



CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı

SPİNOZA VE LEİBNİZ'İN ETİK ANLAYIŞLARININ
KARŞILAŞTIRILMASI

Yüksek Lisans Tezi

Muammer AKTAY

Sivas
Ocak 2018

CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı

SPİNOZA VE LEİBNİZ'İN ETİK ANLAYIŞLARININ
KARŞILAŞTIRILMASI

Yüksek Lisans Tezi

Muammer AKTAY

Tez Danışmanı
Prof.Dr. Ali TAŞKIN

Sivas
Ocak 2018

KABUL VE ONAY

Üniversite: : Cumhuriyet Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı : Felsefe
Bilim Dalı : -
Tezin Başlığı : Spinoza ve Leibniz'in Etik Anlayışlarının Karşılaştırılması
Savunma Tarihi : 05/01/2018
Danışmanı : Prof.Dr. Ali TAŞKIN

Unvanı - Adı Soyadı

İmza

Jüri Başkanı : Prof.Dr. Ali TAŞKIN

Üye : Prod.Dr. Hüseyin SARIOĞLU

Üye : Prof.Dr. Hüseyin Subhi ERDEM

Oy Birliği

Oy Çokluğu

Muammer AKTAY tarafından hazırlanan "Spinoza ve Leibniz'in Etik Anlayışlarının Karşılaştırılması" başlıklı tez, kabul edilmiştir. / /

Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL
Enstitü Müdürü

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntuladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

09.02.2018

Muammer AKTAY



ÖNSÖZ

Spinoza ve Leibniz'in etik düşünceleri hakkında yapılmış çok az çalışma bulunmaktadır. Özellikle Spinoza ve Leibniz'in, etik hakkındaki görüşlerinin, benzerlik ve farklılıklarını mukayeseli bir şekilde ortaya koyan, herhangi bir çalışmaya rastlamamaktayız. Bundan dolayı bu çalışmamız, özgün bir çalışma olmaktadır. Bu çalışmamızda, Spinoza ve Leibniz'in etik anlayışları hakkındaki görüşlerini, sistematik bir şekilde ele almaya çalışacağız. Spinoza ve Leibniz'in ulaşabildiğimiz bütün eserlerini ve etik anlayışları üzerine yazılmış kitapları, makaleleri ele alarak, bu iki filozofun etik hakkındaki görüşlerini mümkün olduğu kadar yansıtmaya çalışacağız.

Bu çalışmamızı üç bölüm halinde ele aldık. Giriş bölümünde etik anlayışının genel olarak ne anlama geldiğini ve mahiyetini açıklayarak, etiğe ilişkin konu ve problemlerin temel esaslarını ortaya koymaya çalıştık. Birinci bölümde, Spinoza'nın kısaca hayatı ve eserlerini, daha sonra onun, etik anlayışının anlamını ve etiği ile ilişkili olan diğer konu ve problemleri ortaya koymayı amaçladık. İkinci bölümde ise, Leibniz'in, kısaca hayatı ve eserleri ele aldıktan sonra, ona göre etik kavramının anlamını, etiğe yaklaşımını ve etiği ile ilişkili diğer konular ve problemleri açıklamayı hedefledik. Üçüncü bölümde ise, Spinoza ve Leibniz'in, etik anlayışlarının, benzer yönlerini ve farklı yönlerini karşılaştırarak ve tartışarak, nihayetinde genel bir değerlendirme ortaya koymaya çalışacağız.

Çalışma sürecimin başından sonuna kadar yardımlarını benden hiç esirgemeyen tez danışmanım ve çok değerli hocam Prof. Dr. Ali TAŞKIN'a, tezimin birçok aşamasında bana yardımcı olan Öğr. Gör. Adem ÖKTEN ve Arş. Gör. Ferdi Selim'e, maddi ve manevi desteklerini benden hiç eksik etmeyen aileme teşekkürü bir borç bilirim.

Muammer Aktay

Ocak 2018

Sivas

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR	v
ÖZET	vii
ABSTRACT	ix
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	15
SPİNOZA'NIN ETİK ANLAYIŞI	15
1.1 Spinoza'nın Hayatı ve Eserleri	15
1.2. Etik Anlayışı	20
1.2.1. Etik ve Determinizm	27
1.2.2. Etik, Ontoloji ve Epistemoloji İlişkisi	30
1.2.3. Conatus: Var Olma Direnci	33
1.2.4. Duyguların Kökeni	39
1.2.4.1. Etkin Duygular	42
1.2.4.2. Edilgin Duygular	45
1.2.5. İnsanın Esareti	48
1.2.6. Erdem ve Doğru Yaşam	51
1.2.7. Kötülük Problemi	57
1.2.8. Özgürlük Problemi	66
1.2.9. Tanrı Sevgisi ve Mutluluk	77
İKİNCİ BÖLÜM	83
LEIBNİZ'İN ETİK ANLAYIŞI	83
2.1. Leibniz'in Hayatı ve Eserleri	83
2.2. Etik Anlayışı	87
2.2.1. Etiği Anlama Problemi	90
2.2.2. Yeter Sebep İlkesinin Etik İle İlişkisi	94
2.2.3. Akıllı Ruh ve Etik İlişkisi	99
2.3.4. Tanrı ve Etik İlişkisi	102
2.2.5. Conatus	106
2.2.6. Özgürlük Problemi	109

2.2.7. Kötülük Problemi	116
2.2.8. Erdem ve Bilgelik.....	125
2.2.9. Mutluluk Anlayışı	134
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	139
SPİNOZA ve LEİBNİZ'İN ETİK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI.....	139
SONUÇ.....	159
KAYNAKÇA.....	163
ÖZ GEÇMİŞ.....	171

KISALTMALAR

Age. : Adı geçen Eser

Bkz. : Bakınız

C : Cilt Numarası

ev. : Çeviren

Der. : Derleyen

M.Ö. : Milattan Önce

No : Numara

Sad. : Sadeleřtiren

S : Sayı

s. : Sayfa Numarası

Vb. : Ve Benzeri

Yay. Haz. : Yayına Hazırlayan

ÖZET

17. yüzyıl felsefesinin önemli iki filozofu olan Spinoza ve Leibniz, ontoloji, epistemoloji, etik gibi alanlarda ortaya koymuş oldukları görüşleriyle felsefe tarihinde önemli bir yer edinmişlerdir. Günümüzde bile bu iki filozof, hala önemlerini korumaktadırlar. Çalışmamızda, bu iki filozofun, etik anlayışlarını ele aldık. Etik anlayışlarını analiz etmeye çalışırken, kötülük, irade özgürlüğü, Tanrı-etik ilişkisi gibi problemlerin önemini açıklamaya çalıştık. Bu iki filozof, buldukları dönem itibariyle Kartezyendirler ama teolojinin etkisinden de tam olarak kurtulamamışlardır. Bundan dolayı Spinoza ya da Leibniz'in etik anlayışlarını ele alırken, onların kötülük, Tanrı-etik, mutluluk gibi konular ve problemlerinde teolojinin etkisi görülmektedir.

Spinoza ve Leibniz'in ontoloji, epistemoloji anlayışlarında olduğu gibi, etik anlayışlarında da, Tanrı'nın merkezi konumda olduğunu görürüz. Ancak Spinoza'nın etiğinde, Tanrı'nın evrene içkin olması, O'nun irade özgürlüğünün olmaması, evrendeki zorunluluk anlayışı, insana tek anlamlılık üzerinden bir evren sunarken, Leibniz'in etiğinde ise, Tanrı'nın iradeye sahip olması, evrende olumsuzluk ve ereksellik olması, insana çok anlamlılık sunmaktadır. Tabii ki, Spinoza'nın etiğindeki tek anlamlılığını, Leibniz'in ise, çok anlamlılığını, ontoloji ve epistemolojilerinden tam olarak ayıramayız. Yani bu iki filozofun, etik anlayışlarını açıklarken, ahlak felsefeleri ile ilişkili olan genel felsefe problemlerini de göz ardı etmemeyi amaçladık. Bu bağlamda bu çalışmanın amacı, iki filozofun etik anlayışları ile ilgili olarak gördüğümüz birçok konuya veya problem alanlarına vurgu yaparak, ahlak felsefesine etki eden veya yön veren düşüncelerinin detaylı incelemesini ortaya koymaktır.

Bu amaca ulaşmak için, öncelikle iki filozofun da, etik anlayışları ile ilgili problemleri ayrıntılı bir biçimde ele alarak, ahlak felsefelerini daha anlaşılır kılmaya odaklandık. Sonuç olarak, bu iki filozofun, etik anlayışlarını karşılaştırarak ve tartışarak, amacımızı gerçekleştirmeye çalıştık.

Anahtar kelimler: Etik, Spinoza, Leibniz, Tanrı, Olumsuzluk, Zorunluluk

ABSTRACT

Spinoza and Leibniz, two important philosophers of the 17th century philosophy, have gained an important place in the history of philosophy, with their views on the fields of ontology, epistemology and ethics. Even today, these two philosophers still maintain their importance. In this work, we tried to reveal and compare the ethics of these two philosophers. While analyzing ethical notions of these two philosophers, we tried to explain their problems related to moral philosophy, such as evil, freedom of will. These two philosophers are the Cartesian, but they are not completely free from the influence of theology. Hence, when dealing with Spinoza or Leibniz's ethical conception, the effects of theology, their issues and problems such as evil, God-ethics and happiness etc.

We see that the concept of God is keystone in the ethics of both Leibniz and Spinoza, as it is in their ontology and epistemology. However, Spinoza's ethics is that God is in the universe, God does not have freedom of will, there is necessity in the universe, man has one meaning, While in Leibniz's ethics, is that God has the will, there is contingency and purposefulness in the universe and man has very meaningful. Of course, we can not fully separate, one meaningful in Spinoza's ethics and very meaningful in Leibniz's ethics, from their ontology and epistemology. In other words, we aimed not to ignore these two philosophers' problems of general philosophy, which are related to moral philosophies, while explaining their ethical conception. In this context, the aim of this work is to elaborate a detailed examination of the two philosopher's ethical understandings that influenced moral philosophy.

To achieve this goal, we focused primarily on the two philosophies, making the moral philosophies more understandable by dealing with the problems related to their understanding of ethics in detail. As a result, we have tried to actualize our aim by comparing and discussing the ethics of these two philosophers.

Keywords: Ethic, Spinoza, Leibniz, God, Contingency, Necessity

GİRİŞ

17. yüzyıl felsefesi, düşünce tarihi içerisinde aklın hâkimiyetinin sağlandığı, önemli bir dönemin birikimidir. René Descartes (1596-1650), Benedictus Spinoza (1632-1677) ve G. Wilhelm Leibniz (1646-1716) her biri kendi başına bir sistem kurmuş ve geliştirmiş, bu dönemin ünlü isimleridir. Descartes, felsefesinin öncülük ettiği rasyonalist anlayış, diğer filozofların sistemleri için de etkili olmuştur. Descartes'ın kullandığı kavramlar ve ortaya koyduğu problemler, tüm 17. yüzyıl felsefesinin ortak kavramları ve problemleri haline gelmiş, çözümler konusu Leibniz ve Spinoza'nın sistemlerinde de farklılaşmıştır.

Spinoza ve Leibniz'in felsefelerini inceleyip, genel felsefi görüşlerinin içerisinden etik anlayışlarını ortaya koymak ve karşılaştırmak, bu çalışmamın temel hedefidir. Etik anlayışlarını irade özgürlüğü, kötülük, mutluluk, Tanrı ve etik, görecelilik ve mutlaklık ilişkisi gibi problemler çerçevesinde açıklamaya çalışacağız. Ama bu iki filozofun da, sistematik felsefe anlayışları olduğu için, etik anlayışlarını epistemolojilerinden, ontolojilerinden tam olarak ayırmak zordur. Özellikle Leibniz'in etik anlayışını ontolojiden ve epistemolojiden, ayırt etmek, kendi içinde birçok zorluk barındırmaktadır. İki filozofun da, etik anlayışlarının benzer ve farklı noktalarının temellerini, epistemoloji ve ontolojide olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Bu iki filozofun etik anlayışlarını daha iyi anlamak, karşılaştırmak için temel bazı bilgilere gerek vardır. Bundan dolayı onların ahlak öğretileri çerçevesinde bize yardımcı olabilecek bazı konuları giriş bölümünde ele almanın uygun olacağı kanısındayız.

Etik'in Metodolojisi

İnsanın özniteliği olarak ortaya konulan, en önemli özelliklerinden biri onun akıl sahibi olmasıdır. Bu kavram insanın, bir yönüyle tabiat koşullarında, nesnelere karşılaştırmalarını, diğer yönüyle ise tasarlayan, amaçlayan yani eylemde bulunan bir varlık olmasını sağlar. Bu anlamda insanın akıllı, bilme ve eylem açısından teorik ve pratik olarak ayrılmaktadır. Teorik akıl, insanın bilen bir varlık olmasından hareketle, bilen, seyreden, gözlemleyen akıldır. Pratik akıl ise seçim ve tercihlerde bulunarak,

araç yapan, amaçlar koymaktadır. Tabii ki pratik akıl sadece homo faber (alet yapan insan), homo technicus (teknik yapan insan) gibi yeni aletler bulup geliştiren, etrafını düzenleyen ve evrene egemen olmak için amaçlar koyan bir akıl değildir. Homo faber, homo technicustan farklı olarak, insanın bir de toplum içerisinde homo moralis (ahlakın konusu olan insan) olması da söz konusudur.¹ İnsan topluluğunda, tarihsel dönemde, eğilim, inanç, geleneklere genel olarak ahlak (moral)² denmektedir. “Ahlak kavramı genel anlamda mutlak olarak iyi olduğu düşünülen ya da belli bir yaşam anlayışından kaynaklanmaktadır. Ahlak, insanların kendisine göre yaşadıkları, kendilerine rehber aldıkları ilkeler bütünü ya da kurallar toplamıdır.”³ Kısaca, ahlak bir kişinin, gurubun, ulusun; inanç, töre, alışkanlık, norm, tasarımları ağı olarak değerlendirilebilir.

Ahlak, bir toplumun iyi ve kötüsü ile belirlenirken, ahlaka felsefecilerin sistemli, sorgulayıcı yaklaşımları bizi ahlakın felsefesi ya da etiğin⁴ alanına taşır. Sıradan toplumun içerisindeki bir insan, çok sınırlı olsa da, iyiyi kötüyü sorgulama anlamında bir tür etik yapabilir. Felsefeci ise bu bakışını daha da ileriye götürerek bir etik teorisi oluşturur. Felsefeci genelleştirme yapmaya çalışır; sadece, bu durumlarda bu insan için doğru eylem tarzı nedir? Diye sormaz⁵, tersine şunları da sorar: İnsanlar için iyi hayat nedir? Bütün insanların ulaşmaları gereken hedef nedir? Ahlaki kararlarımız nasıl oluşmaktadır?, İyi ve kötü nedir?, Nasıl mutlu olunur?, Erdemli olmak nasıl mümkündür?, Ahlaki talepler ne anlama gelmektedir?, Neden

¹ Doğan Özlem, Etik-Ahlak Felsefesi, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 20

²Ahlak: a. Belli bir dönemde belli insan topluluklarının benimsenmiş olan, bireylerin ilişkilerini düzenleyen törel davranış kurallarının, yasalarının, ilkelerinin toplamı. b. Çeşitli toplumlarda ve çağlarda kapsamı ve içeriği değişen ahlaksal değerler alanı. 2- Bir kişi ya da bir insan öbeğince benimsenen eylem kurallarının toplamı. 3- Ahlaksal olan şeylerle bağlantısı olan bir görüşler dizgesi (tek kişinin, bir ulusun, bir toplumun, bir çağın). (Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 18) “Ahlâk kelimesinin kendisinden türetildiği Arapça "hulk" (veya huluk) kelimesi ile İngilizce'de ahlâk karşılığında kullanılan "moral" kelimesinin türetildiği Latince "moralis" kelimelerinin anlamları birbirine yakınlık gösterir. Gerek Arapça hulk, gerekse Latince moralis kelimesinin her ikisi de "huy, karakter, hâl ve hareket tarzı" gibi mânâlara gelir. H. Nowell-Smith, ahlâkın birbiriyle ilgili şu dört şeyi ihtiva ettiğini söyler: "1. İnsan tabiatı hakkındaki kanaatler; 2. İyi ve arzu edilir şeyler hakkındaki değerlendirmeler; 3. Yapılması ve yapılmaması gereken hususları belirleyen kurallar; 4. Bizi doğru veya yanlış bir hareket tarzını seçmeye sevk eden sebepler.” (Recep Kılıç, “Ahlaki Temellendirme Problemi”, Felsefe Dünyası, S: 8, Temmuz 1993, s. 67)

³ Ahmet Cevizci, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003, s. 5

⁴ Etik: Ahlaksal olanın özünü ve temellerini araştıran bilim, insanın kişisel ve toplumsal yaşamındaki ahlaksal davranışları ile ilgili sorunları ele alıp inceleyen felsefe dalı. “İyi nedir?” ya da “ne yapmalıyız?” gibi soruları kendisine ödev olarak da belirlenebilir. (Bedia Akarsu, age., s. 74)

⁵ A. A. Stroll, A.A. Long, V.J. Bourke, R. Campbell, Etik Kuramları, Der. ve Çev.: Mehmet Türker, Lotus Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 13

muhtaçlara yardım ederiz?, Değer kavramı nedir?, Evrensel değerler var mıdır? Daha da çoğaltabileceğimiz bu gibi sorular üzerine düşünme ile ahlakın felsefesi yani etiğin alanına gireriz. “Etik, felsefi bir disiplin olarak, ahlaki olanın eleştirel tarzda aydınlatılması ve temellendirilmesi anlamına gelir.”⁶ Etik, insan eylemlerinde faal olan arzu ve istekleri bunların arkasındaki niyet ve amaçları sorgular. Görüldüğü gibi etik ve ahlak ilişkisi ayrımı⁷ önemlidir. Ahlak iyi ve kötü eylemleri belirtirken, etik bir davranışın iyi ve kötü duruma götüren güdüyü, bir davranışın niçin iyi veya kötü olduğunu inceler.

Şimdi de, etiğin, felsefe tarihindeki problem alanlarına bir göz atalım. Etik tarihindeki önemli problemlere değinmeden önce, belirtmek gerekir ki, bu problemler ve konular çok geniş kapsamlıdır. Bundan dolayı biz daha çok, Leibniz ve Spinoza'nın, etik anlayışlarını ilgilendiren ve etiğin önemli konuları olarak görülen, mutlakçılık ve görecelilik, etik ve Tanrı ilişkisi, kötülük, özgür irade, insanın doğası gereği özgeci (alturistik) veya egoist olup olmadığı, olan ve olması gereken ayrımı gibi problemlere kısaca değineceğiz.

İlk olarak etiğin evrenselliği ve görecelilik problemine değinelim. Felsefe tarihine bakıldığında, ilk çağdan beri rastlanan ve günümüzde de devam eden iki temel etik yönelim karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki sofistlerin (Protagoras (M.Ö. 490-420), Gorgias (M.Ö. 487-376) vb.), septiklerin (Pyrrhon (M.Ö. 365- 275) Timon (M.Ö. 320-230) vb.) savunduğu genel geçer etiğin imkânsızlığı ya da etik görecelilik (rölativizm) olmaktadır. Bu anlayışa göre, herkes için genel geçer ve evrensel ölçütler insana bağımlı, insana ait, kısaca insana göreli şeylerdir. “İnsanlar arasında söz konusu olan bedensel farklılıklar, insanlarda farklı algıların doğuşuna, onların farklı şeylerden tat almalarına, farklı şeylerden nefret etmelerine yol açar.”⁸

⁶ Lokman Çilingir, *Ahlak Felsefesine Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2003, s. 12

⁷ “Ahlak kelimesinin kökü Arapça ‘*hulk*’ ya da Latince ‘*mos*’ kelimesinden türemiştir. Etik ise ‘*ethos*’ kelimesinden türemiştir. Her iki kavram da töre, karakter, alışkanlık, huy, mizaç anlamlarına gelmektedir. Ancak ‘*ethos*’ bu anlamlarının yanı sıra insanın eylemleri üzerine düşünerek, iyiyi bulmaya çalışma arayışı anlamına da gelmektedir. Bu anlamıyla ‘*ethos*’ ahlak felsefesi yerine kullanılır. Yani ahlak huy, mizaç, gelenek, töre gibi hususlara bağlı olarak eylemde bulunma hali olan pratik bir durum iken, dar kullanımıyla ‘*ethos*’, hem bu pratikler üzerine düşünme fiilini, hem de eylemde bulunma halini içerir.” (Nurten Kiriş Yılmaz, *Ahlak Felsefesi Öğretimine Yeni Bir Bakış, Tabula Rasa Felsefe&Teoloji Dergisi*, (Print) Yıl:9 S: 27 Eylül-Aralık 2009 (Online) Yıl:1 S: 1 Eylül-Aralık 2014, s. 54, (http://www.tabularasadergisi.com/images/27/yil_9_27-Part5.pdf)) (Erişim Tarihi: 01. 12. 2016)

⁸ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2001, s. 150

Bu anlamda sofistler akla, algıya, geleneksel ahlaka, dine dayanan doğru bilginin imkânsız olduğunu iddia etmişleridir.

Bu düşüncelere karşıt olarak, etiğin evrenselliği boyutunu ya da etiğin imkânını inceleyelim. Etiğin imkânını kabul eden etik tipleri genel olarak en yüksek iyi⁹, doğru eylem,¹⁰ irade özgürlüğü¹¹ problemlerini başat olarak kabul etmektedirler. Tüm etik tipleri bu problemlere çözüm getirme çabası içindedir. Ama genel olarak etik tipleri bu üç problemten birini en temel problem olarak kabul edip, diğerlerinden daha önemli bir noktaya koymaktadır. Bunlara kısaca değinelim. En yüksek iyiyi başat olarak kabul eden ilk etik öğretisi Sokrates'in (M.Ö. 469-399) mutlulukçu (eudaimonia)¹² anlayışıdır. Sokrates, batı felsefesi tarihinde bir ahlak öğretisi geliştiren ilk filozoftur.¹³ Daha sonra en yüksek iyi anlayışını başat problem kabul eden etik öğretileri, Platon'un (M.Ö. 427-347) idealist mutlulukçuluk, Aristoteles'in mutluluk ve erdem etiği ve stoacıların akıl temelli etiğidir. Etik temellendirme anlayışlarından, kozmolojik ve teolojik temellendirme bu problem alanında etik tiplerince değerlendirilebilir. Doğru eylem problemini başat olarak kabul eden öğretiler, Kant'ın (1724-1804) ödev etiği (deontolojik etik), Scheler'in (1874-1928) içerikli değer etiğidir (aksiyoloji). Diğer yandan, irade özgürlüğünü problemini ise, başat olarak zorunluluğa dayandıran Spinoza, etik ve kötümsercilik ilişkisi bağlamında Schopenhauer dışında varoluşçu etik vb. öğretileri saymak mümkündür. Bu etik tiplerinin hepsinde olan değil, olması gereken ortaya

⁹ En yüksek iyi, 1. insanın çabalarının en yüksek ereğidir. 2. (Nesnel açıdan) Varoluşun son ereği. 3. Değerli olanların nesnel aşama düzeninde en yüksek basamakta olan değer. (Bedia Akarsu, age., s. 70) Bununla birlikte, en yüksek iyinin, neyi istemeliyim sorusuna da yanıt olduğu görülebilir.

¹⁰ ““Ne yapmalıyım?” sorusuna verilen yanıt hep “Doğru olanı yapmalısın!” olmuştur. “Doğru olanı yapmak”, aynı zamanda doğru eylemde bulunmaktır. Doğru eylemde bulunmak için bir insanın sahip olması gereken niteliklere ise erdem adı verilir. Ne var ki doğru eylemin tek bir tanımı olmamıştır, bu konuda farklı görüşlerin ortaya koydukları farklı tanımlarla karşılaşmıştır.” (Doğan Özlem, age., s. 36-37)

¹¹ “Fiziki, biyolojik, tarihsel, ekonomik, coğrafi ve metafizik determinizmlerden biri ya da diğerinin geçerliliği kabul dildiğinde, insanın tüm eylemlerinin kendisinin etkileyemediği ve değiştiremediği koşullar tarafından belirlenmiş olması durumunda, günlük yaşamda çok sık sözü edilen sorumluluk, suç, kendi kendini belirleme, ideallerin peşinden gitme ve özgürlük türünden kavramların nasıl anlamlandırılabilirliğiyle ilgili olan problem...” (Ahmet Cevizci, Felsefe Terimleri Sözlüğü, s. 212)

¹² “(Yun. eu-daimon= iyi bir daimon'u olan; kendisinde daimon'un görüldüğü kimse; daimon= insanın yaşamını kuşatan, insanın yaşantılarının içine sokulan güç): 1-Ruhun iyi bir durumda olması. Başlangıçta mutlu bir alınyazısı anlamında kullanılmış. Sonraları dinsel anlamından sıyrılarak: a. Dışardan etki yapan bir şey olarak (dış dünyanın yaşama koşullarına göre mutlu olma); b. İnsanın ruhunda yaşayan bir şey olarak anlaşılmıştır. Bu ikinci anlamı ile eudaimonia, artık ahlak terimi olarak, özellikle Sokrates'ten sonraki felsefenin temel kavramı olmuştur.” (Bedia Akarsu, age., s. 75)

¹³ Doğan Özlem, age., s. 46-47

konulmaya çalışıldığı için, bu etik tipleri normatif etik¹⁴ anlayışı çizgisinde olduklarını belirtmemiz gerekir. Bu normatif ilke etik tiplerinde kesin olarak ifade edilmese de bir norm niteliği taşıdığı için normatif karakterdedir. Çünkü bir etik tipini reddederek kendi etik öğretisinin evrenselliğini ortaya koymak istenmektedir. Bu anlamda her etik tipi kendisinin evrenselliğini ortaya koymak ister. 20. yüzyılda evrenselci etiğe karşı, etikler karşısında tarafsız kalan, ama onları çözümleyen, olması gerekeni değil olanı kabul eden çözümleyici veya meta-etik¹⁵ ortaya çıkmıştır. Meta-etikler George Edward Moore'un (1873-1958) *bilişsel/sezgici*, John Dewey'in (1859-1952) *bilimselci vb.* dir.

Etiğin başat problem alanlarına değindikten sonra, etik tarihinde diğer önemli bir problem alanına geçelim. İlk olarak bizim tezimizi de yakından ilgilendirdiği için, Tanrı-etik problemine belli ölçüde değineceğiz. Etik ve Tanrı ilişkisi felsefe tarihinde tartışıla gelmiştir. Nihai olarak Tanrısal buyruklar ahlaki iyi ve kötünün ölçütü olabilir mi? Acaba etik anlayışı, Tanrı'nın iradesine itaat etme şeklindeki bir ilkeyi ahlakın en yüksek normatif ilkesi yapmalı mıdır?¹⁶ Acaba doğrudan doğruya Tanrının varlığı düşüncesinden kalkarak ahlakı temellendirebilir miyiz?¹⁷ Gibi sorular, Tanrı ve etik ilişkisinin farklılaşmasını sağlamıştır. Bu gibi sorularla tartışma iki yöne gitmiştir. Birincisi etik anlayışının Tanrı üzerine dayandırılıp dayandırılmayacağıdır. İkincisi, ise etiksel tecrübe yani insanın kendi yetenek ve tecrübelerinden hareketle bu ilkeleri temellendirmedi.

Tanrı hakkındaki yapılan çalışmalardan yani teolojiden hareket ederek, Tanrı ve etik ilişkisine bakacak olursak, felsefe tarihinin ilk dönemlerinden bu güne kadar gittiğini görmekteyiz. Tanrı'nın doğasında bulunan ve Tanrı'nın iradesinden kaynaklanan ilkeleri ahlaka uygulama açısından teolojik etiği savunanların, çok

¹⁴ "Etiğin en önemli kısmını meydana getiren, insanlarına nasıl yaşamaları, hangi ilkeleri temele almaları gerektiğini söyleyen, hayatta nihai ve en yüksek değere sahip olan şeylerin neler olduğunu tartışan, adil bir toplumun hangi unsurları içermesi gerektiğini mütalaa eden, bir insanı ahlaken iyi kılan şeylerin neler olduğunu sorgulayan etik türü. Normatif etiğin birisi tümüyle teorik, diğeri ise önemli ölçüde pratik olan iki düzeyi vardır. Birinci düzeyi itibariyle normatif teori, temel ahlaki ilkeleri belirlemeye koyulur; buna karşın, normatif etiğin ikinci düzeyi uygulamalı etik özel alanlarla ilgili genel sorunları tartışır, genel ahlaki ilkeleri özel alanlara uygular." (Ahmet Cevizci, age., s. 291)

¹⁵ "Meta etik, ne deneysel veya tarihsel soruşturma ve kuramlardan meydana gelmiştir, ne de herhangi bir normatif yargı veya değer yargısı vermeyi veya savunmayı gerektirir. (...) Sadece mantıksal, bilgi kuramsal veya anlam bilimsel sorular sorar ve yanıtlamaya çalışır." (Harun Tepe, Etik ve Meta Etik, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2011, s. 29-30)

¹⁶ Lokman Çilingir, age., s. 43

¹⁷ Mehmed S. Aydın, Tanrı-Ahlak İlişkisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s. 1

önemli bir soru ile iki farklı görüşe gittiklerini görmekteyiz. Ahlak felsefesinin en eski veya en önemli sorularından biri olan bu soru, ilk defa Platon tarafından dile getirilmiştir. Bu soruyu, Platon'un Euthyphro diyalogunda görebiliriz, bu diyalogda Euthyphro, dindarlığı "Tanrıların sevdiği şey", dinsizliği ise "Tanrıların sevmediği şey" olarak tanımlayınca, Platon: "Dine uygun olan öyle olduğu için mi Tanrılar tarafından sevilir, yoksa Tanrılar tarafından sevildiği için mi dine uygundur?"¹⁸ diye sormuştur. Bu soru felsefe tarihi boyunca pek çok teolog ve filozofu meşgul etmiştir ve daha sonra "X, Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı onu istemektedir?" şeklinde formüle edilmiştir. "Bu probleme genel olarak *Euthyphro tartışması* veya *Euthyphro dilemması* denmektedir. Birçok çağdaş filozofa göre bu problem, etiğin baş problemidir."¹⁹ Felsefe ve teoloji tarihine baktığımızda, Euthyphro dilemmasının iki yönünü savunan birçok teolog ve filozof görmek mümkündür. Batıda olduğu gibi İslam felsefe ve kelamında da bu soruna farklı yaklaşımlar olmuştur. İslam dünyasında Eş'ari ekolü, Gazali (1058-1111) ve onu takip eden kelimciler, "X, Tanrı istediği için iyidir" anlayışını benimsemişlerdir. Yani etiksel olan iyi-kötü kavramlarını Tanrı'nın buyruklarına göre tanımlamaktadırlar. Bu problemde Eş'ariciliğe karşıt olarak "X, iyi olduğu için Tanrı onu istemektedir" anlayışını, Mu'tezile taraftarı olan, İslam düşünürleri benimsemişlerdir. "Modern terminoloji ile ifade edecek olursak Eş'ari Okulu teistik bir sübjektivizmi, Mu'tezile ise akılcı ve objektif bir ahlak teorisi geliştirmeye çalışıyordu."²⁰

Bu gibi tartışmalar Ortaçağ Hristiyan âleminde de ele alınmıştır. William of Ockham'ın (1285-1347) bu problemi ele alış şekli, Ockhamcı ilahi buyruk teorisi olarak adlandırılır. Ockham, ilahi buyruk teorisinde ahlakın bağımsız bir ilahi seçim üzerine kurulduğunu savunur. Tanrı, diğer bir ahlaki emri kurar, gerçekten yasakladığı şeyi herhangi bir zaman da emredebilir. Yani Ockham ve Protestan teologların büyük bir kısmı "X, Tanrı istediği için iyidir" düşüncesini yani Eş'ari'nin tutumuna benzer bir anlayışı benimsemişlerdir. Bu görüşe karşıt olarak Thomas Aquinas (1225-1274) ve onun gibi düşünen teologlar, insanın vahiyden bağımsız

¹⁸ Platon, Sokrates'in Savunması, Euthyphron, Apologia, Kriton, Phaidon, Çev.: Ari Çokona, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, s. 15

¹⁹ Mehmet S. Aydın, age., s. 9-10

²⁰ Mehmet S. Aydın, age., s. 10

olarak hangi davranışın kötü veya iyi olacağına, insanın aklının karar verecek yetkinlikte olduğunu belirtmişlerdir.²¹ Thomas Aquinas ve onu takip edenler, bu görüşü, etkin olarak ortaya koymak için, doğal hukuk kavramını geliştirmişlerdir. Gerek Eş'ari ve William of Ockham'ın, gerekse Mu'tezile ve Thomas Aquinas'ın düşüncelerini birçok filozof ve teolog tartışmıştır ve bugün de tartışılmaya devam etmektedir.

Tanrı ve etik anlayışının ikinci yönü; insandan, insan tecrübelerinden, yeteneklerinden kaynaklanan bir temelden hareketle dini inanç, değerleri ve ilkeleri gerekçelendirmeye çalışan, rasyonel etik anlayışıdır. Metafizik temellendirme, etik anlayışı dine dayandırırken, bu anlayış ise dini etik anlayışına dayandırmaktadır. “Bu ikinci tarz çabaların merkezinde, Kant'ın bizzat “etik teolojisi” diye adlandırdığı, dinden etiğe değil de etikten dine gitmeyi amaçlayan yöntemi yer almaktadır.”²² Kant'ın amacı fizikötesi bir karakter taşıyan dinin, akla dayalı doğal din karşısında etkinliğini azaltmaktır. “Çünkü onun gözündeki din, Tanrı'ya uygulanmış ahlaklılıktır; üzerimize düşen görev ödevlerin doğal olarak idrak edilmesidir.”²³ Kant'a kadar etikte, hazcılık, yararcılık vb. nihayetinde tüm teleolojik öğretilerde en yüksek iyi mutluluk olarak görülür. Kant, bunun yanlış olduğundan bahseder. Onun üzerinde durduğu soru, doğa insanı bir ereğe göre yaratmıştır; bu erek ne olabilir? Kant'a göre bu erek mutluluğa erişmek olsa, doğa ve insan arasında yanlış bir durum ortaya çıkar. “Çünkü mutluluk olması için insana yalnız itkileri (içgüdüleri, eğilimleri) pekâlâ yetiştirirdi.”²⁴ İnsanı diğer canlılardan ayıran içgüdülerinden ayrı bir şey olarak akıl vardır. Akıl, hayvanların içgüdüleriyle aradığı bir mutluluğun peşine düşemez o daha yüksek bir amacın peşine düşmelidir. Bu da aşkın dünyadan (noumen) gelen, ahlak yasasıdır, **kategorik imperatiftir**. İnsan yapısı gereği sadece mutluluğa yönelmiş olamayacağından geriye ödevden başka bir şey kalmamaktadır. Kant'a göre insan akıl sahibi bir varlık olarak sıradan ahlaki seviyede dahi bir “ödev bilinci”ne sahiptir ve onun vasıtasıyla kendinde iyi iradeyi ortaya çıkarmaya yeteneklidir. Yani etik, dine ve bir ilkeye değil insanın doğasına bağlıdır. “Ona göre insanın istemesi,

²¹ Mehmet S. Aydın, age., s. 11

²² Lokman Çilingir, age., s. 43

²³ Abdüllatif Tüzer, Din ve Rasyonalite, Lotus Yayınevi, Ankara, 2009, s. 294

²⁴ Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961, s. 360

evrensel bağlayıcı olarak kabul ettiği ahlak kanununun kaynağıdır.”²⁵ Bundan dolayı Kant, ahlakın ideaya, Tanrı'nın buyruklarına ya da bir dine dayanmasını ön plana alan metafizik temellendirme yapan filozoflardan ayrılmaktadır. “Ona göre kişinin ancak ve ancak, olmasını istediği bir kişisel ilkeye göre eylemde bulunması kabul edilebilir olmalıdır.”²⁶ Kant otonomiden hareketle etiği kurmaya çalışıyordu. Ama Kant, etiğin temelinde herkes için aynı olan, herkes için geçerli olan apriori bir yasanın bulunması gerektiğini ön plana alır. Bu durumda etik ancak genel geçer bir yasaya dayandığı ölçüde evrensel bir etik olmaktadır. Kant'ın bu anlayışı, birçok sorunu da ortaya çıkarır. Hem etiğin insanın doğasına dayanması hem de evrensel bir temel aranması, önemli, tartışıla gelen bir sorundur. Aynı zamanda, Kant'ın etiği insanın aklına dayandırması, duygusal ve aksiyolojik²⁷ problemlere yol açmıştır.

Etik tarihinde, ele aldığımız Tanrı-etik problemi kadar, önemli bir problem olan kötülük problemine de kısaca değinmemiz gerekir. Tanrı kavramı; her şeyi bilen, her şeye gücü yetendir. Ancak bu veya daha fazla mükemmel sıfatlara sahip Tanrı'nın, yarattığı evrende, ahlaki, fiziksel birçok kötülük de vardır. İşte konunun esasını kötülük problemi olarak bilinen, şu sorular açığa vuracaktır: Nasıl olur da, kudretli ve iyi bir Tanrı'nın yarattığı evrende kötülük var olur? Binlerce insanın hayatına mal olan depremlerin, afetlerin, soykırımların sorumlusu kimdir?²⁸ Kötülüğün kökeni nerededir? Bu gibi sorulara baktığımız zaman, bu problem normal olarak Tanrı'ya inanan bir insanın ve birçok filozofun zihnini meşgul etmiştir. Bu problem Tanrı'nın olamayacağını veya mükemmel olamayacağını iddia eden birçok filozofun da dayanaklarından olmuştur. Kötülük probleminin temelleri çok eskilere

²⁵ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012, s. 42

²⁶ William Frankena, *Etik*, Çev.: Azmi Aydın, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007, s. 69

²⁷ “Teleolojik etiğe oldukça yakın olmakla birlikte, ondan, ahlaki eylemlerin, sadece sonuçlarının iyiliği bakımından değil de, asli olarak ihtiva ettikleri veya cisimleştirdikleri değerden dolayı ahlaken doğru olduklarını öne sürmek bakımından farklılık gösteren etik anlayışı. Tıpkı teleolojik etik gibi, iyi ve değer kavramlarını temele alan, fakat amaç-araç bağlamında yalnızca amacın iyiliği üzerinde yoğunlaşırken, aracı göz ardı eden teleolojik etikten farklı olarak, karakter özellikleri ve eylemlerin de sadece, iyi olan bir sonuca götürmek bakımından arızı ya da aracı bir değere değil, fakat asli bir değere sahip bulunduğunu, gerçekten ve kendi başına iyi olduğunu öne süren görüş.” (Ahmet Cevizci, *age.*, s. 15) Scheler, Kant'a ilk olarak karşı çıkarak bu problemleri ön plana almıştır. Scheler, Kant'ın otonomi düşüncesini korusa da, ahlak yasasının biçimsel olarak sadece insan aklına dayandırmasına tepki göstermiştir. Kant'ın ahlak yasasının içi, sevgiden, isteklerden, arzulardan, heyecanlardan vb. arınmış boş ve içeriksiz olduğunu belirtmiştir. Scheler'a göre etik, akıl ile değil ancak duygusal, değer sahibi insandan yola çıkılarak temellendirilebilir.

²⁸ Aliye Çınar, “Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise”, *Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: 14, S: 1, 2005, s. 164

dayanmakla birlikte onu mantıksal anlamda ilk ortaya koyan Epikuros'tur (M.Ö. 341-270). David Hume "Din Üstüne" adlı eserinde bunu dile getirmiştir. "Epikuros'un eski soruları hala yanıtlanmamıştır. (Tanrı) Kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde erksizdir. Gücü yetiyor da, istemiyor mu? O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor hem canı istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?"²⁹ Felsefe de bu sorulara cevap bulmaya theodicee³⁰ denilmiştir. Bu kavramın keşfi genel olarak Leibniz'e atfedilir. Leibniz, böylesine cüretli ve paradokslu bir görüşü savunmaya kalkışanların belki ilki olmuştur; hiç değilse bunu felsefi sisteminin özünün bir parçası yapanların ilkidir.³¹ Leibniz'in etik anlayışı bölümündeki, kötülük problemi başlığı altında, bu konuyu açıklamaya ve özellikle irade özgürlüğü ile ilişkine değinmeye çalışacağız.

Etik alanında ele alınması gereken önemli ve köklü bir problem de özgür iradedir. Bu problem, insan ve Tanrı ile ilgili olarak; insanın akıl ve irade, olumsuzluk ve irade özgürlüğü, Tanrı ve evren, Tanrı ve zaman ilişkisi gibi metafizik, antropolojik, ontolojik vb. birçok anlayışı kapsayan bir tartışmadır. İnsan söz konusu olduğunda, irade özgürlüğü problemi üç aşamada incelenebilir. İlk olarak irade özgürlüğünü determinist bir anlayış içerisinde, insanın yanılsama ile birlikte karşıtıklardan hareketle veya eğilim ve yönelimleri anlamlandırmak için uydurduğu bir kavram olarak ele alan determinist etik vardır. Determinist etikçilere -Spinoza ve Schopenhauer'a (1788-1860) göre, insanın, ahlaksal eylemini doğal davranışından ayırt etmesini veya otonomi olarak eyleyebilmesini sağlayacak özgür iradesi yoktur.³² Bu şekilde belirlemeci ve nedenselleştirici etik yaklaşımına karşı çıkan indeterminist etik anlayışı, determinist etiğin özgür iradeyi bir yanılsama olarak görmesine ve eğilim ve yönelimlerimizi nedenselliğe indirgenmesine itiraz eder. İndeterminist etik anlayışını savunanlar -Nietzsche (1844-1900), Sartre (1905-1980), insanın özgür iradesi olduğunu ve onun kendi özgür iradesi ile gerçekliği inşa edebileceğini savunmaktadırlar. Bu iki farklı yaklaşımın bir birleşimi sayılabilecek

²⁹ David Hume, Din Üstüne, Çev.: Mete Tunçay, İmge Kitabevi, Şubat, 2004, s. 231

³⁰ "Teolojide, Tanrı'nın dünyayı yaratırken adil davrandığını iddia eden öğretisi, ya da dünyada varolan kötülük olgusunun doğurduğu kuşkular karşısında, iyi, yaratıcı ve sorumlu bir Tanrı'nın varoluşunu, faaliyetini ya da karakterini haklı kılma problemi ve nihayet, Tanrısal kayra ya da inayetin gerçekliğini, kötülüklere rağmen, kötü ve kötülüğün varoluşu karşısında koruma tavrı." (Ahmet Cevizci, age., s. 387)

³¹ David Hume, age., s. 225

³² Doğan Özlem, age., s. 40-41

şekilde bir çaba içerisinde olan Kant gibi düşünürler ise, determinizmi doğa ile ele alırken, insanın ahlaksal yaşamında ise determinizmi yadsımışlardır.³³ Bu düşünürlere göre, insan ikili bir yapıdadır, bir yanı ile doğaya determinist açıdan bağlıyken, bir yandan ise ahlak alanında, otonom veya özgür bir yapıdadır. Kısaca değindiğimiz bu farklı yaklaşımlardan hareketle sonuç olarak, özgür irade problemi için günümüzde bile tartışılmaya devam eden, felsefenin çok önemli bir problemidir diyebiliriz. Yoğun tartışmalara neden olan özgür irade problemini determinist, indeterminist ve birleştirici bir yaklaşım içerisinde ele alan düşünürlerin hepsini incelemek veya bu konudaki düşüncelerini açıklamaya çalışmak tezimizin amacını aşacağı için tezimizde sadece felsefe tarihinde çok önemli bir yerde olan ve bu probleme ait tartışmalarda başvurulmadan geçilmeyecek iki düşünür açısından değerlendireceğiz. Özgür irade problemi tarihsel, epistemolojik ve ontolojik açıdan geniş, yoğun ve önem arz eden bir içerik taşımaktadır. Biz tezimizde bu arka planını da aktararak, Leibniz'in ve Spinoza'nın özgür irade problemini ele alırken, kötülük, Tanrı-etik gibi problemlerle de ne kadar yakından ilişkili olduğuna değineceğiz.

Tezimiz açısından önemli diğer bir problem de, insanın doğası gereği egoist mi yoksa altruist (özgeci) mi olduğudur. Bu problem, 18. yüzyılda, başlıca iki doğrultuda gelişmiştir. Bir taraftan Cumberland'ten (1631-1718) gelen çizgi, "türdeşlerimizin iyiliğini istemek" anlayışı ile özgeci (altruist) ve diğer yandan Hobbes'un (1588-1679) "insan insanın kurdudur" anlayışıyla egoist eğilimli bir yaklaşım vardır. 18. yüzyılda Cumberland'ten gelen anlayışın önemli ağırlık merkezlerinden biri Shaftesbury'dir (1671-1713). Shaftesbury'nin anlayışını destekleyenler, Joseph Butler (1692-1752), Francis Hutcheson (1694-1746) gibi filozoflar olmuştur. Bu düşünürler arasında biraz daha ön plana çıkan, Francis Hutcheson'dır. "Hutcheson ahlak felsefesi geleneğinde psikolojik egoizm ve psikolojik hedonizme karşı meydan okuyan keskin savunucu ve yorumcuların en önemlilerindedir."³⁴ O, Shaftesbury'nin düşüncelerini bir sistem halinde toplayarak ve belli açıdan da özgün sistemli bir etik anlayışı ortaya koymuştur. "Hutcheson felsefesinin merkezine insan doğasını koymakla, hem antik çağlardan beri sürdürülen geleneğe uyararak, insanı tanımanın felsefenin temel sorunlarından biri olduğunu

³³ Doğan Özlem, age., s. 42

³⁴ Ali Taşkın, İskoç Aydınlanması, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 137

göstermiş, hem de on sekizinci yüzyıla da hâkim olan teolojik ahlak temellendirmelerine karşı çıkmasıyla aydınlanma felsefesinin öncülerinden birisi olduğu düşüncesini pekiştirmiştir.”³⁵ Ona göre insanda asli olarak bulunan duygular, egoist ve alturist eğilimlidirler. İnsan düzenli duygularla hareket ederse yüksek bir amaç gösterebilir. Diğer türlü taşkın duygular insanın egoist yönünü besler. Filozofun etik ilkelere getirdiği yeniliklerin en önemlisi “kamu duygusu” dediği duydu çeşidi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kamu duygusu başkalarının mutluluğu ile mutlu, mutsuzluğu ile mutsuz olma gibi ortak noktada buluşmaktır. Bu duydu türü utilitarizm’in temelini oluşturan bir role sahiptir ve eylemlerimiz ile amaçlarımızın sıra düzenini belirtir.

“Hobbes’a karşı olarak Shaftesbury’nin başlattığı tartışmalar, Hucheson-Mandeville (1670–1733) polemiki ile sürmüştür.”³⁶ Mandeville’ye göre doğal insan, erdemli insan değil, egoist insandır. Çünkü insan hayatını sağlayan, onu taşıyan, onun gelişmesini sağlayan erdem, mutluluk değil, egoizmdir. İyilikte biz kendimizi kandırırız. Başkalarına yaptığımızı iyiliğin bir anlamı yoktur, onu kendi kibrimizi kandırmak için yaparız. Egoistlik insan için bir gereksinim bir zorunluluktur. Hobbes’un bencillik sistemini geliştiren arasında Helvetius (1715-1771), gibi önemli düşünürler vardır.

Olan ve olması gereken ayrımını belirtip, tezimizle ilgili etiğin metodolojik problem alanını bitirip, Spinoza ve Leibniz’in etik anlayışlarına giriş yapacağız. Olan ve olması gereken ayrımını ilk olarak aydınlanmadan sonra ampiristlerin ortaya çıkarmaya çalıştığını görmekteyiz. Aydınlanma felsefesine kadar, etik anlayışlarda hep bir olması gereken bir iyi, doğru eylem, en yüksek iyi gibi kavramlar vardır. Yukarıda belli ölçüde bazı olması gereken etik anlayışlarına değindik. Aydınlanma felsefesi ile özellikle ampirist akımın temsilcileri, epistemolojide ve bir çok alanda, olan ve olması gereken ayrımı ortaya çıkarmaya başlamışlardır. Biz kısaca etikte olan ve olması gereken probleminin ortaya çıkma aşamasını belirteceğiz. Hobbes, bu ayrımı ilk ortaya atanlardan biridir. Hobbes’un doğru ve yanlış kavramlarının nesnelere değil, dilin nitelikleri olduğunu, dil olmayan yerde ne doğru ne de yanlış

³⁵ Ali Taşkın, “Francis Hutcheson’da Ahlak Duyusu Kavramı ve Motivasyon Kuramı”, Felsefe Dünyası Dergisi, 2005/2, S: 42, s. 87

³⁶ Ali Taşkın, İskoç Aydınlanması, s. 145

olmayacağını ortaya koyması ile olgu ve olması gereken ayrımının, çözümleyici felsefenin belli ölçüde öncüsü olması çok önemlidir. Ama olan ve olması gereken ayrımının, Hume (1711-1776) felsefesinde, bir dil problemi olduğunu tam anlamıyla görmek mümkündür. Hume *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde, bunu şöyle açıklamıştır: “Şimdiye dek karşılaştığım her ahlak dizgesinde her zaman yazarın bir süre olağan akıl yürütmeler yoluyla ilerlediğine ve bir Tanrının varlığını doğruladığına, ya da insan sorunlarıyla ilgili gözlemlerde bulunduğu dikkat etmişken, birdenbire önermelerin olağan bağları olan “dir” ve “değildir” yerine “gerek” ve “gerek değildir” ile bağlı olmayan hiçbir önerme ile karşılaşmadığımı fark etmek beni şaşırttı. Bu sezilmesi zor bir değişimdir; ama aynı zamanda son derece önemlidir. Çünkü bu “gerek” ya da “gerek değildir” belli bir yeni ilişkiyi ya da doğrulamayı ifade ettiği için, gözlenmesi açıklanması zorunludur; aynı zamanda tamamıyla kavranamaz görünen bu şey içinde, bu yeni ilişkinin nasıl olup da kendisinden tamamıyla farklı olan diğer ilişkilerden çıkarıldığı konusunda bir açıklama yapılmalıdır.”³⁷ David Hume’un belirttiği is (dir), ought (meli,malı) ayrımı çözümleyici felsefeyi büyük ölçüde etkiler ve çözümleyici etiğin can alıcı noktalarından birini oluşturur. Bu olan ve olması gereken ayrımı, 20. Yüzyılda meta etik anlayışlarının ortaya çıkmasında çok büyük katkı yapmıştır. Ama olan ve olması gereken ayrımını ortaya koyan ampirist bilgi anlayışına sahip filozoflar, etik anlayışlarında daha çok yararçı/pragmatist bir yol benimsemişlerdir. Etik anlayışlarında yararçı olmaları aynı zamanda kendisi için bir ‘olması gereken’ ideal olarak görmekte ve savunmakta olduklarını da gösterir. Aslında daha sonraki çözümleyici etik anlayışlarında bile olması gereken bir etik anlayışına gitmektedirler. Bir etikçi yaşadığı toplumun ahlak kodlarından ne kadar ileri bir etik anlayışı ortaya koyabilir? Acaba ahlak ve etik ayrılırken ne kadar keskin çizgiler barındırırlar? Etik yapmanın ölçütü sadece ahlakın felsefesini yapmak mıdır? Bir etikçinin etik adı altında yaptığı etikçi bakış açısı ne kadar objektiftir? Bu gibi sorular, etik alanda sorulmaya devam edilecektir.

Bu bölümde, etik-ahlak ayrımından hareketle, etiğin tanımını, problem alanlarını kısaca ortaya koymaya çalıştık. Burada etiğin problemlerini ve tartışma

³⁷ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev.: Ergün Baylan, Bilgesu Yayıncılık, 2009, Ankara, s. 316

alanlarını açıklamamız, bize etiğin neliğini anlamaya ve niçinliği konusunda düşünmeye sevk edecektir. Özellikle de Spinoza ve Leibniz'in etik anlayışlarını ele alırken, burada açıkladığımız problem alanlarının anlaşılması önemlidir. Örneğin; bu iki filozofun, rasyonel ve teolojik etik anlayışlarını ele alırken, bu bölümde açıklamaya çalıştığımız Tanrı ve etik ilişkisinin mahiyeti daha da ön plana çıkacaktır. Bundan dolayı bu bölümde analiz ettiğimiz problemler, tezimiz için temel olması açısından değerlidir.

BİRİNCİ BÖLÜM

SPİNOZA'NIN ETİK ANLAYIŞI

1.1 Spinoza'nın Hayatı ve Eserleri

Hayatı ve düşünceleriyle ilgi çekici olan Baruch Spinoza, 24 Kasım 1632'de Amsterdam'da doğmuştur. “O, Hollanda'ya engizisyon mahkemesinin yaptığı baskılar sonucu göç etmiş, Portezli ya da İspanyol bir Yahudi ailenin çocuğudur ve kökeni ise marranolara dayandığı iddia edilmektedir.”³⁸ Spinoza'nın babası Michael'in, yüzyılın başında daha çocuk yaşta Amsterdam'a geldiği sanılmaktadır. “Amsterdam'da küçük bir ticarethane kuran baba Spinoza, oğlunun doğduğu yıllarda, Yahudi cemaatinin nüfuslu bir üyesi olmuştur.”³⁹ Baruch Spinoza, marranolardan farklı olarak, Amsterdam'da bir Yahudi olarak doğmuş, öyle yetiştirilmiştir. “Spinoza, cemaatin okulunda beş yıla yakın sistemli bir din eğitimi almış; burada, anadili Portekizcenin yanı sıra marranolar için “yarı-kutsal” dil sayılan İspanyolcayı ve kutsal metinlerin dili olan İbraniceyi öğrenmiştir ve bu sıkı eğitim sayesinde, Kutsal Kitap'a ve başlıca dinsel kaynaklara son derece hâkimdir.”⁴⁰ Ayrıca yeni Platonik gelenek tarafından etkilenmiş olan Kabalistik

³⁸ “Tabi ki Marrano geçmişiyile diğer Yahudi cemaatlerinden ayrılmaktadır. Bu topluluğun yazgısı adında da yansıtılmış gibidir: 15. Yüzyıldan itibaren engizisyonun baskıları sonucu ülkelerinden ayrılmaktansa Katolikliğe dönmeyi seçen Seferadlar, yani İspanya Yahudileri, Hristiyan komşularının onlara taktıkları bu aşağılayıcı adla anılırlar: Marronos(domuzlar). Bu sancılı dönemde Marranolar başlarına yine türlü belalar açacak bir yol benimsemişlerdir: Dışsal olarak yeni dinlerinin gereklerini yani kamusal gereklerini yerine getirseler de, gizlice Yahudilik inancını sürdürmektedirler. Ne var ki bu tutum İspanyol engizisyonunun kâfir saplantısını beslemekten başka bir işe yaramaz. Gizlice Yahudilik yapmakla suçlananlara (judaisants) yönelik zulüm ve işkenceler gittikçe artar. Bunun üzerine Marranolar önce Portekize sığınır, ama orada da barınamayınca, çareyi daha önce dindarlarının yaptığı gibi İber Yarımadası'nı terk ederek daha güvende olacaklarını umdukları başka ülkelere göç etmekte bulurlar.” (Spinoza, *Kötülük Mektupları*, Çev.: Alber Nahum, Norgunk Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 15) Hollanda o zamanlar, Avrupa'nın sınırlı ama en özgürlükçü ortamıdır. Marranolar, Hollanda'ya göç ederler. Ve burası onların gerçek Yahudilikle karşılaştıkları ilk yerdir. Ama Marranolar, Katolikliğin baskıları zamanında Katolik öğretilerden kendilerine ister istemez bir şeyler katmışlardır. Gerçek Yahudilik onların içlerindeki hakikati karşılamaz. Marranoların örgütlü Yahudilikte de huzur bulamayan, bir açıdan Spinoza'nın öncelleri sayılan, Uriel da Costa ve Juan de Prado gibi isimler, doğalcı ve deist bir yola girmişlerdir. İntihar etmeden önce yazdığı biyografisinde şunları söyler Da Costa: “Öyleyse bu yasanın herkeste ortak olduğunu, insan olmalarından ötürü herkeste doğuştan bulunduğunu söylüyorum. İnsanları karşılıklı sevgiyle birleştiren budur. (...) Musa'nın Yasası'nda ya da bir başka yasa da iyi ve doğru olan ne varsa, doğa yasası onu eksiksiz içerir. (Spinoza, *age.*, s. 16) Okuyup okumadığını bilmiyoruz ama Da Costa'nın söylediği bu ifade, Spinoza'nın kendi etik tasarısının amacını belirlerken, benzer ifadeleri kullanması da dikkat çekicidir.

³⁹ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, Çev.: Cemal Bali Akal – Reyda Ergün, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008, s. 10

⁴⁰ Spinoza, *age.*, s. 10

kurgular ile tanıştı ve daha sonra Moses Maimonides gibi Yahudi felsefecilerin yazılarını inceledi.”⁴¹ Öğrenme hevesi, Spinoza’yı genç yaşta dinsel müfredatın dışına yöneltmiş olmalıdır. “Latince öğrendiği Franciscus van den Enden’in okuluna gitmeye başladığında daha cemaatten kopmamıştır.”⁴² Bu okulda Latince dilbilgisi ve klasik edebiyatla birlikte yeni felsefe (Descartes’çılık) öğretilmektedir. “Yaşam boyu dost olacağı arkadaşlarını burada tanımış, hem hakikate hem de birbirlerine sevgiyle bağlı Spinozacı çevrenin temelini burada atmıştır.”⁴³

Baruch Spinoza’nın Yahudi Cemaatinden atılması ise, O’nun hayatında dramatik bir etki yapmıştır. Baruch Spinoza Yahudi cemaatinden olabilecek en acımasız sözlerle atılır. 27 Temmuz 1656’da Sinagogda İbranice olarak okunan ihraç kararında şu ifadeler yer verilmiştir: “*Ma’amad’ın (cemaatin dünyevi işleriyle sorumlu yönetim kurulu) ileri gelenleri, uzun süredir kötü düşüncelerini ve davranışlarını bildikleri Baruch de Spinoza’yı çeşitli yöntemler ve vaatlerle bu kötü yoldan döndürmeye çalışmışlardır. Fakat onu bu şer yolundan döndürmeyi başaramadıkları gibi, uyguladığı ve öğrettiği iğrenç sapkınlıklar ve gerçekleştirdiği korkunç edimler hakkında her geçen gün daha geniş edimler edinmişler. (...) Bahsi geçen Espinoza’nın İsrail kavminden ihraç edilmesine ve kovulmasına karar verilmiştir. (...) Baruch de Espinoza’yı ihraç ediyor, kovuyor, lanetliyor ve ona beddua ediyoruz. (...) Gün içinde kahrolsun, akşam kahrolsun; yattığında kahrolsun kalktığında kahrolsun. (...) Kimse onunla aynı çatı altında bulunmamalı, kimse ona dört arıştan daha fazla yaklaşmamalı, kimse onun yazdığı herhangi bir şeyi okumamalıdır.*”⁴⁴ Cemaatten ihraç etme ya da Kutsal Kitap’tan alınan tabirle herem (ayırma, yasaklama, haram kılma), esasen dinin sözlü geleneğine (Talmud) dayanan bir uygulamadır. “Ama bu suçlamaların yöneltildiği çocuk daha yirmi dört yaşındadır ve henüz tek bir satır bile yayımlamamıştır.”⁴⁵ Demek ki Spinoza’nın, yazıya dönüşmeyen ama cemaat yöneticilerini bile korkutan radikal düşünceleri vardır. “Babası ölümünden sonra aile ticarethanesini erkek kardeşiyle birlikte bir süre yöneten Spinoza, 1656 yılında yirmi yaşındayken ve henüz hiçbir şey yazmamış ve

⁴¹ Frederick Copleston, Spinoza, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 7

⁴² Spinoza, Kötülük Mektupları, s. 22

⁴³ Age., s. 22

⁴⁴ Age., s. 15

⁴⁵ Spinoza, Ethica, Çev.: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 16

yayınlatmamışken cemaatten atılır.”⁴⁶ 1656 yılının ortalarında Spinoza'nın maddi durumunun bir hayli bozuk olduğuna dair şüphe yoktur. Yahudi cemaatine yaptığı ödemelerin aniden küçülmesi bu gerçeğin basit bir göstergesidir. “Spinoza'nın 29 Mart 1656'da ödemeye söz verip de asla ödemediği 12 stuivers ile sonraki yaşananlar arasında hiçbir bağlantının olmadığına inanmak gerçekten güçtür.”⁴⁷ Ama niçin Spinoza bu kadar aşırı bir sert dille aforoz edildi? “*Cevap şüphesiz rabbiler, Spinoza'nın (eğer sahiden öyle yaptıysa) Van den Eden'in derslerine katılmasını da pek hoş karşılamamıştır. Dahası, eğer Spinoza, babası için yas tutmasının ardından sinagoga düzenli girmekten ve Yahudi yasasına (belki de özellikle Şabat'a hürmet ve yemek konularındaki yasaklara) uymaktan elini ayağını çektiyse parnassim onu hizaya getirmek için, cherem tehdidine başvurmaktan kaçınmayacaktır.*”⁴⁸

Aforozu izleyen dört yılda hakkında bilinenler çok azdır, ancak bazı mektuplarından hareketle, Rijnsburg'da oturduğu düşünülmektedir.⁴⁹ Spinoza 1656-1661 yıllarında, arkadaşlarıyla bir araya gelip, dini ve felsefi sohbetler yapmaktadır. “Spinoza, bu taşra ortamında bir yandan geçimini sağlamak üzere mercek yontuculuğuyla uğraşmakta, bir yandan da felsefesi üzerinde çalışmaktadır.”⁵⁰ Burada Henri Oldenburg gibi ününü duymuş kişilerle de mektuplaşmaktadır.

Spinoza, 1663 yılından sonra evinde ders vermeye ve eserlerini de yazmaya başlamıştır. “Cemaatten atıldıktan sonra taşındığı Rijnburg'ta üç yıl yaşayan Spinoza'nın, bu dönemde, *Kısa İnceleme*'yi, *Ethica*'nın ilk bölümünü ve *İnsan Anlığının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme* başlıklı tamamlanmamış eserini yazdığı tahmin edilmektedir ve 1663 Lahey'in banliyösü Voorburg'a taşınan Spinoza, aynı yıl *Descartes Felsefesinin İlkeleri*(*Principles of Cartesian Philosophy*) ve *Metafizik Düşünceler*'i (Thoughts on Metaphysics) yayınlattır.”⁵¹ Spinoza'nın kendi adıyla yayınlatılabilir tek eser olan bu kitabın yayıncısı, daha sonra *Teolojik-Politik İnceleme*'yi de (Theologico-Political Treatise) yayınlayacak olan Rieuwertsz'dir. Voorburg'da ilk yıllarında Spinoza, *Ethica* üzerine çalışmayı sürdürür. Ama ülkedeki

⁴⁶ Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme, s. 10

⁴⁷ Steven Nadler, Spinoza: Bir Yaşam, Çev.: Anıl Duman- Murat Başekim, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 181-182

⁴⁸ Steven Nadler, age., s. 194-195

⁴⁹ Diego Tatian, Spinoza; Bir Başlangıç, Çev.: Ali Dokuzlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2017, s. 23

⁵⁰ Spinoza, Kötülük Mektupları, s. 25

⁵¹ Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme, s. 11

karmaşık ortamı, liberal bir yapıda koruyan Jan de Witt,⁵² muhalefetin kışkırtması ve ülkede çıkan krizler yüzünden, kardeşi ile birlikte sokak ortasında linç edilirler. “Jan de Witt’in öldürülmesi ardından, ifade özgürlüğü üzerindeki baskılar giderek artar ve 19 Temmuz 1674’te korkulan olur; *Teolojik-Politik İnceleme*’nin basılması, çoğaltılması ve satılması yasaklanır ve *Teolojik-politik İnceleme* ile birlikte yasaklanan kitaplar arasında Hobbes’un *Leviathan*’ı da vardır.”⁵³ “*Teolojik-Politik İnceleme*’nin yüzleşmek zorunda kaldığı tepkiler ve Birleşik Eyaletler’in içinde bulunduğu siyasal gerginlik, Spinoza’nın, 1670’de üzerinde çalışmaya geri döndüğü ve 1675’te tamamladığı *Ethica*’yı yayınlatmaktan vazgeçmesine neden olur.”⁵⁴

Benedictus Spinoza, 21 Şubat 1677’de Lahey’de (Den Haag), muhtemelen kalıtsal bir akciğer hastalığından, daha kırk beş yaşındayken ölür. Sabah kendisiyle sohbet etmiş olan ev sahibi, o sırada ailesiyle birlikte kilisededir. Yanında yakın dostu Meyer vardır. “Tanıklarının hemen hepsi aynı şeyi aktarır; başyapıtında, özgür insan hiçbir şeyi ölümden daha az düşünmez, diyen filozof, yaşama ilkesi uyarınca, etrafına bir şey sezdirmeden, telaşsızca göçmüştür.”⁵⁵ Belki de Spinoza’nın yaşam felsefesindeki hiçbir dine tam olarak bağlanmamak, korkusuzluğu ve cesareti, felsefesinde özgün konulara adım atmasının en önemli sebepleridir. "Sessiz sedasız ölen filozofun ölümünden yüzyıllar sonra, önemi açığa çıkmıştır.”⁵⁶

Spinoza’nın eserlerine baktığımız zaman, sayıca eserleri çok olmasına rağmen, ölümünden sonra yayınlanan eserlerinde, felsefenin en temel disiplinleriyle ilgili açıklamalarda bulunduğunu görüyoruz. Spinoza’nın yaşamı boyunca sadece iki çalışması yayımlanmıştır. Bunlardan ilki *Kartezyen Felsefenin İlkeleri* ve ekindeki

⁵² Jan de Witt: Orange Hanedanlığı’na karşı 1653’te Birleşik Eyaletler hükümetinin başına gelen cumhuriyetçi ve liberal bir yöneticidir.

⁵³ Spinoza, age., s. 15

⁵⁴ Age., s. 15

⁵⁵ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, s. 8

⁵⁶ Yıllar geçtikçe Hollanda, Spinoza’ya sahip çıktı ve Spinoza o kadar önemli bir konuma ulaştı ki 2002’de Avro’ya geçilene kadar 1000 Guldenlik banknotların üzerinde Spinoza’nın portresi vardı. Bütün Spinoza portreleri gibi banknottaki portreler de yetersiz yazılı betimlemelere dayanıyordu: yaşarken Spinoza’ya dair hiçbir çizim yapılmamıştı. (*Irvin D. Yalom, Nazi Subayının Paradoksu; Spinoza Problemi, Çev.: Ahmet Ergenç, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 430*) 1927 yılında, İsrail’in başkanlık seçimlerinde aday olan ünlü tarihçi Joseph Klausner İbrani Üniversitesi’nde yaptığı konuşma adeta Spinoza’dan kendini aforoz edip, kötülükler yapan Yahudi halkı yerine Ondan özür diliyordu: “Yahudi Spinoza’ya sesleniyoruz... Yeni Kutsal Mekanımız Scopus Dağı’nın üzerinden –Kudüs İbrani Üniversitesi’nden-sana konan yasak feshedilmiştir! Museviliğin sana karşı işlediği kabahat bundan böyle telafi edilmiştir ve senin Museviliğe karşı işlediğin günah her neyse affedilecektir. Sen bizim kardeşimizsin, sen bizim kardeşimizsin, sen bizim kardeşimizsin!” (*Irvin D. Yalom, age., s. 431*)

Metafizik Düşünceler adlı çalışması, diğeri *Teolojik-Politik İnceleme*'dir. *Kartezyen Felsefenin İlkeleri*'nde Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri* adlı kitabının birinci ve ikinci bölümünün geometrik bir açıklaması yapmıştır. Bu çalışma da onun ismini taşıyan ilk eser olarak 1663 de orijinal olarak arkadaşı Meyer'in bir önsözü ile Latince olarak basılmıştır. Bu çalışmaya eklenmiş biçimde yayımlanan *Metafizik Düşünceler*'de ise, Tanrı, sıfat vb. konulardaki düşünceleri ilk olarak bu eserde sunmuştur. *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eseri ise, 1670 yılında Latince olarak yazılmıştır. Eserin ilk basımında Spinoza, kendi ismini değiştirerek ve yayım yapıldığı yeri, yapımcısını yanlış bilgiler verilerek yayımlanmıştır. Bu eser yayımlanır yayımlanmaz çok büyük tepkiler almıştır ve kilisenin şikâyeti üzerine 1674'de yasaklanır. Bu olay Spinoza'nın diğeri eserlerini ölümüne kadar yayımlanmaktan çekinmesinin başlıca nedeni olur. Spinoza bu eserinde, peygamber, vahiy, Yahudiler'in seçilmiş halk olup olmadığı, Tanrısal yasanın niteliği, dini törenler ve mucizeler, teoloji ve felsefe arasındaki ayırım vb. konuları ele alır. Elbette, *Teolojik -Politik İnceleme*, kutsal kitap hakkında resmi dogmaları sorgulayan ilk kitap olmadığı gibi, bu teolojik eleştirinin politik tezlerle bir araya getirildiği ilk eserde değildi.⁵⁷ Ancak Spinoza'nın bu incelemede kullandığı radikal dil, aynı zamanda, erken bir modernite eleştirisini de içinde barındırır. Bu eser Spinoza'yı bugün hala güncel kılmaktadır.

Tanrı, İnsan ve Onun Mutluluğu Üzerine Kısa İnceleme (Short Treatise on God, Man and His Well-Being), bu eser, *Ethica*'nın daha iyi anlaşılması için ön bilgiler verir. Eserin yaklaşık 1661'de tamamlandığı tahmin ediliyor. *Anlama Yetisinin Gelişimi/İyileştirilmesi Üzerine İnceleme (Treatise on the Improvement of the Understanding)* adlı eseri ise 1661'de yazıldığı tahmin edilen ve 1667'ye kadar basılmayan tamamlanmayan eserdir.

Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Etik (Demonstrated in Geometrical order: Ethics): Spinoza'nın tamamlanmış en olgun başyapıtı olan *Ethica*, 1661-1675 yılları arasında yapılan çalışmaların ürünüdür. *Ethica*, Spinoza'nın ölümünden bir yıl sonra yayımlanan eserleri arasında hak ettiği yeri almıştır. Lodewijk Meyer, Johannes Bouwmeester, Georg Herman Schuller ve Pieter van Gent adındaki dostları diğeri eserlerinin olduğu gibi *Ethica*'nın da editörlüğünü

⁵⁷ Spinoza, age., s. 17

üstlenmişlerdi.⁵⁸ *Ethica*, beş bölümden oluşuyordu ve kanıtlamacı yöntemle yazılmıştı. Eukleides'in geometri için uygun gördüğü bu yöntem, O'na göre metafizik, epistemoloji, fizik, psikoloji ve ahlak içinde çok uygundu.⁵⁹ İlk kitap; Tanrı'ya ilişkindi, ikinci kitap; zihnin doğası ve kökenine, üçüncü ve dördüncü kitaplar; duyguların çözümlenmesine ve insanın duyguları karşısındaki esaretine ayrılmıştı, beşinci kitapsa; aklını yaşam kılavuzu olarak seçen insanın nasıl ve ne anlamda özgürleşeceğine değinir. Spinoza kitabı yazmaya koyulduğunda, zihnindeki fikirleri mektuplara döküp değişik kentlerde yaşayan bilim adamlarına, felsefecilere ve ilahiyatçılara gönderip onların eleştirileri, yorumları doğrultusunda bu kitabını şekillendiriyordu. Hilmi Ziya Ülken'in, *Ethica*'ya yazdığı önsözde şunu dile getirir “*Ethica*, bir kelime ile bizi şuurdan kendi kendimizin bilgisine, Tanrı bilgisini de kuşatan bilgiye yükseltir, bunun için sentetik bir açıklamada önce Tanrıdan söz etmelidir.”⁶⁰ Ulus Baker ise *Ethica* için, “*O*, yalnızca bir ahlak kitabı değil, bir davranışlar bilimi, bir doğa felsefesi, bir siyaset ve bir varlıkbilim kitabıdır”⁶¹ der.

Son olarak Spinoza'nın *Politik İnceleme (Treatise on Politics)* adlı eseri ise, 1675-1677 yılları arasında yaptığı çalışmaların ürünü olan bir eserdir. Spinoza bu eserinde en iyi devlet biçimi, doğal hak gibi konuları ele almıştır. Ama bu eserde tamamlanmamış bir eserdir. Spinoza'nın bu belli başlı eserleri dışında bazı özel denemeleri ve mektupları da vardır.

1.2. Etik Anlayışı

Spinoza'nın etiği, *kanıtlamaya dayalı*⁶² bir etik çeşididir. Bu filozofun, başyapıtı olarak görülen *Ethica*'nın tam başlığı bunun bir ispatı olarak gösterilebilir:

⁵⁸ Spinoza, *Ethica*, s. 19

⁵⁹ Spinoza, age., s. 18

⁶⁰ Spinoza, *Ethica*, Çev.: Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi, 2011, s. 2

⁶¹ Ulus Baker, Spinoza; Hayatın Geometrisi, Ekim 1997,

(<http://www.korotonomedyana.net/kor/index.php?id=8.80.0.0.1.0>) (Erişim Tarihi: 16. 09. 2016)

⁶² Spinoza kanıtlama anlayışında, bir takım aksiyom, tanım ve postulatlardan hareketle tanıtılmalar yapar. Tanıtılan teoremler sonraki teoremlerin tanıtılmalarında öncül görevi görür ve böylece kanıtlamaya dayalı geometri sistemi kurulur. Bu kanıtlama sistemi, kuşku süreci ve sonsuza doğru giden bir kanıtlamayı içermez. Kanıtlama bize kesin ve apaçık olan bilgiler verir. Spinoza bunu şöyle belirtir: “*İyi bir uslamlama verili bir doğru fikir ile başlamalıdır. Fakat bu ilk fikrin doğruluğu kanıt gerektirir görünür, bu kanıt ise ikinci bir kanıt tarafından kanıtlamayı gerektirir görünür, bu kanıt da sırasıyla bir üçüncüyü gerektirir ve böylece bize sonsuz bir geriye gitmenin gerekmesi gibi görünür.*” (Spinoza, Leibniz, Kavrayış Gücünün Gelişimi-Monadoloji, Çev.: Can Şahan, Kuram Yayınları,

Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ethica. Tabii ki Spinoza'nın etik anlayışını *geometrik yöntemle kanıtlama*⁶³ çabası, onun etiğinin

İstanbul, 1999, s. 35). Spinoza'ya göre kanıtlamayı bu bakış açısıyla geriye doğru sonsuza götürenler veya kanıtlamanın yapılamayacağını söyleyenler, kendi kimliklerinin anlamını kavrayamamışlardır. "Böyle insanlar kendilerinin farkında değildirler. Bir şeyi olumlar ya da kuşku duyarlar ise, kuşku duyduklarını ya da olumladıklarını bilmezler." (Spinoza, age., s. 37). Spinoza'ya göre kanıtlamanın olamayacağını savunanlar kendi mahiyetine uzaktır çünkü kanıtlama bizim doğamızla ilgilidir. Ona göre dünyadaki herhangi bir varlığın, ben'in veya kanıtlamanın kesinliği ayındır. Çünkü bunların hepsi bir kanıtlamayı içerir. Eğer insan kanıtlamayı anlayamıyorsa, farazi, hurafe bilgilerden dolaydır. Doğruluk bizim kendimizde vardır bunu yok edemeyiz. Upuygun düşüncelerle onu açığa çıkarırız, bu ortaya çıkan doğruluk kanıtlamayı içerir. Doğru bir fikri olan kimse aynı zamanda doğru bir fikri olduğunu da bilir, dolayısıyla bildiği şeyin hakikatinden kuşku duymaz. (Spinoza, Ethica, s. 130) Bu açıdan Spinoza bir kuşku süreci veya başka argümanlarla doğruluğa ulaşamayacağını ya da buna gerek olmadığını savunur. Çünkü doğruluk veya kanıtlama açık ve doğru fikrin, bizde ve kesin olduğunu belirtir. "Spinoza'ya göre, doğru fikre sahip olduğumuzda, bunu kendiliğinden biliriz." (Eylem Canaslan, "Proto-demokratik Bir Perspektiften Felsefi Pedagoji ya da Anlama Yetisinin Düzeltilmesi", Der: Güçlü Ateşoğlu-Eylem Canaslan, Spinoza ile Karşılaşmalar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, Aralık 2015, s. 67) Kısaca, Spinoza'nın zorunlu olarak kanıtlama ve tanımlama anlayışı, geometrik düzene göre kanıtlanmış etik anlayışının temelini oluşturmaktadır.

⁶³ Spinoza'nın geometrik yöntemle kanıtlama anlayışının temelini, aksiyom, postulat noktalarından başlayarak, açık ve seçik fikirler boyunca ilerleyen ve türedikleri dayanak noktaları kadar kesinlik ve evrensel açıdan geçerlilik taşıyan sonuçlara ulaşan, Euklides geometrisi oluşturuyordu. "Bu nedenle, geometrik yöntemi genelleştirme hevesi ortaya çıktı: yani her bir bilim dalı için o bilim dalının temel gerçeklerinin net ve eksiksiz ifadesini içerecek bir belitler dizisi bulmak. Spinoza'nın bazı açılardan modern bilimsel düşüncenin izlerini taşıyan nedenlere dayarak reddettiği Descartes'in kendi fizik dizgesi bu türden bir "geometrik" açıklamaya işaret etmekteydi." (Roger Scruton, Spinoza, Çev.: Hakan Gür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Nisan 2007, s. 50) Aslında Ethica'nın sunum yönteminin temeli Descartes'da vardır. Descartes Meditasyonlar isimli kitabında kullandığı analitik ispat yönteminin de esasen geometrik olduğunu söyleyebiliriz. Ama Descartes'ın bu kitapta yaptığı genel olarak anlaşılan geometrik yöntemden biraz farklı olarak, yazarın kendisinin yaptığı sonuca vardığı süreci belirtir. Yani o, analiz ve sentez yaparak önermeleri sonuca varmak için kullanmaktadır. "Descartes için sentez yöntemi kesin ve apaçıktır. O'nun sentez yöntemi, Spinoza'nın çalışmalarında gördüğümüz düşüncenin tam tersi bir anlayışı ortaya koymaktadır. Çünkü yalnızca ispatın başlığı ile değil, aynı zamanda Spinoza'nın karmaşıklıklarıyla, tam olarak aynı şekilde uğraşmayı ele aldığı gibi görünse de, (Descartes'ın yaptığı) bir ispat metodu değil sunum sırasındır." (Leon Roth, Spinoza-Descartes-Maimonides, First Published in 1924, Reissued, 1963, by Russell & Russell, inc. L.C. Catalog Card No:63-1516, s. 40 (<http://www.archive.org/details/spinozadescartesOOroth>) (Erişim Tarihi: 10. 12. 2016) Spinoza, yalnız aksiyomların düzenlenmesi ve açıklanmasında değil, önermelerin ve diğer sonuçların tanıtlanmasında da Descartes'tan ayrılmaktadır. Descartes'ın kullandığından oldukça değişik bir mantıksal tanıtılma kullanmaktadır. Spinoza, Kartezyen Felsefenin İlkeleri adlı eserinde, Descartes'ın felsefesini bir belitler (kesinlikler) ve tanıtılar dizisine indirgeyerek ve bu noktadan sonra Descartes çizgisinde temel sonuçları türeterek, geometrik yöntem için bir örnek oluşturdu. "Hem Descartes dizgesini tamamlayan hem de bu dizgenin başlıca noktalarını gösteren bu uygulama, geometrik yöntemin otoritesini büyük ölçüde artırdı. Bu nedenle, Spinoza'nın Ethica'sı tamamen geometrik açıdan düşünülmüştü; beş bölümünün her biri belitler ve tanımlarla başlar ve sonuçlarına matematiksel kanıtlar yoluyla ilerler." (Roger Scruton, age., s. 50) Kısaca Spinoza'nın Descartes'tan yöntem farkı, Spinoza, onun gibi deneyimden yola çıkma, yöntem bilimsel kuşku süreci, çözümleyici vs. kavramlara ve yöntemlere başvuramaz. O üçgenin iç açıları toplamının yüz seksen olması gibi "Tanrı vardır" önermesinden veya belitsel yöntemin kesinliğinden yola çıkar. Akıl, temeli oluşturur ve doğru olan bir fikir doğrudur, çünkü akıl öze ilişkin kavrayışı yapabilir. Bundan dolayı bilgi, kendi kendini kanıtlayan, tanım, postulat, aksiyom ve hepsini içine alan belitlerden başlamalıdır.

aksiyomatik⁶⁴ bir tarzda olduğunu da ortaya koymaktadır. Onun aksiyomatik yöntem benimsemesinin amacı, ele aldığı Tanrı, zihin, duygu, vb. konuları kesin ya da belit (apaçık) bir kavrayışla ele almaktır. Bu kavrayışının amacı, öncelikle insanın iyi yaşamasını, iyiye yönelmesini veya kendini gerçekleştirmesini kesin bir anlayışla ortaya koymak istemesidir. Yani “Spinoza’nın etik dizgesini kanıtlamacı bir tarzda ele alması, bize mutluluğa giden yolu göstermek içindir.”⁶⁵ Onun etiği, Kant’ın etiği gibi doğru eyleme yönelik değil, kanıtlamaya dayalı olarak insanın nasıl yaşaması gerektiğini konu alan erdemsel ve kendini gerçekleştirme etiğidir. Bu anlamda Spinoza’nın kanıtlamacı etik anlayışında, insan iyi ve mutlu bir yaşama nasıl ulaşır? Bu mutluluk yolunu nasıl keşfeder? Gibi soruları ele almamız gerekir.

Spinoza, insanın, bulanık, farazi, edilgin, aracı bilgilerin etkisi altında kaldığında, açık ve seçik olan gerçeklerden uzaklaştığını belirtir. Ona göre, insanın edilgin duygulardan kurtularak, sürekli bizi var olmaya iten şeyi, upuygun olan iyinin bilgisini aramaya yönelmesi gerekir. İlk olarak insanın iyiye yönelimin nasıl olması gerektiğini araştırır. O, iyinin ya da mutluluğun temelini aramaya yönelimi şöyle açıklar: “*Deneyimlerim bana sıradan yaşamda sık sık karşılaşılan her şeyin boş ve yararsız olduğunu öğrettikten sonra, korktuğum ve beni korkutan her şey anlık tarafından etkilenmedikçe, kendinde iyi ya da kötü hiçbir şey kapsamadığını görünce, sonunda gerçekten iyi olan ve kendini iletme gücünü taşıyan ve anlığı yalnız başına kavrayan bir şeyin olup olamayacağını ve erişilmesi bana sonsuza dek sürekli ve en yüksek mutluluğu, yaşatabilecek bir şeyin olup olamayacağını araştırmaya karar verdim.*”⁶⁶ Bu anlamda Spinoza’ya göre, iyiyi aramaya yönelen insan, ün ve zenginlik gibi yetkinlik açısından çok küçük ama yüksek haz veren rahatlıklar görür. Eğer insan mutlak iyiyi aramayı ciddi olarak isterse, onlardan uzaklaşması gerekir. Bir de ona göre, **arzulanan amaç olarak mutluluk** arayışında,

⁶⁴ Mantıkta, ilkel bazı terimlerden türetilen temel önermelerden (aksiyom veya postulatlardan) yola çıkarak, mantıksal dedüksiyon yoluyla, özelleştirilmiş kurallara uygun olan tümel bir sisteme ulaşma süreci ya da işlemi. Bu terimler ve aksiyomlar keyfi olarak tanımlanıp oluşturulabilecekleri gibi, doğruluklarına ilişkin bazı güvencelerin sezgi yoluyla algılandığı model uyarınca da bulunmuş olabilir. Aksiyomatik sistemlerin en eski örnekleri Aristoteles’in kıyası ve Euklides’in geometrisidir. 20. yüzyılım başlarında Russell (1872-1970) ve Whitehead (1861-1947) matematiği baştan sona aksiyomatik yöntemle biçimlendirmeye çalışmışlardır. Bilim adamları deneysel bilimleri bile bu yöntemle ele almışlardır. (Ahmet Cevizci, Felsefe Terimleri Sözlüğü, s. 15-16)

⁶⁵ Roger Scruton, age., s. 45

⁶⁶ Descartes, Spinoza, Leibniz, Söylem-İnceleme-Monadoloji, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 65

düşüncelerin, eylemlerin zorunlu yasalarını bilmeden, zenginliklerden, zevklerden, uzaklaşmak, güç ve yetkinlik kavramlarını bize açıklamaz. Eğer insanın gücünü, erdemsel boyutunu, hurafelerini, ününü anlamak istiyorsak, temel olarak insanı anlamamız gerekir. Yine ona göre, insanın yaşamının mükemmelliğini anlamak için onun doğasını bilmek yetmez. Çünkü insanın doğasını bilmek için, genel olarak doğayı tanımak ve ilahi doğayla ilgili uygun bilgilere sahip olmak gerekir.⁶⁷ Yine de bu filozof için, insan, ilk aşamada sahip olduğu edilgin bilgilerle ilahi doğayı tanıyamayacağı için, etik anlayışına, insanın duygularının kökenini ve doğasını, yasalar ölçüsünde analiz etmeyle başlar. Ona göre bir demirin üzerinde çalışmak için çekice gerek vardır. Etiği anlamak için ise bir çekice ihtiyacımız yoktur. Çünkü etiği anlamak için gerekli tüm araçlar determinizm yasası tarafından verilmiştir. Bu anlamda filozofun etik anlayışında, önemli olan değer yargıları, idealler değil, asıl amaç önyargılardan sıyrılarak insanı tanımaktır. Ama insanı tanıırken, onu madde gibi zorunlu olarak ele alamayız. Çünkü doğadaki herhangi bir maddede amaçsallık zorunlu olarak reddedilir. “İnsani olanda ise amaç dili reddedilmez. Peki, bu niçin önemlidir? Doğa, önüne amaç koymazken, insanın kendi önüne amaç koyması ne ifade eder? Çok şey ifade eder. Amaçsız insan, nihilizmin tuzağına düşmekten çok daha büyük bir tehlike saydığım konformizme⁶⁸ yakalanır. Onun için artık ne olsa gider; kimliksizleşir; eşkalsizleşir, deforme olur.”⁶⁹ Ama Spinoza göre, insan için amaç denildiğinde, temelde ereksellik dili anlaşılabilir. Spinoza, insan için amacı asıl anlamda, varolma direnci ile birlikte doğa ölçüsünde bir bağlantıya indirger ve daha sonra etkin duygular, erdem, sezgisel intellektüel bilinç ile varolma direncini belirsizlikten kurtarıp nedensellik içinde amaç belirtir. Bundan dolayı Spinoza’ya göre, insanın kendini gerçekleştirme veya kendi olması ya da nedensellik içinde varolmasının anlamı, sadece etik alanda mümkün olur. Çünkü bizim mutluluk arayışımız, kendi olma isteğimiz vb. özelliklerimiz, bizi doğadan farklı kılan şeylerdir. İşte o, böylelikle bize etik ve dünya arasında ayırım yapmayı öğretir.

⁶⁷ Denis Kambouchner, Modern Dünyanın Yaratılması, Çev.: İsmail Yerguz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 242-243

⁶⁸ “İlke olarak ya da uygulamada, çevresinde kabul görmüş veya egemen durumda olan davranış modellerine, düşünce tarzlarına uyan kimsenin hareket tarzıdır. “ (Ahmet Cevizci, age., s. 238)

⁶⁹ Solmaz Zelyüt, “Asylum Ignorantiae”, Yay. Haz.: Reyda Ergün-Cemal Baki Akal, Spinoza Günleri 2; Yeni Dünyadan Eski Dünyaya, İstanbul Bigi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 24

“Dünya ancak biz kendimiz onu yaşadığımız ölçüde ve bu yüzden etikdir.”⁷⁰ Ama insana, determinizm içinde etiksel ya da varoluşsal alan açmaya çalışırken, insanın sadece varoluşuyla, ifade edici ya da en yüce mutluluk boyutuna tek başına geçemeyeceğinin farkındaydı. **Bu anlamda insan, yaşamın mükemmelliğine sadece kendini tanıyarak değil, aynı zamanda ilahi doğayı da tanıyarak ulaşabilir.** Ona göre insanın, varoluşun ifade eden boyuta geçmesi için, *Tanrısal doğal yasayı*⁷¹ bilmesi ve Tanrı’nın sevgisiyle bütünleşmesi gerekir. Tanrısal doğal yasa, insanın doğuştan zihnine kazınmıştır. Bundan dolayı insan, kendisinde olan tabii yasa ile zorunluluğu doğru bir şekilde veya olduğu gibi kavrar.⁷² İnsan kendisinden başlayarak kanıtlamalarla gerçekliği bulabilir. Çünkü Spinoza’nın geometrik kanıtlama etiğinin, Tanrısal sevgi ve bilgesel mutluluğa ulaşma yolu, insanın doğasında gizlidir. İnsan akli ile kendinde gizli olan özü ve gerçekliğin gizemini bulmaya yeteneklidir. Bu anlamda onun, insanın varoluşunun, duygularının, istemelerinin nedenlerini araştıran geometrik yöntemsel etik anlayışını ortaya koyması, geleneksel ahlakın buyurucu, emredici yönünü, kendi etiğinden ayırmasına sebep olmuştur. **Bu noktada, teoloji ve felsefe veya akıl ve inanç birbirinden ayrılmıştır.** “*İnanç ya da teolojiyle felsefe arasında hiçbir bağ olmadığı gibi, hiçbir yakınlık da yoktur. Teoloji aklın, akıl da teolojinin hizmetinde sayılmamalı, her biri*

⁷⁰Antonio Negri, Aykırı Spinoza, Çev.: Nurfer Çelebioğlu- Eylem Canaslan, Otonom Yayıncılık, İstanbul, Mayıs 2011, s. 6

⁷¹ Spinoza, Doğal Tanrısal yasa kavramının herkeste bulunduğunu (Yahudilerin seçilmiş toplum olma düşüncesine tepki), insanın doğuştan zihnine kazındığını, onu bulmak için törel ibadetlerin gereksiz ve ödül, yargıç, ceza vb. gibi sözcüklerden uzak olduğunu belirtir. Bunu şöyle ifade eder: “*Açıklamış olduğum gibi, Tanrısal doğal yasanın mahiyetini dikkatle incelersek şunları görürüz: 1. Bu yasa evrensel, yani tüm insanlara ortaktır. Çünkü onu evrensel insan tabiatından çıkarsadık. 2. Nasıl olurlarsa olsunlar, tarihi anlatılara inanılmasını gerekli kılmaz. Gerçekten de bu tabii tanrısal yasa yalnızca insan tabiatının incelenmesinden yola çıkılarak anlaşılır. Öyleyse onu Hz. Âdem’de olduğu kadar başka her insanda da kavrayabileceğimiz kuşkusuzdur; insanlar arasında yaşayanda olduğu kadar, yalnız yaşayanda da... Tarihi anlatılara inanç, ondan hangi derecede emin olunursa olunsun, bize Tanrı’yı tanıtamaz. Dolayısıyla Tanrı sevgisini de kazandıramaz. Çünkü Tanrı sevgisi Tanrı bilgisinden doğar ve Tanrı bilgisi de kendiliğinden kesin ve bilinir ortak nosyonlardan çıkarılmalıdır. (...)* 3- *Törenler kendiliklerinden bir şey ifade etmeyip, yalnızca ait oldukları kurum tarafından iyi diye nitelendirilen eylemlerdir; ya da bunlar kurtuluş için gerekli herhangi bir yararı temsil eden eylemlerdir. Tabii Tanrısal yasa bunları gerekli saymaz. Çünkü tabii ışık kendiliğinden ulaşmadığı hiçbir şeyi istemez. O, sonsuz mutluluğumuz için bir yarar sunduğunu ya da bir araç olduğunu bize açık gösterebildiği şeyden başkasını zorunlu kılmaz. Yalnızca emirle ve ait olduğu kuruma göre ya da herhangi bir iyiliği temsil ettiği için yarar sayılan şey anlama yeteneğimizi mükemmelleştiremez. (...)* 4. *Görüyoruz ki Tanrısal yasanın en yüce ödülü yasanın kendisidir. Bir başka deyişle, sağlam ve istikrarlı bir kafa yapısıyla Tanrı’yı tanımak ve onu gerçekten özgürce sevmektir. Ceza, bu yararlardan yoksun kalmak etin köleliğine girmek ya da değişken ve istikrarsız bir kafa yapısına sahip olmaktır.”* (Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme, s. 99-100)

⁷² Spinoza, Ethica, s. 134

kendi alanında hüküm sürmelidir.”⁷³ Spinoza, Ortaçağdan bu yana gelen insanın sonlu doğasının, doğaüstü bir sonsuzluğa uyması ama sonlu doğasıyla bunu yapamayacağı için, insan doğaüstü sonsuz güç sahibi Tanrı’dan yardım alması gerekir anlayışını, ‘natura naturans’⁷⁴ anlayışıyla doğa ile bir bağlantıya indirgemıştır. Bunun sonucunda, Spinoza’nın Panteizm, Panenteizm vb. Tanrı anlayışları ortaya çıkarken, ateizmle bile anılmıştır.

Spinoza’nın, etik ve Tanrı ilişkisini, nasıl değerlendirirsek değerlendirelim, teolojik alandan çıkmadığını göz önünde bulundurmanız gerekir. Arıcan bunu şöyle belirtmektedir “*Spinoza’nın ontolojiden epistemolojiye, değer felsefesinden siyaset felsefesine uzanan sisteminin ya da felsefesinin, Tanrı hakkındaki düşüncelerde ya da teolojide yoğunlaştığı görülmektedir. (...) Bu nedenle onun anlayışı ya da teolojisi dikkate alınmadıkça, onun tüm alanlardaki düşüncelerini anlamak oldukça güç olacaktır.*”⁷⁵ Çünkü Spinoza, teoloji ve felsefe ayrımı yapsa da, onun Tanrı ve etik ilişkisinde asıl amacı, Tanrı’yı hurafe, Antropomorfizm vb.

⁷³ Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme, s. 225

⁷⁴ “Natura naturans (yaratıcı doğa) dendiğinde kendinde olanı ve kendi kendisiyle kavrananı anlamamız gerekir ya da tözün bu şekildeki sıfatlarını, yani tözün ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sıfatlarını; başka deyişle, özgür neden olarak tasavvur edilen Tanrı’yı.” (Spinoza, Ethica, s. 61) Spinoza’nın natura naturans kavramı, bu önermeye “Tanrı her şeyin içkin nedenidir, geçici nedeni değildir.” (Spinoza, Ethica, s. 52) Oldenburg’a yazdığı mektupta “Çünkü ben Tanrı’nın, bütün şeylerin, onların dediği gibi geçişli değil, içkin nedeni olduğunu düşünüyorum. Diyorum ki, bütün şeyler Tanrı’dadır ve Tanrı’nın içinde hareket eder.” (Spinoza, Mektuplar, Çev.: Emine Ayhan, Dost Kitabevi, Ankara, Aralık 2014, s. 335) Bu gibi birçok görüşlerinden yola çıkarak Spinoza’ya panteist denilmektedir. Ama bir de Spinoza’nın panteist olmadığını savunan anlayışta bulunabilmektedir. “Diğer taraftan bu ifadeler doğrultusunda Spinoza’nın varlığı da iki kısma ayırdığını görmekteyiz. Yaratan (naturans) ve yaratılmış (naturata) varlık. Spinoza’nın aktif tabiat da dediği yaratan ya da yaratıcı varlık, kendi başına var olan ve yegâne hür varlık olan Tanrı’dır. Onun pasif tabiat da dediği yaratılmış varlık ise, Tanrı’nın tabiatının zorunluluğu veya Onun sıfatlarının her birinin zorunluluğu ile meydana gelen, diğer bir ifadeyle Tanrı’da olan, Tanrı’sız tasarlanamayan ve ancak Tanrı sayesinde var olabilen tüm varlıklardır.” (Musa Kazım Arıcan, Spinoza Felsefesi Üzerine Yazılar, Divan Kitap Yayınevi Yayınları, Ankara, 2015, s. 191) Kendinde varlık ve kendinde olmayan varlık ayrımı yapmaktadır. Kendine varlık Tanrı’dır, kendinde olmayan varlıklar ise sonlu tikel, mümkün varlıklardır. Spinoza’nın natura naturans anlayışıyla Tanrı ve doğayı özdeşleştirmeye kesin olarak çalışmak sorun yaratır. Spinoza, “tek olan töz başka bir töz tarafından meydana getirilemez” (Spinoza, age., s. 30) Diğer taraftan, Tanrı ve âlemin bir ve aynı olduğu dile getirildiği zaman, Tanrı ve âlemin bir cevherin bölünebilirliği fikri ortaya çıkmaktadır. (Musa Kazım Arıcan, age., s. 260) Spinoza Oldenburg’a yazdığı mektupta bunu açıkça belirtmektedir. TTP’nin Tanrı ile doğanın (doğadan bir çeşit kütleli ya da cismani maddeyi alıyorlar), bir olduğu görüşüne dayandığını düşünenler ise, bu konuda epey yanılıyorlar. (Spinoza, Mektuplar, s. 335) Buradan hareketle de Spinoza’nın Panenteist olduğunu savunulmaktadır. Spinoza’nın panteist, Panenteist veya ateist vs. olduğu ortaya koyulsa da aslında ulaşacağımız nokta Spinoza’nın yeni bir Tanrı anlayışı ortaya koymasındır. Bu Tanrı anlayışı, yargıç, buyurucu, vb. değil, O, sevgidir. Spinoza’nın sevgi Tanrısı, geleneksel Tanrı anlayışının buyurucu, özgür irade sahibi vb. özelliklerinden ayrılmaktadır.

⁷⁵ Musa Kazım Arıcan, Panteizm, Panenteizm ve Ateizm Bağlamında; Spinoza’nın Tanrı Anlayışı, Hece Yayınları, Ankara, Ağustos 2015, s. 32

çerçevelerden kurtararak, insanın mutluluğunun asıl ereği olan sevgi Tanrısını, akıl yürütme, belit kavramlarla ele almaktır. Din konusunda, teologların önyargılarından kurtulmuş gerçek din, Tanrı konusunda da sevgi vurgusu vardır. **Spinoza'nın ele aldığı Tanrı, daha önceki dinlerin buyurucu, yargıç Tanrısı değildir.** “Filozofun sözünü ettiği Tanrı, geleneksel anlamıyla yığınların Tanrısı değildir.”⁷⁶ Onun Tanrı'ya bakış açısı, teolojinin ceza, ödül, seremoni, yakarış gibi anlayışlarını reddetmeye dayanır. Onun, Tanrısı, birey için sevgi ve aşktır. *Spinoza'nun Tanrısı, İncil'de tasvir edilen yollarla kendini insanlara açıklamamıştır. Onun Tanrısından korkmanıza gerek yoktur. Çünkü o asla cezalandırmayacaktır. O halde sen yalnızca kendi davranışlarından korkmalısın.*⁷⁷ Onun buyurucu, yargıç olmayan sevgi Tanrısı, insana ulaşılmak istenen ereği sunmaktadır. Bunun için insan birinci aşamadaki bölük ve parçalı bilgilerden kurtulmalı, ikinci aşamada akli ile yaşamaya başlamalı ve üçüncü aşamada ise akıl bilgisi, sezgisel bilgi⁷⁸ ile birleşmelidir. Spinoza için, sezgisel bilgi çok değerlidir. Sezgisel bilgi ile hareket eden insan, Tanrı'nın sevgisini

⁷⁶ Mehmet Fatih Elmas, Spinoza ve İnsan, Sentez Yayıncılık, İstanbul, Mart 2015, s. 86

⁷⁷ Antonio Damasio, Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and The Feeling Brain, Printed and bound in Great Britain by Biddies Ltd, Guildford & King's Lynn, London, 2003, s. 273

⁷⁸ Spinoza'nın neden sezgisel etik anlayışı değil de rasyonel etik anlayışı var diyoruz? Bunu kavramak için, sezgisel bilginin değerlendirilmesi önemlidir. Spinoza'da biraz tartışmalı olsa da genel olarak birinci tür, ikinci tür, üçüncü tür bilgi anlayışından bahseder ve bilgi anlayışı etikle çok ilişkilidir. Çünkü bilgi yolu, kutluluğa veya Tanrısal sevgiye ulaşmada kullanılan yoldur. Spinoza, bilgi türlerini şöyle tanımlar: “I. Duyularımız aracılığıyla bölük pörçük, bulanık ve hiçbir sıra gözetmeden anlayışımıza sunulan tekil şeylerden; bu yüzden genellikle ben bu tür algılara rastgele deneyimden edinilen bilgi diyorum. II. Simgelerden; örneğin bazı kelimeleri duyduğumuzda ya da okuduğumuzda bu kelimelerin bize bazı şeyleri çağrıştırmamasından ve bu şeylere ilişkin, şeyleri canlandırmamıza yarayan fikirlere benzer fikirler oluşturmamızdan. İşte ilişki olarak bu iki bakış tarzımıza bundan böyle birinci tür bilgi, sanı ya da hayal gücü diyeceğim. III. Şeylerin özelliklerine dair ortak kavramlara ve yeterli fikirlere sahip olmamızdan; buna da akıl ya da ikinci tür bilgi diyeceğim. Bu ikinci tür bilginin yanı sıra, az sonra göstereceğim gibi, bir de üçüncü tür bilgi var ki, buna sezgisel bilgi diyeceğiz. Bu bilgi türü, Tanrı'nın bazı sıfatlarının biçimsel özüne ilişkin birebir fikirden şeylerin özüne ilişkin birebir bilgiye değin uzanır.” (Spinoza, Ethica, s. 128) Spinoza'ya göre birinci tür bilgi yanlışlığın nedenidir, ikinci ve üçüncü tür bilgiler de zorunlu olarak doğrudur. İkinci ve üçüncü tür bilgiler tekanlamlı zorunlu evrenin anlamı sunan önemli kavramlardır. Ama üçüncü tür bilgi Tanrısal ya da mükemmeliğin anlamını bize tanıttak en önemli bilgidir. Buradaki sorunu Spinoza görmektedir, bundan dolayı da üçüncü tür bilgiyi rastlantısal olandan ayıran, ona bilme çabası veren vb. şeylerle ilgili temel kaynak ikinci tür bilgi olduğunu açıklar. Şeyleri üçüncü tür bilgi türüyle bilme çabası, yani arzusu, birinci tür türünden doğamaz, ancak ikinci tür türünden doğabilir. (Spinoza, age., s. 349) Zihnin özü olan bilgi ikinci tür bilgi ile yetkinleştiğinde, zihin daha yüksek erdem, en üstün sevinci vb. üçüncü tür bilgi ile anlamaya yakınlaşır. Görüldüğü gibi üçüncü tür bilginin temeli ikinci tür bilgiye bağlıdır. Zaten üçüncü tür bilginin yaptığı akli en üst dinginliğe kavuşturmadır, yani Tanrı'yı bilme erdemidir. Görüldüğü gibi Descartes'ın benlik ve töz konusunda ele aldığı sezgisel intellektüalist bilgiyi Spinoza da temele alır. Ama Spinoza'nın zorunluluğu, tek anlamalılığı, kanıtlamacı tavrı rasyonel bilgi ve sezgisel bilginin ilişkisini etkilemektedir. Tanrı'nın sıfatları olan ruh ve beden, tek anlamlılık anlamında sezgisel bilgiyi rasyonel olana yükler. Bunun için Spinoza'nın ettiği rasyonel anlamda tek anlamlıdır. Bunun etkisini irade özgürlüğü, kötülük vb. problemlerde göreceğiz.

anlamaya yakındır. Tabii ki insan, bir anda sezgisel bilgi ile eyleyemez. İnsanın, öznesindeki bu bilgiyi ortaya çıkarmak için, akılsal bilgi olmazsa olmazdır. Cahil insan ile bilge insanın sezgisel bilgisini ayırt eden şey akıldır. Akıl, insan için temel olan bir kavramdır. Bu açıdan Spinoza, intellektüalist⁷⁹ bir etik anlayışı benimsemiştir. Ona göre bilge insanın akıl bilgisine sezgisel bilgisi eşlik ettiğinde, hurafelerden, korkulardan sıyrılarak, buyurucu, ödül ve ceza kavramları olmayan sevgi Tanrısına yaklaşabilir. **Bu anlamda, Spinoza, rasyonel etik anlayışını savunurken, bir yandan da teolojiden tam olarak kurtulamaz.** Ama kısaca Spinoza'nın geometrik yöntemle kanıtlanmış ve olması gereken etik anlayışında; insanın doğası (etkin ve edilgin duygular, irade, özgür irade), conatus üzerine değerlendirmeleri, Tanrı ve insan ilişkisi vb. analizleriyle özgün bir etik anlayışı ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Şimdi bunu incelemeye geçelim.

1.2.1. Etik ve Determinizm

Determinist etiğin ilk önemli temsilcisi Spinoza'dır.⁸⁰ Ona göre, evrende, sıkı bir determinizm vardır; varlıklar şaşmaz bir yasada, belirlenim altındadır. "Her şeyin niçin var olduğunu ya da niçin var olmadığını gösterecek bir neden ya da gerekçe olmalıdır."⁸¹ Spinoza'nın determinizm anlayışı, mucizeyi⁸² veya ereklilik⁸³

⁷⁹ (Alm. intellektualismus) (Fr. intellectualisme) (ing. Intellectualism) (es.t. zihniye): 1- Genel olarak anlığın, usun egemenliğini, usun güçlerinin tek yanlı olarak geliştirilmesini ve değerlendirilmesini savunan görüş. 2- Bilgi öğretisi bakımından, uçuluk. 3- Ahlak felsefesi bakımından, ahlaksal isteme ve eylemlerin usla ve düşünmeyle belirlendiğini dile getiren görüştür. (Bedia Akarsu, age., s. 23)

⁸⁰ Doğan Özlem, age., s. 102

⁸¹ Spinoza, Ethica, s. 36

⁸² Spinoza, tabiatın düzenini aşan, tabiatın düzeninden farklı ve ona aykırı olan mucize kavramını reddetmektedir. Çünkü tabiatın gücü Tanrı'nın gücünden başka bir şey değildir. Spinoza mucizeyi ortaya çıkaran birkaç fikir ve önyargılara değinir "Tabii nedenleri yok saymak ve tabiatın düzenine ait olmayan şeyler hayal etmek... Kuşkusuz bir başka neden de, tabiatın gücünü kendine tabii kıldığını hayal etmedikçe, Tanrı'nın gücüne yeterli hayranlığı gösterememesidir." (Spinoza, age., s. 119) Mucizelerle ilgili açıklamaları şu şekildedir "*Tabiata aykırı hiçbir şey gerçekleşmez ve o sabit, değişmez, sonsuz bir düzene sahiptir. (...) 2- Mucizeler ne Tanrısal özü ne Tanrı'nın varoluşunu, dolayısıyla ne de esirgeyciliğini tanımamızı sağlar. Tüm bunlar, tabiatın sabit ve değişmez düzeninden hareketle çok daha iyi kavranır. 3- Kutsal Kitap'tan alınmış birkaç örnekle şunu da göstereceğim: Kutsal Kitap, Tanrı'nın kararı, isteği, dolayısıyla da esirgeyciliğinden söz ederken yalnızca tabiatın düzenini, onun sonsuz yasalarının zorunlu sonucu olan düzeni anlatır.*" (Spinoza, age., s. 119-120)

⁸³ Spinoza'ya göre insanın ereksellik sandığı şey arzudur. İnsan yanlış düşünceleri ve edilgin duygularıyla hareket ettiğinde, doğaya erek yükleyebilir. İnsanın doğaya yüklediği bu erek, benzer şekilde irade özgürlüğüne yüklediği anlam gibidir. Doğada erek olamaz. O zorunlu şekilde hareket eder. Spinoza bunu şöyle açıklar: "*Öyleyse Tanrı'nın ya da Doğa'nın bu şekilde hareket etmesinin ve bu şekilde varolmasının mantığı ya da nedeni bir ve aynıdır. Öyleyse doğa ereksel bir nedenle varolmadığı gibi, ereksel bir nedene göre de hareket etmez; tersine, doğanın varolmasının ve hareket*

anlayışlarını, yani zorunlu düzene aykırı olan kavramları reddetmektedir. “Onun zorunluluk anlayışı, metafiziksel ve teolojik geleneklere karşı sürdürdüğü mücadelede stratejik bir yerdir; onunla birlikte yaratım, Tanrısal özgürlük, insan özgürlüğü, sorumluluk, ahlak, mucizeler ve inayet problemleri söz konusudur.”⁸⁴ Tezimizde özgür irade, kötülük, Tanrı-etik, görecelilik ve mutlaklık ilişkisi, mutluluk gibi problemleri açıklayacağız. **Spinoza bu problemleri açıklarken, insan için gerçek olanın zorunluluk olduğunu ve bunun da ona, mükemmelliği sunduğunu gösterecektir.** İnsanın bu mükemmelliği, doğadan ayrı olarak değil de, doğa ile birlikte gerçekleşmektedir. Dolayısıyla onun felsefesinde, “doğayı, ister uzam isterse düşünce yüklemi altında kavrayalım, nedenlerin bir ve aynı düzen ya da bağlantı ile birbirini izlediğini buluruz.”⁸⁵

Spinoza'nın düşünce, duygu gibi kavramlarının zorunluluk ile ilişkisini, *Ethica* isimli eserinde bulabiliriz. O, özellikle bu eserinde, insanın zorunluluklar ağı içerisinde olduğunu ortaya koyar. İnsanın edilgin ve etkin duyguları, karenin dört köşesi veya üçgenin üç açısı olması gibi zorunlu olduğunu belirtir. O, bunu şöyle açıklar: “Zihnimiz bazı durumlarda etkindir, bazı durumlarda da edilgin; başka deyişle zihin, birebir fikirlere sahip olduğu sürece zorunlu olarak etkindir; birebir olmayan fikirlere sahip olduğu sürece de zorunlu olarak edilgindir.”⁸⁶ Ona göre, herhangi bir insanın zihnindeki ve duygularındaki birebir etkiler veya birebir olmayan karışık halde olan dış etkiler, zorunlu yasada birdir. Bir duyguda birebir olan veya birebir olmayan bir fikir oluşmuşsa, bu fikir içsel olarak zorunlu yasalara bağlıdır. “Örneğin, zihnimizde çekememezlik, kıskançlık duygularının ortaya çıkması, Newton'un elmasının düşmesini zorunlu kılana benzer bir nedensellik ve belirlenim sonucu ve zorunlu olarak gerçekleşir.”⁸⁷ **Nasıl elma düşememezlik edemezse, kıskançlık duygusu da ortaya çıkamazlık edemez. Yani insanın duygulardan etkilenmeme özgürlüğü yoktur.** İnsan edilgin duygudan kısmi

etmesinin hiçbir ereksel nedeni yoktur. Zaten ereksel neden dediğimiz şey neden, bir şeyin temel nedeni ya da nedeni olarak görülen insani iştahıdır.” (Spinoza, age., s.238-239)

⁸⁴ Vittorio Morfino, “Spinoza ve Olumsuzluk”, Çev.: Tanzer Yakar, *Felsefelogos Dergisi*; Spinoza II, Fesatoder Yayınları, İstanbul, S: 47, 2012/4, s. 154

⁸⁵ Haluk Sunat, *Psikanalitik Duyarlılık Bakışla; Spinoza ve Felsefesi*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, Mayıs 2014, s.183

⁸⁶ Spinoza, age., s. 152

⁸⁷ Moris Fransez, *Spinoza'nın Tao'su; Akıllı İnançtan İnançlı Akla*, , Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, Eylül 2012, s.339

olarak, etki ve sonuçları apaçık olan, etkin duygularla etkilenmede bulunabilir. Ama bu duygular her an kişiye etkilenmelerde bulunur. Anladığımız kadarıyla, Spinoza için, hem maddi hem de düşünsel alanlardaki her şey dışsal ya da içkin yasanın belirlenmesi sonucunda meydana gelmektedir.⁸⁸ Yine ona göre, bu belirlenim yarasını hesaba katmayan her türlü değer yargısı, her türlü değerlendirme boş bir hurafeyi içermektedir.

Etik duyguları ve duygulanışları araştırırken, tıpkı fizik ya da jeoloji kapsamında şeyleri anlamaya çalıştığımız gibi davranmalıyız. Bunu yalnızca beden etkilenişlerini araştırırken değil, zihnin etkilenişlerini araştırırken de böyle yapmalıyız; çünkü bu ikisi aynı Tanrısal/Doğal düzenin değişmez yasallıklarına birebir bağlıdır ve aslen onda bulunmaktadır.⁸⁹ Nedenselliğe ve belirlenime göre, sevinç, güven duygusu, sevgi, kıskançlık, öfke, gibi tüm duygular belirli koşullar gerçekleştiğinde, zorunlu olarak ortaya çıkmaya mahkumdurlar. İnsan her zaman edilgin olacağı durumlarla karşılaşmak, doğanın ortak düzenini izlemek ve ona uymak zorundadır, ayrıca şeylerin doğasının gerektirdiği kadarıyla, kendisini bu düzene uydurmak durumundadır.⁹⁰ Spinoza'nın da, ortaya koyduğu gibi, bir insan nedensellik yarasına uymak ve yaşamaya devam etmesi için kendisini bu düzene uydurmak zorundadır. İnsan, nedensellik düzenini anlamaya çalıştıkça, bu düzene daha çok uyar ve farkına varır. Aslında Spinoza'nın etik anlayışı da, bu noktada kendini göstermektedir. Doğadaki zorunluluk bize varolmayı, varoluşu anlatamamaktadır. Varoluşu ortaya koymak için etik gerekir. **İnsan, etikle birlikte içsel zorunlu yasalara uydukça varolma gücü artar; bu zorunlu yasaların farkına vardıkça güçlenir, hem beden hem de akısal olarak varolmaya katılır.** Farazi duyguların peşinden gittikçe ve o ifade edilen boyutundaki farklılığı da yitirdikçe güçsüzleşir. Özetlemek gerekirse, fark edilmeyen içkin yasa insanı tutsak kılarken, farkına varılmış içkin yasa insanı özgürleştirir. Bundan ilginç bir fikir çıkmaktadır: "Tutsaklığımızın nedeni olan ve özgür istencimizin var olup olmadığı hususunda kuşkuya düşmemize neden olan nedensellik yarası, aynı zamanda da özgürlüğümüzün kapısıdır."⁹¹ Spinoza'ya göre, nedensellik yarasını

⁸⁸ Spinoza, *age.*, s. 36

⁸⁹ Çetin Balanuye, Spinoza, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 132

⁹⁰ Spinoza, *age.*, s. 246

⁹¹ Fransez, *age.*, s. 339

anlamaya, idrak etmeye başladığımız zaman, değer alanının kapısını açabiliriz. Ama eğer nedensellik yasasının farkında değilsek, özgürlük hakkında da bir kaygımız yoktur ya da tutkular içerisinde özgür yaşadığımızı sanmaktan ileriye gidemeyiz. Bu durum, bir taşın havada kendini özgür sanması gibidir.⁹² Etik alanın kapısı, nedensellik yasasında gizlidir. İçkin yasayı bildiğimiz, fakında olduğumuz ölçüde, etik alanın şifrelerini çözmeye hazırlanabiliriz. Görüldüğü üzere, Spinoza'nın etik anlayışı, felsefesinin tamamında olduğu gibi, nedenselliğin sınırları içindedir. Yine nedensellik, insanın etik alana girmesi için de anahtarı bize verecek tek esastır. Bu nedensellik, tek anlamlılığı da içinde taşır. İnsan etik alanda, eylemsel bir davranış sergilediğinde, bu tek anlamlı bir varolma çabası şeklinde ortaya çıkar.

1.2.2. Etik, Ontoloji ve Epistemoloji İlişkisi

Spinoza'nın etik, ontoloji, epistemoloji ve zorunluluk anlayışları arasındaki ilişkiyi iyi anlamak için birkaç kavramı analiz etmemiz gerekir. Bunlar; Töz ya da Tanrı (cause sui)⁹³, sıfat (attributum)⁹⁴ ve öz (essentia)⁹⁵ bunlarla ilişkili olarak ifade

⁹² Spinoza, Mektuplar, s. 295

⁹³ Spinoza'nın Ethica'daki ilk tanımı kendinin nedenidir (causa sui). “ Kendinin nedeni derken, özü varoluşuna gerektiren şeyi kastediyorum; yani varolmadığı takdirde doğasını kavrayamayacağım şeyi.” (Spinoza, Ethica, s. 27) Töz ya da Tanrı bu tanımı ile birlikte kendisinin dışında başka hiç bir şeye ihtiyaç duymamaktadır. O'nun bir şeye bağlı olması gerekmez o ancak sonsuz özüne bağlıdır. “Causa sui, - özle bir olarak- öze dahil edilmiş kudret ve varlık nedeni olarak ortaya çıkarken, aynı zamanda gerçeğin bütünsel açıklama ilkesi olarak da belirir.” (Hadi Rızık, Spinoza'yı Anlamak, Çev.: Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 55) Kendi kendinin nedeni olarak varoluşu ve özü birdir ve her şeyin nedeni olarak kendinin nedeni olması ise Tanrı ve sıfat ilişkisi ile açıklanır. “Tanrı derken mutlak anlamda sonsuz varlığı anlıyorum; başka deyişle her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü.” (Spinoza, age., s. 27)

⁹⁴ “Sıfat derken anladığım, aklımızın tözün özünü kuran şey olarak anladığıdır.” (Spinoza, age., s. 27) Sıfat tek töz olan Tanrı'nın nitelikleridir, onun ifade eden yapısının birer ifadesidirler. Bu yüzden “tek bir töze birçok sıfat yüklemenin mantığa aykırı bir yanı yoktur, çünkü gün gibi açıktır ki, doğadaki her varlık bir sıfat altında kavranmak zorundadır ve ne kadar gerçeklik ya da ne kadar varlık taşıyorsa, zorunluluğunu, yani ezeli ve ebedi oluşunu ifade eden o kadar çok sıfata sahip olacaktır; dolayısıyla gün gibi açıktır ki, mutlak olarak sonsuz bir varlık her biri ezeli ve ebedi özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret bir varlık olarak tanımlamak zorundadır.” (Spinoza, age., s. 53). Eğer töz birse, bunun nedeni sonsuzca sonsuz olmasıdır; tıpkı her sıfat sonsuz, dolayısıyla bir olduğundan, aynı sığata sahip iki tözün olmaması gibi! Keza, bütün sonsuz sıfatlar da tek bir gerçekliği ifade ederler; bu gerçeklik onların içinde sonsuzca sonsuz bir kudret gibi oluşur. “Bu özdeşliği ya da sonsuzdan (ya da töz) sonsuza (sıfat) ve sıfatlardan Tanrı'ya götüren gerçek süreci tanımlamak ve derinleştirmek önemlidir.” (Hadi Rızık, age., s. 70)

⁹⁵ “Etika'nın ilk satırlarından itibaren mevcut olan “öz” terimi, “kendinin nedeni”, “yüklem”, “Tanrı”, tanımlarına girer ve kitabın ilk bölümünün tamamında sabit ve temel rol oynar.” (Charles Ramond, Spinoza Sözlüğü, Çev.: Bilgesu Şişman, Say Yayınları, İstanbul, 2014, s. 85) Spinoza “Kendinin nedeni derken, özü varoluşu gerektiren şeyi,” “Tanrı derken (...) ezeli ve ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü” (Spinoza, age., s. 27) belirtmektedir. Tanrı Spinoza'ya göre zorunlu, ezeli ve ebedidir. Tanrı'nın özü de ezeli- ebedi, sınırsız bir yapıdadır bundan dolayı varoluş gerektirir. İnsanın ise özü zorunlu değildir varoluş gerektirmez. “İnsanın özü varoluşunu zorunlu

etme, ifade ve ifade edilme kavramlarıdır. “Töz kendini ifade eder, sıfatlar birer ifadedir, öz ise ifade edilir.”⁹⁶ Örneğin; ruh ve beden, Tanrı’nın sıfatıdır ve sadece birer ifadedirler. Ruh ve beden olan iki sıfat birleşiyor, akıl ve sezgisel bilgi ile ifade edilme durumunu ortaya koyuyorlar. Sadece sonsuz sıfatı olan Tanrı ifade eder boyuttadır. İnsan için burada önemli olan öz kavramı, kilit noktadır. Öz kavramı eğer doğru bir biçimde ortaya konulmazsa, tözle sıfatı, sıfatla özü, özle tözü açıklama sorunu yaşanabilir. Bu noktada örneğin, Descartes’ın felsefesindeki beden, ruh, öz ve varoluş arasındaki ilişkiler iyi analiz edilemediği için birçok problem açığa çıkmıştır.⁹⁷ Burada Spinoza açısından problemleri ortadan kaldıran şey özün sıfatın değil tözün özü olarak ifade edilmesidir. “Sıfat ile öz de birbirinden ayrılır; ama her öz sıfatın değil, tözün özü olarak ifade edildiği ölçüde.”⁹⁸ O’nun doğasından varolan her şey mutlaka bir sonuç doğurmalıdır: “Varolan her şey mutlaka şu ya da bu şekilde tek töz olan Tanrı’nın doğasını ya da özünü ifade eder.”⁹⁹ Spinoza bu

kılmaz; yani doğanın kendi düzeni içinde şu ya da bu adam varolabilir de varolmayabilir de.” (Spinoza, age., s. 82) O zaman Spinoza özü doğasını kavramak için gerekli olan ama zorunlu olarak Tanrı’ya bağlı olan bir şey olarak tanımlar. “Bir şeyin özüne ait olan dendiğinde anladığım, olduğunda şeyin de zorunlu olarak olduğu; ortadan kalktığında şeyin de ortadan kalktığı; ya da başka deyişle, o olmadan şeyin de olamayacağı ve kavranamayacağı; aynı şekilde şey olmadan onun da olamayacağı ve kavranamayacağı bir şey.” (Spinoza, age., s. 81) Öz bize Tanrı ile zorunlu olan şeyi, sıfatın kendisini, kavramın ifadesini verir. Bunda dolayı öz ifade edilir.

⁹⁶ Gilles Deleuze, Spinoza ve İfade Problemi, Çev.: Alber Nahum, Norgunk Yayıncılık, Ocak 2013, s. 29

⁹⁷ Descartes Felsefenin İlkeleri adlı kitabında tözü ele alırken “Töz nedir? Bu aynı anlamda Tanrı ile yaratıklarına verilen ad değildir”, “Tözü kavradığımız zaman, onu varolmak için ancak ‘kendine gereksinen’ bir şey olarak kavriyoruz. “ “Ve yine başkası tarafından yaratılmadan, düşünen ve başkasına bağlı olmayan bir töze, yani Tanrı üzerine açık ve seçik bir fikir edinebiliriz.” (Descartes, Felsefenin İlkeleri, Çev.: Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 1983, s. 97-98) Bu cümleleriyle Descartes, gerçek anlamıyla ezeli ve ebedi töz kavramını Tanrı’dan başka herhangi bir şeye verilmeyeceğini bildirmektedir. Ama “hem maddi yönü hem de ruhu olan insanı oluşturan iki ayrı özelliğin tek kaynaktan nasıl çıkmış olacağı bilinemiyordu.” (Ali Taşkın-Metin Becermen, Rönesans, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi, Sentez Yayıncılık, Ankara, Ocak 2013, s. 110-111) Descartes bu problemi çözmek için, yaratılmış görel ve sınırlı iki töz (maddi ve ruhi) tanımlamıştır. Öz probleminde ise Descartes “Her tözün temel (ana) bir özneliği vardır; ruhunki düşünce, cismin de uzamdır.” (Descartes, age., s. 98) Görüldüğü gibi Descartes’ta sıfat (attributum), sınırlı yapıda olan tözün, özüdür. “Örneğin cisimli tözünü uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzam meydana getirir; düşünce ise düşünen tözün özünü meydana getirir.” (Descartes, age., s. 98) Bu şuna yol açar; en yetkin ifade eden Tanrı’dır ama sınırlı yapıdaki tözün özü olan düşünce ve uzam da kısmen de olsa ifade edendirler. Yani düşünme veya uzam sıfatı kendi sınırlılıklarında bir ifade eden yapıya sahiptir. Bu durumda en yetkin olan ifade eden, kendinin nedeni olan Tanrı ise, o zaman düşünce ve uzam da Tanrı’nın ifadesinden başka bir şey olmaması gerekir. O zaman düşünce ve uzam Tanrı’nın ifade edileni olmaz mı? Ama ifade edilen sınırlıda olsa nasıl bir töz olabilir? Bu durumda sonsuzluk, töz, Tanrı, sıfat, öz arasındaki ilişki birçok sorun ortaya çıkmaktadır. Spinoza ise bu karmaşıklığı çözmek için, herhangi bir sınırlıda olsa bir töze ihtiyaç duymadan, ruh ve cismi Tanrı’nın bir attributumu yani özü yapmaktadır.

⁹⁸ Deleuze age., s. 29

⁹⁹ Spinoza, age., s. 69

önermeyi şu önermeye dayandırır: **“Tanrı şeylerin hem varoluşunun hem de özlerinin etkin nedenidir.”**¹⁰⁰ Bu önermeyi de şu önerme ile temellendiriyor: “Tanrısal doğanın zorunluluğundan sonsuz şekilde, sonsuz sayıda varlık (yani aklın sonsuz ufkuna dâhil olabilen her varlık) çıkmalıdır.”¹⁰¹ Bu önermeyi de Tanrı’nın tanımını önermeye dayandırıyor: **“Tanrı derken mutlak anlamda sonsuz varlığı anlıyorum; başka deyişle her biri ezeli- ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü.”**¹⁰² Görüldüğü gibi öz Tanrı’nın kendisini ifade eder. Çünkü sadece, “Tanrı’nın varoluşu ve özü bir ve aynıdır.”¹⁰³ Tanrı’dan başka bir töz ne varolabilir ne de kavranabilir.¹⁰⁴ Spinoza’nın her açıdan Tanrı’nın bir ve tek töz olduğunu belirttiği açıkça görülür. Diğer her öz varoluşunu etkinleştirmek için tek etkin ve gerçek anlamda yetkin olan Tanrı’nın özünü ifade eder. Spinoza, monistik Tanrı anlayışıyla, sıfat tözün özünü belirtir demese, birden fazla töz sorunu ile karşılaşabilirdi. Spinoza’da öz tamamen Tanrı’ya bağlanır ve monist¹⁰⁵ Tanrı anlayışı daha anlaşılır hale gelir. **Ontoloji, epistemoloji ve etikte, Tanrı merkezli noktaya oturtulur.** Artık Tanrı kilit noktadır ve insanın Tanrı’nın zorunlu yasaları anlamasının anahtarı da zorunlu yasalara bağlı olan özdür. İşte ifade kavramının önemi de burada açığa çıkar. İnsanın özü varolduğu süre boyunca sıfatın içindedir ama özün öz olduğunu anlaması için yalnızca Tanrı ile ilişkili olması gerekir. Öz tözden sıfatlar aracılığıyla ayrılmaz. Her sıfat ebedi ve sonsuz olan belli bir özü Tanrı ile ilişkili olarak ifade eder. Her sıfat tözün özünü ifade etmesi aynı zamanda onun gerçekliğini ve varoluşunu ifade etmesi anlamına gelir. “Çünkü tekil her şeyin bilgisi, zorunlu olarak Tanrı’nın özünün bilgisi ile mümkün olur; sadece bilgisi değil, Spinoza’da tekil şeylerin varoluşu da Tanrı’nın özü ile mümkündür.”¹⁰⁶ Buradaki öz,

¹⁰⁰ Age., s. 57

¹⁰¹ Age., s. 47

¹⁰² Age., s. 27

¹⁰³ Age., s. 53

¹⁰⁴ Age., s. 40

¹⁰⁵ Spinoza’nın Tanrı tasavvuruna tam olarak teizmin ya da monoteizmin diyemeyiz. O’nun tasavvurunda Tanrı bir kişi ya da dinsel terminolojideki gibi zat değildir, ama O, biricik tözdür. Bu anlamda, Onun Tanrısı için, monoteizm değil, monizm diyebiliriz. *“İki tür monizmden söz edilebilir. Bunlardan ilki yalnızca (only one substance) varlığını kabul eden felsefi monizmdir. İkincisi ise yalnızca bir Tanrı’nın (only one God) olduğunu savunan teolojik monizmdir. Monizm bu iki türü de Spinoza’nın metafiziğinde kendine yer bulur: tek töz olarak tek Tanrı. Bu bakış açısından felsefi monizm teolojik olandan koparılamaz.”* (Mehmet Fatih Elmas, age., s. 87-88)

¹⁰⁶ Türker Armaner, “Spinoza İçin İnsanın Varoluşunda Yok Olmayan”, Spinoza Günleri 2; Yeni Dünyadan Eski Dünyaya, Yay. Haz.: Reyda Ergün- Cemal Baki Akal, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 50

ifade edilme olarak varoluşu içinde taşır. Varoluş artık özün bir gereği olarak anlaşılmaktadır. Özü varoluşa geçirmek, yetkinleşmek, güçlenmek ile ilgili bir durum haline gelir. İnsanın özü varoluş belirtmeden önce determinizm ve ontolojik açıdan birer ifadeydi. Ama insanın özü varoluş belirtme halinde ifade edilir hale geldi. Ve bu durumda öz etik olarak anlaşılır olmaktadır. **Bu varoluş ve öz ilişkisi bizi etik alana taşır.** Ama etik alana geçildiğinde zorunluluk bir problem olarak tam olarak çözülememiştir. Çünkü Spinoza’da etik olarak öz ifade edilen bir yapıdadır ve hep öyle olacaktır. İnsan ifade edilmeye muhtaç olan özdür. İnsanın ifade edilenden kendisini kurtarıp ifade eden olabilmesi için, determinizmden olumsal alana geçmesi gerekir. Spinoza insana, tam olarak olumsal bir alan olarak yer açmadığı için, insan ifade edilen bir yapıdadır. Spinoza, bunun için özgür irade anlayışını yok saymak zorunda kalmıştır. Ama o, etik alanda, şimdi burada olan ve varolma çabası yani conatus ile yaşam üzerine bir eylem metodu belirler. Olumsal alan olmasa da determinizmin içinde şimdi-buradalıkla etik eylem olarak varolma direnci, insana özgü bir alan açar. Tezimizin ilerleyen bölümlerinde bu konuyu ele alacağız. Özellikle Spinoza gibi Leibniz de, bu sorunla yüzleşmiştir ve bu sorunu çözmek için, yeter sebep ilkesini ortaya koyarak, insana olumsal alan açmaya çalışmıştır.

1.2.3. Conatus: Var Olma Direnci

Conatus, Spinoza’nın önemli kavramlarından biridir. Önemli olmasının sebebi, Spinoza’nın sisteminde tek etkin bir **ifade edici** olan Tanrı’dır. Ama insan, conatus kavramı ile birlikte **ifade edici** olan yönünü, **ifade edilene** dönüştürmek için bir yönelim belirler. İnsan ifade eden olmak için tek ifade edici olan Tanrı’ya yönelmesi ile bu isteğini giderebilir. Belki de bu anlamda **conatus**, bütün evrenin ama etkinlik olarak insanın, kutluluğa doğru gidişinin bir kıvılcımını üreten şeydir. **Spinoza için conatus, etiğin hareket ettiricisidir.** Çünkü conatus, hem zihin hem de fikirlerin çabası, varlıkta kalma gayreti olduğu kadar, aynı zamanda bir hakikatte kalma, hakiki olma arzusudur.¹⁰⁷

Spinoza, conatusu ilk olarak şu önerme ile ortaya koyar: “Tek tek her şey varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar.”¹⁰⁸ Spinoza’ya göre bu çaba,

¹⁰⁷ Türker Armaner, age., s. 53

¹⁰⁸ Spinoza, age., s. 161

her varlığın kendi varlığını sürdürme çabası içerisinde gösterdiği tarzıdır. Ona göre Tanrı, sıfat, modus (tavır)¹⁰⁹ arasındaki bağlantı, Tanrı kendinde neden, sıfat Tanrı'nın özü, eylemi ve etkin çabayı taşıyan kavram, modus ise görüngü, sonlu tarz ve biçimdir. Spinoza'nın içkin monist öğretisi, Tanrı, sıfat, modus ilişkisinden conatusu ortaya çıkarır. Çünkü sadece kendinin nedeni olan Tanrıdır ve diğer varlıklar o kendinin nedeninin birer sıfatı ve modusudur. Varlıklar, determinizm olan sistemde, kendinin nedeni ve varlıkları kendinin nedeni değilse, o zaman bir çabalama veya varolmaya ihtiyaçları vardır. Bu varolma ve çabada conatustur. *“Töz ve onun modusu arasındaki en önemli farklardan biri, tözün varlığı kendinde neden olan varlığını içerir, fakat insan gibi sınırlı moduslar bu gibi kendi nedenini içermez. Bu nedenle, modusların varlığı kendi varlıklarını koruma çabasını (conatusu) içerir. Bu conatus doktrini olarak bilinir.”*¹¹⁰ Conatus kavramının ilk anlamı sonlu tarzlarda olan bütün varlıklar için bir çabalama değildir. Spinoza'nın conatus fikrini sonlu biçimlere uygulaması Descartes'ın balmumuyla¹¹¹ ilgili tartışmasının ilginç bir biçimde tersine çevrilmesini içerir diyebiliriz. Çünkü Descartes'a göre balmumu, kendisini oluşturan maddeden başka hiçbir birlik ya da kimlik içermez. Balmumu parçalanabilir, eritilebilir, özelliklerinden her biri açısından

¹⁰⁹ “Tavır derken tözün hallerini anlıyorum; yani başka şeyde olan ve hatta bu başka şey aracılığıyla kavranan şeyi.” (Spinoza, age., s. 27) Yani tavırla, başka şeyde olan ve başkasıyla kavranan şey anlaşılmalıdır. “Demek oluyor ki, tavır, cevher ya da Tanrı olmaksızın ne var olabilir ne de kavranabilir.” (Musa Kazım Arıcan, age., s. 93) Bu anlamda, Spinoza, natura naturatayı (yaratılan doğayı) moduslarla ifade ederken, natura naturans (yaratıcı doğayı) ise Tanrı'ya dayandırmaktadır.

¹¹⁰ Martin Lenz, Intentionality without Objectivity? Spinoza's Theory of Intentionality. In: Alessandro Salice(ed.), *Intentionality: Historical and Systematic Perspectives*. Foreword by John R. Searle. München: Philosophia (Basic Philosophical Concepts), 2012, s. 4 (Erişim Tarihi: 11. 11. 2016) (https://www.academia.edu/1566267/Spinoza_on_Intentionality)

¹¹¹ Descartes bal mumu örneğini şöyle açıklar *“Mesela bu bal mumu ele alalım; kovanından daha yeni çıkarılmış, henüz balının lezzetini yitirmemiş ve hala toplandığı çiçeklerin rayihası üzerinde. (...) ama işte tam ben konuşurken ateşe yaklaşıyor; kalanının tadı bozuluyor, kokusu uçup gidiyor, rengi değişiyor, biçimi kayboluyor, büyüklüğü artıyor, sıvı halini alıyor, ısınıyor, zor dokunuluyor, artık vursanız bile ses çıkmıyor. Geriye kalan hala bal mumu mu? Bir şeyin kaldığını kabul etmeliyiz, kimse itiraz edemez, kimse başka türlü düşünemez. Peki, o zaman bal mumunda benim o kadar net anlamadığım ne vardı? Hiç kuşkusuz duyularımın algıladığım özelliklerin hiçbiri. Çünkü tat alma, koku alma, görme, dokunma, ya da işitme duyularına konu olan ne varsa, hepsi şimdi değişmiş durumda; ama bal mumu hala var.”* (Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, Çev.: Çiğdem Dürüşken, Kabcacı Yayıncılık, İstanbul, Mayıs 2013, s. 51) Descartes'ın balmumu örneğinde görüldüğü gibi, balmumu ateşe yaklaştırıldığında biçimi, tadı ve rengi değişikliğe uğramaktadır ama geriye kalan şeyin yine balmumu olduğu görülmektedir. Biçimi bozulan bu maddenin balmumu olduğunu anlayan zihindir. Descartes'a göre balmumu yanarken, renginin, tadının vb. değişmesine, balmumu yaratılışı gereği bir direnç göstermiyor, yer kaplama mahiyeti gereği ortada kalıyor. Descartes yer kaplamaya bir çaba vermeyerek, düşüncüyü yüceltiyor. Ama Spinoza ise madde söz konusu olduğunda bir dirençten bahsediyor. **Yani Spinoza, insanı, düşünce üstünlüğü açısından değil, çabası açısından değerlendirmektedir.** Düşünce ve yer kaplama eylemsel olarak ortaya konulduğu ölçüde değerlidirler.

dönüşmektedir. “Buna karşın Spinoza, balmumu küttlesinin geçirdiği değişikliklere bir tür yapısal direnç gösteren şeyler olduğunu gözlemlemektedir. Bunlar hasara, kırılmaya ya da erimeye direnirler; yaralanmaları durumunda içsel kendi kendine iyileşme prensiplerine uygun olarak kendilerini onarırlar. Spinoza’nın deyimiyle, kendi varlıkları içinde var olmayı sürdürmeye çabalarlar.”¹¹² **Spinoza’ya göre bu çaba ya da conatus, varlıkların özünü oluşturur.** Çünkü bu çaba ortadan kaldırıldığında o şey de ortadan kalkar. Conatus olmadan, bir varlık var olamaz. Her varlık zorunlu olarak bir yöne doğru çaba içerisindedir. Bundan dolayı Spinoza’ya göre Buridan eşeği¹¹³ örneğindeki, eşek ya suya ya da ota doğru kesinlikle onu eğilimli kılan bir çaba içerisindedir. **O, conatusu, canlı ve cansız varlığın zorunlu varolma çabası olarak ele alır.** Bundan dolayı Spinoza, Descartes’ın yer kaplama anlayışını conatusa indirger. Maddeyi farklı kılan yer kaplaması değil çabasıdır. Örneğin; ırmağın içinde, bir dağda, herhangi bir yerde olan taş ele alalım. Bu taşın determinizm içinde bir çabası vardır. Ama bu çaba sürekli dış nedenlerle engellendiği için, ortaya çıkmaz. Irmağın içindeki bir taş, sular zamanla etki ederek, ufalmasına farklı bir şekle girmesine sebep olur. Bir dağda bulunan taş ise, güneş ve yağmurun etki yapması sonucu çatlayarak, küçülerek farklı bir şekle bürünecektir. Ama ırmağın içinde veya bir dağda bulunan taşın çatlamalara, küçülmelere karşı hep bir çaba içinde olacaktır. Bu ilk anlamıyla conatus, modus yani görüngüler alanına takılıp kalır. Moduslar, tarzlar dış etkilerden kurtulamamaktadır. Bundan dolayı conatusun iç çabasının dış etkilerle, onun varolma direncinin zorunlu yasaya bilinçli halde katılmasına imkân verilmesi zordur. Dıştan etkiler artarak çoğaldıkça, conatusun gücü azalır veya azalarak devam eder. Dış etkiler conatusu azaltır. Spinoza’nın: “Dış bir neden işe karışmadıkça hiçbir şey yok edilemez”¹¹⁴ sözü bu anlamda açıktır. Çaba bir güç ve etkinliktir ama dış etkiler içsel uyumdan fazla ve şiddetli olursa çaba azalır. Ama determinizm içerisinde varlıkla birlikte hiçbir zaman eksiklik değil, bir çaba vardır. Ama bu çaba, varolma olarak bir özü yani fiili eylemsel ögeyi taşımadığı için etkin bir durumda değildir. Spinoza, conatusun ikinci aşamasına geçerken öz kavramına değinir. O, şu önermeye geçer: “Herhangi bir

¹¹² Roger Scruton, age., s. 88-89

¹¹³ Buridan’ın eşeği hikâyesi, 14. yüzyılda yaşamış, Fransız nominalist filozof Jean **Buridan**’a(1295-1356) atfedilir. Hikâye şöyledir: Hem aç hem susuz olan bir eşek, aynı uzaklıktaki bir yere bırakılmış olan su ve saman balyası arasında, kesin bir karar veremeyip, açlıktan ve susuzluktan ölür.

¹¹⁴ Spinoza, age., s. 160

şeyin varlığını sürdürmek için sarf ettiği çaba şeyin fiili özünden başka bir şey değildir.”¹¹⁵ Spinoza’ya göre, bu öz ise, sadece “kudreti kendi özüne bağlı olan”¹¹⁶ her şeyin etkin nedeni olan ve her şeyi var eden, Tanrı’ya aittir. Bundan dolayı O, bu önermeyi şu önermeye bağlar: “O’nun doğasında varolan her şey mutlaka bir sonuç doğurmalıdır: Varolan her şey mutlaka şu ya da bu şekilde Tanrı’nın doğasını ya da özünü ifade eder.”¹¹⁷ Ona göre, conatus ya da çaba, Tanrı’nın özünü ifade etmekten başka bir şey değildir. “Güç ya da çaba ki bir şey yaptığını onunla yapar ya da yapmaya çabaladığını onunla yapmaya çabalar, öyleyse onun özü ile özdeşdir.”¹¹⁸ **Spinoza’ya göre insan, sonsuz bir zaman ve şu anki zaman arasındaki ayrımı bilinçli olarak yapan tek varlıktır.** Bunu varolma çabasının farkına vararak yapabilir. Çünkü varolma çabası özün kendisidir. O, bunu biraz daha açıklamak için şu önermeyi kullanır: “Herhangi bir şeyin varlığını sürdürmeye sarf ettiği çaba için sonlu bir zaman değil, sonsuz bir zaman söz konusudur.”¹¹⁹

Spinoza için, conatus, varlığın fiili özünden başka bir şey değildir. Bu öz ise, Tanrı’nın sıfatının özü, ezeli-ebedi sonsuz olduğu için, bu çabanın sınırlı bir zaman da olduğunu söyleyemeyiz. Bu çaba zorunlu ve sonsuz bir zamandır. Öyleyse şeyi var eden çabanın belirli bir zamanı yoktur, tersine şey dış bir neden işe karışmadıkça yok olmayacağına göre, o şey kendisini şimdi var eden çabasıyla daima varolmaya devam edecektir; o halde söz konusu çaba için belirsiz bir zaman söz konusudur.¹²⁰ Burada çok dikkatli olmalıyız. Determinizm başlığı altında belirttiğimiz, insanın ifade edilen olduğu, burada conatus ile açığa kavuşmaktadır. **Bu noktada, conatus ve etik kavramların ilişkisi kendini göstermektedir.** Çünkü Spinoza, belirsiz ve şimdi şu anda var olan zaman kavramlarını belirtmektedir. Neden ve sonuç ilişkisine bilinçli bir şekilde yaklaşmayan herhangi bir varlık zorunlu yasalar altında sonsuz ve belirsiz bir zamanı yaşamaktadır. Bilinçli bir özne (cogito) ise yukarıdaki önermede belirtildiği gibi, kendisini şimdi var eden çabasıyla var olur veya varoluşa geçiş yapabilir. Şu anki ya da şimdi-buradalık durumunda varolma çabası insanı varoluşa iten en önemli etkidir. İnsan bu durumda determinizm içinde bir olumsal alan

¹¹⁵ Age., s. 161

¹¹⁶ Age., s. 69

¹¹⁷ Age., s. 69

¹¹⁸ Copleston, Spinoza, s. 43

¹¹⁹ Spinoza, age., s. 161

¹²⁰ Spinoza, age., s. 162

yaratmaya çabalar. “Spinoza dünyayı mutlak zorunluluk, zorunluluğun şimdi-buradalığı olarak betimler. Fakat çelişkili olan tam da bu şimdi- buradalıktır. Aslında bize, zorunluluğu olumsuzluk, mutlak zorunluluğu mutlak olumsuzluk olarak iade eder; çünkü mutlak olumsuzluk dünyayı etik ufuk olarak talep etmenin tek yoludur.”¹²¹ İnsan şimdi- buradalık ile birlikte determinizm içinde olumsuz bir alan açmıştır ve zaten insan olmanın olanağı bunu gerektirir. Ama sorun, eğer şimdi veya şu anki zamanı yaşamaya devam edersem ve sonsuzluk yani belirsiz olan zamandan kopma durumu oluşabilir. İnsan bu durumda sürekli belirsiz olan zaman ve şuan ki zaman arasında sıkışmış kalmıştır. Etik işte bu noktada açığa çıkar. Eğer insan şu anki ve belirsiz zamanda yaşamayı zorunlu yasaları anlayarak yaparsa, çaba gösterirse, güç ve etkin duygular altında çabası devam eder. Ama eğer bunu sağlayamazsa, edilgin duygular insanı çevrelemeye başlar. Bu doğrultuda Spinoza conatusla ilgili son önermesini belirtir: “Bir zihin hem açık ve seçik hem de bulanık fikirlere sahip olduğu sürece kendi varlığını devam ettirmeye çabalar ve kendi çabasının da bilincinde olur.”¹²² İnsandan başka bir varlığın kendini koruma çabası ve varolma gücü, belirsiz zamanda şu anki zamanı yaşayamaz. Çünkü varlıklarda varolma çabası kendi bulunduğu kipten başka bir kipe geçmek istemez. **Spinoza’ya göre varlıklar bulunduğu durumu devam ettirir, başka bir duruma geçme arzusu yoktur. İnsandan başka bir varlığın bu durağan belirsiz durumdan başka bir duruma geçme gücü bulunmaz.** Ama insanda da belirsiz zamanda şu anki zamanı yaşama durumu sürekli bölünür. Daha sonra duygu konusunda ele aldığımızda göreceğiz ki, insan, tutku, farazi, hurafe gibi duygularla hareket ettiği için, conatusunu kurgusal bir zemine sürüklenir. Ama bu çaba, birçok yapıda olsa da her zaman varolmayı yaşamak amacına sahiptir.

Spinoza, bu çabayı ikiye ayırır “*Bu çaba zihne atfedildiğinde irade adını alır; ama aynı anda zihne hem de bedene atfedildiğinde iştah olarak adlandırılır. Demek ki iştah insanın özünden başka bir şey değildir ve insanın kendi varlığını korumaya yönelik bütün eylemleri zorunlu olarak kendi doğasından kaynaklanır; o halde bu tür bütün eylemleri yapmaya mecbur kılınmıştır.* Ayrıca iştah ve arzu arasında hiçbir fark yoktur, ama çoğumuz kendi iştahının bilincinde olan insana

¹²¹ Negri, age., s. 5

¹²² Spinoza, age., s. 162

arzulu deriz. **Demek ki arzu, bilincine varılan iştahdır.**¹²³ O, insanın yaşama ve kendini koruma çabası olan conatus terimini iştah kavramına uygulamaktadır. Biz zorunlu olarak her şeye karşı iştah duymaktayız. O, bunun bilinçli olma şekline ise arzu demektedir. Spinoza'ya göre conatus, insanda yaşama isteği, edilgin iştah ve etkin iştah olarak görülür. O'nun geldiği noktada, biz yaşama çabamızda, iştahtan hareketle yaşamamızı yönlendiririz. *“Bunlardan açıkça anlaşıldığı üzere, biz bir şey için çabalyorsak, onu istiyorsak, ona iştah kabartıyorsak yani onu arzuluyorsak, bunu o şeyin iyi olduğuna hükmettiğimiz için yapmıyoruz, tersine bir şeye çaba harcadığımız için, onu istediğimiz, ona iştah kabarttığımız, yani onu arzuladığımız için o şeyin iyi olduğuna hükmederiz.”*¹²⁴ Spinoza'ya göre iyi ve kötü; etkin sevinç, edilgin keder gibi duyguların kökeninde işte bu iştah vardır. Burası çok önemlidir, **etkin veya edilgin duyguların temeli iştahdır.** Ama iştah bir şeye yönelince o şey iyi oluyorsa pekiyi yöneldiğimiz şeyin gerçek anlamda iyi olduğunu nasıl bileceğiz? **Spinoza'ya göre zaten iyi ve kötü yoktur, çünkü zorunlu yasalar vardır.** İştah o zaman ifade boyutunda bir şey ifade etmiyor. Eğer insan iyi bir şeyi arzuladığı için bu sevinç veya kötü bir şeyden kaçındığı zaman bu keder oluyorsa ve bunlarda zorunlu yasalara tabiyse, ifade edilme tamamen arzuya yüklenmiş olmaktadır. Çünkü eğer çaba öz fiilse, iştah da bunun sonucunda ortaya çıktıysa, bilinçli iştah yani arzu özün gerçek doğasını ortaya koyabilir. Arzu veya conatus özün kendini gerçekleştirmesinin araçlarıdır. İfade edilmenin ifadesi olmak ya da ifade edilenin ifade edeni olmak için özün gerçek bir bilgisini ortaya çıkarmak gerekir. *“Bu ifade eden olma veya bilmek yani bildiğini bilmek, insan için conatusun doruğudur ve her insan bu doruğa çıkmaya, doğa gereği ve doğası gereği yeterince donanımlı olarak dünyaya gelir; ama hepsinin nefesi buna yetmez.”*¹²⁵ Spinoza'ya göre insan, ifade edilme, ifade, ifade etme, belirsiz ve şu anki zaman arasında bir çabalamadır. İnsan, belirsiz varolma gücünü bireysel olarak değil de şu anki olarak zorunlu yasa ile birlikte ele alırsa, işte o zaman bir anlam ifade etmektedir. Bu noktada conatus veya arzu, güç ile aynı anlama gelmektedir. *“Dolayısıyla “yaşadıkça arzularız” ifadesi*

¹²³ Age., s. 163

¹²⁴ Age., s. 163

¹²⁵ Solmaz Zelyüt, Spinoza, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010, s. 73

kadar, “ancak arzuladıkça yaşarız (ya da var kalırız)” ifadesi de aynı derecede doğrudur.”¹²⁶

1.2.4. Duyguların Kökeni

Spinoza, Etika'nın üçüncü bölümünde, kendinden önceki birçok düşünürün duygu ve insan arasındaki ilişkiyi bulmaya çalıştığına değinir. Ama onları “insanoğlunu doğada krallık içinde krallık görmüşler adeta” diyerek eleştirir.¹²⁷ O, insanın kendisini doğadan bağımsız olarak krallık içinde krallık görmelerinin sonuçlarını da şöyle açıklar: “*İnsanoğlu yaratılanların kendisi için yaratıldığına kani olduktan sonra, doğal olarak kendisine en faydalı olanı tek tek varlıklardaki en önemli nitelik olarak değerlendirdi, kendisini en memnun edenleri de en mükemmel şeyler olarak gördü. Böylece varlıkların doğasını açıklayacağı iyi, kötü, düzen, karışıklık, sıcak, soğuk, güzellik, çirkinlik ve benzerleri gibi soyut kavramlar oluşturmaya başladı, ayrıca kendisini özgür bir varlık olarak gördüğünden övgü, yergi, günah ve sevap gibi kavramlar yarattı.*”¹²⁸ **Bu anlamda Spinoza, aydınlanmanın getirdiği doğaya egemen olma çabasını, dinlerdeki (İslam, Hristiyan, vb.) yaratılan varlıkların insanların hizmetine sunulma anlayışını, irade özgürlüğü ve erekselliği savunanları eleştirmektedir.** Onların ortak sorunu, insanı doğadan bağımsız değerlendirmek ve insanın duygularının, düşüncelerinin içsel zorunlu yasalarını araştırmamaktır. Ona göre örneğin; insanı doğadan bağımsız değerlendiren düşünürler, insanın duygularının kendileri üzerindeki etkisini belli ölçüde görmekte-dirler. Ama keder, üzüntü gibi duyguları insanın hatalarına yormaktadırlar. Oysa bu duyguların insanı denetim altına aldığını gördükleri halde, insanı doğada krallık içinde krallık olarak görmeleri çok saçmadır. Bu duygu durumunda insanın zayıflığı çok açık bir şekilde görülmektedir. Çünkü insan doğaya hükmetmeye çalışırken, küçük bir duygu durumu onu esir almaktadır. Ona göre, insanın duygu durumları iyi analiz edilmediğinde, şu sonuç ortaya çıkacaktır: “İnsan sonunda bütünüyle özel bir deneyime asla sahip olamayacağını ve kişisel sorumluluğun o tatlı yükünün eriyip gittiğini hisseder. İnsanı evrenin merkezi sayan

¹²⁶Çetin Balanuye, Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 39

¹²⁷ Spinoza, age., s. 149

¹²⁸ Spinoza, Ethica, s. 76

insanbiçimci anlayış yok olmuştur.”¹²⁹ Bundan dolayı insanı, anlamak için, ilk olarak duygu durumlarının analiz edilmesi gerekir. Ancak insanın duygularının nedenleri anlaşıldığı zaman, onun içsel zorunlu yasalara bağlılığı anlaşılacaktır. Bu durumda kendi kendine meydana geldiği düşünülen nefret, öfke, kıskançlık gibi duygularda bütün diğer tekil şeyler gibi, aslında doğanın zorunluluğundan ve kudretinden kaynaklandığı ortaya çıkacaktır.¹³⁰ **Bundan dolayı Spinoza, duyguları incelerken, duyguların hepsinin bir nedeni olduğundan ve kendi nedenleriyle anlaşıldığından, geometrik çizgilerden, cisimlerden söz ediyormuş gibi yaklaşılması gerektiğini belirtir.**

Duygu (affect) veya duygular (affectus), Ethica'nın temel terimlerindedirler. Ona göre, insanın yaşadıkları, coşkular, arzular, duygu değişimi (affection) ¹³¹ aynı zamanda zihinsel ve bedensel değişimdir. O, duyguyu şöyle tanımlar “*Duygu derken, bedenin ve zihnin etki gücünü çoğaltan ya da azaltan, bu güce yardımcı olan ya da onu engelleyen bedenin değişik hallerini ve aynı zamanda bu haller hakkındaki fikirleri kastediyorum. Bu yüzden eğer biz bu hallerin herhangi birinin birebir nedeni olabiliyorsak, o zaman söz konusu duygunun etkin (actio), tersi durumda ise edilgin (passio) olduğunu söylüyorum.*”¹³² Duyguya karşı olarak zihnim birebir fikirlere sahip olduğu sürece zorunlu olarak etkide bulunur. **Etkin sebep, dıştan gelen herhangi bir etkiye bağlı kalmadan içsel bir biçimde eylemde bulunmadır.** Etkin sebep, ideadır ve o temsil edici, gerçek sebeptir. Ama insanın zihni etkin olmaktan çıkıp, bölük pörçük, bulanık veya birebir olmayan bir biçimde eylemse, o zaman edilgin duygu durumunda olur. Pasif veya edilgin durumda dışarıya bağımlı bir olarak veya temsil gücü olmadan eylem yapılmaktadır. Buradan çıkan sonuca göre, zihin ne kadar birebir olmayan fikre sahipse o kadar edilgin duygu durumunda yaşar, buna karşın ne kadar birebir fikri varsa o kadar etkin duygu durumunda yaşar.

¹²⁹ Cemal Bali Akal, Edebiyatta Spinoza: Özgürlüğün Geleceği Yoktur, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004, s. 107

¹³⁰ Spinoza, age., s. 150

¹³¹ Affectio: 1-Hal, değişebilir nitelik;2- Duygu durumu, duygu değişimi; (çoğ. Affectiones): Haller, değişebilir nitelikler; duygu değişimleri): Spinoza, Ethica'nın temel terimlerinden biri olan affectiones'i özellikle 1. Bölümde modus (tözün ve halleri tarzı ve tavrı) yerine kullanır, çünkü modi (tavırlar, tarzlar, biçimler, görünüşler) tözün değişebilir özelliğidir ve ontolojik ve epistemolojik olarak töze bağlıdır. Daha açık ifadeyle, affectiones bu bölümde Tanrı'nın tezahürleri, yani varolan her şey anlamına gelir. Diğer bölümler ise affectiones terimiyle insanın yaşadığı duygu durumları, yani etkide bulunduğu ya da kendisine etkide bulunduğu zihinde ve bedeninde oluşan duygu değişimleri kastedilir. (Spinoza, age., s. 364)

¹³² Spinoza, age., s. 151

Spinoza'ya göre edilgin olmaklık, bütün duyguların temelidir yani temsil edici olamamaktır. *“Temsil edici olmadığı ölçüde her düşünme tarzı duygu adını alacaktır. Bir istek, bir irade bir şey istememi yani istediğim bir şey olmasını kesin olarak gerektirir. İstedğim şey bir temsil nesnesidir; istediğim şey bir idea olarak vardır; ama istemek olgusu bir idea değildir, bir duygudur; çünkü temsil edici olmayan bir düşünme tarzıdır.”*¹³³

Spinoza, duyguların temelinde üç duygu olduğunu belirtmektedir. Tüm duygular, vermiş olduğumuz tanımlardan da anlaşılacağı üzere arzuyla, sevinçle ya da kederle ilişkilidir.¹³⁴ **Bu duyguların temelinde conatusun bulunduğunu belirtebiliriz.** Çünkü o, conatusu, iştah ve arzu daha da geriye götürdüğümüzde, bireyin hem beden hem de zihnin temelinde olan şey olarak tanımlamaktaydı. Conatus insanın filii olarak özüyüdü. Spinoza, duygu durumları söz konusu olduğunda, belli ölçüde biraz değiştirerek conatus yerine arzu kavramını kullanmaktadır. Spinoza arzuyu, duyguların temeli olarak şöyle tanımlamaktadır: *“Arzu bireyin kendi doğası ya da özüdür. (...) Ne var ki mevcudiyetini sürdürme çabasının aynı anda hem zihinle hem de bedenle ilişkilendirilmesini biz iştah ve arzu olarak anlıyoruz; öyleyse sevinç ve keder de bir arzu ya da iştahdır, dış nedenlerle arttığı ya da azaldığı, dış nedenlerden yardım alıp onlarla kısıtlandığı sürece; yani aslında her bireyin kendi doğasıdır.”*¹³⁵ Bir bireyin özünde bulunan arzusu ne kadar farklıysa, bir bireyin beden ve zihin ile ilgili sevinç ve keder duygu durumları o kadar farklı olur. Arzu değiştiğinde insan beden halleri ve zihin halleri olarak değişik durumlara sürüklenebilir. Bu insan için etkin zihin durumunda sevinç verirken, edilgin durumda keder vermektedir. *“Sonuç olarak, zihin, hayal gücünün yarattığı ve deneyim sırasında hissedilen bağlantılara göre düzenlenirken, beden, kimi duygularla ilişki halindeki harekete geçme kudretinin bir değişikliğini deneyimleyerek, harekete geçme kudretinin bu artışını dünyanın, daha kesin olarak, arzusunun dünya oluşunun genişlemiş bir deneyimi olarak derinleşir.”*¹³⁶ Ona göre, etkin gücü ve insan gücü artışı ile tespit edilemeyen yani edilgin olan veya bize dışarıdan nesnelere gücü ile yetersiz şeyleri düşünür olarak kalan arzular bu ölçüde, zihin ile ilişkili değildir. Ama

¹³³ Gilles Deleuze, Spinoza Üzerine Onbir Ders, Çev.: Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, Şubat 2008, s. 15

¹³⁴ Spinoza, age., s. 212

¹³⁵ Spinoza, age., s. 213

¹³⁶ Hadı Rızık, age., s. 245

etkin zihin durumunda ise arzu zihin ile ilişkili bir konuma gelmektedir. *Kısaca arzunun verili bir zamanda bende haz ya da acı yaratması benim ruhsal-fiziksel durumuma bağlıdır ve bir kez verili bir şey ile hazzın ya da acının nedeni arasında çağrışım kurulur kurulmaz, zorunlu olarak o şeyi sevmeye ya da ondan nefret etmeye ve ona iyi ya da kötü demeye yönelirim.*¹³⁷ Arzu'nun ilk türü, zihne uygun olarak adlandırılan eylemlerdir, ancak ikinci edilgin duygular; her zaman, tam tersine, bizim gücümüz de olamayan ve iktidarsızlık ve kusurlu bilgiyi gösterir. Spinoza'ya göre arzu temelli duygu durumlarında, sevinç ve keder edilginlik belirtebilir. Ama etkinliği sadece sevinç ortaya koymaktadır. Bundan dolayı edilgin duygu durumları, insanın temelinde daha çok hal durumu olarak vardır.

Duygular konusunda, belirtilmesi gereken önemli bir husus da, Spinoza, insanın hayatını aklın rehberliğinde yaşaması gerektirdiğini vurgulayan, önemli rasyonalist filozoflardan biridir. Ama bu akılcı yönüne rağmen duyguların doğası ve kökeni konusunda duygulardan tam anlamıyla kurtulmak gerektiği yönünde bir durumdan bahsetmemektedir. **Çünkü kıskançlık, üzüntü, sevgi, duygularından tam anlamıyla kurtulmak imkânsızdır, onlar ilkbaharda yaprakların yeşermesi durumu gibi, nedensellik ilkesiyle insana bağlıdır.** İnsan, üzüntü duyacak bir durum olunca üzülür, sevinç duyacağı bir olay olunca sevinç duyar. **Aslında onun bu tavrı, kartezyen felsefesinin yabancı olduğu bir durumdur.** Duyguların önemi ve bizi etkilemeleri üzerinde bu kadar çok durması, kartezyen felsefe anlayışına farklı bir bakış açısı kattığı söylenebilir. Spinoza, kartezyen tavrın önde olduğu bir kültüre, iyi ve kötü anlayışını farklı bir biçimde, varoluşu, düşünen bilincin üstünde ele alması, tek töz anlayışına farklı bir bakış açısı getirmesi gibi, birçok özgün anlayışlar ortaya koymuştur ama en önemlisi, duygu kavramını insan için vazgeçilmez bir konumda göstermesi, bu kültüre çok farklı bir etki katmıştır.

1.2.4.1. Etkin Duygular

Spinoza'ya göre, etkin duygular, zihin ile birlikte kavranabildiği için, kararlılık, sorumluluk, farkındalık söz konudur. Bundan dolayı, etkin duygular insanın zihni ile birlikte hareket edebilir. Zihin ile birlikte hareket etmesi, kendinden hareketle değerlendirmede bulunması ve dış koşulların kendini etkilemesine izin

¹³⁷ Copleston, age., s. 46

vermemesidir. O, etkin duyguyu şöyle tanımlar: “Eğer biz hallerin herhangi birinin birebir nedeni olabiliyorsak, o zaman söz konusu duygunun etkin olması gerekir.”¹³⁸ Görüldüğü gibi, bir duygu eğer etkin ise ilk olarak birebir olması ve açık olması gerekmektedir. İnsanın yaşamında doğru olanın, etkin duyguyla hareket etmesini belirtmektedir. **Spinoza, akli rehber ederek, birebir etkin bir şekilde dünyaya yönelmemizin zor ama değerli, kutsal olduğu üzerinde durmaktadır.**

Spinoza, etkin duyguları arzu ve sevinç olarak ele alır. Etkin olduğu sürece zihinle ilişkilendirilen duygular arasında hiçbir duygu yoktur ki sevinç ya da arzuyla ilişkili olmasın.¹³⁹ Sevinç ve arzu duygu durumunda, uygun fikre sahip olduğumuzu biliriz ve zihin bedeninin etkisini çağrışımlarla, hayal ederek değil de açık ve seçik olarak kavrar. Spinoza’ya göre etkin duygular, düşünme gücümüzü kuvvetlendirir ve bulanık olan fikirlere temizler. Bundan dolayı, zihnimizi güçlendiren her duygu etkin duygularla ilişki içerisindedir. Etkin bir anlamda sevinç ve arzu insana var olma direnci ve olumlu duygu sağlar. “*Etkin arzu ve etkin sevinç insanın kendi eyleme gücünden kaynaklanacak, bunun olduğu her durumda da eyleme gücü artacaktır; böylece etkin arzu ve etkin sevinç getirecek, etkin sevinç var kalma ısrarımız anlamına gelen etkin arzumuzu çoğaltacaktır.*”¹⁴⁰ Etkin sevinç ve arzu insanın akıl rehberliğinde doğru yaşaması için gerekli olan çok önemli temel duygulardır. Spinoza, sevinç ve arzunun etkinliğinden bahsederken, etkinlik kavramını apaçıklık anlamında kullanmaz. Sevincin ve arzunun etkinliği, insanı etkin olmaya belli ölçüde iten temel duygular olmasıdır. Yani sevinç ve arzu duygularında, tam bir etkin olma halinden bahsedilemez. **Çünkü Spinoza’ya göre, tek etkin olan sonsuz sifata sahip Tanrı’dır. Tanrı sadece sürekli etkin, yetkin, mükemmel bir varlıktır.** İnsan ancak etkin olmaya giden bir varlıktır. Bu etkin olmaya giden süreçte, insanın dış etkilerden dolayı, çoğu duygu durumlarının edilgin yönünün bulunduğunu belirtir. Sevinç ve arzu etkin duyguların temelidir ama bu duyguların bile birçok edilgin yönleri vardır. Spinoza bunu şöyle belirtmektedir: “*Edilgin duygular olan sevinç ve arzunun yanı sıra, etkin olduğumuz sürece bize atfedilen başka tür bir sevinç ve arzu da söz konusudur.*”¹⁴¹

¹³⁸ Spinoza, age., s. 151

¹³⁹ Spinoza, age., s. 214

¹⁴⁰ Çetin Balanuye, Spinoza, s. 153-154

¹⁴¹ Spinoza, age., s. 214

Spinoza, hem edilgin hem de etkin olan sevinç ve arzu duygularını kendi içinde ayırır. Arzudan sürekli apaçık ve bulanık bir çaba olarak bahseder. “Ayrıca zihin hem açık seçik hem de bulanık fikirlere sahip oldukça mevcudiyetini sürdürmeye çabalar. Ama böyle bir çabadan biz arzuyu anlıyoruz.”¹⁴² İnsanın doğasının özü olan arzu; edilgin ve etkin duygularla bir çabalamadır. Yani arzunun etkin bir yöne doğru tamamen bir aktivitesi yoktur, insanın hem eksilme hem de yetkinleşmesini içinde taşır. **Ona göre, insanın doğası olan arzu; insanın etkin isteme yönelmesi ile sevinç, edilgin isteme yönelmesi ile keder duygusu olarak ortaya çıkar.** Benzer olarak sevinç duygusunun da edilgin yönleri olsa da bu duygunun etkin bir yönelimi vardır. Spinoza'nın ulaştığı noktada, duygular edilgin temellidir. “Sevinç, keder ve bunların bileşimlerinden doğan ya da bunlardan türeyen duygular edilgin duygulardır.”¹⁴³ İnsanın sahip olduğu sevinç, edilgin temelli olmasaydı, etkinlik kavramında çabalama ortaya çıkmayacaktı. İnsanın, bir taştan veya çevresini farklılaştıramayan balıktan farkı kalmayacaktı. Ağlama veya gülme arasında bir fark olmayacaktı. İnsanın anlam ifade etmesinin sebebi, sevinç ve keder duygularının varlığı değildir. Onlar, determinist sisteminde, iyi ve kötü gibi, yetkinsizleşme ve yetkinleşmenin bir parçasıdır. Temel olarak kökende güç ve güçsüzleşme yer alır. Sevinç insanın varolma düzeninde güçlenme çabasını ortaya koyar. “Zihin kendisine ve kendi etki gücüne yoğunlaştığında sevinç duyar; kendini ve etki gücünü ne kadar seçik şekilde hayal ederse sevinci de o oranda artar.”¹⁴⁴

Spinoza'ya göre, conatus olarak adlandırdığımız varolma direnci, arzudan doğan sevinç ile devam etmektedir. İnsan, insaniyet, iyilikseverlik, minnettarlık, kendinden memnun olma gibi duygularla birlikte hareket ederse daha çok sevinç duyar. O, zihne ilişkin olan duygulardan çıkan bazı eylemleri cesarete bağlamaktadır. Cesareti de ikiye ayırarak, yüreklilik ve yüce gönüllülük diye adlandırmaktadır. Yüce gönüllülük ve yürekliliği etkin birer duygu diye ele almaktadır. “Çünkü yüreklilik deyince, bireylerin varlıklarını sadece aklın buyruğu doğrultusunda sürdürme çabasına neden olan arzuyu anlıyorum, yüce gönüllük derken de bireylerin sadece aklın buyruğu doğrultusunda başka insanlara yardım etmeye ve onları kendilerine

¹⁴² Age., s. 214

¹⁴³ Age., s. 210

¹⁴⁴ Age., s. 206

dost kılmaya çalışmalarına neden olan arzuyu anlıyorum.”¹⁴⁵ Görüldüğü gibi Spinoza, yüreklilik ve yüce gönüllülüğü, çok önemli iki etkin duygu olarak ele almakta, **bu duyguların aklın rehberliğinde olduğunu belirtmektedir.** Bundan dolayı, **yüce gönüllük ve yüreklilik iki büyük erdemdir.** Bu iki etkin duygu, sadece başkasının hayrına yönelik hareket ettiği için, çok önemli, ulaşılması çok yüce olan kutsiliklerdir. **O, yürekliliği, itidal, ayıklık, tehlikeli anlarda serinkanlılık ve yüce gönüllülüğü ise kibarlık, merhamet gibi duygularla benzer görmektedir.** İnsan bu sevinç duygularıyla hareket ederse, erdem, yetkinlik gibi değerlerle akla yatkın hareket edebilir. İnsan sevinç duydukça daha çok varolmaya çabalar, varolma direnci o ölçüde artar. Varolma direnci arttıkça Tanrısal olana daha çok yaklaşır. Aksine, biz sevinç duydukça daha yetkin bir seviyeye geçmiş oluruz, yani zorunlu olarak Tanrısal doğadan daha fazla pay alırız.¹⁴⁶ Spinoza’ya göre insan, tutkulardan kurtulduğu ölçüde akılla hareket eder, etkin düşünür ve Tanrısallığa yaklaşır. Tanrı’ya yaklaşma veya etkinleşme duyguların üstünlüğü ile değil aklın hâkimiyeti ile olmaktadır. “Bu ölçüde duyumsama ve düşünme arasında bir ayırım beklenebilir; ama Spinoza aralarında hiçbir keskin ayırım yapamıyordu, çünkü genel ilkeleri üzerine tüm bilinçli durumlar, bir duygudan ‘haz duyma’ da aralarında olmak üzere, bir düşüncenin taşınmasını imler.”¹⁴⁷ Yani düşünce ne denli mantıksal olursa ve duyguda bu mantıksal olan ile birlikte ilerlerse, bu duygu o denli ‘etkin’ olacaktır. Etkin duygu ve düşünce arasında tek anlamlılık kendini gösterir.

1.2.4.2. Edilgin Duygular

Spinoza’ya göre, edilginlik, birebir olmayan ve upuygun bilgi ile hareket etmeyen anlamına gelen bir kavramdır. “Edilginlik, sonucu sırf kendisiyle anlaşılamayan yani birebir olmayan ya da kısmi neden olandır.”¹⁴⁸ Kısmi neden durumunda insan bir şeyi açık ve seçik bir şekilde anlayamaz. Bundan dolayı insan, kısmi neden durumunda etkin değildir veya zihni birçok edilgin duygu etkilemektedir. O, kısmi durumda, etkin bir biçimde aklını kullanamaz ve birebir düşünemez. “Çünkü zihin birebir olmayan fikirlere sahip olduğu sürece zorunlu olarak edilgin

¹⁴⁵ Age., s. 215

¹⁴⁶ Age., s. 285

¹⁴⁷ Copleston, age., s. 47

¹⁴⁸ Spinoza, age., s. 151

durumdadır.”¹⁴⁹ Zihin ne kadar birebir olmayan kavrama sahipse, yani zihin açık ve seçik nedenlere göre değil, bulanık olan fikirlere göre eyleyse, o kadar edilgin durumda yaşar. Bu edilgin durumda insan, arzu ve tutkuların denetimi altındadır. O, bunu şöyle açıklar “*Ruhun edilginliği olarak adlandırılan duygu, bulanık bir fikirdir; zihin bu fikir aracılığıyla bedeninin ya da bedeninin bir kısmının var olma gücünü öncekinden daha fazla ya da daha az olduğunu doğrular ve zihin böyle bir fikre sahip olduğunda şunu değil de bunu düşünmeye yönelir.*”¹⁵⁰ Spinoza’ya göre edilgin durumlar insanın tüm duygu durumlarında vardır. Arzu, sevinç, keder insanın duygularının kökenleri ve bunlar edilginlik taşırlar. Örneğin Spinoza, arzu teriminin hem iştahı, dürtüleri hem de insanın sevinç haline etki ettiğini belirtmektedir. O halde arzu terimiyle ben burada insanın her tür çabası, dürtüsü, iştahını ve seçimlerini, insanın bünyesi farklılaştıkça farklılaşan her fırsatta birbiriyle zıtlaşıp insanı farklı yönlere çekeştirerek nereye döneceğini bilmez hale getiren çabalarını kastediyorum.¹⁵¹ Arzu ile benzer şekilde sevinç ve keder duyguları da edilgin durumlarda olan duygulardır. Ama zorunlu anlamda edilgin duygu değildir. “*Sevinç, keder ve bunların birleşiminden doğan ya da bunlardan türeyen duygular edilgin duygulardır; ama bizler ancak birebir olmayan fikirlere sahip oldukça zorunlu anlamda edilgin durumda kalırız; ya da ancak edilgin durumda olursak birebir olmayan fikirlere sahip oluruz, yani ancak hayal etmekle ya da hem bizim bedenimizin doğasını hem de dış bir cismin doğasını gerektiren bir duygunun etkisi altında kalmakla zorunlu anlamda edilgin oluruz.*”¹⁵² O, arzu, sevinç, keder duygularının edilgin yönlerinin olduğunu vurgular. Arzu, keder ve sevinç duygularının edilgindirler ama edilginlik kavramı ile özdeşleştirilmemesi gerekir. **Çünkü eğer keder, sevinç, arzu zorunlu olarak edilgindir denildiği zaman, bunlar upuygun zorunlu yasada tanım bağıını kaybeder.** Bunun için Spinoza, “Bundan sonraki ifadelerimde sevinç dediğimde, zihni daha yetkin hale getiren edilgin durumuna işaret ediyorum; keder dediğimde de zihnin yetkinliğini azaltan edilgin durumuna”¹⁵³ der. Keder, insanın etki gücünü azaltır ve kısıtlar. Bundan dolayı bir an önce bitmesini isteriz. Ama sevinç duygusu insanın iştahını

¹⁴⁹ Age., s. 159

¹⁵⁰ Age., s. 234

¹⁵¹ Age., s. 217-218

¹⁵² Age., s. 210

¹⁵³ Age., s. 164

artırır, bundan dolayı tek arzumuz sevinç duygusunun sürüp gitmedir. Spinoza'ya göre, nefret, keder, sevinç duygularından doğan çaba, sevgi ve nefretin yoğunluk durumuna göre artıp azalacaktır. O, zihni daha yetkin duruma getirebilen duyguları sevinç, arzu ile birlikte düşünülebileceğini ve keder ile birlikte giden duyguları da hayali, hurafe, kurgusal, farazi olarak nitelemektedir. **Görüldüğü gibi arzu ve sevinç, hem edilgin hem de etkin duygular olmaktadır.** Ama kederin etkin duygu durumu yoktur. Nefret, hayal kırıklığı, vicdan azabı, kızgınlık, acıma, kıskançlık, kendini küçük görme vb. gibi duygular, kederden türetilmektedir. **Kederden türetilen edilgin duygular, insanların hayatı yanlış anlamasına, kavramları yanlış idrak ederek evrene ve Tanrı'ya yanlış anlamlar yüklemesine sebep olmaktadır.**

Spinoza, birçok edilgin duygu durumundan bahseder. Ama arzunun edilgin duygu durumundan ortaya çıkan, kederle bağlantılı olan korku, insanın en büyük edilgin duygularından biridir. “Dahası, bu duygulardan kuşkuyu kaldırıp attığımızda umut güvene dönüşür, korku da çaresizliğe.”¹⁵⁴ **O, bu çaresizliği batıl inançların kaynağı olarak görmektedir.** Bu yüzden, “hurafeyi doğuran ve besleyen neden korkudur.”¹⁵⁵ İnsanların korku temeli olarak hurafe, farazi bilgilerle hareket etmesi, erekselliği, Tanrı'nın aşkınlığı gibi problemleri doğurmaktadır. “*Ama diyelim ki bu son nedenleri dış bir kaynakta bulamadılar, işte o zaman kendi kendilerine dönmekten başka çareleri kalmaz, ardından hangi amaçların kendilerini benzer eylemlerde bulunmaya zorladığına dikkat etmeye başlarlar ve böylece zorunlu olarak kendi yaradılışlarına bakarak başkalarının yaradılışları hakkın da fikir yürütürler.*”¹⁵⁶ Ona göre insanlar, bilgi sahibi olmadıkları konularda, pasif duyguların yardımıyla, kendilerinin sınırlarını aşan yorumlar yaparlar. Duygu konusunun başında belirttiğimiz gibi kendilerini evrenin kralı görmeye başlarlar. **Spinoza'ya göre insanlar, evrenin bir parçası olduklarını unutarak, ön yargı, hurafe, batıl olan düşüncelere saplanıp kaldılar. Kendilerine göre Tanrı'lar yaratıp onlara tapınmaya başladılar.** “Bunun sonucunda da her insan kendi karakterine bakıp Tanrı için değişik ibadet şekilleri geliştirdi; bu Tanrı her şeyden, herkesten çok onu sevsin ve bütün doğayı onun keyfi isteğine ve doymak bilmez

¹⁵⁴ Age., s. 172

¹⁵⁵ Spinoza, Teolojik- Politik İnceleme, s. 44

¹⁵⁶ Age., s. 71

hırsına uygun olarak yönetsin istedi.”¹⁵⁷ Görüldüğü gibi edilgin fikirlere sahip insanlar, doğa ve kendileri arasındaki bağı görmezden gelmişlerdir. Bulanık düşünceleriyle evreni yanılıgılı bir biçimde kavramışlardır.

Spinoza’ya göre, kederden ortaya çıkan hurafe ve kurgusal dünya yaratma isteği bilgisizlikten beslenir. “Yetersiz fikirler olarak tutkularımız kendilerini bize gerçek kılıklarında sunmaz, böylece onları kendi azalan ve çoğalan gücümüzün işaretleri olarak deneyimlemek yerine, dışsal nesnelere özelliklerine uygun yanıtlar olarak okuma eğilimdeyizdir.”¹⁵⁸ Bu durumda biz, doğrudan etkin neden değilizdir. Bundan dolayı edilgin durumda, başka varlıklarla etkileşime girdiğimiz ölçüde, hep kaygı, korku yaşama durumunda kalacağız. Bizim için esaret normal bir etkileşim haline gelecektir. “Şeyler bize direndiği ya da elimizden kaçtığı ölçüde, arzumuz, umuttan umutsuzluğa, umutsuzluktan batıl inanca, batıl inançtan yeni ketlenmelere giden korkunç bir salınım içinde, kendi güçsüzlüğümüzü hissederiz.”¹⁵⁹ Spinoza’ya göre insanın güçsüzlüğü, edilginliğe eşlik eden bölük ve parçalı düşüncelerden gelir. İnsan bir edilgin duygunun esaretinde yaşamaya başlayınca, bir edilgin duygu başka bir edilgin duyguyu harekete geçirerek, insan batıl inanç, hurafe çıkmazına saplanıp kalır. İnsanın bilgisizliği, edilgin duyguların arasındaki ayrımları ayırt edemeyeceğinden, iç yasanın döngüsünde yanılıgılı bir dünya kurar. Cahillik, ön yargılara tapmamızı sağlar ve edilgin duyguları, doğru ve gerçek hakikatler olarak görmemize neden olur. İnsandaki korkuların, dogmaların, hurafelerin temeli bu noktadadır.

1.2.5. İnsanın Esareti

Spinoza, insanın esaretini şöyle açıklamaya başlar: “İnsanın duygularını yönetmedeki ya da denetlemedeki acizliğine esaret adını veriyorum. Çünkü duygularına boyun eğen bir insan kendi denetimi altında değil, daha çok kaderin denetimi altındadır; hatta kaderin hükümranlığına öyle teslim olmuştur ki, iyinin ne olduğunu gördüğü halde her fırsatta kötünün peşinden gitmeye zorlanır.”¹⁶⁰ Spinoza’ya göre insan, deneyimlerinden çıkardığı kısa süreli bilgiler ve güçsüzlüğe

¹⁵⁷ Spinoza, age., s. 72

¹⁵⁸Susan James, “Spinoza’da Çoğulcu Uslamlamanın Tutkusal Boyutu Üzerine”, Yay. Haz.: Fehmi Ünsalan, Felsefelogos; Spinoza-II, İstanbul, S: 47, 2012/4, s. 13

¹⁵⁹ Hadı Rızık, age., s. 151

¹⁶⁰ Spinoza, age., s. 237

sürükleyecek hurafe ile farazi bilgilerin denetiminde yaşar. Ona göre insan, çatısı yapılmamış bir ev görünce buna eksik, çatısı ve pencereleri vs. yapılmışsa buna da tam der. İnsan, bu basit deneyimle yola çıkarak, yapay ve doğal şeyleri birbirine karıştırır. Çünkü Spinoza'ya göre insan, nasıl yapay şeyler için genel fikirler oluşturuyorsa, doğal şeyler için de genel fikirler oluşturur. Bu genel fikirleri varlıkların ideal örnekleri olarak görür ve doğanın (her zaman ereksel nedene göre hareket ettiğini düşündüğünden) bu fikirlere bakıp kendisine örnek alması gerektiğini sanır. “İşte gördüğümüz gibi insan doğal şeyleri tam ya da eksik olarak nitelerken, şeylerin asıl bilgisini göz önünde bulundurmuyor, tersine bunlar hakkında önyargılardan yola çıkıyor.”¹⁶¹ Spinoza'ya göre ereksellik, bu gibi önyargılardan yola çıkarak, doğaya eksik veya başarısız dememiz, kendimizi özgür zannetmemiz gibi birçok yanlış sonuca götürür. O'na göre bizi etkisi altına alan önyargı, hurafe vb. birebir olmayan bilgiler, dış etkilerle hareket eden kısmi, edilgin duygulardır. Bizim bu fikir ve duyguların etkisi altına girmemizdeki en önemli sebep: **“İnsanın varoluşunu sürdürmesine yarayan kuvvetin sınırlı olmasıdır. Oysa dış nedenlerin kudretiye kişiden sonsuz derecede üstündür.”**¹⁶² İnsanın dışardan sürekli etkilerle değişmesi zorunludur. Eğer insan dışardan gelen etkilerle değişmeseydi, ölmesi düşünülemez ve kendisinin bir töz olması durumu ortaya çıkardı. Ama insan sınırlı bir varoluşa sahiptir, dolayısıyla çevresinden gelen etkileri belirlemeye muktedir değildir. Bunun gerekçesini de filozof şöyle açıklar: “Edilgin bir duygunun kuvvetinin ve gelişiminin ve varolma azminin sınırları, bizim varlığımızı korumak için sarf ettiğimiz güçle belirlenmez, bizim gücümüzle kıyaslanan dış bir nedenin gücüyle belirlenir.”¹⁶³ Spinoza'ya göre insanlar, zorunlu olarak sürekli duyguların etkisi altındadır. Dış etkiler altındaki insan, tamamen edilgin duyguların, tutkuların, etkisi altına girerse, varolma çabası azalır, gerçek ve farazi ayrımı yapamamaya başlar. Bu durumda, tutkular insanı zorunlu olarak hükmü altına alır ve insanın esareti başlar. Spinoza'ya göre hurafe, korku, batıl inançların etkisi altındaki insanlar, bir kurtarıcı bekler, kendileri cesaret ederek düşünmeyi eylemsel olarak yapamazlar. İnsan bu durumda bir kısır döngüye düşer. Bu döngüde de onun düşüncelerine tek bir soru hâkimdir; bizi kim kurtaracak? Kim bize yardım

¹⁶¹ Age., s. 238

¹⁶² Age., s. 244

¹⁶³ Age., s. 246

edecek? Bu durumda neden hiçbir kimse bizi kurtarmıyor? Bu sorularla insan, edilgin duygulara saplanıp kalır. Korku ile sorduğumuz bu sorular, korkunun edilgin kılıcı, yani edilgin bir duygu olduğu için bizi harekete geçmeye değil, atıl kalmaya sürükler.¹⁶⁴ İnsan bu atıllık içerisinde, Tanrı'ya karşı duyduğu sevgi, bağlılık duygularından da çok uzaklaşır. İnsan kendini çok uzaklara sürükleyerek, ön yargıların, hurafelerin içine doğru gider. Artık insan, kendi yurdunda mülteci gibi yaşamaya başlar. Mülteciliğin oluşturduğu kimlik, insanı esarete sürüklemeye başlar. Bu durumda, “kimlik bedeninin hapishanesidir” denilebilir mi?¹⁶⁵ Spinoza'ya göre bu kimlik eğer, edilgin duyguların, iştahların denetimi altındaysa, Tanrı'nın sevgisine ve bağlılığına uzaksa, erdem ve özgürlüğü bulmaktan acizse, bu kimliğe insanın hapishanesidir denilebilir.

Spinoza'ya göre edilgin duygular, tutkular halinde de **varolma direnci** devam eder. Bu, insanın var olma direnci, bir taşın, bir bitkinin, bir hayvanın dışardan aldığı etkiler gibi, varolma direncine sahip olduğunu gösterir. İnsan keder içerisindeyken, temel olarak özünde olan ve varolmasının amacı olan, Tanrı'yı bilmeye çok uzaktır. Tanrı'nın sevgisini bilmek bir yana, O'na umut beslemekten bile uzaktır. Bundan dolayı tutkular, edilgin olmayı, erdemsizliği ortaya çıkarır. Spinoza'ya göre insan, tutkuların esiri iken kendi kendine edilginliği yenmesi zordur. Çünkü tutkuların gücü insanın etkin gücünden çok daha büyüktür. “Edilgin bir halin, yani duygunun kuvveti insanın bütün eylemlerini, başka deyişle imkânlarını öyle aşabilir ki, inatla üstüne yapışıp kalır.”¹⁶⁶ Çünkü “Edilgin bir duygunun kuvveti ve gelişimi ve var olma azmi bizim gücümüzle kıyaslanan dış bir nedenin gücüyle belirlenir. O halde bu güç insanın gücünü aşabilir.”¹⁶⁷ Duyguların kuvveti bizim gücümüzün üstündedir, onların doğası bizim doğamızdan daha güçlüdür. Bundan dolayı bizim gücümüz kedere karşı koymak için yetersizdir. Ancak bizi Tanrı'nın sevgisi, tutkuların gücünden, daha güçlü kılabilir. Ahlaksal bir hayat yaşamamız için, Tanrı sevgisi bizim koruyucumuz olacaktır. Bundan dolayı insan kendi başına özgür bir varlık olamaz. Tanrı sevgisi olmadan insan, esaret altında yaşamaya mahkûmdur.

¹⁶⁴ Solmaz Zelyüt, age., s. 74

¹⁶⁵ Reyda Ergün, Cemal Bali Akal, “Kimlik Bedenin Hapishanesidir”, Kimlik Bedenin Hapishanesidir, Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler, Der.: Reyda Ergün- Cemal Bali Akal, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Ocak 2014, s. 4

¹⁶⁶ Spinoza, age., s. 247

¹⁶⁷ Age., s. 247

Tanrı sevgisi, edilgin duygulara, tutkulara karşı bizi daha güçlü yapabilir, onların esaretinden kurtarabilir. Bizi kendi doğamızda mülteci hayatı sürmekten ancak Tanrı sevgisi kurtarabilir. Edilgin duyguların yaratmış olduğu kimliğimiz içinde biz hapishanedeyizdir. Bu hapishaneyi Tanrı sevgisi ile yıkarak, mutluluk durumuna adım atabiliriz.

1.2.6. Erdem ve Doğru Yaşam

Spinoza'ya göre, insanın gücü, yetkinliği ve erdeme doğru ilerlemesinin ilk adımı umuttur. Umut insana yaşama gücü verirken, korku ise insanın yaşam gücünü azaltır. Bunu şöyle açıklar: *“Herhangi bir şey umut ya da korkunun ilineksel nedeni olabilir. Umut ya da korkunun ilineksel nedenleri olan şeylere iyi ya da kötü alametler denir. Bunlar umudun ve korkunun nedeni olmaları bakımından sevinç ve kederin nedenidirler. İşte bu yüzden onları sever ya da onlardan nefret ederiz; onları ya umutlarımıza aracı kılmaya çalışırız ya da onları birer engel olarak görüp veya korkularımız nedeni sayıp uzaklaştırırız.”*¹⁶⁸ O, edilgin duyguların insana olumsuz duygular verip, gücünü azalttığını belirtir. Bir edilgin duygu, bize korku durumunun içine düşürür ve bu da bize keder verir. İnsan, zihninin güçten yoksun olduğunu hayal ettiğinde kederlenir.¹⁶⁹ Bir insan kederlendikçe, zincirleme şeklinde zihin gücü düşer ve zihin gücü düştükçe kederlenir, kederlendikçe, korkuya düşer. Bu durumda insan, gerçek bir kısır döngüye düşer. İnsan korku duydukça ve korkusu çoğaldıkça, beni bu durumdan kim kurtaracak? Neden kimse bana yardım etmiyor? Gibi, güçsüzlüğünü, acizliğini ortaya koyacak sorular sormaya başlar. *“Sanki Tanrı onlara bilgilerden yüz çevirdiğini söylemektedir ve kararlarını ruha (zihne) iletmemiş de (büyüde, batıl inançta sanıldığı gibi) hayvanların iç organlarına kaydetmiştir; ya da (bunlar) delilere, kaçıklara, budalalara veya kuşlara telkin güçler atfederler. İnsanı böyle çılgınlıklara sürükleyen şey korkudur. Batıl inancı doğuran, ayakta tutan ve besleyen şey demek ki, korkudur.”*¹⁷⁰ İnsanı, korkunun sebep olduğu, bu batıl inanç, hurafe gibi şeylerden kurtarmaya ilk teşvik eden şey umuttur. Fakat insan umudunu hayal gücü ve yanlış eğilimleriyle beslerse, umudun da, hurafe ve korku ile aynı

¹⁶⁸ Spinoza, age., s. 201

¹⁶⁹ Age., s. 207

¹⁷⁰ Spinoza, İlahiyat ve Peygamberlik Hakkında, Derleyen ve Çev.: Veysel Atayman, Salyangoz Yayınları, İstanbul, Kasım 2006, s. 46-47

anlama gelmesine sebep olur. İnsan korkudan kurtulunca hemen umuda sarılıp, akılla bu sevinç duygusunu iletilemezse, bir sonraki korkuya kadardır bu sevinç hali hakiki doğru yola bizi götürmez. Spinoza bu psikolojik durumu şu örnekle çok güzel bir şekilde açıklamaktadır: *“Buraya kadar söylenmiş olanın dışında özel örnekler isteniyorsa, İskender’i düşünmek yeterlidir: Yalnızca Susa Kapıları’nda talihinin dönmesinden korkmayı öğrendiği zaman, hurafelere kapılıp kahinlere danışmaya başladı. Ama Darius’u yendikten sonra, müneccimlere ve kâhinlere danışmayı bıraktı; güçlükler karşısında yeniden dehşete kapılana kadar... Sonra, Bactrialılar’ın ayrılması ve İskitler’in saldırısı nedeniyle, yaralı olduğu için hareket edemediğinden, insan zihninin gülünç oyuncağı olan hurafeye yeniden sarıldı ve saflıkla bel bağladığı Aristrandos’a kurbanlarla, geleceği haber vermesini emretti.”*¹⁷¹ Korkudan sonra ortaya çıkan umut, hurafeyi içinde barındırır. Bu umut, kin, öfke gibi hurafe olabilir. Umudun hurafe olamaması için ya korku zamanında ortaya çıkıp onu yenmesi gerekir ya da korkudan sonra ortaya çıktığında akılla, erdemle devam etmesi gerekir. Bu anlamdaki umut kavramı hakikidir ve bize sevinci hatırlatır. Spinoza, bu hakiki umudu insanın ilk olarak gücünün farkına varması, erdeme gitmesi için bir basamak olarak ele alır. *“Umut, sadece, harekete geçmeye, eyleme geçmeye hazır kılar, ama kendisi bir eylem değil, yine de bir tutkudur, yani bir başlangıçtır, ama yolda olmak değil; yani yola çıkış hazırlığı olabilir, ama yola çıkmış olmanın nişanesi hiç değildir. İşte bu yüzden o bir sevk edici olarak çok önemlidir de, kuvvenin fiile geçmesi için kendi bir hiçtir.”*¹⁷² Spinoza için umut, bir basamaktır ama görünmez bir basamaktır. İnsanı edilgin keder duygusundan, etkin olan sevinç duygusuna götüren bir sevk edici, bir başlatıcıdır. Spinoza’ya göre hakiki umut, insanın doğasında var olan ve insanın fark ettiği bir güçtür.

Spinoza’ya göre, umut ile birlikte insan, gücünün farkına varmaya başlar ve artık başkasını yardıma çağırır şekilde, keder, nefret içinde sorular sormayı bırakır. İnsan kendi bilgisini genişleterek, zihnin daha fazla bilgi edinişini kolaylaştıran doğru bilgiler edinmeye başlar. Böylece, *“Zihin daha çok şey bildikçe, kendi güçlerini ve şeylerin düzenini daha iyi anlar.”*¹⁷³ İnsanlar, zihinlerinin güçlerini daha iyi anladıkça, kendilerini daha iyi yönetirler. Yanlış, farazi ve kuşkulu bilgiler ile

¹⁷¹ Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme, s. 44

¹⁷² Solmaz Zelyüt, age., s. 75

¹⁷³ Spinoza, *Kavrayış Gücünün Gelişimi*, s. 34

doğru bilgileri karıştırmaktan kaçınırlar. Daha sonra Doğru yaşamak nedir? Yaşamaya değer hayat nasıl mümkündür? Doğru bir yaşamın anlamı nedir? Gibi sorular sorarlar. İnsan bu soruları sormaya başladığı zaman, gücünün farkına varmaya başlamıştır demektir. Yani erdemli olmak için adım atmaya hazırdır. Çünkü Spinoza için erdem ve güç benzer anlamlara gelmektedir. Spinoza, bunu şöyle açıklar: “Erdem ve güç benim için aynı anlama gelir, yani erdem insana atfedildiğinde, insanın salt kendi doğasının yasalarından kaynaklanan şeyleri yapma gücüne sahip olan özü ya da doğası anlaşılır.”¹⁷⁴ Erdem, insanın kendi doğasında bulunan etkin olan düşüncelerin, duyguların farkına varmasıdır. Dışardan bizi etkileyen edilgin duyguların, tutkuların, farkına vararak onlardan uzaklaşmak, gücünü anlayarak ve kendi doğasının farkına varması demektir. Erdem bir insanda çoğaldıkça, o insan güçlenmektedir. Ve gücün kendisi, erdem ile birlikte olan varolma çabasıdır. Bu erdem dünyayı değiştirmez, bizi değiştirir ve böylece dünyayla ilişkimizi değiştirir.¹⁷⁵ Erdemin dünyaya ile ilişkisi değiştikçe, korkunun sebep olduğu hurafelerden, öfke, keder gibi edilgin duygulardan insanın kendisini kurtararak, conatusunu etkin bir boyuta, bilgi ve erdemle ilişkiye taşır. Conatus kavramının ve kendini koruma çabasının etkinliği erdemi artırırken, conatusun özü de erdemde gizlidir. “Conatus ve erdem iç içedir.”¹⁷⁶ Erdem, insanın yasaları dışında bir şey olmadığı için, erdemın amacı kendi varlığını korumak ve varolma çabasıdır. Spinoza’ya göre, var olma çabasının fiili özü, erdemdir. Çünkü erdem olmasaydı, conatus yani varolma çabası kısır bir döngü gibi insanı bitirirdi. Erdem, conatusu ahlaki değerlerle donatmaktadır. Yani erdem, insanın etkin olan düşüncelerinin, sevincinin ve mutluluğunun farkına varmasını sağlamaktadır. Kişi ne kadar kendini koruma çabası içinde olursa, o kadar erdemli olur yani o kadar açık ve seçik düşünür, o kadar etkin olur. *Herkes kendisine yararlı olanı aradığı ölçüde, yani kendi varlığını korumaya çabaladığı ve bunu başarabildiği ölçüde erdemle donanır; buna karşın kendisine yararlı olanı, yani kendi varlığını korumayı reddettiği ölçüde erdeminin yitirir.*¹⁷⁷ Buradan da anladığımız gibi, erdem ve güç kesinlikle eş anlamlıdır. Bir

¹⁷⁴ Spinoza, Ethica, s. 242

¹⁷⁵ Marilena Chaui, “Korku, Umut, Savaş, Barış Hakkında Saptamalar”, Yay. Haz.: Reyda Ergün-Cemal Baki Akal, Çev.: Cemal Baki Akal, Spinoza Günleri 2; Yeni Dünyadan Eski Dünyaya, İstanbul, 2011, s. 36

¹⁷⁶ Spinoza, age., s. 257

¹⁷⁷ Age., s. 259

kişi açık seçik düşünmeye devam ettiği, bu bilgisini artırdığı ve etkin, sevinçli, mutlu olduğu yani yetkinleştiği ölçüde erdemli veya güçlü olur. Ama bir kişi edilgin duygular içinde (nefret, kıskançlık, korku, hüznün, keder) ve tutkuları onu esaret altına aldığı ölçüde, erdemsiz yani güçsüz olur. Bu durum, bir probleme yol açabilir. Spinoza'ya göre insanı olumsuz duygu durumuna götüren her duygu edilgin bir duygudur. O, kıskançlık, hırs gibi duyguları insanı olumsuz bir duruma götürdüğü için, aklın rehberliğinden uzaklaştırdığı için, edilgin duygu olarak ifade eder.

Spinoza'ya göre, egoistlik, insanı olumsuz duygu durumuna götüren önemli bir edilgin duygudur. Bu noktada, varolma çabası ve egoistlik arasındaki ilişki önemlidir. Var olma direnci, hem edilgin hem de etkin duyguları kapsasa da, o, insanı, hayvanın var olma direncinden ayıran erdemsel bir anlam taşır. Yani var olma fiilinin özü olan kavram erdemdir. Fakat egoistlik, sadece edilgin duyguları içinde barındırdığı için, erdemsel bir yön taşımaz. Spinoza, insanın kendisine yarayanın, var olma direncinin temelini, kısa süreli arzular, tutkular, kıskançlıklar, dürüst olmayan davranışlar, bencillik gibi gerçekte hiç de kişiye yaramayacağını, yani bunların rasyonel bir hayat yaşamamıza katkıları bulunmayacağını belirtir. **Ona göre, temel olarak var olma direncinde kişiye yarayan şeyler; doğruluk, yüce gönüllülük, şefkat, merhamet gibi gerçekte insanın akıl rehberliğinde bir hayat sürmesini sağlayan etkin duygulardır.** Bundan dolayı varlığını koruma çabası, etkin duygularla etik olarak anlam kazanır. Onun, etik anlayışı, insanın conatus kavramının erdemlerle hareket etmesi gerektiğini savunur görünmektedir. Yani bencillikle, kişinin sevinçle birlikte devam eden var olma direnci arasında bir bağlantı kurulamaz. Bencil yaşayan bir kişi, var olma çabası içerisinde olduğunu varsayabilir. Ama Spinoza rasyonel bir insanın bencil bir var olma çabasında olmayacağını belirtir; çünkü ona göre: “Varlığı koruma çabası denen erdemden daha üstün bir erdem yoktur”¹⁷⁸ Spinoza'ya göre, varlığını koruma çabası, bir insan için en kutsal hedeftir. Spinoza, bir kişinin kendisini öldürmesi kadar kötü bir şeyin olmadığını belirtir. “Kendisini öldüren insanlar zayıf ruhlu insanlardır ve tümüyle doğalarına aykırı dış nedenlere yenik düşmüşlerdir”¹⁷⁹ Çünkü ona göre, insanın doğasının özü, erdemdir. Bundan dolayı nasıl kendini korumak en büyük erdemse,

¹⁷⁸ Spinoza, age., s. 261

¹⁷⁹ Age., s. 257

kendini öldürmek de en büyük erdemsizliktir. Tabii ki vurgulanması gereken önemli bir konu da, eğer bir insan kendini öldürmek durumuna sürüklenirse, determinist yasalara aykırı eylem mi yapmış olur? Çünkü determinist yasalar güç ve etkinlik durumudur. Erdemsel var olma çabası insanın en büyük onurudur, etkin bir düşünme çabasıdır. İlginç olarak, bir kişi intihar ederken, varolma çabası için en iyisinin bu olduğunu düşünür. Ama insan intihar ederken varolma çabası edilgin duygularla yani dışsal etkilerle kaybolmuştur. Bu durum *otoimmün*¹⁸⁰ olarak adlandırılan bir hastalıktır.¹⁸¹ Spinoza'ya göre, intihar durumunda, edilgin duygular insanın üzerine yapışıp kalır. İntihar eden kişide varolma çabasının anlamı kaybolmuş görünür. Bu durumda, varolma çabası anlamsız, amaçsız, kör bir noktaya hapsolmuştur. Varolma çabasının anlamsızlıktan çıkması için, çabanın, erdem, etkin duygular ve bilgelik ile birlikte ilerlemesi gerekir. Bundan dolayı conatusun etkin anlam gücünün ortaya çıkması, ancak bireyin kendi varolma çabasının etkin duygular ve bilgelik ile birlikte nedensellik yasasını anlamasıyla olanaklı olur. Bireysel anlamda varolma direnci, belli ölçüde intihara sürükleyerek, insanı egoistlik boyutuna taşıyabilir ve kendi anlamını ifade etmede belirsizlik ortaya çıkabilir. Kendi anlamının ortaya çıkması için, Tanrı'nın (tözün) özünün ifade edilmesi gerekir. Bu durum, birlik içinde veya bütünlükçü bir biçimde, kendi anlamının aranması demektir. İşte bu da ancak sonsuz özün Tanrısal anlama yetisinde 'nesnel olarak' açığa vurulup, varolma çabası anlamında ifade edilmesidir.¹⁸² İnsanın akılsal anlamda erdem ve conatusu, bu birlik içinde kendini varolma çabası ile nedensellik yasasında bir gerçeklik olarak ifade etmesini sağlar. Erdem ve conatusun birlikteliğini bir arada tutan en önemli kavram bilgidir. O'na göre insanın nesnel olarak kendisini Tanrı'da bulması, bilgeliğin ortaya çıkardığı anlamın, insanın değil Tanrı'nın anlamı olmasından dolayıdır.

Spinoza'ya göre erdem, etkin bir faaliyet ve akıl da bu etkinliğin temelidir. Bundan dolayı akıl ve erdem arasında birliktelik olarak önemli bir ilişki vardır. *“Bizim için mutlak anlamda erdemli hareket etmek sadece aklın kılavuzluğunda hareket etmek, yaşamak ve varlığımızı sürdürmek demektir (bu üç eylem de aynı*

¹⁸⁰ Vücudun kendi hücrelerini yabancı ya da düşman unsuru olarak algılayıp, onlara karşı saldırıya geçmesidir.

¹⁸¹ Gilles Deleuze, Pratik Felsefe, Çev.: Ulus Baker-Alber Nahum, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 51

¹⁸² Deleuze, age., s. 21

*anlama gelmektedir); bu da kendi yararımızı gözetmekten kaynaklanır.”*¹⁸³ Erdemli davranmak, insanın doğasının yasalarına en uygun davranma şeklidir. Bundan dolayı, rasyonel bir hayat sürmek ve erdemli davranmak birbirini tamamlamaktadır. Mutlak anlamda erdemli davranmak, aklın kılavuzluğunda hareket etmek demektir. İnsanın, erdemli olduğu durumlarda, dışardan gelen etkilere göre eylemde bulunmayız, dışardan gelen upuygun olmayan fikirlere inanmayız. Erdemli olunan durumların sürekli hale gelmesi için aklın kılavuzluğuyla daha çok Tanrısal yasaya uymak gerekir. Erdemin çabası, açık ve seçik bilgiye ulaşmak, doğruyu daha fazla anlamak, upuygun fikirlere ve en yüksek ölçüde iyiye sahip olmaktır. Bu durumda zihnin ulaşabileceği en üstün ve en iyi bilgisi nedir? Spinoza’ya göre bu sorunun cevabı: “Zihnin en üstün bilgisi Tanrı bilgisidir ve yine zihnin en üstün erdemi de Tanrı’yı bilmektir.”¹⁸⁴ En üstün varlık Tanrı’dır, mutlak anlamda o olmadan hiçbir şey olmaz ve kavranılamaz. Bundan dolayı zihnin, en üst bilgisine ulaşması, Tanrı’yı bilmektir. Anlamak da, bilmek gibi, erdemin olmazsa olmaz şartıdır. Çünkü anladığımız kadar etkin, anlamadığımız kadar edilginizdir. “Anladığımız kadar ve en önemlisi anladığımız sürece erdemli ve özgür ve mutluyuzdur; bunun dışında ne erdem ne özgürlük ne mutluluk vardır.”¹⁸⁵ Burada önemli bir konuda, erdemin mutluluğa değil, mutluluğun erdeme bağlanması söz konusudur. Mutluluğun gerçek, mükemmel, olduğunu bilmemiz için akıl yoluyla ve sezgisel bilgi ile erdemden mutluluğa gitmeliyiz. **“Mutluluk erdemdir” cümlesinin anlamı –Spinoza’nın deyişiyle- “erdem mutluluktur” cümlesinin anlamıyla aynı değildir – yani, mutluluğu erdemle tanımlamak, erdemi mutlulukla tanımlamakla aynı değildir.”**¹⁸⁶ Anlamak ve bilmek etkinleştikçe erdem yücelir. Spinoza’da erdem bilgi ile kaçınılmaz olarak ilişkilidir. Çünkü biz sadece bilmek ile yetkin varlıklar oluruz. Ruhun en üstün iyiliği Tanrı’yı bilmesidir, nitekim şöyle der: “Ve ruhun en üstün erdemi Tanrı’yı bilmektir”.¹⁸⁷ Çünkü Tanrı’yı ancak anladıkça ve bilgimizi arttırdığımız ölçüde bilebiliriz. Her şeyi anlamaya başlayınca Tanrı’nın etkisini bütün

¹⁸³ Spinoza, age., s.263

¹⁸⁴ Spinoza, age., s. 264

¹⁸⁵ Solmaz Zelyüt, age., s. 77

¹⁸⁶ Diego Tatian, Spinoza; Dünya Sevgisi, Çev.: Hüsam Turşucu- Sevin Aksoy Hancı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009, s. 59

¹⁸⁷ Emin Çelebi, “Spinoza’da Tanrı ve İnsan Bağlamında Özgürlük Problemi”, FelsefeLogos Dergisi; Spinoza, İstanbul, S: 40, 2011/1, s. 136

varlıklarda görebiliriz ve böylelikle bilgimiz daha çok artar. Tanrı'nın zorunlu yasanını daha çok anlamaya çalışınca, zorunlu yasanın kendisi olmaya başlarız. Yasaya uydukça kendimizdeki ifade etme, conatus artık zorunlu yasanın bir güç noktası olur. Tanrı'yı zorunlu yasanını anlayarak yetkinleşiriz, o yasanın gücü bizimle birlikte olur ve erdemimiz yücelir.

1.2.7. Kötülük Problemi

Spinoza'nın kötülük problemini ele alırken, Willem van Blyenbergh¹⁸⁸ (1632-1696) ile mektuplaşmalarındaki konuları vurgulayarak, Spinoza'nın kötülük problemini anlaşılır hale getirmeye çabalayacağım. “Kötülük Mektupları” adlı kitaptan onun Blyenbergh'le mektuplaşmalarını sentezleyeceğim. Spinoza-Blyenbergh yazışmasına “Kötülük Mektupları” adını veren Deleuze'dur ve kötülük, bu tartışmanın tek konusu değildir. Ama Blyenbergh'in ortaya attığı bu sorun, Spinoza'nın kendi konumunu belli edeceği diğer konular (Tanrı'nın yaratımı ve katkısı, isteklerin ve hatanın kökeni, yetkinlik ve yoksunluk vb.) için somut bir zemin sağlamaktadır.

Blyenbergh, ilk mektubunda; Tanrı şeylerin sadece özünün değil, isteklerinin de sebebiyse nasıl oluyor da kötülük çıkıyor ortaya çıkıyor?, Veya kötülük varlıklarda yoksa kötülüğün nedeni Tanrı mıdır?, Adem'in yasak elmayı yemesi **kendinde kötü** değildir ya da kötülüğün nedeni Tanrı mıdır? Gibi sorularla mektubunu yazmıştır. Spinoza ilk mektubuna kötülüğün ne olduğunu anlamız gerektiğini belirterek başlar. Kötülüğü anlamamız kavramamız için kötülüğün bir tanımını yapmamız gerektiğine vurgu yapar. Tanımı yapılamayan şeyi anlamamanın imkânsızlığında bahseder. Bundan dolayı, kötülüğün tanımını ortaya koyamayan Blyenbergh'e, “ama bir şey ifade ettiği gerçeklik kadar yetkinlik içermektedir¹⁸⁹ ve kötülükten ne anladığımızı açıklamıyorsunuz ki”¹⁹⁰ der. Spinoza'ya göre, kötülüğün tanımının yapılamamasının sebebi, tanımı zorunlu yapan şeyin özün ve varoluşun

¹⁸⁸ Blyenbergh, Dordrechtli bir tüccardır. Ticari faaliyetlerinin dışında birçok teolojik çalışması vardır. O, 1663 yılında, “Ateistlerin Kaçamak Cevaplarına Karşı Tanrı ve Ona İbadetin Bilgisinin Savunusu” adlı bir kitap yazmıştır. Blyenbergh, Hristiyan dini savunucudur. “Spinoza'yla mektuplaşmalarının kesilmesinden dokuz yıl sonra, doğrudan TTP'yi hedef alan uzun bir kitap yazmıştır. Blyenbergh'in öfkesi bununla yatışmamış ve 1682 yılında Spinoza'nın Ethica'sını “Hristiyanca” çürütmüştür.” (Spinoza, Mektuplar, s. 30)

¹⁸⁹ Spinoza, age., s. 54

¹⁹⁰ Spinoza, Kötülük Mektupları, s. 53

birlikteliğidir. **Bir şeye yetkin dediğimizde o şeyin özü ve varoluş hali birdir, tözsel bir bağıntısı vardır.** Ama kötülüğün böyle bir durumu, tözsellikle bir ilineksel bağı yoktur. Örneğin bir taşın insanın kafasını yaracağını veya yardığını düşünelim. Taşın kendine göre bir edimi vardır ama yarma ediminin tözsel bağıntısı yoktur. Evet, onu sallayan kolun bir eylemi tözsellikle bağıntı içerebilir ama taşın yarma ediminin yani eksikliğin, güçsüzlüğün tözsellikle bağlantısı olamaz. Çünkü varlıkların özü gereği yaşama, varolma gücü ve yetkinliği kadar gerçekliği vardır. Spinoza bundan dolayı kötülük ve iyilik anlayışını yanlış algılayışımıza, bakışımızdaki bazı hataların sebep olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. *“Çünkü insanlarda nefret ve tiksintiyle izlediğimiz birçok şeye hayvanlar âlemi söz konusu olduğunda hayranlıkla bakarız; mesela arıların kavgası, güvercinlerin kıskançlığı vs. insanlarda hor görülür ama ne hikmetse bunların hayvanların yetkinliğini artırdığına hükmedilir.”*¹⁹¹ Spinoza’ya göre, dışardan evrene ön yargıyla baktığımızda, bize kötü görünen birçok şeye, akıl kılavuzluğunda baktığımızda doğanın mükemmel düzeninden, zorunluluğundan başka bir şey olmadıklarını anlarız. Evrene baktığımızda varlıklar vardır ve bu varlıkların zorunlu yasada kendilerine göre eylemleri vardır. Yani bu varlıkların iyisi veya kötüsü yoktur ancak onlara zorunluluğun yüklediği anlamlar vardır. Bir şeye iyi veya kötü dediğimizde o kendinde değil sadece yüklenen anlama göre iyi veya kötüdür. Kendinde iyi veya kötü olması için, tanımının yani özü ve varoluşunun veya tanımla ilineksel bir bağı olması gerekirdi. Spinoza buna “Tanrı, İnsan ve İyilik Üzerine Kısa Bir İnceleme” eserinde “İyi ve Kötü Nedir?” bölümünde de değinir. *“Çünkü eğer iyi ve kötülük şeyler veya eylemler ise, o zaman onların tanımlarına sahip olmaları gerekir. Ancak iyilik ve kötülük (örneğin Peter’in iyiliği ve Judas’ın kötülüğü gibi) Judas’ın veya Peter’in özü dışında hiçbir tanımlamaya sahip değildir, çünkü bu öz yalnızca Doğa’da mevcuttur ve onlar bundan dolayı özleri olmadan tanımlanamazlar. Dolayısıyla, yukarıda olduğu gibi, iyi ve kötülük, Doğa’da var olan şeyler veya eylemler değildir.”*¹⁹² **Spinoza’ya göre, Âdem’in yaptığı eyleme de bu bakış açısıyla bakarsak, orada bir kötülük olmadığını, sadece yetkinsizlik durumu**

¹⁹¹ Spinoza, a.g.e, s. 54

¹⁹² Spinoza, “Short Treatise on God, Man, and His Well-Being”, Spinoza Complete Works , Translate to English: Samuel Shirley, Edited with Introduction and Notes: Michael L. Morgan, Copyright © 2002 by Hackett Publishing Company, 2002, s. 60

olduğunu söyleyebiliriz. Bundan dolayı Ona göre, Âdem'in Tanrı'nın yasasına karşı edimde bulunduğu ya da Tanrı'ya karşı çıktığı için, kötülük taşıdığını söyleyemeyiz. *Spinoza: "Çünkü bir şeyin Tanrı'nın iradesine aykırı olduğunu meydana gelebileceğini kabul etmek ve Tanrı'nın kendi arzusunu yerine getiremediğini, doğanın tıpkı yaratılanları gibi birilerine sempati öbürlerine anti pati duyacak şekilde belirlenmiş olduğunu öne sürmek Tanrı'ya büyük yetkinsizlik atfetmenin ötesinde ilahi iradeyle büsbütün çelişir."*¹⁹³ Spinoza'ya göre Hz. Âdem'in yaptığı eylemin kötü olup olmadığına biz tam olarak karar veremeyiz. O'nun eylemde bulunması ve Tanrı'nın O'nu cennetten atması, bu durumu Tanrı'nın kötülük yaptığı için Âdem'i cennetten kovduğuna yoramayız. Çünkü sadece Tanrı'nın yasaları, düzen içerisinde gerçekleşen sonsuz olaylardır. **Bizim kısıtlı yargulamalarımız ile değerlendirmelerimiz bu mükemmel düzendeki olayları açıklamaya yetmez.** Bir de Âdem'in bir eylemde bulunması ve bizim için kötü olması, Tanrı için de kötü olacağı anlamına gelir mi? Spinoza'ya göre, Tanrı bir eylemi yaptığımız için yaratılanlar gibi, ne bizi sever ne de bir eylemi yapmadığımız için bizden nefret eder. Tanrı'nın bir kişiyi sevip diğer kişiyi sevmediğini söylemek, Tanrı'yı Antropomorfizme sürükler. Spinoza'ya göre Antropomorfizm kesinlikle saçmalaktır. Yani Tanrı'nın Âdem'in davranışlarını sevip veya sevmediğini söyleyemeyiz. Bu durumda bir türde yapılması beklenen davranışlar yapılmadığı için tür olarak o davranış yoksunluk olarak adlandırılır. *"Zira ondaki kötülük, Âdem'in eylemi yüzünden yitirdiği daha yetkin bir halin yoksunluğundan başka bir şey değildir. Ve şurası muhakkak ki, yoksunluğun olumlu bir varlığı yoktur ve bu, Tanrı'nın anlama yetisine göre değil, sadece bizimkine göre böyle adlandırılır."*¹⁹⁴ Spinoza buraya kadar Blyenbergh'in sorularını cevaplar ama Blyenbergh'in kafasında başka soru kalmaması için, iki soru daha ilave eder ve bunları cevaplar. *"Neden Kutsal Kitap, Tanrı'nın, kötülerin doğru yolu bulmasını istediğini söylemektedir ve neden Tanrı, sonuç kendi kararı gereği tersi olduğu halde Adem'in ağacın meyvesini yemesini yasaklamıştır? Nasıl oluyor da benim söylediklerimden; iyiler, yüce gönüllülük, sabır ve sevgileriyle Tanrı'ya ne kadar kulluk ediyorlarsa, kötülerin de, kibir, cimrilik ve umutsuzluklarıyla Tanrı'ya o kadar kulluk ettikleri, çünkü eninde sonunda hepsinin*

¹⁹³ Spinoza, age., s. 54

¹⁹⁴ Age., s. 55

*Tanrı'nın iradesini yerine getirdikleri sonucu çıkarılabiliyor?”¹⁹⁵ O, ilk soruya kalabalıkların felsefi bilgiyi bilmediklerini ve peygamberlerin onların anlayacakları dilden anlattıklarını belirtir. Spinoza'ya göre peygamberler, doğruları meseller gibi anlatır ama bu mesellerin zorunlu yasalar gibi olduklarını ortaya koyarlar. Ama gerçekleri ve doğruları hakikatten çok mesel gibi belirtirler. Spinoza, gerçek hakikatin, yasa olduğu için değil, erdem ve en yüksek iyi olduğu için yönelmek gerektiğini açıkça belirtir. Ve soruları cevaplamaya devam eder. Örneğin eğer Âdem'in meyveyi yemesi neden yasaklamıştır diye sorarsak, yetkinlik içindir. Bunu Âdem'in yapmayarak, yetkinsizlik konumuna düşmesi ile anlamaktayız. Spinoza'ya göre, **Âdem'e niye daha yetkin bir irade verilmemiştir diye sormak da, bu “niye daireye kürenin bütün özelliklerini bahşetmediğini sormak kadar saçmadır”**.¹⁹⁶ İkinci soruya ise imansızların Tanrı'yı kendi tarzlarında ifade ettiğini ama imanlı olanların daha bilinçli bir ifade etme tarzlarının olduğunu belirtir. Tanrı'yı tanımadan onu ifade etmeye çalışmak, bir taşta tapınmaktan farkı yoktur ve imansızlar Tanrı'yı tanımak istemeden onu reddettiğini için onlar kendi özlerini bozmaktadırlar. Spinoza'ya göre imanlı olanlar Tanrı'nın yasalarını tanıyarak kendi özlerinin ve varolma güçlerinin farkına varırlar.*

Blyenbergh, ikinci mektubuna, teoloji dilinin felsefeden farklı olduğunu belirten Spinoza'ya karşı, ikisini de benimsediğini ama teolojiiyi daha çok benimsediğini belirterek başlar. Blyenbergh ilk olarak, kötülüğün iyiliğin yoksunluğu, yetkinliğin azlığı tanımlarını belli ölçüde kabul eder. Kötülüğün özü olmadığını ve varoluşsal bağlantısının olmadığını anlamış gibi görünür. Felsefeci diliyle şu gibi soruları sorar: Az yetkinlik ve iyiliğin yoksunluğu olan şeyleri nasıl kavrayacağız? Bir kişiye verilen öz az ve birilerine verilen öz çok ise pekiyi bu özleri Tanrı veriyorsa, burada bir nicelik farkı yok mu? Tanrı'nın dağıttığı öz kadar yetkinlik olduğunu mu söylüyorsunuz, bu durumda iman ve imansız farkını Tanrı mı yaratmaktadır? Spinoza'nın doğadaki determinizm olduğunu ve amaçsallık olmadığı fikrini eleştirmek için de bu gibi sorular yöneltir: Eğer her şey zorunlu ise neden ben bana zorunlu olarak verilmiş şeyleri yapmayayım? Neden bana kötülük eden birini öldürmeyeyim? Mektubun sonlarına doğru ise teoloji diliyle, Spinoza'yı Peygamlere

¹⁹⁵ Age., s. 55-56

¹⁹⁶ Age., s. 56-57

ve Kutsal Kitap'a, cennet ve cehennem hükmüne diğer dünyaya inanmadığı için kınar ve eleştirir. Spinoza'ya karşı bu gibi birçok soru ve açıklama yöneltir. Ama tabii ki O, bu soruların hepsine cevap vermez veya veremez. Mektubuna çok büyük hayal kırıklığına uğradığını belirterek başlar. **Spinoza, teoloji diliyle kendisinin eleştirilmesini ve kendisini imansızlarla bir tutulmasını kınar.** Tekrar felsefe ve teoloji dil ayrımı yapar. Kendisinin felsefeden taraf olduğunu belirtir. Teoloji diliyle kendine yöneltilen eleştirilere cevap vermez. Sadece Spinoza, Blyenbergh'in Tanrı'yı, ödül ve ceza, ereksellik gibi kavramlarla yargıç yaptığını ve insan kılığına sokulduğunu belirtir. Tanrı'nın sevgisini, O'nu insan kılığına sokanların anlamayacağını belirtir. Blyenbergh'in felsefe diliyle sorduğu soruları cevaplamaya başlar. Spinoza'ya göre bu sorular, yoksunluk ve olumsuzlama terimlerini ortaya koyduğu için, bu kavramları açıklama gerektiğini belirtir. Yoksunluk, "bir şeyde onun doğasına ait olduğunu sandığımız herhangi bir şeyin yadsınmasından ibarettir".¹⁹⁷ Örnek olarak kör için, görme duyusundan yoksun olduğunu söyleriz. Onu gören daha önceki insanlar şuan görme duyusunu kaybettiğini onaylar. Çünkü görme o kişinin doğasına ait bir şeydir bunu başka bireylerin doğasına ya da önceki doğasına bakarak anlarız ve onun görme duyusundan yoksundur deriz. Olumsuzlama ise, "bir şeyde, herhangi bir şeyin, onun doğasına ait olmadığı gerekçesiyle yadsınmasıdır."¹⁹⁸ Bir insan, doğarken görme duyusuna sahip değilse, görme duyusu bu insanda bir taşla benzerdir, çünkü artık görme duyusu, bir taşta olduğu gibi o insanda da çelişkilidir. Spinoza'nın deyimiyle "Tanrı'nın ona bahsettiği şeyler dışında hiçbir şey bu kişinin doğasına ait değildir".¹⁹⁹ Yani buradan çıkardığımız kadarıyla görmeme saf olumsuzlamadır. **Görmeme yoksunluk değil, görmenin olumsuzlamasıdır.** Yani daha doğrusu bir insan görme duyusuna sahip değilse, bu insan için bu onun doğasına ait değildir. Ya da diğer bir deyişle, bu insan için en iyisi budur deriz. Çünkü Spinoza'ya göre **Tanrı hep iyidir.** "Buradan açıkça anlaşılıyor ki, Âdem'in dünyevi şeylere yönelik iştahı sadece bizim anlama yetimize göre kötüdür, Tanrı'nın anlama yetisine göre değildir."²⁰⁰ Tanrı'nın Âdem'e o elmayı yememesini söylemesi, o elmanın Hz. Âdem'in doğasına uygun olmadığından

¹⁹⁷ Spinoza, age., s. 81

¹⁹⁸ Age., s. 81

¹⁹⁹ Age., s. 81

²⁰⁰ Age., s. 81

dolayıdır. Çünkü bu Tanrısal bir olumsuzlamadır. Bunu aklımızda değerlendirdiğimiz de bizim aklımızın olumsuzlamayı anlamayacağını, aklımızın sınırlarını aştığını anlarız. Kötülük, iyilik gibi özellikleri yanlış anlamamız, yoksunlukla, olumsuzlamayı birbirine karıştırdığımızdan dolayıdır. Aklımız yoksunluğu kavrar, daha önce varken, bu şimdi olmayan şeylerden dolayıdır. Ama aklımız, Tanrısal olumsuzlama durumunu kavrayamaz. Ön yargılı insanlar olumsuzlama durumunu yoksunluk gibi düşünerek, edilgin duygulara kapılıp, Tanrı'nın yasalarından uzaklaşırlar. Spinoza, irade ile ilgili soruları hariç Blyenbergh'in sorularını olumsuzlama ve yoksunluğa indirgemektedir. **Spinoza'ya göre irademize Tanrı'nın yasalarını anlamak için değil, sadece hayatımızı idame ederken başvurmalıyız.** İrademiz anlama yetimizin sınırlarını aştığında, Tanrı'nın zorunluluğunu ve Tanrı'nın yasalarını aynı şekilde kavrayamayız. İrademiz anlama yetisinin üstüne çıkarsa, irademizle Tanrı'nın yasalarını anlayamayız. Bu da bize kötülüğü ve iyiliği varlığın eylemleri sonucunda ortaya çıkmayan, özü gereği var olan bir şey olarak, anlamaya sebebiyet verir. Ve hurafe, önyargı, tutkular, hayal gücünün içerisine bizi sürükler. Spinoza'nın deyimiyle “yapıp ettiklerimize de sadece bu iradeyle ilişkili olarak iyi ya da kötü deriz”.²⁰¹ Yoksa ortaya karmaşık çelişkilerle dolu hayat çıkar. Sınırlı iradeyle Tanrısal yasaları kavramaya çalışırsak, hayal gücü bizi çok yanılgılı bilgilere sürükler. “Hayal gücü ile tanımak eksiktir ve isabetli değildir. Çünkü yanılgı tam olmayan tanımadan başka bir şey değildir.”²⁰² Hayal gücü ile hareket etmeye başlarsak, edilgin bilgiler bizi esareti altına alır. Deniz dalgalarının veya ırmağın içerisindeki bir taş gibi sürükleniriz. Bundan dolayı hayal gücünün eksik bilgileriyle değil, aklımızın eksiksiz ve isabetli bilgileriyle hareket etmeliyiz. Mektubunu teolojik dille söylemlerle, Blyenbergh'in sandığı gibi inançsız olmadığını ve sadece Tanrı'ya çocukça saçma şeyler yüklediğini belirterek sonlandırır. “Ben Kutsal Kitap'a, sizin onda bulduğunuzu sandığınız hakikati atfetmediğim halde, onun otoritesini en az sizin kadar, belki daha fazla tanıdığımıza inanırım.”²⁰³ Spinoza, genel olarak mektubunda, yoksunluk ve olumsuzlama terimlerini vurgulamıştır, bunların anlaşılması gerekliliğine vurgu yapmıştır.

²⁰¹ Spinoza, age., s. 83

²⁰² Charles Werner, Kötülük Problemi, Çev.: Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul, Haziran 2000 s. 19

²⁰³ Spinoza, age., s. 85

Spinoza, bu mektuplarında, irade konusuna çok detaylı değinmemektedir, bizde irade konusunda ayrı bir başlık açacağımız için, burada çok detaylandırmadık.

Blyenbergh, üçüncü mektubunda benzer sorularına devam eder ve Spinoza'nın kullanmamasını belirttiği teolojik dili de kullanmayı çoğaltır. Yoksunluk ve olumsuzlama kavramlarını çok iyi anlamadığı bellidir. Yetkinlik ve az yetkin olma, erdemli olma kavramlarının anlamlarını açıklamasını ister. Spinoza'nın determinizm yasasını eleştirmek için; erdemli olmak eğer kendini öldürmekse insan kendini öldürmesi gerekir mi? Öldürmek sadaka dağıtmak kadar Tanrı'nın hoşuna gider mi? Ve bir ruh Tanrı'ya ne şekilde bağlıdır? Gibi sorular yöneltir. Spinoza, bu soruların, erdemle ve en yetkin olma ile ilgili yönlerini Ethica'da açıklayacağı için burada açıklamaz. Bir de O, sorular genel olarak teolojik bir dille yazıldığı için, artık bu mektuplaşmanın bir şey öğretmeyeceğinin farkındadır ve son açıklamalarını yapar. Öldürmek sadaka dağıtmak kadar Tanrı'nın hoşuna gider mi? Tanrı bir insanı sevip diğerinden nefret eder mi? Gibi soruların, Spinoza'nın olumsuzlama ve yoksunluk kavramlarını veya determinist anlayışını eleştirmek için yazıldığı aşikardı. Spinoza, önceki mektuplarında söylediklerini tekrarlar. Eğer Tanrı'ya ereksellik, aşkınlık, özgür irade verirse insandan farkı kalmaz ve Tanrı'yı yargıç, emredici konuma sürükleriz. Bundan dolayı, Tanrı'ya, insani karakter yüklenemeyeceğini, O'nun hoşlanma, sevme gibi insani arzularının olmadığını belirtir. Teolojik dille bu tartışmanın yapılamayacağını özellikle bildirir. *“Ben (felsefi tarzda konuşurken) Tanrı'nın hoşuna gitme sözcükleriyle ne demek istediğinizi anlamıyorum. Eğer Tanrı birinden nefret edip ötekini sever mi, birini hiçe sayıp ötekini kayırır mı diye sorarsanız cevabım hayır.”*²⁰⁴ Blyenbergh'in soruları, artık determinizm anlayışına karşı, Tanrı'nın ereksel dünyasını yüceltmeye yönelik bir durum ortaya koyma gayesi içindeydi. Spinoza için, Blyenbergh'in, intihar erdemse insan kendini öldürmesi gerekir mi? Vb. soruları absürttü. Spinoza'nın mektup boyunca anlattığı olumsuzlama, yoksunluk gibi kavramları bu sorulara cevap veriyordu. Zaten Spinoza'nın zorunluluk öğretisinin, Blyenbergh'in yaptığı tanımlamalara izin vermeyeceği belliydi. Spinoza, bu mektuptan başka bir mektup daha göndererek, tartışmayı bitirir. Ama zaten bu tartışma, bir taraf teoloji dilini, felsefi dilden üstün tutan, ereksellik, mucize gibi ilkeleri ve kavramları yücelten, bir tarafta ise felsefi dili

²⁰⁴ Spinoza, age., s. 98

kullanan ve determinizm anlayışını savunan bir kişinin mektuplaşmaları, bir sonuca varamazdı. Ama bu mektuplaşmalardan Spinoza'nın kötülük problemine bakışını görmek bizim için çok önemlidir.

Bu mektuplaşmalara baktığımızda asıl dikkat çekilmesi gereken nokta, geleneksel ahlakın iyi ve kötüsüyle Spinoza'nın iyi ve kötüsü arasındaki farktır. Geleneksel ahlak anlayışında baktığımızda, bir şeye iyi ya da kötü demek onun üzerindeki aşkın bir gücün iradesinin belirtilmesiydi. Herhangi bir şey benim işleyişime zarar verse de eğer aşkın güç ona iyi dediyse o iyi olmak durumundaydı. Spinoza'nın iyi ve kötü anlayışında ise bireyin zihni, bedeni ve duyguları hayati bir rol oynar. İnsanın duygularının, isteklerinin nedensel kökenlerini kavradığımızda neyin iyi neyin kötü olduğunu bilebiliriz. Geleneksel ahlak anlayışında emir ve yasaklarıyla bir dizi belirlenmiş yükümlülükler vardır. Tabi ki, eğer bir yerde emir ve yasak varsa orada yargılama da vardır. **Spinoza'nın Blyenbergh'e senin yarattığın Tanrı bir yargıdır, demesinin kökeninde, geleneksel ahlaka karşı bir tutum vardır.** Ahlakın emir, yasak, meli, mali gibi yargı sistemine tepki söz konusudur. İyi ve kötü anlayışından kalkarak, yargı ahlakının yerine, Spinoza, doğa, bilinç, beden, tutkular, duygulanışlar ve nedenselliğin iç içe olduğu bir etiği koyar. Spinoza, geleneksel ahlakın yargı sistemi ve zorunlu olarak bir yargılayan, ereksel aşkın bir güç ile belirlenen, iyi-kötü ayırımını ortadan kaldırmış ve yerine öz, varoluş, belirlenen gerçeklik ve yetkinlik koymuştur. Burada önemli olan, iyilik ve kötülük ayırımını veya onların kendindenliğini ortadan kaldırmıştır. İyiliğin ve kötülüğün, zorunluluk içinde anlamlarının olmadığını ortaya koymuştur.

Spinoza'nın kötülük problemini ele alış tarzı, kanıtlama, tanım ve determinizm bağlamındadır. Yoksa metafizik, fiziki ve ahlaki kötülük konuları üzerinde sistematik olarak durmaz. “Bunu gerektiğince anlamak için, iyi ile kötünün görelî terimler olduğunu öyle ki farklı açılardan yaklaşarak, aynı şeye iyi ve kötü ya da kusurlu ve kusursuz denilebileceği kavranmalıdır.”²⁰⁵ O, kötülük veya iyiliğin özü gereği olmadıklarını ve bunların bir tanımlarının bulunmadığını belirtir. Bundan dolayı kötülüğün tanımı olamayacağı için kötülüğe yetkinsizlik hali demektedir. Kötülük yoktur, yetkinliğin bir alt durumu vardır. Spinoza, kötülüğü bu

²⁰⁵ Spinoza, Kavrayış Gücünün Gelişimi, s. 24

mektuplaşmalarda birçok yönden ele almaktadır. Ona göre, kötülük denilen bir durum yoktur, sadece bizim ön yargı, hayal gücü kavramlarla hareket etmemiz ve iradenin anlama yetisi üstüne çıkması durumları vardır. Ona göre kötülüğü anlamada eğer yoksunluk ve olumsuzlama kavramlarını birbirine karıştırırsak, iyilik ve kötülüğü yanlış olarak kavrarız. O, Ethica’da iyinin ve kötünün tanımını şöyle açıklamaktadır: “İyiden kastım bize yararlı olduğundan emin olduğumuz her şeydir. Kötüden kastımsa iyi olan bir şeye erişmemizi engelleyen her şeydir.”²⁰⁶ Bu anlamda iyi ve kötü diye bir şey yoktur. İnsan beğendiği şeye iyi, beğenmediği şeye de kötü demektedir. Bu yüzden bir ve aynı şey aynı zamanda hem iyi hem de kötü, hem de ne iyi ne de kötü olabilir. “Örneğin müzik hüzünlü bir insan için iyidir, yaşlı bir insan için kötü, sağır bir insan için ne iyi ne de kötüdür. (...) Öyleyse bundan böyle iyiden kastım, önümüze koyduğumuz insan doğası modeline bizi adım adım yaklaştıracak bir araç olduğundan emin olduğumuz her şey; kötüden kastım ise o modele yaklaşmamızı engelleyeceğinden emin olduğumuz her şey.”²⁰⁷ **Çünkü Spinoza’ya göre bir şey iyi veya kötü olduğu için değil onu arzuladığımız için iyi, kaçındığımız için kötü deriz.** Yani biz bir şeye yöneldiğimiz için o iyidir, yoksa o şeyin kendi içinde bir tanım bağı yoktur. Bu anlamda iyi ve kötü diye bir şey yoktur. Spinoza’nın zorunluluk sistemi ile iyi ve kötü, kişinin duygularına bağlanmış ve kendindenlikleri yok edilmiştirler. İyi ve kötünün olmadığı bir düzende determinizm kaçınılmazdır.²⁰⁸ Kötülük ve iyilik kavramlarını, Tanrı’nın içkin ve determinizm yasalarının olduğu bir alanda aramaya çalışmak, olma olanağı baştan yanlış başlamış bir sorunun çözümü gibidir. Spinoza’ya göre aklımızı kendi yararımıza kullanmak yerine, evreni anlamaya, Tanrı’nın yüceliğini görmeye adarsak, evrende her şeyin zorunlulukla olduğunu görürüz. “Böylece alışlagelmiş olan “iyi” ve “kötü” kavramları geçerliliğini yitirir ve karşımızda sadece ebedi yetkinliği içinde tabiat kalır.”²⁰⁹ Kötülük ve iyiliğin bizim verdiğimiz birer ad olduğunu anlamamız, Tanrısal zorunlu yasaları anlamaya çalışmamızla olanaklı olabilir. Tanrı’nın zorunlu yasalarını akıl ile doğru biçimde kavramaya başladıkça kötülük ve iyiliğin bu yasalarla ilgili olmadığını anlarız. Aslında kısaca Spinoza

²⁰⁶ Spinoza, Ethica, s. 241

²⁰⁷ Spinoza, age., s. 240

²⁰⁸ Pontus Hulten, Vermeer ve Spinoza, Çev.: İnci Uysal, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, Kasım 2012, s. 63

²⁰⁹ Charles Werner, age., s. 19

kötülük problemini ele alırken, sistematik olarak kötülüğü ele alıp, açıklamaz. O, evrendeki determinist sistemden hareketle kötülük problemine bakış açısını sunar. Bundan dolayı Spinoza'ya göre kötülük, determinist sistemin dışına çıkmaya çalıştığımızda veya onu anlayamadığımızda, ortaya çıkan açık veya birebir olmayan bilgilerdir.

1.2.8. Özgürlük Problemi

Özgürlük problemi, felsefenin daha özel anlamda da ahlak felsefesinin önemli tartışma konularından biridir. Özellikle Spinoza gibi determinist filozofların etik anlayışında, özgürlüğün imkanı önemli bir sorundur. Spinoza'nın determinist anlayışından yola çıkarak, ahlak felsefesi açısından özgürlük mümkün müdür? "Bu aşamaya kadar anlatılan, nedensellik zinciri, gerektirmeler ve etkilenimlerin ardından, Spinoza nasıl olur da insanın özgürlüğünün olanaklı olduğu durumlar olabileceğini sezdirmeye çalışır?"²¹⁰ Eğer var olan her şey ilahi doğanın yasalarına dayanmaktaysa o halde dünyada hiçbir şey rastlantısal değildir; bu durumda insanın özgürlüğü nasıl olanaklı olabilir? Gibi sorular peş peşe gelebilir. İnsanın özgürlüğü sorunu, Aristotelesçi metafiziğin kabul edilmesiyle birlikte Ortaçağ'da farklı ve yeni bir boyut kazanmıştır. Aydınlanma felsefenin en büyük başarıları arasında, insanın özgürlüğü anlayışını, Tanrı'nın doğası ile ilişkili olarak daimi yasalarla bağdaştırma çabasından kaynaklanır. "Bu başarılar arasında, Spinoza'nın ki, hem hayal gücü açısından en zengin ve kalıcı olanı, hem de belki gerçek anlamda tek akla yatkın olanıdır."²¹¹ Spinoza, temelde insanın özgürlük anlayışını, Tanrı'nın yasaları ile ilişki bağlamında ortaya koyar. Tanrı, sonsuz sıfatlarıyla sonsuzca etki ettiği için özgürdür. İnsan, Tanrı'nın zorunlu yasalarının yalnızca bilinçli bir şekilde farkına varabilir ve bu zorunlu yasaları bildiği ölçüde, yetkinlik olanağına sahip olur. Spinoza, özgürlük ile zorunluluğu ilişkilendirmiş ve özgürlüğü zorunluluğa bağlanma, kendi doğasının zorunluluğuna göre etki etme olarak tanımlamıştır. Bu nedenle özgürlük yalnızca akıl ve ruhta değil, insanın zorunluluğa bağlılığını sağlayan bedenle birlikte gerçekleşmektedir. Ama insan sadece bedenle hareket etse bir taştan farkı kalmaz, sadece ruhla hareket etse varlığın özü gereği tanımlanmada sorunlar yaşar.

Spinoza'ya göre özgürlük, beden, ruh ve akılla zorunluluk yasalarına uyum

²¹⁰ Çetin Balanuye, Spinoza, s.181

²¹¹ Roger Scruton age., s. 42

sağlanmasıdır. Bu özgürlük ise güç olarak değerlendirilir. Onun , bu özgürlük ve güç anlayışını ele almadan önce, irade, özgür irade, istem gibi kavramların neden yanılısama oluşturduğunu değerlendirmek gerekir.

Spinoza, istem, irade, irade özgürlüğü kavramlarını ele alırken: “*Klasik söylemin tanımladığı biçimiyle bu üç terimden istem, Spinoza’ya göre, hiçbir açık düşünceye karşılık olmayan bir terim, özgürlük bir yanılısama, erek ise bilgisizliğe dayalı önyargıdır ve bu üç terim, hep birlikte insan biçimci(anthropomorphique) bir kozmos ve Tanrı tasarımı oluşturur.*”²¹² Spinoza iradeyi, isteme ile aynı anlamda kullanmaktadır ikisinin de belirlenmediğini hayal gücü, korku gibi duygularla ilişki içinde olduğunu belirtir. Spinoza, insan için iradenin ve istemenin zorunlu olduğunu belirtir. “Tanrı, insana zorunlu olarak ya da belirlenmiş bir anlama yetisi ve belirlenmemiş bir irade vermiştir.”²¹³ Spinoza’ya göre irade insana zorunlu olarak verilmiştir çünkü insanın hayatını idame ettirmesi için bu irade gerekir “*Çünkü eğer irademizi anlama yetimizin son derece dar sınırlarının ötesine geçiremeseydik sersefil olurduk, öyle ki bir dilim ekmek yemek, bir adım atmak ya da ayakta durmak bizim kudretimiz dâhilinde olmazdı.*”²¹⁴ O, iradenin hayatımızı idame ettiği yönünün gerekliliğine değinir. Ama buna ek olarak Spinoza, insanların, iradeyi yanlış tanımladıklarını ve irade hakkında yanlış akıl yürütmede bulduklarını belirtir. İnsanlar, iradeyi yanlış anladığı ölçüde, özgür iradenin varlığına da ikna olurlar. İradenin yanlış anlaşılmasının sebebi, temelde fikir, kelime ve imgelemin birbirine karıştırılmasıdır. Spinoza, bunu şöyle açıklar: “*Çünkü çoğu insan bu üçünü yani fikirleri, imgelemleri ve kelimeleri ya tamamen birbirine karıştırmış ya da bunların doğru ve dikkatli bir şekilde ayırdına varamamış olacak ki, irade konusundaki bu öğretiyle ilgili bir cehalet söz konusu; oysa hem felsefi amaçlar için yaşamımızı akıllıca idare edebilmemiz için o kadar bilinmesi gereken bir konu ki bu.*”²¹⁵ Fikirlerin dış cisimlerden bağımsız oluşan imgelerden ibaret olduğunu sanan insanlar, imgelerden oluşturamadığımız şeylerin fikirlerinin fikir olmadığına, özgür irademizin seçimine bağlı olarak kurguladığımız birer hayal olduğuna kendilerini inandırmışlardır. Fikir ve imgelemi birbirine karıştırmış insanlar, iradenin sınırsız

²¹² Tülin Bumin, Tartışılan Modernlik; Descartes ve Spinoza, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 73-74

²¹³ Spinoza, age., s. 82

²¹⁴ Age., s. 83

²¹⁵ Age., s. 141

olduğunu ve eğilim olarak yöneldiğimiz bir kavram olduğunu, belirtmek için şu itirazı yöneltirler: “Son olarak, bazen istediğimiz birçok şeyin olduğu, söz gelimi bir şeye ilişkin olarak olumladığımız ve olumlamadığımız, doğru olduğunu söylediğimiz ve söylemediğimiz birçok şey olduğu yönünde olabilir.”²¹⁶ Spinoza, insanların bu itirazının sebeplerini, arzu ve irade farkını bilmediklerinden kaynaklandığını belirtir. Çünkü Spinoza’ya göre özgür iradenin var olduğunu öne sürenler için irade, sadece bir nesneye ilişkin olarak bir şeyi olumlamamıza veya yadsımamıza aracılık eden kavramdır. Buna karşılık, arzu ise ruhun bir şeyi onda gördüğü iyilik veya kötülüğe bakarak elde etme veya yapma eğilimidir. Bu durumda irade, bilincine varılamayan arzu olmaktadır. İradenin özgürlüğü tehlikeye düştüğü için, iradenin özgürlüğünü savunmak isteyen insanlar, iradenin hem arzu hem de arzunun temeli olduğunu belirtirler. Bu insanlar, iradeye belli ölçüde iştah diyerek arzunun temeli olduğunu, olmadan arzunun olamayacağını ama arzu olmadan onun olacağını söylerler. Spinoza’ya göre iradeye iştah dersek, o zaman bir iştahtan diğer iştaha geçmemizi sağlayan şey nedir? Eğer buna iradenin seçim gücü dersek, o zaman iradenin hiç yaratılmaması, kendi başına buyruk bir töz olması gerekir. Bu da mümkün olmadığı için, imgelem ile fikrin karışıklığının sonucu olarak bu insanlar, iradeyi hem arzu hem iştaha indirgeyip anlaşılmasız bir duruma düşerler. Özgür iradeyi savunan bazı insanlar ise, kelimeleri fikirlerle ya da fikirleri kelimelerle karıştırarak, şu soruna sebep olurlar *Algıladıkları şeylere karşı bir şeyi sadece kelimelerle olumladıklarında veya olumsuzladıklarında, algıladıklarına karşı bir irade gösterebileceklerini düşünmüyorlar, çünkü algıladıklarını sadece kelimelerle olumlayarak ya da olumsuzlayarak karşı çıkabileceklerini sanıyorlar.*²¹⁷ İmgelem ve kelimelerin özü, sadece maddesel hareketlerle ilgilidir ve düşünme ile ilgili değildir. Fikrin veya düşünmenin bir tavrı olmasından dolayı bunlardan kolayca ayrılabilir. Ona göre insanların irade konusunda kendi sistemine yaptığı itirazların, düşünmenin kendi tavrını anlayamamalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü iradenin akıldan veya düşünmeden üstün olduğunu ortaya atanlara bir göz attığımızda, bunlar sınırlı ve sınırsız kavramlarından yola çıkarak aklın ve düşünmenin doğasını bir köşeye itmişleridir. O, bunu şöyle belirtir *“İnsanlar akıl deyince sadece açık ve seçik fikirleri anlıyorlarsa, işte o zaman ben de iradenin akıldan daha kapsamlı olduğunu*

²¹⁶ Spinoza, Kısa İnceleme, Çev.: Emine Ayhan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Kasım 2015, s. 118

²¹⁷ Spinoza, Ethica., s. 141-142

kabul ederim; ama iradenin algılardan yani kavrayış yetisinden daha kapsamlı olduğunu reddederim, zaten hiç anlamıyorum neden irade yetimiz sınırsız olsun da, başka herhangi bir duyu yetimiz sınırsız olmasın."²¹⁸ İrade kavramının sınırsızlığını alarak bunun sadece iradeye özgü bir durum olduğunu nasıl çıkarabiliriz? İrade kavramının bu sınırsızlığı kavrayış yetisi bakımından ne derece ön plandadır? İradenin sınırsızlık özelliği bizi hangi hakikate götürür? Bu gibi sorular soruldukça, iradenin arzuya az çok benzeyen bir şey olduğunu ama açık ve seçik bilgidен uzak, kurgusal bir zemine bizi götürdüğü ortaya çıkar. Şimdi bu arzunun özgürlük beklentisini ele alalım. O, temel olarak iradeyi kabul eder ama yanlış tanımlandığını ortaya koyar. **Onun temel olarak üzerinde durduğu konu, iradenin özgürlük sorunudur. Çünkü iradeyi kabul eder ama özgür iradenin kesinlikle olamayacağını ortaya koyar.**

Spinoza ilk olarak, irade için insan ya da mümkün varlık söz konusu olduğunda, arzu, hayal gücü, iştah gibi kavramları kabul etmektedir. Ama Tanrı söz konusu olduğunda ise, irade veya özgür iradenin kesinlikle olması mümkün değildir. Ethica'nın ilk bölümündeki şu önermeye dikkat edelim: Tanrı'nın varoluşu ve özü bir ve aynıdır.²¹⁹ Daha önce değindiğimiz gibi, Tanrı sonsuzdur, sınırsızdır, bölünmezdir, kendinde nedendir, tektir vb. yani Tanrı'nın varoluşu ve özü bir ve aynıdır. Ona göre eğer Tanrı'ya irade sözcüğünü atfedersek, onun zorunluluğuna, sınırsızlığına, sonsuz özüne, vb. zarar veririz. Kısaca bu durumda Tanrı kavramı anlamsızlaşacaktır. Spinoza, bunu şöyle açıklar: *"Ama herkesin anlayacağı gibi O'nun akli ve iradesi özünden farklı olmadığından, buradan şöyle bir sonuca varılacaktır ki, Tanrı başka bir fail akla ve başka bir iradeye sahip olsaydı, O'nun özü zorunlu olarak farklı olacaktı ve buradan hareketle, başta da gösterdiğim gibi, eğer şeyler Tanrı tarafından şimdi var oldukları tarzdan farklı tarzda yaratılmış olsalardı, Tanrı'nın akli ve iradesi, yani (yukarıda da söylediğim gibi) O'nun özü de farklı olmuş olacak ki böyle bir şey saçmadır."*²²⁰ Bu anlamda, Spinoza, Tanrı için iradeye nasıl karşı çıkıyorsa, özgür ya da kayıtsız iradeyi de aynı anlamda düşünür. Tanrı söz konusu olduğunda, iradeyi ve özgür iradeyi kabul etmez. Spinoza'ya göre, her ne kadar ezeli bir iradeyi kabul edebileceğimiz ya da akıldan

²¹⁸ Age., s. 143-144

²¹⁹ Age., s. 53

²²⁰ Age., s. 67

sonsuz sayıda sonuç çıkabileceği belirtilse de, bu iddialara bakıp Tanrı'nın özgür iradesiyle hareket ettiği söylenemez. Spinoza'ya göre bu gibi iddialar, tıpkı hareket ve hareketsizlikten pek çok sonuç çıkmasına bakıp (çünkü bunlardan da sonsuz sayıda sonuç çıkar) hareket ve hareketsizliğin özgür iradeyle bir etki yarattığı söyleyemeyeceğimiz gibidir. *“O halde irade, Tanrı'nın doğasına öteki doğal şeylerden daha fazla ait değildir; tersine, O'nunla olan ilişkisi tıpkı hareket ve hareketsizliğin ilişkisi gibidir, ve Tanrısal doğanın zorunluluğundan çıktığını ve bu doğa tarafından varılmaya ve şu ya da bu şekilde bir eyleme belirlendiğini kanıtladığımız tüm öteki şeylerin ilişkisi gibi.”*²²¹ İradeyi Tanrı'ya verip, O'nun özgür irade ile hükmettiğini hayal edenler, aslında Tanrı'ya özgürlüğü değil, insan gibi sevmeyi, arzulamayı yani kayıtsızlığı vermektedir. **“Tanrısal doğa ile insan doğasını birbirine karıştırmamak için, Tanrı'ya irade, anlama yetisi, dikkat, işitme gibi insani sıfatlar yüklemeyiz.”**²²² O, buradan hareketle dünyanın bir rastlantı değil, Tanrısal doğanın zorunlu etkisi olduğunu söylemektedir. Eğer biz Tanrı'ya insani özellikler verirsek, O'nu Antropomorfizm çıkmazına sürükleriz. **Tanrının, sanki bir amacın peşinden koşarken işleri yolunda gitmiş biri gibi bizim yapıp ettiklerimize sevindiğini düşünemeyiz.** Görüldüğü gibi Spinoza, Tanrısal olarak irade veya özgür iradenin reddini yaparken, teleolojik dünya görüşünü, dünyanın rastlantısal olduğunu savunan görüşleri, Tanrı'yı insan biçimci olarak ortaya koyan düşünceleri reddetmiştir.

Spinoza, insanda irade kavramının bulunduğunu, Tanrı'da irade veya özgür iradenin bulunmadığını belirttikten sonra şöyle sorar: “İnsanın kendinde veya Tanrı'da özgür iradenin olduğunu savunmasına sebep olan düşünceleri, özgür irade inancı bu denli kuşku götürmez biçimde içimize nasıl ve ne zaman yerleşti?”²²³ Özgür irade inancı insanlarda nasıl bir eğilimin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır? Gibi sorularla incelemeye başlar. Spinoza'ya göre insana yüklenen özgür irade ile her şeyin olağan olabildiği dünyalar yaratılır, kurgular, ütopyalar çizilir ve akıl yetisinden tamamen uzaklaşılır. Ona göre özgür irade kabul edildiğinde, Tanrı'yı insan seviyesine indirgeyip, Tanrıların insan kılığına girip yalan söylediği, insanların

²²¹ Spinoza, age., s. 63-64

²²² Spinoza, Mektuplar, s. 278

²²³ Çetin Balanyune, Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor? Reddedilemeyecek Bir Felsefi Teklif, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, Ocak 2017, s. 64

kuş gibi uçtuğu, varsayımsal bir dünya düşünür. Spinoza'ya göre özgür iradenin varlığını kabul edenler, bilgisizliği onaylamaktadırlar ve gerçekliği yok saymaktadırlar. Çünkü yalnızca bilgisiz insanlar, özgür iradenin, kurgusal veya hayali kahramanların, mitosların dünyasından çıkamazlar. Bu yaratılan kurgusal dünyada gerçeklik ve bununla ilişkili olarak doğru bir bilgi de yoktur. *“Doğa bilgimiz ne denli az ise konuşan ağaçlar, birdenbire taşa ya da çeşmeye dönüşen insanlar, ayna da görülen hayaletler, hiçlikten yaratılmış bazı şeyler, hatta hayvan ya da insan biçimi alan Tanrılar ve böyle sonsuz şeylere dek kurgularla beslenmek o denli kolaydır.”*²²⁴ Özgür irade ile hareket ettiğimizde, edinilen kurgu açık ve seçik olamaz, yani zihinde parçalı, karışık bilgiler vardır. Bu karışıklıkların sebebi, zihnin, bütün olan ve birçok parçadan oluşan bir şeyin ancak bir bölümü konusunda bilgi sahibi olması ve bilinenlerden bilinmeyenleri ayırt edememesidir. Bu karmaşık bilgi ile hareket eden birey, tek başına yapıp etmeleriyle, bir anlam ifade ettiğini sanır. İnsan, bu kör bir gereklilikte, hayali sonsuzluk içinde belirsizlik yaşar. Bu durumda insan, kendini özgür sanabilir ama bu hayalden başka bir şey değildir. Spinoza havaya atılan taş örneği ile kurgusal, hayali durum arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: *“Burada taş için söz konusu olan şey, yapısal bakımdan ne kadar karmaşık, işlevsel bakımdan ne kadar çeşitli olursa olsun her tekil şey için geçerli kabul edilmelidir. Zira her tekil şey dışsal bir neden tarafından belli ve belirli bir şekilde var olmaya ve eylemeye belirlenir. Dahası, istersen hareketine devam ederken taşın düşündüğünü ve harekete elinden geldiğince devam etmek için çabaladığını bildiğini farz edelim. Şimdi bu taş sadece çabasının bilincinde olduğu ve katiyen kayıtsız olmadığı için, kuşkusuz, tamamen özgür olduğunu ve başka herhangi bir nedenden ötürü değil, yalnız kendisi öyle istiyor diye hareketini sürdüğünü düşünecektir. İşte insanların sahip olmakla böbürlendikleri insani özgürlükte böyledir ve sadece iştahlarının bilincinde, onları belirleyen nedenlerdense habersiz olmalarına dayanır.”*²²⁵ Spinoza, bu kurgusal veya hayali durumlar ile birlikte, irade ya da isteklerin ve iştahların özgür iradeye dönüşüm sorununu ele alır.

Yukarıda iradenin insanın içindeki bir iştah, istek olduğundan bahsettik. Spinoza'ya göre iradeyi savunan çoğu insanda bu fikri kabul eder. Burada şu soru

²²⁴ Spinoza, Kavrayış Gücünün Gelişimi, age., s. 42

²²⁵ Spinoza, Mektuplar, s. 295

ortaya çıkmaktadır: İçimizdeki iradenin varlığı bir yönelim olarak bizde bulunuyorsa, nasıl oluyor da bunun yok olmasını normal ama nedenlere bağlanmasını garip karşılıyoruz? O, bu soruyu önemli açıklamalarla temellendirir. Bize bu eğilimin özgür olmadığını göstermek ve bir şeyden çekilip ötekine sürüklenmenin ne olduğunu olanca netliğiyle göz önüne serilemek için belli bir şeyi ilk kez algılayan bir çocuğu gözümüzün önüne getirelim. *“Diyelim ki, ben çocuğa doğru, sesi kulağına hoş gelen küçük bir çan tutuyorum ve çocukta bu çana karşı bir iştah beliriyor. Şimdi, bu iştah veya arzu ya sahip olmanın çocuğun elinde olup olmadığına bakalım. Elinde olduğunu söylüyorsanız, sorarım: Hangi nedenle? Daha iyi olduğunu düşündüğü bir şey nedeniyle olmadığı muhakkak, çünkü bütün bildiği bundan ibaret. Keza, bu durum ona kötü görüldüğü içinde olamaz, çünkü başka bir şey bildiği yok ve başına gelip gelmiş en iyi şeyde bu haz.”*²²⁶ Spinoza’ya göre bizim içimizde bulunan irade veya isteğin ortaya çıkması için bir araç mutlaka olmalıdır. Örneğin benim yemeğe yönelmem için karnımın acıkması gerekir veya ben evin içinde otururken kapıya yönelmem için, bende dışarıya çıkacak bir istek veya neden olmalıdır. Onun kullandığı örnekte olduğu gibi, çocukta beliren bir sevinç, iyi arzusu çanın çıkardığı ses nedeniyle ortaya çıkıyor. Eğer çocuğun yanında kötü bir ses çıksaydı, irade veya istek ile keder duyacaktı ve uzaklaşmak isteyecekti. Ama bu keder veya uzaklaşma isteğini ortaya çıkaran şey kötü ses değil, keder ve uzaklaşma isteği kötü sesi ortaya çıkarır. **Onun, burada asıl ulaşmak istediği nokta, özgür irade olmadan iştahın zorunlu olarak ortaya çıkmasıdır.** Bu, zorunlu olarak kanıtlanmaktadır. Spinoza, çocukta bulunan iyi iştahı ortaya çıkaran bir nedenin gerekliliğine değindikten sonra, şu soruyu sorar: Çocuğun sahip olduğu bu iştahı defetme özgürlüğü var mıdır?²²⁷ O, bu soruyla özgür irade olmadan iştah çocukta zorunlu olarak ortaya çıkıyor ama çocuk iştahı defetme irade özgürlüğüne sahip olması durumunu varsayıyor. Bu açıdan, sorulan soru saçmadır. Çünkü bir şeyi ortaya çıkaran sebebi kabul ediyorsak, onun sonucu yeni bir sebebe yol açması gerekir. Bundan dolayı Spinoza, bu sorunun saçma olduğunu belirten şu soruları sorar “Peki bu iştahı ortadan kaldırıp onun yerine geçecek olan nedir? İştahın kendisi mi? Kesinlikle hayır. Çünkü hiçbir şey kendi doğası gereği kendi yıkımını

²²⁶ Spinoza, Kısa İnceleme, s. 121

²²⁷ Age., s. 121

amaçlamaz.”²²⁸ Ona göre, **Tanrı’ya irade veya özgür irade kavramlarını yüklersek nasıl varoluşunu ve özünü ayırıp O’nu yok etmiş oluyorsak, insandan da iştah kavramını ortadan kaldırırsak özünü ve varlık bağı yok etmiş oluruz.** Çünkü Ona göre, “Arzu bilincine varılan iştahtır.”²²⁹, “Arzu bireyin kendi doğası ya da özüdür.”²³⁰ Bundan dolayı irade ya da iştah, özgür iradeyi kesinlikle ortaya çıkaramaz. Eğer çıkardığını düşünürsek, insanın kendi doğasını yıkıma uğratırız. Sonuç olarak da çocuk ya da herhangi bir insan, bu iştahı yok edemez sadece yerine başka bir iştah geçirebilir. “O halde, çocuğu bu iştahdan saptırabilecek olan şey en nihayetinde ne olabilir? Bu doğanın düzeni ve işleyişi gereğince ona ilkinden daha cazip gelen bir şey tarafından etkilenmesinden başka hiçbir şeydir.”²³¹ Spinoza’ya göre çocuk çan çaldığında sevinç ortaya çıkarırken, aniden bir korna sesi çocuğu daha çok etkileyebilir. Bu durum sonucunda çocuk korkar ve keder duygusu çocuğa hâkim olur. Daha sonra annesi bir çizgi film açar ve kornanın verdiği keder duygusundan kurtulup sevinç duygusu olan hoşnutluk duygusu çocuğu kapsar. **Sonuçta insanda, irade bir eğilim, iştahtan başka bir şey değildir.** “*Bu nedenle, iradeyi ele alırken söylediğimiz gibi, insanda irade o ya da bu istekten başka bir şey değildir, dolayısıyla, aynı zamanda, insanın içinde o ya da bu algının neden olduğu o ya da bu arzudan başka bir şey yoktur.*”²³² Spinoza’ya göre de bu arzuda sürekli başka nedenlerle belirlenip ortaya çıktığı ve kendinde neden gibi bir gerçekliğe sahip olmadığı için, tekil arzudan yapılan bir soyutlamadır. Bundan dolayı da gerçek bir neden olması imkânsızdır. Bu arzu, kendinde neden değilse, iradenin özgür olduğunu söylemek saçma ve olanaksızdır. Bundan dolayı insan, hayal, korku, hurafe vb. bizi nedensellikten uzaklaştıracak hiçbir durumda özgür olamaz. Özgür bir isteme yoktur, sadece şunu veya bunu istemenin bir nedeni vardır. İnsanın bu nedenleri kavraması ise, kurgusal dünyadan, farazi bilgilerden, edilgin duygulardan kurtulması ile yani bilgi düzeyimizi yükselterek olur. Spinoza’ya göre, açık ve seçik bilginin artışına katkıda bulunan her şey özgürlüğü geliştirir. Ona göre bilgimiz ne kadar az olursa hayal gücü, korku, keder zihni daha çok esir alır. Bu farazi bilgiler bilgimizin artışıyla orantılı olarak azalır. Bilgimiz arttıkça düşünme ve düşünmeme, korku ve

²²⁸ Age., s. 121

²²⁹ Spinoza, Ethica, s. 163

²³⁰ Age., s. 212

²³¹ Spinoza, Kısa İnceleme, s. 121

²³² Age., s. 121

umut, farazi ve doğru bilgiler arasında ya da askıda, kısır döngüde kalmayız. Bir kez maddi nesnelere doğasını bilmeye başlayınca, artık hayal gücünün yanılgılarından ve arzunun edilgin yönlerinden beslenmeyi bırakmaya başlarız. Çünkü O, “Gerçeklik ve mükemmellik deyince ikisinin de aynı anlama geldiğini”²³³ Gerçeklikleri bilmeye başlayınca, üçgenin kare olmadığını bilmek gibi zihnimiz keskinleşir. İnsan, varlıkların özünü bilmeye yönelir. Çünkü şeylerin özünü bilmeden özelliklerini bilemeyiz. Öz konusunda bilgilenmeye başlayınca, doğanın düzenini temsil eden varlıkları anlamaya başlarız. Spinoza’ya göre bu durumda, varoluş ve öz ikiliği zihinde ortadan kalkmaya başlar. Yöneldiğimiz varlıkların kesin tanımlarına ulaşmaya başlarız. Nesnenin gerçekliklerini anlama sorunsalları ortadan kalkmaya başlar. Fikrimiz ne kadar özgün olursa, o kadar kesin ve açıktır. Spinoza’ya göre zihnimiz bir sonraki aşamada, tüm açık seçik fikirleri sistemleştirme, birleştirme amacı ile zorunlu yasa fikrini anlarız. “Bu, varlığın fikrini tüm fikirlerimizin nedeni yapmamızı sağlayacaktır.”²³⁴ Artık zorunlu yasa, tüm fikirlerimizin nedeni olacaktır. Zihnimiz, doğayı en iyi biçimde temsil edecektir. Çünkü artık bu fikirler doğanın özünü, birliğini ifade edecektir. Spinoza’ya göre bundan sonra zihin, tek tek değişen şeylere değil, bu değişen şeylerin zorunlu olarak bağlandığı değişmeyen şeylere, hakikatlere yönelmeye başlar. Artık hem zihinsel hem de bedensel olarak insan dışardan edilgin kuvvetlere maruz kalmaz. Bedensel ve zihinsel özgürlük ortaya çıkar. İnsanın sezgisel bilgisinin gelişmesiyle de ruhsal bir özgürlük yaşayabilir.

Spinoza’ya göre, beden, ruhun, aklın özgürleşmesi aslında güç ve yetkinlik olarak adlandırılır. Spinoza, bu güç kavramı ile insanın bireysel özünden çok zorunluluk ilkesine vurgu yapar. Artık insanın, her yönüyle etkinleşmesi kendi öznesini nedensellik ilkesiyle açıklamaya olanak verir. Güçlenme kavramı insanın zorunluluk yasalarınca öz ve varoluşunu açıklamaya başlar. Nedensellik ve güç eşdeğer konuma gelir. Nedensellik veya zorunluluk, Spinoza’nın metinlerinde öncelikli olarak conatus, erdem ve güç kavramları aracılığıyla ifade edilmektedir.²³⁵ Spinoza’ya göre, güç ya da özgürlük, zorunluluk yasalarınca insanın etkin olup, kendi etkin bakış açısıyla belirlenimleri anlamasıdır. Özgür olmayış ise, insanın

²³³ Spinoza, *Ethica*, s. 82

²³⁴ Spinoza, *Kavrayış Gücünün Gelişimi*, age., s. 62

²³⁵ Filippo Del Lucchese, *Machiavelli ve Spinoza’da Çatışma Güç ve Çokluk*, Çev.: Orkun Güner, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 35

zorunluluk yasalarına değil de, edilgin olarak dışsal etkilere maruz kalıp akılsal olarak upuygun biçimde anlayamaması veya tanımlayamamasıdır. Zorunluluğu anlamak, güç ve etkinlik için gerekli olan şeydir. Güçlenen insan, varlıkların kökenini ve doğasını kavrayarak, kendi öznesini zorunluluk içinde ele alır. İşte o zaman, gereklilik bir anlam ifade eder. Spinoza bunu şöyle açıklar “*Benim belirtmem; özgürlük durumunda her şey varoluş ve hareket olarak kendi doğal yalnızlığında gereklilik belirtir, ama zorunlulukta ise, bu özgürlük başka bir şey tarafından kesin ve sınırlı bir yol içinde varoluş ve etkin üretim olarak belirlenmiştir.*”²³⁶ Spinoza’ya göre, insan özgürlüğün ancak zorunluluk yasalarıyla birlikte olduğunu anlarsa, gerçek bir güç edinmeye başlar. O zaman doğanın parçası olduğunu ve özgürlüğü ancak zorunluluk yasalarına uyum sağlamakta kazanacağını kavrar. Spinoza bunu şöyle belirtir “*Bu noktayı açık ve seçik bir biçimde anlarsak, zekâyla belirlenen parçamız, yani en iyi olan parçamız bundan müthiş bir doyuma ulaşacak ve bu doyuma sürdürmeye çabalayacaktır. Çünkü şeyleri anladığımız sürece zorunlu olanın dışında hiçbir şeyi istemeyiz ve doğru olanın dışında hiçbir şeyden mutlak olarak doyuma ulaşamayız. O halde bu şeyleri doğru bir şekilde anlarsak bizim iyi kısmımızın çabası bütün doğa düzeniyle uyuşacaktır.*”²³⁷ Spinoza’ya göre insan, doğanın yasalarıyla uyum içerisinde olup, bu uyumun anlamını kavramaya başlarsa özgürlüğü yaşayabilir. Zorunluluğa göre eyleyen insan, kendinde olan direnme çabasını artık nedensellik için bir gerçek güç olarak kullanır. Bunun tamamen burada olma kadar açık olması ve conatus ile birlikte anlamlandırılması gerekir. Spinoza için gücü, belirsiz zaman olarak değil açık zaman olarak adlandırabiliriz. “Spinoza açısından zamanın, ilk olarak şimdi-burada-nın zamanı, ikinci olarak ise belirsiz sürenin zamanı olduğunu biliyoruz.”²³⁸ Belirsiz eylemeden kesin olarak insanın kurtulması determinizme tamamen uyum sağlamasıdır. Dolayısıyla özgür insan kötüden kaçınmak için eylemez, kökeninde akıldan kaynaklanan bir arzu olacak biçimde eyleyebilir ve böyle yaptığında da doğrudan iyiye yönelir. İyi olduğu için yönelmez, yöneldiği için iyidir. Spinoza’ya göre bu anlamda doğa yasalarına uymaya başlayan insan, ruhsal, akılsal ve bedensel

²³⁶ Spinoza, A Spinoza Reader The Ethics and other Works, Derleyen ve Çev; Edwin Curley, Princeton University Press, 1994, s. 267

²³⁷ Spinoza, age., s. 323

²³⁸ Negri, age., s. 113

özgürleşmeye başlamış demektir. Ruhsal özgürleşme sezgisel bilgi ile olanaklı duruma gelir. Tanrı'nın yasalarına uydukça, insan daha çok etkin düşünecek ve edilgin duygulardan sıyrılmaya başlayacaktır. Tanrı ve sezgisel bilgi burada anahtar kavram olacaktır. Güçlü insan Tanrısal yasalara daha çok boyun eğmeli, eğdikçe güçle dolduğunu anlamalıdır. “İşte bu yüzden insanın başlıca çabası, şeyleri olduğu gibi kavramak ve doğru bilginin önünde engel oluşturan nefret, öfke, kıskançlık, alay, kibir gibi daha önce de sözünü ettiğimiz duyguları ortadan kaldırmak olmalıdır.”²³⁹ Güçlendikçe insanın özgürleşmesi, her yönüyle olacaktır. Güç hem düşüncesinde, hem de davranışlarında nedenselliğe dönüşecektir.

Spinoza bireyin toplumsal yönüne de bu noktada vurgu yapar. Özgür olmaya başlayan insanda, edilgin duygular yok olmaya başlar. Çünkü determinizm anlayışında kötülük yoktur, kötülük insanın yarattığı bilgisizlikten, zorunlu yasaları anlamamamızdan ortaya çıkan bir kavramdır. Determinizm anlayışında, insanın gerçek gücünün oluşması edilgin duyguları yok eder. Spinoza'ya göre gerçek dost, gerçek kadir bilen kişide, determinizm yasalarını kavrayan özgür insandır. İşte bu insanlarda özgürlük, sevinç, empati gibi etkin kavramlarla ilerler. “Sadece bu özgür insanlar birbirlerinin kadrini bilirler; özgür insanların birbirine yararı dokunur ve çok güçlü dostluk bağıyla birbirlerine sınıksız bağlıdırlar.”²⁴⁰ Bu insanlar, gerçek dostluk duygularıyla ve iyilik, yardımlaşmak, şefkat anlayışı çerçevesinde birbirlerine yönelirler. Dostluğu yaşatan özgürlüğün kendisidir. Dostluktan alınan zevk özgürlüktür. Çünkü bu dostlar eksik yanları olduğu için değil, özgür oldukları için birbirine yönelirler. “İşte bu özgür insanlar hilekârlık yapmaz, her zaman dürüst davranır.”²⁴¹ Çünkü özgür insan, nedensellik yasalarının kendisi için çizdiği yoldan gitmeye çalıştığından dolayı, kötü bir duyguya yönelme isteği onda belirmez. Özgür insanın her yaptığını Tanrı'ya bağlarız; bu onun gerçekleştirdiğimiz ve yaptığımız her şeyin ilk ve tek nedeni olduğu içindir. Bu yalnızca her türlü sahiplenmeye karşı bir etiğe dönüşmekle kalmaz, dahası, bizi mutsuzluktan, ümitsizlikten, kıskançlıktan, korkudan ve başka kötü tutkularından kurtarır. İçsel olarak bireysel öz, kendisini determinizm anında güç olarak duyumsar. Determinizm içinde birey artık gerçek bir güç olmuştur. Bu güç ortak iyinin yüceliğini temsil eden bir güçtür. “Hak etmek ve

²³⁹ Spinoza, age., s. 313

²⁴⁰ Age., s. 310

²⁴¹ Age., s. 311

hak etmemek, yalnızca hayal gücüne bağlı hallerdir; özgür insanda hiç yeri olmayan davranışları ve tutkuları harekete geçirirler; özgür insan, anlayan, kendi gücüne bağımlı olmadığını anlayan insandır ya da, daha doğrusu, kendisi o güçtür.”²⁴² Bu insan köle olarak zincire vurulmuş olsa bile özgürlüğü tadar. “Aklı kılavuz alan bir insan ortak yasalara göre yaşadığı bir devlette, kendi yalnızlığı içinde sadece kendisine itaat ederek yaşayan bir insandan daha özgürdür.”²⁴³ Bu insanın asıl sebebi özgür yaşamak istediğinden toplum yararını ve ortak yaşamı gözetir. Özgür insanın sağlam bir ruhu vardır. Bundan dolayı, sadece kendi yararını değil toplum yararını da gözetmektedir. Bir insan cahilse kendisine sunulan armağana nasıl karşılık vereceğini bilmez. Ama tabii ki bu, onun nankörlüğünü göstermez, hatta bir fahişenin sunduğu hazlara ya da bir hırsızın hırsızlığını örtmek için sunduğu armağanlara kanmayan bir insana nankör diyemeyiz. “Çünkü bir insan hem kendisine hem de toplumuna helal getirecek armağanlara kanmamışsa, bu durum onun ne kadar sağlam bir ruha sahip olduğunu gösterir.”²⁴⁴ Spinoza’ya göre, içimizde olan hırs, hüznün, açgözlülük, egoistlik gibi edilgin duygular, zorunluluk yasalarında bir anlam ifade etmez. Zorunluluk ile birlikte insanın içindeki özgecilik yönü açığa çıkar. Spinoza’ya göre, bunun gerçek anlamda ortaya çıkması Tanrı sevgisi ile olur.

Kısaca sonsuz ve sonlu bir tarz olan insan, kendi doğasının gerektirmesiyle eyleme olanağına sahip olsa da, bu olanak zorunlu yasalarla kaplıdır. Spinoza’ya göre, sözü edilen olanağın adı, yalnızca aklın buyruğuna göre yaşamaktır. Zorunluluk anlayışına göre yaşayan insanın, conatusu belirgin güce dönüşür, erdemi artar ve sevgi ile donanır. İnsanın etkin gücü yükseldikçe anlama olanağı genişler. İnsan bu etkin güç ve sezgisel bilgi ile Tanrı’nın sevgisini anlamaya yaklaşır. Bu sevgi insanı gerçek anlamda özgür kılacak, tek kaynaktır.

1.2.9. Tanrı Sevgisi ve Mutluluk

Spinoza’ya göre, mutluluk veya kutluluğa açılan yol, Tanrı sevgisinden geçmektedir. Ama bu sevgi, çok az insanın ulaşacağı bir düzeydedir. Çünkü insan edilgin duygularla edindiği duygu durumlarında, gerçek sevgiyi çoğu zaman yanlış yerlerde arar. Bunun sonucunda da yanılgılı bir sevgiye sahip olur. Tutkular, hazların

²⁴² Diego Tatian, age., s. 61

²⁴³ Spinoza, age., s. 311

²⁴⁴ Age., s. 310-311

ortaya çıkardığı sevgi, geçici veya değişime tabi olan sevgidir. Spinoza'ya göre, sağlıksız zihin halleri ve mutsuzluklar, çoğunlukla değişime tabi olan ve tam anlamıyla sahip olamadığımız bir şeye duyduğumuz aşırı sevgiden kaynaklanır. Değişime tabi olan dünyevi şeylere duyduğumuz aşırı sevgi, insanı saldırganlığa, düşmanlığa sevk eder. İnsanın sahip olamadığı geçici şeylere duyduğu sevgi, insanı tutkuların köleliğine sürükler.

Spinoza'ya göre, her şeyi özünde gerçek ve hakiki olarak anlamamızı öğreten üçüncü tür ya da sezgisel bilgidir. Bu üçüncü tür bilgi, evrenin içindeki değişmez ve tükenmez gerçeğe sevgi duymamızı sağlayacak, sevgimiz sıradan bir sevgi olmaktan çıkacak, tutku, haz ve kusurların bozamayacağı bir duygu halini alacaktır. Bu anlamda “zihnin en büyük çabası ve en büyük erdemi şeyleri üçüncü tür bilgiyle kavramaktır.”²⁴⁵ Zihnin ulaşabileceği en yüksek anlama yetisi (meleke) durumu üçüncü tür bilgidir. Üçüncü tür bilgi ile birlikte, zihin kendisinin Tanrı'nın bir parçası olduğunu ve kendini tanımasının Tanrı'yı tanımasına bağlı olduğunu kavrar. Tanrı'yı tanımak, insanın en büyük erdemidir. Evreni üçüncü tür bilgi ile bilmek insanı yüceltir, bundan yüce bir haz duyar. Bu bilgiyle anladıkça, zorunlu olarak Tanrı sevgisi zihnimize yerleşmeye başlar. Zihin sezgisel bilgi ile anlamaya başlayınca, Tanrı'nın zorunlu yasasının farkına varmaya başlar. Bu açıdan “üçüncü tür bilginin biçimsel nedeni, zihnin kendisinin ezeli ve ebedi olması bakımından zihne bağlıdır.”²⁴⁶ Spinoza'ya göre, zihin ezeli ve ebedi olduğundan, üçüncü tür bilginin biçimsel nedeni olur. İnsan, Tanrı'nın mevcut bilgisinden doğan her şeyi, üçüncü tür bilgiyle bilmeye uygundur. İnsanlar bu bilgiye tam olarak sahip olamazlar, ama bu bilgiye ancak belli ölçüde yaklaşabilirler. İnsanlar bu bilgiye ne kadar sahip olurlarsa o kadar kendisinin ve Tanrı'nın bilincinde olurlar, yani o kadar kusursuz ve mutludurlar. İnsanlar üçüncü tür bilgiyle bildikçe, Tanrı sevgisi içlerinde daha çok artmaya başlar. Çünkü Spinoza'ya göre: “Üçüncü tür bilgiyle anladığımız her şey bize sevinç verir ve bu sevincimiz kendi nedeni olan Tanrı fikriyle beraber gider.”²⁴⁷ Bu bilgi Tanrı fikri ile beraber gittiği için, Tanrı sevgisi insanın bu bilgisinden doğar. Tanrı sevgisi olan ezeli ebedi sevgiyi insan, bu üçüncü tür bilgiyle edinir. Spinoza'ya göre, üçüncü tür bilgiyle insan eylemlerde buldukça, Tanrı

²⁴⁵ Spinoza, age., s. 347

²⁴⁶ Age., s. 351

²⁴⁷ Age., s. 352

sevgisi zorunlu olarak insanın içinde doğmaya başlar. “Tanrı’yı ezeli ve ebedi olarak anlamamızdan kaynaklanan sevgi, Tanrı’ya yönelik akli sevgidir.”²⁴⁸ Spinoza’ya göre, Tanrı’ya yönelik bu sevgi, kusursuz ve zihnin doğuştan bulunan bir yeteneğidir. **Üçüncü tür bilgi ile algıladığımız değil, kavradığımız Tanrı’ya yöneliriz.** Bu sevgi Anlıksal Tanrı Aşkı (Amor Dei Intellectualis) olarak adlandırılır. “Bu Tanrı sevgisi karşımızda mevcut olarak imlediğimiz bir Tanrı’ya değil, bengiliğini kavramış olduğumuz bir Tanrı’ya yöneliktir. Spinoza bu sevgiye Anlıksal Tanrı Aşkı (Amor Dei Intellectualis) adını verir.”²⁴⁹ Üçüncü bilgiden doğan bu *Anlıksal Tanrı Aşkı*, ezeli-ebedi, yani bengidir. Buradan hareketle anlıksal olanın dışında hiçbir sevgi, bengi olamaz. İmgelemin, algının sevgisi değişen zamanlı dünyaya, anlığın sevgisinin ise bengisel dünyaya ait olduğunu söyleyebiliriz.

Üçüncü tür bilgi ile edinmeye başladığımız Tanrı sevgisi, eşsiz, kusursuz bir sevgidir. **Spinoza’ya göre, insan için sevginin en yüksek ve en iyi türü, Tanrı sevgisidir.** Çünkü ezeli ve ebedi olan tek şey Tanrı’dır. İnsan, Tanrı sevgisiyle edilgin duygulardan kurtulur, bu sevgiyi çoğalttığı sürece de etkin bir biçimde eyler. Tanrı sevgisi, hüznün, ıstırap gibi edilgin duyguların pençesinden insanı alarak etkinleştirir. Spinoza’ya göre insanlar, edilgin duygu hallerinde, acı, ıstırap çekerken, bütün bu olumsuzlukların failini Tanrı olarak görürler. İşlerinin arzuladığı gibi gitmeyen kişiler, doğal düzene, Tanrı’ya bile isyan edebilirler. Spinoza, bu insanlara, hüznün nedenini bilmeyi önerir. Çünkü hüznün nedenini bilmek, bu nedenin Tanrı olduğunu bilmektir. Bunun sonucunda hüznün bilgisine sahip olan kişi, hüznü pasif olmaktan çıkarıp, kişiyi etkin kılmaya yardımcı olan araca dönüşür. Kederin nedenini anladığımız sürece, keder edilgin bir duygu olmaktan çıkar. Tanrı’yı hüznün nedeni olarak kabul ettiğimizde sevinç duyarız. “Hem kendisini hem de duygularını açık ve seçik bir şekilde anlayan kimse, Tanrı’yı sever; kendisini ve duygularını anladıkça da Tanrı’yı daha fazla sever.”²⁵⁰ İnsan, hüznü, ıstırapı yani edilgin duyguları açık ve seçik kavrayınca, bu duygu durumlarını anlar ve edilgin durumlara karşı etkin olmaya başlar. Çünkü Tanrı sevgisi insanları edilgin değil, etkin kılar. Yani insan Tanrı sevgisiyle hareket edince, evrendeki her şey de ortaya çıkan her olayda Tanrı’nın işleyişini görür ve edilgin duygu durumlarından etkilenmez. Bu durumda

²⁴⁸ Age., s. 352

²⁴⁹ Fransez, age., s. 269

²⁵⁰ Spinoza, age., s. 340

“Tanrı’ya duyulan sevgi zihnin başköşesine oturur.”²⁵¹ İnsan Tanrı’ya duyduğu sevgi ile edilginlikten kurtulup, etkinleşerek, bilgelik yoluna girmeye başlar.

İnsanların Tanrı’ya karşı duyduğu akli sevgi, insanı gittikçe daha çok yüceltir ve etkinleştirir. İnsanın Tanrı’ya karşı duyduğu bu akli sevgi, Tanrı’nın insana verdiği sonsuzluktur. Spinoza bunu şöyle belirtir “*Zihnin Tanrı’ya duyduğu akli sevgi, Tanrı’nın Tanrı’yı sevmesine neden olan sonsuz sevgidir. Bu sevgi Tanrı’nın sonsuz olmasından kaynaklanmaz, sonsuzluğun ufku altında değerlendirildiğinde Tanrı’nın insan zihninin özü sayesinde açıklanabilmesinde kaynaklanır; yani zihnin Tanrı’ya duyduğu akli sevgi, Tanrı’nın kendisini sevmesine neden olan sonsuz sevginin bir bölümünü oluşturur.*”²⁵² Buradan anladığımız kadarıyla, **Tanrı’nın insana duyduğu sevgi ile zihnin akli sevgisi özdeştir. Spinoza’ya göre, bizim mutluluğumuz, kurtuluşumuz veya özgürlüğümüz bu özdeşlikte yatmaktadır.** Bu özdeşliğin sebebi, Tanrı’nın sıfatlarla insanın özünü oluşturmasıdır. **Spinoza’nın Tanrısı insana göre, aşkın, buyurucu, ereksel, yargıç konumunda değildir. O içkin, tek, kendinde nedendir ve insanın ruhu ve bedeni onun sıfatlarıdır. O sadece sevgidir.** Sıfatın özü gereği, insanın varoluşa geçmesi, ona kutluluk yolunu açar. Tanrı, insandan bir şey istemez, emretmez, sadece özünün farkına varmasını ister. Böylelikle insan kendi varoluşunun farkına varmaya başlayınca, Tanrı’nın sevgisinin farkına varacaktır. Yani bu Tanrı ne buyurucu, ne de yargıçtır sadece ve sadece sevgidir. Spinoza’ya göre korktuğumuz tek şey kendi davranışlarımızdır. Çünkü başkalarına karşı daha az nazik kalmakta başarısız olduğunuzda kendinizi cezalandırırsınız, orada kendiniz için iç barış ve mutluluğu elde etme olanağını inkâr etmiş olursunuz. Ama Spinoza’ya göre, başkalarına çok merhamet duyduğunuzda orada iç huzur ve mutluluğa ulaşma şansınız vardır. “*Dolayısıyla bir kişinin eylemleri Tanrı’yı memnun edici olması değil, daha ziyade Tanrı’nın doğasına uygun hareket etmeyi amaçlamalıdır. Bunu yaptığınızda, bir çeşit mutluluk oluşur ve bir tür kutluluk elde edilir.*”²⁵³ Yani mutluluk Tanrı’ya duyulan o değişmez, ezeli ve ebedi olan sevgide ya da Tanrı’nın insana duyduğu sevgide gizlidir. Nasıl ki zihnimizin özü, başlangıcı, temeli ve varoluşu, Tanrı’dan kaynaklanmaktaysa, kurtuluşumuzun ya da kutluluğumuzun temel kaynağı da Tanrı’dır. **İnsanın mutluluğu zihnin bu**

²⁵¹ Age., s. 340

²⁵² Age., s. 354

²⁵³ Antonio Damasio, age., s. 273

Tanrısal kusursuz sevgiyi yaşayabilme yeteneği ile donatılı olmasındadır. Bize düşen, mutluluğu sürekli muhafaza edip, daha çok yüceltmektir. Spinoza, mutluluk anlayışının, onur, iç hoşnutluk, yüreklilik, yüce gönüllülük, gibi etkin sevinç duygularının en yüksek seviyesi olduğuna vurgu yapar. İnsan Tanrı'ya duyduğu sevgiyi sürekli erdemlerle donatıp yücelttikçe, mutlulukta sürekli artar. **“Mutluluk, erdemın bir armağanı değil, erdemın tam da kendisidir;** kutlu olmanın hazzına varıyorsak bunun nedeni ihtiraslarımızı dizginlememiz değildir, tam tersi ihtiraslarımızı dizginlediğimiz için kutlu olmanın hazzına varıyoruz.”²⁵⁴ Spinoza'ya göre mutluluğun sebebi, ödül almak için ihtiraslarımızı dizginlememiz değildir, tam tersi dizginlememiz mutluluğun kendisidir. Yani mutluluk erdemden sonra gelen bir kavramdır. Spinoza'ya göre hiç kimse duygularını dizginlediği için mutluluktan haz almaz, tam ters, ihtirasları dizginleme gücü, Tanrı sevgisinden doğar.

Spinoza'ya göre mutluluk yolu çok zor ve büyük emekler harcamak gereken bir yoldur. Mutluluk yolu, bilge insanın katlanacağı bir yolculuktur. *“Çünkü cahil insanın sadece dış etkenler yüzünden bir oraya bir buraya savrulmasını ve bir türlü ruhsal huzura erememesini bir yana bırakın, aynı zamanda o hem kendinden, hem Tanrı'dan hem de şeylerden tamamen bilhabersizmiş gibi yaşar ve edilgin halini bırakır bırakmaz var olmayı da bırakır. Oysa bilge insan bilge olarak görüldüğü sürece öyle kolay kolay ruhsal karmaşaya sürüklenmez, tersine ezeli ve ebedi zorunluluktan ötürü hem kendisinin hem Tanrı'nın hem de şeylerin bilincinde olduğundan, varılmaktan asla vazgeçmez ve daima gerçek anlamıyla ruhsal doygunluk yaşar.”*²⁵⁵ Bilge insan, etkin düşünen, Tanrı'nın sevgisini daima kalbinde hisseden kişidir. Bilge kişi, sadece tutkuların, hazlardan kurtulmuş değil, tamamen Tanrı sevgisine yönelmiş ve her şeyiyle değişmiştir. Bu değişim insanın tüm yönüyle olduğu için, insan neşe, sevinç ile berrak bir Tanrı sevgisi yoluna girer. *“Bilgenin özgürlüğü tutkuları ve köleliğin sonuçlarını ortadan kaldırmasından ibaret değildir; tutkularıyla ve bunlara eşlik eden ya da bunlara neden olan imgelerle ilişkisini değiştirmekten ibarettir: Bunların da kendi tarzlarında ifade ettikleri zorunluluğu kabul ederek, onları, belirlenimlerinin bütünlüğü içinde ifade bulan neşeli tutkulara,*

²⁵⁴ Spinoza, age., s. 361

²⁵⁵ Spinoza, age., s. 362

berrak imgelere dönüştürür."²⁵⁶ Spinoza'ya göre kutluluk yoluna giren, yani her yönüyle değişimi kabul eden kişi bilgedir. Çünkü nadir bulunan kutluluk yolunun çetin koşullarına ancak Tanrı sevgisini gerçek anlamıyla yol edinmiş bilge kişiler katlanır. Ancak üstün kişilerin ulaşabileceği kutluluk yolu, Lao Tzu, Buda gibi bilginlerin betimlediği Nirvana gibi üstün bilinçlilik hallerine benzemektedir.

²⁵⁶ Pierre Macherey, Hegel ve/veya Spinoza, Çev.: Işık Ergüden, Otonom Yayıncılık, 2013, s. 85

İKİNCİ BÖLÜM

LEIBNİZ'İN ETİK ANLAYIŞI

2.1. Leibniz'in Hayatı ve Eserleri

Gottfried Wilhelm Leibniz (Leubnitz'ün güneydeki söylenişi), Slav kökenli bir ailedendi. “Leibniz'in atalarının, büyük dedelerinin kuşağından itibaren Almanya'da yaşadığı ve kamu hizmetlerinde çalıştığı bilinmektedir.”²⁵⁷ Leibniz'in babası Leubnitz, annesi Catharina ile evlendikten iki yıl sonra 1 Temmuz 1646'da ilk çocuğunu dünyaya getirdi. Gottfried Wilhelm Leibniz, 21 Haziran 1646 Pazar günü doğdu. “Ne yazık ki Friderich Leubnitz 15 Eylül 1652'de ölürek altı yaşındaki Gottfried Wilhelm ile onun küçük kız kardeşi Anna Catharina'yı, annelerinin bakımına bıraktı.”²⁵⁸ Annesi, küçük Leibniz'in kitapları sözlüğe gerek duymadan anlamaya başladığını görmüştür. “Çocuğun eşsiz düşünsel yeteneğinden etkilenen bilgili ve çok gezip görmüş bir asilzade komşu, Leibniz'in babasının kütüphanesini kullanması için onun ailesini ikna etmeyi başardı.”²⁵⁹ Özellikle bu kitaplar Leibniz'in temel düşünsel yöneliminin oluşmasında çok önemli bir rol oynamışlardır.

Leibniz, 1653 yılının Temmuz ayında Leibzig'teki Nicolai School'a kaydoldu. 1661 paskalyasına kadar orada kalmış ve Latince öğrenmeye bu okulda başlamıştır. “12 yaşında Latin dilini ustaca kullanabiliyor ve bunu ustaca şiirler yazarak gösteriyormuş.”²⁶⁰ Leibniz 1661 yılında Leibzig Üniversitesi'ne kaydolmuştur. Orada felsefe, retorik, matematik, Latince, Yunanca ve İbraniceyi de kapsayan iki yıllık standart sanat eğitime devam etmiştir. Leibniz, 1663 yılında bitirme tezini savunmuştur. 1663 yılının ilk günlerinde, ‘düşen cisimlerin ivmesi’ konulu bir doktora tezi kazandı. “Küçük yaşta oyun oynar gibi Yunanca ve Latince öğrenen Leibniz, ilk olarak Virgilius, Eflatun, Aristoteles ve diğer birçok kadim

²⁵⁷ Emile Boutroux, Leibniz, Çev.: Atakan Altınörs, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, Haziran 2009, s. 1-2

²⁵⁸ Maria Rosa Antognazza, Leibniz, Çev.: Orhan Düz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 2013, s. 27

²⁵⁹ Kütüphanede felsefi koleksiyonların yanı sıra Leibniz'in anne tarafından büyükbabası olan hukukçu Wilhelm Schmuck'tan kalan ve ağırlıklı olarak hukuk kitaplarından oluşan, bir dizi kitap daha vardı. Şurası kesin ki bir bütün olarak bu koleksiyon, etkilenime açık bir okul çocuğu için kesinlikle tavsiye edilmeyecek katı Luthercilik de dâhil değişik öğretilerden yazıları da içeriyordu. (Antognazza, age., s. 34-35)

²⁶⁰ Antognazza, age., s. 37

filozofu okumuştur. Leibniz, on beş yaşındayken modernleri, Bacon'ı, Cardan'ı, Campanella'yı, Kepler'i, Galilei'yi coşkulu bir merakla okumuştur.”²⁶¹

Leibniz, 1664 annesini kaybetmiştir. Annesinin ölümünden sonra Brunswick'deki amcasını ziyaret etti; orada Scwendendörffer'in danışmanlığında, kendisine hukuk alanındaki yeterlilik derecesini kazandıran bir tez hazırladı. Leibzig Üniversitesi, garip bir kararla, henüz genç olduğu gerekçesiyle ona doktora derecesi vermedi. “Bundan dolayı Leibniz, planlarını değiştirdi. 1666 Ekiminin başında, küçük bir yerleşim bölgesi olan Nuremberg'de bulunan Altdorf Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne kaydolmuştur.”²⁶² *Hukukta Güç Durumlar Üzerine* başlıklı tezini sundu. 1667 yılında, henüz 21 yaşında iken resmi olarak doktora derecesini aldı; hemen ardından Altdorf Üniversitesi, profesörlük teklifinde bulundu, ama Leibniz bunu kibarca geri çevirmiştir.

Leibniz, 1667-1668 yıllarında hukuk, Tanrı ile ilgili eserler yazmıştır. Leibniz, 1669 yılını çeşitli siyasal ilişkiler içinde geçirmiştir. “1672 yılında, diplomatik bir amaçla Paris'e gitti. O'nun amacı, Fransa kralı Louis 14'ü Mısır'ı ele geçirmek için ikna etmektir.”²⁶³ Böylelikle büyük ihtimal, Almanya için tehlikeli saydığı Louis 14'ün gücünü kırmayı düşünüyordu. “Leibniz'in Fransa'ya gitmesinin amacı siyasal olduğu kadar, bilimseldi. Pascal'ın matematik çalışmalarını inceledi, matematikçi ve gök bilimci Huygens'le bir süre çalıştı ve Malebranche'la tanışma olanağı buldu.”²⁶⁴ 1676 yılında filozof ülkesine dönerken, Londra ve Amsterdam'a uğramıştır. Londra'da daha önceki yolculuğunda tanışmış olduğu ünlü geometri bilgini Collins'le ve ünlü fizikçi, matematikçi, gökbilimci Newton'la görüşmüştür. Newton ile arasında bu görüşmeden sonra öfke ve kuşku dolu bir kırgınlık gelişmiştir.²⁶⁵ “Leibniz 1676 yılında insanlık tarihinin en önemli buluşlarından birini gerçekleştirdi, diferansiyel hesabı buldu ve differansiyel hesabının bulunuşu Leibniz ile Newton'un arasını açtı.”²⁶⁶

²⁶¹ Emile Boutroux, age., s. 2-3

²⁶² Sebahattin Çevikbaş, Leibniz ve Felsefesi; Mantık, Fizik ve Metafizik, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2006, s. 24

²⁶³ Avşar Timuçin, Leibniz'in Felsefesi, Bulut Yayınları, Mayıs 2010, s. 15

²⁶⁴ Age., s. 16

²⁶⁵ Age., s. 17

²⁶⁶ Ortaya Konan buluşlar arasında yakınlık Londra görüşmesinin bir sonucu muydu? Bu hesabı önce Leibniz mi Newton mu bulmuştu? Newton'un flüksiyonlar yöntemi dediği şey Leibniz'in yeni

1676 yılında Spinoza'nın Teolojik-Politik İnceleme yayımlanmıştır. Leibniz, bunu okumuş ve Spinoza'nın felsefesi dikkatini çekmiştir. Ethica'yı çok merak ediyordu. Spinoza ile mektuplaşmalar gerçekleştirmiştir. Mektuplaşmalar sonunda Leibniz, Spinoza ile bir görüşme yapmıştır. Bu görüşmede Leibniz, Spinoza ile Ethica'nın temel fikirlerini tartıştı. Leibniz'in Spinoza ile ontolojik kanıt ve Tanrı ve evren ilişkisi gibi konuları tartıştı. Karşılıklı konuşarak ve akıl yürütmelerle Spinoza'yı ikna edemediği için kendi argümanlarını yazıya döktü ve yazıyı Spinoza'ya verdi. "Yazının başlığı En Mükemmel (bir) Varlık (Quod Ens Perfectissimum Existit) idi."²⁶⁷ "Aynı zamanda kendisini Spinoza taraftarı (Spinozist) sananlara karşı şiddetle cevap veriyor ve böyle bir zan ve ihtimali kuvvetle redde eyliyor, Kanun-ı Evvel 1774 senesinde Bourguet'ye yazdığı mektupta Spinoza taraftarı olmadığı görülebilir."²⁶⁸ Leibniz'in, Spinoza taraftarı olduğunu reddetmesindeki gerekçeler arasında, Spinoza'nın aforoz edilmesi, kitaplarının kilise tarafından yasaklanması vb. sebepler olabilir.

Leibniz, imparatorluğun nispeten önemsiz bir bölgesinin başkenti olan Hannover'e 1676'da gitmiştir. 1677-1679 arasında din işlerine ağırlık veren filozof kiliseleri birleştirme girişimlerini sürdürmüştür. Bunun için Katolik inancın savunucusu olan Fransız düşünürü Bossuet'yle mektuplaştı, bu arada piskopos Spizola'yla yazışmıştır.²⁶⁹ 1686-1710 yılları arasında felsefe tarihinde çok önemli görülen birçok eser vermiştir.

"Kendisini hem ülkesinin ve beşeriyetin faydasına hem de bilimin ilerlemesine adanmış bu beynelmilel insanın sonu yalnız ve hazin olmuştur. Hannover Prensesi Sophie 1714 Haziranında ölmüştü. Aynı sırada Prens George İngiltere Kralı

buluşuyla neredeyse özdeşti (Avşar Timuçin, age., s. 16-17) "Leibniz 1665'ten itibaren yeni bir hesap yöntemi geliştiren Newton tarafından geçilir: Temelde differansiyel hesap ile aynı olan akışkanlar (fluxions) yöntemi. Lakin iki geometricinin konumladıkları bakış açıları çok farklıydı. Newton fonksiyonların varyasyonlarını maddi cisimlerin hareketleriyle mukayese ederek, hız fikrini, yeni hesabının temeli haline getiriyordu. Leibniz ise bunun aksine, yeni analiz yönteminde, sonsuz küçük nitelikler mefhumunu (notion) konuya dâhil ederek, fiziki dünyadan alınmış bir imaj olmayan metafizik bir ideayı kendine hareket noktası alıyordu. Zaten, Leibniz tarafından tasarlanan algoritma tek başına, Newton'un ellerinde ancak bu büyük geometricinin dehası sayesinde güzel sonuçlar doğuran yeni yöntemi üretken kıldı. Öyle ki Biot bu konuda "Newton daha ziyade kendi zaferine, Leibniz ise insan zihninin genel gelişimine katkıda bulundu" demiştir." (Emile Boutroux, age., s. 10)

²⁶⁷ Sebahattin Çevikbaş, age., s. 33

²⁶⁸ Zekeriyâ Kadri, Leibniz, Sad. ve Yay. Haz.: Sebahattin Çevikbaş-Ali Utku, Çizgi Kitabevi, 2009, s. 35-36

²⁶⁹ Antognazza, age., s. 188

olarak tahta çıkmıştı. Leibniz'in hayatı ise allak bullaktı. İngiltere'ye gidip Kral George'u izlemek izliyordu, fakat Bakan Bernstorf bu talebini reddediyordu. Aynı zamanda hastalığı onu koltuğuna çivilemeye başlamıştı. Bir rahibin huzurunda günah çıkarmayı reddeden Leibniz, sadık sekreteri Eckhart başında beklediği sırada, 14 Kasım 1716'da hayata gözlerini yumdu ve toprağa verildi.”²⁷⁰

Leibniz'in eserlerine değinmek gerekirse, o, yüksek tahsilini Leipzig Üniversitesi'nde yapar. Hocası Thomasius'u danışmanlığını yaptığı *Bireyselleşme İlkesi Üzerine Metafiziksel Tartışma (Disputatio Metaphysica de Principio Individui)* başlıklı bitirme tezini 1663 yılında savundu; onun yayımlanan ilk eseri buydu.²⁷¹ Leibniz, 7 Şubat 1664'te, *Şartlı Hükümler Üzerine* adında bir tez hazırladı ve bu tez onun hukuktaki yeterlilik derecesiydi.²⁷² Ayrıca Leibniz'in erken dönem çalışmaları arasında olan *Kombinasyon Sanatı Üzerine* adlı çalışmasını yayımladı.²⁷³ 1666 yılında *Hukukta Güç Durumlar Üzerine (Des Casibus Perplexis in Jure)* başlıklı tezini yazdı.²⁷⁴ 1667 yılında, Hukuku öğrenmek ve öğretmek için yeni yöntem adlı çalışmasını yazdı.²⁷⁵ 1667-1668'de, *Tanrıtanımazlara Karşı Doğanın Tanıklığı (Confessio naturae contra atheistas)* adlı yapıtını yazdı.²⁷⁶ 1669 yılında ilginç bir kitap yayımladı: Yeni mantıksal buluşların ışığında teslisin savunulması.²⁷⁷ “1672'de iki fizik kitabı yayımladı: *Soyut Devinim Kuramı (Theoria Motus Abstracti)* ve *Somut Devinim Kuramı (Theoria Motus Concreti)*. Leibniz, bu çalışmalarında, nasıl zaman art arda gelişin düzenini veriyorsa uzam da yan yana gelişin düzenini veriyordu.”²⁷⁸ “1686 yılında, felsefesinin bütününe özetlediği, ince olmasına karşın temel kitaplarından biri sayılan *Metafizik Üzerine Konuşma (Discours de Metaphysique)* adlı kitabını yazdı. Fransızca yazılmış olan ve ilk basımı 1846'da yayımlanabilen bu yapıtı kesin biçimiyle 1907'de Henri Lestienne yayımladı.”²⁷⁹ Bu yapıtta Leibniz, Tanrı'yı, evrenin erekselliği, uzam, skolastikler ve eski düşünürler,

²⁷⁰ Emile Boutroux, age., s. 24-25

²⁷¹ Antognazza, age., s. 58

²⁷² Age., s. 62

²⁷³ Age., s. 63

²⁷⁴ Avşar Timuçin, age., s.13

²⁷⁵ Antognazza, age., s. 62

²⁷⁶ Emile Boutroux, age., s. 6

²⁷⁷ Avşar Timuçin, age., s. 14

²⁷⁸ Avşar Timuçin, age., s. 15

²⁷⁹ Avşar Timuçin, age., s. 18

iyi ve kötülüğe bakış, apriori ve apesteori bilgi, vb. konular hakkında genel felsefesinin özetini bulabileceğimiz önemli bir yapıttır.

1690 yılında filozof öncesel uyum kuramını ortaya attı. 1690- 1697 yıllarında birçok kitapçık, makale yayımladı. Leibniz 1703’de temel kitaplarından biri olan ve Locke’u eleştirmek üzere, *İnsan Anlığı Üzerine Yeni Denemeler (Nouveaux Essais Sur l’Entendement Humain)*²⁸⁰ adlı yapıtını yazar.²⁸¹ Ancak Locke, 28 Ekim 1704’de ölünce bu kitabı yayımlamaktan ahlaki gerekçelerle vazgeçer. “Bu kitap 1765’te Leibniz’in ölümünden neredeyse elli yıl sonra yayımlanabilir.”²⁸² Bu çalışma Leibniz’in felsefesini açıklayan temel ve çok önemli bir çalışmadır. Bu çalışmada Locke’un tabula rasa yani doğuştan insanın zihninin beyaz bir kâğıt veya bir levha olduğunu savunun kuramını eleştirir ve doğuştan bizde olan apriori fikirlerin varlığını savunur. 1710 yılında, Prusya Kraliçesi Sophie Charlotte’ye ithaf ettiği, *Theodicee* kitabını yayımlar.²⁸³ Bu kitap Fransız filozof Pierre Bayle’e yanıt niteliği taşımaktadır. Leibniz, bu kitabında daha önce ele aldığı ama daha genişçe işlediği dünyamızın olağan dünyaların en iyisi olduğu ve Tanrısal adaleti savunmaktadır. “Leibniz’in 1714 yılında yazdığı *Monadoloji* eseri, sisteminin özetini sunar.”²⁸⁴ Leibniz’in *Monadoloji* yapıtını ünlü Fransız komutan, Eugene de Savoie için kaleme aldığı söylenmektedir.²⁸⁵ Bu kitap baştan sona monadlar öğretisini ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır.

2.2. Etik Anlayışı

Leibniz, etiği, kanıtlanıp kanıtlanamayacağı tartışması üzerinden ele alarak, onun bir bilim olup olamayacağı problemi üzerinde durmuştur. Leibniz, bu probleme yaklaşım metodunun önemini vurgulayarak, yanlış yaklaşım tarzlarının bizi çözümden uzaklaştırabileceğini öne sürmüştür. Çünkü ona göre, aklın önemi

²⁸⁰ Leibniz daha önce 1696’da Locke’un eseri hakkındaki refleksiyonlarını bir mektupla iletmişti. Locke ise bunu kaile almaz. Leibniz bu refleksiyonlarını yeniden ele alarak diyalog formatında yazılmış geniş bir esere dönüştürür. Bu eserde Locke’un avukatlığını yapan Philalethe, İngiliz filozofun Denemeler’inin bütünü bölümler halinde anlatır; Leibniz’i temsil eden Theophile ise, bu bölümleri teker teker bu ölümleri eleştiriye tabi tutar. (Leibniz, *Monadoloji-Metafizik Üzerine Konuşma Çev.*: Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, Nisan 2014, s. 30)

²⁸¹ Emile Boutroux, age., s. 21-22

²⁸² Leibniz, age., s. 31

²⁸³ Antognazza, age., s. 397

²⁸⁴ Leibniz, age., s.32

²⁸⁵

bütünüyle göz ardı edilmese de, etik aksiyomatik yöntemle ele alınabilecek bir konu değildir. Bundan dolayı etiği matematik gibi ispatlanabilir bir bilim olarak görmek veya kesin ölçütlere dayandırmak, bizi onu anlama konusunda hataya sevk eder. Leibniz, etiğin ispatlanabilir olmadığını şöyle açıklar: Etik, özdeş veya gerçek olacak kadar açık akli gerçeklerin bulunması kesinlikle imkânsızdır. Ve hakikaten de, etiğin gösterilemeyen prensiplerinden ikisi, sevinci sürdürmek ve üzülmememiz gerektiğidir.²⁸⁶ Leibniz'e göre etik, içsel deneyimin veya bir takım karışık bilginin üzerine kurulmuş olduğu için, sadece akılla bilinen bir gerçek değildir. Çünkü Leibniz, neşe veya hüznün neden ibaret olduklarını tam olarak bilemeyeceğimizi belirtir.

Leibniz, etiğin, önemli bir kısmını kapsayan içgüdü, haz, tutku, neşe gibi duyguları temsil eden içsel bir boyutu olduğunu ortaya koyar. İnsan için eğilimler ve yönelimlerin temel olduğunu söyler. Leibniz, bunu şöyle belirtir: *“Şimdi, anlama ile ifade edilen eğilim, emirlere ve pratik doğrulara aktarılır. Bu eğilim doğustandır, hatta gerçek de böyledir, anlama ile ruhta anlaşılacak hiçbir şey olamaz. Fakat daha önce yeteri kadar gösterdiğim gibi ruhu her zaman farklı bir düşünce yoluyla anlarız. İçgüdüler daima pratik değildir; bilimin ve akıl yürütmenin iç prensipleri gibi teorik doğruları içeren bazı yetenekler vardır, içindeki mantığı fark etmesek de bunları doğal içgüdülerimiz vasıtasıyla kullanmaya devam ederiz.”*²⁸⁷ Leibniz, insanın bu içsel boyutunun birçok bölüme ayrıldığını ortaya koyar. Ona göre bu bölümler, kendi zihnimizin içsel planına dayandığı için doğustandırlar. Leibniz, akıl yürütme ve kurallara başvurmak suretiyle, diğer kuralların açığa çıkarılabileceğini belirtir. Bundan dolayı Leibniz'e göre, etiğin bazı ilkeleri içsel olsa da bunları açığa çıkararak için akıl yürütme temel dayanağımız olmalıdır. Ona göre, akıl tarafından oluşturulan bilgiler etik için önemlidir. Çünkü *“bilgelik (wisdom) mutluluğun bilimidir.”*²⁸⁸ Bu anlamda Leibniz'in etik öğretisinin intellektüalist bir nitelikte olduğunu söyleyebiliriz. **Ama Leibniz'in bu intellektüalist tavrı teoloji temellidir. Çünkü Leibniz etiği, bir anlamda da Tanrısal iradenin insanlar için koyduğu**

²⁸⁶ Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, (Translated from the original Latin, France, German, English; Alfred Gideon Langley A.M. (Brown)), New York, The Macmillan Company London: Macmillan Co. Ltd. 1896, s. 86

²⁸⁷ Leibniz, *age.*, s. 87

²⁸⁸ Leibniz, *The Shorter Texts*, Translated and Collected by Lloyd Strickland, Continuum Publishing, London, 1998, s. 163

davranış kurallarına, eğilimlere ve ahlak yasasına uymak olarak değerlendirilmektedir. Leibniz'e göre, insanların ereksel olarak yöneldiği önemli bir gerçek olan hakiki aşk vardır. Ona göre bu aşk, her şeyin ötesinde olan, bizim diğer zevkleri hiç noktasına indirgeyeceğimiz, kendisi için istenilen bir şeye duyulmaktadır. Leibniz, buradan şu sonuca varmaktadır: "Akla göre, bir kişinin her şeyin üstünde sevmesi gereken şey o kadar mükemmel olmalı ki bundan alınacak olan zevk diğer bütün zevklerin yerini tutabilmelidir. Ve bu özellikle sadece Tanrı'da vardır."²⁸⁹ Tanrı, insanların sonsuz neşe ve aşk duyacakları mükemmelliktir. **Böylece Leibniz'in bir yandan rasyonel etik anlayışını, diğer yandan teolojik etik anlayışını benimsediğini söyleyebiliriz.** Yani o, rasyonel etik anlayışını savunarak, insana irade özgürlüğünü belli ölçüde vermiştir ama bu rasyonel etik anlayışı ontoloji ve teoloji temellidir. "Leibniz'in öncelikle mantık, matematik ve fizik gibi farklı alanlarla ilgili düşüncelerine dayanarak çıkardığı tüm metafiziksel ve teolojik sistemi onun gözünde temelde etik ve dini bir ilhama sahipti."²⁹⁰ Bundan dolayı insanın en yüce mutluluğu (felicity)²⁹¹ Tanrı bilgisi ve sevgisi merkezlidir.

Leibniz'in etik anlayışı, insanların temel gayesini anlaması, açıklaması için anahtardır. Nasıl ki kâinatın tüm doğası Tanrı'yı ifade etmekte ise insan da kâinatın mükemmelliklerini tanıdıkça, Tanrı'ya ereksel olarak bağlılık, sevgi isteği duyacak ve Tanrı'nın yoluna doğru gidecektir. Ona göre, Tanrı'nın bilgisini ve sevgisini gerçek manada insanlar arasında akıllı ve tam algıya sahip olan ruhlar anlamaya yeteneklidir. Bundan dolayı iyiliğe, hoşgörüyeye, mutluluğa yani etik anlayışına dayanan Tanrı devletini ancak upuygun bilgiye, etkin duygulara, yetkin erdemlere sahip insanlar inşa edebilir. Leibniz, insanların ortak iyiliğini ve Tanrı devletinin mükemmelliğini gösterip, Tanrı'nın şanını yüceltmek istemektedir. Bundan dolayı etik anlayışı ile insanın yetkin mutluluğu için, Tanrı'nın iyiliğini, yüceliğini, sevgisini, adaletini açıklama amacı içindedir. Bu amacı gerçekleştirmek için de

²⁸⁹ Leibniz, age., s. 161

²⁹⁰ Antognazza, age., s. 229

²⁹¹ Leibniz, felicitate kavramını eksik yanımızı tamamlayan bir tamlık duygusu olarak adlandırır. Leibniz'e göre felicitate, kendi kendisinden doymuş olan, kendi kendisinden haz duyan yetkinliktir. (Hilmi Ziya Ülken, Ahlak, Ülken Yayınları, İstanbul, 1946, s. 40) Yetkinlik, akli bir sevinç halidir. Ona göre bu yetkinlik, Tanrısal aşk ve sevgi temellidir. İnsan Tanrı'ya doğru yükseldiğinde yetkinliği aşk halini alır. Leibniz'e göre biz Tanrı'yı kendimiz için değil, O'nun için seversek, içimizdeki yetkinlik sevgi haline dönüşür. Tanrısal sevgi ve aşk felicitatinin ya da en yüce mutluluğun kendisidir.

zorunluluk, olasılık, kötülük, yazgı, conatus, irade vb. kavramlar arasındaki ilişkilerin tam anlamıyla ortaya konulması ve analiz edilmesi gerekmektedir.

2.2.1. Etiği Anlama Problemi

Leibniz'e göre, usumuzun kolayca anlayamayacağı iki tür konu vardır. Bunlardan biri etiğin konusu olan kötülüğün üretimi ve kaynağıyla ilgili olarak özgürlük ile zorunlu ilişkisi ile ilgili büyük soru; öteki ise ontolojinin konusu olan süreklilik ile bölünmezler tartışmasıdır.²⁹² Nasıl ki ikinci soruda, kurgusal bir araştırma için sürekliliğin bilgisi önemliyse, birinci soruda da eylemsel uygulama bakımından zorunluluğun bilgisi onun kadar önemlidir. İlk soruyu özgürlük problemi başlığı altında incelemeye çalışacağız. Ona göre, birinci soru ve onunla bağlantılı sorulara cevap verdikçe, insanın özgürlüğü, Tanrı'nın adaletini anlayabiliriz. Ama bunları anlamada tarih boyunca sürekli insan zihnini meşgul eden, hurafe, önyargı, batıl inanca varacak durumlar ortaya çıkmıştır. Ve bu yanlış anlamalara birçok farklı isim verilmiştir.

İnsanları yanlış anlamaya götüren terimlerden birisi, *tembel us(lazy mind)*²⁹³ ya da yanlış zorunluluk anlayışıdır. **Leibniz'e göre, Tanrı, özgürlük, kader gibi konuları anlamada her çağda eskilerin de belirttiği tembel usun çok büyük etkisi olmuştur.** Bu safsata ya da *tembel us* yüzünden, insanların zihni yanlış anlamalarla meşgul olmuş ve doğru bir kavrayış geliştirememişlerdir. Bundan dolayı da insanlar hurafe, önyargı ve batıl inançtan beslenmişlerdir. *Tembel us* anlayışına sahip insanlara göre olanlar zaten olmaktadır, onları engellemek bizim elimizde olamaz. Leibniz bunu şöyle belirtir: *İmdi gelecek ya Tanrı her şeyi önceden gördüğü için, hatta evrendeki her şeyi denetleyerek önceden bir düzen kurduğu için ya da her şey nedenlerin sonuçlarıyla zorunlu olduğu için ya da son olarak gelecek olaylar konusundaki savlardaki belirlenmiş doğruluğun doğasından ötürü zorunludur (böyle diyorlar).*²⁹⁴ *Tembel us* anlayışından dolayı insanlar, nedenleri ve sonuçları

²⁹² Leibniz, Theodicee; Ya da Tanrı'nın Haklı Kılınması, Çev.: Levent Özşar), Biblos Kitabevi, İstanbul, 2009, s. 23

²⁹³ Leibniz'e göre tembel us, insanla birlikte ortaya çıkan yanlış düşünme anlayışıdır. Ve diğer birçok yanlış düşüncelerinde temelini oluşturur. Tembel us, insanın doğru veya uygun düşünme anlayışını engeller. Bu açıdan bu yanlış düşünme anlayışı insanın zihnini hantallaştırır. Leibniz'e göre tembel us, pratik alana uygulanınca, fatum mahometanum kader anlayışını doğurur. (Bkz. Leibniz, age., s. 24)

²⁹⁴ Leibniz, age., s. 24

değiştiremeyeceği kanısına kapılarak, her türlü endişeyi, hüznü, gereksiz görmüşlerdir. Ama Bu anlayışa sahip insanlar, endişe ve hazzın bizim varolma çabamız için gerekli olduğunu unutmuşlardır.

Leibniz'e göre *tembel us*, bu yanlış zorunluluk anlayışı, pratik alana uygulanınca *fatum mahometanum*,²⁹⁵ **Türklerin anladığı kader anlayışını doğurur.** **“Türklerin bu kader anlayışını benimsemelerinden dolayı, tehlikeden kaçmadıkları, salgın hastalık bulaşmış yerlerden bile ayrılmadıkları söylenir.”**²⁹⁶ Bu insanlar, zorunluluğu yanlış anlayarak, kısır döngü içinde kalmışlardır. Böylece bu insanlar Tanrı'nın evren için kurduğu planı anlamaktan uzaklaşmışlardır. Leibniz'e göre bu anlayış, Tanrı'nın despot olarak görülmesine sebep olmuştur.

Etik konularında insanları yanlış anlamaya götüren yollardan biri de *fatum mahometanum* anlayışıdır. Leibniz, bu anlayışı zorunluluğu anlamada en tehlikeli yaklaşım olarak değerlendirmiştir. Çünkü bu anlayışa sahip insanlar, *tembel us* anlayışının sahip olduğu ön yargı, batıl inanç gibi kavramları pratik alana uygulamaktan hiç çekinmezler. Bundan dolayı bu insanların sahip olduğu çoğu bilgiler hurafeden başka bir şey değildir. Leibniz'e göre etik anlayışı yanlış anlamada, *fatum mahometanum* anlayışından biraz daha iyi olan *fatum stoicum* (*stoacı yazgı*)²⁹⁷ denilen anlayış vardır. “Fatum stoicum, insanların yönünü kendi işlerinden saptırmaz saptırmasına ama onları olan biten konusunda bir zorunluluk görüşü aracılığıyla dinginleştirme eğilimindedir.”²⁹⁸ Bu anlayış, bizim sinirlenmemizin, kaygılarımızın gereksiz olduğunu telkin eder. Filozofa göre Stoacı

²⁹⁵ Leibniz'e göre *fatum mahometanum*, insanın zihninin tembel us anlayışıyla birlikte hareket etmesiyle ortaya çıkan kader anlayışıdır. İnsanın zihni tembel us anlayışıyla sürekli ilerlerse, onun zihni hantallaşır ve doğru düşünme yeteneğini kaybeder. Bununla birlikte insanın evrendeki gelecek kaygısı ve amacı kaybolmaya başlar. Nihayetinde insan evrende her şeyi Tanrı'dan bekler. Hastalıklar içinde kaldığında veya zorluklarla mücadele edilmesi gerektiğinde, Tanrı tek kurtarıcıdır. Leibniz'e göre *fatum mahometanum* anlayışı, insanın özgür iradesini ve eyleme gücünü büyük ölçüde azaltır. Bu kader anlayışı özellikle o dönemde Türklerde yaygındır. (Bkz. Leibniz, age., s. 24)

²⁹⁶ Leibniz, age., s. 24

²⁹⁷ Leibniz'e göre *fatum stoicum* anlayışı, insanları kendi işlerinden saptırmaz ya da *fatum mahometanum* anlayışı gibi insanların eyleme gücünü büyük ölçüde azaltmaz. Ama Fatum stoicum anlayışı, insanların eyleme gücünü büyük ölçüde etkilemese de, onları neden sonuç içerisinde belli bir zorunluluk görüşü aracılığıyla dinginleşmemizi sağlar. Bu anlayış bizim davranışlarımızdaki olumsuz görülebilecek, sinir, nefret ve kaygılarımızı gereksiz kılmaya eğilimlidir. Leibniz'e göre *fatum stoicum* anlayışı, insanlara etiği, Tanrı'yı vb. anlamak için zorlama bir sabır verir. Ama insan doğası gereği sinirlenmek, kaygılanmak vb. duygulara sahip olmaya elverişli bir varlıktır. *Fatum stoicum* anlayışı insanlara zorlama bir sabır vererek, onları edilgin duygularından kurtaramaz. Aslında bu zorlama sabır insanı gerçek doğasından uzaklaştırmaya sebep olur. Bundan dolayı *fatum stoicum* anlayışı, insana verdiği zorlama sabrı ile doğru yolu gösteremez.

²⁹⁸ Leibniz, age., s. 24

yazgı anlayışını benimseyen insanlar, Tanrı'nın zorunluluk anlayışına uzak değillerdir. Bu da, İsa'nın anlayışına yakın bir anlayıştır. O'da yarından ve gelecekte dolaylı çektiğimiz tasaları, boyunu uzatmaya çalışan birinin çektiği zahmetlere benzetir. Bu gibi endişelere kapılmamamızı tavsiye eder. Ama *fatum stoicum* anlayışı gereksiz sabır, zorlama, dinginlik verdiği için bizim doğru düşünmemizi tam anlamıyla sağlamadığını da unutmamak gerekir.

Ona göre, ne *fatum mahometanum* ne de *fatum stoicum* bize Tanrı, adalet, özgürlük ve zorunluluk ilişkisini tam olarak açıklayamaz. *Fatum mahometanum* anlayışı, aşırı bir kadercilik anlayışına götürdüğü için insanın eylemini Tanrı'nın evren içindeki planından ayırmaktadır. *Fatum stoicum* anlayışı ise insanlara zorlama bir sabır vermektedir. Bu zorlama sabır da, bizi Tanrı'nın merhametinden, sevgisinden ve hoşgörüsünden uzaklaştırmaktadır. Bu yaklaşım, bizim doğru bir etik anlayışı geliştirmemizi engellemektedir. Leibniz, insanın gönüllü istemesiyle, mutluluğu, sevgiyi ve iyiyi anlayabileceğini savunur. O, doğru düşünme mantığı olarak *fatum christianum (hristiyan kaderi)*²⁹⁹ anlayışını benimser. “*Fatum christianum* anlayışı insanlara şunu öğütler: Ödevinizi yapın ondan çıkacak sonuç konusunda da içiniz rahat olsun, yalnızca Tanrısal kayraya ya da şeylerin doğasına direnemeyeceğiniz için değil (bu, iç rahatlığına yeter, ama hoşnutluğa yetmez) iyi bir Bey ile ilişkili olduğunuz için de...”³⁰⁰ Leibniz'e göre, Tanrı'nın hiçbir saç telini dahi göz ardı etmeyeceğine, her şeyi iyilikle yöneteceğine inanmalıyız. *Fatum christianum* anlayışı, Tanrı bize yol gösterir ama nasıl yürüneceğine bizim karar vermemizi ister. Bu anlayış, bizim aciz olmadığımızı, Tanrı'nın bize verdiği yolda, doğruyu bularak ilerlememiz gerektiğini gösterir. “*Bir şey olacaksa bu birinin*

²⁹⁹ Leibniz'e göre *fatum christianum* anlayışı, diğer kader anlayışlarından farklı olarak, insanın özgür iradesi olduğunu kabul eder. Bu anlayış, bize adalet, ceza ve ödül gibi konularda, en doğru bakış açısını sunar. Diğer kader anlayışlarına baktığımızda, *fatum mahometanum* ve *fatum stoicum*'a göre, ne yapılırsa yapılsın olacak olan gerçekleşecektir. Ama *fatum christianum* anlayışına göre, bir şey olacaksa bu birinin ona yol açan şeyi yapmasından ötürü olacaktır. Örneğin, benim gelecek bir x günde, herhangi bir bardaktaki zehirli içeceği içeceğim kesin olsun. Ama farz edelim ki ben x günde bu içeceği içmedim. Leibniz'e göre, *fatum mahometanum* ve *fatum stoicum* anlayışlarına sahip kişiler, zehirli içeceği içemesem de x günde herhangi bir içecekten zehirleneceğimi söylerler. Ama *fatum christianum* anlayışındaki kişiler ise, x günde ben zehirli içeceği içmezsem ölmeyebileceğimi belirtirler. Bu açıdan *fatum christianum* anlayışı bize doğru bir bakış açısı sunar. Çünkü Leibniz'e göre, eğer her şey zorunlu olarak belirlenseydi, bu dünya olumsal olamazdı. Tanrı'nın adaleti, günah, sevap, ödül, ceza gibi kavramlar anlamsız hale gelirdi. Bundan dolayı Leibniz, insanın özgür iradesini savunan ama neden ve sonuç arasındaki ilişkiyi de reddetmeyen *fatum christianum* anlayışının, en doğru kader öğretisi olduğunu dile getirir.

³⁰⁰ Leibniz, age., s. 25

ona yol açan şeyi yapmasından ötürü olacaktır. Olan daha önceden yazıldıysa, onu ortaya çıkaracak neden de yazılmıştır. Dolayısıyla nedenlerle etkilerin bağlantısı, davranışa zarar veren zorunluluk öğretisini temellendirmek yerine, onu devirmeye hizmet eder.”³⁰¹ Ona göre, **Tanrı nedenleri yaratmıştır ama nedenlerle birlikte bize irade de vermiştir. *Fatum chirstianum* anlayışına sahip insanlar her şeyi salt kadercilikle açıklamazlar. Bizim için iyi olan eylemi akılla, upuygun düşünerek bulurlar.**

Leibniz’e göre *fatum christianum* anlayışı, insanları yıkılmak üzere olan bir evden çıkarır ve yollarına çıkan uçurumdan geri döndürür. *Fatum mahometanum* ve *fatum stoicum* anlayışlarına sahip insanlar, yarısı açık bir hazine önlerindeyse, yazgının onu çıkarmasını beklerler. Çoğu zaman bu insanlar, *tembel usa* uyarak, “Tanrı’nın alnımıza yazdığı yazıya karşı çabalamak boşuna diye yanıt verirler.”³⁰² *Fatum mahometanum* düşüncesindeki insanlar hastalanınca, Tanrı böyle istedi derler ve kurtulup kurtulamayacaklarını araştırmazlar. Onlar aşırı kaderci anlayışın kısır döngüsü içine düşmüşlerdir. Tanrı’nın sadece nedenleri ve sonuçları yarattıklarını tekrarlarlar. Ama Tanrı’nın iyiyi, güzeli, doğruyu, yarattığını akıl edemezler. Dolayısıyla *fatum mahometanum* ve *fatum stoicum* anlayışlarına sahip insanlar şu gerçeği küçümserler: “*Usun kullanımına aykırı bu kanıtlama geçerli olsaydı; o, konu zor da kolay da olsa her durumda geçerli olacaktı. Bu tembellik geleceği söyleyen boş inançtan kaynaklanan sanıların kaynağıdır. İnsanlar basit şeylere inandıkları gibi bunlara da safça inanır. Çünkü onlar mutluluğa ulaşmak için kestirmeden gitmeye eğilimlidirler.*”³⁰³ Bu anlayışlara sahip insanlar, kısa süreli hazların kölesi olmuşlardır ve evreni bu hazlara göre yorumlarlar. Tanrı ile ilgili olan evrenin yaratımı, olgular düzeni gibi konular hakkında yanlış yorumlar yaparlar. Özgür olamadıklarını söylerler ama özgürlüğün kendi ellerinde olduklarını düşünemezler. Leibniz’e göre, **bu insanlar, zorunluluğu esaret sanmaktadırlar ama zorunluluk bu olası evrende Tanrı’nın insanlar için belirlediği güzellik, iyilik, şefkatle dolu yollara sahiptir. *Fatum chirstianum* anlayışına sahip insanlar bunu anlamaya daha çok yatkındırlar. Aklın Tanrı’nın kendilerine verdiği en büyük nimet olduğunu bilirler. *Fatum chirstianum* anlayışına sahip kişilerin önünde yarısı çıkarılmış hazine**

³⁰¹ Age., s. 27

³⁰² Age., s. 25

³⁰³ Age., s. 26

varsa, yazgının onu çıkarmasını beklemez, hazineyi elleriyle çıkarırlar. Bu insanlar bilirler ki, Tanrı bize yolu gösterir, ama o yolda nasıl yürüyeceğimize biz karar veririz. Tanrı önümüze hayati anlamak için araçlar koyar, hangi araçlarla hayati anlamak istersek onu elimize alırız. Tanrı bize zorunluluk yolunu çizmiştir ama o yolda mücadeleyi bize bırakmıştır. Leibniz'e göre, *fatum christianum* anlayışına sahip insanlar, etik kurallara dayanan Tanrı'nın kentini kurmaya yetilidirler. Tanrı'nın şanını yüceltmek için, erdemli yaşamayı bilirler. Tanrı'nın, babalığını, merhametini, kalplerinde hissederler.

2.2.2. Yeter Sebep İlkesinin Etik İle İlişki

Yeter sebep ilkesi³⁰⁴ Leibniz'in en önemli ilkelerinden birisidir. Leibniz felsefesinde, gerçekliğin temeli olarak, her şeyin neden başka türlü değil de olduğu gibi olduğunu ortaya çıkaran yeter sebep ilkesidir. Bundan dolayı bütün diğer ilkeler bir anlamda yeter sebep ilkesi içinde bulunabilir. Bu ilke, Leibniz'in etiği için de çok önemlidir. Leibniz ve Spinoza'nın etik anlayışlarındaki önemli farklılıklardan birisi bu ilke ile de ortaya çıkabilir. Spinoza, Schopenhauer gibi salt zorunluluğu kabul eden filozoflar, insanın irade özgürlüğünü zorunluluk düşüncesine belli ölçüde feda ederler. **Bu filozoflar etik anlayışlarında en yüksek iyi, doğru eylem, gibi problemlerin iradeden yoksun bir biçimde sadece nedenlerle kavranabileceğini iddia ederler. Ama Leibniz, yeter sebep ilkesini ortaya koyarak, salt zorunluluk anlayışını kabul etmez. O, etik anlayışında irade, özgür irade gibi kavramların insanda bir "imkân" olarak var olduğunu belirtir.**

Leibniz, yeter sebep ilkesinin önemini anlamamız için bir metod ortaya koyar. Ona göre, ilk olarak aklımız, iki büyük ilke olan **çelişme** ve **yeter sebep üzerine** temellenmiştir. Aynı zamanda muhakemeden gelen ya da zorunlu hakikatler ile olgu ya da kabil hakikatler olmak üzere iki büyük hakikat vardır. "Muhakemeden gelen hakikatler zorunludur ve karşıtları imkânsızdır, olgu hakikatleriye kabildir ve karşıtları mümkündür."³⁰⁵ Muhakemeden gelen hakikatler zorunlu olduğu ve

³⁰⁴ Yeter sebep ilkesi (Fr. *raison suffisant*) (Lat. *Principium rationis sufficientis*) (es. t. sebep-i kafi) "Yeter sebep ilkesi, neden başka türlü değil de böyle olduğunun bir yeter sebebi bulunmaksızın, hiçbir olguyu hakiki ya da mevcut ve hakkındaki hiçbir beyanı da doğru sayamayacağımızı düşünürüz." (Leibniz, *Monadoloji-Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 47)

³⁰⁵ Leibniz, *age.*, s. 47,

karşıtları imkânsız olduğu için çelişme ilkesine³⁰⁶ ve özdeşlik ilkesine³⁰⁷ bağlıdır. Ama olgu ya da varoluş hakikatleri söz konusu olduğunda ise çelişme ilkesinin dışına çıkarız. Çünkü bir şeyin varolup varolmadığı, onun ne olduğundan tümüyle farklıdır. Öyleyse bize, hem varolanı düşündürecek hem de doğruluk anlayışımız ile gerçekliği temelde nasıl anlamamız gerektiğine yarayacak, tüm kavrayışımızı görünenin altındaki hakikate bağlı hale getirecek bir ilkeye ihtiyaç vardır. Leibniz ilk olarak dünyadaki durumları olduğu şekliyle yansıtan **uygunluk**³⁰⁸ olarak bilinen doğruluk telakkisini ele alır. Bu öğretisi, önermelerin ancak ve ancak olgulara uygun olduğu takdirde doğru olduklarını savunmaktadır. Leibniz, uygunluk kuramını ele alırken görünüm ve hakiki gerçeklik üzerinde önemle durmaktadır. Leibniz'in görünüm ve hakiki gerçeklik ayrımı, ontoloji, epistemoloji ve etik anlayışlarında yakın bir anlama sahiptir. Ama burada onun etiği açısından uygunluk kuramını ele alacağız. Etiksel açıdan uygunluk kuramını anlamak, yeter sebep ilkesini anlamak için de önemlidir.

O, temelde etiksel açıdan insanın eylemlerini, iradesini ve özgür iradesini, Tanrısal olandan uzaklaştıran uygunluk kuramını eleştirir. Leibniz'e göre insan, uygunluk kuramı ile hareket ettiğini düşünebilir ve eylemlerini bu kurama göre düzenleyebilir. Örneğin insan, eylemlerini kendisinde bulunan ideaya uygun bir biçimde gerçekleştirebilir. Leibniz'e göre, insanın gerçekleştirdiği eylemlerdeki iyi, güzel gibi kavramların idealardan ve algılardan geldiğini söyleyebiliriz. Bundan dolayı insanın yapıp etmelerini, uygunluk gereği kendi iyi kavramlarıyla yapabileceğini düşünebiliriz. Ancak, Leibniz'e göre insanın bir ediminin iyi olup

³⁰⁶ Çelişme ilkesi: İçinde çelişki taşıyanın yanlış, yanlış karşıt ya da çelişik olanın ise doğru olduğuna onun sayesinde hükmettiğimiz ilke.(Leibniz, age., s. 47)

³⁰⁷ Özdeşlik ilkesi: Tanımı verilemeyecek yalın idealar vardır; ispatlanamayacak ve ispata muhtaç olmayan aksiyomlar ve kabuller, yani kısaca ilk ilkeler de vardır; ve bunlar karşıtlarının bariz çelişki içereceği özdeşliktir. (Leibniz, age., s. 48) Leibniz, bu ilkeyi yüklemi öznesinde içerilen önermelerde kullanmaktadır. "Bütün üçgenler üç kenarlıdır", " nokta, en küçük geometrik şekildir" gibi "A, A'dır formundaki bütün önermeler buna örnek verilebilir.

³⁰⁸ "En eski ve en bilinen doğruluk kuramları olan uygunluk kuramlarının ilk örneklerini görmek için felsefe tarihinde Platon ve Aristoteles'e kadar geri gidebilir. Tüm diğer doğruluk kuramlarına kaynaklık eden bu kuramlar, "uygunluk adının çağrıştırdığı biçimde, doğruluğun olgularla ve gerçeklikle örtüştüğü yollu genel kanıya dayanmaktadır. Buna göre bir önermenin doğruluğu, onun dış dünyada gerçekleşmiş belirli bir duruma uygun düşmesine bağlıdır. Temel de önerme ile önermenin yöneldiği nesne arasındaki uygunluk ilişkisine dayanan uygunluk doğruluk kuramlarının modern anlamdaki kurucuları arasında ise Bertrand Russell, J.L. Austin (1911-1960) ve "anlambilgisel doğruluk kuramı"yla Alfred Tarski'nin (1902-1983) isimleri dikkat çeker." (Abdülbaki Güçlü, Erkan Uzun; Serkan Uzun; Ümit Hüsrev Yolsal, Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, Ankara, s. 423)

olmadığını belirleyen şey, kendisinde bulunan düşünce ve algılarına uygun düşen iyi, güzel gibi basit hazlar olarak görülemez. “Çünkü bize her şey düşünce ve algılardan gelebilir ve bunlar her ne kadar olumsal (contingentes) olsalar da, önceki düşüncelerimiz ve algılarımızın uzantısıdır, nihayetinde bunlar temelde apriori bir karakter belirtirler.”³⁰⁹ Ona göre eylemlerimiz sayesinde oluşturduğumuz iyi, güzel gibi kavramlar uygunluk kuramı ile ilişkili olabilir. Ama bu iyi kavramı, görünüşteki iyiyi bize sunar. Leibniz’e göre asıl hakiki iyi bütün insanlarda ortak olan ve uygun olarak bulunan iyidir. Bu uygunluğun nedeni ve onlardaki iyiyi hepsine ortak kılan, Tanrı’dır; aksi halde birbirleriyle uygunluk açısından hiçbir ilişkileri kalmazdı.³¹⁰ Leibniz’e göre, hakiki uygunluğu, upuygun olarak düşünen insanlar veya akıllı ruhlar belli ölçüde anlamaya yaklaşabilirler. Bu noktada uygunluk, akıl düzenine uyan ve Tanrı’nın nedeni olduğu bir gerçeklik haline gelir. Nihayetinde uygunluk görünüşte ve hakiki olarak ikiye ayrılır. Görünüşteki uygunluk, evrenin harmonisini, eylemlerimizin doğruluğunu oluşturmazken, hakiki uygunluk, eylemlerimizi upuygun olarak gerçekleştirmemizi sağlar. Çünkü hakiki uygunluk, hem akıl hem de Tanrı ile ilişkilidir. Hakiki uygunluk, iyi irade, evrenin düzenlenişinde yansıtıldığı şekliyle Tanrısal irade ile uyuşan iradedir. Görünüş açısından uygunluk ise, kötü irade, kendi başına hareket eden veya Tanrısal olanla uyumsuz iradedir. Leibniz’e göre hakiki uygunluk doğruluk anlayışını oluşturacak ilkenin özünde hem zorunlu olarak bulunurken hem de çoğulcu yani karşıtlarını içinde taşıması gerekir. O, bir sonraki aşamada bu doğruluk imkânını mevcudiyet ilkesi³¹¹ ile ortaya koymaktadır. Bu anlamda her şeyin zorunlu ve mevcudiyetinin gerekli olarak dayanması gereken bir varlık vardır o ise Tanrı’dır. “*Şurası da muhakkak ki Tanrı, mevcut olanların sadece kaynağı değil, reel olmaları ya da imkân halindeki reeller olmaları hasebiyle özlerinde kaynağıdır.*”³¹² Çünkü Leibniz’e göre Tanrı’nın anlama yetisi, ezeli-ebedi hakikatlerin kaynağıdır ve Tanrı olmaksızın imkânlarda hiçbir gerçekleşme olmayacaktır. Tanrı, mevcut olan her şeyin özünü, mevcudiyetini ve mümkünlüğünü

³⁰⁹ Leibniz, *Monadoloji-Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 86

³¹⁰ *Age.*, s. 86

³¹¹ Leibniz’e göre **mevcudiyet ilkesi**, hem çelişki ve özdeşlik ilkeleri gibi zorunluluk taşır hem de onların kapsamını olumsal diye bildiğimiz önermeleri de içerecek şekilde genişletmeye yarar. Ona göre mevcudiyet ilkesi olumsal özne hakkında bütün doğru önermelerin özneye karşılık gelen kavramda ihtiva edildiğini dile getirir. Bu detay, birlik içinde veya yalın olanın içinde bir çokluğu ihtiva etmelidir. Zira tedricen meydana gelen her tabii değişimde bir şeyler değişirken başka şeyler de değişmeden kalır.” (Leibniz, *Monadoloji- Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 42)

³¹² Leibniz, *age.*, s. 49

içerecek biçimde sonlu ve olası yaratmıştır. Mevcudiyet ilkesi, özü mevcudiyetini içeren insanın fiili olarak bir anlam ifade etmesini sağlamıştır. Bundan dolayı bu ilke insana hem zorunlu doğrular hem de olasılık dünyasındaki doğrular hakkında bir ifade sunar. İnsan bir eylemde bulunurken doğasında mevcut olan iyiye uygun olarak hareket ederse, Tanrısal yasaya göre hareket etmiş olur. **Çünkü insanın doğası varolma çabası gereği hep ereksel olarak iyiye doğru ilerler. İnsan etkin bir biçimde dışarıya etki ettiği ölçüde mevcudiyeti gereği iyiye yönelik eylemler. Ama sürekli dışarıya maruz kalırsa edilgin bir biçimde eylemini sürdürür ve mevcudiyeti mükemmellikten yoksun kalır.**

Leibniz, **mevcudiyet ilkesiyle** de insanı sınırlamaz, öznenin yaptığı ve yapacağı, başına gelen ve gelecek olan her şeyi ifade edecek bir ilkeye ihtiyaç olduğunu belirtir. Bu ilkeyi zorunluluk anlayışı ile açıklamaya çalışır. Ama zorunluluk tam olarak bu işlevi yerine getiremez. Bundan dolayı da yeter sebep ilkesine başvurur. Burada şu soru açığa çıkar: Leibniz, neden zorunluluk anlayışının yerine yeter sebep anlayışını getirmiştir? İlk olarak o, zorunluluk anlayışını eksik bulmuştur. Çünkü evreni anlama, anlamlandırma, insanın önemi ve mahiyeti gibi konulara zorunluluk anlayışı yeterince cevap verememektedir. Leibniz bunu şöyle belirtir: *“Bradwardine’in, Wyclif’in, Hobbes’un, Spinoza’nın kanılarını paylaşmaktan pek uzağım. Görüşlerine göre onlar tümüyle matematik zorunluluğu savunuyor. Ben bunu uygun biçimde belki de alışılmış olandan daha açıkça çürüttüm.”*³¹³ Leibniz’e göre zorunluluk, zorunlu ama yeterli olmayan bir nedeni ortaya atmaktadır. Bir varlığın nedeni her zaman başka bir varlıktır. A’nın nedeni B’dir, C’nin nedeni D’dir, vb. tanımlanmamış nedenler dizisidir. Leibniz’e göre zorunluluk anlayışında, insanın irade ve irade özgürlüğünün önemi görülemez. Yani zorunluluk anlayışında insanın mekanik yönü ön plana çıkarılırken, olumsal yönü unutulmaktadır. Ama yeter sebep ilkesi öznenin hem zorunlu hem de olası olan yapısına yönelir. Başka deyişle yeter sebebin, yalnızca zorunlu vakıalarda değil, şartlı vakıalarda da bulunması gerekir.³¹⁴ Leibniz’e göre insanın yeter nedeni özünü kapsar ama olumsal alanda ona eylem imkânı verir. Bu anlamda mevcudiyet ilkesi ile yeter sebep ilkesi aynı anlama geliyor gibi görünür. Ama ona göre bir şeye dair

³¹³ Leibniz, Theodicee, s. 157

³¹⁴ Sadık Türker, Aristoteles Gazali ile Leibniz’de Yargı Mantığı, Dergâh Yayınları, Ankara, Nisan 2002, s. 277

söylenen, o şeyin sadece aslı değil, onunla ilgili olan bütün içsel etkilenmelerin, olayların toplamıdır. Bu anlamda yeter sebep ilkesi mevcudiyet ilkesinin bütün içeriğini almış, üstelik ona bir de varolma gücünü (conatusu) eklemiştir. Deleuze bunu şöyle ifade etmektedir “*Olaylar, sevmek, nefret etmek gibi etkilenimler - bunların hepsi bu duyguları yaşayan öznenin mefhumunda içerilmiş olmalıdırlar. Başka terimlerle söylersek her bireysel mefhum- ve varolan tam da nesne, yani bireysel bir mefhumun tekabül ettiği şeydir... Evet, her bireysel mefhum dünyayı ifade eder. İşte yeter neden ilkesi budur.*”³¹⁵ Yani yeter neden, insanın, kendi özü ile ilişkisinin ifadesi iken, zorunluluk insanın başka bir dış nedenle ilişkisini ifade eder.

Zorunluluk anlayışında öznenin kendisi nedensellik içinde bir anlam ifade etmezken, öznenin yeter nedeni kendisinin özünü ortaya koymaktadır. “Çünkü her insan kendi mefhumunu içinde taşır.”³¹⁶ Leibniz’e göre insan, kendi içindeki yeter neden ile Tanrı’yı ne kadar çok ifade ederse o kadar çok mükemmeliyet elde etmiş olur. **Yeter nedenin egemen olduğu bu evrende her şeyin varolması varolmaması kadar doğaldır.** Bir insanın “monadı” ya da “özü”, varolmasını artıracak ve azaltacak sonsuz edilgin ve etkin yeter nedene sahiptir. “Bir insan kendisinde ancak, onda seçikçe temsil edilen şeyi okuyabilir ve bütün kıvrımlarını bir anda açıp sermez, zira onun kıvrımları sonsuza uzanır.”³¹⁷ Böylece her insan bütün kâinatı temsil ederken, kendisini doğrudan etkileyen özündeki eğilimleri ve yönelimleri de zorunlu olarak temsil eder. Örneğin, bir kişinin özgürce bir eylemde bulunduğunu düşünelim. Leibniz, bu kişinin o eylemi özgürce seçmiş olmasını kabul eder ama aynı zamanda bu seçimi yapması için yeterli bir neden olduğunu da kabul etmemiz gerektiğini belirtir. Bu kişi eylemi gerçekleştirirken ussal bir kararda bulunmuş ve bu kararı da özgürce aldığı bir karardır. Ama özgür iradesi ile aldığı bu karar, sonsuz yeter sebebin birine tekabül eder. Bir kişi aldığı kararın karşıtı olan başka bir kararı seçme özgürlüğüne de sahiptir. Bu kişinin aldığı bu karar etiksel olarak zorunludur ama

³¹⁵ Gilles Deleuze, Leibniz, Çev.: Ulus Baker, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 117

³¹⁶ Leibniz’e göre bir monadın içeriden, yaratılmış diğeri bir şey tarafından nasıl başkalaştırılabileceğini ya da değiştirebileceğini açıklamanın anlamı yoktur. Çünkü onda, kısımları arasında yer değiştirmeler olan bileşiklerde mümkün olduğu gibi hiçbir şeyin yeri değiştirilmeyecektir ve kıskırılabilir veya azaltılabilir herhangi bir iç harekette kavranılır olmayacaktır. “Monadların, içlerine herhangi bir şeyin girebileceği veya çıkabileceği pencereleri yoktur. Eskiden Skolastiklerin duyulur türler için yaptığı gibi, ilinekler cevherlerden ayrılamaz ve cevherlerin dışında gezinemez. Bu itibarla, bir monada dışarıdan ne cevher ne de araz/ilinek girebilir.” (Leibniz, age., s. 40)

³¹⁷ Leibniz, age., s. 55

mantıksal olarak zorunlu değildir. Çünkü Tanrı bu dünyayı en iyi dünyalar arasından seçmiştir. Etiksel olarak bu dünya en iyi dünyadır. Ama mantıksal olarak çelişmez olan bu dünya, yeter sebep ilkesine bağlıdır. İnsan bu dünyada bir eylemde bulunurken, en iyiyi seçme anlamında yeter sebep ilkesine bağlı olarak eğilim ve yönelimleri olacaktır. Yeter sebep ilkesi, insana olağan bir dünya sunar. Bundan dolayı yeter sebep ilkesi, insanın irade özgürlüğü ve özgür istemesine olanak sağlamaktadır. Bu konu akıllı ruh, irade, özgürlük gibi problemlerle ilgili olduğu için diğer başlıklarda da bu konuyu açıklayacağız.

2.2.3. Akıllı Ruh ve Etik İlişkisi

Leibniz, basit canlılar³¹⁸, hayvanlar ve insanlar olmak üzere varlıkları üçe ayırmaktadır. Bir monada ait olan, ondaki entelektya³¹⁹ ya da yalın ruh olan monad ile gövde bir araya gelmekle “canlı” diye adlandırılan şeyi ve ruhla bir araya gelmekle de hayvan denen şeyi meydana getirir.³²⁰ Leibniz’e göre, en az canlılığa sahip olan entelektiyalar basit canlıları oluşturur. Basit canlıların dışsal algıları kapalıdır. Örneğin, mermer, taş gibi maddeler bilinçten yoksun ve algıları olanaksızdır. **Ama Leibniz’e göre madde ya da basit canlılar, en küçük canlılık olan entelektiyalar ile oluşmalarından dolayı, onlarda bir canlılık ve içsel bir çeşitlenme vardır.** Basit canlıların aksine hayvanlar ise monadlardan veya tam algıya sahip olmayan ruhlardan yani algı ve istekten oluşmaktadırlar. Bu anlamda basit canlılar gibi hayvanlar da ruhsal canlılık veya tinsellik barındırmaktadırlar. Leibniz’e göre basit canlıların ve hayvanların gövdesi daima organiktir. Bu organik yapı kâinatın aynasıdır. Aynı zamanda maddenin ruhu da eğilim ve varolma

³¹⁸ Leibniz, bulanık algılara sahip olan monadlara entelektya demektedir. Bundan dolayı entelektiyalar basit canlıları temsil etmektedirler. Basit canlılar bilinçten yoksundurlar ve algıları kapalıdır. Böylece Leibniz, katı maddeleri veya cisimleri basit canlılar olarak isimlendirmektedir. Leibniz’e göre basit canlılar bilinçten yoksun ve algıları kapalı olsa da bir varolma çabası içerisindedir. Cismin her parçası, bitkilerle dolu bir bahçe gibi, balıklarla dolu bir havuz gibi kavranabilir. (Leibniz, age., s. 56) Leibniz’e göre her cisim entelektiyalarla veya sonsuz canlılıklarla doludur.

³¹⁹ Entelektya Yunanca entelecheia kelimesinden oluşturulmuş bir terimdir. Aristoteles (M.Ö. 384-322) bu kavramı tamamına erme ve mükemmellik manasında fiil olarak kullanmaktadır. Leibniz ise bu kavramı ilk önce örtük varlıkları örneklendirmek için kullanmıştır. “Bu kavram Leibniz de ilk metafizik kuvvetle, cevherin tesis edici bir şekilde fiilde bulunma kudretiyle eşanamlı olarak ele alınır.” (Martine De Gaudemar, Leibniz Sözlüğü, Çev.: Aliye Kovanlıkaya, Say Yayınları, 2012 s. 47) Leibniz genel olarak entelecheiayı iştaha haiz cevher veya en basit canlılık olarak ele alır. “Bu anlamda bütün yalın cevherlere ya da yaratılmış yalın monadlara entelektya adı verilebilecektir.” (Leibniz, age., 44) Leibniz, entelektya istekleri en az veya algıları bulanık olan monadlar olarak kullanır. Monadların daha açık ve seçik olarak algıya sahip olanlarını ise ruh diye adlandırmaktadır.

³²⁰ Leibniz, age., s. 55

çabasıyla kâinatı ifade eder. Bundan dolayı Leibniz'e göre, ruh ve maddenin arasında mükemmel bir düzen vardır. Bu düzen içerisinde kâinatın her kesiti bölünür ve her bölünme fiilen alt bölmelere, yani her parça yine parçalara, onlar da diğer parçalara ayrılır. Bu ayrılma da her parçanın içinde mutlaka monad kalır. Bu özler ya da monadlar her kesitin kâinatı dışı vurmasını sağlar. **“Bu itibarla da görülür ki maddenin en küçük kısmında, mahlûkattan, canlılardan, hayvanlardan, entelektiyadan, ruhlardan müteşekkil bir dünya vardır.”**³²¹ **Kâinatın her parçasında bir tinsellik mutlaka bulunur.** Leibniz'e göre her canlı gövdenin dominant bir canlılığı vardır, hayvanda bu ruhtur, ama bu canlı gövdenin uzuvları da her birinin yine dominant ruhuna sahip olduğu başka canlılıklarla doludur. *“Bu anlamda Leibnizci ruh, Aristocu psyche ile akrabadır; her düzey canlıda vardır. Bitkisel ruh, hissedici ruh ve akıllı ruh farklı faaliyet derecelerine tekabül eder. (...) Buna göre Leibniz doğacı Helenizm ile Hristiyanlık arasında bir sentez yapmıştır.”*³²² Örneğin; Descartes, (1596-1650) bitkileri ve hayvanları otomat gören anlayışıyla materyalistlere kapı aralamıştı. Leibniz, Descartes'ın bu anlayışını reddederek, her düzey canlıda ruhun var olduğunu ortaya koymuştur. Leibniz bunu şöyle açıklar: *“Böylece ruh bedenini ancak azar azar ve derece derece, bütün organlarını asla bir anda kaybetmeyecek surette değiştirir; ve hayvanlarda genellikle başkalaşım (metamorphose) varken, tenasüh/ruh göçü asla yoktur. Gövdeden/cisimden büsbütün yoksun ruhlar ve cinlerde yoktur.”*³²³ Leibniz'e göre maddeye kuvvet veya varolma çabası veren mutlaka bir entelektya, monad ve ruh vardır. Madde, entelektya, monad ve ruhla içiçe bir bütünlük barındırmaktadır.

Buraya kadar basit canlıların ve hayvanların entelektya, monad ve tam algıya sahip olmayan ruhlara, içkin olarak sahip olduklarına değindik. Kâinattaki her şeyin bir varolma çabası, canlılık, tinsellik barındırdığını ele aldık. Şimdi ise Leibniz'in akıllı ruh ve insan anlayışına geçelim. **Leibniz'e göre, her canlı grubunda tam algıya sahip olmayan ruh, entelektya varsada, aklın rehberliğinde etik yaşamı ancak açık ve seçik olan akıllı ruhlar ya da upuygun ruha sahip insan tam anlamıyla yaşayabilir.** Çünkü insanda Tanrı'nın özü diğer canlılardan daha fazla bulunmaktadır. Bundan dolayı Leibniz'e göre akıllı ruha sahip insanlar Tanrı'nın

³²¹ Leibniz, age., s. 56

³²² Gaudemar, age., s. 114

³²³ Leibniz, age., s. 57

şanını yüceltecek olanlardır. “Genel olarak ruhlar, mahlûkat âleminin canlı aynaları veya imajlarıyken akıllı ruhlar, Ulûhiyetin/Tanrısallığın veya tabiatın müellifinin ta kendisinin imajlarıdır ve kâinat sistemini bilmeye ve mimari örnekler vasıtasıyla ondaki bazı şeyleri taklit etmeye yeteneklidir; her akıllı ruh, kendi alanında, küçük bir ilah gibidir.”³²⁴ Leibniz’e göre akıllı ruhlar, açık ve seçik bilgilere sahip olduğu için, kâinatı en mükemmel derece dışı vuran ruh olmaktadır. Evrende kurulmuş monadlar hiyerarşisini, en iyi düzeni ve Tanrı devletinin önemini ancak akıllı ruhlar kavramaya yetilidirler. Akıllı ruhların kendi alanında ilah gibi olmasının sebebi, Tanrısallıkla hareket etmesinden dolayıdır. “Yalnız bu ruhlar, Tanrı’nın örneğine göre yaratılmışlardır, zira yalnız onlar Tanrı’nın doğasını taklit ederek bilgiyle erdemde bulunurlar.”³²⁵ Leibniz’e göre akıllı ruhlar, erdemli yaşamayı Tanrısallıkla bilgiyle yapmaktadırlar.

Leibniz’e göre akıllı ruhlar, doğru bir yaşamın nasıl olacağı sorusuna, Tanrısallıkla olacağını ve Tanrı’nın yolunun bizi yetkinliğe ulaştıracak tek yol olduğunu söyleyerek cevap verirler. Ona göre akıllı ruhlara insanın gayesi nedir diye sorduğumuzda şüphesiz ki; hayattaki gaye Tanrı’nın rızasını kazanmaktır (felicite) diye cevap verirler. Leibniz’e göre Tanrı’nın rızasını kazanmak için kemalatımızı (perfectionment) artırmamız gerekmektedir. Kemalatımızın artması için seçik algılara yönelmeliyiz ve bulanık fikirlerden kurtulmalıyız. Bunu sağlayacak araç ise ancak akıldır. Çünkü zorunlu, açık seçik doğrulara ulaştırabilecek, çelişki ilkesi ve yeter sebep ilkelerini uygulayarak doğru düşünmemizi sağlayacak sadece akıl vardır. **“Tabiatımızın temeli akıl olduğuna göre, kemale doğru ilerlememiz, mümkün olduğu ölçüde akla uygun bir yol izlemekle olacaktır.”**³²⁶ Kemale ilerlememiz yetkin bilgiden geçtiği için, akıllı ruhlar ancak Tanrı’yı gerçek anlamda hissederler ve anlarlar. “*Ve akıllı ruhların, onları basit mahlûklardan ziyade mümkün olduğunca ulûhiyete yaklaştıran bu soylu yapısı /tabiatı, Tanrı’nın onlardan geriye kalan diğer varlıklara kıyasla gani gani fazla şan edinmesini sağlar; daha doğrusu, diğer varlıklar akıllı ruhlara sadece, Tanrı’nın şanını methetmeleri için gereken malzemeyi verir.*”³²⁷ Leibniz’e göre, Tanrı insana akıllı ruhu vererek insanı yüceltmıştır. İnsanda

³²⁴ Leibniz, age., s. 60

³²⁵ Zekeriya Kadri, Leibniz, s. 110

³²⁶ Emile Boutroux, age., s. 139

³²⁷ Leibniz, age., s. 126

Tanrı'nın yolundan giderek Tanrı'nın şanını evrende yüceltmelidir. Çünkü Leibniz'e göre, her monad tüm âlemi açıklasa da, akıllı monadların altındaki her monad Tanrı'dan çok dünyayı açıklar ama akıllı ruh ya da monad dünyadan çok Tanrı'yı açıklar. "Düşünceli tözlerle düşünceli olmayan tözler arasındaki ayırım o kadar büyüktür ki onu aynayla aynada kendini gören arasındaki ayırma benzetebiliriz."³²⁸

Leibniz'e göre, akıllı ruh Tanrı'nın imajından yaratılmıştır. Akıllı ruha sahip olan insanlar, Tanrı'ya yaklaşmak için Tanrı'ya yakışan kentler kurarlar ve Tanrı'nın şanını yüceltirler. Akıllı ruhlar, kâinatı Tanrı'nın planına göre anlar ve açıklarlar. Bu ruha sahip insanlar, ne olup bittiğini, ne zaman ve nerede ne yapması gerektiğini bilecek, her zaman doğru eylemde bulunacaklardır.

2.3.4. Tanrı ve Etik İlişkisi

Tanrı ve etik problemlerinin girişte kısa bir değerlendirmesini yapmış ve bu konudaki problemleri rasyonel ahlak ve teolojik ahlak olarak ikiye ayırmıştık. Leibniz, etik anlayışında bu iki problem alanının hangisini başat problem olarak ele almıştır diye değerlendirdiğimizde, iki problem alanının arasında kesin bir ayırım yapmadığını söyleyebiliriz. Leibniz, bir yönden Tanrı'nın insanın ruhuna ahlaki ideaları koyduğunu belirtirken, diğer taraftan insanın bu ideaları kavramlaştırması için akıllı kullanması ve akıl yürütmelerle ikincil ilkelerin ortaya çıkarılması gerektiğini söyler. Theodicee kitabında, Tanrı'nın ön bilgisinin olumsal alanda özgür eylemlerimizi nedensel olarak belirlemediğini, rasyonel olarak insanın özgür olduğunu belirten Molincileri belirtir ve insanın Tanrı'nın buyruklarıyla önceden belirlendiğini öne süren Augustinus'un düşüncelerini ortaya koyar. **Leibniz, rasyonel ve teolojik etik arasında tercih yapmak istense ikisinin de kendince haklı olduğunu ve ikisine de belirli açılardan katılacağını belirtir.** "*İlk noktada Molincilerden yana isem, ön- belirlenimin zorunlu kılıcı olarak alınmaması koşuluyla ikincisinde de ön belirlenimcilerden (Augustinusçulardan) yanayım.*"³²⁹ Leibniz, rasyonel ve teolojik etiği değerlendirirken birini yok sayarak diğerini yüceltemeyeceğimizi ortaya koyar. **Rasyonel ve teolojik etiğin içiçe geçtiğini belirtir.**

³²⁸ Leibniz, age., s. 104

³²⁹ Leibniz, Theodicee, s. 141

Leibniz, rasyonel ve teolojik etik arasında çok belirgin bir fark ortaya koymasa da, teolojik etik problemi üzerinde bazı önemli değerlendirmeler yapar. O, teolojik etik anlayışının başat problemi olan “Tanrı X’i yarattığı için mi iyidir” yoksa “X, iyi olduğu için mi Tanrı onu yaratmıştır?”, sorununun üzerinde önemle durmuştur. Leibniz, bu problemin ilk kısmının kabul edilemez olduğunu belirtmiştir. *“Böylece ben şeylerin doğasında ya da Tanrı’nın bunlarla ilgili olarak sahip olduğu fikirlerde hiçbir iyilik ve yetkinlik kuralı bulanmadığını, Tanrı’nın yapıtlarının ancak biçimsel bir nedenle yani Tanrı tarafından yaratılmış olmak nedeniyle iyi olduklarını savunanların çok uzağındayım. Çünkü bu böyle olsaydı, eserlerinin müellifi olduğunu bilen Tanrı, Kitap-ı Mukaddes’in de tanıklık ettiği gibi, onları yarattıktan sonra dönüp bakma ve iyi bulma lüzumunu duymazdı.”*³³⁰ Leibniz’e göre, Tanrı X’i yarattığı için iyi olduğunu savunan teolog ve filozofların, Tanrı’nın yarattığı iyilik ve güzellik kurallarının gelişi güzel olma sorununu içinde barındırdığını göremedikleri belirtmiştir. Aslında **Tanrı yarattığı için iyidir dersek bu Tanrı’nın iradesine keyfi bir anlam yükler. İyilik, adalet gibi kuralları Tanrı’nın iradesine bağlayamayız. Çünkü Tanrı’nın iradesi kudreti ve anlığının bir sonucudur. İrade kavramına bu kuralları yüklersek Tanrı’nın bir despottan farkı kalmaz ve sevgi, yücelik gibi kavramlar anlamsız bir hale gelir.** Tanrı’yı sürekli istemine göre hareket eden yetkin olmayan bir kavrama indirgeriz. “Demek ki, geriye yalnızca zorba bir güç kalınca, irade usun yerini tutunca, tiranın tanımına uygun olarak güçlünün hoşuna giden doğru olunca Tanrı’nın adaleti ve bilgeliği nerede kalır?”³³¹ Leibniz Tanrı X’i yarattığı için onun iyi olduğu anlayışını tümüyle reddetmemektedir. Ama X, iyi olduğu için Tanrı onu yaratmıştır anlayışını daha çok benimser.

Leibniz, doğru, iyi, adil vb. kavramları Tanrı’nın kudretine, ilmine yüklemektedir. Ona göre Tanrı’nın kudreti, ilmi sonsuz sayıda dünyayı yaratmıştır. Tanrı bu sonsuz dünyalar arasından sadece en iyi dünyayı iradesi ile seçmektedir ve iradenin işlevi sadece budur. Leibniz’e göre, Tanrı en iyi, en doğru dünya bu dünya olduğu için bu dünyayı seçmektedir. Yoksa bu dünya önceden yaratıldığı için en iyi değildir. Sonsuz sayıda yaratılmış olan dünya vardır, yaratılan her dünya en iyi

³³⁰ Leibniz, Monadoloji-Metafizik Üzerine Konuşma, s. 64

³³¹ Leibniz, age., s. 32

dünya olsaydı, Tanrı'nın sınırsızca bu dünyaları yaratmasına gerek yoktu. Yani X yaratıldığı için iyi olmaz, o iyi olduğu için seçilmiştir. “Doğruluk belirli olduğu için, doğru olduğu için önceden görülür; ancak o önceden görüldüğü için doğru değildir.”³³² Bize Tanrı doğru, iyi, güzel vb. kuralları özümüze ve evrene önceden iyi olduğu için koymuştur. Ve tanrı en iyi olduğu için bu dünyayı seçmiştir. Tanrı ve etik arasındaki ilişkiyi bizim için en mükemmelini seçmiş olan Tanrı yolunda olarak ve Tanrı'ya sevgi duyarak anlayabiliriz. İnsan akıl yürüterek, etkin bir biçimde eylemde bulunarak, mükemmel olan bu iyilikleri görerek Tanrı'nın hükümdar olduğu gerçek akıllı ruhlar âlemini görebilir.

Leibniz'e göre, etik ve Tanrı ilişkisi tam olarak ancak Tanrı'nın devletinde gerçekleşir. Leibniz bu noktada, “Saint Augustinus'un (354-430) “Tanrı'nın Devleti” düşüncesine başvurmakta, doğanın alanı ile lütufun alanı arasına bir ayırım ortaya koymaktadır.”³³³ Leibniz'e göre, tüm varlıklar doğanın alanının konusu iken, yalnızca akıllı ruhlar Tanrı'nın devletinin yurttaşları olmaktadır. Bu dünya da Tanrı devletine yaklaşmanın yolu, akıl rehberliğinde ilerlemekte gizlidir. “*Bu Tanrı-devlet, hakikaten de cihanşümul/evrensel olan hükümdarlık, doğal dünyadaki bir ahlaki/moral dünyadır ve Tanrı'nın eserleri arasında en yüksek ve en ilahi olan şeydir: Ve Tanrı'nın şanı da esasen onda yatar, çünkü eğer O'nun azameti ve himmeti akıllı ruhlarca bilinmese ve hayran kalınmasaydı, Tanrı'nın şanı da söz konusu olmazdı. Tanrı'nın himmeti de tam olarak Tanrı-Devlet ilişkisinde görülür; hâlbuki hikmeti ve kudreti her yerde kendisini gösterir.*”³³⁴ Akıllı ruhlu insanlar olmasaydı, Tanrı'nın bu dünyadaki gizemini çözen olmayacaktı. Akıllı ruhların Tanrı'nın sevgisine ulaşma isteği, Tanrı'ya özlem duyması, Tanrı'nın şanını görmelerine sebep oldu. Akıllı ruhlar, O'nun evreninin kutsiliğini temaşa edecektir. Çünkü akıllı ruhlu insanlar yetkinliklerini Tanrı'dan aldıklarının bilincindedir. İşte Leibniz'e göre Tanrı'nın babalığının şefkatini en çok anlayacak olanlar da akıllı ruhlulardır. Akıl rehberliğinde etik yaşamaya en çok yatkın olan akıllı ruhlardır. Akıllı ruhların erdemleri ve yetkinlikleri arttıkça, Tanrı'nın şefkatini daha çok anlayacaklardır. Ödevlerini Tanrı'nın rızasını kazanmak için, yapan bu insanlar, Tanrı'nın devletinde Tanrı'nın hükümdarlığını her zaman kalplerinde

³³² Leibniz, Theodicee, s. 138

³³³ G. Macdonald Ross, Leibniz, Çev.: Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, 2002 s. 126

³³⁴ Leibniz, Monadoloji-Metafizik Üzerine Konuşma, s. 60-61

hissedeceklerdir. *“Bu büyük devlette bulunmaktan hiçbir memnuniyetsizlik duymayan, ödevlerini yerine getirdikten sonra gerisini güvenle inayete bırakan ve maşukun mutluluğundan zevk aşkın doğası gereği Tanrı’nın mükemmeliyetini düşünmekten zevk duyarak her iyinin Müellifi’ni layıkıyla seven ve taklit eden kimselerin salahına hizmet etse gerek.”*³³⁵ Leibniz, Tanrı’nın rızasıyla hareket eden, O’nun azameti ve himmetini bilen, O’na maşuk olarak hayran olan insanların Tanrı’nın kentinde olduğunu belirtir. Bu insanlar, ödevlerini yaptıktan sonra, Tanrının onlar için en iyisini istediğini bildikleri için, sabır ve tefekkür ederler.

Leibniz’e göre, akıllı ruhlar Tanrı’nın sevgisine karşı hep özlem duyup, onu düşünmekten zevk duyarlar. Tanrı’nın yolundan gitmek için, O’nun en yüksek ve en ilahi eseri olan, etiksel dünyayı yaratmak isterler. Leibniz’e göre, bu istek Tanrı’nın kentini görmelerini sağladı. Bundan dolayı sadece akıllı ruhlar Tanrı’nın devletinde yurttaş olabilirler. *“Akıllı ruhları, Tanrı ile cem olmaya yetenekli kılan ve akıllı ruhlar bakımından Tanrı’nın sadece (Tanrı’nın diğer mahlûkat ile ilişkisinde olduğu gibi) makinesi karşısındaki bir mucit değil, aynı zamanda tebaası karşısındaki bir hükümdar ve hatta evlatları karşısındaki bir baba kılan da budur.”*³³⁶ Tanrı, akıllı ruhlarıyla hareket eden insanlara karşı, baba kadar şefkat doludur ve en özgür yaşayan bir halkın hükümdarı gibi halkına güzel davranır. Diğer akıllı olmayan ruhlar, yani alelade ruhlar tam olarak Tanrı’nın bu yönünü kavrayamazlar, Tanrı’nın babalığını, sevgi dolu olduğunu anlayamazlar. Bunu ancak akıllı ruhlar anlayabilir. Tanrı bu dünyadaki her şeye iyilik ve sevgi ile yaklaşır ama bu sevgi ve iyiliği ancak akıllı ruhlu insanlar anlamaktadır. Çünkü insan ne ölçüde yetkinleşirse o ölçüde sevme şansını elde edebilir.³³⁷ Tanrı ile akıllı ruhların bu sevgi yakınlaşması, en mükemmel, en yetkin hükümdarlığın temelidir. Leibniz’e göre, ortaya çıkan devletten daha etik, daha iyi ve yüce bir devlet yoktur. Buradan bütün akıllı ruhların ceminin, Tanrı-Devleti, yani hükümdarların en mükemmelinin himayesinde mümkün olan en kâmil devleti meydana getirmesi gerektiği sonucuna varmak kolaydır.³³⁸ Leibniz’e göre, Tanrı devleti adaletin en mükemmel bir tesisi altındadır. Her şeyiyle

³³⁵ Leibniz, age., s. 61

³³⁶ Age., s. 60

³³⁷ Ruhattin Yazoğlu, Leibniz’de Tanrı ve Ahlak, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 2005, s. 122

³³⁸ Leibniz, age., s. 60

mükemmel bir hükümdarlıktır. Çünkü en mükemmel, en yüce, en bilgili, en sevgi dolu olan monadlar monadının yani Tanrı'nın hükümdarlığını yaptığı bir devlettir.

2.2.5. Conatus

Leibniz, yaratılmış her varlığın ve dolayısıyla yaratılmış her monadın değişime tabi olduğunu ve bu değişimin de monadların her birinde sürekli olduğunu ortaya koyar. Ama “monadların, içlerine herhangi bir şeyin girip çıkabileceği pencereleri yoktur.”³³⁹ Bundan dolayı bir monada dışarıdan ne cevher ne de araz/ilinek girebilir. “Dışsal bir neden monadı içinden etkilemeyeceğinden, söylediklerimizden çıkacak sonuç, monadların tabii değişmelerinin içsel bir ilkeden geldiğidir.”³⁴⁰ **Bu içsel ilke değişim ilkesini kapsayan varlıkların özelleşmelerini, etkilenimlerini, bağıntılarını ve çeşitlenmelerini meydana getiren sonsuz bir çabayı veya kuvveti içinde taşır. Leibniz, bu çabaya ya da sonsuz küçük eğilimlere conatus demektedir.** Bu conatus olası evrende mümkünlük taşıdığı için, **mümkün varlıklar** kendilerini mevcut kılacak bir çabalamadan mahrumdur. **Conatus**, varlıkların **var olmaya** yönelik eğilimi demektir. Bu eğilim ve imkân Tanrı tarafından evrenin kendisine yerleştirilen bir tinselliktir. Leibniz'in tinsellik barındıran evreninde, ister cisim, ruh, monad ve entelektya ile alakalı olsun, her kuvvete, eğilime veya kudrete her zaman bir çaba eşlik eder. Başka bir engel karşı koymadıkça bu çaba ve hareket devam eder. “Geleneksel olarak kesinlikle güç olarak nitelendirilen aktif güç, ekollerin basit bir genel gücü olarak alınmamalı fakat harekete yönelik bir eğilim ve dürtü içermelidir ve bu nedenle bir engel olmadıkça hareket varolmalıdır.”³⁴¹ Conatus kendi başına bir temayül değildir. Fiili doğru temayülün sonsuz küçük unsurudur. Bu unsurun tekrarlanması, tüm mevcut varlığı canlandıran hissedilemez çabalara tekabül eder. “*Fakat asli mekanik prensipler ve hareketin kanunları, uzantı düşüncesi ve tekil girilmezlik neticesinde elde edilemez ve bu nedenle vücutta başka bir şey olmalıdır. Conatus ve yönelime yön veren bir değişim, tıpkı uzantı düşüncesinin şekillere ortaya çıkarması gibi bir işlev görmektedir.*”³⁴² Conatus, monadların içindeki sonsuz eğilim olduğu için, onun olmadığı varlıkta gerçek birlikler ve takip eden hayati çoğulluklar olmayacaktır ve

³³⁹ Leibniz, Monadoloji, Çev.: Ogün Ürek, Biblos Kitabevi Yayınları, 2009, s. 8

³⁴⁰ Leibniz, Monadoloji-Metafizik Üzerine Konuşma, s. 41

³⁴¹ Leibniz, New Essays Concerning Human Understanding, s. 701

³⁴² Leibniz, The Shorter Texts, s. 126

gerçekte varlıklar tamamen kurgulardan meydana gelecektir. Çünkü monadların mevcut olmadığı hiçbir maddenin olmadığı ve conatus halinde olamayacağı bir gerçektir. Tabii ki bu çaba her varlıkta aynı değildir. Ama her varlıkta sonsuz bir eğilim, çaba olarak kendini gösterdiği bir gerçektir. Bu sonsuz çaba, eğilim, vb. için tamamen ruhsal olduklarını söylemesek de, içlerinde küçük tinsellik taşır. Çünkü açıklamaya çalıştığım gibi Leibniz'e göre, genel manada her şeyi ruh diye adlandırmak istersek, bütün yaratılmış monadlar, ruh adıyla anılabilecektir. "Fakat his gibi yalın bir algıdan fazla bir şey olan ifadeler, sadece bu algıya sahip yalın cevherler, monadlar ya da entelektiyalar genel adlandırmasının kâfi geldiğinde ve yalnızca daha seçik ve hafızanın eşlik ettiği algıya sahip olanlara ruhlara adının verilmesini kabul etmekteyim."³⁴³ Örneğin; baygın kaldığımızda veya uykuya daldığımızda açık algı yani etkin ruh olmasa da basit bir monad hala içsel bir varolma çabası içindedir. Bayılan kimse ayıldığında algılarının farkına varıyor. Eğer bir farkına varma durumu varsa burada bilinçli bir varolma vardır. Ama bayılma halinde ise sonsuz varolma çabası bulunur. Leibniz'e göre eğer böyle olmasa bayılma durumu ölüm durumu ile aynı anlama gelmesi gerekirdi. Çünkü monadlar ve onların içindeki eğilim hiçbir zaman tamamen maddeden ayrılamaz. Leibniz'e göre bu durum farkında olmadığımız algıları hiç hesaba katmayan Kartezyenlerin ziyadesiyle gözden kaçırdığı bir şeydir. Kartezyenler sadece akıllı ruhların monad olduğunu kabul ederler. Ama hayvan ruhlarının ve diğer entelektiyaların mevcut olduklarını kabul etmezler. Bunun sebebi, sonsuz algı, çaba vb. kavramları gözden kaçırmalarıdır. Leibniz'e göre monadların ve entelektiyaların birleşmeleriyle oluşan varoluş çabası birbirini izler ve evreni kuşatır. Bu varoluş çabası Tanrı'yı ifade eder. Bu ifade evreni açıklama anlamında çeşitlilik ve çok anlamlılık bize sunar. Ve nasıl ki farklı noktalardan bakıldığında bir şehir insana bambaşka görünür ve bakış açısı çeşitlenirse, her monadın da onu farklı bir bakış açısından görülmesine bağlı olarak çeşitlenen perspektifleri vardır.³⁴⁴ Bu nokta çok önemlidir. Leibniz'e göre herhangi bir varlıkta bulunan monadlar bu evren yaratılmadan önce sonsuz sayıdaki dünyada vardılar. Ve monadlar her dünyada farklı bir Tanrısal ifade sunmaktaydılar. Ama bu dünya dünyaların en iyisi olduğu için, monadlar kendilerindeki sonsuz dünyada sunması gereken ifadeyi bu dünyada ortaya çıkarmaya çalışmaktadırlar. **Bu çok**

³⁴³ Leibniz, Monadoloji-Metafizik Üzerine Konuşma, s. 44-45

³⁴⁴ Leibniz, age., s. 53

anlamlılık aslında conatus ya da varolma çabasının Spinoza'dan farkının en önemli noktasıdır. Leibniz'e göre bu çok anlamlılığı bitkiler belli bir tarzda ortaya koyar, onun üstünde hayvanlar ve nihayet insanlar en iyi bir biçimde bu anlamı ifade eder. **Yani Leibniz için, evrende çok anlamlı varolma çabaları varken, Spinoza da ise, tek anlamlı bir varolma çabası vardır.**

Leibniz'e göre insan, çok anlamlı varolma çabaları arasında, akli sayesinde zorunlu ve ezeli-ebedi hakikatlerin bilgisini bilmeye en varlıktır. İnsan yeter sebep alanında yaşayan bir varlık olmasına rağmen özü itibarıyla de bir zorunluluk belirtir. Onun özü, diğer canlılar gibi, eğilim ve yönelim belirten varolma çabasını içermektedir. "Onları kendi içsel faaliyetlerinin kaynağı ve adeta gayricismani otomatlar kılan bir yeterlilik (autarkei) vardır."³⁴⁵ Ama insan, diğer canlılardan ayrı olarak olumsuzluğun da farkındadır. Yani insanı bir yöne eğilimli kılan yönelimleri varken, yanı zamanda da bu eğilimi seçme özgürlüğü vardır. Bundan dolayı "Leibniz'in konumunu özlerin kendilerine has hareketleriyle mevcudiyet kazanacaklarını söyleyen türden bir idealizmden ayırmak gerekir."³⁴⁶ Leibniz'e göre birinin düşünmek için durmaksızın bir odadan çıktığı sırada bir ayağını daha önce atması için sonsuz devinim içinde gerekçeler varken bunu seçmek için bir özgürlükte vardır. Bundan dolayı conatus sonsuz eğilimlerin getirdiği bir alanı bize sunar. "Ama neden ile etki arasındaki az önce açıkladığım gibi o özgürce eyleyeni zorlamaz, yalnızca iteler ya da eğilimli kılar."³⁴⁷ Her zaman daha ağır basan çaba ve özgür eylem yönüne doğru insan ilerler. Leibniz'e göre bu yönler anlama yetisi ile en seçik biçimde oluşturulur. Ama insanın başından geçenler her zaman onun anlama yetisi ile saptanamaz ya da seçiklikle algılanamaz; çünkü ruhta yalnızca kendi egemenliğini kuran seçik algılar düzeni yoktur, aynı zamanda onların sınırını oluşturan bir dizi bulanık algı ya da tutku da vardır. Leibniz'e göre yetkinlikler ve eksiklikler her zaman birbirine karıştırılmış ve paylaşılmıştır. Dolayısıyla insan birine eylemi ötekine de tutkuyu yükler. *Bu nedenle biz hem gönüllü, uygun, ruhumuzun erdemi neticesinde, hem de anlaşılmaz algılardan ya da bulanık monadlarla kaynaklanan iştahlarla varolma çabası halindeyizdir.*³⁴⁸

³⁴⁵ Leibniz, age., s. 44

³⁴⁶ Gaudemar, age., s. 34

³⁴⁷ Leibniz, Theodicee, s. 147

³⁴⁸ Leibniz, New Essays Concerning Human Understanding, s. 177

Sonuç olarak, Leibniz'in, conatus kavramı, Spinoza ve Descartes'ın yer kaplamının yerini alan, temelinde monadların olduğu bir güçtür. Özellikle bu güç, bitkilere büyüme, gelişme, hayvanlara iştah, nihayetinde insanlara akli sayesinde bilinçli iştahlanma, irade vb. varolma çabaları vermektedir. Bundan dolayı conatus birçok anlama gelmektedir. Monadların ortaya çıkardıkları plüralist anlamdan dolayı, varolma çabası, Spinoza'nın ki gibi tek anlamlılık değil, evrende çok anlamlılığı ortaya çıkarır. Leibniz'in, varolma çabası, özgür irade ile birleşerek, insanlara farklı ve çeşitli bir alan açar. Nihayetinde conatus, insanın asıl amacı olan Tanrı'ya, ereksel olarak yönelimi, çeşitli şekillerde ortaya çıkarır.

2.2.6. Özgürlük Problemi

Leibniz, insanların bulanık bakışlarının sebep olduğu en büyük üç problemin; zorunluluk, olasılık, özgürlük olduğunu belirtir. Bu başlık altında insanın davranışları için hem salt zorunluluk görüşüne karşı çıkmasının etiksel sonuçlarını ve hem de olasılık sorununu nasıl çözümlendiğini göreceğiz. Leibniz, bilgi, din ve özgürlük gibi konulara yaklaşırken, uç noktalara gitmek yerine uzlaştırma anlayışını benimsemiştir. Özgürlük konusunda da, zorunluluk ve özgürlüğü uzlaştırmak istemektedir. Bu açıdan Leibniz'in, hem eğilim hem olasılık anlayışlarını, nasıl özgürlük anlayışıyla birleştirdiğini ortaya koymaya çalışacağız.

Leibniz ilk olarak, zorunlu ve olası hakikatler arasındaki farkları dile getirerek, olası hakikatler alanında özgürlüğe kapı aralanabileceğini belirtir. Ama Leibniz'e göre, özdeşlik ve çelişki ilkelerine bağlı, analitik, zorunlu hakikatler alanında seçimden, karşıt durumlardan bahsedilemez. 'Tanrı vardır', 'mavi mavidir', 'üçgen üçgendir' gibi önermelerde ikincil bir karşıt durumun değerlendirilmesi yapılamaz. Çünkü bu önermelerin yüklemi öznesinde içerildiği ve karşıt durumlar da çelişki barındırdıkları için kesindirler. Bu anlamda Leibniz, seçim şansı olabilecek durumların ve önermelerin sadece olası olacağını belirtir. Örneğin 'Sezar Rubicon Nehri'ni geçmiştir'³⁴⁹ veya 'Âdem günah işledi' gibi önermelerin karşıt durumundan yani Sezar'ın Rubicon Nehri'ni geçmeme veya Âdem'in günah işlememe gibi durumlarını değerlendirebileceğimizi belirtir. Bu önermelerin birbirlerinin karşıtları

³⁴⁹ Leibniz, olası önermeleri açıklamak için "Sezar Rubicon Nehri'ni geçmiştir" önermesini kullandığı için, bizde olası ve varoluş hakikatlerini açıklamak için bu önermeyi kullanacağız. Bkz. Leibniz, Monadoloji- Üzerine Konuşma, s. 82-83

bulunmaktadır, önceki önermeler bir sonraki ile çelişmemektedir. Rubicon Nehri’ni geçme Sezar’ın özünde içerilse de, yani yüklem öznesine dâhil olsa da, olasılık veya olumsuzluk, bu önermelerin zorunlu hakikat olmasını engellemektedir. “*Sıkıntıyı sağlam bir biçimde bertaraf etmek için, bağlantının (connexion) veya birbirini izlemenin (consecution) iki türlü olduğunu söyleriz: biri aksinin çelişki barındıracağı, mutlak surette zorunlu olandır ki bu çıkarım türü geometrideki hakikatler gibi ezeli-ebedi hakikatlerde olur; diğeryse, ex hypothesi ve adeta tesadüfen zorunludur ama aksi, hiçbir surette öyle değilken, o kabildir.*”³⁵⁰ Leibniz, insanın bir yönüyle öznesinde bulunan şeyleri bir çembere benzetse ve kesin olduğunu belirtse bile, bir yönüyle de olumsal veya varoluş hakikatleri olduğunu belirtir. İnsanın kavramında, bulunan şeylerin karşıtları bulunduğu için, insan kesin olarak zorunlu ve analitik bir durum belirtemez.

Leibniz, olumsal dünyadaki yeter sebep ilkesi ile, özgürlük problemini ele almaya başlar. Ona göre Sezar’ın Rubicon Nehri’ni geçmesi bizi bir dizi nedenden nedene sonuçtan sonuca götürmektedir. Rubicon Nehri’nin geçilmesi, bu oluşan sebepler ve sonuçlar aslında Sezar’ın öznesinde içerilmiştir. Ama Sezar’ın öznesinde, içerilen nedenlerin karşıtları da mümkündür. Burada kavramlar ortaya çıkıyor, ifade etme veya bakış açısı. Benim içimdeki ideayı ifade etme, dünyaya bakış açım, aslında beni ben kılan şey oluyor. Öznem, ifade edildiği bakış açısı, özü tanımlayacak bireysel öz, bireyin özüne dönüşüyor. Özne, ifade ettiği bakış açısı kadar, kendini kendilik düzeyine taşıyor. Bu ifade etme kavramı, bireyin kendi tasarımına dönüştüğü için, diğer kişilerden farkı netleştiriyor. Leibniz ifade etme kavramına, tözün kendisini tanıması açısından ve sadece kendini açıklamasından ötürü önem verir. “*Öyleyse her ne kadar yerleşik kaniya uzak olsa da sağduyuya uygun tarzda şöyle söylemek bir bakıma uygun olacaktır: Belirli bir tek cevher, yine öyle olan bir cevhere – onların her birinde vuku bulan şeyin, yalnız ve yalnız onun ideasının (değil mi ki bu idea bütün yüklemeleri ve olayları en baştan ihtiva eder) veya tam mefhumunun bir uzantısı olduğu hesaba katılırsa- asla tesir edemez ve dahi onun tesirine maruz kalmaz.*”³⁵¹ Leibniz’e göre, Sezar’ın Rubicon Nehri’ni geçmesi neden ve sonuçlarıyla onda içerilir ve ancak onu ifade eder. Başka bir kişi Rubicon

³⁵⁰ Leibniz, Monadoloji-Metafizik Üzerine Konuşma, s. 81

³⁵¹ Leibniz, age., s. 86

Nehri'ni geçme eylemini Sezar'ın neden ve sonuçları olarak kavrayamaz. Bu Sezar'ın ifade etme bakış açısına özgüdür.

Bu noktada önemli bir soru açığa çıkar. Sezar'ın Rubicon Nehri'ni geçme eylemi kendi kavramına bağlıysa, eylemin olası olması nasıl sağlanır? Bu soruyla işler karmaşıklaşır. Çünkü karşımıza sınırlılık ve sonsuzluk kavramları çıkmaktadır. Leibniz'e göre, insanın bakış açısı belli bir tarzda sıkışmış ve sınırlıdır. Çünkü insan, nedenlerden nedenlere ve sonuçlardan sonuçlara, sonsuz bir döngünün yani süreklilik ilkesinin içindedir. Bu sonsuz döngüyü insan sınırlı aklıyla analiz edemez. Eğer sonsuz döngüyü insan aklı ile analiz etmeye yetenekli olsaydı, Sezar, öznesi ve eylemi arasındaki ilişkiyi rahatça görecekti ve öznesinin olası olduğunu kavrayacaktı. *“Zira şayet, Sezar olan özne ile onun başarılı teşebbüsü olan yüklem bu bağlantısını kanıtlayabildiği burhanı bir burhanı/ispatlamayı (demonstration) sonuna kadar götürmeye muktedir olsaydı, Sezar'ın gelecekteki diktatörlüğünün, onun mefhumunda (notion) veya yapısında/tabiatında temelini bulduğunu; neden Rubicon'un önünde duraklamak yerine onu geçmeye karar verdiği, Pharsalus çarpışmasında mağlup olmak yerine galip gelmesinin akli sebeplerini(raison) ve bunun böyle cereyan etmesinin makul ve dolayısıyla da teminat altına alınmış olduğu; ama aksi çelişki içermediğinden, bizatihi/kendinde zorunlu olmadığını sahiden de görecektir.”*³⁵² İnsan bu sonsuz süreci analiz edemediği için kesin ya da zorunlu yeter sebep anlayışına da sahip olamaz. Bu sonsuz süreci analiz edecek sadece Tanrı'dır. Aslında Leibniz, isteme, irade gibi kavramları açıklamadan önce, insanın doğru bir isteme kavramının sonsuz süreçte ne kadar zor olduğunu da bir anlamda gösterir. Artık Leibniz, insanın bir yönünü olası hakikatlere bağlarken, bir yönünü de zorunlu hakikatlere bağlamıştır. Şuna ulaşıyoruz; Sezar'ın veya Âdem'in kavramı bir anlamda zorunlu olsa da, bu kavramlar sonsuz olumsal analiz sürecini de içinde barındırmaktadırlar.

Leibniz ulaşılan sonuçta, insanın bir yönüyle zorunlu ve bir yönüyle de olası olduğunu belirtir. Ve irade ve irade özgürlüğü konularını, ele almaya başlar. Leibniz'e göre, doğada olumsallık vardır. Bir şeyin olması kadar olmaması da mümkündür. Bu olumsallıklar arasında insana sahip olduğu irade veya istek yön verir. Buradaki asıl soru istek ve eğilim aşamasında bize yön veren şey özgür irade

³⁵² Age., s. 82-83

midir? Yoksa nedensellik midir? Leibniz'e göre belli ölçüde insan da özgür irade vardır. Çünkü Tanrı bir özgürlük dünyasının zaman zaman insana kötü olanı seçme izni verse bile, istenç özgürlüğü olmayan bir dünyadan daha iyi olacağına karar vermişti.³⁵³ Leibniz'in istenç özgürlüğüne verdiği önemi görmekteyiz. Yani Tanrı insana birçok yol çizmiştir, bu yolun iyimi kötü mü olacağına insan karar verecektir ama yanlış yoldan gittiğinde ceza ile karşılaşacak, iyi yoldan gidince de yetkinliği artacaktır. Ama Leibniz'e göre irade özgürlüğü, insanda tek bir yönelim edimini belirleyemez. Çünkü insanda birçok yönelim, eğilim vardır, tam bir serbestlik yoktur. *“İrade özgürlüğü ve özgür irade (franc arbitre) hakkında fikir yürüttüğümüzde insanın ne isterse yapacağını sormayız fakat kendi isteğinde yeterince bağımsızlık olup olmadığını sorarız. Kişinin serbest uzuvları ya da dirsek mesafesi olup olmadığını değil, özgür bir ruhu olup olmadığını ve içinde ne olduğunu sorarız.”*³⁵⁴ Leibniz'e göre iradenin özür istemesinin bir nesnesi olduğunu söylemek doğru değildir. Eylemeyi herkes ister ama istemeyi istemiyoruz, yoksa istemeyi istemeye sahip olmak istediğimizi söyleyebilirdik, tabi ki bu sonsuza değin giderdi. **Ona göre biz istemeye karar verdiğimizde, her zaman uygulamaya dönük anlama yetisinin en son yargısına uymayız. Tersine biz, istememizde her zaman hem usun hem de tutkuların doğrultusunda gelen eğilimlerin sonucuna uyarız ve neden-sonuç ağı bizi etkiler.**³⁵⁵ Bu insanın salt zorunluluk ağı içerisinde kaldığını göstermez ama bir isteğinin diğerine göre daha fazla etkin olduğunu gösterir. Leibniz'e göre bu eğilimler ve varolma çabası bütün evrende olduğu için Buridan'ın eşeği örneğinde de eşeğin bir tercihi diğerine göre daha etkin olması gerekir. Ona göre eşek hem aynı ölçüde su hem de aynı ölçüde yiyecek eğiliminde kalıp su ve yiyecek arasında ölmüştür diyenler, eğilimlerin etkisinin farkında değildir. Yani insan iki yol arasında kaldığında yolun birini tercih etmek ister. Ama insan isteğini yerine getirirken istemeyi istemeyebilir. Bir tutku, anlama yetisi her zaman ona eşlik eder. Ama olumsal eylemler ya da özgür eylemler salt zorunluluk ile tam bir bağlantı içinde olamazlar. Böyle olması olumsallıkla çelişirdi. “Dolayısıyla kesinlikle ne gelecekte ki olayların kendileri ne Tanrı'nın şaşmaz öngörüsü ne de

³⁵³ Sahakian, Felsefe Tarihi, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 141

³⁵⁴ Leibniz, New Essays Concerning Human Understanding, s. 186

³⁵⁵ Leibniz, Theodicee, s. 146

nedenlerin ya da Tanrı'nın buyruklarının ön-belirmesi bu olumsuzluğu, bu özgürlüğü yıkamaz."³⁵⁶

Leibniz'e göre, Tanrı'nın kudreti sonsuz olanaklı dünyaları yarattı ve Tanrı iradesi ile sonsuz olanaklı dünyalar arasından en iyi dünyayı seçti. Tanrı bu kâinatı olumsuzluk durumunda bırakmıştır. Ama ona göre, olumsuzluk ve nedensellik çelişir diyenler yanılmaktadır. Olumsal olan şeyi bildiğimizde bu bilgi kesin olmaktadır. Kesin diye adlandıracağımız belirlenim olumsuzlukla bağdaşmaz değildir. "Bu belirlenim doğruluğun doğasından gelir ve özgürlüğü örseleyemez."³⁵⁷ Leibniz'e göre, yarın yazacağımı belirtmem, ifadenin doğruluğu gereği zorunlu değildir. Ama Tanrı'nın onu önceden gördüğünü varsayarsak onun ortaya çıkması zorunlu olur. Mantıksal olarak sonuç önceden görüldüğü için var olması zorunlu olmaktadır. Çünkü Leibniz'e göre Tanrı kesinlikle yanılmaz. **Böylelikle Leibniz, Tanrı'nın önceden evreni bildiğini kabul eder. Ama Tanrı'nın bu evreni olumsal olarak yaratmak zorunda olduğunu da unutmamamız gerektiğini belirtir. Yani bu dünyada bir insanın eyleminin zorunlu olduğunu olumsal olmadığını, özgür seçiminin etkisi olmadığını söyleyebilmek için salt zorunluluk gerekir. Ama bu dünyada salt zorunlu hakikatler değil olumsal hakikatler vardır. Bundan dolayı Tanrı'nın ön bilgisi insanın özgürlüğüne salt zorunluluk katamaz.** Dahası Tanrı'nın seçiminin nesnesinde zorunluluk yoktur, şeylerin başka bir dizisi aynı ölçüde olanaklıdır. "Tam da bu gerekçeyle, seçim özgürdür, zorunluluktan bağımsızdır; çünkü çeşitli olanaklar arasından yapılmıştır, isteme de yalnızca nesnenin iyiliğinin ağır basmasıyla belirlenir."³⁵⁸ İnsan için isteme etkinliği daha etkin olan eğilimlerle ilerler. Leibniz, olasılık ve eğilim ilişkisini şu örnekle anlatır: Eğer birileri fırtınalı denizde gemiyi hafifletmek ve kendini kurtarmak için güvertedeki malları atmasını gerektiren bir fırtınaya yakalandıysa, bu kişilerin özgür olarak davranıp davranmadığı sorsakta, iradeleri ile özgür davrandıkları görülür.³⁵⁹ Leibniz'e göre, insanları, geminin içindeki malları gemiden dışarıya atmaya kimse zorlamamaktadır. Varolma çabaları onları eşyaları atmaya gerekli kıldı. Yani insanlar isteyerek malları gemiden dışarı atmaktadırlar. Eğilim ve istekleri özgür iradeleri ile

³⁵⁶ Leibniz, age., s. 146

³⁵⁷ Age., s. 137

³⁵⁸ Age., s. 143

³⁵⁹ Leibniz, The Shorter Texts, s. 91

birlikte uyum içerisindedir. Bu anlamda Leibniz'e göre, eğer insanları istemeye yönelen eğilimler olmasaydı, çok büyük eksiklik bir anlamda da saçmalık olurdu.

Leibniz'e göre, insan tamamen eğilimler ve yönelimlerden kurtularak özgür iradesi ile hareket edemez. Bir insan özgürlüğünü kanıtlamak için kapristen ötürü belli bir yol tuttuğu varsayılsa bile, bu yaptığı hareket haz ya da üstünlük onu bu eğilimli kılan gerekçelerden birkaçıdır. Ona göre tamamen bir serbestlik haline özgürlük diyemeyiz. *“Eğer hiçbir engel ile karşılaşmadan hareket eden özgürse, ufukta hareket eden bir top da serbestlik olduğu için özgür olacaktır. Ancak Aristo hareketi özgür olarak nitelediğimiz zaman sadece kendiliğinden olmasını değil aynı zaman da kasıtlı olmasını istediğimizi çok iyi bir şekilde ifade etmiştir.”*³⁶⁰ Leibniz'e göre top şu anda burada hareket halinde olsa bu hareket ona sadece olası bir gerçeklik katar. Ama o özgür bir etmen (agents) değildir. **Özgürlük hem kasıtlı hem de gönüllü hareket etmeyi gerektirmektedir.** Ona göre bu bağlamda, bir hareketin veya bir durumun özgür olmadan gönüllü olabileceğini göstermek için çok iyi seçilmiş olmalıdır. İnsanın özgür iradesi ile hareket etmesi için, anlama yetisi ile karar vermeli ve o eyleme istekli olmalıdır. Leibniz'e göre insanlar, eğer anlama yetisi ile değil de tutku ve hazlarıyla hareket ederlerse basit istek(velleity) kendini gösterir. Leibniz'e göre anlama yetisi ile hareket etmek, isteyeceğimiz şeyin iyiye yönelmesi ve güçlü istek olması için gerekir. Biz istemek için isteklendirildiğimizde yanlış bir yönelimde bulunuruz. Ama yapmak istemeyi istersek o zaman doğru yönelim gerçekleştirebiliriz. İnsan, daha önceden ne istemesi gerektiğine karar verebilir ya da vakti geldiğinde isteyeceğini isteyebilir. Ama insan hayalleriyle, tam bir serbestlikle özgür olduğunu sanırsa bu şans ve anlamsız bir özgürlük olur. Nihayetinde insanların hayalî, yanlış sahib olma şansları oluştuğunda bu kendilerine hizmet etmeyecektir. Bu durum anlamaktan kaynaklanan, tüm izlenimlerin karşısında irade serbestliğine sahip olmaktır ki, bu da akılla birlikte hakiki özgürlüğü de yok edecektir ve böyle hareket edenleri hayvanlardan daha aşağı indirmemiz gerekir.³⁶¹

Leibniz'e göre, özgürlüğü gerçek anlamda anlamak çok zordur. Çünkü özgürlük kendi içinde muğlaklık taşır. Akılla, düşünce biçimleriyle hareket eden bir

³⁶⁰ Leibniz, New Essay Concerning Human Understanding, s. 180

³⁶¹ Leibniz, age., s. 185

insanın sahip olduğu özgürlük çok cazip görülmez. Genel olarak özgürlük haz veya tutkuların anlık zevklerine hizmet etmesi ve nedenlerden tamamen kurtulmak olarak anlaşılır. **Ama Leibniz'e göre, gerçek özgürlük ne tamamen serbestlik ne de körü körüne kadere inanmaktır.** “Çünkü Leibniz, kadercilerin insan eyleminin pratik ve ahlaki önemini yadsıdıkları için, indeterministler ise insan davranışının nedensel olarak belirlendiği ve ilkesel olarak öngörülebilir olduğunu yadsıdıkları için, yanıldıklarını savunur.”³⁶² Leibniz, indeterministlerin ve körü körüne kadere inananların, hayatı anlamaktan uzak olduğunu ve gelecekte de böyle olacağını belirtir. Leibniz'e göre özgürlük, insanın ereğinin farkına varması ve kendisi için en iyi dünyayı seçmiş olan Tanrı'nın kaymasıyla onu elde etmek için gerekli olanı yapmasıdır. **İnsan tutkularının ve duygularının esareti altında kalırsa, kötülüğü ortaya çıkaracak, ama akıl rehberliğinde ilerlerse, etik bir yaşama ayak basacaktır.** Çünkü akıl, gerçek özgürlüğü, en iyiyi tanır ve seçer; ve biz bunun üstüne çıktıkça kişi ne kadar çok bilgiye sahipse o kadar özgür olabilir.³⁶³ Kişi Tanrı'nın yüceliğini yetkinliğini anlayınca, duyguların ve tutkuların esaretinden kurtulunca, özgür yurttaş olarak, Tanrı devletine girecektir. Leibniz'e göre, özgürlüğü akıl rehberliğinde yaşayarak anlayacak olanda akıllı ruhlar olacaktır. Tek bir akıllı ruh bütün dünyaya bedeldir; çünkü dünyayı sadece dışa vurmakla kalmaz, kendini Tanrı'nın tarzında sevk ve idare eder.³⁶⁴ Çünkü akıllı ruhlar kendine verilen araçların fiili önemini bilirler. **Akıllı ruhlara Tanrı, araç verir ama ne yapmaları gerektiğini söylemez.** “Tanrı insanların ne yapacağını bilir, ama onların iradeleriyle kendi hayatlarına yön vermelerini ister.”³⁶⁵ Tanrı'nın bilgisi en yetkin, en yüce, ezelin ve ebedin bilgisine sahiptir. İşte Leibniz'e göre, monadlar arasında gerçek özgürlüğe yetenekli olan akıllı ruhlar, Tanrı'nın bu mükemmelliğini anlayanlardır. Çünkü “yalnızca akıllı ruhlar Tanrı'nın imajından yaratılmışlardır ve onlar Tanrı'nın yüceliğini bilmeye yetilidir.”³⁶⁶ Akıllı ruhların bu soylu doğaları, tabiatları onları özgürlüğe yaklaştıran en önemli noktadır. Bunlar, özgürleşecek, kendindenliğin daha çok bilincine varacaklardır. Sadece insanlar arasında akıllı

³⁶² G. Macdonald Ross, age., s. 126

³⁶³ Leibniz, The Shorter Texts, s. 93

³⁶⁴ Leibniz, age., s. 126

³⁶⁵ Gaudemar, age., s. 111

³⁶⁶ Leibniz, age., s. 126

ruhunu kullananlar Tanrı'ya, hür bir şekilde hizmet edebilir.³⁶⁷ Akıllı ruhlar, Tanrı'ya doğru bir şekilde hizmet emek için istenç özgürlüğü verilmiştir. Akıllı ruhlar, amaçlarını bulmaları, etik anlam da iyiyi bulma, kötünden sakınma gibi hürriyete sahiptir. Sonuç olarak Leibniz, irade hürriyetini ikiye ayırmaktadır: “Birincisi en iyi görünen şeyleri yapma anlamına gelen “irade hürriyeti” ikincisi ise, en iyi görünen şeyleri açıklayabilmek için belli bir araştırma yöntemini takip etmeye yarayan “anlama hürriyeti”dir.³⁶⁸ İrade hürriyeti ile insan, kendisine mutluluk getirecek, sevgisini artıracak, iyiyi bulma, onu duyguların esaretinde bırakacak, Tanrı'nın yolundan çıkaracak kötülüklerden de uzaklaşma özgürlüğü vardır. İnsanın anlama hürriyeti ise akıl rehberliğinden çıkmama, ancak aklın onu doğru yola götüreceği özgürlüğüdür. Anlama hürriyeti, irade hürriyetinin güvencesidir. İnsan, anlama hürriyetini doğru anlamda kullandıkça, bilgeliği artar dolayısıyla erdemi, mutluluğu çoğalır.

2.2.7. Kötülük Problemi

Tanrı kavramı; her şeyi bilen, her şeye gücü yetendir. “*Tanrı mutlak surette mükemmeldir; Tanrı'daki bu mükemmellik, şeylerdeki limitlerden ve sınırlardan münezze bir surette kendisindeki pozitif realitenin aşikâr büyüklüğünden başka bir şey değildir; hiçbir sınırı olmayanda, yani Tanrı'da, mükemmeliyet mutlak surette sonsuzdur.*”³⁶⁹ Ancak bu veya daha fazla mükemmel sıfatlara sahip Tanrı'nın, yarattığı evrende, metafizik, ahlaki, fiziksel birçok kötülük de vardır. İşte, şimdi ele alacağımız konunun esasını kötülük problemi olarak bilinen, şu sorular açığa vuracaktır: Nasıl olur da, kudretli ve iyi bir Tanrı'nın yarattığı evrende kötülük var olur? Kötülüğün kökeni nerededir? Eğer dünyanın iyi salt yetkin bir ilkenin dışavurumu olarak yaratıldığı doğruysa, bu durumda kötünün varlığı nasıl açıklanabilir?³⁷⁰ Felsefede bu sorulara cevap bulmaya theodicee denilmiştir. “*Leibniz'in Yunanca theos (Tanrı), ve dike (adalet) kelimelerinden hareketle oluşturduğu terim. Bu kadar çok kötülüğün yer aldığı bir evreni yaratmış olmakla suçlayanlara karşı Tanrı'ya savunma ve böyle bir evreni yaratmış olmasını haklı çıkarma çabalarına işaret eder. Leibniz'in dâhil olduğu, dünyada iyi ile tezat*

³⁶⁷ Leibniz, age., s. 127

³⁶⁸ Ruhattin Yazoğlu, age., s. 122

³⁶⁹ Leibniz, Monadoloji-Metafizik Üzerine Konuşma, s. 49

³⁷⁰ Charles Werner, age., s. 9

oluşturan her şeyle ilgili olarak, Tanrı'nın masum olduğunu öne süren gelenek, Eflatun'dan veya Agustinus'tan başlatılabilir. Fakat dünyada kötülüğün mevcut olması sorumluluğundan Tanrı'yı kurtarma çabası için bir terim icat eden ilk kişi Leibniz'dir."³⁷¹ O, böylesine önemli bir problemi savunmaya kalkışanlar arasında önemli bir filozoftur.

Leibniz, kötülük problemini, ilk olarak kötülüğü üçe ayırarak açıklamaya başlar. "Kötülük; metafizik, fizik, ahlaki (törel) olarak ele alınabilir. Metafizik kötülük salt yetkin olmamaya dayanır, fiziki kötülük acı çekmeye, ahlaki kötülük ise günaha dayanır."³⁷² Metafizik kötülük fiziki ve ahlaki kötülükleri kapsar. Leibniz'e göre fizik ve ahlaki kötülükler, metafizik eksikliğin bir sonucudur.³⁷³

Leibniz için metafizik kötülük yaratılardaki asli kusurluluktur (original imperfection). Yani metafizik kötülük yaratılmış evrenin sonluluğuna ve sınırlılığına işaret eder. Zorunlu, en yetkin, en bilgili, gibi özelliklere sahip olan Tanrı'da bir metafizik kötülükten bahsedilemez. Leibniz'e göre metafizik kötülük, evrendeki, sonlu, sınırlı varlıkların halleriyle ancak açıklanabilir. Genelde yetkinlik olgusaldır, saltık bir gerçekliktir, kusur ise eksikliktir sınırlamadan gelir, yani yoksunluklara eğilimlidir. "Öyleyse şu deyiş eski olduğu ölçüde de doğrudur: Bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu (İyilik sağlam nedenlerden doğar kötülük bazı eksikliklerden)."³⁷⁴ Leibniz, metafizik kötülüğü açıklarken yaratılmış olan varlıkların özünde sınırlı olduğuna değinir. Bu mümkünlük onları eksik kılar ve metafizik kötülüğe kapı aralar. Yaratılmış her şey sınırlı olmasaydı, mükemmel olsalardı, Tanrı'ya denk olurdu. "Ama kâinatın sistemine göre mahlûkat yaratılmadan önce, Tanrı'nın müdrikesinde, iradesinden bağımsız olarak bulunan ezeli ebedi hakikatler üzerinde temellenmiş, ideal bir tabiata sahiptir."³⁷⁵ Leibniz'e göre yaratıklar bu eksiklikleri olmadan yaratılamazdı. Çünkü yaratılan var edilen bir şey, yaratılmadan sınırlanmıştır. Yaratımın nesnesi mutlak yetkinliğe sınırlı şekilde yaratılmıştır. Yaratılmış olan bir şey yaratıcısının iradesi ölçüsünde yetkindir. Az veya çok eksikliği vardır, bu eksiklik kötülüğün çıkış sebebidir.

³⁷¹ Gaudemar, age., s. 131

³⁷² Leibniz, Theodicee, s. 127

³⁷³ Cafer Sadık Yaran, Kötülük ve Teodise, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 27

³⁷⁴ Leibniz, age., s. 136

³⁷⁵ Emile Boutroux, age., s. 128

Leibniz'e göre, zorunlu olan bir Tanrı var olduğundan dolayı, varlık vardır diye biliriz. Eğer zorunlu bir varlık olmasaydı, yokluk olacaktı. Bir varlık vardır dememizin sebebi bir Tanrı'nın var olmasıdır. Bundan dolayı nasıl varlık vardır diyebiliyorsak, eksiklik ve sınırlı varlıkta vardır, demeliyiz. Çünkü var haline getirilen varlık eksikliği, bu eksiklikte kötülüğü ortaya çıkarır. Bundan dolayı **Leibniz'e göre, kötülük yoktur ancak iyiliğin yoksunluğu, iyiliğin eksikliği vardır.** Kötülük olarak görülen her şey, aslında bizim göremeyeceğimiz küçük iyilik kavramlarını içinde saklar. Bir dalganın ortaya çıkardığı ses, yüzlerce küçük algılanamayan sestene meydana gelir. Bizim algılamadığımız bir dalga sesinde küçük birçok ses vardır bundan dolayı dalgada sesin yokluğunu iddia edemeyiz. Sadece bizim o dalganın sesini algılamadığımızı iddia edebiliriz. Leibniz'e göre kuvvet konusu da böyledir, hareket etmeyen bir cisimde hareket vardır, onun kavramında canlılık bulunur. Bir diğer cisim ona etki edince o hareket eder ama bu hareketi diğer cisim ona yüklemeyince onda hareket olduğu için o hareket eder. **Leibniz, evrende her durağanlığın içinde bir hareket, her kötülüğün içinde bir iyilik, her çirkinliğin içinde bir güzellik olduğunu belirtir.** Evrende sürekli bir canlılık ve devingenlik vardır. "Böylece, kainatta tohumuz bırakılmış, verimsiz, ölü tek bir şey; görünüş dışında hiç kaos ve karmaşa yoktur, uyum vardır."³⁷⁶ Leibniz'e göre kötülük olarak görülen bir varlığın içinde algılanmayan iyilikler ve canlılıklar vardır. Ama o iyiliğin eksikliğini bizim algılarımız ve aklımız her zaman kavrayamaz.

Leibniz'e göre bu noktada, Tanrı'nın evreni yaratırken eksikliğin her evrende olup olmayacağı problemi ortaya çıkmaktadır. Yaratırken eksiklik olmak zorunluluğu varsa, irade Tanrı'nın yaratım konusunu sınırlamaktadır. Leibniz'de bir varlık, Tanrı yarattığı için iyi olmayıp, iyi olduğu için Tanrı onu yaratmıştır. Bu durumda ortaya bir soru çıkmaktadır: "Kudret, müdrikenin gösterdiği, iradenin istediği gibi hareket etmekteyse ve objedeki yetkinlik Tanrı iradesini belirlemekteyse, niçin yaşadığımız evrendeki kötülükler elimine edilemedi?"³⁷⁷ İradenin ve yaratım konusunun iyice anlaşılması, kötülük ve iyilik sorununu daha iyi açıklanması için, Leibniz'in Tanrı'nın üç ayrı sıfatta toplanabilecek *kudret (power)*, *ilim (wisdom)* ve *irade (will)* yetkinliklerini dikkate almalıyız. "Tanrı'da her şeyin

³⁷⁶ Leibniz, Monadoloji-Metafizik Üzerine Konuşma, s. 57

³⁷⁷ Aliye Çınar, age., s. 170

kaynağı *kudret*, sonra ideaların ayrıntısını kapsayan *bilgi* ve nihayet değişimleri ya da üretimleri “en iyi” ilkesine göre yapan *irade/himmet* vardır.”³⁷⁸ Tanrı’yı kendi kendisiyle çelişik kılacak, yani O’nun kudretini, bilgisini ve iradesini zorlayacak hiçbir şey yoktur. Leibniz’e göre Tanrı kudretiyle sonsuz sayıda dünyayı yaratmaktadır. Ama dünyalar yaratılırken içinde sonluluk barındırmayan ve sonlu varlıkların olmayacağı herhangi bir dünya düşünülemez. Öyle ise Tanrı sonsuz kudretiyle dünyalar yaratacaksa, bunların sonlu varlıklardan kurulması bir zorunluluktur. Ama bu zorunluluk Tanrı’nın kudretini veya bilgisini sınırlamaz. “Çünkü kudret ve bilim mükemmelliktir ve Tanrı’ya ait şeyler olarak da sınırsızdırlar.”³⁷⁹ Leibniz’e göre, Tanrı’nın sonsuz kudret ve bilgisi ile sonsuz sayıda dünya yaratması bunu temellendirir. Ona göre Tanrı iradesiyle istemeden önce, Tanrı sonsuz kudreti ve bilgisi ile sonsuz dünyalardaki metafiziğin, geometrinin ezeli ve ebedi hakikatlerinin ve bu hakikatlere bağlı olan iyilik, adalet ve mükemmellik kurallarını yaratmıştır. Leibniz’e göre, Tanrı’nın iradesi kudret ve bilgisine bağlıdır. “Çünkü Tanrı’nın iradesinin hiçbir akli sebebi olmadan eylemde bulunduğunu sanmak, böyle bir şeyin asla olamaması bir yana bırakıldığında, O’nun şanına pek yaraşmayan bir bakış açısıdır.”³⁸⁰ Tanrı metafiziksel olarak kudret ve bilgisi ile her şeyi düzenledikten sonra, Tanrı ahlaken en mükemmel surette olan dünyayı seçer. Olanaklı dünyaların en iyisi bu dünyadır. Çünkü Tanrı seçimleri, en yetkin, en mükemmeldir. Bundan dolayı seçtiği dünya ise, olanaklı dünyaların en iyisi olması gerekir. Kötülük bu dünyada vardır ama bu iyinin daha çok anlaşılması içindir. Leibniz’e göre, bütün varlıklar sayısız niteliklerine göre bir bütünlük içermektedirler. Tabiatın cansız nesnelere, bitkilere, hayvanlara ihtiyacı vardır. Kötülük görünen şeyler iyilikle iç içe geçmiştir. Karanlık, renklerin güzelliğinin kıymetini hissettirir, gereken yerde uyumsuz bir nota, armoniyi süsler. Leibniz’e göre, iyilik ve kötülük iç içe geçmiştir ve kötülük görünen şeylerin bize göre öyle olduğunu ama Tanrı’nın iradesine göre öyle olmadığını söyler. Çünkü bizim irademiz Tanrı’nın seçmiş olduğu evrenin bütününe göremez, bundan dolayı küçük bir nokta olarak onun üzerinden yorum yapar. Kötülük, insanın iradesinin sınırlı, eksik olmasından kaynaklanır. Tanrı’nın mükemmel, en yüce iradesine göre bizim kötülük sandığımız

³⁷⁸ Leibniz, *age.*, s. 51

³⁷⁹ *Age.*, s. 64

³⁸⁰ *Age.*, s. 67

şeyler, evrenin harmonisini sağlaması için gerekli zorunlu olan şeylerdir. Yaratılmış evrende kötülüğün olması skandal bir sapma olarak görülebilir. Fakat Leibniz, bunun birçok faydayla düzeltildiğini düşünür; öyle ki masum olanlar bile çile çekmemiş olmayı istemezler. “Demek oluyor ki, acılarımız, geniş ölçekli telafi edilmekle kalmaz, mutluluğumuzu artırmaya da yararlar.”³⁸¹

Leibniz, metafiziksel kötülüğün daha iyi anlaşılması için, metafiziksel kötülüğün iki sonucunun olduğunu ifade eder; fiziki ve ahlaki kötülük. O, ilk olarak fiziksel kötülüğü açıklar. Fiziksel kötülüğü acı çekmek olarak ele almaktadır. Leibniz, acı çekmeyi diğer varlıkların insanlar kadar gerçek anlamda hissedemediği belirtir. İnsan içsel olarak acıyı duyumsar ve mutlu olmak için acılardan kurtulmak ister. **Ona göre, acı, kişinin mutluluğun değerini göstermek için gereklidir. Tanrı'nın iradesine göre acı kötülük değil, kişinin yetkinliğine ulaşması için gerekli olan bir aşamadır.** “Fiziksel kötülükten şöyle söz edebiliriz: Tanrı onu genelde suça bağlı bir ceza olarak, bir amacın aracı olarak, açıkçası daha büyük kötülükleri önlemek ya da daha büyük bir iyilik elde etmek için ister.”³⁸² Leibniz'e göre, insanın sınırlı ve eksik bakış açısı, acıyı değerlendirirken, Tanrı'dan gelen kötülük, zulüm, olarak ele alır. Ama Tanrı önceden kurulmuş uyuma göre, acıyı, evrenin bütününe güzellik getirmesi için seçmiştir. Belirli bir zamanda ele alınacak bir acı, gelecekte bütünsel olarak bakıldığında insanın yetkinliğini artıracak bir araç olarak görülmektedir. Kötülük sık sık bizim iyilikten daha çok tat almamıza hizmet eder, ondan acı çekenin daha büyük yetkinliğe ulaşmasına da katkı sağlar.³⁸³ İnsan şuan acı olarak gördüğü bir şeye sabrederse, gelecekte onun yetkinliğini sabrı ölçüsünde artacaktır. Tanrı, insanları cezalarla ıslah eder. İnsanların etik bakış açısıyla yaşaması için, onlara ceza verir. Ama Tanrı'nın iradesine göre bu ceza bizim anladığımız türde bir ceza değildir. Tanrı'nın iradesine göre ceza, insanların akıl rehberliğinde etik bir yaşam sürmesi için gerekli olan türde bir cezadır. Bu anlamda ceza, ıslah etme ile örnek olmaya hizmet eder.³⁸⁴ Leibniz, Tanrı'nın cezayı, insanların doğruya ulaşmaları için verilen bir lütuf olarak değerlendirir. İnsanın yeşermesi için cezayı bir sonbahar olarak görür. “Tıpkı ekilen bir tohumun

³⁸¹ Gaudemar, age., s. 78

³⁸² Leibniz, age., s. 129

³⁸³ Age., s. 129

³⁸⁴ Age., s. 129

çimlenmeden önce bir tür bozulmaya uğraması gibi. Bu İsa'nın kendisinin de kullandığı güzel bir benzerliktir.”³⁸⁵ Leibniz, cezayı, gündüzden önce gelen gece, bahardan önce gelen kış, başarıdan önce çekilen zorluk olarak değerlendirir. **Sonuç olarak Tanrı'nın iradesine göre ceza, kötülük olamaz. Ceza insanların Tanrı devletine girmesi için bir sınavdan geçme olarak değerlendirilmelidir. Eğer ceza olmasa iyinin, güzelin kıymeti anlaşılmazdı. İyi ve kötü birbirinden ayırt edilemezdi. Ceza, Tanrı'nın insanlara doğru yolu bulmaları için verdiği derstir.**

Leibniz, ahlaki kötülüğü açıklarken, bu kötülük türünün günahla ilgili olduğunu belirtir. “Bedensel (fiziki) kötülüğün kesin bir açıklamasını elde edebilmek için ahlaki kötülüğü ele almalıyız. Çünkü acı günahın sonucudur.”³⁸⁶ İnsanlar yaptığı hatalar sonucunda kötülüğe düşerler ve kötülüğün acısını çekerler. Hayvanlar, acıyı içsel düşünmedikleri için gerçek anlamda çekmezler. Hayvanlar hata yapmadıkları için, günah işlemezler. Günahın sonucundaki acıyı çekmezler. İnsan hata yapar, yanlış yapar, arzularına, tutkularına yenilip günah işler. Günahın sonucunda acı çeker. Leibniz, Tanrı'nın insana acı çektirmediğini, acıyı insan kendi yaptığı edimler sonucunda çektiğini ortaya koyar. Zorunluluğuna ters eylemde bulununca, acı ile karşı karşıya gelir. Acı, insanın yaptığı hatasını görüp doğru yola yönelmek için gerekir. “Kötülük sorunu ile başa çıkmaya çalışan her Tanrı tanırcının karşısına çıkan güçlüklerden biri Tanrı'nın yaratmış olduğu ve varoluştaki tuttuğu dünyadaki ahlaki kötülükten nasıl sorumlu olmadığını gösterme sorunudur.”³⁸⁷ Leibniz, ahlaki kötülüğü, insanın özgür iradesinden, akıl rehberliğinde yaşamamasından kaynaklandığını belirtir. İnsanın kendisine verilen akli ile zorunluluklara uyarak yaşadığı sürece yetkinliği artar, zorunlulukları anlayarak yaşadığı sürece özgürlüğünün arttığını görür. Çünkü Tanrı, en iyi dünyayı yaratırken, insanın yaşayacağı en iyi yolu çizmiştir. İnsan akıl rehberliğinde yaşamayıp, yetkinliğini azaltacak hazların, tutkuların yolundan gitmeye başlayınca, kendisine verilen özgür iradesini, yanlış yönde kullanmış olmaktadır. İnsan, bunun sonucunda günah işlemektedir, yetkinliğini azaltacak eylemlerde bulunmaktadır. Bundan dolayı ona göre, ahlaki kötülüğün ilk sebebi insanın yetkinsizliğinde gizlidir. Yetkinsizlik de insanın Tanrı'nın kendine vermiş olduğu iradesini yanlış yolda kullanmasıdır. Tanrı,

³⁸⁵ Age., s. 129

³⁸⁶ Charles Werner, age., s. 34

³⁸⁷ Frederick Copleston, Leibniz, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 72

insan için yetkinlikler ve yetkinsizlikleri seçmiştir. İnsan bu yollardan hangisini seçeceğine kendisi karar vermelidir. Leibniz, bu kararı insanın ödevini yapıp yapmaması ile ilgili olduğunu ifade etmektedir. Tanrı önceden kurmuş olduğu uyuma göre insanlar için ödevler seçmiştir. Bu ödevlerin en önemlileri etik yetkinliğimizi artıracak eylemlerdir. Ahlaki kötülük insanın ödevini yapması için akıl rehberliğinde ilerleyememesidir. **Tanrı ahlaki kötülüğü yaratmamıştır. Ahlaki kötülük insanların sınırlı ve eksik bakış açısıyla, edilgin duyguların peşinden giderek, ödevini ihmal etmesinden dolayı ortaya çıkmıştır.** “*Günah ya da ahlaki kötülükle ilgili olarak: Genelde o iyiyi elde etmeye, başka bir kötülüğü önlemeye hizmet etse de, kötülüğü Tanrısal istemenin yeterli nesnesi ya da yaratılmış istemenin yasal nesnesi kılan bu değildir. O yalnızca kaçınılmaz olarak bir ödevin sonucu sayıldığı sürece kabul edilmeli ya da ona ancak bu durumda izin verilmelidir.*”³⁸⁸ Leibniz, ahlaki kötülüğü, Tanrı’nın iradesine göre, bizim doğru ödevi yapmadığımızda ortaya çıkan, günahın acısını çekme durumu olduğunu belirtmektedir. Eğer ahlaki kötülük olmasaydı, ödevin doğruluğu ya da yanlışlığını bilemezdik. **Ahlaki kötülük ödevle ilgili, yetkinliğimizi artırmak için önemli bir konudur.**

Günah, yetkinsizlik gibi konular olmasaydı, insanlar, Tanrı sevgisine ulaşmak için hangi yolun doğru olduğunu bilemezlerdi. Günah ile birlikte hatanın acısını çekerek, yetkinliğe ulaşmak için doğru bir bakış açısı ediniriz. “Onu insanı suçsuz ancak düşmeğe yatkın yarattıran, düştüğünde de onu yeniden yaratmasını sağlayan aynı ustur. Çünkü Tanrı’nın bilgisi geleceğin onun için şimdi gibi olmasına neden olur, onu verdiği kararlardan caymaktan alıkoyar.”³⁸⁹ **Tanrı önceden kurmuş olduğu uyuma göre, gelecekteki hiyerarşiyi seçmiş en iyi dünyayı yaratmıştır.** Ama bu dünya ereksel sürekli yenileşmeye doğru giden bir dünyadır. Ahlaki kötülük, insanın Tanrı’nın kendisine vermiş olduğu yetkinlikten uzaklaşmasıdır. Yani ahlaki kötülük yoksunluktur. Leibniz, bu durumu bir örnekle açıklamaktadır: “*Diyelim ki aynı ırmağın akıntısı, kendi aralarında yalnızca yükleri bakımından –kimi odun, kimi taş, kimi az kim de çok yüklü- ayrılan çeşitli tekneleri birlikte taşıdı. Bu böyle olduğunda onlara yel ya da kürek ya da benzer bir araç yardım etmemesi koşuluyla, en ağır yüklü teknelerin ötekilerden daha yavaş gideceği ortaya çıkar. Doğruyu*

³⁸⁸ Leibniz, age., s. 129

³⁸⁹ Leibniz, age., s. 132

söylersek bu gecikmenin nedeni ağırlık değildir, çünkü tekneler yukarıya değil aşağıya gitmektedirler. Buradaki neden, daha büyük yoğunluklu cisimlerde ağırlığı artıran nedenin aynısıdır. (...) Akıntının teknelere uyguladığı, onlara ilettiği gücü Tanrının eylemi ile karşılaştıralım. Tanrı varlıklarda olumlu olan ne varsa üretir, korur, onlara yetkinlik, varlık, güç verir. Gelin özdeğin süredurumunu, yaratıkların doğal eksikleriyle; yüklü teknenin yavaşlığını ise yaratığın nitelikleri ile eyleminde bulunan kusurlarla karşılaştıralım. Bu karşılaştırma ölçüsünde doğru bir şey olmadığını buluruz. **Akıntı teknenin deviniminin nedenidir; ancak onun geri kalmasının nedeni değildir.**³⁹⁰ Leibniz bu örnekle, kötülük problemini yoksunluğa indirgemektedir. Farklı, ağırlıkta yükte cisimler taşıyan tekneleri, bu dünyadaki çeşitli nitelikte, yetkinlikte ki monadlara benzetmektedir. Irmağın akışını ise hiyerarşi içerisinde ilerleyen evrene benzetmektedir. Tanrı'nın bu dünyadaki, olguları yaratıp bir düzene koyduktan sonra, onların daha çok yetkinlik için doğru olan yoldan gitmeleri, monadlar monadına yaklaşmaları, Tanrı ile ilgili değil, onların özdekleriyle ilgilidir. Anlaşılabilceği gibi, Leibniz'e göre, nasıl ırmağın akıntısı teknenin geri kalmasının nedeni değilse, **Tanrı da günahın nedeni değildir. Evrende en iyi düzeni, olağan en iyi dünyayı seçen Tanrı'dır. Ama ereksellik içinde ilerleyen bir evrende, cisimlerin daha güçlü olması için, istekli, etkin olması, olguların kendi eylemeleri sonucudur.** İnsanın bu düzen içerisinde, tutkulara, hazlara yani edilgen duygulara yenilip, günah işlemesinden, Tanrı sorumlu olamaz. "Dolayısıyla Platoncular, Ermiş Augustinus ile Skolastikler olgudaki kötülüğün özdeksel ögesine Tanrı'nın neden olduğunu, ancak onun yoksunluktaki biçimsel ögeye neden olmadığını söylerken haklıydı."³⁹¹ Leibniz'e göre, akıntı bu hızın sınırlarının değil, teknenin hızının nedenidir. Yani insanları teknelere benzetirsek, teknelerin içindeki cisimler, insanların sahip olduğu yetkinlik ve yetkinsizliği gösterir. Tanrı her şeyi uyum içerisinde yaratır. Tanrı bu yaratımda evrenin iyiliği, harmonisi için en iyi öğelerle donatmıştır. İnsan bu evrende, yaratılan araçlardan doğru olanlardan yararlanırsa, yetkinliğe daha çok ulaşır. Ama aklın rehberliğinden çıkıp, tutkuların esaretine girerse yetkinsizliğe doğru gider. Teknelerin içindeki cisimler, insanın ödevlerine benzerler. İnsanlardan Tanrı'nın çizdiği çizgide erdemlerle ilerlerse, ırmaktaki en öndeki gemiler gibi yetkinliğe ve

³⁹⁰ Leibniz, age., s. 133-134

³⁹¹ Leibniz, age., s. 134

Tanrı'nın devletine girmeye yaklaşırlar. Ama insanlar esaret altında yaşarlarsa, tutkuların esiri olurlar, en arkadaki gemiler gibi, Tanrı'nın devletinin çok uzağında yaşarlar. Bundan dolayı Leibniz'e göre, nasıl ırmağın akıntısı, teknelerin hızının nedeni değilse, Tanrı'da günahın nedeni değildir.

Sonuç olarak fiziki kötülük, ahlaki kötülüğe ve ahlaki kötülük ise metafiziksel kötülüğe bağlıdır. Kötülüğün kökeni, varlıkların sınırlılıkları ve eksiklikleri ile ilgilidir. Yani kötülük yoksunluktan başka bir şey değildir. Tanrı sonsuz kudreti ve bilgisi ile sonsuz dünya yaratmıştır. Tanrı iradesi ile bu dünyayı sonsuz olağan dünyalar arasından, en iyisi olduğu için seçmiştir. En çok iyilik, en çok mutluluk bu dünya da vardır. Leibniz'e göre kötülüğün bu mükemmel dünyada ortaya çıkmasının sebebi, insanların akıl rehberliğinde yaşamamaları, upuygun yönelim gerçekleştirmek istememeleri ve bu dünyadaki uyuma aykırı hareketlerde bulunmalarındır. İnsan kötülüğün sınırlılıklarımızdan kaynaklandığını, iyiliğin eksikliği olduğunu unutursa, kötülükler içinde kaldığını sanacaktır. “Mümkün olan dünyaların en iyisi burası ise ötekiler kim bilir nasıldır?”³⁹² **Bu kadar kötülükler içinde olan bir dünya mümkün dünyaların nasıl en iyisi olmaktadır? Gibi birçok soru yöneltebilirler. Ama Leibniz'e göre dünya mümkün olduğu için, yeter sebep ilkesi geçerli olmak zorundadır. Dünyanın mümkün olması yanılısma, doksa, hayal gücü gibi birçok kavramı da zorunlu olarak kapsamaktadır.** Bu gibi, birçok edilgin duygular, insanların yanlış düşünmelerini sağlamaktadır. Bundan dolayı Leibniz'e göre, edilgin duygular içerisinde veya aklımızın upuygun olmadığı durumlarda, kötülüğün bu mükemmel evrende olduğunu, kötümser (Pesimizm) olarak veya olmadığını iyimser (Optimizm) olarak söyleyerek, *tembel us*, *fatum mahometanum* ve *fatum stoicum* kişileri gibi bir konuma düşmekteyiz. Leibniz'e göre, âlemi mutlak iyi ve hikmetli tek bir kudretin idare ettiğini anlamak ve bilmek için, aklımızın doğru bir düşünme biçimi gerçekleştirmesi gerekmektedir. Olayların gidişine bakıp bu kâinata bazı kusurlar olduğunu ortaya çıkarmamız doğru değildir. Leibniz'e göre, kâinata kötülüğün olduğunu savunan itirazlar sırf aldatıcı, uygunlukçu görüşlere dayanır. Hâlbuki her şeyin için de Tanrı'yı ifade eden kuvvet ve varolma çabası vardır. Hiçbir zaman bu çaba tamamen yok olup yerini kötülüğe bırakamaz. Bunu kâinata bakınca önceden

³⁹² Voltaire, *Candide*, Çev.: Bayram Aladanlı, Arya Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 47

kurulmuş mükemmel bir uyum görmekteyiz. Leibniz'e göre, kâinatın uyumunu doğru biçimde kavrayacak olsak ayıplara bizi sürükleyen şeylerin, en mükemmel plan ile ilgili şeyler olduğunu kolayca görürüz. Çünkü her şey mükemmel varolma çabası ile birlikte nefes almaktadır (sunpnoia panta)³⁹³.

2.2.8. Erdem ve Bilgelik

Leibniz'in etik anlayışında, bilgelik çok önemli kavramlardan biridir. Çünkü bilgelik mutluluk bilimidir. Bundan dolayı erdem, sevgi, adalet gibi birçok kavramla yakından ilişkilidir. Leibniz'in birçok eserinde bu kavramla karşılaşmaktayız. Leibniz, bu kavramı bazen mutluluk ve sevgi ile özdeş, bazen de usun temel boyutu gibi birçok yerde kullanmaktadır. Bu açıdan bilgelik kavramının çok geniş bir uygulaması ortaya çıkmaktadır. Leibniz bu kavramı, odaklandığı kavramlara bağlı olarak farklı eserlerinde farklı açıdan kullanabilmektedir. “Aslında bu kavramı kullanırken, kavramın kendisine kesin olarak bağlı değildir. Bilgelik kavramıyla adalet bahsinde basiret – sağduyu-, entelektüellik bahsinde de bilim olarak akıl terimini kullanabilmektedir.”³⁹⁴ Bilgelik terimini açıklamak için, ilk olarak bilgi felsefesini anlamamız gerektiğini düşünmekteyiz. Bilgelik terimini anlamaya başlayınca erdem anlayışının önemide açığa çıkacaktır. Leibniz'in ‘olması gereken’ etik anlayışı veya Tanrı'ya dayalı etik sistemi kurması için, erdem ve bilgelik kavramları vazgeçilmez bir yapıya sahiptir.

Bilgelik terimi için ilk olarak bilgi felsefesini kavramaya ve bilgeliğe nasıl geçtiğini anlamaya çalışalım. Leibniz, bilgi ile ilgili olarak ortaya koyduğu bir takım problemleri cevaplamak için, varlık felsefesinde kullandığı kavramları temel nokta olarak işe başlar. Çünkü temel bilginin konusu varolan ve Varlık (Sein)³⁹⁵ ile ilgilidir. Leibniz, bilginin konusunu teşkil eden varolanların en üst kısmına yaratılmış olmayan Tanrı'yı yerleştirmektedir. Bilginin, bilen olarak akıllı ruhun teleolojik

³⁹³ Leibniz, Monadoloji- Metafizik Üzerine Konuşma, s. 55

³⁹⁴ Kutsi Kahveci, Teolojik Açıdan Akıl – Bilim– Mutluluk İlişkisi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, C: 9, S: 1, 2007, s. 33

³⁹⁵ (Varlık. Sein) (Fr. etre) (İng. Being) (Lat. ens, esse) (Yun. to on, einai) (es. T. mevcudiyet): Felsefenin temel kavramlarından biri; ilkin Parmenides kullanmıştır. 1- Var olan şey; var olduğu söylenen şey; var olanın var oluşu. Aristoteles'te “var olanların varlığı”, var olanların çokluğu içinde ortak olan, özdeş olan. 2- Oluş ve yok oluşun karşılığı olarak: Kalıcı olan, gelip geçici olmayan. (Bedia Akarsu, age., s. 189) Varlık çelişme ve özdeşlik ilkelerinin alanı, yani hem var olması hem de yok olması çelişki yaratacak olandır. Ama var olan ise yeter sebep ve mevcudiyet ilkelerinin olağan olduğu olumsal, varoluş alanıdır. Var olan, gördüğümüz oluş halinde olan fenomenlerdir.

maksadı, upuygun bilgiyi kendine amaç edinip, Tanrı'ya yönelik eylemle yetkinleşmesidir. Eğer kişi varolanlar alanında bilgi düzeyinde kalırsa, bilgisi amaç olarak değil de hep araç noktasında kalacaktır. Bu noktada Leibniz, bilme edimini iki yönlü sürece taşımaktadır. Yönelinen amaç sadece olabilir olanı bilmekle ilgili ise yalnız kavram yeterli olmaktadır. Bu bilgi doğuştan gelmektedir ve özdeşlik ve çelişki ilkesine bağlıdır. “Usun doğrulukları iki türdür. Bütünüyle zorunlu olan birinci türe 'beni gerçekler' denir, böylece onların karşıtının doğru olduğunu söylemek insanın çelişkiye düşmesine neden olur.”³⁹⁶ Leibniz, **zorunlu hakikatlerinin doğuştan olduğunu, dışımızdaki duyulara gerek kalmadan akılla direk olarak kavradığımızı belirtir.** Bu kavrayış varolanla değil ancak zorunlu olanlarla ilgilidir “Bu öneriyle ilgili olarak; kare bir daire değildir dediğimizde, sen bunun doğuştan olduğunu teyit edersin, çünkü onu düşünürken, sen doğuştan düşüncelerin bilincine varır varmaz, onun kendisini anladığın şey olduğunu, çelişmezlik ilkesinin uygulanımı ve kapsamı olduğunu anlarsın.”³⁹⁷ Varolanlara ait bilgi ise usun ikinci kısmına aittir. **Leibniz, bu bilgi çeşidinde akıl yeterli olmadığını duyuya da ihtiyaç olduğunu belirtir. Yani bu bilgi hem apriori hem de a posteriori alanı kapsamaktadır.** “Tanrı'nın doğaya vermek istediği yasalar oldukları ya da bunlara bağlı oldukları için olgusal (positive) diye adlandırılacak doğrular vardır. Biz bunları deneyle aposteriori veya usla apriori olarak öğrenebiliriz.”³⁹⁸ Ona göre bu yeni sistem, bizi uygunca daha da ileri götürür. Leibniz, ruhumuzun bütün düşüncelerinin ve eylemlerinin kendi derinliklerinden geldiğini belirterek, özellikle sonucunu bizim görebileceğimiz duyular tarafından verilmiş olduğuna ihtimal vermez ama bu bilgilerin kavrayış ve algılarla ortaya çıkarılabileceğini belirtmektedir. Çünkü algıladığımız dış duyuların iyi ve uygun bir gerçekte var olduğunu ve dış duyuların düşüncelerimizin sebeplerinin bir parçası olduğunu söyleyebiliriz.³⁹⁹ Bu bilgi türünün amacı bütün olarak âlemi oluşturan varolanları bilmektir, bundan dolayı algı ve kavrayış ikisi birlikte ancak öz ve gerçeklik arasındaki bağı kurabilir. Bu bilgi zorunlu bilgi gibi tam olarak analitik değildir, yeter sebep ilkesine bağlıdır. ‘Şeker acı değildir’ önermesi doğuştan

³⁹⁶ Leibniz, Theodicee, s. 49

³⁹⁷ Leibniz, New Essays Concerning Human Understanding, s. 84

³⁹⁸ Leibniz, Theodicee, s. 49

³⁹⁹ Leibniz, New Essays Concerning Human Understanding, s. 70

gerçeklik terimine verdiğimiz anlama göre doğuştan değildir. Çünkü acı ve şekerin imgesi dış duyumlardan gelmektedir. Bundan dolayı bu önerme hem kesinlik hem de gerçeğe uygulanması durumunda karışık bir sonuç (hybrida conclusion) verir.⁴⁰⁰ Acılık ve tatlılık düşünceleri zihnin derin düşünmesinden değil duyular sayesinde ortaya çıkmaktadır. Ama Leibniz'e göre bu kavramın içinde de idea olarak monadın içinde gizlidir. **Monadın içinde büyük bilgi yığımları vardır ve algılar, duyumlar sadece o bulunan idelerin içindeki bilgi durumunu düzenleyici, hatırlatıcı⁴⁰¹ vb. özellikleri vardır.** Algılar bu anlamda sonsuz monad kadar sonsuz bir düzen içindedirler.

“Bir monadın her durumu bir anlamda bir bilgi durumudur, onun olduğu şey odur.”⁴⁰² Aslında bu durumu biraz daha anlaşılır hale getirmek için, empiristlerin duyum kavramı ile Leibniz'de ki duyum kavramının birbirinden farklı olduğunu bilmek gerekir. Leibniz'e göre, “Duyuma sahip olma basit bir algıya sahip olmaktan fazla bir şeydir.”⁴⁰³ Örneğin, empirist olarak Locke'un, (1632-1704) bilincinde olmadığı algıları tamamen dışarda bıraktığı aşikârdır. Ama Leibniz'e göre farkındalık (aperception) durumu, aslında farkında olmadığı kadar küçük algıların bir çeşitlenmesinden kaynaklanmaktadır. Bulanık duyumlarımız bütünüyle sonsuz algıların çeşitlenmesinin sonuçlarıdır.⁴⁰⁴ Leibniz'in algı kavramı sadece küçük algıların çeşitlenmesinden ortaya çıkan bir durumdur. Yani Leibniz, algıdan daha çok küçük algı durumlarına dikkat çekmektedir. Farkında olduğumuz algılar küçük algıların eseridir. “Bu değerlendirme Leibniz'in kendi döneminin dikkat çekici bir girişimi olarak, bilinçli olan ile bilinç dışı olan arasında bir ayırım formüle etmesine yol açmıştır.”⁴⁰⁵ Bu noktada Leibniz'in empiristlerden farklı olduğunu

⁴⁰⁰ Leibniz, age., s. 84

⁴⁰¹ Leibniz'in hatırlatıcı kavramı Platon'culardan farklıdır. Platoncular ruhun bedenden ayrı olduğu bir durumu imkân dâhilinde ele alırken, Leibniz bu düşünceye karşı çıkar. Akıllı ruhun hakikatleri sadece bilme değil onları Tanrı'nın ona verdiği kendinden çıkarma yeteneğini ile elde edebileceğini savunur. Düşünme yetisine sahip insan, fenomenlere yönelerek, kendisindeki pasif olan ideayı, kavram haline getirebilir. Platon cahil insanların da kendindeki doğuştan bilgileri hatırlayacağını varsayarken, Leibniz hatırlama için, bizde pasif olan ideayı, aktif hale getirecek, algı ve akıl işbirliğini savunur. Leibniz'e göre, çocuklar, deliler veya çok cahil kişiler, kendinde saklı duran ideayı ortaya çıkarma yeteneğini kullanmadığı veya kullanamadıklarını ve bedenlerinin yönetimi sürekli dışardan edilgin durumlarda kaldığı için, ruhtaki bilgileri ortaya çıkarmaktan uzaktırlar.

⁴⁰² Kutsi Kahveci, Leibniz Felsefesinde Bilgi Teorisi ve Mantık, Berikan Yayınevi, Ankara, 2012, s. 203

⁴⁰³ Leibniz, Monadoloji, s. 13

⁴⁰⁴ Leibniz, Monadoloj-Metafizik Üzerine Konuşma, s. 122

⁴⁰⁵ G.Macdonald Ross, age., s. 108

görebilmekteyiz. Leibniz'e göre, biz küçük algıların farkında olamıyoruz, sadece onların ortaya çıkardığı algıları fark edebiliyoruz. Küçük algıların bilincine varamayız, zaten onlar bilincimizde bulunmaktadırlar; bu nedenle zihin boş bir levha (tabula rasa) değildir.⁴⁰⁶ Örneğin renk, sıcaklık, kavramlarını kesin olarak küçük algılarına kadar açıklayamayız. Bundan dolayı bu bilgiler bizim için bulanık olur. Çünkü küçük algıları tamamen Tanrı bilir. Bizim dışımızda var olan en yüce gerçeklik yalnızca Tanrı'dır ve bizim kaynağımız yalnızca o'dur.⁴⁰⁷ Bu noktada Leibniz "idea ve kavram" ayrımını belirtir. "*Böylece ruhumuzdaki bu dışa vurumlar ister kavranmış ister kavranmamış olsun, idealar diye; idealar, kavranmış ya da biçimlendirilmiş olanları ise mefhum ya da kavram diye adlandırılabilir.*"⁴⁰⁸ İdealar, Tanrı'nın ruhumuza verdiği her şeyi kapsar, kavram ise bu idelerin biçimlendirilmiş halidir. Çünkü Leibniz, idea terimi ile akıllı ruhun doğasında sahip olduğu şeyleri kasteder.⁴⁰⁹ Ve akıllı ruhumuzda, düşüncenin formunu onunla kazandığı bir malzeme gibi olan ideasına baştan sahip olmadığımız hiçbir şey bize öğretilemez. "Yani Leibniz, kavramsal bilginin kısmi bir bilgi olduğu gerçeğine dayanarak, ideanın kavram yoluyla tam olarak açıklanamayacağını, daima göz önünde tutar."⁴¹⁰ **Locke gibi düşünürler ideaların düşüncelerin objesi olduğunu belirtirken, Leibniz, bu düşünürlerden uzaklaşmaktadır.** Leibniz, "Lakin biz Tanrı'nın idealarıyla değil, düpedüz kendi idealarımızla düşünürüz"⁴¹¹ anlayışına dikkat etmemiz gerektiğini belirtir. Örneğin; **Malebranche (1638-1715) gibi düşünürler ideanın bizim dışımızda Tanrı'nın müdrikesinde olduğunu belirtir.** Leibniz, bu düşünceyi de kabul etmez. "Ruhun tamamen edilgin olduğunu söyleyen saygıdeğer Peder Malebranche'ın bu fikrini kesinlikle reddetmek gerekir."⁴¹² Leibniz'e göre bu düşünce, kişinin ruhunu etkin olmaktan soyutlar. Leibniz'e göre, kişinin kavramı, onun zihinsel kuvveti ölçüsünde açık ve seçik olur. Locke ve Malebranche'ın görüşleri kabul etmeyen Leibniz, şuna ulaşmaktadır; tatlılık, acılık vb. varolanlarla

⁴⁰⁶ Uluğ Nutku, Yeni Çağ Felsefesinde Apriori Problemi, Doğu Batı Yayınları, Ankara, Ocak 2016, s. 68

⁴⁰⁷ Leibniz, age., s. 111

⁴⁰⁸ Leibniz, age., s. 110-111

⁴⁰⁹ Atakan Altınörs, İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz, Eflatun Yayınevi, Ankara, Ekim 2009, s. 53

⁴¹⁰ Atakan Altınörs, age., s. 68

⁴¹¹ Leibniz, age., s. 112

⁴¹² Leibniz, Monadoloj ve İlgili Yazılar, Mektuplar, Der. ve Çev.: Devrim ÇetinKasap, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 116

ilgili veya karışık bilgiler yalnızca bulanık bilgilerdir, yani idealardır. Tanrı ideaları bizim ruhumuza koymuştur, ama onları dışsal olarak değil de içsel bir biçimde kavramlaştırmalarımız ile özü ortaya çıkardığımız ölçüde açık ve seçik olurlar. Açık ve seçik olan kavramlar bizim kendi biçimlendirmelerimiz durumuna gelir. Bu kavramları her insan farklı şekilde ortaya koyar. İçsellik ve dışsallık ile hakikatleri kavrayan insanların biçimlendirmeleri açık seçik, etkin, upuygun olarak ortaya koyarlar. Onların doğuştan karmaşık halde bulunan ideaları, açık seçik kavramlaştırmalarla, upuygun hale geldikçe insanda içsel bir değişim oluşur. “Çünkü gerçek değişim dışarıdan gelemez; tersine değişime içeriden meyletme sonlu cevherin esasındandır ve gerçek hakiki bilgide başka türlü doğal değişim olamaz.”⁴¹³ Geldiğimiz noktada Leibniz, bilgelik terimini içgörü kavramına indirgemektedir. Leibniz son aşamada, bilgelik terimi ile görünüş de olanı değilde gerçek hakiki olanı bize anlatmak istemektedir. Bunu yaparken bilgi anlayışını metafizik alana taşımak için adım atmaktadır. Bilgiyi daha etkin, upuygun bilgimizin konusu olan Tanrısal alan ile bağlantı noktasına taşımaktadır. Yani bilgelik terimini araç olan değil de amaç olan bilgilere yüklemektedir.

Leibniz’in erdem anlayışı, ruhun amacını gerçekleştirme noktasında yer almaktadır. Ve bilgelik terimi ile amaçNU1 gerçekleştirme noktasında birleşmektedir. Bilgi anlayışındaki ilk adımı, benzer bir biçimde erdem anlayışında da görmekteyiz. **Leibniz’e göre, erdem insanın ruhunda doğuştan vardır.** Erdem, insanın doğasında akıllı ruhla beraber hareket eder ve içsel olarak bizde bulunur. “*Ben erdemın görünüşe dayanan bir şey olarak algılanıyor olduğunu hatırlamıyorum; en azından filozoflar böyle yaklaşmazlar. Erdemin isminin iyi ya da kötü varsayımına ve sebeplerinin kullanımlarına göre farklı alışkanlık ve eylemlere vesile olanların düşüncelerine bağlı olduğu doğrudur. Fakat genel olarak erdem düşüncesi hakkında yeterli görüşe varılmıştır, her ne kadar farklı uygulamalar olsa da.*”⁴¹⁴ Leibniz’e göre, Aristoteles, tutkuları sebeplerince sınırlayan bir alışkanlık olarak ele alır. Ve Aristoteles’e göre erdem basitçe akla göre davranma alışkanlığıdır. Leibniz’e göre de erdem, en son nedeni (nedenlerin nedeni) olan kişide ve mükemmel olanlarda vardır. Erdem hiçbir şeyin farklı olmadığı kişiler ve akılsal eylemleri diğerlerinden az

⁴¹³ Leibniz, , age., s. 96

⁴¹⁴ Leibniz, New Essays Concerning Human Understanding, s. 96

olanlar için kabul edilebilecek bir hakikat değildir. Leibniz'e göre, erdem insanın özüne bağlı içsel bir kavram olsa da, nasıl 'acı tatlı değildir' önermesi algılarımızın varoluşuyla, olanlarla ilgilidir, benzer olarak toplum söz konusu olduğunda da erdem varolanlarla ilgili bir durumdur. Bu nokta da Leibniz, bilgi anlayışında ortaya koyduğu gibi erdem anlayışında da insanın ruhundan doğuştan getirdiği zorunlu ilkeler ve toplumsal olarak ortaya koyduğu zorunlu olmayan ilkedен bahseder. Eğer bizim ruhumuzda bazı nitelikler doğa tarafından basılmışsa, bilginin birçok ilkesi gibi, bizi etkileyen eylemler ancak kavranabilir, bizi de devamlı olarak - mutluluğun arzusu ve acının korkusu- iki ilke etkilemektedir.⁴¹⁵ **Leibniz'e göre, mutluluğun arzusu ve acının korkusu insanın ruhunda doğuştan gelen zorunlu iki ilkedir.** İnsan erdeme yönelirken, iyi bir şey yaparken veya erdemden uzaklaşırken kötü bir eylem yaparken sürekli bu eylemlere bağlıdır. Zorunlu olmayan sonradan toplum tarafında ortaya çıkarılan erdem ise sosyal adalet prensibidir. Herkesin kendine özgü bir içsel doğası ve bununla birlikte erdemi vardır ama toplum söz konusu olduğunda bu erdemlerden farklı başka bir erdem oluşmaktadır. İşte oluşan bu erdemi içsel erdemler gibi kesin olarak doğuştan olduğunu belirtemeyiz. Toplumu ilgilendiren erdemlerin kaynağı olan kural, kendinize yapacağınız şeyi yalnızca başka birine yapın ilkesi doğuştan değildir.⁴¹⁶ Leibniz'e göre, insan toplumsal bir canlı olduğu için erdemlerinin ortaya çıkacağı alan olarak toplum çok önemlidir.

Leibniz, toplumsal erdem olarak adaletin üzerinde de önemle durmaktadır. *Adalet* bilgelik taşıyan yardımseverliktir.⁴¹⁷ Bir insan diğer insanlara yardımda buldukça, iyi, güzel gibi kavramları daha iyi anlar. Leibniz'e göre, adalet, yardımseverlik veya bilgelik çerçevesinde sevme alışkanlığıdır. Böylece birisi adalete yöneldiğinde herkes için iyi olanı sağlamaya çalışır. Hatta birisi bazen kötü olanı cezalandırmak zorunda kaldığında dahi bu genel iyi içindir. İnsanın genel iyi için adalet bilgisi geliştikçe, yardım severliği bu ölçüde artar. Bundan dolayı *yardımseverlik* evrensel iyilik yapmaktır.⁴¹⁸ **Ona göre sevmek diğerlerinin mutluluğundan zevk almaktır.** Böylece birisini sevmek, yardımseverlikten başka bir şey değildir. Bu fayda elde etmek için değil diğerlerinin iyiliği için istenir. Bu

⁴¹⁵ Leibniz, *age.*, s. 88

⁴¹⁶ Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding* s. 88

⁴¹⁷ Leibniz, *The Shorter Texts*, s. 163

⁴¹⁸ Leibniz, *age.*, s. 163

açından **Leibniz, insanın bana yapılmasını istemediğim bir şeyi başkasına yapmama kuralını çok önemser.** Ama bu sosyal kuralın değer kazanması için insanın bunu sosyal prensip olduğu için değil kendi doğasına başvurarak uygulaması gerekir. Çünkü bilgi anlayışında belirttiğimiz gibi algı, ruhumuzda olan şeyleri insanın hatırlatmasını sağlayan kavramdır. İnsan, kendinde bulunan ideadan başka bir kavram oluşturamaz. Zihnimizde önceden bulunmayan hiçbir şey bize öğretilemez.⁴¹⁹ Benzer olarak toplum da aynı şekilde algının işlevini görür. Toplum insanın toplumsal erdemlerinin ortaya çıkmasında önemli rol oynar. Ama toplum insanın içinde olmayan ideayı ona yükleyemez. Leibniz burada önemli bir konuya değinir. Örneğin sosyal erdem anlayışı gelişmiş toplumlar varken, barbarlarında kendilerine göre bir erdem anlayışı vardır. O zaman insanı ‘barbar erdem anlayışına’, savaşa veya zulüme iten şey nedir? Leibniz’e göre, insanın içgüdüleri onun aklını çoğu zaman yoldan çıkartır ve barbarlar gibi davranmasına sebep olurlar. Tanrı insanlara istediğine hızlı ulaşabileceği içgüdüleri vermiştir. Bunlar, kanunları düşünmeksizin mekanik kanunlara itaat etme ve yalnızca bize gerekli olduğu için değil, bize haz verdiği için daha çok ve fazla yemek yemeye benzer.⁴²⁰ Ancak Leibniz’e göre bu içgüdüleri bizi dayanılmaz bir eyleme zorlamazlar, çünkü onlar tutkularca engellenir, önyargılarla anlaşılabilir duruma gelirler, geleneklerle değişikliklere uğratılırlar. Yine de biz bilincin bu içgüdüleri ile çoğu zaman uzlaşırız ve buna ek olarak güçlü izlenimler onları yenemediğinde onları takip de ederiz. **Lebniz, içgüdülerin denetimine giren zihni, farazi, edilgin bilgilere sahip olan *fatum mahometanum* ve *fatum stoicum* anlayışlarına sahip kişilere benzetmektedir.** Bulanık fikirlere sahip bu insanlar, erdemi bilgiden yola çıkarak değil, Tanrı’nın herkese dağıttığını, yani erdemini bilgi ile beraber gitmediğini düşünürler. Erdemin görüntüsüne sahip olup, hakiki yetkinliğini hiçbir zaman göremezler. Barbarlarında kendine göre bir erdem anlayışı vardır, demeye başlarlar. Bundan dolayı onlar erdemi herkeste rahatlıkla ortaya çıkacak bir düşünce gibi görürler. **Oysa Leibniz’e göre, barbarların sahip olduğu şey bir iştah ya da hayvansı itkidir. Erdem bilgi olmadan ortaya çıkamaz. Bilgi erdemi besler.** Barbarların bizim gibi ruhlarından gizli olan erdem anlayışları vardır. Ama cahil insanlar ya da barbarlar bu erdemleri ortaya çıkaramazlar.

⁴¹⁹ Leibniz, Metafizik Üzerine Konuşma, Çev.: Avşar Timuçin, Çağdaş Yayıncılık, 1999, s. 115

⁴²⁰ Leibniz, New Essays Concerning Human Understanding, s. 89-90

İlk olarak yetkinliğe ulaşmak isteyen insan akıl rehberliğinde hayatını yaşamaya başlamalıdır. Bunun içinde, Tanrı'nın kendi için verdiği araçları kullanarak, çaba sarf ederek, tutkuların esaretinden uzaklaşmalıdır. Öyleyse onda ideayı bütünüyle görmemiz, kavramlarlaştırdığımız bilgilerimizin seçik olduğu ve bu seçik kavramlarda sezgisel (intuitive) olduğu zaman gerçekleşir.⁴²¹ Leibniz, insanın yetkinleşmesi, etiği anlaması, erdemlerle dolması veya tam tersi dışsal etkilenmelerle bilgi elde etmesi, edilgin olarak hakikatin ele alınması konusunda iki farklı bakıştan bahseder. Bu noktada etkin ve edilgin bilgi açığa çıkar. *“Başka şeyler arasında bir şeyi, farklılıklarının ve özelliklerinin neler olduğunu söylemeye muktedir olamadan teşhis edebildiğimde, bilgi bulanıktır. (...) Ne zaman ki seçik bir tanımın ya da bilginin içinde yer alan her şey ilkiptidai mefhumlarına varıncaya kadar seçikçe bilinir, bu bilgiyi müsavi/upuygun diye adlandırırım.”*⁴²² Leibniz'e göre edilgin bilgi rastlantısal, gelip geçici bilgilere bağlıdır. Bundan dolayı erdem konusu olamazlar. Bu bilgi, monadlar hiyerarşinin alt kısımlarında yer almaktadır. Ama etkin bilgi ise monadlar hiyerarşisinin üst varlık ya da akıllı ruh alanının bilgisidir. Bu bilgi, tam, seçik veya upuygundur. Bir monadın gerçek yetkinliği seçik bilgisinden oluşur. “Bu yüzden, insan ruhu idelerinin seçikliği bakımından ilerlediği, gelişme kaydettiği ölçüde, bütün varlıkların, ama özellikle de ruhların birbiriyle bağlantısına ve bir bütün olarak evrendeki ahenge ilişkin derinlemesine bir kavrayışa ulaşır.”⁴²³ Bu bilgi, sezgisel, genel geçer, Tanrı hakkındaki bilgileri içermektedir. Leibniz'e göre bu bilgi erdemlerle birlikte gitmektedir. Bu bilgiyi artırdıkça insanın erdem boyutu artıp, daha çok yetkinleşmektedir. Bu bilgi azaldıkça insanın erdem anlayışı paralel olarak azalmaktadır. Leibniz'e göre, upuygun bilgiye sahip olan insanlar yetkinliğe de belli ölçüde sahip olan insanlardır. Bu evrende upuygun bilgiye sahip olmak sabır, zahmet ve zorluk gerektirdiğinden, yani hayal güçlerinin yerine nedenlerin bilgisini akıl yürüterek bulunması gerektiğinden bu bilgiye sahip olan insanların sayısı azdır. **Leibniz'e göre Tanrı'nın bize verdiği bilgilerle Tanrı'yı bilmek için bir gayret sarf etmiyorsak bu tembel ustan başka bir şey değildir.** Leibniz'e göre, Tanrısal sevgi, erdem, mutluluk, matematik işlemi yapmak gibi düşünmeye gereksinim görmeden hazır teorileri uygulayıp sonucu bulmak gibi değildir. “Genelde insanlar

⁴²¹ Leibniz, age., s. 108

⁴²² Leibniz, age., s. 104-105

⁴²³ Ahmet Cevizci, 17. Yüzyıl Felsefesi, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 429

hayal güçlerini işletmekle yetinirler ve nedenlerle ilgilenmezler; bu yüzden pek çok fikri garabet ortaya çıkıp hakiki felsefeye zarar verir.”⁴²⁴ Tutkuların, hazların peşinden gitmek bir zahmet gerektirmediği için, bulanık bilgiye sahip olan insanların sayısı çok fazladır. “Ve akıllı ruh, kavramın bütün bileşenlerini aynı anda ve seçikçe kavradığında, pek ender olan sezgisel bilgiye sahiptir, çünkü insan bilgilerinin çoğu bulanıktır.”⁴²⁵ Leibniz’e göre, **Tanrı ezelden ve ebede bütün bilgileri tam ve eksiksiz bilir. Bundan dolayı, insanın farazi bilgilerinden kurtulmasının tek yolu, Tanrı’ya yaklaşmaktır.** Bir insanın bilgelik düzeyi, Tanrı’ya yaklaşmak için zorluklara sabredip, O’nun sevgisine kalpten özlem duyup, bu yolda her zorluğa katlanmaktır.

Leibniz’e göre insanın ahlaki yaşantısının yetkinliğinin artması için, doğru eylemlerde bulunması gerekir. İnsan doğru eylemlerini sürekli hale getirmesi için erdem ve bilgi arasındaki birlikteliği çok iyi bilmelidir. Çünkü erdem, *bilgelik* çerçevesinde hareket etme alışkanlığıdır.⁴²⁶ Bu sayede iyi davranışlar bizim için kolay ve doğal hale gelir ve davranışlara dönüşür. Bundan dolayı **ona göre bilgili olmadan erdemli olmak olanaksızdır.** Eğer erdemi bilginin ön şartı olarak koyarsak, hayatımızı aklın değil, yanılığın rehberliğinde yaşarız. “*Örneğin; yaralanmış bir insana elinden gelen her türlü yardımı yapabilecek olan erdemli bir kişi değil, eğitim görmüş bir doktordur.*”⁴²⁷ Bilgimiz ölçüsünde erdemli oluruz. Erdemler bilgimizin artış ve azalışına bağlı olarak artar ve azalır. **Leibniz’e göre bilgiyi elde etme gayreti etik bir buyruktur.** Çünkü bilgiye sahip oldukça, Tanrı’nın sevgisini, şefkatini, yüceliğini daha çok görürüz. Leibniz’e göre ahlakın kapısından içeri girmek için, bilgili olmak gerekir, hükmü şarttır. Bilgelik; sevgi, adalet, yardımseverlik erdemleriyle beraber ilerler. Bilgi doğru eylemleri yapmak, Tanrı’nın rızasına göre hareket etmek için gerekir. Yoksa diğer türlü Leibniz, bilginin, yürekte gelmeyen ve yarım ağızla tekrarlanan sözlerine, boş söz (psittacus) demektedir. Leibniz’e göre bilgelik boyutundaki insan, varolan şeylerle ilgili bilgiden uzaklaşıp Tanrı ile ilgili bilgilere yönelir. İnsan amaç olarak bilgiye yönelir, bilgiyi araç olarak görmeyi bırakır. Bu bilgi aklın rehberliğinde ilerleyen etkin ve

⁴²⁴ Leibniz, Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar, s. 91

⁴²⁵ Leibniz, age., s. 105

⁴²⁶ Leibniz, The Shorter Texts, s. 169

⁴²⁷ Ruhattin Yazoğlu, age., s. 126

ilerledikçe bizi erdemlerle donatan, Tanrısal sevgiye yaklaştıran bilgidir. **Tamamen Tanrısal bilgiye yönelen insanların artık bilgelik düzeyi mutlulukla aynı anlama gelmektedir.** Bu insanların, yaptığı doğru eylemler ve öğrendiği upuygun bilgiler, erdemlerle birlikte ilerlemektedir. Nihayetinde erdem ve bilgelik ile birlikte mutluluk ulaşılmak istenen amaçtır. *“Ruhların yetkinliği erdemlerdir. Bu konuda hiçbir kuşkunuz olmamalıdır; Tanrı’nın başlıca amacı ruhların mutluluğudur.”*⁴²⁸ Leibniz son aşamada etkin bilgi ile hareket eden akıllı ruh için bilgeliği “mutluluk bilimi” (scientia felicitatis) olarak tanımlar. Artık erdem ve bilgelik bu aşamada tamamen birlikte ele alınır. Ona göre, **bilgelik ve erdem özdeşliği, Tanrı devletine girmenin ya da yetkinliğimizi yüceltmenin önemli bir koşuludur.**

2.2.9. Mutluluk Anlayışı

Mutluluk anlayışının etik ile ilişkisine baktığımızda, mutluluğun daima kendisi için seçilmesi, amaç olması ve bu amacında iyilik olduğu görülür. Aristoteles’in Nikomakos’a Etik’in girişinde belirttiği gibi; *“Her sanat ve her araştırmanın aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi “her şeyin arzuladığı şey” diye yerinde dile getirdiler.”*⁴²⁹ Daha sonra Aristoteles, her şeyin arzuladığı iyiyi mutluluk olduğunu ortaya koyar. **“Yapılanların amacı olarak mutluluk, kendisi amaç ve kendine yeter bir şey olarak görünüyor.”**⁴³⁰ Aristoteles’e göre, kendisi için aranan, sadece kendisi için tercih edilendir ve kendisi için tercih edilen şey ise amaçtır işte bunun da mutluluk olduğunu belirtmektedir. Leibniz’e göre de varolma çabasına sahip olan tüm monadlar, Tanrı’ya yaklaşma amacına sahiptir. Ama ona göre bu amacı ancak akıllı ruhlar anlamaya yeteneklidir. Fiziki âlem ile ahlaki âlem, fail neden ile ereksel nedenin krallığı arasındaki ahengi akıllı ruhlar etiksel olarak ortaya koyarlar. Leibniz’in etik sisteminde bilgi, erdem, yetkinlik doğrultusunda ilerleme kaydeden akıllı ruhlar, benzer olarak moral çizgiler üzerinde mutluluk yolunda ilerleme kaydederler. Bu anlamda akıllı ruhların gerçek yetkinliği, yetkin seçikliğinde gizlidir. Bu seçiklik de upuygun bilgi olduğu için, onun etiğine, intellektüalist diyebiliriz. Onda mutluluk anlayışı akıllı ruhlarda bilgi ve kavrayışın artışında ve onların ifade

⁴²⁸ Leibniz, Metafizik Söylemler, Çev.: Hasan Erdem, Arya Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 38

⁴²⁹ Aristoteles, Nikomakos’a Etik, Çev.: Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009, s. 9

⁴³⁰ Aristoteles, age., s. 17

yeteneğinin gelişmesi ile de aşkın ve sevginin artışında gizlidir. İfade yeteneği Tanrı'nın teması ve dışa vurulması olduğundan dolayı, mutluluğun amacı yarar için değil, kendisi için istenir. İşte akıllı ruh kendini yücelttikçe hem Tanrısal teması artacak hem de evrenin anlamını anlayacaktır.

Leibniz'e göre, Tanrı'nın mükemmel mutluluk yoluna girmek için, ilk olarak dünyadaki hayatımızı düzenlemeliyiz. Ona göre mutlu bir hayat tamamen memnun ve barışçıl bir ruhun içinde var olmaktadır. "Bunun için ilk olarak aklın kullanımını iyi ve doğruyu bilmek için mümkün olduğunca fazla hayatımıza sokmalıyız ve büyük olanı küçük olandan, yanlış doğrudan ayırt etmeliyiz."⁴³¹ Ona göre, bunlar, hayatımız boyunca yapılması ve yapılmaması gerekenlere karar vermek için de gereklidir. Özellikle bu, hangi mantığın yönlendirici olması hangisinden bilgelik elde edilebileceğini anlamak için gereklidir. İkinci olarak aklın emirlerini yerine getirmek için bizim bu asil yoldan ayrılmamıza neden olacak tutku ve stresten yoksun katı bir niyetimiz olmalıdır.⁴³² Leibniz'e göre, gerçek anlamda, pratikte doğru mantığın bize teoride öğrettiklerini takip etmeye çalışmalıyız ve bu alışkanlığın sonunda *erdem* kendiliğinden gelecektir. "*Son olarak, gerçek iyileri bilmek için elimizden gelen en iyisini yaptıktan sonra ne olursa olsun memnun olmalıyız ve şunu bilmeliyiz ki gücümüzün dışında olan her şey, şöyle ifade edersek görevimizi yaptıktan sonra elde edemediğimiz her şey, gerçek iyiler arasında gösterilemez.*"⁴³³ Bu durumda aklımızı hiçbir şeyden şikâyet etmeden daima rahat tutmalıyız; çünkü aklın bu hali *mutluluğu* ve ruh dinginliğini üreten şeydir. Leibniz'e göre bu, hayata upuygun bakmak için mutlaka gereklidir. Bir de şunu bilmeliyiz ki, aklın düzeni, Tanrı'nın yarattığı şeylerin güzelliğini ne kadar çok bilmek isterse, o kadar çok, nesnelerdeki Tanrı'nın kendilerini idare etmeleri için bıraktığı bu düzeni taklit etme hissine kapılır ve o kadar da çok mutlu olur. Onun için, insanın aklın düzeninde hareket etmesi mutluluk için vazgeçilmez bir davranıştır. İnsan edilgin, bulanık bilgilerden kurtuldukça ve etkin, upuygun bilgilerle hareket etmeye başladıkça gerçek mutluluk ortaya çıkmaya başlar. İnsan upuygun bilgilerle ilk olarak evreni tanımaya başlamalıdır. Tanrı'yı mükemmeliyetlerini ve güzelliğini bilmeden sevemeyeceğimiz için, O'nu ancak yansımaları yoluyla bilebiliriz. Bu durumda, nedenleri gerçeklere uygulayarak

⁴³¹ Leibniz, The Shorter Texts, s. 166

⁴³² age., s. 166

⁴³³ age., s. 166

kendilerindeki ve bilgideki nedenlerde de açıklayarak sonsuz gerçeğin bilgisini anlayabiliriz. Bu da bizi Tanrı'nın ne kadar mükemmel bir düzen ortaya koymuş olduğu düşüncesine götürür.⁴³⁴ Mükemmel bir varlık olan Tanrı'nın yarattıklarını idrak etmeye başlayınca, akıldan ve gerekçelerden kaynaklanan bilgiler upuygun gelmeye başlar. Gerçeklerin bilgisi olan algılar bu süreçte bize yardım etse de, ancak nedenlerin bilgisi kendisinde olan akıl bizi yetkinleştirir. Leibniz'e göre, **nedenlerin bilgisi** bize evrensel ve ebedi gerçekleri öğrettiği için bizi yetkinleştirir. Ama **gerçeklerin bilgisi** tıpkı biz orada kaldığımız sürece kullanışlı olan bir kasabanın caddeleri gibidir ve sürekli hafızamızı onun ağırlığıyla yormak istemeyiz. Bu nedenle, insan nedenlerin bilgisi ile upuygun düşünmeye devam ettikçe varlıkların hepsi en iyi ve en mükemmel olarak görmeye başlar. İnsan bu mükemmelliklerin kaynağı olan Tanrı'ya aşk duymaya başlar. Çünkü *âşık olmak* diğerlerinin üstünlüklerinden (advantage), yetkinliklerinden (perfection), nihayetinde, mutluluklarından zevk almak demektir.⁴³⁵ Leibniz'e göre, bu yolla kişi güzel şeyleri, özellikle varlığı bize neşe veren akıllı ruhları sever ve böylece sadece iyilik edinmiş olur. Artık diğer varlıkları ve insanları mutlu görmek bize zevkten başka bir şey vermez. Çünkü *zevk* mükemmeliyetten alınan zevktir ve zevk sağlayan bu memnuniyet sadece bizde değil, başka her yerde bulunabilir.⁴³⁶ Bunu fark ettiğimiz zaman, bilginin kendisi içimizde mükemmeliyet oluşmasını sağlar. İnsan artık bu zevki aldıkça Tanrı sevgisi daha da artar. Çünkü *sevmek* diğerlerinin mutluluğu, mükemmeliyeti ve iyiliğinden zevk almaktır.⁴³⁷ İnsan sevgi duymaya başlayınca, her şeyde ilk anda hissettiği toplam memnuniyet anlamına gelen *neşe* duymaya başlar. İnsan için zevk, sevgi, neşe o kadar önemlidir ki, bu duygular içerisindeyken inanılmaz acılar açında olsa bile mutlu olabilir. İşte bu aşamada insan mutlu olabilir. Çünkü *mutluluk* neşenin süregelmesi halidir.⁴³⁸ Mutluluğu sürekli hale getiren zevk, neşe, sevgi kısa süreli tutkular, hazlarla ilişkili değildir.

Leibniz'e göre, bütün sevgiler bize Tanrı'yı hatırlatır. Ve başka hiçbir şey ondan daha fazla sevilemeyeceği, ondan başka hiçbir şey daha mutlu edemeyeceği ve öyle olmayı daha fazla hak eden başka bir şey olmadığı için, sadece Tanrı'nın sevgisi

⁴³⁴ Leibniz, age., s. 168

⁴³⁵ Age., s. 161

⁴³⁶ Age., s. 169

⁴³⁷ Age., s. 163

⁴³⁸ Age., s. 167

bizim mutlu olmamıza yeter. Hatta kendisini sevenlere daha fazla zevk ve memnuniyet verebilecek başka hiçbir şey yoktur. Sevgi önce kendimize benzeyen varlıklar olarak insanlara yönelir, bundan daha doğal bir şey de olamaz. Fakat sevgi en yüce nesnesini Tanrı’da bulur.⁴³⁹ Gerçek mutlu olmanın tek koşulu Tanrı’yı sevmektir. Tanrı’yı sevme bilgisine ulaşmak için de aklın rehberliğinde bir hayat yaşamak gerekir. Bilgimizi kötülüklerden, edilgin duyguların esaretinden arındırmalıyız. Çünkü Tanrı sevgisi karşılıksız, kusursuz, çıkarısız bir sevgidir. *“Sonuç olarak, bir kişinin kendi kardeşini sevmeden Tanrı’yı sevemeyeceği oldukça doğrudur ve kişi gerçek erdemini yapıtaşlarından olan iyilikseverliği edinmeden bilgeliğe sahip olamaz ve hatta aynı kişi, birinin işlerinin düzene girmesinin diğerlerinin de düzene girmesini sağlayacağı üzerine kurulu olan evrensel kuralına dayanarak diğerlerine yardım sağlayarak kendisi de ilerler.”*⁴⁴⁰ Leibniz’e göre, karşılıksız, her şeyde mükemmel olanı görerek, herkesin iyiliğini isteyerek Tanrı’nın babalığını hissedebiliriz. Tanrı’nın, hükümdarlığını yaptığı kentte sevinç, mutluluk ve etkin duygulardan başka hiçbir şey yoktur. *“Nihayetinde, Tanrı’nın hükümdarların hem en adili hem de yumuşak huylusu olması, tebaasından içtenlikli ve ciddi olması koşuluyla sadece iyi niyet beklemesi itibariyle, onlar da daha iyi bir durumu dileyemeyeceklerdir. Tanrı, onları mükemmelen mutlu kılmak üzere sadece kendisini sevmelerini ister.”*⁴⁴¹ Bu sevgi olgunluğumuzu ve yetkinliğimizi artırır. Leibniz’e göre, Tanrı’nın mükemmeliyetlerini dolaysızca sezer ve o mükemmeliyetlerini yalnızca kendisi için, yani duyumdan gelen herhangi bir haz almadan seversek, işte hakiki ve halis sevgi budur.

⁴³⁹ Emile Boutroux, age., s. 141

⁴⁴⁰ Leibniz, age., s. 168

⁴⁴¹ Leibniz, Monadoloji-Metafizik üzerine Konuşma, s. 127

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SPİNOZA ve LEİBNİZ'İN ETİK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Spinoza ve Leibniz'in, etiğe bakış açılarında, birçok benzerlik ve farklılıklar vardır. Etik anlayışları, olumsuzluk, zorunluluk, özgür irade gibi problemler için farklılık gösterirken, mutluluğun Tanrısal bir anlam ifade edip etmemesi, erdemsel yetkinleşme gibi, konu ve problemlerde ise benzerdirler. Etik anlayışlarında, bu gibi birçok farklılık ve benzerlik taşıyan bu iki filozofun, farklı düşündükleri ilk nokta, etik kavramının kanıtlanıp kanıtlanamayacağı konusudur. Örneğin Spinoza, etik kavramını aksiyomatik veya kanıtlanabilir bir bilim olarak ele almaktadır. Bunu şöyle açıklar: *“Etiğin kuramlarını açık ve özlü bir kanıt vermek için, geometrik tarzda düzenleyip, bu şekilde sunmaktan daha iyi bir yol düşünemiyorum.”*⁴⁴² Bundan dolayı ona göre, Eukleides'in geometri için uygun gördüğü yöntem, kendisinin metafizik, Tanrı, etik, vb. anlayışları için de çok uygun bir yöntem olmaktadır. Leibniz ise etiği, tam anlamıyla kanıtlanabilir bir bilim olarak görmez. Çünkü ona göre insanın içsel duygularını kanıtlamak çok zordur. Ama, insan, akıl ilkeleri ile bir noktaya kadar bu duyguları ve etkilenimleri açıklayabilir. İnsan, upuygun bilgi ile hareket ederse, belli ölçüde akıl yürütme kurallarının farkına varabilir. Aslında Spinoza'nın felsefesinin temelinde olan zorunluluk anlayışı, kanıtlanma imkânı taşıırken, Leibniz'in, felsefesindeki olumsuzluk, ereksellik anlayışı, kanıtlama imkânını aynı ölçüde taşımamaktadır. Ama nihayetinde, iki filozofun da sistemlerinde, kanıtlama yönteminin belli ölçüde kullandıklarını söyleyebiliriz. Spinoza, bu yöntemi, felsefesinin her alanında etkin bir biçimde uygularken, Leibniz ise, bu yöntemi, daha çok mantık ilkelerinden hareketle, zorunlu hakikatleri açıklamada uygulamaktadır.

Leibniz ve Spinoza, insanın, Tanrı'ya, upuygun ve yeni bir mantığa sahip bir güç olarak yönelmesi gerektiğini dile getirirler. Etikleri ise, bu yönelme süreçlerinin kendisidir. Yönelme sürecinde, bu iki filozofun, etik anlayışlarında karşımıza ilk çıkan kavram, *olmaklıktır*. Bu kavramın anlamı, doğanın gücünün yeniden keşfedilmesi ve insanın varolma çabasının ortaya çıkarılması şeklinde belirtilebilir.

⁴⁴² Spinoza, Mektuplar, s.62

Bu varolma çabası iki filozofta da, çok farklı iki bakış açısından yürütülen, Descartes'ın üzerinde durmadığı bir tepki hareketinin kuvvetini yüklenir. Spinoza ve Leibniz için, varolma çabası (Conatus), a. Tanrı'yı dünyada ifade eden varlığın varolma anlamının genişlemesi; b. Doğru fikirlerin Tanrı'yı ve dünyayı ifade ettikleri ölçüde doğruluk düzeylerinin artması; c. Tekil özlerin kendiliklerini ifade ettikleri ölçüde, birer olmaklık olması; d. Olmaklık halinde olan tikel varlığın, eylemsel bir anlam kazanması gibi, birçok anlamı kapsar. İki filozofa göre de, evrenin her yerine yayılan bu varolma çabası, ontoloji, epistemoloji ve etikte ortaya çıkar. Bu özellik, bu anlamda tikel olarak canlılara, birer tinsellik yüklemektedir.

Öncelikle, bu iki filozofun, varolma çabasından (conatus çerçevesinden) hareketle, etik anlayışlarının çıkış noktalarının ne olduğunu ve Descartes'ın felsefesinden ayrıldıkları noktaları ele almaya çalışalım. Descartes, anlam barındıran varolma çabasını insana yüklemektedir. Bunu insana yüklemesinin sebebi, insanın düşünme sıfatına sahip olmasıdır. Bundan dolayı anlam barındıran varolma çabasını diğer canlılara vermez. Ve bunu şöyle belirtir: *“Şunu da özellikle belirtmişim ki, eğer bir maymunun, ya da akılsız başka bir hayvanın organlarıyla dış görünüşüne benzer organları ve dış görünüşü olan bu türlü makinalar var olsaydı, bunların hiçbir bakımdan o hayvanlarla aynı yaratılışta olmadıklarını asla fark edemezdik.”*⁴⁴³ Descartes, düşünce özniteliğine sahip olmayan canlıları makine ya da otomat olarak değerlendirmektedir. Ona göre, yer kaplamanın, süreklilik içinden, kendine ilişkin açık ve seçik anlam çıkarması imkânsızdır. Yani önümüzde yarıyı yanmış bir masa olduğunu düşünsek, onun uzamı bize eski masayı hatırlatmaz. O yanmış olan nesneye, masa diyebilmemizi sağlayan şey düşüncedir. Düşünceden bağımsız bir varoluş mümkün değildir. *“Çünkü dış dünyayı bilme sürecinde sadece özne ondan kendini tamamen ayrı tutabilir.”*⁴⁴⁴ İşte özne, olmaklık içinde düşünceyi barındırmaktadır. Descartes'a göre, uygulamalı (pratique) felsefi düşünce ile doğadaki araçları kullanabiliriz. Ve böylece kendimizi doğanın efendileri ve sahipleri kılabiliriz. Bu noktada, Spinoza ve Leibniz, Descartes'ın, insanı, krallık içinde krallık olarak gördüğü anlayışını kabul etmemektedirler. Çünkü onlara göre, doğanın gücü veya her şeyde bulunan varolma çabası, bizim doğa ile bir bütünlük kurmamızı

⁴⁴³ Descartes, Metot Üzerine Konuşma, Çev.: K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984, s. 52

⁴⁴⁴ Tülin Bumin, age., s. 44

sağlamaktadır. Tabii ki Leibniz, monad anlayışı ile birlikte, yer kaplamayı kabul etmediği için, varolma çabasını, maddeyi ve ruhu ayakta tutan monadların gücü olarak ele almaktadır. Spinoza ise, maddeyi ve ruhu, Tanrı'nın sıfatları olarak gördüğü için, varolma çabasını, yer kaplamanın ve düşüncenin temelindeki Tanrısal doğal yasaya bağlamaktadır. Nihayetinde, iki filozofun da, Descartes'tan farklı bir varolma çabası ele aldıklarını kabul etmek gerekir. Leibniz ve Spinoza için Descartesçilik, Tanrı, sonsuzca yetki, açık ve seçik, mekanizm vb. kavramsal tanım ve açıklamalarla birçok kazanımlar sağlamıştır. Ama onlar, etiksel bir dünyaya giriş yapmak için, Descartesçı düşünceyi kapsayan varolma çabasını, yeniden keşfederek ve ona tinsel bir anlam yükleyerek, evrendeki her şeye yaymışlardır. Spinoza ve Leibniz'e göre, bu varolma çabası, her tekil şeyin ortak olarak sahip olduğu, her varlığı canlandıran kuvvetin temelinde görünür. Evrende aktif bir varolma çabası vardır. Varolma çabası insan doğası ile ilgili iştah (appetitus), irade (voluntas) arzu ya da itki (impetus) adları altında belirtebileceğimiz bütün çabaları kapsar.

Spinoza ve Leibniz, doğayı tanımlarken, Tanrı'nın kendisini doğada ifade ettiğini ve insanların ise, bu ifadeyi özfiil, yalın ve farklı biçimlerde oluşturduklarını belirtirler. Doğanın gücünü ve insanın ifadesini tinsel bir varolma gücü ile birleştirirler. Varolma gücü, her şeyi kapsadığı için, öz dediğimiz şeyler de artık bize varolma değil bir varoluş gibi görünürler. Yine gördüğümüz üzere, Spinoza'da ve Leibniz'de olduğu gibi, onlara ifade edicilik veya etkinlik katan şey, görünen gerçeklik miktarlarından daha derin olan, yeğinsel miktarların ya da maddi olmayan güç (conatus) miktarlarının keşfidir.⁴⁴⁵ Bu noktada, başlangıçta bahsettiğimiz olma durumundan, *eylem* durumuna geçeriz. Yani varolma çabası, insanı, varoluş anlamında bir ifadeye sürükler. Düşünmede değil de, onu varoluşta ifade etmek, etik bir anlama sahiptir. Tabii ki, bu varoluş, gerçek anlamda, insanda açığa çıksa da, bunu bütün evrende görmek bizim varoluşumuzun anlamını daha iyi kavramamızı sağlar. Leibniz, bize bunu, algı örneği ile açıklamaktadır. O, birlikte ya da özde çokluk ihtiva veya temsil eden geçici hali, farkındalık yahut bilinçten ayırt edilmesi gereken kavramları, algı diye adlandırılmaktadır. Sonsuz monadın, ortaya çıkardığı algı çeşitliliğine, doğanın gücünü anlamak için dikkat edilmesi gerektiğini belirtir ve “Ama bu, farkında olmadığımız algıları hiç hesaba katmayan Kartezyenlerin

⁴⁴⁵ Deleuze, Pratik Felsefe, s. 328

ziyadesiyle gözden kaçırdığı şeydir,” der.⁴⁴⁶ Biz bir denizin kenarında durduğumuzda, eğer pek çok algı arasında diğer hepsine üstün gelecek bir tane algı yok ise, dalganın sesini duyamayız. O dalganın varoluş çabası, bizim duyu organımıza gelmedi diye, onun çabasına yok diyemeyiz. Ancak onun varoluş çabası bizim duyu organlarımızla algılanamayacak kadar küçük dememiz gerekir. Çünkü evren sadece insan merkezli kurulmamıştır. Leibniz’e göre, en küçük su zerreciğinden, bütün olarak bir dalga oluşmakta, aynı zamanda her zerreciğin kendi içinde dalgayı, denizi, evreni, nihayetinde de Tanrı’yı ifade eden bir varoluş çabası vardır. Bu anlamda, monadlar, entelektyalardan akıllı ruhlara kadar, bütün kâinatı dışa vurur ya da ifade ederler.⁴⁴⁷ Ona göre, varolma çabası, tek tek bütün tekillerde vardır ama insan, bunu en yüksek derece yaşayan ya da Tanrı’yı en iyi ölçüde ifade eden varlıktır. Spinoza ise, her ne kadar, Leibniz’in, kabul etmediği maddenin özniteliği olan yer kaplamayı kabul etse de, Leibniz’e benzer bir varolma çabası tanır ve bunu şöyle ifade eder: “Evrendeki tek tek her canlı varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar.”⁴⁴⁸ Tek tek olarak denilen tikel şeyler, sıfatın hallerini bize sunan tavırlardır. Spinoza’ya göre, her varlık, özü ya da doğası gereği varolmaya çabalar. Tözün özü ise sıfattır. Bundan dolayı sonsuz sıfatlar, Tanrı’yı ifade ederler. Bir taş, tahta veya hayvan, kısaca her şey Tanrı’nın ifadesidir. Her varlık kendi varolma çabasını evrene yansıtır. Bundan dolayı Descartes, düşünme ile insanı diğer varlıklardan ayırırken, Spinoza ve Leibniz ise, çabalama ya da kudret (force) ile ayırmaktadır. **Onlara göre, akıllı dediğimizde, bu, insanın özü değildir; insanın yapabildiği bir şeydir. İnsanın özü, varolma direncidir.** Bu durumda, onlar için, öz veya varlığın doğası, var olmak değil, varoluş halini alır. Onlara göre, Descartes gibi, yer kaplayan varlığı değil, varlığın varolma çabasını ya da ifadesini artırmak ön plandadır. Bizdeki varolan kudrete göre, zihnim bir şeyi ister ve bedenim varolma çabasına göre bir şeye yönelir. Sadece düşünme beni kudretli ya da yetkin yapmaz. Yani Leibniz ve Spinoza, öze bağlı olarak ne yapabilirsin diye sormazlar, sen varoluş kudretine bağlı olarak ne yapabilirsin diye sorarlar. Bu anlamda Descartes, belli bir kısmı yanmış bir masaya, masa dememizi sağlayan şeye düşünce derken, Spinoza ve Leibniz’de ise, yanmış masa, insan için, sadece ifadesinin ya da

⁴⁴⁶ Leibniz, Monadoloji-Metafizik Üzerine Konuşma, s. 42

⁴⁴⁷ Leibniz, age., s. 123

⁴⁴⁸ Spinoza, Ethica, s. 160

varolma çabasının azaldığının bir göstergesidir. Yani masanın şeklinin ve biçiminin değişmesi, onun ilk canlılık ve devinimine zarar vermiş ve varolma direnci azalmıştır. Leibniz ve Spinoza'nın varolma çabası ile birlikte olmaklık ve eylem birleşerek, bir hakikat ortaya çıkmıştır. Çünkü insan için, varolma çabasının hakikatinde, Tanrı'yı ifade etme ve böylelikle O'nun şanını yüceltme vardır. Varolma çabası, Tanrısal olanı ifade ettiği ve ortaya koyduğu için, varolma çabası dediğimiz şeye özümüz, fikrimiz vb. diyebiliriz. Şimdi cevaplamamız gereken soru, eğer varolma çabası, Spinoza ve Leibniz'in etik anlayışlarının temelinde yer alıyorsa ve belli açıdan iki filozof için de benzer bir tarz gösteriyorsa, varolma çabalarındaki ve etik anlayışlarındaki farklılık nereden kaynaklanıyor? Şimdi bu soruyu incelemeye geçelim.

Leibniz ve Spinoza'nın, varolma çabasına bakışları, temelde aynı gibi görünür. Ama iki filozofun, determinizm, yeter-sebep, ereklilik, olanaklılık, içkinlik gibi kavramlara bakışlarında farklılıklar vardır. Bu noktada, tek anlamlılık ve çok anlamlılık, bize bu ayrım için yol gösterecektir. İlk olarak, Spinoza'yı ele alalım. O, tek tek her şeyin, varolma çabası ile varolduğunu belirtir. Bu varolma çabasındaki mümkün olan şeylerin, kendini ifade eden Tanrı'nın seçikliğine göre, bir bulanıklık belirten durumları yoktur. Çünkü evrendeki sıfatların sonsuzluğu Tanrı'nın kendisidir. Her sıfattaki kip çokluğuna baktığımızda ise, bu kipler sıfatı kuşatır, sıfat ise Tanrı'yı kuşatır. Yani "Varolan her şey mutlaka şu ya da bu şekilde tek töz olan Tanrı'nın doğasını ya da özünü ifade eder."⁴⁴⁹ Bu ifadenin nedeni, Tanrı şeylerin hem varoluşunun hem de özlerinin içkin nedeni olmasından dolayıdır. İnsanın bilgi sahihi olduğu iki sıfatı, madde ve ruhtur. Tanrı hem ruhun özniteliği olan düşüncenin hem de maddenin özniteliği olan yer kaplamanın nedeni ise, bu sıfatlar arasında bir ayrım olamaz. Bundan dolayı ona göre, insan, ister doğayı yer kaplayan sıfatı altında, isterse düşünce sıfatı altında ele alsın, hiç fark etmez. Çünkü insan, her durumda aynı düzenle ya da aynı olan nedenler zinciriyle karşılaşır. Bu noktada, Spinoza'da, tek anlamlılık kendini göstermektedir. Temelde her şeyin tek anlamlılığı vardır. Bu tek anlamlılık, aynı ifade olan, tözün özünü oluşturan ve kiplerle onların özlerini içeren şeyler olmaları ölçüsündedir. Düşüncenin, duygunun tek anlamlılığı vardır. Bu tek anlamlılık, ortak olan kavramların yüzeyde, parçada, bütünde aynı olmasından

⁴⁴⁹ Spinoza, *Ethica*, s. 69

kaynaklanır. Daha sonra nedenin tek anlamlılığı vardır. Bu tek anlamlılık, Tanrı'nın varoluşunun ve özünün bir olmasından ve her şeyin tek anlamını oluşturmasından dolaydır. Bu tek anlamlılık, insan olmanın, bilginin, eylemin tek anlamlılığıdır. Bu tek anlamlılık Spinoza'yı zorunluluk barındıran bir anlayışa sürüklemektedir. "Doğada olası hiçbir şey yoktur; tersine her şey tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda, belli bir şekilde varolmaya ve bir eyleme göre belirlenmiştir."⁴⁵⁰ Bu belirlenmişlik ya da zorunluluk, varolma çabasını da kapsamaktadır. Spinoza, kör bir zorunluluğa gitmemek için çabadan bahsetse de bu çaba, varlık nedeni (ratio essendi) ve bilgi nedeni (ratio cognoscendi) arasındaki zorunluluk ve iç içelikten kurtulamaz. Varlık nedeni ve bilgi nedeni aynadan yansır. Ayna, hem kendisindeki yansıyan varlığı hem de görüntüye bakan varlığı yutuyor gibidir. O, zorunluluk, iç içelik, içkinlik gibi birçok kavramı kullanarak, tek anlamlılığı ortaya koymaktadır. Spinoza'da çok anlamlılığa yer yoktur. Spinoza ve Leibniz'in karşıtlığı burada ortaya çıkar. Çünkü Leibniz, Spinoza'nın, bu tek anlamlılığı yerine, çok anlamlılık, zorunluluğunun yerine, ereklilik ve olanaklılık anlayışlarını getirmektedir. Leibniz, her durumda, monadların sonsuz çeşitliliğini ve farklılığını, kendi içinde birlik olarak, bir araya getirmeye çabalamaktadır. Spinoza'nın, etik anlayışından çok anlamlılık çıkmadığı için, olumsal ya da bulanık alana yer yoktur. Ama Leibniz, olumsal alana yer açtığı için, seçik ve bulanık diye iki alan ortaya çıkmaktadır. O, bunları iki ilkede açıklamaktadır, ki bunlar: Çelişme ilkesi ve yeter sebep ilkesidir. Çelişme ilkesi ve buna özdeşlik ilkesini de dâhil edebiliriz. Bunlar muhakemeden gelen yani zorunlu hakikatlerle ilgilidir. Karşıtlarının bariz çelişki içereceği, 'A, A'dır' gibi kesin önermelerdir. Yeter sebep ilkesi ise olumsal ya da olgusal hakikatlerde, yani tabiattaki şeylerin çeşitliliği yani monadların farklılığı nedeniyle birçok detayları ortaya çıkarmaktadır. Ona göre tarihteki herhangi bir olayın etkin nedenine dâhil olan, şu an ve geçmişe ait nice figürler ve hareketler, ereksel nedenine dâhil olan geçmişe ait nice küçük eğilimleri barındırır. Tanrı'nın, yaratmış olduğu evrene, sonsuz olarak yayılmış olan monadlar, olumsal evrende oldukları için, hem seçik hem de bulanık olmaları olası hale gelir. Bu anlamda, "İnsan, bulanık şekilde olsa da, seçik algılarındaki dereceler itibariyle de birbirlerinden ayırt edilmiştir."⁴⁵¹ Her bir insan tarafından farklı şekilde ifade edilen dünya, çokluklarla donatılmış bir

⁴⁵⁰ Spinoza, age., s. 60

⁴⁵¹ Leibniz, age., s. 54

süreklilik ya da varoluş çabasıdır. Daha çok ereksel çaba göstermiş olan insanlar, daha çok seçikken, daha az varolma çabası göstermiş olan insanlar ise daha az seçik veya bulanık bir varoluş içerisinde. Sonuç olarak, Spinoza'da, her sıfat tözün özü olduğu için seçikliği barındırırken, Leibnizde ise, olumsal âlemde sonsuz olan monadlar, hem seçikliği hem de bulanıklığı barındırmaktadır. Bundan dolayı Spinoza, seçik ve tek anlamlı evrende, zorunluluk kavramını ele alırken, Leibniz ise, bulanık ve seçik olma durumu olan evrende, ereksellik ve çok anlamlılığını ele almaktadır. Spinoza'nın tek anlamlılığı ve Leibniz'in çok anlamlılığının ulaştığı nokta, zorunluluk, ereksellik veya olumsuzluk karşıtlığıdır. Bu karşıtlık, iki filozofun, etik anlayışlarında da birçok farklılığa sebep olmaktadır. Özellikle etik alanında önemli bir problem olan irade özgürlüğü bu farklılıkta gizlidir. Şimdi bu iki filozofun irade özgürlüğü probleminde bakışlarını daha iyi anlamak için, önce conatus kavramının, ereksellik, yeter sebep ve zorunluluk ilkelerine uygulanmasına bakalım.

İki filozof için, conatusun, evrene yayılan ve her varlıkta bulunan çabalama olduğunu belirtmiştik. Bu çabalama, insanın doğanın efendisi değil, doğanın parçası olduğunu göstermektedir. Varolma çabasına, ilk bakışta iki filozofun da, birbirine benzer ya da yakın bir anlam yükledikleri görülür. Ama yeter sebep, ereklilik, zorunluluk kavramlarıyla bu çabalama ele alınca, asıl farklılık açığa çıkar. Spinoza, varolma çabasını bir şeyin varlığı sürdürmek için sarf ettiği eylem ve bu eylemi de varlıkların kendi özü diye tanımlar. Spinoza'ya göre, her şeyin özünden, mutlaka bazı sonuçlar çıkar. Ve varlıklar, ancak belirli doğalarından zorunlu olarak çıkacak sonuçları doğururlar. Bu zorunlu olarak Tanrı'yı ifade etmektedir. Çünkü doğada olası hiçbir şey yoktur; tersine, her şey Tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda belirlenmiştir. Spinoza'ya göre, varolan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı'ya, *olası bir şey* denemez. Bundan dolayı her şey zorunlu olarak vardır. Varolma çabası, zorunluluk belirten, sonsuz zamanı kapsayan, Tanrısal ifade halidir. Nihayetinde, bu çabanın olası hali mümkün değildir. O zaman, eğer hiçbir şey olası değilse, neden insanlar irade özgürlüğüne ve ereksel bir yapıya inanmaktadırlar? Ona göre, erekliliğe ve irade özgürlüğüne inanılmasının asıl nedeni, insanlar arası yaygın inançlardır. İnsanlar, özellikle elde etmek istedikleri çıkarlar doğrultusunda ya da bir amaç doğrultusunda hareket etmek ister. Ve bu amaç doğrultusunda hareket ederken, sadece gerçekleşen olayların son nedenlerine bakarlar, bu nedenleri dış bir nedende

bulunca, sorun olmadığını sanarak diğer bir neden aramaya girişmezler. “*Ama diyelim ki bu son nedenleri dış bir kaynakta bulamadılar, işte o zaman kendilerine dönmekten başka çare kalmaz, ardından hangi amaçların kendilerini benzer eylemlerde bulunmaya zorladığına dikkat etmeye başlarlar ve böylece zorunlu olarak kendi yaratılışlarına bakarak başkalarının yaratılışları hakkında fikir yürütürler.*”⁴⁵²

Ona göre, insanlar bu noktada, kendilerine fayda sağlayacak şeyleri araştırırken, hem kendilerinde hem de kendi dışlarında bir sürü araç keşfederler. İnsan bu araçları kendine hizmet edecek birer otomat olarak görür. Ama insanlar, bu araçları kendi kendilerine yapamadıklarının farkındadırlar. Bu farkındalık, onların bir başka şahsa, yani bütün bu araçları onların hizmetine sunan bir yönetici ya da yöneticilere inanmalarına sebep olmuştur. İnsanlar, bu yöneticilerin, yaratışıyla ilgili bilgi bilmedikleri için, kendilerinden yola çıkarak bu yöneticilerde de irade özgürlüğünün olduğunu ve evreni insanın hizmetine sunduklarına inanmışlardır. Bu insanlar evrene baktığında kendi bakış açılarına göre eksik olan şeylere kötü demişlerdir. Bu eksiklik, kötülüklerden dolayı olduğu için, evrenin yöneticisinin, kâinatı bir amaca göre yarattığına inanmışlardır. **Ve bu gibi birçok inanışların sonucunda da, her insan, kendi karakterine bakıp, Tanrı için değişik inanma biçimleri geliştirmişlerdir.** Bu yönetici ya da Tanrı kendileri gibi seven, nefret eden, Antropomorfik bir özellik taşımaktadır. O, Antropomorfik bir Tanrı’yı kabul etmez. “Eğer, Tanrı birinden nefret edip ötekini sever mi, birini hiçe sayıp ötekini kayırır mı, diye sorarsanız, cevabım hayırdır.”⁴⁵³ Tanrı’da, ne iyi ne de kötü kişi, hoşlanmaya ya da iğrenmeye sebep olur. Bundan dolayı **Spinoza, Tanrı’ya, irade, anlama yetisi gibi insani kavramlar yüklemeyiz.** İnsanların evrene yükledikleri **ereksellik fikrini de, Tanrı’ya isteme, eksiklik gibi kavramlar atfettiği için kabul etmez.** “Çünkü Tanrı bir amaca yönelik etki ediyorsa Tanrı bir şeyi istiyor demektir, bunun da anlamı Tanrı’nın o şeyden yoksun olduğudur.”⁴⁵⁴ Spinoza’ya göre, evrenin eksikliğinden yola çıkıp, Tanrı’nın evrene bir amaç yüklediğini düşünmek, yaygın inancın hurafesine sarılmaktır. Çünkü Spinoza’ya göre, ereksel neden dediğimiz neden bir şeyin temel nedeni ya da ilk nedeni olarak görülen insani iştaktan başka bir şey değildir. Biz, ikamet evin ereksel nedenidir dediğimizde, ev yaşamının

⁴⁵² Spinoza, Ethica, s. 71

⁴⁵³ Spinoza, Kötülük Mektupları, s. 98

⁴⁵⁴ Spinoza, Ethica, s. 74

rahatlıklarını hayal eden insanın iştahını anlatmak isteriz. Örneğin; insan, gelecekte bir ev almayı amaç ediniyorsa, bu amacın temelinde insani iştah vardır. Bundan dolayı ereksel neden insani iştah ve etkin nedendir. Spinoza'ya göre, insanların, ereksel nedenin, iştah olduğu bilmemeleri, onların, iştahlarının nedenlerinden bihaber olmalarından dolayıdır. **Sonuç olarak, Spinoza, ereksellik, Antropomorfizm, olumsuzluk, fikirlerini kabul etmez. O, her şeyin, Tanrı'dan zorunlulukla çıktığını ortaya koyar. Her varlığın varolma çabası içinde yetkin olduğunu belirtir.** Bütün varlıklar, doğanın ezeli ve ebedi hakikati gereği zorunlu olarak ve üst bir mükemmellikte var olmaktadır. Her varlık, kendi doğal zorunluluğu içinde, bir mükemmellik barındırır. İnsanın doğanın parçası olarak mükemmellik belirttiğini bilmemiz için duygularının, arzularının, iştahlarının vb. nedenlerini bilmemiz gerekir. **Eğer arzular ve iştahlar, sevinçler, kederler hakkındaki nedenleri bilirsek, irade özgürlüğünün insanda olmadığını rahatlıkla kanıtlayabiliriz.** Spinoza'ya göre, örneğin; bir bebek bir sese doğru yöneliyorsa, o, bu sese iştah duyar. Daha doğrusu, zorunlu olarak iştah duyduğu için o sese yönelir. Eğer bir sesi duyduğunda ondan kaçıyor ise, bu ses ona keder verdiği içindir. Bebeğin bu sese irade özgürlüğü ile yöneldiğini düşünürsek, onun içinde özgür bir neden olduğunu kabul etmemiz ve aynı zaman da bu nedenin de diğer hiçbir nedene ve sonuca bağlanmaması gerekir. Spinoza'ya göre biz bebeğin iştahındaki bir nedeni araştırdığımızda, kesinlikle başka bir nedene ve sonuca gittiğini, bu neden ve sonucunda başka bir neden ve sonuca gittiğini açıkça görürüz. Ve kanıtlarız ki, bebeğin, yöneldiği sevincin ve kaçındığı kederin, kesinlikle bir nedeni ve sonucu vardır. Bundan dolayı biz, insanda, tam olarak bir neden ve sonucu kendisinde olan özgür bir neden bulamayız. Çünkü evren, Tanrısal doğal yasa ile zorunlu bir durumdadır. Bu zorunluluk, her şeyi bir neden ve sonuca dayanarak açıklamak gerektiğini ortaya koyar.

Spinoza'da, Tanrısal doğal yasa ya da tek anlamlılık, zorunluluk varken, Leibniz'e göre ise, iki türlü alan vardır. **Leibniz'e göre, Tanrısal dediğimiz hakikatler zorunlu iken, olgusal dediğimiz hakikatler ise olumsuzdur.** Tanrısal alan, özdeşlik ve çelişme ilkeleriyle kesin olarak zorunludur. Ama olgusal alan ise mevcudiyet ve yeter sebep ilkelerinin olduğu alandır. Olgusal alan, bize varolma çabasının ve çok anlamlılığın olduğu olumsuzluğu sunar. Yani bu alanda, bir şeyin var

olması kadar olmaması da mümkündür. Bundan dolayı olgusal alanda, etiksel olarak, sorumluluk ve bununla birlikte iradenin de olması gerekir. Bu olgusal alanda, insanlar, bir nesneyi ve olayı, farklı şekilde görür ve ona farklı bir şekilde tepki ortaya koyarlar. Olumsuzluğun etkisiyle, olaylar, hep farklı biçimlerde açıklanır. Leibniz'e göre evrendeki bu çok anlamlılık, Spinoza'nın zorunluluk anlayışı ile açıklanamaz. Ama ona göre, evrendeki çok anlamlılık kolayca anlaşılmadığı için, zorunluluk anlayışını yanlış anlayıp, salt bir kaderciliğe düşenler bulunmaktadır. İnsanın genellikle yanlış anladığı şeyler, özgürlük ve zorunluluk arasındaki ilişkidir. Onun için, özgürlük ve zorunluluk arasındaki ilişkiyi, yanlış anlamamıza sebep olan birinci kavram, *tembel ustur*. Bu yanlış anlama yüzünden, insanların zihni yanlış inançlarla dolmuş ve insan doğru bir kavrayış geliştirememiştir. Bundan dolayı *tembel us* inancında olan insanlar, hiçbir şey yapmama ve hiçbir şeye dikkat etmemeye eğilimlidirler. Bir diğer yanlış zorunluluk ya da kader anlayışı ise, *fatum mahometanumdur*. Bu yanlış anlayışa sahip olan insanlar salgın hastalık olan yerlerden kaçmazlar. Tanrı'nın onları kurtaracağına inanırlar. Diğer bir yanlış kader inancı, *fatum stoicumdur*. Bu kader inancına sahip olan kişiler ise, Tanrı'nın her şeyi zorunlu olarak bir neden ve sonuca bağladığı görüşünü savunur. Bundan dolayı Leibniz'e göre bu bizim kaygılarımızı ve sınırlarımızı gereksiz kılar. Bu yanlış inanç insanlara sabrı öğütlerken, yapması gereken hiçbir şeyi öğütmez. Leibniz'e göre, insanların, bu gibi zorunluluk, özgürlük ya da kader ile ilgili yanlış inançları, evreni ve Tanrı'yı doğru anlamalarını engellemektedir. Nihayetinde, evrende sadece zorunluluk olamaz. Çünkü körü körüne kader, yazgı, zorunluluk insanların çalışmadan, zahmet çekmeden, mutluluğa ulaşması için uydurulmuş, önyargı ve hurafelerdir. Yeter sebep ilkesinin olduğu bu evrende, zorunlu olarak ereksellik ve olumsuzluk olması gerekir. Görüldüğü gibi Spinoza, ereksellik, olumsuzluğu savunanların düşüncelerine yaygın inanç ve önyargı derken, Leibniz ise salt zorunluluğu savunanların düşünceleri için, aynı kavramları kullanmaktadır.

Leibniz'e göre, her monad, kendinde Tanrı'nın sonsuz bilgeliğinin özyapısını taşır ve O'na becerebildiğince öykünür. Bu çok anlamlı ve olumsal evrende, eylemler ve edimler, tam olarak insana bağlıdır (*actiones sunt suppositorum*) ve bu eylemler öznedeki içkin olarak vardır. Bu öznedeki var olan eylemler, varolma çabası ile ortaya çıkar. Örneğin; büyük İskender bir özneye sahiptir ve bir varolma çabasına göre

eyler. Bu bireysel tözü barındıran İskender, başına gelecek her şeyi öznesinde içermektedir. Ama eylem alanı olumsal olduğu için, ne tür bir durumla karşılaşacağını bilemez. Aynı zamanda, varolma çabası ile birlikte İskender veya herhangi bir insan, olumsal alanda Tanrı'yı birçok anlamda ifade eder. Onun, varolma çabası, olumsal olarak Tanrı'yı erek olarak alır. Spinoza'nın zorunluluğu, Leibniz'de olumsallığa dönüşür. Ve buradan önemli bir düşünce çıkar. Leibniz, varolma çabası ile bulanık, ereksel ve olumsal olarak ele aldığı evrende, bir varlık hiyerarşisi ortaya koyar. **Ona göre, insan, akıllı ruha ve özgür iradeye sahip olmasıyla varlık hiyerarşinin en tepesindedir. Spinoza da ise, insan, doğanın bir parçasıdır ve onu doğadan ayıran şey, özgür irade değil akıldır.** Leibniz, insanları varlık hiyerarşisinden ayırarak, akıllı ve özgür iradesine vurgu yapar. Özgür iradesini ve aklını, doğru bir biçimde kullanan insanlar, varolma çabasının anlamını bilirler. Ona göre, akıllı ruhların, ne olduklarının bilgisine ve özgür iradeye sahip olmaları, onları, ceza ve ödüle yatkın kılar. "Bu da ussal ruhları, Tanrı'nın egemen olduğu *Evren Cumhuriyetinin* yurttaşları yapar, dolayısıyla tüm öbür yaratıklar, onlara hizmet ederler."⁴⁵⁵ Spinoza, varolma çabasını arzuya indirgeyerek, insanın özgür irade dediği şeyin, arzularına göre etkilenimler olduğunu ortaya koymaktadır. Leibniz ise, varolma çabasını, eğilim ve özgür irade ile birleştirir. Ona göre insanların özne kavramı, yüklemi içermesi açısından mevcudiyet ilkesine bağlı olsa da, olumsal olmaktan kurtulamazlar. Çünkü yaratıklar özgür seçimlerine dayanırlar. **Özgür iradenin, insanda kaçınılmaz olarak bulunması gerekir. Çünkü özgür irade olmazsa, bir insanın eyleminin, diğerinden ayrılması veya kendi içinde bir benlik olması ortadan kalkar.** Ama bu, insanın sınırsız ve sorumsuz bir özgürlüğü olduğu anlamına gelmez. İnsanda özgür irade, eğilimle ve upuygun bilgi ile birlikte ilerler. Leibniz, eğilim ve özgür irade arasındaki ilişki için bir örnek verir. Ona göre, bir insan topluluğu gemi ile birlikte giderken, aniden gemi batma tehlikesi ile karşı karşıya kalınca, insanlar, bu geminin batma tehlikesinden kurtulması için, gemide ağırlık yapan yüklerini atmaları gerektiğini anlarlar. Gemideki eşyaları, batmaya neden olarak görüp, atarak, kurtulurlar. Leibniz'e göre insanlar, buradaki eğilim gibi, evrende belli bir eğilim ağı içerisinde olabilirler. Ancak bu durum, olası evrende, özgür iradeleriyle de karar vermelerini engellemez. Görüldüğü gibi Spinoza ve

⁴⁵⁵ Leibniz, *Metafizik Söylemler*, s. 54

Leibniz, Buridan'ın eşeği örneğinde olduğu gibi, eşeğin, kesinlikle su ya da samandan birisine zorunlu olarak gitmesini sağlayan, baskın bir eğilimin olduğunu savunurlar. Ama Spinoza, bu eğilimlerin, zorunlu olduğunu, özgür irademizi olanaksız kıldığını söylemektedir. Leibniz ise, bu eğilimlerin, özgür irademizi etkilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Ona göre, bize, hangi eğilimin doğru ve hangisinin yanlış olduğunu verecek olan kavramlar, özgür irade, algı ve akıldır. Çünkü eğer insanda özgür irade bulunmasaydı, kötülük, günah ve sevap kavramları, anlamsız hale gelebilirdi. Yani özgür irade insana bir sorumluluk ve anlam yükler. Bu noktada, Leibniz'in özgür iradeyi önemsemesinin önemli bir sebebi de, kötülük problemidir. İnsanların eylemlerinden sorumlu olması, bize, theodicee veya kötülük probleminde önemli bir yarar sağlar. Özgür iradesi ile birlikte, ahlaki ve fiziki kötülük insanın kendisine yüklenebilir. Spinoza ise, bu düşünceye karşı çıkararak, özgür iradenin, kötülük ve iyilik kavramlarını, evrende bulunan zorunlu yasalardan ayırmak için, bir safsata olduğunu dile getirir.

Spinoza ve Leibniz'in, özgürlük problemine dair görüşlerinin karşılaştırmasını yaptıktan sonra, şimdi de iki filozofun, özgür irade, Tanrı-etik ve kötülük problemleri konusundaki görüşlerini karşılaştırmaya geçebiliriz.

İlk olarak Leibniz'in, Tanrı ve etik ilişkisine bakalım. Leibniz, Tanrı yaratıcı olan evrenin en son yetkinlikte olmadığını iddia ederek, Tanrı daha iyisini yapabilirdi, diyenlerin düşüncelerine katılmamaktadır. Ona göre, bu görüşler, Tanrı'nın mükemmelliğine aykırılık oluşturmaktadır. Çünkü "eylemi elden geldiğince yetkin yapmamak yetkinsiz eylemde bulunmaktır."⁴⁵⁶ Leibniz'e göre, insanların yaptığı herhangi bir yapıta, daha iyisini yapabilirdi demek, onların yapıtının eksik olduğunu söylemektir. Bir insanın herhangi bir kişinin yapıtına eksik diyebilmesi için, diğer yapıtlarla karşılaştırma yapmak zorunluluğu vardır. Fakat, Tanrı, yarattığı bu dünyayı, daha iyi yapabilirdi demek, karşılaştırma yapacak bir nesne olmaması nedeniyle hükümsüz olacaktır. Bu tür iddialar sadece önyargı ve yaygın olan yanlış inançlardan kaynaklanmaktadır. Leibniz'e göre, Tanrı, en iyi dünya olan bu dünyayı, yarattığı sonsuz dünyalar arasından özgür iradesi ile seçmiştir. Onun için, Tanrı'nın *iradesinin* olması, bizim gibi isteklerine göre davranması değil de, *kudreti* ve *anlığıyla* yarattığı sonsuz dünyalardan, en

⁴⁵⁶ Leibniz, *Metafizik Söylemler*, s. 33

mükemmeliğini seçmesi şeklindedir. Bir anlamda, Tanrı'nın iradesi, kudreti ve anlığına bağlıdır. Yani etik tarihin eski problemlerinden biri veya Tanrı-etik ilişkisinde teolojik etik taraftarlarının kendi içinde sorduğu şu soru: "Tanrı X'i yarattığı için mi iyidir, yoksa X, iyi olduğu için mi Tanrı onu yaratmıştır?" problemine, Leibniz, X, iyi olduğu için Tanrı onu yaratmıştır, şeklinde cevap vermektedir. "Tanrı'nın yapıtlarını ancak biçimsel bir nedenle yani Tanrı tarafından yaratılmış olması nedeniyle, iyi olduklarını savunanların çok uzağındayım."⁴⁵⁷ Çünkü ona göre, varlıklar, herhangi bir iyilik kuralıyla değil de, Tanrı'nın istemiyle iyidir demek, O'nun sevgisini ve tüm değerlerini yıkmaktadır. Leibniz'e göre, irade, tamamen usun yerini tutunca, Tanrısal bir tiranlık ortaya çıkabilir ve Tanrı'nın adaleti ve bilgeligi önemsiz kalır. Bundan dolayı ona göre, iyilik, adalet, bilgelik, sadece Tanrı'nın iradesine ve özüne bağlı olmayan, anlığının ya da kudretinin sonuçlarıdır.⁴⁵⁸ Spinoza'ya göre ise, her şey Tanrı'nın özgür iradesi ile değil de, zorunlu olarak ortaya çıkmıştır. "*Tanrı olmadıkça hiçbir şeyin var olamayacağını ve kavranamayacağını ve sonuçta her şeyin O'nun tarafından önceden bir koşula bağlandığını, bu bağlanmanın özgür iradeyle ya da mutlak anlamda keyfî olarak değil de, O'nun mutlak doğasından ya da sonsuz kudretinden kaynaklandığını gösterdim.*"⁴⁵⁹ Ona göre, Tanrı'nın kudretinde olan her şey, zorunlu olarak vardır. Spinoza'ya göre evrenin iyi veya daha iyi olma durumu yoktur. O, zorunlu olarak mükemmeldir. İyi ve kötü gibi kavramlar, insanın ürettiği yapay şeylerdir. Bundan dolayı "Tanrı yarattığı için mi X iyidir, X, iyi olduğu için mi Tanrı onu yaratmıştır" problemini, Spinoza ele almaz. Görüldüğü gibi Tanrı ve etik ilişkisindeki, teolojik ve rasyonel etik konusunda, Leibniz teolojik etiğin problemlerine cevap bulmaya çalışırken, Spinoza teolojik etik yapmaktan tam olarak kurtulmasa da bu konuda çok çözümlenmesi yoktur. İki filozofun da Kartezyen olmalarından dolayı, rasyonel etik konusuna büyük önem verirken, teolojik etikle de belli ölçüde ilgilenmişlerdir. Özellikle görüldüğü gibi, Leibniz'in, teolojik etik konusunda çözüm arayışları olmuştur.

Şimdi iki filozofun, iyi ve kötü ya da kötülük problemi açısından karşılaştırılmasına geçelim.

⁴⁵⁷ Age., s. 31

⁴⁵⁸ Age., s. 32

⁴⁵⁹ Spinoza, Ethica, s. 70

İki filozof, iyi ve kötü kavramlarını ele alırken, Spinoza'yı evrenin zorunlu yapısını savunurken, Leibniz'i ise, eskiden bu yana gelen, kötülük problemini sistematik olarak ele alırken buluruz. Her ne kadar iki filozof da, Tanrısal özgür irade, iyi ve kötü kavramları konusunda, farklı bakış açıları ortaya koysalar da, temelde, kötülük kavramına aynı bakış açısıyla yaklaşır. Onlara göre, her varlığın, kendi içinde bir varolma çabası ya da yetkinliği vardır. Bizim kötü dediğimiz şeylerde de yetkinlik vardır ama onu bizim kavrama yetimiz algılayamaz. Ya da yaygın inançlardan dolayı yetkin bir şey bile kötü kavramına indirgenebilir. Leibniz'e göre, bu *en iyi evrende* bir hiyerarşi vardır. Ve ereksel olarak bulanık veya seçik olan monadlar, daha iyiyi amaçlarlar. Biz en alt hiyerarşideki bulanık olan monaddan oluşan bir şeye, kötü diyebiliriz ama bu, kendi içinde bir güç taşır. Bir şeyde kendilik olarak kötülük olamaz. Ancak özgür iradesi olan insan, iyilik olarak tanımlayamayacağı bir şeye, hayal gücü ve iradesi ile kötülük yükleyebilir. Kısaca, Leibniz'e göre, irade özgürlüğü, olumsuzluk, ereksellik, iyilik ve kötülük kavramları birbiriyle yakından ilişkilidir. Ama Spinoza'ya göre ise, "iyi ve kötü dediğimiz şey, düşünme biçimlerinden ya da şeyleri birbirleriyle kıyaslayarak oluşturduğumuz kavramlardan başka bir şey değildir."⁴⁶⁰ Doğanın parçası olan kişi, kendisini doğadan ayırarak ve doğadaki varlıklar arasında karşılaştırma yaparak, iyi, kötü, sıcak, soğuk gibi kavramlar ortaya çıkarmıştır. Bir şeyin etkinlik gücü azalabilir, artabilir ama bunlar, bir şeye eksik bir şeye tam dememizi gerektirmez. Spinoza'ya göre, gerçek olan her şey, mükemmeldir, mükemmel olanlar ise gerçektir. Bir varlığın Conatus'u az diye, ona eksik diyemeyiz. "İster daha yetkin isterse daha az yetkin olsun, her şey, varolmaya başladığı andaki gücüne eşit bir güçle varoluşunu sürdürebilir; işte bu bakımdan her şey eşittir."⁴⁶¹ Kötülük, doğanın kendimize göre eksik olarak nitelediğimiz kavramlarına verilen birer isimdir. **Görüldüğü gibi, Spinoza veya Leibniz, kötülük ve iyilik kavramlarını farklı kavramlarla açıklasalar da, ortak olan şey, kötülüğün biçimsel özelliğinin etkin neden olmamasıdır.** Kötülük kavramı, yaygın inançlarımızdan, düşünce biçimlerimizden, eksikliğimizden veya acı, haz, hüznün, keder, mutluluk, vb. karşılaştırmalarla oluşturduğumuz bir kavramdır. Bunu oluşturan etkenler, iki filozofta da, temelde irade, özgür irade, olumsuzluk, zorunluluk gibi farklı kavramlar olsa da, ulaşılan

⁴⁶⁰ Age., s. 240

⁴⁶¹ Spinoza, age., s. 241

sonuç aynıdır. Spinoza ve Leibniz'e göre, evrende her an sürekli bir güç ya da varolma çabası egemen olduğu için, kötülük, belli açıdan güçten yoksunluk olarak, ortaya çıkan bir kavramdır. Ya da kötülük, varolma çabasının az veya eksik olduğu, dış etkilerle azaltıldığı durumlara verilen bir isimdir. Ama Leibniz, kötülüğü Tanrı ile bağdaştırmamak için insanda özgürlüğün gerekli olduğunu, Spinoza ise, kişinin kendini özgür sandığı durumda kötülük sanılan kavramın ortaya çıktığını belirtmektedirler. Bundan dolayı kötülük konusunda Spinoza, zorunluluk kavramını ele alırken, Leibniz ise, felsefe tarihindeki kötülük problemi için, teodice kavramını ortaya koymaktadır.

Leibniz'e göre kötülük, metafizik, fizik, törel olarak ele alınabilir. Metafizik kötülük, salt yetkin olmama durumuna dayanır, ahlaki kötülük günaha, fiziksel kötülük ise acı çekmeye dayanır. Leibniz ahlaki ve fiziksel kötülüğü, metafizik kötülükten ortaya çıkarmaktadır. O, skolastik gelenekte olduğu gibi, metafizik kötülüğün doğal olarak yoksunlukla birleştirilmesini temel alır. Yani kötülük, etkin olarak kendilik olmayıp yoksunluktan meydana gelir. Bundan dolayı Tanrı, kötülüğü yaratmamıştır ama o, eksik ve sınırlı varlıkların doğasından meydana gelmiştir. Bunun için, Tanrı, yaratmayı, eksik ve sınırlı varlıkları yaratmadan, asla seçemezdi. Bu nedenle, "bu geniş gerçekler bölgesi bütün olasılıkları içerdiği için, olanaklı dünyaların sonsuz olması, onlara birçok türden kötülüğün girmesi, bunların en iyisinin bile bir ölçüde kötülük içermesi zorunludur."⁴⁶² **Eksiklik, kusurlu varlığın doğanın ayrılmaz bir parçasıdır.** Ancak bu durum, O'nun, kötülüğe izin verdiği anlamına gelmez. Tanrı'nın kudreti sonsuz olduğu için sonsuz sayıda dünya yaratmıştır. Eğer kudreti sınırlı olsaydı, sonsuz sayıda dünya yaratamazdı. Gerçek anlamda sınırlanan Tanrı değil, varlıklardır. Tanrı, yaratılan sonsuz dünyalar içerisinden, en az eksiklik ve kötülük barındıran dünyayı seçmiştir. Bundan dolayı olağan dünyalar içerisinde bu dünya en iyisidir. Leibniz'e göre, eğer bu kötü dediğimiz ya da iyiliğini kavrayamadığımız şeyler, bu dünyada olmasaydı dersek, bu durum, Tanrı, o zaman bir ütopya romanlar gibi, hiç kötülüğün olmayacağı bir yer yaratabilir miydi? Diye sormaya benzer, bu soruya cevap, yaratabilirdi olur ama ne var ki bu dünyalar, iyilikte bizimkilerden aşağı olurdu. Çünkü ütopya evrenlerindeki gibi, bu evrenden de, amacı olan, varolma çabasını kaldırırsak, iyi, yanlış, sevap,

⁴⁶² Leibniz, Theodicee, s. 128

ödül gibi kavramların bir anlamı kalmazdı ve o dünya, amaçsız, anlamsız olurdu. Tanrı, amaçsız, anlamsız bir şey yapmaz. İşte bu en anlamlı dünyada Tanrı, amaç, sorumluluk için, fiziki ve ahlaki kötülüğü ön plana çıkarır. O, ahlaki kötülük olan günahı, fiziki kötülük olan acıyı kesinlikle istemediği gibi, fiziksel kötülüğü, suça bağlı bir ceza veya bir amacın aracı olarak, daha büyük kötülükleri önlemek ya da büyük bir iyilik elde etmek için ister. Bu anlamda “kötülük sık sık bizim iyilikten çok tat almamıza hizmet eder, ara sıra da ondan acı çekenin daha büyük bir yetkinliğe ulaşmasına katkı sağlar.”⁴⁶³ Bu, tıpkı ekilen tohumun çimlenmeden önce bozulmaya uğraması gibi düşünülebilir. “Ahlaki kötülükle ilgili olarak ise o yalnızca kaçınılmaz bir ödevin sonucu sayıldığı sürece kabul edilmeli ya da ona ancak bu durumda izin verilmelidir.”⁴⁶⁴ Leibniz’e göre, Tanrı, insanlara belli ölçüde irade özgürlüğü, anlama yetisi vb. araçlar vermiştir. İnsanların bu araçlarını kullanarak doğru, yetkin, ahlaki eylemlerde bulunmaları gerekir. Bu araçlar, insanlarda olduğu için, günah, sevap ve bunlar ölçüsünde ise ceza ve ödülün de olması gerekir. Yoksa insanların doğru, yanlış eylemlerini bilmek imkânsız olurdu. Leibniz’e göre, ahlaki açıdan, Tanrı’nın sonradan gelen günaha nesne olarak sahip olan istemesi, yalnızca izin vericidir. **Tanrı, doğadaki yetkinliğin, yaratığın eylemlerinin nedenidir. Ancak yaratığın eksikliğinden kaynaklanan yanlış eylemin, ahlaki olmayan davranışın nedeni değildir.** Sonuç olarak Ona göre, bu dünya, kötülüğü olmayan bir dünya değil de, en az kötülüğün olduğu bir dünyadır. O, bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu anladığımızda acı, keder vb. kavramların dahi düzenin bir parçası olduğuna inanacağımızı söyler. Nasıl ki kusursuz bir bütüne bakmadan, onun bir noktasına bakarak, genelin kötü olduğunu çıkarmak yanlışsa, aynı şekilde o küçük noktanın içerdiği acı ve ıstıraplardan da, evrenin bir bütün olarak kötü olduğunu çıkarmak yanlıştır.

Spinoza’ya göre, doğada bulunan bir varlığa, iyi veya kötü dediğimizde, o, kendinde değil, sadece yüklenilen anlama göre iyi veya kötüdür. Bir varlığın kendinde iyi veya kötü olması için, tanımının yani özü ve varoluşunun iyi ve kötü ile bağı olması gerekir. Ancak doğanın zorunluluk ağı içerisinde, iyi ve kötünün kendinde bir tanımı olması imkânsızdır. Bunu açıklamak için Spinoza, şu örneği

⁴⁶³ Leibniz, age., s. 129

⁴⁶⁴ Leibniz, age., s. 129

vermektedir: Bir insan, caddeden geçerken kafasına yukardan bir taş düşmüş olsun. Evrende kötülüğü savunanlar, taşın adamı öldürmek için düştüğünü ortaya koyacaklardır. Tam tersi evrende zorunlu yasaların olduğunu kabul edip, her şeyin bir nedeninin sonuca göre olduğu inanırsanız, bu taşın bu nedenler açısından dolayı düştüğünü ortaya koyabilirsiniz. Ama ona göre, çoğu kişi, bu nedenlerin bir araya gelerek o taşı düşürdüğüne inanmayacak, size, taşın niçin düştüğünü soracaklardır. Siz onlara şöyle yanıt verseniz, bu taş düştü, çünkü rüzgâr hızlı eserken adam oradan geçiyordu. Ama onlar ısrar edip şöyle diyecekler, niçin rüzgâr o sırada hızlı esiyordu? Siz de onlara, rüzgârın hızlı esmesinin nedeni bir gün öncesinde deniz kabarmasından veya gelgitten dolayıdır, gibi cevaplar vereceksiniz. Sizin verdiğiniz cevaplar, onları ikna etmeyecek, onlar, yeniden ısrar edip sorular sormaya devam edeceklerdir. “İşte bu böyle uzayıp gidecektir ve onlar nedenlerin nedenlerini sormaktan asla vazgeçmeyecekler, ta ki siz kaçıp cehaletlerin tek dayanağı olan Tanrı’nın iradesine sığınana kadar.”⁴⁶⁵ Ona göre, evrende zorunluluk vardır. Bundan dolayı kötülük olarak görülen şeyler, varlıkların doğasındaki olumsuzlama veya yoksunluktur. Yani bir insan, kör olarak doğduğunda, körlük onun olumsuzlamasıdır ve doğasına en uygun şeydir. Eğer insan doğduğunda gözleri iyi görüyorsa ve daha sonra kör olursa bu da yoksunluktur. Evrende zorunlu olarak, yoksunluk, olumsuzlama gibi yasalar vardır. Kötülük gibi görünen şeyler, zorunluluk içindeki olumsuzlama veya yoksunluktur. Spinoza’ya göre, iyilik ve kötülük değil, zorunluluk gerçektir. Nihayetinde Spinoza, Leibniz’in Tanrı’nın istemesi ile bu dünyaların en iyisini seçtiği düşüncesini de Tanrı’nın irade özgürlüğü fikrini de kabul etmez. Çünkü Tanrı’nın insanlar gibi sevmesi, nefret etmesi kabul edilemez. Tanrı da adil kişiyi sevip, hırsız kişiden hoşlanmama gibi bir eylemde bulunmaz; çünkü Tanrı, insan gibi, sevme, nefret etme duygularına sahip değildir. Onun istemesi veya irade özgürlüğü yoktur. Spinoza’ya göre, Tanrı’nın, insanlar gibi bir beklentisi veya insanlara hataları karşısında bir tiran gibi davranması söz konusu değildir. Eğer Tanrı, bir hatayı cezalandırıyor olsaydı ve sevaba da ödül verseydi, gerçek sevginin anlamı kalır mıydı? Veya birini taşkınca suç işlemekten ne alıkoyabilirdi? “Şüphesiz ki, böyle şeylerden ancak ceza korkusuyla kaçınan kişi asla sevgiyle hareket etmez

⁴⁶⁵ Spinoza, *Ethica*, s. 75

ve hiçbir erdeme sahip değildir.”⁴⁶⁶ Ama Leibniz, Spinoza’nın bu zorunluluk anlayışını kabul etmez. Leibniz’e göre, insanların yaptığı günah ve sevaba karşılık olarak, onlara ceza ve ödül verilmesi gerekir. O, cezanın ve ödülün daha çok iyilik getireceğini ve insanların yaptığı eylemlerin bir karşılığının olması gerektiğini belirtir. Ve Tanrı’nın isteminin bunu gerektireceğini söylemektedir. Spinoza, Tanrı’nın özgür iradesi olamayacağı için, insandaki ceza ve ödül gibi kavramların da anlamsız olduğunu ve bu kavramların, insandaki Tanrı sevgisini azaltacağını belirtmektedir. Ona göre, ceza ve ödül, insanların kendisini doğanın efendisi ya da özgür olduğunu sandığı zamanlarda uydurduğu kavramlardır. O, insanın doğaya bakarak kendisine faydalı olan şeylere iyi, kendisine zararlı olan şeylere kötü dediğinde, ceza ve ödül gibi kavramların oluştuğunu düşünmektedir. Spinoza bunu şöyle açıklar: “İnsan, varlıkların doğasını açıklayacağı iyi, kötü, düzen karışıklık, sıcak soğuk, güzellik, çirkinlik gibi soyut kavramlar oluşturmaya başladı, ayrıca kendisini özgür bir varlık olarak gördüğünden övgü, yergi, günah ve sevap gibi kavramlar yarattı.”⁴⁶⁷ Evren, bazı şeyleri insanın duyularına hitap ediyor veya etmiyor diye ya da insanın doğasına yararlı veya zararlı diye, daha az mükemmel ya da daha çok mükemmel olarak değerlendirilemez. Günah, sevap, iyi, kötü, insanların karşılaştırma ve kıyaslarla uydurduğu şeylerdir. Spinoza’ya göre, iyi, kötü, sevap, ödül gibi kavramların zorunluluk ağında tanımları ve açıklamaları bulunmamaktadır. Onun, bu bakış açısıyla, geleneksel ahlakın, iyi ve kötü kavramlarını ortadan kaldırdığı görülmektedir. Geleneksel ahlak anlayışına baktığımızda, bir şeye iyi ya da kötü derken, aşkın bir güce göndermede bulunulması gerekir. Aşkın güç, iyi ve kötü kavramlarını belirlemekteydi. Ancak Spinoza’ya göre, evrendeki içkin olan Tanrısal doğal yasadan dolayı, kötü ve iyi yoktur, sadece zorunluluk vardır. **Sonuç olarak, Leibniz, insana özgür irade ile birlikte kötülük konusunda bir sorumluluk yüklerken, Spinoza ise, insanı kötülük konusunda da doğanın bir parçası olarak ele almaya devam etmektedir.** Aslında Spinoza’nın insanı, mutluluk ve kutluluk anlayışına kadar birçok özelliğiyle doğanın parçası konumundadır.

⁴⁶⁶ Spinoza, Kötülük Mektupları, s. 84

⁴⁶⁷ Spinoza, Ethica, s. 76

Şimdi Leibniz ve Spinoza'nın birçok farklılığına rağmen onları birleştiren mutluluk anlayışına geçme gereği ortaya çıkmaktadır.

Leibniz ve Spinoza'nın, etik anlayışlarına baktığımızda, etiklerinin asıl amacı, Tanrı'yı anlamak, açıklamak ve böylece, evrende O'nun şanını yüceltmektir. Bu iki filozof, Tanrı'yı evrende açıklarken, etiği kullanırlar. Etik ile birlikte, insan, önemli bir konuma yükselir. Spinoza'nın evreninde, Tanrı evrene içkin olduğu için, bütün varlıklar varolma çabası ile O'nu ifade eder. Spinoza, etik anlayışı ile birlikte insanın sadece varolma çabasını olmaklık olarak değil, onu bir eylem ya da amaç olarak ele aldığını belirtir. İnsan, varlıklarla aynı olarak sadece ifade konumundan, ifade eden bir konuma geçmek için etkin olma durumuna dikkat çeker. Leibniz'in, etik anlayışında da, benzer bir tarz ortaya çıkar. Ona göre de, insanı diğer varlıklardan ayıran şey, etkin bir durumda olabilme halidir. İki filozofa göre de, evrene baktığımızda, bütün varlıklar bir varoluş içerisinde. Fakat varlıklar, bu varoluş içerisinde, genellikle edilgin durumda yer almaktadırlar. Sürekli edilginlik hali, insanı, evrenin anlamını görmekten alıkoymaktadır. İki filozofa göre de, edilgin halin, etkin bir hale dönüşmesinin koşulu anlamdır. Ama bu anlam öznenin kendi oluşturduğu bir ifadedir. Bu ifade, dışsal edilginliklere karşı olarak kalkan görevi görür. Spinoza ve Leibniz için, öznenin oluşturduğu bu anlam, bilmenin kendisidir. Bundan dolayı, tanım oluşturma ilk olarak öznenin başlamalıdır. Özne kendini tanıdıktan, evreni tanımak için etkinliğini artırmaktadır. Kendimizin bilincine vardığımız her şey, bizim için edilginlikten etkin hale dönüşmektedir. Bunun sonucunda, varlıklardaki etkinliği görebiliriz. **Yani mutluluk, Tanrı'nın evrendeki şanı ve anlamı, bizim etkinleşme süreciyle ulaştığımız anlam haline gelmeye başlar.**

İki filozof da, insanı, evrendeki diğer canlılardan ayırırken, bunun temelinde bilgelik olduğunu dile getirir. Bu bilgelik, bizi etkinleşme haline getiren bir ifade etme halidir. Ama burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, bilgelik kavramı tek başına, edilgin duyguları yenemez. Yani her varlıkta olan öz, bir kuvvet ile birlikte ilerler ama dıştan etkiler bu gücü anlamsız bir yapıya çevirir ve insan kendine yabancılaşabilir. Bu noktada, aranacak şey, insanın doğasında olan ya da doğuştan kendisinde bulunan güçtür, bilgelik değildir. Bilgelik sadece bu gücün açığa çıkmasını sağlayan bir anlamdır. Bu iki filozofta ortaya çıkmaya başlayan bilgelik,

Descartes'teki gibi bir yöntem bilimsel kuşkuculuğa izin vermez. Çünkü bu güç ifade olarak bizde vardır. Bu gücü ifade eden olarak açığa çıkarmak bilgeliğin asıl hedefidir. İnsandaki bu güç açığa çıktıkça, insan evrenin anlamını daha iyi anlayacaktır. Bu gücün açığa çıkmasını Spinoza, içkin bir Tanrı'ya, Leibniz ise aşkın bir Tanrı'ya yönelmek olarak ele almaktadır. Onlara göre insan, evren, olaylar ve nihayetinde Tanrı hakkında bilgi sahibi olmaya başlayınca, eğilimlerine upuygun bilgileri eşlik etmeye başlar. Örneğin, çocuklar veya ilk insanlar bilginin tam olarak anlamını kavrayamadıkları için onların yetkin olduklarını düşünemeyiz. Ya da edilgin duygular içinde yaşayan insanlar anlamdan yoksundur. İnsan, etkin bilgi ile yetkinleştikçe, kendi ile uyuşan ve uyuşmayan nesnelere, olayları, durumları fark eder. Mutluluk, erdemleri anlamaya başlamaktır. Erdemler, insanın, pratik yaşamını belirleyen en önemli kavramlardır. **İki filozofa göre de, erdemler, birbirlerini etkin olarak beslerler. Örneğin adalet erdemi, yardımseverlik ile birlikte gitmektedir. Yardımseverlik ise hayırseverliği ortaya çıkarır.** İnsan, kendine sevinç, neşe veren ya da varolma çabasını çoğaltan erdemler, upuygun bilgiler edindikçe, eylemi ve olmaklık seviyesi güçlenir.

İki filozofa göre de, mutlu ahlaki yaşama ulaşmak için, edilgin duygulardan, esaretten, hurafelerden kurtulmak temel amaçtır. İnsan, bulunduğu evrende, kaygı, korku duymadan, umuda sarılarak, akıl kılavuzluğunda etkin duygu ve düşünceler edinmelidir. İnsan bilgi sahibi oldukça, erdemlere sahip olacaktır ve Tanrı sevgisini kalbinde hissedecektir. İnsan etkin düşüncelerle, iyilik, şefkat, yüreklilik gösterdikçe, Tanrı'nın sevgisini kalbinde daha çok duyacaktır. Ancak bu Tanrı yolunun zorluğuna, gerçek anlamıyla çok az insan katlanabilir. Bu insanlar da bilge karakterli insanlardır. Bilge karakterli insanlar, sabreden, Tanrı'ya güvenen, sezgisel yönü etkin duygularla ve upuygun düşüncelerle beslenen, her şeyde bir iyilik, güzellik gören, Tanrı'yı karşılıksız, çikarsız seven, Tanrı'nın sevgisini kalbinde duydukça hoşnutluğu artan, gerçek yaşamın Tanrı yolunda gitmek olduğunu anlayanlardır. Bu bilge insanlar, sonsuz kutluluk yoluna adım atacak olanlardır. Kutluluğa adım atınca, Tanrı'nın gerçek dostluğunu, babalığını görürler. Leibniz'in ve Spinoza'nın etik anlayışları ile ulaşmak istedikleri en yüksek nokta, kutluluk yoludur...

SONUÇ

Aslında, sonuçta ele alınması gereken hususları üçüncü bölümün temel konusu olması nedeniyle ele alıp tartımiştık. Bu nedenle üçüncü bölümü bir “değerlendirme ve sonuç” olarak görmek de mümkündür. Ancak, tezimizin şekilsel açıdan tamamlayıcısı olacağı düşüncesiyle orada zikredilmeyen bazı tespitlerle, zikredilenlerin de teyit edilmesi niyetiyle sonuç bölümünü ayrıca yazmayı uygun gördük.

Bu çalışmamızda, felsefe tarihi içerisinde önemli bir yere sahip olan, Spinoza ve Leibniz’in etik anlayışları değerlendirilmeye çalışıldı. Onların etik anlayışlarının kötülük, Tanrı, özgür irade gibi problemlerle ilişkilerine değinildi. İki filozofta birer sistem filozofu olduğu için etik anlayışlarını tamamen ontoloji ve epistemolojilerinden ayrı değerlendirmek mümkün değildi. Bundan dolayı ontolojileri ile bağ kurmak ve etiğe geçiş yapmak için conatus kavramı bize yol gösterdi. Epistemolojileri ve etikleri arasındaki ilişkiyi ise bilgelik kavramı bize sundu. İki filozof için de, conatus kavramı, insanın varoluşuna giden yolun başlangıcını oluşturmaktadır. Ancak Spinoza, conatus kavramını, zorunluluk anlayışı ile birlikte ele alarak, insan için tekilliğe uyum sağlama, duygularını, arzularını kısaca doğasını öğrenmek için bir ifade aracı olarak ele almaktadır. Leibniz için conatus kavramı, ereksellik ve olumsuzluk barındıran sisteminde, insan için, farklılıklara ve irade özgürlüğüne kapı aralamaktadır. Spinoza’nın etik anlayışında conatus, insanın kendisini aynada görmesi iken, Leibniz’in etik sisteminde conatus, insanın kendi kendini doğadan farklı olarak kavramasıdır. Conatus kavramı ile birlikte, iki filozofun, ontoloji anlayışlarının belli ölçüde ön plana çıktığını ama etik anlayışlarını anlamak içinde bunun gerekli olduğunu belirtmek istedik. Tabii ki iki filozofun ontolojilerinden kaynaklı olarak conatus kavramına bakış açıları farklı olsa da, temel de conatus kavramı ile insanın gücünü belirtmektedirler. Bu varoluş gücünün açığa çıkması içinde iki filozofun, epistemoloji ve etik ilişkilerine bakmamız gerekmektedir. Spinoza ve Leibniz’in rasyonalist bir bilgi felsefeleri olduğu için, ilk bakışta etik anlayışları intellektüalist bir karakterde olduğu ortaya çıkmaktadır.

Spinoza ve Leibniz'in etik anlayışları intellektüalisttir. Bununla ilişkili olarak, insan ve evren anlayışlarına baktığımızda, edilgin ve etkinlik kavramları karşımıza çıkmaktadır. İki filozof için de, edilginlik, varlıkların gücünü aktüelleştirememesi ve sürekli dışsal etkilere maruz kalması olarak belirtilir. Etkinlik ise, öznenin doğasının fiil haline gelmesi ve eylemlerinde varoluşsal bir yapı ortaya koymasındadır. Edilginlik kavramı, insanda duygu olarak bulunur. Bu duygular insanın zihni ile birlikte paralel gitmezler. Edilgin duygular, insanın zihnini etkiler ve gücünü esaret haline sürükler. İki filozofa göre de insan, edilginlikler içerisinde kendi etkinliğini yaşaması çok zordur. Bu noktada iki filozofun da etik anlayışları, metafiziksel bir boyuta taşınır. Edilginlikler içerisindeki insana, Tanrı anlayışı, doğru yolu sunacaktır. İki filozofun da etik anlayışlarının dayandığı nokta Tanrı'dır. Bundan dolayı Tanrı anlayışlarındaki farklılık, etik anlayışlarının da odak noktasını oluşturmaktadır. Spinoza'nın Tanrı'sı, etiğin anlamı ve yetkinliğini barındırır. Leibniz'in Tanrı'sı ise, dünyanın dışında veya aşkındır. O'nun Tanrı'sı sonsuz kudret ve anlayışla sonsuz dünyaları yaratmış, iradesi ise sonsuz dünyalar arasından en iyi olan bu dünyayı seçmiştir. Leibniz'in Tanrı anlayışı, Spinoza'nınki gibi içkinlik belirtmediği için, bu dünya, zorunluluğun yanında, olumsal, yeter sebep ve süreklilik ilkeleri olan bir dünyadır. Bu dünyada Tanrı'nın şanını taşıyan sonsuz küçük tözler bulunur. İşte bu evrenin Tanrı'nın şanını yüceltecek olanlar ise akıllı ruha sahip olan insanlardır. İki filozofun da telolojik etik anlayışını savunduklarını söyleyemesek de, intellektüalist etik anlayışlarının teolojik temelli olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle Leibniz, teolojik etik anlayışındaki birçok problemi açıklamaya çalışmaktadır.

Spinoza ve Leibniz'in ontoloji, epistemoloji ve metafizik anlayışları, etik öğretilerini etkilemektedir. Spinoza ve Leibniz'in etik anlayışları arasında en ciddi fark, Spinoza evrende tek töz olduğunu söyleyerek içkin monist bir tavır takınırken, Leibniz, evrenin sonsuz sayıda tözlerden meydana geldiğini belirterek plüralist bir töz anlayışı benimsemiştir. Etik anlayışlarındaki ikinci farklılıkları ise, Spinoza'ya göre Tanrı'da irade ve irade özgürlüğü yokken, Leibniz, Tanrı'nın bu sonsuz tözlerin bulunduğu evreni iradesi ile seçtiğini belirtmektedir. İki filozofun arasındaki bu iki fark, etik anlayışlarının arasındaki temel farklılığı oluşturur. Spinoza ve Leibniz'in etik anlayışlarında, bu gibi birçok fark olsa da, onların etik anlayışları, insanın güçlenmesini ve yetkinleşmesini temel almaktadır. İnsanın güçlenmesi birçok yönü

kapsamaktadır. Ama bu birçok yönün beslendiği kaynak Tanrı'dır. İki filozofa göre de insan, etkin bilgiler edindikçe, sevgi Tanrısına yönelmenin anlamını kavrayacaktır.

Sonuç olarak, Spinoza ve Leibniz'in, etik anlayışlarını ele alırken, onların ontoloji, epistemoloji gibi anlayışlarından hareketle, etik problemlere ve konulara bakışlarının şekillendiğini ortaya koyduk. Bu anlamda, bu iki filozofun, ontoloji ve epistemoloji gibi anlayışlarında bulunan, zorunluluk, ereksellik, olumsuzluk, tek anlamlılık ve çok anlamlılık kavramlar ile etik anlayışlarındaki farklılıkları ele aldık. Aynı zamanda onların etik anlayışlarını, birçok farklı bakışla ele alsak da, mutluluğa giden yolda Tanrı'nın birleştirici gücünü gördük. İki filozofun etiğe bakış açıları farklı olsa da, aynı sonuca gitmek istediklerini söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- AKAL**, Cemal Bali, Edebiyatta Spinoza: Özgürlüğün Geleceği Yoktur, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004
- AKARSU**, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1998
- ALTINÖRS**, Atakan, İdealar ve Dil Bağlamında Locke İle Leibniz, Eflatun Yayınevi, Ekim 2009
- ANTOGNAZZA**, Maria Rosa, Leibniz, Çev.: Orhan Düz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 2013
- ARICAN**, Musa Kazım, Spinoza Felsefesi Üzerine Yazılar, Divan Kitap Yayınevi Yayınları, Ankara, 2015
- ARICAN**, Musa Kazım, Panteizm, Panenteizm ve Ateizm Bağlamında; Spinoza'nın Tanrı Anlayışı, Hece Yayınları, Ankara, Ağustos 2015
- ARİSTOTELES**, Nikomakos'a Etik, Çev.: Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009
- ARMANER**, Türker "Spinoza İçin İnsanın Varoluşunda Yok Olmayan", Yay. Haz.: Reyda Ergün-Cemal Baki Akal, Spinoza Günleri 2; Yeni Dünyadan Eski Dünyaya, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 49-53
- AYDIN**, Mehmet S., Tanrı-Ahlak İlişkisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991
- BALANUYE**, Çetin, Spinoza, Say Yayınları, İstanbul, 2012
- BALANUYE**, Çetin, Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?, Ayrıntı Yayınları, Ocak 2017
- BAUDART A., CALS C., CHENET F., CHENG A., FARAGO F., KAMBOUCHNER D., DE LIBERA A., RİBES F., RUSS J.**, Modern Dünyanın Yaratılması, Çev.: İsmail Yerguz- Der.: Jacqueline Russ, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012
- BOUTROUX**, Emile, Leibniz, Çev.: Atakan Altınörs, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, Haziran 2009
- BUMİN**, Tülin, Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996

- CANASLAN**, Eylem, “Proto-demokratik Bir Perspektiften Felsefi Pedagoji ya da Anlama Yetisinin Düzeltilmesi”, Der: Güçlü Ateşoğlu-Eylem Canaslan, Spinoza ile Karşılaşmalar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, Aralık 2015
- CEVİZCİ**, Ahmet, İlkçağ Felsefe Tarihi, Asa Kitabevi, Bursa, 2001
- CEVİZCİ**, Ahmet, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, Şubat, 2003
- CEVİZCİ**, Ahmet, 17. Yüzyıl Felsefesi, Say Yayınları, İstanbul, 2013
- CHAUİ**, Marilena, “Korku, Umut, Savaş, Barış Hakkında Saptamalar”, Yay. Haz.: Reyda Ergün-Cemal Baki Akal, Çev.: Cemal Baki Akal, Spinoza Günleri 2; Yeni Dünyadan Eski Dünyaya, İstanbul, 2011, s. 27-36
- COPLESTON**, Frederick, Leibniz, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2013
- COPLESTON**, Frederick, Spinoza, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2013
- ÇELEBİ**, Emin, “Spinoza’da Tanrı ve İnsan Bağlamında Özgürlük Problemi”, FelsefeLogos Dergisi; Spinoza, İstanbul, S: 40, 2011/1, s. 131-137
- ÇEVİKBAŞ**, Sebahattin, Leibniz ve Felsefesi; Mantık, Fizik ve Metafizik, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2006
- ÇINAR**, Aliye, “Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise”, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C: 14, S: 1, 2005, s. 161-177
- ÇİLİNGİR**, Lokman, Ahlak Felsefesine Giriş, Elis Yayınları, Ankara, 2003
- DAMASİO**, Antonio, Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and The Feeling Brain, Printed and bound in Great Britain by Biddies Ltd, Guildford & King's Lynn, London, 2003
- DESCARTES**, Felsefenin İlkeleri, Çev.: Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 1983
- DESCARTES**, Metot Üzerine Konuşma, Çev.: K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984

- DESCARTES**, Metafizik Üzerine Düşünceler, Çev.: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, Mayıs 2013
- DESCARTES, SPİNOZA, LEİBNİZ**, Söylem-İnceleme-Monadoloji, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2014
- DELEUZE**, Gilles, Spinoza Üzerine Onbir Ders, Çev.: Ulus Baker, Kabalcı Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004
- DELEUZE**, Gilles, Spinoza; Pratik Felsefe, Çev.: Ulus Baker-Alber Nahum, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2005
- DELEUZE**, Gilles, Leibniz, Çev.: Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007
- DELEUZE**, Gilles, Spinoza ve İfade Problemi, Çev.: Alber Nahum, Norgunk Yayıncılık, 2013
- ELMAS**, Mehmet Fatih, Spinoza ve İnsan, Sentez Yayıncılık, İstanbul, Mart 2015
- ERGÜN**, Reyda ve **AKAL**, Cemal Bali, “Kimlik Bedenin Hapishanesidir”, Kimlik Bedenin Hapishanesidir; Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler, Der.: Reyda Ergün- Cemal Bali Akal, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Ocak 2014, s. 1-9
- FRANSEZ**, Moris, Spinoza'nın Tao'su: Akıllı İnançtan İnançlı Akla, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, Eylül 2012
- FRANKENA**, William, Etik, Çev.: Azmi Aydın, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007
- GAUDEMAR**, Martine De, Leibniz Sözlüğü, Çev.: Aliye Kovanlıkaya, Say Yayınları, 2012
- GÖKBERK**, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961
- GÜÇLÜ**, Abdülbaki, **UZUN**, Erkan, **UZUN**, Serkan, **YOLSAL**, Ümit Hüsrev, Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003
- HULTEN**, Pontus, Vermeer ve Spinoza, Çev.: İnci Uysal, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, Kasım 2012
- HUME**, David, Din Üstüne, Çeviren: Mete Tunçay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004

- HUME**, David, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, Çev.: Ergün Baylan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2009
- JAMES**, Susan, “Spinoza’da Çoğulcu Uslamlamanın Tutkusal Boyutu Üzerine”, Yay. Haz.: Fehmi Ünsalan, Felsefelogos; Spinoza-II, İstanbul, S: 47, 2012/4, s. 11-21
- KADRİ**, Zekeriya, Leibniz, Sad. ve Yay. Haz.: Sebahattin Çevikbaş-Ali Utku, Çizgi Kitabevi, Aralık 2009
- KAHVECİ**, Kutsi, “Teolojik Açıdan Akıl–Bilim–Mutluluk İlişkisi”, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, C: 9, S: 1, 2007, s. 27-34
- KAHVECİ**, Kutsi, Leibniz Felsefesinde: Bilgi Teorisi ve Mantık, Berikan Yayınevi, Ankara, 2012
- KILIÇ**, Recep, “*Ahlaki Temellendirme Problemi*”, Felsefe Dünyası, S: 8, 1993, s. 67-78
- KILIÇ**, Recep, Ahlakın Dini Temeli, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012
- LEİBNİZ**, New Essays Concerning Human Understanding, (Translated from the original Latin, France, German, English; Alfred Gideon Langley A.M. (Brown)), New York, The Macmillan Company London: Macmillan Co. Ltd. 1896
- LEİBNİZ**, The Shorter Texts, (Translated and Collected by Lloyd Strickland), Continuum Publishing, London, 1998
- LEİBNİZ**, Metafizik Üzerine Konuşma, Çev.: Avşar Timuçin, Çağdaş Yayıncılık, 1999
- LEİBNİZ**, Monadoloji, Çev.: Ogün Ürek Biblos Kitabevi Yayınları, 2009
- LEİBNİZ**, Theodicee; Ya da Tanrı’nın Haklı Kılınması Çev.: Levent Özşar, Biblos Kitabevi, İstanbul, 2009
- LEİBNİZ**, Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar, Der. ve Çev.: Devrim ÇetinKasap, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2011

- LEİBNİZ**, Monadoloji-Metafizik Üzerine Konuşma Çev.: Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, Nisan 2014
- LEİBNİZ**, Metafizik Söylemler, Çev.: Hasan Erdem, Arya Yayıncılık, 2014
- LUCCHESI**, Filippo Del, Machiavelli ve Spinoza'da Çatışma Güç ve Çokluk, Çev.: Orkun Güner, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2016
- MACHERY**, Pierre, Hegel ve/veya Spinoza, Çev.: Işık Ergüden, Otonom Yayıncılık, 2013
- MORFINO**, Vittorio, "Spinoza ve Olumsuzluk", Çev.: Tanzer Yakar, Felsefelogos Dergisi; Spinoza II, Fesatoder Yayınları, İstanbul, S:47, 2012/4, s. 153-164
- NADLER**, Steven, Spinoza: Bir Yaşam, Çev.: Anıl Duman- Murat Başekim, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013
- NEGRI**, Antonio, Aykırı Spinoza, Çev.: Nurfer Çelebioğlu-Eylem Canaslan, Otonom Yayıncılık, İstanbul, Mayıs 2011
- NUTKU**, Uluğ, Yeni Çağ Felsefesinde A priori Problemi, Doğu Batı Yayınları, Ankara, Ocak 2016
- ÖZLEM**, Doğan, Etik-Ahlak Felsefesi, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, Nisan 2014
- PLATON**, Sokrates'in Savunması, Euthyphron, Apologia, Kriton, Phaidon, Çev.: Ari Çokona, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012
- RAMOND**, Charles, Spinoza Sözlüğü, Çev.: Bilgesu Şişman, Say Yayınları, İstanbul, 2014
- RIZK**, Hadi, Spinoza'yı Anlamak, Çev.: Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012
- ROSS**, G. Macdonald, Leibniz, Çev.: Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, 2002
- SAHAKIAN**, Felsefe Tarihi, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1995
- SUNAT**, Haluk, Psikanalitik Duyarlıklı Bakışla; Spinoza ve Felsefesi, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, Mayıs 2014
- SCRUTON**, Roger, Spinoza, Çev.: Hakan Gür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Nisan 2007
- SPİNOZA**, A Spinoza Reader The Ethics and Other Works, Collection ve Translated: Edwin Curley, Princeton University Press, 1994

- SPİNOZA, LEİBNİZ**, Kavrayış Gücünün Gelişimi-Monadoloji, Çev.: Can Şahan, Kuram Yayınları, İstanbul, 1999
- SPİNOZA**, “Short Treatise on God, Man, and His Well-Being”, Spinoza Complete Works, Translate to English: Samuel Shirley, Edited with Introduction and Notes: Michael L. Morgan, Copyright © 2002 by Hackett Publishing Company, 2002
- SPİNOZA**, İlahiyat ve Peygamberlik Hakkında, Der. ve Çev.: Veysel Atayman, Salyangoz Yayınları, İstanbul, Kasım 2006
- SPİNOZA**, Kötülük Mektupları, Çev.: Alber Nahum, Norgunk Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008
- SPİNOZA**, Teolojik-Politik İnceleme, Çev.: Cemal Bali Akal – Reyda Ergün Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Nisan 2010
- SPİNOZA**, Ethica, Çev.: Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi, 2011
- SPİNOZA**, Ethica, Çev.: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi Yayınları, İstanbul, 2011
- SPİNOZA**, Mektuplar, Çev.: Emine Ayhan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Aralık 2014
- SPİNOZA**, Kısa İnceleme, Çev.: Emine Ayhan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Kasım 2015
- STROLL A. A., LONG A. A., BOURKE V. J., CAMPBELL R.**, Etik Kuramları, Der. ve Çev.: Mehmet Türker, Lotus Yayınevi, İstanbul, 2014
- TAŞKIN**, Ali, “Francis Hutcheson’da Ahlak Duyusu Kavramı ve Motivasyon Kuramı”, Felsefe Dünyası Dergisi, S: 42, 2005/2, s. 86-102
- TAŞKIN**, Ali, İskoç Aydınlanması, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2007
- TAŞKIN**, Ali, Rönesans ve Yeniçağ Felsefesi Tarihi, Sentez yayıncılık, Ankara, 2013
- TATIAN**, Diego, Spinoza; Dünya Sevgisi, Çev.: Hüsam Turşucu-Sevin Aksoy Hancı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009

TATIÄN, Diego, Spinoza; Bir Başlangıç, Çev.: Ali Dokuzlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2017

TEPE, Harun, Etik ve Meta Etik, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2011, s. 29-30)

TİMUÇİN, Avşar, Leibniz'in Felsefesi, Bulut Yayınları, Mayıs 2010

TÜRKER, Sadık, Aristoteles Gazali ile Leibniz'de Yargı Mantığı, Dergâh Yayınları, Ankara, Nisan 2002

TÜZER, Abdüllatif, Din ve Rasyonalite, Lotus Yayınevi, Ankara, 2009

ÜLKEN, Hilmi Ziya, Ahlak, Ülken Yayınları, İstanbul, 1946

WERNER, Charles, Kötülük Problemi, Çev.: Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul, Haziran 2000

VOLTAİRE, Candide, Çev.: Bayram Aladanlı, Arya Yayıncılık, İstanbul, 2014

YALOM, İrvın D., Nazi Subayının Paradoksu; Spinoza Problemi, Çev.: Ahmet Ergenç, Kabalıcı Yayıncılık, İstanbul, 2013

YARAN, Cafer Sadık, Kötülük ve Teodise, Vadi Yayınları, Ankara, 1997

YAZOĞLU, Ruhattin, Leibniz'de Tanrı ve Ahlak, Yeni Zaman Yayınları, İstanbul, 2005

ZELYÜT, Solmaz, "Asylum Ignorantiae", Yay. Haz.: Reyda Ergün-Cemal Baki Akal, Spinoza Günleri 2; Yeni Dünyadan Eski Dünyaya, İstanbul Bigi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 17-25

ZELYÜT, Solmaz, Spinoza, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010

İnternet Kaynakları/Linkler

BAKER, Ulus, Spinoza; Hayatın Geometrisi, Ekim 1997, (<http://www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=8,80,0,0,1,0>) (Erişim Tarihi: 16. 09. 2016)

- LENZ**, Martin, Intentionality without Objectivity? Spinoza's Theory of Intentionality. In: Alessandro Salice(ed.), (https://www.academia.edu/1566267/Spinoza_on_Intentionality) (Erişim Tarihi: 11. 11. 2016)
- ROTH**, Leon, Spinoza-Descartes-Maimonides, First Published in 1924, Reissued, 1963, by Russell & Russell, inc. L.C. Catalog Card No:63-1516, (<http://www.archive.org/details/spinozadescartesOOruth>) (Erişim Tarihi: 10. 12. 2016)
- YILMAZ**, Nurten Kiriş, “*Ahlak Felsefesi Öğretimine Yeni Bir Bakış*”, Tabula Rasa Felsefe&Teoloji Dergisi, (Print) Yıl:9 S: 27 Eylül-Aralık 2009, (Online) Yıl: 1 S: 1 Eylül-Aralık 2014, (53-62) (http://www.tabularasadergisi.com/images/27/yil_9_27-Part5.pdf) (Erişim Tarihi: 01. 12. 2016)

ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Muammer AKTAY
Uyruğu : T.C.
Doğum Tarihi ve Yeri : 22.02.1991 / İspir
e-posta : maktay@cumhuriyet.edu.tr

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Cumhuriyet Üni./Ed. Fak./ Felsefe Böl.	2013

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2015	Cumhuriyet Üniversitesi	Arş.Gör.

YABANCI DİL BİLGİSİ

Yabancı Dilin Adı : YDS (77,5)