür bilginin en temel kavramları konumunda bulunan hayal (*imago*) ve hayal gücü (*imaginatio*) kavramlarının Spinoza tarafından nasıl konumlandırıldığına da değinmek gerekir. Bilindiği üzere bu iki kavram aynı anlama gelmezler. Bunlardan ilki, yani hayal kavramı, daha çok duygulanışların sonucunda oluşmuş imge(ler) anlamına gelirken, hayal gücü, söz konusu hayalleri üreten bir yetiye işaret eder. Diğer bir deyişle, bizim tamamen dışımızda olan bir şeyi orada değilken de oradaymış gibi algılayabilme yetisi hayal gücü iken, algılanan şeyin zihindeki yansıması o şeyin imgesine karşılık gelir (2012, II. bölüm, XLIV. önermenin notu; s. 132-33).

Spinoza, 41. önermenin kanıtında, birinci tür bilgiyi hataların nedeni olarak değerlendirir. Bu doğrultuda Spinoza, *Etika*'nın ikinci bölümünün 17. önermesinin notunda, hayal gücünü ne anlamda yanılgılarımızın kaynağı olarak görmemiz gerektiğiyle ilgili bazı ipuçları verir. Spinoza'ya göre, yalnızca hayal ediyor olmak olgusal olarak ele alındığında bir yanılgı içermez. Ona göre hatanın asıl nedeni, zihnin varmış gibi hayal ettiği şeyin aslında var olmadığını hayal edememesinden kaynaklanır. Yani, zihin varmış gibi düşündüğü şey hakkında onu hem var hem de yokmuş gibi düşünemez ve onu yalnızca varmış gibi hayal edebilir (2012, II. bölüm, XVII. önerme; s. 108). Dolayısıyla zihin aslında var olmayan bir şeyi kendi doğası gereği varmış gibi algılamak zorunda olduğundan, hatalı bilgiler edinebilir.

Diğer taraftan Spinoza, hayal eden zihin ve hayal edilen nesneler arasındaki ilgidir söz eder. Spinoza, hayal edilen nesnelerin aynı anda hem kendi bedenimizin duygu hallerini hem de hayal edilen nesnenin kendisini içerdiğini söyler (2012, II. bölüm, XXVII. önermenin kanıtı; s. 178). Spinoza bu durumu, aynı önermeye düşülen nota göre bir duygu taklidi olarak yorumlar. Nitekim, hayalin kendisi varmış gibi düşünülen şeye dair aslında bulanık bir *ideaya* sahiptir. Bu koşullar altında zihin, duygusal bir ortaklık kurulan şeyin var olmasına dair kesin bir bilgi içermeyecektir.

Diğer taraftan, söz konusu önermedeki "aynı duygunun etkisi altında kalma" ifadesi tutku (*passio*) kavramına kapı aralıyor gibi gözükmektedir. Çünkü bu durum, yalnızca pasif halde olma, etkin olmama ve bir etki altında olma durumlarını içermektedir. Bu bakımdan tutkular, upuygun olmayan *idealar* olarak karşımıza çıkarlar.

Spinoza'nın sözünü ettiği bilgi türlerinden ikincisi, akıl aracılığıyla ulaştığımız ortak kavramların (*notio communis*) bilgisidir. Spinoza'ya göre, akıl şeyleri zorunlu olarak kavrarken, olası olarak bir sonuca varmaya çalışan, hayal gücüdür (2012, II. bölüm, XLIV. önermenin I. sonucu; s.132-33). Spinoza burada, doğanın işleyişiyle zorunluluk arasındaki bağlantıyı örtük bir biçimde ifade eder. Nitekim, bilindiği üzere, doğadan çıkan şeyler ya da doğanın kendini ifade ediş biçimleri rastlantısal değil, zorunlulukla meydana gelir. İşte akıl da kendi doğası gereği şeyler arasındaki ilişkileri mantıksal bir çerçevede, nedensellik üzerinden kavrar. Nitekim Spinoza'ya göre nedensellik bir zamansallık içermez. Spinoza bunu "şeyleri sonsuzluğun ışığı altında algılamak" (2012, II. bölüm, XLIV. önermenin II. sonucu; s. 134) olarak ifade eder. Çünkü Spinoza'ya göre şeylerin düzeniyle *ideaların* düzeni aynıdır ve akıl ikinci tür bilgiyle, şeyler ile *ideaların* uyumunu yakalamış olur.

Üçüncü tür bilgi olan sezgisel kavrayış ise, hakikatin bilgisel açıdan ifade edilmesi, hakikatin bilgisine erişme biçimi anlamına gelir. Bu nedenle sezgisel bilgi, zihnin en üstün etkinliği olarak ifade edilir. Bu tür bir bilme çabası, Spinoza'ya göre, yerine getirildikçe sürekli istenecektir (2012, V. bölüm, XXV. önerme ve kanıt; s. 347-48). Spinoza'ya göre üçüncü tür bilginin en çok arzulanan ve en doğru bilgi türü olma nedeni, Tanrı-Doğa'nın kendini açığa vurma biçimlerinin, yani Tanrı-Doğa'nın özniteliklerinin upuygun *ideasına* ulaşmaktır. Şeyleri üçüncü tür bilgi aracılığıyla bilme isteği, Spinoza'ya göre, hayal gücü ve sanılardan değil, ancak akıldan doğabilir (2012, V. bölüm, XXVIII. önerme; s. 349). Nitekim upuygun ve açık seçik *idealar* bulanık *idealardan* türetilemez; bu *idealar* dolaysız ve doğrudan sezilebilir olmalı ve başka herhangi bir işleme başvurma gereksinimi doğurmadan bilinen bir şey olmalıdır (Spinoza, 2015c, s. 76). Spinoza, üçüncü tür bilgiyi zihinsel yetkinlik ve hakikate ulaşma açısından ele alır. Dolayısıyla, insanın doğasını

gerçekleştirebilmesi üçüncü tür bilgiye erişimi sonucunda mümkün hale gelir²⁰. Nihai olarak, Spinoza ikinci ve üçüncü tür bilginin zorunlu olarak doğru olduğunu iddia eder; zira her iki bilgi türü de upuygun *ideal*ardan doğarlar (2012, II. bölüm, XLI. önermenin kanıtı; s. 129-30).

Diğer taraftan Spinoza, bilginin ruhla bir bağlantısının olduğunu ileri sürer. Bu sav aynı zamanda bilginin insan üzerindeki etkisinin kuvvetini anlamak ve bilginin ontolojik temellerini görebilmek açısından değerlidir. Bu bağlamda Spinoza, tüm bilginin ruh tarafından işlendiğini ifade eder. Başka bir deyişle, Spinoza, bilgi dolayısıyla oluşan *ideal*arın ruhta da bir karşılığı olduğunu iddia eder. Bu açıdan, Spinoza'ya göre üç tür bilgi de kendine has ruh durumları (sevgi, irade, tutku vs.) ortaya çıkarır (2015c, s. 78).

Deleuze'ün üç tür bilginin birbirleriyle olan ilişkilerine yönelik yorumu ise bir hayli dikkate değer gözükmektedir. Deleuze, birinci tür bilginin yalnızca karşılaşmalar sonucunda oluşan etkilerin bilgisi olduğunu ileri sürer ve karşılaşmalar birbirlerine tümüyle dışsaldırlar (Deleuze, 2000, s. 198). Algının özünü oluşturan da bu karşılaşmaların etkileridir ve burada yalnızca tutkular söz konusudur. İnsan, karşılaşmalardan kaçamadığından ve insanda her şeyin upuygun *ideası* olmadığından, bilgiye erişmenin ilk yolu daima karşılaşmalardaki edilgin hallere karşılık gelen tutkulardır. Upuygun olmayan *ideal*ardan upuygun *ideal*ara geçiş için tutkuların zorunluluğunun yolu işte tam bu noktada açılır. Deleuze, bu geçişin hemen ardından cereyan eden sürecin, karşılaşmalardan değil ilişkilerden²¹ türeyen bilgi, ya da daha basit bir ifadeyle, ilişkilerin bilgisi olduğunu ifade eder. Dolayısıyla, söz gelimi x ile y arasındaki bir ilişkiye yönelmek demek, Deleuze'e göre x ile y

²⁰ Bu konu, hiç şüphesiz, yalnızca bu kadarıyla bırakılmaması gereken bir konudur. Çünkü, üçüncü tür bilginin hakikatle ve mutlu bir yaşamla olan bağlantısına Spinoza farklı yerlerde vurgular yaptığından dolayı, bu konunun özellikle siyasal boyutunu ele almak gerekmektedir. Bu nedenle, yeri geldiğinde daha sonra bu konuya değinilecektir.

²¹ Spinoza'da karşılaşma, Deleuze'ün ifade ettiği anlamda bir ilişki değildir. Çünkü Spinoza, karşılaşmadan etkin ve edilgin olma durumlarını anlar. Deleuze ise, karşılaşmadan yalnızca tutku durumlarını yani edilginliği anlar. Dolayısıyla etkin olabilmek için, karşılaşmaları aşan bir şey gerekir ve Deleuze etkin olma imkânını ilişkiler zemininde bulur. Dolayısıyla "ilişki" sözcüğü Spinoza'nın değil, Deleuze'ün kendi felsefesini oluştururken kullandığı bir sözcüktür. Nitekim Deleuze, Spinoza'nın duygu görüşüyle ilişkili bir eylem felsefesi yaratmaya çalışır. Deleuze, duyguların doğrudan nesneye gönderimi olmadığını, nesneyle karşılaşması üzerinden eyleme gönderimi olduğunu belirtir.

arasındaki nedensellik ağı bilmekle mümkün olur. Bu noktada ikinci tür bilgi ortaya çıkar ve Deleuze bu bilgi türünü "ilişkileri birleştirme sanatı" olarak değerlendirir (2000, s. 201). Yani, karşılaşılan şeyle uygun bir ilişki kurmak, karşılaşılan şey hakkında doğru bir *ideaya* ve bilgiye sahip olup, onu hayata geçirmek demektir. Bunun yanında, ilişkileri kurmak bakımından karşılaşmalar zorunludur ve karşılaşmalardan tutkular doğar. Bu açıdan ele alındığında, ikinci tür bilgiye yani akla ve upuygun *idealara* geçebilmek için tutkular zorunlu hale gelmektedir. Spinoza'ya göre bilgi, ruhtaki tüm isteklerin nedenidir (Spinoza, 2015c, s. 78). Nitekim, hiçbir bilgi olmaksızın bir kişi herhangi bir duygu durumuna erişemez. Bu nedenle, yalnızca kanılara ya da algılara dayanan bir sevgi, Spinoza'ya göre bir tutku olmaktan öteye geçemeyecektir ve böylesi tutkuların sonunda hayal kırıklıkları ve yıkımlar kaçınılmaz hale gelir (2015c, s. 80).

Öte yandan, yalnızca duyulara ve doğru algılara dayanan arzular da vardır. Spinoza, bunların da birinci tür bilgiyle ortaya çıktığını ifade eder. Nitekim, yalnızca iyi olduğu duyumuyla bir şeyi arzulamak, bilgidan kaynaklanmaz; bilakis, bu bir tür tutku ile hareket etme eğilimidir (2015c, s. 81). Aynı zamanda Spinoza, tutkuların insanlar üzerindeki tahakkümünün nedenlerini ortaya koymaya girişir. Spinoza'ya göre, bir tutkuya kapılmış bir kişi akli ona tersini söylese de, kişi şeyin kendisiyle doğrudan bağlantı kurduğundan dolayı, kendisi için kötü bir şeye bile isteye tutku duymaktan kendini alıkoyamaz. Ancak bunun hep bu şekilde olmadığı durumlar da mevcuttur. Bu durumun tersine döndürülmesi için çıkarım yoluyla daha iyi olduğuna karar verilen bir şeyin, tutku nesnesi olan bir diğer şeye baskın gelmesi ve ondan daha güçlü olması gerekir (2015c s. 136-37).

Sonuç itibarıyla, insanı insan yapan duygular ve bilgi iç içe geçmiş durumdadır. Spinoza'ya göre, yukarıda işaret edildiği üzere, insan bilgiyle duygularını şekillendirebilir ve bilgi üzerinden duygular edinebilir. Duyguların etik alanla bağlantısı göz önüne alındığında, etiğin bilgiyle olan bağı da kendiliğinden görünür hale gelmektedir. Dolayısıyla, yanlış ve bulanık *idealara* neden olduğu bilgilerin, duygular alanında kötü karşılaşmalara ve kötü *idealara* yol açması kaçınılmazdır. Bu bakımdan, Spinoza'ya göre duyguların neliğini ortaya koymak zorunlu bir hal almaktadır.

2.2.2.3. Spinoza'ya Göre Duyguların Neliği ve Var Olma Çabası (*Conatus*)

ile İlişkisi

Yukarıda belirtildiği üzere, Spinoza'ya göre yaşamın, bir açıdan beden ve zihnin belirli karşılaşmaları ve bu karşılaşmalardan edindiği olumlu veya olumsuz algıların toplamından müteşekkil olduğunu söyleyebiliriz. Fakat söz konusu algılarımızda ve edindiğimiz *idealar*daki bulanıklık, yanlış yargılamalara ve dolayısıyla yanılgılara yol açar. Bundan ötürü, insan, yalnızca duygulanışlarının sonuçlarına değil, nedenlerinin de bilgisine ulaşmalıdır. Bu doğrultuda Spinoza, duyguların ve duygulanışların nedenlerinin bilgisiyle var olma gücümüzdeki artış ve azalışlar arasında bir bağlantı kurar. Spinoza, bunu doğrular nitelikte, duygulanışlar ve var olma çabası (*conatus*²²) arasında bir ilişki kuracaktır.

Spinoza, *duygu (affectus)* deyince, bedeninin etki gücünü çoğaltan ya da azaltan, bedeninin değişik halleri ve bu hallerin *idealarını* anladığını ifade eder (2012, III. bölüm, III. tanım; s.151). Tanımdan da anlaşılacağı üzere Spinoza, duyguları bedenimiz üzerinde oluşan her türlü etkinin birer *ideası* olarak ele alır. Bu açıdan ele alındığında insan zihni, Spinoza'ya göre, eğer upuygun *idealara* sahipse zorunlu bir biçimde etkin olacaktır; upuygun olmayan *idealara* sahip olduğunda ise zorunlu olarak edilgin olacaktır (2012, III. bölüm, I.önermenin kanıtı; s.153). Nitekim upuygun *idealara* sahip olmak demek, nedenin sadece kendisi olarak, dışarıdan bir şeye ihtiyaç duyulmadan açıklanabilmesi demektir. Bu nedenle zihin, upuygun *idealara* sahip olabildiği ölçüde etkin, olamadığı ölçüde de edilgin bir halde olacaktır.

²² *Conatus* kavramı, var olma çabası, varoluş çabası, var olma direnci, varlığı sürdürme çabası, var kalma ısrarı vb. gibi birçok şekilde ifade edilmiştir. Tüm bu kullanımlar apaçık ve aralarında bir anlam farkını yahut bir nüansı belirtmeksizin kullanıldığından, aynı anlamı muhafaza etmek şartıyla direkt olarak "var olma çabası" ifadesi tercih edilmiştir.

Örneğin, bir insanın bir masadan elma alıp yediğini düşünelim. İlk olarak bu insan elmayı eline aldığı anda, elmanın sertliğini, ısıp çiğnediğinde de ekşi olduğunu hisseder. Bu noktada bu insan, elmanın tadının etkileyciliği karşısında tamamen edilgin bir durumdadır. Bu durumda bu insanda bir bilgi oluşur ve bu bilgi birinci tür bilgiye tekabül eder. İkinci tür bilgiye geçiş ise, yalnızca elmanın bu insan üzerinde bıraktığı etkide kalmayıp, elmanın yetiştiği toprağı, ekşiliğini, renginin neye göre değiştiğini vs. öğrendiği zaman elmaya ilişkin ortak bir kavram edinmesiyle mümkün olur. Nitekim, Spinoza'ya göre etkin bir nedenin olduğu yerde zorunlu olarak bir eylem (*actio*) mevcuttur. Yani, zihin burada aktif haldedir. Dolayısıyla uygun *idealara* sahip zihin, zorunlu olarak etkin olacaktır. Diğer taraftan, edilginliğin mevcut olduğu durumlarda ise, pasif halde olma ve sürekli maruz kalma halleri söz konusu olacaktır. Bu durum ise tutkulara (*passio*) karşılık gelir ve Spinoza'ya göre tutkular doğrudan eylemlerin nedeni olamaz. Çünkü zorunlu ve sürekli duygulanışlar zinciri içerisinde insan, ya duygulanışların nedenini bilmemekle pasif durumdadır ya da nedenlerin bilgisine sahip olmakla etkin durumdadır. Başka bir deyişle, Spinoza'nın ifadesiyle insan, bir şeyin kısmi nedeni halindeyken bir eylemde bulunamaz. Dolayısıyla, Spinoza'da eylem, bütün bu duygulanış ağının dışında kendi başına bir var olan olarak tasarlanamaz.

Duygulardan söz edildiğinde onların duygulanışlardan farkına ve aynı zamanda onların duygulanışlarla olan ilişkisine de değinmek gerekir. Spinoza, zaman zaman bu iki terimi birbirlerine referans yapacak şekilde kullanır. Duygular, Spinoza'ya göre yalnızca edilgin halleri temsil etmediğinden dolayı onları tutkularla karıştırmamak gerekir; zira etkin hallerin aksine tutkuların zihindeki *ideaları* bulanıktır. Duygulanışlar bedenın etki gücünü hem artırabildiğı hem de azaltabildiğinden, duygular bedenın her türlü duygulanışının bir *ideası* olarak karşımıza çıkar (2012, V.bölüm, IV. önermenin sonucu; s. 330). Duygulanışlar aynı zamanda bedenın bir etkiye maruz kalması ve bedenın etkin olduğu hallerde başka bir bedene etki yapmasıdır ve bu açıdan karşılıklılık içerir. Başka bir ifadeyle, duygular bedenın duygulanışlarının *ideası* iken, duygulanışlar, kendilerinin sonucunda *idealar* edindiğimiz, bedenın her türlü etkileme ve etkilenmesi durumudur.

Spinoza, temel ve ikincil duygular olmak üzere iki tür duygudan söz eder. Ona göre, arzu, sevinç ve keder dışında bir duygu yoktur (2012, III. bölüm, XI. önermenin notu; s. 164). Tüm diğer insansal duygular (öfke, umut, korku vs. gibi) bu üç temel duygunun türevleri niteliğindedir (2012, III. bölüm, XV. önerme ve kanıt; s. 167-168). Dolayısıyla, bu üç temel duygu türünden türeyen diğer duygular da ikincil duygular olarak ele alınır. Arzu, sevinç ve keder tanımına geldiğimizde, önce sevinç (*laetitia*) ve kederden (*tristitia*) Spinoza'nın ne anladığını göstermek ve arzuyu (*cupiditas*), iştah (*appetitus*) ve *conatus* ile ilişkisinde ele almak gerekir. Böylelikle, temel duygular ve *conatus* arasındaki ilişki de kendiliğinden açığa çıkmış olacaktır.

Sevinç ve keder deyince, Spinoza, sırasıyla zihnin etkinliğini çoğaltan ya da azaltan duyguyu anladığını ifade eder (2012, III. bölüm, XI. önermenin notu; s. 164). Nitekim aynı önermede Spinoza, bedenın gücünü artıran ya da azaltanın, aynı doğrultuda zihnin de etki gücünü artıracak ya da azaltacağını vurgular. Bu doğrultuda zihin, bedenın etki gücünü artıran şeyleri hayal etmeye çabalar ve etki gücünü azaltan şeylerden ise kaçınma eğilimi gösterir (2012, III. bölüm, XIII. önerme; s. 166). Burada, Spinoza, sevinç ve kederle, tutkulara atıfta bulunur. Yani, zihnin edilgin olduğu ve çeşitli etkilere maruz kaldığı hallerde gönderme yapar; ancak sevincin yalnızca edilgin değil, etkin olduğu haller de mevcuttur (Balanıye, 2012, s. 144). Dolayısıyla, sevinç ve kederin türevleri olan aşk, nefret vs. gibi ikincil duygular da, insandaki gücü artırıp azaltan duygular olarak edilgin halledirler.

Spinoza, temelde arzu ve iştah arasında bir ayrım gözetir. Ancak, arzuyu bilinç üzerinden ifade etmeyi tercih eder. Bu bakımdan arzu, bilincine varılan iştahdır (Spinoza, 2012, III. bölüm, IX. önermenin notu; s.163). İştahı ise, "uğruna bir şey yaptığımız erek" olarak tanımlar (2012, IV. bölüm, VII. tanım; s. 242). Spinoza, arzu ve iştah ile bilinçli olma durumu arasında bir bağ kurar. Bu bağ, var olma çabası diye ifade ettiğimiz *conatusun* kendinde açığa çıkar. Spinoza'ya göre tüm sonlu şeyler, kendi gücü dahilinde var olmakta ısrar eder. Nitekim bütün var olanlar, Tanrı-Doğa'nın özünün varoluşunu zorunlu olarak kuşatmasının gerektirdiği biçimde ve Tanrı-Doğa'nın özniteliklerinin tarzları olması bakımından, kendisini ortadan kaldıracak bir güç ona etki etmediği sürece var olmaya devam edecektir (2012, III. bölüm, VI. önerme ve kanıt; s. 1601-161). Bu nedenle, Spinoza'ya göre bu var olma çabası zorunlu bir olumsuzluk içerir. Spinoza, bir sonraki önermede *conatusun*

"şeylerin fiili özü" olduğunu söyler (2012, III. bölüm, VII. önerme; s. 161). Dolayısıyla, diğer varlıklar gibi insanın da var olmakta ısrar etmesi ve her zerresiyle var olma çabası, onun arzu ve iştahının da temel amacını oluşturur. Bu bakımdan insan, var olma gücünü çoğaltan, onu var olan olarak daha da güçlendiren şeyleri arzular; tersi durumlardan ise kaçınır. Spinoza'ya göre, bu tür duygu durumları ve karşılaşmalar asla doğaya aykırı bir biçimde gerçekleşmez.

Spinoza, zihnin özünün açık seçik ve bulanık *idealar*dan ibaret olduğunu belirtir ve aynı önermenin kanıtında var olma çabasının bilinçliliğinin beden duyu hallerine ait *idealarından* kaynaklandığını ifade eder (2012, III. bölüm, IX. önermenin kanıtı; s. 162). Aynı önermenin notunda ise, var olma çabasıyla iştahın ve iradenin (*voluntas*) bağımlıdır. Bu doğrultuda çaba, eğer beden ve zihne dayanıyorsa iştah, yalnızca zihne dayanıyorsa irade adını alır (2012, III. bölüm, IX. önermenin notu; s. 162). Dolayısıyla arzu, var olma çabamızın daimi bir ifade ediliş biçimi olarak karşımıza çıkar. Başka bir ifadeyle, arzuladığımız şey, var olma çabamıza olumlu katkıda bulunacak, var olma gücümüzü artıracak ya da artıracığı varsayılan bir şeydir. Ancak burada Spinoza, arzuyu iki türlü ele alır. Birincisi, bahsedildiği üzere, *conatus*la ilişkili olan, ikincisi ise sevinç ve keder gibi duygulardan doğan, onların bir sonucu olarak karşımıza çıkan arzudur (Balanuy, 2012, s. 148). Sözü edilen ikinci tür arzu, dışsal belirlemelere maruz kalmış bir istemenin tezahürü gibidir; dolayısıyla edilgindir. Ancak, *conatus* ile ilişkilendirilen arzuda bir bilinç söz konusudur.

Öte yandan Spinoza, her bireyin *conatusu* ve arzusu arasındaki farkın, insanlarda hâlihazırda var olan gücün çokluğuna ya da azlığına göre çeşitlenebileceğini vurgular. Dolayısıyla, insanların özünü oluşturan arzular da, insanların var olma güçleri doğrultusunda değişiklik gösterecektir (Spinoza, 2012, III. bölüm, LVII. önermenin kanıtı; s. 212). Spinoza, bunu yalnızca insanlar arasındaki doğa bakımından farklı olma durumu açısından ele almaz. Aynı önermenin notunda, türler arasında da bir farktan söz eder. Dolayısıyla, her bir canlının *conatusu* kendi doğası gereği, kendine has bir biçimde açığa çıkar.

Arzu ve sevincin etkin hallerine gelindiğinde Spinoza, onları yine uygun olan ve uygun olmayan *idealar* üzerinden açıklar. Hem arzu hem de sevinç söz

konusu olduğunda, zihnin upuygun *ideal*lara sahip olduğunu bilmesi, zihni etkin hale getirecektir ve var olma gücüne de katkı yapacaktır (2012, III. bölüm, LVIII. önerme ve kanıt; s. 214). Upuygun *idealar* söz konusu olduğunda, bu *idealar* zihin tarafından yalnızca bedenın kendisiyle, kendi gücü ve etkinliğiyle anlaşılır ve böylece var olma arzumuzdaki artış tesis edilmiş olur (Balanıye, 2012, s. 153). Açıkça görüleceği üzere beden ne kadar etkinse, zihin tarafından fark edilen var olma çabası yani iştah, o denli doyurulacaktır.

Tüm bunlardan hareketle, görüleceği üzere insanın var olma çabasının merkezinde yer alan *conatus*ın gücündeki artış ve azalışlar insanın etkin veya edilgin olma durumlarını belirler. Böylece Spinoza, insanın duygu durumlarının belirli bir güce de karşılık geldiğini işaret etmektedir. Bu güç, insanın sürmekte olan, devam eden ve içinde bulunduğu anı kapsayan bir olanağını ifade eder. Dolayısıyla duygular, insanı edilgin veya etkin kılmak bakımından güç ile doğrudan ilişkilidir. Spinoza'nın etik görüşüne geçişı mümkün kılacak olan da, karşılaşmalardan doğan duygulanışların her insan tekinde var olan gücü sürekli bir değışikliğe uğratmasıdır. Bu şekilde, insansal iyi ve kötüler gücün artış veya azalışına bağlı olarak bir değışime uğradığından, arzu ve iştahlar ile iyi ve kötünün arasındaki bağ, Spinoza'nın etik görüşünün temelini teşkil etmektedir. Dolayısıyla, duygulardan etiğe geçiş söz konusudur ve kendi kendine iyi sayılabilecek bir şey yoktur. Başka bir ifadeyle bir şeye iyi dememiz, o şeyin tamamen arzu ve iştahımızın nesnesi olup olmamasıyla ilgilidir. Spinoza, duyguların belirleyici olması gerektiğini ifade ederken, aslında insanın en temel özelliklerden hareket etmek gerektiğini savunur. Dolayısıyla, zihnin yüce ya da aşkın saydığı bir iyiden hareketle arzuların belirlenmesi söz konusu olmayacaktır. İyi ve kötü gibi nitelendirmeler de kendilerini karşılaşmalarda etkin veya edilgin olma ya da var olma çabamızı ve arzumuzu artırması ya da azaltması açısından olumlu ya da olumsuz olarak değerdendirilecektir. Ancak, insan açısından durum bu iken, Tanrı-Doğa açısından tüm bunlar zorunlu olarak olması gereken, ne iyi ne de kötü diyebileceğimiz şeylerdir.

2.3. Spinoza'nın Etik İlgisinde İnsan Doğası Görüşü

Spinoza, kendi sözünü ettiği anlamda etik görüşünü²³, genel anlamda insanın nasıl eylemesi gerektiği üzerine kurmaz. Böylece Spinoza, teklerin içinde bulundukları durumları konu edinir. Dolayısıyla Spinoza olması gerekenle ilgilenmekten uzaktır; o daha çok, olanla insanın gücü arasında bir bağ kurmaktan yanadır. Bu bakımdan Spinoza'ya göre, insansal karşılaşmalarda insandan bağımsız ele alınabilecek, insana dışarıdan dayatılabilecek bir iyi veya kötü yoktur. İyi ve kötü de başka değişkenlere bağlı olduğundan, karşılaşmalar neticesinde şekillenen bir etik görüş ortaya çıkacaktır. Karşılaşmalar, insanın en temel özelliği olan duygular ve duygulanışlardan bağımsız düşünölemeyeceğinden, etikle insana özgü duygular arasında zorunlu bir ilişkinin varlığı kilit nokta olarak gözökmektedir.

2.3.1. Spinoza'ya Göre İyi ve Kötü'nün Neliği ve Var Olma Çabasıyla

(Conatus) İlgisinde Ele Alınışı

²³ Spinoza'nın, zihnimizde ilk uyanan anlamıyla bir etik görüşüne sahip olup olmadığı neredeyse tartışmaya kapalıdır. Bu nedenle, felsefe tarihinde etiğin tartışma alanına giren konuların bile, Spinoza söz konusu olduğunda etik başlığı altında incelenmesi kişisel şüpheler barındırmaktadır. Nitekim bu konuda, doğrudan doğruya Spinoza'nın bir etik görüşüne sahip olmadığını söyleyenler de mevcuttur. Ancak tüm bunlara rağmen, Spinoza'nın kendine has " bir tür etik " görüşü olduğunu söylemek daha doğru ve temkinli bir yaklaşım gibi gözökmektedir. Dolayısıyla çalışmanın geri kalan kısmında onun etik görüşünden söz edildiğinde, Spinoza'nın insana etikle ilgisinde bir öneride bulunmasından çok, üzerinde durulan kavramlar bakımından konunun etikle çıkışmasının anlaşılması daha sağlıklı bir fikir verebilir.

Spinoza, iyi ve kötü hakkındaki ilk gözlem ve düşüncelerini *Kısa İnceleme*'de aktarmıştır. Bu bağlamda Spinoza, var olanları doğada var olanlar ve akıl varlıkları olarak ikiye ayırır. Spinoza'ya göre iyi ve kötü de öncelikle bu açıdan değerlendirilmelidir. Nitekim, doğada kendiliğinden iyi veya kötü diye bir şey olmadığından, iyi ve kötü insan zihninin bir yakıştırması olarak, insanların birbirleriyle ilişkisinde ele alınması gereken bir husustur. Bu yüzden, iyi ve kötü daima insanların var olma çabası ve etkinlikleri açısından dile getirilmelidir (Spinoza, 2015c, s. 65-66). Buradan çıkan sonuç şudur: Spinoza'ya göre, iyi ve kötü şeylerin özlerine ait olan nitelendirmeler değildir; bu nedenle daima ilineksel yapıdadırlar.

Spinoza, iyi ve kötü hakkındaki görüşlerini *Kötülük Mektupları*'nda Blyenbergh ile olan yazışmalarının büyük çoğunluğunda tartışır ve bu tartışmada Adem'in yasak elmayı yemesi üzerinden çarpıcı bir tespitte bulunur. Spinoza'ya göre, Adem'in isteği kendi başına ele alındığında ne Tanrı-Doğa buyruğuna aykırıdır ne de kötüdür. Zira, her şey bir bütün olarak Tanrı-Doğa'nın zihninde bir uyum içerisindedir. Tanrı-Doğa'nın zihni sonsuz ve yetkin iken, insan zihni sonlu ve eksiktir. Bu nedenle Spinoza, Adem'in yasak elmayı yemesinin kötü olarak addedilmesinin nedeninin anlama yetimiz olduğunu ileri sürer. Çünkü anlama yetimiz bazı eylemlere yetkinlik, bazılarına da eksiklik yükler. Ancak, Tanrı-Doğa açısından bakıldığında durum bundan farklı gözükmemektedir. Zira, Tanrı-Doğa açısından eylemler en temelde birer gerçeklikten ibarettir ve şeyler yalnızca oldukları gibilerdir. Dolayısıyla Spinoza'ya göre, "Adem'in dünyevi şeylere olan iştahı, yalnızca bizim anlama yetimize göre kötüdür; Doğa'nın anlama yetisine göre değil" (Spinoza, 2008, s. 81). İnsan zihni iyiyi tam olma, eksik olmama ve kötüyü de bunun tersi olarak ele aldığından, insanı yetkinliğe ulaştıran şeyleri iyi, ulaştırmayanlarsa kötü olarak nitelendirir (Spinoza, 2015c, s.84). Ancak Spinoza tekler ve tümeli bu konuda ayırmak gerektiğini söyler. Bir tekin yetkin olup olmaması üzerinden iyi ve kötünün ya da eksik veya tamın tümele yüklenmesi Spinoza'ya göre hatalı bir tutumdur. Dolayısıyla iyi ve kötü, birer düşünme tarzı olarak ifade edilmelidir (2015c, s.85).

Spinoza, *Etika*'da daha detaylı ele aldığı iyi ve kötü üzerine düşüncelerinin aktarırken ilk olarak, *Kısa İnceleme*'deki görüşlerini destekler nitelikte fikirler sunar.

İyi ve kötüyü insan zihninin şeylere yüklediği nitelikler olarak dile getirir ve değişken olduklarını savunur (Spinoza, 2012, IV. bölüm, s. 240). Bu doğrultuda, ilk tanımını da iyi hakkında yapar ve iyiye yararlı olan her şey olarak tanımlar (2012, IV. bölüm, I. tanım; s. 241). Ancak buradaki yarar, insanın var olma çabasını olumlu anlamda etkileyen, insanın etkinliği artıran anlamında yararlıdır. Bu bakımdan, yararlı olan, insan hayatına somut bir katkı vermesi ve insanı aktif bir biçimde etkinliğe sevk etmesi bakımından yararlı olarak değerlendirilir. Spinoza, yararlı olana erişmeyi engelleyen, yani iyiye ulaşma yolunda insanın önüne set çeken her şeyi kötü olarak adlandırır (2012, IV. bölüm, II. tanım; s. 241). Peki Spinoza'ya göre, iyi ve kötü nasıl bilinebilir? Spinoza bu soruya cevabını yine duygular üzerinden vermektedir. Bu bağlamda Spinoza, iyi ve kötünün duygulanışlar yoluyla bilinebileceğini iddia eder (2012, IV. bölüm, XIV. önerme; s. 253). Yani, iyi ve kötünün bilgisi her koşulda duygulanışların üzerimizde bıraktığı etkiyle bilinebilir. İşte bu bakımdan duyguların etik kurallara önceliği söz konusudur. Çünkü iyi ve kötü konusunda *ideaya* sahip olmamızı sağlayan, bedende olan bir duygulanışın zihinde de *idea* olarak karşılık bulmasıdır.

Öte yandan Spinoza, iştah ve iyi arasında bir ilişki olduğuna da dikkat çeker; ancak burada bir hatırlatma yapmakta fayda vardır. En başta söz edildiği gibi, Spinoza her türlü aşkınlığı reddeder. Bu durum, Spinoza'nın iştah hakkındaki görüşlerinden hareketle çok daha berrak hale gelecektir. Spinoza'ya göre, bir şey kendiliğinden iyi veya kötü değildir; dolayısıyla onu kötü veya iyi diye nitelendirmemiz için gerekçelerimiz olmalıdır. Çünkü *Kısa İnceleme*'de değinildiği üzere, iyi ve kötü hep başka bir şey üzerinden açıklanır. Bu nedenle, iyi ve kötünün ilişkisinin kurulduğu şey, eksiksizlik veya kusursuzluk noktasında ele alınır. Bu noktada, bir şeyi iyi veya kötü olarak değerlendirmemizdeki gerekçeler, söz konusu şeye eksiklik veya yetkinlik atfetmemiz bağlamında şekillenir. Nitekim insan, doğasını gerçekleştirme eğiliminde olduğundan, yetkinlik yüklediği şeyle kendisini birleştirme gereksinimi duyar. Spinoza bu noktada, bir şeyi iyi olduğu için istemediğimizi, biz bir şeye iştah duyduğumuz için o şeyin iyi olduğuna vurgu yapacak biçimde, "uğruna bir şey yaptığımız ereği" iştah olarak tanımlar (2012, IV. bölüm, VII. tanım; s. 242). Diğer taraftan Spinoza, iyi ve kötü diye nitelendirdiğimiz şeylere de iştah duyabileceğimizi göz ardı etmez. Hatta insan, kusursuzluk ya da

yetkinlik yüklediği şeylere daha çok iştah duyma eğilimindedir. Spinoza'ya göre, insan doğası gereği iyi veya kötü diye değerlendirdiği şeylere iştah duyar veya kaçınır (2012, IV. bölüm, XIX. önerme ve kanıt; s. 258-59). Söz gelimi, basit bir ifadeyle, kitaplara ilgi duyan bir okur, kendisinde oluşan duygulanışların sonucunda kitaplar ve kitap okumak hakkında bir *ideaya* sahip olur. Bu *idea*, onun var olma çabasını artıran bir etki olduğundan iyi olarak değerlendirilir. Daha sonra okuyacağı kitapları seçerken, kafasında bazı kriterler belirler, ki bu kriterler daima bir yetkinliğe işaret ederler (örneğin, iyi bir edebi dil, kusursuz bir olay örgüsü veya gerçekçilik gibi). Bu okurun bir roman okuru olduğunu varsayarsak, hakkında *ideaya* sahip olduğu ve belirli yetkinlik ölçütlerine en uygun romana iştahının yöneleceği hiç şüphesizdir. Çünkü, bu tür bir tercih onun var olma çabasına da olumlu bir biçimde yansiyacaktır. Nitekim, yukarıda sözü edildiği gibi insan, kendi doğasını yetkinlik yüklediği başka bir şeyle birleştirmek eğilimindedir.

Görüldüğü üzere, iyi ve kötü ile var olma çabası arasında doğrudan bir ilişki kurmak mümkündür. Spinoza da bunu basit bir biçimde ifade etmektedir: *conatusu* artıran şey iyi iken, onu bozan ve olumsuz etkileyen şeyler kötüdür (2012, IV. bölüm, VIII. önermenin kanıtı; s. 248-49). Spinoza, aynı zamanda bu durumu duygulara da uyarlar ve iyi ve kötüyü bir de duygular üzerinden ifade eder. Bu doğrultuda, bizi etkin kılan ve var olma çabamıza olumlu yansıyan sevinç gibi duygular iyiiken, var olma çabamızı azaltan ve bizi edilgin hallere sokan keder ve onun türevi olan duygular kötüdür. Bu nedenle, Spinoza'ya göre sevinç, her koşulda kederden üstün bir duygudur (2012, IV. bölüm, XVIII. önerme; s. 256).

Var olma çabası söz konusu olduğunda, Spinoza için formül basittir. Var olma çabası insanın özü olduğundan dolayı ona aykırı bir şey istemek ve ona aykırı eylemek mümkün değildir. Bu bakımdan, insanın var olma çabasına uygun düşen, onun etkinliğini artıran ne varsa iyidir ve insan yaşamına olumlu katkıda bulunur. Duygu hallerinde bizi edilginliğe sürükleyen ve upuygun *idealara* sahip olmamızı engelleyen her türlü keder hali de kötü olarak değerlendirilecektir. Spinoza, var olma çabasını merkeze alarak, onu erdemli olmayla ilişkilendirir. Bu yüzden, erdemle var olma çabası iç içe geçmiş biçimdedir; yani biri diğeri olmadan kavranamaz durumdadır. Spinoza, iyi yaşam ve mutluluğa dair düşüncelerini insanın mevcut gücünü açığa çıkarabilmesi, onu kullanabilmesi ve doğasına uygun davranabilmesi

çerçevesinde şekillendirir. Son olarak, tek tek kişilerin iyi yaşamından, toplu halde iyi yaşama geçiş de Spinoza'nın siyasal alanı nasıl tanımladığıyla netlik kazanacaktır.

2.3.2. Spinoza'nın Erdem ve Mutluluk Görüşü

Spinoza'nın erdem görüşü söz konusu olduğunda, bir kez daha vurgulanması gereken nokta Spinoza'da etiğin erdemden çok duygulara dayandığıdır. Yani Spinoza'ya göre duygular her koşulda en değerli olandır ve tam da bu bakımdan Spinoza'da etik, erdemlere dayanmaz. Çünkü Spinoza'ya göre insan, bir karşılaşmalar bütünüdür ve insan karşılaşmalarda kendini duygular üzerinden şekillendirir. Ancak bu ifadeden Spinoza'nın bir erdem görüşünün olmadığı anlamı da çıkmaz. Duygularla ilişkisi kurulmayan, karşılaşmalardan doğru bilgi ve upuygun *idealar* geçişin yolunu açmayan erdem, Spinoza'ya göre bir anlam ifade etmeyecektir. Yani, insanın kendi doğasından kaynaklanan şeyleri yapma gücü erdemli olmak anlamına gelecektir (2012, IV. bölüm, VIII. tanım; s. 242). Bu aynı zamanda Spinoza'ya göre insanın özünü oluşturan şeydir; yani insan doğasıdır. Bu bağlamda erdem, Spinoza'ya göre, "insanın kendi doğasının yasasına uygun davranması" olarak tanımlanır (2012, IV. bölüm, XVIII. önermenin notu; s. 257). Erdem söz konusu olduğunda en belirleyici nokta, insanın kendine yararlı olanı aramasıdır (2012, V. bölüm, XLI. önermenin kanıtı; s. 360). Bu açıdan erdem, insanın var olma çabasıyla doğrudan ilişkilidir. Çünkü Spinoza'ya göre, insanın özünü oluşturan arzunun kendisi daima yararlı olana yönelir.

Spinoza'ya göre en üstün erdem Tanrı-Doğa'yı bilmek, anlamaktır. Çünkü Spinoza'ya göre "tabiatta olan her şey Tanrı kavramını, mükemmelliği ve özü ölçüsünde içerir ve dile getirir" (Spinoza, 2016, s. 98). Bu nedenle, doğadaki şeyler hakkında bilgi sahibi olmak, hem anlama yetimizi yetkin kılacak hem de Tanrı-Doğayı daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Nitekim, "[...] Tanrı bilgisi ve sevgisi tüm eylemlerimizin yönelmek zorunda olduğu son amaçtır" (2016, s. 98). Aynı zamanda zihin, Tanrı-Doğa'yı anladığı ölçüde etkinlik kazanacaktır ve ancak bu şekilde en

üstün erdeme erişebilecektir (2012, IV. bölüm, XXVIII. önerme ve kanıt; s. 264). Bu bakımdan Tanrı-Doğa'nın özniteliklerini kavramak, onun özniteliklerinin tarzlaşmalarını da anlamayı gerektirir. İnsan, Tanrı-Doğa'nın özniteliklerinin tarzlaşmasıyla oluştuğundan, Tanrı-Doğa'nın bilinmesi insanın özünün de bilinmesini sağlayacaktır. Aynı zamanda Tanrı-Doğa'nın bilgisine erişmek, bizi teklerin bilgisine götürür. Spinoza'ya göre, bu çaba zihnin en büyük erdemi olarak kendine yer bulur (2012, V. bölüm, XXIV; XXV. önerme; s. 347). Spinoza'ya göre bu, şeyleri sezgisel bilgi aracılığıyla anlamak demektir. Nitekim üçüncü tür bilgi, Tanrı-Doğa'nın özünün bilgisini şeyler üzerinden bize verir (2012, V. bölüm, XXV. önermenin kanıtı; s. 348). Böylece, zihnin ulaşabileceği en üst yetkinlik seviyesi üçüncü tür bilgiye erişimi sayesinde mümkün olacaktır. Çünkü Spinoza'ya göre sevinç ve erdem, Tanrı-Doğa'nın bilgisine eriştikçe artacaktır (2012, V. bölüm, XXVII. önerme ve kanıt; s. 348-49). Tüm bunlardan hareketle Spinoza'nın, teorik bilgelik anlamında bir erdemden söz ettiği öne sürülebilir.

Öte yandan Spinoza, var olma çabasıyla ilgisinde erdemi, yine en üst mertebeye yerleştirir (2012, IV. bölüm, XXII. önerme ve sonucu; s. 261). Nitekim, var olma çabasına uygun bir şekilde eylemek ve bu çabaya uygun bir ilkeyle hareket etmek, insan doğasıyla örtüşür ve onun yasaları uyarınca, yani aklı da rehber edinerek yaşamak anlamına gelir. Dolayısıyla, var olma çabasına uygun eylemek en üstün ilkedir ve bu ilke olmaksızın erdem kavranamaz. Bu yüzden Spinoza, insanın varlığını sürdürdüğü ölçüde erdemle donanacağını, tersi durumda ise erdeminin yitireceğini savunur (2012, IV. bölüm, XX. önerme; s. 259). Spinoza'nın erdem sözcüğü ile kastettiği şey de tam olarak budur. Aynı zamanda Spinoza, her şeyin özünde var olma çabasının oluşunu vurgularken, şeylerin yalnızca kendi özlerini koruma eğiliminde olduğunu da ekler. Yani, doğaları gereği şeyler yalnızca kendileri için kendi özlerini koruma yoluna giderler; başka bir şey için değil. Zira, insan kendi özünü kendisi korudukça ve açığa çıkardıkça etkin bir hal alır. Etkin olmak demek, bir eylemin nedeninin, eylemi gerçekleştiren tekin kendisinde bulunması anlamına gelir. Bu bakımdan etkin bir biçimde eyleyen kişide upuygun *idealar* mevcuttur. Aksi halde, upuygun *idealara* sahip olmadığı sürece kişi edilgin durumdadır ve erdemli davranamaz (2012, IV. bölüm, XXIII. önerme ve kanıt; s. 262). Spinoza'ya göre eylemlerimizin belirleyici ilkesi *conatus* olduğundan, erdemli olmak için sahip

olunması gereken ilke, *conatus* uygun davranmaktır. İnsan, upuygun *ideal*lara sahip olarak eylemlerinin asıl nedenlerini bilir ve etkin bir biçimde eylemiş olur. Bu nedenle insanın, yalnızca kendi eylemlerinin nedeni olduğu ve upuygun *idealar* edindiği ölçüde erdemli olmasından söz edilebilir.

Diğer yandan Spinoza, aklın işleyişinin de erdeme uygun olduğunu ileri sürer. Çünkü aklın çabası anlamaktır ve bu çaba *conatus*tan bağımsız olarak ele alınamaz (2012, IV. bölüm, XXVI. önermenin kanıtı; s. 263). Spinoza'ya göre akıl, doğaya tâbidir ve ona aykırı bir şey talep etmez (2012, IV. bölüm, XVIII. önerme; s. 257). Dolayısıyla aklın çabası olan anlamak, insanın bütünüyle sahip olduğu var olma çabasının içinde onunla uyumlu bir şekilde işleyen yapıdadır. Spinoza'ya göre akıl, şeyleri anlamaya çabalarken görevini yerine getirmesine engel olan şeyleri kötü, anlamasına yardımcı olan şeyleri de iyi diye nitelendirir. Akıl, kendi sınırlarını aşan şeyleri ise ne iyi ne de kötü olarak değerlendirir (2012, IV. bölüm, XXVII. önerme; s. 264). Yani akıl, kendi doğasını bozan, onunla uyumlu olmayan şeyleri bir tür tasnif işlemine tabi tutarak, kendisi için yararlı olanları değerlendirmeye alır. Böylece insanın, edilgin duygulardan yani bulanık *ideal*ardan mümkün olduğunca uzaklaşabilmesinin yolu açılmış olur.

Spinoza, edilgin duyguların akılla bertaraf edilebileceğini de iddia eder. Bu bakımdan, edilgin duyguların esareti altında yapılan eylemler aklın egemenliği altına alınabilir. Bu doğrultuda Spinoza, kötü duyguların etki gücünü azaltmasından dolayı, kötü duyguların etkilerinin eyleme dönüşmesinin akıl yoluyla da olabileceğini söyler (2012, IV. bölüm, LIX. önerme ve kanıtı; s. 298-99). Spinoza, bu noktada edilgin duyguları niçin kör olarak nitelendirdiğini şöyle açıklar:

[...] çünkü tek bir eylem şeylerin farklı imgeleriyle birleştirilebilir; işte bu yüzden açık ve seçik olarak kavradığımız şeylerin imgeleriyle olduğu kadar, bulanık olarak algıladığımız şeylerin imgeleriyle de tek bir eylemi yapmaya yönlendirilebiliriz. Öyleyse açıkça görülüyor ki, insanlar aklın kılavuzluğunda hareket etmiş olsalardı, edilgin bir duygudan doğan arzuların hiçbir anlamı olmayacaktı (2012, IV. bölüm, LIX. önermenin notu; s. 299).

Dolayısıyla, upuygun *ideal*lara sahip olduğumuz durumlarda edilgin duygular yok edilebilir ve edilgin duyguların etkilerinden kaçınılabilir. Nitekim edilgin bir duygu hakkında upuygun bir *idea* edinildiğinde, o duygu edilgin olmaktan çıkar ve

bu *idea*, akıl aracılığıyla elde edilir (2012, V. bölüm, III. önerme ve kanıt; s. 329). Spinoza'ya göre, edilgin bir duygudan kurtulup akıl tarafından yönetilmek kendiliğinden iyi bir etki doğuracaktır. Nitekim, bu durum *conatus* ile doğrudan ilişkilidir ve *conatus* için yapılan eylemler kötü olamazlar. Spinoza, bu noktada aklın neden olduğu bir arzunun olumsuz bir sonuç doğuramayacağını ifade eder. Çünkü, insanı eyleme sevk eden arzu insanın özüdür (2012, IV. bölüm, LXI. önermenin kanıtı; s. 301). Yani burada anlatılmak istenen, arzu-iştahın belirlediği isteme ile aklın belirlediği isteme arasındaki farkın ne olduğudur. Kötü ise, bu durumda yine upuygun olmayan *idealar*ı içerir. Bu nedenle, yalnızca upuygun *ideal*lara sahip birisi için iyiye yönelmek söz konusudur (2012, IV. bölüm, LXIV. önerme ve sonucu; s. 304).

Spinoza, daha sonra akıl ve duygular üzerinden özgürlük ve kölelik konusunu ele alır. Ona göre yalnızca duyguların esiri olanlar sürekli varsayımlar ve sanılarla hareket ederler ve bu durum bir tür esaret yani kölelik halidir. Buna karşılık aklın kılavuzluğunda hareket edenler ise, eylemlerinin nedenlerinin kendileri olduğunu bilirler ve bu kişiler Spinoza'ya göre özgürdür (2012, IV. bölüm, LXVI. önermenin notu; s. 306). Aynı zamanda özgür insan korkuların esiri olmaz. Spinoza, ölüm korkusu gibi korkuların doğrudan edilgin duygular olduğunu belirterek bu tür duyguların insanı edilgin bir hale soktuğunu iddia eder. Bu nedenle Spinoza'ya göre özgür insan yaşam üzerine en çok düşünen insandır (2012, IV. bölüm, LXVII. önerme ve kanıt; s. 306). Dolayısıyla özgürlük, bir tür etkin halde olma durumunu içinde barındırır.

Özgürlüğün etkin olma durumuyla olan bağımlı göz önünde bulundurarak, etkin insanın upuygun *idealar*la ve akılsal bir ilkeyle hareket ettiğini söylemek yanlış olmaz. Etkin olma hali, daha önce de ifade edildiği gibi, var olma çabasını artıran bir haldir. Bu nedenle, var olma çabası olumlu bir biçimde etkilenen bir insanın içinde bulunduğu durumun mutlulukla bir bağlantısı vardır. Peki Spinoza, tüm bunlarla ilişkisinde mutluluğu nasıl tanımlamaktadır ve insan için hangi koşulların mutlu ve iyi bir yaşam için gerekli olduğunu ileri sürmektedir? Bu bağlamda Spinoza, mutluluğu var olma çabasına uygun bir yaşamdan ve erdemden ayırmaz. Zira mutluluk, var olma çabasıyla olanaklı bir hal alır (2012, IV. önerme, XVIII. önermenin notu; s. 257). Bunun anlamı, mutluluğun yaşamdan kopuk bir biçimde

elde edilemeyeceğidir. Dolayısıyla insan, mutlu bir yaşam arzuluyorsa, onu ancak fiilen var olmakla, yani eylem hayatının içinde var olmakla elde edebilir (2012, IV. bölüm, XXI. önerme ve kanıt; s. 260). Ancak iyi yaşam ne yalnızca bedeni ne de yalnızca ruhu doyurmakla mümkündür. Spinoza, burada insanın her iki bakımdan da iyi yaşam koşullarına kavuşması gerektiğine vurgu yapar. Bu nedenle, hem bedenin hem de ruhun her açıdan etkinliğini artıracak şekilde beslenmesini sağlayan hayat biçimi en iyisidir. Zihinsel açıdan doygunluğa ulaşmayı sağlayacak anlama ve ilişkiler kurma yetimizi etkin bir şekilde kullanmanın yanında, bedenin de sportif bir hayat ile desteklenecek şekilde, güzel yiyecek ve içeceklere erişmek gibi şeylerle tatmin edilmeye ihtiyacı vardır (2012, IV. bölüm, XLV. önermenin notu; s. 285-86). Bu görüşten hareketle, Spinoza'ya göre bu tür bir yaşam kendinden memnun olmayı da beraberinde getirecektir. Bu durum, akıl ve erdemle beslendiğinden dolayı varlığın uğruna adanabileceği en üst seviye olarak karşımıza çıkar. Bunun sonucunda ulaşılan bilinç hali, Spinoza tarafından kendi etkinliğinin bilincinde olma erdemi olarak tanımlanır (2012, IV. bölüm, LII. önermenin notu; s. 291). Dolayısıyla böylesi bir hal, karşılaşmalar düzeyinde neyin arzu edilip neyin edilmediği hususunda bir *ideaya* sahip olunmasını sağlayacaktır. Spinoza, üçüncü tür bilginin sonucunda ulaşılan mutluluğun, Tanrı-Doğa *ideasının* zorunlu olarak ezeli-ebedi olmasının bilgisinden ileri geldiğini iddia eder. Bunun sonucunda ulaşılan sevgi ve mutluluk da ezeli-ebedi olacaktır (2012, V. bölüm, XXXII. önerme ve sonucu; XXXIII. önerme; s. 352).

Diğer yandan Spinoza, erdemli ve mutlu bireylerin birlikte yaşamasının nasıl mümkün olabileceği sorusuna cevap arar. Bu soru, Aristoteles'te olduğu gibi etik yaşamın siyasal bir uzantısı bağlamında ele alınmaktan ziyade, yalnızca kişilerin birbirleriyle olan ilişkisi bağlamında ele alınır. Zira Spinoza'da siyaset, daha çok güç ve hak ile temellendirilirken, etik ilişkilerin siyaseti belirlemesi söz konusu değildir. Bu bakımdan Spinoza, öncelikle insan doğasıyla uyuşan, herkeste var olan ortak özelliklerin zorunlu olarak iyi olduğunu iddia eder (2012, IV. bölüm, XXXIII. önerme; s. 266). Peki kötü olan ortak özellikler de yok mudur? Nitekim insan söz konusu olduğunda durum çok daha karmaşık bir hal alabilmektedir. Edilgin duyguların esareti altında olduğumuz karşılaşmalar da bir hayli fazladır ve böylesi karşılaşmalar iyi olarak değerlendirilemeyeceğinden, karşılaşmalarda bir uyum

yakalanamayacaktır (2012, IV. bölüm, XXXIV. önerme ve kanıt; s. 267). Çünkü, olumsuz özelliklerin ya da birtakım yoksunlukların ortaklıklarından söz etmek, Spinoza'ya göre, aralarında hiçbir uyuma bulunmayan iki ayrı şeyden bahsetmek gibidir. Bundan dolayı, aralarında hiçbir ortaklık bulunmayan, birbirinden tamamen ayrı iki ögenin uyuyup uyuşmadığını konuşmak anlamsız olacaktır. Böylece Spinoza, kötü olanı birbirleriyle uyuşmaz olana indirgeyerek kötü bir ortaklığın söz konusu olamayacağını öne sürer.

Spinoza, edilgin haldeki karşılaşmaları iyi karşılaşmalar haline getirme konusunda, yine aklın rehberliğini işaret eder. Spinoza, akli rehber edinmiş insanın kendi doğasının gerektirdiklerini bilmesinin ve etkin bir biçimde eyleme kapasitesinin mümkün olduğunu savunur (2012, IV. bölüm, XXXV. önerme; V. bölüm, IV. önermenin sonucu; s. 270; 331). Spinoza'ya göre, bunun sonucunda hayata geçirilmiş eylemler insan doğasıyla çelişmez. Dolayısıyla Spinoza'ya göre, akli rehber edinen insanlar için anlaşmak veya uzlaşmak mümkün olacaktır.

Spinoza'nın etik görüşünü, insan doğasıyla ilişkisinde çok genel bir perspektiften hareketle şu şekilde özetlemek mümkündür: Spinoza'ya göre etik, daima aktüel anlamda insanın özünü oluşturan güç ilişkilerini inceler ve bu yüzden ilgisini, insanın gücünün kapasitesi uyarınca neleri hayata geçirebileceğine yöneltir, neler yapması gerektiğine değil. Spinoza'ya göre insanın kendi gücünü açığa çıkarması da erdemli davranması anlamına gelir. Öte yandan insanın gücüyle ilişkisinde neler yapabileceği söz konusu olduğunda, zorunlu olarak hak kavramı önem kazanır. Bundan dolayı, Spinoza'nın güç ile hak arasında kurduğu ilişki, siyaset görüşünün temel dayanak noktalarından biri olarak kendine yer bulur. Başka bir ifadeyle insan, sahip olduğu güçten dolayı neleri hak olarak talep edebilir? Bu soru hiç şüphesiz, toplumsal ilişkiler ağını incelemeyi gerektirir. Bu nedenle, bahsi geçen konu siyasal alana taşınacaktır.

2.4. Spinoza'nın Siyasetle İlgisinde İnsan Doğası Görüşü

Spinoza'nın siyaset incelemesinde referans aldığı iki temel nokta vardır. İlk olarak, kendi deneyimlerinden ve incelemelerinden hareketle, teolojinin ve siyasetin iç içe geçmiş olduğunu tespit eder ve bunların ayrılmasının ya da birinin diğerinin denetiminde olmasının doğa yasasının neliğinin saptanmasıyla mümkün olacağını savunur. İkinci olarak ise, politik bir oluşumun temelini oluşturan gücün, hak ve yasalarla bağlantısının ortaya konulması gerekmektedir. Böylece, en tepede insan doğası bağlamında siyaset iki şekilde çözümlenmiş olacaktır. Çünkü bu iki yola da başvurma amacını nihai anlamda, insan doğası vermektedir. Dolayısıyla Spinoza'nın da ifade ettiği gibi, siyasetle ilgili araştırmalarda da hareket noktası yine insan doğası olmalıdır. Zira söz konusu insan olduğunda, ancak böylesi bir yaklaşım sağlıklı sonuçlar elde etmeyi sağlayacaktır. Bu bakımdan, Spinoza'nın yaklaşımını teolojiyle ilgisinde siyaset görüşü ve siyasete meşruiyetini kazandıran nitelikler bakımından, özerk bir alan olarak siyaset şeklinde incelemek yerinde gözükmektedir. Tüm bunlar en nihayetinde, Spinoza'ya göre insanın doğasına en uygun siyasal düzeni araması anlamına gelmektedir.

2.4.1. Spinoza'da Siyasetin Sınırlarının Belirlenmesi Açısından Teoloji- Siyaset

İlişkisi

Spinoza'nın, teolojiyle ilgisinde siyaset konusunda titizlikle üzerinde durduğu nokta, dinin itaate dayalı sistemi karşısında siyasetin dinsel düzenin dışına

çıkartılması yani teoloji ve felsefenin kati sınırlarla birbirinden ayrılması gerekliliğidir. Aksi halde bu durum, Spinoza'nın kendi felsefi görüşüyle apaçık bir çelişki anlamına gelir. Nitekim, teolojinin siyasetle iç içe olduğunu kabul etmek, Spinoza'nın, aşkınsal kuralların yeryüzünde geçerli olduğunu kabul etmesiyle aynı anlama gelir; ki bu onun tümünden reddettiği bir anlayıştır. Spinoza, kendi içkinlik anlayışıyla ters düşmeyecek bir biçimde, temelinde özgürlük anlayışı bulunan bir demokrasinin insan doğasına en uygun yönetim biçimi olduğunu vurgularken, yasaların da belirli bir inanca dayanan Tanrı buyruğundan bağımsız olması gerektiğini ileri sürer. Aslında Spinoza için, sakıncalı gözükten nokta insanların sanılar ve hayal gücünün etkisiyle Tanrı tasavvuru hakkında fazlaca yanılgı içinde olmalarıdır. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin önsözünde Reyda Ergün'ün de belirttiği üzere, Tanrı²⁴ hakkındaki fikirlerin sorunlu oluşu, bir topluluğun sürekli korku ve illüzyonlarla yönlendirilmesini de beraberinde getirir (Spinoza, 2016, s. 16). Spinoza'nın akla sık sık vurgu yapmasının nedeni de, teolojik buyrukların hukuku belirlemede gördüğü sakıncadır. Nitekim insan, yalnızca kendi doğasından hareketle yasalar türetebilme kapasitesine sahiptir.

Teolojinin insanın önüne koyduğu en büyük engellerden birinin insanın düşünme yetisini baskılaması olduğunu ifade eden Spinoza, bunun tam tersi bir durumun, yani insanların düşünmesinin ve düşündüğünü ifade edebilmesinin insan doğasıyla asıl anlamda bağdaşan bir tutum olduğunu iddia eder. Bu tutum, aynı zamanda bir arada yaşamının da yapı taşı oluşturur. Buna paralel bir biçimde Spinoza siyasetin imkanını, onun her türlü dogmanın ve düşünmeyi geriye götüren, onu engelleyen her şeyin elenmesinde bulur. Çünkü Spinoza'ya göre siyaset, insan dünyasını düzenleyen bir bütündür ve aşkın fikirlerin dünya düzeni için söyleyebilecek bir sözü olmamalıdır. Bu fikirleri destekler bir biçimde Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin girişinde, boş inanışları veya hurafeleri siyasetle ilişkisinde inceler. Tüm bunlar aşkın ve problemlili fikirler olduğundan, siyasete zarar vermektedir ve bunların besleyen iki neden söz konusudur: i) güçlü duygu yoğunluğu

²⁴ Daha önceki bölümlerde, Spinoza'nın Tanrı ya da Doğa görüşüne yönelik olarak Tanrı-Doğa ya da Doğa-Tanrı sözcükleri tercih edilmişti. Ancak, özellikle *Teolojik-Politik İnceleme*'de Spinoza, kitlelerin ve kadim inanışların ilahlarından bahsettiği ve onların inanışlarını ele aldığı için bu bölümde, yaptığı çağrışımları da göz önüne alarak, Spinoza açısından bir farkları olmadığını da akılda tutmak kaydıyla, gerekli görülen yerlerde Tanrı sözcüğü kullanılacaktır.

ve hayal gücü, ii) yanlış bir tanrısallık *ideası* (2016, s. 44-45). Bunların her ikisi de insan doğasıyla ilgilidir; ancak Spinoza'ya göre her ikisi de upuygun olmayan *idealara* dayanır. Bunun en güzel örneği, insanın, kendi anlama yetisini aşan bir şeyle karşılaştığında onu hep tanrısal olanla bağdaştırma eğilimidir. Bu durum Spinoza'ya göre, şeyler olağan düzenine göre işlediğinde insanların Tanrı'nın bu olağan düzene karışmadığına inanmasını da beraberinde getirir (2016, s. 118). Bu nedenle, insanların kafasında tabiatın doğal düzeni ve bu doğal olanın dışına çıkıldığında ise kendini gösteren bir tanrısal gücün var olduğu yanlış *ideası* ortaya çıkmaktadır. Tüm bunlar, yanlış bir tanrısallık *ideasından* ileri gelmektedir. Ancak Spinoza'ya göre, zaten Tanrı-Doğa'nın yasalarına aykırı hiçbir şey gerçekleşmez ve onun düzeni değişmez ilkelerce belirlenmiştir (2016, s. 119). Bu nedenle, doğada olup bitenler bu ilkelere aykırı olamaz. Aksi takdirde, Spinoza'ya göre bu durum apaçık bir çelişki anlamına gelirdi. Zira, "doğanın evrensel yasaları yalnızca tanrısal tabiatın kusursuzluğundan ve zorunluluğundan doğan Tanrı kararları olabilirler" (2016, s. 120). Sıradan insanların, mucizeleri Tanrı'ya dayandırmaları hususunun tümüyle ters yüz edilmesi gerektiğini savunan Spinoza, doğa yasalarını bilmenin ve ilk ilke ve nedenlere yönelmenin upuygun bir Tanrı *ideası* oluşturmak için var olması gereken bir tutum olduğunu öne sürer. Aksi durumda ise, bu yasalardan ve nedenlerden bihaber olma durumunu kanıtlamaktan başka bir şey değildir (2016, s. 123).

Spinoza, peygamberleri ve onların tutumlarını aynı bağlamda inceleme konusu yapar. Spinoza'ya göre peygamberler de hayal gücüyle iş görmekteydiler. Spinoza, Tanrı'ya ait upuygun olmayan *idealar* ve onu insansı bir biçimde tasvir etmenin örneklerinin peygamberler ve onların takipçileri tarafından verilmesinin hayal gücünün bir ürünü olduğunu iddia eder (2016, s. 66) ve onlara vahyedilenlerin peygamberlerin mizacına ve anlayışına göre değişiklik gösterdiğini savunur. Dolayısıyla Tanrı, Spinoza'ya göre, neyi hedeflediyse onu vahyetmiştir. Bu nedenle vahyin özü ve hedefi dışında, evrensel bir doğa yasası haline gelmesi bir anlam ifade etmemektedir (2016, s. 80-81). Bu noktada Spinoza, Tanrı'nın vahiy yoluyla bildirdiklerinin amaç ve özü bakımından bir sorun teşkil etmediğini, ancak peygamberlerin mizacı ve hayal gücüyle bunun yanlış anlaşılmaya açık bir hale geldiğini savunur. Yani amaçladığı şey bakımından vahiy, amacından sapmasa da, topluma ulaşması bakımından peygamberlerin kendi yapıları uyarınca bir anlam

kazanırlar. Burada Spinoza'nın asıl amaçladığı şey şudur: Felsefeden ve siyasal yaşamdan teolojiyi uzaklaştırmak. Çünkü burada daima bir yargılama ve kötüye kullanma söz konusudur. Spinoza'ya göre, genel anlamda kutsal metinlerin sıradan insana hitap etme şekillerinin evrensel Tanrı yasası olarak ele alınması ve bunun dayatılması son derece sorunlu bir yaklaşımdır. Bu metinlerin yorumlanmasında yanlış Tanrı *ideası*, farklı yorumcuların mizaçları ve hayal güçleri işin içine girdiğinde Tanrı adına yapılanların bir meşruiyet zeminine oturtulması ama bunun Tanrı bilgisiyle uyuşmaması söz konusudur. Bu kötüye kullanma ise, kutsal metinlerin yalnızca itaati öğütlemesinden ve kendini bu metinlerin sözcüsü gibi gören kişilerin bunu kendi paylarına kullanmasından kaynaklanır. Bu konuda Spinoza, inancın itaatle birlikte var olduğunu öne sürer. Öyle ki, Tanrı hakkındaki inançlar ortadan kalkarsa itaat de yok olur. Dolayısıyla Spinoza'ya göre, yalnızca itaatkar olanlar gerçek anlamda inanca sahiptir (2016, s. 215-16). Burada belirleyici ilke eylemlerdir; eylemler olmadan inanç yavan bir haldedir ve eylemler inancın kanıtı görünümündedir. Ne var ki Spinoza'ya göre, inanç söz konusu olduğunda, Tanrı hakkındaki fikrimizin ne olduğu en az önem taşıyan husustur. Nitekim, dinde sadakat esastır ve itaat var olduğu sürece bilgisizlik önem arz etmeyecektir. Çünkü "inanç gerçeklikten çok dine bağlılık ister" (2016, s. 219). Toparlamak gerekirse Spinoza'nın asıl amacı, gerçeklikle felsefeyi bağdaştırmak ve inancın itaat ile ilişkisini ortaya koyarak, onun gerçeklikle ilişkili olmak zorunda olmadığını göstermektir. Nitekim Spinoza, felsefenin hedefinin gerçeklik olduğunu söylerken, inancın, kendine yalnızca kutsal metinler ve anlatıları çıkış noktası olarak aldığını ifade eder (2016, s. 220). Yani Spinoza, inanç ve itaate dayalı bir Tanrı ve din anlayışı yerine felsefi bilgiye dayalı bir Tanrı-Doğa anlayışının insan doğası konusunda olduğu kadar siyaset konusunda da bizlere yol gösterecek tek rehber olduğunu söyler. Aynı zamanda siyaset araştırması için de, insana ait tüm duyguları yargılamadan tanımaya çalışmak, gerçeğin açığa çıkarılmasında önemli bir adımdır.

Bir diğer sorun ise insanın kendini doğanın üstünde ya da ona hükmeder bir biçimde görmesidir. Spinoza için bu, tanrısal yasanın insan doğasının yasalarının altında ezilmesi demektir ve bu şüphesiz bir çelişki yaratmaktadır. Bu nedenle tanrısal yasanın, insanı kuşatan çok daha kapsamlı bir içeriğe sahip olduğu bilinir hale gelmelidir. Bu tür sorunlar insanları birlikte yaşamaktan ve düşünmekten

alı koyduğundan, teoloji siyasal alandan ve felsefeden uzak tutulmalıdır. Çünkü hedefleri ve çıkış noktaları bakımından da bambaşka konumdadırlar. Bu sorunu çözebilmenin tek yolu da Spinoza'ya göre, yasa, doğal bilgi, tanrısal bilgi, doğa yasası gibi kavramların açıklığa kavuşturulmasıdır. Çünkü insan ancak bu şekilde kendi hakkının ne olduğunu ve kendi doğasına uygun yasaların neler olduğunu bulabilir.

Bu doğrultuda Spinoza, doğal bilginin Tanrı'nın ve sonsuz kararlarının bilgisi olduğunu aktarır (2016, s. 57). Bu bakımdan doğal bilgi, kendi içinde bir kesinlik içerir ve herhangi bir belirtiyeye ihtiyacı yoktur (2016, s. 68). Tanrısal bilgi ise, doğal bilginin ötesine uzanır ve insan doğasına dayanmaz. Bu nedenle tanrısal bilgi olmasa da doğal bilgi, peygamberler dışında diğer insanlar tarafından da zihin yoluyla kavranabilir; çünkü onlar insan doğasına aittir ve anlama yetimizin sınırlarını aşmazlar (2016, s. 54). İnsan doğasına ait doğal bilgiye ulaşmanın yolu ise insan doğasına ait yasaların bilgisine ulaşmaktan geçer. Spinoza'ya göre yasa "[...] bireylerin kesin ve belirli, tek ve aynı neden uyarınca davrandığını anlatır" (2016, s. 95). Başka bir deyişle, bütün insanların yapıp etmelerini belirleyen bir ve aynı neden doğal yasa olarak kabul edilmelidir. Bunun yanında Spinoza, iki tür yasadaki söz eder: i) doğanın zorunluluğuna dayanan yasa, ii) insanların kendilerine koymuş oldukları hedefler doğrultusundaki yasalar. Doğa'nın zorunluluğuyla ortaya çıkan yasa, bir şeyin kendi tanımından veya o şeyin doğasından türer. Doğa yasası, doğadaki şeylerde kendini gösterdiğinden dolayı onların vasıtasıyla ortaya çıkarlar. Diğer bir deyişle, doğadaki şeylere bakarak onların anlamları ve bilgisi ölçüsünde doğa yasası hakkında bilgi edinilebilir. Dolayısıyla, doğanın bir parçası olan insanın kendisine ait doğası hakkında bilgi edinilerek de doğa yasası hakkında bilgi sahibi olunabilir. Bu yasanın evrenselliği, onun her insanda var olduğunun da kanıtı niteliğindedir (2016, s. 99). İnsanların kendilerine koydukları yasalar ise, belirli bir durum için geçerli olan, karar mekanizmasını devreye sokan, hukuk kuralları diye nitelendirilebilecek yasalardır. (2016, s. 95). Spinoza'ya göre doğa yasaları daha genel, kuşatıcı bir anlam taşısa da, insanlar kendi doğaları gereğince kendilerine yasalar koymaya muktedirler. Spinoza, insanları genel anlamda doğanın bir parçası olarak düşünse de, insanın kendisi için yasalar koyabilmesini yine insan doğasına bağlamak gerektiğini savunur. Bu bakımdan Spinoza, insan için geçerli olan yasayı,

yani birlikte yaşamının yolunu açan hukuk yasalarını daha özel bir biçimde açıklamak gerektiğini öne sürer ve onu herhangi bir amaca yönelik olarak, "insanın kendisi ya da başkaları için belirlediği yaşama usulü" olarak tanımlar (2016, s. 96). Yaşama usulünden kasıt, belirli yasalar altında yaşamaktır.

2.4.2. Spinoza'ya Göre Yasaların ve Siyasal Yaşamın Temelini Oluşturması

Bakımından Doğal Hak Kavramı

Spinoza, sözünü ettiği yasalar doğrultusunda doğal hak kavramının ne olduğunu göstermenin zorunlu olduğunu belirtir. Doğal şeylerin var olmalarını sağlayan ilke, şeylerin tanımlarından çıkarılamaz. Çünkü ideal düzeyde bir öz, değişmez ve aynı kalır (Spinoza, II. bölüm, § 2; s. 17). Spinoza, doğal hakkı anlayabilmek için bu bilginin gerekli olduğunu savunur. Balibar da Spinoza'nın Aristoteles'in temellendirdiği anlamda bir öz anlayışını reddettiğini ifade ederek, Spinoza'nın öz anlayışının her bireyin tekil varoluşunu ortaya koymanın yolunu açan ve "her bireyin kendi arzusunun farklılığı açısından indirgenemez olduğunu" ifade eden bir anlayış olduğunu ileri sürer (Balibar, 2010, s. 134). Spinoza bu noktada insanın özünü oluşturan var olma ve varlığını devam ettirebilme gücünü Tanrı-Doğaya bağlar (Spinoza, 2015b, II. bölüm, § 2; s. 18). Aynı zamanda, Tanrı'nın hakkı da gücüne denktir ve dolayısıyla tüm doğal şeyler hakkını bu güç sayesinde elde eder (2015b, II. bölüm, § 3; s. 18). Doğal hak, her şeyin kendi doğası gereği sahip olduğu güç ile ilişkilidir. Zira Spinoza'ya göre her birey sahip olduğu doğa²⁵ doğrultusunda davranır ve başka türlü davranması söz konusu değildir (Spinoza, 2016, s. 230). Ancak hak kavramı sınırsız olarak anlaşılmamalıdır. Aksi takdirde, sınırsız bir hak sınırsız bir gücü de beraberinde getirecektir; ki bu yalnızca Tanrı'ya atfedilebilir bir şeydir (Balibar, 2010, s. 80-81). Dolayısıyla burada Spinoza için çok

²⁵ Spinoza bu noktada, insan ile diğer canlıları ayırmaz. Bu yüzden her bir canlı, doğanın düzeni gereği belli bir biçimde eylemde bulunmaya belirlenmiştir. Spinoza, bunun üstün bir hak uyarınca olduğunu iddia ederek, birey temelli öz anlayışını buna dayandırır.

keskin bir belirlenmişlik söz konusudur. Böylece her bireyin hakkı, kendi gücünün uzandığı yere kadar gider. Başka bir deyişle, her bireyin ne üzerine ve hangi konuda gücü varsa, o şey üzerinde doğal bir hakkı da mevcuttur. Bu ise, Spinoza tarafından doğrudan *conatus* ile ilişkilendirilir. Nitekim her birey kendi varlığını koruma ve sürdürme doğrultusunda var olmak için neye hakkı varsa onu yerine getirir. Çünkü, bu isteme insanın özüdür ve insan daima bu belirlenmişlik uyarınca davranır (Spinoza, 2016, s. 231). Spinoza'ya göre insan doğasını belirleyen, arzu ve iştahlar ile akıldır. Spinoza'ya göre insanın arzularını genelde iştah yönlendirir ve iştah da bireylerin doğaları gereğince davranması anlamına gelir. Spinoza, pek az insanın kendini aklın yasaları doğrultusunda davranma konusunda eğittiğini ifade ederek, yalnızca iştah doğrultusunda hareket eden insan için de bu hakkın geçerli olduğunu iddia eder. Çünkü Spinoza'ya, göre iştah doğrultusunda davranan insan da doğasına aykırı davranıyor değildir (2016, s. 231; 2015b, II. bölüm, § 5; s. 19). Spinoza burada, insan doğasını yalnızca akılla sınırlandırmamak gerektiğine vurgu yapar. Bu nedenle, iştahın yönlendirdiği bireylerdeki kötü duygular da, onların *conatusu* gereği ortaya çıkmaktadır²⁶. Nitekim insanı "tüm tabiatın sonsuz düzenine ilişkin sınırsız sayıda başka yasalar yönetmektedir" (2016, s. 232). Dolayısıyla insan, kendi doğasının gereği olan iştah ve akıl gibi özelliklerden de öte Tanrı-Doğa'nın yasalarına tâbidir.

Spinoza bu noktada, tekil durumlardan toplu halde yaşamaya doğru bir sıçrama yapar ve insanların toplum oluşturabilmelerini yalnızca akılla çıkarsamanın yanlış bir yaklaşım olduğunu iddia eder. Çünkü aklın olduğu yerde iyi ve kötüler de var olacaktır; önemli olan nokta ise, toplumsal bir yaşamın insan doğasına uygunluğunu göstermektir (Spinoza, 2015b, I. bölüm, § 7; s. 16). Spinoza, bireylerin birbirlerine karşı, doğaları gereği hissettiği kin, öfke vs. gibi duyguların insanların

²⁶ Bu noktada Hobbes'a değinmek yerinde olacaktır. Hobbes'un *conatus* görüşünün Spinoza'nın *conatus* görüşünden temel farkı şudur: Spinoza'da insan, doğanın bir parçası olması bakımından her canlı gibi bir *conatus*a sahiptir ve bu ilke uyarınca hareket eder. Hobbes ise, insanın özü gereği bencil ve kötülüğe eğilimli olması bakımından *conatus*a sahip olduğunu öne sürer. Dolayısıyla Hobbes'ta Spinoza'dan farklı olarak duygular bir kenara bırakılır. Çünkü duygular ve iştah Hobbes'a göre çatışmaların ve bencilliğin ana nedenidir. Spinoza'ya göre *conatus*, bir insanın özüdür; onu harekete geçiren ilkedir. Bu nedenle toplumsal bir sözleşmede *conatus*un egemen güce devredilmesi söz konusu olamaz. Hobbes'a göre ise *conatus*, tüm bencilliklerin ve çıkar çatışmalarının kaynağı olduğundan, güvenliğin sağlanması uğruna sözleşmeyle iktidar sahibi güce devredilir. Bu nedenle Spinoza doğa durumunda bireyi hiçbir zaman azat etmezken, Hobbes içinse tersi bir durum söz konusudur.

birbirleri üzerinde zararlara yol açtığını söyler. Tek tek durumlarda bu, insanların doğaları uyarınca davrandığı anlamına gelebilir. Spinoza'ya göre doğa durumunda belirli hukuksal normlar tarafından sınırlandırılmak söz konusu olmadığından, herkes her şeye sahiptir. Ancak toplu halde, tüm insanlığın ortak yararı ve iyi bir biçimde tehlikelerden uzak yaşaması gerektiği görülür. Bu noktada, zarar verdiği ölçüde iştahı törpülemek ve temelinde sağduyu ve barışın olduğu bir toplu yaşamı inşa etmek gerektiği ortaya çıkar (Spinoza, 2016, s. 233). Zira insanların temel isteği yaşamlarını devam ettirmek olduğundan, akıl onlara toplu halde, belirli hukuk kuralları çerçevesinde yaşarlarsa yaşamlarını daha kolay yolla, barış içinde devam ettirme amaçlarına ulaşacaklarını söyler. Dolayısıyla, kimin ne hakka sahip olduğu belli yasalar etrafında örgütlenmiş bir siyasal yapıda anlaşılabilir (Spinoza, 2015b, II. bölüm, § 23, s. 25). Spinoza'ya göre insan, doğası gereği ortak bir yasa etrafında birleşmeden yaşayamaz (2015b, I. bölüm, § 3; s. 14). Zira Spinoza, bu yasalardan doğacak olan yararın, insanın doğa durumundaki halinden çok daha fazla olduğunu belirtir. Nitekim, Spinoza'ya göre doğal halde insanlar yalnızca hayatta kalmayı başarabilirler. Doğa durumunda belirleyici olan teklerin yapılarının nasıl olduğudur. Kendi istekleri, iyi ve kötülerini dışında bir şeye rıza göstermek zorunda değildirler. Deleuze'e göre doğal hak bu nedenle toplumsal değildir. Çünkü Deleuze, toplumsal hakkın hukuksal kurallar çerçevesinde oluştuğunu, dolayısıyla da doğa durumunun toplumsal durumdan önce gelmek zorunda olduğunu ileri sürer (Deleuze, 2006, s. 105). Spinoza, daha fazla hakka sahip olmak ve daha nitelikli bir yaşam için toplumsal yaşama geçişin gerekliliğini savunur ve bu bağlamda tüm insanlarda ortak olan çok temel bir özelliğe vurgu yapar:

İnsan tabiatının evrensel bir yasası uyarınca, kimse iyi olduğuna karar verdiği bir şeyden vazgeçmez; yeter ki daha büyük bir iyilik ummasın ya da daha büyük bir kötülükten çekinmesin... Aynı yasa uyarınca, kimse de kötü bir şeye katlanmaz; yeter ki daha büyük bir kötülükten kaçınmasın ya da çok daha büyük bir iyilik ummasın... (Spinoza, 2016, s. 233).

Yani, Spinoza'ya göre daha yüksek bir iyi veya daha yararlı bir amaç uğruna insanları kendi iyilerini ortak bir noktada buluşturmaya ikna etmek gereklidir. Çünkü doğal hak uyarınca insanlar, iki kötünden daha iyi olanı ya da kendilerine daha az kötü

gözükeni seçme eğilimindedirler. Spinoza, insanların doğal hakkın onlara vermiş olduğu imkanlar doğrultusunda daha iyi bir şeyi umarak bazı antlaşmaları bozabileceğini iddia eder. Bu durum devlet söz konusu olduğunda da değişmeyecektir. Bu yüzden devletin, insanları ortak bir noktada buluşmaya ikna edecek bir sözleşme yapması gerekmektedir. Spinoza bunun yolunu, her insanın tüm gücünü topluma devretmesi olarak gösterir (2016, s. 234). Bu amaçla insanlar bir sözleşme etrafında toplanarak güçlerini ve haklarını o sözleşmeye devrederler ve bu sözleşme tarafından tanınan haklar geçerlilik kazanır (Spinoza, 2015b, II. bölüm, § 16; s. 23). Balibar'a göre bu bir "kendi kendini sınırlandırma eylemidir" (Balibar, 2010, s. 48). Böylece toplum doğal hakkı elinde bulunduracak ve yaptırım gücü de devletin elinde olacaktır. Böyle bir düzende insanlar, haklarını devrettikleri güce koşulsuz uymak zorundadırlar. Çünkü Spinoza'ya göre itaat, toplumun bir arada yaşaması için zorunludur. Zira, hakkı güce devreder devretmez itaati de kabul etmiş sayılırız. Bu şartlar altında, görev tanımları da netleşmiş olur: Spinoza'nın üstün ya da egemen güç diye bahsettiği gücü elinde bulunduranlar ortak yararı gözetirken, toplum üstün gücü kullananlara uymakla yükümlüdür. Dolayısıyla iyi ve kötünün ortak bir kararla belirlendiği yerde siyasal bir yapı, yani devlet vardır. Siyasal bir sözleşmedeki ortak kararlara rıza göstermeyenler kötü, diğerleri ise iyi olarak değerlendirilir. Spinoza da bunu günah ile ilişkilendirir (Spinoza, 2015b, II. bölüm, § 19; s. 24). Günah, Tanrı-Doğa'nın yasalarına itaatsizlik sonucunda ortaya çıkar. Dolayısıyla Tanrı-Doğa'nın yasaları, onun gücünün ve özgürlüğünün zorunluluğundan doğduğundan dolayı ihlal edilemezler (2015b, II. bölüm, § 18; s. 24). Spinoza burada, günah sözcüğü ile Tanrı-Doğa'nın yasasına karşı gelmeyi kastetmektedir. Zira devlet yasaları akla en uygun olandır ve Spinoza "aklın buyruğuna aykırı olan şeyi günah diye adlandırınca çok uygunsuz bir dil kullanılmış olunmaz" der (2015b, II. bölüm, § 21; s. 25). Doğal hukuk ve doğal hak aklın ortaya koyduğu bir haktır. Dolayısıyla, Tanrı-Doğa'nın temel niteliklerinden birisi de akıl olmalıdır.

Öte yandan Spinoza, tanrısal hak ve doğal hak konusunda bir ayırma gitmek gerektiğini savunur. Tanrısal hak yani belirli bir inanca bağlanmanın getirmiş olduğu hak, bir antlaşmadan doğduğundan dolayı onu çekip çıkardığımızda geriye yalnızca doğal hak kalır. Tanrısal haktan doğan antlaşma yalnızca tarafları birbirlerine karşı

sorumlu kılar; geriye kalanlar için bir bağlayıcılığı yoktur. Bu yüzden, doğal hak uyarınca yapılan antlaşmalar evrensel nitelik taşıyabilir ve insanların tümünü bağlayabilir (Spinoza, 2016, s. 263).

Spinoza, hakların devredilmesinden bahsederken, bu devrin köleliği çağrıştırdığına da dikkat çeker. Oysa Spinoza'ya göre bu durumda geçerli olan şey bambaşkadır. Bir kişinin keyfiyetine göre yaşamak ve onun isteklerine kişisel düzeyde boyun eğmek köleliktir. Ancak üstün hak uyarınca, herkesin gücünü ve dolayısıyla hakkını devrettiği yasaya daha büyük bir yarar gözeterek hakkını devretmek kölelik değildir. Yasalara tâbi olmak, Spinoza'ya göre bir özgürlük belirtisidir; böyle bir düzende de kişi kendi yararına davrandığı sürece özgür olacaktır (Spinoza, 2016, s. 236). Spinoza, hakları üstün güce devretme konusunda, insan doğasıyla uyumayan taleplerin yerine getirilmesinin imkansız olduğunu öne sürer. Dolayısıyla böyle haklar talep edilemeyeceği gibi, insanı insanlıktan çıkaracak haklar da talep edilemez. Çünkü her koşulda bu talepler insan doğasına aykırı olacaktır. Böylece Spinoza, üstün güç tarafından korunan ve onun buyruklarıyla belirlenen haliyle her bireyin kendi varlığını sürdürme özgürlüğüne sivil hak adını verir (2016, s. 237). Sivil hak, üstün gücü elinde bulunduranların kararlarına bağlı iken, doğal hak yalnızca doğa yasalarına bağlıdır (2016, s. 240). Üstün gücü elinde bulunduranların herkesten ve her şeyden önce yasalara bağlı kalmaları gerekir. Aksi takdirde eylemden bağımsız yasalar insanlarda bir bağlılık duygusu yaratmayacaktır. Sıradan halk için de devletin belirli bir saygınlığı ve ciddiyeti olması gerektiğinden, yasama gücünü elinde bulunduranlar topluma örnek olacak bir biçimde yaşamalıdır (Spinoza, 2015b, IV. bölüm, § 4; s. 37). Sivil hakka göre devletin tüm imkanlarından faydalanan ve buna hakkı olan kişilere yurttaş denir (Spinoza, 2015b, III. bölüm, § 1, s. 27). Devletin kurallarına yurttaşlar uymak zorundadır ve kimse kendi kendine karar verme yetkisine sahip değildir. Spinoza'ya göre sivil hak, ortak yarar ve barış erdemi üzerine kurulur (2015b, III. bölüm, § 6; s. 29).

Sivil hak, en temelde Spinoza'ya göre doğal haktan bağımsız değildir. Bu nedenle sivil hakkı, doğal hakkın bir tür tercümesi olarak görmek gerekir ve tüm bunların insan doğasıyla bir bağı vardır. Bu bakımdan, sivil hakkı insan doğasının yetkinleşmesinin imkanı olarak görmek mümkündür. Nitekim Spinoza, *Etika*'nın dördüncü bölümünün önsözünde insan doğasını neredeyse "ikinci doğa"

diyebileceğimiz bir noktaya taşıyabileceğimizi öne sürer. Böylece Spinoza'nın siyasal araştırmasının amacı, en iyi devletin nasıl bir devlet olduğunu göstermekten ziyade, insan doğasına en uygun yönetim biçimi veya siyasal yapının ne olduğunu göstermektir. Bundan dolayı, araştırmanın doğrultusu yönetim biçimlerini ve onların insan doğasına uygunluğunu sorgulamaya yönelir.

2.4.3. Spinoza'ya Göre Yönetim Biçimlerinin İnsan Doğasına Uygunluğu

Bakımdan Ele Alınışı

Spinoza, yönetim şekillerine geçmeden önce yönetmek bir toplumu ve devleti yönetmek olduğundan, *Etika*'da bir devletin neliğine dair belirlemelerde bulunur. Bu bakımdan bir devlet, temellerini onur, onurlu yaşam ve akıl üzerinden inşa eder (Spinoza, 2012, IV. bölüm, XXXVII. önermenin I. notu; s. 275). Aynı zamanda Spinoza'ya göre devlet, kendi yasalarıyla kendini koruma gücü olan topluma karşılık gelmektedir (2012, XXXVII. önermenin II. notu; s. 277). Devletin kuruluş amacı, kendi yasaları doğrultusunda yurttaşlarının refahını ve güvenliğini gözeterek kalıcı barışı tesis etmesidir. Bu nedenle, bireysel ve ortak akılı dışlamayan ve sağduyuyu kendine hareket noktası olarak alan yönetim şekli de doğal olarak Spinoza'ya göre en iyi yönetim şekli olacaktır. En iyi yönetim biçiminde insanlar şüphesiz, belirli bir düzen içinde yasalara riayet edip hakları gözeteceklerdir (2015b, V. bölüm, § 2; s. 40). Aynı doğrultuda, bir devletin yurttaşları ne kadar erdemli ve yasalara uygun davranırsa, bu durum devletin kurumlarının ve siyasal gücü elinde bulunduranların ne kadar doğru kararlar aldıklarını gösterir; aksi takdirde ise başıboş bir toplum oluşacaktır ve bunun sorumlusu da yine siyasal gücü elinde bulunduranlar olacaktır (2015b, V. bölüm, § 3; s. 40). En iyi ya da insan doğasına en uygun yönetim biçiminin bir diğer özelliği de, yurttaşlarına insanca ve adil bir yaşamı tesis edebilmesidir. Bu tür bir yaşam, Spinoza'ya göre hem akla hem de ruhun

erdemlerine²⁷ uygun bir yaşam anlamına gelir (2015b, V. bölüm, § 5; s. 41). Böylece Spinoza, bir devletin, akli rehber aldıkça kendi kendisinin efendisi haline geleceğini belirtir (Spinoza, 2015b, IV. bölüm, § 4; s. 36).

Spinoza, en iyi yönetim biçimiyle ilgili bu ifadelere yer verdikten sonra, yönetim şekillerini demokratik, aristokratik ve monarşik olmak üzere üçe ayırır. Spinoza için bu noktada önemli olan, bireyin toplum içinde eriyip gitmesine neden olmayacak bir yönetim biçimini bulmaktır. Aynı zamanda bu, ifade özgürlüğünün ve bireysel özgürlüklerin de teminatı anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle, bu türden özgürlükler bireyin kendisini ifade edebilmesinin garantörü niteliğindedir. Deleuze, Spinoza'nın bireyi ele alış şeklindeki özgünlüğe vurgu yaparken, bireyi ilişkiler bütünü olarak görmek gerektiğini iddia eder (Deleuze, 2011, s. 176). Bu bakış açısıyla birey, şüphesiz sürekli bir oluş içindedir ve ilişkilerle şekillenen ve başka bireyleri de şekillendiren bir tekilliği söz konusudur. Dolayısıyla, söz konusu özgürlüklerin ve bireylerin topluma feda edilmemesi birbirlerini gerektirir durumda olmalıdır.

Spinoza sürekli bunları göz önünde tutarak incelemesini sürdürürken, tek bir kişinin idaresinde olan bir yönetimde, tek bir kişinin güç bakımından bu idareyi kaldıramayacağını iddia eder (Spinoza, 2015b, VI. bölüm, § 5, s. 45). Nitekim Spinoza'ya göre, tek bir kişinin, gerek insansal gerek kişisel nedenlerden ötürü bir devleti çekip çeviremeyeceği açıktır. Bu nedenle ona rehberlik edecek kişilerin varlığı zorunlu gözükmektedir (2015b, VII. bölüm, § 3; s. 57). Bu yüzden monarşiler, insan doğasına hem yöneten hem de yönetilenler açısından uygun bir siyasal yapıyı oluşturmaktan uzaktırlar. Aristokrasilerde ise yönetim, seçilmiş soylu kişilere aittir. Spinoza'ya göre bu durum, aristokrasi ve demokrasinin temel farkını oluşturur. Aristokrasilerde yönetime katılma seçimle olurken, demokrasilerde ise doğuştan bir haktır ve kurayla kazanılır (2015b, VIII. bölüm, § 1; s. 73). Aristokrasinin Spinoza'ya göre insan doğasına uygun bir yönetim şekli olmamasının nedeni, bir zümrenin sürekli yöneten ve birilerinin de sürekli yönetilen konumunda

²⁷ Spinoza burada erdemden ruh kuvvetini (*fortitudo*) kasteder. Hatırlanacağı üzere, Spinoza *Etika*'da erdemi bir güç olarak anladığını ifade eder. *Politik İnceleme*'de ise Spinoza, ilgili bölümde ruhtaki kuvvete ne anlamda erdem dediğini açıkça belirtir. Bu bakımdan burada erdem sözcüğünü barışla ilgisinde ele almak gerekir. Spinoza'ya göre barış, ruhtaki bir istikrardan kaynaklanmaktadır ve şaşmaz bir iradenin sonucunda ortaya çıkar (2015b, V. bölüm, § 4; s. 40).

bulunmasıdır. Bu durum zamanla, yöneten-yönetilen arasındaki uçurumun büyümesine, yönetilenlerin yönetenlere karşı fesatlık beslemesine neden olabilir. Demokrasilerde ise, Spinoza'ya göre, herkes (sivil hakka sahip olması uyarınca) yönetime ve kamusal işlere katılabilir ve böyle bir şeyi talep etmeye hakkı vardır (2015b, XI. bölüm, § 1; s. 111). Spinoza bu noktada yönetimin ne anlamda doğuştan bir hak olduğunu ifade etmeye girişir:

Gerçekte, sivil haklara sahip ebeveynlerden dünyaya gelen ya da ulusal topraklarda doğan ya da Cumhuriyete layık olan veya yine başka nedenlerden dolayı Site hakkına yasal olarak sahip olan herkes, tekrar ediyorum, bunların hepsi seçilme hakkına ve kamu görevlerini üstlenme hakkına sahiptir; hepsi tüm bunları tam bir hakla talep eder ve –suçlu bulunmaları ya da iffetsiz olma durumları hariç- talepleri reddedilemez (2015b, XI. bölüm, § 1; s. 111).

Böylece çoğunluk, doğal hakkı elinde bulunduracak ve yaptırım gücü de kendinde olacaktır. Spinoza'ya göre bu demokrasidir. Bu bağlamda Spinoza tarafından demokrasi, "gücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka toplu olarak sahip, evrensel insan birliği" olarak tanımlanır (Spinoza, 2016, s. 235). Spinoza, insanların kendi haklarını devrederek, demokrasilerde insanların, iştahlarının ölçsüz isteklerinden sakınıp, akla uygun, ortak yararı gözetten bir birliğin kurulmasının amaçlandığını öne sürer (2016, s. 235). Dolayısıyla, demokrasilerde insanların yönetimde söz sahibi olma ve bireysel tercihlerinin ön plana çıkması durumu ancak ortak akla uygunluğu ölçüsünde kamusal bir tartışma konusu olabilir. Bu bakımdan ortak akıl, hakları ve dolayısıyla özgürlükleri daima gözetten bir yapıda olmalıdır. Böylece yeri gelmişken Spinoza'nın özgürlükten ne anladığını ortaya koymak gerekir. Spinoza'nın anladığı anlamda özgürlük, bir şeyin kendi doğasının zorunluluğuna itaat etmesidir (Ramond, 2014, s. 90). Dolayısıyla bir insan kendi doğasına ne kadar uygun davranırsa Spinoza'ya göre o kadar özgürdür (Spinoza, 2015b, II. bölüm, § 7; s. 20). Spinoza'ya göre insan doğasının özü arzular ve akıldır. Bu nedenle Spinoza, insanı var eden arzular ve aklın keyfi olarak kullanılmamasını özgürlük olarak görmez. Ona göre, bir insan kendini yetkinliğe ulaştırarak doğrultuda ne kadar akli ön plana çıkarıp, iyiyi kötüye tercih edebiliyorsa, o kadar özgürdür. Spinoza'ya göre özgürlük bir tür yetkinlik olduğundan, en yetkin varlık olan Tanrı-Doğa mutlak özgürlük sahibidir. Buna karşılık, her insan aklını kullanma ve iyiyi kötüye tercih etme konusunda Tanrı-Doğa'ya göre daha az yetkin olduğundan dolayı özgürlüğe erişemeyebilir

(2015b, II. bölüm, § 8; s. 20). Görüldüğü üzere, Spinoza'nın özgürlük görüşünde bir eylemin nedensellik ilkesinin yok olması gibi bir durum özgürlük olarak adlandırılmamaktadır (Spinoza, 2012, II. bölüm, XXXV. önermenin kanıtı; s. 122). Bu noktada sıkı bir belirlenmişlik söz konusudur ve bu belirlenmişlik içinde hareket eden, onun gereğini yerine getiren kişi özgürdür.

Bunun yanında Spinoza, genel olarak kendi bilgi görüşü ve özellikle üçüncü tür bilgi aracılığıyla gerek bireysel anlamda gerek siyasal olarak özgürleşmeyi mümkün kılacak bir zemin hazırlar. Siyasal alan söz konusu olduğunda da beden ve zihin yine aktif haldedir. Dolayısıyla, karşılaşmalar düzeyinde birçok beden ve zihin birbirini etkileme ve birbirlerinden etkilenme açısından daima aktif durumdadırlar. Spinoza'ya göre, ortak kavramların yardımıyla, diğer birçok bedenle ortak ilişkiler kurduğumuzdan, bunların zihindeki yansımaları da o kadar çeşitli bir hal alacaktır. Lucchese'ye göre bu, bedenin diğer bedenlerle etkileşime girmesiyle, yarar ilkesini de gözeterek birçok şeyi yapabilmesi anlamına gelir (Lucchese, 2009, s. 8). Daha sonra Lucchese, siyasal alanda ortaya çıkan bilgi türünün ne tür bir bilgi olduğunu sorgular ve burada söz konusu olanın ikinci tür bilgiden çok üçüncü tür bilgi olduğunu vurgular. Çünkü ikinci tür bilgi, bizi genelin bilgisine götürür. Ancak Lucchese'nin de belirttiği gibi Spinoza, insan doğasını temel kabul eden ve tekil gerçeklikleri önceleyen bir araştırma içerisindedir. Bu nedenle, Tanrı-Doğa'nın bilgisini, dolayısıyla da Tanrı-Doğa'nın özniteliklerinin tarzlaşması olarak anlaşılması gereken teklerin bilgisini bize veren üçüncü tür bilgi siyasal bilginin temelini oluşturmaktadır (2009, s. 13). Ancak Lucchese, tekil gerçeklikleri kendi çoklu ilişkileri çerçevesinde ele almak gerektiğini önerir ve Spinoza'nın, çokluğu (*multitudo*) ussallığın taşıyıcısı olarak nitelendirdiğini belirtir (2009, s. 13). Bu nedenle Spinoza'ya göre, karar alma mekanizması devreye girdiğinde istişareyi temel alan, çoklu etkileşimlerin belirlediği insan, ortak bir karara varma konusunda rasyonaliteye yaklaşacaktır. Ortak kararlar alabilmek, hiç şüphesiz, çoğunluğun haklar konusunda belirli bir bilinç ve bilgi düzeyinde olmasını gerektirir. Zira alınan kararlar, en temelde sadece çoğunluğun insafına da bırakılamaz. Dolayısıyla çoğunluğun da her koşulda gözetmesi gereken haklar vardır. Spinoza'ya göre bu haklar, insanın sahip olduğu, hiçbir koşulda ve hiçbir yönetim biçiminde vazgeçilmeyecek, feragat edilmesi teklif dahi edilemeyecek haklardır ve bunların

başında da ifade özgürlüğü gelir. Spinoza'ya göre düşündüğünü özgürce ifade edebilme hakkının devri bile bir yere kadar geçerli olabilir. Çünkü insanlar, kendi tekil varlıkları ve deneyimleri doğrultusunda karar vermekten hiçbir zaman geri durmazlar. Bu nedenle yalnızca üstün gücü elinde bulunduranların çıkarları doğrultusunda konuşulmasının istenmesi bir tür şiddet içerir. Nitekim üstün gücü elinde bulunduranlar bile her türlü imkâna sahip olsalar da, böyle bir haklarının olması söz konusu değildir. Bu bakımdan bu hak, belli ölçülerde hep var olmalı ve korunmalıdır (Spinoza, 2016, s. 285). Burada asıl sorun olarak gözüken, özgürlüğün nereye kadar uzanacağını tespitidir. Spinoza'ya göre devletin nihai amacı burada belirleyici olandır. Spinoza, nihai amacın tüm insanların güvenli bir biçimde birlikte yaşayabilmeleri olduğunu belirtir; bu tür bir yaşam da akli özgür bir biçimde kullanmakla mümkün hale gelir (2016, s. 285). Yani aklın yapabileceği en iyi şey, insanlara birlikte yaşamının yollarını göstermektir. Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da, kendini çeşitli şekillerde ifade eden bireylerin, üstün gücü elinde bulunduranlara veya devlete karşı başkalarını kışkırtmalarının söz konusu olup olmadığıdır. Zira, bu daha önce haklarının bir kısmından feragat etmeyi göze aldığı ya da üstünlüğünü kabul ettiği güce karşı anlaşmadan bir sapma anlamını taşır (2016, s. 286).

Diğer taraftan Spinoza, özgür ruhlu kişilerin varlığını da kabul etmek gerektiğini ifade eder. Bu tür kişiler, inandıklarını ve doğru bildiklerini söylemekten hiçbir zaman geri durmayacaklardır. Fikirleri yargılayan veya cezalandıran yasalar da kolayca yığınları harekete geçirip, özgür ruhlu insanlara karşı kışkırtma amaçlı konulabilir. Burada üstün gücü elinde bulunduranlara düşen görev, bu tür kışkırtmalara karşı ifade özgürlüğünü savunmaları ve sorumlu davranmalarıdır. İnsanları uyum içinde birlikte yaşamaya sevk eden ve insana yakışan yönetim biçimi de bu tür hakları gözetmekte tereddüt etmez (2016, s. 289-90). Spinoza bu noktada önemli bir farka dikkat çeker. İnsanların tümünün aynı yargıda bulunmaları mümkün olmadığından, çoğu zaman ortak karar verme konusunda belirli bir yol izlerler. Örneğin, kimi zaman nicelik belirleyici olur; kimi zaman da yönetimin sürekli el değiştirmesi söz konusu olur (2016, s. 290). Burada yargılar tartışma konusu değildir; ortak yarar doğrultusunda alınan kararın sağlıklı bir biçimde yürütülmesi esastır. Bu bağlamda, kişisel yargıları nedeniyle infiale uğrayan kişilerin yersiz-

yurtsuzlaşmasına yol açan kişiler Spinoza'ya göre asıl anlamda ayrılıkçılardır ve tahammülsüzlükleriyle birlikte kişisel ihtiraslarını, devleti ve onun yasalarını işine katarak kendi hesaplaşmalarını devlet eliyle görmüş olurlar. Spinoza bu belirlemeden şu sonucu çıkarır: Esas olan eylemlerdir ve kamusal yararı gözetmeyen ve toplumsal huzuru tehlikeye atan eylemler hukuk nezdinde yargılanmalıdır; düşünceler değil (2016, s. 46; s. 50). Bu doğrultuda devlet, dinin insanların hakkını ve birbirine yardımını gözetken şeyler üzerine kafa yormalıdır. Buna ek olarak, insanları ifade özgürlüğü konusunda da serbest bırakmalıdır (2016, s. 292).

Spinoza'nın ifade özgürlüğü konusunda bu denli titiz olması şüphesiz tesadüf değildir. Kişisel fikirlerini ve deneyimlerini ifade ettiğinden dolayı gücü elinde bulunduranlarla sık sık sorun yaşaması da bunun bir göstergesidir. Dolayısıyla, fikirlerinin oluşmasında kişisel hayat tecrübelerinin de bir yeri olduğunu söylemek yanlış olmaz. Zira savunduğu fikirler, dinsel ve siyasal otoriteyle yaşadığı tüm sıkıntıların panzehri niteliğindedir. Bu bakımdan, en iyi yönetim biçimini insan doğası bakımından incelerken, özgürlüklerin yaşanabileceği bir alan arama çabası da hem tüm insanlık için hem de kendisi için anlamlı bir çaba halini alır. En temelde Ortaçağ'daki bireyin etkisinin yok denecek kadar az olması ve toplulukların birer tebaa olmaktan öteye gidememesi, modern dönemle birlikte aşılması gereken bir problemdir. Spinoza da bu problemi aşmaya çalışırken bireyin topluma feda edilmediği bir anlayışın insan doğasına daha uygun olduğunu savunmuştur. Çünkü beden ve ruh gibi, bu ikili yapıda da bir galip çıkmamalıdır; biri diğerine üstün gelmemelidir. Toplumsal yapı da, ancak böylesi bir yapıda dengede durup, varlığını sürdürebilecektir. Dolayısıyla Spinoza'nın, toplumu, parçaların bütün ile ilişkisi açısından herhangi bir beden gibi tasarladığı söylenebilir.

Bireyin toplumdaki yeri ve önemi belirlendikten sonra, insan doğası ve siyasal yaşam ilişkisi üzerinde de durmak gerekir. Spinoza'ya göre, siyasal yaşam bir sürü yaşamı değildir. Belirli koşulların gerektirdiği, istikrarlı ve barış içinde ortak yararın gözetilmesi gereken bir yaşamdır. Bunun için Spinoza'ya göre asgari koşulların sağlanması şarttır. İnsan doğasının arzu, iştah ve akıl ile şekillendiği düşünüldüğünde, Spinoza iştahın, her ne kadar insan doğasında var olduğu kabul edilse de, siyasal yaşamın tesisi için törpülenmesi gerektiğini düşünür. Bu bağlamda Spinoza, iştahın toplumsal yaşam için yıkıcı sonuçları olabileceğini öngörür. Arzu

ise, her bireyin kendi var olma çabası için toplum içinde bireyin kendini, gerekli koşullar oluştuğunda ön plana çıkarabilme imkanı sunar. Son olarak akıl, toplumsal birlikteliğin teminatıdır. Ortak yararı gözetmenin ve ortak kararlar almanın kaynağıdır. Spinoza'ya göre, aklın rehberliğinde hareket etmek, devletin kuruluş amacındaki rasyonellikle de örtüşür. Nitekim, devletin oluşumunda daha büyük bir fayda gözeterek bazı haklarını üstün güce devreden birey, siyasal yaşamda bireysel iştahın tetiklediği isteklerin ortak kararların önüne geçmemesi gerektiğinin de farkında olmalıdır. Aksi halde Spinoza'ya göre bu, sözleşmeye itaatsizlik anlamına gelir. Dolayısıyla, bireyin merkezî bir rol aldığı devlete karşı, birey de kendi sorumluluğunu yerine getirmelidir.



SONUÇ

İnsan, doğa, devlet gibi kavramların birbirleriyle ilişkisini daha rahat inceleyebilmek açısından Aristoteles'in "İnsan, doğası gereği siyasal bir hayvandır" sözünü açarak başlamak, iki insan doğası görüşünün bizi hangi noktalara taşıyacağı hususunda doğru bir hareket noktası olarak gözükmektedir. Aristoteles'e göre insan, devinim ve durağanlık ile yapma-yaratma ilkelerini kendinde taşıması bakımından bir doğaya sahiptir. İnsanın sahip olduğu bu doğa, aynı zamanda insanın sahip olduğu olanaklara da işaret eder. Bu nedenle insan, Aristoteles'e göre kendi başına var olandır ve varlığını devam ettirebilmek için de başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla bu anlamda bir insan teki, birincil bir *ousiadır*; yani asıl anlamda var olandır. *Ousia*, Aristoteles'e göre birçok anlama gelecek şekilde kullanıldığından, terimin ontik bakımdan ele alınması daha öncelikli bir hal almaktadır. Kısaca hatırlatmak gerekirse Aristoteles'e göre, asıl anlamda var olan, yani birincil *ousialar* teklerdir. Bu bakımdan bir insan, ontik bakımdan asıl anlamda var olandır; yani kendi başına var olan şeydir. Aynı zamanda bir insan, madde ve *eidostan* oluşan bileşik bir varlık olduğundan, onu oluşturan her parça, yani madde ve *eidos*, bütünü oluşturan parçalar olması bakımından birer *ousiadır*. Ancak madde ve *eidos* ontik bakımdan kendi başlarına var olabilen şeyler değildir. Tüm bunların yanında, bir insan ile insan farkını dikkate aldığımızda insan kavramı, tek tek insanların neliğini bize vermesi bakımından ikincil *ousiadır*; yani birincil *ousialara* karşılık gelen tek tek insanların ait oldukları varlık türüdür. Bu bakımdan ikincil *ousialar*, birincil *ousiaların* bize özünü verir. Ancak ikincil *ousialar* ontik bakımdan var değildir ve yalnızca düşünülür olarak asıl anlamda var olanlardır. İkincil *ousialarla* ilgisinde Aristoteles'in *eidos* görüşü, insan doğasını anlayabilmek açısından önemli bir konuma sahiptir. *Eidosun* anlamlarından birine karşılık gelecek bir biçimde insan,

amacını (*telosunu*) kendi içinde taşıyarak var olur. Bundan dolayı bu ereksellik fikri, aslında bir olgunlaşma, en son haline varma, ne ise o olma yolunda bir ilerleme fikridir. Dolayısıyla canlılar söz konusu olduğunda Aristoteles, onların kendini tamamlama, *entelekheiaya* ulaşma çabasını kazandıran bir güce sahip olduklarını ileri sürer. İnsan söz konusu olduğunda, Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserinde dile getirdiği üzere, ona amacını veren bir ruh vardır. Yani ruh, bir bileşik varlığın ne ise o olması konusunda izleyeceği yola şekil veren, onu belirleyendir. Ancak ontik anlamda ruh, bedenden ayrı değildir. Dolayısıyla, Aristoteles'e göre insan doğasını incelemek onun bedeninden çok ruhunu incelemektir. İnsanın neliğine dair bir araştırma yaparken bedenin varlığı su götürmez bir gerçektir; ancak ruhu hakkında ele alma ve onun neliğini ortaya koyma hususunda doyurucu bir cevap veremeyen her yaklaşım, insan konusunda eksik bir bilgi ve tanım vermiş olur. Aristoteles'e göre ruh, insanın *eidosu* olduğundan, insanın özünü onun bedensel özelliklerinden çok ruhsal özelliklerinde ararız. Felsefe tarihinde de çok tartışmalı bir kavram olan öz, Aristoteles'te bir türün taşıdığı tüm özellikleri kapsar ve o türün bilinebilmesinin koşuludur. Ancak, her özelliğin o türe ait teklerde gerçekleşip gerçekleşmemesi ya da var olan özelliklerin hayata geçirilebilmesi teklerde var olan gücün açığa çıkarılabilmesiyle ilişkilidir.

Diğer taraftan bir insanın birincil bir *ousia* olması, yani asıl anlamda var olan olması, onun kendini gerçekleştirebilmek ve ne ise o olmasını sağlayabilmek için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaması anlamına gelir. Aynı zamanda bir insanın kendini gerçekleştirebilmek için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaması, onun sahip olduğu olanakların yalnızca kendisi tarafından ve belirli koşullar altında açığa çıkarılabileceğinin de kanıtıdır. Koşullar ve insanın kendini gerçekleştirmesinden söz edildiğinde, Aristoteles, insanın kendini gerçekleştirebilme koşullarının yapıcı en yetkin bir örgütlenme biçiminde ortaya çıkması gerekliliğinde söz eder. Bu yapı devlettir ve devlet diğer tüm toplulukların en yetkin halidir. Bu bakımdan devlet, diğer tüm toplulukların amaçladığı bir yapıdır.

Devlet ve insanın kendini gerçekleştirebilmesi ilişkisinde ilk olarak açığa çıkarılması gereken nokta, devletin kuruluş amacıdır. Başka bir ifadeyle, insana yakışır bir yaşamın ne tür bir yaşama karşılık geldiği sorusu, devletin ortaya çıkma nedeninin cevabını vermektedir. Bu bağlamda devlet, insanın yalnızca yaşayıp

gütmesinin değil, iyi yaşamasının koşullarını insana sunan bir yapıdır ve insan ancak böylesi bir yapıda kendi doğasında bulunan olanakları hayata geçirme imkanı bulabilir. Bir yaşam, yalnızca ihtiyaçların karşılanmasıyla da mümkündür. Hatta böyle bir yaşam, bir hayvan sürüsünden bir kabileye, hemen hemen her toplulukta mümkündür. Ancak iyi yaşam, ihtiyaçların karşılanmasından fazlasını gerektirdiğinden, onun ne tür bir yaşama karşılık geldiğini ortaya koymak gerekir. Aristoteles'e göre iyi yaşam, insanın kendi olanaklarını açığa çıkarabileceği bir ortamda, ilkece soylu ve insana yakışır şekilde bir hayat sürmesidir. Bu türden bir hayat da Aristoteles'e göre ancak siyasal bir yapıda ve sürekli eylem hayatının içinde olmak kaydıyla inşa edilebilir. İlkece soylu ve insana yakışır eylemlerde bulunmak ise, insanı insan yapan şeyin, yani doğasında bulunan ayırt edici özelliğin ortaya çıkarılmasını gerektirir. Dolayısıyla insanın kendine yakışır bir biçimde eylemesinin ölçütü akla ve erdemlere uygun davranmasıdır. Akla ve erdeme uygun eylemek, tek tek durumlar karşısında insanın, başka türlü eyleyebilme kapasitesi göz önüne alındığında hayata geçirebileceği bir şeydir. Dolayısıyla, insanın tüm hayatı boyunca iyi yaşamasının ölçütü olan akla ve erdemlere uygun hareket etmesi, devletin ortaya çıkma nedenidir. Bu bakımdan devlet, ihtiyaçların karşılanması, güvenlik, yurttaşların ekonomik düzeyinin artırılması gibi görevleriyle birlikte, bir yurttaşın kendini gerçekleştirebilmesi ve insansal değerleri hayata geçirebilmesinin zeminini hazırlayan bir yapıdır. Başka bir deyişle insan, kendi özünü kendi gerçekleştirmek zorunda olan bir varlıktır ve devlet de bunun hayata geçirebilmesinin, yani insanın insan olabilmesinin ön koşuludur.

Spinoza'nın ontoloji görüşüne gelindiğinde ise, asıl anlamda var olan bambaşka bir boyutta ele alınmaktadır. Belki tanımın içeriği bakımından "kendisiyle açıklanan, nedeni kendisi olan şey" yalnızca bir açıdan Aristoteles'in tanımlarından biriyle örtüşür görünmektedir. Ancak, Spinoza'da töz tektir; onun birden fazla olması ve özellikleri bakımından başka tekil yapılarla özdeş olması kendiliğinden bir çelişki doğurur. Nitekim töz bölünmez olandır. Ontolojide varlığın ne olduğu ve onun neliği sorularını hareket noktası olarak aldığımızda, Spinoza'da varlık tek töz Tanrı-Doğa ve onun tarzlarıdır. Zira Spinoza'ya göre, varlığın gerçeklikle ilişkisi göz önüne alındığında bu durum apaçık gözükmektedir. Spinoza tarafından Tanrı-Doğa'nın özü, sonsuzca öznitelikle ve varoluşu gerektiren bir şekilde ifade edilir. Bununla birlikte

tek töz Tanrı-Doğa kadar gerçek olmasa da, Tanrı-Doğa'nın iki bilinebilir özniteliğinin tekler üzerinden kendini açığa vurması da birer var olma tarzı olması bakımından gerçektir. Bu nedenle teklerin birbirleriyle olan ilişkisi, Tanrı-Doğa'nın kendini ifade ediş biçimlerini anlayabilmek için değerli bir rol üstlenmektedir. İnsan ve Tanrı-Doğa ilişkisi düşünüldüğünde, Spinoza'ya göre insanın özü de Tanrı-Doğa'dan bağımsız düşünülemez. Nitekim, insanın özü Tanrı-Doğa'nın tarzlarının insan üzerinden ifade edilmesinden başka bir şey değildir. Bu noktada Spinoza'nın beden ve zihin görüşüne tekrar değinmek gerekir. Spinoza'ya göre beden ve zihin, ontik bakımdan Tanrı-Doğa'nın kendini tekler üzerinden ifade etme biçimidir. Nitekim tüm gerçeklik ya düşünce düzeyinde ya da cisimsel düzeyde açığa çıkar. İkinci olarak ise hem beden hem ruh, insanı insan yapan iki unsurdur. Paralelizm olarak ifade edilen yaklaşım, bedenin ruh üzerinde, ruhun da beden üzerinde olan bitenler hakkında bir iz taşıması kabulünden hareket eder. Bunun yanında Spinoza'ya göre insan doğası, Tanrı-Doğa'ya tâbidir ve insan Tanrı-Doğa'nın zorunluluğuyla hareket eder. Dolayısıyla, insanın anlam bakımından kendini farklı konumlandırabileceği bir düzen düşüncesi, insanın her şeyin merkezinde yer aldığı fikrini beraberinde getirir. Spinoza'ya göre bunun nedeni öznel yaklaşımlardır ve bu tür yaklaşımlar neden ile sonucun yer değiştirmesi sonucunda ortaya çıkar (Bumin, 2016, s. 74). Tüm bunların neticesinde Spinoza, şeylere amaç ekleme düşüncesinin sorunlu bir tutum olduğunu öne sürmektedir. Spinoza, bu tür yaklaşımların yerine içkinlik fikriyle hareket etmek gerektiğini savunur. Bu bakımdan içkinlik, bir tür zorunluluğu beraberinde getirir. İçkinlik fikrinde, "tâbi olunan yasa uyarınca hareket etme, başka türlü olamama" söz konusudur. İnsan da asıl anlamda Tanrı-Doğa'nın yasalarına tâbidir. Dolayısıyla, karşılaşmalar sonrasında doğru nedensellik zincirini kurabilen insan, Spinoza'ya göre kendi doğasına uygun hareket etmiş olur. Bu nedenle Spinoza, en temelde epistemik bakımdan Aristoteles'in cins ve tür adları olarak karşımıza çıkardığı tümellerin neliğini veren bilgi içeriklerine, insan zihninin yakıştırmaları olarak bakar. Çünkü Spinoza'ya göre, tekil gerçeklikler bir türün kendini gerçekleştirebilmesinin her zaman önünde yer alır. Aristoteles'in kabul ettiği anlamda bir öz anlayışı Spinoza'ya göre, karşılaşmalar düzeyindeki tekilliklerin duygulanışlarını göz ardı etmek anlamına gelir. Çünkü Spinoza'ya göre tümel bir özden bahsetmek bir anlam ifade etmez. O, her zaman tekillerin özünü kasteder. Ancak felsefi bilgi cins veya türün yani kavramın bilgisidir. Aristoteles'e göre ikincil

ousiaların epistemik gerçekliğe sahip olması, teklerin ait oldukları türün neliğini veren, yani özün bilgisini veren ve ontik anlamda kendi başlarına var olamayan ousialar anlamına gelir. Spinoza, cins veya türün bilgisi söz konusu olduğunda ontik ve epistemik gerçeklik ayrımını göz ardı ediyor gibi görünmektedir. Bu bağlamda Spinoza, bir insanın özünden bahsedildiğinde, onun sahip olduğu güce ilişkin bir olanaktan söz edildiğini öne sürer. Dolayısıyla Spinoza'ya göre bir insanın özü ile bağlantısında güç, bambaşka bir kılığa bürünür ve tümüyle aktüel bir kapasite halini alır. Bu bakımdan Spinoza'ya göre güç, *Etika*'da sık sık vurguladığı üzere bir insanın özüdür. Yani, hâlihazırda onun sahip olduğu şeydir. Bu anlamda güç, bir insanın genel anlamda neler yapabileceğinden çok şimdiye ilişkindir. Aynı zamanda bu güç, onun özünü oluşturduğundan dolayı daima *conatusa* içkindir. Aristoteles'e göre ise güç, bir anlamda henüz açığa çıkmamış olandır ve bu anlamda güç, *dynamisin* anlamlarından birine karşılık gelerek olanak halinde güç ve etkinlik halinde güç ile doğal güç ve akısal güç olarak ayrılır. Spinoza, gücü etkinlikle ilişkilendirerek, var olma çabasının arttığı yerde gücün de artacağını ve o noktada zorunlu olarak etkin olma durumu ile bir eylemin olacağını iddia eder. Spinoza etkin olmaktan ise mükemmelliği anladığını ifade eder (Spinoza, 2012, V. bölüm, XL. önerme ve kanıt; s. 359). Aristoteles'e göre ise mükemmellik, daha doğrusu tamamlanmışlık oluş sürecinin sonunda varlığın kendi ereğine ulaşmasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla, ontik anlamda asıl var olanlar etkinlik halinde olan bileşik varlıklardır ve bu bakımdan gerçeklerdir. Ancak mükemmelliğe erişmek bakımından form kazanan bir varlık, ereğine doğru yönelir ve ancak ereğine ulaştığında kendi var olma nedenini gerçekleştirmiş olur. Dolayısıyla, etkinlik hali, tamamlanmaya giden bir yoldur ve bir şey ancak formunu tamamladığında gerçek anlamda ne ise o olur.

Her iki filozofun da etikle ilgisinde insan doğası görüşlerini değerlendirmeye gelindiğinde, Aristoteles'in etik görüşünün erdemlere dayandığı, Spinoza'nın etik görüşünün ise duygular ve duygulanışlara dayandığını belirtmek gerekir. Bu noktada, Aristoteles ve Spinoza'nın eylem hayatı ve iyi ve kötünden ne anladıkları belirleyici husus olarak göze çarpar. Hatırlanacağı üzere Aristoteles'e göre eylem hayatı ya da pratik yaşam, belirli koşullar altında hep aynı sonuçlarla karşılaştığımız bir alan olarak karşımıza çıkmamaktadır. Bu bakımdan pratik yaşamda insanın yapıp etmelerini belirleyen birçok unsur mevcuttur. Dolayısıyla Aristoteles'e göre insan,

doğası gereği eylemlerinde şu ya da bu şekilde davranmayı tercihler yaparak belirler. Aristoteles'in *phronesis* adını verdiği düşünce erdemi, insanların her tekil olayda veya karşılaşmada birer tercih yapmasına, bu olaylarda doğru olan davranışı veya edimi bulmasına yardımcı olur. Spinoza'nın etik görüşüne geldiğimizde ise onun etik görüşü, karşılaşmaları esas alır ve karşılaşmalardan doğan duygular her zaman birincil öneme sahiptir. Spinoza'ya göre insan, doğası gereği yalnızca akıl sahibi bir varlık değildir. Bu nedenle, onu her zaman kendi bütünlüğü içinde, duyguları da hesaba katacak bir biçimde ele almak gerekir. Dolayısıyla, Spinoza'ya göre erdemlere dayanan bir etik görüş, aklın insana sunmuş olduğu bazı reçetelerle olması gerekenler listesi hazırlanmasıyla aynı değerdedir. Ancak Spinoza'ya göre insan, aktüel bir varlık olarak yaşamını sürdürür; yani insan için asıl önemli olan, anlık olarak neler yapmaya muktedir olduğudur. Bu da onun gücüyle doğrudan ilişkilidir. *Conatus*a içkin olan bu güç, insanın neler yapabileceği konusunda arzuları öncelikli bir konuma yerleştirir. Böylece Spinoza'ya göre insan, yıkıcı olmamak kaydıyla ya da edilgin duyguların esiri olmaksızın arzularını etkinlik haline geçirerek kendi *conatus*una uygun davranır.

İyi ve kötü hususuna gelindiğinde Aristoteles, nihai anlamda iyi ve kötünün koşullara göre şekil alabileceğinden bahseder. En temelde bütün eylemler kendi içinde birer iyiye ulaşmayı amaçlar. Ancak burada sorun teşkil eden nokta, asıl anlamda neyin talep edildiğinin tespitinin doğru bir biçimde yapılması gerekliliğidir. Aristoteles'e göre, iyi olduğu düşünülen ve ulaşılmak istenen şey aslında doğrudan değerlerle ilgilidir. Yani, belirleyici olan aslında değerlerdir. İnsan neyi değer olarak kabul ediyorsa, o değerlere ulaşmaya aracılık eden şeyleri de iyi diye nitelendirebilir. Bu nedenle, iyi ve kötünün göreceliliği ve karmaşık dinamikler içermesinden ötürü, araştırma altta yatan sebeplere, yani değerlere yönelmelidir. Bu bakımdan Aristoteles doğrudan ruhun yapısını araştırmaya girişmiştir. Spinoza'ya göre iyi ve kötü ise, doğrudan yararlı olanla ilişkilendirilir. Ancak bu yarar, *conatus*u gözetttiği ölçüde önemlidir. Dolayısıyla bir şey, *conatus*'a olumlu bir etkide bulunuyorsa, yani yararlıysa iyidir; onu bozuyorsa, etkinliğini azaltıyorsa kötüdür. Bu nedenle, insanın sahip olduğu güce ve onun yapabileceklerine yönelmek gerekir. Bu noktada Spinoza, kendi felsefesine uygun bir biçimde ruhu öncelikli bir yere koymaz. İnsanın yapabilecekleri hem beden hem de ruh açısından incelenmelidir. Nitekim gerçeklik

daima bu iki yapı üzerinden kendini açığa vurmaktadır. Bu yüzden Spinoza'ya göre Aristoteles'in incelemeye tâbi tuttuğu değerler, insan zihninin birer yakıştırmasıdır. Bu nedenle Spinoza tarafından bunlar, ahlaki yargıları içeren, insanı belirli kalıplara sokan bir yaklaşımın tezahürleri olarak ele alınır. Buradaki esas karşıtlık, belirli bir öze sahip insanın asıl anlamda insan olabilmesi için belirli özelliklere sahip olmasının zorunluluğu ile özü arzusuyla bir tutulan insanın tekil varlığının kendini gerçekleştirebilmesi için belli özellikleri edinmek zorunda olmamasından kaynaklanır. Birincisinde türe ait özelliklerin teklerde açığa çıkıp çıkmaması söz konusuysa, ikincisinde arzusu ve *conatusuna* uygunluğu ölçüsünde özünü karşılaşmalarla inşa eden bir insan tasavvuru söz konusudur. Bu nedenle karşıtlık, iki filozofun öze ilişkin anlayışlarında ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda Aristoteles, kendi öz görüşüyle insanın işi arasında bir bağlantı kurmaktadır. Bu görüş, tür olarak insanın işi/işlevi ve insanın kendini tamamlaması arasındaki ilişkiye işaret etmektedir. Ancak Aristoteles, bütün insanlığa özgürlük, erdem, kendini gerçekleştirme gibi erekler yüklemeyiz. Spinoza da aynı şekilde, kendi öz görüşüyle bağlantılı bir biçimde insan türüne bir işlev ya da bir erek yüklemeyiz. Çünkü Spinoza'ya göre insan, belli bir nedensellik çizgisinde, zorunlu bir biçimde kendi *conatusuna* uygun eylemler ve bu durumun başka türlü olması da mümkün değildir.

Diğer taraftan Spinoza'nın duygular ve duyguların insanlar arasındaki ilişkileri belirlemesi üzerinde daha sık durması söz konusudur. Diğer taraftan Aristoteles ise, erdeme dayalı etiğini oluştururken de haz ve acılara geniş yer ayırır. Erdemleri edinme koşullarından söz ederken de çocukların küçük yaşlardan itibaren haz ve acılar konusunda eğitilmesi gerektiğini düşünmesi bunun kanıtıdır. Nitekim Aristoteles'e göre insan, bir açıdan hayvandır. Yani, insanın hayvanlarla ortak yanları mevcuttur; çünkü insan hayvan cinsinin bir türüdür. Dolayısıyla insan, tam anlamıyla insan olabilmek ve diğer hayvan türlerinden ayrılabilmek için, sadece haz ve acılara göre yaşamamalıdır. Dolayısıyla insanlaşabilmesi bakımından, haz ve acılarla bağlantılı olacak şekilde iyi ve kötü, faydalı ve zararlı gibi hususlarda eğitim almalı ve eylem hayatıyla bağlantılı olacak şekilde bunu tercihlerine yansıtmalıdır. Spinoza ise, haz ve acıların insanda, daima hep bir yasaya uygun şekil aldığını belirtir. İnsan, doğası gereği haza yönelirken, acıdan daima uzak durmaya çalışır. Bu yasa niteliğindeki işleyiş, insanın *conatusuna* içkindir ve onunla çelişmez.

Dolayısıyla, Spinoza'ya göre insan, edilgin duyguların esareti altındaysa kötü bir duyguya tâbidir; tersi durumda ise etkinliği artar ve etkinliği artıran duygular da haz vericidir.

Öte yandan Aristoteles'in erdem görüşüne karşılık Spinoza'nın da erdemden sık sık söz ettiği görülür. Ancak Spinoza'nın erdem görüşü, tahmin edileceği üzere Aristoteles'in erdem görüşünden farklı bir yapıdadır. Spinoza, en basit haliyle erdemi, "kendi doğa yasasına uyma, ona tâbi olma ve onun gereklerini yerine getirme" olarak tanımlar. Dolayısıyla, Spinoza'ya göre en erdemli insan, kendi *conatusuna* en uygun davranan ve kendi gücünü açığa çıkarmak için çaba sarf edendir. Kendi *conatusuna* uygun davranmak ise, Spinoza'ya göre, bir insanın özüne, yani kendi arzusuna uygun davranmasıdır. Bu bakımdan Spinoza için, tâbi olduğu zorunluluğu bilinçli bir şekilde kendi varlığını koruma çabası doğrultusunda kullanan insanın erdemli olması söz konusudur. Bu yaklaşım göz önüne alındığında Spinoza'nın erdem görüşünü, her ne kadar etik bağlantısında sözü ediliyorsa da, Aristoteles'in tasarladığı anlamda bir etik görüşle bağdaştırmak güç bir sorun gibi gözükmektedir. Nitekim Aristoteles'in etik meselelere vurmuş olduğu damga ve getirdiği bakış açısı, sadece kişisel ilişkileri belirlemede değil, aynı zamanda bir toplumun birlikte insanca yaşayabilmesinin de kilometre taşı olmuştur.

En temelde her iki filozof da iyi yaşam üzerine düşünmüş ve iyi yaşam üzerine temellendirmelerini insan doğasından hareketle yapma iddiası taşımışlardır. Fakat asıl mesele, bu tür tartışmalarda hep olduğu gibi, bu "iyi yaşam" denilen şeyin ne olduğu veya neye göre belirleneceğidir. Bu bakımdan, hem Aristoteles hem de Spinoza için olmazsa olmaz gözüken, siyasal bir yaşamın varlığı olmuştur. Aristoteles söz konusu olduğunda, siyasal yaşamın etik uzantılarını görmek zor değildir. Nitekim Aristoteles'e göre siyaset, yönetim biçimlerini göz önünde bulundurduğumuzda, tümüyle adalet, cesaret, dostluk gibi etik değerlerden hareketle anlaşılabilir. Aynı zamanda, onun etik görüşünün ontolojiyle olan bağlantısını da dikkate alırsak, siyasal yaşamın ontolojik bir boyutunun olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Bu bakımdan, Aristoteles insanın, doğası gereği ya da başka bir ifadeyle kendi formunu tamamlaması gereği siyasal bir yapıya ihtiyaç duyduğunu öne sürer. Hatta bu fikri daha ileri bir noktaya taşımak gerekirse, insanın ne ise o olması için siyasal yaşam zorunludur; aksi halde ne kendi ayırt edici özelliğini ortaya

çıkartabilecek bir zemin bulabilir ne de erdemli bir hayata kavuşabilir. Bu nedenle insan, doğal ve toplumsal bir varlıktır. Spinoza'ya gelince, siyasal yaşamın etik bir temeli yoktur. Çünkü, Spinoza'ya göre siyasal yaşam, bir sözleşme sonucu ortaya çıkan bir yapıdır ve sözleşmeden önce doğa durumu vardır. Doğa durumunda, herkesin kendi iyileri ve kötülere olduğundan ve bir hak devri veya herhangi bir bağlayıcılık bulunmadığından ötürü, herkesin gücünün uzandığı yere kadar her şeyi yapma hakkı vardır. Aristoteles'in görüşüyle karşılaştırıldığında bu anlayış sorunlu gözükmektedir. Nitekim tüm Antik Yunan'ı kapsayacak bir biçimde, Aristoteles de insanı, kendi doğasının bir gereği olarak siyasal yapının içine yerleştirir. Çünkü insanın kendi doğasına uygun yaşamasının tek koşulu siyasal bir yapıdır. Hukuk ve belirli kurallar böylesi bir yapının üzerine inşa edilebilir. Spinoza'da ise hukukun inşa edilebilmesi ve kendi üstünlüğünü kabul ettirebilmesi için, doğa durumundaki insanın belirli haklarından feragat edip, sözleşmeyle haklarını üstün güce aktarması şarttır. Spinoza'ya göre doğa durumunda herkesin kendi arzu ve iştahına göre hareket etmesi, belli bir düzen içinde yaşamayı ve belirli bir birlikteliğe sekte vurur. Sözleşmenin getirisi de bu düzeni ve birlikteliği sağlayacak kurallar bütününe topluma kabul ettirmesidir. Çünkü Spinoza'ya göre, sözleşmenin vadettiği yaşamda daha büyük bir iyi ve insan doğasına daha uygun bir yaşam vardır.

Yönetim biçimleri söz konusu olduğunda her iki filozof da monarşi, aristokrasi ve demokrasiyi ele alır; ancak çıkış noktaları farklıdır. Aristoteles, söz konusu yönetim biçimlerini, bu yönetim biçimlerinin değer kabul ettiği şeylerden hareketle ele alırken, Spinoza, bu yönetim şekillerini güç ve haklar üzerinden değerlendirir. Aristoteles'e göre bir yönetim şekli neyi değer kabul ediyorsa, onu daima gözetir. Bu bakımdan erdemleri ve insanca yaşamı gözetken bir yönetim şekli, insan doğasına en uygun yönetim şekli olarak değerlendirilir. Spinoza içinse, insanların kendi güçleri doğrultusunda neye hakları varsa ve hangi yönetim biçimi o hakları özgürce kullanmanın teminatıysa o yönetim şekli insan doğasına en uygun olanıdır. Görüldüğü üzere, ayrıma neden olan şey, iki filozofun insan doğası kabullerindeki farklılıktır. Burada değinilmesi gereken en önemli nokta, bu farkın örtük bir biçimde her iki filozofun da beden ve ruh görüşleriyle bağlantılı olduğudur. Balibar'ın saptamasıyla, beden ve ruha dair belirlemelerin siyasal bir uzantısı vardır. Bu noktada, ruhu insanın ayırt edici özelliğini ve neliğini vermesi bakımından

değerlendiren Aristoteles'e göre, değerleri ve yönetim biçimlerini ilişkilendirmek demek, bir bakıma ruhta var olan ilkelerin yönetim biçimlerinde bir karşılık bulması demektir. Başka bir ifadeyle, erdem ve karakter erdemleri, bilindiği üzere Aristoteles'e göre ruhun akıllı kısmıyla ve haz ve acılar ile eylem yaşamıyla ilgilidir ve erdemler aynı zamanda birer değerdir. Dolayısıyla, Balibar'a göre erdemi değer kabul etmek de ruhun önceliğini kabul etmek anlamına gelir. Bu durum, yönetim biçimlerinde açıkça kendini gösterir. Ruhun yöneten bir yapı olarak Aristokrasi rejiminde yönetici sınıfına karşılık gelmesi bu duruma örnek gösterilebilir. Bu bakımdan bedeni halk olarak ele aldığımızda, ruhun da bedene karşı sorumlulukları vardır ve her ikisinin görev tanımları bellidir. Spinoza'da ise böylesi bir durum, bir tür hiyerarşi olarak nitelendirilir. Spinoza'ya göre, gerek doğaları gerek işleyişleri bakımından beden ve ruh arasında böyle bir hiyerarşi yoktur. Dolayısıyla bunun siyasal alandaki uzantısı da herkesin yönetme hakkına bir şekilde sahip olması gerektiğidir. Bu koşulları sağlamayı elverişli kılan yönetim biçimi de bu ikiliği ortadan kaldıran demokrasidir. Ancak Aristoteles, ruhun bedene üstün olduğunu iddia etmenin aksine, ruhun beden, beden de ruh olmadan var olamayacağını savunur. Ruh ile beden yalnızca teorik olarak ayrılır. Böyle bir iddia Aristoteles'ten çok, tek tanrılı dinlerin savunularıyla daha çok örtüşüyor gözükmektedir. Burada asıl önemli olan nokta, tür olarak insanın düşünüp taşınarak tercih yapabilen bir varlık olup olmadığının ve çoğunluğun tercihinin yanlış olup olmadığının ortaya konulmasıdır. Dolayısıyla Aristoteles'te böyle bir yaklaşım olduğunu öne sürmek oldukça tartışmalıdır. Bununla birlikte Spinoza, bir bakıma ruhun üstünlüğünü kabul eder. Ancak bu yalnızca güç bakımındandır. Yani, insanın gücü bedeninden çok ruhunda bulunur. Spinoza'ya göre ruh, akıllı kullanabildiği ölçüde kendine yeten ve bağımsız bir haldedir ve Spinoza'ya göre bu, özgürlüğün anahtarıdır. Spinoza'ya göre özgürlüğün ortaya çıktığı yer, bir ilkeyle hareket etmenin ve zorunluluğun var olduğu yerdir ve ruhun kendi doğasına uygun işleyişi de özgürlük olarak nitelendirilmelidir (Spinoza, 2015b, II. bölüm, § 11; s. 21). Ancak Spinoza'nın özgürlük görüşünde insana bir alan açmaması ve özgür iradeyi yadsıması sorunlu gözükmektedir. İnsan, başka türlü eyleme olanağına sahip bir varlıktır. Sonuçları kendi zararına olabileceği halde "hayır" demeyi tercih edebilen bir varlıktır. Bu tür durumlarda Spinoza açısından insan, kendi *conatusuna* yani özüne aykırı mı davranmaktadır? Şayet öyleyse bu apaçık bir çelişki değil midir? Sokrates'in

şehirden kaçma ya da uzaklaştırılma inkarı varken, o zehri içmeyi tercih etmesi Spinoza açısından nasıl açıklanabilir? Sokrates, bunu tercih ederek ya da tercih ettiğini sanarak *conatusuna* olumlu katkı yapan bir şeyi mi istemiştir? *Conatus* tanımı gereği böyle bir şeye izin vermeyeceğinden, bunun cevabı hayır olacaktır. Dolayısıyla insan, bazı şeyleri kendi başına gelebilecek kötü şeyleri bile bile tercih edebilir; tüm bunların sorumluluğunu da yüklenebilir. İşte tam da bu yüzden, Aristoteles'in başka türlü de eyleyebilen insan görüşü, insanın bir anlamda trajik yanını da ortaya koymaktadır. Tüm bunlar kişi-kişi ilişkilerinde kendini gösteriyor gibi gözükse de, hukuksal ve toplumu bağlayıcı bir tarafı olabilir. Bu nedenle, etik olmadan siyaset olmaz. Başka bir deyişle, etiğin olmadığı bir siyaset düşünmek mümkün değildir. Zira insan, her koşulda ve her yerde insandır.

Rasyonalitenin ağır bastığı siyasal alanda aklını araçsallaştırıp, insanlığını bir kenara bırakma lüksü yoktur. Modern dönemin gözden kaçırdığı nokta, siyasal alanı insanın kendini gerçekleştirme olanağı olarak görmeyip, insanı ikinci plana atan, "devlet aklı" gibi bazı söylemlere meşruiyet kazandırmasıdır. Bu nedenle, devletin kuruluş amacından saparak insanı araç haline getiren bir akıl kabul edilebilir değildir. Bu nedenle, hangi yönetim biçiminin insan doğası ve realiteyle örtüştüğü sorusunu sormak gerekir. Günümüz demokrasi tecrübelerini değerlendirilirse, bu düzenin ortalama ve ortalama altı insana hitap eden bir düzene doğru evrildiği çabucak görülmektedir. Özgürlüklere vurgu yapılarak sadece hazzın ve çıkarın yüceltilmesi ise bir başka düşündürücü husus halini almıştır. Bunların yanı sıra, nicel üstünlükler daima yanıltıcı olmaktadır. Bundan dolayı insan, çoğunluğun iştahının insafına bırakılacak kadar değersizleştirilmemelidir. Bu nedenle, insanı ne eksik ne fazla gören, onu ne yücelten ne yeren bir değerlendirme gerekli gözükmektedir. Bunun için de, nelerin değer kabul edildiği mutlaka tartışma konusu edilmelidir. Çünkü değer demek bir bakıma anlam demektir ve insan bir anlam koymadan ne kendi başına ne de siyasal olarak yaşayabilir.

Sonuç itibarıyla, Aristoteles'in insan doğası görüşü tür olarak insanda bulunan olanaklara yönelir ve onları tespit eder. Bunu yaparken de insanın kendinde, doğası gereği sahip olduğu güce yönelir. Etik ve siyasal yaşam ise, insanın gerçek anlamda insan olabilmesinin koşullarını oluşturmaları bakımından, insanın kendi doğasında var olan olanak halindeki yetilerin etkinlik haline geçirilme zemini.

Başka bir ifadeyle, insanın kendini tamamlaması, en yetkin haline ulaşması için gereken iki unsurdur. Nitekim Aristoteles'e göre, ne eylem hayatı ne de toplumsal bir yaşam olmadan insan, insanlaşmasını tamamlayabilir. Bu nedenle Aristoteles'in insan doğası görüşü bizleri, insanın tam anlamıyla ya da gerçek anlamda insan olabilmesi için kendi doğasında var olan olanakları hayata geçirebilme çabasını göstermesi gerektiği sonucuna götürür.

Diğer taraftan Spinoza'nın insan doğası görüşü ise bizleri, insanın Tanrı-Doğa'dan bağımsız olarak anlaşılamayan, yani kendi kendiyile açıklanamayan bir doğaya sahip olması bakımından zorunlu olarak bir nedensellik zincirine tâbi olduğu sonucuna götürür. Dolayısıyla, sürekli birbirlerinin nedeni olmak bakımından adeta zincirlerle birbirlerine bağlanmış olan bir insan ve onu içine alan bir doğa tasarımı söz etmek mümkündür. Böylece nedenleri bilmek, tekil olaylardan hareketle insanı Tanrı-Doğa'ya ulaştırması bakımından önemli bir rol üstlenmektedir. Bu tür bir zorunluluğun olduğu yerde Spinoza'ya göre, etik ve siyaset de doğal olarak belirli zorunluluklar ışığında anlaşılmaya muhtaç gözükmektedir. Ancak, bu tür bir kesinliğin etik ve siyaset alanında da beklenmesi doğru bir yaklaşım gibi gözükmemektedir. Bu anlayışın arka planında, hiç şüphesiz, dönemin her konuda bir matematiksel kesinlik arayışı yatmaktadır. Ancak Aristoteles'in de belirttiği gibi, her konuda matematiksel bir kesinlik aramak doğru bir yaklaşım değildir. Bu bakımdan Spinoza, eğildiği konunun nesne alanlarını ihmal ediyor gözükmektedir. Bunun sonucu olarak, insanı ve insansal yaşam alanını doğru bir biçimde analiz etmek mümkün değildir.

KAYNAKLAR

Kitaplar

Aristote (1926). *Physique* (I-IV). Traduit par Henri Carteron. Paris: Société d'Édition

<< Les Belles Lettres>> , Collection Des Universités de France.

— (1994) *Ethique à Nicomaque*. Traduit par Jules Tricot. Vrin- Bibliothèque des Textes Philosophiques.

— (1995a) *La Politique*. Traduit par Jules Tricot. Vrin- Bibliothèque des Textes Philosophiques.

— (1995b) *De l'âme*. Traduit par Jules Tricot. Vrin- Bibliothèque des Textes Philosophiques.

— (2002) *Catégories*. Traduit par Frédérique Ildefonse. Édition du Seuil.

Aristoteles (1996) *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları.

— (2002). *Kategoriler*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi

— (2006) *Politika*. Çeviren Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi.

— (2014a) *Fizik*. Çeviren Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

— (2014b) *Ruh Üzerine*. Çeviren Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yayıncılık.

— (2015) *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren Saffet Babür. İstanbul: BilgeSu Yayıncılık.

— (2016) *Metafizik*. Çeviren Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınevi.

— (2017) *Politika*. Çeviren Furkan Akderin. Say Yayınları (3.Baskı).

Arslan, Ahmet (2009). *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*. Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Ateşoğlu, Güçlü & Eylem Canaslan (Ed.) (2015). *Spinoza ile Karşılaşmalar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Aygün, Ömer & Kaan H. Ökten (Ed.) (2014). *Aristotelesçilik*. Cogito, Sayı:78. Yapı Kredi Yayınları.

Balanuye, Çetin (2012). *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*. Say Yayınları.

Balibar, Etienne (2010). *Spinoza ve Siyaset*. Çeviren Sanem Soyarslan. İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Bumin, Tülin (2016). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları (7.Baskı).

Cemal Bâli Akal & Reyda Ergün (2011). *Spinoza Günleri 2- Yeni Dünyadan Eski Dünyaya*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Cresson, André (1946). *Aristote: Sa vie, Son oeuvre, Sa philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Deleuze, Gilles (2000). *Spinoza Üzerine Onbir Ders*. Çeviren Ulus Baker. İstanbul: Öteki Yayınevi.

— (2006). *Spinoza Üzerine Onbir Ders*. Çeviren Ulus Baker. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

— (2011) *Spinoza: Pratik Felsefe*. Çeviren Ulus Baker & Alber Nahum. Norgunk Yay. İstanbul

Denkel, Arda (2011). *İlkçağ Doğa Felsefeleri*. Ankara: Doruk Yayınları.

Descartes, René, (1997). *Felsefenin İlkeleri*. Çeviren Mehmet Karasan. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

— (2007) *Meditasyonlar*. Çeviren İsmet Birkan. BilgeSu Yayınları.

Erkızan, Hatice Nur (Ed.) (2016). *Aristoteles*. Özne Dergisi Aristoteles Özel Sayısı. Çizgi Kitabevi (2.Baskı).

Kenny, Anthony (1979). *Aristotle's Theory of The Will*. London: Duckworth.

Kosman, Aryeh (2013). *The Activity of Being*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Lalande, André (2010). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 3ème édition Quadrige.

Lear, Jonathan (2007). *Aristotle: The Desire to Understand*. New York: Cambridge University Press.

Manzini, Frédéric (2009). *Spinoza: Une Lecture d'Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France.

Nadler, Steven (1999). *Spinoza: A Life*. Cambridge University Press.

Negri, Antonio (2004). *Subversive Spinoza*. Çevirenler Timothy S. Murhpy, Michael Hardt, Ted Stolze & Charles T. Wolfe. Manchester University Press.

Ökten, H. Kaan (Ed.) (2014). *Aristoteles. Cogito*, Sayı:77. Yapı Kredi Yayınları.

Özcan, Muttalip (2011). *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*. Ankara: BilgeSu Yayınları.

___ (2016) *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma*. Ankara: BilgeSu Yayınları,

Ramond, Charles (2014). *Spinoza Sözlüğü*. Çeviren Bilgesu Şişman. İstanbul: Say Yayınları.

Rızk, Hadi (2012). *Spinoza'yı Anlamak*. Çeviren Işık Ergüden. İletişim Yayınları

Ross, David (1995). *Aristotle*. New York: Routledge

___ (2011) *Aristoteles*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Scruton, Roger (2007). *Spinoza*. Çeviren Hakan Gür. Ankara: Dost Yayınevi.

Spinoza, Baruch (1842). *Traité Politique*. Traduit par E. Saisset.

<http://www.spinozaetnous.org/telechargement/TP.pdf>. Erişim tarihi: 17.06.2017.

___ (1842b). *Traité Théologico- Politique*. Traduit par E. Saisset.

<http://www.spinozaetnous.org/telechargement/TTP.pdf>. Erişim tarihi:

13.06.2017

___(1993). *L’Ethique*. Traduction d’Armand Guérinot. Paris: Les Editions Ivrea
http://classiques.uqac.ca/classiques/spinoza/ethique/ethique_de_Spinoza.pdf
Erişim tarihi: 05. 06. 2017.

___ (2012) *Etika*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

___ (2015a) *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*. Çeviren Coşkun Şenkaya. Ankara: Dost Yayınevi.

___ (2015b) *Politik İnceleme*. Çeviren Murat Erşen, Ankara: Dost Yayınevi.

___ (2015c) *Kısa İnceleme*. Çeviren Emine Ayhan, Ankara: Dost Yayınevi.

___ (2016) *Teolojik-Politik İnceleme*. Çevirenler Cemal Bâli Akal & Reyda Ergün, Ankara: Dost Yayınevi.

___ (2017) *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*. Çeviren Emine Ayhan, Ankara: Dost Yayınevi.

Spinoza & Blyenbergh (2008). *Kötülük Mektupları*. Çeviren Alber Nahum. İstanbul: Norgunk Yayınları

Tatian, Diego (2009). *Spinoza. Dünya Sevgisi*. Çevirenler Hüsam Turşucu & Sevin Aksoy Hancı. Ankara: Dost Yayınevi.

Makaleler

Achtenberg, Deborah (1989). “The Role of The Ergon Argument in Aristotle’s Nicomachean Ethics” (s.37-47), *Ancient Philosophy* 9. Mathesis Publications.

http://www.academia.edu/4425666/The_Role_of_the_Ergon_Argument_in_Aristotles_Nicomachean_Ethics. Erişim tarihi: 10.12.2016.

Baker, Ulus. Spinoza'nın Etika'sının Sunuluşu. *Körotonomedyä*.
<http://www.korotonomedyä.net/kor/index.php?id=21,144,0,0,1,0>. Erişim tarihi: 18.06.2017.

— "Spinoza: Hayatın Geometrisi". *Körotonomedyä*.
<http://www.korotonomedyä.net/kor/index.php?id=0,142,0,0,1,0>. Erişim tarihi: 17.06.2017

Del Lucchese, Filippo (2009). "Democracy, 'Multitudo' and the Third Kind of Knowledge in the Works of Spinoza".
<http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1474885109103836>. Erişim tarihi: 14.11.2017

Güngör, Feyza Şule (2015). "Spinoza'da İyi ve Kötünün *Conatus* (En İyi Şekilde Varlıkta Kalmakta Israr) Bağlamında Değerlendirilmesi", FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 20. (s. 131-142), www.flsfdergisi.com. Erişim tarihi: 03.08.2016

Kuçuradi, İoanna (2016). "Aristoteles'in *Ousia*'sı ve Substans Kavramı", *Çağın Olayları Arasında* içinde (s.149-163), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

— (2016b) "Aristoteles ve Ontolojik Yaklaşım". *Çağın Olayları Arasında* içinde. (s.163-175), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Macherey, Pierre (1997). "The Problem of the Attributes" in Warren Montag and Ted Stolze (eds.), *The New Spinoza*, Minneapolis: Minnesota University Press.

[http://korotonomedyas3.amazonaws.com/PierreMachereyTheProblemoftheAttribut
es.pdf](http://korotonomedyas3.amazonaws.com/PierreMachereyTheProblemoftheAttribut
es.pdf). Erişim tarihi: 23.10.2017.

Melamed, Yitzhak (2012). "Omnis determinatio est negatio". determination, negation and self-negation in Spinoza, Kant and Hegel. *Spinoza and German Idealism* (p. 175-196). Cambridge University Press. Erişim tarihi: 20.10.2017.
[https://www.academia.edu/784234/_Omnis_determinatio_est_negatio_Determinati
on_Negation_and_Self-Negation_in_Spinoza_Kant_and_Hegel](https://www.academia.edu/784234/_Omnis_determinatio_est_negatio_Determinati
on_Negation_and_Self-Negation_in_Spinoza_Kant_and_Hegel)

Özcan, Muttalıp (2009). "Aristoteles'in Varlık Görüşü", Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi. Sayı:13, (s.113-131) Erişim tarihi: 25.02.2016,
[http://www.acarindex.com/dosyalar/makale/acarindex-
1423907369.pdf](http://www.acarindex.com/dosyalar/makale/acarindex-
1423907369.pdf).

— (2011b) "İnsanlaşma, Etik ve Siyaset: Antik ve Modern". *Felsefelogos Dayanışma* içinde. Sayı:41. (s.163-185). İstanbul: Fesatoder Yayınları.

Şiray, Mehmet (2013). "Benedictus Spinoza'da Olumlayıcı Bir Güç Olarak Beden Düşüncesi". Sinan Özbek (Ed.) *Felsefelogos Beden* içinde. Sayı: 51. (s.7-17). İstanbul: Fesatoder Yayınları.

— (2015). "İmgeden Akla: Spinoza'nın Toplum ve Bireysellik Anlayışını Tutkular Üzerinden Yeniden Okumak". Güçlü Ateşoğlu & Eylem Canaslan (Ed.) *Spinoza İle Karşılaşmalar* içinde (s. 212-226). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Türkyılmaz, Çetin (2007). "Spinoza'da Özgürlük-Zorunluluk Bağlantısı". Yeditepe'de Felsefe, Sayı: 6. Erişim tarihi: 19.09.2017.
<http://cetinturkyilmaz.blogspot.com.tr/search?q=spinoza>

Van Reijen, Miriam (2011). "Spinoza'nın Psikoloji Felsefesi: Ruh Hazır, Ten Güçlü Olmasa". *Spinoza Günleri 2- Yeni Dünyadan Eski Dünyaya* içinde (s. 37-48). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Yeke, Yıldız Karagöz (2011). "Spinoza'da Felsefe, Etik ve Siyaset.". Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, Sayı:16. (s.96-122) <http://www.acarindex.com/dosyalar/makale/acarindex-1423907321.pdf>. Erişim tarihi: 06.07.2016.

Yıldız, Mustafa (2012). "Spinoza'da İnsan Doğası-Siyaset İlişkisi Üzerine Bir Deneme". Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi. Vol.1 No:3. Erişim tarihi: 25.07.2016. kutaksam.karabuk.edu.tr/index.php/ilk/article/download/40/46

ÖZGEÇMİŞ

1989 yılında Samsun’da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Samsun’da, lisans eğitimini İstanbul’da T.C. Galatasaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde tamamladı.

