

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

SPINOZA'DA ÖZGÜRLÜK KAVRAMI

Yüksek Lisans Tezi

Hasan Ali BAŞARAN

Ankara-2011

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

SPINOZA'DA ÖZGÜRLÜK KAVRAMI

Yüksek Lisans Tezi

Hasan Ali BAŞARAN

Tez Danışmanı
Prof.Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENCİ

Ankara-2011

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

SPINOZA'DA ÖZGÜRLÜK KAVRAMI

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Sabri Büyükdüvenci

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Sabri Büyükdüvenci.....

.....

Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz.....

.....

Yrd. Doç. Dr. Bahtiyar Yücel Dursun....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi : 28.01.2011

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (...../...../200...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

Hasan Ali BAŞARAN

İmzası

.....

TEŞEKKÜR

Çalışmam boyunca tavsiyeleri ve yardımları ile destek olan Danışman Hocam Prof. Dr. Sabri Büyükdüvenci'ye çok teşekkür ederim. Tavsiyeleri ve zengin katkılarından dolayı Galatasaray Üniversitesi Araş. Gör. Alber Erol Nahum'a, desteklerini esirgemeyen Dr. Şule Gece'ye ve Araş. Gör. Sengün Meltem Acar'a çok teşekkür ederim. İnsan, farklı insanlardan aldığı destekle daha da zenginleşiyor ve hayatın çok farklı yönlerini görüyor. Böylece oluşan bu zenginlik, insanı bilime ve akademik çalışmalara yönlendiriyor. Ayrıca samimi desteğinden ve bana yaşattığı güçlü ve sıcak dostluğundan dolayı yirmi yıllık arkadaşım Mehmet Cebe Ergönenç'e teşekkürü bir borç biliyorum.

TEŞEKKÜR.....	I
İÇİNDEKİLER.....	II
GİRİŞ.....	1
1. Spinoza'ya Dönüş: Yeni “Spinozalar”.....	1
2. Spinoza'da Özgürlük Kavramının İncelenmesinin Önemi.....	7
1. BÖLÜM: SPINOZA'DA ÖZGÜRLÜĞÜN ONTOLOJİSİ.....	12
1.1 Özgürlük ve Tanrı İlişkisi.....	13
1.1.1 Spinoza'nın Etiyolojisi ve Varlığın Kendisi Olarak Tanrı.....	13
1.1.2 Özgür Neden Olarak “Natura Naturans”.....	22
1.1.3 İradenin Ontolojik Doğası.....	27
1.1.4 Spinoza'nın Dönüştürmesi: Teleolojinin Eleştirisi.....	30
1.2 Özgürlük ve İnsan İlişkisi.....	34
1.2.1 Düşünce ve Uzamın Parçası Olarak “Birey”.....	34
1.2.2 Bilginin Gücü: Ontolojik Bir Epistemoloji.....	38
1.2.3 Köle İnsandan Özgür İnsana Geçiş.....	45
1.2.4 Spinoza'da “Beatitudo” Kavramı ve Kurtuluş.....	51
1.3 Spinoza'nın Kavramlarla Oyunu: Özgürlük ve Zorunluluk Uyumu.....	57
2. BÖLÜM: SPINOZA'DA ÖZGÜRLÜĞÜN ONTOLOJİSİNİN OLUMSUZLAMALARI.....	61
2.1 Geleneksel İnsan Özgürlüğünün Olumsuzlanması.....	63
2.1.1 Spinoza'nın Kışkırtması: Beden ve Zihin Hiyerarşisi Söyleminin Dönüşümü.....	63
2.1.2 Özgür İradenin Reddi: Modernitenin Çöküşü.....	71
2.1.3 Otonominin Reddi: “İde”nin Tutsağı Olarak İnsan.....	74
2.2 Ahlakın Olumsuzlanması.....	81
2.2.1 İyinin ve Kötünün Ötesinde “Varlık”: Varlık ve Ahlak Karşıtlığı.....	81
2.2.2 İşaret ve İfade: Adem'in Hikayesi.....	88

2.2.3 Ahlak ve Özgürlük Etiği: “Köle” ve “Özgür İnsan”	93
2.3 Ölümün Olumsuzlanması.....	99
2.3.1 Varlık ve Ölüm Karşıtlığı: Özgürlük ve Ölüm.....	99
2.3.2 “Dışarıdan” Olarak Ölüm ve İntihar.....	105
SONUÇ.....	111
KAYNAKÇA.....	114
ÖZET.....	117
ABSTRACT.....	118

GİRİŞ

1. Spinoza'ya Dönüş: Yeni “Spinozalar”

Bugün yaşadığımız zaman diliminde, yaşama yönelik büyük kuşkular ve endişeler içerisinde bulunuyoruz. Bu kuşkular ve tedirginlikler, hayatımızın her alanına yayılmış durumda ve üzerimizde belirleyici etkilere sahipler. Belki de önemli olan nokta, bugün insanoğlunun geldiği konumu anlamlandırmak ve çözümleyebilmek için yaşama yönelik olumlayıcı bir bakış açısı ve düşünce zihniyeti içerisinde olmamız gerektiğini kavrayabilmektir. Yaşama ve onun getirdiklerine karşı olumlayıcı bir şekilde bakanlar arasında Baruch (Benetictus) Spinoza'nın ayrı bir yeri vardır.

Bugün Spinoza üzerine okumaların ve araştırmaların arttığı bir zaman diliminde bulunuyoruz. Bu artışın ve yayılmanın nedeni ne olabilir? Bunun cevabı, bizlere bırakılan dünyanın ve sosyo-kültürel yaşamın kendisinde sorunlar mevcut olmasında ve mevcut olan çözümsel yaklaşımların ikna edici olmaktan uzak olmasıdır. Bundan yüzyıllar önce yaşamış olan Spinoza, insanoğlunun içerisinde bulunduğu bu sorunlarla örülü hayatı yaşamış, tatmış ve sorunların çözümleri için eşi benzeri bulunmayan bir düşünce zihniyeti ile onların üzerlerine gitmişti. Spinoza'yı diğer düşünürlerden ve bilim insanlarından ayıran nokta, onun diğer insanlar gibi hareket etmek yerine kendisine ait bir yol çizip, bu yoldan hareket etmek istemesiydi.

Çağımız, insanların belirli kalıplar ve kategoriler içerisinde tanımlanmaya çalışıldığı

bir süreçte yol alıyor. Bireysel yaşantımızı, insanları, doğayı, dünyayı, sosyo-kültürel çevreyi ve bir bütün olarak yaşamın kendisini anlamaya çalışmamızda, bizlere önceden verilen bir düşünsel çerçeveyi ve buna bağlı bir terminolojiyi kullanmaya mecbur bırakılıyor. Kavramsallaştırma, aslında masum bir anlam içerse de görünen buz dağının altı böyle değildir. Yakın zamanda Emmanuel Levinas, belki de bu önceden belirli yaşam dogmatizmine karşı çıkan büyük düşünürlerden biriydi. Levinas, kendi içinde hapsolmuş ve sürekli kendine dönen ve her şeyin ölçüsünü kendisiyle düşünen bencil bir özneye ait bencil bir ontolojik görüş yerine “öteki” ya da “başka”ya yönelen farklı bir ontolojik argüman ortaya koymuştu. Örneğin; ölüm kavramını bile geleneksel anlamından kopararak, ona bambaşka bir anlam kazandırmıştı. Levinas, ölümü bir sonlanma olarak görmeyi reddediyor ve onu bir öteki olarak görerek, onda bir “başka”yla iletişimdeki heyecanı buluyordu. Ama her şeyden önce Levinas, ölümü yozlaşmış anlamında kabul etmemek için direniyordu:

“Ölüm, ölmek ve onların önlenemez olasılıkları hakkında bütün söyleyebileceklerimiz, bütün düşünebileceklerimiz her şeyden önce ikinci elden bilgilerdir. Başkalarının söylediklerinden ya da ampirik bilgilerden ediniz bunları. Bütün bildiklerimiz onlara ad veren dilden kaynaklanır, dile getirilen önermelerden oluşur: Orta malı laflar, atasözü haline gelmiş, şiirsel ya da dinsel deyimlerdir bunlar.” (Levinas, 2006: 13)

Levinas'ın bu bakış açısı, sıradan anlamların dışında ya da sıradanlığın terminolojisinden kurtulma çabası ile ölüme yeni ve bambaşka anlamlar vermenin çabasıdır. O, ölümü “kesinlik” olarak görmeyi ve bir “yok olma” olarak anlamayı kesin olarak kabul etmemiz gerektiği fikrine karşı çıkmaktadır (A.g.e.: 13).

Levinas'ın bu çabası ve bakış açısı, sadece ölüm kavramı üzerine değil ama genel

olarak geleneğe ve standart haline gelmiş kültür yapılarına karşı ele alındığında, bütün bir beşeriyete karşı radikal bir başkaldırı dillendirmektedir. Gerçekten de öz, töz, varlık, iyi, kötü, erdem, kusur, eşitlik, yaşam, ölüm, zaman, özgürlük ve daha bunlarla birlikte sayısız kavramı, neden bizlere öğretildiği gibi kabul etmek zorunda bırakılıyoruz? İnsan teki, neden bu dünyayı Platon'un dediği gibi aslın silik bir kopyası olarak görmeyi kabul etmiştir ya da Kant'ın dediği gibi ahlak yasasını özgürlüğe giden bir yol olarak benimsemiştir. Demek ki incelemenin bakış açısı, insan tekinin düşünsel çerçevesine odaklanmalıdır. Bu düşünsel argümanlar, aslında basit görüşler ya da söylemler değildir. Heidegger'e göre bugün yaşamaya mahrum bırakıldığımız metafiziksel, bilimsel ve teknolojik dünya görüşlerinin temelinde, varlığı özne ve onun bizzat tasarımı olarak gören modernliğin bakış açısı bulunmaktadır. Bu bakış açısını yaratan biricik neden, modernliğin yarattığı akılsallık ve onun ölçüt alınan temel değerleridir. Bu akılsallık, kendiliğinden oluşmamıştır. Akılsallığın söylemi, düşünürlerin argümanları ve tasarımları sonucu oluşan yapısal bir çerçeveyi gözler önüne sermektedir. Michel Foucault, söylem ve iktidar kavramları arasında bir ilişki olduğunu iddia etmektedir. Buna göre söylem, iktidarı oluşturmakta ve söylemin oluşturduğu iktidar aracılığı ile özneler biçimlendirilmektedir (Foucault, 2003: 45-79). Belki de 2. Dünya Savaşında Adolf Hitler'e ilham veren argümanlar, Alman İdealizminin oluşturduğu bir söylemin sonucuydu. Fichte, Schelling ve Hegel oluşturdukları argümanlar çerçevesinde bir söylem kurdular ve bu metafiziksel devlet söylemi ve ereği, çağımızın iktidar mekanizmalarını kurmuş oldu. Judith Butler'ın anlattığı bir hikaye de söylemin gücünün anlaşılması açısından oldukça ilginçtir. Butler, bir grup gencin, eşcinsel bir

çocuğu sırf feminen olduğu için köprüden aşağı atmaları olayını gözlemlemektedir. Butler'a göre bu sadece basit bir öfke ya da kızma hareketi olarak gösterilemez. Grup içerisindeki gençleri bu eyleme nasıl bir söylem harekete geçirmektedir? Gençler nasıl bir kin ile birlikte ve kararlı olarak bu eyleme belirlenmişlerdir? Bundan çıkan sonuç, söylemin gücünün sandığımızdan yüksek olduğudur ve sanıldığının aksine söylem, söz diziminden öte bir anlam içermektedir. Söylem, tahmin edebileceğimizden çok büyük bir “kudret” potansiyeline sahiptir. Bundan çıkan sonuca göre; bir şey hakkında ne düşündüğümüz, beğenilerimiz, yaşam tarzlarımız ve hatta nelere sahip olmak için duyduğumuz arzu, hep söylem ilişkileri tarafından belirlenir. Bütün bunlar bizde, Spinoza'nın içkinlik görüşünün modern bakış açıları olarak görülebilir. Demek ki “ben” ya da “benim özelliklerim” dediğimiz zaman, bir insan tekinin her şeyiyle nasıl oluştuğunu ve harekette bulunduğunu aslında açıkça bilememekteyiz. Buna göre, kişisel özelliklerimizin altında yatan çok derin ontolojik karmaşık yapılar bulunmaktadır.

Gerçekten de söylem ilişkileri, her yeredir ve insanı, zihninin imgelerine kadar biçimlendirmekte ve onu kontrol altına almak istemektedir. Çağımız, insanı belli bir dini, felsefi, ideolojik ya da politik kalıpta görmek için direniyor. İnsan tek başına değil, belli bir cemiyetin içerisinde birey olarak görülüyor. Bireylik tanımı, insanı kalabalık içerisinde yalnızlaştırıyor. Başkalarının bakış açısı ya da ideolojilerin gölgesi altında insan tekleri yargılanıyor. Artık insandan beklenen yaratım değil, tekrar ve ezberdir. İşte buna göre şekillenmiş sosyal ve bireysel yaşam alanında insanlar, birbirlerini insan teki olarak değil, belli bir ideolojinin parçası olarak

görmektedir.

Gilles Deleuze'e göre bize bırakılan bu dünya mirası, masum bir miras olmaktan uzaktır. Temelinde çok derin, ontolojik olarak kurgulanmış bir düşünsellik yatmaktadır. Deleuze, düşünce tarihine yönelik olarak bir eleştiri felsefesi sunmuştur. Bu felsefeye göre, bize bırakılan geleneksel düşünce mirası temelini; farklılığı yadsıyarak aynılıktan, değişmezlikten, hiyerarşik düşünmeden, özdeşlik mantığından ve epistemolojik- ontolojik olarak özne ve onun tasarımı olarak yaşam düşüncesinden almaktadır. Bu düşünce yapısı, yaşamın ve beşeriyetin her alanına yayılmıştır; psikanalizden teolojiye, fizikten biyolojiye ve hatta canlıları özelliklerine göre sınıflandıran bilim bile, bütün disiplinler hep bu ideolojik düşünce yapısında kavranır. Deleuze, bu tür bir düşünce yapısını “ağaç biçimli düşünce” olarak adlandırır. Platon'da, Aristoteles'de, Descartes'da, Kant'ta, Hegel'de ve hatta Freud'da kısacası bütün modern düşünsel teorilerde ve argümanlarda bu düşünce tarzından izler buluruz. Bu düşüncelerin ortak özelliği, düşüncelerin hep aşağıdan yukarı doğru hiyerarşik bir biçimde tanımlanması ve her şeyin, özsel yapıları temelinde açıklanmasıdır. Bu düşüncede temel olan yaklaşım, ilk ilke prensibi gereğince düşünceler arasında hiyerarşik bir bağlantı olmasıdır. Bu düşünce tarzında günümüzün, geleneksel felsefeye atf ettiği sabit olana, özdeş olana, derli toplu düşünmeye, hep aynı kalana ve varlığı sabit bir yapıda görüp oluşu dışlamaya yönelik bir meyil bulunmaktadır. Bu geleneksel ontolojik düşünce zihniyeti, adeta bütün bir geleneği temsil etmektedir. Buna göre şeyleri, varlıkları ve kısaca yaşantının her alanını, bu gerçeklikler temelinde kurmakta ve tanımaya

çalışmaktayız.

Geleneksel ontolojik argümanların ve düşünce zihniyetinin özünü teşhis edip gözler önüne seren Deleuze, bu klasik düşüncenin yerine bize bitki biliminden aldığı bir kavram sunmaktadır; köksap (*rhizome*) (Deleuze ve Guattari, 1987: 3-83). Bu kavram, Deleuze için ilginç olan bazı özellikler barındırır. Köksap, yapısı itibarıyla kök ve gövde arasında hiyerarşik olmayan bir yapıya sahiptir. Deleuze için bir metafor olan köksap, daha ötede bir düşünce biçimi olarak ağaç biçimli düşüncenin yerini alacaktır. Deleuze, bu düşünce biçimiyle beraber hiyerarşik düşünmeyi, aynılığı ve temsili, özdeşliği ve aşkınlığı reddediyordu. Deleuze'ün aşılamaya çalıştığı bu yeni düşünme zihniyeti ile birlikte, “yapılandırılmış düşünce ve etkinliğe özgü ağaç modellerin yerini, keşfedici bir rizom alır.” (Goodchild, 2005: 16)

Deleuze, köksaplı düşünce yolculuğunda Hollanda'nın aforoz edilmiş yahudisi olan Spinoza'da düşüncesine temel teşkil edecek fikirler bulmaktadır. Spinoza da tıpkı Deleuze gibi geleneksel ontolojik görüşlerin tabularına karşı bir savaş başlatmıştı. İkiliklere karşı varlığın tekilliğini, varlığın aşkınlığına karşı onun içkinliğini, ezber olan temsiliyete karşı yaratıcı düşünmeyi, kederli tutkulara karşı neşeyi ve yaşamayı olumlamanın gücünü savunan Spinoza, Deleuze'ün uzun yolculuğunda, ona büyük bir rehberlik yapacaktır. Öyleyse Deleuze'ün Spinoza'da bulduğu anlam, düşünce tarihinde az bulunduğu inandığı bazı anlamlar içerir. Bütün bunlar bizde, bir kaçış ve geri dönüş mücadelesi doğurmalıdır. Spinoza'ya bir dönüşü hatırlatmalıdır. Çünkü Spinoza, argümanları ve düşünsel çerçevesi dolayısıyla tarihin sapkın ve en radikal

örneklerinden birini sunmaktadır. Spinoza, bir uçtan diğer ucun sonuna kadar düşünce tarihinin hiçbir kategorisine sığdırılamamakta ve birbirine çok zıt görüşlerin ve argümanların orta noktasında ve onlara mesafeli görünmektedir. Spinoza'yı çarpıcı kılan nokta onun, hazır değer yargıları ve bakış açıları dolayısıyla düşünmemesi ve kavramların özünü deforme ederek, bu kavramların yapısını değiştirerek onlara yeni anlamlar kazandırmasıdır. Belki de Spinoza'nın Deleuze'ü ve peşinden sürüklediklerini heyecanlandırmasının nedeni onun insanı, Tanrı'yı, doğayı, yaşamı ve bir bütün halinde ontolojik gerçekliği anlamaya çalışırken ideolojik ya da politik bir bakış açısı kullanmamış olmasıdır. Bu, Spinoza'nın özgünlüğü ve “devrimi”dir. O, bulunduğu cemaatten aforoz edilir. Bu dışlanma ve kovulma onu yalnız değil, aslında özgür bırakmıştır. Her şeyden ve herkesten kaçarak Spinoza, başka düşünsel yolculukların peşine düşmüştür adeta. Belki de günümüzde herkesin yapması gereken şey, her şeyi, herkesi, düşünce biçimlerini, ideolojileri, yaşamları, kavramları, politikaları, kalıpları ve kutupları bırakıp yeni düşünsel “üretim” yolculuklarına çıkmaktır, Spinoza'nın yaptığı gibi neredeyse bütün bir düşünce tarihini karşısına alarak. Gereken özellik, yeni Spinozaların ortaya çıkarılmasıdır.

2. Spinoza'da Özgürlük Kavramının İncelenmesinin Önemi

Özgürlük üzerine sürekli felsefi argümanlar üretiliyor. Ama bu argümanlar, ufak farklılıklar dışında hep aynı temsili gösteriyor. Burada eksik olan nokta, özgürlüğün hazır ve mutlak bir kavram olarak alınması yerine, onun mahiyeti ve ontolojik yapısı üzerine yeniden düşünmektir. Buna göre temsiliyet ve ezber üzerinden özgürlük

kavramı, bizlere ontolojik yeni referanslar ve düşünsel çerçeveler sunamamaktadır. Nietzsche, Kant'ı ve Schopenhauer'u ve de diğer düşünürleri ahlak ve iyilik gibi pek çok kavramı hazır olarak kabul ettikleri için eleştirmiştir. Nietzsche'ye göre genel olarak “ahlakın kendisi verilen bir şey olarak alınıyor.” (Nietzsche, 2007: 99) Oysa ki Nietzsche'nin düşüncesine göre, Kant'ın ve diğerlerinin yapması gereken eylem, bu kavramların mahiyeti üzerine düşünmek olmalıydı. Kant, temel incelemesinde bu kavramları hazır değer yargıları olarak kabul etmek yerine, onları derinden sorgulamalıydı. Özgürlük de bu şekildeki bir bakış açısı ile ele alınmalıdır. Sürekli olarak yapılan hareket, özgürlük kavramının hazır bir öğretisi ve dogma olarak benimsenmesidir. Özgürlük üzerine bütün söylemlerde dikkati çeken nokta, özgürlüğün kendi başına salt bir varoluşa sahip olduğu ve insanların bu kutsal ve aşkın amaca ulaşma yollarını arayıp bulması gerekliliğidir. Neredeyse bütün argümanlar, zor olan ve saklı bir hazineymişçesine özgürlüğe giden yolları aramakta ve onları kutsallaştırmaktadır. Spinoza'nın temel olarak bu görüşlerden ayrıldığı ve özgürlüğü açıklama yolunda farklı bir bakış açısına sahip olduğu görülür.

Spinoza'ya göre özgürlüğü incelemek, temel olarak varlığı incelemektir. Buna göre yapılan, bir ontolojik etkinliktir. Spinoza'ya göre her şey, tek bir düzlem içerisinde anlaşılmalıdır. Fizik, biyoloji, kimya, matematik, sosyoloji, siyaset bilimi, hukuk, epistemoloji ya da en nihayetinde etik; bütün bu disiplinler, tek bir ontolojik oluşumun farklı tavırları olabilirler. Bu radikal söylem ile Spinoza, tek bir düzlem ya da monist bir yapı çerçevesinde argümanlarını sunmaktadır. Böylece özgürlük, ontolojik olarak varlığa iyedir. Özgürlüğün doğasını ve yapısını kavramaya çalışmak,

varlığın doğasını kavramaya çalışmaktır. Tek bir varlık vardır; o da Tanrı'dır. Geri kalan bütün varlıklar artık varlık değil, varlığın tarzları olmak zorundadır. Çünkü doğada başka çeşitte bir hayat ya da ikinci bir hayat yoktur. Buna göre her şey, Tanrı kavramında ve bu kavramın sonuçlarında düşünülmelidir. Özgürlük kavramı da zorunlu olarak Tanrı kavramına bağlı bir yapıda olmak durumundadır.

Çalışmamız, iki bölüm halinde sunulmuştur. Birinci bölümde; Spinoza'da özgürlüğün varlıkbilimsel temelleri üzerine düşüncelerine yer verilecektir. Buna göre zorunlu olarak özgürlük kavramının Tanrı ve insan çerçevesindeki anlamlarının verilmesi gerekir. Böylece birinci bölümde; Spinoza'da özgürlüğün ontolojisinin ne anlama geldiği, onun bu kavramı nasıl deforme ettiği ve özgürlüğün onda, Tanrı ve insan için ne anlamda varolduğunun açıklanması sunulacaktır. Spinoza, ontolojik argümanları dolayısıyla özgürlüğü, zorunluluk ile aynı düzlemde anlayan bir bakış açısına kavuşmaktadır. Böylece özgürlük kavramını temelinden deforme eden bir düşünüş yolu açılmış olur. Bu düşünüş yolu, etik ve politik pek çok gerçekliği yadsır.

Tezimizin ikinci bölümü, çalışmamızın amacını ortaya koyuyor. Spinoza, söz konusu özgürlük argümanı ile modern psikolojiden etige çok köklü bir açılıma gidiyor. Bu zamana kadar karşılaştığımız etik ve politik durum ve olayları farklı bir gözle görebilmemize olanak tanıyor. Spinoza, karşılaştığımız durum ve olayları yanlış yorumladığımızı iddia etmek noktasına ulaşıyor. O, özgürlük kavrayışı ile birlikte doğru bildiğimiz pek çok noktanın aslında hata olduğunu ve modern yaşamı kuran pek çok insan ürünü tasarımların yanlışlarla dolu olduğunu gözler önüne seriyor.

Spinoza'da özgürlüğün ontolojisi, yaşamın her alanını eleştiriye uğrattıyor. Tezimizin ana hedefi, işte bu eleştirel olumsuzlamaları temellendirebilmektir. Bu görüşleri farklı ana başlıklar altında toplayabiliriz; “Geleneksel insan özgürlüğünün olumsuzlanması”, “Ahlakın olumsuzlanması” ve “Ölümün olumsuzlanması”. Spinoza'ya göre bu temalar başlığı, aslında temelde aynı sorunu gün yüzüne çıkarmaktadır; insanın yanlış ve hatalı bilgisini. Bu olumsuzlamaların serimlenmesi ve temellendirilmesi, yaşama yönelik bakış açılarımızı değiştirecek ve hayata farklı gözlerle bakmamızı sağlayacaktır. Özgür irade, ahlak, intihar ve ölüm; bu kavramların tamamı, özgürlük kavramının özünün yanlış anlaşılması ve yorumlanması sonucunda oluşan yanlış ve eksik fikirler sonucunda oluşmuş kavramlar olup, yaşamın kendisini hatalı yorumladığımızı gözler önüne sermektedirler. Spinoza, bizleri soğukkanlı ve gözüpek bir şekilde yeni kavramsal alternatifler yaratmaya teşvik etmektedir. Çünkü ulaştığımız söz konusu özgürlük kavramı ve onun ontolojisi, özgür iradeyi, ahlakı, intiharı ve ölümü hem doğası itibariyle geleneksel anlamından koparmakta hem de olumsuzlamaktadır.

Spinoza'yı çalışmamız boyunca bir “olumsuzlamacı” olarak niteledik. Burada ifade ettiğimiz olumsuzlama kavramı, felsefenin yöntemini ya da metodunu ifade etmemektedir. Buradaki olumsuzlama kavramından anladığımız, genel ya da ortodoks düşünceye aykırı olan düşünce ve argümanların bozucu, eleştirici ve dışlayıcı özelliklerinin belirtilmesi ve vurgulanmasıdır. Ayrıca olumsuzlamak, önceden bildiğimiz kavram ve argümanların alt üst edilmesini de simgelemektedir. Bundan çıkaracağımız sonuca göre; Spinoza'nın özgürlük kavramı, kabul edilmiş değer

yargılarını ve yaşam görüşlerini temelinden oymakta ve işlevsiz kılmaktadır. Bütün bunlar Spinoza'nın bir bütün halinde olan özgürlüğün ontolojisinin olumsuzlamalarını gözler önüne serer. Böylece geleneksel metafizik ve yaşam görüşlerinin bir reddedilmesini ve dışlanması, Spinoza'nın ontolojik görüşlerinin kendisinde hiçbir dışsal etkiye bağlı kalmadan çıkarabilmekteyiz. Buna göre Spinoza'nın standart ve klasik bir yaşamı olumsuzladığını ve yepyeni bir yaşamı olumladığını temellendirebilmekteyiz.

1.BÖLÜM: SPINOZA'DA ÖZGÜRLÜĞÜN ONTOLOJİSİ

Özgürlüğün ontolojisini incelemek... Bu pek çok anlama gelebilecek esnek bir açıklamayı beraberinde getiriyor. Spinoza için özgürlüğün anlamı, bu kavramın hem mahiyetini ya da neliğini hem de bir bütün halinde diğer kavramlarla ilişkisini açıklama anlamına gelebilir. Ancak Spinoza'nın burada bir farklılığı bulunmaktadır. Onun için temel olarak yalnızca tek bir gerçeklik bulunur; o da varlıktır. Buna göre özgürlük kavramı da, onun varlık dediği şey ile ilişkili ve varlık dediği şeyin kendisi olarak ilişkisi ile açıklanmalıdır. Yaşam içerisinde farklı şekilde gerçeklikler değil, tek bir gerçeklik bulunur. İşte temel olarak bu gerçeklik, varlık olarak adlandırılır. Bu noktada yapılması gereken şey, varlığı çok iyi kavramak olmalıdır. Deleuze'e göre Spinoza için “hayat, bir fikir ya da kuram meselesi değil, tüm sıfatlar için aynı olan sonsuz bir kip, bir varoluş tarzıdır.” (Deleuze, 2005: 20) Buna göre yaşam, varoluşun kendisidir. Bu bakış açısı, pratik bir olay yaşantısını dile getirmektedir. Olaylar, durumlar, insanlar, canlılar ve bir bütün halinde varoluşun kendisi aslında tek bir hayatı dile getirir. İşte bu hayatın kendisi, varlıktır. Fizik, kimya, matematik, estetik, etik ve hatta politika bir bütün halinde aslında aynı olan temel bir varoluşu farklı şekillerde ifade etmektedir, yani dışa vurmaktadır. Bir bütün halindeki bu varoluşun kendisi, varlığın ontolojisidir ve özgürlük kavramı da bu ontolojinin yapısında anlaşılacak zorundadır.

Çalışmamızın birinci bölümünü “Spinoza'da Özgürlüğün Ontolojisi” olarak tanımladık. Bu başlık, ilk bakışta Spinoza'da özgürlüğün varlıkbilimsel temelini

açığa çıkarma ve temellendirme işlevini görmek için kullanılıyor izlenimi vermektedir. Söz konusu felsefede, özgürlüğün varlıkbilimsel özü ve yapısı, özgürlük kavramının Tanrı ve insan kavramlarıyla ilişkisi doğrultusunda açıklanabilir. Buna göre Spinoza'da özgürlük, Tanrı ve insan kavramlarıyla bağlantılıdır ve bu kavramlarla ilişkisi sonucunda anlam kazanır.

1.1 Özgürlük ve Tanrı İlişkisi

1.1.1 Spinoza'nın Etiyolojisi ve Varlığın Kendisi Olarak Tanrı

Spinoza, ontolojisinin sunumunda, her şeyin ve varoluşun temel prensibi olacak bir etiyojji° denemesi içerisine girişir. Onun temel yapıtı *Ethica*,§ geometrik bir biçimde (*more geometrico*) ve geometrik bir açıklama sistemi içerisinde gelişir. Bunun nedeni, bir bütün olarak varlığın ya da onun ontolojisinin yapısının, geometrik bir açıklamayla olan ontolojik bağılılığında yatmaktadır. Geometrik yöntem, varlığı tanımlamak ve varlığın varoluş tarzlarıyla ilişkisini açıklamanın en doğal yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Copleston'un belirttiği gibi “açıklama, bir nedene yapılan göndermeyi kapsar.” (Copleston, 1996: 18) Buradan varabileceğimiz sonuç; tanım ve tanım tarafından açıklanan arasındaki mutlak ontolojik ilişkinin doğasıdır. Açıklama, nedeni kapsamaktadır. Örneğin; geometri, tanımlar yapar ve bu tanımlar mutlak kurgusal kavramlar olmaktan öte ontolojik gerçekliklerdir. Buna göre gerçek tanımlar, “şeyin nedenini ve oluşumsal unsurlarını ifade ederler.”(Deleuze, 2005: 104) Spinoza'nın geometrik yöntemi argümanlarını açıklamak için kullanmasının

° Burada etiyojji kavramını Spinoza'nın kesin neden bilimsel ontolojisini tanımlamak için kullandım.
§ Bu noktadan sonra *Ethica* yerine *E*, bölüm yerine *B*, önerme yerine *Ö* ve tanım yerine *T*, aksiyom yerine *A*, sonurgu yerine *S* kısaltmaları kullanılacaktır.

temel nedeni, böylece açığa çıkmaktadır. Çünkü; geometri, bir şeyi tanımlar, açıklar ve o şey ile sonucu olan şeylerler arasındaki ilişkileri gösterir; Örneğin üçgeni ele aldığımızda geometri, üçgenin tanımını yapar ve onun zorunlu olarak doğasını göstererek, onu oluşturan öğelerin zorunlu ilişkisini ifade eder. Peki bu noktada geometrinin ontolojik doğası, Spinoza için tam olarak neyi ima etmektedir? Bunun cevabı; onun sonradan kullanacağı töz, yüklem, kip gibi kavramların açıklanmasını ve bunlar arasındaki zorunlu bağlantı ve ilişkilerin gösterilmesini ima etmektedir. Geometrik yöntem, “şeyleri özüyle ve ilk nedenleriyle kavrama” düşüncesini ortaya çıkarır (Nahum, 2007). Örneğin; kipi varlığı, tözün varoluşunu geçerli ve zorunlu kılar. Bu noktada bir etiyoloji incelemesi için geometrik yöntemden daha keskin bir metod bulmak oldukça zordur. Bunun dışında geometrik yöntem, içsel ilişkileri ortaya koyarak, dışsal etkileri ortadan kaldırmaktadır. Burada önemli olan ana nokta, geometrik yöntemle açıklamanın, dışa bağımsız ve dışardan gelebilecek etkileri engelleyici bir doğaya sahip olduğunun görülmesidir. Spinoza'nın neden çözümlemesinde içkin ve aşkın ya da içsel ve dışsal kavramlarının çok büyük bir önemi bulunmaktadır. Spinoza'nın etiyoloji ile geometri ortak bir noktada bulunurlar: “Etkinin bilgisi nedenin bilgisine bağlıdır ve onu içerir.” (E, B 1, A 4) Bundan çıkan sonuca göre, evren ya da yaşam içerisindeki her şey, nedensel olarak varlık gösterir, etki ve neden birbirlerine bağlı bir ontolojik ilişkiyi resmederler. Bu, doğadaki her şeyin bir nedeni olduğunu ve bu nedenin etkisi ile birlikte varolduğunu, doğada her şeyin nedeninin bilinmesi ile anlaşılabilirliğini ve kavranabilirliğini ifade etmektedir. Her şey, sadece nedeninin bilinmesi suretiyle anlaşılabilir. Demek ki “neden”, varlığın ontolojisinin hem hareket noktasını hem de özünü dışı vuran temel

gerçekliktir. Spinoza'nın terminolojisinin ve onun bağlı olduğu ontolojisinin stratejisi, “neden” kavramı üzerine kuruludur. Spinoza, etiyolojik bir tanımla ontolojik görüşlerinin temel argümanını ifade eder ve bizlere bir kavram verir: “Kendinin nedeni (*causa sui*) ile özü varoluş içereni ya da varolmadıkça doğası kavranamayanı anlıyorum” (E, B 1, T 1) Bu ontolojik sava göre “kendinin nedeni” olan, zorunlu olarak varoluş içermelidir. Yani bu açıklamaya göre; *causa sui* olarak tanımlanan kendinin nedeni, varolmadıkça doğası asla kavranamayan anlamını vermektedir. Bundan çıkan sonuca göre, varolmak, *causa sui*'nin özüne aittir ya da ona iyedir. Bu temel öz, onun temel karakteri ya da huyudur. Demek ki “bir şey, neden var da hiçlik yok?” sorusunun cevabı, Spinoza'nın ontolojik argümanlarının temelinde cevaplanmış bulunmaktadır. Bir şeyin varolmasının nedeni, onun kendi içinde ve taşıdığı karakterde anlaşılmalıdır. Bu göre *causa sui*'nin varolması, kendi doğası tarafından zorunlu olarak bir neden tarafından belirlenmiştir. Spinoza, bir neden çözümlemesi içerisine girer: “Olan her şey ya kendinde ya da başkasındadır.” (E, B 1, A 1), “Başkası yoluyla kavranamayan kendisi yoluyla kavranmalıdır.” (E, B 1, A 2) Bu ontolojik bakış açısı aslında temelde iki tip varoluş tarzı sunmaktadır. Birincisi varlığını kendinden alan ve kendinin nedeni olan bir varoluş tarzı ve ikincisi ise varlığını başkasından alan bir varoluş tarzı. Bu iki tip varoluş tarzı, aslında temel olarak Spinoza'nın bütün bir ontolojik tezini sunmaktadır. Bundan sonraki bütün ifadeler ve açıklamalar, bu iki tip varoluş tarzına kökünden bağlı olmakla birlikte, bu iki tip varoluş tarzından başka bir ontolojik doğa bulunmamaktadır:

“Töz ile kendinde olan ve kendisi yoluyla kavranabileni, başka bir deyişle, kavramı bir başka şeyin onu oluşturmaya gereken kavramına gereksinmeyi anlıyorum.” (E, B 1, T 3)

“Tanrı ile saltık olarak sonsuz varlığı, eş deyişle, her biri bengi ve sonsuz özü anlatan sonsuz yüklemden oluşan tözü anlıyorum.” (E, B 1, T 6)

“Yüklem ile anlağın tözde onun özünü oluşturuyor olarak algıladığı şeyi anlıyorum.” (E, B 1, T 4)

“Kip ile tözün değışkilerini ya da kendisinin de onun yoluyla kavranacağı başka bir şeyde olanı anlıyorum.” (E, B 1, T 5)

Töz, Tanrı, yüklem ve kip, Spinoza'nın ontolojisinin temel kavramları olarak karşımıza çıkar. Buna göre Tanrı bir tözdür ya da tözün kendisi Tanrı'dır. Kendinin nedeni olan Tanrı, kendinde ve kendisi yoluyla kavranabilecek bir doğaya sahiptir. Töz, doğası itibariyle varoluşunu kendisinden alır. Bunun sonucu olarak tözün varoluşu başka bir “neden”i ya da dışsal bir etkiyi gerektiremez. Bunun sonucu olarak Tanrı ya da töz, son kertede *causa sui* haline dönüşür. Buna göre Tanrı, töz ve *causa sui*, aynı anlama gelir ve aynı şeyi ifade ederler. Yüklem ya da sıfat, tözün özünü oluşturan şeyi ifade eder. Buna göre töz, yüklem yani sıfattan oluşur. Buna göre sıfatlar, Tanrı'nın yani tözün varoluşunu ima ederler ya da kurarlar. Kip ise tözün değışkileri olarak başka bir şeyde varolan bir şeyi ima eder. Kipin varoluşu, nedenini başka bir şeyden alır. Buna göre kipler, tözde ve ona bağımlı olarak varlık kazanırlar ve varoluşlarının mutlak ve tek gerçekliği Tanrı ya da tözde bulunmaktadır:

“Ama kipler, töz olmaksızın ne olabilir ne de kavranabilirler; öyleyse ancak tanrısal tözde olabilirler ve yalnızca onun yoluyla kavranabilirler. Ama tözlerin ve kiplerin dışında hiçbir şey yoktur. Öyleyse Tanrı olmaksızın hiçbir şey olamaz ve kavranamaz.” (E, B 1, Ö 15, Tanıt)

Bu ontolojik açıklamalar ayrı gibi görünse de tek bir ontolojik düzlemi, yani bir monist doğayı ifade etmektedir. Yani buradan çıkan sonuca göre, doğa ya da yaşam

olarak tanımladığımız varoluş düzlemi, töz ya da tözün kiplerinden başka bir şey olamaz. *Ethica*'nın ontolojik bakış açısından töz etkin bir açıklamayı zorunlu kılar. Spinoza'ya göre töz, değişkilerinden önce gelir (E, B 1, Ö 1). Bunun sonucu olarak töz, mahiyeti ve neliği olarak ondan çıkan kiplerinden önce gelmektedir. Oluşan her şey yani kipler, tözün değişkileri ya da tavırları olarak töz ya da Tanrı'dan kaynaklanan ve onunla aralarında çok girift bir varoluşa sahip bulunanlar olarak tanımlanabilir. Kısacası kip, varoluşu itibariyle varlığını kendinden almayan ve varoluşunu başka bir şeyin varoluşuna borçlu olan bir ontolojik doğaya sahiptir. Spinoza, töz ve kipin tanımından bu sonuca rahatlıkla varabileceğimizi iddia etmektedir, tıpkı geometrik tanımlamalarda olduğu gibi (E, B 1, Ö 1, Tanıt). Spinoza, değişik yüklem ya da sıfatlara sahip olabilecek iki tözün arasında ortak hiçbir şeyin olamayacağını vurgular, çünkü ona göre tözün tanımından bu gerçeklik açıkça bellidir. Her töz, kendinde ve kendisi yoluyla anlaşılabilirdi. Bir tözün kavramı, başka bir tözün kavramını içermez (E, B 1, Ö 2, Tanıt). Spinoza'ya göre doğada iki ya da daha çok tözün olması imkansızdır, doğada sadece tek bir töz olabilir. Bunun nedeni tözlerin tanımından dolayı, ya sıfatları ya da kipleri ayrımı yoluyla ayırdedilebilmelerinden doğar (E, B 1, Ö 4).

Spinoza'ya göre töz tek, bölünemez, başka bir töz tarafından üretilemezdir. Töz zorunlu olarak tektir, çünkü; Spinoza'ya göre başka tözler olsaydı bir töz diğer tözü ya da tözleri sınırlamış olurdu (E, B 1, Ö 8, Tanıt). Bundan zorunlu olarak tözün sonsuz olduğu düşüncesi de çıkacaktır. Demek ki sınırlanmış bir töz, düşünülemezdir. Ayrıca töz tanımı ve ontolojik doğası itibariyle kendinin nedeni olarak dışsal bir nedene

bağımlı değildir, şayet öyle olsaydı başka bir neden tarafından sınırlanırdı ve sonsuz olamazdı (Copleston, 1996: 18). Spinoza, tözün sonsuz tane yüklemi olması gerektiğini vurgular. Bu sonucu bir şeyin ne kadar çok yüklemi varsa o kadar çok gerçekliği bulunduğu düşüncesine dayandırmaktadır (E, B 1, Ö 9). Spinoza, tözün bölünmez olduğunu vurgular. Ona göre eğer töz bölünse idi, çok sayıda töz meydana gelirdi ki bu, ontolojik olarak saçmadır (E, B 1, Ö 13, Tanıt). Spinoza'da töz, son kertede Tanrı adını alır: “Tanrı'dan başka bir töz ne olabilir ne de kavranabilir.” (E, B 1, Ö 14) Spinoza, en başta ifade etmek istediği noktaları sonlara bırakmak zorunda kalmıştır. Aslında temel anlamda *causa sui*, töz ve Tanrı aynı anlamda buluşmaktadırlar. Tek bir töz vardır ve bu töz, Tanrı'dır. Tanrı, sonsuz gerçekliği ve varlığı ile yaşamın kendisini ve biricik ontolojisini gözler önüne sermektedir. Kendinin nedeni olan Tanrı, *causa sui*'dir. Varlığını kendinden alır ve hiçbir dışsal neden tarafından etkilenmez, etki eder. Tözün ya da Tanrı'nın özünün zorunlu olarak varoluş içermesi ve dışsal bir nedeni olumsuzlaması, varoluşun Tanrı'nın doğasına özgü olduğu düşüncesini doğurur. Buna göre varoluş ya da varolmak, aslında öz olarak Tanrı'nın karakteridir, huyudur.

Töz kavramı, tarih içerisinde çok fazla kullanılan ve çok eskilere dayanan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Töz, her şeyin temelinde yatan, varolmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan bir şey olarak anlaşılmalıdır. Spinoza, skolastik mirasın ve kartezyen düşünce mirasının çok sayıda kavramını kullanır ama bunu, bu düşünce zihniyetlerinin bir parçası olduğu için değil sadece retorik anlamda kullanmak için kabul etmiştir (Deleuze, 2005: 15). Bu noktada Spinoza'nın devrimi, onun bu

kavramları alıp, üslup olarak kullanarak, farklı anlamlara ulaşmasında yatmaktadır. Spinoza, Tanrı'yı töze indirgemektedir, yani tözle birleştirmektedir. Tanrı'nın töze indirgenmesi elbetteki pek çok düşünsel ve eleştirel soruna yol açacaktır. Çünkü; geleneksel teolojik ve ontolojik argümanlar, töz ve kip arasındaki ilişkiyi farklı yorumlamaktaydı. Bu ontolojik sorun, Tanrı'nın kipleri ile olan ilişkisinin yorumlanmasından gelmektedir. Tanrı, ontolojik olarak kiplerden ayrı bir varoluşa sahip olsa da kiplerle çok derin bir ontolojik ilişkiye ve bağlantıya sahip bulunmaktadır. Tanrı, kipleri oluşturur ve kipler, tözün ya da Tanrı'nın duygulanışları, yani tarzlarıdır. Buradaki ilginç olan nokta, Tanrı ve kipler arasındaki sıkı ilişki ve bağlantıdır. Yeni platonculuğun etkin isimlerinden Plotinus, bir südur kavramı geliştirmişti. Plotinus'a göre her şey Bir'den çıkmaktadır. Burada temel nokta; varlığın Bir'den çıkarken kazandığı, varlık üstündeki ontolojik üstünlüğüdür. “Bir, varlığı üretmek için kendinden çıkmamaktadır, çünkü eğer çıksaydı İki olacaktı” ve “Bir, varlık değildir, varlığın üstündedir.” (Deleuze, 2000: 89) Bu ontolojik temel nokta, Spinoza'nın ontolojik görüşleri ile karşılaştırıldığında bir doğa farkı barındırır: “Tanrı tüm şeylerin geçici değil ama içkin nedenidir.” (E, B 1, Ö 18) Bu içkinlik noktası Tanrı ve kipleri arasında hiç kopmayacak derin bir bağlantının doğasını serimler. Demek ki Spinoza'da içkin neden, “üretmek için yalnızca kendisinde kalmakla yetinmeyen, ama ürettiği de kendisinde kalan nedendir.” (A.g.e.: 90) Bu radikal etiyolojik görüşte Plotinus'da olduğu gibi neden ve sonuç arasında hiyerarşik ve aşkın bir ontolojik ilişki bulunmamaktadır. Neden, sonucu üretir ve oluşturur ve bu aşamadan sonra onu kuşatır. Neden ve sonuç arasında bir bölünme olamaz. İçkin neden olan Tanrı, kipleri yani varlığını başka bir şeyde bulan varoluş tarzlarını

kuşatır. Bundan çıkan sonuca göre, Tanrı nedeni olduğu varoluş tarzlarına bağımsız ya da belirlenimsiz bir varoluş atfetmez: “Tanrı tarafından üretilen şeylerin özü varoluş içermez.” (E, B 1, Ö 24) ve “Tanrı yalnızca şeylerin varoluşlarının değil ama özlerinin de etker nedenidir.” (E, B 1, Ö 25) Bu önermelerden anladığımız başlıca iddia, Tanrı'nın şeyleri oluşturup, olduğu gibi bırakmadığı ve onların sürekli olarak altyapısında ve etkinliğinde ya da edimselliğinde bulunduğudur. Spinoza, bu durumu Tanrı'nın şeylerin “varlık neden”i olduğuna yönelik iddia ile anlatmaktadır. *Causa essendi rerum* kavramı, Tanrı'nın şeylerin varlık nedeni olarak tanımlanmasını ifade eder. Bu düşünceden çıkan sonuca göre Tanrı, yalnızca şeylerin varolmaya başlamalarının değil, varolmayı sürdürmelerinin de nedenidir (E, B 1, Ö 24, S). Buradan çıkan başka bir sonuç da Tanrı'nın şeyleri oluşturması ve varlıkta tutmasının bir ve aynı şey olduğu düşüncesidir (Spinoza-Blyenbergh, 2008: 49). Buna göre Tanrı'nın yaratımı ve yarattıklarının varoluşsal sürekliliği ya da devamlılığı birbirlerinden ayrılmamaktadır ve aynı şeyler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Demek ki bütün bunlardan tek bir ontolojik varlığın bulunduğunu ve ondan çıkan türevlerin bu varlığa sınıksız bir şekilde bağlı olduğunu görmekteyiz. Dahası Plotinus'da ve yeni platonculuğun südur ya da taşma teorilerinde Bir ve Çok arasındaki ilişkinin Spinoza tarafından yadsındığını anlıyoruz. Buradaki önemli nokta, Spinoza'nın içkin oluşum teorisinde bütün aşkın ontolojik argümanların reddedilmesidir. Yeni platonculuğun ontolojik görüşünde ise aşkın ve hiyerarşik bir ontolojik doğa serimlenmektedir. Buna göre, bu taşma ya da südur teorileri, Bir ve Çok ya da Tanrı ve Tanrı'dan çıkan varlıklar yani varoluş tarzları arasında hiyerarşik

bir ontolojik yapı ile oluşum ifade ederler. Bunlar, Tanrı'dan çıkan varlıkların ondan uzaklaştıkça silikleştikleri, değerlerini yitirdikleri ve kendilerinde bir şeylerin eksikleştğini göstermektedir (Bumin, 2003: 80). Oysa ki Spinoza'nın ontolojik argümanlarında varlık ve varoluş tarzları arasında içkin bir ontolojik ilişki ile her yerde aynı olan Tanrı'nın gücünü ve etkinliğini buluruz. Tanrı ile oluşturduğu kipleri arasında bir hiyerarşik doğa bulunmamakla birlikte, Spinoza'da Tanrı, ürettiği ve oluşturduğu ölçüde kendi gücünden ya da etkinliğinden bir şey kaybetmez. Kipler de Tanrı'nın gücünden ve ediminden asla ayrılamaz. Demek ki südur teorilerinde Tanrı ve kipleri arasında bir “kopma”, ontolojik bir “ayrışım” mevcuttur. Buna göre Spinoza'nın ontolojik iddiası, her türlü aşkınlığı reddederek her zaman ve her yerde aynı olan tek varlığın her şeyi bir arada tuttuğu ve asla bırakmadığı içkinliğin ontolojisi. Bu içkinlik ontolojisi, doğanın bütün özelliklerini belirler ve dışa vurur. Bundan sonra bahsedebileceğimiz bütün kavram ve anlamların artık söz konusu bu içkinlik ilişkilerinden çıkarılması gerekir. Doğadaki geometrik ilişkiler, varlığın ontolojik ifadeleri olarak doğadaki oluşum, üretim ve türeyiş ilişkileridir ve de Tanrı ve ondan türeyen veya ondan hayat bulan tarzlar arasındaki ilişkilerdir. Geometrik ilişkilerde nasıl tanım ve açıklanan şey arasında ayrışma yoksa ve biri diğerinin hem oluşum hem de anlaşılmasının mutlak nedeniyse, Tanrı ve onun türevleri arasındaki ilişki de bunun gibidir. Demek ki Tanrı tarafından yaratılan ya da oluşturulan şeyler, “hem anlaşılabilirliklerinin hem de varoluşlarının kaynağı olarak” Tanrı'yı gösterebilirler (Zac, 1991: 233). Öyleyse her şeyin idrak edilebilirliği, ontolojik olarak Tanrı'ya bağlıdır. Demek ki bir şeyin nedeni ve etkisi, her ne ise ne olduğu ve de bir şeyin aslen ve tamamen ne olduğunun bilgisi Tanrı kaynaklıdır. Buna göre, bir

şey Tanrı'dan çıkarken tıpkı geometrik bir açıklamada olduğu gibi uzamsal ifadesinin yanında idrak edilebilirliğini de kendinde, Tanrı'nın dolayısıyla özünde taşımaktadır. Böylece Spinoza'da bir şeyin mahiyeti, Tanrı'da bulunmaktadır. Bu durum, içkinliğin ontolojisinin bir karakteri ve özelliğidir.

1.1.2 Özgür Neden Olarak “Natura Naturans”

Spinoza'nın ontolojik görüşlerine ve onun doğasından zorunlu olarak çıkan düşünce mantığına göre; onun her şeyi iki temel yapıda algıladığını temellendirdik. Bu düşünce yapısı, varlığını kendinden alan ve varlığını başka bir şeyden alan düşünce biçimidir. Özgürlük kavramını ve anlamını da bu düşünce zihniyeti çerçevesinde algılamak zorundayız:

“Yalnızca kendi doğasının zorunluğundan varolan ve eyleme yalnızca kendisi tarafından belirlenen şeye özgür (*libera*) denir; öte yandan, bir başkası tarafından değişmez ve belirli bir yolda varolmaya ve etkin olmaya belirlenen şeye zorunlu ya da daha doğrusu zorlanmış (*coacta*) denir.” (E, B 1, T 7)

Bundan çıkan sonuca göre; Spinoza'nın özgür olana yönelik yorumu kendinin nedeni kavramı ile bağdaşmaktadır. Özgür olanın tanımı ve anlamı *causa sui* olan Tanrı'nın tanımı ile örtüşmektedir. Tanrı, mutlak anlamda kendisini dışardan ya da içerden eyleme yöneltebilmek için kendi doğasından başka bir nedene ihtiyacı olmadığı için ve mutlak anlamda kendi doğasının zorunluğundan davrandığı için özgür bir neden olarak tanımlanmıştır. Bu noktada önemli olan diğer bir konu da; kiplerin belirlenmiş bir neden uyarınca eyleme zorlanmalarıdır. Buna göre; kipler varoluşunu kazandıkları Tanrı'ya o kadar bağılıdır ki onun gücü ve etkisi altından

kurtulamazlar. Demek ki hayat ya da yaşam olarak ele aldığımızda Zac'in ifade ettiği gibi “yaşama sahip olarak” yaratılmış şeyler ve “yaşamın kendisi olan” Tanrı düşüncesi ile karşılaşırız. Buna göre, bir tarafta verilmiş bir yaşam ve diğer tarafta hiçbir şekilde kendisine verilmemiş ve asla da kendisinden geri alınamayacak bir ontolojik yaşam söz konusudur (Zac, 1991: 236). Dahası bundan çıkan sonuca göre, yaşam, Tanrı'nın kendisi olarak dururken yaratılmış şeyler için yaşam, sadece bahsedilen bir gerçekliktir. Yani yaratılan şeyler, özlerinde yaşam değildirler. Dolayısıyla kipler, “belirlenmiş” olarak ve sonsuz bir etker nedene bağlı olarak vardır: “Herhangi bir eyleme belirlenen bir şey buna zorunlu olarak Tanrı tarafından belirlenir ve Tanrı tarafından belirlenmeyen şey kendini eyleme belirleyemez.” (E, B 1, Ö 26) Causa sui olarak Tanrı, özünden gelen zorunlu kavramsal doğası ile temel olarak belirlenmiş bir varoluşu ifade etmektedir. Bu bakış açısına göre Tanrı da aslında zorunlu olarak kendi doğası uyarınca ontolojik olarak bir belirlenmişliği gözler önüne serer. Bu noktada önemli bir sorun ile karşılaşmaktayız; bu da Tanrı'nın belirlenimi sorunudur. Tanrı sonsuz bir varlık ise nasıl belirlenim karakterine sahip bulunmaktadır? Hegel, Spinoza'nın tözünü belirlenmemiş olarak algılamakta ve onun belirlenimi olumsuzladığında ısrar eder gibi görünmektedir: “Spinoza'nın tözü tüm belirliliğin onun kendisinde idealite koyulmuş olmaksızın yalnızca soyut olumsuzlamasıdır.” (Hegel, 2008: 122) Burada açık bir şekilde Hegel, Spinoza'nın tözünü belirlenmemiş olarak eleştirmektedir. Hardt, Deleuze'ün ve Hegel'in Spinoza'nın tözünün belirlenim bakımından ince bir karşılaştırmasını sunar. Hardt'a göre Deleuze ve Hegel'in ontolojik bakış açıları arasında karşıtlık değil, keskin bir zıtlık bulunmaktadır (Hardt,

2002: 122). Buradan çıkarılacak sonuç; iki düşünürün aynı şeyi temel olarak çok farklı algıladıklarının görülmesidir. Hardt'ın aktardığına göre Deleuze'e göre Spinoza'da biricik töz, nitelenmiş olması ve farklı olması anlamında belirlenmiştir, fakat; sınırlanmış olmak bakımından belirlenmiş değildir (A.g.e: 122). Hegel'in ontolojik düşüncesindeki gibi olan bir öznelleşmeye yönelik erekbilimsel ya da telos olan belirlenme söz konusu değildir. Spinoza'daki belirlenme, doğası itibariyle özü ve gücü dolayısıyla bir belirlenme olabilir, yani söz konusu belirlenme bir karakter ve doğa belirlenmesidir. Bundan çıkacak önemli yargı; tözün belirlenimsiz olmadığı yönündedir. Töz mutlak anlamda, özü ve varoluşu itibariyle kendi özünün zorunlu doğası itibariyle belirli bir sonsuzluğu dile getirir. Burada Spinoza'nın sonsuzluktan ne anladığının ifade edilmesi gerekir: “Bengilik ile zorunlu olarak salt bengi bir şeyin tanımından geliyor olarak kavrandığı sürece varoluşun kendisini anlıyorum.” (E, B 1, T 8) Spinoza, sonsuzluğun ya da bengiliğin varoluşun kendisi olarak anlaşılmasını ve süre ya da zaman kavramlarıyla anlaşılmasını vurgular (E, B 1, T 8, Açıklama). Bu noktada töz, belirlenmiştir ve sonsuzdur. Sonsuzluk tözün özelliği ve karakteridir. Belirlenim ile sonsuz birbirine zıt değildir. Ayrıca Tanrı'nın ya da tözün tanımından açık olduğu gibi özünün varoluş içermesi ve kendinin nedeni olması ve sonsuz olması bakımından Tanrı, belirlenmiştir. Deleuze, Spinoza'nın sonsuz kavramını bir edim halindelik, bir edimsellik olarak yorumlar (Deleuze, 2005: 100). Burada yeniden Hegel'in Spinoza'nın ontolojisine ve tözüne yönelik eleştirisi ile karşı karşıya kalıyoruz:

“Spinoza'da töz ve onun saltık birliği devimsiz, e.d. Kendini kendi ile dolaylı kılmayan birliğin, bir katılığın biçimini taşır ki; onda kendinin olumsuz birliğinin kavramı, öznellik, henüz kendini bulmuş değildir.” (Hegel, 2008: 191)

Bu yorumla birlikte Hegel'in söz konusu töz teorisinde hareket ve eylem görmediği ve bu ontolojik tezi, akozmik gördüğü görülüyor. Peki Spinoza'daki edimsellik, sürekli üretilen kipler ve oluşum bir eylem değil midir? Hegel'in anladığı anlamda belli bir amaca ya da ereğe yönelik teleolojik bir eylem olmasa da söz konusu ontolojide bir edim felsefesi görülebilir. Bu edim felsefesi, natura naturans ve natura naturata kavramlarında daha açık görülebilir. Spinoza'da doğa sonuç olarak Tanrı'nın ya da tözün kendisi ya da değişkilerinden başka bir şey değildir. Bu gerçeklik skolastiğin kavramlarıyla da ifade edilebilir:

“Natura naturans ile kendinde olanı ve kendisi yoluyla kavrananani ya da tözün öyle yüklemelerini anlayacağız ki bunlar bengi ve sonsuz özü, e.d.özgür bir neden olarak görüldüğü sürece Tanrı'yı anlatırlar. Natura naturata ile Tanrı'nın doğasının ya da yüklemelerinden herhangi birinin zorunluğundan doğan her şeyi, e.d. Tanrı'da olan ve Tanrı olmaksızın ne olabilen ne de kavranabilen şeyler olarak görüldükleri sürece Tanrı'nın yüklemelerinin tüm kiplerini anlıyorum.” (E, B 1, Ö 29, Not)[£]

Natura naturans yaratıcı, etker ve etkin bir güç olarak natura naturata'yı kurar. Natura naturata, pasif olarak Natura naturans'ın sonsuz ve içkin belirlenimi dolayısıyla edilgin olarak edim halindedir. Burada önemli olan nokta, bu ikisi arasındaki girift ve ayrılmaz ilişkidir ve natura naturans ve natura naturata aslında bir ve aynı şeydir, farklı olan nokta sadece bakış açısından kaynaklanmaktadır. Bundan çıkan sonuca göre; aslında iki farklı ontolojik gerçeklik yoktur. Doğa tek, bölünmez, yekpare ve tek bir zorunlu monist düzlemde oluşmaktadır. Burada farklı olan nokta sadece bizlerin bakış açısında ve görüş açımızın önceliği sonralığı ilişkisinde yatar. Natura naturans Tanrı'yı ve Natura naturata ise Tanrı'nın zorunlu sonuçları olan kiplerini

£ *Natura naturans ve natura naturata farklı olarak çevrilebilmektedir. Örneğin; Aziz Yardımlı natura naturans'ı etkin/yaratıcı doğa ve natura naturata'yı edilgin/yaratılan doğa olarak çevirmektedir. Moris Fransez ise natura naturans'ı doğalayan doğa, natura naturata'yı doğalanan doğa olarak çevirmektedir.*

ifade etmektedir. Burada bir diğ er önemli nokta da natura naturans ve natura naturata arasındaki ontolojik oluşum ve edimsellik ilişkisidir. Baker'in ifade ettiği şekilde, natura naturans, “ retiminin sonsuz olması, efektif olması, birincil olması,  zg ur olması, içkin olması ve zorunlu olarak ezeli-ebedi olması” bakımından aktif olarak değerlendirilebilir (Baker-a). Buradaki önemli ayrıntı, sürekli olarak ve hiç bitmeyecek sonsuz bir ilişki çerçevesindeki natura naturans'ın yani Tanrı'nın oluşturma ve biçimlendirme gücüdür. Natura naturata için ise meydana getirilmekten başka bir ontolojik seçenek bulunmamaktadır. Demek ki Spinoza'ya göre, Tanrı üretir ve oluşturur. Buna göre Tanrı'nın doğasından onun sonsuz olması ve bengi bir gerçeklik olarak varolması dolayısıyla sonsuz yolda sonsuz sayıda şey varolmalıdır (E, B 1,   16 ve Tanıt). Daha önce bir şeyin ne kadar olgusallık yani gerçeklik içermesinin o şeyi daha yetkin ve güçlü kıldığını ifade etmiştik buna göre; tözün özünü anlatan sıfatlar ya da yüklemler de sonsuz olmalıdır. Yani buradan çıkaracağımız sonuca göre, Tanrı'nın sıfatlarından, sonsuz yolda ve sonsuz sayıda şey, zorunlu olarak varolmalıdır. Demek ki Spinoza'da yaratım olarak tanımlayabileceğimiz oluşumun bir ontolojisi bulunmaktadır. Elbette ki Spinoza'daki yaratım, onun ontolojik tezine uygun bir anlam kazanarak, zorunlu bir üretime ve türeyişi ifade eder. Öyleyse yaratım kavramının kökeni de Spinoza tarafından deforme edilmektedir. Buna göre, söz konusu yaratım ya da üretim, sürekli bir yaratımdır ve yaratma anı ya da aralığı, “hiçbir zaman pas geçmeyen ve de sürekli olarak kendini yenileyen” bir doğaya sahiptir (Zac, 1991: 232). Böylece yaratım kavramının Spinoza'nın terminolojisinde değiştiği görülüyor. Bu değişim, yaratan ve yaratılan arasındaki mesafeyi ortadan kaldırıyor. Buna göre, yaratan ve yaratılan ya

da natura naturans ve natura naturata arasında aynı andalık dışında bir zaman aralığı bulunmamaktadır. Böylece son kertede Spinoza'da yaratım, oluşum, belirlenim, natura naturans ve özgürlük arasında ilişkisel bir özellik buluyoruz. Demek ki varlığın belirlenimi, doğası ve varoluşu onun özgürlüğünü dışa vurmaktadır. Her zaman ve her yerde aynı temel karakteristiği görmekteyiz; bu da zorunluluk ve özgürlüğün ontolojisi. Bunlar varlığa iye olan aslında aynı şeylerdir. Bundan sonra bu yaratımın ve oluşumun ontolojik doğası, bizleri Tanrı'nın iradesi konusuna götürmektedir.

1.1.3 İradenin Ontolojik Doğası

Spinoza'da tanımlanmış varlığın ontolojisi, ne tarafından bakarsak bakalım aynı temel ve yapıtaşı üzerinde yükselmektedir; o da “zorunluluk”tur. Tanrı'nın doğası ve diğer bütün şeyler, hep bu zorunluluk ontolojisi ile konumlanmaktadır. Buradan çıkaracağımız biricik sonuç, yaşam içerisinde zorunluluk dışında herhangi bir ontolojik kategorinin bulunmadığıdır. Bu sonuç; natura naturans ve natura naturanın doğasına bakıldığında daha bir net olarak görülür. Baker, Spinoza'daki bu oluşum olayını şu şekilde açıklar:

“Natura naturans ile natura naturata tek ve aynı şeydir. Bunun nedeni Tanrı'nın eyleminin kendiliğinden, spontan olmasıdır; başka bir deyişle Tanrı önce düşünüp sonra eyleme geçen biri değildir. İkinci olarak bu üretim "zorunludur" -bu yüzden Tanrıyı üretmekte özgür olduğunu sanan bir zanaatkar ile karşılaştırmamak gerekir. Bu çerçevede Spinoza Tanrı'ya önceden belirlenmiş amaçlar atfetmenin yanlışlığını eleştirir.” (Baker- a)

Bundan çıkan sonuca göre; Tanrı ve kipler arasındaki oluşum ilişkisi, tıpkı üçgenin iç

açıların toplamının iki dik açıya eşit olması gibi zorunlu bir ilişkiye benzemekten öte aynı ilişkiyi ifade etmektedir (E, B 1, Ö 17, Not). Demek ki Spinoza'nın geometride bulduğu ontolojik oluşum ilişkisi, bizleri yaratım ve irade kavramlarının özdeşliğine götürmektedir. Tanrı'nın önce düşünen sonra eyleyen bir ontolojik yaratıma sahip olmaması, Tanrı'nın anlığı ve iradesi sorununu ortaya çıkarmaktadır. Spinoza'ya göre şayet anlık ve irade tanrısal doğaya iye ise bu ikisi arasındaki ilişki ve yapı, insanın sahip olduğu anlık ve iradeden oldukça farklı olmak durumundadır. Spinoza, bu benzetmeyi tıpkı gerçek köpek ile köpek yıldızı arasındaki bağlantısız ilişkiyle açıklar (E, B 1, Ö 17, Not). Buradan çıkaracağımız sonuca göre, Tanrı'nın sahip olduğu irade, insanın iradesi ile karşılaştırılmaz ve bunlar arasında temel bir ontolojik fark bulunmaktadır.

Tanrı önce düşünen ve sonra eyleyen bir varlık olmadığına göre, Tanrı'nın yaratımı spontan ve kendiliğinden bir ontolojik zorunluluğa tabi olduğundan Spinoza'ya göre, Tanrı'nın anlağı, iradesi ve gücü aynı şeylerdir (E, B 1, Ö 17, Not). Tanrı'nın gücü özünün kendisidir, ondan ayrı bir şey değildir (E, B 1, Ö 34). Buna göre, Tanrı'nın gücü ve yaratımı da aynı şeyler olarak karşımıza çıkacaklardır. Böylece Spinoza, iradeye yeni ve bambaşka bir anlam bahsetmektedir. Genel olarak irade genel determinizmin ve doğa nedenselliğinin dışında, kendine has bir gücü olan bir doğa sergilerdi. Spinoza ile birlikte kavram temeli itibari ile deforme edilmiş ve yepyeni bir anlama ve ontolojik doğaya kavuşmuştur. Doğa içerisinde nasıl bir determinizm var ise irade de bu determinizmin parçası olmak zorundadır. Spinoza'ya göre irade ya da istenç belirlenmiş bir nedeni gerektirir: “İstence özgür değil ama ancak zorunlu

bir neden denebilir.” (E, B 1, Ö 32) Her şey Tanrı tarafından bir etki doğuracak şekilde belirlenmiştir. Buna göre doğada eyleme belirlenen hiçbir şey kendisini eyleme belirlenmemiş kılammamaktadır. Her şey mutlak anlamda sonsuz belirlenmiş bir etkiye göre başka şeyleri etkiyerek sonsuz bir zincir oluşturur (E, B 1, Ö 28). Buna göre doğada olumsal olabilecek hiçbir şey yoktur:

“Bir şeyin şu iki aynı nedenle olanaksız olduğu söylenir: ya şeyin kendisinin özü ya da tanımını bir çelişki içerdiği için ya da böyle bir şeyi üretmeye belirlenmiş hiçbir dışsal neden olmadığı için. Ama bilgimizdeki bir eksikliğe gönderme olmaksızın bir şeye olumsal denemez.” (E, B 1, Ö 33, Not 1)

Bundan çıkan sonuca göre; şeyleri olumsal, imkansal ya da olabilir olarak kavrayışımızın biricik nedeni; bilgisizliktir.^μ Spinoza, böylece doğa içerisinde zorunluluk dışında bir kategori görmemektedir. Spinoza'nın irade çözümlemesinde, son kertede irade, düşüncenin bir kipi olarak karşımıza çıkar (E, B 1, Ö 32, Tanıt). Demek ki irade, düşüncenin bir kipi olduğuna göre belli bir nedene bağlı ve belirlenmiş olmak zorundadır. Dahası irade böylece düşüncenin bir türevi ve onun bir uygulanışı olarak sadece belli ve belirli bir kiptir. Bu noktada ontolojik olarak Tanrısal kayraya ait özelliklerin ve yetilerin kökten bir değişimini görmekteyiz. Bu değişim, Tanrısal kayraya ait yaratma, oluşturma, üretme gibi niteliklerin farklı bir yorumunu ortaya koymaktadır. Tanrı'ya yönelik isteme, karar verme ve uygulama pratiği, böylece aynı şeyler haline gelecektir:

“O zaman Tanrı'nın anlama yeteneği diye adlandırdığımız şeyi aynı zamanda Tanrı'nın iradesi ya da kararı diye de adlandırırız. Bu yüzden Tanrı açısından, üçgenin üç açısının iki dik açiya eşit olmalarını Tanrı sonsuzca istedi ve buna karar verdi ya da Tanrı bunu anladı dediğimizde,

^μ *İnsanın şeyleri anlama bakımından bilgiyle değerlendirilmesi, çalışmamızın “Özgürlük ve İnsan İlişkisi” kısmında incelenecektir.*

tek ve aynı şeyi dile getirmiş oluruz.” (TTP[¶]: 100)

Demek ki iradenin kendi içinde ne bir varlığı ne de bir anlamı olabilir. Her şey gibi irade kavramı da yalnızca mutlak varlığın ontolojisinde ve ona içkin bir şekilde var olan karakterlerle anlaşılabilir. Özgür neden olan Tanrı, özgür olarak zorunlu bir belirlenmiş iradeye sahiptir. Bu noktada Tanrı'nın ya da sonsuz ve mutlak varlığın özgürlüğü ve iradesi, aynı temelde buluşmaktadır. Bu ontolojik doğanın yanlış kavrayışı, bizleri teleolojiye götürmektedir.

1.1.4 Spinoza'nın Dönüştürmesi: Teleolojinin Eleştirisi

Buraya kadar Spinoza'nın ontolojik tezlerinin temel kavramlarını özgürlük kavramıyla bağlantıları dolayısıyla ifade etmeye çalıştık. Buna göre bütün çabamız varlık ve özgürlük arasındaki ilişkinin özüne inmekti. Buradan çıkardığımız başlıca iddia, özgürlüğün hiç de genel bir kabulde olduğu gibi doğanın ontolojisinin dışında hayat bulan bir varoluşunun olmadığı idi. “Gerçekten de özgürlük hakkında ne biliyoruz?” sorusunun bütün incelememiz boyunca peşimizi bırakmadığını gördük.

Spinoza'nın bakış açısına göre Tanrı, özgür bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanrı dışındaki hiçbir varoluşa sahip varlık, özgür olamamaktadır. Fakat buradaki ince nokta; Tanrı'nın da sıradan anladığımız anlamda özgür olmadığıdır. Daha da derin olarak belirtmek gerekirse, sıradan anlamıyla özgür olarak varolan hiçbir varlık bulunmamaktadır. Tanrı, özünden çıkan yasalara bağlı olarak, içsel anlamdaki üretici

¶ *Tractatus Theologico-Politicus* eseri için TTP kısaltması kullanılmaktadır.

etkinliği dolayımıyla özgür olan tek nedendir. Baştan itibaren takip ettiğimiz açıklamalarda ve kanıtlamalarda sürekli olarak neden sorusunu sorduğumuzu gördük. Buna göre; Spinoza için neden sorusunun her şeyin başı olduğu ve bütün bir varlığın ontolojisinin bu soru etrafında ve çevresinde toplandığı görölmektedir. Tanrı insanın algıladığı biçimde özgür bir varlık değildir, daha derinde onun özgürlüğu, causa sui olarak belirlenen özü ve karakteridir. Buradan çıkaracağımız sonuca göre; Spinoza'da Tanrı, kendi özünün doğası itibariyle ve kendinin nedeni olan özelliğiyle belirlenmiştir.

Spinoza'nın tanımladığı özgürlük kavramı tanrıbilimsel teleoloji ve metafiziksel teleoloji açısından alt üst edici bir özelliğe sahip bulunmaktadır. Bu yıkıcı argümanlarda her şeyden önce Tanrı'nın doğası ve gücü üzerine derin bir zihniyet farklılığı görüyoruz. Aslında temel olarak hem tanrıbilimde hem de erekbilimsel metafizik görüşlerde hakim olan yanlış, insan zihninin çıkarımlarında yatmaktadır: “İnsanlar istenç ve itkilerinin bilince oldukları ölçüde kendilerini özgür sayarlar ve onları istek duymaya ve istemeye götüren nedenlerin bilgisizi oldukça, bunların varlıklarını düşlerinde bile göremezler.” (E, B 1, Ek) Buradan çıkarılan sonuca göre, insanın teleolojik bir hayat tarzı yaratmasının nedeni, yine varlığın ontolojisinin gerçekliğinde gözler önüne serilmektedir. Spinoza şeyleri sonuçlarıyla bildiğimizi ama ilk nedenleriyle bilmediğimizi ifade etmektedir. Bu noktada insan tekleri sonuçları, nedenler olarak algılamaktadır: “Tüm doğal şeyler yararlı olanı elde etmenin araçları olarak görölmeye başlar; bunlar açıkça insan tarafından icadedilmedikleri ama yalnızca oldukları gibi bulundukları için, bunları onların

kullanımı için bir başkasının hazırlamış olduğuna inanmak için bir neden bulurlar.” (E, B 1, Ek) Burada elde edilen fikre göre insanlar, doğa içerisindeki elde ettikleri şeyleri, yüce varlıkların kendileri için oluşturduklarına inanırlar. Bu düşünce biçimini insan kendi irade ve anlığını Tanrı'nın iradesine yüklediği zaman kazanır (E, B 1, Ek). İnsanın bu temel hataya düşmesinin nedeni, yaşam içerisinde karşılaştığı olay ve durumların ilk nedenlerini bilmemesine dayanır. Böylece insan teki neden olanı etki, etki olanı ise neden olarak görür (E, B 1, Ek). Bundan çıkan sonuca göre, insan teki, içinde yaşadığı doğayı yanlış ve eksik fikirler aracılığıyla tanımlamaktadır. Bu temel hata tıpkı Aristoteles'te gördüğümüz gibi- doğada her şeyin bir erek uğruna varolduğu- bir sonsal nedenler zincirini beraberinde getirecektir. Dahası Spinoza'ya göre bu tür erekbilimsel sonsal nedenler düşüncesi, Tanrı'nın mutlak gücüne ve yetkinliğine zarar veren bir argüman içermektedir: “Tanrı tarafından dolaysızca üretilen şeyler Tanrı'nın ereğine erişebilmesi için yapılmış olsalardı, o zaman uğruna birincinin yapılmış olduğu sonuncunun zorunlu olarak tümü içinde en üstünü olması gerekirdi. (E, B 1, Ek) Bu görüş teolojik-ontolojik anlayış açısından oldukça bozucu bir nitelik de taşımaktadır. Çünkü Tanrı kendinde eksik olanın peşinden hareket eden, bir erek uğruna çaba harcayan yetkinsiz bir varlık haline dönüşmektedir (E, B 1, Ek). Bu argüman, teolojinin temel savı olan Tanrı'nın mutlak kusursuzluğuna ve yetkinsizliğine aykırı bir görüş bildirmektedir. Böylece Spinoza'ya göre geleneksel teolojik görüş, aslında kendi iç bünyesinde bir tutarsızlık barındırır. Son kertede, ister teolojik olsun ister metafiziksel olsun teleolojik görüşlerin Spinoza'nın ontolojisi ile uyuşmadığı görülüyor. Tanrı'nın önce düşünen sonra eylemde bulunan bir varlık olmaması, ona önceden belirlenmiş amaçlar atfetmenin de yanlışlığını ortaya

koyuyor:

“Doğa bir erek uğruna davranmaz; çünkü Tanrı ya da doğa dediğimiz o bengi ve sonsuz varlık varolduğu aynı zorunluk ile davranır. Çünkü gösterdim ki doğasının onun varolmasını da sağlayan aynı zorunlulğundan davranır. Bu yüzden Tanrı'nın ya da doğanın davranmasının ve varolmasının zemini ya da nedeni bir ve aynıdır.” (E, B 4, Önsöz)

Bundan çıkan sonuca göre; Tanrı'nın varlığının nedeni ve ereği bir ve aynı şeydir. O, hiçbir erek için davranmaz, yalnızca doğasının yasalarına uygun olarak davranır. Başka bir şekilde ifade ettiğimiz zaman “neden” ve “sebebe”, artık bu ontolojik gerçeklikte aynı, özdeş kavramlar olarak vardır. Spinoza'da özgürlüğün ontolojisinin yıkıcı sonucu olarak çok farklı bir düşünce tarzına sahip olduk; bu da varlığın olduğu gibi olduğu düşüncesidir. Varlık, özünde zorunlu bir varoluşa sahiptir ve onun hiçbir amaç ya da gayesi yoktur. Spinoza, olgusalılık ya da gerçeklik ve kusursuzluk ya da mükemmellikten aynı şeyi anladığını ifade etmektedir (E, B 2, T 6). Bu düşünce tarzı tıpkı Nietzsche'nin varlığın iyinin ve kötünün ötesinde açıklanması gerektiği düşüncesini akla getirmektedir. Bundan çıkan sonuca göre; iyi, kötü, düzen, karışıklık, sıcak, soğuk, güzel, çirkin gibi kategorileri insan kendi araçsal ve yararlı bakış açısına göre doğaya atfetmiştir (E, B 1, Ek). Buna göre işte Spinoza'nın yıkmak istediği teleolojinin ana hatları, bu insan tekinin düşünce biçiminden başka bir şey değildir. Nietzsche, ölküsel dünya tasarımlarının “gerçeğin değerini, anlamını ve doğruluğunu harcadığını” vurgulamaktadır (Nietzsche, 2009: 2). Buna göre yaşam üzerine oluşturduğumuz ölküsel ve teleolojik argümanlar, gerçeği olduğundan farklı ve yanlış olarak yorumlamaktan başka bir şey değildir. Spinoza'nın ve Nietzsche'nin farkındalığı, varlığın masumiyetini ve insanın bu masumiyeti nasıl kullandığının açığa çıkarılmasını gözler önüne serer. İnsanın yaşam üzerine yanlış ve kirli bakış açısı, bir bilgisizlik olarak karşımıza çıkar. İşte çalışmamızın bundan sonraki

bölümünde insanın bu imgelemelerine göz atacağız ve insan için gerçek özgürlüğün ne olduğunu temellendirmeye çalışacağız. Spinoza'da Tanrı ve özgürlük ilişkisi, Spinoza'da özgürlüğün ontolojisinin temel yapıtaşını oluşturdu. Bu noktada her şeyin temeli bu ilişkide açığa çıktı. Bundan sonra özgürlüğün insan ile olan ilişkisine bakmak gerekir. Özgürlüğün insan ile olan ilişkisi mutlaka Tanrı'ya bağlı bir ilişkiyi gerektirir.

1.2 Özgürlük ve İnsan İlişkisi

1.2.1 Düşünce ve Uzamın Parçası Olarak “Birey”

İnsan nedir? Bu soru, geçmişten itibaren her zaman sorup çeşitli cevaplar ürettiğimiz çok klasik bir soru olarak karşımıza çıkıyor. Aristoteles, en basit anlamında insanı “düşünen bir hayvan” olarak tanımlamıştı. Foucault ise döneminin etkisi ve ilhamı içerisinde insanı tanımlayacak tek bir kavramın olmadığını ifade ederek geleneğe yönelik bir başkaldırı ortaya koydu. Spinoza'nın insan kavramına yaklaşımı da kendine has bir düşünüş biçimi ortaya koymaktadır. Spinoza'nın bakış açısında her şeyin temel yapısı olan varlığın ontolojisinden ve onun getirdiklerinden hareket etmek zorundayız.

Spinoza'da her şey mutlak varlığın ontolojisinin bir parçası olduğuna göre insan tekinin de bu ontolojik ilişkiye sıkı sıkıya bağlı olması gerektiği gerçeği ile karşılaşırız: “Bireysel şeyler, Tanrı'nın yüklemelerinin o yüklemeleri pekin ve belirli bir yolda anlatan değişkilerinden ya da kiplerinden başka bir şey değildir.” (E, B 1, Ö

25, S) Buradan çıkan sonuca göre, doğada ayrı duran ya da birleşik bulunan her şey Tanrı'nın kiplerinden başka bir şey değildir. Burada üzerinde durulması gereken ana nokta, bireysel şeylerin içerdiği kompleks ya da karmaşık yapılardır. Bu noktada insan da bu karmaşık yapılardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan doğası ve yapısı itibari ile doğadaki nesnelerden ya da objelerden ayrı bir varoluşa sahip değildir. İnsana yüce ve hiyerarşik bir bakış açısıyla bakılmasının aslında çok derin bir arka planı bulunmaktadır. Ahlakta, beşeri yaşantıda, devlette sürekli olarak kurgusal olarak oluşturulan insan portreleriyle karşılaşmaktayız. Oysa ki Spinoza'nın insana bakış açısı çok basit ve yalın bir bakış olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakış açısı ideolojik ya da kurgusal olarak değil, insanı her ne ise o olarak anlamaya çalışır gibi görünmektedir. İnsan teki, doğanın ayrılmaz bir parçası olarak Tanrı'nın kiplerinden oluşmuş bir birlik ya da bireyleşmeden başka bir şey değildir. Buradan varacağımız sonuca göre, tıpkı diğer bireysel şeyler gibi insan da -Tanrı'nın bir kipler birliği olarak- Tanrı'nın özünü ve niteliklerini ifade ederler. Burada bir “bireyleşme teorisi” ile karşı karşıya kalıyoruz. Gerçekten de insan teki bir bireydir ve genel olarak her şeyi kapsayan mutlak bir sonsuz bireyin parçası olarak bir bireydir. Buna göre varlığın ontolojisinin tamamı aslında tek bir bireydir. Bu birey, kendi içinde pek çok bireyden oluşur. Bu tıpkı stoiklerin varlığa bakış açısını anımsatabilir onlara göre de varlık tek olarak beden ve olayları kapsayan bir bireydi.

Spinoza'ya göre Tanrı, sonsuz tane yüklem ya da sığata sahip olmalıydı. Çünkü sıfatların belirli sayıda olması Tanrı'nın doğasına aykırı bir varoluş içerir ve onun gücünü ortadan kaldırırdı. Varolmak gücü ve varolmamak eksikliği dile getirir.

Buradan çıkan sonuca göre zorunlu olarak Tanrı'nın sonsuz bir varlık olması, onun sonsuzca sığata sahip olması mantığını doğurmaktadır. İnsan, Tanrı'nın düşünce ve uzam sıfatlarına bağılı bir kipsel birlik olarak bir birey haline gelir. Deleuze'ün ifade ettiğı gibi birey, “varolan kipin herhangi bir sıfattaki karmaşık örgütlenişini” ifade etmektedir (Deleuze, 2005: 57). Buradan çıkan sonuca göre, insan Tanrı'nın sıfatlarına bağılı olarak kompleks ve karmaşık bir bütünlüktür.

Spinoza, *Ethica*'nın Tanrı'dan sonra gelen ikinci kısmında, ondan gelen sonuçların bir değeriendirilmesini sunar. Her yüklem ya da sıfat dediğimiz şey kendisi yoluyla anlaşılmalıydı. Çünkü; sıfatlar aynı şeyi ifade eden farklı gerçekliklerdi. Buradan çıkan sonuca göre, sıfatların arasında tözsel bir birlik olmalıydı ama özsel bir birlik olamazdı. Çünkü; sıfatlar, özsel olarak aynı olsalardı, ayırt edilebilmeleri mümkün olamazdı (Hünler, 2003: 28). Ancak sıfatların sonsuz sayıda olduklarını da Tanrısal kayranın gücünden çıkarabiliriz. Sonsuz olan Tanrı'nın sonsuz tane sıfatı olmalıdır. Şayet öyle olmaz ise Tanrı sınırlı bir varlık haline gelirdi. Ama insan Tanrı'nın sıfatlarına bağılı kipleri olduğu için, düşünce ve uzamın kipleri olduğunu bilir ve bu iki tip sıfatın ayrımını ayırt edebilir. Bu iki sıfatın farklı biçimsel özelliklere sahip olduğunu anlarız ama bunun yanında bu ikisi arasında bir andalık ilişkisi olduğunu da görürüz. Buna göre bir sıfatta olan bir olayın diğeri bir sıfattaki bir karşılığı olduğunu anlarız. Bu noktada zorunlu olarak karşılaştığımız sonuç, insanın sıfatlara yani düşünce ve uzam sıfatlarına bağılı bir varoluşu olmasıdır. İnsan Tanrı'nın bu iki sıfatına bağılı bir kipler bütünlüğüdür. Son kertede, düşünce ve uzam, Tanrı'nın sıfatları olarak karşımıza çıkmaktadır: “Düşünce bir yüklemidir ya da Tanrı düşünen

bir şeydir.” (E, B 2, Ö 1), “Uzam Tanrı'nın bir yüklemidir ya da Tanrı uzamlı bir şeydir.” (E, B 2, Ö 2) Spinoza'nın bu görüşe varmasının temel nedeni, Tanrı'nın sonsuz gerçekliğinde yatmaktadır. Buna göre Tanrı'nın öyle bir yüklemi olmalıdır ki kavramı tüm tekil düşüncelerde içerilir ve onların kavranmasını sağlar (E, B 2, Ö 1, Tanıt). Buradan çıkaracağımız sonuca göre, Tanrı'nın düşünce sıfatı, sonsuz gerçeklikleri içerir. Dahası doğa içerisindeki bütün düşünsel kiplerin kaynağı olacak sonsuz bir düşünce sıfatının ya da yüklemine olması gerekir. Spinoza'ya göre Tanrı'nın uzama sahip olması da aynı kanıtlama ile bulunabilir. Sıfatların hepsi kendisi yoluyla kavranabilirdi. Buradan çıkan sonuca göre, bir kip bağlı olduğu, ait olduğu sıfat tarafından bilinebilir ve Tanrı'yı neden olarak alır (E, B 2, Ö 6).

Bu noktada önemle durulması gereken şey, Tanrı'nın düşünce ve uzam sıfatı ile insanın uzam ve düşünce sıfatını karıştırmamak gerekliliğidir. Çünkü gerçekten de Tanrı'nın sahip olduğu düşünce ve uzam, insanın sahip olduklarından apayrıdır. Bu gerçeklik, Tanrı'nın töz ve insanın bir kipsel bütünlük olmasından bellidir. İnsan, varoluşunu zorunlu olarak Tanrı'ya borçludur. Oysa ki Tanrı, varoluşunu hiçbir şeye borçlu değildir.

Sıfatlar, sonsuz olsalar da tözsel bir birlik çerçevesinde aynı şeyi anlatan farklı ontolojik özelliklerdir. Ama aynı şeyi anlatmaktadırlar yani Tanrı'yı ve buna varlığın tekanlamlılığı diyebiliriz. Buna göre Spinoza bizlere radikal bir iddiada bulunmaktadır: “İdeaların düzen ve bağlantıları şeylerin düzen ve bağlantılarıyla aynıdır.” (E, B 2, Ö 7) Bu ciddi savla birlikte Spinoza, yaşam içerisindeki

gerçekliklerin farklı gibi görünse de aynı şeyi ifade etmeleri bakımından farklılığın ontolojik birliğini sergilemektedir. Tanrı'nın düşünce sıfatına bağlı şeyler ile uzam sıfatına bağlı idealar aslında aynı gerçekliği aynı anda farklı şekilde ifade eden gerçekliklerdir. Spinoza cisim ve idea'yı şu şekilde tanımlar: “Cisim ile uzamlı şey olarak görüldüğü sürece Tanrı'nın özünü belli ve belirli bir yolda anlatan kipi anlıyorum.” (E, B 2, T 1), “İdea ile anlığın düşünen bir şey olduğu için oluşturduğu bir kavramını anlıyorum.” (E, B 2, T 3) Demek ki insan, Tanrı'nın düşünce ve uzam sıfatlarına bağlı cisim ve idea'dan oluşan bir bireydir. Daha da net bir şekilde söylemek gerekirse, İnsan anlığını oluşturan idea'nın nesnesi bedendir (E, B 2, Ö 13). Bu iddia ile birlikte her nesnenin bir ideası olduğunu görüyoruz. Doğada ideası olmayan hiçbir cisimsel şey olamaz. Her cisimsel şey zorunlu olarak ideası ile vardır. Buradan çıkan sonuca göre, insan anlığı olarak ifade ettiğimiz şey, insan bedeninin kendisinin ideası ya da bilgisidir (E, B 2, Ö 19). “Gerçekten de insan anlığının epistemolojik gerçekliği neyi ifade etmektedir?”, “İnsan anlığının özü nedir ve nasıl bir fonksiyon içerisinde işlev görür?” gibi soruların bizleri, bir epistemoloji incelemesine sürüklediğini görüyoruz.

1.2.2 Bilginin Gücü: Ontolojik Bir Epistemoloji

İnsan anlığının ya da zihninin fikirlerden oluştuğunu ifade ettik. Bu noktada ciddi bir iddia ile karşılaşırız. Spinoza'ya göre insan zihni fikirlerin ta kendisidir. Buradaki önemli nokta, insan zihninin ayrı bir şey olduğu ve fikirlerin ayrı bir şey olduğu düşüncesinin ortadan kalkmasıdır. Buradan çıkan sonuç, zihnin fikirler üstünde

hiyerarşik ya da nesnel bir varoluşunun olmamasıdır. Geleneksel epistemologların görüşlerinde insan zihni ve onun sahip olduğu ideler arasında geniş bir ayrım olduğunu görürüz. Descartes'da insan zihninin, idelerin dışında saf ve katıksız bir ontolojik varlığına şahit oluruz. Kısacası Spinoza'nın temellendirmeye çalıştığı argüman, insan zihni ile onun fikirleri arasında bir mesafe ya da boşluk bulunmadığıdır. İnsan zihni ile fikirler arasındaki bu yakın ontolojik ilişki, karşılıklı bir varoluş ontolojisi sunmaktadır: “Eğer insan anlığını oluşturan ideanın nesnesi bir beden ise, o bedende anlık tarafından algılanmayan hiçbir şey yer alamaz.” (E, B 2, Ö 12), “İnsan anlığının edimsel varlığını oluşturan ilk şey edimsel olarak varolan tekil bir şeyin ideasından başka bir şey değildir.” (E, B 2, Ö 11) Demek ki bir fikir, insan anlığını oluşturan ilk şeydir. İnsan zihni sürekli olarak bedenini algılar ve böylece bu algılamalarının sonucu olarak kendini ve bedenini anlar. İnsanın bedeninin pek çok karmaşık ve kompleks bir yapısı olduğunu söylemiştik. Çünkü insan bedeni pek çok cisimsel parçanın oluşturduğu bir bireydi. Buradan çıkan sonuca göre, Spinoza'da insan anlığı ya da zihni işte bu cisimsel parçaların düşüncelerinin de toplamı olmak durumundadır (E, B 2, Ö 15). Spinoza böylece hem epistemolojinin kökenine hem de bunun sonucu olan psikolojinin kökenine iner. Spinoza'da psikoloji bir epistemolojidir ve sonuç olarak bu ikisi bir ve aynı şey olarak aynı varlığın ontolojisini ifade ederler:

“İnsan bedeninin dışsal cisimler tarafından he etkileniş kipinin ideası insan bedeninin ve aynı zamanda dışsal cismin doğasını içermelidir.” (E, B 2, Ö 16)

“İnsan anlığı bedeni etkileyen değişkilerin ideası yoluyla olmaksızın insan bedeninin kendisini bilmez, ne de onun varolduğunu bilir.” (E, B 2, Ö 19)

Bu devrim niteliğindeki epistemolojik iddia ile Spinoza bir psikoloji bilimi inşa etmektedir. İnsan kendini, bedenini bildiği kadar bilir. Dahası kendisi dışındaki nesneleri ve şeyleri, dış şeylerin kendi bedeni üzerindeki etkisi yoluyla anlar. Bu radikal epistemoloji ile Spinoza, bir şey hakkında ne bildiğimizi, o şeyin bizi ne ölçüde etkilediği, bizde nasıl bir tesir etkisi uyandırdığı olarak açıklar.

Bu noktadan sonra Spinoza'da bilmenin mahiyetini incelememiz gerekir. Spinoza'da bir şeyi bilmek ne anlama gelmektedir? İnsan anlığı fikirlerden oluştuğuna göre ya da fikirlerin ta kendisi olduğuna göre Spinoza'da bilgi fikirler üzerine inşa edilen bir düşünceyi benimsemektedir. Fikirler, dış cisimlerin üzerimizdeki etkileri olduğuna göre temel olarak eksiktirler ve yeterli değildirler. Çünkü dış cismin ne olduğuna yönelik tam olarak bilgi vermezler: “Yeterli idea ile öyle bir ideayı anlıyorum ki, nesne ile ilişki olmaksızın kendinde görüldüğü sürece, gerçek bir ideanın özelliklerinin ya da içsel imlerinin tümünü taşır.” (E, B 2, T 4) Buna göre Spinoza, kendi başına düşünüldüğü sürece yeterli bir fikir kavramından bahsetmektedir. Yani her şeyin, başka şeyler hesaba katılmadığı sürece gerçek bir ideaları ya da fikirleri vardır. Örneğin Tanrı ile ilişkili olduğu sürece bütün idealar ya da fikirler zorunlu olarak gerçektir (E, B 2, Ö 32). Buradan çıkan sonuca göre, gerçekten de her şey Tanrı'dan zorunlu olarak çıktığına göre insan anlığı da Tanrı'nın sonsuz düşünce sıfatına bağlı kipler olduğuna göre insan anlığı Tanrı'nın yeterli bir bilgisini taşımaktadır. Dahası her şeyin zorunlu olarak Tanrı'dan çıkması dahilinde yeterli ya da upuygun bir fikrinin olması gerekir. Tanrı'nın sonsuz düşünce sıfatına bağlı olan fikirler nesnelere tamamen uydukları için zorunlu olarak doğru fikirlerdir. Fransez,

bunu şu şekilde açıklar:

“Nasıl bedenimiz, Tanrısal doğanın varoluş erkine iştirak etmekte ise, zihnimiz de evrensel zekanın düşünme ve anlama erkine iştirak etmektedir. Tanrı, zihnimizin özünü teşkil eder ve ona bağlı fikirler, gerçeğe uygun, kusursuz ve doğrudur.” (Fransez, 2004: 187-188)

Yaşam içerisinde cisimlerle birlikte sürekli olarak etkileşim içerisinde buluyoruz. Bu noktada sürekli olarak başka cisimlerin temasına, başka cisimlerin etkilerine ve onların fikirlerine maruz kalıyoruz. Fakat her şeyin yeterli fikrine erişebilir miyiz? Dahası edindiğimiz fikirler dış şeylerin yeterli fikirlerini bizlere kazandırıyor mu? Spinoza'ya göre edindiğimiz fikirler zorunlu olarak eksiktir. Çünkü edindiğimiz fikirler dış cisimlerin ne olduklarını ve doğalarını bizlere veremezler (E, B 2,  25). Bunun dışında dış şeylerle ilişkimiz sonucunda bedenimiz üzerindeki değişimlerden edindiğimiz fikirler de yeterli ya da upuygun değillerdir (E, B 2,  27). İşte bu noktada Spinoza, şeyleri bilmemiz bakımından bilgiyi e ayırır. Birinci cins tür bilgide; insanlar şeyleri duyular yoluyla ve bozuk algıları sonucunda eksik ve yetersiz olarak bilir, ikinci cins bilgide ise; insanlar şeyleri oluştuduğu ortak kavramlar ve yeterli fikirler dolayısıyla bilmektedir, üçüncü cins bilgide ise; insanlar, şeyleri zleri ile yani Tanrı'nın belli sıfatlarının biçimsel özünün ideaları yoluyla bilir (E, B 2,  40, Not 2).

Bilginin derece derece arttığı ya da azaldığı bir görüş ile karşı karşıya kalıyoruz. Bu noktada önemli olan şey, bilginin insanın kendi tercihi ile oluşturulmadığının bilinmesidir. İnsan dış gerçekliği algılar, böylece farklı farklı fikirler edinir ve bu fikirler dolayısıyla bilir. Birinci cins bilgi, imgelem olarak çıkmaktadır. Böylece

insan, dış gerçekliği edindiği sakat ve eksik fikirler olarak idrak eder. İkinci cins bilginin temel taşı ise ortak nosyonlar kavramında düğümlenmektedir. Spinoza'ya göre bütün insanlarda ortak olan bazı kavram ya da idealar mevcuttur:

“Tüm cisimler herkes tarafından yeterli olarak ya da açık ve seçik olarak algılanması gereken belli şeylerde bağdaşırlar.” (E, B 2, Ö 38, S)

“Her şeye ortak olan ve eşit ölçüde parçada ve bütünde bulunan ancak yeterli olarak kavranabilir.” (E, B 2, Ö 38)

Bu garip ifadeler, Spinoza'nın epistemolojik tezlerinin nasıl nesnel gerçekliğe bağlı olduğunu ifade ediyor gibi görünüyor. Buradan çıkan sonuca göre insan, ikinci cins bilgi ile oluşturduğu ortak kavramlar ile bilir. Bu bilgi onda doğal aklın bir sonucunu vermektedir. Balibar'ın ifade ettiği şekilde “ortak nosyonlar, aklın evrenselliğine ve topluluğun kurulmasına gönderme yapmaktadır.” (Balibar, 2004:111) Daha da açık ifade etmek gerekirse ortak nosyonların verdiği bilgi sayesinde insan, uygun fikirler elde ederek kendini ve diğer cisimleri ve dolayısıyla insanları anlamaya ve doğru yorumlamaya meyil eder. Ortak nosyonlar zihinde elde edilen yeterli fikirlerle aklın rasyonel bilgisini oluşturur. Böylece insan rasyonel bilgisi sayesinde, diğer cisimlerle olan ilişkisini ve ortak noktalarını anlar. Deleuze ortak nosyonları, soyut olarak anlamamamız gerektiğinde ısrar eder. Bu noktada ortak olan söz konusu nosyonlar, biyolojik olarak anlaşılmalıdır (Deleuze, 2005: 89 ve 91). Buradan vardığımız sonuca göre, herkeste ortak olan bu kavramlar cisimsel olarak bir fizyolojik, fiziksel bir ilişkiyi ifade ederler. İnsan Spinoza'ya göre şeyleri üçüncü cins bilgi ile de bilir, bu bilgi özlerin ve ondan çıkan nedensel ilişkilerin bilgisini serimler. Gerçektende Tanrı'da insanın ve bütün varoluş tarzlarının mutlak bir ideası bulunmak

zorundadır. Çünkü Tanrısal kayra, varolan bütün kiplerin tek gerçek ve içkin nedenidir. Buna göre, bütün kiplerin upuygun ya da yeterli bir fikri onda bulunmak zorundadır.

Bütün bunlar bize, Spinoza'da bilginin kuru bir yapı ya da kurgu olmadığını gösteriyor. Bilgi, ontolojik olarak pratik yaşamın kendisini algılama biçimidir. Buna göre, bilgi yaşamaktır ya da yaşamak bilmektir ve varoluşun zihinsel karşılığıdır. Bu noktada Spinoza'nın çok özgün bir görüşü ile karşılaşyoruz. Nasıl Tanrı'da isteme ve irade birbirinden ayrılmıyorsa, Tanrı'nın kiplerinde de birbirinden ayrılmamaktadır. Daha açık ifade etmek gerekirse, insan tekinin zihni ile iradesi birbiriyle özdeş şeylerdir (E, B 1, Ö 49, S).[±] Böylece nasıl Tanrı önce düşünüp eylemde bulunmuyorsa, insan da önce düşünüp eylemde bulunamaz. Buna göre, Spinoza'nın kesin ontolojik iddiasının sonucu olarak insan, ne bedensel ne de zihinsel bir özgürlüğe sahiptir. Dahası iradesi de zorunlu olarak özgür değil, belirlenmiştir. Bütün bunlar bize Spinoza'da bilginin zorunlu olarak oluştuğunu ve insanın da bu bilgiyi zorunlu olarak kurduğunu gözler önüne seriyor. Buna göre, insan bilgiyi özgür bir şekilde oluşturamamaktadır. Oluşturduğumuz bilgi, zorunlu olarak fikirlerin bize kazandırdığı gerçekliklerdir. İnsan tekinin sahip olduğu fikirler, zorunlu olarak sahip olduğumuz ve onlara zorunlu olarak bağlı kaldığımız bilgiler haline gelmektedir. Yaşarken sürekli olarak fikirlere sahip oluyor ve böylece biliyoruz. Dışsal gerçekliklerden ve onların zihinsel karşılığı olan fikirlerden etkileniyoruz ve böylece sürekli olarak kesintisiz bir şekilde farklı derecelerde biliyoruz. Buradan

[±] *İnsan ve irade konusu, çalışmamızın ikinci bölümünde "Geleneksel İnsan Özgürlüğünün Olumsuzlanması" kısmında geniş olarak işlenecektir.*

çıkardığımız sonuca göre, Spinoza'da ne biliyoruz sorusundan çok ne kadar biliyoruz sorusuyla karşılaşmaktayız. Çünkü her insan teki, bilir ve bir gerçekliği farklı derecelerde bilgisel olarak yaşar. Birinci cins bilgi ile imgelem yoluyla şeyleri eksik ve yetersiz olsa da biliriz. İkinci cins bilgide şeylerin varoluşsal nedenleri ve ne olduklarına yönelik yeterli fikirlerle biliriz. Bu bilgi türünde insan zihni zorunlu olarak rasyonel bir şekilde, ortak nosyonların verdiği fikirler dolayısıyla şeyleri upuygun fikirleriyle bilir. Örneğin, bana zarar verecek bir maddeyi ya da cismi bu şekilde rasyonel ve akılsal ilişkilerimle bilirim. Üçüncü cins bilgide ise bir şeyi artık en üst noktada özü ve nedensel ontolojik kökeniyle bilirim. Deleuze'un ifade ettiği şekilde söylediğimiz zaman, üçüncü cins bilgi kendimi, Tanrı'yı ve diğer bütün şeyleri upuygun fikirlerle bildiğim üçgensel bir şekil gibidir (Deleuze, 2005: 54). Spinoza, üçüncü cins bilgi ve diğer bilgi türleri arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklar: “Örneğin 1, 2, 3 sayıları verilmişse dördüncü orantılının 6 olacağını herkes görür, ve bu çok daha açıktır, çünkü birinci ve ikinci arasında tek bir sezgi yoluyla gördüğümüz orandan dördüncüyü çıkarırız.” (E, B 2, Ö 40, Not 2) Demek ki sezgi olarak ifade edilebilecek bir bilme vardır ve bu bilme diğer bilgi türlerinin ilişkilerinden çıkan bir sonuçla hareket eder. Üçüncü cins bilgide, temelde diğer bilgi türlerine ek bir enformasyon kazanılmaz, çünkü akıl zaten gerekli bilgiyi vermektedir (Yovel, 1989a: 156). Bundan çıkan sonuca göre, sezgisel bilme, bir farkındalık olarak bir bilmedir. Fark edıştır, kesin bir seziştir. İşte böylece sezgisel bilme ve diğer bilgi türleri ile bilme, bizlere özgürlüğün kapısını açacak anahtar niteliği taşımaktadır.

1.2.3 Köle İnsandan Özgür İnsana Geçiş

İnsan, bu dünyadaki yerini ve anlamını çözmeye çalışırken sürekli olarak karşılaştığı ve başına gelen olay ve fenomenleri anlamlandırmaya çalışır. Sürekli olarak sonsuz oluşun içerisinde yer alan insan teki, kendisi ve bedeni hakkında ne biliyorsa bunu dış şeylerin onda bıraktığı izlerle bilebilmektedir. İnsan, edindiği fikirlerinden ayrılamaz ve sürekli olarak zihnini bir şekilde oluşturmuş fikirleriyle düşünmek ve hareket etmek zorundadır ve fikirler, hep bir şeyin fikri olarak ve düşünce kiplerinden önsel olarak bir varoluşa sahiplerdir:

“Sevgi, istek gibi düşünce kipleri ya da hangi adla belirtilirse belirtilsinler anlığın duyguları aynı bireyde sevilen, istenen vb. şeyin ideası olmadıkça varolmazlar. Ama idea başka hiçbir düşünce kipi olmaksızın da varolabilir.” (E, B 2, A 3)

Demek ki her düşünce kipi, bir fikri gerektirir ve bir düşünce kipinin bir insanda bulunması için bir fikrinin bulunması şarttır. Buna göre fikirlerin ontolojik mahiyetlerini incelediğimizde, onların duygulardan önce geldiklerini ve duygulara önsel bir ontolojik gerçeklikleri olduğunu görüyoruz. Bu noktada fikirlerin nesnel gerçekliğinden de bahsediyoruz. Fikirler, hayal ürünü olarak zihnin soyutlamaları değil, nesnel gerçekliğe sahip kiplerdir. İşte bu noktada Spinoza'nın felsefesinin en özgün taraflarından birisine girmiş bulunuyoruz. Sahip olduğumuz fikirler, bilginin ontolojik ve epistemolojik doğasını oluşturmakla birlikte varoluşun bir varyasyonunu da oluştururlar. Çünkü elde ettiğimiz fikirler ya da ideler, bedenimizin ve zihnimizin varolma gücünü arttırırlar ya da azaltırlar: “Duygu ile bedende onun kendisinin etkinlik gücünü arttıran ya da azaltan, ona yardımcı ya da engelleyici

olan değişkilerin idealarını anlıyorum.” (E, B 3, T 3) Bedenimizin gücünün artması ya da azalması ne demektir? Bu noktada Spinoza'nın *conatus* olarak tanımladığı bir kavramla karşılaşıyoruz: “Her şey, kendinde olduğu ölçüde, kendi varlığında sürmeye çabalar.” (E, B 3, Ö 6) “Her şeyin kendi varlığında sürmeye çalışma çabası şeyin kendisinin edimsel özünden başka bir şey değildir.” (E, B 3, Ö 7) Demek ki, varolan her şey kendi doğasından kazandığı bir varoluş çabasına ya da etkinliğine sahiptir. Gerçekten de ontolojik olarak incelediğimizde, Tanrı'nın özünün ve gücünün aynı şeyler olduğunu ifade etmiştik, buna göre Tanrı'nın özünden zorunlu olarak çıkan kipler de bu güçten nasibini alırlar. Causa sui olarak varlık gösteren Tanrı'nın özü, bir güç içererek bunu farklı şekillerde gözler önüne sermektedir. Bu varoluş çabasının ve gücünün kiplerde de bir karşılığının bulunması zorunludur. Spinoza'ya göre bu çaba, bedensel ve zihinsel olarak ele alındığında itki ve yalnızca zihinsel olarak ele alındığında istenç olarak karşımıza çıkmaktadır (E, B 3, Ö 9, Not). Buradan çıkan sonuca göre, istenç ya da arzu, *conatusun* bilinç kazanmış halidir. Yani *conatusun* insan anlığındaki tezahürüdür. Nasıl Tanrı özü itibariyle varolmaya belirlenmiş ise insan da Tanrı'dan gelen bir zorunlu doğa ile *conatusun* bir yansıması olarak varolmaya çabalar. İnsanın bütün yapıp etmeleri ve eylem ya da edimi işte bu kavram dolayısıyla açıklanır: “Bedenimizin etkinlik gücünü arttıran, azaltan ona yardım eden ya da onu kısıtlayan ne olursa olsun, o şeyin ideası anlığımızın düşünme gücünü arttırır, azaltır, ona yardım eder ya da onu kısıtlar.” (E, B 3, Ö 11) Bu noktada varoluşsal anlamda taşların yerli yerine oturduğunu görmekteyiz. Bütün olarak yaşam dediğimiz ontolojik düzlemin insanlar ağısından yansıması bu şekildedir. Spinoza söz konusu varyasyonda insanın sürekli olarak dışsal şeylerin etkisi ile

gücünün arttığını ya da azaldığını vurgulamaktadır. İnsan yaşamının her anında sürekli olarak bir eksiksizlikten diğerine geçer. İnsanın bir eksiksizlikten daha büyük bir eksiksizliğe geçmesi haz ya da daha küçük bir eksiksizliğe geçmesi acı olarak tanımlanır (E, B 3, Ö 11, Not). Elbette bunların insan anlığında ve bedeninde bir karşılığı bulunmak zorundadır; neşe ve keder (E, B 3, Ö 11, Not). Buradan çıkan sonuca göre, aslında yaşam olarak tanımladığımız bu etkinlik oluşu, neşe ve kederden başka bir şey değildir. Spinoza'da yaşamak, neşelenmek ve kederlenmektir. Spinoza'nın ontolojik iddiasına göre, her şey somut ve pratik olarak düşünülmelidir. Bu noktada şu şekilde bir varoluş süreci ile karşılaşırız; insan yaşar ve sürekli olarak dışsal şeylerin etkisine maruz kalır, böylece varolma gücü artar ya da azalır, buradan insan teki, bu varolma gücüne göre neşe ve keder duyar yani dışsal şeylerin etkisi ve etkilerinin fikirleri ile sürekli olarak duygulanışa geçer. Bu noktada önemli olan diğer bir husus da bizde bir duygunun olabilmesi için o duyguya kaynaklık eden bir fikrin olmasının gerekliliğidir, ayrıca fikrin boş bir gerçeklik olmadığı ve insanın varoluşunu doğrudan olarak etkilediğidir.^o

Böylece insanın başına gelen bu duygulanışlar ve maruz kalmalar, onun peşini asla bırakmamaktadır. Yaşam, neşe ve keder olarak deneyimlenir. İnsan teki yaşamı bu şekilde deneyimler ve bu etkilere maruz kalan insan bu etkilerin bazen yeterli nedeni bazen de yetersiz nedeni olabilmektedir. Spinoza etkisi kendisi yoluyla açık ve seçik olarak algılanabilen nedeni, etkin neden, yetersiz olarak algılanabileni ise yetersiz neden olarak tanımlar (E, B 3, T 1). İster içimizde ister dışımızda olsun yeterli nedeni

^o *Fikir kavramı ve Fikrin gücü konusu çalışmamızın ikinci bölümünde çok ayrıntılı olarak incelenecektir. Çünkü Spinoza'da fikir kavramı, insanın özgür iradesi olduğu düşüncesini yadsımaktadır.*

biz olan bir şey eylem olarak tanımlanır ve yetersiz nedeni olduğumuz bir şey ise edilginlik durumu olarak tanımlanır (E, B 3, T 2). İşte bütün bunların sonucunda Spinoza'ya göre yaşadığımız duygulanış değişimlerinin bizim üzerimizdeki etkisi eylem ve tutku olarak yansımaktadır: “Değişikilerin herhangi birinin yeterli nedeni biz olabilirsek, duyguyu bir eylem olarak, yoksa bir tutku olarak olarak anlıyorum.” (E, B 3, T 3) Buna göre yaşam içerisinde sürekli olarak eylem ve tutku içerisinde bulunuyoruz ve eğer şeylerin yeterli fikirlerine sahipsek eylem ve yetersiz fikirlerine sahipsek tutku içerisinde hareket ediyoruz. Buradaki önemli olan nokta, Spinoza'nın eyleme verdiği özel anlamda yatmaktadır. Çünkü eylemde yeterli fikirlere sahip olarak etkin bir biçimde hareket ediyoruz. İşte temelde Spinoza'ya göre insanın özgürlüğünden bu noktada bahsedilebilir:

“Yalnızca sanı ya da duygu tarafından güdülen bir insan ile us tarafından güdülen insan arasındaki ayrımın ne olduğunu kolayca görürüz. Birincisi, istesin istemesin, en bilgisizi olduğu şeyi yapar; ikincisi ise her şeyde yalnızca kendini izler ve yalnızca yaşamında birincil önemde olduğunu bildiği ve bu yüzden en çok istediği şeyleri yapar; dolayısıyla birinciye köle, ama ikinciye özgür diyorum.” (E, B 3, Ö 66, Not)

Burada Spinoza'nın özgür bir insana yaklaşımını görürüz. Köle bir insanın sürekli olarak tutkular çerçevesinde ve edilgin olarak, imgelem biçiminde ve birinci cins bilgi yoluyla yaşamı deneyimlediğini görmekteyiz. Buradan çıkan sonuca göre, köle, edilgin bir hayat süren ve yaşamını rastgele karşılaşmaların boyunduruğuna bırakan bir insan portatifi olarak karşımıza çıkar. Köle ikinci cins bilgiye de yükselememiştir. Şeylerin nedenselliğini göremez ve şeyler arasında ortak nosyonlar oluşturamaz. İkinci cins bilgide, ortak mehfumlar, bize şeylerin ilişkisinin bilgisini veren bilgilerdi ve şeylerin yeterli ya da upuygun fikirlerini bu bilgide anlamaya başladık. Demek ki

insanın özgürleşmesi, ortak mefhumların bilgisi ile başlar. İnsan teki, ortak kavramların ya da nosyonların kazandırdığı bilgi ile özgürleşmenin sürecine girmiş olur. Spinoza, özgür insanı, aklının ya da usunun yasalarına göre hareket eden ve tutkularını yenmiş bir insan olarak betimlemektedir. Peki akla uygun yaşamak ne anlama gelebilir? Spinoza'da bunun anlamı, doğamıza uygun yaşamaktan başka bir anlama gelmez (E, B 4, Ö 18, Not). Doğamıza uygun yaşamak varlığımızı korumak ve sürekli olarak varolma gücümüzü arttırmak anlamına gelebilir. Bunun sonucunda sürekli olarak varolma gücümüz artmalı ve sonsuz bir neşeye yükselmeliyiz. Spinoza, insanın kendi doğasının yasalarına göre davranmasını ve hareket etmesini erdem olarak tanımlamaktadır (E, B 4, Ö 18, Not). Demek ki erdem, insanın kendi doğasından çıkan kendini koruma ve kendini çoğaltma gücünün bir yansımasıdır ve mutluluk, bu kendini koruma ve çoğaltma çabasından oluşur (E, B 4, Ö 18, Not). Buradan çıkaracağımız sonuca göre, özgür insan, erdemli insan ve şeylerin upuygun fikirlerine sahip, tutkulardan arınmış insan, aynı insandır ve bütün bu kavramlar aynı insan modelinde birleşmektedirler. Spinoza, erdem ve güç ile aynı şeyi anladığını ifade etmektedir. Erdem, insanın kendi doğasının yasalarını ortaya çıkarma anlamında insanın gerçek özüdür (E, B 4, T 8). Demek ki erdem, doğamızın yasalarını ortaya koymak ve bunları yaşama isteğimiz olarak anlaşılabilir. Varlığımızı çoğaltmak ve buna göre eylemde bulunmak, bir erdemdir.

Yaşamın sürekli olarak varolma gücümüzdeki artış ve azalışından oluştuğunu ifade ettik. Buna göre, bu sürekli varyasyon ilişkisi, zihnimizde ve bedenimizde neşe ve keder olarak yansıyor. Buradaki ince nokta keder gibi neşenin de henüz yeterli

bilgisine sahip olmadığımız sürece bir tutku olduğu gerçeğidir (E, B 4, Ö 59, Tanıt). Buna göre dışsal şeylerden etkilenen bedenimiz ve zihnimiz bu şeylerin yeterli fikrine erişmediği sürece bunlar onda birer tutkudur. Bu tutkulu sevinçler, “nedenleri ortadan kalkınca kendileri de ortadan kalkan” pasif sevinçlerdir (Baker-b). Çünkü tutkulu sevinçler, geçici sevinçler olarak, imgeleme bağlı oldukları için, şeyin yeterli fikrine bağlı değildirler. Dolayısıyla kökenlerinde yeterli fikirler bulunmaz ve böylece bunlar Spinoza'nın asıl mutluluk ve sevinç yaratan duygulanışlar dediği aktif sevinçler değildirler. Bundan çıkan sonuca göre, sevinçler de aktif ve pasif olarak agılanmaktadır. Önemli olan nokta, işte tutkuların yeterli fikirlerine sahip olunması ile eyleme geçerek aktif sevinçlere doğru harekete geçmektir. Demek ki ilk aşamada neşe ile etkilenen ve varolma gücünü arttıran insan için bu sevinç ya da neşe sadece bir tutkudur. Çünkü henüz zihin bu nedenin yeterli bilgisini elde edememiştir, yani pasyon olanı (tutkuyu) aksiyona dönüştürememiştir.

Spinoza'da ilginç olan noktaların başında, onun ontoloji, epistemoloji ve psikoloji arasında kurduğu ilişki gelir. Çünkü bu ilişki, birbirinden ayrı olmayan bir zincirlenme ile bağlılık gösterir. Buradaki ilgi çekici nokta insanın bilmesi, varolma gücünün artması, neşelenmesi ve özgürleşmesi arasındaki ilişkide yatmaktadır. Goodchild'ın ifade ettiği şekilde, Spinoza'da “bilgiye içkin olan bir neşe ya da sevinç bulunmaktadır ve ortak nosyonlar tarafından elde edilen bilgi ile insan, ortak töz ve yaşamın kendisi ile etkileşime geçmektedir, yani yaşamın kendisi tarafından etkilenmektedir.” (Goodchild, 2005: 76) Spinoza'nın argümanlarını ilginç kılan nokta, onun varoluş, epistemoloji ve psikoloji arasında kurduğu bağda yatmaktadır.

Kısacası insan, yeterli fikirlere sahip olur, bilir ve bundan sevinç duyar. Böylece sevinç ya da neşe kurgusal bir yapı olmaktan çıkıp, varoluşun kendisi olmaktadır.

1.2.4 Spinoza'da “Beatitudo” Kavramı ve Kurtuluş

Buraya kadar Spinoza'da insanın özgürlüğünün temellendirilmesini ve özgürlüğün insan için nasıl bir anlamı olduğunu ifade etmeye çalıştık. Bu noktada ilk gözümüze çarpan şey, insanın hayata özgür bir varlık olarak geldiği şeklindeki düşüncelerin yadsınması oldu. Temel olarak geleneksel ontolojik ve teolojik argümanlar, insanın özgür bir varlık olarak önceden doğasını belirlemektedir. Spinoza'da her şeyden önce insan, Tanrı'nın zorunlu bir üretimi olduğu için baştan itibaren belirlenmiş bir varlık olmak zorundadır. Buna göre insanın doğanın dışında eyleyebilen ve harekete edebilen anlamında bir serbestlik ölçüsünde özgür olmadığını görüyoruz. İnsan, tutkulardan arındıkça ve şeylerin yeterli bilgisini oluşturduğu ölçüde-ki bunlar birbiriyle paralel şeylerdir.- özgür bir varlıktır. Aslında temel olarak önemli olan nokta, özgürlüğün bir “oluş” olduğuna yönelik düşüncedir (Deleuze, 2000: 74-75). Demek ki özgür doğmuyoruz, özgürleşiyoruz. Buradan çıkan sonuca göre, insanın özgürleşmesinin oluşu, onun mutlak varlığın ontolojik yapısını ne kadar bildiğinde yatmaktadır.

Spinoza'nın bakış açısında yatan düşünce, aslında özgür müyüz değil de ne kadar özgürleşebiliriz düşüncesidir. Çünkü Spinoza'nın asıl amacı ve hedefi insanları ikinci cins bilgidен, üçüncü cins bilgi dediği bilgi türüne götürmektir. Üçüncü cins bilgi ile

insan, artık özgürleşmesinin doruğunda sonsuz ve mutlak bir bilme gücüne erişmektedir. Bu bilgi ile insan, Tanrı ile özdeşleşmenin mutluluğunu ve sonsuz özgürleşmenin hazzını ve coşkusunu yaşamaktadır. Buna göre bilgi ve mutluluk birbirine paralel olan bir ontolojik ilişkiyi ve güçlü bağlantıyı ifade eder.

Söz konusu ontolojik argüman, bir şeyin ya kendinde ya da başkasında varolduğunu iddia ediyordu. Buna göre bu ontolojik argüman, insanın özgürlüğü için bir köken ortaya koyuyordu. Doğada bu ontolojik varoluş dışında başka bir varoluş olmadığına göre, İnsanın özgürlüğünün anahtarı da bu argümanın içinde gizlidir. İnsanın özgürlüğü Tanrısalın bilgisinden başka bir şey değildir. Buna göre insan, şeylerin yeterli ya da upuygun fikirleri dolayısıyla Tanrı'ya ve onun ontolojik mahiyetine kavuşur. Bu en üst bilgi olarak insanın özgürlüğünün de kendisidir. Yapılması gereken şeylerin fikirlerini Tanrı fikrine bağlamaktır: “Anlık bedenın tüm değışkilerinin ya da şeylerin imgelerinin Tanrı ideası ile ilişkili olmasını sağlayabilir.” (E, B 5, Ö 14)

Spinoza'ya göre anlık ya da zihin, bedenın bütün değışkilerinin açık ve seçik bir fikrini oluşturabilir (E, B 5, Ö 4). Bu düşüncenin temeli, her şeyin Tanrı'da varolması ve onsuz hiçbir şeyin kavranamaması argümanından çıkmaktadır. Buradan çıkan sonuca göre, her şey ve her varlık ve bunların öz fikirleri, Tanrı'da olduğu için ve Tanrı kavramında bulunduğu için her şeyin mutlak anlamda Tanrı kavramında bulunduğu sonucudur (E, B 1, Ö 15). Buna göre zihin, her şeyin özünü Tanrı kavramıyla ve onun sonsuz fikriyle ilişkili olarak bilebilir. İnsanın bu bilgisi aslında

kendine yönelik bir bilgi olarak açığa çıkmaktadır. Çünkü insanın kendisinin kaynağı, Tanrı'dır ve insan, kendini ve bedeninin duygulanışlarının fikirlerinin kaynağını yeterli olarak bilirse bundan sevinç duyacaktır: “Kendini ve duygularını açık ve seçik olarak anlayan herkes Tanrı'yı sever ve kendini ve duygularını ne denli anlarsa o denli çok sever.” (E, B 5, Ö 15) Buradan çıkan sonuca göre, kendini ve duygularının kaynağının Tanrı'dan geldiğini anlayan insan bu fikirlerini Tanrı'nın fikirleriyle ilişkili olarak anlarsa, insanın kendine yönelik bu sevgisi, Tanrı'ya yönelik bir hale dönüşecektir.

Spinoza'ya göre bütün fikirler ya da idealar, Tanrı'yla ilişkili oldukları sürece gerçektirler (E, B 2, Ö 32). Buna göre, her şey, Tanrı'dan zorunlu olarak çıktığına göre ve her şey Tanrı'dan hem cisimsel hem de fikirsel olarak oluştuğuna göre bizlerin ve her şeyin Tanrı'da zorunlu olarak upuygun ya da doğru bir şekilde fikirleri de mevcuttur. Buna göre Tanrı'yla ilişkili olmayan hiçbir fikir gerçek ve yeterli olamaz. Her şeyin temeli ve özü Tanrı'da olmak ve onun tarafından tasarlanmak bakımından düşünüldüğüne göre, varoluşumuz olarak Tanrı'dan zorunlu olarak çıktığımızın ve bu zorunlu oluşumun fikri zorunlu olarak vardır. Tanrı, tutkulardan özgürdür ve acı ya da neşe duymaz ve o gerçek ve mükemmeldir, daha büyük bir eksiksizlikten diğerine geçmez (E, B 5, Ö 15). Buradan çıkan sonuca göre, Tanrı hiçbir dışsal nedene bağlı olmadığı için ve mutlak anlamda özgür olduğu için insan için geçerli olan tutku, Tanrı için geçerli değildir. Bu varlığın ontolojik doğasından da açıkça görülebilir. Çünkü Tanrı varoluşu itibariyle özgürdü ve kendisi tarafından belirleniyordu. Oysa ki insan dışsal şeylerin etkisine maruz kalarak zorunlu olarak

ontolojik bir tutkusal düzlemde yer almaktadır. Spinoza'nın neden çözümlemesi, tutku bakımından da varlığın ontolojik doğasıyla zorunlu olarak bağlıdır. İşte bütün bu sonuçlara bizleri götüren bilgi, üçüncü cins bilgidir, çünkü biz üçüncü cins bilgi ile Tanrı'nın belirli sıfatlarının ya da yüklemelerinin yeterli ideasından şeylerin özünün yeterli bilgisine ilerleriz ve şeyleri bu tür bilgi ile bildiğimiz sürece aslında Tanrı'yı ve onun sonsuz ve mutlak doğasını anlarız (E, B 5, Ö 25, Tanıt). Bunu Spinoza, erdemin en büyük çabası olarak anlamaktadır. Gerçekten de erdem, varlığımızı korumak ve çoğaltmak olduğu için ve erdem de güçle aynı şey olduğu için erdemin ve gücümüzün en büyük gayesi Tanrı'yı bilmek ve bu sevinci yaşamak olmalıdır, çünkü bu özgürlüğümüzün amacı değil kendisi olmaktadır. Üçüncü bilgi türü, birinciden değil, ikinci cins bilgidен çıkar (E, B 5, Ö 28). Gerçekten de yeterli fikirler, rasyonel bir bilgi oluşturan ve şeylerin upuygun bir bilgisini veren ikinci cins bilgidен doğmaktadır. Ancak ikinci cins bilgi bizlere özlerin ilişkisini verememektedir, yetersiz kalmaktadır. Üçüncü cins bilgi, bengi ve sonsuz bir bilgidir: “Üçüncü bilgi türü, anlığın kendisinin bengi olması ölçüsünde, biçimsel nedeni olarak ona bağımlıdır.” (E, B 5, Ö 31) Spinoza'ya göre şeyleri bengi olarak kavramak, Tanrı'nın özü yoluyla ve onun özü yoluyla varoluş içerdikleri ölçüde kavramaktır (E, B 5, Ö 30, Not). Buna göre, anlığımız kendini bengi bir şekilde kavrayabilmekte ve bu gücünü Tanrı'nın bir bilgisiyle ortaya koymaktadır.

Bütün bu ontolojik olan epistemolojik tezler, insanı Anlıksal Tanrı Sevgisine (*Amor Dei Intellectualis*) götürmektedir. Amor Dei, üçüncü cins bilginin ve onun bengi olmasının zorunlu bir sonucudur (E, B 5, Ö 33). Spinoza'ya göre, Tanrı kendini

sonsuz bir zihinsel sevgiyle sevmektedir. Çünkü o mutlak olarak sonsuz olduğu için ve kendi nedeninin ideasının eşliğinde bir sevinç yaşamaktadır (E, B 5, Ö 35 ve Not). Bu mutlak sevinç, Tanrı ve insan arasındaki ontolojik ve epistemolojik bağıllığı ortaya koyar gibidir:

“Anlığın Tanrı'ya doğru anlıksal sevgisi, sonsuz olduğu sürece değil ama bengilik türü altında görülen insan anlığının özü yoluyla açıklanabildiği sürece Tanrı'nın onunla kendini sevdiği sevgidir; eş deyişle, anlığın Tanrı'ya doğru anlıksal sevgisi Tanrı'nın onunla kendini sevdiği sonsuz sevginin parçasıdır.” (E, B 5, Ö 36)

Bu, Tanrı ve insanın özdeşleştiği ve bilginin gücünün doruk noktası olarak karşımıza çıktığı andır. Bu noktada zihin, bir neden olarak Tanrı'nın ideasının eşliğinde kendini gözlemlemektedir (E, B 5, Ö 36, Not). Bu noktada Tanrı ve onun kipi arasında sonsuz bir uyum ve bağıllık bulunur. Artık Tanrı ve insan aynı noktada tam bir harmoni eşliğinde anlamaktadır. Spinoza'ya panteist (tüm tanrı) denilmesinin nedeni budur. Spinoza'ya göre, Tanrı'ya yönelik sevgiden esenliğimiz, kutluluğumuz ve özgürlüğümüz çıkmaktadır ve neden iki sevgiyi birleştirmektedir, bunlar; Tanrı için değişmez ve bengi sevgi ve Tanrı'nın insanlar için sevgisi (E, B 5, Ö 36, S ve Not). Bu sevincin ya da neşenin ontolojisi, şu şekilde sonlanır: “Kutluluk (*Beatitudo*), erdemin ödülü değil ama erdemin kendisidir. “ (E, B 5, Ö 42)

Spinoza Tanrı'ya yönelik bu sevgiden çıkan kutluluk ve selametin kutsal yazılarda onur olarak tanımlandığını vurgular (E, B 5, Ö 36, Not). Böylece bu duygu kutsal inanışlarla aynı yerde birleşmektedir. Yovel, Spinoza'nın argümanını bir “kurtuluş” olarak anlamaktadır. Yovel'e göre bu kurtuluş yolu, İsa'nın ya da Musa'nın yasalarına dayanmaz, bu kurtuluş yolu, aklın yasalarının öncülük ettiği üçüncü cins bilgiye

dayanmaktadır (Yovel, 1989a: 153). Gerçekten de Spinoza'nın konuştuğu dil ve üslup, mistisizmin dilinden farklı değildir. Fakat burada farklı olan nokta Spinoza'nın retorik olarak kullandığı mistisizmin dilinin bambaşka sonuçlar doğurmasıdır. Yovel, Spinoza'nın aklın bir dinini teklif ettiğini vurgular. Bu din kendisini bilimde ve pratik etikte ifade etmektedir ve Spinoza, aslında seküler ya da dünyevi bir kurtuluş yolu ortaya koymaktadır.(A.g.e.: 153-154) Buradan çıkan sonuca göre, gerçekten de Spinoza, bir doğal din tanımı ortaya koymuş oldu. Buna göre, kendini varlığın ontolojik ilişkilerinde ve yaşamın kendisinde açığa çıkaran bir Tanrı inancı söz konusudur. Bu, seküler ve dünyevi olarak bu hayata ait olan bir inanç boyutudur. Öte yandan Spinoza'nın bir din ya da ideoloji ortaya koymadığını görüyoruz. Ne her tarafı belli olan bir kalıp olarak marksizm benzeri bir ideoloji ne de yapılacak her şeyin belli olduğu hiyerarşik ve aşkın bir din ile karşılaşyoruz. Spinoza'nın ortaya koyduğu özgürlüğün ontolojisi, yaşamın kendisine bağlı ve yaşam üzerine farklılığı inançsal anlamda olumlayan bir zihniyet ortaya koymaktadır.

Spinoza'nın özgürleşme argümanı, tıpkı epistemoloji, etik, estetik, ve politikada olduğu gibi temelini ve gerçekliğini mutlak varlığın ontolojisinden ve onun her yerde kendini gösteren tek ve değişmez düzen ve işleyişinden alır. Söz konusu ilişkiler ve bağlantılar, tıpkı hayatın kendisi gibi soyut değil somut ve gerçektir. Hatta nesnel ve biçimsel olarak somuttur. Demek ki Spinoza'nın bir pozitivist olduğu ifade edilebilir. Gerçekten de Spinoza'da her şey belli ve somuttur. Her şey gibi ortak nosyonlar ve fikirler ve de bilgi türlerinin pratik olarak yaşanması, nesnel gerçekliğe sahiptir. Buradan çıkan sonuca göre, bu ontolojik tezlerde her şey gibi özgürlük de somut bir

gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Özgürlük, hem somut olarak varlığın ontolojik özünde ve Tanrı'da içkindir hem de Tanrı ve ona bağlı olan insan, bu özgürlüğü somut biçimde zihinsel ve bedensel olarak yaşamaktadır.

1.3 Spinoza'nın Kavramlarla Oyunu: Özgürlük ve Zorunluluk Uyumu

Buraya kadar Spinoza'da özgürlük kavramının anlamını ortaya koymaya çalıştık. Bu, çalışmamızın birinci gayesini oluşturmaktaydı. Buna göre, özgürlük kavramı Spinoza'nın varlık dediği kavramla birlikte düşünülmeliydi. Buradan çıkan sonuca göre, Spinoza'da özgürlük kavramı olarak ifade ettiğimiz şey, aslında Spinoza'da özgürlüğün ontolojisinden başka bir şey değildir ve bu özgürlüğün ontolojisinin kendisi doğasında özgürlüğü barındırmaktadır. Buna göre buraya kadar ki ifadelerimizde, birinci olarak Spinoza'nın özgürlük kavramını temelinden deforme eden bakış açısı ve argümanlarıyla karşılaşırız. Spinoza daha önce görülmemiş bir zihniyet içerisinde özgürlük kavramını onun anlaşıldığı serbestlik ve aşkın anlamından kopararak onu içkin ve zorunlu bir doğaya kavuşturmuş bulunmaktadır. Özgürlük daha önce hep bir serbestlik anlamında düşünülmekteydi. Elbette özgürlüğe bu klasik anlam yoğunluğunu veren güçlü bir arka plan bulunmaktadır. Bu noktada Spinoza'nın bir devrim gerçekleştirerek kavramı terminolojik ve ontolojik olarak değiştirdiği görülmektedir. Spinoza'ya göre, bir şeyin üretmeye belirlenip belirlenmediğini bilmediğimiz sürece o şeye olanaklı diyebiliriz (E, B 5, T 4). Bu noktada aslında doğada zorunluluk dışında bir kategori bulunmamaktadır. Deleuze'ün ifade ettiği gibi “zorunluluk olanın tek kipselliğidir, bir şey ya kendisiyle ya da

nedeniyle zorunludur.” (Deleuze, 2005: 118) Bundan çıkan sonuca göre, insanın şeyleri olumsal ya da olanaklı olarak görmesinin ya da algılamasının tek nedeni, taşıdığı ve edindiği şeyler hakkındaki yetersiz ve eksik bilgisidir. Doğada her şey zorunlu olarak varolmakta ve sürmektedir.

İkinci olarak Spinoza'da özgürlük kavramının, varlığın ontolojisinin değişmez ve önemli iki kavramla ilişkisini inceledik. Bunlar, insan ve Tanrı kavramlarıdır. Buna göre Spinoza'da özgürlük kavramı, Tanrı ve insan kavramlarıyla anlam kazanmaktadır ve onlarla birlikte düşünülmelidir. Spinoza'nın ontolojik argümanı, bir özgürlüğün ontolojisi olarak karşımıza çıktı. Buna göre bu ontolojik gerçekliğin ayrılmaz parçaları olan Tanrı ve insan da özgürlük kavramı ve ontolojisiyle birleşmektedir. Spinoza'da özgürlüğün ontolojisi demek, özgürlüğü Tanrı ve insanla ilişkili olarak anlamak demektir. Gerçekten de özgürlük hem Tanrı hem de insanla birlikte açığa çıkar. Tanrı özü ve doğası itibarıyla özgürdür ve insan da onun bir parçası ve değişkisi olarak, ona bağımlı olarak özgür olabilmektedir. İnsan ancak Tanrı'ya bağımlı ve onun bilgisi ile özgürlüğü yaşamaktadır. Spinoza'da bilmek, yalnızca zihinsel karşılığı olan bir epistemolojik etkinlik değildir. Bu epistemolojik etkinliğin bir de bedende karşılığı bulunmak zorundadır. İnsan, bildiği sürece özgürleşir ve buna bedeniyle duyduğu hazzı ve coşkusu eşlik eder. İnsan için özgürlük, Tanrı'nın varlığının ve onun varlığının ontolojisinin yeterli bilgisinden başka bir şey değildir. İnsan ancak varlığın ontolojinin yani zorunluluğun ontolojisinin bilgisi ile özgür olduğunu anlamakta ve bu gerçekliği yaşamaktadır. Bu noktada önemli olan konu, her şeyin somut ve nesnel gerçekliğe sahip bulunduğudur.

Buna göre Spinoza'da özgürlüğü bir soyutlama olarak görmek yanlış olacaktır. Her şey somut ve nesnel olarak yaşanmaktadır. Burada unutulmaması gereken nokta, her şeyin ve her varlığın dolayısıyla insanın da potansiyel olarak özgürlüğün ontolojisini taşıdığıdır ve insan bu ontoloji ile vardır ya da hayata atılmıştır.

Böylece Spinoza, özgürlük argümanı ile yepyeni bir dünyanın ve yaşantının kapılarını açar. İşte çalışmamızın ikinci bölümünü bu yeni yaşam realitesinin, önceden kurulmuş düzenlere ve yaşam realitelerine yönelik olumsuzlamalarına ayırdık. Gerçekten de Spinoza'da özgürlüğün ontolojisi, yeni yaşam tarzlarının ve Nietzsche'ye mal edilmiş bir deyişle söylersek “yeni değerlerin yaratılması” için bir anahtar niteliği taşımaktadır.

Spinoza'da özgürlüğün ontolojisini oluşturan temel yasa ve düzen içkinliğin ifadesini oluşturuyor. Bu noktada Spinoza'da özgürlüğün temel anahtarı ve kavramı içkinliktir. İçkinlik, özgürlüğü ve zorunluluğu birleştiren temel kaidedir. Özgürlük, içkinliğin varlığının kendisi, varlığının anlaşılması ve bunun zihinsel ve bedensel olarak yaşanmasından başka bir şey değildir. Daha sonra bu düşüncenin benzer bir şekilde Nietzsche'de de bir yansıması bulunacaktır:

“Bir insanın büyüklüğünü belli eden bence *amor fati* (Yazgıyı sevmek)'dir; insanın hiçbir şeyi geçmişte, gelecekte, sonsuza dek başka türlü istememesidir. Zorunluluğa yalnızca katlanmak, hele onu gizlemek yetmez- her türlü ülkücülük zorunluluğa karşı bir aldatmacadır-, iş onu sevmekte...” (Nietzsche, 2009: 40)

Bu noktada Spinoza ve Nietzsche arasında zorunluluğa yönelik bir sevgi ve bağlılık açığa çıkıyor. Bu sevgi ve bağlılık, içkinliğin ve onun ontolojisinin bir

olumlanmasını beraberinde getiriyor. Bu varlığın ve zorunluluğun olumlanması aslında yaşamın olumlanmasını ifade ediyor. Yovel'e göre, Nietzsche'nin bengi dönüş kavramı da “içkinliğin en yüksek şekilde olumlanmasını” ifade etmektedir (Yovel, 1989b: 124-128). Bu yorum açısından bakıldığında amor dei ve amor fati içkinliğin getirdiklerine karşı mutlak bir sevinç ve kabullenme düşüncesini doğuruyor. Spinoza, en özgür insanın amor dei'ye sahip insan olduğunu belirtmişti. Demek ki bu özgür insan, yaşam içerisindeki zorunlu ontolojik ilişkileri ve nedenselliği gören insandı. Amor dei, üçüncü cins bilginin sonucu ve özgür insanı oluşturan sonsuz duygunun adıydı. Spinoza, bu insanı en yüksek yere koymaktadır. Nietzsche de amor fati'ye sahip insanın en büyük insan olduğunu ifade etmektedir. Bu insan, zorunluluğu seven ve anlayan insandır. Buradan çıkan sonuca göre, zorunluluğu bilen amor dei'ye sahip özgür insan ile zorunluluğu seven amor fati'ye sahip büyük insan -ya da Nietzsche'nin ifade ettiği üst insan- aynı noktada buluşmaktadır. Yovel'in yorumuyla “Bengi dönüş”de insan, “varlığın faniliğin kural olduğuna yönelik kipini onaylar.” (Yovel, 1989b: 125) Bu ne olursa olsun zorunlu ontolojik sürecin, onun getirdiklerinin ve kısaca yaşamın olumlanmasıdır. Öyleyse Yovel'in de katkısıyla Nietzsche'nin ve Spinoza'nın bu kavramları arasında bir ilişki kurabiliriz.

Buraya kadar Spinoza'da özgürlüğün ontolojisini ifade etmeye çalıştık. Bundan sonra bu özgürlüğün ontolojisinin getirdiklerine ve sonuçlarına bakabiliriz.

2.BÖLÜM: SPINOZA'DA ÖZGÜRLÜĞÜN ONTOLOJİSİNİN OLUMSUZLAMALARI

Bizlere bırakılan bu yaşamı ve onun getirdiklerini ne kadar tanıyoruz ya da bu yaşam hakkında bildiklerimiz ve deneyimlediklerimiz ne kadar gerçekçi ve uygun? Bütün bireysel ve toplumsal yapıların özünde yaşamın ve insanın belli bir biçimde değerlendirilmesi ve yorumlanması politikası mevcuttur. Buna göre insanın nasıl bir varlık olduğunu, nasıl yaşaması gerektiğini ve içinde yaşadığı sosyal kültürün özelliklerini kuran söylemler bulunmaktadır. Bu söylemler gücünü, yaşamı kuran anlayışımızda açığa sererler. Aslında insanoğlu sürekli olarak söylemler üzerine kurulmuş, ideolojik ve kuramsal bir kültür içinde yaşamaya mecbur bırakılmış gibi görünmektedir. Her şey, insan için önceden kurulmuş ve tasarlanmış olarak bulunmaktadır. Bu hayatın nasıl yaşanması gerektiği ve insan için mutlak anlamda değerler, önceden belirlenmiş ve insanın önüne sunulmuştur. İnsan, neyin iyi neyin kötü olduğunun ya da neyin normal neyin anormal olduğunun önceden belli olduğu bir yaşam alanına Heideggerci bir ifadeyle öylece atılmıştır. Gerçekten de hayat üzerine oluşturduğumuz bütün anlam ve değerler, yeni, pratik ve canlı olmaktan uzak sadece ezber ve temsiller olarak vardırılar. Burada insan için sadece ezbere bir yaşamı yaşamak söz konusudur. Bu noktada Spinoza'nın yaşam üzerine inşa edilen kültüre yönelik ciddi yadsımaları, Spinoza'yı Nietzsche'ye yaklaştırmaktadır. Spinoza da tıpkı Nietzsche gibi ontolojik tezlerinde aslında temel olarak bir soykütük çözümlemesine girmiştir. Bu çözümleme ile Spinoza da Nietzsche gibi oluşturulan anlam ve değerlerin asıl kökenlerine inerek onların gerçek yüzlerini teşhis edip

gözler önüne sermektedir.

Spinoza'nın özgürlük düşüncesi ve ontolojisi, her şeyden önce yaşam üzerine kurduğumuz gerçekliklerin bir eleştirisi ile karşımıza çıktı. Bu argümanlarla birlikte yaşam üzerine kurduğumuz gerçekliklerin ve değerlerin hatta özgür bir insanın ne olduğuna yönelik düşüncelerin bir iç tutarsızlığı ile karşılaştık. Buradan çıkan sonuca göre, söz konusu ontolojik tezler, kabul ettiğimiz değerleri ve anlamları alt üst etmektedir. Baştan itibaren varlığın ontolojisi içerisindeki Tanrı ve insan ve de bu kavramlarla zorunlu olarak bağlantılı özgürlük gibi kavramların nasıl değiştiklerini ve Spinoza'nın bu kavramlar üzerine nasıl da farklı bir zihniyette çözümlemeler getirdiğini gördük. Bu kavramların Spinoza tarafından nasıl da farklı bir bakış açısından anlaşıldıklarına tanık olduk. Örneğin, Spinoza'nın insana bakış açısı, onun cisimlere bakış açısından farklı değildi. Buradan çıkan önemli sonuç, her şeyin temelinin varlığın ontolojisinde yattığı idi. Buna göre her şey, varlığın ontolojisinin bir sonucu olarak görülmeliydi. Buna göre insan da ve onun özgürlüğü de varlığın mutlak ontolojik doğasının zorunlu sonucu çerçevesinde anlaşılmalıydı. Çalışmamızın bu ikinci bölümünde işte Spinoza'nın ontolojisinin ve ona mutlak olarak bağlı olan özgürlük argümanının insan, toplum ve kültür üzerine olan olumsuzlamalarının gösterilmesi amaçlanıyor. Spinoza açısından bakıldığında, yaşadığımız beşeri ve sosyal boyutun nasıl da yanlış bir şekilde kurgulandığı görülüyor. Spinoza'nın özgürlük argümanı, özgür bir insan, özgür irade, ahlak, ölüm ve intihar gibi kavramları değiştiriyor ve bu kavramların temelindeki yanlış anlaşılmaları gözler önüne seriyor. İşte bu bölümde Spinoza'nın özgürlük

düşüncesinin bu kavramlarla olan ilişkisine bakılması amaçlanmaktadır. Böylece yaşam ve onun değerleri üzerine yanlış kanıları ortadan kaldırmak ve alternatif bakış açılarının verilmesi sağlanabilecektir. Spinoza'nın hazır değerler ve yaşam tarzları üzerine olan söylemleri, gerçekten de büyük bir değişimin habercisi konumunda olup, bildiğimizi sandığımız söylemleri yadsımaktadır.

2.1 Geleneksel İnsan Özgürlüğünün Olumsuzlanması

2.1.1 Spinoza'nın Kışkırtması: Beden Ve Zihin Hiyerarşisi Söyleminin Dönüşümü

İnsan hep ruha sahip bir varlık olarak düşünülür. Aslında temel anlamda ruhun ne anlama geldiği ve ne olduğuna yönelik açık bir bilgimiz hiçbir zaman olmadı. Ruh ile bilebildiğimiz, insan varlığının zihinsel kısmına tekabül eden bir varoluşun özel bir kısmından başka bir şey değildir. Biz tanımlamalarımızda bu gerçekliği ruh, anlık ya da zihin olarak betimleriz. Platon, ruhun özüne saf, katıksız ve yalın bir kendi başınlık bahşetmişti (Platon, 2006: 357). Böylece ruha yönelik her zaman temel alınabilecek bir argüman ortaya koymuş oldu. Bundan sonra rastladığımız, modern ya da geleneksel bütün düşünceler, ideolojik olarak bu söylemle beslenmektedir. Bu tarzda oluşan ruh argümanları ile birlikte çok eski dönemlerden itibaren başlayarak modern çağlarla birlikte laik, teolojik, ahlaki ya da siyasi bütün söylemlerin beslendiği bir gerçeklik kurulmuş oldu. Günümüzde modern insan hakları ve hukuk gibi disiplinler de hep bu şekildeki argümanlar tarafından beslenmiştir. Aslında bu argümanlar, farklı gibi görünse de aynı temsili gösterirler. Hepsi de kendini bilen,

eylemlerinin sorumluluğuna sahip, hareketlerini kontrol eden serbest anlamda özgür bir insan modelini desteklemektedir. Spinoza'nın ontolojik tezleri, bir devrim niteliği taşıyarak bu tezlere karşı bir kışkırtma ortaya koyar. Spinoza bir beden ne yapabileceğini sorgulamaktadır. Bu, yakın zamana kadar hiç sorulmamış bir soru olarak kalmıştı. Gerçekten de bir beden neler yapabileceğini bilmemekteyiz (E, B 3, Ö 2, Not). Bu ciddi iddia ile bedene yönelik bir uyanma manifestosu görülmektedir. Gerçekten de bu zamana kadar hep zihin ya da ruhtan konuştuk. Peki bir beden nedir ve bir beden ne yapabilmektedir? Platon'un bakış açısı ile zihin ve beden arasında büyük bir ayrımla beraber büyük bir politik ayrım da doğmuş oldu. Bu ayrım, yalnızca antikiteyi değil, ortaçağ ve modern düşünce dünyasını da biçimlendirmiş oldu.

Spinoza'nın ontolojik argümanlarının zorunlu sonucu, bize zihin ve beden üzerine pek bir özgürlük ya da ayrım sunmamaktadır. Onun betimlediği insan teki, özgür bir ayrım ve varoluş tarzında düşünülememektedir. Her şeyi olduğu gibi zihin ve beden kavramlarını ve bunlar arasındaki ilişkiyi, varlığın ontolojisinin zorunlu sonucundan çıkarmak zorundayız. Buradaki önemli ve üzerinde durulması gereken ana nokta aslında bedenin ve zihnin karşılıklı ontolojik ilişkisi ve birbirleri üzerindeki etkileridir. Spinoza'nın kışkırtması, bir zihniyetin değişimi ve alternatif bakış açılarının uyanması açısından önem taşımaktadır.

Spinoza'nın ontolojik iddiasına göre, doğa içerisinde zihinsel olan her şeyin bedensel bir karşılığı bulunuyordu. Demek ki insan zihni, insan bedeninin fikridir. Zihin ve

beden arasında biçimsel bir ayrım bulunmaktadır ama aynı zamanda özde tözsel anlamdaki bir birlik bulunur. Buna göre aynı tözün sıfatlarına bağlı olan kipler olarak zihin ve beden, aslında bir ve aynı şeyi biçimsel olarak farklı ifade eden aynı gerçekliktir. Buradan çıkan sonuca göre, zihinde olanın bedende bir karşılığı bulunmaktadır ve bedende olanın zihinde bir karşılığı bulunur. Bu düşünüş biçimi, geleneksel söylemi ve onun bir ürünü olan Descartes'ın bakış açısını bozmaktadır. Descartes, ruh ve bedeni tıpkı Platon geleneğinde olduğu gibi ayrı birer töz olarak ele almıştı. Böylece onun düşüncesinde zihin ve beden arasında bir kendi başınlık doğmuştu. Spinoza, Descartes'ın zihin ve bedenin birlikteliğine yönelik beyinde bulunan, zihin ve beden arasındaki fonksiyonel ilişkiyi sağlayan pineal bezin işlevi teorisine açıkça karşı çıkmaktadır. Zaten onun ontolojik görüşü, bu teoriyi önceden yadsımaktadır. Buna göre, zihninin ve bedenin beynin pineal bez denilen kısmında birleştiği ve bunun sonucu olarak zihninin beden üzerinde özgür bir istence sahip olduğuna yönelik ve zihninin bedeni harekete geçirdiğine yönelik argüman yadsınmaktadır (E, B 5, Önsöz). Aslında temel olarak bu sonuç, Descartes ve Spinoza'nın görüşlerinin ontolojik farklılığından açıkça çıkmaktadır. Descartes, Platoncu bir düşünce zihniyeti ile zihin ve bedenin ayrı birer töz olarak görülmesini vurgulamış, Spinoza ise zihin ve bedeni, aynı töze bağlı birer kip olarak anlamaya çalışmıştı. Bu noktada ortada meseleye yönelik bir ontolojik yorum farkı bulunmaktadır. Descartes'ın bu düşüncesi, onun tutkuya yönelik bakış açısını da resmeder. Descartes'e göre, ruhun tutkularını anlamak için önce ruhun fonksiyonlarını bedenin fonksiyonlarından ayırmak gerekir ona göre, önce yapılması gereken şey, ruh ve bedenin kesin olarak ayrılığını incelemektir (Descartes, 1990:

328). Bu noktada Descartes'ın zihin ve bedene bir kendi başınlık verdiği ve bu ikisinin arasında şeylerin etkileri bazında bir farklılık yüklediği görülüyor. Oysa ki Spinoza, ontolojik görüşlerinin sonucu olarak zihin ve bedeni ayrı olarak görüyor ve bunlar arasında bir etkileşime izin vermiyor ama onun iddiası; zihinde olan bir değişkinin bedende bir karşılığının bulunması ve bedende olan bir değişkinin zihinde karşılığının bulunması olarak resmediliyor. Descartes, son kertede ruhumuzda olan bir pasyonunun (tutkunun) bedende aksiyon olduğunu vurgulamaktadır (Descartes, 1990: 328). Buna göre Descartes'da “ruh ve beden arasındaki ilişki birinin eylemesi, etkiden bulunması, diğerinin buna karşılık olarak etkilenmesi, maruz kalması biçiminde tasarlanır. Descartes'ın eylem anlayışı budur: ruh ve bedenden biri, diğeri onun etkisine uğramaksızın etkide bulunmaz.” (Bumin, 2003: 82) Descartes'taki bu terslik, Spinoza'da aynılığa denk düşmektedir. Bu argümanın dönüşümü ahlakın dayandığı temel ilkeye ve insanın hayattaki özel yerine yönelik ciddi bir yadsıma ve eleştiri sergilemektedir. Çünkü zihin ve bedenin Descartes'ta olduğu gibi birbirine zıt fonksiyonları Spinoza'da birlikte işlevsellik göstererek zihne ya da ruha bir ayrıcalık bahsetmemiştir. Normsal söylemlerin tümü yaşam üzerine zihnin sahip olduğu özel yetilere dayanır. Demek ki, geleneksel insan modeli ve onu kendine ölçü alan ahlak, Spinoza tarafından yadsınmaktadır ve her şeyden önce bu argümanlarda bir ontolojik yanlışlık bulunur. Buradaki unutulmaması gereken nokta, Descartes'ın ve Spinoza'nın zihin ve beden ayrımını çok farklı şekilde yorumlamalarıdır. Aslında temelde her ikisi de zihin ve bedeni birbirinden ayırmaktadır. Descartes, zihin ve bedene tözsel olarak bir ayırım vererek bunları birer kendi başınlık olarak algıladığı ve insanın yapısında bu ikisi arasında bağlantı kuran biyolojik- fizyolojik bir sistem olduğunu

düşünmektedir. Spinoza'da ise zihin ve beden ayrı olmakla birlikte bu ikisi doğada bir birlik ve düzen oluşturmaktadır ve bu ikisi arasında ontolojik olarak bir zorunlu birliktelik yasası bulunmaktadır. Dahası her iki düşünürün zihin- beden ayrımında bir fonksiyonel ve sistemsal bir doğa farkı bulunur. Descartes'da zihinde tutku olan bedende aksiyon oluyordu ve Spinoza'da zihinde tutku olan bedende de tutku oluyordu. Demek ki Descartes ve Spinoza arasında zihin ve beden ayrımına yönelik bir ontolojik yorum ve kavrayış farkı vardır.

Deleuze, Spinoza'nın bu zihin ve beden ilişkisine özel bir kavram verir; paralelizm. Deleuze'ün yorumuna göre, zihin ve beden fenomenleri arasında yalnızca düzen özdeşliği yoktur, ona göre bunun yanında bu fenomenler arasında bir eşdeğerlilik ve bağlantı özdeşliği bulunmaktadır (Deleuze, 2005: 114-115). Bu bakımdan Deleuze'ün yorumu ve Spinoza'nın argümanı bizlere çok önemli bir politik bakış açısı sunmaktadır. Zihin ve beden arasındaki bu eşdeğerlilik söylemi, bu iki ontolojik biçimin aynı değerde olduğuna yönelik bir iddia taşır. Buradan çıkan sonuca göre, antikiteden itibaren varolan zihnin yüceltilip bedenın aşağılanması söyleminin bir dönüşümüne tanık oluyoruz. Bu dönüşüm, beraberinde oturmuş bir geleneği de yıkmaktadır. Buna göre, Spinoza'da zihnin beden üzerinde bir etkisi yoktur. Bedenin de zihin üzerinde bir etkisi ve ayrıcalığı bulunmamaktadır. Bunların ikisi bir ve aynı şey olarak gerçekliği aynı andalık içerisinde yaşayan tarzlarıdır. Spinoza, böylece zihin ve bedene sahip olan insan tekinin, bedeni üstünde bir egemenliğe sahip bulunduğunu ve buna göre özgür bir varlık olduğunu yadsımaktadır: “Ne beden anlığı düşünmeye, ne de anlık bedeni devim ya da dinginliğe, ya da başka herhangi

bir şey varsa, başka herhangi bir şeye belirleyebilir.” (E, B 3, Ö 2) Bu noktada ontolojik olarak farklı biçimlerde varoluşa sahip ama düzen ve bağlantısı aynı olan bir gerçeklikle karşılaşırız. Buradaki önemli ayrıntı, bu gerçekliğin aynı andalık içerisindeki ontolojik doğasıdır. Spinoza, zihnin bedeni hareket ettirme gücünü kabul etmemekle birlikte bu ikisi arasında birbirlerini belirleme yetisini reddeder:

“Beden devimsizken anlığın aynı zamanda düşünmeye yatkın olduğunu öğretip öğretmediğini sorarım. Çünkü beden uykuda dینگin, anlık da onunla birlikte uykuya dalar ve uyanıkken olan düşünme gücünü göstermez.” (E, B 3, Ö 2, Not)

Demek ki zihin ve beden birbirlerine bağlı ama birbirlerinden emir almayan ontolojik tarzlardır. Zihin ve beden düzen ve bağıntıları ile aynı olan biçimsel farklılıklardır. Biri üzerindeki etkinin diğeri üzerinde bir yansıması vardır. Bunlar bir gerçekliği aynı anda yaşayan kiplerdir. Spinoza uyurgezerlerin uykularında, uyanıkken yapamadıkları pek çok şeyi yaptıklarını ifade eder ve bu, bizlere bedenin kendi doğasından çıkan ve zihni hayret içinde bırakan bir örneğini göstermektedir (E, B 3, Ö 2, Not). Buradaki önemli nokta insanların bedensel eylemlerinin nedeni olarak zihin ya da anlıklarını görmeleri ve aslında bedenin kendi doğasında ve yapısında taşıdığı nedensel ilişkileri bilmemeleridir: “Öyle ki deneyimin kendisi, ustan daha az açık olmamak üzere, insanların yalnızca eylemlerinin bilincinde iken buna karşın onları belirleyen nedenler konusunda bilgisiz oldukları için özgür olduklarına inandıklarını öğretir.” (E, B 3, Ö 2, Not) Buna göre nasıl bedenler arasında ve buna bağlı olarak zihinler arasında ontolojik bir ilişki varsa insanın duygu veya düşünceleri ve de buna bağlı olarak da eylemleri ve hareketleri arasında da bir ilişki vardır. Bu ilişki, zorunlu olarak insanın zihinsel ve bedensel olaylarını aynı andalık

ve ilişki içerisinde şekillendirir. Buna göre kipler, zorunlu olarak başka kipler tarafından etkilenir ve harekete zorlanırlar. Nasıl cisimler birbirlerini etkilerse bedenler de birbirlerini etkiler ve buna bağlı olarak zihinsel fikirler de bedensel hareketlere tekabül etmektedir. Spinoza'ya göre, “anlığın kararı, itki ve beden belirlenimi doğada eşzamanlı” olmak zorundadır ve “düşünce yüklemi altında görüldüğü zaman karar (*decretum*)” ve de “uzam yüklemi altında görüldüğü zaman belirlenim (*determinatio*)” olarak anlandırılmaktadır (E, B 3, Ö 2, Not). Böylece geleneksel anlamda zihnin kararı ve beden belirlenimi birbirinden ayrılmamış oldu. Bu söylem, geleneksel düşünce ve felsefe tarihi açısından oldukça eleştirel ve yıkıcı bir doğaya sahip bulunmaktadır. Aslında bu söylem bütün bir düşünce, etik ve ahlak tarihinin bir yadsınmasını beraberinde getirmektedir. Bu zamana kadar hep zihin ve beden ayrı birer töz olarak görüldüğü için sadece geleneksel teolojik görüşlerin değil laik düşünce ve görüşlerin de yadsındığı görülüyor. Spinoza, sadece insanın geleneksel anlamda özgür bir boyutu olduğuna yönelik söylemleri yadsımıyor. Buna ek olarak, insanın özgürce karar verme ve eylemde bulunma gücünü de ondan alıyor. Zihin ve beden, düşünce ve uzam sıfatlarına bağlı olarak işlev gördüğü ve bunlar sayesinde varolduğu için ontolojik olarak onların bir türevi olarak karşımıza çıkmaktadır. Her şey Tanrı'ya bağlı olduğu için ve onun tarafından belirlendiğine göre, zihin ve bedenin eylem ve kararları da zorunlu olarak doğanın bir belirlenimi olmak zorundadır. Buna göre, insan ne eylemlerinde ne de kararlarında özgür bir varlık olarak karşımıza çıkıyor:

“Böylece bebek memeyi özgürce aradığını, öfkeli çocuk öç almayı, korkak ise kaçmayı özgürce istediğini sanır. Ayyaş ayıkken kendine saklayacaklarını anlığının özgür bir buyruğu

ile söylediğini sanır; böylece bir deli, bir geveze ve bir çocuk ve bu türden başkaları tümü de anlığın özgür bir buyruğu ile konuştuklarına inanırken, buna karşı gerçekte konuşma dürtülerini kısıtlayacak güçleri yoktur.” (E, B 3, Ö 2, Not)

Buradan çıkan sonuca göre, insan kendini bir harekete belirleyen nedenleri bilmemektedir. İnsanın bu durumu, onun doğa içerisindeki varoluşunu gösterir. İnsan klasik anlamda özgür bir varlık değildir. İnsan teki sadece sonuçlara bağlı olarak kendini özgür sanmaktadır. Fakat bilmediği ve bilincinde olmadığı, onu kararlarına götüren “nedenler”dir. Bu noktada Spinoza'nın epistemolojik görüşlerine yeniden dönmüş oluyoruz. Gerçekten de insanın kendini özgür sanması onun bilgisinin ve şeylerin yetersiz bilgisinin sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dahası insanı belirli bir eyleme ve karara götüren nedenlerin bilinmeyişi, insanın kendini özgür sanmasının merkezinde bulunmaktadır.

Spinoza'nın beden üzerine vurgusu hem insanı varlık ontolojisinin mutlak gücüne teslim eder hem de yeni bir anlayış ortaya koyar. Varlığın varoluşunu sürekli olarak aynı şeyi ifade eden farklı biçimler olarak açıkladık. Artık öznenin tanımı da onunla birlikte değişmektedir. Geleneksel özne, hep zihin ve ruh temel alınarak kurgulanmıştı. Bu noktadan sonra özne, hem zihinle hem de bedenle düşünölmek zorundadır. Spinoza'ya göre insan teki olarak gösterilen bir özne, hem zihniyle hem de bedeniyle tanımlanmaya başlanacaktır. Burada söz konusu olan şey, insanın zihninin ve bedeninin bir ürünü olarak varlık göstermesidir. Gerçekten de insanı ifade eden dil, artık bedenin bir dili olarak da tekaböl eder. İnsan için zihin neyse beden de odur. Bu, varlığın ve insani varoluşun zorunlu sonucudur ve beşeri yaşantının mutlak bir dönüşümüdür.

2.1.2 Özgür İradenin Reddi: Modernitenin Çöküşü

Modernitenin temel aldığı insan yaklaşımı, özünü iradenin serbestliğinden ve mutlak gücünden alır. Gerçekten de insana bu yaşam içinde özel yerini ve anlamını veren yeti, sahip olduğu iradesidir. İnsanın mükemmel ve üstün varlığını ona veren, özgür bir isteme ve iradeye sahip olmasıdır. Oysa ki Spinoza'nın iradeye bakış açısı bambaşka bir zihniyetle karşımıza çıkıyor. Spinoza'ya göre Tanrı'nın düşünen bir şey olduğunu ifade etmiştik. Fakat Tanrı'nın düşünmesini ve kavrama gücünü insanın sahip olduğu benzer yetilerden ayırmak gerekliliğini büyük bir önemle vurgulamıştık. Buna göre Tanrı'nın sahip olduğu düşünme ve anlayış gücünü, insanın sahip olduğu zihinsel yetilerden kesin olarak ayırmak gerekir.

Spinoza'ya göre, Tanrı'da irade, anlık ve güç aynı şeylerdir (E, B 1, Ö 17, Not). Buna göre temel olarak Tanrı'nın iradesi, istemesi, gücü ve kavrayışı varlığın ontolojisinin zorunlu sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanrı'nın önce isteyip sonra eylemde bulunmadığını vurgulamıştık. Demek ki onun düşünmesi ve eylemde bulunması ya da yaratması arasında bir öncelik sonralık ilişkisi bulunmamaktadır. Buna göre onun yaratımı ve eylemde tutması bir ve aynı şeydir. Üçgenin iç açılarının toplamı nasıl iki dik açıya eşit ise ve bunu oluşturuyorsa Tanrı'nın iradesi ve üretmesi de tıpkı geometrik ilişkilerin doğasına benzemektedir. Varlığın varoluşunun sonucu olarak Tanrı'nın kendi özünde nasıl bir zorunlu varoluş ve doğa varsa Tanrı'nın kipi olan insanın özünde de bu zorunlu varoluşa mutlak bağlı bir doğa bulunmak zorundadır. Buna göre, Spinoza'da irade zorunlu bir varoluşu olan bir güç olarak karşımıza

ıkıyor ve her Şey gibi o da Tanrı'ya bağlı ve yaşamın nedenseliği içerisinde anlam kazanıyor. Demek ki nasıl Tanrı'da irade ve anlayış g birbirinden ayrılmıyorsa insanda da ayrılmamaktadır: “Anlıkta ne saltık ne de zgr istenç vardır; ama anlık Őunu ya da bunu istemeye bir neden tarafından belirlenir ki, bu da bir başkası tarafından belirlenir, ve bu da bir başkası tarafından ve bu sonsuza dek böyle gider.” (E, B 2,  48) Demek ki insan zihninin sahip olduğu irade, serbest ya da zgr olarak değerlendirilemez. Varlığın varoluşunun sonucu olarak insanın zihin ve bedeni mutlak olarak belirlenmiştir. Buradan çıkan sonuca göre, insan zihni de iradesi dolayısıyla belirlenmiş bir ontolojik doğayı resmeder. İnsanın yetersiz ve eksik bilgisi ile olayların yalnızca sonuçlarını bildiğimizi ifade etmiştik. Oysa ki doğada ontolojik olarak mutlak bir nedensellik bulunur ve her Şey bu nedensel ilişkiler ile oluşur. Zihin de bu nedensellikten payını alarak belli ve belirli bir düşünce kipi olarak karşımıza çıkıyor (E, B 2,  48, Tanıt). Spinoza'ya göre, irade ya da istenç ve anlık, tekil isteme edimleri ve ideleri olarak karşımıza çıkıyor (E, B 2,  49, Tanıt). Daha önce insan zihninin, idelerin bir bütünü olduğunu ifade etmiştik. Buna göre zihin ve ide arasında bir ayrım yoktu. Zihin olarak ifade ettiğimiz yapı, idelerin ya da aynı anlama gelen fikirlerin bir oluşumu ve toplamıdır. Spinoza'ya göre, tekil bir isteme ve idea bir ve aynı Şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan çıkan sonuca göre, istenç ve anlık bir ve aynı Şeydir (E, B 2,  49, S). Aynı anlama gelebilecek başka Şekilde söylediğimizde zihin ve irade bir ve aynı Şeydir. Demek ki insan zihni idelerden oluştuğuna göre ve bir tek ide ile anlık ya da zihin meydana geldiğine göre irade zihnin kendisinden ayrılamamaktadır. İrade ve zihin olarak iki gerçeklik yoktur.

Modernitenin en temel yapı taşlarından biri olan Descartes'ta zihin ve bedenin ya da ruhun ve bedenin tamamen ayrı bir varoluşu olduğunu ifade ettik. Descartes'a göre, ruhun tutkularının anlaşılması için öncelikle yapılması gereken şey, ruhun fonksiyonlarının bedenin fonksiyonlarından tamamen ayırt edilmesidir (Descartes, 1990: 328). Descartes'a göre, “bizde olduğunu deneyimlediğimiz ve cansız bedenlerde de var olduğunu görebileceğimiz şeyleri yalnızca bedene niteleyebiliriz ve diğer taraftan bizde olan herhangi bir şeyin bir şekilde bir bedende olabileceğini düşünemiyorsak o şeyi yalnızca ruhumuza niteleriz.” (Descartes, 1990: 329) Bu ikisi arasındaki genel ayrım, Descartes açısından oldukça önemlidir. Çünkü burada ruh ve beden arasında her ikisine özgü, nitelenen şey olarak keskin bir ayrım bulunur ve ruha nitelenen şeyler ile bedene nitelenen şeyler arasında büyük bir fark vardır. Temel olarak Descartes, bu ayrımı yaparak ruh ve beden arasında bir apayrılık ortaya koydu. Descartes'a göre, ruhumuzda bulunan düşünceler iki türdür; bunlardan birincisi ruhun tutkuları ve ikincisi ruhun aksiyonlarıdır ve ruhun aksiyonları, iradelerdir. Böylece Descartes'ta ruhun aksiyonları tamamen ruhun kendisinden geldiklerine göre bunlar irade olarak karşımıza çıkıyor oysa ki ruhun tutkuları, ruhun kendisi tarafından oluşturulmazlar (A.g.e.: 335). Demek ki Descartes'ın ve Spinoza'nın bakış açılarında irade kavramı çerçevesinde çok derin bir ayrım görüyoruz. Çünkü Descartes ruhun kendisinden gelen iradeyi ontolojik olarak ruhun kendisinden gelmeyen bir yapıdan ayırmış gibi görünmektedir. Bu Spinoza'nın iradeye yönelik en büyük eleştirisi içerisinde yer alıyor. Spinoza, istenç yani iradeyi anlaktan ayırarak iradeye sonsuz ve anlağa sonlu anlam veren düşünceleri yadsıyor (E, B 2, Ö 49, Not). Demek ki zihnimizde irade ve zihin diye iki gerçeklik

bulunmuyor. Ayrıca zihnimizdeki düşünceler Spinoza'da belli ve belirli kipler olarak karşımıza çıkarken Descartes'ta bu düşünceler ikiye ayrılıyor. Buradan çıkan sonuca göre, Descartes ruhumuzun kendisinden gelen düşünceleri irade olarak betimlerken onu diğer düşüncelerden ayırıyor. Spinoza ise iradeyi bir tekil düşünce kipi olarak görürken onu diğer düşünce kiplerinden ayırmazken onun doğasının da belli ve belirli bir yolda olduğunu vurguluyor. Böylece Descartes iradeye özel bir anlam verirken, Spinoza onun zorunlu bir ontolojik varoluşu olduğunu ifade ediyor. Descartes şöyle söyler: “Fakat irade doğası itibarıyla öyle özgürdür ki asla baskı altında bulunamaz.” (Descartes, 1990: 343) Descartes, ruhta iki türlü düşünce olduğunu belirtmişti. Onun ayrımında irade bütünüyle ruhun kendisinden gelerek farklı bir ontolojik doğa sergiler. Descartes ruhun kendisinde böylece saf ve başkalık halinde bir irade olduğunu betimler. Oysa ki Spinoza'da ruhun ya da zihnin böyle bir etkinliği ya da gücü yoktur. İrade olarak tanımladığımız anlığın kendisi yani zihnin kendisinden başka bir şey değildir. Böylece Spinoza'nın epistemolojik tezinde insan özgürlüğünün yadsındığını görüyoruz. Her şeyden önce onun iradesinin bir başkalık olmadığını ve Descartes'ın tersine iradenin belli ve belirli bir doğası olduğunu anlıyoruz. İşte böylece insanın özgürlüğünü tamamen olumsuzlayan Spinoza'nın ide ya da fikir kavramıyla karşılaşıyoruz.

2.1.3 Otonominin Reddi: “İde”nin Tutsağı Olarak İnsan

Spinoza'da epistemolojik tezlerin, ontolojik tezlerden ayrı bir varoluşu olmadığını temellendirmiş olduk. Buna göre, doğa içerisindeki her şey, aynı ontolojik varlığın

yasalarına ve düzenine bağılı olarak varlık gösterir. Buraya kadar açıkladığımız zihin, irade, bilgi gibi epistemolojik kavramların tek bir temel kavramda birleştiklerini görüyoruz; o da ide veya fikir kavramıdır. İde[#] ya da fikir kavramının da bu varlığın ayrılmaz bir parçası olarak varlık gösterdiğini görüyoruz. Bu zamana kadar sürekli olarak epistemolojik kavramlar ve açıklamalar ortaya konmuştur. Buna göre bir fikir ya da ide düşüncenin bir kipi olarak karşımıza çıkmaktadır. Deleuze'un ifade ettiğı gibi fikir, temsili bir düşünme tarzıdır ya da herhangi bir şeyi temsil eden bir düşünme tarzıdır (Deleuze, 2000: 10). Spinoza'da daha önce fikir ve duygu arasındaki ilişki üzerinde durmuştuk, buna göre idenin duyguya yönelik bir önceliğı bulunuyordu. Buna göre her şeyin bizim üzerimizde bir etkisi olduğı gibi bununla bağlantılı olarak bir idesi de mevcuttur: “Sevmek için, istediğı kadar belirsiz olsun, istediğı kadar karışık olsun, sevilen şeyin bir fikrine sahip olmak gerekir.” (A.g.e.: 11) Deleuze'un bu ifadesi, idenin temsili varlığını ve nesnel gerçekliğini gözler önüne sermektedir. Fikir denilen bir şey vardır ve bu şey, nesnenin bir temsili olarak vardır. Buradan çıkan sonuca göre, insan zihni sürekli olarak başka cisimlerle ve bedenlerle ilişki içerisinde cisimsel varlıkların duygulanışlarına maruz kalarak bu cisimsel duygulanışların fikirlerine de maruz kalmaktadır. Buna göre yaşam içerisinde insan sürekli olarak ideler oluşturur ya da bu idelere sürekli olarak sahip olur. Bu ideler, temsili olarak nesnel gerçekliğe sahip düşünce kipleridir. Deleuze, Spinoza'nın ide teorisini açıklarken idenin bir nesnel bir de biçimsel gerçekliğe olduğunu vurgulamaktadır. Burada önemle durulması gereken nokta, fikrin nesnel ve biçimsel gerçekliğinin, fikrin içsel ve dışsal karakterini ortaya koymasıdır:

İde, idea ya da fikir gibi kavramlar aynı anlama gelmektedirler.

“Fikrin biçimsel gerçekliği, yani fikrin olduğu şey ya da kendinde sahip olduğu gerçeklik veya yetkinlik derecesi onun içsel bir karakteridir. Fikrin nesnel gerçekliği, yani fikrin temsil ettiği nesneyle olan ilişkisiyse onun dışsal karakteridir.” (Deleuze, 2000: 13)

Deleuze'ün bu yorumundan çıkan sonuca göre, fikrin gerçekliği ve ontolojik doğası iki şekilde kendini ifade eder. Burada fikrin yalnızca temsil ettiği şeyle olan ilişkisi yoktur. Bunun yanında fikrin, kendi başına ele alındığı zaman, içsel olarak bir yetkinlik derecesine yani bir kudret derecesine sahip olduğu görülüyor. Buna göre insanın ve onu oluşturan bedeninin nasıl bir yetkinlik gücü varsa fikrin de kendinde taşıdığı içsel bir yetkinlik derecesi olduğu görülüyor. Deleuze böylece her fikrin bir şey olduğunu ifade ediyor ve bu bir şey olan fikir, kendine ait ve özgü bir ontolojik yetkinlik gücüne ve gerçekliğine sahip bulunuyor (A.g.e.: 14). Deleuze, özellikle bu yorumunu fikir ve duygu arasındaki farklılığı ve ilişkiyi ifade etmek için kullanmaktadır.

Spinoza'ya göre ideler, bir düşünce kipi olarak anlığın ya da zihnin kendisidirler ve burada üzerinde durulması gereken nokta, idelerin ya da ideaların bir tuval üzerinde dilsiz bir tablo olmadığıdır (E, B 2, Ö 43, Not). Spinoza'nın burada dikkati çektiği ana nokta, ideaların çok daha fazla şeyleri barındıran ontolojik ve epistemolojik nesnel gerçeklikleridir. Daha önce insan anlığının beden kipi olduğunu ifade etmiştik. Buna göre, insan zihni dediğimiz yapı, idelardan başka bir şey değildir. İnsan zihni idealardan oluşmuştur ve zihnin ideler dışında bir anlamı yoktur. İnsan teki, yaşam içerisinde sürekli olarak başka cisimlerle ya da bedenlerle karşılaşırken sürekli olarak idelere sahip olur. Daha da ilginç olan nokta insan teki, diğer bedenlerin etkileşimine maruz kalırken sürekli olarak bu etkilerin ve duygulanışların

da fikirlerine sahip bulunmaktadır. Spinoza'ya göre duygu ve fikir arasında ontolojik olarak varolan çok güçlü bir bağlantı vardı. Buna göre duygular, kendi varlıklarını ve oluşumlarını fikirlere ya da idelere borçludurlar. Buradan çıkan sonuca göre, insan sürekli olarak yaşarken dışsal şeylerin etkisi ile sürekli olarak fikirler oluşturur ve bu fikirler insana duygu olarak geri dönerler. Buna göre duygular, kaynaklarını fikirlerde bulurlar:

“Hazzetmediğim Pierre'i gördüğümde bana bir fikir, Pierre fikri veriliyor; hoşlandığı Paul'u gördüğümdeyse, bana bir Paul fikri veriliyor...Benimle ilişkileri içinde bu fikirlerin her birinin belli bir gerçeklik veya yetkinlik derecesi var. Paul fikri Pierre fikrini takip ettiği zaman varolma gücümün veya eyleme gücümün arttığını, desteklendiğini söylemek uygun olur burada. Aksine, tersi olursa; beni neşelendiren birini gördükten sonra beni kederlendiren birini görürsem, eyleme gücümün bastırıldığını, engellendiğini ya da susturulduğunu söylerim.” (Deleuze, 2000: 15)

Buradan çıkan sonuca göre, Spinoza'nın fikri bir portre olarak gören, içi boş ruhsuz bir yapı olarak anlayan zihniyete karşı çıktığını görüyoruz. Buna göre, fikirler, varoluşları itibariyle duygulara hayat vererek onların nesnel bir gerçekliklerini ortaya koymaktadırlar. Daha önce Spinoza'da yaşamın neşe ve keder arasındaki varyasyondan başka bir şey olmadığını temellendirmiştik. Buna göre insan sahip olduğu fikirlere bağlı olarak neşe ve keder duymaktadır. Burada sürekli olarak fikirlerin birbirlerini takip ettiği bir ontolojik zincirlenme ile karşı karşıya kalıyoruz. Demek ki Deleuze'ün tanımlaması ile insan, Spinoza'da “ruhsal otomatlar”dan başka bir şey değildir (Deleuze, 2000: 15). Ruhsal otomat olarak insanın bu yaşamdaki işlevi, edindiği fikirleriyle düşünmek ve eylemde bulunmaktır. Şeylerin düzen ve bağıntıları, idelerin düzen ve bağıntılarıyla aynı olduğu için, zihnin kararı ve beden belirlenimi doğada eş zamanlı olduğu için insanın yapabileceği düşünme ve eylem

gücü, ideler tarafından belirlenir. Böylece insanın düşünmesi, eylemde bulunması ve her şeyin, ideler tarafından oluşturulduğunu görmüş oluyoruz. Buna göre, insanın yaşadığı hayatın ve zihinsel deneyimin idelerin kararından başka bir şey olmadığını anlıyoruz. Sürekli olarak ideler arasındaki geçişleri yaşıyor ve algılıyoruz. Demek ki insan aslında idenin tutsağından başka bir varoluşa sahip değildir. Yaşamak demek, idenin kararının uygulanması olarak anlaşılabilir. İşte bu noktada idenin her kararın, duygunun ve düşüncenin temeli olduğunu görüyoruz: “Anlıkta ideanın bir idea olduğu sürece içerdiğinden başka Hiçbir isteme ya da doğrulama ve yadsıma yoktur.” (E, B 2, Ö 49) Demek ki epistemolojinin özünü, ideler oluşturmaktadır. İnsan sahip olduğu ideler ile düşünür, hareket eder, duygulanır ve tepki verir. Spinoza'da daha da ilginç bulduğumuz nokta, idelerin kendi içlerinde bulundurduğu doğrulama ve yadsımalardır. Bir ide bir insan için doğrulama ve yadsıma taşımaktadır. Bu anlamda insan hayatını belirleyen her şey, bizde o şeylerin fikirlerinin kararı olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin bir cismin bize zararlı olduğunu anlamamız ve ondan uzak durmamız dış cismin bizde olan fikrinin bir sonucudur. Fikir ya da irade ayrı şeyler olarak değerlendirilemezler. Zihin ve fikir birbirinden ayrılmadığına göre irade ve fikir de ayrılamazcasına birbirine bağlıdır. Buna göre irade dediğimiz şey bizde olan fikrin olumlanması ya da yadsınmasıdır. Eğer iradeyi fikirden ayrı bir varoluş tarzı ya da düşüncenin bir ayrı parçası olarak alırsak Descartes'ın yanlışına düşeriz. Burada artık insan için söz konusu olan tek şey, idenin kararına uymak ve onu gerçekleştirmektir: “Özgürlüğümüz ne bir olumsuzluğa ne de bir kayıtsızlığa dayalıdır, sadece bir çeşit olumlama ve yadsımadan ibarettir, bir başka deyişle, bir şeyi olumlar ya da yadsırken ne kadar az kayıtsızsak o kadar

özgürüdür.” (Spinoza-Blyenbergh, 2008: 82) Demek ki insan için hiçbir çıkış noktası bulunmamaktadır. Geleneksel insan özgürlüğü yalnızca bir mit olarak vardır. Burada insan için varolmak yeniden tanımlanmalı ve değerlendirilmelidir. Spinoza'da özgür bir insanın, zorunlu varoluş boyutunun dışında bir varlık değil ona sıkıca bağlı bir varlık olduğunu temellendirdik. Buna göre, insanın özgürlüğü de zorunlu olarak fikirlere, Tanrı'dan gelen yeterli ve eksiksiz fikirlerin gerçekliğine bağlıdır. İnsan ancak yeterli fikirlerin elde edilmesiyle özgür bir insan olabilir. Demek ki insanın özgür ya da köle olması da zorunlu olarak gerçekleşir. Deleuze'un ifade ettiği gibi Spinoza'da bilgi aslında “öznenin bir işlemi değildir, ama ruhtaki fikrin olumlanmasıdır.” (Deleuze, 2005: 53) Buna göre, bilgiyi de özgür bir şekilde oluşturmamaktayız. Oluşturduğumuz bilgi, idelerin yeterli ve yetersiz olmalarına dayanan bir ontolojik epistemolojiyi gösterir. Deleuze, Spinoza'daki bu bilgi düşüncesini “yakalamak” olarak anlamaktadır, yani anlamak yeterli bir fikrin yakalanmasıdır. Çünkü anlamayı öznenin özgürce oluşturduğu bir yapı olarak görseydik, o zaman Spinoza'nın olumsal ya da mümkün gibi kategorilerini kabul etmiş olurduk (A.g.e.: 52). Oysa ki yaşam içerisinde zorunluluk dışında bir kategori bulunmamaktadır. Her şey gibi fikirlerin ve bunlara bağlı zihin işlemlerinin de bilginin de doğa içerisindeki tek kategori olan zorunluluk içerisinde anlaşılması gerekir. Spinoza, yargıyı askıya almaktan, insanın bir şeyi yeterli olarak algılamadığını görmesini anlamaktadır; buna göre, insan düşüncesini askıya aldığı zaman bunu özgür istenciyle gerçekleştirmez, bu bir algılamadır yani imgelemdir (E, B 2, Ö 49, Not). Demek ki insanın yargısını bekletmesi ya da duraksatması bir imgelem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu, insanın zihninin özgür ve serbestce

hareket etmesi değil, bir eksik fikir yakalanması olarak kabul edilebilir.

Buraya kadar Spinoza'da geleneksel insan özgürlüğünün yadsınmasını temellendirdik. Buna göre, insanın hayatı tıpkı “bir taşın hayatı” gibidir. Taş, nasıl ve nereye atıldığına, nasıl karar veremiyorsa insan da aynen kendi hayatının akışını ve gidişatını kontrol edemez. Spinoza, Schuller'a yazdığı mektubunda insanın yaşam içerisindeki yerini kesin bir şekilde konumlandırmaktadır. Spinoza'ya göre, hareket halindeki bir taşın bilinçli olduğunu tasarlarsak, taşın bu hareketini tamamen özgür bir şekilde yaptığını sandığı sonucuna varırız (Spinoza, 1991: 286/ Schuller'a Mektup 58). Buna göre, insan ve taş aslında kesin ve ontolojik olarak belirlenmiş doğalarını ifade etmekten başka bir şey yapmamaktadır. Böylece taş ve insan deterministik doğanın zorunlu parçası ve kipi durumundadır. Demek ki “insanlar, arzularının bilincindedir ve onları belirleyen nedenlerin farkında değildirler.” (A.g.e) Oysa ki tek gerçek, zorunlu ontolojik boyuttur. İnsanın özgürlüğü, sadece bu zorunlu boyutun anlaşılması ya da Deleuzecü bir ifadeyle yakalanmasıdır. Demek ki insanın geleneksel anlamdaki özgürlüğü ne olursa olsun yetersiz ve eksik bilgiye dayanır. Bu bilgi, insanın kendini ve dış yaşantıyı algılamasını biçimlendirir ve insanın kendisine bambaşka bir şekilde bakmasını sağlar:

“Aslında, doğadaki insanı bir krallık içerisindeki krallık (*imperium in imperio*) olarak tasarlıyor görünürler. Çünkü insanın doğa düzenini izlemekten çok bozduğuna, kendi eylemleri üzerinde saltık bir gücü olduğuna, ve kendisinden başka hiçbir şey tarafından belirlenmediğine inanırlar.” (E, B 3, Önsöz)

Böylece insan, bütün bir gerçekliği kendi yararı ve çıkarı ile anlamaya çalışır. Bu

bilgisizlik, onu yaşamın yanlış kurgularına götürecektir. Spinoza'da insanın bu durumu, onu ahlaka karşı ve onun getirdiklerine karşı güçsüz bırakır. İnsan, sahip olduğu yetersiz fikirleriyle yanlış ve eksik bir yaşam tasarımı kurmuştur. Ahlak da bu hatalı yaşıntının en büyük sonuçlarından birisidir. Ahlak da özgürlüğün ontolojisiyle uyuşmamaktadır. Bu noktada şimdi Spinoza'da ahlakın olumsuzlanmasına geçebiliriz.

2.2 Ahlakın Olumsuzlanması

2.2.1 İyinin ve Kötünün Ötesinde “Varlık”: Varlık ve Ahlak Karşıtlığı

Spinoza'da varlık olarak ifade ettiğimiz gerçeklik, her şeyiyle ve bir bütün olarak her yerde ve her zaman aynı olan bir varoluşu ortaya koymaktadır:

“Doğada onun herhangi bir kusuruna yüklenebilecek hiçbir şey olmaz; çünkü o her zaman aynıdır, kuvveti ve etkinlik gücü her yerde bir ve aynıdır; başka bir deyişle, her şeyin olmasını ve bir biçimden bir başkasına değişmesini belirleyen yasaları ve kuralları her yerde ve her zaman aynıdır, öyle ki tüm şeylerin doğasını anlamanın yolu da bir ve aynı olmalı, eş deyişle, her şey doğanın evrensel yasa ve kuralları yoluyla anlaşılmalıdır.” (E, B 3, Önsöz)

Demek ki yaşam olarak yalnızca tek bir gerçeklik bulunmaktadır ve bu gerçeklik, her şeyi kapsayan varlığın gerçekliği olarak Tanrı'nın gerçekliğinden başka bir şey değildir. Buna göre Spinoza'da varlık, Tanrı'nın kendisidir ve varlık olarak kavradığımız her şey, Tanrı'nın kendisi ve duygulanışları ya da türevleridir. Demek ki doğa olarak nitelediğimiz gerçeklik, varlıktır ya da Tanrı'dır ve bu gerçeklik dışında ontolojik bir ikinci gerçeklik olamaz ve tasarlanamaz. Oysa ki insanoğlu sahip olduğu yetersiz ve eksik fikirleri dolayısıyla yaşamı ya da varlığı yanlış fikirlerle

anlamaktadır. Spinoza'ya göre yanlışlık ya da yanlış, şeylerin yetersiz ve karışık fikirlerinden oluşan bilgi yoksunluğu olarak tanımlanabilir (E, B 2, Ö 35 ve Tanıt). Burada önemli olan nokta, doğa içerisinde varolan bütün fikirlerin ya da ideaların zorunlu olarak Tanrı'dan gelen özleri dolayısıyla aslında yeterli ve eksiksiz olmalarıdır. Buna göre, idealarda yanlışlığı oluşturabilecek olumlu bir şey olamaz (E, B 2, Ö 33). Demek ki Spinoza'ya göre yanlışın olumlu bir varlığı yoktur yani yanlışın, ontolojik olarak biçimsel bir varoluşu bulunamaz. Yanlışlık, yalnızca bir bilgi eksikliği olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan, yaşamı yanlış olarak yani eksik fikirlerine bağlı bilgisi ile anlamlandırmaktadır. Hayatın hatalı bilgisi, bize onun hatalı bir ontolojisini sunar; yani ahlakın kendisini.

Spinoza'nın varlığa bakış açısı ile onun ontolojisini ve bu ontolojinin bize sunduklarını anlamaktayız. Bu noktada aslında Spinoza'nın temel yapıtı *Ethica*'nın bir ontoloji kitabı olduğunu görüyoruz. Bu ontolojik argümanların nihai amacı ve kitabın vermek istediği söylem, Spinoza'nın kendi ifadesi ile insan özgürlüğünün ne olduğunu açıklamaktır (TP, 15).⁹Buna göre insan, varlığın özelliklerini ve ontolojisini bilerek özgürleşmektedir. İnsan teki, bilerek özgürleşir ve buna bildiği oranda duyduğu sevinç ve mutluluk eşlik eder. Özgürlük, sadece varlığın kendisinin bilinmesi yani Tanrı'nın varlığının anlaşılması ve böylece dışsal şeylerin etkilerinden ve tutkularından arınmakla yaşanır. Buradan çıkan sonuca göre, insanın yapması gereken ilk şey, varlığın ontolojisini yani varlığın doğasını anlamaktır.

Buraya kadar temellendirdiğimiz bütün ontolojik ve buna bağlı epistemolojik

□ Spinoza'nın *Tractatus Politicus* adlı eserine yapılan atıflarda TP kısaltması kullanılmaktadır.

argümanların tamamı aslında ahlakın bir yapıbozumunu ortaya koydu. Temellendirdiğimiz tezlerde, geleneksel metafiziksel görüşlerin yanlışlığını, teolojik ve teleolojik argümanların hatalarını ve bunlara sıkı sıkıya bağlı olan klasik insan özgürlüğünün bir yanılsama olduğunu göstermiş olduk. Bu tezlerin yanlışlığının gösterilmesi ahlakın dayandığı temel prensiplerin ve ilkelerin bir alt üst edilmesini ortaya koydu. Böylece ahlakın hem varlığa hem de varlığın parçası olan insana yönelik yargılarının yadsındığını görmüş olduk. Bu noktada her şeyden önce Spinoza'da ve ahlakta bulunan temel fark, onların varlığa bakış açılarında yatmaktadır. Demek ki söz konusu stratejik nokta, varlık sorunudur ya da varlığa bakış açısı sorunudur. Spinoza'nın ve ahlakın varlığa bakış açısı, büyük bir farklılık göstermektedir. Bu farklılık, her şeyden önce varlığın doğasına yönelik bir ayrımdır.

Buraya kadar temellendirdiğimiz tezlerde, Spinoza'nın bir ontoloji ortaya koyduğunu ve bu ontolojinin aslında etik haline geldiğini görüyoruz. Gerçekten de Spinoza, insanın gerçek özgürlüğünü dile getirdiği ana yapıtını *Ethica* olarak adlandırdı. Buna göre varlığın ontolojisi olarak tanımladığımız gerçeklik, bir etik haline dönüşmüş oldu. Spinoza, aslında temel olarak bir özgürlük etiği ortaya koydu ve bu etik, kendini tamamen varlığın ontolojisine bağlamış ve ontolojinin yasası ve düzeni çerçevesinde şekillenmiştir. Demek ki Spinoza'da etik, varlığın ontolojisi ile aynı olan bir gerçekliktir ve buna göre söz konusu olan “ontolojik etik”dir.*Ontolojik etiğin temel kaidesi ve hareket noktası, varlıktır. Tanrı'nın varlığı, ondan çıkan

* *Ontolojik etik kavramını doğrudan Deleuze'ün Spinoza için yaptığı yorumdan aldım. Deleuze burada Spinoza'da varolduğunu düşündüğü etik ve ontoloji ilişkisine dayanmaktadır. Söz konusu argüman, etik ve varlığın ontolojisi olarak anlayacağımız “ontoloji” arasındaki ilişkiye dayanıyor. Öyleyse ontolojik etikten bahsettiğimde, kökenini varlıktan ve onun parçalarından, içkin ilişkilerinden alan varoluşsal, varlıkbilimsel etik yaklaşımı anlıyorum.*

kiplerin, conatus'un, insanın, insanın sahip olduğu beden ve zihninin ve bunların duygulanma ve duygulandırma gücü, ontolojik etiksel bir boyut ortaya koymaktadır. Buna göre moral boyut olarak kavrayacağımız gerçeklik, varlık boyutunu aşmayan bir gerçeklik olmak zorundadır (Bumin, 2003: 75). Nietzsche de ontolojik bir etik boyut üstünde durmuştur. O da tıpkı Spinoza gibi bedeni ve bedeninin etki- etkilenme gücünü yaşamın merkezine koymuştu. Yaşamın özünü ontolojik olarak güç ya da kudret ilişkileri çevresinde anlayan Nietzsche'nin bu ilişkiyi etkin ve tepkisel güç ilişkileri bağlamında anladığı görölüyor. Nietzsche'ye göre, tepkisellik, pasif bir varoluş ortaya koyarak yaşamın kendisinde etkin olamama durumunu, yaşamın kendisini değıştirmeme ve temel bir kavram olan etkinliğin artık olmadığı bir kuvveti tanımlarken yani “uyum”u ifade ederken etkinlik, saldırgan, yayılmacı, biçimleyici, yeni yorum ve yönleri ortaya koyan bir kuvveti ifade etmektedir (Nietzsche, 2008: 94-95). Buna göre etkin ve tepkisel kuvvetler yaşamın etkilenme ve etkileme ontolojisini yani gücün ontolojisini resmederler. Spinoza'da etkin olma ve tutkulu olma ve de Nietzsche'de etkin ve tepkisel olma temel olarak ontolojik etiğin hareket noktasını geleneksel felsefeden farklı olarak “beden” vurgusunda gösterirler. Bu noktada önceden temellendirdiğimiz Spinoza'nın ruh yerine beden vurgusu ile karşılaşıyoruz ve bu vurgu, temelini ve özünü varlığın kendisinden almaktadır. Buna göre Spinoza'nın ve Nietzsche'nin bakış açısı, ahlakın hareket noktası olan ruh vurgusundan oldukça farklı ve radikal bir söylem ifade etmektedir. Spinoza'da bir bedeninin ne yapabileceğini sorguladık. Buna göre asıl bilinmeyen ve üzeri örtölen yetinin beden olduğunu gördük. Bu noktada önemli bir ayrımla karşılaşıyoruz. Spinoza'nın ontolojisi, her bir bedeni ne yapabileceğiyle

tanımlamaktadır. Demek ki her bir beden ve birey ayrı bir ontolojik güce ya da kudrete sahiptir. Her bedenin farklı olarak ve farklı derecede etkileme ve etkilenme gücü bulunmaktadır ve de sonuç olarak bu farklı derecelerdeki bireyler ve bedenler doğanın bütünü oluşturur. Varlık olarak tanımladığımız ontolojik boyut, hepimizi ve her şeyi kapsayan ve doğa içerisindeki güç ilişkilerini barındıran sonsuz bir kudret oluşumu olarak ortaya çıkıyor. Spinoza'da temellendirdiğimiz tezlerde gerçeklik ve mükemmelliğin aynı şey olduğunu, varlığın olduğu gibi, hiçbir erek uğruna hareket etmeyen ya da atf ettiğimiz hiçbir niteliğe benzemeyen bir ontolojik toplam olduğunu görüyoruz. Buna göre insanın varlığa atf ettiği nitelikler, onun eksik ve yanlış fikirlerinden ve de bu fikirlerin sonucu olan düşük dereceli bilgisinden başka bir şey değildir (E, B 1, Ek). Demek ki Spinoza'da varlık, her şeyin ötesinde kendine ait ve kendine has ve de her şeyin farklı ontolojik kudret derecelerinde olduğu bir ontolojik alanı gözler önüne sermektedir. Nietzsche, iyinin ve kötünün ötesinde dediği zaman en azından bununla iyi ve kötünün ötesinde demek istemediğini vurgulamaktadır (Nietzsche, 2008: 68). Onun bu dikkati, varlığı kalıplaşmış, klasikleşmiş atf etmelerin dışında ve ötesinde anlamaya çalışmanın önemini gözler önüne serer. Böylece iyi ve kötü sabit, değişmeyen ve kendini tekrar eden bir terminoloji olarak varlığı anlamının yanlış bir yolu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan çıkan sonuca göre, yaşamdaki ya da doğadaki hiçbir şey kendi başına düşünüldüğü zaman iyi ve kötü olarak değerlendirilemez. Demek ki Spinoza'da ve Nietzsche'de varlık, iyinin ve kötünün ötesindedir yani ahlakın temel değer biçme aracı olan iyi ve kötü kavramlarının dışındadır. Dahası ahlak, her şeyi temel olarak iki kategoride gören bir iç yapıya sahip olarak varlığın kendisine

ulaşamayan ve onu anlamayan bir bilinç yapısı ortaya koyar. Spinoza'da bu bilince sahip insan modeli bilmeyen ve şeyin yetersiz bilgisine sahip bir insan modeli olarak “özgür bir insan” olamaz. Buna göre ahlakın temel aldığı insan modeli tutkulu ve bilgisiz olarak “köle”dir.

Spinoza'da özünü ve doğasını tamamen varlıktan aldığını ifade eden ontolojik etik, zorunlu olarak içkinlik prensibi dolayısıyla hareket etmelidir. Varlık, bir bütün olarak tek bir zorunlu kipselliğe bağlı idi, o da içkinliğin bir ontolojisi idi. Buna göre içkinlik, varlığın temel kaidesi ve prensibi olarak ontolojik etiğin de temelinde bulunmaktadır. Bu ahlakla karşılaştırıldığında tamamen farklı bir doğayı resmeder. Çünkü ahlakın temel prensibi ve işlevsel özelliği, aşkınlık kategorisi dolayımıyla düşünmektir. Bu noktada ahlak ve ontolojik etiğin biçimsel anlamdaki ayrımıyla karşılaşırız. Deleuze'ün ifade ettiği gibi ontolojik etik, varlığı temel alarak, tamamen ona yönelerek bir kavrayış sergilerken ahlakın bakış açısı, sürekli olarak varlıktan üstün bir şeyi kavramaya çalışır ve bu bakış açısı öz ve de değerler üzerine bir bakış açısı ortaya koyarak, varlığın bakış açısından koparak, “varlığın kendisini yargılama biçimine” dönüşür (Deleuze, 2000: 112). Demek ki ahlakın hareket noktası hep hiyerarşik bir yapı dolayısıyla bir şeyi gücü ve ontolojik doğası ile görmek değil, hep onda bulunması gereken öz ve değerlerle görmektir. Fakat bu öz ve değerler, aslında temel olarak varlığın doğasında bulunmamaktadırlar. Kısacası bunlar, birer kurgu ya da geleneksel insan modelinin ve portatifinin hatalı özellikleridir. Buradaki ince nokta, aslında temel olarak insanın sahip olmadığı şeyleri insandan beklemektir. İşte bu aşkın bir beklenti olarak varlığı eleştiren,

olumsuzlayan ve Spinoza'nın asıl hedefi olan varlığın özgürlüğünü dışlayandır. Buraya kadar ki tezlerimizde Spinoza'nın geleneksel insan özgürlüğünü yadsıdığını ifade ettik. Ahlakın temel aldığı öz ve değerler ahlaklı eylemin temelini kurmaktadır. Spinoza'da insan, öz ve değerler taşımaz. Böylece ontolojik etik, insana yapması gereken amaç ve erekler ve de uygulaması gereken aşkın roller ve kurallar koymamaktadır. İnsan varlığının sahip olduğu temel yeti, ontolojik gücü ve kudretidir yani bu, onun asıl karakteri ve özüdür. İnsan, sahip olduğu içkin ve potansiyel olarak taşıdığı gücü ile tanımlanır. İşte bu, ontolojik etik ile ahlak arasındaki mesafedir. Ahlak, yargılama ve eleştiri ile varlığı engellemeye, onu baskı altında tutmaya çalışırken ontolojik etik, varlığın eylemlerini sınırlamaz ve onu anlamaya çalışır. Spinoza, bir beden neler yapabileceğini bilmediğimizi söylediği zaman ve ruh yerine ruh ve bedenle düşünmeyi vurguladığı zaman, aslında varlığın eylemlerini klasik akılsallık ölçütlerinden kopararak, onları ontolojik boyutta yani içkinlik boyutunda anlamaya çalışıyordu. Geleneksel söylem, özgür irade, mutlak akıl, doğuştan akıl gibi kavramlarla kendini zihinde güvenceye alan ve zihin üzerine kurulan bir söylem olarak açığa çıkmaktadır. Bu noktada Spinoza'ya yardım eden metafor, beden üzerine yoğunlaşma düşüncesidir. Gerçekten de beden bilinmeyen ve tam olarak anlaşılamayan gizemini korumaktadır. Aslında temelde beden anlaşılamayan doğası ile ahlakı korkutmaktadır. Çünkü insanlık, beden üzerine yoğunlaşmış bir düşünce mirasına sahip değildir. Spinoza'nın dönüşümü, moral boyutu zihinle değil zihin ve bedenle düşünmedir. Demek ki teori yerine pratik ön plana çıkmalıdır ve bu, pratiğin bir bilimi olarak bizleri bir etiyoloji soruşturmasına götürür. Bundan çıkan sonuca göre, bedenimiz aslında bilmediğimiz ve hiç görmek

istemediğimiz pek çok yetiye sahiptir. Karşılaştığımız sonuç, bilinmeyen bir beden ontolojidir. Gerçekten de neden bazı eylemleri gerçekleştirirken bazılarını gerçekleştirmeyiz. Bu neden bilim, insanı varlığın ontolojisini doğru kavramaya götürmelidir. Ahlakın ruh üzerine otorite kurması ve söylemlerini hep ruh üzerinden inşa etmesi, hem bir kolaya kaçış hem de bilgisizlik olarak varlığı anlamamanın bir göstergesidir. Varlığın ontolojik doğası, her zaman ve her yerde aynı olduğuna göre eylemin zorunlu olarak bir nedeni bulunmak zorundadır. Bu neden, insanı özgürleştirir ve her şeyi anlamlı kılar. Demek ki ahlakın temel yanlışı, doğayı yanlış anlamasıdır.

2.2.2 İşaret ve İfade: Adem'in Hikayesi[¶]

Ahlak, insanı hep tek bir portatifte, başka türlü olmaması gereken ve belirli teorik prensipler çerçevesinde tasarladı. İnsan, sahip olduğu öz ve değerler içerisinde belirli bir birey haline geldi. Pratik yerine teori, insan yaşamının hem yaşam anlayışını hem de eylem anlayışını belirledi. Böylece ahlak, aslında gerçekte olmayan bir insan modeli oluşturmuş oldu. Bu, aslında temelde ahlakın doğayı yanlış kavramasının ve aslında doğada olmayan niteliklerin ona atf edilmesiyle gerçekleşti. Kısacası ahlakın oluşum şekli Spinoza'da bilgisizliğin bir ürünü olarak açığa çıkar. Dahası bu, aynı zamanda gerçek özgürlüğün ahlak tarafından yadsındığı gerçeğini doğurur. Spinoza'da insan özgürlüğünün temel şartı bilgidir, bilmektir. Bilmek, varlığın yeterli fikirlerine ulaşmaktır. Bu, hem varlığın kendini açması ya da ifade etmesi hem de

[¶] Gösterge, işaret ve ifade kavramlarının konu ile ilgili kullanımını yorumlarken doğrudan Deleuze'ün yorumlarına dayandım.

insanın bu açılan bilgiyi yakalamasıdır. Demek ki ahlakın temel yanıışı varlığın ya da doğanın yeterli fikirlerini yakalayamamasıdır. Tanrı, kendini ifade eder ve her şey ama doğadaki bütün şeyler, Tanrı'yı ve Tanrı'nın özelliklerini anlatan ifadelerdir. Bu ifadeler, içkin olarak belli ve belirli bir şekilde anlatım gücüne sahiplerdir. İşte bu, doğanın ifadesi ve açıklamasıdır. Varlık, tıpkı geometri gibi sürekli olarak ilişkileri ifade eder, dışa vurur. Ahlak ise varlığı ifade olarak değil, işaret olarak anlamaya çalışır, doğanın içkin yasalarına değil, doğa üzerine kurguladığı aşkın soyutlamalarına bakar. Böylece ahlakın temel duruşunu, insanda buluruz. Ahlakın göndermede bulunduğu insan modeli, yetkin, her şeye karşı sorumlu ve varlığı belirli bir kalıpta görmeye çabalayan bir insan modeli olarak karşımıza çıkıyor. Spinoza açısından böyle bir özelliğin bulunması mümkün değildir. Her şeyden önce Spinoza'da insanın özgür olarak doğmadığını ve özgürlüğün bilerek ve anlayarak oluştuğunu vurgulamıştık. Buna göre, insan için özgürlüğün bir “oluş” olduğunu ifade etmiştik. Gerçekten de Spinoza'da bilgili bir insan, özgür bir insan anlamına gelir. Spinoza'ya göre özgürlük gerçekte bir erdemdir, yetkinliktir (TP: 18). Bundan çıkan sonuca göre, insan belirli derecelerde bilerek ve kavrayarak özgürleşir. Böylece bilgili insan, erdemli insan, güçlü insan, aklını doğru biçimde kullanan insan ve özgür insan aynı anlama dönüşeceklerdir. Ama insan için söz konusu olan bu özellikler, insanda yetkin ve tek bir şekilde bulunmaz. İnsan, zorunlu olarak aşama aşama hayatı bilebilir ve bu onun özgürlüğünün oluşunu gösterir: “Aklını doğru biçimde kullanmanın ilk insanın iktidarı dahilinde olmadığını, aynı bizim gibi tutkulara tabi olduğunu teslim etmek gerekir.” (TP: 18) Demek ki ilk insan olarak tanımlayabileceğimiz insan teki, özgür, yetkin ve kusursuz olamaz, o tutkulu ve köle

olarak yaşama katılmalıdır. Ahlakın ve teolojinin temel aldığı Adem örneği böylece yadsınmış bulunmaktadır. Adem, bir insan teki olarak dereceli olarak bilerek özgür olabilir. Buna göre, Adem'in özgürlüğünün temel şartı, onun doğanın yasasını kavramasında yatmaktadır: “Hiçbir çekince koymadan, her şeyin tabiatın evrensel yasaları uyarınca, kesin ve belirli bir nedene göre varolmak ve hareket etmek üzere belirlendiğini kabul ediyorum.” (TTP: 96) Bundan çıkan sonuca göre, Spinoza'nın doğa içerisinde evrensel olarak bir yasa bulduğu görülüyor. Bu yasa, mutlak ontolojik gerçekliğin varlık ve düzeninden başka bir şey olamaz. Öyleyse Spinoza'nın bakış açısından evrensel yasanın doğadaki ontolojik ilişkilerin ifadesel düzeni olduğunu anlıyoruz. Bu noktada yasanın ahlakta olduğu gibi aşkın ve üstün bir hiyerarşik doğası olduğunu değil, içkin ilişkilerin bir dışa vurumu olduğunu kavırıyoruz. Tanrı, Tanrı'nın duygulanışları olan kipler ve bir bütün olarak bu ontolojik içkin ilişkiler, evrensel yasayı ifade etmektedir. İşte bu noktada Spinoza'nın ifadeyi, işaret ya da göstergeden ayırdığını görüyoruz. Çünkü işaret, içkin bir ifadesel ilişkiyi göstermez. Onun ifadenin dışında politik ya da moral olarak anlayabileceğimiz bir göstergesi vardır. Spinoza yasa kavramını ikiye ayırır, ona göre Tanrısal ve insani yasa vardır:

“İnsani yasadaki insan hayatı ve devletin güvenliğine hizmet eden yaşama usulünü anlıyorum. Tanrısal yasadaki ise yalnızca en üstün yararı, yani gerçek Tanrı bilgisini ve sevgisini gözetken yasayı anlıyorum. Bu yasayı tanrısal diye adlandırmamın nedeni en üstün yararın tabiatına bağlıdır.” (TTP: 97)

Demek ki insani ve tanrısal yasa, doğaları itibarıyla çok farklı sonuçlar doğurmaktadır. Dahası tanrısal yasanın her şeyin temelinde ve derinlerinde yatan biricik yasa olduğunu görmekteyiz. Bundan çıkan sonuca göre, varlığın ontolojisinin

tanrısal yasadan başka bir şey olmadığını anlıyoruz. Bu ontolojik gerçekliğin nihai sonucu, Tanrı bilgisidir ve insanın özgürleşmesinin ana sonucu Tanrı'ya duyulan sevgi ve bağlılıktan başka bir şey değildir. Spinoza'da her şeyin mutlak anlamda Tanrı idesinde sonuçlandığını görmekteyiz. Tanrı idesi, her şeyin temelini oluşturmakta ve bu fikir bizleri her neyse o olarak gerçek mevcudiyetimize götürmektedir. Spinoza'ya göre her şey, Tanrı kavramını, özü ve mükemmelliği ölçüsünde içerir ve dile getirir, anlatır yani ifade eder ve de biz tabii ya da doğal şeyleri ne kadar anlarsak ya da kavrarsak Tanrı hakkındaki bilgimiz de o kadar artar (TTP: 98). Bundan çıkan sonuca göre, doğanın içerisindeki bütün şeyler aslında Tanrı'yı anlatırlar ya da tanrısal yasayı ifade ederler. İşte bu temel noktada ahlakın bakış açısı ile varlığın ontolojisinin bakış açısı arasında büyük bir fark ortaya çıkacaktır. Varlığın ontolojisi ilişkileri ifade ederken, anlatırken, ahlak bu ilişkileri ifade olarak değil birer işaret ya da gösterge olarak anlamaktadır. Teolojinin temel göndermelerinden biri Adem ve onun yediği yasak meyva söylemine dayanır. Spinoza, işte bu işaret ve ifade söylemini temellendirmek için Adem örneğini ele alır:

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

Demek ki Adem hiç de teoloji ve ahlakın ifade ettiği gibi ilk insan modeli olarak kusursuz ve son derece yetkin değildi. Adem, tıpkı diğer insanlar gibi bir anlama yeteneğine ve gücüne sahip olarak anlaşılabilir. Bu noktada Spinoza'nın vahiy

kavramını temelinden değiştirdiği görülür. Buna göre vahiy olarak aşkın gerçeklikleri değil, yaşam içerisindeki içkin ilişkileri ve onların birleşimlerini anlayabiliriz (Deleuze, 2000: 171). Spinoza, sonsuz ve zorunlu bir gerçek olarak tanımlamasıyla aslında evrensel yasadan ya da tanrısal yasadan bahsetmektedir. Adem'in kavrayış gücü ile tanrısal yasanın sonsuz ve zorunlu gerçeğini içkin karakterinden kopararak aşkın bir anlamda bir işaret temelinde gördüğü anlaşılmaktadır. Böylece Adem, doğanın ifadesel ve anlatımsal dilini bir işaret olarak anlar ve onu aşkın bir şekilde yasalaştırır. Bundan çıkan sonuca göre, ahlakın temeli de şekillenmiş olur. Adem'in bu yanlış kavrayışı, ahlakın şekillenmesini doğurmaktadır. Doğanın insan tekindeki hatalı bilgisi, yaşamın içinde aşkın kuralların belirmesini doğurur:

“Demek ki Adem'e yönelik yasa, Tanrı'nın Adem'e bu ağacın meyvesinden yemesinin ölümüne sebep olacağını açıklamasından ibaretti. Tıpkı bize doğal anlama yetisi aracılığıyla zehrin ölümcül olduğunu açıklaması gibi.” (Spinoza- Blyenbergh, 2008: 56)

Bundan çıkan sonuca göre, Tanrı Adem'e aslında bir emir vermedi ya da bir yasa bahşetmedi. Tanrı'nın sadece Adem'e meyvenin zehirli bir yapısı olduğunu, ontolojik ilişkilerle ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu ilişki, bir zehir ilişkisi olarak açığa çıkar. Demek ki meyve Adem'in bedenine zararlıdır ve onun bedeninin kurucu ilişkilerini bozucu, ölümcül etkilere yol açacaktır. Tanrı bu ilişkiyi Adem'in kavrayışına, anlama gücüne sundu. Spinoza'ya göre yaşam, bu ilişkilerin kendisinden başka bir şey değildir ve bu ilişkiler, insan zihninin kavrayış gücüne doğa tarafından sürekli olarak sunulmaktadır. İşte ahlakın temel kavrayışı da Adem'in kavrayışının bir sonucudur. İfade, işaret ya da yasa olarak anlaşılır: “Eğer yasaları ne iseler o olarak, yani ilişkilerin fiziksel birleşimi, cisimlerin birleşmeleri olarak kavrayabilseydik, o zaman

buyruk, boyun eğiş gibi tuhaf mefhumları asla tanımayacaktık.” (Deleuze, 2000: 173) Ama kavrayış gücümüz, bizlere yasaları birer kural olarak lanse etti. Çünkü; kavrayış gücümüz kusursuz değildir. İnsan, ister istemez sahip olduğu yetersiz ve eksik fikirler ile düşünür ve bilir. Bu bilgi, zorunlu olarak imgesel ve insanı tutkulu bir biçimde şekillendiren bir bilgidir. Yaşam, insan tarafından bir hükümdarın istekleri ve kanunları olarak anlaşılır. Spinoza'nın bu dili değiştirdiği ve Tanrı'nın emirlerini, ontolojinin sonsuz zorunluluğunun ve gerçekliğinin yasaları olarak anladığı görülüyor. İşte bu bizleri, yasa ve ifade arasındaki ahlak ve ontolojik etik farkına götürüyor. Bu özgür insanla kölenin bir ayrışmasını ortaya koyuyor. Özgür insan, doğanın ifadesini kavramaya çalışırken köle, doğanın yasalarını bir emir ve ahlaki yasa olarak anlıyor. Spinoza'ya göre Adem, ortak kavramların verdiği ikinci cins bilgide bilebilseydi, meyvenin bedenine zararlı olduğunu anlayacaktı. Fakat o bunu bir işaret olarak, bir ahlaksal yasa olarak algıladı. Oysa ki Tanrı ona ontolojik bir ilişkiyi ifade etmekten başka bir şey yapmadı. Bu noktada ahlakın Spinoza tarafından yadsınmasında bilgi sorununun açığa çıktığını görüyoruz. Ayrıca işaretsel ahlak ile ifadesel ontolojik etik arasında bir uçurum olduğunu anlıyoruz. Bu uçurum, ahlak ve özgürlük arasında da bir zıtlık ilişkisini doğurur. Çünkü özgürlük bilmeye, ahlak ise yasakoymaya meyillidir.

2.2.3 Ahlak ve Özgürlük Etiği: “Köle” ve “Özgür İnsan”

Spinoza'nın ontolojisinin bir etik haline geldiğini temellendirdik. Buna göre, söz konusu olan bir ontolojik etiktir. Yani etiğin özü, varlığın kendisine dayanır. Bu

noktada yaşamda, varlığın özelliklerinden ve sonsuz yasalarından başka etiğe, temel teşkil edecek bir gösterge olamaz. Varlığın kendi iç yapısı içerisinde zaten özgür olduğunu ve özgür bir doğayı ifade ettiğini vurgulamıştık. Çünkü varlık dediğimiz şey, Tanrı'nın kendisinden ve onu oluşturan ilişkilerden başka bir şey olamaz. Demek ki insan, bu varlığın ontolojisinin bir parçası olarak vardır ve ancak bu ontolojinin bilgisi ile özgürleşebilir: “İnsan ancak doğasının yasalarına uygun olarak varolma ve eylemde bulunma iktidarında olduğu sürece özgürdür.” (TP: 18) Demek ki insanın özgürlüğünün temeli onun ayrılmaz parçası olduğu Tanrı'nın bilgisi sayesinde gerçekleşebilir. Buna göre, özgürlüğün anahtarı ve aracı Tanrı'nın varlığının bilgisidir ve en üst bilgi olarak üçüncü tür bilgidir. Bu noktada önemli olan ayrıntı, bilginin bize sunduğu özgürlük basamaklarıdır. Son kertede varlığın ontolojisinin insanda yansıması, bir özgürlük etiği olarak yansımaktadır ve insan kendine verilen bu ontolojik boyutun dışına çıkamaz. Onun yapması gereken yalnızca şeylerin yeterli fikirlerine ulaşmaktır. Böylece ontolojik etik, insan için hem bir özgürlük etiği olarak hem de yaşamın ilişkilerinin doğru ve yeterli kavranılması olarak vardır. Aslında bu ikisi, bir ve aynı şeylerdir. Bundan çıkan sonuca göre, insanın özgürlüğüne ulaşması ile içinde bulunduğu yaşamı, ona anlam katacak şekilde yararlı ve mutlu bir şekilde yaşaması aynı anlama gelmektedir. Bu noktada aklın kılavuzluğunda yaşamak, insanın kendi doğasına uygun ve tutkularından kurtulan bir şekilde yaşamak haline dönüşür. Demek ki aklın kılavuzluğunda yaşayan insan ile özgür insan aynı anlama gelmektedir. Bu bakış açısı, bizlere özgür bir insanın nasıl yaşaması gerektiği fikrini uyandırmaktadır. Ontolojik etiğin hareket noktası, özgür insanın aklın kılavuzluğunda yaşamasının bir örneğini sunmak olmalıdır. Böylece ahlak ile

ontolojik etik arasında çok derin bir ayrım açığa çıkar. Çünkü ontolojik etik, doğa içerisindeki ilişkilerin yeterli bir şekilde anlaşılabilir olarak okunması gerektiğini kendi merkezine koyarken, ahlakın merkezine koyduğu fikir, yaşamın işaret ile işleyen bir yönü olduğu ve yapılması gerekenin yasakoyucuların kanunlarına uymak olduğudur. Böylece ontolojik etik bir yaşam pratiğine dönüşürken, ahlak bir yaşam teorisine dönüşür. Ontolojik etik, varlığın ilişkilerinin ancak doğru ve uygun bir şekilde anlaşılabilir olarak şeylerin kavranılabileceğini gösterirken, ahlak bu ilişkileri anlamak yerine aşkın kategorilerle bu ontolojik ilişkileri yargılar. Bu noktada ontolojik etik, insanın mutlu yaşantısını ilişkilerin doğru okunmasında ararken, ahlak insan için ödev haline gelmiş bir yaşam biçimi sunmaktadır. Demek ki ontolojik etiğin bütün figürleri ve parçaları, yaşam için vardır ve tamamı bir bütün olarak biricik ontolojik yaşamın kendisinden çıkmaktadır. Böylece ontolojik etik, bir özgürlük etiği haline dönüşerek hayatın farklı insan tekleri için nasıl yaşanması gerektiğinin bir ifadesi olmaktadır. İnsan için söz konusu olan şey, varlığın ontolojik ilişkilerini bilmek ve anlamaktır. Çünkü insan ancak bu şekilde özgürleşebilir, yani insan için önemli olan şey, özgürlüğüne ulaşabilmesi ve bu gerçekliği yaşayabilmesi için ne yapması gerektiğini öğrenmesidir. İnsanın bu yetiştirme ve eğitim süreci, yaşamı yanlış ve doğru fikirlerle algılamasının ve böylece özgür bir insan olmasının hikayesidir.

Doğa ya da yaşam, hiçbir dışsal etkiye ya da tesire bağlı kalmadan kendi halinde bölünmez, yekpare bir ontolojik bütünlük olarak karşımıza çıkıyor. Bu ontolojik gerçekliğin en büyük özelliği, hiçbir kategorik değer biçmeyi ve kavramsallaştırmayı kabul etmemesi olarak görünüyor:

“Doğada bize tuhaf, saçma ya da kötü görünen her şey sadece şeyleri ancak kısmen bildiğimiz için ve bütün doğa düzeninin ve şeyler arasındaki ilişkilerin büyük bölümünü bilmediğimiz için böyle görünür. Öyle ki, her şeyin bizim aklımıza uygun bir biçimde yürümesini isteriz; ama aklın kötü olduğunu öne sürdüğü şey, eğer yalnızca kendi doğamızın yasalarını göz önüne almayıp evrenin yasalarını ve düzenini düşünürsek öyle değildir.” (TP: 19)

Demek ki yaşam üzerine oluşturduğumuz tasarımlar bizlerin, yaşam için kurduğu değer biçmelerdir. Oysa ki varlığın ontolojisinin birincil anlamı, her şeyin ve herkesin ötesinde taşıdığı sonsuz, kendine has, özgün anlamıdır. Bu anlam, bizlerin ve her şeyin Tanrı'dan gelen mutlak anlamını oluşturmaktadır, ne olduğumuz ya da gerçekliğimizin özü Tanrı'da ve Tanrı'nın mutlak idesinde kapsamaktadır. Bu anlam, her türlü dışsal imgeyi, ideolojik ve ahlaki değeri dışlamaktadır. Bu ontolojik boyutta yalnızca tek bir monist düzlem bulunur. İnsan teklerinin şeyleri farklı olarak algılaması, onların zihinlerinin ve bedenlerinin şeyleri farklı olarak algılamasında yatar. Bu, hayatın kaçınılmaz sonucu olarak karşımıza çıkar. Deleuze, Spinoza'nın doğa düşüncesinde yalnızca birleşen ilişkilerin olduğunu vurgular. Buna göre şeyler hakkında kısımsal bölünmeler olarak ya da başka türlü bölünmüş parçasal ilişkiler olarak edindiğimiz fikirler, doğanın bir parçasını, geriye kalanından soyutlamamız sonucu kazandığımız yetersiz fikirler ya da görülerdir (Deleuze, 2000: 164). Demek ki yaşamda ya da ontolojik boyutta bozulan ve parçalanan ilişkiler yoktur. Doğanın bir bütün olarak yalnızca birleşen ilişkiler çerçevesinde düşünülmesi gerekir. Yaşam içinde gördüğümüz bölünen ilişkiler, sahip olduğumuz imgelerdir, düşük dereceli bilgilerimizdir. Demek ki şeylerin nitelikleri, doğanın bütünü açısından nötr bir yapıya bürünmektedir. Bundan çıkan sonuç; doğanın her türlü iyi ve kötü kategorisinin dışında ve ötesinde olduğudur. Spinoza'da ontolojiden epistemolojiye ve buradan da etiğe varıyoruz. Böylece iyi ve kötünün anlamının değiştiğine tanık

oluyoruz:“İyi ve kötüye gelince, bu adlar da şeylerde, kendilerinde görüldükleri sürece, olumlu hiçbir şeyi belirtmezler, ama yalnızca düşünme kipleri ya da kavramlardırlar ki, onları şeyleri kendi aralarında karşılaştırarak oluştururuz.” (E, B 4, Önsöz) Demek ki iyinin ve kötünün ahlakın buyurduğu gibi kendi iç yapısında taşıdığı mutlak bir anlam olamaz. İyi ve kötü, durum ve yere göre değişen bir iç dinamiğe bağlıdır. Her şeyden önce bunlar, şeyler hakkında edindiğimiz farklı tarzlardaki fikirlere dayanır. Spinoza, iyi ile bize yararlı olduğunu pekinlikle, kesin olarak bildiğimizi anladığını, kötü ile de bize zararlı olanı kesin olarak bildiğimizi anladığını ifade etmektedir (E, B 4, T 1 ve T 2). Buna göre, iyi ve kötünün sahip olabileceği anlamlar, yararlılık ve zararlılık boyutunda düşünülebilir. Spinoza'nın bu devrimi, postmodern bir anlamda ontolojik bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Çünkü bu bakış açısı ile birlikte kendimize ve dışsal şeylere, bizlere yararlı ve zararlı olmaları ölçüsünde bakıyoruz. Bu noktada biyolojik ve kimyasal etkilerin, karışımların ve değişimlerin rolünü izliyoruz. Böylece Spinoza'daki beden vurgusunun anlamına tanık oluyoruz. Buradaki ince nokta, Akal'ın ifade ettiği gibi özgün bir beden düşüncesidir ve böylece ortaya çıkan sonuç, iyinin ve kötünün ölçütü olarak ayrı ayrı her bireyin bedenidir (Akal, 2001: 170). Gerçekten de varolanlar, bedenler her bakımdan farklı ontolojik güçlere ve özelliklere iye olduğuna göre, iyinin ve kötünün ölçütü, özgün ve özerk bedenlerdir. Çünkü her beden farklı yapılara ya da doğaya sahiptir. İşte bu noktada ontolojik etik ve ahlak arasındaki uçurum daha da belirginleşmektedir. Ontolojik etiğin verdiği bilgi sayesinde insan, neyin kendine zararlı olduğunu ve neyin kendisine yararlı olduğunu bilir. Oysa ki ahlakın bakış açısına bağlı olan insan, kendisi için neyin iyi neyin kötü olduğunu

bilmemektedir. Böylece ahlakın boyunduruğundaki insan hayata karşı güçsüz ve zayıf kalmaktadır. Spinoza'da özgür insan, bilen ve güçlü bir insan olduğuna göre ahlakın etkisindeki insan, tutkulu ve köle olarak yaşamaktadır. Demek ki ontolojik epistemoloji, ontolojik etiğe bürünür. İnsan, ortak kavramların verdiği rasyonel bilgi ile kendisine neyin yararlı ve neyin zararlı olduğunu kavrar. Bu anlayış gücü, insanı güçlü kılar ve özgürleştirir. Dahası özgür bir insan, şeylerin yeterli fikirlerine sahip olduğu için iyi ve kötü gibi kategoriler oluşturmazdır: “İnsanlar özgür doğsalardı özgür kaldıkça iyi ve kötü üzerine hiçbir kavram oluşturmazlardı.” (E, B 4, Ö 68) Fakat insan doğası mükemmel olmadığı için, dahası herkesin şeyleri yeterli olarak bilmesi söz konusu olamayacağı için insanın yaşam üzerine iyi ve kötü gibi soyutlamalar yapması kaçınılmaz oldu. İnsanlığın kusurlu zihinsel mirası, ahlakı kurguladı. Böylece yasakoyucu düzen, insanı ve doğayı iyi ve kötü olarak tasarlanmış bir değer biçme mekanizmasına hapsedmiş oldu.

Buraya kadar Spinoza'da özgürlüğün ontolojisinin, kendine ontolojik bir etik oluşturduğunu ve bunun ahlakın bir olumsuzlanmasını getirdiğini temellendirdik. Buna göre, insanın hayatı yanlış kurduğunu, sadece ezbere bir yaşam tarzı içinde yaşıyor gibi davrandığını gördük. Bu, hayatın temel bir eleştirisini ortaya koyarken bir kez daha Nietzsche'nin yeni değerler yaratımı düşüncesini ortaya koydu. Ontolojik etiğin bir özgürlük etiği olarak insanın bilmesini ve bilerek bu yaşamı mutlu bir şekilde yaşamasını sağlamaya çalıştığını görürken, ahlakın insanı kategorileştirdiğini ve aynılaştırdığını gördük. Spinoza'da ve Nietzsche'de beden, her insan tekini ayrı olarak ele almayı gösterir, böylece her beden, yaşam içinde kendini

farklı bir özgürlük çabası içinde bulur. Buna göre, farklılığın bir ontolojisi açığa çıkar. Nietzsche, ahlakları bir boyun eğdirme duygu yaratmanın işaret duygusu olarak tanımlar (Nietzsche, 2007: 101). Oysa ki ontolojik etikte boyun eğme diye bir eylem söz konusu değildir. Ontolojik etikte, yasakoyucu ya da hükümdarın buyruğu yerine bilmek ve anlamak söz konusudur. Son kertede ahlak, bir bilgisizlik ürünü olarak açığa çıkar; varlığın ontolojisini, doğayı ve Tanrı'yı. Spinoza'ya göre insanın ahlaki duruşu yaşamdan vazgeçmeyi de beraberinde getirecektir. Ahlak, yaşamı değil ölümü kutsar. Böylece Spinoza'da ölümün de olumsuzlanmasının ifade edilmesi gerekir.

2.3 Ölümün Olumsuzlanması

2.3.1 Varlık ve Ölüm Karşıtlığı: Özgürlük ve Ölüm

Buraya kadar temellendirdiğimiz bütün argümanlardan çıkardığımız biricik sonuç; insanın ve onun kusursuz olmayan zihninin ve de anlayış gücünün, eksik ve pratikte olmayan bir yaşam tasarımı ortaya koyduğu idi. Bu tasarım ve kurgu, yalnızca insanın bilgisizliğini ve zaaflarını ortaya koymuyordu. Bunun yanında bu kurgusal yapı, insanın politik olarak nasıl şekillenebileceğini ve yaşamı nasıl kendine araç haline getirebileceğini de gözler önüne sermektedir. Bilgisizlik, beraberinde boş inancı getirir: “İnsanlar her işlerini şaşmaz bir öğüde uyarak yoluna koyabilselerdi ya da talihleri her zaman yaver gitseydi, hurafenin pençesine asla düşmezlerdi.” (TTP: 43) Ancak insanın kusursuz bir doğasının olmasının mümkün olmaması ve insanın şeylere yönelik sahip olduğu eksik fikirler, bizlere yanlış fikirlerle dolu ve bunların

oluşturduğu yanlış teorik argümanlar verdi. Hayat, bir eylem değil sadece bir temsil ve ezber haline dönüştü. Spinoza'nın yukarıda belirttiği gibi yaşamı kendimize çevirebilseydik ve onu doğru bir şekilde algılayabilseydik, şeyler hakkında boş inanca ya da boş değer biçmelere sahip olmayacaktık. Bundan çıkan sonuca göre, yaşamı teleolojik, kurgusal ve ideolojik olarak algılamamızın saf nedeni, yine kendi kazandığımız fikirlere dayanır. Buna göre, her şey bizimle başlamakta ve bitmektedir. Spinoza'ya göre geleneksel insan özgürlüğü ve ahlak tasarımlarımız bize, boş inançtan kaynaklanan ve gerçek bilimselliğin dışında boş bir hayat kazandırmıştır. Bu argümanlar, sadece insana doktrinler ve normlar vermedi. Bunun yanında yaşamı algılama biçimi olarak genel bir ölçüt de kazandırdı. Sonuçta insanlık, bireysel ve toplumsal yaşantısını, oluşan argümanlar üzerinde kurdu. Bütün bunlar insanda yine ne olduğu belli olmayan bir kavram oluşturdu; ölüm kavramı. Buna göre her tekil ve bireysel varlık, bu yaşamın içine belli bir amaç uğruna ve sonucunda ölüme bağlı olarak tasarlandı. Böylece tıpkı Heidegger'in “Dasein” kavramında olduğu gibi insan da bundan nasibini alarak “ölüme doğru” ve ona yönelik olarak belirlendi. Demek ki ölüm, insan için sadece kaçınılmaz bir son ya da bilinmeyen olarak durmuyor, bunun yanında varlığın iç yapısına nüfuz ederek, onun karakteristik kimliğini de kuruyor. Böylece ölüm, geleneksel argümanların ışığında varlığın kendi iç yapısında taşıdığı bir iyelik olarak durmaktadır.

Geleneksel insan özgürlüğü ve ahlakın öz yapısındaki insanın ve beşeriyetin hep “yok oluş” ve “yok olmak” olarak ölüm yolunda bir zihniyet belirlediği görülmektedir. Sokrates- Platon geleneğinden gelen bu argümanlarda ve

zihniyetlerde, aslolanın idealar olduğunu ve farklılıklardan ve çokluktan oluşan bu fenomen yaşantısının olumsuzlandığını görürüz. Nietzsche'de ve postmodern kültürde gerçekten de farklılığın yerine aynılığın, yaratıcı kimliğin yerine ezberin bağlı olduğu bir yaşam anlayışı eleştirilmektedir. Buna göre, geleneksel yaşam görüşleri, hep değişmeyen özler ve idelardan bahsetmekte ve buna uygun olarak yaşam ve onun değerleri, -sürekli olarak gerçek varolanlar olarak- değişmeyen özler olarak tasarlanan idealara programlanmıştır. Burada yok oluş olarak görülmesi de bu yaşamdan bir vazgeçiş ve bu yaşama karşı bir yadsıma vardır. Demek ki Sokratesçi düşüncede bu hayat, bir hastalık olarak görülmektedir (Kalaycı, 2009: 32). Yaşamın hastalık olması, bir eksikliği ve yanlışı belirtir. Aslolan öze, yani ideaya dönmek ve bu yaşamın eyleminden ya da hareketinden kaçarak gerçek iyinin peşine düşmektir. Burayı, ölüm olarak da kavrayabiliriz. Çünkü ne olursa olsun bu hayatın silik bir kopya ya da gerçek dışı olarak görünmesi, bu yaşamdan kaçışı ve vazgeçmeyi ortaya çıkarır, yani yaşamın olumsuzlanmasını. Böylece bu kaçış, ruhun özüne yani ideaya dönmesini ve ölümsüzlüğüne ulaşmasını temsil etmektedir. Sokrates ve Platon'un bu hayattan kaçış düşüncesi, yalnızca bir düşünsellik yaratmaz, buna ek olarak bütün bir düşünce tarihinde gördüğümüz ruh ve beden ayrımını ve bunlara bağlı ontolojik, epistemolojik ve etik düşünceleri de doğurur. Demek ki ölüm de bu ontolojik sürecin bir parçasıdır. Bütün bunlardan anladığımız temel nokta, ölüm ve varlık arasındaki ilişkinin varlığıdır. Bundan çıkan sonuca göre, ölüm ve varlık arasındaki ilişkiden anladığımız sonuç, bu ilişkinin varlığın ontolojisi ve ölüm arasındaki ilişkiyi ortaya koyduğu sonucudur.

Spinoza'da varlığın ontolojisinin bir üretim, oluşum ontolojisi olduğunu temellendirdik. Buna göre, Tanrı'nın ya da aslında var olan tek varlığın, sürekli olarak kendini yenileyen bir ilişkiler toplamı olduğunu ifade ettik. Demek ki tek bir ontolojik varlık olduğuna göre ve bunun özünün ve gücünün aynı şeyler olması sonucuna göre, ontolojik boyut içerisinde bir yok oluş olarak ölüm kavramını görmüyoruz. Spinoza'da causa sui olarak nitelenen töz ya da Tanrı, varoluşunu ve varlığını herhangi bir şeye borçlu değildi (E, B 1, T 1 ve T 3). Demek ki varlık, hiçbir dışsal şeye ya da etkene bağlı kalmadan kendi özünden bir varolma gücüne sahiptir. Bu öz güç ve kudret, temel bir karakteristik olarak varlığın doğasıdır, özüdür. Bu onda bulunan özellik, hiç bitmeyen ve sürekli olarak oluşan bir yaşama dönüşür. Bundan çıkan sonuca göre, varlık temelde ve kökeninde yaşamdır, yaşamaktır. Demek ki varlığın asli kimliği, yaşam üzerine kurulmuştur. Böylece varlık, ölümü dışlamaktadır. Bu noktada varlık ve onun ontolojik karakteri açısından bakıldığında zaman ölüm, bir “hiç” olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, varlığın ontolojisinin genel özelliği açısından ölüm, hiçbir şeydir ve bir şey ifade etmez. Tıpkı Spinoza'da yanlıştan tanımı gibi. Demek ki ölümün olumlu bir varlığından söz edemeyiz. Buna göre varlık, ölümü dışlamaktadır. Bu bakış açısı, varlığın genel karakterinde daha da belirgin hale dönüşür:

“Hiçbir şey, dışsal bir neden yoluyla olmaksızın yokedilemez.” (E, B 3, Ö 4)

“Her şey, kendinde olduğu ölçüde, kendi varlığında sürmeye çabalar.” (E, B 3, Ö 6)

“Her şeyin kendi varlığında sürmeye çalışma çabası şeyin kendisinin edimsel özünden başka bir şey değildir. (E, B 3, Ö 7)

Demek ki varlığın sürekli olarak bir varolma ve yaşama hareketinde olduğunu

görüyoruz. *Conatus* olarak tanımlanan bu çaba, varlığın edimsel özü olarak karşımıza çıkıyor ve hatta varlığın özü haline dönüşüyor. O halde varlıkta düşündüğümüz özelliklerin ve her şeyin *conatus* çevresinde düşünülmesi gerekir. Buna göre bu özellik, varlığın sonradan kazandığı ve elinden alınabilecek bir özellik değildir, dahası onun saf özüdür. Bundan çıkan sonuca göre Ivic'in belirttiği gibi, “şeyin özü, şeyin doğası ile bir ve aynı şey olmaktadır”, yani bunlar Spinoza tarafından birbirleriyle eşitlenmiştir (Ivic, 2007: 135). Şeyin özü, o şeyi kuşatır ve onun doğasını oluşturur. Demek ki varlık açısından baktığımız zaman varlığın özü, varlığı olumlayarak, ona yaşam vererek bir şeyler ifade eder. Böylece varlığın özü, ölümü olumsuzlamaktadır, dahası varlığın özünde ölümle ilgili herhangi bir nitelik ya da ontolojik belirti yoktur ve yaşamı olumlamak, varlığın özünde kendiliğinden bulunmaktadır.

Mutlak varlığın bir bütün halinde olması, onun ayrılması parçası olan insan tekine de bir özellik katar. *Conatus*'un insandaki yansıması arzu ya da istek (*cupiditas*) olarak kendini gösterir. Buna göre aslında temel olarak istek, insanın gerçek özünü oluşturmaktadır (E, B 3, Duyguların Tanımları 1). Burada ilginç olan nokta Spinoza'da istek ve arzulamanın bir eksikliği ya da yetersizliği dile getirmemesidir. Çünkü varlığın genel karakteri açısından bakıldığı zaman, eksiklik diye bir şey olmadığını görürüz. Mutlak varlığın kusursuz ve mükemmelliği ifade ettiğini ve her türlü atf etmelerden bağımsız bir varoluşu olduğunu temellendirmiştik. Buna göre istek ya da arzulama kavramında bir oluşturma ve üretme ya da yeni ilişki kipleri meydana getirme düşüncesi ile karşılaşıyoruz. İnsanın saf özünün bu üretme

olduğunu görmekteyiz. Bu noktada en temelde “Tanrı'nın neden ürettiği” sorusuna da cevap verebiliriz. Çünkü üretim ve yaratım ya da yeni ilişki kipleri ve durumları, olayları yaratımı, Tanrı'nın özünü ve doğasını anlatmaktadır. Bütün bunlar Tanrı'nın karakterini dışı vurmaktadır. Böylece Spinoza'da arzunun ontolojisinin negatif bir anlam içermediğini, arzunun pozitif bir anlam içerdiğini görmekteyiz (Balibar, 2004: 117). Demek ki arzulamak bende eksik olanın peşinde koşmak değil, yeni olanın üretilmesi olarak anlaşılmalıdır. Varlığın ontolojinin eksikliği ve yetersizliği dışladığını ve de varlık ve eksiklik kavramları arasında kesin bir zıtlık olduğunu görüyoruz. Dahası “bütün çok şekilli arzu biçimleri, edilgenliğin, yaşam ve ölüm arasındaki (pozitif) diferansiyelin üstesinden gelmek için yeterli olan belirli ölçüde bir etkinlikten başka bir şey değildir (Balibar, 2004: 117). Demek ki arzu, doğası itibariyle olumlamak ve çoğaltmak ontolojisine dayanır. Böylece varlığın doğasının ölüm kavramını olumsuzladığını görmekteyiz. Burada ilgi çekici olan nokta, causa sui olan Tanrı'nın ölümle bir ilişkisinin olmamasıdır. Bundan çıkan sonuca göre, “özgür” olan causa sui, ölüm yerine, yaşam üzerine kuruludur, yaşamın kendisidir. Öyleyse özgürlüğün genel ontolojisinin ölümle bir bağlantısının olmadığını görmekteyiz. Dahası özgürlüğün yaşamak, üretmek ve oluşturmak anlamına gelmesinden dolayı ölümle temelden ayrıldıklarını anlamaktayız. Buna göre, conatus'tan ve onun yansıması olan arzudan pay alan insan için de ölümün yüce ve üstün bir anlamının olmaması gerekir. Çünkü insan varlığın ontolojisinin ayrılmaz bir parçasıdır: “Özgür insan hiçbir şeyi ölümden daha az düşünmez ve bilgeliği ölüm değil ama yaşam üzerine bir meditasyondur.” (E, B 4, Ö 67) Demek ki özgür bir insan ile ölüm kavramını bağdaştıramayız. Spinoza'ya göre, ölüm üzerine düşünülen

ve ölüm üzerine kurulan bir hayat özgür bir insanın yaşamı değil, ancak köle bir insanın yaşamı olabilir. Köle yetersiz fikirleriyle mutlak varlığın ontolojisinin özüne aykırı bir şekilde düşünen ve davranan tutkulu bir insandır. Buna göre, ölüm için söylenebilecek tek şey, onun tutkulu bir doğası olduğu sonucudur. Bu noktada karşımıza çıkan sorun, insan için ölümün gerçek tanımı ve onun özgürlükle ilişkisidir.

2.3.2 “Dışarıdan” Olarak Ölüm ve İntihar

Varlık ve ölüm arasındaki zıtlık, özgürlük ve ölüm arasındaki zıtlığı kurar. Böylece doğasından ve özünden özgür olan Tanrı ile ve özgür bir insan ile ölüm arasında kesin bir mesafe konmuş bulunmaktadır. Demek ki özgürlük, tamamen ölümü dışlamaktadır. Özgür bir insanın yaşam felsefesi, yaşamak ve sürekli olarak oluşmak üzerine kuruludur. Spinoza'da yaşamın bir varyasyon olduğunu ifade etmiştik. Bu varyasyona göre yaşam, neşe ve keder arasındaki ilişkinin bir ürünüydü ama en temel duygu, insanın bedeninin ve zihninin ortak ifadesi olan isteme ya da arzulama duygusuydu. Böylece yaşam içerisinde en temel duygunun conatus'un yansıması olan arzu olduğunu ve de neşe ile kederin ona eşlik ettiğini anlıyoruz. Varlığın geneli bakımından ölüm kavramının bir hiç olmasına karşılık, insan için ölümün bir durum olarak var olduğunu görüyoruz. Özgür bir insanın ölüm üzerine değil, yaşam üzerine bir derin düşünmesi, “özgürlük, ölüm, bilgelik ve hayat” noktalarına işaret etmektedir (Armaner, 2009: 51). Demek ki ölüm, tek başına ele alınabilecek bir kavram değildir. Onun varoluşu pek çok kavramla arasındaki ilişkiyi dile getirir. Bu

noktada insan için ölüm olarak tanımlayabileceğimiz bir kavram bulunmaktadır. Ama diğer ontolojik görüşlerden ayrı olarak elbette Spinoza açısından ölüm, farklı bir anlama kavuşur: “Bedenin ölmesi ile beden parçalarının birbirlerine karşı değişik bir devim ve dinginlik oranı kazanacakları bir duruma girmelerini anlıyorum.” (E, B 4, Ö 39, Not) Demek ki Spinoza açısından insan için ölüm diye bir şey vardır. İnsan, birleşik ilişkilerin oluşturduğu kompleks bir bütünlük olarak yaşam gösterir. Bu noktada her insanın ya da bireyin sahip olduğu, onu oluşturan ilişkiler vardır ve Spinoza'da “bireysellik, dengenin, uygunluğun ve oranın bir muhafaza edilmesiyle sürdürülmesidir (Gabhart, 1999: 616). İşte ölüm, bu uyumun ve harmoninin bozulmasıyla ortaya çıkan bir olaydır, durumdur. Buna göre, ölüm olarak ifade ettiğimiz olay, her an insanın başına gelebilecek ontolojik bir durumdur. Yaşamın içerisinde sürekli olarak neşe ve keder duygularıyla etkilenen insan teki için “ölüm, doğal varoluşlar düzeninde kaçınılmaz olan *kötü bir karşılaşmadır.*” (Deleuze, 2005: 19) Demek ki ölüm, bir karşılaşma olarak karşımıza çıkıyor. Bu karşılaşma, insan tekine zarar veren ve onun kurucu ilişkilerini bozan bir doğa ortaya koyuyor. İnsan yaşadığı sürece sürekli olarak başka bedenlerle ve onların duygulanışlarıyla etkileşim halindedir. Buna göre bazı bedenler, insanın doğasına uyum gösterip ona neşe verirken bazı bedenler, o insan için zararlı olmaktadır. Demek ki ontolojik alan içerisinde insan için yararlı ve zararlı ilişkiler bulunur. Spinoza'ya göre ortak nosyonlar, insana neyin yararlı ve neyin zararlı olduğunu bildiren ilişkilerin rasyonel bilgisini sağlamaktadır. Varlık, sürekli olarak bu ilişkiler arasındaki değişimi ifade eder. Bu noktada Spinoza açısından insan için ölümün anlamı, olumsuz bir anlam taşısa da varlığın geneli açısından bir anlam taşımaz. Çünkü varlığın ontolojisinin

geneli açısından bakıldığında daha önce de ifade ettiğimiz gibi yalnızca birleşen ilişkiler vardır. Parçasal ilişkiler, belli bir olayı diğer olaylardan ayırarak görmemizin sonucudur. Ne olursa olsun insan için ilişkilerinin bu değişimi, insan için ölümün olumsuz bir olay olduğunu gözler önüne sermektedir. Demek ki Spinoza'da insanın “özgür bir şekilde” ölmediği ve “özgür bir insanın” ölümü benimsemediği düşüncesine varıyoruz. Özgür bir insan, bilge ve erdemli olarak kendi varlığını çoğaltmaya ve korumaya çabalar. “Spinoza'nın insan özü kavramı, kendi yaşamını koruma hissinde öz-olumlamadır.” (Ivic, 2007: 136) Bu saf ve ontolojik öz-olumlama, conatus'un bir yansıması ve tezahürüdür. Demek ki erdemli ve özgür bir insan, kendini korumaya ve çoğaltmaya meyil eder. Bundan çıkan sonuca göre, ölümün kötü bir karşılaşma olarak dışsal, dışardan gelen bir doğası ve kaynağı olduğunu görüyoruz: “İnsanı varoluşunda saklayan kuvvet sınırlıdır ve dışsal nedenlerin gücü tarafından sonsuz ölçüde aşılır.” (E, B 4, Ö 3) Demek ki ölüm, bedene dışsaldır ya da “*external*”dir. Spinoza'nın bu tezi doğrultusunda ölüme neden olan faktörleri, bedenleri, duygulanışları ve her türlü etkeni dışsal olarak yani external bir neden olarak kavramaktayız. Bundan çıkan sonuca göre ölüm, “zorunlu” bir karşılaşma olarak “özgürce olan bir olay” olamaz. Böylece ölme durumunda olan bir insan için söylenebilecek tek şey, onun köle durumunda olduğudur. Buna göre ölen bir insanın tutkulu bir şekilde öldüğü ve zorunlu olarak özgür olamayan bir durumda olduğu anlaşılır. Burada ilginç olan nokta, Spinoza'da her insanın ölümü yaşaması olayıdır. Demek ki herkes zorunlu olarak ölecek ve kendisini oluşturan kurucu ilişkilerin değişimini tutkulu bir şekilde yaşayacaktır. Böylece ölmeden önce bir kişinin son düşüncesi, onu etkileyen dış nedenin ya da etkenin doğası tarafından

yenildiği düşüncesi ve ona eşlik eden duygusu olacaktır (Gabhart, 1999: 622). Spinoza'nın ölüm üzerine tezlerinde ana noktanın “dışsal neden” merkezinde olduğunu gördük. Buna göre Spinoza'yı ilginç kılan noktalardan biri de onun intihar üzerine olan çözümlemeleridir. Spinoza, şöyle söyler:

“Kendilerini öldüren tüm insanlar, ruhlarında güçsüzdürler ve doğaları ile çelişen dışsal nedenlere bütünüyle yenilmişlerdir.” (E, B 4, Ö 18, Not)

“Şeylerden biri ötekini yokedebildiği sürece aykırı doğalıdır, eş deyişle, aynı öznedelamazlar.” (E, B 3, Ö 5)

Demek ki intiharın kaynağı da dışarıdan gelir. Burada insanın kendi saf doğasına aykırı bir şekilde değiştiğini görüyoruz. Böylece insan teki, dış nedenlerin etkisiyle öyle bir doğaya sahip olmaktadır ki önceki durumuna ve öz doğasına aykırı bir eylemde bulunabilmektedir. İnsandaki bu değişim, onun etkilendiği duygulanışlarına bağlıdır. Bundan çıkan sonuca göre, insanın doğası kendine tamamen zıt bir yapıya dönüşebilir. İşte bu noktada intiharın da tutkulu bir eylem olduğu sonucuna varıyoruz. Spinoza'ya göre birbirine zıt şeyler, aynı özne içinde bulunamazlar. Demek ki insanın hem kendini koruması ve çoğaltması hem de kendini yok edip ortadan kaldırması mümkün değildir. Buna göre birinden birinin bir özne içerisinde baskın gelmesi ve diğeri üstünde etkili olması gerekir. İnsan kendi özünde taşıdığı bir öz-olumlama ile aslında tutkulardan ayrı doğal aklı ile varlık gösterir. Demek ki “Spinoza'ya göre intihar etmek, akılsal olarak ve özgür olarak mümkün değildir.” (Ivic, 2007: 140) Buna göre, rasyonel ya da akıllı yaşamak, kesin olarak ölümü olumsuzlar ve yadsır. Kendi eyleminin nedeni olan özgür insan zorunlu olarak doğal aklın ışığında kendi özüne aykırı eylemde bulunamaz. Demek ki insanın doğası

dışsal etkenler ve nedenler tarafından değişmektedir. Spinoza'nın bu düşüncesi, öncelikle eylemde olarak düşünülmemelidir. Örneğin, bir insanın kendini öldürmesini zorlayan nedenler, bir söz ile de gerçekleşebilir. Örneğin; Seneca'nın kendini öldürmeye zorlanması tiranın ya da imparatorun emri ve sözü ile gerçekleşti. Buna göre Seneca'nın bir emri yerine getirerek damarlarını keserek intihar etmesi de dışsal bir neden olarak görülmelidir (E, B 4, Ö 20, Not). Buna göre dışımızdaki her şeyin bedenimizi etkilediğini ve böylece varoluşumuzu doğrudan değiştirdiğini görüyoruz. Demek ki ölüm ve intihar, dışsal olarak varlık gösterir ve insan ölürken ve intihar ederken zorunlu olarak ve özgür olmayan tutkulu bir varoluşa sahip olur.

Buraya kadar temellendirdiğimiz özgürlük ve ölüm arasındaki ilişkinin bir zıtlık ve başkalık ilişkisi olduğunu görüyoruz. İnsanın bilerek, şeylerin upuygun nedenlerini kavrayarak özgürleşmesi, onu tutkulu ve ölen insandan ayırmaktadır. Ama söz konusu durumların tamamını insan, pratik yaşam içerisinde somut bir biçimde yaşamaktadır. Böylece ölüm de hayatın bir parçası haline gelerek zorunlu bir doğaya kavuşmaktadır. Temelde ölümün bir sonlanma olduğuna yönelik düşünce ise Spinoza tarafından yadsınmış görünmektedir. Elbette ki insan için ölüm olarak bir durum vardır ama bu durumun varlığın ontolojisinin bütünü açısından aslında bir anlamı yoktur. Dr. Schwartzenberg'e göre, “ölümün biyolojik değil, metafizik ya da etik bir sorun olduğunu” söyleyebiliriz (Deleuze, 2005: 41). Demek ki yaşam açısından da ölüm bir sonlanma olarak anlaşılamaz. Ölüm bir sonlanma ve yaşamdan ayrı bir “şey” değil, yaşamın bir parçası ve ontolojik yansıması olarak vardır. Her ne olursa olsun geleneksel anlamdaki ölümün ve yok oluşun Spinoza'nın ontolojik argümanları

tarafından yadsındığını görüyoruz. Dahası insanın, bedeninin ve zihninin kaynağı olan Tanrı'dan upuygun fikirlerle çıktığını ve insanı her ne ise o yapan karakteristik özelliğinin Tanrı'da zorunlu olarak bulunduğunu anlıyoruz. İnsan, upuygun fikirler edinip özgürleştiğine göre ve bu özgürlüğün ontolojisini yaşadığına göre, insan için bir sonlanma olmadığını anlıyoruz. Demek ki özgürlük, her şey ve ölüm, bir hiçtir. Spinoza'ya göre, yine de Tanrı'da insanın özünü sonsuzluk türü içinde anlatan bir ide kalacaktır (E, B 5, Ö 22, Tanıt). İdenin ontolojik gerçekliği dolayısıyla insanın Spinoza açısından ölümsüzlüğü bu anlamda varolabilir.

SONUÇ

Çalışmamızın sonucunda ulaştığımız en büyük sonuç, Spinoza'da bütün kavramların bir “iç içe” olan durumlarıdır. Dolayısıyla özgürlük kavramı da anlamını ve ontolojik doğasını bütün olarak varlığın kendisinden almaktadır. Söz konusu olan, son kertede bir varlık sorunudur. “Varlık” ve “var olan” dışında başka olan ya da ayrı olan bir gerçeklik bulunmamaktadır. Demek ki özgürlük kavramı, varlığın kendisi olarak karşımıza çıkıyor. Özgürlüğün varlığa iye olduğunu ve aslında varlığın kendisinin özgür olan olduğunu anlıyoruz. Buna göre, Tanrı'nın, varlığın, onun ontolojisinin ve en nihayetinde özgürlüğün aynı anlama geldiği ve aynı noktada kaynaştığı görülmektedir. Varlık, *causa sui* olandır. Özgür neden olan varlık, özgürlüğü kendi iç yapısında ve doğasında bulundurmaktadır. Demek ki Spinoza'da özgürlük, varlığın ontolojisiyle ve ontolojisinin parçası olan her şeyle ilişkilidir. Bundan çıkan sonuca göre, insan da mutlak ontolojik varlığın ayrılmaz parçası olduğu için özünde özgürdür. Ama onun özgürlüğünün, onun varlıkla zorunlu ilişkisinde yattığı sonucuna varıyoruz. Demek ki insan için özgürlük, varlıktan gelen zorunlu doğasına bedeninin yanında zihninin de upuygun fikirleriyle katılmasıyla vardır. Her şeyin tam, yeterli ve upuygun nedeni olan Tanrı varlığın kendisi olarak, her şeyin upuygun fikrini taşır. İşte temel anlamda özgürlük, insanın bu sırra ermesinde bulunmaktadır. Özgürlük, varlığın ontolojisinin kendisi olarak varlığa iye, varlıktır ve tek, kusursuz ontolojik özelliktir.

Spinoza'nın ontolojik tezinin bir özgürlük ontolojisi olarak beraberinde çok büyük

yenilikler getirdiğini temellendirdik. Buna göre, Spinoza'yı çarpıcı kılan nokta onun özgürlük kavramını deforme eden bakış açısında yatmaktadır. Böylece modern kültürün oluşturduğu değerler ve yaşam tarzları, Spinoza açısından boş ve anlamsız bir yapıya kavuşur. Bugün insanlık hala insanın özgürlüğü, serbest iradesi, ahlaki kısımları, nasıl bir yaşam tarzı seçmesi ve nasıl yaşaması üzerine sorular sormaya devam ediyor. Buradaki trajik nokta, insanlığın hala bu tür sorular üzerine aydınlanmış olmamasıdır. Dahası bu tür sorular düşünülmeden, hazır değer yargıları kabul edilmiş ve çok güçlü bir ideolojik kültür oluşturulmuştur. Tehlikeli olan, bu etik ve siyasi kültürün insanları idare etmeye ve onların yaşam alanlarına girmeye başlamasıdır. İnsan için her şey, önceden programlanmış, onun için değer yargıları oluşturulmuş ve yaşamında kullanması için normal, anormal gibi anlam ölçütleri oluşturulmuştur. Burada insan tekinin yaşaması ve yaratması için bir alan kalmamaktadır. İnsan için tek yol, ezbere bir yaşam yaşamaktır. Günümüzde insanlık, yarattığı beşeriyetin altında acı çekmektedir. Spinoza'nın önemi, işte temel olarak oluşturulmuş bu beşeri formları eleştirmesinden kaynaklanıyor. Gerçekten de yaşam ve onun getirdikleri üzerine yeteri kadar düşünüyor muyuz? Beşeri kural ve yapılar ne kadar gerçekçi ve insana uygun? İşte bu sorular bizleri bir takım şeyleri sorgulamaya götürüyor. Spinoza'nın hareket noktası, varlığın ontolojisinden yola çıkmaktadır. Demek ki insanlık, ontolojik ilişkiler ve varlık üzerine yeteri kadar düşünmemektedir. Ontolojik ilişkilerin yanlış anlaşılması, insana teoride kalan, aslen bilimsel olmayan bir dünya mirası bırakmıştır. Bugün özgürlük üzerine tartışmalar da bu kısır döngü çevresinde dönmektedir. Bu noktada Spinoza, bütün düşünce tarihini karşısına alarak çok farklı bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Bu bakış açısı,

insanlığın temel değerlerini aşındıran ve onları olumsuzlayan bir yapıdadır. Gerçekten de Spinoza'da gerçek özgürlük ile ve onun ontolojisi ile, beşeriyetin değerleri olumsuzlanmaktadır. Çalışmamızın sonunda işte bu değerlerin olumsuzlanmalarının temellendirildiğini görüyoruz. Geleneksel insan özgürlüğü, ahlak ve ölüm sadece insanın kurduğu bir yabancılaşmalar çeşidi değildir, aynı zamanda insanı yönlendiren, biçimlendiren birer söylemler bütünüdür de. Foucault ve Althusser, öznenin biçimlendirilmesini neredeyse her şeyin önüne koymuşlardı. Demek ki insan öznesinin biçimlendirilmesi, beşeriyetin ve onun yasalarının temelini kurar. Buna göre, her şey insanla başlamakta ve sonlanmaktadır. Spinoza'nın da hedefinde insanın zihni ve fikirleri bulunur. Çünkü insan, pratik yaşamda edindiği yeterli ve yetersiz fikirleriyle vardır. Spinoza için her şeyin başı, bilgidir ve bilmektir. Çünkü onun özgürlüğü ve aidiyetinin duygusu, bilginin gücüyle söz konusu olabilir. Spinoza'da özgürlüğün ontolojisi, hem geleneksel değerleri eleştiriye uğratmakta hem de onları yaşamın dışına iterek yadsımaktadır. İnsanlığın geleneksel normları, içkin değil aşkındır ve insana sahip olmadığı özellikler yüklemiştir. Oysa ki Spinoza'da özgürlük, içkinliğin kendisi olarak yaşama karşı bir olumlama içerir. Böylece Spinoza'da varlığın kendisinde ve kendi iç yapısında olumlayıcı bir karakter açığa çıkar. Spinoza'da özgürlük, hem bir eleştiri ve olumsuzlama işlevi görüyor hem de alternatif bir şekilde durarak yeni yaşam değerleri yaratmaya yarıyor.

KAYNAKÇA

- Akal, Cemal Bali, (2001), *Nietzsche Spinoza'yı Nasıl Okudu?*, *Nietzsche: Kayıp Bir Kıt*, İstanbul, Cogito YKY Yayınları Üç Aylık Düşünce Dergisi, Sayı: 25, s. 164-171
- Armaner, Türker, (2009), *Etika'da İntiharın Olanaksızlığı*, İstanbul, Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, Sayı: 5, s. 51-58
- Baker, Ulus, (a), *Spinoza'nın Etika'sının Sunuluşu*, Spinozizm, Korotonomedia.net
- Baker, Ulus, (b), *Ethica Okumaları II*, Spinozizm, Korotonomedia.net
- Balibar, Etienne, (2004), *Spinoza ve Siyaset*, Çev: Sanem Soyarslan, İstanbul, Otonom Yayıncılık
- Bumin, Tülin, (2003), *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul, YKY
- Copleston, Frederick, (1996), *Spinoza*, çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları
- Deleuze, Gilles, and Felix Guattari, (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Trans. and Foreword by Brian Massumi. Minneapolis: U. of Minnesota Press
- Deleuze, Gilles, (2000), *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, Çeviren: Ulus Baker, Ankara, Öteki Matbaası
- Deleuze, Gilles, (2005), *Spinoza: Pratik Felsefe*, Çeviren: Ulus Baker, İstanbul, Norgunk Yayınları
- Descartes, Rene, (1985), *The Passions Of The Soul, The Philosophical Writings Of Descartes V: I*, Translated By John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge University Press
- Fransez, Moris, (2004), *Spinoza'nın Tao'su: Akıllı İnançtan İnançlı Akla*, İstanbul,

Yol Yayıncılık

Foucault, Michel, (2003), *Cinselliğin Tarihi*, Çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları

Gabhart, Mitchell, (1999) *Spinoza on Self-Preservation and Self-Destruction*, Journal of the History of Philosophy, 37, 4; Research Library, pg. 613-628

Goodchild, Philip, (2005) *Deleuze & Guattari: Arzu Politikasına Giriş*, Çev: Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları

Hardt, Michael, (2002), *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, Çev: İsmail Öğretir-Ali Utku, Birey Yayıncılık

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2008), *Mantık Bilimi*, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları

Hünler, Solmaz Zelyut, (2003), *Spinoza*, İstanbul, Paradigma Yayınları

Ivic, Sanja, (2007), *Spinoza and Kant on Suicide*, Res Cogitans, no: 4, Vol. 1, 132-144

Kalaycı, Nazile, (2009), *Platon ve Nietzsche'de İdealar Kuramı ve Perspektivizm Bağlamında Ölüm- Yaşam İlişkisi*, Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, Sayı: 5, s. 31-50

Levinas, Emmanuel, (2006), *Ölüm ve Zaman*, Çev: Nami Başer, Ayrıntı Yayınları

Nahum, Alber, (2007) *Karşılaşmanın Gölgesi*, Virgül Dergisi, No: 104, s. 28- 32

Nietzsche, Friedrich, (2007), *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev: Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları

Nietzsche, Friedrich, (2008), *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Çev: Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları

Nietzsche, Friedrich, (2009), *Ecco Homo*, çev: Can Alkor, İstanbul, Türkiye İş

Bankası Kültür Yayınları

Platon, (2006), *Devlet*, Çeviren: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Spinoza- Blyenbergh, (2008), *Kötülük Mektupları*, Çev: Alber Nahum, İstanbul, Norgunk Yayıncılık

Spinoza, Baruch, (1992), *Letter 58, (Ethics, Treatise on The Emendation of the intellect and Selected Letters)*, Translated by Samuel Shirley, Hackett Publishing Company, page: 285-287

Spinoza, Benedictus, (1996) *Ethica (Törebilim)*, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları

Spinoza, Benedictus, (2007), *Tractatus Politicus*, Çeviren: Murat Erşen, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları

Spinoza, Benedictus, (2008), *Tractatus Theologico- Politicus*, Çeviren: Cemal Bali Akal-Reyda Ergün, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları

Yovel, Yirmiyahu, (1989 a), *Spinoza and Other Heretics Vol 1: The Marrono Of Reason*, Princeton University Press

Yovel, Yirmiyahu, (1989 b), *Spinoza and Other Heretics Vol 2: The Adventures of Immanence*, Princeton University Press

Zac, Sylvain, (1991), on *The Idea of Creation in Spinoza's Ethics*, Y. Yovel, ed, God And Nature: Spinoza's Metaphysics, E.J, Brill, Leiden -New York- Kobenhavn-Köln, 231-241

ÖZET

Bu çalışma, Spinoza'nın özgürlük kavramını açıklamayı ve onun bu kavrama verdiği yeni ve radikal anlamı ifade etmek istemektedir. Spinoza'nın özgürlük argümanı, yeni ve farklı bir anlama sahip olmaktadır. Böylece bu yeni kavrayış ve bakış açısı, yaşamımızı değiştirmekte ve geleneksel düşünceleri olumsuzlayıp bozmaktadır. Spinoza'nın özgürlük ontolojisi, geleneksel insan özgürlüğünü, ahlakı ve ölümü olumsuzlayarak yeni bir yaşam kültürü oluşturmaya öncülük etmektedir. Spinoza'ya göre İnsan, bilgisizliğinden dolayı yanlış ve eksik bir kültür oluşturmuştur. İnsan, eğer şeylerin upuygun fikirlerine ulaşırsa özgür olabilir. Bu yüzden Spinoza'da bilmek, özgür olmaktır. İnsan, yaşamı ve doğayı yeterli olarak bilmeli ve anlamaya çalışmalıdır. Böylece insanlık, geleneksel insan özgürlüğü, ahlak ve ölüm yerine gerçek özgürlüğün oluşturduğu değerleri yaratmalıdır. Spinoza'nın özgürlük kavramı, sadece geleneksel insan özgürlüğünü, ahlakı ve ölümü eleştirmez aynı zamanda insanın onlar hakkındaki hatalı bilgisini gösterir.

Çalışmamızın ilk bölümünde Spinoza'da özgürlük kavramının ontolojik anlamı ortaya konuldu. İkinci bölümünde özgürlüğün ontolojisinin yaşam üzerine olan olumsuzlamaları gösterildi.

ABSTRACT

The purpose of the work under consideration is to express the Spinoza's concept of freedom in terms of his radical and new interpretations on that issue. Spinoza's argument of freedom is unique and different. Consequently, this new conception and viewpoint change our lives and negate the traditional beliefs. According to Spinoza, man has created a false and inadequate culture due to his lack of knowledge. Man can become free if only he reaches the things' entirely appropriate ideas. Therefore according to Spinoza knowing is to become free. Man should know about the life and nature sufficiently and should try to understand them. Thus, mankind should create the actual values of true freedom instead of traditional human freedom, morals and death. Spinoza's freedom concept does not only criticise the traditional human freedom, morals and death but also shows the man's inaccurate knowledge of those.

In the first part of this study; ontological meaning of Spinoza's freedom concept is introduced while in the second part; negatings of freedom's ontology's upon life are expressed.