

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

HEGEL ve/veya SPINOZA

Çeviren: Işık Ergüden

Pierre Macherey

otonom
felsefe



Otonom 47

Felsefe 13

HEGEL ve/veya SPINOZA

Pierre Macherey

ISBN 978-975-6056-49-3

1. Basım Mart 2013, İstanbul (1000 adet)

Kitabın Özgün Adı

Hegel ou Spinoza

© La Découverte, 1990

© Türkçe yayım hakları Otonom Yayıncılık, 2012

Fransızcadan Çeviren

Işık Ergüden

Yayıma Hazırlayan

Sinem Özer

Kapak ve İç Tasarım

Mert İnan

Baskı ve Cilt

Kayhan Matbaacılık Sanayi Tic. Ltd. Şti.

Tel (0212) 576 01 36



Yayınevi Sertifika no: 11821

Otonom Yayıncılık

Firuzğa Mah. Çukurcuma Cad. Yazıcı Çıkmaı No:2

Beyoğlu - İSTANBUL

Tel 0 212 244 87 09

Faks 0 212 244 87 88

iletisim@otonomyayincilik.com

www.otonomyayincilik.com

HEGEL ve / veya SPINOZA

Pierre Macherey

Fransızcadan Çeviren
Işık Ergüden



İÇİNDEKİLER

İkinci Baskıya Önsöz	7
-----------------------------	---

Alternatif	11
-------------------	----

I. Spinoza Okuru Hegel	19
-------------------------------	----

Tözün bakış açısı	19
-------------------	----

Bir başlangıç felsefesi	26
-------------------------	----

Sistemin yeniden inşası	32
-------------------------	----

II. More Geometrico	43
----------------------------	----

Hegel ve yöntem	43
-----------------	----

Yöntemin Spinoza tarafından yeniden değerlendirilmesi	54
--	----

Nedenlerden yola çıkarak bilme	66
--------------------------------	----

Upuygun olan ve olmayan fikir	73
-------------------------------	----

III. Sıfatlar Sorunu	93
Sıfat mefhumunun muğlaklığı	93
Sıfatların gerçekliği	102
Sıfatların çeşitliliği	112
Tözün sıfatları içinde oluşumu	118
“Şeyler”in düzeni ve bağlantısı	123
Hegel’in sıfatlar konusundaki yanılığı	126
IV. Omnis Determinatio Est Negatio	131
Spinoza’nın olumsuzculuğu	132
Kudretsiz bir diyalektik	142
Sonlu ve sonsuz	147
Belirlenim	163
Sonsuz kipler	168
Non opposita sed diversa	186
Tekil özler	194
Kuvvet ve conatus	211
Teleoloji	232

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Bir incelemeyi, iki büyük tarihsel felsefenin, Spinoza ve Hegel felsefelerinin ilişkisine baştan sona ayırmak, yaklaşım bakımından akademik ve biçimsel, içerik bakımından ilgisiz bir karşılaştırmmanın sınırları ötesinde, genel olarak ele alınan felsefi yaklaşımın temel kimi kozlarıyla hiç tartışmasız yüzleşmek anlamına gelir.

“Spinoza”, “Hegel”: Bu ifadeler, bizim için, öncelikle, kendi içlerinde değer taşıyan ve hemen adlandırılmalarına yol açan, yani hem belirten hem de damgasını vuran yaratıcılarının kişisel varlığına bağlı düşünce sistemlerini belirtmektedir. Oysa felsefi düşünce girişimi az çok ciddiye alınırsa, bu düşüncüyü tekilleştirme bahanesi altında dağıtan ve yaratıcıların-sistemlerin ampirik gerçekliği içinde cisimleşmiş somut tutumların oluşturduğu bu spekülative “noktaları” öne çıkararak doktrinlerin ayrımsız çoğulluğu içinde bu düşüncüyü yok etme eğili-

1 Bu eserin birinci baskısı 1979 yılında Maspero Yayınları tarafından Louis Althusser'in yönettiği “Théorie” dizisinden yayımlanmıştır.

minde olan bu tür özdeşleştirme prosedürleri karşısında bu girişime nispi bir özerklik tanımak gerekir. Ama spekülâtif oyunla bu yaratıcıları-sistemleri aktaran bireysel söylemler arasındaki bağı çözmek, düşünme girişimini, sonunda tümelliğini içeriksiz bırakma riski taşıyan soyut ve zamandışı bir değerlendirmeye tabi kılarak cansızlaştırma riskini de göze almak olur. Bu nedenle, bu girişimi doktrinsel köklerinden tümüyle kurtarmak da mümkün değildir: Felsefi düşünme çalışması, oluşumunun, ifadesinin ve belli bir noktaya kadar yorumunun koşullarını yarattıkları ölçüde, filozofların tutumlarının bu çalışmaya atfettikleri perspektiften geçer. Felsefenin hakikati, Hegel'de olması gerektiği gibi Spinoza'da da vardır: Bu demektir ki ne birinde ne diğerindedir, ikisinin arasında bir yerde, birinden diğerine geçiştir. Olayları biraz başka türlü ifade edelim: Felsefe geçen ve içinden geçilen bir şeydir; eserlerin içinde bile yaratıcılarının tarihsel inisiyatifinden kaçan ve kavranması onların sistematik hedeflerine yöneltilebilecek dikkati azaltan -çünkü bu kavrayış, felsefeyi filozoflardan herhangi birine değil bütününe uyarlayan bir tür kolektif projenin anonim hareketi içine onları dinamik olarak sürükler- düşünceler zincirlenerek örülür.

Spinoza'nın ve Hegel'in düşünceleri kadar karakteristik iki düşünce birbirleri üzerinde tepki gösterdiğinde, yani hem birlikte hem de karşıt tepki gösterdiğinde, bundan çıkması gereken şey, her birinden geldiği için tam olarak hiçbirine ait olmayan, ama onları ayıran mesafe içinde, onların ortak hakikatlerini oluşturan bir şeydir. Oysa bu iki filozofun özel durumunda, onların karşı karşıya getirilmelerinin özellikle verimli gözükmesi, birbirlerinin dışında kalarak karşı karşıya duran iki düşünce arasında entelektüel olarak yansız bir buluşma olmamasındandır: Bu karşılaşma, daha ziyade, onları iletişime sokarken bu sistemlerin her birini kendi içinde açan ve sınırlarının kabulünün neden olduğu bu iç itiraza maruz bırakan karşılıklı bir sınamadır. Dolayısıyla, karşılıklı olarak birbirlerinin

görüntülerini yansıtan iki ayna tarzında, Spinoza'yı Hegel'in içinde okumak, Hegel'i Spinoza'nın içinde okumak şeklindeki ikili gereklilikten kaçamayız.

Bu karşılaşmayı açıklamak için burada kullanılan “Hegel ve/veya Spinoza” ibaresi, daha iyi niteleyebilmek için ortadan kaldırmak değil, en azından vurgulamak gereken anlamsal bir muğlaklık içerir. Fransızcada “veya” bağlacının kullanımı başka dillerin ayırdığı karşılaştırmalı değerlendirmenin iki tarafını [*figure*] iç içe sokar: Örneğin Fransızcadaki “veya”, Latince-de açıkça zıt şeyleri belirten *vel* ve *aut...* *aut*'u aralarında ayırım yapmadan ifade eder. *Aut... aut* hem karşıtlık hem de “sırf”, “ayrı” ifadesidir: (ya) biri ya da diğeridir, aynı anda ikisi değil. “Hegel veya Spinoza” bu şekilde *aut Hegel aut Spinoza* diye, yani “ya Hegel ya Spinoza” olarak söylenecekti, bu, onları sonsuza dek erteleyemeyeceğimiz bir tercihin terimlerini oluşturan indirgenemez iki düşünce biçimi olarak sunmak olurdu. Yine de bu alternatifin çerçevesi çizilemeyen karakterini belirtmek için, kronolojik ardışıklığı tersine çeviren ad düzenini öne çıkartarak, dolayısıyla Spinoza'yı Hegel'in önüne değil ardına geçirerek, hemen böyle bir tercihte bulunduğumuz sanılabilir; çünkü sonradan gelenin, ondan önce gelerek onun habercisi ya da hazırlığı olanı içerdiği ve kapsadığı şeklindeki Hegelci sistemin merkezini oluşturan evrimci mantık, böylelikle zımnen reddedilmiştir. Böylece burada, Hegelci Spinoza okumasını zorunlu kılan perspektif, spekülâtif gücü zaten baskın gözüken, Hegel'in -ister istemez varsayımsal kalan- Spinozacı bir okumasının perspektifine tabi kılınarak tersine çevrilir. Sistemleri ilişkilerine bağımlı kılan karşılıklı bir ölçünün ötesinde, bu “ya... ya” oyunu, az çok dogmatik bir şekilde, onların karşılaşmalarının açtığı krizin çözümüne varır. Spinoza'yı Hegel'e alternatif yerleştirmeyi tercih ederek -yoksa tersi değil-, öyle görünüyor ki, zorunluluğunu saptamak ve doğrulamak gerekecek bir kararla, bu çözümün koşulları Spinoza'nın tarafında aranır olur.

Fakat “Hegel ve/veya Spinoza”nın “Hegel *vel (sive)* Spinoza” diye de tercüme edilebileceğini ve bunun da tamamen tersi anlama geldiğini unutmamak gerekir. “Veya” burada özdeşlik ve denklik ifadesidir. Bu, sık sık Spinoza’ya atfedilen, oysaki kendisinin bu biçimiyle asla yazmamış olduğu ünlü *Deus sive natura* ifadesinde bulunur; burada “Tanrı” ve “doğa” tek ve aynı şeyin iki farklı, ama aynı zamanda farksız adı olarak görülür. “Hegel” ve “Spinoza” aynı şeyin iki adı olamaz mı? Bu durumda, farksız olarak belirttikleri bu şey nedir? Bu sorunun soru niteliğini, kesin bir çözüm getirme iddiasında bulunmadan sonuna kadar korumak uygun olur. Okuyacağınız inceleme- nin altında yatan ve baştan sona içinden geçen şey de budur. Bu sorunun ruhuna uygun olarak, şurası aşikârdır ki Spinoza ile Hegel’i birbirine karşıt okumak kaçınılmaz olsa da -ki bu “veya”nın *aut... aut* tarafıdır- sanki kendi öge ya da parçalarını tek bir söyleme katıyorlarmış ve bu söylemin içindeki karşılıklı konumları ayrılmazmış, çünkü anlamları ancak etkileşimleri içinde açıklanabilirmiş gibi, birini diğeriyle birlikte düşünmek de bir o kadar zorunludur -ve burada da “veya”nın *sive* tarafı öne çıkar.

Bu iki düşünce biçimi, süreci ne birine ne de diğerine ait olan, çünkü onların karşılıklı parkurlarının kesişiminde ortaya çıkan tek bir hakikati paylaşmıyor olsaydı, bunlar arasında yükselen tartışma, bir zorunluluk arz etmez ve de hiçbir anlam taşımazdı. Bu nedenle, tartışmadan ve çatışmadan kaynaklı bu ertelenmiş hakikat kesin bir tez değeri taşımamaktadır: Bu bir eleştiri ve sınama değeri taşımaktadır ki bunun konusu, tüm tarihi boyunca, sorunsal bir öge olan fark ve tartışma içinde ortaya çıktığı haliyle, felsefenin ta kendisidir.

Pierre Macherey, Haziran 1990

ALTERNATİF

30 Temmuz 1816 günü Heidelberg Üniversitesi rektör yardımcısı, o dönemde Nuremberg lisesinde müdür olan Hegel'e asil profesörlük kürsüsü teklif etmek için yazar. Teklifini şu yorumla açıklar: "Sizin şahsınızla birlikte üniversitenin kuruluşundan beri Heidelberg'de ilk kez bir filozof olacaktır. Gayet iyi bildiğiniz gibi, Spinoza da buraya çağrılmıştı, ama boşuna..." Gerçekten de "Heidelberg Akademisi'nde profesör ve saray seçmeni danışmanı, çok ünlü ve çok saygın Dr. Louis Fabritius'a" 30 Mart 1673 tarihli mektupta Spinoza'nın, profesörlük kürsüsünde bulunmak üzere kendisine yapılan teklifi reddetmiş olduğu (çünkü kendini gençliğin eğitimine adanarak, kişisel felsefi çalışmalarından vazgeçmek zorunda kalmaktan çekiniyordu) bilinmektedir. Spinoza, özellikle, yerleşik yasalara ve dinin buyruklarına saygı gösterme zorunluluğunun felsefe yapma özgürlüğünü sınırlamasından çekiniyordu. Açık seçik gerekçelendirdiği reddini şöyle noktalıyordu: "Beni engelleyen şey, kesinlikle daha yüksek bir servet umudu değil, kamusal derslerden uzak durarak bir anlamda korumam gerektiğini

düşündüğüm huzurumu seviyor olmamdır.” Hegel bu olayı bildiğinden, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inde şöyle anlatır: “Spinoza (yazışmalarının aktardığı kadarıyla) bu teklifi reddetti, ama bilinçli olarak, çünkü 'resmi olarak yerleşik dini kaygılandırmaması için, felsefi özgürlüğünün hangi sınırlar içinde kısıtlanacağını bilmiyordu.”

6 Ağustos 1816'da Hegel rektör yardımcısına ivedilikle yanıt verir: Berlin Üniversitesi'nden başka ihtimaller de önünde açık olmasına rağmen, “üniversite öğrenimine olan sevgisi nedeniyle” öneriyi kabul etmiştir. Tek istediği, önerilen maaşın iyileştirilmesi, ücretsiz konut verilmesi, taşınma masraflarının karşılanmasıdır... Bir süre sonra, 20 Ağustos 1816'da, bu maddi sorunlar Hegel'i tatmin edecek şekilde çözüme bağlandığında, “kısmen, [muhababının] işine gösterdiği ilgi nedeniyle, kısmen de Almanya'da ve üniversitelerde felsefenin durumuna yönelik ilgi nedeniyle minnetini ifade etmek için” Hegel atandığı yere döner ve şunları ekler: “Önceki çalışmalarına gösterdiğiniz teveccüh ile -dahası- bir üniversitedeki faaliyetime umut bağlamanızdaki teveccüh benim için sevindiricidir. Gerçekten de hiçbir bilimde felsefede olduğu kadar yalnız olunmaz. Daha canlı bir eylem ortamı arzusunu ben de güçlü biçimde hissediyorum. Bunun yaşamımın en yüksek dileği olduğunu söyleyebilirim. Karşılıklı bir eylem yokluğunun şu ana dek benim çalışmalarına ne kadar aykırı düştüğünü fazlasıyla hissediyorum.” Hegel Heidelberg'de bir yıl kalacak ve orada *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'ni hazırlayıp, derslerini verecektir. 1817 yılında nihayet Berlin Üniversitesi'nde arzuladığı mevkiye gelecektir.

Bu koşullardaki anekdotik yanın ardında yine de bir anlam kendini göstermektedir. Bu hikâyeden Hegelcilerin çıkardığı şey, özellikle, Spinoza'nın boş bıraktığı yeri Hegel'in işgal ettiğidir. Bu “nöbet değişimi”yle, Hegel, Spinoza'nın yerine getiremediği ya da getirmek istemediği bir görevi üstlenmiş olur. Kimse kendi döneminin üstünden atlayamaz: Spinoza'yla

birlikte, gerçek felsefenin kendisini herkese sergileme anı gelmemiştir. Spinozacı diye adlandırılabilirler olanlar ise burada, tersine, iki sistem arasında olmasa da, en azından iki anlayış arasındaki, hatta iki felsefe pratiği arasındaki bir ayrılığın, ortadan kaldırılamaz bir mesafenin işaretini görecektir.

Hegelci sistem, ki yaratıcısı üniversite kariyerinin evrelerini (bütün ara evrelerden geçerek, Berlin Üniversitesi'nde özel profesörlüğe erişir) mutlulukla kat ederken sistemin açıklanması da oluşur ve gelişir -bu iki süreç de birbirini yansıtır ve birbirine hakikatini verir-, evet, Hegelci sistem, hiyerarşik örgütlenmesi içinde, tam da kamusal bir eğitim kurumu çerçevesinde öğretilmek üzere yaratılmamış mıdır? J. Derrida bunu gayet iyi belirtir: "Hegel, okulu sistemin sonucu ya da imgesi olarak, hatta *pars totalis*' olarak tasarlamaz: Sistemin kendisi dev bir okuldur; mutlak bilginin içinde mutlak zihnin baştan sona oto-ansiklopedisi'dir (*l'auto-encyclopédie*). Üstelik dışına çıkılmayan bir okul, mecburi bir eğitimidir: Kendi kendini mecbur eder, çünkü zorunluluk buraya dışarıdan gelemez."¹

Spinozacı doktrin ise, tersine, politik kaygıya felsefi spekülasyon içinde gerçek yerini vermeyi bilmiş olsa da (yalnızca *Tractatus*'lara değil, anahtar eserlerden biri olan *Ethica*'ya da bakın), böyle bir resmileşmeden derin bir tiksinti duyar. Bu doktrin bir münzevinin, dışlanmış birinin, bir asinin bakış açısını sergiler ve ağızdan ağza aktarılır. Öğretildiğinde, her şeyi imgelemenin bakış açısına tabi kılan bu maddi ve manevi baskı mekanizmasında bir yer tutmayı kabul ederek, kendi kendisiyle çelişkiye düşme riski taşır. Felsefe kaygıyı ortadan kaldırır, itaat nedir bilmez; dolayısıyla kamusal olarak öğretilemez. Hegel'in felsefesi öğrencilere yukardan aşağıya öğretilirken, Spinoza'nın felsefesi ise eşit koşullardaki yandaşlara aktarılır. Ciddiye alınması gereken bir farklılık burada başlar.

* [Lat.] Bütünün tüm özelliklerini taşıyan parçası. (y.n.)

1 *Qui a peur de la philosophie?*, "L'âge de Hegel", G.R.E.P.H. Kolektif derlemesi, s. 106.

Yine de Spinoza'yla Hegel'i karşılaştırmak beylik bir çaba olur, çünkü onlar arasında belirgin bir yakınlık vardır. Bugün Hegel'i düşünmeden Spinoza okunamaz; belki de bunun nedeni Spinoza'yla aramıza Hegel'in girmesi ya da aracılık etmesidir. Hegel de Spinoza'yı sürekli düşünmüştü; daha doğrusu, kendi sisteminin egemenliği altındaki bir unsur olarak onu sindirmek, emmek için onu düşünmüştü. Fakat Hegel'in Spinoza'nın felsefesinin getirip önüne koyduğu soruna sürekli yeniden dönmesi, onun burada sindirilemeyen bir şey, sürekli yeniden karşı karşıya gelmek gereken bir direniş bulduğuna işaret etmektedir. Sanki Spinoza Hegelci söylem karşısında, içine alırken bile reddettiği bir sınır konumu işgal etmişti.

Bu nedenle, Spinoza'nın felsefesiyle Hegel'inkini *karşılaştırma* teşebbüsü temelde hayal kırıklığı yaratır. Gerçekten de böyle bir karşılaştırmmanın neye yönelttiğini kavramak gerekir: Sistemlere, yani içsel bir tutarlılık ilkesinden yola çıkarak biçimsel olarak örgütlenmiş söylemlere yöneltir ve bunlar arasında bir nesep ilişkisi olarak yorumlanan bir denklik ya da birinden yola çıkarak diğerini anlama yönündeki her olasılığı dışlayan bir farklılık kurulmaya çalışılır. Örneğin Hegel'in Spinozacılık üzerine yorumunu analiz eden M. Gueroult, Spinoza üzerine görkemli incelemesinin ekinde, bir "kurmaca" üzerinde temellenen köklü bir "anlayamama"nın söz konusu olduğu sonucuna varır: Bu yorumu tekrar ele alanlar, "başka yerde doğmuş ve Spinoza'nın doktriniyle alakası olmayan tüm bir dünyayı bu doktrine yansıtmaktan başka bir şey yapmıyorlar."² Hegel'in Spinoza'ya ayırdığı metinlerin ayrıntılı bir incelemesinin göstereceği gibi, M. Gueroult'ya en azından şu konuda hakkını vermemek güç gözükmemektedir: İki felsefe arasında sözde bir homojenlik, benzerlik ya da tedrici bir ilişki aramak, kesinlikle yenilgiye mahkûm değilse de alakasız sonuçlara yöneltir. Bu çaba, iki doktrini özgün anlamda ne birini ne diğerini temsil eden ortak bir modele indirgemeye yönelir.

2 M. Gueroult, *Spinoza*, c. I, s. 468.

Fakat analogiyle işleyen fazla bariz yakınlaştırma eğilimlerine karşı yönde hareket etmek, Spinoza ile Hegel arasında, iki düşüncenin özdeşliğinin ya da ortaklığının kendini göstereceği ortak bir anlamın global benzerliğini aramanın cazibesinden uzak durmak gerekiyorsa da, birbirinin kökten dışında olan iki felsefi düşünme biçiminin söz konusu olduğunu ilan etmek ve bunları yabancı sistemlermiş gibi, kendi bağımsızlıklarına geri göndermek de bir o kadar saçma olur. Gerçekten de Hegel ile Spinoza'nın buluşmuş oldukları -buluşmaları Hegel açısından olağanüstü bir yanlış anlama biçimini almış olsa bile- hiç tartışmasızdır. Spinoza ve Hegel'in, birlikte ya da birbiri ardına aynı yolu kat etmemiş olsalar da, yollarının kesişmiş olduğu, kimi anlarda yakınlaştıkları, sonra da oldukça zıt istikametlere doğru birbirlerinden uzaklaştıkları bir gerçektir. Bu bakış açısıyla, sistemleri karşılaştırmaktansa -ki bu fazlasıyla kolay başarılarla ya da yenilgiye mahkûm bir teşebbüstür- bu iki felsefe arasında tekil kesişme noktaları aramak anlamlı olabilir. Spinoza'nın her Hegelci okurunun, keza Hegel'in her Spinozacı okurunun hissettiği tuhaf yakınlık duygusunu açıklayan bunlardır.

L. Althusser *Özeleştirici Öğeleri*'nde, "Hegel'in Spinoza tarafından öncelenmiş tekrarı"ndan söz eder. Böyle bir savı doğrulayan bazı noktaları sayalım: Nispi bir bilgi anlayışının reddi ile aklı gerçeğe bağlayan mutlak bir şeyin aklın içinde varlığı fikri; soyutlanmaya mahkûm, her sonlu temsilin biçimsel karakterinin keşfi; "kötü sonsuz"un eleştirisi; bilginin, kendi nesnellik koşullarını kendi içinde taşıyan gerçek bir süreç olduğu fikri. Bütün bu noktaları çok farklı kavramsal öğelerle düşünseler ve bunlardan karşıt sonuçlar çıkarsalar bile, bu noktalarda Spinoza ile Hegel'de onları tüm diğerlerinden ayırt eden ortak bir şey elbette vardır. Bu yakınlığın açıklanması gerekir.

Bu sorunu, Hegel'in bizzat kendisinin yaptığı Spinoza okumasına dayanarak ele alacağız. Bu okuma, Spinozacılığın hakikatini ortaya koyduğu için değil, tersine, korkunç bir küçümsemeye dayandığı için çok öğreticidir: Sanki Hegel, Spino-

zacılıkta kendi sistemiyle ilişkili bir şey varmış gibi, Spinozacılığın temel dersini göz ardı etmesini sağlayan bir Spinozacılık yorumu inşa etmenin araçlarını kendi kendine vermektedir. Bu yorum, bizzat Hegelci felsefeyi sarsan bir akıl yürütmenin karşısına çıkartılan bir tür inatçı savunma gibi belirir. Buradan da şu paradoksal sonuç çıkar: Hegel, Spinoza'dan uzaklaştığı anda olduğu kadar Spinoza'ya hiç yakın olmamıştı, çünkü bu reddin bir semptom değeri vardır ve iki filozofu iç içe sokmadan ayrılmazcasına bağlayan ortak -bir projenin değilse de- bir nesnenin inatçı varlığına işaret eder.

Bu çatışmalı ilişkiyi dikkate almak, felsefe tarihinden her türlü tarihselliği ortadan kaldıran ve onu, dağılması olsa olsa betimleyici bir yorumun konusu olan indirgenemez keyfi birimlere ayıran biçimci bir felsefe tarihi anlayışının dışına çıkmaktır: Bu betimleyici yorum, sistemlerin tarihsel konumları üzerindeki her türlü sorgulamayı ortadan kaldırarak, sistemlerin içsel tutarlılığının sınırları içine hemen kapandığı ölçüde ancak eksiksiz olur. Sanat eserlerinin doktrini olduğu ölçüde anlamı olsa olsa estetik olan bu saçılmaya karşı, çeşitli felsefeler arasında belli bir birlik biçimini, bir bağı düşünebilmek gerekir. Bütün sorun, çeşitli felsefeleri ortak bir hakikat kurgusu içinde doğrudan özdeşleştiren kafa karışıklığına tekrar düşmeden bunun mümkün olup olmadığını bilmektir.

Hegel ile Spinoza arasında, onları yakınlaştırmayı meşrulaştıran temel bir şey söz konusudur: Açık ve ortak bir söylemin birliği içinde kendi özdeşliklerini, açık bir kitap şeklinde, birbirleri içinde okuyan iki düşüncenin açıkça, doğrudan kabulü değil, kuşatılacak ortak bir zemin varsayan uzlaşmaz bir gerilim: Asgari düzeyde aynı sorunun takibi; ama farklı biçimde, hatta çatışmalı olarak çözülmesi.

Basitleştirirsek, bu sorunun, diyalektik sorunu olduğunu söyleyebiliriz. Fakat Spinoza'da -eserinde kesinlikle olmayan- bir diyalektiğin eskizini ya da vaadini keşfetmek saçma olur. Bununla birlikte, Spinoza'dan yola çıkarak diyalektiği biz de

yeniden düşünebiliriz; yani dayanılmaz bulduğu için Hegel'in kendi sisteminden uzak tuttuğu bu soruları ona sorabiliriz. Spinozacılığın aynasından bakıldığında Hegelci söylem kuşkusuz ki kendi sınırlarını, hatta iç çelişkisini gösterir. Hegel'in içindeki Spinoza: Bu, *Ethica*'yı, Hegel'in de bizzat yaptığı gibi, *Mantık*'ın tamamlanmamış bir başlangıcı olarak okumak gerektiği anlamına değil, bu iki felsefe arasında, onları karşı karşıya getirerek birbirine bağlayan bilmeme/bilme şaşırtıcı olgusunu açıklayan çatışmalı birliğin olduğu anlamına gelir. Hegel ve/veya Spinoza: ikiye bölünen bir.

Biz şöyle diyoruz: Hegel ve/veya Spinoza; tersi değil. Çünkü Hegelci felsefenin asıl alternatifi Spinoza'dır. Dolayısıyla girişeceğimiz tartışma birden çok vaat içermektedir: Evrenselliği ister istemez tarihsel olan Hegelci sistemin sınırını ortaya çıkarmakla kalmayacak, aynı zamanda yine Hegelciliğin mirası olan tedrici bir felsefe tarihi anlayışından çıkmamızı da sağlayacaktır. Bu anlayışa göre Hegel kendini Spinozacılığın olası tek alternatifi olarak ortaya koymuştur; kendi zihnine giderek yaklaştıran bu yükselme hareketi içinde, sonradan gelecek olana yerini bırakmak zorunda kalacak önceki olarak görür Spinozacılığı. Oysa biz burada, yalnızca görünüşte diyalektik olan, felsefe tarihinin bu birlikçi ve ilerlemeci yorumunun nüfuzunu altüst etmek istiyoruz.

Hegel'e göre Spinoza'nın düşüncesi henüz yeterince diyalektik değildir. Ya fazla diyalektikse? Ya da en azından, Hegel için kabul edilemez biçimde diyalektik ise? Hegel'in bu diyalektiği -biraz acele etsek de teleolojisiz bir diyalektik diyebiliriz- Spinoza aracılığıyla yadsıması, kendi düşüncesinin gelişimi içinde aşılmaz bir engelle karşılaşma tarzıdır: *Henüz* Hegelci olmadığını değil, *zaten hiç* Hegelci olmadığını söylemek gereken bir söylemin engeli. Bu ise evrimci bir felsefe tarihi sunumudur ve bozguna doğru gitmektedir: Çünkü Spinoza da Hegel'i -nesnel olarak- çürütür.

Bu kitap, 1977 yılında Leyde ve Amiens üniversitelerinin düzenlemiş olduğu Spinoza kolokyumunda yaptığım bir sunumun içeriğini geliştirerek yeniden ele almaktadır: Üçüncü bölümün bir kısmı bu kolokyumun tebliğleri arasında ayrıca yayımlanmıştır.

Diğer yandan, bu aynı sorunları dersler vesilesiyle defalarca ele almak durumunda kaldım: Beni dinleme sabrını göstermiş olan ve tepkileri, önerileri ve katkıları bana çok yararlı olmuş öğrencilere de teşekkürü borç bilirim; Spinoza üzerine sayısız yüksek lisans tezi okumak zorunda kaldım. Özellikle Bruno Huisman'ın tezi (*Hegel devant Spinoza*) Hegel'in *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inin Spinoza üzerine bölümünün bir çeviri denemesini de (A. Lacroix'yla birlikte) içeriyordu. Hegel'in bu metni için burada kendi çevirilerimi tehlikeye attım.

Diğer Hegel metinleri için mevcut Fransızca çevirilere başvurdum. Yani, esasen:

La Science de la Logique (Mantık Bilimi) için:

- birinci baskı metninin I. ve II. Kitapları, Labarrière ve Jarczyk çevirisi (Aubier, 1972-1976);
- ikinci baskı metnindeki I, II ve III. Kitaplar, Jankelevitch çevirisi (Aubier, 1947);
- I. Kısımın Ölçü üzerine bölümü, Doz çevirisi (P.U.F.).

Encyclopédie des sciences philosophique (Felsefi Bilimler Ansiklopedisi) için:

- üç baskıdaki metnin birinci kısmı, Bourgeois çevirisi (Vrin, 1970);
- üçüncü baskı metnindeki tam metin, Gandillac çevirisi (Gallimard, 1970).

I. SPINOZA OKURU HEGEL

Tözün bakış açısı

Hegel'de her şey bir kabulle başlar: Spinoza'nın felsefesinde istisnai ve kaçınılmaz bir şey vardır. "Spinoza, modern felsefe için öyle temel bir nokta oluşturur ki aslında ya Spinozacılık ya da hiç felsefenin olmaması arasında bir tercihle karşı karşıya olduğumuz söylenebilir (*du hast entweder den Spinozismus oder keine Philosophie*)."¹ Buraya Spinoza'dan geçerek gelmek gerekir, çünkü düşüncenin mutlakla temel ilişkisi onun felsefesinde düğümlenmektedir. Bütün olarak gerçekliğin sergilendiği tek bakış açısı mutlaklıdır; buradan yola çıkarak, aklın dışında hiçbir şeyin olmadığı, ama her şeyi kendi içinde anladığı ortaya çıkar. Böylece her felsefe, bütün felsefe mümkün olur.

Hegel'e göre Spinoza bir haberci konumundadır: Onunla birlikte bir şey başlar. Ama yalnızca bir habercidir: Onda başlayan şey sonuçlanmaz; kendisinin işaret ettiği hedefe ulaşma imkânından uzak duran, durdurulmuş bir düşünce gibidir. Bu

1 *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, "Spinoza" bölümü.

nedenle Hegel Spinoza'nın eserinde, boşa çıkmış, kendi gelişiminin önüne kendi çıkardığı aşılmaz güçlüklerin engellediği bir teşebbüsün tüm özelliklerini keşfeder. Dolayısıyla bu temel ama parçalanmış bilginin ancak tarihsel bir önemi vardır: Felsefenin bütünsel sürecinde Spinoza çok özel bir konum işgal eder; mutlak, fark edilmiştir, ama kısıtlı bir biçimde, bir töz olarak kavranmıştır. Spinoza'yla ve onun mutlağı düşünme çabasıyla birlikte, bir anlamda tarih saptanmış olur ama bu düşüncenin tarihsel sınırları daha öteye gitmenin imkânsız olmasına yol açar, Hegel'in çoktan yerleşmiş olduğu ve önceki bütün felsefeleri geriye dönük olarak yorumladığı o nihai bakış açısı beklenir.

Bu analiz, Hegel'in Spinoza'dan her söz edişinde tekrar tekrar karşımıza çıkan çok karakteristik bir deyimle açıklanmıştır. Örneğin, *Mantık*'ın I. Kitabında: "Spinoza'da töz ve tözün mutlak birliği, hareketsiz bir birlik biçimindedir, Kendiliğin olumsuz birliği kavramının, yani özneliğin *henüz* bulunmadığı bir katılık biçimindedir."² Ya da *Ansiklopedi*'nin Mantık bölümünün 50. paragrafında: "Spinoza'nın tözü *henüz* mutlak zihin* değildir." Ve *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'in Spinoza'ya ayrılmış bölümünde: "Mutlak töz doğru olandır, ama *henüz* bütün doğru değildir." Her öncelemeye özgü olan ve aynı zamanda "henüz değil" anlamına da gelen "şimdilik" in bu çok özel hali [*modalité*] altında, Spinoza, ilerleyişini durdurarak vurguladığı tüm felsefe tarihinin zemininde belirir.

Keza, *Mantık*'ın "Genel Olarak Kavrama Dair" adlı üçüncü kitabının girişinde Hegel, felsefi doktrinleri yorumlamasını ve somut anlamını açıklamasını sağlayan koşulları ortaya koyarken yine Spinoza örneğini ele alır:

2 *Logique*, tercüme Labarrière, Aubier, c. I, s. 249.

* Fransızca çevirilerde "esprit" olarak geçen ve Türkçe çevirilerde "tin" diye aktarılan bu kavramı, bağlama (hem Spinoza'nın hem de Hegel'in bağlamına) daha uygun olduğu gerekçesiyle "zihin" olarak aktarmayı uygun gördüm; dileyen, "zihin" kavramının geçtiği her yeri "tin" diye okuyabilir. (ç.n.)

Spinozacılığı çürütmenin biricik yolu buna göre yalnızca onun bakış açısını ilkin özsel olarak ve zorunlu olarak tanımaktan, ama ikinci olarak da, bu bakış açısını kendinden yola çıkarak daha yüksek bir bakış açısına yükseltmekten geçer.³

Buradaki bakış açısı tözün bakış açısıdır; *Fenomenoloji*'nin önsözünde geçen ve iyi bilinen bir ifadeyi alırsak, bu töz “henüz” özne olmamıştır:

İdea'nın gelişim sürecinde özsel bir basamak olmasına karşın, Töz gene de İdea'nın kendisi değil, mutlak İdea değil, ama henüz sınırlı zorunluluk biçimindeki İdea'dır.⁴

Spinoza'nın eseri, erişemediği bir şeye doğru yöneldiği için anlamlıdır. Bu eserin anlamına hâkim olmak, bu eğilimi durduran sınırların ötesinde onu sürdürmek, yani iç çelişkisini çözerek onu aşmak demektir.

Bunun için, *yalnızca* bir töz değil, *aynı zamanda özne* de olan bir mutlakın bakış açısına yerleşerek, bakış açısını değiştirmek gerekir. Oysa bir bakış açısından diğerine bu geçiş tarihsel koşullara bağlıdır: Tarih, bakış açılarını yalnızca tedrici genişlemeleri yönünde değil, çözümlerinin, ardından yeni temeller üzerinde yeniden inşa edilmelerinin gerçek hareketi içinde de dönüştüren karşı konulmaz ve tersinmez süreçtir; böylece yukarı bir bakış açısına hiç durmadan “yükselinir.” Sonuçta, Spinoza'nın farkında olmadan ve dolayısıyla eksik bir Hegelci olduğu söylenebilir, oysaki kendisi de tümelin [evrenselin] bakış açısına yerleşen Hegel, kesin olarak

3 *Logique*, tercüme Jankélévitch, Aubier, c. II, s. 248 [Türkçesinde Aziz Yardımlı'nın *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)* adı altında İdea Yayınları'ndan çıkmış (2008) çevirisinden de (s. 446) yararlanmış olmakla birlikte, çeviriyi Fransızca metinle karşılaştırarak gerekli görülen değişiklikler tarafımızdan yapılmıştır. Bu kitapta geçen tüm diğer Hegel alıntıları için de aynı şey geçerli olup, Türkçe çeviriden -gerekli değişikliklerle- yararlanıldığı durumlarda sayfa numarası belirtilmiştir. (ç.n.)]

4 *Logique de l'Encyclopédie*, tercüme Bourgeois, Vrin, § 151'e ek, s. 584; ayrıca bkz. § 159, s. 405. [*Mantık Bilimi, Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 2004, s. 244.]

kopabildiği bu tekil bakış açısının sınırlarının bilincinde bir Spinozacı olur.

Bu nedenle, Hegel'in Spinozacılığa getirdiği yorum, tamamlanmış bir anlam arayışına indirgenemez: Her türlü dışsal çürütme teşebbüsünü gülünç kılan -çünkü böyle bir teşebbüs kendi bakış açısını bağımsız bir başka bakış açısıyla keyfi olarak karşı karşıya getirir- doktrinin bir "hakikati" varsa eğer, bu hakikat, felsefe tarihi sürecinin bütünü içinde Spinoza'nın sahip olduğu çok özel durumla ilintilidir ve ondan kopartılamaz. İçerden, kendine dayattığı bu gerilimin ve sınırlamanın içinde kavranan bu bakış açısı kendi başına hem kendini doğrular hem de çürütür: Eğer kendi iç hareketine indirgenirse, oluşurken çözüldüğü de görülür -hem de aynı araçlarla; çünkü bu hareket kendi ötesine taşır. Dolayısıyla tamamlanmış, bağdaşık ve özerk bir hakikatin soyut biçimini keşfetmek için, Hegel açısından Spinoza'ya "geri dönmek" söz konusu değildir; tersine, bu içkin dönüşümü, sistemi şimdiden bir başka sisteme doğru taşıyan ve bizi, gerçekleşmesinin koşullarıyla henüz karşılaşmamış, beklenti halindeki yeni bir anlamın eskizi ya da projesi olarak okumaya yönelten bu "geçiş"i belirgin kılmak gerekir. Bu nedenle, Hegelci Spinoza okuması bir anlamda ikilidir: Okuma, kendini duyuran bir hakikatin işaretlerini doktrinde ararken, aynı zamanda, bu hakikatin yokluğunun gerçek biçimini, onun tezahürüne karşı koyan ve ondan yalnızca yokluk olarak söz etmek zorunda bırakan engelleri keşfeder.

Demek ki Spinozacılığı anlamak, öncelikle, üzerinde yükseldiği çelişkiyi tanımlamaktır. Göreceğimiz gibi, bu çelişki dolaysızca belirgindir. Spinozacılığın derin hakikatinin mutlakı düşünme çabasından ibaret olduğunu söyledik. Bu problem felsefe tarihinde onunla birlikte ortaya çıkmasa da -sözünü edeceğimiz evveliyatları da vardır- ilk kez sistematik bir çözüm teşebbüsünün ve gelişiminin konusu olmaktadır. Spinoza'da mutlak bir bilgiye doğru yönelim vardır ve bunu temsil eden şey, Hegel'e göre, bütün doktrine rasyonel temelini veren "causa sui" kavramıdır:

Spinoza'nın ilk tanımı, *causa sui* tanımıdır ve bunu şöyle açıklar: “*cujus essentia involvit existentiam*” [özü varoluşu gerektiren şey] [...] Kavramın varlıktan ayrılmazlığı temel belirle-nim ve varsayımdır.⁵

Gerçekten de *causa sui*'yle birlikte, var olanla tasarlanan arasındaki, varlıkla düşünce arasındaki özdeşlik hemen ortaya konmuştur. Bu, Hegel'e göre, kendi dışında hiçbir şey olmayan ve sonuç olarak, içkin ve tümel bir düşünme içinde gelişen mutlak bir düşüncenin koşuludur. Spinoza'ya ayrılmış olan *Mantık*'ın II. Kitabının tarihsel saptamasında bu tanımlara geri dönen Hegel “bu çok derin ve çok doğru kavramlar”dan⁶ söz eder. Daha kesin bir ifadeyle, Spinoza üzerine *Dersler*'inde şöyle der: “Spinoza, *causa sui*'nin içinde içerilmiş olanı daha dikkatli geliştirmiş olsaydı, onun tözü Hareketsiz (*das Starre*) olmazdı.” Dolayısıyla, Spinozacılığın özgül çelişkisi hemen ortaya çıkar: Daha ilk kavramında bir hakikatin hem vaadini hem de yenilgisini taşımaktadır; Spinoza bu hakikate dair -eksik bir bilgi içinde- yalnızca bir bakış açısı vermektedir.

Hegel'e göre *causa sui* kavramında eksik olan ve onun kendine özgü sınırlanmasından çıkmasını engelleyen şeyi açıklamadan önce, bu yorumun üslubunu aydınlatan ve üzerinde çalıştığı doktrin karşısında hemen mesafelenmesini belirgin kılan bir saptamayı derhal belirtebiliriz. Öncelikle, M. Gueroult'nun yaptığı gibi, *causa sui* kavramının Spinoza'da gerçekten kurucu bir başlangıç değeri taşımadığı gösterilebilir: Bu kavram, bir tür ilk hakikati, bir hakikat tohumundan yola çıkar gibi sistemin bütününe gelişebileceği Kartezyen anlamda bir ilkeyi temsil etmez. *Causa sui* tözün bir özelliğidir ve tözle açıklanır. Oysa en azından Spinoza'ya göre, herhangi bir şey kendi özelliğiyle tanımlanamaz; böyle tanımlanmak istenirse, Tanrı'nın özü kudretine tabi kılınmış olur ki bu da ciddi bir kafa karışıklığına yol açar -imgeleme dayanan bütün ereği teolojilerin

5 *Encyclopédie*, § 76; *age.*, s. 340 [*age.*, s. 148].

6 *Logique*, tercüme Labarrière, Aubier, c. II, s. 239.

anahtarı budur. Dolayısıyla kolaycılığa kaçarak ve yersiz bir şekilde töz *causa sui*'ye indirgenir; oysaki *causa sui* kavramı gerçekte, tersine, töz kavramından yola çıkarak açıklanır: “si res in se sit, sive, ut vulgo dicitur, causa sui” [bir şey kendi içindeyse ya da, genellikle söylendiği gibi, kendi kendisinin nedeni ise] (*De intellectus emendatione*). Dolayısıyla konuşma tarzında töz *causa sui*'yle özdeşleştirilmiş olur.⁷

Ama daha öteye gitmek de mümkündür: Hegel'in burada varsaydığı şey, *causa sui*'nin Spinozacılığın temel kavramı olmasından ziyade -ki görmüş olduğumuz gibi bu zaten tartışmaya açıktır- Spinozacılığın bir ilk kavram kabul ederek bununla işlem yaptığıdır. Bu, Spinoza'nın ana hatlarını çizdiği mutlak bir bilgi teşebbüsünün mutlak bir başlangıçtan yola çıkarak geliştiği ve bunun aynı zamanda onun yorumunun gerçek çıkış noktası olduğu anlamına gelir. Buradan yola çıkarsak, Hegel'in kendisinin bir Spinozacılık eleştirisine girişmiş olması şaşırtıcı değildir: Onun sisteminin temel fikirlerinden biri, gerçekten de, mutlak bilginin başlamadığıdır, daha doğrusu, mutlak olarak başlamayacağıdır; onun sonsuzluğu, tam da, aynı zamanda gerçek bir başlangıcın ya da başlangıcın gerçeği olan bir ilk başlangıcın bu imkânsızlığı içinde keşfedilir. Keza *causa sui* kavramının asıl hakikati ne olursa olsun, “onun içinde yatan” şey, Hegel'in terimlerini kullanırsak, Spinoza sistemine bir başlangıç veren şey, bu sistemin sınırını belirtmeye yeter.

Burada, biz de şaşırmaya başlayabiliriz: Hegel, *Mantık*'ını harekete geçiren bu başlangıç aporia'sının, bilginin sonsuz sürecini bu bilginin temeli ya da ilkesi olan bir ilk hakikate dayandırmanın bu imkânsızlığının aynı zamanda Spinozacılığın temel bir dersi olduğunu, Descartes felsefesine bizzat yönelttiği temel itiraz olduğunu bilmemekte midir? Öyle ki *Ethica*'nın geometrik sunumu, yalnızca “ut vulgo dicitur” olarak -yani konuşma dilinde- tanımlarla “başlar”; bunlar, gerçekten hakikat etkileri meydana getirdikleri kanıtlamalar içinde işledikleri

7 M. Gueroult, *Spinoza*, c. I, s. 41.

sürece fiili bir anlam taşır: Spinozacı düşünce, bir temele dayanan ve uzantılarını nihai bir noktaya kadar iten ve böylece, bir başlangıç ile bir son arasında sınırlanmış bulunan bir yapımın katılığına sahip değildir. Nedenler düzeni modeline uymaz.

Oysa burada şaşırtıcı olan şey, Hegel'in Spinozacılığın önemli bir veçhesini bilmemesinden ziyade -herkes yanılabilir; bu ortak koşuldan kurtulma iddiasındaki Hegel bile- bu yanılmanın beklenmedik içeriğidir. Çünkü Hegel'in Spinoza'da görmediği şey, kendi keşfiymiş gibi üstlendiği ve felsefesinin nihai biçimini ve son gerçekleşmesinin başarısını garanti etmek için kullandığı bu yeni hakikattir. Dolayısıyla Hegel, Spinoza'da herkesten daha iyi görebileceği şeyi -çünkü kendisi de düşünmüştür- bilmemektedir: Kendi içindeki Spinozacılıktan kurtulmaya çalışmıyorsa eğer, Spinoza'da Hegelci olarak var olabilecek şeyin inkârıyla hareket ettiği söylenebilir. Bunun nedeni yalnızca Spinoza'nın zaten Hegelci olmasından çekinmesi değil, Spinoza'nın özellikle kendisinden daha fazla ve daha tutarlı bir şekilde Hegelci olması değil midir? Böylelikle, kabul edilemez bir şey meydana gelir: Önce olanı sonradan gelene tabi kılan ve birinden diğerine art arda götüren, teleolojiyi bütün felsefenin anahtarı yapan tarihsel evrimin kaçınılmaz yönü tersine çevrilir.

Tekrar geri döneceğimiz bu saptamaları yaptıktan sonra, şimdi, Hegel'e göre *causa sui* kavramında “eksik” olanı ve bunun Spinoza'daki gelişimini tehlikeye atan şeyi belirtebiliriz. *Causa sui*, “bireysellik [kişilik] ilkesinin eksik olduğu”⁸ tözsel bir ilke olarak kalır: Böylece özne olamayacak bir töz oluşturur; bu tözde, kendi süreci içinde kendini serbestçe gerçekleştirmesini sağlayan kendinin aktif düşünümü eksiktir. *Causa sui* kavramı geliştirilmemiş ya da geliştirilememişse, bu, onun tarif ettiği haliyle, kendi kendiyi soyut ve ayrımsız bir özdeşlikten başka bir şey içermediğindendir; bu özdeşliğin içinde Kendi, zaten başlangıcında olduğu şeyden başkası değildir; kendi'ne

8 *Logique*, tercüme Labarrière, Aubier, c. II, s. 239.

doğru gerçek geçiş imkânı yoktur, doğrudan doğruya kendi yok oluşu olmayan içkin bir hareket imkânı yoktur. Tözün bakış açısı, mutlakı kendi tarzında açıklar: Onu hareketlendiren ve var kılan yaşam olmaksızın. Başlangıçtan kaynaklı bir kısıtlama içinde, yalnızca kendi olan durmuş ve ölü zihin, daha baştan itibaren onu mahkûm eder.

Keza tözün bakış açısı, kendini ortaya koyarken kendi yok oluş koşullarını da kendi ifade eder: Hareketsizliği barizdir; çünkü kesin olarak önlenmesi imkânsız bir iç çatışmanın sonucu olan geçici dengedir. Sistemin sınırları, köstekledikleri düşünce için çok gerçek olsalar da, mutlakın bakış açısından yapaydırlar; çünkü mutlak kendisine yöneltilen şiddetin karşısına daha da büyük bir şiddet çıkartır ve sistemi, biçimsel tutarlılık koşullarının dayattığı hayali hudutların ötesine taşır. Doktrini içerden tahrip eden içkin olumsuzluk ile kendi söylemeyi reddettiği şeyi ilan etme gücü: İşte, özne olan töz, tam da bu itirafın içindedir.

Bu başlangıç çelişkisi bir kez ortaya konulduğunda, Spinoza'nın felsefesi, kendi ifade ettiği yönün tersi yönde, mutlak olarak anlaşılabilir. Spinoza'nın söylemi, Hegel'e göre, onu mahkûm eden ve aklayan, hem yok oluşunun hem de gerçekleştiği mutlak bilginin canlı bedeni içinde dirilişinin habercisi olan bu yazgının tamamen damgasını taşır. Spinoza'yı gerçekten okumak, Hegel'e göre, onun bilgisinin yapısını yeniden inşa ederek, tamamlanmamış biçimi ya da öncelenmiş yıkımı olduğu bir başka bilginin koşullarını ortaya çıkartmaktır: Çünkü Spinoza'da, bilgi ile mutlakı bağlama çabası yalnızca tutulmamış bir vaat içinde çözümlenir.

Bir başlangıç felsefesi

Hegel'in Spinoza'ya dair yaptığı yorum, gördüğümüz gibi, başlangıç fikrini öne çıkartıyor. Felsefenin başlangıcı olan Spinozacılık, aynı zamanda bir başlama düşüncesidir. *Ansiklopedi*'deki bir ifadeye göre, "sonraki her gerçek gelişmenin temel

dayanağı"dır. Dahası, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de şöyle der: "Her türlü felsefe yapmanın temel başlangıcıdır. Felsefe yapmaya başlarken önce Spinozacı olmak gerekir." Spinoza'nın felsefesini bütün başlangıç düşünceleriyle birleştiren bağ böyle kurulur.

Hegel burada oldukça paradoksal bir akıl yürütmeye girişiyor: Spinoza'yı hem bir çıkış noktası olarak, hatta felsefenin çıkış noktası olarak sunmakta, hem de onu, yalnızca başlamayı bilenlerin, ama yalnızca bunu bilmiş olanların, ama çabaları doğrunun keşfine gerçekten varmayanların şeceresine dâhil etmekte:

Hiç kuşkusuz Tanrı Zorunluluktur, ya da yine denebilir ki, Mutlak Şey'dir, ama aynı zamanda o denli de Mutlak Kişi'dir ve bu nokta Spinoza'nın felsefesinin eriminin ötesinde yatar. Bu bağlamda kabul etmek gerekir ki Spinoza felsefesi Hristiyan dinsel bilincin içeriğini oluşturan gerçek Tanrı kavramının gerisinde kalır. Spinoza kökenleri bakımından bir Musevi idi ve kısacası, sonlu her varlığın geçici ve yitip giden bir varlık olarak görüldüğü Doğulu sezgiyle, kendi felsefesinde, düşüncesine uygun bir ifade bulmuştur. Bu Doğu'ya özgü tözel birlik sezgisinin sonraki her gerçek gelişimin dayanağını oluşturduğu çok doğrudur, ama burası üzerinde durup kalınacak bir nokta değildir; onda hâlâ eksik olan şey, Batı'ya özgü bireysellik ilkesidir.⁹

Demek ki Spinozacılık hem bir çıkış noktası hem de bir varıştır; çünkü başlayan şeyin içinde, biten bir şeyler de olmalıdır. Spinozacılığın tekilliği, bütünün hareketini özetlediği tüm bir geleneğin uzantısı içinde kendini gösterir: Yine, ama son kez olarak, "Doğu sezgisi" hâkimdir. *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'in Spinoza'ya ayrılmış bölümü böyle başlar:

[Spinoza] Felsefesinin bu derin birliği, Avrupa'da ifade edildiği haliyle, üçüncü bir terim olarak ortaya çıkmayan Tanrı'da sonsuz ile sonlunun özdeşliği -Zihin- Doğu'nun bir yankısıdır.

9 *Encyclopédie*, § 151'e ek, tercüme Bourgeois, Vrin, s. 584 [age., s. 244-245].

Bu felsefeye yeri doldurulmaz niteliğini veren şey budur: Kökenler söylemi, bu felsefenin içinde tamamlanır.

Hegel'de Doğu, başlayan şeyin görünür figürüdür: Bu figür tarihsel olmaktan ziyade mitseldir, ama mit bir köken için en uygun sergilenme biçimi değil midir? Bir öznenin bireyselliğini dışlayan tözün içinde mutlakın ilk kez kendini gösterdiği momenttir:

Demek ki Doğu'daki temel ilişki şudur: Töz, mevcut haliyle, doğrudur; kendi içinde birey değersizdir; kendi içinde ve kendi için olana karşı kendi tutumunu sürdürdüğü sürece kendisi için kazanacak herhangi bir şeyi yoktur; tersine, ancak bu tözle kaynaşarak gerçek değere sahip olabilir; bunun sonucunda, töz, özne için var olmaya son verirken özne de bir bilinç olmaya son verir ve bilinçdışının içinde yok olur.¹⁰

Bütün gerçekliği tek bir varlık ya da tek bir fikir halinde birden emen bu temsilin yüceliği ve enginliği biçimsel kalır, çünkü fiilen boş dışsallık olan bu tözün dışsal tezahürlerinin gülünç yoksulluğuyla çakışır:

Sonlu, ancak tözün içine daldığında hakikat halini alır; hakikatten ayrılınca boş, yoksul, kendi için belirlenmiş ve içsel bağlardan yoksun kalır. Onlarda [Doğulular] ise sonlu, belirli bir temsil bulduğumuzda, bu, öğelerin dışsal, kuru bir sayımıdır -çok çetin, boş, bilgiççe, yavan bir şey.¹¹

Mutlakı kesin olarak düşünen bu düşünce, sonradan, bunun tezahürlerini ancak soyut olarak sayabilir; bu tezahürler arasında -eğer bunlar kökenlerinden kopartılırsa- hiçbir gerçek birlik biçimi kendini göstermez.

Burada, yalnızca mutlakın bilgisi olmayan mutlak bir bilgi çağrısı dolaysız vecd içinde gerçekleşir; dolayısıyla, her bilinç zorunlu olarak ortadan kalkar: Bu, kendi olumsuzlaması biçimi-

10 *Introduction aux Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tercüme Gibelin, Gallimard, coll. Idées, c. II, s. 74.

11 *Age*, s. 76.

minde gerçekleşen bilgidir. Oysa Spinoza'da, Hegel'e göre bir maskeden (içeriksiz bir biçimden) başka bir şey olmayan geometrik kesinlik görünümünün ardında, rasyonel bir söylemi dışlayan bu bilinçdışı uçurumu son kez karşımıza çıkar:

Spinozacılıkta mevcut haliyle kip [*mode*] tam da gerçek [doğru] olmayandır; yalnızca Töz gerçek [doğru] olandır ve her şeyin ona geri dönmesi gerekir, ki tüm içeriğin boşluğa, yalnızca biçimsel, içeriksiz birliğe gömülmesi demektir; yine Şiva da büyük bütündür, Brahman'dan ayırt edilen bir şey değil, ama Brahman'ın kendisidir; yani ayırım ve belirlilik yalnızca yeniden yiterler, ama korunmazlar, aşılmazlar (*aufgehoben*) ve birlik somut birlik olmaz, ayrılık uzlaşmaya geri getirilmez. Ortaya çıkış [doğum] ve ortadan yitiş alanına, genel olarak ifade edildiğinde kipsellik alanına yerleşmiş insan için en yüksek hedef, bilinçsizliğe, Brahman ile birliğe, yitişe gömülüdür; Budistik Nirvana, Nieban vb. ile aynı şeydir.¹²

“Aynı şey...”: Bu olağanüstü tarihsel bağdaştırmacılık, Hegel'e göre, görünüşte sınırsızdır, çünkü “Batı” düşüncesinin kimi veçhelerini aydınlatmada hâlâ geçerlidir.

Felsefe Tarihi Üzerine Dersler'de, Parmenides'in varlık ve yokluk üzerine ünlü sözünü yorumlayan Hegel, nihai ifadesi Spinoza'da görülecek saf bir olumlama ile radikal bir olumsuzculuğun aynı gizli anlaşmasını keşfeder:

En özlü haliyle belirlenim buradadır. Genel olarak olumsuzlama ve daha somut bir biçimde, sınır, sonlu ve hudut, bu hiçliğin içine girer: “*omnis determinatio est negatio*” [her belirlenim olumsuzlamadır] Spinoza'nın büyük ilkesidir. Parmenides'e göre olumsuz, hangi biçimde olursa olsun, asla var değildir.

Doğu düşüncesinin başlangıç biçimi Elealıların doktrininde hâlâ görülür. Spinoza da Elealılarla özel bir ilişkiyi sürdürmek zorundadır: Saf ve dolaysız varlık olan Bir, aynı zamanda, her belirli gerçekliğin yok oluşudur, sonlunun sonsuz içinde yok oluşudur, her bireyselliğin ve her farklılığın ilgasıdır. Diya-

12 *Logique*, I, “Théorie de la mesure”, tercüme Doz, P.U.F., s. 22 [age., s.250].

lektik bir bakış açısına dayanan Platon'un son diyaloglarında belirtmiş olduğu gibi, bu mutlakın ya da başlangıçtaki bütün-
lüğün ifade bulduğu söylem, her türlü olumsuzluğu dışladığı ölçüde, yokluğa bir varlık atfetmeyi reddettiği ölçüde, imkânsız bir söylemdir.

Bu arada şunu da saptayalım ki *Mantık*'ın birinci kitabının ölçü üzerine bölümünde Hegel Parmenides'le bu aynı yakınlaşmayı ortaya koyar, ama bu kez bir farklılığın izini burada keşfetmek için yapar bunu:

Spinoza'nın kipi, tıpkı Hint başkalaşım ilkesi gibi, ölçüsüz olandır. Yunanların her şeyin bir ölçüsünün olduğunun henüz belirsiz de olsa bir bilincini taşımaları, giderek Parmenides'in, soyut varlıktan sonra, zorunluluğu her şeye dayatılmış eski sınıır olarak getirmiş olması bile, tözde ve kipin tözden farkında kapsanandan çok daha yüksek bir kavramın başlangıcıdır.¹³

Dolayısıyla, farklı başlangıçlar vardır: Diğerlerinden daha fazla başlayan başlangıçlar vardır ve bunlar, tersine, saf başlangıçtan şimdiden uzaklaşmaya “başlarlar.” Yine de Spinoza, felsefi kronolojideki oldukça geç konumuna rağmen, mutlak anlamda başlayanlar arasına, düşüncenin gerçek ilkleri arasına yerleştirilmelidir ve bu nedenle, onun tekilliğini belirtmek gerektiğinde, Hegel'de öne çıkan şey oryantalist metafordur.

Hegel, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inde verdiği Spinoza biyografisinde, şunu belirtir:

Işıkla [optikle] ilgilenmiş olması önemsiz değildir; çünkü ışık, maddi dünyada (*in der Materie*), Doğu bakışının temelini oluşturan mutlak özdeşliğin kendisidir.

Bu başlatıcı ışık, dolaysız bir düşüncenin ögesidir. Hegel'in *Mantık*'ın birinci bölümünde, kendi de “ölçüsüz” olan saf varlığın yanılısamlarını temsil etmek için aynı imgeyi tekrar kullanması anlamlıdır:

13 Age., s. 22-23 [age., s. 250].

Varlığın saf ışık imgesi altında, tıpkı bulanık olmayan bir görmenin aydınlığı gibi temsil edildiği de olur; oysaki hiçlik saf gece olarak temsil edilir ve bunlar arasındaki fark, iyi bilinen bu duyulur çeşitliliğe bağlanır. Fakat aslında, bu görme daha doğru temsil edilirse, o zaman, mutlak aydınlık içinde de mutlak karanlık içinde olduğu kadar ve o denli az görüldüğünü, bu görmelerin birbirinin aynı olduğunu, saf görmenin hiçliği görmek olduğunu anlamak kolay olur. Saf ışık ile saf karanlık, aynı şey demek olan iki boşluktur.¹⁴

Dolaysızın belirsiz kıvılcımı, gece gibi, derinden karanlıktır: Tıpkı onun gibi, kendi sonsuzluğu için yine bir sınır olan her konturu yutar, siler, yok eder. Aynı şekilde, varlığı kendi içinde, bir başkasıyla ilişkinin henüz bulaşmadığı kendisiyle anlık özdeşliği içinde kavrama iddiası, mutlak bir hiçliğin ters ve biçimsel olarak eşit saflığı içinde, anında çözülür: her geçişi başlatan başlangıcın çelişkisi.

Bu bakış açısından, Hegel'in kendi Spinozacılık yorumunu hatırlattığı *Mantık*'ın öne çıkan yerinin, dolaysızın kendi yanılsamasını bizzat çürüttüğü I. Kitabın bu ilk bölümü olduğu sanılabilir. Oysa bu ünlü metinde Spinozacılığa hiç ima yoktur! Kuşkusuz ki bunun nedeni Hegel'in, harfiyen ele alındığında kolaylıkla acayip bir karmaya dönüşen bu fazla basit yaklaşımdan kaçınmak istemesidir. Daha önce saptadığımız gibi, Spinoza'nın felsefesi diğerleri gibi bir başlangıç değildir: Kendine özgü ölçüsüzlüğüyle Yunanlar karşısında geri kalan bu felsefe, rasyonel düşüncenin en modern yanlarını da geniş ölçüde önceler. Bunun temelde anakronik, yersiz bir söylem olduğu söylenebilir: başlangıçta olmayan, ama başka yerde bulunan bir başlangıç.

Gerçekten de, Hegel'in, tözün bakış açısını bütünü içinde sunmak için, *Mantık*'ın ikinci kısmının sonunda bulunan "edimsellik" (*die Wirklichkeit*) üzerine bölümü seçmesi dikkat çekicidir. Bu anahtar konum, Hegel'in Spinozacılığa atfettiği ve felsefenin yazgısının da işin içine girdiği temel anlamı gayet iyi

14 *Logique*, I, tercüme Labarrière, Aubier, s. 68.

belirtmektedir. Çünkü nesnel mantıktan öznel mantığa geçiş tam bu momentte, *Mantık* kitabının II. ve III. Kitaplarının eklemesinde gerçekleşir. Bilginin bütünsel sürecinde atfedilen yerden bakıldığında, töz bakış açısının yanlış bir başlangıcı temsil ettiği açıktır: Bir hazırlık hareketinin, Varlık düşüncesinden Öz düşüncesine yönelten hareketin varış noktası ve özeti olan bir başlangıç. Spinozacı anlamda tözde, nesnel mantığın tüm süreci gerçekleşir ve özetlenir.

Böylece, benzer bir şekilde, Spinozacı tözün ele alınması birinci kitabın en sonunda, “mutlak ayrımsızlık” üzerine paragrafta, Varlık'tan Öz'e geçiş olan nesnel mantığın bu iç eklenmesinde taslak halinde bulunur:

Spinozacı tözün temel kavramı olan mutlak ayrımsızlıkla ilgili olarak, bu kavramın, varlığın öze varmadan önceki nihai belirlenimi olduğu, ama özün kendisine isabet etmediği hâlâ hatırlatılabilir.¹⁵

Demek ki Spinoza rasyonel düşüncenin her dönemecinde mevcuttur: Mutlak başlangıç, herhangi bir şey olan tek bir başlangıcın konumuyla sınırlanamaz, ama rasyonel sürecin gelişimi içinde temel bir şeyin meydana geldiği her seferde yeniden ortaya çıkması gerekir. Spinoza, bütün gelişimi içinde Hegelci sisteme musallat olur: Semptomu olduğu takıntı bir çırpıda çözülmez, ama başlamasıyla birlikte asla gerçekten sonlanmayan bu söylemin içinde hep geri gelir.

Sistemin yeniden inşası

Hegel'in eserinde Spinoza'ya çok sayıda referans vardır: Bunlar çoğu zaman az çok belirgin ya da ayrıntılı, araya karışan saptamalar biçimini alır. Ama Hegel Spinoza'nın sisteminin bütününe dair açıklamalar da önermiştir: *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'in ona ayrılmış olan bölümü, metin incelemeye dayalı tutarlı bir analiz verir. Bununla birlikte, biz burada Hegel'in,

15 Age., s. 358.

üslubu çok farklı olan, *Mantık*'ın II. Kitabındaki Mutlak'a ayrılmış bölümde¹⁶ verdiği bir başka yorumdan yola çıkacağız: Genel “anlam”ına indirgenmiş ve ayrıntılarından arındırılmış Spinoza doktrininin topyekun bir yorumudur bu. Spinoza'nın adının açıkça geçmediği bu metnin başında, Hegel Spinozacılık karşısında mesafeli, uzak durur ve kendi kavrayış mantığına göre söylemi serbestçe yeniden oluşturur. Metne uygulanan bu şiddet gayet belirgin bir hedefe yöneliktir: Deyim yerindeyse, sistemin temel “hareket”ini ortaya çıkarmayı sağlar, çünkü Hegel bu felsefeyi özellikle hareketsizliğiyle nitелеmektedir. Görünüşte keyfi bu yeniden oluşturmanın, bu yeniden inşanın önemi, belli başlı kategorilerini ayırarak ve bunları birbirleri karşısına yerleştirerek, Hegel'in anladığı anlamda Spinoza düşüncesinin temel eklemlenmelerini ortaya koymasındır. Bu yorumdan yola çıkan Hegel daha sonra kendi Spinozacılık eleştirisini, bu bölümün sonunda yer alan, Spinoza'ya ve Leibniz'e ayrılmış önemli bir “Tarihsel Saptama” içinde sergiler. Bu genel sunum son derece ilginçtir, çünkü doktrini oluşturan öğeleri yerli yerine koymakta ve bunların eklemlenmelerini açıklamaktadır.

Bu açıklamalar bütünüünün konusunu oluşturan mutlak, öncelikle “basit ve kütleli özdeşlik”¹⁷ ile nitelenir: Bütünüyle kendi üzerine kapanmış bulunan tözün içselliğine kapalı gözükür. Bununla birlikte, göreceğimiz gibi, mutlakın bir sergilenme süreci vardır: Bu, töz olarak mutlakın başlangıçtaki olumlanmasından sıfatlar [*attribut*] içinde, sonra da kipler [*mode*]*

16 *Logique*, II, “L'Essence”, kısım 3, “L'Effectivité”, Bölüm I, “L'Absolu”, tercüme Labarrière, Aubier, c. II, s. 229-245 [Türkçesinde İkinci Kitap, Üçüncü Kesim, Bölüm Bir].

17 *Age*, s. 229.

* Çevirmenimiz, Spinoza kavramlarının çevirisinde, “modus”un karşılığı olarak “hal”; “affectio”nun karşılığı olarak “etkilenim”; “attributum”un karşılığı olarak “öznitelik” ve “adaequatus”un karşılığı olarak da “birebir uygunluk” terimlerini kullanmayı önermişti. Ancak özellikle Türkçede konuyla ilgili olarak yayımlanmış diğer eserlerle süreklilik sağlayabilmek için, biz bu kavramları sırasıyla “kip”, “uygulanım”, “sıfat” ve “uygun” olarak karşıladık. (y.n.)

içinde yansımasına [düşünümüne] geçen dışsal tezahür sürecidir. Spinoza'nın eserinde tarihsel olarak ifade bulduğu haliyle, tekil düzenlenişi içinde tözün bakış açısını örgütleyen şey bu “geçiş”tir - “geçiş”in yalnızca hareket görünümüne sahip olduğunu göreceğiz. Bu gelişimi ardışık evreleri içinde izleyeceğiz.

Bu süreç, kendini dolaysızca mutlak olarak sergileyen mutlakın kendisiyle başlar. Hegel'in argümantasyonu bu belirgin birliğe musallat olan ve bunu gizlice parçalayan gizil çelişkiyi keşfetmekten ibarettir. Mutlak, başlangıçtaki oluşumu içinde, biçimin ve içeriğin ayrımsız ve dolayısıyla kendisi karşısında ayrımsız özdeşliği olarak kendini gösterir. Mutlak olan mutlak hem bütün yüklemelerin ortaya konduğu hem de bütün yüklemelerin olumsuzlandığı bir öznedir: Bir çıkış noktasıdır; üzerinde hiçbir şeyin henüz kurulmamış olduğu ve hiçbir şey için temel olmayan momentte temel olarak görülemeyecek bir temeldir. Burada, Hegel'in tüm akıl yürütmesi, “zum Grunde gehen” deyimini, yani “uçuruma gitmek” anlamına da gelen “temele geri dönüş”ü gerekçe gösteren bir kelime oyunu üzerine inşa edilmiştir. Tözün kökten içselliği içinde kapalı olan mutlakın tamlığı, boşluğun tamlığıdır.

Böylece belirlenimlerin bir kaynağı olarak kendini gösteren töz, aynı zamanda kendi içinde bir belirlenim hiçliğidir, çünkü her belirlenimi önceleyen ve koşullayan belirlenimsizdir. Bu tözün kendi çelişkisidir: Öncelikle, mutlak olumluluğu içinde kendini en gerçek olarak sunar; ama aynı zamanda bu azami varlığı garanti etmek için, gerçeği gerçek olmayandan çekip alması ve kendi bağımlılığı altına yerleştirmesi gerekir. Kendi önceliğini ve üstünlüğünü ileri süren töz, bu başlangıcın içinde olmayanın görünümüyle kıyaslandığında, kendini var olan olarak ortaya koyar; özünde *gerçeksizleştirici* işlevi buradan kaynaklanır, çünkü kendi ilk olumluluğuyla hemen örtüşmeyen ne varsa, olumsuzdan başka bir şey olmayan olumsuzun dipsiz uçurumuna fırlatır. Tözün içerisinde, var olan, kendini hem ortaya koyar hem de gizler: O, hem gerçeği veren hem de ortadan kaldırandır.

Diğer yandan, her türlü belirlenimin yokluğunda kendi kendine tanımlanan tözün kendi kendine yeterliliği, öznenen yüklemelere geçişi, temelin temelinini oluşturduğu şeyle ilişkisini anlaşılmaz kılar: Temeli mutlakın içinde olan belirlenimler, ancak iş işten geçtikten sonra ve dışarıdan, keyfi bir biçimde, içkin gelişim olmadan gelip ona eklenebilirler. Bu nedenle, her bilginin nesnesi olan töz, aynı zamanda bilinemezdir: O, kendi içinde, kendisi dışında hiçbir şey olumlanamayacak olan bir öznedir ve ondan destek alan belirlenimlerle ilişkisi anlaşılmazdır: Kendine tam yeterliliği nedeniyle, zorunluluksuz ve nedensizce ona bağlı olan bu belirlenimlere hiç ihtiyaç duymaz.

Mutlak başlangıç olan töz aynı zamanda bir sondur: Hiçbir şeyin eksik olmadığı kendi varlığının tamlığı içinde, her hareket olasılığını zaten tüketmiştir; kendi içinde başlattığı şey de anında tamamlanır. Hiçbir şey başlatmayan bir başlangıçtır; burada, hareketsiz mutlak, her sürecin olumsuzlamasını oluşturur. Mutlakın sergilenmesiyle başlayan sistem, burada derhal durdurulmuş olur: Başlangıçta kendini tüm gerçeklik diye gösterdiğinden, daha fazla ilerleyemez.

Bununla birlikte, bu analizin zımnen gönderme yaptığı Spinoza'nın doktrini, bir başlangıç tanımı içinde mutlakın tamlığını belirtmekle yetinmez; bu tamlığın içsel düzenini, bağdaşık bir tarzda, rasyonel içeriğini açıklayarak sunar. Ama bu sunum ancak görünüşte bir açılımdır: Biçimsel gelişimi aslında bir gerilemedir, çünkü mutlakın kendisiyle dolaysız özdeşliği sonraki her türden ilerlemeyi engeller. Mutlakın sergilenmesinin başlattığı tözün yanıltıcı "süreci" olumlu bir oluşumun hareketi olamaz, çünkü her şey hemen oluşmuştur; ama kendi gerçekliğinin öğelerini, kendi kendine tamamen yeterli olduğundan fiilen ona hiçbir şey ekleyemeyen dıştan gelen belirlenimlere göndererek mutlakdan art arda kurtaran bir zayıflamanın hareketidir.

Bu gerileme, tözden sıfata, yani mutlakdan nispiye götüren daha ilk "bölüm"de görülür. Mutlak olan mutlak, aynı zaman-

da yalnızca mutlak olandır: Onun ilksel tamlığı aynı zamanda sınırlılığının kaçınılmaz biçimidir. Mutlakın kusursuzluğu, aynı zamanda, gerçekten mutlak olmak için onda eksik olan-
dır: kendine geri dönmek için, yalnızca kendi olmak için olumsuzlaması gereken belirlenimler bütünü. Mutlaktan başka bir şey olmayan mutlak, aynı zamanda mutlakın bir olumsuzlamasıdır: “Sonuç olarak, mutlak anlamda mutlak değildir, ama mutlak olduğu bir belirlenimlilik içinde mutlaktır.”¹⁸ Mutlak, sıfat olur, belirlenimler edinir, ama bu durumda azalmış bir gerçeklik içinde kendini ortaya koyar.

Sıfat, kendini başlangıçta hemen böyle olarak veren ve gelişimi bu nedenle engellenmiş olan mutlakın belirgin sürecinin ikinci momentini, orta terimini oluşturur: “Sıfat yalnızca nispi mutlaktır”¹⁹ ya da yalnızca biçimine göre belirlenmiş mutlak-
tır. Sıfatlarının kendine özdeş olduklarını keşfederek, sıfatları içinde ifade bulan töz, dışsallaşarak yansıyan [düşünümleyen] mutlaktır: Özellikle, bu haliyle, kendi içinde hiçbir belirlenim içermediği için, içkin bir yansımayı [düşünümü] gerçekleştiremez. Mutlak, bu yansımanın [düşünümün] içinde tükenir, çünkü kendi belirlenimi kendine karşı durur, öz olmayanın öze karşı koyması gibi ona karşı koyar: yalnızca onun boşluğunu tanır. Sıfat, özneyi kendi dışına yansıtan yüklemidir: Onun temsili, fenomenidir; yalnızca tözün bir imgesini verir.

Demek ki sıfat boş bir biçimdir, çünkü tözü dışarıdan ve zorunluluksuz niteler: Sıfatın içinde, mutlak, kendini ona özdeş olarak ortaya koyduğu ölçüde, kısıtlanmış ve zayıflamış olarak bulunur. Töz bir sıfatın içine yansıdığında [düşünümlediğinde] ortaya çıkan bu kısıtlama, sıfatlar çokluğu ortaya konduğunda daha da güçlenir: Tek bir biçim, dışsallığı ve olumsallığı nedeniyle, mutlakı temsil etmeye yetmez; bu nedenle, (örneğin düşünce ile uzamın yaptığı gibi) birbirlerine karşıt olan ve kendi bütünlüğünü boşuna geri almaya çalıştığı yeni belirlenimlerin

18 Age., s. 233.

19 Age.

tanımsız arayışı içinde tükenir. Sonsuz, sıfat biçimi içinde, ister istemez çokluk görünümü edinir: Dışsal yansımanın [düşünümünün] yanıltıcı hareketinin neden olduğu sınırsız imge dizisi içinde bölünür, dağılır, yok olur. Tözden sıfata geçiş, saf ayırımın un ufak oluşu içinde kendi birliğini düşünmeye koyulan mutlakın görünüm-oluşudur [*devenir-apparence*].

Töz, kendisine ister istemez yabancı olan bir bilincin içine kendini fırlatarak [yansıtarak] çözülür, dağılır. Çünkü tözün birliğinin biçimlerin çeşitliliği içinde belirlenmesi için, içeriğin özdeşliğini çoklu biçimlerine ayıran soyut anlama yetisinin müdahalesi gerekir. Mutlaktan başka bir şey olmayan mutlakın saf nesnelliğinin karşısına, bir perspektif açan, bir var olma tarzına neden olan, bir görünümü fırlatan [yansıtan] özelliğin dışsal biçimi konulur ve karşıtlık oluşturur. Biçimsel bir temsil ilişkisi içinde sıfatı töze bağlayan soyut özdeşliğe rağmen, mevcut haliyle sıfat bu tözden kopar ve basit bir kip olarak ondan uzaklaşır: Böylece, sıfattan kipe çoktan “geçilmiş” olur ki bu da mutlakın geriye dönük sürecinin üçüncü momentini oluşturur.

Kip, yine tözdür; ama mutlak dışsallık ögesinin içindedir: “Kip, mutlakın kendisinin dışındaki varlıktır; varlığın çeşitliliği ve olumsuzluğu içinde kendinin yitimidir.”²⁰ Bu durumda, mutlak hiç de kendine özdeş değildir, tüm gerçekliğini yitirmiştir, kendi görünümü içinde, nedeni kendi içinde olmayanın sınırsız yapaylığı içinde yoğunluğunu yitirmiştir. Buhar olup uçan bir kokunun en son yayılışı gibi, kendi tezahürünün uç sınırında, töz, tamamen olumsuz bir temsilin sonunda, tözü çözerek gösteren veçhelerin çokluğu içinde bitkin düşmüş, tükenmiştir. Tersine, eğer mutlaka geri dönülürse, bütün bu kiplerin toplamının sonucu olan dolaysızca algılanabilir gerçeklik, terimin en kritik anlamında bir görünüme dönüşür; çünkü bu mutlak hakkında yalnızca yanıltıcı bir ifade verir ve sonunda bu ifadenin içinde yok olur, hatta onun içine gömülür. Mutla-

²⁰ *Age*, s. 236.

kın içinde hemen sergilenen gerçekliğin tamamen gizlendiği bu noktada, esasen olumsuz bir hareket olan tözün “hareketi” tamamlanır.

Kipin içinde, tözün içinde verili olandan hiçbir şey kalmaz; içinde her gerçekliğin ortadan kalktığı bu hiçten başka bir şey kalmaz. Bir başka metinde, *Mantık*'ın birinci kitabının üçüncü kısmının -“Ölçü”- başında Hegel genel olarak kip hakkında yazar:

Eğer üçüncü terim basit dışsallık olarak ele alınırsa, bu durumda kip olur. Bu anlamda, üçüncü terim kendi içine geri dönüş değildir, ama ikinci terim dışsallıkla ilişkinin başlangıcı olduğundan, başlangıçtaki varlıkla hâlâ ilişkide olan bir dışına çıkma olduğundan, üçüncü terim tamamlanmış kopuştur.²¹

Spinoza'ya gönderme yaparak hemen belirtir:

Spinoza'da kip, töz ve sıfattan sonra, yine üçüncü terimdir: onu tözün duygulanımları [*affection*] ya da kavranmasını sağlayan bir başkasındaki öge olarak açıklar. Bu kavrama göre, bu üçüncü terim dışsallıktan başka bir şey değildir; başka bir yerde değinildiği gibi, genel olarak Spinoza'da katı tözsellik kendi içine geri dönüşten yoksundur.²²

Tözü sıfatlar aracılığıyla duygulanımlara bağlayan, Spinoza sisteminin temel anlamını özetleyen “tasım” Hegel'e göre soyut bir tasımdır: Mutlakın gerçekleşmesini değil, onu kendinden uzaklaştıran bu tedrici düşüşü tarif eder.

Bütünün bu yeniden inşasından yola çıkıldığında, tözün bakış açısının neden hareketsizlikle nitelendiği açıkça görülür. Mutlaktan yola çıkarak oluşan hareket, tözden sıfatlara, oradan da kiplere götüren hareket, gerçek bir hareketin, mutlakın inşa sürecinin tam tersidir; bu nedenle, gerçeğin etkinliği burada karikatürvari bir tarzda, bir düşüşle alay ederek verilmiştir. Başlangıçta verili azami miktarda varlığı, giderek daha da dışlarına düşen ve onlar için bir varlık tarzı olmanın ötesinde var

²¹ *Age.*, c. I, s. 291.

²² *Age.*, s. 292 [*age.*, s. 249].

olmama tarzı olan tam bir tükeniŖe yönelten ardışık bir derece yitiminin geriletici hareketidir bu. Mutlak anlamda olumlu bir köken ile sonrasında hiçbir şeyin olmadığı kesinlikle olumsuz bir son arasında kapalı kalan bu düşün hareket, Hegel'in her gerçekliğin ilkesi yaptığı rasyonel döngünün, diyalektik sürecin tam tersidir: Tarif ettiğimiz sürecin tersine, kendi başlangıcının belirlenimsizliğini, geçici ve görünür niteliğini keşfeden ve böylece, gerçekten etkin olduğu anda olumlanabilecek bir özdeşliğin bütünsel belirlenimi yoluyla, içinde gerçekleştiği sona doğru adım adım yönelen bir süreç. Oysaki yalnızca mutlak olan mutlakın tezahürü, bir yok oluşun, bir azalmanın, gelişimi elbette biçimsel olan, çünkü içeriğin "büyüyen" eksikliğiyle belirlenen bir özdeşlik yitiminin içi boş geri dönüşüne yer verir.

Tek bir kavramın içinde tüm gerçekliği kapsama iddiasındaki tözün bakış açısı, olumsuz bir bilgi içinde tersine döner: Tözün üstlendiği mutlak gerçeğin karşılığı, mutlak olmayan ve ondan önce gelen her şeyin gerçekliğinin olumsuzlanmasıdır. Saf mutlak söylemi, esasen, şeylerin gerçekliğinin, mutlak olmayan her şeyin azlığı temasını geliştirir: Mutlakın oluşunun [devenir] tek yapabileceği şey, başlangıçtaki bütünlüğünden uzaklaşmak ve mutlakı zayıflatmaktır. Bütün gerçekliği kendi biçimciliği içinde emen tözün kuşkuculuğu: Bu durumda, olumsuz, belirlenimin her gerçek çalışması dışında, bir kayba götüren çıkarma hareketidir yalnızca. *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'in bir bölümü bunu gayet iyi açıklamaktadır:

Şeylerin ve bilincin bütün ayırım ve belirlenimleri tözün birliğine indirgendiğinden, Spinoza'nın sistemindeki her şeyin aslında yokluğun uçurumuna fırlatılıp atıldığı söylenebilir. Ama bundan hiçbir şey çıkmaz ve Spinoza'nın sözünü ettiği tikel ancak temsil içinde ele alınır ve telafi edilir, ancak doğrulanmasını bu temilde bulamaz. Bunun doğrulanması için, Spinoza'nın onu tözünden türetmesi gerekirdi; ama töz açılmaz, yaşama, tinselliğe, etkinliğe erişmez. [...] Bu tikelin başına gelen bahtsızlık, mutlak tözün başkalaşımından başka bir şey olmaması, ama bu şekilde ifade edilmemesidir; keza, olumsuzluk momenti

de, bu hareketsiz ve katı varlıkta eksik olan şeydir; bu varlığın tek işlemi, yok olup gittiği ve her yaşamın çürüdüğü mutlak tözün birliği içine onu fırlatıp atmak için, her şeyi belirleniminden ve tikelliğinden yoksun bırakmaktır. İşte, Spinoza'da bizi felsefi olarak tatmin etmeyen şey budur.

Mutlak, boşluğun karşı konulmaz uçurumu içinde bütün belirlenimlerin yok olduğu, her gerçekliğin yittiği bir çukur olarak açılır yalnızca.

Demek ki Spinoza'nın felsefesi Hegel için tamamen soyut bir düşüncedir. Bu düşüncenin içinde her hareket yok olur, her yaşam tamamlanır. *Dersler*'de Hegel'in verdiği kısa Spinoza biyografisinin sonunda şu olağanüstü ibare bulunur:

Spinoza, uzun süredir çektiği veremden, 21 Şubat 1677'de, kırk dört yaşında öldü -her tikelliğin, her tekilliğin tözün birliği içinde yok olduğu sistemiyle uyum içinde.

Spinozacılık, her türlü fiili gerçekliğin yok oluşuna adım adım batan veremli felsefedir; ancak dışardan, faaliyetli ve yaşamsız temsil edebileceği bir mutlakın olumlanması içinde yok olup gider.

Bu felsefeye ve onu alttan alta destekleyen bakış açısına karşı verilmiş yetersizlik hükmü böylece meşrulaşmış olur. Sadece olumsuz olan bir olumsuzun olumsuz düşüncesi olarak, ancak kendi içeriğinin ilgasına varır; kendi kusuruna, kendine özgü boşluğa bakıldığında, ancak olumsuz olarak açıklanabilir. Başlayan felsefe = batan felsefe. Sadece olumsuz olmayan bir olumsuzun çalışmasıyla, sadece bu başlangıca karşı ilerleyerek, düşünce, etkin olanın somut hareketini keşfetmek için, töz uçurumunun üzerinde yükselebilir. Spinoza'dan başlamak gerekir, Spinoza'dan geçmek gerekir, Spinoza'dan çıkmak gerekir.

Bunun için, doktrini, takip ettiğimiz yorumlama gibi, yalnızca topyekun bir yorumlamaya dayanmakla kalmayan, ama kendi argümantasyonunun ayrıntısını da dikkate alan bir eleştirinin sınavına tabi tutmak gerekir. İçeriğine özgü çelişki

böylece ortaya konur. Bu analiz, sistemin içinde, Hegel'in kendi argümantasyonunu dayandırdığı üç eleştirel noktayı, üç kavramı yalnız bırakır: (Ünlü “*more geometrico*” ifadesiyle belirtilen) kanıtlama sorunu; sıfatların tanımı sorunu ve son olarak da, Hegel'in Spinoza'ya atfettiği ve bütün sistemini içinde yoğunlaştırdığı “*omnis determinatio est negatio*” ifadesi söz konusudur. Şimdi özellikle bu üç noktayı ele alacağız.²³

23 Spinozacılığı oryantalileştiren yorum Alman felsefesinin basmakalıp bir fikridir. Kant'ın *Her Şeyin Sonu* üzerine risalesinde şunları okuyabiliriz: “İyi egemen, hiçliktir; kişi kendini tanrısallığın uçurumuna atar; oraya gömülür ve kişilik yok olur. Bu mutluluğun önsezisini tatmak için Çinli filozoflar karanlık yerlere kapanıyorlar, kendilerini göz kapaklarını kapamaya mecbur ediyorlar, meditasyon yapmaya, kendi hiçliklerini hissetmeye çalışıyorlar. Tibetlilerin ve diğer Doğu halklarının panteizmi, ardından da, metafizik bir yüceltmeyle Spinozacılık buradan kaynaklanır. Bu iki doktrin de en eski sistemlerden birine, bütün insan ruhlarının tanrısallıktan çıktıktan sonra tekrar geri girerek yok olduklarını ileri süren türüm sistemine sıkı sıkıya bağlıdır. Bütün bunlar yalnızca insanların, onların gözünde her şeyin mesut sonunu oluşturan bu bengi dinginlikten ne pahasına olursa olsun nihayet yararlanabilmesi içindir; her zekânın ilgasından, her düşüncenin durdurulmasından başka bir şey olmayan anlayış...” (Festugière tercümesi). Görüldüğü gibi Hegel hiçbir şey icat etmiş değil.

II. MORE GEOMETRICO

Hegel ve yöntem

Hegel Spinoza'yı öncelikle felsefi bilgide yönteme atfettiği yer konusunda, keza bu yöntemin içeriği konusunda eleştirir.

Kanıtlama yöntemlerini matematikten, örgütlenme modelini de rasyonel söylemden alan Spinoza, Hegel'e göre, Descartes'ın devamında yer alır: Gerçekten de, felsefi hakikati biçimsel bir kesinlik garantisine, dışsal ve soyut bir kurala tabi kılar. Böylece tözün mutlak birliğini ileri sürerek kendini tekçi ilan etse de, bilgide biçim ile içerik arasında dayattığı ayrım yoluyla belli bir tür ikiciliği yeniden inşa eder. Yönteme dair biçimsel bakış açısından, tümelliği tamamen soyut biçimde belirlenen bilginin koşulları kendi nesnesine [konusuna] ilgisizdir ve onun dışında belirlenebilirler. Oysa bu bölünme, felsefi bilginin içinde özgül olanı, Kavram'ın içinde gerçekleştiği haliyle var olma ile bilmenin özdeşliğini bilmezden gelir:

Görünüşte, Spinozacı matematik kanıtlama yöntemi, onun yalnızca biçimini ilgilendiren basit bir dışsal yetersizlikten

başka bir şey değildir; oysa Spinozacılığın bakış açısını topyekun niteleyen temel bir yetersizlik söz konusudur. Bu yöntem nedeniyle, felsefi bilginin ve nesnesinin doğası bütünüyle bilinmez kalır; çünkü matematikte bilgi ve yöntem yalnızca biçimsel bilgilerdir ve bu nedenle felsefeye hiç uygun düşmezler. Matematik bilgi, kanıtı, kavranan nesne olarak değil, varlık olarak nesneye uygulayarak sergiler; sonuçta eksik olan şey kavramdır; oysa felsefenin nesnesi kavramdır, kavranan şeydir. Keza bu kavram, tıpkı var olanın bilgisi gibi, ancak olup bittikten sonra bulunur ve felsefi öznde eksiktir. Spinozacı felsefenin özgül yöntemi kendini böyle göstermektedir.¹

Bu yöntem, Hegel'e göre, bakış açısı esasen Aristoteles'ten Descartes'a kadar değişmeden kalmış olan eski mantık tarzında, tümdengelimden biçimsel, dışsal, tam anlamıyla düşünömsel yanını öne çıkartır: Bu durumda, doğru, temsil düzeni içinde, yapıları ve ardışıklıkları içindeki önermeleri, burada dile gelen Özne'ye, yani mevcut haliyle Kavram'a içkin olan her türlü gerçek belirlenimin dışında örgütleyen karşılıklı ilişkiler yoluyla düzenlenir. Düşüncenin fiili içeriğini söylem içindeki düşünüm biçimlerinden ayıran bu biçimcilik nedeniyle, Spinozacı sistem, bir anlamda mutlak sınırını oluşturduğu özün alanına dâhil olur: bu nedenle Hegel özellikle *Mantık*'ın ikinci kitabının sonunda Spinozacılığa uzun bir tarihsel saptama ayırır.

Hegel, Spinozacı yöntemin ilkesini bu şekilde sorunlaştırmakla yetinmeyip, bunun fiili gelişimini de tartışır. "Yöntem"i niteleyen şey -gördüğümüz gibi- onun söz kalabalığıdır: Her hakikatin koşullarını önermelerin biçimsel düzenine indirger. Bundan böyle bilgi, geçerliliği başlangıcında, her hakikatin türediği ve bir anlamda çıkartıldığı ilk önermelerinde temellenmesi gereken soyut sözcelerin ardışıklığı içinde ortaya konulur: Bilgi, ancak bunlarla nispi ilişki içinde vardır. Hegel, *Ethica*'nın söylemini başlatan tanımların içeriğini gösterdikten sonra şunları yazar:

Spinoza felsefesinin bütünü, tamamen biçimsel niteliklerine rağmen, bu tanımlarda içerilmiştir; genel olarak, Spinozacı-

1 Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Spinoza üzerine bölüm.

lığın kusuru, tanımlarla başlamasıdır. Matematikte bu yöntem bir değer atfedilir, çünkü nokta, çizgi gibi önvarsayımlardan hareketle işler; ama felsefede, kendi içinde ve kendi için olduğu haliyle kabul edilmesi gereken şey içeriktir. Adsal bir tanım herhangi bir momentte doğru kabul edilebilir; örneğin 'töz' kelimesi tanımının verdiği temsile atfedilebilir; fakat belirttiği içeriğin kendi içinde ve kendi için doğru olması bambaşka bir olaydır. Böyle bir soru, geometrik önermeler içinde kesinlikle ele alınmaz, ama yine de felsefi bir düşünme için temel şeydir; Spinoza'nın yapmamış olduğu da tam budur. Başlangıçta ortaya koyduğu tanımlarda yalnızca basit düşünceler açıklar ve bunları somut bir şey gibi sunar; bunun yerine, içeriklerinin doğru olup olmadığını da araştırması gerekirdi. Verili görülen şey yalnızca kelimenin açıklanmasıdır; fakat asıl önemli olan, orada bulunan içeriktir. Her başka içeriğin ona gönderme yapması, onun aracılığıyla saptanması için yeterlidir; keza tüm diğer içerikler de bu ilk içeriğe bağlıdır, çünkü her zorunluluğun türediği temel olarak o verilmiştir.²

Burada karşımıza çıkan şey, bilgiyi mutlak bir başlangıç önkoşuluna tabi kılma iddiasına karşı Hegel'in temel itirazıdır: Böyle bir yaklaşımın sonucu olan bilgi tamamen nispidir. Kavramların anlamını belirlemeye ve işleyişini düzenlemeye çalışan ilk önermeler -örneğin tanımlar- hakikat kaynakları olarak gösterilir; sonraki her bilgi bu kaynaklara bağlanmıştır, çünkü bu bilgi onların içinde hemen bulunan şeyin açıklamasından başka bir şey değildir: Paradoks, geri kalan her şeyin bağlı olduğu bu önermelerin hakikatinin -tam da başta, dolaşısıyla önkoşulsuz saptanmış olduğundan- sorun oluşturmuyor gözükmektedir. Ama başlangıçtaki bu hakikati ortaya koyan edim, içeriği yalnızca sözel kalan biçimsel bir karardan başkası olamaz: Kesinlik ölçütüne başvuru, bu prosedüre, esasen nispi değerde olan ve önermelerin dış kaynaklı düzenini "temellendiren" ve içeriğini belirlemeden bağdaşıklığını, yani hakikati sağlayan keyfi ve soyut bir garanti verir.

Bu itirazlar her Hegel okuruna çok aşına bir şeyler hatırlatır. Bunlar, Hegel'in gerekliliğini sürekli ileri sürdüğü yeni

bir mantığa gönderme yapmaktadırlar. Bu mantık, örgütlenmesinin biçimsel koşulları ve temsiliyle değil, içeriğiyle ilgili olacaktır. Bu yeni mantık, yalnızca ya da öncelikle düşüncenin biçimsel uygulanışını içermekle kalmaz, Kavramın fiili hareketini ve içkin faaliyeti içinde kendine verdiği bu belirlenimin zorunluluğunu da sergiler:

Bu nesnel düşünme saf bilimin içeriğidir. Dolayısıyla biçimsel olmaktan, edimsel ve gerçek bir bilgi için maddeye ihtiyaç duymaktan öylesine uzaktır ki daha ziyade yalnızca onun içeriği mutlak anlamda gerçek [doğru] olandır ya da eğer gene madde kelimesini kullanmak istersek, gerçek maddeyi oluşturan şey onun içeriğidir; ama bu, biçimi dışsal bir şey olmayan bir maddedir, çünkü bu madde daha ziyade saf düşünce ve sonuç olarak, mutlak biçimin kendisidir.³

Bu bakış açısından, geçersiz kılınan şey, bir bilgi yöntemi projesidir. Örneğin, Aristoteles'in Mantığı, Hegel için, her türlü içeriğin dışındaki prosedür ve kuralların işleyişine sistematik olarak indirgenmiş bir bilgi işleyişinin -ister istemez sonradan oluşturulmuş- ampirik tarifidir:

Bu bilim, sonlu düşünceyi işleyişi içinde tanıyabilmekle ilgilenir ve eğer varsayımsal nesnesine denk düşerse bilim doğrudur.⁴

Bir yöntem kendi nesnesini inşa etme yeteneği olmadığından tamamen kendi önünde bulduğu dışsal bir veri varsayar. Bu nedenle, içeriğin gerçek hareketine ya da bizzat şeye ilgisiz kalan yöntem kendi içinde doğru kabul edilemez, yalnızca uygulama düzeyinde doğrulandığı için doğru kabul edilir. O Bilgi değildir, herhangi bir bilgi bile değildir, yalnızca az çok etkin bir bilgi teknolojisidir. Dolayısıyla hakikati koşullama, bilgiyi biçimsel prosedürlerine uygunluğun belirlediği doğru yola yöneltme özlemi gülünç görünebilir:

3 *Science de la Logique*, ikinci baskıya giriş, tercüme Jankélévitch, c. I, s. 35 [age., s. 34].

4 *Encyclopédie*, I. Kısım, § 20'ye ek, tercüme Bourgeois, s. 421 [age., s. 80].

Sözde kural ve yasaların, özellikle tasımların türetilmesi, eşit uzunlukta olmayan çubukları, büyüklüklerine göre yeniden sıralamak ve kümelandirmek için, elle hareket ettirmekten daha iyi bir şey değildir -tıpkı çocukların renkli bir yapbozun birbirlerine uyan parçalarını bir araya getirme oyunlarında olduğu gibi. Dolayısıyla bu düşünceyi hesaplamakla ve hesaplamayı da bu düşünmeyle bağdaştırmak haksız olmaz.⁵

Hegel'e göre, *Ethica*'nın kanıtlamaları, kendi içlerinde zorunluluk ve bütünlük olarak kavranamayan bir hakikatin dağınık ve ister istemez eksik öğelerinin işe yaramaz düzenlenişinden başka bir şey midir?

Dolayısıyla düşüncenin uygulanışından önce gelen ve başlangıç için başlı başına incelenebilecek bir yöntem yoktur: "Yöntem denemeleri"nden önce gelen bir "yöntem söylemi" yoktur. Çünkü bu, fiili bir bilimin geriye dönük karikatürü olur ancak; bu bilimin zaten reel olarak meydana gelen hareketi, genel bir bilgi biçimi yanılması içinde yalnızca düşünülmüş olur. Eğer yöntemden hâlâ söz edilebiliyorsa, bunun koşulu, bu yöntemin içinde gerçekleştiği bilgiden ayrılmaz olmasıdır; yani ondan ne önce ne de sonra, onunla birlikte geldiğini belirtmektir:

Yöntem, bütünün saf özelliği [essentialité] içinde ortaya koyulan yapısından başka bir şey değildir.⁶

Yöntem, bir başlangıç kuralının biçimsel koşulu içinde bilginin eksiksiz gelişimini özetlemez: Yöntem, gerçekleştiği anda, somut zorunluluğu içinde kavranan bu gelişimden başka bir şey değildir. Böylelikle Hegel şunu ekler:

Ama bu noktada, şimdiye dek geçerli olanlarla ilgili olarak felsefi yöntemi ilgilendiren temsiller sisteminin yitik bir kültüre ait olduğunun da bilincinde olmak gerekir.⁷

5 *Science de la Logique*, 1. baskıya giriş, tercüme Labarrière, s. 23 [age., s. 37].

6 *Phénoménologie*'ye önsöz, tercüme Hyppolite, s. 111 [*Tinin Görüngübilimi*, çeviren Aziz Yardımlı, *İdea Yayınları*, 2011, s. 37].

7 Age.

Çünkü yöntemin onu gerçekleştiren bilgi dışında bir değeri yoktur:

Felsefi bilimin gerçek yöntemi olabilecek biricik şeyin açmaması mantığın kendisinin incelenmesine düşer; çünkü yöntem, [mantığın içeriğinin] içsel öz-hareketinin biçiminin bilincidir.⁸

Yöntem, içinde gerçekleştiği süreçte olduğu haliyle kendini tanıyan bilginin kendi bilgisinden başka bir şey değildir.

Bundan böyle “yöntem” -bu kelime hâlâ bir anlam taşıyorsa- biçimsel ve soyut bütün niteliğini yitirmiştir, çünkü

nesnesi ve içeriği karşısında ayrı bir yanı yoktur.⁹

Artık o “bir” yöntem, yani bilmenin bir reçetesi değil, kendi nesnesi içine yansıyan, kendi nesnesi olarak yansıyan bilginin ta kendisidir:

Yöntem, bu şekilde, dışsal bir biçim değil, içeriğin ruhu ve kavramıdır; ve içerikten ancak kavramın momentleri de giderek kendi belirlilikleri içinde kavramın bütünlüğü olarak görünmeye başladıkları ölçüde ayrılır. Bu belirlilik ya da içerik kendini biçim ile birlikte İdea'ya geri götürdüğü için, İdea kendini, sistematik bir bütünlük olarak sunar ki bu tek bir İdea'dan başka bir şey değildir ve bunun tikel momentleri kendilerinde yine İdea'dırlar, tıpkı kavramın diyalektiği yoluyla İdea'nın yalın kendi-için-varlığını ortaya çıkarmaları gibi. Bilim, bu şekilde, kendi kavramını, saf İdea'nın kavramı olarak kavramakla sonlanır ki ona göre kendisi de bir İdea'dır.¹⁰

Yöntemin sunumu, hareketi bütünlük içinde, bütünlük olarak ifade eden bilginin açılımıyla örtüşür: Başlangıçtaki kuruluşla bilgi sürecini başlatmaz, ama gerçekleşen şeyin nihai özeti halinde onun çözümünü oluşturur. Hegel'e göre, yöntem

8 *Science de la Logique*, 1. baskıya giriş, tercüme Labarrière, s. 24 [age., s. 37].

9 Age., s. 26.

10 *Encyclopédie*, tercüme Bourgeois, § 243, s. 463 [age., s. 317].

kategorisinin her türlü özerk anlamını yitirdiği açıktır: Bu kategorinin korunması için, felsefi değerinin tamamen saptırılması gerekmişti.

Oysa Hegel yöntem mefhumunu ve felsefi bir yöntem projesini tartışmaya açtığında, daima matematikteki yöntemin işleyişine referansta bulunur. Bilgi sürecinin gelişiminde ve hakikatlerin gelişiminde yönteme atfedilen ayrıcalığın kaynağı, matematiğin kendisinde değilse de, en azından, bunun tümel olarak geçerli bir akıl yürütme modeli sunduğu yönündeki fikir ya da önyargıda bulunur. Matematiğin, bilgi uğraşında bu düzenleyici işlevi artık üstlenemeyeceği Hegel'de değişmez bir temadır:

Bir önermede bulunma, ondan yana gerekçeler ileri sürme ve karşıt önermeyi de yine gerekçelerle aynı şekilde çürütme yolunun, hakikatin içinde ortaya çıkacağı biçim olmadığını görmek zor değildir. Hakikat, kendi içindeki kendi hareketidir, bu yöntem ise maddenin dışındaki bilgidir. Bu nedenle, matematiğe özgüdür ve ona bırakılmalıdır.¹¹

Bilginin zorunlu olarak belirlenmiş bir süreç olması, bir dizi önermeyi düzenleyen nedenlerin biçimsel düzenine uygunluğundan dolayı değildir: Kavramın kendi kendini üretme hareketi olan felsefe, doğru bir tümdengelim idealine tabi olmaya son vermiştir.

Bununla birlikte, tarihinin önceki bir döneminde böyle bir yükümlülüğe boyun eğmesi gerektiğine inanmış olması, felsefe ile matematik arasında ortak bir şey olması yüzündendir. Bunların ortak yanları, genel saygınlık gören bir bilginin içinde, düşünce yoluyla gerçeği belirleme projesidir. Ama bu ortak öge özsel değildir, çünkü bilginin içeriğinin dışında kalır ve yalnızca soyut bir düşünmeden ibarettir:

Bilimsel kültürün felsefeyle ortak yanı, biçimsel olandır.¹²

11 *Phénoménologie*'ye önsöz, tercüme Hyppolite, s. 113 [age., s. 37].

12 *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, giriş, tercüme Gibelin, Gallimard, coll. "Idées", c. I, s. 183.

Bu nedenle, matematik hakikat ile felsefi hakikat arasında ancak yüzeysel bir benzerlik olabilir. Bu durumda, özellikle Spinoza'nın döneminde onları bir araya getiren kafa karışıklığını neyin haklı çıkarabildiğini bilmek kalır geriye: Bu, Hegel'e göre, kesinlikle konjonktürel bir nedendir, dolayısıyla başka bir tarihsel momentte tüm değerini yitirmiştir. Bir dogmanın sarsılmaz otoritesinin bilme teşebbüsünü engellemiş, ezmiş olduğu bir evrede, matematik akıl yürütme, bu baskıya karşı savunmacı mücadelede en güçlü silahı oluşturuyor gibi gözüktü: Felsefenin yanında ve ortak bir hareket içinde, her türlü dışsal kısıtlamanın uzağında, "kendinden yola çıkarak düşünme" çabasını temsil ediyordu. Ama bu evre geride kaldı: Dogmanın mutlak gücü (*pouvoir*) yok olurken, dogmaya karşı, durum değiştiğinde hızla muğlaklaşan uzlaşmalar oluşturma zorunluluğu da yok oldu. Hegel'in yazdığı dönemde, kendi imkânlarıyla gerçekleşme edimini sonuna dek sürdüren özgür bir düşünce döneminde, tersine, baskın çıkan yan, felsefenin çok geçici olarak ittifak yaptığı matematikten ayrılmasıdır.

Bu fark, özünde, sonlu bir bilim ile sonsuz bir bilim arasındaki ayrımdır: Her iki durumda da "bilim" kelimesinin çok farklı gerçeklikleri belirttiği açıktır; kimi yerde nesnesini daima dışsallıkta bulan soyut bir bilgi, kimi yerde ise kendi kendinin içeriği olan ve böylece mutlak olarak gerçekleşen somut bir bilgidir. Tanıma ile temsil etmenin biçimsel olarak özdeş olduğu en yetkin yer olan anlama yetisi, rasyonel düşüncenin zorunlu bir belirlenimi ise, bilginin bütünsel sürecinde yeri olan, bir momentse, tam da onu bu gelişim içinde herhangi bir yere yerleştiren sınırlandırma sayesinde var olur ve ona denk düşen bakış açısı, ancak bu tekil konuma göre değer taşır; talep ettiği bu tümellik hakkının ona verilmemesi için bu yeterlidir.

Hegel'in matematiği bu şekilde yerine yerleştirmesini sağlayan argümantasyon, daha önce defalarca referansta bulunduğumuz *Fenomenoloji'ye Önsöz*'ün iyi bilinen bir bölümünde en açık seçik biçiminde sergilenmiş olur. Oldukça şaşırtıcı

biçimde, Hegel bu metinde matematik hakikatler ile tarihsel hakikatler arasında bir karma gerçekleştirir ve her ikisini de, doğruyu yanlıştan kesin olarak ayıran “dogmatik düşünme tarzı”nın karakteristiği olan fiili hakikatlere indirger:

“Sezar ne zaman doğdu?” ya da, “bir fersahta kaç arşın vardır?” gibi sorulara net bir yanıt vermek gerekir; tıpkı hipotenusün karesinin dik üçgenin öteki iki kenarının karelerinin toplamına eşit olduğunun kesinlikle doğru olması gibi. Ama böyle bir hakikat olarak adlandırılan şeyin doğası felsefi hakikatlerin doğasından farklıdır.¹³

Bu yaklaşım çok önemlidir, çünkü Hegel'in matematiğe hem biçimciliği açısından hem de ampirizmi açısından saldırıldığını gösterir, çünkü bunlar esasen çakışan eğilimlerdir: Soyutlama bizi dolaysızdan saptıran şey değildir, tersine, bizi dolaysızın içine sokan şeydir. G. Lebrun'un Hegel üzerine güzel kitabında yazdığı gibi:

Anlama yetisi düşüncesinin dramı, aynı naiflikle işlemeye devam ederken ve duyulur olanın sıklığından (örneğin “zaman”) kaynaklanan temsilleri tartışma konusu etmeden duyulur olandan kopmaktır.¹⁴

Bu matematik “naiflik”, Hegel'e göre, biçimsel akıl yürütmenin kendi nesnesini doğuramayacağı olgusuyla açıklanır. Bu nesnenin ona verili olması, onu düşündüğü hareketin dışında var olması gerekir; bu durumda, nesne fiilen önvarsayımdır; tıpkı ortak bilinç için, deneyime ait olan her şey gibi. Nesnenin dışındakalan anlama yetisinde nesne yalnızca temsil edilmiştir:

Matematik kanıtlama hareketi nesnenin olduğu şeye ait değildir, şeyin dışındaki bir işlemdir.¹⁵

13 *Phénoménologie*'ye önsöz, tercüme Hyppolite, s. 95 [age., s. 32].

14 G. Lebrun, *La Patience du concept*, Gallimard, s. 78.

15 *Phénoménologie*'ye önsöz, tercüme Hyppolite, s. 99.

Böylece, biçim ile içerik ister istemez sonlu biçimde var olurlar; özellikle de birbirlerine yabancı oldukları için.

Bu sonluluk yalnızca matematik akıl yürütme ile hedeflediği içerik arasındaki ilişkiyi nitelemekle kalmaz, bizzat biçimi içinde de onu belirler: Kanıtlamaların geri dönüşsüz ve kısıtlayıcı bir düzeninin görünüşte şiddetli ilerlemesinin ardında, Hegel, gerçek iletişim olmadan, zorunluluk olmadan birbirlerine yalnızca eklenmiş bağımsız öğelerin eklemsiz bir dizisini ortaya çıkartır. Keza bu kanıtlama özgür bir düşüncenin yalnızca karikatürünü, hareket halindeki bir bilgi yanılsamasını sunar: Kanıt, yalnızca, yapay olarak bileştirilmiş, düzenlenmiş, sıralandırılmış sonlu işlemlerden yola çıkarak inşa edilmiştir (daha önce sözü edilen yapboz metaforuna bakınız); geçici bir kanaate, yani bu düzenlemeyi, bu kısıtlamayı ona dayatan manipülatör “özne”nin işlemine tabi olan, kesinlik duygusunun istilasındaki bir “özne”nin katılımına yol açacak şekildedir. Burada da, G. Lebrun’un şu ifadelerini tekrarlamaktan daha iyisini yapamayız:

“Düşünceler”i tek başına bırakan ve onları basit bilgi nesneleri gibi birbirine bağlayan anlama yetisi, Bilgi’nin “öznel” bir strateji olduğu fikrini doğrular. Bu durumda, “düşünce”nin doğrudan soyut olduğu, “bilgiler”in doğrudan kısmi olduğu, “bilme” alanının pratikten ayrı olduğu doğallığında görülür. Anlama yetisi, bir şeyin “benim kafamda” doğru olduğunu ve “bilgi”nin kolaylıkla kat edebileceğim bir düzen içinde içeriklerin dağılımına indirgenebileceğini kabul eder.¹⁶

Böylece, matematiğin nesnel bilgi üretme iddiası da bozulur; ama onun öznelliği, bireysel özgür irade yanılsamasının dayattığı teknolojik önyargıya göre, dışarıdan manipüle edilmeye kaçınılmaz biçimde kendini bırakan ölü düşüncenin öznelliğidir; bu, aynı zamanda kendi bilgisi de olan kendiliğin fiili hâkimiyeti içinde gerçekleşen Kavram’ın doğru ve canlı öznelliği değildir. Matematikçinin girişimi ile filozo-

16 G. Lebrun, *La Patience du Concept*, s. 77.

funkı burada birbirinden ayrılır: *more geometrico, id est non philosophico* (ve tersi).

Demek ki Spinozacılığın ilk hatası, matematik akıl yürütmeyi felsefenin içine aktarmaya çalışmış olmak ve bunun kendine özgü eksikliğini de böylece felsefeye taşımaktır: İmdi, *Fenomenoloji*'nin önsözündeki özellikle sert bir ifadeye göre, “felsefenin erişmek için çabalaması gereken ideal olarak matematik bilgiyi hedefleyen şey, felsefi olmayan bilgidir.”¹⁷ Tözün bakış açısı da dışsal bir model karşısındaki bu sabitlenmeye tamamen bağlıdır: “Spinozacılık, düşünüm ve onun değişen belirlenmesi dışsal bir düşünme olduğu için kusurlu bir felsefedir.”¹⁸ Dahası: “Spinoza felsefesinin içeriğinin eksikliği, biçimin ona içkin olarak bilinmemesinden ve bu nedenle ona salt dışsal, öznel bir biçim olarak yaklaşmasından ibarettir.”¹⁹ Spinozacılığ yüzeysel olarak niteleyen mutlak kesinlik iradesi, içeriğine fiilen uygun, nesnel ve somut, zorunlu bir rasyonelliğı kendi içinde geliştirmekteki güçsüzlüğüyle örtüşür.

Geometri, felsefeye biçimsel bir bağdaşıklık görünümü verirken, aynı zamanda ona bütün prosedürlerinin temelindeki keyfiyeti aktarır. Hegel, *Ansiklopedi*'nin 229. paragrafına bir ekte şunu saptar: “Felsefe için, sentezleyici yöntem analitik yöntem kadar elverişsizdir, çünkü felsefenin her şeyden önce kendini nesnelerinin zorunluluğu konusunda aklamalıdır.”²⁰ Oysa sentezleyici yöntem, özellikle, Spinoza'nın yapmak istediğı gibi, nesnelerini tanımlar içinde oluşturan geometri bilginlerinin yöntemidir. Fakat geometrik yöntem, Hegel'e göre, soyut gerçeklikleri ele aldığı kendine ait alanında sınırlı bir geçerliliğe sahiptir ve bu alanın dışına uygulandığı iddia edildiğı andan itibaren uygunsuz düşer; özellikle bu yöntem, felsefeyi bu nesneleri etkin biçimde ele alma yönündeki her olanaktan

17 Tercüme Hyppolite, s. 91.

18 *Science de la Logique*, III, tercüme Labarrière, s. 238.

19 *Encyclopédie*, § 151'e ek, tercüme Bourgeois, s. 586 [age., s. 245].

20 Tercüme Bourgeois, s. 619 [age., s. 308-309].

mahrum bırakır ki soyutlama da dışlanmış olur. “Tanımlarla başlayan ve örneğin, 'töz, *causa sui*'dir' diyen; tanımlarında en spekülatif şeylerin inanç biçiminde sergilendiği”²¹ Spinoza'nın anlamadığı budur. Dolayısıyla Spinoza'nın hakikat alanının hemen dışına yerleştiği açıktır.

Yöntemin Spinoza tarafından yeniden değerlendirilmesi

Geometri bilginlerinin yöntemine karşı Hegel'in formüle ettiği itirazların temelleri olup olmadığını değil, Spinoza'nın felsefesinde gerçekten bir şeye isabet edip etmediklerini, ediyorlarsa bu karşılaşmanın hangi noktada cereyan ettiğini kendimize soracağız.

Spinoza'nın yöneme dair kendi tanımlarından yola çıkalım: “Gerçek yöntemin ne olması gerektiği ve esasen neden olduğu, yani yalnızca saf anlama yetisinin, onun doğasının ve yasalarının bilinmesinden olduğu açıkça görülür.”²² “Başlangıçta gösterildiği gibi, doğru fikirler oluşturmak düşüncenin doğasına özgü olsa da, anlama yetisinin kuvvet ve kudretinden (*puissance*) ne anladığımızı şimdi araştırmamız gerekir. [...] Yöntemimizin esası, anlama yetisinin kuvvetleri ve doğasını mümkün olduğunca en iyi şekilde anlamaktır.”²³ Bu, yöntemin, terimin sıradan anlamında bir bilgi olmadığı anlamına gelir; gerçekten de bizim bilme gücümüz (*pouvoir*), doğasını ifade ettiği anlama yetimiz dışında hiçbir şeyi bilmez. Yöntemi bilgiler düzeninin dışına yerleştiren bu ayrım, Spinoza'nın anti-Kartezyencilığının en yetkin ifadesidir.

Gerçekten de “anlama yetisinin kuvvetlerini ve doğasını tanımak” ne anlama gelmektedir? Bu, Descartes'ta olduğu gibi, asla anlama yetisinin kullanımının sınırlarını çizmek anlamına gelmez: Çünkü anlama yetisinin gücü, faaliyetini sınırlandıran koşullar tarafından önsel olarak belirlenmiş de-

21 Age.

22 Bouwmeester'e 37 no'lu mektup.

23 *Traité de la réforme de l'entendement*, 105-106.

ğildir. Bu, tersine, Spinoza'nın değişmez temasıdır: Düşünceyi Descartes'ın, kendi "yöntem"ine dayanarak saptadığından başka bir yola sokmamız koşuluyla, her şeyi bilebiliriz, dolayısıyla bir tür mutlak bilgiye erişebiliriz.

Gerçekten de yöntem, bu nesnelerin kendisini değil, nesneleri tanıma gücümüzü hedeflediğinden, bu gücün uygulanmasını varsayar ve önkoşul olarak kendi ürettiği bilgileri elinde bulundurur: "Buradan çıkan sonuç, Yöntemin düşünümsel bilgiden ya da fikrin fikrinden başka bir şey olmadığıdır ve eğer öncelikle bir fikir yoksa fikrin fikri de olmayacağından, bundan çıkan sonuç da, önce fikir yoksa yöntemin de olmayacağıdır."²⁴ Öncelik sıralamasının geleneksel düzeninin burada tersine döndüğü görülür: Fikrin fikri, "nesne"si anlama yetisinin gücü olan düşünümsel bilgi, doğrunun tezahür koşulu değildir, tersine, onun etkisi, sonucudur. Yöntem, bilgilerin gelişiminden önce gelmez, bu gelişimi ifade eder ya da yansıtır. Bunun anlamı, doğru bilgileri, kavranış koşullarını (biçimsel olarak, derdi Hegel) yeniden-bilmeden önce doğru fikirler üretmek gerektiğidir: *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine*'nin ünlü bir parantezi bunu belirtmektedir; *habemus enim ideam veram*: Doğru fikre zaten sahibiz, yoksa ona sahip olduğumuzu bilemeyiz, keza doğru bir fikre sahip olmanın ne demek olduğunu da bilemeyiz. Oysa Descartes tam tersini söylüyordu: Doğru olarak ve düzene uygun bir şekilde bilmeden önce, böyle bir bilginin araçlarını edinmek gerekir, yani hakikati, oluşumunun (biçimsel, derdi Hegel) kurallarına göre, mümkün olduğu yerde tanımayı bilmek gerekir.

Spinoza'nın gerçekleştirdiği ters çevirmenin sonuçları, yöntemin yer değiştirmesi ve yeniden değerlendirilmesidir. Bir yer değiştirme: Yöntem eğer bir sonuçsa, söylemiş olduğumuz gibi, bilgiden önce değil sonra gelmelidir; örneğin, düzenleme bütün yorumcuların önünü kesen *Tractatus Theologico-Politicus*'un bir anormalliği böyle açıklanır: Spinoza, yalnızca 7.

bölüm'de, kehanet ve mucize analizini bütünüyle geliştirdikten sonra, Kutsal Metni yorumlamanın “tarihsel yöntem”ini açıklamaktadır; bunun anlamı, bir yöntemi ifade edebilmeden önce fiilen işletebilmek gerektiğidir: Bu, yöntemin içinde uygulanan bilgidir, tersi değil.

Bir yeniden değerlendirme: Aslında, bir değersizleştirme. “Bunu anlamak için, en azından yöntemin gerektirdiği kadarıyla, zihnın doğasını ilk nedeniyle bilmek gerekmez, zihnın ya da algıların Bacon tarzında küçük bir tasviri (*historiolam*) yeter.”²⁵ Zaten fiili bir bilgiyi sonradan düşünen yöntem, bunun işleyişini yöneten gerçek nedenlerin her belirleniminin dışında, prosedürlerin ampirik sayımından başka bir şey değildir. Bu, özellikle yöntemin, Kartezyen bilgi teorisinin ona atfettiği hukuksal garanti işlevini yitirdiği anlamına gelir: Hakikate kökensel koşullarını atfetme gücü onda yoktur; ama sonradan ondan bazı özellikleri, bazı veçheleri tek tek ve keyfi biçimde çıkartır. Bu anlamda, *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine*'yi bir tür “Yönteme Karşı Söylev” gibi okumak gerekir.

Yöntemle birlikte klasik düzen mefhumu da altüst olur: Rasyonel bir bilginin gelişimi, birbirlerine bağlanışı kesin olarak sabitlenmiş olan ardışık işlemlerin katı hiyerarşisine tabi değildir. *Ethica*, alt başlığının belirttiği gibi, “ordine geometrico demonstrata” ise, burada “düzen”, önermeler arasındaki bir öncelik hakkı ilişkisinden başka her şeyi belirtmektedir. Spinoza'nın *Ethica*'daki kanıtlamaların düzenini sürekli yeniden ele aldığı ve değiştirdiği bilinmektedir ve bunların Spinoza'nın bıraktığı haliyle son durumunun kesin olduğunu ileri sürmeyi sağlayacak hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla bir başlangıç ile bir son arasında ve Descartes'ta olduğu gibi, doğrusal bir argümanlar dizisiyle birinden diğerine doğrudan doğruya giden, kesin olarak kapalı ve katı bir bağ yoktur. Spinoza'yla birlikte, yöntem ve düzen fikirlerinin bir öncelik ölçütü tarafından biçimsel olarak belirlenmesine son

25 Bouwmeester'e 37 no'lu mektup.

verilir, ama düşüncenin gerçek hareketini ifade etmeye devam ederler:

Hakikat hiçbir işarete ihtiyaç duymadığından, ama her türlü kuşkunun ortadan kaldırılması için şeylerin nesnel özlerine ya da aynı şey olan fikirlere sahip olmak (*habere*) ona yettiğinden, bundan çıkan sonuç, gerçek yöntemin, fikirlere sahip olduktan sonra gelen bir hakikat işareti aramaktan ibaret olmak yerine hakikatin kendisinin ya da şeylerin nesnel özlerinin ya da fikirlerin (bütün bu terimler aynı şeyi belirtirler) uygun düzende aranma yolu (*via*) olduğudur.²⁶

Yöntem kelimesinin özgün anlamına geri dönen Spinoza, yöntemi, her dışsal modelden bağımsız olarak, doğasının gerçek yasalarına göre zihinde oluşan doğru fikrin gerçek yolunda (*via*) tanımlar. Fikirlerin düzeni, onların fiili üretimlerinin düzenidir; bu düzen, ancak olumsal biçimde karşılanabilecek yasal bir yükümlülük sayesinde değil, bütün etkilerini, yani ona bağlı olan bütün fikirleri üretmesinde onu belirleyen doğru fikrin içkin nedenselliği sayesinde zorunludur.

Bütün bu mülahazalar, Spinoza'yı Hegel'den uzaklaştırmak bir yana, ona yakınlaştırır: Spinoza da Hegel gibi, Kartezyen anlamda yöntemi, upuygun bir düşüncenin gelişimi için etkin bir araçtan ziyade bir engel görür. Bununla birlikte -ve bu özellikle ilginçtir- yöntem ile bilgi arasındaki geleneksel bağı çözen Spinoza, bizzat Hegel'in önerdiğine çok yakın bir yöntem tanımına varır: Düşünümsel bir bilgi söz konusudur; bu bilgide, Hegel'e göre, bilgilerin üretildiği "içsel öz-hareket biçimi"; Spinoza'ya göre ise fikrin gerçek hareketini yeniden üreten "fikrin fikri" bilinçli hale gelir. Dolayısıyla iki filozofun yöntem mefhumu karşısındaki tutumunda bir karşıtlık motifi keşfetmek yerine -ki bu, Hegel'in eleştirilerini gerektiğinde doğrular- bu konuda, aynı rakibe karşı mücadeleye girişmiş doktrinleri yakınlaştıran ortak bir çizginin ortaya çıktığını görürüz. Duruma daha yakından bakalım.

26 *Traité de la réforme de l'entendement*, § 36.

Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine'nin önemli bir metninde (§ 30) Spinoza, geleneksel yöntem anlayışını savunulamaz kılan gerekçeleri geliştirir. Descartes'ın yaptığı gibi (örneğin bkz. *Zihnin Yönetimi İçin Kurallar*, kural 4) bilginin gerçek gelişimi karşısında yöntemin önceliği ortaya konduğunda, bilgiye konmuş önkoşullardan her türlü bilginin fiili imkânsızlığını çok mantıksal olarak çıkartan kuşkucuların çürütmesine şaşmaz biçimde maruz kalınır. Gerçekten de, bilmek için bir yöntem gerekiyorsa, yöntemin kendisini oluşturmak için de bir yöntem gerekir ve bu böylece sonsuzca gerileyerek gider: Böylelikle insanların asla herhangi bir bilgiye erişemediği kolaylıkla kanıtlanır, çünkü hakikat arayışının kaçınılmaz olarak görülen araçları tam da bu hakikate erişilmesini engellemektedir.

Spinoza, bu güçlüğü açıklamak için, burada Descartes'tan tuhaf bir karşılaştırmayı alır, ama ona bambaşka bir şey söyler. *Zihnin Yönetimi İçin Kurallar*'ın sekizincisinde, Descartes, kendi yöntem anlayışını kimi mekanik sanatlarla karşılaştırarak doğrular: Demircinin faaliyeti, çekiç, örs gibi aletler gerektirir. Bunlar onun faaliyetinden önce var olmak zorundadır; tamamlanmış nesneler (miğfer, kılıç) üretmeye geçmeden önce, doğanın ona verdiği araçlardan (çakıltaşı, taş parçası) yola çıkarak bu aletlere sahip olur. Aynı şekilde -der Descartes- şeyleri bilmeye kalkışmadan önce, zihnimize dolaysızca ait olan doğuştan öğeleri kullanarak bu faaliyet için zorunlu araçlara sahip olmak gerekir: Bu önhazırlık, tam da yöntemdir.

Burada gönderme yaptığımız *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine* metninde, Spinoza, Descartes'ın karşılaştırmasını harfiyen tekrarlar, ama tam tersi bir sonuca varır; bilme teşebbüsünün önkoşulu yoktur. Gerçekten de, tıpkı geleneksel bilgi anlayışını kullanan kuşkucuların hakikate erişmenin imkânsızlığını kanıtlamaları gibi, sonsuza dek aynı şekilde gerileyerek, insanların maden dövmeyi becerememesi kanıtlanır; çünkü bunun için alete ihtiyaçları vardır, önceden verili aletleri

kullanarak bunları hazırlamaları gerekir vb. Oysa bu durumda, tıpkı bilgi durumunda olduğu gibi, argümanların yapay karakterini ortaya koyarak sorunu çözen pratiktir: Çünkü insanlar madenleri döver, insanlar düşünür (*Ethica*, II, 2. aksiyom); dolayısıyla doğayı dönüştürmek için bir ilk alete hiç ihtiyaç yoktu; aynı şekilde, şeyleri bilmek için de bir ilk fikre, Kartezyen anlamda bir ilkeye hiç ihtiyaç yoktur. Aynı zamanda, Spinoza burada kuşkucuların ortaya attığı güçlüğü çözer ve onların argümanlarının bütün eleştirel kısmını üstlenir. Bu, içsel çelişkisini ortaya koyduğu geleneksel bilgi anlayışı olan gerçek nesnesine indirgenirse, gerçekten de çürütülemez. Bu çelişkidenden çıkmak için, hakikati ön olanaklılık koşullarına tabi kılan hakikat sorunsalından vazgeçmek yeterlidir.

Paradoksal bir şekilde, entelektüel bilgilerin gelişimi ile doğanın dönüşümünün maddi tekniği arasındaki karşılaştırma, Spinoza'nın ele aldığı haliyle, tersine, Kartezyen düşüncenin komuta ettiği araçsal bilgi anlayışını ortadan kaldırma işlevi görür. Descartes'ın takip ettiği akıl yürütme şudur: Bilmek için *öncelikle* aletlere sahip olmamız gerekir ki bunları *sonradan* daha iyi bilmek için kullanabilelim; dolayısıyla iyi bir yöntemle sahip olarak işe başlayalım: Neyi bilebileceğimizi, hangi fikirlerle dayanabileceğimizi, bilmeye varmak için hangi yola girmemiz gerektiğini bilelim. Descartes'ta bu buyruğu doğrulamaya yarayan örnek Spinoza tarafından ters yönde yorumlanmıştır: Bilginin tarihinde (çünkü bilginin bir tarihi vardır; yoksa yalnızca bir nedenler düzeni değildir) "aletler" önkoşullar gibi işin içine girmezler, çünkü tüm diğer üretimini -son ürün ya da doğru fikir- doğuran aynı hareketin içinde, onların da üretilmesi gerekir. Bilgi, aletleri, bizzat kendisi hazırladığı ölçüde uygulamaya koyar; hiçbir hak ayrıcalığıyla, başlangıçtaki bir bağış varsayımıyla onların kullanımlarını koşullamaz. Bunun anlamı, doğru fikirlerin üretiminin, onların geçerliliklerini bir yöntem önkoşuluna tabi kılan entelektüel bir teknolojinin basit oyunuyla kurala bağlanmış olmamasıdır. İmdi, belirtti-

ğimiz gibi, aletlerin manipölasyonuna yönelten bu geleneksel yöntem anlayışının çürütölmesi Hegel'de de temeldir: Hatta Spinoza'nın karşısına çıkardığı argümanlardan biri de budur.

Ama daha öteye gitmek de mümkündür: Bilgilerin gelişimi, Spinoza'ya göre, bir prosedürün uygulamaya konmasına yöneltmiyorsa, bunun nedeni, bilgi için mutlak başlangıcın olmamasıdır. Oysa Descartes'ta hakikat arayışı, tam da, bilgisizlikler olan -ve bunları birbirine karıştıran karanlığa göndermek gereken- düşünmenin önceki biçimlerinden kopuş şeklindeki bu başlangıç koşuluna tabiydi; anlama yetisinin iyileştirilmesi, bilgiyi doğduğu momente yönelten, rasyonel ve zorunlu bir düzenin doğru yolu üzerinde tüm diğer fikirlerin türediği bu doğru kökeni belirler. Spinozacı bir “*emendatio intellectus*” (burada, tıbbi kökenli bir terim olan *emendatio* ancak hukuksal ya da dini bağlamda anlam taşıyan bir mefhumla -reform, iyileştirme- tercüme edilir) projesi, bu anlayışı üstlenir gözükerek, bilgi ve bilginin tarihi sorusunu tamamen farklı temeller üzerinde ortaya koyarak, aslında bu anlayışı önlemeye, bozmaya yarar.

Gerçekten de Spinoza'da, araçsal bilgi anlayışının içerdiği kısır döngüden kurtulmayı sağlayan “verili doğru fikir” Kartezyen anlamda bir ilkenin tam tersidir. Spinoza, zihnin bilmeye başlamak için “doğuştan bir alet”e ihtiyacı olduğunu söyler; ama Spinoza'ya göre bir hakikat tohumunun, kendisinden kaynaklanması gereken her bilginin yine kendisinin edimselleşmesinden önce var olduğu kökensel bir bilginin söz konusu olmadığı açıktır.

Ve Descartes'tan ödünç alınan, mekanik sanatlar tarihiyle karşılaştırma, bütün anlamını burada kazanır; bu, Descartes'ın ister istemez kavrayamadığı bir anlamdır. Bir demircinin kullandığı ilk çekiç gerçek bir çekiç olmayabilir; onu kullanan insan da gerçek bir demirci olmayabilir; bu, yol kenarından toplanmış bir çakıtaşıydı, kendi içinde kusurlu “doğal” bir aygıttı, kullanıldıkça alet halini almıştır, bir alet ola-

rak yararlanıldıkça böyle olmuştur, başlangıçta elbette böyle değildi. Böylece bu ilkel dönemin insanları, doğaçlama aletler yardımıyla, önce çok kusurlu, sonra daha yetkin nesneler imal edebilmişlerdir. Bunlar arasında, yerine getirmeleri gereken işlevlere daha uyum sağlamış aletler bulunur: Bu şekilde, tedrici bir yola yavaş yavaş -“*paulatim*”- dâhil olmuşlardır ve bu yolun sonunda, “asgari bir çabayla güç ve çok sayıda görevi yerine getirmeyi başarmışlardır.” Aynı şekilde, anlama yetisi de önce sahip olduğu fikirlerle çalışabilmiş, muktedir oldukları bütün sonuçları bunlara ürettirebilmek için, sanki sahici bilgileriymiş gibi bunları kullanabilmiştir; sonra da kendi faaliyetini tedrici olarak düzeltebilmiştir: Böylece kendi zihinsel eserlerini (*opera intellectualia*) gerçekleştirerek, “bilgelğin doruğu”na erişmiştir.

Bu analiz, düşünceyi, istikameti daha baştan çizilmiş, kesin olarak doğru yola sokacak iyi bir başlangıcın olmadığını açıkça belirtmektedir: Bu önyargı, Kartezyen teoride erekeçi yanılısamada ısrarı gayet iyi belirten bir özelliktir. Bilgi ise, tersine, bir faaliyettir -bu fikir Spinoza için temeldir- ve bu şekliyle, asla gerçekten ya da hakikatte başlamaz, çünkü daima önceden başlamıştır: Fikirler her zaman önceden vardır, çünkü doğası gereği, “insan düşünür.” Bu nedenle, biraz önce araya soktuğumuz sonsuzca gerileme argümanı, çürütme değeri inkâr edilse bile, geçerliliğini korur: Mutlak anlamda sürekli ve isnat edilebilir bir başlangıcı olmayan fikir zincirlenişi yoluyla, yalnızca bilginin meydana geldiği koşulları tarif eder. Asıl sorun, fiilen sahip olunan bu fikirlerin (“*habemus enim ideam veram*”) ne olduğunu, -bir çekiç elde etmek için bir çakıltaşının dönüştürülmesi gibi- nasıl dönüştüklerini bilmektir. Oysa bu dönüşüm basitçe teknik bir sorun değildir: Esasen, kullanımlarından önce var olmadıklarından, tersine kullanımın sonucu olduklarından, bu fikirlerden yararlanılamaz. Bilmeye varmak için “başlamak” gereken fikirler, sarsılmaz bir temel gibi, bir nedenler düzeninin kesin olarak üzerlerine yaslanabileceği doğuştan hakikatler değildir; ama bunlar, hakikat üretimine son-

radan hizmet etmek için derinden dönüştürülmeleri gereken, işlenecek malzemelerdir.

Burada, Hegel'de önemini önceden saptamış olduğumuz bir argümanla karşılaşırız: Kökensel bir bilgi, bilginin temeli iddiası gülünçtür. Gerçekten de, fiili tarihi içinde zihnin mahkûm olduğu başlangıçların ister istemez yapay karakterini göremez: Tanım gereği, başlangıçtan gelen her şey geçicidir, tamamlanmamıştır, yok olmaya mahkûmdur, çünkü yerini yalnızca önhazırlığı olduğu şeye bırakmak zorundadır. Bu başlangıçlar yalnızca iç kırılğanlıklarıyla, içkin olarak çelişik doğalarıyla doğrulanırlar, çünkü bunlar diğerlerinin, artlarından gelen ve onları silen bir hareket için itki rolünü etkin olarak oynamasını sağlarlar. Eğer bir bilgi mümkünse, bu özellikle kendi başlangıcı karşısında oluşturduğu bu mesafe sayesinde: Onun içinde zaten olumlu olarak verilmiş olacak bir içerik geliştirmek için değil, onun belirlenimsizliğinden ve zorunlu soyutlamasından kaçmak için ondan “çıkarmak.” Bilgiye giriş yoktur, bilmek için iyi bir yöntem yoktur; çünkü düşünce, tıpkı icra ederek oluşturduğu kendi kuvvetini (*vis sua nativa*) uygulamaya ve sınamaya tabi kılan bir zihnin gerçek faaliyeti gibi, yalnızca kendi fiili pratiği içinde düşünülebilir.

Eğer bilgi, daha sonra işgal etmekten başka yapacak bir şeyi kalmayacak olan bir çerçeveyi kendisi için soyut olarak saptayarak, bir nedenler düzenine uygunlukla işlemiyorsa, bunun nedeni öncelikle kendi gerçek hikâyesi içinde, kendi fiili çalışması içinde var olmasıdır. Bilginin bir süreç olduğunu söyleyebiliriz: Fikirlerin üretim süreci, ve bunu maddi bir üretim süreciyle karşılaştırmayı doğrulayan şey budur. Şeylerin nedensel zincirlenişiyle aynı şey olan fikirlerin nedensel zincirlenişinden söz ettiğimizde bu bütünüyle aydınlanacaktır: Bu, gerçek olarak ve düşünce olarak ifade edilen tek ve aynı düzendir, tek ve aynı harekettir. Bu nedenle, bilgi pasif bir temsil olarak değil, bir faaliyet olarak temsil edilmelidir. Spinoza bu fikre bıkıp usanmadan geri döner: Bilgi, önceden saptanmış bir

hakikatin basitçe açılımı değil, gerçekleşmesinden önce asla var olmayan bir bilginin fiili doğuşudur. Bu nedenle, onun ilerleyişi de “temelini oluşturarak” hakikatini garanti eden mutlak bir köken koşuluna tabi değildir: Kendi sınırıyla belirlenen biçimsel bir düzenin tersine, bir pratik asla gerçekten başlamaz, çünkü asla “doğru” olamayacak bir tarzda, her zaman önceden başlamıştır. Spinoza'da bir bilgi tarihi fikrinin de bulunduğu biliyoruz: Bu, baştan saptanmış bir norm olarak hakikatle buluşmaz, çünkü içinde olduğu hareketten ayrılamaz ve bu hareket onun kendi normudur. Keza, Hegel Spinoza'yı kendi felsefesinden her türlü hareketi dışlamakla, sarsılmaz bir düzeni yeniden-üretme zorunluluğunun dondurduğu, ölü bir bilgi idealini ve modelini felsefenin karşısına çıkartmakla suçladığında, Spinozacılığın temel bir eğilimini göz ardı ettiğini ya da değiştirdiğini görmek bizi şaşırtmalıdır.

Bir fikir, her fikir, nedeni karşısında upuygundur: İçsel belirlenimi içinde, içinde meydana geldiği ruhun harekete geçme kudretini ifade eder. Ama bu kudret, koşullarıyla sınırlanmış bir doğanın soyut gücü, Kartezyen anlamda doğal ışıık değildir; gerçekleşme çabasına, çalışmasına girişmiş bir düşüncenin somut, neredeyse maddi girişimidir. Spinoza, *Ethica*'da, “insan zihninin ve onun yüce kutluluğunun bilgisine bizi eliyle götürür gibi yöneltmeyi” (II. Kitabın uyarısı) üstlenir ve bu da, ondan kaçamadan izlememiz gereken zorunlu bir kanıtlama düzenine uyarak olur. Bu düzen, Kartezyen anlamdaki nedenler düzeninden nerede farklılaşır? Onun açtığı yol, bir yöntem önkoşulunun bütünüyle belirlediği ve bildiğimiz gibi, kadir-i mutlak ve doğru bir Tanrı kurgusuna bizi götüren katı yoldan nerede farklılaşır?

Saptadığımız öncüllere göre, *Ethica*'nın okumasına her türlü biçimci önyargıdan kurtularak, mutlak bir başlangıç yanılmasından uzaklaşarak girişmemiz gerekir. Spinozacı doktrinin sergilenmesi tanımlar, aksiyomlar ve postulatlarla başlıyorsa, Tanrı'dan değilse de tözden başlıyorsa, bu, hiçbir şekilde,

bu ilksel mefhumların, katı ve önceden belirlenmiş bir akışa göre, bir açıklama biçiminde, ardından gelen her şeyin basitçe türetilebileceği bir hakikat kaynağı oluşturduğu anlamına gelmez. Töz, sıfatlar, kipler, bu başlangıç ilkelerinde belirdikleri haliyle, tam da ilk demircilerin çalışmalarına “başlamak” için ihtiyaç duydukları kaba saba çakıltaşının dengidir: Bunlar yine soyut mefhumlardır, basit kelimelerdir; gerçek etkiler yaratarak, böylece başlangıçta sahip olmadıkları bir kudreti ifade ederek, ancak kanıtlamalarda işlev gördükleri andan itibaren gerçekten bir anlam edinen doğal fikirlerdir. Hatta belki de Spinoza'nın *Ethica*'sını Hegel'in *Mantık*'ı gibi ele almak gerekir: O, kendine bir uygunluk ideali saptayarak, önceden oluşmuş bir düzeni adım adım keşfeden, baştan sona tekbiçimli olarak doğru, doğrusal ve homojen bir sunum değildir; bunun yerine o, öz-kavrayışının, doğuşunun fiili hareketi içinde kendi zorunluluğunu ilerledikçe oluşturan gerçek bir bilgi sürecidir. Bu durumda, töz ya da *causa sui*, *Ethica*'nın I. Kitabının başında, geometrik bir tanım içinde öncelikle bize kendini gösterdiği haliyle, Hegelci anlamda Varlığa yakınlaşan bir şeydir: Geçici ve dolayısıyla ele avuca sığmaz bu mefhumu anlamak ve hâkim olmak için dönüştürmek gerekir.

Bununla birlikte, ana hatları çizilen yakınlaşma kendi sınırıyla oldukça çabuk karşılaşır: Hegel'de rasyonel gelişmenin motorunu oluşturan şey, yani çelişki, Spinoza'nın kanıtlamasında hiç yoktur ve bunu bulma iddiası tamamen yanlış olur. Spinoza'da anlama yetisi, tüm uygulaması içinde, bütünüyle olumludur, geri çekilmeleri ve bozgunları dışlayan benlik olumlamasıdır: Hiçbir olumsuzluk türü içermez. Hegel'in yaptığı gibi, bu yokluğu Spinozacılığa özgü kusurun belirtisi olarak mı yorumlamalı? Çünkü Spinozacılığı belirleyen çelişkiyle birlikte, sistemde hareket de eksiktir; yani zihni, tarih ile aklın buluştuğu noktaya varana dek kendine tekrar tekrar götüren o iç yaşam da eksiktir: Olumludan başka bir şey olmayan bir olumluyu hedefleyen düşünce, ölü ve durmuş bir düşüncedir.

Tersine, Hegelci kavram, ilerlemek için aşması gereken engellerin sınavına sürekli tabidir: Onun kat ettiği tarih, onun gerçekten sürmesini sağlayan bu beklentilerle, bu sabırsızlık ve tersliklerle belirlendiği ölçüde, daha gerçek ve zorunludur. Oysa Spinozacı sistem bilgiyi kendince bir süreç olarak ele alsa da, bu süreç Hegelci gelişmeden çok farklı biçimde ilerler, çünkü aynı mutlak olumlamayı sürdürür: Bu, soyut bir zamansallığın, süregelen gelişimi tamamen görünüşte olan, hem kendiliğinden hem de ardışık bir düzenin yasalarına tabi kaldığı anlamına mı gelir? Bu durumda, Spinoza'da rasyonelin tarihselliğini keşfetmek gerçekten yanıltıcı olur.

Bu güçlükten çıkmak için, Spinozacı tarihte eksik olan şeyin yalnızca çelişkinin motor gücü olmadığını, onun en karakteristik ürünü de olduğunu saptamak gerekir: Bütün süreci bir amaca yönelten ve bütün işlemlerinin gizli ilkesi olan yönelimdir bu. Spinozacı kanıtlamanın temel veçhesi, her teleolojiyi kökten reddidir. Oysa Hegel'de çelişki bir tarihe yol açan ve aynı zamanda, bütün ardışık veçhelerinin bütünleştiği ve uzlaştığı bu terime varana dek onu sürükleyerek aşmayı sağlayan çelişkidir. Bu bakış açısından, Hegelci diyalektik, garanti işlevini yenileyerek üstlendiği klasik düzen mefhumunu ikame eder yalnızca: Tarih, olumsuzluğa başvurarak, kendi üzerine geri dönerek, birçok dolambaç pahasına da olsa, aynı zamanda kendinin gerçekleşmesi ve tamamlanması da olan bir sona doğru ilerler; geri dönen tarih (çünkü yönlendirilmiştir, çünkü bir anlamı vardır), bütün momentlerinde kalıcı biçimde olumlanır. Bu durumda, Descartes'ın asıl takipçisi Spinoza değil, Hegel'in kendisi olur.

Esasen ereklendirilmiş olan Hegelci zihnin gelişiminin tersine, Spinoza'nın oluşturduğu haliyle bilgi süreci mutlak anlamda nedenseldir; bu haliyle, önceden oluşmuş her norm karşısında hem zorunlu hem de serbesttir; onun olumluluğu, anlama yetisinin faaliyetini -tamamlanmasından bağımsız olarak- dışsal bir modele tabi kılan hiçbir düzenleyici işlev ge-

rektirmez. Olumsuzla her türlü ilişkiyi tam da bu nedenle dışlar: Çünkü bu ancak, ortak bir niyetin paylaşımı ve uzlaşmaları içinde, olumlu ile olumsuz arasındaki ilişkiyi kesin olarak düzenleyecek teleolojik bir perspektif içinde sağlanabilir. Spinozacı bir tarih varsa eğer, bu böyle bir önvarsayımdan bütünüyle bağımsızdır: Zorunlu gelişiminin, maddi sürecinin, anlaşılacak için bir yönün ya da yönelimin ideal ölçütünü gerektirmediği bu noktada yer alır; onun rasyonelliğinin, bir düzenin zorunlu açılımıyla alakası yoktur, çünkü bir sonda tamamlanması gerekmemektedir.

Nedenlerden yola çıkarak bilme

“*More geometrico*” prosedürden Spinoza’da geriye ne kalır? Matematiğin sunduğu bir kanıtlama modeline sürekli hatırlatılan sadakat, bir düzen olarak bilginin biçimsel belirleniminin yerine fiili ve ereklendirilmemiş bir süreç olarak sunumunu ikame ederek, Spinoza’nın girdiği yeni yolun tersi yönde gitmez mi? Bu soruya cevap vermek için, Spinoza’nın “*more geometrico*” prosedüre sürekli referansının tam olarak ne anlama geldiğini bilmek gerekir.

Burada da, Hegel’in, Descartes’in düşüncesini sürdürdüğünü varsayarak Spinoza’nın gerçek düşüncesi hakkında tamamen yanıldığını göreceğiz. Bu durumda, *Ethica*’yı oluşturan önermeler dizisi, kesin bilgilere doğrudan varmak için geometricilerin oluşturduğu “pek basit ve kolay bu uzun neden zincirleri” gibi, *Yöntem Üzerine Söylev*’de ifade edilen kesinlik idealinin uygulanmasından başka bir şey olmaz. Fakat “*more geometrico*” prosedür, tersine, temel bir ayırımın işaretidir: Spinoza’yı Kartezyen bilgi sorunsalına uyarlamadığı gibi, onun bunun karşısında kökten bir karşıtlık ileri sürmesini sağlayan şeydir.

Bu karşıtlığın anlamını kavramak için, Descartes’in *İkinci İtirazlara Cevaplar*’daki metnine dönmek gerekir. Spinoza bunu, *Descartes Felsefesinin İlkeleri*’nin başında, önsözünü yazan Louis

Meyer'in kaleminden yorumlar.²⁷ Descartes, bu metinde, iki “kanıtlama tarzı”nı birbirinden ayırır: Biri analitik bir düzeni izler ve sonuçlardan nedenlere uzanır; bilgiye ilerlemesi içinde eşlik eden bir harekete göre nesnelerini düşünce içindeki temsilleri açısından ele alan bir *ratio cognoscendi*’yi temsil eder: Bu düzen, Descartes’ın *Meditasyonlar*’ında takip ettiği düzendir. Ama kanıtlama, tersine, nedenlerden yola çıkabilir ve bunlardan yola çıkarak sonuçlarını yaratabilir: Bu durumda, der Descartes, “uzun bir tanım, talep, aksiyom, teorem ve problem dizisinden yararlanır. Böylece, herhangi bir sonuç yadsındığında, bunun öncellerinin içinde nasıl içerildiğini gösterir ve ne kadar inatçı ve ısrarcı olsa da, okurun rızasını söküp alır.” Fakat eski geometricilerin izlediği bu yöntem, “asıl güçlüğün ilk mefhumları açık seçik tasavvur etmek olduğu [...] metafiziğe ait maddelere [analiz kadar] uygun düşmez.” Kuşkusuz ki bir sunum biçimini diğerine dönüştürmek mümkündür: *İkinci Cevaplar* bir *Geometri Özeti*’yle tamamlanır; burada, Tanrı’nın varlığının kanıtları özellikle “*more geometrico dispositae*”dir. *Dispositae* terimi önemlidir: Geometrik düzen kanıtlar “düzenler”; bu haliyle, Descartes’a göre, yalnızca bazı soruları ele almaya uygun, ama insan zihninin özgül doğasının dışında kalan, onun doğal ışığına yabancı, yapay bir düzendir: Sentezleyici düzen, fikirlerin biçimsel manipölasyonuna indirgenir ve bu haliyle, gereklilikleri sahici anlamda rasyonel olan analitik düzen yararına metafizikten uzaklaştırılmalıdır. Hegel’in, geometrik yöntemi küçümsemek için yargıladığında, Descartes’ın önceden sunduğu anlayıştan pek uzaklaşmadığı görülür.

Oysa Spinoza “*more geometrico*” prosedürü benimsediğinde, özellikle Descartes’ın onun karşısına çıkardığı ve beklentileri ile sonuçlarını reddettiği bu eleştiriye referansla bunu yapar. *Descartes Felsefesinin İlkeleri*’nde (*more geometrico demonstratae*; yoksa *dispositae* değil), ilk bakışta oldukça tuhaf bir

27 Spinoza’nın verdiği bilgilere göre bu önsözün nasıl yazıldığına dair bkz. Oldenburg’a 13 no’lu mektup.

teşebbüste bulunur: Descartes'ın örnek olarak (ve bir anlamda meraktan) verdiği geometrik özete dayanarak, doktrinin bütünü ele alır ve ona *Meditasyonlar*'da eksik olan kanıtlayıcı bir biçim verir. Dolayısıyla Spinoza bizzat Descartes'ın oluşturduğu ve sisteminin sunumunda analitik düzene ayrıcalık tanımış olan tercihler hiyerarşisini reddeder. Ama Spinoza yalnızca sistemin temsil edilme biçiminden uzaklaşmakla kalmıyor; doktrinin içeriğini de doğru kabul etmediğini daha baştan belirtmeye özen gösteriyor. Spinoza'nın Kartezyen felsefeye dair "tercümesi" aynı şeyi başka türlü söylemenin bir yolu değildir; tavır almanın, onun karşısında mesafe koymanın bir tarzıdır.

Spinoza'nın Kartezyen sisteminkinden bütünüyle farklı bir felsefi içerik geliştirdiği *Ethica*, "*ordine geometrico demonstrata*" dır, yani nedenlerden sonuçlara giden bir gelişim içinde sentezleyici olarak sergilenmiştir. Spinoza'nın bu sunumu benimsemiş olması, elbette, burada, Descartes'ın yorumladığı gibi, kanıtın biçimsel düzenlenişinden bambaşka bir şey görmesindendir. Bu tercih, "*more geometrico*" (sentezleyici) prosedürden ayrı bir "*more philosophico*" (analitik) prosedür, bir sunum düzeninden ayrı bir soruşturma düzeninin, bir *ratio essendi*'den ayrı bir *ratio cognoscendi*'nin olmaması anlamına gelir. Şeyler arasında olduğu gibi fikirler arasında da tek ve biricik bir bağlantı vardır ki bu nedenlerden sonuçlara doğru gider, çünkü kendi içinde zorunludur: Bilginin nesnelliğini, yani benim için oldukları haliyle değil, kendi içinde oldukları haliyle şeylerin gerçekliğini ifade etmekte doğal olarak sahip olduğu kudreti her türlü öznel garantinin (bu ister Ben tarafından isterse de Tanrı tarafından sağlanmış olsun, sonuçta aynı şeydir) dışında belirleyen şey tam da bu özdeşliktir. Bu durumda, "*more geometrico*" prosedürün, Descartes'ta düşüncenin icrasını bir yapaylığın koşullarına tabi kılan hukuksal bilgi anlayışından kaçmak için Spinoza'nın ihtiyaç duyduğu araç olduğu anlaşılır.

Sentezleyici olarak belirlenen bilgi süreci, benim için oldukları haliyle şeyleri hedeflemez, onları kendi içlerinde neyseler

öyle kavrar. Dolayısıyla, bilindiği gibi, benden yola çıkarak yanıtsımayla hareket eden erekçi yanılsamadan tamamen kurtulmuştur; dar anlamda nedensel bir zorunluluğa dayanır ve bu zorunluluk onun nesnelliğinin biçimidir. Bu bakış açısından, *Ethica*'nın I. Kitabının, “ardından herhangi bir sonucun gelmediği hiçbir şey yoktur doğada”²⁸ diye sunulan nedensellik ilkesinin dile getirilmesiyle tamamlanması son derece anlamlıdır. Bu sözce kayda değer kimi özelliklere sahiptir. Öncelikle, kesinlikle genel bir tarzda ifade edilmiştir, ki bu onun evrenselliğinin soyut olduğu anlamına gelmez; bu ilkenin hangi nesneye uygulandığını belirtmekten kaçınan Spinoza, onun her içerik karşısında ilgisiz olduğunu ve yalnızca biçimsel olarak belirlenmiş bir olasılığı hedeflediğini değil, içerik bakımından her ayrımdan kaçtığını belirtmek ister: İlke her gerçeklik için geçerlidir, *natura naturans* (yaratıcı doğa) için de *natura naturata* (yaratılan doğa) için de geçerlidir ve bunların içinde aynı şekilde uygulanır. Nedenin sonuçlarıyla ilişkisi, *causa sui* sürecinde ve kiplerin zincirlenişinde çok farklı biçimler olsa da -çünkü birincide bu ilişki özgüldür, ikincide ise dışsaldır- her durumda, bölünemeyen ama -tersine-özdeş olarak bilinmesi gereken tek ve aynı zorunluluğu ileri sürmeye devam eder: Bilginin üçüncü türü tam da budur. Diğer yandan, Spinoza'nın ifade ettiği haliyle nedensellik ilkesi, geleneksel ilkenin terimlerini kelimenin tam anlamıyla tersine çevirir: Sonuçtan nedene analitik şekilde işleyen “hiçbir şey nedensiz değildir” şeklindeki iyi bilinen ifadenin yerine, tersine, nedenden sonuca doğru sentezleyici olarak işleyen ve Spinoza'nın oluşturduğu türeyimsel bilgi anlayışını basit bir cümlede özetleyen “hiçbir neden sonuçsuz değildir” şeklindeki yeni ifadeyi geçirir. *Causa seu ratio, ratio seu causa*.

Spinoza, tam bu noktada, Kartezyen yöntem sorunsalından kesin olarak kopar. *Meditasyonlar*, sonuçlardan nedenlere doğru

28 *Ethica*, I, 36. önerme [*Ethica*'nın Türkçe çevirisinde Kabalcı Yayınlarından çıkmış olan (2011) Çiğdem Dürüşken çevirisinden yararlanıldı. Ancak bazı terimlerin karşılanması için kendi tercihlerimi kullandım. (ç.n.)].

ilerler: Sonludan sonsuza doğru giderler, örneğin insan ruhundan Tanrı'ya doğru giderek, nedenlerden sonuçlara doğru zorunlu olarak giden, şeyleri gerçekten üreten düzenin tersi bir düzen içinde ele alırlar: Bu bakış açısından, bilginin öncelikle temsil olarak belirlendiği anlaşılır; çünkü öncelikle düşüncede verilmiş olan ve gerçek düzeni tersine çevirerek yeniden üreten geçerlilik ölçütlerine uyum sağlayarak, gerçeği düşüncenin içinde ve onun bakış açısından yansıtır. Tersine, Spinoza'ya göre, upuygun bir bilgi, kendi nesnesini, uygun bir temsilin şeffaflığı içinde değil, yine zorunlu bir gerçekliğin düzen ortaklığı içinde bu nesneye özdeş olarak kendini ortaya koyduğu ölçüde “açıklar.”

Bu gerçek düzen, şeylerin üretildiği düzendir ve aynı zamanda fikirlerin de düzeni olmalıdır: Bu, nedenlerden sonuçlara giden türeyimsel düzendir ve *more geometrico*'yu kesin olarak açıklayan da budur:

Doğru fikrin basit olduğunu ya da bir şeyin nasıl ve niçin var olduğunu ya da var olmuş olduğunu gösterecek şekilde basitlerden oluştuğunu gösterdik: Keza, ruhtaki nesnel sonuçlarının nesnenin biçimsel özülle uyum içinde işlediğini gösterdik. Bu, Antik düşünürlerin söyledikleriyle aynı şeydir, yani, doğru bilim nedenden sonuçlara doğru işler.²⁹

Aristoteles'e referans burada özellikle önemlidir: *vere scire est scire per causas* [Bilmek, nedenleri bilmektir] (Lewis Robinson şu referansları belirtir: *İkinci Analitikler* 1 C2, *Metafizik* 983a, *Fizik* II c3). Fakat bunun modern Descartes'ın arkasından dolanarak eski bir geleneği restore eden kaynaklara geri dönüş anlamına hiç gelmediğini iyi kavramak gerekir. Gerçekten de Spinoza bu gelenekten derhal ayrılmaya özen göstermiştir:

Şu farkla ki, bildiğim kadarıyla, bizim burada yaptığımız gibi, ruhu zihinsel bir otomat gibi asla düşünmediler.³⁰

29 *Traité de la réforme de l'entendement*, § 85.

30 Age.

Antik düşünürler (Aristoteles), nedenlerden yola çıkan bir bilginin zorunluluğunu ileri sürdükleri ölçüde modernlere (Descartes) tercih edilirler. Ama düşünce sürecinin nedensel niteliğini kavramadılar, ki bu süreç de nedenlerine göre, şeylerin düzenine ister istemez özdeş bir düzene göre işler: Dolayısıyla gerçek nedenlerin doğasını göz ardı ettiler ve sonuç olarak bilgileri kurgusal bir düzen içinde sunmak zorunda kaldılar.

Gerçekten de, Antik düşünülere göre, bir fikrin biçimsel nedeni soyut bir tümeldir, soy ya da türdür; oysa bu bizim içimizde bulunan hayal etme kudretine gönderme yapar; buna göre, kurguları, “özgürce”, bilginin dışında bulunan yasalara göre yaratırız. Fakat Spinoza'ya göre -ve onun “zihinsel otomat” teorisinin anlamı da budur- bir fikrin nedeni, bireysel bir öznenin tekil gücü olarak değil, bir Düşünce kipinin bengi özelliği olarak kavranan anlama yetisinin kudretinde yatar; böylece, her fikirde belirli şekilde ifade bulan ve onu “upuygun” doğuran şey, tözün sonsuz sıfatı olan Düşünce'dir.

Bu noktada Spinoza Antik düşünülere karşı Descartes'la hemfikirdir: Düşünmek, tekil, sezgisel ya da tümdengelimci işlemlerle hareket etmektir; bu, tümeller yoluyla, yani soyut fikirlerle dolambaçtan tasarruf ederek, zihinde fiilen mevcut fikirleri birbirine bağlamaktır: Akıl varlıkları saf olanaklardır, yalnızca kurgusal bir değerleri vardır ve esasen upuygun olmayan bir düşüncenin semptomlarıdır.³¹ “Gerçekliğin oluşturulması söz konusu olduğunda, soyut mefhumlardan bir şey çıkarmamıza asla izin verilmeyecektir.”³² “Öncelikle bütün fikirlerimizi fiziksel şeylerden, yani gerçek bir varlıktan bir diğer gerçeğe, mümkün olduğunca nedenler dizisine göre ilerleyerek, gerçek varlıklardan türetmemiz gerekir ve bu da soyut şeylerden ya da tümellerden asla geçmeyecek şekilde olur, ne gerçek bir şey türetilir ne de bunlar gerçek bir şeyden türetilir: Her ikisi de aslında anlama yetisinin gerçek sürecini (*verum*

31 *Ethica*, Kitap II, 40. önerme, 1. not.

32 *Traité de la réforme de l'entendement*, § 92.

progressum intellectus) kesintiye uğratır.”³³ Bu “süreç”, bilginin gerçek süreci, ne şeylerden fikirlere doğru işler, ne de fikirlerden şeylere doğru; fikirden fikre gider, yani şeylerin gerçeklik içinde birbirine bağlandığı düzenle aynı olan zorunlu bir nedensel düzene göre bunlar arasındaki düşünce edimlerini birbirine bağlar. *Ordo et connexio rerum, idem ac ordo et connexio causarum, idem ac ordo et connexio idearum*.

More geometrico, karmaşık bir felsefi strateji çerçevesinde işler ve onun denk düştüğü teorik düzenek [*dispositif*] ikili etki yaratır, çünkü hem Descartes karşısında Aristoteles'i oynar hem de Aristoteles karşısında Descartes'ı: Spinoza yalnızca politikasında Machiavellici olmakla kalmaz. Descartes'a karşı Aristoteles: Nedenlerden sonuçlara sentezleyerek işleyen türeyimsel yöntemi öne çıkartır ve böylece, şeylerin düzeniyle fikirlerin düzenini özdeşleşmek zorunda bırakır. Aristoteles'e karşı Descartes: Bilginin hem biçimsel hem de ampirik soyut kavranışını uzaklaştırarak, kudretini ifade eden fikirler içinde fiilen mevcut, edimsel bir düşünceyi öne çıkartır. Fakat soyutlamanın bu eleştirisinin -Cavaillès'in iyi bilinen bir ifadesini alırsak- bizi bir kavram felsefesinden yargı felsefesine yöneltmediğini de iyi anlamak gerekir: Her fikirde kendini ortaya koyan düşünce, bir kralın kendi krallığında hâkim olması gibi kendi yaratısının ürünleri üzerinde hâkim olan özgür bir öznenin tezahürü değildir (Ben ya da Tanrı: biri diğerinin imgesinden başka bir şey değildir); ama bu düşünce, düşünce kipi olarak tekil fikri onun içinde ifade bulan ve hareket eden tözle ilişkiye sokan nesnel gerçek sürece bağlıdır. Dolayısıyla ne Aristoteles ne de Descartes: Spinoza.

Düşüncenin hareketi her gerçekliğin zorunluluğuyla aynı şekilde işler. “İnsanlar düşünür”: Bu aksiyom, bu sürecin mutlak anlamda doğal niteliğini, bir olgunun maddi gerçekliğiyle ifade eder; “zihinsel otomat”ın hareketini yöneten kendi yasalarıyla ona hâkim olunmalıdır. Burada, Spinoza'nın Hegel'e

33 Age., § 99.

hangi noktada yakın olduğunu görüyoruz: Bilgi ile üretim süreci arasında zorunlu bir ilişki kurarak, mutlak olarak kavranmasını ve dolayısıyla mutlak kavramayı sağlar; bu nesnel gelişimin dışında ele alınan bilgi, yalnızca soyut yanılsamasını verdiği bir gerçekliğin biçimsel temsilinden başka bir şey değildir. Ama Spinoza da Hegel'den ayrılır: Düşünceyi tözün bir sıfatı yaparak, onun hareketini mutlak anlamda nesnel olarak oluşturur ve onu -düşüncenin kendisi de olsa- bir özneye her türlü referanstan kurtarır. Bundan böyle, her rasyonelliğin temelinde olan temel nedensellik, teleolojik önvarsayım olmadan tanımlanır: Bu önvarsayımın en incelikli biçimi bir düşünce tarafından, kendini kendi gerçekleşmesinin hedefi gören kendi faaliyetinin özerk öznesi tarafından verilmiştir; oysa kendi üzerine, kendine özne olarak geri dönen ve gerçekleşerek her gerçekliğe sahip çıkan bir düşüncenin bu kavranışı tam da Hegelci idealizmin anahtarıdır. Bu durumda, Hegel'in Spinozacılık konusunda önerdiği yorum sarsılmaya başlar: Spinoza'nın düşüncesi erken doğmuş, henüz imkânsız bir diyalektiğin tutulmamış vaadi değildir; Hegel'in "Öznel Mantık" kavramını üreterek dâhil olduğu diyalektiğin bir sapmasının eleştirisidir. Burada, görüldüğü kadarıyla, Spinoza'ya hesap vermesi gereken Hegel'dir.

Upuygun olan ve olmayan fikir

Spinoza'nın oluşturduğu bilgi stratejisinde, "*more geometrico*" yaklaşım temel konumdadır ve biçimsel bir hakikat anlayışının tam tersine, bunu nesnel olarak belirlenmiş zorunlu bir süreç olarak sunar. İmdi, yine bunun sonucu, hakikat ile yanlış arasında filozofların -özellikle Descartes'ın- kurduğu geleneksel ilişkiyi altüst eder. Hegel'in "doğruyu yanlışın karşısına sert bir şekilde çıkartan" soyut düşünceleri teşhir ettiği ünlü sayfalar Spinoza'da zaten okunabilir: Bunların bambaşka yazıldıkları ve Hegelci anlayış için kabul edilemez sonuçlar yarattığı doğrudur.

Spinoza, *Ethica*'nın I. Kitabının 5. aksiyomunda, doğru fikrin kendi nesnesine uyumunu (*convenientia*) ileri sürer. Bir tanım olmayan bu önerme, doğru fikrin özgül karakterini ifade etmez: Nedeninden yola çıkarak onu oluşturmaz, (doğru fikrin özgül niteliklerini dışsal niteliklerinden ayıran II. Kitabın 4. tanımının doğruladığı gibi) onu yalnızca *a posteriori* özelliklerinden biriyle niteler. Fikri onun dışındaki nesneye indirgeyen *convenientia* mefhumu elbette dışsal bir özelliği belirtir. Tersine doğru fikrin nedensel tanımı, bunu, *adaequatio*'yla belirler: Geleneksel bilgi anlayışından kopuşunu belirleyen şey, Spinoza'da temel olan bu kavramdır. Gerçekten de, *adequatio* derken düşünülmesi gereken şey, *convenientia* olarak kendini ortaya koyan şeyin tam tersidir.

Adaequatio, doğru fikrin özgül belirlenimidir, yani *fikrin içinde* onun hakikatini yaratan şeydir. Bu belirlenimin fikrin içinde olduğu savını fazlasıyla önemsemek gerekir: Kendi sınırları içinde kalarak gerçekliğini keşfettiğinden fiilen "içerdiği" içeriğinin zorunlu varlığını öne sürmek için fikrin dışına çıkmaya, örneğin nesnesi olacak bir dışarıya doğru gitmeye gerek yoktur. Burada, görünüşte, bir idealizmin uç noktasına varırız: Fikrin kendi kendine yeterliliği onu her türlü dışsal belirlenimden, dolayısıyla terimin geleneksel anlamında her nesnellik ölçütünden kurtarır. Ama bir idealizm aşırılığı da bir materyalizme isabet edebilir ya da en azından, bazı materyalist etkiler yaratabilir.

Adaequatio kategorisinin temel işlevi, Kartezyencilığe hâlâ hâkim olan temsil olarak bilgi kavrayışından kopmaktır. Bilmek, temsil etme [*représentation*], yeniden-sunma [*représentation*] anlamında, harfiyen, yeniden üretmek, tekrarlamaktır: Bu durumda fikir yalnızca bir ikizdir; temsilini sunduğu, kendi dışında var olan ve varlığını sürdüren şeyin bir imgesidir. Kaba materyalizmin kendi hesabına üstlendiği bu ampirist şemada temel olan nedir? Bir nesnenin bir özne için ya da öznenin içinde temsili olan fikrin içeriğinin fikrin

dışında olduğu önvarsayımdır; bu içeriği, bundan böyle yalnızca taklit edebilir, belirtebilir, yansılayabilir, işaret edebilir, hatta -deyim yerindeyse- “yansıtabilir.” Artık bilgi sorunu fikir ile karşı karşıya olduğu nesne arasındaki bu uygunluk ilişkisinin doğrulanmasından ibarettir ve bu, bilginin biçimi ile içeriği arasındaki dışsal ilişkinin geçerliliğini, hatta “nesnelliği”ni onaylayan bir güvencenin [inancın] keşfiyle mümkündür.

Örneğin, Descartes'ın, öncelikle fikirlerin doğruluğunu yalnızca kendi iç gerçeklikleri üzerine oturtmaya çalışarak, kendi içinde biçimsel olan bu ölçütün yetersizliğini ve nesnelliğin yüksek bir güvencesini elde etme zorunluluğunu fark ettiği bilinmektedir: Abartılı bir kuşku sınavına bile dayanan bu sarsılmaz güvence, bengi hakikatlerin yaratıcısı olan, bizim fikirlerimizin bizim dışımızda bir içeriğinin -doğru biçimde denk düştükleri ve bize tanıttıkları bir içerik- olmasının bağlı olduğu, aldatıcı olmayan ve mutlak güç sahibi bir Tanrı tarafından verilmiştir. Bu doğrucu Tanrı, aynı zamanda, doğanın sistemini ayarlayan, buyurgan ve çürütülemez yasalara göre düzeni sürdüren tamirci bir Tanrı'dır: Fikirleri şeylere uyarlayan ve böylece, her türlü yanılısma riskinin dışında, bildiğimiz şeyi gerçekten bilmemizi sağlayan odur. Oysa mutlak güç sahibi bir Varlık içinde cisimleşen, bir kralın tebaası üzerindeki hâkimiyeti gibi fikirlerimiz üzerinde hüküm süren bu örnek güvence sistemi, bir yandan, bizim de tabi olmamız gereken, Tanrı'nın istediği, doğrunun düzeni ile diğer yandan, bu sınırların dışında var olan ve yanlışın muğlak, anomik ve tehditkâr evrenini oluşturan kargaşa arasında kesin bir ayrım saptamamızı da sağlar.

Descartes'ın geliştirdiği yanlış teorisi hakkında bir laf etmemiz gerekir, çünkü Spinoza bunu temel hedeflerinden biri yapmıştır. Bu teoriye göre, bütün hakikatlerin garantisi olan kusursuzluğu nedeniyle, yanlış fikir Tanrı tarafından istenmiş olamaz. Yanlış, Tanrı'nın çelişkisiz yaratamayacağı şeydir; dolayısıyla bilginin alanında, insan doğasına ve ona düşen özgür

iradenin -kesin olarak olumsuz- payına kesinlikle isnat edilemez şeydir. Özgür irade, paradoksal bir şekilde, Descartes'ta, insan doğasını tanrısal doğaya bağlayan şeydir; çünkü Tanrı'da olduğu gibi bizde de sonsuzdur. Ama burada oluşan özdeşlik, ters, sapkın, şeytansı bir imgenin özdeşliğidir. Aldanmamız, bir anlamda, bizim mutlak inisiyatifimize bağlı olan eser üzerinde mutlak güç sahibi, yaratıcı olmamızın tek şeklidir; ama bu durumda, tanrısal yaratının gülünç bir karikatürü, bunun muzip bir taklidi söz konusudur; Tanrı'nın ışıklı karakterlerle akla kesin olarak kaydettiği şeyi gölge izleriyle olumsuz olarak yeniden-üretir. Demek ki yanlış, bizim içimizde varlık sürdüren ve bizim liyakatsizliğimizin işareti olan bu hiçlik bölümüne isnat edilemez. Buradan temel bir sonuç çıkar: Eğer yanlışlıyorsak yanılmak istediğimiz içindir; bundan böyle, yanlışla karşı en iyi reçete onu doğurmuş olan özgür iradede bulunur: Özgürlüğümüzü, yargı gücümüzü iyi kullanmayı istememiz ve bizi aşağıya doğru çeken bu ağırlığa direnerek, yalnızca bize ait olan ve bizi doğru düzene karşı çıkartan bu olumsuzluğun sonuçlarını erteleyerek, ilahi hükme boyun eğmemiz yeterlidir. Bu durumda, sahici bir yaratıcının mutlak kudretini ifade eden tamamen olumlu bir doğru ile yalnızca bir yaratılmışın zayıflığını ve efendisinin yerini alma yönündeki anlamsız çabasını ifade eden tamamen olumsuz bir yanlış arasında mutlak bir ayrım, net bir sınır, göz ardı edilmesi mümkün olmayan bir farklılık vardır: Bu, doğruyu da yanlış da yerli yerine gönderir ve bunlar arasındaki her türlü iletişimi engeller.

Oysa Spinoza, gördüğümüz gibi, bilme edimini (doğruluk örneğinde Tanrı, yanlışlık örneğinde biz gibi) bir öznenin inisiyatifine bağlamayı reddeder; kesin ayrımı, doğru ile yanlış arasında kurduğu karşıtlığı da reddeder. Öncelikle, biz yanlışlığımızda, kendi özgür irademizi -zararlı bir şekilde de olsa- kullanmadığımız kesindir: Tersine, imgelemin bakış açısından kaçınılmaz olarak yaratılmış olan yanılısma ile bilmemenin amansız düzeni içine kapanırız. Yanlış, en kesin koşulların dü-

zenlediği bir mekanizmadır, ki bu koşullar aynı zamanda bizim sıradan köleliğimizin de koşullarıdır. “Upuygun olmayan ve bulanık olan fikirler upuygun, yani açık ve seçik olan fikirler gibi *aynı zorunluluğun* eseridir.”³⁴ Hakikate sahip olduğumuzda, yaratıcı bir özne mertebesine erişmeyiz: Bunun nedeni yalnızca bütün fikirlerin Tanrı’da, dolayısıyla bizim inisiyatifimiz dışında doğru olması değil, Tanrı’da bile bunların -aynı zamanda şeylerin de düzeni olan ve dolayısıyla uzaklaşamayacakları bir düzene göre bunları birbirlerine bağlayan- zorunlu yasalara tabi olmasıdır. Böylece, bilgide de cahillikte de, ruh, her türlü müdahale olasılığının -bu olasılık kusursuz bir varlığın inisiyatifine ayrılmış bile olsa- dışında, böylelikle her yükümlülüğün üzerinde, nesnel belirlenimlerden yola çıkarak işleyen “zihinsel otomat” olarak kendini gösterir. Doğru fikirler de yanlış fikirler gibi kendi nedenleriyle açıklanırlar: Böylece bunların arasında, zaten bütünüyle çizilmiş bir sınırın -olumsuzu olumludan ayıran sınırın- her iki tarafına yerleştirerek, iki farklı düzene bölüştürölmelerini engelleyen temel bir ortaklığın belirtildiğini görürüz.

Spinoza’ya göre fikirler pasif imgeler, temsiller değildir ve kendi dışlarında olan gerçeklikleri az çok doğru bir şekilde yeniden üretmezler ya da, en azından, onları doğru olarak oluşturan şey bu değildir. Açıkça Descartes’a yönelik çarpıcı bir ifadede belirttiği şey de budur: Fikirler, “bir tablonun üzerindeki sessiz resimler” değildir; dışlarında varlık sürdüren ve olsa olsa en fazla benzeyebilecekleri bir gerçekliğe ya da bir modele gönderme yapan kurgular değildir. Fikirler, bütün fikirler, edimdir, yani nedenlerine gönderme yapan bir kipliğe [*modalité*] göre, daima bir şeyi, yani, son tahlilde, sıfatlarından biri -düşünce- biçiminde onlarda ifade bulan tözü kendi içlerinde olumlarlar. Ruh zihinsel bir otomattır, çünkü özerkliği her koşulda kurgusal olan bir öznenin özgür iradesine tabi değildir. Tam da bu nedenle fikirler otomatik biçimler değildir;

34 *Ethica*, II, 36. önerme.

örneğin doğruyu yanlıştan ne pahasına olursa olsun ayırmak isteyen filozofların icat ettiği gerçeklikleri kopya etme makinesinin yeniden ürettiği şeyler değildir. Bilgi öznesi yoktur, hakikatlerin üzerinde onların biçimine önceden sahip olan Hakikat de yoktur, çünkü fikri şeylerin düzenine tabi kılan her türlü dışsal belirlenimin yokluğunda, fikir kendi içinde, tekil olarak, aktif olarak, olumlu olarak doğrudur.

Burada, esasen doğru fikrin yalnızca kendisiyle ilişkide olduğu anlamına gelen upuygunluk fikriyle karşılaşırız; çünkü düşünce sıfatı içinde biçimini oluşturan -zaten tüm diğer sıfatlarında da aynı şekilde bulunan sürükleniş [*entraînement*] olan- belirlenimlerin zincirlenişine göre, töz tarafından böyle yaratılmıştır. *Adaequatio*, demek ki, *veritas*'ın anahtarıdır, çünkü fikrin kendisiyle bu içsel ilişkisini ifade eder. Örneğin Tschirnhaus'a 50. mektupta bu belirtilmektedir: "Doğru fikir ile upuygun fikir arasında şundan başka bir fark görmüyorum: 'Doğru' kelimesi yalnızca fikir ile fikrin konusunun uyumuna (*convenientia*) gönderme yaparken, 'upuygunluk' kelimesi kendi içindeki fikrin doğasını ilgilendirir; böylece, bu iki tür fikir arasında -bu dışsal ilişkiden başka- hiçbir fiili (*revera*) fark olmaz." Aslında, doğru fikirler ile upuygun fikirlerden söz etmek aynı şeydir; fakat eğer bunlar açıklanmaya çalışılırsa, tamamen farklı bir şeydir. Upuygunluk fikrinin içine uyum fikrini yerleştiren, kelimenin dolaysız, lafzi anlamına karşı, Spinoza, fikri kendine bağlayan fikrin bu zorunluluğunu ya da içsel nedenselliğini, düşünce sıfatı içinde bağlı olduğu ve onu mutlak anlamda sonsuz tözün tekil bir olumlaması, bir edimi yapan bütün fikirler aracılığıyla, *adaequatio* kategorisiyle ifade eder. Tıpkı şeyler gibi, tıpkı var olan her şey gibi, fikirler de onları tamamen açıklayan nedensel bir düzene tabidirler.

Upuygunluk fikrinin işlevi, öncelikle eleştireldir. Başka bir düzenden, örneğin onun idea'lığının, nesnesinin de ona göre zorunlu olarak var olduğu başka bir düzenden kaynaklanan her şeyi fikrin nedensel belirleniminden uzaklaştırmayı sağ-

lar: “Upuygun fikir deyince, nesnesinden bağımsız olarak kendi başına düşünüldüğü sürece, doğru bir fikrin tüm niteliklerine ya da içsel belirtilerine sahip olan bir fikri anlıyorum.”³⁵ Fikirler ile şeyler arasında, bunları birbirine tabi kılan bir denklik ilişkisi yoktur, ama bunların her birini düzeninin ya da hareketinin zorunluluğu içine, dahası kendi süreci içine yerleştiren nedensel özdeşlik vardır. Dolayısıyla, fikirler temsil ettikleri ve bir kökenden gelir gibi türedikleri nesnelerle benzerlikten oluşmuş değildir, öyle ki öncelikle şeyin içinde verilmiş olan, fikrin içinde bulunabilir: “[...] hem Tanrı'nın sıfatları hem de tekil şeylerin fikirleri kendi nesnelerini, yani algıladıkları nesneleri kendi etkin nedenleri olarak görmez, sadece düşünen varlık olan Tanrı'nın etkin nedenleri olarak görür.”³⁶ Ama, bunun tersine, şeylerin de fikirlerin imgesine göre yaratıldıkları, fikirlerden yola çıkarak biçimlenmiş olacakları ve fikirlerin tezahürü olacakları, böylece öncelikle fikrin içinde verilmiş olanın şeyin içinde de bulunacağı söylenemez: “Buradan çıkan sonuca göre, düşünme kipleri olmayan şeylerin biçimsel varlığı, tanrısal doğadan, bu doğanın bu şeyleri ilk bilen olmasından ötürü çıkmaz; tersine, daha önce de göstermiş olduğumuz gibi, tıpkı fikirlerin düşünce sıfatından çıkmasına benzer şekilde ve aynı zorunlulukla fikirlerin nesneleri de kendilerine özgü sıfatlarından çıkarlar ve anlaşılırlar.”³⁷ Bu sav elbette bir öncekinin simetridir: Şeyler, Tanrı tarafından önceden mevcut bir fikre göre “yaratılmış” ve bunun gerçekleşmesi olmuş değildir; keza, fikirler de temsil ettikleri şeylerden kaynaklanmazlar. Spinoza burada iki ters yanlışı ortaya koyar, bu yanlışlar sonuçta birbirine denktir, çünkü aynı önvarsayıma gönderme yaparlar: Sıfatların ve duygulanımlarının [*affection*] hiyerarşik tabiliği. Oysa nedensel zincirlenme tamamen her bir sıfat biçiminde, hiçbir şey arzulatmayan ve sıfatların kendi aralarında-

35 *Ethica*, II, 4. tanım.

36 *Ethica*, II, 5. önerme.

37 *Ethica*, II, 6. önerme sonucu.

ki her iletişimi, hatta her karşılaştırmayı engelleyen bir şekilde cereyan eder.

Demek ki fikir ile fikrin konusu arasında, birini diğerine tabi kılacak bir uygunluk ilişkisi -bu indirgeme ne anlamda gerçekleşirse gerçekleşsin- yoktur: *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi*'ndeki ünlü ifade bu anlama gelmektedir: “Çember başka şeydir, çember fikri başka” (§ 33). Bunun sonucunda, yalnızca kendi içinde, yani düşünce sıfatını oluşturan diğer fikirlerle zincirlenişle belirlenen fikir, terimin dolaysız anlamında tüm “nesnelliğini”, yani fikrini oluşturduğu nesneyle her ilişkiyi yitirmiş midir? Hiç de böyle değildir; esasen de iki nedenle. İlki, fikrin kendisinin, tıpkı tözün bütün duygulanımları gibi, nedensel olarak belirlendiği ölçüde, bir şey olmasıdır. Böylece, fikir bir fikrin nesnesi olabilir; ki bu üzerinde tekrar konuşacağımız çok önemli bir özelliktir. Diğer yandan, tekil fikir, hep birlikte düşünceyi oluşturan öğelerin düzeni ve bağlantısı içindeki konumuyla, konusuyla özdeştir, ki bu da kendi sıfatının -bu ne olursa olsun- düzeni ve bağlantısı içinde tıpatıp aynı konumu işgal eder. Oysa bu düzen öncekiyle aynıdır, çünkü bütün sıfatlar, birinin diğerine tabi olmasını içeren hiyerarşik ayrıcalık olmadan, aynı zamanda tözü ifade ederler. Dolayısıyla tam da, her sıfatın içinde cereyan eden her şeyin özdeş olduğu tözün aracılığı dışında, konusuyla ilişki kurmadığı için, fikir upuygundur: Hiçbir şey arzulatmayacak şekilde, mutlak anlamda çakışır. Doğru fikrin nesnesiyle *uygunluğunu* ileri süren *Ethica*'nın 1. kitabının 5. aksiyomu da böylece anlam bulur: Upuygun fikir ile nesnesi arasında elbette bir denklik vardır; bununla birlikte, bu iki terim arasındaki sıradan ilişki tersine dönmüştür: Doğru fikir nesnesine, ona denk düştüğü için, upuygun değildir; tersine, upuygun olduğu için ona denk düştüğünü, yani kendi içinde zorunlu tarzda belirlendiğini söylemek gerekir.

Bundan çok önemli bir sonuç çıkar: Bir fikir, modelini az çok taklit eden ve kendisi de bu uygunluk derecesiyle ölçüle-

bilen bir temsil tarzında az çok uygun olamaz. Upuygun fikir teorisi bilgi düzeninden her türlü normatifliği kaldırır, aynı zamanda klasik bilgi teorilerine musallat olan erekçi yanılsamaya geri dönüşü engeller. Fikir, bir özgür iradenin her türlü müdahalesinin yokluğunda, zorunlu olarak böyle olduğu ölçüde, tamamen upuygundur: Onun nesnelliğinin anahtarı buradadır. Bu, Spinoza tarafından kışkırtıcı bir şekilde ifade edilmiştir: “Tanrı’yla ilişkili oldukları sürece tüm fikirler doğrudur.”³⁸ “Tanrı’yla ilişkili oldukları sürece”, yani onları yaratmış olan sürecin nedensel zorunluluğuna göre içerildikleri ölçüde. Bu bakış açısından bütün fikirler upuygundur, bütün fikirler doğrudur. Bütün fikirler, yani upuygun olmayan ya da bulanık olan fikirler de: Yanlış fikirler de kendi tarzlarında doğrudur. Bu nedenle Spinoza şöyle yazar: “*verum index sui et falsi.*” Doğrunun doğasında bile yanlış olasılığına referansta bulunan ve onu açıklayan bir şey vardır. Tersine, Descartes doğru ile yanlışın arasına (fiilen olmasa da) hak olarak aşılamaz bir ayrım yerleştiriyordu; bu onu, insanın özgür iradesi teorisini inşa ederek, yanlışın özgül bir kökenini aramaya mecbur ediyordu. Spinoza’da ise, tersine, yanlışlık teorisi doğruluk teorisinde hemen içerilmiştir ve onunla yekvücut olur: Yanlış fikirler de tekil fikirlerdir ve her iki durumda da sorun bunların zorunlu olarak nasıl üretildiklerini bilmektir.

“Doğruyu yanlıştan ayırma” geleneksel ifadesi, Spinoza’nın doktrininde yepyeni bir anlam edinir. İndirgenemez iki düzen arasında, kendisine uyulması iyi niyete bağlı bir buyruğun ya da bir yasağın çizdiği ideal sınırı belirtmez, bunun yerine *bilme kipleri* arasındaki farklılığa gönderme yapar. Oysa Spinoza’nın bilme kipinden anladığı şey, pratikte bir var olma tarzı tarafından, yani varoluş koşulları tarafından belirlenen fikirlerle ilişkiye girmenin belli bir tarzıdır: Cahil de bir köledir. Bilmenin farklı pratikleri vardır; bunlar maddi ve toplumsal belirlenimler bütününe bağlıdırlar. Böylece imgelem, klasik dönemde yay-

38 *Ethica*, II, 32. önerme.

gın bir ifadeyle, bir yanlışlık kudreti, yani kendi içlerinde yanlış olan bazı fikirleri yaratma gücü değildir. Çünkü “fikirlerde onlara yanlış dememizi doğrulayacak bir yan yoktur”:³⁹ Yanlış olan şey, yani bizi belli bir yanlışsıma haline yerleştiren şey, fikirlerle, bütün fikirlerle belirli bir ilişkidir, onları algılamamızı sağlayan da budur, hatta onları upuygun olmayan bir şekilde, “sakatlanmış ve bulanık” yaşadığımızı bile söyleyebiliriz.

Dolayısıyla, bir fikir kendi içinde asla yanlış değildir. Bu, kendi içinde asla doğru olmadığını söylemek anlamına da mı gelir? Descartes'ın tezi tam da budur: Kendi içlerinde ele alındıklarında fikirler pasif temsillerdir ve ne doğru ne de yanlışlardır; doğruluk, bu fikirleri irade aracılığıyla harekete geçiren yargının işlevidir: Anlama yetisinin temsillerine onay veren ya da reddeden ve onları gerçekliğe uygun bulan ya da bulmayan budur. Bu bakış açısında, bilmede aktif bir öge varsa (örneğin Kartezyen dikkat teorisinde belirttiği haliyle), bu esasen öz-neldir, çünkü yargıları çoğaltan ve anlama yetisinin ona sunduğu fikirlere inanılmasını sağlayarak ya da bunu reddederek kendi özgürlüğünü kullanan benin olumlanmasına bağlıdır. Spinoza'da böyle bir şey yoktur; o, anlama yetisi ile irade arasındaki Kartezyen ayrımı reddeder: Bilmenin aktif niteliği özgür bir öznenin inisiyatifine gönderme yapmaz; aktif olan şey, tözün sonsuz nedenselliğini tekil biçimde ifade eden fikrin ta kendisidir. Bu haliyle, pasif bir temsil şeklinde, kendi hakikat içeriğine ilgisiz olamaz. Ona yol açan nedensel zincirlenmeye göre Tanrı'nın içinde kabul edilen fikir daima doğrudur, kendi koşullarına upuygundur. Böylece, bu durumda, yanlış olarak da tanımlamaya yönelten nedir?

Spinoza yanlışlığı “bilgi eksikliği”⁴⁰ olarak tanımladığında, bunun içsel olarak olumsuz, dolayısıyla, bilgi düzeninin dışında bir şey olduğunu söylemek istememektedir; tersine, ancak bir “kip”ini oluşturduğu bilgiye göre bilinebileceğini söylemekte-

39 *Ethica*, II, 33. önerme.

40 *Ethica*, II, 35. önerme.

dir. Upuygun olmayan fikir, ancak sakatlayarak kavradığımız ölçüde, eksik bir fikirdir: Kendi içinde, Tanrı'da, upuygundur; fakat onu kısmi bir şekilde kavrayarak, onun zorunluluğunu kavramamız engellenir ve bir özgür irade yanılması, gerçek nedenleri bizim içimizde olan bu olumsuzluktan türer.

İyi bilinen bir örneği burada yeniden ele almamız gerekir: Bir davranış biçimi olan, kölenin kul edilmiş varlığı içinde maddi ve toplumsal olarak gerçekleşen bir yaşama tarzı olan imgelem, bize güneşi iki yüz adım mesafede "temsil eder"; oysa güneşin ufkumuzda parıldayan bu kocaman yuvarlak top olmadığını, çok uzak olduğumuz ve yalnızca bir kısmını işgal ettiğimiz bir yıldız sisteminin merkezinde bulunan gezegen olduğunu akıl bize açıkladığında bu algının yanlışlığını keşfederiz. İmgelemin temsiliyi doğru bilgiden ayırt eden şey nedir? Bilginin ve onunla birlikte bilme kipimizin beraberinde getirdiği bakış açısıdır. İmgelem örneğinde, bilgi, temsil sistemlerinin merkezinde bulunan ve sanki özerkmiş gibi, sanki bir imparatorluğun içinde bir imparatorlukmuş gibi bu sistemi oluşturan "özgür" bir öznenin bakış açısına tabidir: Bu durumda, bu insani, görünüşte özgür evrenin içinde, güneş, yaşamın dekorunu süsleyen kocaman bir mobilya gibi temsil edilir ve yerini ve kullanımını ona göre bulur; çünkü imgelemin özü tam da her şeyi "ben"e indirgemesidir. Fakat eğer ben yaşamımı değiştirirsem ve eğer gerçekliği kendime göre, yani sanki gerçeklik yalnızca benim kullanımım için yapılmış gibi, amaçlara göre "temsil etmeye" son veririm, şeyleri tamamen başka bir yerde görürüm: Kesinlikle merkezini yitirmiş bir evrende; çünkü bütün nesnelliği içinde, hangisi olursa olsun -mutlak güç sahibi bir yaratıcı bile olsa- bir öznenin inisiyatifine indirgenemez; şeyler keyfi bir düzene bağlı değildirler, fakat -amaçlarla her türlü belirlenimin yokluğunda- zorunlu bir nedensel zincirleşme içinde birbirlerine indirgenirler.

Gerçekliği imgesel olarak canlandırmak ve onu upuygun tanımak, tamamen farklı iki şeydir. Yine de, örneğini

verdiğimiz imgesel temsili içinde bile, upuygun bir şey, doğru bir şey olmalıdır. Gerçekten de, biz ve çoğu insan gerçekliği imgesel bir bakış açısından ele alıyorsak, bunun nedeni, hukuksal sorumluluğunu taşıdığımız bir davranış içinde bunu istemiş olmamız değil, başka türlü yapamamamızdır: İmgelemin kölesi olmamız fikrini bu şekilde harfiyen ele almak gerekir. Onun bizi yarattığı yaşamda özgür irade, kendi başına, kaçamayacağımız zorunlu bir yanılsmadan başka bir şey değildir. İmgelem bizim faaliyetimizi gerçekten belirleyen nedenleri göz ardı eder, ama bunları ortadan kaldırmaz: Bu anlamda, upuygun olmayan bilmenin içinde saf anlamda öznel olmayan ve kendince doğru olan bir şey vardır. Bu nedenle, gerçekliği upuygun olarak bildiğimizde, güneşin, “kendiliğinden” temsil ettiğimiz gibi iki yüz adım ötede olmadığını zorunluluğun rasyonel bakış açısından bildiğimizde, imgelemin bakış açısıyla öncelikle bize belirttiği haliyle onu görmeye yine de devam ederiz.⁴¹ Dahası: Zorunlu olarak bize böyle belirttiğini ve başka türlü olamayacağını biliriz. Bilge kişi, kendi anlama yetisini kesin olarak iyileştirmek yönündeki iradi kararlar, orada bulunabilecek yanlış fikirleri kesin olarak ortadan kaldıran ve böylece bilginin imgesel kipinin tüm sonuçlarını kendi yaşamından yok eden kişi değildir. Bu tutkular gerçekten ona ait değilken ve ona bağımlı değilken, bütün tutkularından kurtulduğunu sanan kişi yarı bilgedir; tersine, özgür insan, onları hesaba katmayı bilir, çünkü bunların ne kadar zorunlu olduğunu upuygun olarak kavramıştır. *Verum index sui et falsi*: Doğru da yanlış kendi nesnelliği içinde dikkate alır; ta ki kendi doğruluğunu göstermek için kendini yanlış olarak göstermeye son verdiği o sınır noktaya varana dek.

Dolayısıyla, yanlış fikirde doğru olan nedir? Önce iki yüz adım mesafede gördüğümüz güneş örneğini ele alalım. Bu “fikir” Tanrı’da upuygun ve doğrudur. Bu “fikir” bizde sakatlanmış ve bulanmıştır: çünkü onu eksik olarak, nedeninden kopuk

41 *Ethica*, IV, 1. önermenin notu.

olarak kendini gösterdiği şekilde kavrarız. Bu imgesel temsil yine de hangi noktada upuygundur? Onu kendiliğinden indirgediğimiz idealden -güneş- bambaşka bir şeyi nesnel olarak belirtmesiyle: Aslında ifade ettiği şey, güneşten onun gerçekliğinin doğasını bozan bir algı oluşturmaya bizi yönelten beden düzeneğimizdir. Böylece imge, hedeflediği nesne karşısında yanlıştır. Ama bu onun tamamen yanıltıcı bir temsil, nesnesiz bir fikir olduğu, onun görünümünü yok etmek için çürütmenin yeterli olacağı anlamına gelmez. Gerçekten de, bir fikirdir, doğru bir fikir değilse de fikir doğrudur; bu haliyle, upuygundur ve bizim ona derhal atfetmediğimiz ve bizim onu kendiliğinden yerleştirdiğimiz yerden başka yerde bulunan bir nesneye denk düşer: Sakatlanmış ve bulanık bir imgeye, gerçek güneşin nesnel olarak bulunduğu yerde değil, güneş hakkında doğru bir temsile sahip olmamızı engelleyen bedenimizle birlikte bizim bulunduğumuz yerde sahip oluruz. Yanlış güneş imgesi, eğer bizim bedensel varoluşumuza indirgersek, doğru bir fikirdir. Bu durumda, hangi açıdan upuygun değildir? Nesnesi bilgisinden ayrı olduğu ve onun yerine bir başka içeriği koyduğu için. Pascal aynı akıl yürütmeyi çarpıcı bir özetlemeyle ifade eder: "... Halkın kanaatleri sağlıklı olsa da, halkın kafasında değildir; çünkü halk, hakikatin olmadığı yerde olduğunu düşünür..." (*Pensées*, Brunschwicg 335).

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, berrak imgelere dönüştürür. Spinozacı politika özel olarak bunlardan ibarettir; çünkü öncelikle bu politikanın uygulanma kiplerine bağlı olan bilmenin kendisi de politikanın işidir.

Bu dolaylı ifadeler, Spinozacı imgelem teorisinin gerçek karmaşıklığı karşısında fazlasıyla kısa olsa da, bundan kay-

naklanan hakikat anlayışının tamamen orijinal niteliğini ortaya koymamızı sağlar. Bu tekillik iki temel noktada belirgindir: upuygunluk kategorisinden yola çıkarak hakikatin içsel belirlenimi ile hakikat ve onun sonucu olan yanlışın içkin ilişkisi. Bu iki noktada Spinoza, Hegel tarafından da geliştirilecek olan tezleri “öngörüyor” gibidir.

Gerçekten de, Hegel dogmatik, metafizik, “sınırlı” hakikat anlayışının karşısına, öncelikle düşüncenin kendisiyle ilişkisiyle hakikati oluşturan spekülâtif bir anlayışı çıkartır:

Genellikle “hakikat”i bir nesnenin bizim temsilimiz ile bağdaşması olarak tanımlarız. Burada varsaydığımız nesnenin ona ilişkin temsilimizle uyum içinde olması gerekir. Öte yandan, felsefi anlamda hakikat, genel olarak soyut bir anlatımla, bir içeriğin kendi kendisi ile bağdaşması demektir.⁴²

Hakikatten, felsefi bir bakış açısıyla, bir özelliği, karşısındaki nesneyle ilişkisi içinde düşünülen fikrin biçimsel, dışsal bir ilişkisini değil; kendini doğru olarak ya da doğru olmayan olarak, kendi içinde ortaya koyan içeriğin belirlenimini anlamak gerekir. Bir şeyi gerçekten tanımak, dışsal ve öznel bir bakış açısından yola çıkarak onun bir temsilini oluşturmak değildir, onun kendi doğasını, onu oluşturan hareketin içinde yansıdığı haliyle geliştirmektir. Burada, upuygunluk mefhumunun çok yakınındayız: Bir temsil ile nesnesi arasındaki uyumla tanımlanmış soyut bir hakikat sorunsalının ortadan kaldırılmasıyla, bunun eleştirel işleviyle yeniden karşılaşırız; ama olumlu olarak, bilgi sürecinin analizine de gireriz. Gerçekten de, Hegel’de, doğru olarak ifade bulan bu içerik, gerçekleşerek kavranmak için kendi üzerine geri dönen düşünceden başka bir şey değildir. Bu nedenle, bilme, dışarıya doğru gitme yönündeki her teşebbüsü dışlayarak, varlığı soyut olarak, onun dışında belirlenen bir gerçeğe erişmek için, düşüncenin kendisiyle içkin bir ilişkisinden başka bir şey değildir.

42 *Encyclopédie*, § 24’e ek, tercüme Bourgeois, s. 479 [age., s. 87].

Diğer yandan, şu iyi bilinmektedir ki düşüncenin içsel belirlenimi olarak Hegelci doğru anlayışı, hakikat ile yanlış arasında yepyeni bir ilişkiyi içerir. Spekülatif bakış açısıyla, yanlış, yalnızca olumsuz olan ve böylelikle doğrunun dışsal tamamlayıcısı olan bir olumsuz değildir: Bilme gerçekleştiği süreçten ayrılmaz olduğundan, kendi üzerine geri dönerek, içkin bir olumsuzluk geliştirir. Bu anlamda, doğrunun kendisi de, kendi öz-gelişimi ilerlerken aştığı yanlış karşısında bir olumsuzdur. Bu nedenle, doğru ile yanlış arasında katı bir ayrım sürdürmek artık mümkün değildir. Zaten diyalektik, olumlu ile olumsuzun böyle bir karşıtlık içinde donmasına izin vermez. Yanlışın içinde, olumsuzlanması biçiminde “meydana gelen” şey doğrunun kendisidir; kendisiyle ilişkinin yüksek bir biçiminin içine yerleşmek için bu belirlenimi hemen olumsuzlayarak bunu yapabilir ancak. Hegel’in kestirip atan bir ifadede dediği gibi: “Yanlış olarak da bilebiliriz.”⁴³ Yanlış olarak bilmek, yine bilmektir: Hakikat daima yanlışın içinde içerilmiştir (ve tersi). Hegel bu anlayışı, yanlış -diyalektik bir özetin yapacağı gibi- “hakikat momenti”⁴⁴ olarak almayı reddetmeye varana dek radikalleştirir; ki bu da, hakikate götüren ama bir kez erişildiğinde kendi sonucu içinde kaybolan bir aracı, bir orta olarak konulan yanlışı doğruya tabi kılmanın bir şekli olur. Doğru ile yanlış arasındaki birliği sonuna kadar düşünmek gerekir: Bu karşılıklı aidiyetin yokluğunda, doğru, bir veri olarak, fiili bir durum olarak, ancak soyut ve kısmi olarak düşünülebilir; bir fikirden başka bir şey olmayan ve içinde gerçekleştiği ve Gerçek olduğu hareketten ayrı olan bir fikirdir.

Dolayısıyla, Spinoza ile Hegel’in hakikat sorunu hakkın-da benzer sonuçlara vardığı söylenebilir. Bu sonuçların farklı yaklaşımların ardından elde edildiği ve uzak terimlerle ifade bulduğu doğrudur. Oysa yine bu iki yazarın itirafıyla, bir sonuç onu oluşturan yaklaşımın dışında ele alındığında nedir ki?

43 *La Phénoménologie*, Önsöz, Hyppolite tercümesi, s. 93.

44 *Age.*, s. 95.

Bizim hedefimiz de iki filozofu birbiriyle özdeşleştirmek amacıyla karşılaştırmak değildir; bu ancak içeriklerini suiistimal eden bir basitleştirme pahasına mümkün olabilir ki bu da gerçek bir anlam sapmasına götürür; fakat güçlü biçimde saptırıcı bir fenomeni ortaya koymak gerekir: Hegel'in Spinozacılıktan en uzak olduğunu belirttiği nokta, yine de iki doktrinin birbirine yaklaşıp gözüktüğü noktadır; bunun çürütülmesi, bu anlık çakışmayı (Spinozacılıktan ayrılmasını sağlayan başka gerekçeler keşfederek, yüzeysel karakterini gözler önüne sermek pahasına da olsa) göz önünde bulundurmaz mı?

Oysa onun yaklaşımı tam tersidir: Hegel, Spinoza'nın doktrininin yetersizliğini kanıtlamak için, onun olmayan, hatta içkin bir rasyonelliğin bakış açısıyla bağdaşmaz soyut bir bilme anlayışından kaynaklandıkları için açıkça uzak durduğu bazı felsefi tutumları ona atfetmektedir. Bu olayda tuhaf olan şey, Hegel'in Spinoza'nın karşısına daha önce Kartezyencilere karşı geliştirdiğine oldukça benzeyen bir argümantasyon çıkarmasıdır: Dolayısıyla Spinoza Hegel'in ortaya attığı itirazlara önceden cevap vermiştir. Dolayısıyla Hegel'in tutumu görünüşte açıklanamayan korkunç bir yanılmanın damgasını taşımaktadır: Hegel, Spinoza'da okumayı "unuttuğu" şeyin önemini ve anlamını herkesten daha iyi kavrayabilecek konumdaydı.

Elbette basit bir yanılğı olamaz, çünkü Hegel Spinoza'nın sorununu çok ciddiye aldı, ciddi ve tamamen gerekçelendirilmiş bir bilgiye dayanarak sayısız tebliğini ona ayırdı. Bu nedenle bu yanılğının nedenini başka yerde aramak gerekir: Bu, ancak Hegel'i Spinozacılığın gerçeğini deforme etmeye kendi hareketiyle mecbur eden Hegel'in sisteminde olabilir. Gerçekten de Hegel, Spinozacılıktan daha iyi ayrılabilmek için, onun yerine, davanın gereksinimleri için imal edilmiş ve Spinoza'nın sisteminin tüm tarihsel kazanımlarını ortadan kaldıran kurgusal bir doktrin koymak zorunda kaldı. Sanki Spinoza'yı daha iyi "aşabilmek" için Hegel, öncelikle onu küçülterek, gerçekten

ona ait tutumların berisine taşıyarak onu indirgemek zorundaymış gibi davranmıştır. Fakat Spinozacılığı çürütmek için kendini içinde bulduğu bu asgarileştirme zorunluluğu içinde, Hegel'in Spinozacılıkta keşfettiği yetersizliğin tersine, onun Hegel için hoşgörülemez olan aşırı karakterinin bir işaretini görmemiz gerekmez mi?

Burada, iki sistem arasında basit bir benzerlik analojisine karar vermek için bu iki sistemi karşılaştırmamızın neden yetmediğini daha iyi anlıyoruz. Çünkü onların ilişkileri esasen çelişik bir birliğin ilişkisidir: Hegel Spinoza'ya akrabalıklarının ortaya çıktığı anda karşı çıkmaktadır. Hegel'in Spinoza'da katlanamadığı ve ancak bir biçim değişikliği pahasına ortadan kaldırabildiği şey, felsefi tutumunun da dâhil olduğu kendi sisteminin sorgulandığı bir düşüncedir. Bu nedenle, iki sistem arasında yalnızca dışsal bir ilişki -ister bağımsızlık olsun ister akrabalık- yoktur: Hegel ile Spinoza'nın çatışan felsefi tezleri, terimleri içkin bir şekilde birbirine bağlı gerçek bir alternatifin dayanağıdır. Burada incelediğimiz özel soruya geri dönersek, bir açıklama gerektiren olgu şudur: Hegel ile Spinoza, doğruya, somuta, aktif ve mutlak olana dair aynı anlayışa bağlılıklarını ifade ettikleri ölçüde karşı karşıya gelirler.

Spinoza için olduğu gibi Hegel için de doğruluk düşüncenin içsel bir belirlenimidir; dışsal bir nesneyle her türlü ilişkiyi dışlar. Fakat çok farklı gerçeklikleri aynı "düşünce" teriminin altına yerleştirmeleri onların çelişkilerinin gerçek kozudur. Düşünce, Spinoza'ya göre bir sıfattır; yani mutlak anlamda sonsuz olan tözün kendi türünde sonsuz bir biçimidir. Hegel'e göre kendinin öznesi olan Zihin'dir; bu haliyle, kendi Gerçek-oluşunun hareketi içinde tamamlanarak, bütünlük olarak kendini tanımlar / özdeşleşir: Düşüncenin rasyonel gelişimi, düşünceyi mutlak anlamda biricik olarak keşfeder, çünkü her gerçeği, her kapsamı düşüncenin içinden emer. Spinoza felsefesinin kabul etmediği şey tam da düşüncenin bu kendine özgü ayrıcalığıdır. Spinoza felsefesine göre düşünce tözün ne tek ifadesidir ne de

en iyi ifadesi: Olsa olsa düşüncenin kendi nedenselliğini geliştirerek içinde hareket ettiği “öz”lerden biridir.

Dolayısıyla, kronolojiye şiddet uygulamak pahasına da olsa, Spinoza'nın Hegel'i çürütmesinden söz etmek mümkündür: Bu çürütmeye varan şey, diyalektiğin idealist sunumudur. Bu sunum kendi tümelliğini, düşüncenin, içsel düşünüm-selliği nedeniyle, gerçeğin, bütün gerçeğin en yetkin biçimi olduğu varsayımına dayandırır; bu şekilde kendini, kendi bütünleşme hareketi içinde tüm diğer düzenleri bir araya getiren ve emen mutlak bir rasyonel düzen olarak sunar. Kendini çemberlerin çemberi olarak ortaya koyan Hegelci diyalektik, birleştirdiği bütün öğeler arasında hiyerarşik bir tabi oluş ilişkisi varsayar ve bu tabi oluş nihai bir terimden yola çıkarak düşünülür; bütün ilerlemesi bu bakış açısından yola çıkarak anlaşılabilir, çünkü bir anlamı vardır. Oysa Spinoza'nın derhal uzaklaştırdığı şey tam da bu varsayımdır, çünkü o öğeler arasındaki hiyerarşik tabi oluşa dair her fikri kendi gerçek ve töz anlayışından uzak tutar: Tözün sıfatı olan düşünce her şeyle özdeştir ve dolayısıyla onun üzerinde bir şey yoktur; fakat kendini gerçekleştirdiği zincirlenme, aynı zamanda, yine tözün ifade bulduğu tüm diğer biçimlerle mutlak eşitliğini de ortaya koyar ve bu biçimler sonsuz sayıdadır. Hegel ise, tersine, Zihni özne ve bütün olarak düşünür; gerçek olarak meydana gelen ve böylece onun tezahürü olarak ortaya çıkan her şeyi ona tabi kılmaya mecbur eden bir üstünlük perspektifi içinde ele alır. Rasyonel hareketin içine biçimlerin hiyerarşisini yerleştiren bu tabi oluş, Hegelci teleolojinin anahtarıdır: Spinoza'nın ortadan kaldırdığı şey bu teleolojidir.

Bu bizi oldukça paradoksal bir sorgulamaya yöneltir. Kendini özne olarak, bütün ve son olarak kavrayan zihinden yola çıkarak, ona bağımlı gerçekleştirmelerin bütün biçimlerinin bir hiyerarşisini ortaya koyan şaşırtıcı bir geri dönüş içerisinde, Spinoza'da mahkûm ettiği bakış açısına -tözün bakış açısına- yerleşen bizzat Hegel değil midir? Bu bakış

açısını niteleyen şey, gerçekten de, her gerçekliği yoğunlaştıran bir Bütün'ün onun içinde ortaya konmuş olmasıdır; öyle ki daha sonra, giderek daha az gerçek belirlenimlere dönüşmekten ve onların dizisi içinde yok olmaktan başka bir şey olmaz. Bu “çevrim” içinde Hegel'e utanç verici gelen şey, bu anlayışı yöneten bütün-parça ilişkisi değil, içinde gerçekleştiği ardışıklık düzenidir: Buna göre, mutlak bir başlangıç içinde öncelikle verilmiş olan şey Bütün'dür. Hegel'in önerdiği şey, Bütün'ü sürecin sonuna koyarak ve belirlenimleri adım adım Bütün'e yönelten momentler olarak düzenleyerek, yalnızca bu düzeni altüst etmektir. Fakat bu altüst oluşun sonunda, hiyerarşik bir düzen içinde parçaları bütüne tabi kılan içkin entegrasyon ilişkisi bütünüyle korunmuştur: Hegelci evrimcilik esasen budur.

Spinoza, tersine, bilgi sürecini evrimci olmayan bir şekilde, sonsuz bir süreç olarak düşünür: Mutlak bir nedensellik yasasına göre gerçeği bütünlük olarak tanımayı sağlayan, ama belirlenimlerini tamamen yok etmeyen, düşüncenin özbelirlenim süreci. Sonsuz bir süreç, tam da Hegel'in düşünölemeyenidir. Bu nedenle onu Spinoza'nın düşündüğü terimler içinde bile tanıyamamıştır; mutlak anlamda başlayan bir sürecin yanlış imgesi içinde bu sonsuz süreci yorumlama zorunluluğu buradan kaynaklanır. Ama bu çarpıtılmış imge yine de Hegel'in bakış açısına uygundur, çünkü bütün ile kendi düşüncesinin zorunlu varsayımını oluşturan parçaları arasındaki entegrasyon birliğini, üstünlük ilişkisini, yoğunlaştırılmış düzeni karikatürvari bir biçim vererek tekrarlar.

Dolayısıyla Hegel'in Spinoza'nın söylediğini harfiyen anlayamayacağı açıktır, çünkü bu, aynı zamanda, onun kendi sisteminin varsayımlarından vazgeçmek olurdu. Bu nedenle, Spinoza'nın ona sorduğu soruyu tatmin edici bir şekilde çözmek için, onu kesinlikle kendi bakış açısına katması, onu kendi doktrininin bir momentu olarak sunması gerekiyordu: Başlangıç moment, geçici moment, aşılabilecek moment, zaten aşılmış

moment, halledilmiş tehdit; çünkü zaman aşımına uğramış, her türlü güncelliğin dışında, bellekten başka bir şeyden söz etmeyen bir tarih perspektifi içine fırlatılıp atılmıştır.

Hegel'in Spinozacı hakikatten korumak için kurduğu bu savunma sistemi, onu kendi kendine verdiği bir nesne olarak değil bir temsil olarak gördüğümüzde etkinliğinden çok şey yitirir: Spinoza (ama sürdürmeye çalıştığı konumda), (dayanısızlığını acımasızca ortaya koyduğu) Hegel'in konumundadır. Hegel Spinoza'ya dair dayattığı imgenin hâkimi olmak istemiştir, ama daha ziyade, Spinoza ona bir ayna tutmuş ve bu aynada, farkında olmadan ona kendi hakikatini yansıtmıştır.

III. SIFATLAR SORUNU

Sıfat mefhumunun muğlaklığı

Sıfatların tözle ilişkisi sorununa dair Hegel'in itirazları, bu itirazların abarttığı “*more geometrico*” prosedürün eleştirisiyle aynı perspektifte yer alırlar. Önceki tartışma esasen doğru bir bilginin koşullarına yönelikti ve böylelikle, gerçek karşısında düşüncenin konumunu işin içine katıyordu. Oysa bu sorunun ele alınmasına töz ve sıfat kategorilerinin müdahalesi, Spinoza ile Hegel arasında temel bir farklılığı ortaya çıkartır. Hegel'e göre düşünce ve gerçek tek bir süreçten kaynaklandıklarından temelde birdir; bu süreçte, zihin, fiili olan, kendi kendinin öznesidir: Doğrunun, tek yanlı olan töz şeklindeki temsiline ötesinde, onun özne olarak, yani hareket halindeki bütünlük olarak kavranışı da vardır. Tersine Spinoza, düşünceyi töz olarak değil, tözün sıfatı olarak sunduğunda, gerçekten rasyonel bir bilginin berisinde durduğunu bir kez daha itiraf edecektir; kendi sistemi bu bilginin yalnızca eksik ve tamamlanmamış bir eskizini vermektedir.

Özne halini almış töz olan düşünceden tözün sıfatı olan düşünceye doğru bu yer değiştirmede tartışma konusu edilen

şey, öncelikle, düşüncenin statüsüdür. Düşünceyi tözün “dışına” yerleştiren ve bir anlamda ona bağımlı kılan Spinoza, Hegel'e göre, düşünceyi bulunduğu yüksek konumdan indirmekte ve aynı zamanda tümellik yönelimini tartışmaktadır: Bu anlamda, Spinoza idealist perspektife yabancı kalır, çünkü düşüncenin töz niteliğini inkâr eder (Descartes ise, tersine, bu niteliği atfetmektedir). Gerçekten de, öyle gözüküyor ki, “mutlak anlamda sonsuz” olan töz ile “*salt* kendi cinsinde sonsuz”¹ olan sıfatları arasında, bütünü parçalarından ayırana benzeyen hiyerarşik bir farklılık vardır. Dolayısıyla düşünce bir sıfat olsa da (ki Spinoza'nın sisteminin tartışmasız biçimde ileri sürdüğü budur) ve sıfatlar töz karşısında aşağı bir yer işgal ediyor ve bu da onlara düşük ya da eksik işlevler atfediyor olsa da, düşünce yine de kendi zorunluluğunu gerçekleştirerek olumlayan bu mutlak süreç değildir; düşünce, bütün koşulları kendi içinde olmayan ve gelişimi, kendi içinde ele alınırsa, dışsal bir nedene bağlı olduğu ölçüde olumsal olan bu sürecin bir veçhesi ya da momentidir. Hegel sıfatlardan, “yani özel bir varlık sürdürme hali olmayan, kendi içinde ve kendi için bir varlığı olmayan, bunun yerine aşılmış gibi, moment gibi olan terimler”den² böyle söz eder. Peki ama sıfatlar, Spinoza için, tözün parçası mıdır? Onları töze bağlayan bağımlılık ilişkisi, Hegel'in yorumladığı gibi, temelde eşitsiz öğeler arasındaki hiyerarşik bir ilişki midir? Bütün sorun buradadır.

Bu argümantasyon içinde, Hegel'in, kendisi için temel olan, Spinoza'nın sıfatlarından birini -Düşünce- özellikle ilgilendiren bir güçlükten, bu ilk itirazlarını yaygınlaştırdığı, genel olarak ele alınan sıfatların doğasının eleştirel bir analizine geçtiğini anlamak gerekir. Dolayısıyla, sıfatlar konusunda, başlangıçta yönetime yönelik ileri sürdüğü argümanların aynısını tekrarlaması şaşırtıcı değildir: Burada da Hegel'in Spinoza'ya yönelik eleştirisi, ona göre bütün sistemini niteleyen biçim-

1 *Ethica* I, 6. tanımın açıklaması.

2 *Logique*, I, tercüme Labarrière, s. 112.

ciliği ve soyutlamadır. Gerçekten de sıfatlar, Spinoza'nın tanımladığı haliyle, Hegel'e göre soyut özlerdir, töz *üzerine* bakış açılarıdır; tözün dışında kalırlar ve bu nedenle, ancak eksik biçimde, somut bir gelişimin her türlü olasılığının dışında onu “temsil ederler”:

Spinoza'da mutlakın tanımının arkasından sıfatın tanımı gelir; sıfat, anlama yetisinin mutlakın özünü kavrayış yolu olarak belirlenir. Anlama yetisinin, doğası gereği, sıfattan sonraymış gibi -çünkü Spinoza anlama yetisini kip belirler- ele alınmasından başka, sıfat, mutlakın belirlenimi olarak belirlenim, aslında bir başkasına, töz karşısında dışsal ve dolaysız şekilde işin içine giren anlama yetisine bağlı bulunur.³

Burada tartışma konusu edilen şey, elbette Spinoza'nın *Ethica*'nın birinci kitabının başında sıfata dair verdiği tanımdır: “Sıfat derken anladığım, anlama yetisinin tözün özünü kuran şey olarak anladığıdır” (4. tanım). Görünüşe bakılırsa Hegel bu tanımı harfiyen izlemektedir: Sıfat anlama yetisinin tözde anladığı şey ise, demek ki, tözün bir temsili, yani imgesi ya da fikri olarak, tözün dışında ve bu nedenle de ister istemez eksik olarak içinde belirlediği ve onu algılayan anlama yetisi dışında kendi kendine var değildir. Bu durumda, sıfatı tözden ayıran mesafe belirginlik kazanır: Sıfat, içinde tözün yansıdığı bir bakış açısından başka bir şey değildir; bu, yine de, kendi içinde değil, iç yansımasının kendine özgü hareketi içindedir, çünkü Hegel'e göre Spinozacı öz esasen hareketsizdir. Fakat bu tözün, kendi dışına yansıdığını; ondaki indirgenemez *bir* özü anlayan, tözün bütünlüğünü, onu sakatlayarak, veçhelerinden ya da momentlerinden yalnızca birine indirgeyerek tasarlayan anlama yetisinin içinde yansıdığını söylemek gerekir.

Hegel'in bu itirazı görünüşte çok güçlüdür, çünkü bizzat Spinoza'nın deyişi içindeki müthiş bir çelişkiyi ortaya koyar: Sıfat tözü “ifade eder” ve bir anlamda onunla özdeştir, onun

3 Age., s. 240 [age., s. 411].

sonsuzluğuna benzer, onun özünü oluşturur, hatta tözsel olduğu bile söylenecektir; yine de tözü içsel doğasında -ama yalnızca bir tane mi vardır?- tasarlamaz. Temel olarak, Spinozacı töz Hegel için bir uçurumdur, bir belirlenim hiçliğidir -ama onu kavrayan bir anlama yetisi için, belirlediği haliyle, kendinin dışında kendini gösterdiği haliyle böyledir.

İmdi, tözü anlayan ve dolayısıyla, sıfatın doğasına bağlı bulunan bu anlama yetisi nedir? Anlama yetisi, ister sonlu ister sonsuz olsun -Spinoza'nın tanımının bu ayrımı işin içine katmadığını saptayalım-, o bir kiptir, yani sıfatlarından biri -burada, düşünce- aracılığıyla tözün bir duygulanımıdır. Soyut akıl yürütme kipinin Spinozacı sistemi içine aldığı daire böylece açık seçik görülür: Sistemin "düzen"i içinde, sıfat, tözün özü olarak, onun sonraki bir belirlenimi olan kipten önce gelir; yine de onun tanımında bir kipin -anlama yetisi- dikkate alınması araya girer; dahası, bu tanım sıfatın doğasını bu kipin varlığına bağımlı kılar; bu kip olmadan yalnızca anlaşılmaz olmakla kalmaz, imkânsız da olur.

Hegel'e göre Spinozacı sistem esasen soyuttur, çünkü mutlakı, bir başlangıcın içinde, bir başlangıç gibi düşünmek ister: Bu durumda, mutlakın belirlenimi, tözün, kendinin dışında (çünkü kendi içinde hiçbir şeyi yoktur), önce sıfatları içinde, sonra kipleri içinde tezahürünün geriye dönük düzenine indirgenir. Oysa biçimsel niteliği gereği bu düzen, cereyan ettiği momentte bile tersine döner: Ardından geldiği ölçüde, kip sıfata bağlıdır; yine de Spinoza, sıfatı kipten yola çıkarak, dolayısıyla bir kip olarak düşünür, daha doğrusu tanımlar; bunun sonucunda, en azından, sıfat ile kip arasındaki ayrımın anlaşılamaz olduğu ortaya çıkar.

Fakat bu tutarsızlık bir akıl yürütme hatasına bağlanamaz. Bunun bir anlamı vardır: Spinozacı düşüncenin kendine özgü sınırlanmasını ifade eder. Bu düşünce, öncüllere göre, kendi kendine koyduğu "ilkelere" göre, bu tür güçlüklerle düşmekten kaçınmaz. Tözün mutlak kendine yeterliliği, görünüm

ya da “varlık tarzları”nı değilse de, her gerçekliği kendi içinde emen ama hiçbir şeyin çıkamayacağı bir temel içinde hemen verili birliği, sisteme ontolojik güvencesini verirken, aynı zamanda onun gelişimini de engeller. Dolayısıyla, gelişimi içinde bu öncülleri yeniden tartışma konusu etmesi gerekmektedir: Tözden sıfatlara “geçiş”, tözün kendini yok ettiği ya da bitkin düştüğü, onu ancak gerçek doğasını bilmeyerek “anlayan” sıfat çokluğu içinde derin birliğini dağıtan biçimsel ve keyfi süreçtir. Spinoza'nın sıfat mefhumunun tutarsızlığı, zaafı, tözün kendi karşısındaki zorunlu, daha doğrusu kaçınılmaz dışsallığını ifade eder; bu töz, ancak bu öz dışarıdan onun üzerinde etkili olan, dolayısıyla onun karşısında upuygun olmayan bir belirlenim gibi ona karşıt olursa kavranabilir. Ama bu upuygun olmama, tözün kendi kusurundan başka bir şey değildir: Tümel ve boş biçim olarak, kendi içinde doğru olarak kavranmak için kendine geri dönemez. Bu nedenle, sıfatların tanımında ortaya çıktığı haliyle Spinoza'nın sisteminin tutarsızlığı, “mantıksal olarak”, zorunlu sonucu olduğu öncüllerinden kaynaklanır: Spinoza'nın içinde dönüp durduğu kısır döngü, aynı zamanda onun hakikatidir; bu, onun söyleminin koşulu ve yenilgisinin belirgin semptomudur.

Spinoza soyut olarak akıl yürüttüğünden, mutlakı ancak parçalayarak, dolaysız olarak verilmiş bir tutarlılığın bakış açısından onu oluşturan öğelerin -“özler”- analizinin bakış açısına “geçerek” belirleyebilir. Ardışık belirlenimlerini, sıfatları, ardından da kipleri göz önünde bulundurarak, temellendirdiği şeye gitmek için temelden çıkıldığında, birliğinin çözüldüğü, hatta yok olduğu görülür ve onun yerini bir çokluk, bir çeşitlilik alır. Gerçekten de, yalnızca sıfatlar tözün dışında olmakla kalmaz, böylece içsel bir hareket içinde fiilen bir araya gelmesi mümkün olmayan tözün kendisinin kendisine dışsallığını da ifade ederler, ama bunlar veçheler ya da bakış açıları gibi birbirlerinin de dışındadırlar: Yalnızca birinin yanına diğerinin konabildiği ve aralarında gerçek bir topluluk oluşmadan sayılabilen indirge-

nemez özler. Birbirleri üzerinde etkide bulunmayan, karşılıklı bir iletişim ilişkisiyle bağlı olmayan sıfatların esasen bağımsız olması Spinoza'da ikircikliğe yer bırakmayan bir savdır.

Sıfatların bu ayrımı içinde, Hegel, onların, kısmen "temsil ettikleri" mutlakla eşitlenmedeki güçsüzlüklerini görür. Dolayısıyla tözün dolaysız ve boş birliği, eksik biçimler içinde onu ifade eden sıfatların çokluğu içinde dağılır ve bu biçimler, fiili bir bütün içinde ele alınıp, bütün olarak kavranamazlar; bir bütünün soyut ve keyfi olarak kesilmiş parçaları gibi, yalnızca bir araya getirilmiş, yan yana konmuş, birbirine eklenmişlerdir.

Fakat (Hegel'in eleştirisi de burada esas noktaya isabet eder), sıfatlar yalnızca ayrı ayrı kendilikler olarak var olmakla kalmazlar; her biri kendi içinde, soyutlanmalarının yalnızlığı içinde ortaya konduğundan, birbirlerinin karşısına-konmuş olurlar. Bunlar, içeriğini paylaştıkları ve sakatlanmış biçimde ortaya çıkardıkları töz üzerine bakış açıları olduklarından, her biri tüm diğerlerinin yokluğuyla ve diğerlerine karşı var olan rakip biçimler olarak bir anlamda birbirleriyle karşı karşıya gelirler.

Burada yeni bir argümanın, "*omnis determinatio est negatio*" şeklinde iyi bilinen tezi gerekçe olarak alan bir argümanın ana hatları belli olur: Sıfatlar tözü olumsuz olarak, yani yoksunluk bildirici şekilde belirlerler. Böylece bir sıfata biçim veren şey, tüm diğerlerinde eksik olandır; bu nedenle onlara indirgenemez.

Bu argümanı daha ilerde başlı başına ele alacağız. Şu an için bir sonucu akılda tutalım. Sıfatları tözün ardına, sanki onun soyut belirlenimleriymiş gibi koyan Spinoza sisteminin bir gerileme hareketine kaçınılmaz olarak sürüklendiğini gördük: Biricik bir tözün mutlak bilgisinden yola çıkar (ama yalnızca yola çıkar) -çünkü Spinoza'nın hatasının kökeninin, çıkış noktasında olduğunu ve buradan yola çıkarak da ancak sapaabileceğini hatırlayalım-, sonra da geriye döner ve bu durumda Kartezyen ikiliğe yeniden kavuşur. İşte Hegel, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inde, Spinozacı idealizm diye adlandırdığı şeyi temel esinine indirgeyerek sunar:

Spinoza'nın felsefesi, Descartes'ın felsefesinin mutlak hakikat biçiminde nesneleşmesidir (*Objectivierung*). Spinozacı idealizmin temel düşüncesi şudur: Doğru olan şey, yalnızca bir olan tözdür ve bunun sıfatları düşünce ile uzamdır (doğa); ve yalnızca bu birlik gerçektir, gerçek olandır (*wirklich, die Wirklichkeit*), yalnızca o Tanrı'dır. Bu, Descartes'ta olduğu gibi, düşünce ile varlığın birliğidir ya da varoluşunun ilkesini kendinde oluşturan şeydir. Descartes'ta töz, İdea, Kavramında içerilmiş olarak Varlığa sahiptir; fakat yalnızca soyut varlık olarak varlıktır, yoksa gerçek varlık (*reales Sein*) olarak ya da uzam olarak varlık değildir, cisimselliklerdir, tözden farklı bir şeydir, onun kiplerinden biri değildir. Aynı şekilde, Özne-Ben, düşünen ben, başlı başına özerk bir varlıktır. İki ucun bu özerkliği Spinozacılık içinde aşılar ve bu uçlar mutlak anlamda bir olan varlığın momentleri olurlar. Bu şekilde ifade edilen şeyin, Varlığın karşıtların Birliği olarak kavranması olduğunu görüyoruz.

İlk bakışta, bu metin Spinoza'yı Descartes'tan ayıran şeyi açıklamaktadır: Descartes'ın özerk tözler içinde ortaya koyduğu şey, düşünce ve (Hegel'in "doğa"yla, hatta "gerçek"le özdeşleştirdiği) uzam, Spinoza'da, aynı zamanda "karşıtların birliği" de olan tözün mutlak birliğiyle birleştirilmiş, uzlaştırılmıştır. Fakat biliyoruz ki Hegel'e göre bu birlik soyuttur, yani belirlenirken çözülen sahte bir birliktir, tam da karşıtlıklarının "aşarak" ancak geçici olarak bir araya getirdiği aynı karşıtların içindedir: Spinoza'nın sunduğu haliyle karşıtlık olmaktan başka bir şey olmayan karşıtlıklar ancak hayali olarak aşılabılır; ama bunlar yalnızca bağlam değiştirirler. Bu nedenle, Spinoza'nın sisteminin özünde, farklı bir biçimde de olsa Kartezyen ikilikle karşılaşırız.

Dersler'in aynı bölümünde Hegel'in sıfatların tanımına dair verdiği yorum özellikle bu yöndedir:

İkinci olarak, tözden sonra gelen şey, sıfatlardır; ona ait olanlardır. "Sıfattan benim anladığım şey, anlama yetisinin tözde onun özünü oluşturan olarak kavradığı şeydir" ve Spinoza'ya göre yalnızca bu doğrudur. Bu büyük bir belirlenimdir; sıfat hem belirlenimlidir hem de bütünlük. Yalnızca şu ikisine sahiptir: Düşünce ve Uzam. Anlama yetisi bunları tözün özü olarak kavrar; özde tözden daha fazla bir şey yoktur, ama yal-

nızca anlama yetisinin perspektifi içinde özdür. Bu perspektif tözün dışındadır; töz iki biçimde, uzam ve düşünce olarak düşünülebilir. Her biri bütünlüktür, tözün bütün içeriğidir, ama yalnızca bir biçim altında; bu nedenle, iki taraf da kendi içinde özdeştir, sonsuzdur. Gerçek yetkinlik budur. Sıfatta anlama yetisi bütün tözü kapsar; fakat tözün sıfatın içinden nasıl geçtiği söylenmemiştir.

Her bir sıfatın içinde tözün tüm içeriği bulunuyorsa, bu, kendi içinde her içerikten zaten boşalmış olmasındandır: Sıfat bir biçimdir, hem özerk hem de sonsuz olabilir; her türlü fiili hareketten ve dolayısıyla somut bir birlikten de aynı ölçüde yoksundur. Sıfatlar karşı karşıya duran, zıt özlerdir ve onların dışsal ilişkileri tözün, yani dolaysız olarak ortaya konan mutlakin kendi kendini belirlemeye muktedir olmadığını ifade eder.

Fakat önceki iki metinde özellikle karakteristik olan şey, olağanüstü bir unutkanlıktır. Spinoza tözün sıfatların sonsuzluğu içinde ifade bulduklarını ve bizim de bunlardan yalnızca ikisini, Düşünce ile Uzamı algıladığımızı ileri sürer. Oysa Hegel, sıfatların doğasını nitelerken, bizim algıladığımız yalnızca iki sıfat varmış gibi davranır: "Onun [tözün] yalnızca iki sıfatı vardır: Düşünce ve Uzam." Bu kısıtlamanın sonuçları son derece önemlidir, çünkü Hegel'in Spinoza ile Descartes arasında bir şecere ilişkisi kurmasını sağlayan budur; sıfatların töz "içindeki" birliğini zıtların birliği olarak sunmasına izin veren de budur.

Spinoza'nın sıfatlar hakkında verdiği tanımı yeniden ele alalım: Bunlar, "anlama yetisinin tözün içinde onun özünü oluşturan şey olarak algıladıkları"dır. Spinoza'nın burada tözü algılayan anlama yetisinin hangisi olduğunu belirtmediğini daha önce saptamıştık: Bütün özlerini algılayan sonsuz bir anlama yetisi mi söz konusudur, yoksa yalnızca ikisini algılayan sonlu bir anlama yetisi mi? Bu ayrım sıfatların genel tanımına neden müdahale etmez? Her koşulda, Hegel'in bu belirsizliği, daha doğrusu bu kesinlik yokluğunu hiç dikkate almadığı ve sıfatların tanımını kısıtlayıcı olan çok özel bir anlamda yorumladığı açıktır: Ona göre, tözü algılayarak sıfatları "oluşturan"

anlama yetisi, bunu yalnızca düşünce ve uzam şeklindeki iki biçimiyle kavrayan sonlu anlama yetisidir.

M. Gueroult, Hegel'in Spinoza hakkında önerdiği yorumdaki Kantçı esini vurgulamıştır: Spinoza'ya yönelik biçimcilik suçlamasını haklı gösteren, gerçekten de Kant'a bu zımnî referanstır. Sıfatlar yalnızca tözün "özleri" değildir, onun biçimleridir ve sonuçta fenomenlerdir. Sıfat, algısının koşullarına göre parçalayan, yani onu sınırlandırarak belirleyen bir anlama yetisi için, tözdür; hem de belirttiği haliyle. Bu anlamda, Hegel'e göre, sıfatların tözle özdeşliğini ifade eden sıfatların sonsuzluğu, içeriksiz bir sonsuzluktur: Kendi içinde, biçim olarak, onu oluşturan sınırlandırma içinde, onu "algılayan" anlama yetisinin bakış açısından, sonlu bir biçim olan bir biçimin sonsuzluğudur. Her şey bu şekilde birbirine bağlanır: Spinoza'nın mutlakı somut olarak düşünmeye muktedir olmayışı, kendi doğası gereği sonsuzu ancak parçalayarak, yani onu soyut özlere indirgeyerek kavrayabilen sonlu anlama yetisinin bakış açısına derhal yerleşmesinin sonucudur. Şunu belirtelim ki, bütün bu argümanların altında, (koşulsuza adanmış) akıl ile (nesnesini ancak koşullar altında belirleyen) anlama yetisi arasındaki Kantçı ayrım kendini gösterir. Spinoza'nın verdiği sıfatlar tanımında Hegel'in görmemiş olduğu, okumak istemediği şey, tam da böyle bir ayrımın önceleyen reddidir: Bu ret, anlama yetisi mefhumunun bu tanımın içinde mutlak anlamda, birçok anlama yetisi arasında herhangi bir ayrımın müdahalesine yer olmadan, genel bir şekilde yer almasıyla ifade bulur.

Dolayısıyla Hegel'in Spinoza'nın metnini açıklamadığı ama onun bir yorumunu önerdiği açıktır. Bu yorumdan yola çıkarak Spinoza'nın içinde Descartes'ı bulur: Sıfatların doğasını belirlemeye yarayan anlama yetisi, yalnızca iki sıfatı algılayan sonlu anlama yetisi olduğundan, düşünce ile uzamın ayrımı içinde tözün birliği çözülür, dağılır, itiraf edilmemiş bir ikiliği onun içine yeniden yerleştirir. Bu anlamda Hegel, Spinozacılığın, Kartezyenciliğin sınırlarını aşma yönündeki eksik bir çaba

olduğunu söyleyebilir: Her ikisi de aynı öncüllere dayanır, farklı biçimlerde de olsa aynı sorunu ele alırlar; bu sorun, aralarındaki bir uyumun koşullarını saptamak gereken iki farklı kendilik arasındaki ilişki sorunudur. Spinoza, içeriksiz bir birlik olan tözün birliğini hemen ortaya koyduğundan, daha sonra bu birliğin çözüldüğü düşünce ve uzam, uzlaştırılmaları gereken ve biçimsel tarzdan başka türlü uzlaşmakta başarısız kalan karşıtlıklar gibi karşı karşıya gelirler.

Bu yorumun, Spinoza'nın kanıtlamalarında gerçekten ortaya koyduğu şeyin tamamen *yanında* olduğunu göreceğiz. Çünkü onda, düşünce ve uzam, sonradan aşılması gereken bir karşıtlığın terimleri gibi karşı karşıya gelmezler; aralarındaki her türlü ilişkiyi -karşıtlık ilişkisi bile olsa- dışlayan, onların indirgenemezliği tezi tam da bu anlama gelmektedir. Oysa sistemin lafzına geri dönüldüğünde, özlerini oluşturdıkları tözün içinde yine de özdeş olan sıfatların bu bağımsızlığının, yalnızca, tözün, bir iki sıfat içinde, hatta herhangi bir sayıda sıfat içinde değil, hangi biçimde olursa olsun, onlar arasında terimi terimine bir ilişki kurmayı engelleyen sonsuzlukları içinde ifade edilmesinden yola çıkarak anlaşılabilir olduğu fark edilir. Fakat bunu anlamak, Hegel'in Spinoza'ya atfettiğiyle alakası olmayan bir akıl yürütme tarzını benimsemek olur.

Sıfatların gerçekliği

Spinoza, Kartezyencilik eleştirisiyle, nesne / özne ya da biçim / içerik terimleriyle ortaya konmuş Kantçı türdeki bir bilgi sorunsalını baştan geçersiz kılar. Bu sorunsalı zaten reddeden ve onu aşma iddiasındaki Hegel'in kesinlikle göz ardı ettiği şey de budur: Bu boşluk onun bütün Spinozacılık yorumuna hâkimdir. Burada şaşırtması gereken şey, Hegel'in, kendi felsefesiyle Spinoza'nın felsefesi arasında temel bir uyuşmanın ortaya çıktığı noktada, tersine, bir aykırılık gerekçesi keşfetmesidir. Bu tersine dönme iki biçimde açıklanabilir: Ya Hegel Spinoza'nın klasik hakikat anlayışının eleştirisinin yetersizli-

ğini saptamasını sağlayan çürütülemez argümanlara sahiptir ve böylece, kendisinin öne sürdüğü gibi, bu anlayışın ayrılmadığı kusurların içine düşer. Ya da bu Spinozacı eleştiri Hegel için hoşgörülemezdir, çünkü kendininkinden daha radikal olduğundan, kendi sınırlarını ortaya koyar ve Hegelci sistemi, bütün çelişkilerini çözerek geçersiz kıldığını iddia ettiği önceki anlayışlara bağlamaya devam eden suç ortaklığını açığa vurur. Bu sonuncu açıklamaya bağlı kalınması gerektiğini göreceğiz.

Sıfatlar sorununa geri dönelim. Bunlar, Hegel'e göre, anlama yetisinin bakış açısı içinde tözün düşünüldüğü “belirlenimler”dir, “biçimler”dir. Bir anlamda, töz, Elealıların Boş Varlığı tarzında, mutlak belirlenimsizliği içinde dolaysız olarak verilmiş biçimsiz bir içeriktir; daha sonra, Kantçı kategoriler tarzında onu yansıtan içeriksiz biçimler içinde dış-sallaşır. Oysa bu şema Spinoza'nın doktrinini en azından bir noktada ortaya koymaktadır: Sıfatlar Spinoza için biçim, varlık türleri ya da doğa, hatta öz olsa da, bunlar kesinlikle bir içeriğin karşıtı olan biçimler değildirler, bir öznenin karşıtı olan yüklemeler de değildirler ya da kendilerinin dışında kalan somut bir gerçekliğe karşıt soyut kategoriler de değildirler. Veyahut bunların da bir biçim -töz- için geçerli olan içerikler oldukları söylenebilir, çünkü töz onlardan “ibarettir” ve özünü “oluşturduklarından” bunları içerir. Bunun anlamı, basitçe, biçim ve içerik terimlerinin, sıfatları töze bağlayan ilişkiyi nitelemekte tamamen elverişsiz olduklarıdır.

Sıfatlar “anlama yetisinin tözde algıladığı” şey olsa da, yine de, düşünümsel biçimler olarak içinde var oldukları anlama yetisinin bakış açısına bağlı değildirler; keza, sonlu bir anlama yetisinin bakış açısından, sonsuz bir akla zıt da değildirler. Spinoza'nın sıfatlar tanımı içinde, “algılamak” (*percipere*) kelimesini kullanmasını burada ciddiye almak gerekir: Anlama yetisi, sıfatları tözün özünü oluşturan olarak *algılar*. *Ethica*'nın ikinci kitabının başındaki 3. tanımın açıklamasına gönderme yaparsak, bu terimin çok belirgin bir anlamı olduğunu saptar-

rız: “Zihin kavramı” olan fikir konusunda Spinoza şunu yazar: “Algıdan ziyade kavram diyorum, çünkü algı kelimesi sanki daha çok zihnin nesne karşısındaki edilgin haline işaret ediyor. Oysa kavram zihnin etkin halini açığa vuruyor.” Bu ibare geri döndürölüp sıfatların tanımına da uygulanabilir: Spinoza sıfatların anlama yetisinin tözden “kavradığı” şey olduklarını söylemez, çünkü bu anlama yetisinin “nesne”si karşısındaki bir faaliyetini içerir ve bu “nesne”ye, örneğin ona bir biçim vererek, onu bilgilendirerek bir değişim dayatır. Sıfat anlama yetisinin tözden “algıladığı” şeydir, çünkü burada oluşan ilişki içinde, tersine, anlama yetisinin olduğu gibi kabul ettiği, onu oluşturan özler içinde, yani sıfatları içinde kabul ettiği töz karşısındaki edilginliği vardır.

“Anlama yetisi” terimi, sıfatların tanımında ortaya çıktığı haliyle, Kantçı anlamda yorumlanamaz. Burada, bize ait olan bu tekil anlama yetisi söz konusu olsa bile, sonlu anlama yetisi, Spinoza'nın Bacon'a yönelttiği geçerli itiraz olarak kalır: “İnsanın anlama yetisinin, duylara isnat edilmesi gereken hatalar dışında, yalnızca doğası gereği ve evrene değil ona bağlı olan fikirler gereği yanılabilir olduğunu varsaymaktadır; *öyle ki kavvisli bir ayna gibidir* ve yansıtırken, kendi özelliklerini şeylerin özelliklerine karıştırır.”⁴ Oysa Hegel'in sıfatların tanımı içinde anlama yetisinin rolüne dair verdiği yorum tam da bu yöndedir: Tözü sıfatlarının biçimi içinde yansıtan anlama yetisi, bir tür deforme edici ya da bilgilendiren aynadır, ürettiği imgelere kendi damgasını basar, öyle ki içinde yansıyan nesneden ziyade bu sıfatların gösterdiği aynadır. Fakat Spinoza'ya göre, eğer anlama yetisi bir aynaysa -ki fikirler imge olmadığından bu yine de tartışmalı kalır- gerçekliği kendi ölçüsünde yeniden inşa etmek için parçalayarak gerçekliğin içinde müdahale eden böyle bir etkin ayna kesinlikle değildir. En azından bizi ilgilendiren durumda, tözü nasılsa öyle, onu fiilen oluşturan özlerin içinde “algılayan”, kusursuzca nesnel bir ayna olmalıdır. Spinoza'nın

4 Oldenburg'a 2. mektup.

sıfatlara dair verdiği tanım anlama yetisinin her türlü yaratıcılığını belirgin bir şekilde dışlar.

Tüm anlamını sonradan edinecek bir saptama burada şarttır. Sıfatların tanımını içinde anlama yetisini töze bağlayan algı ilişkisinin bir etkinlik halinden ziyade edilginlik içerdiğini göstermiştik. Fakat bu edilginlik fikri, biraz daha yakından incelenirse, kafa karıştırıcı görülebilir: Bu, sıfatların, bir modeli yeniden üretmekle yetinen sadık imgeler olarak, gösterdikleri nesneye tıpatıp denk düşen edilgin temsiller oldukları, yani -iyi bilinen bir ifadeyi kullanırsak- “bir tablo üzerindeki sessiz resimler” oldukları anlamına gelmez mi? Bu durumda, sıfatları anlama yetisinin yarattığı biçimler olarak ele almaya son vererek bir yandan kazandığımız şeyi, onları dışsal bir gerçekliği edilgin olarak yansıtan fikirlere indirgeyerek elbette diğer yandan yitirmiş oluruz. Bu yeni güçlüğü uzaklaştırmak için, sıfatların anlama yetisinin ne “etkin” temsilleri ne de “edilgin” temsilleri olduğunu, çünkü bunların anlama yetisinin (ya da anlama yetisi içindeki) temsilleri, imgeleri, hatta fikirleri olmadığını da eklemek gerekir: Sıfatlar, bunların -nesnel olsun ya da olmasın- tözün içinde verili bir içeriği kavramasını sağlayan biçimler gibi, anlama yetisinin içinde değildir; ama bunlar, özleri oluşturdıkları tözün içindedirler. Bu saptamanın sıfatların tanımından her türlü edilginlik mefhumunu uzaklaştırmaya yettiği açıktır: Sıfatlar, onların içinde, bütün özlerinin içinde ifade bulan şey töz olduğu ölçüde, etkindirler.

Oysa sıfatları anlama yetisinin fikirleri olarak kabul etmekten vazgeçmek, aynı zamanda, Hegel’in önerdiği yorumun bir başka ögesini de tartışma konusu etmektir. Sıfatların soyut niteliğini sunmak için, Hegel, tözün sıfatlarını, bunların ilişkilerini bir ardışıklık ilişkisi olarak sunarak birbirinden ayırır: *Önce* töz, *sonra* sıfatlar. Bu durumda, Spinoza’nın açıkça ifade etmiş olduğu sıfatlarla tözün özdeşliği tamamen sorunsallaşır: Tözün dışında ve onun ardından, sıfatlar, tam olarak, anlama yetisinin tözü yansıttığı biçimlerden başka bir şey değildir ve bu biçimleri

gönderme yaptıkları temelden ayırır. Fakat tözün sıfatları karşısındaki önceliği fikri -ki bunlar arasında hiyerarşik bir ilişki kurar-, Spinoza'nın doktrininin lafzına bütünüyle zıttır.

Burada -çürütülemez tersi kanıtlanana dek- L. Robinson'un belirttiği gibi, *Ethica*'nın ilk önermelerinin “varsayımsal” değil “türeyimsel” niteliğini vurgulayan Deleuze ve Gueroult'yla birlikte, Tanrı'nın varlığının, yani sonsuz sayıda sıfatı kapsayan biricik tözün kanıtlanmasına varan yorumcuların argümanını yeniden ele almak gerekir. Genel olarak, Spinoza'nın *Ethica*'sının Tanrı'yla “başlaması” geniş ölçüde kabul edilmiş bir fikirdir: Hegel bu fikri kendi tarzında ele alarak, Spinoza'yı, bir Çinli gibi, mutlaka “başlamak”la eleştirir. Oysa Spinoza'nın sisteminin mutlak bir başlangıç temelinde kurulduğu tamamen kuşkulu olsa da, *Ethica*'nın başlangıcının dikkatle okunması, bu başlangıcın Tanrı, yani kesinlikle sonsuz biricik töz olamayacağını gösterir: Buna dair önce yalnızca bir tanımımız (tanım 6) vardır ve bu tanımın gerçekten biricik, gerçek bir varlığa denk düştüğünü keşfetmek için 11. önermeyi beklemek gerekir. Bu arada neler olmuştur?

Ethica'nın ilk on önermesini genel bir ontoloji yönünde ya da biçimsel bir bileştirici yönünde yorumlarsak -ki bu yalnızca olasılıkları içeren bir sözce oluşturmak için⁵ onların her türlü gerçek anlamının inkârı anlamına gelir- hiçbir şey olmadığı cevabı verilir. Bunlar yalnızca bir hazırlık değerine sahiptirler; bunlar ancak sonradan, tözün varlığının gerçekten saptanacağı anda gelecek olan töz üzerine fiili söyleme yöntemsel önkoşul olarak hizmet ederler; ki bu da, varlıkları üzerine bir tutumun dışında ele alınan saf özler üzerine mülahazalara son verir.

Hemen şunu belirtelim ki bu yorum temel bir noktada Hegel'in yorumuyla birleşir: Töz üzerine söylemi bir tür mutlak başlangıç yapar. Bu nedenle, tözün kendisi bir tür kişi olarak, yani Tanrı olarak söz konusu edilmediğinde, Spinoza'nın kanıtlarının sadece giriş niteliği taşıdığı söylenecektir. Doğruyu

5 M. Doz'un yaptığı gibi: “Remarques sur les onze premières propositions de l'*Ethique*”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1976.

söylemek gerekirse, bu kanıtlar hiçbir şeyden söz etmemektedir, çünkü onların konuları, varlık koşullarının dışında ele alınan “genel olarak varlık”tır. Burada tekrar ortaya çıkan şey, sıfatların biçimci kavranışıdır ve bu, Spinoza'nın açıkça reddettiği bir öz ve varoluş ikiliğinden yola çıkarak sergilenmiştir: “Sıfatların varlığı özlerinden asla farklılaşmaz.”⁶

Böyle bir okuma, gerçekten nedensel, sentezleyici bir ilerleme içinde “*more geometrico*” prosedürün ortaya koyduğu haliyle akıl yürütmenin zorunluluğunu tartışma konusu etmez mi? Spinoza'ya göre doğru söylem aynı zamanda fiili söylemdir; bu, onun olanak üzerine bir soruşturma içermesini ve bir başlangıç ya da bir giriş önkoşuluna tabi olmasını dışlar. Dolayısıyla, statülerini tanımlamak için, Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasını önceleyen önermeler bütününe yeniden ele almak gerekir.

M. Gueroult bu önermeleri şu kesitten yola çıkarak sunar:⁷

- “1'den 8'e kadarki önermeler, tanrısal özü oluşturuvcu öğeleri, yani tek bir sıfatlı tözleri tümdengelimine tabi kılar.”
- “İkinci kısımda (önerme 9-15), Tanrı, basit öğelerinden, tek bir sıfatlı tözlerden yola çıkarak inşa edilir [...] ve Tanrı'ya bu sıfatların her birinin bilinen özellikleri verilir.”

Bu ifadelerden bazılarının ciddi itirazlara neden olduğunu ve savunulamayacağını göreceğiz. Bununla birlikte, sistemin lafzından en azından bir noktada uzaklaşan yanlış bir söylem içinde onu temsil etseler de, Spinoza'nın kanıtlamasının çok önemli bir yanını, daha önce hiç bu kadar açık seçik belirmemiş bir yanı ortaya koymayı sağlarlar.

Gerçekten de, M. Gueroult'nun analizinin özü üzerinde devam edilirse, belli noktalarda kabul edilemez olduğu ortaya çıksa bile, yukarda ortaya konan sorunun terimlerini tekrar ele alırsak, *Ethica*'nın birinci kitabının açılışındaki bu önerme-

6 Simon de Vries'e 10. mektup.

7 M. Gueroult, *Spinoza*, c. I (*Dieu*), s. 109.

lerde bir şeylerin olup bittiği fark edilir. Ve bu olay, özellikle 8. önermeyle 9. önermenin kesiştiği yerde, “*substantia unius attributi*”den (bu ifadenin çevirisinden geçici olarak uzak duralım; çünkü sorun oluşturmaktadır) bütün sıfatlara sahip olan ve başka hiçbir tözün tasarlanamayacağı şekilde, zorunlu olarak var olan, mutlak anlamda sonsuz töze geçildiği momentte bulunur. Böylece, M. Gueroult'nun deyimini kullanırsak, töz onu oluşturan öğelerden, yani tözü oluşturan sıfatlardan (çünkü sıfatlar gerçekten töz değillerse “tözsel”dirler) yola çıkarak “oluşturmuştur.” Dolayısıyla töz kendi gerçek süreci içinde ortaya çıkar ve bu nesnel doğuşun söylemi, biçimsel önkoşul olarak bir bileştiricinin indirgeneceği bu boş bilgiyi ifade etmez, ama kendi nesnesinin fiili hareketini etkin olarak, bir anlamda somut tarihi içinde ifade eder.

Bu analizin asıl değeri, *causa sui* kavramına tüm anlamını vermesidir. Eğer Tanrı “kendinin nedeni” ise, bu, Hegel’in yorumladığı anlamda, yalnızca dışarıdan belirlenebilecek, devredilemez bir mevcudiyetin indirgenemezliği içinde, hem tükenildiği hem de aynı zamanda bütünüyle ilişkiye geçtiği kökensel bir kuruluş tavrı içerisinde mutlakın dolaysız verilışı şeklinde değildir. Fakat *causa sui*, tözün, tözü oluşturan ve üzerinde varlığının kurulduğu “özler”den yola çıkarak kendi kendinden doğduğu süreçten başkası değildir: Bu hareket, kendi faaliyetinin ürünü olarak, kendi belirleniminin sonucu olarak tözü ürettiği anda sonuçlanır. Bu bakış açısından yola çıkan Spinozacı tözün Elealıların Varlık'ıyla ilişkisi yoktur: İçkin yaşamı içerisinde -Hegel “ölü töz”den sürekli söz ederken- kendine doğru harekettir, kendinin olumlanmasıdır; kendi biçimlerini kendinin dışında araması gereken fiiliyattan yoksun bir içeriğin tam tersidir. Burada da Hegel’in “çok yakınında” bulunuyoruz; Hegel bu yakınlığa bütünüyle kör kalsa bile...

Türeyimsel ve nedensel olarak anlaşılması gereken Tanrı tanımının ifade ettiği şey bu harekettir: “Tanrı derken mutlak anlamda sonsuz varlığı anlıyorum; başka deyişle her biri

bengi ve sonsuz özünü ifade eden bir sıfatlar sonsuzluğundan ibaret tözü.”⁸ Bu tanım sentezleyici ya da geometriktir, çünkü kendi nesnesini -üreterek- zorunlu olarak belirler: Tanrı, *causa sui* olsa da, nedensiz değildir; ama tersine, kendisi tarafından mutlak anlamda belirlenmiştir: Sıfatlar tam da bu belirlenimin biçimleridir. Böyle bir tanımdan yola çıkarak, nesnesinin tüm özellikleri, yine zorunlu bir şekilde türetilabilir: “Tanrı’yı kusursuz egemen varlık olarak tanımladığımda, bu tanım etkin nedeni (aslında demek istediğim, içsel olduğu kadar dışsal da olan etkin bir nedeni) ifade etmediğinden, bundan Tanrı’nın tüm özelliklerini türetemem. Tanrı’yı mutlak anlamda sonsuz varlık olarak tanımladığımda tam tersidir (6. tanım).”⁹ Böylece, içsel etkin nedeni olan sıfatları içinde yaratılan töz de kendinin nedenidir: Bundan böyle, tözün dolaşsız bir mutlak olmadığı açıktır, çünkü o -kendinden yola çıkarak bile olsa- türetilmelidir.

Tözün sıfatlarıyla ilişkisi derinden değişmiş olur. Öncelikle, sıfatların töz karşısındaki dışsallığını ileri sürmek artık mümkün değildir: Sıfatlar, tözün olduğu öğeler ya da momentler olarak, tözün içindedir. Diğer yandan, töz ile sıfatlar arasında bir ardışıklık düzeni kurmaya kesin olarak bağlı kalınırsa, tözün sıfatların önüne konması kesinlikle şart değildir; daha ziyade sıfatlar, tözün kendi kendini üretmesinin koşullarıymış gibi, tözden önce gelirler, çünkü oluşum süreci içinde temel bir nedensel işlevi ellerinde bulundurlar. Sıklıkla belirtilen bir anomali böyle açıklanır: *Ethica*, Tanrı’yla “başlamaz”, ama bir dizi kanıtlamanın ardından Tanrı’ya varır, en azından buna erişir; bu güçlükten, yorumcular, geleneksel olarak, biricik ve gerçekten mevcut tözü *henüz* ilgilendirmeyen önermeleri, ancak onların ardından gerçekten başlayan bir söylemin biçimsel önkoşulları haline getirmek için her türlü içerikten boşaltarak kurtulurlar.

8 *Ethica*, I, tanım 6.

9 Tschirnhaus’a 60. mektup.

Bununla birlikte, göreceğimiz gibi, töz karşısında sıfatların “önceliği”nden söz etmek de tatminkâr değildir. Bu nedenle, argümantasyonun, temel oluşturan ve sıfatlarla tözün birliğini ilgilendiren bir başka yanı üzerinde geçici olarak ısrar etmekle yetineceğiz. Eğer bu özdeşlik kabul edilirse, hiyerarşik bir tabilik ilişkisi kadar kronolojik bir ardışıklık ilişkisi de var-sayan bu eşitsizliği töz ile sıfatlar arasında düşünmek mümkün değildir. Tözün içinde sıfatlarının içinde olduğundan daha çok ya da daha az varlık ya da gerçeklik yoktur, tam *o kadar* vardır ya da en azından, bu gerçeklik niceliksel olarak ölçülebilirse söylenebilecek olan budur. Sıfatlar tözden daha az değildir; örneğin, kendi içlerinde ele alındıklarında varlığı olmayan özler değillerdir; fakat töz tam da onlar neyse odur. Spinoza, *Descartes Felsefesinin İlkeleri*'nde şunu yazıyordu:

O [Descartes], “sıfatlarındansa bir tözü yaratmak (ya da korumak) daha büyük bir şeydir” dediğinde, sıfatlardan tözün içinde biçimsel olarak içerilmiş olanı ve ancak bir akıl ayrımıyla ondan farklılaşanı anlıyor olamaz. Çünkü bu durumda, bir töz yaratmakla sıfatlarını yaratmak aynı şeydir. (7. önerme sonucu)

Fakat Descartes'ın “anlayamayacağı” şey, bütünsıfatları içeren töz olan Tanrı'nın ne tözü ne de sıfatları “yaratabileceği”dir.

Simon de Vries'e 9. mektup doğru okunursa, tıpkı İsrail ve Yakup adlarının aynı varlığı belirtmesi gibi, sıfat ile tözün aynı şeyin farklı adları olduğunu ileri sürmektedir. Bu mektubun, sıfatların biçimci yorumunun onayını burada bularak, genellikle tersi yönde okunduğu doğrudur: Sanki töz denen bu aynı ve tek şey için farklı *adlar* sıfatların kendisiymiş gibi. Bu yanılgıda¹⁰ ısrar tek bir biçimde açıklanabilir: Spinoza, mektubunda, aynı şey için *iki* addan söz eder ve kullandığı örnekler bu hipotezi geliştirir. Sanki okurlarının bakışı, kendi içinde hiçbir anlamı olmayan bu sayıya takılıp kalmış gibidir;

10 G. Deleuze, *Spinoza et le Problème de l'expression*, s. 52.

bu durumda, Hegel'in bize iyi bir örneğini zaten vermiş olduğu metafiziğin sıradan bir fantasmaını tekrarlama fırsatı bulunmuştur: "İki" bu tek bir şeyi belirtiyor gibidir: Tözlerin Kartezyen bölünmesine uygun olarak düşünce ile uzam ikiliği. Bizim sonlu anlama yetimizin algıladığı iki sıfatla kesin olarak özdeşleşmiş bulunan sıfatları ad olarak, yani dışsal bir biçimde belirttikleri bir içeriğin dışındaki biçimler olarak ele almaya yönelten budur. Fakat bu noktada, Spinoza son derece açıktır: Sıfatlar özlerdir, yani gerçekliklerdir; dolayısıyla, kendi içlerinde kesinlikle ad, yani perspektiflerin ya da görünümünün çokluğuna soyut olarak bölünmelerini sağlayan tözün belirlenimleri değildir.

Sıfatlarla tözü birbirine bağlayan bu gerçek özdeşliği kavramak için, kesişmeleri her türlü muğlaklığı dışlayan iki metni karşılaştırmak yeterli olacaktır:

Sıfattan anladığım şey, kendisi dolayısıyla ve kendi içinde kavranan her şeydir; öyle ki herhangi bir sıfatın kavramı başka bir şeyin kavramını kapsamaz.¹¹

Tözden anladığım şey, kendisi dolayısıyla ve kendi içinde kavranan şeydir; yani kavramı başka hiçbir şeyin kavramını içermeyen şeydir.¹²

Sıfat ile töz, özdeş bir gerçekliğe yönelik tek ve aynı şeyden kaynaklanır: Bu olgu burada doğrudan doğruya okunur. Spinoza şunu da yazabilirdi: "Tözden ve sıfattan ben tek ve aynı şeyi anlıyorum."

Ayrıca:

Öte yandan, Tanrı'nın sıfatları dendiğinde, tanrısal tözün özünü ifade eden (*exprimit*), başka deyişle töze ait olan (*pertinet*) bir şeyi anlamak gerekir; yani şöyle dersem, sıfatların kendilerinde de olması gereken (*involvere*) şeyi.¹³

11 Oldenburg'a 2. mektup.

12 Oldenburg'a 4. mektup.

13 *Ethica*, I, 19. önermenin kanıtlaması.

Exprimit: Sıfatlar tözü ifade eder; bu onların tözü bir yüklem biçiminde, bir özellik ya da bir ad biçiminde temsil ettikleri anlamına kesinlikle gelmez; ama bu tözü, somut varlığı olarak adlandırılacak şeyin içinde oluşturdukları anlamına gelir. *Pertinet*: Sıfatlar tözün içinde içerilmiştir, töz de onların içindedir; onun dışsal ve keyfi tezahürleri asla değildir, kendi kategorilerine göre tözü yansıtan bir anlama yetisinin özgür iradesine bağlı değildir: Şunu da belirtelim ki yorumlamakta olduğumuz tanım anlama yetisine hiçbir referansta bulunmamaktadır. *Involvere*: Sıfatlar ve töz, biri diğeri olmadan, biri diğeri'nin dışında anlaşılamayacağından birbirinden ayrılmazdır ve bu karşılıklı bağımlılık onların gerçek birliklerinden başka bir şeyi ifade etmez.

Son bir saptama daha. Belki de sıfatların başlangıçtaki tanımınının (*Ethica*, I, 4. tanım) yorumu etrafında birikmiş muğlaklıklar, eğer Spinoza bu tanıma biraz farklı bir şekilde kaleme almış olsaydı giderilebilirdi: "Sıfattan benim anladığım, tözün özünü oluşturmaktır ve (mevcut haliyle) anlama yetisi de onu böyle algılar." Bu formülasyon, anlama yetisi karşısında sıfatların her türden bağıllığını ortadan kaldırır. Sonuçta, Spinoza'nın metninin kesin niteliğini kabul etmek, ille de onun lafzını dokunulmaz görmek ya da onu, uyandırmamaya özen göstererek yalnızca uzaktan seyretmek gereken derin gizemlerin uyukladığı bir çanak kabul ederek bir tapınma nesnesi haline getirmek demek değildir. Nasıl ki Spinoza Kutsal Kitap'ı Kutsal Kitap'la açıklıyorsa, *Ethica*'yı da *Ethica*'yla açıklamak gerekir; yani metnini düzenleyen ve hedeflerini etkin bir şekilde yerine getirmesini sağlayan maddi kısıtlamalar sistemini belirlemek gerekir. Buradan yola çıkarak, boşluklarını tanımlamak da muhtemelen mümkün olacaktır.

Sıfatların çeşitliliği

Sıfatlar tözle özdeştir; keza töz de sıfatlarıyla aynı şeydir: Töz ile sıfat arasındaki bir ayrım ancak anlama yetisinin bakış

açısından saptanabilir. Bu ise, bu ayrımın hiçbir gerçek niteliği olmadığı, ama yalnızca aklın bir ayrımı olduğu anlamına gelir.

Bununla birlikte, tözle sıfatların ilişkisini biçimsel bir karşılıklılık yönünde yorumlamaktan da kaçınılmalı. Bunlar arasında tartışmasız bir özdeşlik varsa eğer, bu soyut ve boş bir eşitlik değildir; bu olmadan, kanıtlamanın zorunlu düzeni içinde sıfat mefhumunun rolünün ne olduğu anlaşılamaz ve yalnızca kanıtlamayı ortadan kaldırmaya yönelinir. Bu anlamda, görünüşte, Spinoza “çünkü 1. aksiyom ve 3. ve 5. tanıma göre, doğada sadece tözler ve tözlerin uygulanımları vardır,”¹⁴ der. Ayrıca: “Tözün ve ilineklerin dışında, gerçekliğin içinde, yani anlama yetisinin dışında hiçbir şey verili değildir. Gerçekten de, verili olan her şey ya kendinden ya da başka şeyden yola çıkarak kavranır ve onun kavramı başka bir şeyin kavramını içerir ya da içermez.”¹⁵ Gerçeğin içinde, yani anlama yetisinin dışında gibidir -ve başlangıç noktasına geri gönderiliriz: Eğer sıfatların hiçbir gerçek varoluşu yoksa, tözden yalnızca anlama yetisinin bakış açısıyla (“*perspectu*”) ayrılıyorsa, bunlar aklın varlıkları, her türlü içeriğin dışındaki entelektüel kurgular, yani saf temsil biçimleri değil midir?

Şunu hatırlayalım ki yalnızca anlama yetisi için var olan şey, kesinlikle anlama yetisinin “içinde” olmayan sıfatlar değil, onların tözden ayrımlarıdır. Fakat burada yeni bir argüman eklemek gerekir: Sıfatların töz içindeki varlığı -ki onların özdeşliğinin anahtarıdır-, yalnızca biçimsel bir eşitliğin sonucu olan ayrımsız bir birlik değildir, ayrım içindeki özdeşlik olan somut bir özdeşliktir. Bu nedenle, sıfatlar, içsel nedenselliğini ifade ettikleri ve gerçekleştirdikleri tözün belirlenmesinde zorunludur. Fakat töz sıfatların içine ya da sıfatlar tözün içine nasıl geçer? Şimdi anlaşılması gereken budur.

Ethica'nın birinci kitabının bölünmesine dair M. Gueroult'nun önerisini tekrar ele alalım. İlk sekiz önerme-

14 *Ethica*, I, VI. önerme sonucu.

15 Oldenburg'a 4. mektup.

nin konusu, hareketsiz, farklılaşmamış ve dolayısıyla kendi içinde tanınamayan bir dayanak anlayışını ortadan kaldırmayı sağlayan "*substantia unius attributi*" dir. Böylece, tözün yalnızca sıfatları içinde var olduğu, bunların da kendi içlerinde adsal oldukları daha baştan saptanmış olur. Fakat bu akıl yürütmeden, sıfat kadar töz olduğu sonucu da çıkar: M. Gueroult'nun bu başlangıç açıklamasında belirttiği gibi -tıpkı bütün devamı için temel bir noktayı kanıtlayan 5. önermede (iki töz ancak kendi sıfatlarıyla ayırt edilebilir) olduğu gibi- töz çoğul yazılır.

9.-15. önermelerde çoğuldan tekile geçilir: "Yalnızca" kendi türü içinde sonsuz olan "*substantia unius attributi*" den sonsuz sıfat içeren ve kesinlikle sonsuz olduğu söylenebilecek töze geçilir; bütün, sıfatları içerir çünkü bir teki bile onda eksik olamaz. Bu "geçiş" Hudde'ye 36. mektupta şöyle özetlenmiştir: "Özellikle kendi türünde belirlenimsiz ve kusursuz bir varlığın kendisinden yola çıkarak var olduğunu ortaya koyuyorsak, *bu durumda* kesinlikle belirlenimsiz ve kusursuz bir varlığın varlığını *da* kabul etmemiz gerekir; ben bu varlığa Tanrı diyorum." Böylece, elimizden tutulmuşçasına, sıfatlar fikrinden töz fikrine götürülürüz: Eğer önce sıfatların kusursuzluğu kabul edilirse, bu kusursuzluğun onların hepsini içeren Tanrı'nın mutlak kusursuzluğunun dışında anlaşılamayacağını da kabul etmemiz gerekir. Gerçekten de, her biri kendi içinde ele alınan sıfatların mülahazasında kalırsak, doğal olarak bunları, birbirinin karşısına koyarak, her birinin kendine özgü doğasını tüm diğerlerinin doğasının eksikliğiyle kavrayarak, olumsuz düşünmeye yöneliriz. Oysa sıfatların sonsuzluğu ancak birbirlerine karşıtlık oluşturmada bir arada bulundukları mutlak anlamda sonsuz tanrısal doğaya gönderme yaparak olumlu olarak kavranabilir. Bu nedenle, sıfatlar Tanrı'nın dışında var olamazlar, ama zorunlu olarak onun içindedirler; her olumsuzluğu dışlayan bir belirlenim tarzı içinde, burada kendi türlerinde sonsuz özler olarak kendileri-

ni özdeş bir şekilde ortaya koyarlar. Tersine töz kendi mutlak varlığı içinde bir araya getirdiği sıfatlarının birliğinden başka bir şey değildir.

Simon de Vries'in Spinoza'ya gönderdiği 8. mektubun kanıtladığı gibi, *Ethica*'nın ilk okurları da bu akıl yürütme karşısında duraklamışlardı: "Her tözün bir sıfatı olduğunu ve ben de iki sıfatın fikri olduğunu söylüyorsam, iki farklı töz olduğu sonucunu haklı olarak çıkarabilirim, çünkü iki farklı sıfatın olduğu yerde iki farklı töz vardır. Yine bu noktada, bize açık seçik bir açıklamada bulunmanızı rica ediyoruz." Oysa buradaki sorun, sıfatların çeşitliliğini öncelikle sayısal bir bakış açısından ortaya koyduğundan gerçekten de çözümsüzdür: Simon de Vries'e göre, "bir" sıfat ancak "bir, iki, üç... sonsuz sıfat" dizisi karşısında anlam taşır. Bu sunum, öncelikle de bu sonsuz dizide, sıfatların çokluğunu belirtmek için, çok özel bir sayıyı -tesadüfen iki sayısını- öne çıkartmasından dolayı karakteristiktir. Oysa bu tercih, sorunun, burada tam da iki sıfatı -düşünce ve uzam- tanıyan sonlu anlama yetisine özgü bakış açısından düşünüldüğünü hemen ortaya koymaktadır; daha önce belirttiğimiz gibi, tersine, bu bakış açısının, genel olarak ele alınan anlama yetisi mefhumunu kullanan Spinoza'nın akıl yürütmesine asla müdahale etmemesi tamamen anlamlıdır.

Diğer yandan, sayısal bir ardışıklığa göre sıfatların hesaplanmasının sonucu, yalnızca kendi türlerinde sonsuz tözlerden mutlak anlamda sonsuz töze "geçiş" in aşamalı ve sürekli bir ilerleme olarak belirmesidir: Sanki sıfatlar töz içinde birbirine ekleniyor gibidir ve töz de bu sonsuz toplama işleminden oluşur. Oysa, tersine, Spinoza'nın tözün sıfatlarından yola çıkarak kendi kendini yarattığı süreci bambaşka bir şekilde sunması kayda değerdir: Bu süreç, bir düzeyden diğerine aracısız geçen net bir kopuş içerisinde gerçekleşir, öyle ki yalnızca kendi türünde sonsuz ile mutlak anlamda sonsuz arasındaki ilişki, öncelikle, her türlü uzlaştırma çabasının dışında, kuvvet yoluyla çözülecek gerçek bir çelişki gibi kendini gösterir.

Akıl yürütmeyi yine başından itibaren ele alalım: Örneğin 2. önermenin (“farklı sıfatları olan iki tözün aralarında hiçbir ortaklık yoktur”) ve 5. önermenin (“doğada aynı yapıda ya da sıfatta iki ya da daha fazla töz olamaz”) belirttiği gibi, töz öncelikle sıfatlarının gerçek çeşitliliği içinde düşünülmüştür. Ardından, töz, kendini sıfatlarla özdeş olarak göstererek bütün sıfatları kendi içinde birleştirdiğinden, mutlak birliği içinde düşünülmüştür. Burada perspektiflerin gerçek bir tersine dönüşüyle karşı karşıyayız: Bunu nasıl yorumlamak gerekir?

Bu akıl yürütmeyi saçma yoluyla akıl yürütme olarak anlayabiliriz: Daha önce eleştirdiğimiz biçimci yorum bu yönde ilerlemektedir. Bu durumda şu söylenecektir: İlk anda, Spinoza gerçekten ayrı, her biri bir sıfatla belirlenen tözlerin olasılığını ileri sürer; daha sonra da, tözün biricikliğiyle çakışan tözün mutlak birliğini bir sunum hilesiyle iş iştenden geçtikten sonra keşfederek onu çürütebilir. Bu şekilde ele alındığında, akıl yürütme, kanıtlara sahip olmanın belli bir biçimine indirgenir: Sentezleyici niteliğini ve nesnel anlamını yitirir. Bu nedenle, göstermiş olduğumuz gibi yalnızca biçimsel olmayan “*more geometrico*” prosedürün gereklerine uygun olarak, bu yorumun uzak tutulması gerekir.

Dolayısıyla akıl yürütmenin iki momentine eşit bir gerçeklik vermeliyiz: Sıfatlarının (sonsuz) çeşitliliği açısından ele alınan töz, sonsuzca hesaplanarak oluşabilecek bir kurgu ya da saf bir olanak temsili değildir, çünkü böyle bir hesaplamanın ancak imgelem açısından anlamı vardır. Fakat önce çeşitlilik olarak, sonra da birlik olarak kendini gösteren şey, aynı içerik, özdeş bir gerçekliktir. Oysa bu içerik, Hegel’in ortaya koyduğu dolaysız temelin aporia’ları içine tekrar düşmezsek, tamamlanmış bir düzenin uyumlu ve uzlaştırmacı gelişimi içinde sunulamaz. Tersine, aynı zamanda bu uç yanları ortaya koyan ve onların dayanışmasını, ortaklığını, yani ayrılmazlıklarını kanıtlayan tezat bir hareket içinde kendini ortaya koyması gerekir. Keza bu iki yan ardışık değil eşzamanlıdır.

Anlama yetisinin oluşturduğu haliyle töz ile sıfatlar arasındaki ayrımın gerçek anlamı bu durumda ortaya çıkar: Mevcut haliyle tözü, doğasının gerçek karmaşıklığı içinde kavramamızı sağlayan odur; yani tözün birliğini sonuna dek, kesin olarak düşünmemizi o sağlar: Töz, sıfatların sonsuzluğunu kapsadığı için mutlak anlamda sonsuzdur. Dolayısıyla tözün birliği aritmetik bir birlik değildir: Doğasının basitliğiyle tüm diğerlerine indirgenemeyen bir bireyin varlığını belirtmemektedir. Töz bir varlık değildir ve bu onun biricikliğinin temel koşuludur: O, var olan her şeydir ve kavranabilecek olan her şeydir, dolayısıyla kendi nedeni kendi içindedir. Oysa tözü oluşturan varlığın bu tamlığı, kendinin bu mutlak olumlanması, Bir'den başka bir şey olmayan ya da deyim yerindeyse, yalnızca bir Bir olan Bir'in boş biçimi olamaz: Bütün sıfatları kapsayan ve onların sonsuzluğu içinde ifade bulan sonsuzca çeşitli gerçekliktir. Bu gerçeklik, başlangıçtaki bir bağış sayesinde bu bütünlüğü kapsayan bir Varlığın gerçekliği değildir, bunun yerine öncelikle, sıfatların onlara sahip çıkan tözün içinden geçtiği ve birleştiği karşı konulmaz bir hareketin gerçekliğidir.

Yalnızca bir töz vardır, ama sonsuz sıfat içerir: Onun birliği, bu tözü içkin olarak oluşturan bu sonsuz çeşitlilik dışında anlaşılamaz. Bunun sonucu, tözün çokluğa kendi içinde sahip olmasıdır, yoksa dışında değil; ve bu nedenle bu çokluk sayısal olmaktan çıkar. Spinoza'nın çokluğun sonsuz olduğunu söyleyerek ifade ettiği tam da budur; gerçekten de ona göre sonsuz, imgelem tarafından temsil edilemediği ölçüde bir sayı değildir. Görüldüğü gibi, burada, bir "felsefi hesap" projesinin, Hegel'in *more geometrico*'yu indirgemek istediği, bir varlığı biçimsel olarak oluşturan tarafların bu mekanik sayımının taban tabana zıddı bir yerdeyizdir.

Bundan çıkan ve Hegel'in göz ardı ettiği sonuç, töz ile sıfatlarının özdeşliğinin biçimsel ve soyut değil, gerçek ve somut olduğudur. Bu özdeşlik ikili bir ilişki içinde gelişir. Tözü sıfatlarına bağlayan ilişki; bu sıfatlar olmadan töz boş bir varlık

olur ve bu nedenle ona ait olan azami gerçeklik değil asgari bir gerçeklik tanınabilir. Sıfatları töze bağlayan ilişki; bu ilişkinin dışında sıfatlar olumsuz olarak, karşıtlıklar olarak var olurlar.

Hegel'in söylemini taklit etmek için şu söylenebilir: Töz ile sıfatların ilişkisi -mutlakın kendini fiili olarak ortaya koyduğu- oluşmuş özdeşliktir. Ve bu süreç *causa sui*'nin sürecidir ya da, deyim yerindeyse, tözün kendine geri dönüş sürecidir.

Tözün sıfatları içinde oluşumu

Şu ana dek tözün sıfatları *içinde* kendi kendini üretmesinden ya da kendi kendini oluşturmasından söz ettik. Şimdi bunun, sıfatlarından *yola çıkarak* tözün doğuşuyla alakası olmadığını belirtmek ve şu ana dek esasen takip ettiğimiz M. Gueroult'nun yorumunun yine içerdiği bir muğlaklığı ortadan kaldırmak gerekir.

Gerçekten de, eğer bütün sıfatlar hep birlikte töze aitse ve onun varlığını oluşturuyorsa (*Ethica*, I, 10. önermenin açıklaması), sonuçta bütün sistemi oluşturmak için onun içinde birbirlerine eklenecek kısımlar gibi yan yana var olamazlar. Eğer böyleyse, sıfatlar birbirleri karşısında karşılıklı kusurlarıyla tanımlanırlar: Bundan böyle, her biri kendisiyle düşünülemez, çünkü kendi doğaları içinde başka bir şeyle sınırlanmış olurlar. Oysa bir sıfat, örneğin uzam, ancak kendisiyle sınırlanabilir, ki bu da saçmadır, çünkü kendi türünde sonsuzdur: "Uzam, düşünceyi kendi dışına attığından, burada hiçbir kusurluluk yoktur; eğer belirlenmiş olsaydı ya da süreden veya yerden yoksun olsaydı böyle olurdu."¹⁶ Sonsuzu düşünmek, ister sıfatın (bir türün) içinde olsun ister tözün (mutlak anlamda) içinde olsun, her türlü bölünebilirlik mefhumunu dışlar: Töz, bütünüyle, sıfatlarının her birinin içindedir (çünkü onlarla özdeşdir); aynı şekilde, her uzam da her bir su damlasının içindedir ya da her düşünce her bir fikrin içindedir. Spinoza'ya göre sonsuzun bir sayı olmadığını daha önce söylemiştik; bu nedenle her türlü

16 Hudde'ye 36. mektup; ayrıca bkz. Oldenburg'a 4. mektup.

paylaşımın dışında kalır. Bölünmez töz, bütün sıfatlarının toplamı değildir.

Bu bizi önceki savlarımızdan birine geri dönmek zorunda bırakır. Tözün, her türlü belirli içeriği kendinden dışlayan indirgenemez bir mevcudiyet içinde dolaysızca verili bir varlığın basitliğine sahip olmadığını, ama bütün belirlenimlerini içeren mutlak bir hareketin karmaşık gerçekliğine sahip olduğunu söylemiştik. Sıfatlarının içsel çeşitliliği içinde ifade bulan tözün bu karmaşıklığının sonucu, onu değişik öğelerden oluşan bir nitelikle donatmak değildir. Bu nedenle, tözün basit olduğunu, aynı zamanda da parçalara ayrılamamak gibi çok belirgin bir anlamda karmaşık olduğunu söylemek gerekir: “Bu varlık basittir, parçalardan oluşmuş değildir. Gerçekten de oluşturan parçaların, bilgi açısından, bileşik olandan önce olması gerekir; doğası bakımından sonsuz bir varlık açısından bu olamaz.”¹⁷ Bu ibare son derece önemlidir, çünkü tözün meydana geldiği hareketin her türlü mekanik sunumunu dışlar: Töze içkin olan *causa sui* süreci, bileşimi tözü bir sonuç ya da bir bileşke olarak yaratan, önceden verili öğelerden yola çıkarak, ayrı işlemlerin ardışıklığı içinde gerçekleşen zamansal bir doğuş değildir. Tözün sıfatlarıyla ilişkisi, bir bütünün parçalarıyla ya da karmaşık bir bütünün onu oluşturan basit öğelerle ilişkisi değildir.

Bu bakış açısından, tözün “doğuş”unu göstermek için M. Gueroult'nun kullandığı formülasyonlardan bazıları kabul edilebilir değildir ve dayandığı metinlerin kullanımı tartışmasız biçimde yanlıştır. Örneğin: “Tartışmasız bir şekilde, Spinoza, bu durumda, *De intellectus emendatione*'de ifade ettiği buyruklara uyum gösterir: En basit fikirlere (*idea simplicissimae*) ulaşarak, bu fikirlerle birlikte, içsel içerimlerine uygun olarak, bunlardan oluşan karmaşık fikri yeniden oluşturmak. Sonuç olarak, Tanrı söz konusu olduğunda, önce '*prima elementa totius naturae*'*, yani tek sıfatlı basit tözler keşfedilecek ve onlarla 'bir

17 Hudde'ye 36. mektup.

* [Lat.] Bir bütün olarak doğanın temel öğeleri. (y.n.)

ve sonsuz bütün varlık' oluşturulacaktır; bu varlığın dışında hiçbir şey verili değildir ve böylece o da '*origo et fons naturae*'dir. Verili doğru fikrinin normuna göre gerçekleşen bu yeniden inşa Tanrı'nın türeyimsel tanımına varır."¹⁸ Sorun oluşturan terim, burada "*more geometrico*" prosedürü çok özel bir anlamda yorumlayan *yeniden inşa*'dır.

Öncelikle şunu saptamak gerekir ki, "*more geometrico*" prosedürünü basitten yola çıkarak karmaşığın inşası ya da yeniden inşası yapmak, onu bir yöntem, yani sonuçta akıl yürütmenin zorunlu gelişimini bir düzen modeline tabi kılan bir sunum hilesine indirgemektir: Burada, parçalardan bütüne ya da basitten karmaşığa giden bir modele indirgenir ve bu durumda Descartes'tan pek de uzaklaşmış olmayız. Fakat Spinoza'nın "*more geometrico*" dolayısıyla düşünmek istediği şey, başka bir yöntem, yeni bir sunum düzeni değil, tam da, ister istemez soyut bir düşünüm şemasına göre, doğrunun sunumunu bir düzen önkoşuluna tabi kılan bir yöntemden başka bir şeydir. Nedeni yalnızca biçimsel olan güçlüklerle o zaman uğraşılır; örneğin töz mü sıfatlardan önce geliyor yoksa sıfatlar mı tözden önce geliyor diye kendimize sorarız ya da sıfatların az çok töz kadar "basit" olup olmadığını sorarız: Sentezleyici bir bakış açısından, bu soruların kesinlikle anlamı yoktur.

Diğer yandan, tözün inşası fikri, tözün yalnızca oluşmasını değil, onun sıfatları olan öğelerden de bileşmesini varsayar. Bu varsayım, özellikle M. Gueroult'nun, "tek sıfatlı töz" dediği "*substantia unius attributi*" (8. önermenin kanıtlanması) deyimini hakkında verdiği tercümede aşikârdır. Oysa bu mefhum *Ethica*'nın hemen başındaki açıklamasının temelidir, çünkü tözün "oluştugu" basit öğeyi belirtmeye yarar. Bu tercüme, yalnızca *unus*'un [bir] yerine *unicus*'u [tek] geçirdiği için değil, daha temel bir nedenle imkânsızdır: Her sıfatın oluşturduğu birliği bir sayı olarak, yani içinde tüm sıfatların -nihai açıklaması ya da sonucu töz olan- sonsuz bir ilerleme-

18 Spinoza, c. I (*Dieu*), s. 169.

nin ögesi ya da momenti olarak yer aldığı bir dizinin terimi olarak ele alır.

Böyle bir kavrayış Spinoza'ya kesinlikle yabancıdır, ki M. Gueroult'nun kendisi de bunu gayet başarılı bir şekilde açıklamıştır: “[Sıfatların] sayılması tamamlanamaz, çünkü hiç başlamamıştır, bu nedenle de hiç sayılandırma yoktur.”¹⁹ Artık tek tek verilecek olan sıfatlardan töze sonsuz bir ilerleme aracılığıyla geçilmez: “Birinci bölümdeki 10. önermenin açıklamasının sonunda dile getirilen aksiyom (... bir varlık ne kadar gerçekliğe ya da varlığa sahipse, o kadar da sıfata sahiptir...), mutlak anlamda sonsuz bir varlığa dair sahip olduğumuz fikirden kaynaklanır, yoksa üç, dört ya da daha fazla sıfata sahip varlıklar olduğu ya da olabileceği fikrinden değil.”²⁰ *Substantia unius attributi* ile bütün sıfatlara sahip mutlak anlamda sonsuz töz arasında hiçbir şey yoktur; bu geçişi mekanik bir bileşimin kurallarına tabi kılacak aracı yoktur. Bu nedenle, bu geçişi bir tersine dönme olarak, bir çelişkinin -mutlak birliğini ve özlerinin sonsuz çeşitliliğini tözün içinde saptayan çelişkinin- gelişimi olarak sunmak tercih edilebilir.

Sıfatlar birbirine ekleniyorsa ya da tözü yaratmak için kendi aralarında birleşiyorlarsa, indirgenemez olmaya son verirler ve bu nedenle tehlikeye atılmış olan şey onların tözle özdeşlikleri, yani tözsel nitelikleri olur. Bu durumda, sıfatlar kendi türlerinde sonsuz özler olmazlar ve dolayısıyla hiçbir şeyin sınırlandırmadığı bir şey de olamazlar; onları bütün olarak mutlakın içine dâhil eden, tedrici bir hiyerarşi çerçevesinde birbirleri karşısında düzenlenmiş ve ister istemez eşitsiz gerçeklik dereceleri vardır. Fakat Spinoza Leibniz'in düzen anlayışından olduğu kadar Descartes'inkinden de uzaktır.

Bundan çok önemli bir sonuç çıkar. Sıfatların, gerçekten ayrı olsalar da, tam da gerçekten ayrı oldukları için, sonsuza giden bir perspektif içinde bile olsa, sayılabilecek varlıklar gibi olmadıkla-

19 Age., s. 150.

20 Schuller'e 64. mektup.

rını, çünkü bunun onların ayrımını bir kip ayrımına indirgemek olacağını, yani bir anlamda, sonlunun bakış açısından sonsuzu düşünmek olacağını gördük. Oysa sıfatlar için doğru olan şey, onların hepsini içeren töz için haydi haydi doğrudur: Sıfatlar sayılamadığı gibi töz de sayılamaz; en azından, imgelemin bakış açısıyla saymaktan vazgeçilirse. Bu nedenle, onun *biricikliği* tezini anlamak çok güçtür: Gerçekten de o, biricik bir varlığın, olası tüm diğerlerinin dışında tek örnek olarak var olan bir tözün varlığına asla gönderme yapmaz: “Bir şeyin tek ve biricik olduğunun söylenebilmesi için önce onunla [belirtildiği gibi] aynı tanıma sahip bir diğerinin tasarlanmış olması gerekir. Fakat Tanrı'nın varlığı onun özü de olduğundan, açıktır ki Tanrı'nın tek ve biricik olduğunu söylemek ya onun hakkında doğru bir fikir olmadığını ya da onun hakkında yanlış konuşulduğunu gösterir.”²¹ Bu nedenle, Spinoza, “Tanrı tektir, yani doğada bir tek töz vardır (*non nisi unam substantiam dari*) ve bu töz mutlak anlamda sonsuzdur”²² yazıyorsa, kesinlikle olumsuz olan bu “*non nisi una*” kavramının hiçbir nedensel anlamı olmadığını ve dolayısıyla tanrısal doğanın tanımına müdahale edemeyeceğini iyi anlamak gerekir: Mutlak töz gerçekten de tektir, ama bu yalnızca bir sonuçtur ve onun kendi gerçekliğinin değil, yalnızca iki, üç ya da herhangi bir sayıdaki töz değil, daha genel olarak belirli bir sayıda var olan -bunlar arasında “bir” asla ilkten başka bir şey değildir- töz kurgusu oluşturan bizim imgeleme kudretimizin sonucudur. Tek bir töz olduğunu söylemek, hiçlikten yola çıkarak, yani kapsadığı olanak payından yola çıkarak mutlakı ancak olumsuz olarak ele alabilen imgeleme seslenmektir. Tanrı, kendi içinde, “bir” değildir, iki ya da üç de değildir, güzel ya da çirkin de değildir. Ayak direyen bir geleneğe karşıt duran Spinoza'nın ne tekçi ne de ikici olduğunu ya da -olsa olsa cahiller veya köleler için iyi olan bu kurgu hangi sayıyla rakamlanmak istenirse istensin- herhangi bir başka şey olmadığını söylemek gerekir.

21 J. Jelles'e 50. mektup.

22 *Ethica*, I, 14. önerme, I. önerme sonucu.

“Şeyler”in düzeni ve bağlantısı

Sıfatlar tözden “daha az” değildir. Birbirlerinden de “daha az” değildirler: Onların karşılıklı indirgenemezliği tezinin ifadesi budur. Sıfatlar karşılaştırılmaz ve bu nedenle, onların hepsine ister istemez sahip olan tözün içinde özdeşler; onların aralarına herhangi bir eşitsizlik sokulursa töz hepsine sahip olamaz. Hiçbir varlık biçimi bir diğerinden üstün değildir. Dolayısıyla, bir varlık biçiminin bir diğerine tercihen ya da bir diğerini dışlayarak Tanrı'ya ait olması için hiçbir neden yoktur. Böylece Tanrı, aynı zamanda ve özdeş bir şekilde, “düşünen şey” ve “uzanan şey”dir,²³ ama aynı zamanda, anlama yetimizin sınırlılığı nedeniyle kavrayamayacağımız tüm diğer şeylerdir. Bu noktada, *üstünlük* mefhumunun kesin bir eleştirisini yapan ve bu mefhumun Spinoza'ya tamamen yabancı olduğunu gösteren G. Deleuze'ün kitabına gönderme yapabiliriz. Üstünlük, bir tür klasik “aşma” kavramıdır. Oysa Spinoza daima biçimsel olarak akıl yürütür (biçimselleştirmek), yani her içeriği dışlamasa da her türlü üstünlük (üstünleştirmek) perspektifinin dışında akıl yürütür, çünkü bu, bir kurgu olan olanak varsayımını bilginin içine yeniden dâhil eder. İmgelem ise, tersine, kolay bağlam değişiklikleriyle ya da genişletmelerle işler: Üçgen -eğer konuşabilseydi- Tanrı'nın *en üstün* üçgen olduğunu söylerdi (bkz. H. Boxel'e 56. mektup). Tanrı, gerçekte, bütün özelliklerini “aşarak” bir araya getirdiği biçimlerin ilerleyen hiyerarşisinin tepesi ya da sonu değildir.

Bu nedenle Spinoza Kartezyen ikiliğin ortaya attığı soruyu çözmekle yetinmez, onun sorunsalını tamamen tersine çevirir. Hegel'in Spinoza'nın görüşü hakkında önerdiği yorumda, sanki töz esasen mutlak birliğini oluşturduğu iki sıfat içinde ifade ediliyormuş gibidir; bunlar bizim algıladığımız ve Descartes'ın bağımsız töz statüsü atfettiği sıfatlardır. Bu durumda, tüm diğer sıfatlar, bunlar karşısında olanak olarak, saf kurgu olarak belirir ve gerektiğinde, fiilen tanıdığımız “gerçek” iki sıfat mo-

23 *Ethica*, II, 1. ve 2. önerme.

deli üzerinde tasavvur edilebilirler. Oysa Spinoza'nın izlediği sentezleyici akıl yürütme tam da böyle bir kavrayışı imkânsız kılmaktadır: Ona göre, her sıfat “kendinden yola çıkarak”, yani ona tözsel bir nitelik veren kendine özgü sonsuzluğu içinde “tasavvur edilmeli”dir, yoksa herhangi bir başka sıfatla ilişkisinden yola çıkarak değil. Sıfatların doğasını anlamak, özellikle onları karşılaştırmak için terimi terimine ele almaktan kaçınmaktır.

Spinoza sıfatların -daha önce sıklıkla karşılaştığımız ifade olan- “yalnızca kendi türlerinde sonsuz” olduklarını söylediğinde, bu, onların sonsuzluğunun bir anlamda sınırlı ya da eksik olduğu anlamına gelmez. Böyle bir kavrayış, tersine, imgelemin bakış açısını niteler. *Kısa İnceleme*'nin 2. bölümünün devamındaki ilk diyalog olan Dünyevi İstekler'de şunu belirtir: “Düşünen tözün uzanan tözle ortak hiçbir şeyi olmadığını ve birinin diğerini sınırlandırdığını görüyorum.” Bu cümle, fiilen birbirini destekleyen üç savı bir araya getirmektedir: 1) Sıfatların indirgenemezliği tözler arasındaki ayrım olarak temsil edilmiştir; 2) bu tözler bir sınırlandırma ilişkisi içinde birbirleri karşısında var olurlar; 3) bu karşıtlık iki terimli bir ilişkidir ve düşünce ve uzam ayrımından yola çıkarak düşünülmüştür. Fakat bu üç sav ve onları birleştiren mantık, akıl tarafından bozulur, çünkü akıl şeyleri zorunluluklarının bakış açısından ele alır: 1) Sıfatlar, hepsini kapsayan tözün içinde özdeştir; 2) dolayısıyla, ister istemez eşitsiz bir ilişki içinde, birbirlerine zıt değildirler; 3) onların doğaları, sonsuzluk olmaları dışında kavranamaz; bu, onların sayılmasını engeller.

Spinoza'nın felsefeye getirdiği yeni akıl yürütmenin anah-tarı, sıfatların, gerçekten ayrı kalarak birleştikleri tözün içindeki özdeşlikleri tezidir. Bu birlik, iyi bilinen bir önermede ifade edilir: “Fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır.”²⁴ Genellikle bu önerme, sanki düşünceye ve uzama bağlı her şey arasında bir uygunluk, uyum ilişkisi ifade ediyormuş gibi yorumlanır. Böyle bir yorum kabul edilemez.

24 *Ethica*, II, VII. önerme.

Gerçekten de bu sözcenin içinde “fikir” kelimesi düşünce sıfatının kiplerini belirtse de, “şey” (*res*) kelimesi uzam sıfatının kiplerini kesin ve kısıtlayıcı biçimde belirtmez, fakat *düşünce-nin kendisi de dâhil olmak üzere*, hangisi olursa olsun bütün sıfatların kiplerini belirtir: Fikirler, tözün olası herhangi bir başka duygulanımı kadar “şey”dirler. Dolayısıyla önerme, bir sıfat altında, yani herhangi bir varlık biçiminde içerilen her şeyin, tıpkı kendine özdeş olması tarzında, tüm diğer sıfatlar altında içerilen şeyle özdeşliği anlamına gelmektedir: Kendi düzeninden çıkmadan kendine geri dönen düşünce, tüm sıfatlarının sonsuzluğu içinde ifade bulan tözün içinde içerilen her şeyi keşfeder; *adaequatio* teorisi bizi zaten bu sonuca götürmüştü. Oysa bu, onların karşılıklı dışsallığını içeren bir karşılaştırma, denklik, uygunluk ya da türdeşlik ilişkisi içinde değil, onları oluşturan ve onların da oluşturduğu tözün içinde onları derhal birleştiren içsel doğaları içinde tüm diğerlerine özdeş olan bütün sıfatlar hakkında söylenebilir.

Bundan böyle, düzeni ve bağlantısı uygun kabul edilen iki, üç, dört... sonsuz bir dizi ya da sıfat arasında özdeşlik ortaya koymaya gerek yoktur. Bütün sıfatlarda gerçekleşenin ve onları kendi varlıkları içinde özdeş olarak oluşturanın *tek ve aynı düzen, tek ve aynı bağlantı* olduğunu anlamak gerekir; ki imgelemenin bakış açısında kalınırsa bu imkânsızdır: Töz, aynı anda sonsuz biçim içinde ifade bulan bu tek zorunluluktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla, tanım gereği tüm diğer varlıklara da ait olan şeyi her varlık türünde bulmakta hiçbir gizem yoktur: Bunun için bir bileşim ya da bir uyum önkoşulunun işin içine karışması hiç şart değildir. Bu durumda, Spinoza'nın “tekçiliğini” Kartezyen “ikiciliğin” aşılması olarak göstermenin gülünçlüğünü görürüz: Spinoza'nın uygulamaya koyduğu düşünce tarzı, etkilerini, bu eski felsefe sorunlarının basitçe geçersiz kılındığı bambaşka bir alanda gösterir.

Sorunların bu yer değiştirmesinden de bir sonuç çıkar: İster istemez bir tabilik ilişkisi olacak terimler arası ilişki içinde

sıfatlar birbirini sınırlamadığı gibi, bizim bilgimiz de tözün ancak iki sıfatını az çok kavramasıyla sınırlı değildir. Bunlardan bir tekini, düzenine ve kendi bağlantısına göre kavrayarak, mutlak zorunluluğu içinde, yani varlığını oluşturan nedensel zincirlenişi içinde olduğu haliyle tözü kavrar. Bir sıfatın doğasını özündeki sonsuzluğuyla bilmek, aynı zamanda tüm diğerlerininkini de bilmektir. Bu nedenle, der Spinoza, tözün sıfatlarından yalnızca ikisini algılıyor olsak da, bildiklerimizle aynı olan bir düzene ve bağlantıya göre var olma zorunluluklarını anladığımız ölçüde, tüm diğerlerinin bilgisinden yine de *yoksun* kalmayız. Böylece sonlu bir anlama yetisine buyrulmuş sınırlar içinde bile, hepsini bilebiliriz, yani mutlakı zorunluluk biçiminde düşünebiliriz.

Dolayısıyla Spinoza'nın yerleştirdiği teorik düzenek içinde her şey yerli yerinde durur: Her sayısal diziden bağımsız olarak tasavvur edilmiş sıfatların sonsuzluğu, felsefenin geleneksel ikilemlerinden kurtulmamızın koşuludur. Mutlakın bakış açısından, bağdaşmaz ve eşitsiz varlık türleri arasında karşılıklık olmadığı gibi, elbette keyfi ve irrasyonel olan, dışsal bir garantinin uzlaştırmasıyla onların birlikte-varoluşlarını ya da uyumlarını doğrulama zorunluluğu da yoktur: Tözün nedenselliği, yalnızca içsel olarak zorunlu ilişkiler ortaya koyan ve içkin gelişimi, ister sonlu bir öznenin isterse de sonsuz bir Özne'nin sorumluluğu altına yerleştirilmiş olsun, özgür bir iradenin her türlü müdahalesinin dışında, kendi içindeki biçimleri keşfeden mutlak bir bilginin hem koşulu hem de nesnesidir.

Hegel'in sıfatlar konusundaki yanlışlığı

Kat ettiğimiz yolu ölçmek için şimdi Hegel'in sıfatlar sorununa ayırdığı metinlerinden birine geri dönelim:

Ayrıca Spinoza sıfatları sonsuz olarak ve dahası sonsuz bir çoğulluk anlamında da sonsuz olarak belirler. Ama bunun arkasından yalnızca ikisi, yalnızca düşünce ve uzam ortaya çıkar ve sonsuz çoğulluğun nasıl kendini zorunlu olarak karşıtlığa, dahası düşüncenin ve uzamın belirli karşıtlığına indirgediği

gösterilmez. Bu iki sıfat bu nedenle ampirik olarak kabul edilirler. Düşünce ve varlık mutlakı tek bir belirlenim içinde temsil ederler; mutlakın kendisi onların mutlak birliğidir, öyle ki bunlar yalnızca özsel biçimlerdir, şeylerin düzeni temsillerin ya da düşüncelerin düzeni ile aynıdır ve tek bir mutlak, yalnızca dışsal düşünüm [yansıma] tarafından, bir kip olarak, o iki belirlenim altında, bir kez bir temsiller bütünü olarak, bir kez de şeylerin ve başkalaşımlarının bütünlüğü olarak görülür. Tıpkı o ayrımı yapanın bu dış düşünüm [yansıma] olması gibi, ayrımı mutlak özdeşliğe geri götürüp gömen de odur. Ama bütün bu hareket mutlakın dışında ilerler. Hiç kuşkusuz mutlakın kendisi de düşüncedir ve bu ölçüde, bu hareket de yalnızca mutlakta; ama, belirtildiği gibi, mutlakın içinde yalnızca uzamla birlik olarak vardır, yoksa özsel olarak karışıklık momenti de olan hareket olarak değil.²⁵

Bu sayfanın önemi, konusu olduğu belirtilmiş Spinoza felsefesine uygulandıklarında yanlışlığı ortaya çıkan bazı savları zincirleme olarak sergilemesidir (bu nedenle tüm sayfayı aktarmak gerekti). Dolayısıyla, Hegel'in Spinoza felsefesine dair yanılığının, o savları doğurmuş "mantığa" -Spinozacılığın lafzının ve ruhunun tamamen dışında kalan "mantığa"- bağlı olması muhtemeldir.

Öncelikle, Hegel sıfatları, görünüşte kaynaklandıkları tözle her türlü gerçek zincirleme ilişkiyi yitirmiş olan düşünümün dışındaki biçimlere indirger: Bundan böyle, tözün sıfatlarına "geçmesini" sağlayan hareket rasyonel olarak hiçbir şekilde doğrulanamaz. Yeterince göstermiş olduğumuz gibi, bu yorum, tözün sıfatlarıyla ilişkisinin hiyerarşik ve kronolojik bir ilişki olduğunu varsaymaktadır: Dolaysız bir temel olarak kendini gösteren töz, sıfatlarından önce gelir ve onlardan daha fazladır. Fakat sıfat kavramı, Spinoza'nın saptadığı haliyle, ancak bir üstünlük perspektifi içinde anlam taşıyan böyle bir tabi olma olasılığını dışlar.

Yine Hegel'e göre, tözün sonsuz sıfat içinde kendini ifade ettiği tezinin gerçek bir anlamı yoktur. Bu nedenle, bunu yal-

25 *Logique*, II, tercüme Labarrière, s. 240 [*Mantık Bilimi*, s. 411]

nızca hatırlatmak için, basitçe biçimsel bir mülâhaza olarak belirtir. Gerçekten de, içeriğe bağlı kalınırsa, tözün birliği daima, düşünce ve uzam olan iki sıfatın ilişkisi dolayısıyla düşünülmüştür; fakat bu içerik rasyonel olarak doğrulanamaz, yalnızca ampirik olarak kabul görür. Hegel, başka bir yerde şunu yazmaktadır:

Spinoza tözü sisteminin tepesine yerleştirip düşünce ile uzamın birliği olarak tanımlarken, bu farklılığa ve bu farklılığın tözsel birlikten türetilmesine nasıl vardığını göstermez.²⁶

Hegel'in hatası, burada, sıfatların gerçek ayrımını, birbiri karşısına konmuş iki sıfat arasındaki farklılıkta cisimleşen, terimler arası bir ilişki olarak ortaya koymasıdır: Böyle bir perspektif içinde, bu ayrımın keyfi görülmesi ve -başka yerde belirtilmiş olan- tözün birliğiyle yan yana bulunması kaçınılmazdır. Fakat görmüş olduğumuz gibi, Spinoza'nın kanıtlanmasında sonsuz sıfatların varlığı bu güçlükten daha baştan kurtulmaktadır: Sıfatların karşılıklı indirgenemezliği, bu durumda, tözün içindeki özdeşlikleriyle kusursuz bir bağdaşıklıkta ve bu sıfatlar tözün doğasını, her türlü ampirik kısıtlanmanın dışında, olası bütün türler içinde ifade etmektedir.

Sonuç olarak, tözü içkin olarak oluşturan düzenin özdeşliği, Hegel tarafından iki dışsal dizi -şeylerin düzeni (uzam) ile temsillerin düzeni (düşünme)- arasındaki biçimsel denklığe indirgenir: Tıpkı Kartezyen felsefede doğa ile akıl arasında Tanrı'nın buyurduğu uyum gibi, bu iki bütün arasında da ancak keyfi ve dışsal bir ortaklık olabilir. Oysa Spinozacı sistemin lafzı içinde, bu düzen özdeşliği iki ayrı düzen arasındaki özdeşliğe asla indirgenemeyecek olduğundan, düşünce ile varlık arasındaki -bunların ayrımlarını varsayan- bütün bu uyum sorunsalı daha baştan bir kenara atılmış olur.

Diğer yandan, Hegel'e göre düşünce ile gerçekliğin mutlakın içinde sonradan yeniden birleşmelerinin koşulu olan

26 *Encyclopédie*, § 151'e ek, tercüme Bourgeois, s. 586.

düşüncenin gerçeklikten ayrımı, düşünceyi değersizleştirir. Düşünceyi uzamla eşit bir ilişkinin içine yerleştirirse bile, düşüncenin uzamla ilişkisi aracılığıyla düşünceyi mutlaka indirgediği ölçüde, bu akıl yürütme düşünceyi mutlak karşısında aşağı bir konuma yerleştirir: "Mutlakın içinde, ancak uzamla birlikte var olur." Bunun anlamı, kendi başına, kendi hareketiyle mutlaka denk olamayacağıdır. Hegel yine şöyle der:

Hiç kuşkusuz töz düşüncenin ve varlığın ya da uzamın mutlak birliğidir, dolayısıyla düşüncenin kendisini de kapsar, ama yalnızca uzamla *birliği* içinde; yani kendini uzamdan ayıran olarak değil, belirleme ve biçimlendirme kesinlikle değil, ne de kendi içine geriye dönüp kendinden başlayan hareket olarak.²⁷

Düşünce mutlakla ilişkisini kendi içinde gerçekleştiremez, çünkü yalnızca tözün içinde gerçekleşen bir birlik momenti olarak kendini keşfedebilmek için uzamdan geçmesi gerekir. Oysa daha fazla üzerinde durmaya gerek olmayacak kadar söylediğimiz gibi, Spinoza'da sıfatların sonsuz çeşitliliği, bunların töz içinde hem indirgenemez hem de eşit olmasını içerir. Böylece, düşünce ile uzamın farkının ya da herhangi bir sıfat arasındaki herhangi bir ilişkinin sonucu, tıpkı bölünenin birleştirene tabi olması gibi bunları töze tabi kılmak değildir, tersine, bunları tözün içinde kesinlikle özdeşleştirmektir. Yalnızca kendi türünde sonsuz olan şey, mutlak anlamda sonsuz olandan daha az sonsuz değildir. Bu, düşünce için doğru olduğu gibi, genel olarak herhangi bir sıfat için de doğrudur.

Sonuçta, düşünce ile uzamın ayrımından yola çıkarak düşünülen sıfatların ayrımı, Hegel tarafından bir karşıtlık ilişkisi olarak yorumlanmıştır: Bu dışsal biçimlerin birlikte-varoluşu aynı zamanda onların karşı karşıya gelişidir, çünkü tek olan tözü paylaşarak aynı anda temsil ederler. Bu nedenle, tözün birliği, bu çatışmanın aşılmasından, çözümünden, kendi içlerinde ayrı ve antagonist olan terimlerin mutlakın içinde birleşmesin-

27 *Logique*, II, tercüme Labarrière, s. 239 [*Mantık Bilimi*, s. 410-411]

den ibarettir: Bu, karşıtların birliğidir; başlangıçta kendi öğelerine yapay olarak bölünmüş bir bütünlüğü, anlama yetisinin imkânlarıyla biçimsel olarak yeniden oluşturan, ister istemez soyut birliktir. Spinoza'nın sisteminin kendisine ait olmadığı açıkça belli olan terimlere aktarılmasının, Hegelci anlamdaki diyalektiği, karşıtlık ve çelişki terimleriyle birlikte zımnen işin içine katan bu aktarmanın, iki felsefeyi ayıran görüş ayrılığının özü olduğunu göreceğiz.

Bu sorunu kendi için geliştirirken, bütün bu tartışmanın gerekçelerini, yani kozlarını ortaya çıkarmayı başaracağız. Çünkü Hegel'in Spinoza okumasında "yanıldığını" ve kendi sisteminin gerçek anlamı tarafına bütünüyle geçtiğini saptamamız yeterli olmaz. Aynı zamanda ve öncelikle, gerçekliğe meydan okuyarak, bu felsefeye, hiçbir muğlaklığa yer bırakmayacak şekilde ortaya koyduğu şeyin tam tersini söyletmeyi tüm gücüyle neden istediğini anlamamız gerekir. Sanki Spinoza'nın söylemi öylesine hoşgörü gösterilemezdir ki basit bir çürütmeyle ortadan kaldırmak imkânsız olduğundan, ters ve gülünç bir söylem kurgusunu onun yerine koyarak bütünüyle ortadan kaldırmak şart olmuş gibidir.

Bu nihai tartışma, tek bir cümle ile bu cümlelerin yorumu etrafında dönüp durabilir: "Omnis determinatio est negatio."

IV. OMNIS DETERMINATIO EST NEGATIO

Hegel'in *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de dediği gibi, Spinoza bu önemli cümleyi ifade etmiştir. Biz onu kendi bağlamı içerisinde yeniden yerleştirecek ve orada söylediği şeyin Hegel'in onda bulduğuyla pek bir ilişkisi olmadığını, arada bir anlam uçurumu olduğunu keşfedeceğiz. Bir sözce onu kullanana ait olduğundan, Hegel'in "*die bestimmtheit ist Negation*"* (*Mantık*) ya da "*alle Bestimmung ist eine Negation*"** (*Dersler*) olarak aktardığı bu cümleyi Hegel'in kendisinin yazıp yazmadığını bile düşünebiliriz: Her koşulda, onu kullanmasının koşulu, özellikle, bağlamından koparmış olması ve bütün olarak Spinozacılığı -çelişkileri, vaatleri ve yenilgileriyle birlikte- bir anlamda özetleyen kısmen büyülü bir ifadeymiş gibi onu mutlak olarak ele almasıdır.

Burada, lafza bağlılık bizi şaşırtmamalıdır: Hegel'in Spinoza'da okuduğu şey -her sahici okuma kendi tarzında şiddetlidir ya da sadece bir açıklamanın zararsızlığını taşıır-

* [Alm.] Belirlilik olumsuzlamadır. (y.n.)

** [Alm.] Her belirlenim bir olumsuzlamadır. (y.n.)

Spinoza'nın gerçekten söylediği şey kadar önemlidir; daha doğrusu, önem taşıyan şey, bu iki söylemin birbirleri üzerindeki etkisidir, çünkü bu etki onlar açısından yeri doldurulamaz açıklayıcılıktadır. Bu bakış açısından, ünlü cümle ister Spinoza'nın olsun ister Hegel'in, iki filozofun ilişkisini analiz etmenin en iyi semptomlarından biridir.

Dolayısıyla bu cümlemin yorumunun ortaya attığı sorun, Hegel'in hayal gücüne gönderme yaparak, onun zorlama karakteri ortaya konarak, ortadan kaldırılarak, çözümlenemez. Hegel'in, görüş ayrılıklarının gerekçesi ve temel göstergesi yapmak için, hangi akıl yürütmenin sonucunda bu cümleyi Spinoza'ya atfettiğini de bilmek gerekir.

Dolayısıyla "*omnis determinatio est negatio*"yu, Spinoza ile Hegel arasında bir yerde işlev gören ve onların felsefelerinin çelişkilerinin görünür bir biçim aldığı tamamen gerçek bir sözce olarak ele almak gerekir.

Spinoza'nın olumsuzculuğu

Hegel'in ele aldığı şekliyle bu cümlemin anlamını aydınlatarak işe başlayalım. Bu anlam temelde ikilidir; Hegel'in Spinoza'ya felsefe tarihi içinde atfettiği yerle -bir öncünün yeridir bu- uyum içindedir. Cümlede -Hegel'in kullandığı ifadeyle- "görkemli" bir şey ifade bulur; ama bu, onu gerçekleştirmeyi sağlayan imkânların dışında, yalnızca bir önsezi biçimini alır. Bu nedenle, aynı zamanda iki veçhe sunar: Bir yandan, onun içinde zaten ana hatları belli olan bu temel hakikate göre anlaşılmalıdır; ama diğer yandan, vaadinin tutulmasını engelleyen kusur dolayısıyla var olur. Ve bu durumda onu niteleyen şey onun eksikliğidir. Dolayısıyla, kat etmesi gereken yolun yarısında bulunan, hareket halindeki bir hakikati temsil eder. Bu nedenle ya gerçekleştirdiği görev açısından ele alınmalıdır ya da kendi sonuna varmak için yapması gereken şey açısından.

Öncelikle cümlemin olumlu içeriğini ortaya çıkartarak iyi tarafına bakalım. Bu, belirlenim ile olumsuzlama arasında ku-

rulu bağıdır: Belirlenen şey kendi içinde bir olumsuzlama içerir ve onun belirlenmiş bir şey olarak var olmasını sağlayan da bu olumsuzlamadır. Keza olumsuzlama yalnızca bir yoksun bırakma değildir, çünkü onun aracılığıyla bir şey ortaya konabilir: Olumsuzlamanın, bir anlamda, varoluşun ürünü olması, onun kurucu bir işlevi olmasını içerir. Bu nedenle, Hegel'in *Ansiklopedi*'nin 91. paragrafına ekinde açıkladığı gibi, gerçeklik sadece tamamen olumlu ve kurucu bir Varlıkla; tam da her fiili gerçekliğe ilgisiz ve bunun dışında kalarak böyle olabilen bir Varlıkla ilişkisi içinde anlaşılamaz: Kendi içinde belirlenmemiş olan böyle bir varlık aynı zamanda bir belirlenim ilkesi nasıl olabilir? Bu akıl yürütme, Hegel'in sonucuna oldukça benzer bir sonuca varan Platon'un *Sofist*'te Elealılara yönelttiği akıl yürütmeye fazlasıyla benzemektedir: Var olan hakkında rasyonel bir söylem tutturmak isteniyorsa, yokluğa, dolayısıyla olumsuz olana bazı gerçeklikler atfetmek şarttır.

Bu ilk veçheye bakarak, Hegel'in sürekli "hareketsizlik"le suçladığı Spinoza felsefesinin az da olsa kımıldamaya başladığını görüyoruz: En azından belirli bir varoluşu olanın düzeyinde, fiili bir olumsuzluk ilkesi kabul ederek, başlangıçtaki konumuna, yani her şeyi kendi içinde kapsayan ve her gerçekliğin yok olduğu mutlak ve eksiksiz olarak olumlu bir varlık savına bağlı kalmaz. Boş ve ölü tözün yanında, yalnızca kendi olumsuzluğuyla yaşayan bir belirlenimler dünyasını kabul eder. Oysa bu, kavramın zorunluluğunun henüz hâkim olmadığı eksik bir biçimin içinde kendini sergilese bile, zaten olumsuzun işlemesi değil midir?

Hegel'in Spinoza'ya atfettiği cümlede böyle bir vaadi, bu cümleyi tersinden okuduğu için keşfettiğini hemen saptamak gerekir. *Omnis negatio est determinatio*: Her olumsuzlama içinde belirlenim vardır; yani ortaya koyan ve eyleyen, etkiler yaratan ve var kılan bir şey vardır. Başka deyişle, her olumsuzlamanın içinde olumlu da vardır: O bir araçtır, bir aracıdır, başka şeye yönelten, biçimsel ve boş özdeşliğin tiranlığını yenilgiye uğra-

tan ve ancak bu özdeşliğin başkalaşımıyla, olumludan başka bir şey olmayan olumlunun kendinde dolaysız varlığını aşan ve olumsuz yoluyla onu bir başkasının içinde gerçekleştiren bu hareketle, bu geçişle fiili içerik olduğunu ortaya koyan bir dolayımıdır.

Bununla birlikte (ve Spinoza'nın yazmış olabileceği gibi düzden okunduğunda ortaya çıkan ifadenin kötü tarafı budur), olumluyla olumsuzun bu iç bağı ancak bir tatminsizlik ve yetersizlik biçiminde kendini gösterir, ama bu gerçekten anlaşılmaz. Spinoza, (Hegeli anlamda) anlama yetisinin bakış açısından baktığı için, iki ayrı düzene ait gördüğü olumluyla olumsuzu ayırmaya devam eder: Her belirlenimin dışında dolaysızca verili olan mutlakın tarafında, hiçbir şeyin eksik olmadığı ve bu kökensel mevcudiyet içinde zaten olduğundan daha fazlası olamayan bir varlığın olumluluğu vardır yalnızca; bu nedenle, olumsuz, müdahalesi zorunlu kabul edilse bile, kendi dışına atılmalıdır: Yalnızca belirlenimlerin meydana geldiği yerde, yani bitmiş olanın ve doğası gereği sonsuz tözün dışında olanın alanında görülür.

Bu durumda, "*omnis determinatio est negatio*" cümlesi yepyeni bir anlam ifade eder ki bu özellikle olumsuz ya da kısıtlayıcı bir anlamdır: Her belirlenim olumsuzdur, yani yalnızca olumsuz bir şeydir ve sadece olumsuzdur. Gerçeklik, sonlunun varlığı; bir anlamda farklılık yoluyla, çıkarmayla, tözün mutlaklıkla ilişkisiyle düşünülür. Spinoza'ya göre -Hegel'in yorumladığı haliyle- belirlenim geriye dönük bir harekettir, yine de var olanın kendine geri dönüşü değildir, tersine çözülmesi, küçülmesi, düşmesidir. Belirlenmiş olan ancak kusur yoluyla, kendi kusuruyla, varlık eksikliğiyle, onu belirleyen olumsuzlukla kavranabilendir: Tözden uzakta duran ve -ters bir görüntü hariç- onu temsil etmekte güçsüz kalan etkin-olmayan'dır.

Hegel yine şunu söyler: Spinoza olumsuzlamayı yalnızca soyut biçimde, mutlakın içine kesin olarak yerleştirdiği olumluluktan bağımsız bir bozulma ilkesi olarak düşündü. Soyut

olumsuzlama, kısıtlı olarak, eksiklikle, yalnızca olumsuz olarak düşünölmüş olumsuzlamadır. Spinoza'ya göre olumsuz olumlunun tersidir ve onunla uzlaştıırılamaz, daima ona indirgenemez kalır. Böylece yalnızca olumlu olan olumlu (ki bu da bir soyutlamadır, çünkü şü kısıtlamayı içerir: Tözüne olumsuzluğu dâhil etmeyi ihmal edemeyen Spinozacılığın kendine özgü çelişkisidir bu) ile olumsuz olan olumsuz arasında, kavramın hareketini etkin kılan ve bunun içkin rasyonelliğini anlamayı sağlayan hiçbir geçiş saptanamaz. Mutlak bir dolaysız olduğundan, onun dışında hiçbir şey yoktur; daha doğrusu, onun dışında ancak olumsuz olarak, hiçten, onları içkin bir şekilde oluşturan ve onların yapaylıklarının nedeni olan tözün yokluğundan yola çıkarak ölçölebilen “varlıklar” vardır.

Burada, iyi bildiğimiz bir itirazla karşılaşılıyor: Spinoza'nın tözü, yabancı cisimler olarak görölen her belirlenimi kendi düzeninden yok etti. Onun kendisiyle mutlak özdeşliğinin koşulu tam da budur. Böylece töz, kendisi olmayanla ancak dışsal ilişkiler kurabilir. Bu, öncelikle, tözün belirlenimleri olan ve zaten sonluluk dünyasına ait olan sıfatlar ya da türler için doğrudur. Bunların ancak bir anlama yetisiyle, yani onlara bu soyut ve sonlu, tözün tamlığına yabancı varoluşu veren bir kiple kavranabileceği anlaşılır. Keza kiplerin kendileri için ya da Hegel'in bireyler diye adlandırdığı şeyler için de haydi haydi doğrudur; bunların kendi içlerinde varlık ilkesi olmadığından, yakında yok olmaya mahkûm görünömler değillerse, kendi içlerinde gerçekten hiçtirler, ki bu onlar açısından, pek az gerçekliklerini ortaya koymanın en iyi yoludur.

Böylece Spinoza'nın felsefesi, olumlunun tamlığını bildiren savıyla çelişerek, Doğulu düşöncelerin tümü gibi, özünde bir olumsuzlukçuluktur:

Aynı şekilde, türöümün Doğuya özgü temsilinde, mutlak kendini aydınlatan ışıktır. Gene de yalnızca kendini aydınlatmakla kalmaz, aynı zamanda yayılır. Yayılımları pussuz duruktan uzaklaşmalardır; sonradan gelen ürünler onları ortaya

çıkaran öncekilerden daha eksiktirler. Yayılış yalnızca bir olay olarak, oluş yalnızca süregelen bir yitiş olarak alınır. Böylece varlık kendini aşamalı olarak karartır, ve gece, olumsuz, ilk ışığa geri dönmeyen çizginin sonudur.¹

Şaşırtıcı altüst oluş! Olumlu ile olumsuz arasında hiçbir ortak ölçü saptanamayacağından ve bunlar kesinlikle birbirlerinin dışında kaldıklarından, ilksel ışığı içindeki varlık bir süre sonra tüm yerini dolduracak ve yürürlükten kalkacağı, bir o kadar mutlak hiçlik içinde onu yutacak gölgenin istilasına altında kalmaya mahkûmdur. Bir başka metinde Hegel bu düşüşü çarpıcı bir şekilde tarif eder:

Töz, ön bir diyalektik dolayım olmaksızın Spinoza tarafından az çok kavrandığı haliyle, evrensel olumsuz kudret (*puissance*) olarak, bir bakıma salt karanlık ve şekilsiz bir uçurumdur ki tüm belirli içeriği baştan sona kendi içinde yutar ve kendisinden kendi içinde olumlu bir kalıcılık taşıyan hiçbir şey üretemez.²

“Evrensel olumsuz kudret”tir: Tözün evrenselliği boş olduğu ölçüde ve bu haliyle hareketsizliğe ve ölüme yazgılı olduğundan, ancak onu çürüten, bozan ve aynı zamanda derin hakikatini, Hiçliği ilan eden bu ters kudret onu ele geçirebilir.

Dolayısıyla mutlakın saf olumluluk olarak temsilinin ne-reye götürdüğü görülmektedir: gerçekten sonu olan olumsuzun zaferine. Bu durumda, tartışmanın kozları açıkça belirir: Olumsuzun kurucu işlevini kabul ederek ve onun olumluya ittifakının, birliğinin koşullarını yaratarak, özellikle Hegel için olumluyu kendine karşı savunmak, kendi dolaysız varlığının boş, soyut tamlığı içinde kendi kendine yeterli olmanın cazibesine teslim olursa kaçınılmaz olan düşüşünü engellemek gerekir. Demek ki öncelikle belirenlere kıyasla konum-

1 *Logique*, II, tercüme Labarrière, s. 242 [*Mantık Bilimi*, s. 412]

2 *Encyclopédie*, § 151'e ek, tercüme Bourgeois, s. 586 [*Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I*, s. 245-246].

lar tamamen tersine dönmüştür: Olumluyu hiç paylaşmadan üstlenen Spinoza aslında olumsuzu seçti ya da en azından kendini olumsuza terk etti; oysaki Hegel, olumsuza kendi gerçeklik payını vererek, onu, farkında olmadan zaferini sağladığı olumlunun aracı ya da yardımcısı yapar: aklın hilesi. Bunun anlamı, olumsuzun içinde, rasyonel şekilde ele alınması koşuluyla, olumluya yönelik bir şey olduğudur ve birbirinin kesinlikle dışında olan olumlu ile olumsuzun uzlaşmaz biçimde karşıt oldukları soyut anlama yetisinden zorunlu olarak kaçan şey de budur.

Olumsuzun bu rasyonel kavranışı, mutlak olumsuzluk fikrinde ifade bulan şeydir. Biz bu fikri, ancak şeyleri kendisiyle dolaylı ilişki içinde temsil eden soyut düşünüm alanını terk ederek anlayabiliriz: Eğer onları kendi hareketleri içinde ele alırsak, bunların ancak kendi içinde yansıttıkları öteki aracılığıyla kendileri olduklarını görürüz. İmdi, bu geçiş olumsuzlamadır, dolaysız varlığın olumsuzlanmasıdır; ama aynı zamanda olumsuzlamanın da olumsuzlanmasıdır, daha doğrusu, şeyi kendi kavramı içinde, kendinde ve kendi için olduğu haliyle keşfettiği ölçüde, olumsuzun kendisinin olumsuzlanmasıdır.

“Olumsuzlamanın olumsuzlanması” ifadesiyle yaygın olarak belirtilen şey, her gerçekliğin gerçekleştiği sürecin sonsuz rasyonelliğidir. Fakat doğal eğilim, bu rasyonelliği soyut düşünüm terimleriyle yorumlamaktır. Bu durumda, iki ayrı ve ardışık olumsuzlama olan iki terim arasındaki bir ilişki olur. Bu, Hegelciliğin sunumunun sıklıkla özetlendiği ve Hegel'in açıkça reddettiği üçlemin biçimsel şemasıdır: Önce, dolaysız mevcudiyeti içinde verilmiş bir varlık; sonra onun olumsuzlanması, yani bu dolaysızlığı bozan ötekinin tanınması; son olarak da -deyim yerindeyse- bir öncekine “eklenen” ya da onu nesne olarak ele alıp ortadan kaldıran, başlangıçtaki varlığı, olduğu her şeyle, bu epizotların birbirini takip edişi içinde “öğrendiği” her şeyle artmış olarak kendi özdeşliği içine yeniden dâhil eden yeni bir olumsuzlama.

Oysa olumsuzlamanın olumsuzlanmasıyla Hegel'in düşünmek istediği şey, zamansal bir dizinin mekanik kesimlerine indirgenemeyen, tamamen farklı bir şeydir. Önceki şemada olumsuzlamanın olumsuzlanması iki ayrı işlemin bileşiminin sonucudur. Bunların ayarlanması bir tür denge yaratarak etkileri düzeltir; ama bu iki işlem kendi içinde özdeştir, denktir; sürecin bütün etkisi onların tekrarından kaynaklanır. Hegel'in deyişiyle, "iyi bilinen bir dilbilgisi kuralına göre" bu işlemin sonucu olumlu olabilir; ama bu olumluluk yalnızca saptanabilir, rasyonel olarak kanıtlanmış değildir, bunun zorunluluğunu doğrulayan hiçbir şey yoktur. Dahası, iki olumsuzlamanın bir olumlama "verdiğini" kabul etsek bile, bunlar birbirlerini takip ettikleri ölçüde, işlemin sonuna dek cereyan edeceğini, ikinci bir olumsuzlamanın gelip ilkinin düzeltereğini hiçbir şey söylemez. Olumlunun kendine geri dönüşü artık garanti değildir.

Böylece olumsuzlamanın olumsuzlanması, Hegelci diyalektik içinde, iki olumsuzlamanın bileşimine yöneltmez. Fakat içsel olarak bağdaşık ve zorunlu bir süreç söz konusudur. Bu süreçte, baştan sona bütün etkilerini geliştiren şey aynı olumsuzlamadır. Öncelikle, bu olumsuzlama sonlu olumsuzlama olarak keşfedilir, yani, olumsuzun en yaygın anlamında, ötekini ayınının karşısına ve dışına yerleştiren bir karşıtlık edimi olarak, soyut bir şekilde belirlenmiştir. Olumsuzun dışsallaştırma olarak bu ele alınışı, tam da Hegel'in Spinoza'ya atfettiği şeydir. Fakat, -ilk evreyi sadece kronolojik değil mantıksal da olan bir şekilde takip eden- ikinci bir evrede, bu olumsuzlama kendi içinde sonsuz olarak yeniden kavranır ve yeniden anlaşılır. Bu durumda, *sonuçta*, kendinden başka nesnesi olmadığı, dahası, mutlak anlamda ele alındığında, olumsuzlama olarak kendinin olumsuzlanması olduğu ortaya çıkar. Demek ki olumsuzlamanın olumsuzlanması, Hegel'e göre, bir araya gelerek birbirlerini ortadan kaldıran iki olumsuzlamanın üst üste binmesi değildir -bu uyarlanmanın nasıl olup da bir oluş oluşturabileceği zaten bilinmez-, ama kendinin sonuna dek giden, kendine geri dönen

ve böylece belirli etkiler üreten bir olumsuzlamanın biricik ve içkin hareketidir.

Demek ki mutlak olumsuzlama, bir şeyi olumsuzlarken onun içinde olumsuzlama olarak kendini de olumsuzlayan ve onu gerçekleştirirken çözüme bağlanan olumsuzlamadır. Yalnızca olumsuzlama olmayan, ama daha öteye giderken, olumluya götüren yolu kendi içinde keşfeden olumsuzlamadır. Böylece biraz önce belirtmiş olduğumuz gibi, olumsuz, bir aracı olarak ortaya çıkar: Onun dolaysız belirişi, ortaya çıkışını hazırladığı olumlunun çıkarlarına geri dönmüştür, buna tabidir. Bu nedenle, “olumsuzun olumsuzlanması” ifadesi, bu sürecin bütünü belirtmek için tercih edilir, çünkü momentlerinin içsel bağını ve de olumlu ile olumsuz arasında burada gerçekleşen karşılaşmada, kozları belirleyen ve baskın çıkması gerekenin olumlu olduğunu, olumsuzun ise, kendi amaçları için kullandığı bir araç olarak gayet katı bir şekilde ona tabi olduğunu gayet iyi belirtmektedir. Bu noktaya ileride tekrar döneceğiz; çünkü temel önemdedir.

Olumsuzdan geliştirilmiş bu anlayış karşısında Spinozacılığın yetersizlikleri Hegel'e göre aşikârdır:

Ama Spinoza belirlenim ya da nitelik olarak olumsuzda durup kalır; mutlak olumsuzlama olan bu aynı (olumsuzlamanın), yani kendini olumsuzlayan (olumsuzlama) olarak bilgisine ilerlemez; böylece, onun tözünün kendisi mutlak kuvvetini (*force*) kapsamaz ve bu aynı tözün bilgisi içkin bir bilgi değildir.³

Spinozacılık, kendisi için saptadığı soyut düşünüm tarzıyla, durmuş bir düşüncedir; olumsuzu, kendinin ötesine, olumluya doğru karşı konulmaz bir şekilde götüren hareketin içinde kavrayamaz: Kısıtlayıcı bir şekilde, yalnızca olumsuz olan bir olumsuz olarak kavranan dolaysız olumsuzlamada “kalır” ve etkin, rasyonel olanın içinde, yani kavramın içinde bu olumsuzluğun çözülmesine “dek gitmez.” Onun sisteminin sonuçta

3 *Logique*, II, tercüme Labarrière, s. 239 [*Mantık Bilimi*, s. 410]

vardığı olumsuzla düşüşü açıklayan budur: Mutlakı kendiyile dolaysız özdeşlik olarak hemen ortaya koyduğunda, mutlakı ancak onun olumsuzlanması olan ve yalnızca olumsuzlama olan soyut dışsal belirlenimler içinde düşünebilir. Bu olumsuzun işleyiş tarzında olduğu gibi, olumluyu ortaya çıkartarak olumsuzluğun belirişlerini defetmekten uzak durduğunda, ancak bu olumsuzluğu güçlendirir ve mutlakı adım adım değersizleştirerek tamamen yok oluşuna dek varır. Spinozacılığın zayıflığı anlama yetisinde olumsuzla karşı etkin bir silah bulamamasından kaynaklanır, ki bu mutlak silah sonsuz olumsuzluk ya da olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır, çünkü bu silah, anlama yetisinin belirlenimlerine indirgenemediğinden ve anlama yetisinin somut gelişimini, içkin yaşamı garanti ettiğinden, rasyonel düşünceye aittir.

Hegel Spinoza'nın akıl yürütmesinin, çelişkinin rasyonel sürecine erişemediğinden, uzlaşmaz ya da çözümsüz karşıtlıklar içinde kaldığını da söyler:

Anlama yetisinin birbirlerini yalanlamayan belirlenimleri vardır. Olumsuzlamanın olumsuzlanması çelişkidir; olumsuzlamayı olumsuzlar; böylece, olumlamadır, ama yine de genel olarak olumsuzlamadır. Bu çelişkiyi anlama yetisi taşıyamaz, o rasyonel olandır. Bu nokta Spinoza'da eksiktir ve onun kusuru buradadır.⁴

Spinoza'ya göre herhangi bir varlığı belirlemek onu sonlu biçimde belirlemektir. Belirlenim yalnızca anlama yetisi tarafından bir sınır olarak düşünülür, yani gördüğümüz gibi, bir dışsallık ilişkisi olarak düşünülür. Bu nedenle, bir varlık daima onun olumsuzlanmasını oluşturan bir başka varlık karşısında belirlenir. Böylece düşünmek, sıfat olarak, yani tözün belirlenimi olarak, onu bir başka sıfattan, uzamdan ayıran sınırlanma içinde, engel oluşturan olarak / karşıt olarak konulmuştur [*op-posé*]. Bu iki terim, birliklerinin koşulunu kendi içlerinde

4 Leçons sur l'histoire de la philosophie.

taşımaz; dolayısıyla bu birlik onların dışında, ayrımsız, farksız oldukları tözün içinde düşünölmelidir. Dolayısıyla, mutlakten belirlenimlerine ve bu belirlenimlerden mutlakın kendisine götüren hiçbir rasyonel ilerleme saptanamaz, çünkü sadece olumsuz ilişkilerin bağladığı indirgenemez terimler söz konusudur.

Rasyonel çelişki düşüncesi ise, tersine, zıtların birliğini ileri sürer; bunları mekanik bir denge içinde birleştirmekle ya da bir araya getirmekle yetinmez, ama bunu gerçekleştirirken, aynı zamanda, içsel bağını da ortaya koyar. Çelişki (*Widerspruch*), ayrı ve antagonist terimler arasındaki donmuş bir ilişki olmamasıyla karşıtlıktan (*Gegensatz*) ayrılır; o, öğelerinin her birinde diğerrinin hakikatini keşfeden ve böylece, bunların ayrılmaz olarak belirdikleri tek bir sürecin momentleri olarak onları üreten karşı konulmaz harekettir. Hegel'e göre, Spinozacı töz karşıtların birliğidir, çünkü belirlenimlerinin dışsal antagonizmasını gerçek bir zorunluluk olmadan kuvvet kullanarak çözer; Hegelci kavram zıtların birliğidir, çünkü onun gelişimi de kendine geri dönüştür, aynıyı ötekine bağlayarak bir özdeşlik ortaya koyar ve böylece bunları bağlantı içinde kabul eder. Spinoza'da mutlak, başlangıçta olduğu şeyin bütönlüğü içinde verili olduğundan, bu hareketin içine giremez, kendi olarak çözmek için kendi çelişkisine sahip çıkamaz, fakat doğrudan doğruya kendine özdeş olma gülünç iddiasının içine düşürdüğü kaçınılmaz antagonizmalara maruz kalmak zorundadır.

Bu nedenle, olumsuzlama olarak belirlenim anlayışı, olumsuzlamanın kendine karşı döndüğü ve olumlunun yardımcısı olduğu mutlak olumsuzluğun hareketini henüz anlamayan bir anlamda ele alındığında, aynı zamanda Spinozacı düşüncenin sınırını temsil eder: Mutlakı düşünme projesinde başarılı olmak için eksik olan şeyi açık seçik ona gösterir. Hegel'in Spinoza felsefesini çok özel tarzda okuyuşunu, kusurlu okumayı haklı çıkaran budur: Metnin her düzeyinde Hegel bir çelişkiyi sonuna dek düşünmenin, yani onu kendi zorunlu çözümünü amacıyla düşünmenin zorunluluğuyla karşılaşır ve her seferinde,

Spinoza'nın bu hedefe erişmedeki kudretsizliğini saptar; bu kudretsizliğin en iyi işareti, onun sisteminde olumsuzlamanın olumsuzlanması kavramının yokluğudur.

Kudretsiz bir diyalektik

Bir felsefeyi kendi eğilimlerini gerçekleştirmedeki kudretsizliği üzerinden ele alan bu çok özel yaklaşımı daha iyi nitelemizi iki örnek sağlayacaktır: *Ethica*'nın 1. Kitabının 1. ve 6. tanımlarına Hegel'in getirdiği yorumdur bu.

İlk tanımın konusu *causa sui*'dir; tözün düşünömselliğini içeren ve özne halini aldığı dönüşümü başlatan bu ilksel mefhum: "Spinoza *causa sui*'nin içinde içerilmiş olan şeyi daha yakından geliştirseydi, tözü Hareketsiz (*das Starre*) olmazdı." (*Dersler*). Bu durumda, bu mefhum neyi içermektedir ve bu içerik nasıl fark edilmeden geçmiştir?

Hegel bu tanımı ilk kez 1802'de Jena'da yayımladığı bir metinde yorumladı:

Spinoza *Ethica*'sına şu açıklamayla başlar: Kendi kendisinin nedeni derken, özü varoluşunu gerektiren şeyi kastediyorum; yani var olmadığı takdirde doğasını kavrayamayacağım şeyi.* Oysa öz ya da doğa kavramı ancak varoluş bir yana bırakıldığında ortaya konabilir; biri diğerini dışlar; biri ancak diğeriyle karşıtlık içinde belirlenebilir; eğer ikisi arasında bağ kurulursa ve bunlar birmiş gibi ortaya konursa, bu durumda, onların bağları bir çelişki içerir ve her ikisi de aynı zamanda olumsuzlanır.⁵

Hegel burada, Spinozacılıkta olumlu bir referans keşfeder, çünkü onu hemen diyalektik bir anlamda yorumlar: *Causa sui*'de öz ile varoluş arasında ortaya konan zorunlu birlik, çözümünü oluşturduğu bir çelişkinin birliği olduğu ölçüde rasyoneldir. Dolayısıyla Hegel Spinoza'nın anlama yetisi düşüncesinde kaldığından kuşkulananmaya daha geç başlamış gözükmektedir:

* Türkçe çevirisinden yararlandım (s. 33) (ç.n.)

5 *Scepticisme et Philosophie*, Vrin, s. 38.

Şu an için, onda, her sahici felsefenin içerdiği ve rasyonelliğinin fiili koşulu olan “olumsuz yan”ı⁶ doğrulama çabasına bir destek keşfeder. Bu durumda Spinoza, deyim yerindeyse, aklın doğru tarafındadır, çünkü anlama yetisinin durakladığı karşıtlıklar üzerindeki zaferi sağlamakta ve böylece,

[...] rasyonelolanındüşünüme ve mutlak bilgisinin sonlu bilgiye dönüşümünü [engellemektedir]. Oysa bu dönüşümü bir uçtan diğerine götüren temel biçim, ilke olarak, bir *causa sui*'yi özü aynı zamanda varoluşu da kapsayan bir şey olarak açıklayan Spinoza'nın birinci tanımının tersini ortaya koymaktan ve düşüncenin (*das Gedachte*) düşünülmüş olduğu için aynı zamanda varlık (*ein Sein*) içermediğini temel ilke olarak ileri sürmekten ibarettir. Düşünce ile varlığın, düşünce ve varlık karşıt terimleri içinde bir olduğu rasyonelin bu ayrımı ve bu karşıtlığa mutlak bağlılık, dolayısıyla mutlak düzeyine çıkartılmış anlama yetisi; bütün bunlar bu dogmatik kuşkuculuğun hiç durmadan tekrarladığı ve her tarafa uyguladığı temeli oluşturur.⁷

Spinoza felsefesinin, soyut düşünüme bu şekilde yöneltilmiş suçlamadan kurtulması için ve hatta ona biraz daha boyun eğdirebilmesi için, ikili bir bağlam değişikliğine girişmek gerekir: Öz ile varoluş arasındaki tanımın oluşturduğu ilişkiyi düşüncenin varlıkla ilişkisine indirgemek; bu ilişkiyi bir çelişki olarak ve tanımlı nesneyi -*causa sui*- de bu çelişkinin çözümü olarak tanımlamak. Spinoza felsefesinin “sahiden rasyonel” niteliğinin ancak bu değişikliklerle kabul edilebileceği açıktır. Fakat Spinoza'nın mektubuna geri dönerek, rasyonelliği kurtaran bu bağlam değişiklikleri reddedilirse, rasyonellikten geriye ne kalır?

Doğrusu, Hegel'in *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de bu aynı tanıma dair daha sonra önereceği yorum bizi metinden biraz daha uzaklaştırmaktadır:

Düşünce ile varoluşun birliği (*die Einheit des Gedankens und der Existenz*) de hemen ortaya konmuştur [öz, genel olandır, düşüncedir]; sonsuzca eylemini bu birlikle sürdürecektir. *Causa*

6 Age., s. 39.

7 Age., s. 63.

sui önemli bir deyimdir. Sonuç, nedene karşıttır. Kendinin nedeni, bir sonuç yaratan, bir başkasını ayıran nedendir, ama ortaya çıkan şey kendisidir. Bu dışarı çıkarma yoluyla, farklılığı da aşar; kendini bir başkası olarak konumlamak, düşüştür ve aynı zamanda bu düşüşün olumsuzlanmasıdır. Bu tamamen spekülative bir kavramdır. Nedenin herhangi bir sonuç yarattığını kafamızda canlandırırız ve sonuç nedenden başka bir şeydir. Buna karşılık, nedenin dışsallaştırılması (*das Herausgehen der Ursache*) burada dolaysız olarak aşılmıştır, kendinin nedeni yalnızca kendini üretir; bu, her spekülasyon için temel bir kavramdır. Nedenin sonuçla özdeş olduğu sonsuz nedendir. Spinoza *causa sui*'de olan şeyi daha yakından geliştirmiş olsaydı, tözü Hareketsiz olmazdı.

Hegel'in *causa sui*'de bu kez keşfettiği şey yeni bir çelişkidir: Neden ile sonucun çelişkisi. Tözün nedenselliğini kendi içinde taşıyan -çünkü neden ancak içlerinde dışsallaştığı sonuçlarına kıyasla düşünülebilir- bu çelişki, zıtların birliğini-neden ve sonuç- temellendiren tözün kendine özdeşliği içinde derhal aşılmıştır. Fakat bu “diyalektik” hemen durur, çünkü Spinoza, kendi sistemini bu çelişkinin gelişimiyle çakıştırmak yerine, bunu hemen çözümlenmiş olarak vermiş ve tözün kendine özdeşliğini derhal ortaya koymuştur. İçeriğinin tüm kapsamını daha baştan tüketen ve sonra da söyleyecek bir şeyi kalmayan -doğru olarak söyleyeceği bir şeyin kalmadığı, anlaşılmalıdır- tek atımlık felsefenin güzel örneği.⁸ *Causa sui*'nin içinde olan şeyi daha yakından geliştirmek, tek bir anlama gelebilir: “İmkânsızı isteyen; yani, araçlar olmadan amaca erişmek isteyen”⁹ bu teorik sabırsızlığın itkisi altında çelişkisini hemen kapatmak yerine, olgunlaşması için gereken bütün zaman boyunca açık tutmak; böylece çelişkinin çözümü, gerçekleşmesi için gerekli olan bütün araçları içermiş olur.

8 “[...] Bir tabanca atışı gibi, derhal mutlak bilgiyle başlayan ve diğer bakış açılarını dikkate almaya tenezzül etmediğini ilan ederek onlardan kurtulan coşku” (*La Phénoménologie*'nin önsözü, tercüme Hyppolite, s. 69, ayrıca bkz. s. 73).

9 Age.

Hegel, *Ethica*'nın daha ilk satırlarından itibaren Spinozacılığın karakteristik yetersizliğinin işaretini keşfeder: Zımni olarak mevcut çelişki, yine de, düzenli ve tedrici bir sunum içinde rasyonel açıklamasından yoksundur.

Konusu Tanrı olan altıncı tanımda da Hegel, tutulmamış rasyonellik vaadini keşfeder. *Dersler*'deki yorumunda, özellikle bu tanıma eşlik eden ve iki sonsuz arasındaki -mutlak anlamda sonsuz ile yalnızca kendi cinsinde sonsuz- farklılığa yönelik açıklamayla ilgilenir. İşte bu açıklama, Spinoza'nın ifade ettiği haliyle şöyledir:

Mutlak anlamda sonsuz diyorum, kendi cinsinde sonsuz demiyorum; çünkü salt kendi cinsinde sonsuz olan bir şeyin sonsuz sıfatlara sahip olduğunu olumsuzlayabiliriz, ama bir şey mutlak anlamda sonsuzsa, onun özü öze ilişkin her şeyi ifade eder, olumsuzlayacağımız herhangi bir şey içermez.

Bu metnin Hegel'in dikkatini çekmesi, olumsuzlama kavramının burada kendi terimleriyle yer almasındandır: Dolayısıyla burada bu kavramın Spinozacı yorumu üzerine bir ibare bulmamız gerekir.

Yalnızca kendi cinsinde mutlak olan şey, yani sıfat, sonsuz sayıda şeyi olumsuzlayabilir. Hegel bu özelliği şöyle yorumlar: Sıfat, doğası gereği olumsuzlayan şeydir ve bu haliyle tözün bir belirlenimidir, yalnızca olumsuz, dışsal belirlenim... Bu sonsuz, "kötü sonsuz"dur diye devam eder Hegel; sınıra "ve böylelikle sonsuza" geçişle temsil edilen imgelemin sonsuzudur: Düşünmenin sonsuzunun ya da her olumsuzluğun dışında duran ama kendinin saf olumlaması olan mutlak sonsuzun veyahut edimsel sonsuzun, yani yalnızca bir olanak olarak temsil edilmekle kalmayan, etkin olarak düşünülen sonsuzun karşıtıdır. Hegel bu özeti şöyle haykırarak sonuçlandırır: "Tamamen doğru! Ama bu daha iyi ifade edilebilirdi: Olumsuzlamanın olumsuzlanması bu!" Sıfatların ilişkisi bir çelişki olarak ele alınırsa (ve gerçekten de Hegel'in, sıfat mefhumunu geliştirmek için, yal-

nızcı iki sıfatı -düşünce ve uzam- koruduğunu ve bunları karşı karşıya yerleştirdiğini gördük), Tanrı, hem kendinin mutlak olumlanması hem de mutlak olumsuzlama, yani her bir sıfatın özgül özünü oluşturan bütün özgül olumsuzlamaların aşılması olduğu ölçüde bu çözülmüş çelişkidir: Hegel'in anladığı anlamda Spinoza'nın tarzında tamamen karakteristik olan rasyonele doğru bir hareket -bu hareket anında durmuş ve verimli çelişki de kısır ve soyut bir karşıtlık içinde anında sabitlenmiş olsa da- bu şekilde başlar.

Hegel'in önerdiği bu yorumun yanlış kullanımı, elbette her sıfatı oluşturan özün "bir olumsuzlama içerdiği"ni Spinoza'nın hiçbir yerde söylememesine dayanır. Bu olmadan elbette bu öz "kendi kendine kavranır" olamaz. Diğer yandan, Spinoza mutlak anlamda sonsuzun özünde "bir öz ifade eden her şeyi" içerdiğini *"ve hiçbir olumsuzlamayı kapsamadığını"* yazdığında, bu ifade, sıfatların kendisini belirtmektedir; bu sıfatların hepsi, tamamen olumlu bir şekilde onların içinde ifade bulan tözün içindedirler: Sıfatın özüne bir olumsuzluk dâhil etmek için, onu tüm diğerlerinden ayıran farklılıktan yola çıkarak soyut bir şekilde anlamaya çalışmak için, onu içinde var olduğu tözden ayırmak gerekir; dolayısıyla, onu olumsuzladığı ve onu olumsuzlayan başka özlerle ilişkisi içinde kavramak için onu kendinden yola çıkarak kavramaya -oysa ancak tözün içinde böyledir- son vermek gerekir. İmdi, "sırf kendi cinsinde sonsuz" olandan imgelemenin sonsuzuna ya da -Spinoza'nın başka bir yerde, Louis Meyer'e 12. mektubunda nitelediği gibi- kötü sonsuza dek sıfatların sonsuzluğunu saptayabilmek için, Hegel'in sıfatların gerçek doğasını bu şekilde tersine çevirmesi kesinlikle şarttır -bunun nasıl olduğunu gördük: Yalnızca ikisini elde tutup bunları bir karşıtlık ilişkisi içine yerleştirir. Kendi cinsinde sonsuz olan, mutlak anlamda sonsuz olandan daha az ya da başka türlü sonsuz değildir, çünkü ancak onun içinde sonsuzdur.

Bu nedenle, Hegel'in yaptığı gibi, olumsuzlamanın olumsuzlanması fikrinin Spinoza felsefesinde olmadığını ve onun

kusurunun ya da tamamlanmamışlığının nedeninin bu olduğunu söylemeye izin yoktur. Spinoza'nın bizzat dediği gibi, kusurluluk kelimesi, “doğası gereği bir varlığa ait olan şeyin onda bulunmaması”¹⁰ anlamına gelir. Oysa “olumsuzlamanın olumsuzlaması” fikri ve ona bağlı olan çok özel çelişki kavrayışı, Spinoza'nın izlediği akıl yürütmenin kesinlikle dışladığı şeydir. Aktarmış olduğumuz Hegel yorumları da, Hegel'in de başka bir yerde belirttiği gibi, Spinozacı kanıtlamanın daha baştan ortadan kaldırdığı argümantasyon türünü bu kanıtlamaya zorla uyguladıkları ölçüde, yanlış olmanın ötesinde uygunsuzdurlar. Bununla birlikte, bu uygunsuzluk temelsiz değildir, ancak paradoksal biçimde makuldür; çünkü, tersine, tam da Spinoza felsefesinin temel bir özelliğini ortaya koymaktadır. Bu, daha baştan çürüttüğü için karşılaştırmanın gereksiz olduğu belli bir argümantasyon biçimine, Hegelci diyalektiğe *direnışidir*.

Sonlu ve sonsuz

Şimdi “*omnis determinatio est negatio*” ifadesine geri dönelim ve bunun Spinoza için taşıdığı anlama bakalım. J. Jelles'e 50. mektupta görülen bu ifadeye, Spinoza'nın anladığı anlamda Tanrı'nın biricik varlık olarak nitelenmesinin uygunsuz olabileceğini açıklamak için referansta bulunmuştuk. “*Determinatio negatio est*” harfiyen yazılıdır ve bu bir ara sav biçimindedir. L. Robinson *Ethica* yorumunda,¹¹ bu cümlenin Spinoza'nın eli mahsulü olmadığını, mektubun orijinalinin Hollandaca yazıldığını ama bu cümlenin, açıklama niyetine, Latince versiyona eklendiğini varsaymaya kadar işi götürür. Bu uç tavra varlımadan da olsa, Spinoza'nın mektubunun Latince metninde yer aldığı haliyle bu yazı ve Hegel'in bundan çıkardığı sonuç arasındaki mesafeyi hemen görüyoruz: Tekrar üzerinde duracağımız gayet özel bir bağlama gönderme yapan bir cümleyi, her şeyi değiştiren ve birçok şeyi birbirine karıştıran küçük bir

10 Hudde'ye 36. mektup.

11 Lewis Robinson, *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leipzig, 1928, s. 103.

kelime -*omnis*- ekleyerek evrensel anlam edinen genel bir önerme haline getirmiştir.

Oysa J. Jelles'e 50. mektupta Spinoza genel olarak belirlenim sorununu ele almaz. Bu sorunu çok özel bir durum olan figürle ilişkisi içinde ele alır. Bölümü bütünüyle yeniden ele almak gerekir:

Figürün gerçekten olumlu bir şey değil bir olumsuzlama olmasına gelince, tanımsız bir şekilde ele alınan saf maddenin hiçbir figürünün olamayacağı ve figürün yalnızca sonlu ve belirli cisimler (*corpus*) içinde yer bulabileceği açıktır. Çünkü kim ki bir figür algıladığını belirtir, belirli bir şey tasavvur ettiğini ve bu şeyin nasıl belirlendiğini belirtmiş olur. Dolayısıyla bu belirlenim, şeye, olduğu şeye göre (*juxta suum esse*) ait değildir, tersine, onun olmadığı şeydir (*ejus non esse*). Bu nedenle de, figür bir belirlenim olduğundan -ve belirlenim bir olumsuzlama olduğundan-, belirtildiği üzere, bir olumsuzlamadan başka bir şey olamaz.

Bu metin, bütünsel olarak anlaşılması koşuluyla, hiçbir muğlaklığa yer vermemektedir. Onun “konusu”, bir fikir ya da bir şey değil *bir sınır* olduğu ölçüde çok özel bir gerçeklik olan figürdür: Bu anlamda, fiziksel bakımdan gerçek bir varlık değildir, yalnızca bir akıl varlığıdır, bu nedenle de içeriği olumsuzdur. Böylece “bir figürü algılamak” asla bir şeyi, olduğu haliyle “algılamak” değildir, ama belirlenmiş olarak, yani başka bir şey tarafından sınırlanmış olarak “algılamaktır”: Figür, “sonlu ve belirlenmiş cisimler” arasında mevcut ve onları kendi varlıklarına göre değil, olmadıkları şeye göre temsil eden bu karşılıklı sınırlamadan başka bir şeyi ifade etmez.

Bu tanım, peşinen, Spinoza'nın aynı sorunu başka terimlerle ele aldığı bir başka mektupta söylediği şeyle karşılaştıralım:

Bütün ve parçalar konusunda: Ben şeyleri belli bir bütünün parçaları olarak kabul ediyorum; bunların her biri tüm diğerlerine uyum sağlar, böylece hepsi de kendi aralarında ve mümkün olduğunca uyumlu ve uygundur; fakat bu şeyler birbirlerine karşıt olduğundan, içlerinden her biri bizim zih-

nimizde ayrı bir fikir oluşturur ve bir parça olarak değil, bir bütün olarak ele alınmalıdır.¹²

Bir figürü algılamak, bir şeyi ona karşıt bir başka şeyle sınırlanmış olarak tahayyül etmektir; dolayısıyla onu bir bütün olarak ele almak ve onu bu konfigürasyona ait olmayan diğer şeylerden ayırmaktır. Fakat eğer bir başka bakış açısına yerleşilirse ve buna göre de, burada onun üzerinde dışardan etkide bulunan olarak beliren şeylere uyum sağlıyor ya da denk düşüyorsa, bir başka belirlenimden kaynaklanan bir bütün karşısında bir parça gibi kendini gösterir. Bundan ilk çıkan sonuç, figürün temsilinin, sınırlandırdığı şeye değil, bir bütün olarak kabul ederek, tekil şeylerin sonsuz zincirleştiği içinde onu kesen anlama yetisinin bakış açısına bağlı olmasıdır. Diğer yandan -ve bu fikrin Spinoza'da çok önemli olduğunu göreceğiz- bütünlük mefhumu, böyle bir belirlenime bağlı olduğu ölçüde, kesin bir bireysellik içinde kesin olarak kendini ortaya koyan bir varlığın olumlu varoluşunu temsil etmez; fakat bir sınırlanma ve onun aracılığıyla da bir olumsuzlama fikrini kendi içinde barındırır. Töz ile özne arasındaki, Hegel'in kepezelik olarak gördüğü ayrım burada kabaca belirir: Töz, mutlak, dolayısıyla belirlenimsiz olduğu ölçüde bir bütün olarak belirlenemediğinden özne olamayan şeydir; tersine özne, kendi sınırından dolayı, töz olamayandır.

Burada sorun oluşturan şey, belirlenim mefhumudur. J. Jelles'e 50. mektupta işlediği haliyle, herhangi bir gerçeklik türüne uygulanmadığı açıktır. Kendileri de sınırsız olan ve özü hiçbir olumsuzlama içermeyen sıfatları elbette içermez: Bunların birbirlerini sınırlandırmadıklarını yeterince açıkladık, ki bu onların sonsuzluklarının sonucu ve tözsel niteliklerinin koşuludur; diğer yandan, kendilerini sınırlandırmaları ve kendi içlerinde sınırlanmaları saçma olur. Fakat belirlenim mefhumu, burada tanımlandığı şekliyle, kiplere, örneğin -tersine-

12 Spinoza'nın Oldenburg'a 32. mektubu.

varoluşu bir sınırlanma içeren uzam kiplerine uygulanabilir mi? Uygulanabilir gözükmemektedir.

Gerçekten de “sonlu ve belirlenmiş” cisimler, ancak bir anlama yetisi onları, bir bütünün parçaları gibi kendi aralarında birbirlerine denk düştükleri doğanın fiili düzeninden bağımsız olarak, karşılıklı sınırlanmalarının bakış açısından kavransa, bu anlamda, yani olumsuz olarak belirlenmiş olurlar. Bu durumda, kiplerin zincirlenişi, terimleri karşıtlık oluşturduğundan birbirlerini olumsuzlayarak ayrılmış, süreksiz bir ardışıklık olarak kendini gösterir. Peki bu temsil uygun mudur? Nesnelerini nedenlerine göre, onların içinde mutlak anlamda süregelen biçimde ifade bulan sonsuz töze göre tanımadığı ölçüde, kuşkusuz uygun değildir: Sonluyu sonsuzun dışına koyarak, tıpkı olumsuzu olumluya göre koyar gibi, onu, sıkı sıkıya bağlı olanı ayıran ve her bütünlüğü parçalarının ilişkisinden yola çıkarak, sanki kendinden ibaretmiş gibi yorumlayan imgelemin soyut bakış açısından ele alır.

Uzamı figürle belirlemek, Descartes'ın yaptığı gibi, onu ayrımsız ve eksik, karşılıklı bir sınırlandırma ilişkisine, hareketin yalnızca dışardan müdahale edebileceği soyut bir düzene indirgeyerek olumsuz olarak anlamaktır:

Atıl bir kitle olarak düşünülen Kartezyen uzamı ise cisimlerin varoluşundan türetmek yalnızca güç değil, tamamen imkânsızdır. Gerçekten de hareketsiz madde kendi hareketsizliği içinde varlığını sürdürürken, hareketsizlik de onun içinde varlığını sürdürecektir; ancak daha güçlü bir dışsal nedenle harekete geçirilir; bu nedenle, doğanın Kartezyen ilkelinin, saçma olduğunu söylemesem de gereksiz olduklarını ileri sürmekte vaktiyle tereddüt etmemiştim.¹³

Bu aynı zamanda onu sonlunun bakış açısından anlamaktır, ki buradan yola çıkarak onun sonsuzluğu çelişkisiz kavranılamaz. Louis Meyer'e 12. mektup bunu açıkça belirtmektedir:

13 Spinoza'nın Tschirnhaus'a 81. mektubu.

Saçmaladıklarını söylemek istemiyorum ama dalga geçenler, uzanan tözün bölümlerden, yani birbirlerinden gerçekten ayrı cisimlerden oluştuğunu düşünenlerdir. Sanki birisi, çok sayıda dairenin birbirine eklenmesi ve birikmesi yoluyla, bir kare, bir üçgen ya da özü dairenin özünden kökten farklı başka bir nesne yaratmaya çalışıyor gibidir.

İmgelemin işleyiş tarzı burada barizdir: Uzamı kavrayabilmek için onu belirler ya da böler ve ardından, bu şekilde elde edilmiş öğelerden yola çıkarak onu yeniden oluşturmaya, yaratmaya çalışır. Fakat bu “yaratılış” ancak kurgusal olabilir: İmgelemin sonsuzu, kesinlikle olumsuz bir şekilde, dolayısıyla özüne uygunsuz olarak, ancak bölerek temsil etme kudretsizliğinden başka bir şeyi ifade etmez. Oysa niceliksel olan, kendi içinde olduğu gibi ele alındığında, anlama yetisinin tasarladığı haliyle, tersine, bölünmez olarak, yani onun yalnızca olumsuzlaması olan ve bunlardan yola çıkarak olumlu olarak anlaşılmayacağı ayrı parçalara indirgenemez olarak ortaya çıkar.

Mantık’ın I. Kitabındaki “Spinoza’da nicelik kavramı”na ayrılmış bir saptamada¹⁴ Hegel’in, 15. önermenin açıklamasına (*Ethica*, I) dayanarak *saf nicelik* mefhumuyla belirttiği şey budur:

Niceliği imgelemimizde canlandırdığımız şekilde ele alırsak -ki böyle düşünmek kolayımıza geldiğinden genellikle böyle yaparız- o zaman onun sonlu, bölünebilir ve parçalardan ibaret olduğunu görürüz; ama onu aklımızda olduğu şekilde ele alırsak ve onun bir töz olduğunu kavrarsak -ki bu zor olduğundan genellikle böyle yapmayız- o zaman niceliğin sonsuz, tek ve bölünemez olduğunu anlarız; zaten bunu yukarıda yeterince kanıtladığımı düşünüyorum.

Niceliği dışsal bir nedene indirgeyerek belirlemek, onun sonsuzluğunu olumsuzlamaktır, ki bu onun özünü olumlu olarak kavramayı engeller.

Spinoza bu konuda Hegel’in kötü sonsuz diye adlandırdığı şeyle rasyonel sonsuz arasında bir ayırım yapar; ama bu ayırı-

mın kendi cinsinde sonsuz ile mutlak anlamda sonsuz arasındaki ayrımın alakası yoktur. Kötü sonsuz, her şeyi belirleyerek, yani ister istemez upuygun olmayan bir bilgi içinde, onun özünü olumsuzlayarak anlama iddiasındaki imgelemin tutumuna denk düşer. Oysa bu deformasyon tözü olduğu kadar tözün duygulanımlarını da içerir:

Töz ya da sonsuzluk gibi yalnızca anlama yetisiyle kavrayabileceğimiz, imgelemlerle asla kavrayamayacağımız çok şey olduğundan, bu tür kavramları bu imgelemin yardımcısı olan zaman, ölçü gibi mefhumlar yardımıyla açıklamaya çalışırsak gerçekten saçmalıyor oluruz. *Tözün kipleri bile -bunlar bu akıl varlıklarıyla ya da imgelemin yardımcılarıyla karıştırıldıklarında-doğru bir şekilde bilinemezler.* Biz bu karışıklığı yaptığımızda, gerçekten de onları tözden ve sonsuzluktan kaynaklanış tarzlarından ayırırız, böylelikle yokluğunda bilinemeyecek oldukları şeyi ihmal ederiz.¹⁵

Sonlu kipleri upuygun bilmek, onları sonluluklarından, yani karşılıklı sınırlamalarından yola çıkarak değil (bkz. *Ethica*, I, tanım 2), bağlı oldukları ve -“sonucun bilgisi nedenin bilgisine bağlıdır ve bu bilgiyi gerektirir” (*Ethica*, I, aksiyom 4) ifadesi doğruysa- kendi kavramları içinde anlamaları gereken sonsuzdan yola çıkarak kavramaktan ibarettir. Tersine imgelem için, sonluluk kendi içinde aşılabilir bir veridir ve bunu olduğu haliyle, sonsuza her referansın dışında, kesinlikle sonlu araçlarla, yani Spinoza'nın dediği gibi, ölçü ve sayıyla temsil eder: Sonluya bu sabitlenmeyi, imgelem, aynı aygıtlar yardımıyla boşuna analiz etmeye çalıştığı sonsuza aktarır.

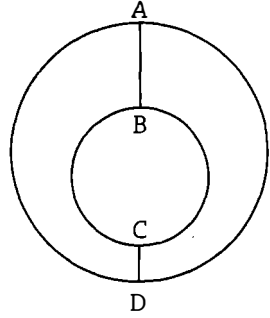
Upuygun bir bilgi için sonluyu sonsuza bağlayan bu içermeye ya da kaplama ilişkisini anlamak üzere Spinoza geometriden bir örnek alır, ki bunun üzerinde durmak gerekir, çünkü Hegel defalarca buna gönderme yapmıştır: *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'deki bölümde (*Ethica*'nın I. Kitabının 6. tanımının yorumu); *Mantık*'ın I. Kitabında (“nicem” [*quantum*] üzerine bö-

15 Louis Meyer'e 12. mektup.

lümün sonunda bulunan matematiksel sonsuz üzerine tarihsel saptama).

Tartışmanın biraz daha açıklık kazanması için, Spinoza'nın verdiği haliyle geometrik örneği ele alarak başlayalım:

AB ve CD iki dairesi arasında bulunan uzaydaki bütün eşitsizlikler (*inegalitates spatii*) ve bu uzayda hareket eden maddenin geçirmesi gereken bütün değişimler, her sayıdan yüksektir. Ve bu aradaki uzayın aşırı genişliğinin sonucu değildir: Gerçekten de ele aldığımız bu uzayın bölümü ne kadar küçük olursa olsun, bu küçük bölümün eşitsizlikleri, yine de her sayıdan yüksek olacaktır. Ve bu da, başka durumlarda meydana geldiği gibi, ne azamisine ne de asgarisine sahip olmamızın sonucu değildir; gerçekten de bu örneğimizde her ikisi de vardır: Azami olan AB'dir, CD ise asgaridir; ama bu yalnızca şundan kaynaklanır ki, farklı merkezleri olan iki daire arasında bulunan uzayın doğası bu tür bir şeyi destekleyemez. Bu nedenle, eğer herhangi biri bu değişimi herhangi bir sayıyla belirlemek istiyorsa (*certo aliquo numero determinare*), aynı zamanda bir dairenin dairesel bir şey olmamasına da varması gerekir.¹⁶



Bu metinde, eşmerkezli olmayan iki daire “arasında bulunan uzay”, iki daireye ayıran, AB ile CD arasında bulunan mesafeler toplamını belirtir. “Bu uzayın eşitsizlikleri”, bu eşitsiz mesafeler arasındaki farklılıkların ya da değişimlerin bütünüdür. Bu bütün hiçbir sayıya indirgenemez, çünkü süregelen bir değişim söz konusudur ki bu da ADA ve BCB figürlerinin daireselliğinin bir sonucudur. Oysa bu “belirsizlik” iki daire arasındaki uzayın “çok büyük genişlikte”, yani büyüklüğünün sonsuz olmasından kaynaklanmaz: Tersine, iki daireyle sınırlıdır ve bu sınırlılık, onun değişiminin aşırı biçimleri olan AB ve CD iki eşitsiz parça tarafından belirlenir. Zaten, eğer bu uzayın yalnızca bir bölümünü ele alırsak, örneğin AB'den CD'ye saat

16 Louis Meyer'e 12. mektup.

yönünde gidersek aynı belirsizlik varlığını sürdürür: Ayrıca bu durumda bu yarı-uzayda bulunan mesafe eşitsizliklerinin toplamının, herhangi bir sayı tarafından temsil edilemeden, iki daire arasında bulunan toplam uzayın mesafe eşitsizliklerinin toplamının yarısı olduğu da ortaya çıkar, ki bu bütün de herhangi bir sayıya indirgenemez: Tschirnhaus'a 81. mektupta bu açıklamayı ekler.

Bu örneğin açıkladığı güçlükler, her şeyi sayılarla temsil etmek isteyen ve mevcut durumda büyüklüğü bir sayıyla analiz etmeye çalışan imgelem için, onu çözümsüz paradokslara götüren şeydir. Fakat bu şeyleri açık seçik kavrayan matematikçiler bu paradoksların kendilerini engellemesine izin vermezler:

Gerçekten de, hiçbir sayının açıklayamayacağı çok şey bulmuş olmalarından başka (ki bu, sayıların her şeyi belirlemedeki kudretsizliğini oldukça belirgin kılan şeydir), hiçbir sayıyla eşitlenemeyecek (*adaequari*), fakat verilebilecek her sayıdan da yüksek olan çok şey vardır. Yine de bu tür şeylerin, parçalarının çokluğu nedeniyle değil, şeyin niteliğinin belirgin bir çelişki olmadan sayıyı (*numerum pati*) desteklememesi nedeniyle her sayıdan yüksek olduğu sonucuna varırlar.

Sayılamayacak sınırlı büyüklükler vardır, çünkü onları oluşturan hareket kesinlikle süreklidir, dolayısıyla bölünemezdir. Burada bir çelişki gören, imgelemdir ve orada durur; oysaki anlama yetisi için süreklilik mefhumu kesinlikle açık seçiktir.

Şimdi de bu örneği Hegel'in nasıl yorumladığına bakalım. Önce, Hegel'in eli mahsulü olan *Mantık* metnine bakalım. *Dersler*'in metni ise, Hegel'in akıl yürütmesini az çok iyi anlamış ve kaydetmiş öğrenci notlarından yola çıkarak oluşturulmuştur.

Onun [Spinoza] doğru [gerçek] sonsuz örneğinin, eşitsiz iki daire arasındaki bir uzay olduğu, bu iki daireden birinin diğerinin içinde olup ona değmediği ve eşmerkezli olmadıkları bilinmektedir. Bu figür ve kavramabüyük önem verdiği belli olmaktadır; bunları nasıl kullandığına dair bir örnek, bunları *Ethica*'sının özdeyişi (*Motto*) yapmış olmasıdır. "Matematikçiler" der, "böyle

bir uzayda mümkün olan eşitsizliklerin sonsuzluğunun nedeninin, parçaların sonsuz çokluğu olmadığı, çünkü büyüklüğünün belirli ve sınırlı olduğu -ve ben bu tür uzayları daha büyük ve daha küçük varsayabilirim- ama şeyin doğasının her türlü belirlenimi aşması olduğu (*weil die Natur des Sache jede Bestimmtheit übertrifft*) sonucunu çıkartırlar.” Görüldüğü gibi Spinoza, sonsuzun çokluk olarak ya da tamamlanmamış dizi olarak temsil edildiği bu temsilini reddetmektedir ve buradaki örnekte, uzayda, sonsuzun ötede olmadığını ama mevcut ve eksiksiz (*gegenwärtig und vollständig*) olduğunu hatırlatır; [bu uzay sonsuz bir uzaydır, “çünkü şeyin doğası her belirlenimi aşar (*übersteigt*)”, çünkü orada içerilmiş bulunan büyüklüğün belirlenimi aynı zamanda bir nicem [*quantum*] değildir. Bir dizinin bu sonsuzluğunu Spinoza imgelemin sonsuzluğu olarak adlandırır; buna karşılık, kendiyile ilişki olan sonsuzu, düşünmenin sonsuzu ya da *infinitum actu* diye adlandırır. Gerçekten de bu *actu*'dur, fiilen sonsuzdur, çünkü kendi içinde tamamlanmış ve mevcuttur (*vollendet und gegenwärtig*)].¹⁷

Mantık'ın ikinci baskısında köşeli parantez içindeki bölüm şöyle değiştirilmiştir:

Bu uzay sınırlı bir şeydir, ama aynı zamanda sonsuz bir şeydir, “çünkü şeyin doğası her belirlenimi aşar”, çünkü burada içerilmiş bulunan büyüklüğün belirlenimi bir nicem [*quantum*] olarak temsil edilmiş değildir ya da, daha önce aktarılan Kantçı ifadeye göre, sentez belli belirsiz bir niceme götürecek şekilde tamamlanmış olamaz. Sürekli ve belirsiz nicem karşıtlığının sonsuza nasıl götürdüğü bir sonraki notta açıklanacaktır. Spinoza bu dizi sonsuzunu, imgelemin sonsuzu olarak adlandırır; tersine, kendiyile ilişki olan sonsuzu, düşünmenin sonsuzu ya da *infinitum actu* [diye adlandırır]. O tam anlamıyla *actu*'dur, kesinlikle sonsuzdur, çünkü kendi içinde tamamlanmış ve mevcuttur.

İşte, son olarak, aynı örneğin *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de sunulmuş ve yorumlanmış tarzı:

Spinoza, sonsuz kavramına aydınlatıcı olsun diye geometrik örnekler de dâhil eder; örneğin ölümünden sonra yayımlanmış eserlerinde, bu sonsuzluğun imgesi olarak bir figürü be-

17 *Logique*, I, birinci baskı metni, tercüme Labarrière, s. 249-250.

lirtmektedir (*Ethica*'sından bile önce). Eşmerkezli olmadan birbirinin içinde olan iki daire ortaya koyar. İki daire arasındaki yüzey verilemez, belirli bir ilişki içinde ifade edilemez, aynı ölçüyle ölçülemez; eğer bunu belirlemek istersem, sonsuza dek devam etmem gerekir -sonsuz bir dizi. Bu dışarıdadır (*das Hinaus*), daima eksiktir, olumsuzlamayla birlikte; yine de bu kötü sonsuz sonludur (*fertig*), sınırlıdır- olumludur, bu yüzeyde mevcuttur. Dolayısıyla olumlu, olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır; iyi bilinen dilbilgisi kuralına göre, *duplex negatio affirmativa*'dır.* İki daire arasındaki uzay fiilidir, yalnızca tek taraftan değil bütün olarak sınırları belli bir uzaydır; yine de uzayın belirlenimi bir sayı içinde yeterince belirtilemez. Onu belirlemek uzayın kendisini yaratmasa da mevcuttur. Ya da bir çizgi, sınırlı bir çizgi, sonsuz sayıda çoklu noktadan oluşur; yine de mevcuttur, belirlidir. Sonsuz, fiilen mevcut olarak temsil edilmelidir. Kendinin nedeni kavramı, böylece gerçek etkinlik olur. Nedenin karşısında bir başkası, etki olduğunda, sonlulukla karşı karşıya olunur; ama burada bu başka, aynı zamanda aşılmıştır, yine kendi[-nedeni]dir.

Bu metinleri okuduğumuzda, öncelikle, bunların başlangıçta aktarmış olduğumuz Spinoza'nın bölümüne gönderme yapıp yapmadıkları sorusu aklımıza gelir, çünkü fazlasıyla özgürce yorumlamaktadırlar. Bu kuşku Hegel'in her seferinde "Spinoza'nın 29. mektubu"na gönderme yapmasıyla doğrulanabilir. Oysa mektuplaşmaların bütün baskılarında bu numara, bambaşka bir şeyden söz eden Oldenburg'un bir mektubuna denk düşmektedir. Bununla birlikte, burada söz konusu olanın Louis Meyer'e 12. mektup olduğunu varsaymak gerekir; ama fiili içeriğinin belli bir yer değiştirmesi pahasına bu böyledir.

Öncelikle örnek, Hegel'in aktardığı haliyle, Spinoza'nın metninde verilenle aynı değildir: M. Gueroult'nun saptadığı gibi,¹⁸ her durumda, aynı figür oldukça farklı anlamlarda kullanılmıştır. Gördüğümüz gibi, Spinoza iki daire arasındaki mesafenin değişimini dikkate almakta ve bunun sürekli olduğunu saptamaktadır. Bu nedenle, bir sayıyla belirlenememektedir.

* [Lat.] Çift olumsuz bir olumlu yapar. (y.n.)

18 *Spinoza*, c. I, s. 523.

Mantık'ta ve Dersler'de Hegel yalnızca iki daire arasındaki uzaydan söz etmektedir. Bu uzay eşitsiz mesafelerin sonsuzluktan oluşmaktadır ve yine de “tamamlanmış ve mevcut”tur, çünkü kesin sınırlar içindedir. Eğer örnek böyle yorumlanırsa, eşmerkezli olmayan daireler sunmanın ne önemi olduğu elbette anlaşılamaz: İki daireyi ayıran mesafeler her yerde eşit olsaydı aynı akıl yürütme geçerli olurdu. Dolayısıyla Hegel, Spinoza'nın önerdiği akıl yürütmede temel olan bir şeyi göz ardı etmektedir: Bu, bir asgari ile bir azami arasında içerilen değişim, dolayısıyla bir sayı tarafından temsil edilemese de belirli olan bir ilerleme fikridir.

Fakat Spinoza'nın metninde yapılan en önemli değişim bu değildir. Daha karakteristik olan şey, Hegel'in buraya, yukarıda aktardığımız metne gönderme yaparak kolaylıkla saptanabileceği gibi, burada açıkça yer almayan edimsel sonsuz mefhumunu dâhil etmesi, zerk etmesidir. Bu metnin alındığı mektubun Sonsuz Üzerine Mektup (Spinoza'nın kendisi bu ifadeyi Tschirnhaus'a 81. mektubunda kullanmaktadır) adıyla bilindiği doğrudur. Mektup şöyle başlamaktadır: “Sonsuz hakkında ne düşündüğümü soruyorsunuz. Bunu seve seve açıklayım.” Geometri örneği sonsuz üzerine bu tartışma bağlamında nasıl yer almaktadır?

Sonsuz mefhumunun yaygın kullanımının -imgelemin yönettiği kullanımın- içerdiği güçlüklerden kurtulmak için, Spinoza'nın deyişiyle, bir miktar ayrıma uymak yeterlidir. Doğası gereği sonsuz olan (ve kendinden dolayı sonsuz olarak düşünülen) ile (kendi özü gereği değil) nedeninin kuvveti gereği sonsuz olan vardır; sınırsız olduğu için sonsuz olan vardır, bir de sayısal olarak belirlenebilir olmadığı için sonsuz olan vardır. Burada, paylaştıkları (ya da birbirlerini paylaştıkları) alan üzerinde her türlü kesinliğin dışında sergilenen ardışık iki ayrımla karşı karşıyayız: M. Gueroult Sonsuz Üzerine Mektup yorumunda bunları ardışık dört durumun sıralanmasına indirger ki bu, Spinoza'nın metniyle kıyaslandığında abartılı gelebilir.

Bu iki ayrım, (kendinden yola çıkarak düşünölen) töz ile (kendinden yola çıkarak düşünölemeyen) duygulanımlar ayrımına ve (şeyleri upuygunluklarıyla, oldukları halleriyle bilen) akıl ile (şeyleri upuygun olmayan şekilde temsil eden) imgelem ayrımına gönderme yapar. Sonsuz hakkındaki geleneksel paradokslar bu ayrımlara uyulmamasından kaynaklanır: Tersine, bütün çelişkilerin çözölmesi için değil, silinmesi için onları düzeltmek yeterlidir, çünkü bunlar bir problemin yanlış ortaya atıldığı terimlere bağıdırlar yalnızca.

Geometrik örnek, Spinoza tarafından işin içine katıldığı haliyle, bu ayrımlardan birine indirgenir: Belirli sınırlar içine kapanmış olsa bile hiçbir sayı tarafından belirlenemeyecek olduğu için sonsuz olanı görmek gerekir. Bir asgari ile bir azami arasında içerilmiş süreğen bir ilerlemeyi bir sayıyla belirlemeye yöneltilenin imgelem olduğunu hatırlamak gerekir: Bunun için, imgelem bu ilerlemeyi parçalara bölmeye ve bu öğelerden yola çıkarak onun değişimini yeniden oluşturmaya çalışır. Fakat ilerleme süreğen olduğundan, bu şekilde bölünemez. Bu nedenle, bunun sayısal olarak belirlenemeyeceği ortaya çıkar. Bu akıl yürötmeye yakın durursak, demek ki, hiçbir sayıya eşitlemeyi başaramadığı bir nicem içinde, burada bir sonsuzluğu keşfeden ve bunu, sınırda bir geçişle, her sayıdan yüksek, dolayısıyla sınırsız olarak belirleyen imgelemdir. Bu temsil ne açıdan upuygun değildir? Bir asgari ile bir azami arasında yer aldığından, nesnesinin sınırlı olduğu şeklindeki temel olguyu bilmediğinden. Dolayısıyla, Spinoza'nın bu mefhumu verdiği belirgin anlamla, sonludur ("bir şey kendisiyle aynı doğadan başka bir şeyle sınırlanabiliyorsa, o şeye kendi cinsinde sonlu denir", *Ethica*, I, tanım 2). Bu nedenle, öyle gözökmektedir ki, imgelemin hatası, kendi içinde -eğer denebilirse- sonlu bir şeyi sayısal olarak belirlemeye çalışırken onu sonsuz gibi ele almasıdır.

Fakat şeyler bu kadar basit ya da bu kadar belirgin değildir. İmgelemin eğiliminden kaçmak için, dar anlamda sonsuz, yani sınırsız ile sonlu, yani sınırlı arasında net bir ayrım yapmak

yetmez. Çünkü böyle bir ayrım, harfiyen ele alındığında, aynı zamanda imgelemin de bir olgusudur: Kendinden yola çıkarak açıklanamayan, kendisini yaratan ve kavramını ister istemez kapsayan sonsuzun dışında hiç olan sonlunun bu temel özelliğini ihmal eder. Bu bakış açısından, geometrik örnek Spinoza'nın ayırt ettiği örneklerden bir diğerine de dâhil olur: ister sonsuz olsun ister sonlu, bütün kiplere özgü olan, nedeninin kuvveti dolayısıyla sonsuz olan. Eşmerkezli olmayan iki daire arasında bulunan mesafelerin değişimi de sonsuzdur; kendi içinde değil, çünkü sınırlıdır, ama sonucunun nedeni olarak onun içinde ifa-de bulan tözün duygulanımı şeklinde.

Besbelli Hegel'le burada karşılaşıyoruz, çünkü Hegel, Spinoza'nın metniyle birlikte edindiği bütün özgürlüklere rağmen, buradan bazı temel eğilimler çıkarmaktadır. Gerçekten de bir yandan, Hegel örnekte işin içinde olanın, tözün duygulanımlarıyla ilişkisi tarafından temsil edilen nedensellik probleminin belli bir veçhesi olduğunu anlamıştır. Diğer yandan, bu ilişkiyi edimsel sonsuz (*infinitum actu*) mefhumuyla -akla yatkın gelen bir şekilde- belirtir. Bu mefhum Spinoza'da, geometrik örneğin sergilendiği yerden önceki paragrafta görülür: İmgelemin canlandırmaya çalıştığı akıl varlıklarıyla (örneğin sayı, ölçü ve zaman) karıştırdıkları için şeylerin gerçek doğasını bilmeyenler -demektedir- “edimsel sonsuzu olumsuzlayacaktır” (*infinitum actu negarunt*). Edimsel bir sonsuz nedir? Sonsuz bir dizi içinde, yani virtüel ya da potansiyel bir şekilde değil, aniden kendini gösteren bir sonsuzdur: Bir asgari ile bir azami arasındaki değişim gibi, sınırlı bir gerçeklik içinde -Hegel'in kelimelerini alırsak- “tamamlanmış ve mevcut” bir şekilde mevcut olan odur. Skolastik söz dağarından ödünç alınan bu mefhum, bu sorun hakkında Spinoza'nın benimsediği tutumun hem Descartes'ın hem de Leibniz'in tutumundan uzak olduğunu belirtir:¹⁹ Sonlu bir aklın kesinliklerinden yola çıkarak analitik olarak hareket eden Descartes'a göre edimsel sonsuz

19 Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, s. 329-338.

kavranılamaz, çünkü sezgisel olarak oluşturulamaz; sonsuz küçük hesabı yöntemiyle süreklilik problemini çözen Leibniz'e göre bir tane gücül sonsuz vardır ve *eminenter sed formaliter* olarak verilmiştir, dolayısıyla atfedilebilir bir sınırın her zaman dışındadır. Edimsel bir sonsuzun ve bunun rasyonel varlığının Spinoza tarafından savlanması, sonlunun içinde sonsuzun fiili mevcudiyetini, gerçekten onu ürettiği edim aracılığıyla ifade ettiği ölçüde son derece önemlidir: Bu mevcudiyet ancak şeylerin doğasını sayısal bir ölçüte indirgeyenler tarafından olumsuzlanabilir; bu da onları bunun sonsuzluğunu göz ardı etmeye ya da edimsel bir sonsuz olanağını dışlayan sınırsız bir dizi fikri içinde onu değiştirmeye yönelir.

Eğer bu açıklamayı benimsersek, Spinoza'nın metni karşısında Hegel'in gösterdiği diğer sadakatsizlik de doğrulanabilir gözükmektedir. Gerçekten de, eğer edimsel sonsuz mefhumu nedenin sonuçları içindeki içkin mevcudiyetini iyi belirtiyorsa (bkz. *Ethica*, I, 18. önerme: "Tanrı her şeyin içkin nedenidir, geçici nedeni değil"), Spinoza'nın ortaya koyduğu haliyle geometrik örneğin bütün özellikleri gereksiz kalır: Herhangi bir sonlu kip, örneğin -ister eşmerkezli olsun ister olmasın- iki daire arasında bulunan yüzey ya da -Hegel'in ileri sürdüğü bir diğer örneği ele alırsak- düz bir parçanın içerdiği noktaların sonsuzluğu, nedeni olarak biçimsel bir şekilde kapsadığı (*formaliter sed non eminenter*) bir sonsuzu ifade eder. İşte, çıkış noktamıza geri döndük: Spinoza, bir asgari ile bir azami arasında içerilmiş değişim fikrini, iki dairenin eşmerkezli olmamasına bağlı olan bir değişimi kendi örneğine neden kasıtlı olarak katmıştır?

Eğer Spinoza, kendi geometrik örneğinde, parçaların sonsuzluğunu içermekle birlikte atfedilebilecek her sayıyı aşan sonlu bir nicem fikrini sadece temsil etmeyi istemiş olsaydı, bu kesinliğe ihtiyaç duymazdı; bu basitleştirme, aynı zamanda, bu sonsuzluğun öğeler arasındaki yaygın bir ilişkiye, olumsuz olarak, dolayısıyla şeyin bizzat doğasına upuygun olmayan bir ilişkiye indirgenmesini de kaçınılmaz kılardı: Böylece, kendi-

ni kurtarmaya çalıştığı imgelemin bakış açısına geri dönmüş olurdu. Fakat şeyleri oldukları gibi, kendi nedenselliklerine göre kavrayan anlama yetisi için, burada olumlu olarak -herhangi bir doğanın mutlak olumlanması anlamında- kavranması gereken tamamen başka bir sonsuzluk söz konusudur: Bu tam da süregelen ama sınırlı bir değişim içinde ortaya çıkar -dolayısıyla her türlü büyüklük belirleniminin dışında ele alınabilir (Tschirnhaus'a 81. mektubun getirdiği saptama bunu belirtmektedir)-, bu değişim, dışsal parçalar arasında soyut ve olumsuz olarak ya da sayısal olarak belirlenmiş bir ilişkiye göre hiç değil, ama onun içinde eşzamanlı olarak etkide bulunan ve uzam sıfatının biçimi içinde bizzat töz olan nedenin kuvvetiyle, yeğin bir şekilde işler. Yaygın ve yeğin iki sonsuzluk arasındaki bu farklılık, G. Deleuze tarafından gayet iyi değerlendirilmiştir.²⁰

Yeğin sonsuzluk, doğrudan doğruya, tözü duygulanımlarına bağlayan ve yalnızca anlama yetisiyle bilinen, geçişli olmayan ve içkin ilişkiyi ifade eder. Bu bilgiden, çok önemli bir şey de kaynaklanır: Kiplerin içinde kavranabildiği haliyle sonsuzluk, tözü oluşturan farklı değildir, ama biçimsel olarak aynıdır. Bu nedenle, Louis Meyer'e 12. mektubun ifade ettiği ayrımlar, sanki birden çok sonsuz olabilirmiş gibi, her seferinde farklı bir sonsuz biçiminin sunulduğu örneklerin sayılmasına indirgenemez. Çünkü *natura naturans* (yaratıcı doğa) olarak tözün içinde *causa sui* olarak ifade bulsa da ya da *natura naturata* (yaratılan doğa) olarak sonlu kiplerin bitmek bilmez zincirlenişi içinde tezahür etse de ya da anlama yetisi tarafından upuygun, yani olumlu olarak tahayyül edilse veyahut imgelem tarafından upuygunsuz, yani olumsuz olarak temsil edilse de, zorunlu olarak etkin olan her zaman için aynı sonsuzdur.

Burada, tözün sonsuzluğunun yeğin bir şekilde bütün kiplerine -bölüşülmeden- geçtiği fikrini ciddiye almak gerekir: Her uzam, bölünmez bir şekilde, bir su damlasının içindedir, tıpkı

20 *Spinoza et le Problème de l'expression*, s. 183-186.

her düşüncenin her fikrin içinde edimsel olarak mevcut olması ve onu zorunlu olarak belirlemesi gibi. Bu nedenle, “maddenin tek bir parçası yok edilirse, uzam da anında yok olur”;²¹ düşüncenin “parçası” olan fikirler için de durum aynıdır. Böylece her türlü kiple ilgili gerçekliği oluşturan aktarılamaz süreklilik, hangi sınırlar içinde düşünülürse düşünülün, hangi ölçekte ele alınırsa alınsın, mutlakı, yani tözün birliğini en yetkin şekilde ifade eder: “Zihinsel Tanrı Sevgisi”ni ya da üçüncü türün bilinmesini oluşturan şey, bu edimsel sonsuzun bilinmesidir.

Görmüş olduğumuz gibi, bu bilme olumlayıcıdır: Geriye dönük bir şekilde kiplerden töze doğru işlemez (bu durumda sınırları sonsuza fırlatılmış olurdu); fakat tözden duygulanımlarına doğru, yani olanaklıya her başvuruyu ve her olumsuzluğu dışlayan, mutlak anlamda zorunlu ve süregelen bir ilerleme içinde, sentezleyici olarak, nedenden sonuçlarına doğru işler. Dolayısıyla bunun, Hegel’in yaptığı gibi, üstesinden gelinmiş ya da aşılmış ve dolayısıyla anlaşılmış olumsuzlama olduğu söylenemez, o tersine kavramı her olumsuzlamayı, her içsel olumsuzluğu dışlayan şeydir.

Hegel’in saptadığı ilke -“*omnis determinatio est negatio*”- burada harfiyen uygulanırsa, kendi doğalarına göre şeylerin uygun bilgisinin, bu nedenle, her belirlenimi de dışladığını eklemek gerekir ki bu elbette saçma olur. Yorumladığımız örnekte, hiçbir sayının belirleyemeyeceği, ama sonlu olduğundan kendi içinde fiilen belirlenmiş bir sonsuzlukla karşı karşıyayız. Bu durumda, belirlenim kavramına bir ayrım dâhil etmek gerektiği de ortaya çıkar: Bir şeyi olumsuz olarak belirlemek, onu, içinde etkin olan Tanrı’dan ayırarak, imgelemenin oluşturduğu saf akıl varlıkları olan biçimsel normları ona uyarlamaya çalışarak, sınırlarından yola çıkarak, soyut olarak temsil etmektir; örneğin, sürenin bir bölümünü ona atfederek onu kavramaktır: Bu durumda, olmadığı şeye, olası yok oluşuna indirgenir ve olumsal olarak sunulur. Bir şeyi olumlu olarak belirlemek,

21 Oldenburg'a 4. mektup.

tersine, (duygulanımları içinde kendi kendine meydana gelen töz olduğundan, tözün kendi kendini üretmesini sağlayan bir nedensellik yasasına göre, tözün içinde onu yaratan içkin zorunluluğa göre) onu fiziksel, tekil gerçekliği içinde algılamaktır: Bu, kendisi de sonsuz olduğundan, yani -dışsal bir nedenle olması hariç- yok edilemeyeceğinden, aynı zamanda, onu sonsuzluk açısından düşünmektir (*Ethica*, III, 4. önerme)

Bizi görünüşte gereksiz fakat tasarrufta bulunmanın mümkün olmadığı ayrıntıları ele almaya sürüklemiş olan bütün bu tartışma, Spinoza'nın bütün felsefesini nitelemiş olan temel bir ilkeye gönderme yapar: İki ayrı gerçeklik düzeni, içlerinde zorunluluk biçimlerinin, farklı nedensellik yasalarının işlev gördüğü, biri sonsuz biri sonlu iki "dünya" yoktur. Spinoza'nın hedefi, bu iki düzen arasında, ardışık bir hareketle birinden diğerine geçmeyi sağlayan araçlardan oluşan kademeli bir dizi içinde gerçekleşen bir denklik ilişkisi keşfetmek de değildir: Mutlakı adım adım belirleyerek, yani nispilek içinde onu olumsuzlayarak, tözden sıfatlara, sonra da sıfatlardan kiplere giden, Hegel'in hayal ettiği "düzen" budur. Spinoza'ya göre bu tek ve aynı düzendir; imgelemin soyut düzeni değil, tözün somut, fiziksel olarak gerçek düzenidir ve eşzamanlı, özdeş olarak mutlak ve nispi şekilde ifade bulmuştur ve anlama yetisiyle imgelem bunu çelişik şekilde bilmektedir. Bu nedenle, tözün duygulanımlarıyla ilişkisi, Hegel'in yorumladığı gibi, paradoksal biçimde soyut bir mantığın terimleri içinde, belirlenmemiş ile belirlenmişin, olumlu ile olumsuzun basit karşıtlığıyla ortadan kaldırılamaz.

Belirlenim

Anlama yetisinin rasyonel bakış açısı esasen olumlayıcıdır: Öyle ki her olumsuzluğun, tözü kendi içinde olduğu haliyle kavrayamayan, ama aynı zamanda kipleri içinde eylemde bulunuşunu da kavrayamayan -çünkü bu hem sonsuzun hem de sonlunun içinde ifade bulur- imgelemin bakış açısına atfe-

dilmesi gerekir. Dolayısıyla Hegel'in önerdiği yorum savunulamaz: Mutlaktan yoksun bir düşüncenin kaçınılmaz sonucu olan Spinozacı olumsuzculuk, sistemin lafzıyla uyuşmayan bir kurgudur. Fakat tersi yorum daha tatmin edici midir? G. Deleuze'ün yaptığı gibi, "Spinoza'nın felsefesinin saf olumluyucu bir felsefe olduğu söylenebilir mi?"²² Önceki olumsuzculuğun tersi ya da arkası olduğu bu "pozitivizm" sonuçta aynı şeye geri dönmez mi? Spinozacılığın bu iki karşıt temsilinin aynı zamanda onun diyalektik olmayan özelliğini ortaya koymaya varıyor olmasında, bu gizli anlaşmanın en azından bir emaresini buluruz. Bu diyalektik olmayan özelliği biri bu felsefenin aşağı olmasının ve yenilgisinin semptomu olarak yorumlarken, diğere göre bu onun mükemmelliğine kanıttır.

Biraz daha geriye gidelim. Hegel'in öne çıkardığı ifade olan "*omnis determinatio est negatio*" kuşkusuz ki Spinozacılığın lafzına bire bir uygun değildir. Bu, onun yerine, *omnis determinatio est affirmatio* gibi bir başka ifade geçirilmesi gerektiği anlamına mı gelir? Bu yeni sözcenin anlamı açık seçiktir: Belirlenimde, aynıdan ötekine geri dönüşsüz geçiş olan basit bir dışsallaştırma hareketi içinde, yalnızca kendi içinde tözsel olanın değer yitiminin kısıtlayıcı değeri yoktur; o, tözün tüm nedensel kudretini ifade ettiği edimdir: "Tanrı'nın gücünde (*pouvoir*) olması gerektiğini tasavvur ettiğimiz her şey zorunlu olarak vardır,"²³ çünkü her şeyin ve kendinin nedeni olan Tanrı'da öz ve kudret (*puissance*) tek ve aynı şeydir. Böylece kiplerin zorunluluğu, tözün zorunluluğundan aşağı ya da ondan farklı değildir: Tam da aynıdır. Yine de, eğer orada kalırsak, Hegel'in ileri sürdüğü itirazlardan biri yeni bir belirginlik kazanır: Burada *olumlanan* özdeşlik, bütün ineklerin gri olduğu bu ayrımsız gecenin içine her şeyi daldıran her türlü fiili içerikten yoksun değil midir? Bu soruya cevap vermek için, Hegel'in Spinoza yorumunda bolca kullandığı

22 *Spinoza et le Problème de l'expression*, s. 51.

23 *Ethica*, I, 35. önerme.

belirlenim mefhumunu yeniden ele almak ve bunun Spinoza için tam olarak ne anlama geldiğini görmek gerekir.

Spinoza'nın *determinatio* terimini çok farklı anlamlarda ele aldığını bütün yorumcular fark etmiştir. Bir yandan, bunu, sonluluk fikrine bağlı olan bir sınırlılık fikrini ifade etmek için kullanır: Jarig Jelles'e 50. mektup "sonlu ve belirli" cisimlerden söz eder. Bu şekilde ele alındığında, belirlenim mefhumu, olası bir itiraz olmadan bir olumsuzlamayı içerir ve "aynı doğadan başka bir şeyle sınırlı"²⁴ olan şeylere uygulanır. Bu anlamda, öncelikle sınırsız olan töz aynı zamanda belirsizdir de: "Belirlenim olumlu hiçbir şeye değil, ama yalnızca belirli olarak düşünülen varoluşun doğasında bir yoksunluğa işaret ettiğinden, bundan çıkan sonuç, tanımın varoluşunu savladığı şeyin belirli olarak düşünölemeyeceğidir."²⁵ Bu, mefhumu hiçbir kusur içermeyen ve aynı doğadaki bir şeyle sınırlanmadıkları anlamında belirli denemeyecek olan töz ve sıfatları hakkında doğrudur.

Bununla birlikte, şuna iyi dikkat etmek gerekir: Belirlenimsizlik mefhumu burada kesinlikle olumlu anlamda ele alınmalıdır. Kelimelerin yönelimi, bizi tersine, ters yöne sürüklerken, olumsuz ya da yoksunlaştırıcı bir terimle kesin olarak olumlu bir gerçekliği belirtir. Fakat Spinoza'ya göre, kendi içlerinde ele alınan kelimeler temsil etme iddiasında oldukları gerçekliği değil, bunun yerine kurgularını koyan imgelemin bakış açısını ifade eder. Mutlakı ele aldığımız bütün söz dağarı bunu doğrulamaktadır:

Yine, kelimeler imgelemin bir parçası oldukları için, eş deyişle, kelimelerin cisimlerin herhangi bir durumuna bağlı olarak bellekte belirsizce bileşmelerine göre birçok temsil uydurduğumuz için, hiç kuşkusuz tam olarak dikkat etmediğimiz sürece kelimeler de tıpkı imgelem gibi pek çok büyük yanılgıya neden olabilirler. Dahası, kelimeler halkın dileğine ve anlayışına göre oluşturulurlar ve dolayısıyla şeylerin anlama yetisinde değil, imgeleminde bulundukları biçimiyle figürlerinden baş-

24 *Ethica*, I, 2. tanım.

25 Hudde'ye 36. mektup.

ka bir şey değildirler. İmgelemde değil anlama yetisinde var olan tüm şeylere sık sık, örneğin cisimsel-olmayan, sonsuz vb. gibi olumsuz adlar verilmesi bu durumu gayet iyi açıklar; yine, gerçekten olumlu birçok şey de olumsuz ve tersine olarak anlatılır; örneğin yaratmama, bağımsız, sonsuz, ölümsüz, vb... Çünkü bu sözcüklerin zıtlarını çok daha kolay hayal ederiz; bu nedenle bunlar insanların aklına ilk gelmiş ve olumlu adlar almıştır. Birçok şeyi doğrular ya da yadsırız, çünkü -şeylerin doğası vermese de- sözcüklerin doğası bunu doğrulamaya ya da yadsımaya izin verir; bu nedenle bunu bilmedikçe, kolayca yanlış bir şeyi gerçek kabul edebiliriz.²⁶

Spinoza'nın tözünün belirlenimsizliğini, bir olumsuzlaşmanın olumsuzlanması yönünde (belirlenim = sınırlama; belirlenimsizlik = bu sınırlamanın ortadan kaldırılması) Hegelci tarzda yorumlamak isteyen kişi boşuna yorulduğuyla kalır: Tamamen sözel bir spekülasyona düşer. Dilin doğası sorunu hakkında Hegel ile Spinoza'nın tutumlarının farklı olduğu doğrudur: Hegel tamamen cisimsel yasalara tabi olan kelimelerin düzeninin düşüncenin rasyonel düzeninde oyun dışı bırakılmasını kabul etmez.

Spinoza açısından, şeyler kusursuzca açık seçiktir: Belirlenimsizlik mefhumu kendi içinde -*invito vocabulo*- olumludur. Fakat bu, görünüşte onun doğrudan doğruya zıddını oluşturan belirlenim mefhumunun ister istemez olumsuz olduğu anlamına mı gelir? Bu karşıtlık tam da kelimeler üzerine yansıyan ve şeyleri oldukları gibi görmeyen imgeleme isnat edilemez mi?

Gerçekten de Spinoza *determinatio* terimini yalnızca, içrimleri olumsuz olan bir sınırlama anlamında kullanmamaktadır. *Ethica*'nın I. Kitabının yedinci tanımından itibaren görülen budur: "Salt kendi doğasının zorunluluğu sonucunda var olan ve eylemini sadece kendisi belirleyene (*determinatur*) özgür denir; başka bir şey tarafından var olmaya ve kesin olarak şu ya da bu şekilde bir şey yapmaya zorlanana (*determinata*) ise zorunlu ya da daha doğrusu kısıtlı denir." Bizi ilgilendiren

26 *Traité de la réforme de l'entendement*, § 88.

bakış açısından, bu cümle, belirlenim fikrini tözün gerçekliğine olduğu kadar kiplerin gerçekliğine de uyguladığından, çok önemli bir bilgi getirmektedir: *Causa sui*'ye ait olan özgürlük, inisiyatifleri Kartezyen felsefenin tüm yapısını destekleyen anlaşılmaz Tanrı tarzında, hiçbir neden tarafından eylemde bulunmaya belirlenemeyecek bir varlığın ilgisiz ve keyfi faaliyeti değildir. Tanrı da kendisine bağlı şeyler kadar eyleme geçmeye belirlenmiştir: Bütün kusursuzlukları kendinde topladığından, daha da fazla belirlenmiş olduğu bile söylenebilir. Dolayısıyla belirlenmemiş töz, her belirlenimden bağımsız değildir, tersine, kendi doğası olan zorunlu bir neden ya da akıl tarafından belirlenir.

Kendi kendini doğuran (*natura naturans*) özgür nedenin eylemi, nedenleri kendi içinde olmayan şeylerde gerçekleşen nedensel eylemden hiçbir bakımdan farklılaşmaz (*natura naturata*). Ama bunlar tek ve aynı edimdir: Tanrı, duygulanımlarından başka hiçbir yerde meydana gelmez. Tanrı'da hiçbir belirlenim verili değilse, şeylerin ve kendisinin varlığı sorgulanacaktır.

Tanrı'nın tekil şeyler için, yalnızca bunlar var olduğu için değil, aynı zamanda kendileri de sonuçlar yarattıkları için bir neden olduğunu da eklemek gerekir. Bunun anlamı bunların Tanrı'da bütünüyle belirlenmiş olduklarıdır: "Herhangi bir eyleme belirlemiş bir şey, bu eyleme Tanrı tarafından zorunlu olarak belirlenmiştir; Tanrı tarafından belirlenmemiş bir şey kendi kendini bir eyleme belirleyemez."²⁷ Sonsuza dek süren sonlu belirlenimlerin zincirlenişi, demek ki Tanrı'da tamamen belirlenmiştir ve bu nedenle kendi içinde hiçbir olumsuzluk, yani hiçbir belirlenimsizlik kabul etmez.

Bundan çıkan sonuç, Tanrı'da ve ona bağlı olan her şeyde özdeş olan bir nedensellik fikriyle birlikte, belirlenim mefhumunun esasen olumlu bir kullanımı olduğudur; çünkü bir sonuç yaratmak hiçbir biçimde bir kusurluluğun işareti olamaz: "Şeyleri herhangi bir eyleme belirlediği söylenen şey, (açıkça

27 *Ethica*, I, 26. önerme.

anlaşılacağı üzere) zorunlu olarak olumlu bir şeydir.”²⁸ Bu nedenle, belirlenim mefhumunu olumsuzlama mefhumuyla birleştiren bağ çözülmüş olur.

Bu, Spinoza sisteminde işlev gördüğü haliyle belirlenim mefhumunun muğlak olduğu, çünkü zaten çelişik olan kullanım çokluğuna gönderme yaptığı anlamına mı gelir? Tersine, Spinoza'nın tözden yola çıkarak uygulanan sonsuz nedenselliği ve kiplerde gerçekleşen sonlu nedenselliği belirtmek için aynı terimi kullanması, böylece bağımsız iki fenomen olmadığını belirtmesi tamamen karakteristik değil midir? Dolayısıyla, eğer belirlenim mefhumu hem olumlu anlamda hem de olumsuz anlamda ele alınabiliyorsa, olumlu ile olumsuzun geleneksel karşıtlığını kendi içinde reddettiği içindir. İşte yine Hegel'in çok yakınındayız; ama Hegel'in tuttuğu yoldan başkasını takip ederek: Spinoza'da belirlenim kavramının işleyişi geleneksel olumlu ile olumsuz karşıtlığını hiçe indirgiyorsa, onu “aştığı” ya da rasyonel bir çelişki gibi “çözdüğü” için değil, yalnızca bunu göz ardı ettiği içindir. Bu hareketin içinde Hegel'inki olmadığı kesin olan bir “diyalektik” belirir: Genellikle bir diyalektiğin söz konusu olmadığını söylemenin yeterli nedeni midir bu?

Sonsuz kipler

Önceki formülasyonların bazılarına göre, tözün etkileşimleriyle ilişkisinin sıfatlarıyla kurduğu ilişkiyi yeniden ürettiğine inanabiliriz: Burada olduğu gibi orada da, yatay anlamda olduğu gibi dikey anlamda da, eğer denebilirse, çeşitliliğe kendi rasyonalitesini vererek onu dâhil eden aynı birlik türüyle karşılaşılır. Bu, bu birliğin, bulanık bir şekilde, fiili eklemelenişlerini göz ardı ederek, silerek, her gerçekliği aynıya indirgeyen bir yöntemin biçimsel birliği olduğu anlamına gelmez mi? Bu itiraza cevap vermek için, tözün dışsallaşmasının ya da belirleniminin onunla birlikte gerçekleştiği, nispinin içinden mutlakin geçişini iyi nitelemek gerekir.

28 *Ethica*, I, 26. önerme, kanıtlama.

Bu geçişin en tuhaf yanı, *Ethica*'nın I. Kitabının 21, 22, 23. önermelerinde ve 28. önermenin notunda görülen şaşırtıcı sonsuz kipler teorisiyle temsil edilir ve burada, sonsuzun sonlu içinde hareket etme yollarını aşırı özlü bir şekilde sergiler. Sonsuz kiplerin olması bile sonsuzluğun özellikle töze ve sıfatlarına, kiplere, yani, tersine, kendi sonlulukları içinde kapalı kalan, böylece, Hegel'in inanmış gibi yaptığı, kesinlikle olumsuz biçimde damgalanan bireylere ait olmadığını kanıtlar: Gördüğümüz gibi, biri tözsel ve sonsuz, diğeri kipsel ve sonlu iki gerçeklik düzeni yoktur, ama sonlu ile sonsuzun ayrılmazcasına bağlı olduğu tek bir nedensellik yasasıyla belirlenen, süregelen ve bölünmez tek ve aynı gerçeklik vardır; sonsuz kipler bir anlamda bu birliğin düğümlendiği, sonlunun içinde sonsuzun dönüşümünün, hatta belirleniminin gerçekleştiği yerlerdir.

Gerçekten de sonsuz kipler öncelikle geçiş işlevleriyle tanımlanır: Kendilerini sonsuz töz ile sonlu kipler arasında bir tür uzlaşma sağlayan araçlar olarak gösterirler. 28. önermenin notu belli ki bunu belirtmektedir: “Tanrı tarafından dolaysız şekilde meydana getirilmesi zorunlu olan belli başlı şeyler, yani sadece O'nun mutlak doğasından zorunlu olarak çıkan belli başlı şeyler ve *bu belli başlı şeyler aracılığıyla* meydana getirilmek zorunda olan diğerleri” (*Ethica*, I). Bu görünüş, her sıfatın mutlak doğasından kaynaklanan ve bunu dolaylı olarak ifade eden dolaysız sonsuz kip (I, 21. önerme) ile daha önceden dönüştürülmüş olan sıfatlardan kaynaklanan dolaylı sonsuz kip (I, 22. önerme) arasında bir ayrım öneren Spinoza'nın sonsuz kipleri bölmesiyle daha da güçlendirilmiştir. Bu iç bölünme sistemin bütünsel düzeninde sonsuzluk kipine atfedilen işlevi onaylar gözükmektedir: Mutlaktan nispiye götüren süregelen evrim türü olarak tedrici bir geçişin olanaklarını vermek. Keza bunun, kendi akıl yürütmesinin gelişiminden doğan güçlükleri çözmek için soyut mefhumları çoğaltan, Spinoza'nın sisteminin biçimsel bir inşa olarak kendini gösterdiği en yetkin nokta olduğunu da söylemek gerekir; ama *Ethica*'nın I. Kita-

bında olduğundan daha açık seçik sergilenmeyi kuşkusuz hak eden bu mefhumlar görüldüğü kadar soyut mudurlar? Onları tanımladığımız işleve gerçekten uygun mudurlar?

Çünkü eğer, biçimsel bir akıl yürütmedeki orta terim tarzında, tözden duygulanımlara doğru bir geçişi gerçekleştirmek için sonsuz kipi yapay bir yöntemden ne daha fazlası ne daha azı yapan bu belirlenimi sürdürüyorsak, Spinozacılığı yeni-Platonculuğun bir değişkesine indirgeyen -uzaklaştırdığımızı sandığımız- varlıklar hiyerarşisi fikrinin yeniden ortaya çıktığını görürüz: Bu durumda, sonsuzun sonlu içinde yeğinliğini yitirdiği, tükendiği, sonunda tamamen yok olduğu, mutlakten nispiye geçiş şeklinde Hegel'in önerdiği geriye dönük yorumlama onaylanmış olur. Spinoza başka bir yerde şöyle yazmaktadır: *omnia quamvis diversis gradibus animata tamen sunt*,²⁹ “bu şeylerin hepsi de, farklı derecelerde olmakla birlikte, birer canlı.” Bu, bütün ara evrelerden süregelen bir şekilde geçen, geçici işlevleriyle birlikte tam da sonsuz kiplerin özetlediği geçiş, azami varlıktan aşgari varlığa doğru ilerleyen ya da tersine gerileyen gerçekliğin esasen süreçsel özelliğinin işareti değil midir? Fakat eğer böyle bir yorum kabul edilirse, Spinoza'nın sistemine, M. Gueroult'nun tuhaf deyiimiyle “Aristotelessiz bir Aristotelesçiliği”³⁰ ve de içkin bir iç ereklilik fikrini,³¹ yani Kantsız bir Kantçılığı yeniden dâhil etmek zorunda kalırız. Peki bir bütünsellik metafiziği, yani Hegelsiz bir Hegelcilik neden olmasın? Bu durumda kapı, görüldüğü gibi, Spinozacı akıl yürütmenin tekil etkinliğini açık seçik ortadan kaldıran bütün yaklaşımlara, bütün karışıklıklara, bütün bozulmalara genişçe açılır. Bu tür yorumların kesinlikle geçersiz kılınması gerektiğini göreceğiz. Bunu göstermek için, sonsuz kipler teorisine ve dolaysız sonsuz kip ile dolaylı sonsuz kip ayırımına geri dönmemiz gerekir, çünkü bunlar tam da bu tür anlayışları ortadan kaldırmaya hizmet ederler.

29 *Ethica*, II, 13. önermenin notu.

30 *Spinoza*, c. II, s. 177.

31 *Age.*, s. 188.

Daha önce belirttiğimiz gibi, sonsuz kipler mefhumu, *Ethica*'da görüldüğü gibi, oldukça muammalıdır. Spinoza'nın mektuplaştığı kişilerden birini, bu mefhumu bir içerik vermek için aydınlatıcı birkaç açıklama talep etmeye yönelten budur: “[...] Tanrı'nın dolaysızca yarattığı şeyler ile sonsuz bir dönüşümün dolaylı olarak yarattığı şeyler hakkında örnekler istiyorum; birinci tür bana düşünce ve uzam gibi gelmektedir; ikinci tür ise düşünce içindeki anlamayetişi, uzam içindeki hareket olabilir.”³² Dolaysız sonsuz kipleri sıfatlarla özdeşleştirerek burada işlenen hata barizdir, fakat çözülmesi gereken sorunun güçlüğü onaylamaktadır. Spinoza'nın cevabı, bir saptamanın kuruluşu içinde, yorumsuz verilmiştir: “İşte benden istediğiniz örnekler: Birinci türden olanlar, düşünce düzeninde, mutlak anlamda sonsuz anlama yetisi; uzam düzeninde, hareket ve hareketsizlik; ikinci tür için, belli bir kip sonsuzluğuna göre değişiyor olsa da, hep aynı kalan bütün evren figürü (*facies totius universi*); bu konuda II. Bölümdeki 14. önermeden önce gelen VII. yardımcı önermenin notuna bakın.”³³ Bütün yorumcuları ilgilendirmiş olan anomaliyi burada bir yana bırakıyoruz: Spinoza, dolaysız sonsuz kip örneklerini düşünce ve uzam şeklindeki iki sığata göre verirken, dolaylı sonsuz kipi tek bir örneğini verir, “*facies totius universi*”; bunun uzamı içerdığı bellidir. Bu mefhumları belirtmek için kendimizi uzam örneğiyle, yani dar anlamda fiziksel sorunla sınırlandıracağız, çünkü bu tüm diğerkleri için de geçerli olmalıdır.

Bu belirgin durumda, mutlakın nispiyle ilişkisi şu ayrımlardan yola çıkarak sergilenir:

uzam	/ tözsel sıfat
hareket ve hareketsizlik	/ dolaysız sonsuz kip
<i>facies totius universi</i>	/ dolaylı sonsuz kip
tekil cisimler (bireyler)	/ sonlu kipler

32 Schuller'in Spinoza'ya 63. mektubu.

33 Spinoza'nın Schuller'e 64. mektubu.

Bu ayrımlar, kendisi de mutlak ve nihai bir biçim olan, tüm diğerlerinin üzerinde ve sonunda yer alan ve onlara kendi belirlenimini dayatan, bütün gerçekliği tözün içine dâhil eden bir biçimler hiyerarşisinin temsiline yöneltir mi? Bu, elbette, imgelemin bakış açısına geri dönmek olur.

Spinoza, hareketi ve hareketsizliği uzamın dolaysız sonsuz kipi yaparak ne demek istemektedir? Şundan başka bir şey değil: Uzamın tözsel gerçekliği kesinlikle hareket ve hareketsizlik içinde, yani hareket ile hareketsizliğin belli bir ilişkisi (*certa ratione*) içinde ifade bulur. Bu fikir de birçok yönden ele alınabilir: Uzam, onu canlandıran bu hareket ve hareketsizlik ilişkisi dışında kavranamaz ve burada uzak tutulan şeyin, atıl bir uzamın Kartezyen anlayışı olduğu ve buna hareketin, başlangıçtaki itkisine özdeş olarak korunması gereken belirli bir hareket miktarı biçiminde dışardan eklenmesi gerektiği açıktır. Fakat Spinoza uzam içinde meydana gelen her şeyin, bir tür temel yasa oluşturan hareket-hareketsizlik ilişkisiyle açıklandığını söylemek ister. *Kısa İnceleme*'nin bir bölümünde çok açık bir şekilde açıklanan da budur:

Eğer [...] uzamı tek başına ele alırsak, onda Hareket'ten ve Hareketsizlik'ten başka hiçbir şey algılamayız; bunları da uzamdan çıkan bütün sonuçlardan oluşmuş olarak buluruz ve bu iki kip cismin içinde öyle bulunurlar ki onlardan başka hiçbir şey burada bir değişime yol açamaz. (II, Bölüm 19)

Şu farkla ki hareket ve hareketsizlik burada ayrı kipler olarak ele alınmazlar. *Ethica* bu anlayışı yeniden işler: (II. Kitap) 13. önermenin II. yardımcı önermesine göre, “bütün cisimler belli açılardan örtüşür”, yani hareket ve hareketsizlik ilişkisi içinde derhal ifade bulan aynı sıfatın, uzamın kavramını içerdikleri ölçüde ortak özellikleri vardır. Böylece, doğa yasalarının evrenselliği ve bunları tanıma olanağı türeyimsel olarak tanımlanmış olur: Eğer uzam içinde mevcut olan her şey hareket ve hareketsizlikle açıklanıyorsa, bunun nedeni uzamın kendini

 retirken belli bir hareket ve hareketsizlik ilişkisi de üretmesi, onu mutlak anlamda, yani aracısız ve kısıtlamasız temsil eden bu ilişki içinde hareket edip kendini olumlamasıdır. Bu hareket ve hareketsizlik ilişkisini ifade eden doğa yasaları, doğrudan doğruya tözden kaynaklandıkları ölçüde indirgenemezdirler: Bunlar, bütün doğal fenomenlerin incelenmesine temel teşkil eden bir tür koşulsuzdurlar.

Bu durumda, uzam sıfatının doğrudan doğruya ifade bulunduğu bu orantının ne açıdan kiple ilgili olduğu sorusunu kendimize sorabiliriz: Bu, içsel nedenselliği içinde, kendiyle içkin ilişkisi içinde ele alınan sıfatın kendisi değil midir? Fakat bu sorunun cevabı kendiliğindendir: Oran, tam da bir oran olduğundan, yani sınırsız ve belirlenimsiz tözden ayrılmaya mecbur eden belli bir ilişkiyle (*certa ratione*) belirlendiğinden, ister istemez kiple ilgilidir. Bu durumda sorun oluşturan şey, belirlenimsiz için, kendini, sonsuz dolayısıyla saptanamaz olduğu doğru olan bir belirlenim içinde mutlak, dolaysız olarak ifade etme olanağıdır. Spinozacı kavramların bu güçlüğü çözmeyi sağladığı kesin değildir, ama tam da bu güçlüğü karşı koymayı sağlamaktadır: Bu durumda, sistemin mantığı içinde, belirlenimin bir yoksunluk olmadığı, belirlenimsizin olumsuzlanması olmadığı ortaya çıkar ve bu nedenle, her belirlenim ille de ve özellikle sonlu değildir. *Omnis determinatio non est negatio*.

şimdi de dolaylı sonsuz kipin durumuna bakalım: *Facies totius eniversi*, yani bütünü içinde ele alınan cisimsel doğa. Bu mefhumun muğlak olduğunu söylemek gerekir, çünkü metinlere göre Spinoza bunun çok farklı, hatta ters temsillerini vermektedir: Gerçekten de, kimi zaman onu, türeyimsel olarak, nedenine göre tanımlar ki bu neden de onun gibi ister istemez sonsuzdur; kimi zaman onu, bir araya getirdiği öğelerden, yani “bütünleştirdiği” sonlu belirlenimlerden yola çıkararak oluşturur (inşa ettiğini söylemek daha doğru olur). Bu iki hareketten hangisi dolaylı sonsuz kipin doğasına upuygundur?

Ethica'nın I. Kitabı'nın 22. ve 23. önermeleri takip edilirse, dolaylı sonsuz kip ister istemez bir sıfatı takip eder; bu sıfat, doğası gereği zorunlu olarak var olan bir dönüşüme tabi olur: Bu anlamda, bütünü içinde ele alınan evren figürü, doğasını zorunlu olarak takip eden dönüşümün, yani hareket ve hareketsizliğin belli bir oranının zaten dönüştürdüğü uzam sıfatını takip eden bu belirlenimdir. Bunun anlamı, mutlak anlamda ele alınan uzamın belli bir miktardaki hareket yasasından kaynaklanıyor olması ve bu yasaların -bir anlamda global figürünü parçalara ayırdıkları- bütünü içinde ele alınan cisimsel doğaya uygulanmasıdır. Demek ki *facies totius universi*, uzam ve onu dolaysızca ifade eden doğa yasaları aracılığıyla bizzat tözden türetilen şeydir, yani hareket ve hareketsizlik yasalarına tabi olan cisimsel fenomenler bütünüdür.

Fakat burada sonsuzdan sonsuza doğru işleyen tüm dengelim, sonlu kiplerin, sonsuzdan yola çıkarak değil, kendi içsel zincirleşimleri içinde nasıl belirlendiğini sergileyen 28. önermenin belirttiği gibi tam da bu noktada durur:

Tekil bir şey, yani sonlu ve sınırlı varoluşa sahip herhangi bir şey, kendisi gibi sonlu ve sınırlı varoluşa sahip başka bir neden tarafından var olmaya ve bir eyleme belirlenmedikçe, ne var olabilir ne de bir eyleme belirlenebilir; aynı şekilde bu başka neden de kendisi gibi sonlu ve sınırlı varoluşa sahip diğer bir neden tarafından var olmaya ve bir eyleme belirlenmedikçe, ne var olabilir ne de bir eyleme belirlenebilir; bu böyle sonsuza dek sürer.

Burada son derece genel olarak ifade edilen bu önerme *Ethica*'nın II. Kitabında, düşünce kipleri örneğinde (9. önerme), sonra da uzam kiplerinde (13. önerme, III. yardımcı önerme) yeniden ele alınacaktır. Bu önerme, doğrudan doğruya, *Ethica*'nın I. Kitabının başında verilmiş bulunan sonlu kipler tanımından kaynaklanır: “Bir şey kendisiyle aynı doğadan başka bir şeyle sınırlanabiliyorsa, o şeye kendi cinsinde sonlu denir.” (2. tanım) Fakat burada, başka türlü, ortadan kaldırma

yoluyla işleyen bir kanıtlamayla saptanmıştır: Sonlu tekil şeyler ne Tanrı'nın herhangi bir sıfatının mutlak doğasıyla, ne de kendisi de sonsuz bir dönüşümden etkilenen bu sıfatla yaratılabilir ve bu nedenle, nedenleri olan ve kendisi de başka bir sonlu kipe bağlı bulunan -ve böylece sonsuza dek uzanan- sonlu bir kiple hareket etmeleri gerekir. Dolayısıyla burada sonsuz ile sonlu arasında bir tür kesişmenin yeniden ortaya çıktığını görürüz: Sonsuzdan ancak sonsuz türetilebilir ve sonlu ise ancak sonludan türetilebilir. Bu durumda, bütün ara evrelerden geçerek mutlakdan nispiye doğru kademe kademe ilerleyen ya da gerileyen varlıkların seyri fikri uçup gider. Bunun anlamı, bütünü içinde ele alınan doğa ile onun figürünü belirli varlıklarıyla dolduran tekil şeyler arasında sürekli bir geçişin olmadığı, tersine, bir ayrımın olduğudur. Bu durumda yeniden sorgulanan şey doğanın birliği rasyonel postulatı değil midir?

Öncelikle, ayrım burada sonsuz özler ile sonlu varoluşlar arasından geçer. Bu farklılık, *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi*'nin sonunda ortaya çıkar. Burada Spinoza doğanın düzeni içinde “değişen tekil şeyler dizisi” ile “sabit ve bengi şeyler dizisi”ni ayırt eder (§ 100). İlki, onu oluşturan koşulların sonsuz çokluğu nedeniyle insan bilgisinin dışında kalır. *Ethica*'nın I. Kitabına ekte, erekçilik yandaşları ile şeyleri oldukları gibi, içkin zorunlulukları içinde görmeye çalışanları karşı karşıya getiren hayali diyalogu hatırlayalım: Bir adam çatıdan başına taş düşmesi sonucu ölür; taş neden düşmüştür? Çünkü adam geçerken rüzgâr esmiştir. Rüzgâr neden o esnada esmiştir? Çünkü deniz dalgalanmaya başladığından rüzgâr da bir gün önceden esmeye başlamıştı ve adamı dostları davet etmişti, *et caetera* (vesaire). Burada, bu sonsuza gerilemenin yeniden ortaya çıktığını görüyoruz; bu gerileme, I. Kitabın 28. önermesine göre, bütün sonlu belirlenimleri birbirine bağlar. Tanımı gereği, bu zincirleme, bir bilgi içinde tükenemez; bu nedenle, uyuşmazlıkçılar bunu bir argüman olarak ele geçirirler ve burada, bütün bu olaylar dizisine anlam veren gizli bir niyetin onaylandığını görürler;

bu anlam kesinlikle nedensel hiçbir belirlenime indirgenemez, ardışıklığı ortadan kaldıramaz, fakat nihai nedenlerin müdahalesini gerektirir. Bu amaçları, imgelem, özellikle bütünleştirerek ideal olarak kapattığı sonlu belirlenimler sıralamasının sonunda yansıtır: Spinoza'nın edimsel sonsuz mefhumunun, sonludan yola çıkarak sonsuzun oluşumunu engelleyerek ortadan kaldırdığı şey tam da bu anlayıştır.

Sonsuzca gerilemenin açtığı bu yere, cehaletin gerçek sığınağı olan bu *et caetera*'ya yerleşen imgelem yanılsamalarına bir alan açmaktan kaçınmak için, tekil şeylerin eksiksiz bilgisine, yani tanım gereği erişilmez olan global zincirlenişlerine özlem duymaktan vazgeçmek gerekir: Sonsuz, bütünleştirici bir hareket içinde, sonludan yola çıkarak kavranamaz ya da saf bir olanak, yani biçimsel bir kurgu olmak için içsel zorunluluğunu yitirir. Dolayısıyla, "sabit ve bengi" şeylerin bilgisiyle ve "tekil şeylerin varoluşuna ve düzenine hükmeden"³⁴ yasalarıyla sınırlanmak gerekir: Bu yasalardan yola çıkarak tekil şeyler kavranabilir; en azından, bunları imgesel ereklere yola çıkarak yorumlama teşebbüsünü bir yana bırakmaya yetecek şekilde kavranabilir.

Spinoza'nın, tekilliklerine rağmen bir tür evrensel olduğunu söylediği bu sabit ve bengi şeylerin neler olduğunu daha sonra kendimize soracağız. Özellikle şu an için, birbirine bağladığı sonlu kiplerden -bunlar zorunlu bir zincirleme içinde sonsuzda birbirlerini belirleseler bile- yola çıkarak cisimsel doğanın bütünü kavramanın mümkün olmadığını, yoksa telafi edilemez hatalara yeniden düşülebileceğini akılda tutalım. Tersine, temel belirlenimlerden yola çıkarak bu sonlu dizisini, belki de bunu anlaşılır kılan sonsuz kipleri tanımaya ve hâkim olmaya çalışmamız gerekir. Bunun anlamı, imgelemin yaptığı gibi sonludan sonsuza hareket etmenin mümkün olmamasıdır; ters yönde, gerçek nedensel düzeni takip ederek sonsuzdan sonluya gitmek gerekir. Bu gereklilik, sonsuz şeylerle sonlu şeyler arasında gördüğümüz ayrımla bağdaşır mı?

34 *Traité de la réforme de l'entendement*, § 101.

Keza Spinoza, (*Ethica* II) 13. önermenin VII. yardımcı önermesinin notunda yaptığı gibi, bütünü içinde ele alınan cisimsel doğayı, onu oluşturan cisimlerden yola çıkarak, sonsuzca bir ilerleyişin sonunda nasıl sunabilir? Bu metnin anlamını kavramak için, Spinoza'nın insan bedeninin (*corpus*) doğası ve bileşimi üzerine bilgiler çıkarmak amacıyla bu önermeye ek olarak sunduğu fizik özetini en başından ele almak gerekir. İlk evrede, hareketin yasaları -üzerinde duracağımız mefhum olan- “en basit cisimlere” (*entia simplicissima*) uygulanır; ardından, aynı yasalar bileşik cisimlere, yani cisimlerin birleşmesinden oluşan bireylere uygulanır: Bu durumda karmaşık olmaları gerekir; son olarak, yorumladığımız notta, Spinoza bu genişletmeyi sonuna dek sürdürerek, kendisi de cisimlerin bir birliği olan, sabit yasalarca belirlenen, dolayısıyla ancak “Tanrı'nın olağanüstü yardımı” sayesinde, yani zorunluluğu kanıtlanamayan bir mucizeyle uzak tutulabilen, bütünü içinde ele alınan cisimsel doğaya varır. Bu şekilde sergilenen doğanın temsili, bu bakış açısının varacağı son noktayı belirten bir bölümde elde edilir:

[...] ve eğer sonsuza dek böyle devam edersek, bütün doğanın, bütünsel birey hiç değişmeden, parçaları, yani bütün cisimleri sonsuz bir tarzda (*modis infinitis*) değişen tek bir birey olduğunu kolayca kavrarız.

Spinoza burada cisimsel doğanın, belirlenimlerin tükenmez çeşitliliğini kavrarken, yine de özdeş bir biçimi koruduğunu söylemek istemektedir; şu anlamda ki, her türlü olağandışı müdahaleyi olduğu kadar her erekliliği de dışlayan sabit yasalara tabi kalır. Spinoza Schuller'e 64. mektubunda zaten bu evrensel belirlenime (*facies totius universi*) gönderme yapıyordu.

Oysa çok sayıda yorumcu bu bölümde Spinoza sisteminin dirimsel, örgenci bir yorumunun onaylanmasını aradılar: M. Gueroult tam da bu konuda “Aristotelessiz bir Aristoteleşçilik”ten söz eder. Burada, Spinoza'nın metninde gerçek bir güçlük olduğunu kabul edelim: Dolaylı sonsuz kipe,

kendisinden yola çıktığımız türeyimsel tanımı vermesiyle, bütünleştirdiği sonlu kiplerden hareket ederek bunu oluşturma olanağını dışlamıştır; fakat bu aynı dolaylı sonsuz kipin, burada, tekil şeyleri hem bireysel hem bütünsel bir birlik içine dâhil eden sonsuz bir ilerleme sonunda ortaya çıkması ölçüsünde, bu gereklilik, görüldüğü kadarıyla, tersine dönmüştür. Bu tersine dönmenin olumlu etkileri göze çarpar: Dolaysız sonsuz kip, biri sonsuzdan diğeri sonludan kaynaklanan iki ters hareketin buluşma noktasında yer aldığı ölçüde, bu tersine dönme tam da bunların buluştukları ayrıcalıklı yerdir. Fakat bu durumda olumsuz etkiler de meydana gelir: Bu uzlaşma gerçekleşirken, her türlü ereçlilik yanılmasını uzaklaştıran belirlenimciliğin evrensel ilkesi, yok olmuş olmasa da, en azından uygulamada büyük ölçüde güçten düşmüştür ve bu durumda, tek bir birey olarak kabul edilen Doğa'nın içinde gerçekleşen bütünün içsel mantığı fikriyle birlikte, bir aşkınlığa başvurmaya gerektiren bir ereklilik fikrinden daha tehlikeli olan bu bütünün içkin erekliliği fikri yeniden belirir.

VII. yardımcı önermenin notunu yeniden ele alalım.³⁵ Bireyler olmayan en basit cisimlerden (çünkü cisimsel felsefeleri reddeder) bileşik cisimlere, sonra, sonuçta, bütün cisimlerin bütünü olarak kabul edilen ve bir Bütün olarak ele alınan tam doğaya geçen Spinoza, tedrici bir gelişme içinde gerçekten oluşturan öğelerden yola çıkarak bir bütünlük oluşturduğu izlenimini verir. Fakat bu izlenim aldatıcıdır, çünkü böyle bir inşa elbette imkânsızdır. Belirgin hareketi içinde bu inşa, 28. önermenin temsil ettiği sonlu kiplerin zincirlenmesini sonuna dek sürdürür: Bu önermeyi tamamlayan “sonsuzda dek böyle devam eder”e gerçek bir içerik verir. Fakat bu tamamlanma, kendileri de sonlu olan kipler düzeyinde gerçekten imkânsızdır, çünkü -gösterdiğimiz gibi- sonludan sonsuza sonuç çıkarmak mümkün değildir.

Hepsi bu değil: Bu ilerleme yalnızca tamamlanmamakla kalmaz, asla gerçekten başlamaz bile. Bu, doğanın ortak dü-

35 *Ethica*, II, 13. önerme.

zeninin fiziğin özeti içinde rasyonelleştirildiği bu “en basit cisimler”in çok özel niteliğinin sonucudur.³⁶ Gerçekten de bunlar, cisimsel doğanın ya da uzamın bir analizinin vardığı ilkel maddi öğeler değildir. Spinoza, kesinlikle basit cisimler ya da uzamın bölünmez parçaları olan atomları reddeder, çünkü “Aslında maddi tözün cisimlerden ya da parçalardan ibaret olduğunu söylemek ne kadar saçmaysa, bir parçanın düzlemlerden, düzlemlerin doğrulardan ve doğruların da noktalardan oluştuğunu söylemek de o kadar saçma”:³⁷ Burada, sonludan yola çıkarak sonsuzu inşa etmenin, sonsuzca bir ilerleyiş hareketi içinde onu doğurmanın imkânsızlığı şeklindeki aynı akıl yürütmeye yeniden karşılaşıyoruz.

Dolayısıyla, doğa yalnızca bileşik cisimleri ya da bireyle ri içerir, çünkü her sonlu kip nedenlerin sonsuz zincirle niş ile belirlenir; bu, her sonlu belirlenimin, hem tözün kendisi olan kendi içkin nedeninin sonsuz kudretiyle hem de geçişli nedenlerinin sonsuz çokluğuyla, aynı zamanda sonsuz olduğu anlamına da gelir. Örneğin *Ethica*’nın II. Kitabının 4. aksiyomu bunu ifade etmektedir: “Bedenimizin çok değişik şekillerde etkilendiğini hissederiz.” Bu, III. Kitabın 51. önermesinin kanıtında da işin içine karışır: “İnsan bedeni dış cisimlerden çok değişik şekillerde etkilenir.” Oysa bu özelliği bütün “cisimlerle” ve sonuçta bütün “şeylerle” paylaşır. Spinoza’nın söyleminde sonluluk biçiminde mevcut olan her şeyi özdeşleştiren “*certa et determinata ratione*”^{*} ifadesi, demek ki temel, biricik ve bu haliyle tek başına bırakılabilen bir belirlenim fikrine değil, kendi içinde sonsuz belirlenim içeren karmaşık bir belirlenim fikrine gönderme yapar:

Öyleyse, eğer Doğada başka şeylerle hiçbir bağlantısı olmayan Bir şey varsa ve eğer ona biçimsel gerçekliğe baştan sona karşılık düşecek bir nesnel öz yüklersek, nesnel özün başka

36 *Ethica*, II, 13. önermeye ek.

37 *Ethica*, I, 15. önermenin notu.

* [Lat.] Kesin ve belirli neden. (y.n.)

fikirlerle [idealarla] hiçbir bağlantısı olmayacaktır; başka bir deyişle, onunla ilgili herhangi bir vargı çıkaramayız. Öte yandan, başkaları ile bağlantılı olan şeyler -Doğada var olan tüm şeyler gibi- anlaşılacak, ve nesnel özleri birbirleri ile aynı karşılıklı bağımlılığı sürdürecektir; başka bir deyişle, bu fikirlerden başkaları türetilenecektir, ve bu sonuncular kendi paylarına başkaları ile bağıntılı olacak...³⁸

Her “şey”in zincirlenmesi gibi, fikirlerin zincirlenmesi bitmek bilmez: Önceden gösterdiğimiz gibi, Spinoza için ilk ya da son fikirler yoktur, fakat bitmek bilmez bir şekilde onları birbirine bağlayan ve onların kendilerine yeterli olmasını engelleyen nedenlerin sonsuz düzeni içinde ele alınan fikirler zaten hep vardır ve hep olacaktır; upuygun fikir, basit bir fikir, temel ve tek başına bırakılmış bir sezgi içinde sunulan entelektüel bir atom değildir: Sonlu akıl kendi içinde etkili olan sonsuzluk yoluyla bilir ve böylece mutlak anlamda, biçimsel sınırlama olmaksızın bilir. Kendi özlerine göre, kendi *içlerinde* var olan, ama sanki varoluşları özlerinden türetilibilirmiş gibi, asla kendileri *dolayısıyla* var olmayan bütün sonlu şeyler hakkında bunu söylemek gerekir.

Bu nedenle, gerçek olan her şey tek tek ögelere indirgenemez olduğundan, ne kadar şaşırtıcı gelirse gelsin, “en basit cisimler”in gerçekten basit cisimler olmadıklarını söylemek gerekir: Yalnızca karmaşık şeyler vardır. Spinoza'nın tanımına göre, en basit cisimler “birbirlerinden hareket, hareketsizlik, hızlilik ve yavaşlık açısından ayrılan cisimler”dir:³⁹ bu demektir ki bunlar, tüm diğerleri hariç, yalnızca bu açıdan ele alınan cisimlerdir. Demek ki en basit cisimler, gerçeklik üzerine bir söylem inşa etmeyi sağlayan, fakat gerçekliğin içinde tek başlarına bırakılabilecek bir biçimde var olmayan soyutlamalardır, akıl varlıklarıdır: Bu anlamda, M. Gueroult en basit cisimlerin soyut fiziğini gerçekten var olan bireyleri nesne olarak alan bi-

38 *Traité de la réforme de l'entendement*, § 41.

39 *Ethica*, II, 13. önerme, III. yardımcı önerme, 2. aksiyom.

leşik cisimlerin somut fiziğinden ayırt etmekte haklıdır.⁴⁰ *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi*'ndeki daha önce belirtmiş olduğumuz ve tekil şeylerin bilgisinin sabit ve bengi şeylerin bilgisine bağlı olduğu şeklindeki bir ibare tüm anlamını böylece edinir:

Bu yüzden bu sabit ve bengi şeyler, kendilerinin tekil olmalarına karşın, gene de her yerdeki bulunuş ve kudretlerinden ötürü bizim için evrensellikler olarak, yani sabit ve değişebilir şeylerin tanımlarının cinsleri olarak ve tüm şeylerin en yakın nedenleri olarak var olacaklardır. (§ 101)

En basit cisimler doğada *mevcut değildir*, yine de doğanın *özel* özelliklerini belirledikleri ölçüde doğayı tanımayı sağlarlar: Bunlar, doğanın karmaşık gerçekliğinin yeniden oluşturulabileceği temel belirlenimler değildir, gerçeğe bir kavranılabilirlik modeli dayatarak gerçeğin içinde cisimleşen ideal biçimler de değildirler; fakat bunlar doğanın içinde, yani biçimlerinin tükenmez çeşitliliği içinde bengi olarak var olan şeyi kavramayı sağlayan, onun içindeki son derece güçlü evrensel türler gibidir.

Demek ki geçişli nedenlerin birbirine zincirlenişi *-ordo et connexio rerum-*, herhangi bir biçime ya da ilkeye indirgenemez: Bu zincirlenme, bitmek bilmez olduğu kadar bütünüyle belirlenmiş de olduğundan, sonlunun içinde, başlangıcı ve sonu olmayan bir dizi içinde sonsuzun gerçekleşmesidir, bütünleştirilir olmayan bütünlüktür, öğelerinden yola çıkarak anlaşılamayan, keza global biçiminden yola çıkarak türetilmeyecek bütündür.

Bu nedenle cisimsel doğanın bir Birey olarak ya da bir Bütün olarak temsilinin çok sınırlı bir anlamı olmalıdır. Bu anlam da bir soyutlamadır: Onun ele aldığı şey, sabit yasalarca mutlak anlamda belirlenmiş olan, dolayısıyla hiçbir şeyin bir kenara atamayacağı doğanın birliğidir. Fakat bir anlamda aynadaki görüntüsü olan “en basit cisimler” mefhumu için olduğu gibi, gerçekten mevcut tekil bir gerçeklik içinde onu cisimleştirmek-

40 Spinoza, c. II, s. 156.

ten uzak durmak gerekir. Kendi içinde ele alınan doğa, bir yandan biricik diğer yandan sabit ilkelere tabi olan belirlenimler kümesi olsa da, elbette *bir Bütün* değildir.

Spinoza “bütünlüğü içinde Doğa tek bir Birey'dir, ki bunun parçaları, yani cisimler, bütünsel birey değişmeden, sonsuz şekilde değişir”⁴¹ diye yazdığında, doğanın Platoncu Biçimler tarzında kesin, değişmez, hareketsiz bir biçim olarak kendine özdeş korunduğunu söylemek kesinlikle istememektedir, çünkü bu durumda onun sonsuzluğu sorunlu olurdu. Tersine, Epikür'ün *Herodot'a Mektup*'ta yazdıklarında belirttiği gibi, böyle bir anlayıştan uzaklaşır: “Böylece, bütün (*to pan*) şimdi olduğuyla her zaman aynıydı ve hep böyle olacaktır. Çünkü onun dönüşebileceği bir şey yoktur, çünkü onun içine nüfuz edebilecek ve onu dönüştürebilecek bütünün dışında hiçbir şey yoktur” (§ 39). Doğanın oluşturduğu bu “bütün”, dışında hiçbir şeyin düşünülmemeyeceği, var olan her şeyin bütünüdür: Kendi zincirlenişi dışında herhangi bir şeye indirgenemez olduğu, kendine kusursuz biçimde yeterli olduğu ve onun gerçekliğine ait olan her şeyi tek başına o tanımladığı ölçüde, bunun kendi içinde değişmez olması anlaşılır. Fakat tekeli ve sınırsız bir kümeye özgü olan bu “bütünlük”, Stoacıların Evreni tarzında bir ve birleşmiş bir Varlığın oluşumunda çakışan, düzenli bir belirlenimler sistemine indirgenmeye izin vermez. G. Deleuze'ün Epikürçülük hakkında ifade ettiği bir analizi Spinoza'ya uygulanabilir:

Çeşitlilik üretimi olan Doğa ancak sonsuz bir toplam olabilir, yani kendi öğelerini bütünleştirmeyen bir toplam olabilir. Aynı anda Doğa'nın tüm öğelerini kapsamaya muktedir bileşim yoktur; keza tek bir dünya ya da bütünsel bir evren de yoktur. Physis, Bir'in, Varlığın ya da Bütün'ün belirlenimi değildir. Doğa kolektif değil, dağıtıcıdır; doğanın yasaları bütünleşmeyen payları dağıtır.⁴²

41 *Ethica*, II, 13. önerme, VII. yardımcı önermenin notu.

42 *Logique du sens*, s. 308.

Bu karşılaştırmamızın bir anlamının olabilmesi için yalnızca şunu belirtelim: Spinoza, Doğa'nın bütün öğelerini yeğin sonsuzlukları içinde aynı anda kavrama ya da anlama olanağını dışlamamaktadır, çünkü bengilik ya da bilginin üçüncü türü şeklindeki bakış açısı, tersine, bu olanak içinde oluşmaktadır. Onun dışladığı şey, bu bilginin bir bileşim içinde, ilerleyişinin bir tür iç mantığından yola çıkarak sonluyu bütünleştirerek birbirine yaklaşan bir dizinin yasası içinde gerçekleşebileceğidir: Epikürcülüğün Stoacılığa karşı çıkması gibi, Spinoza da Leibniz'e karşı çıkar.

Doğa'nın hep aynı olduğunu söylemek, onu bir bütünlük olarak oluşturan biçimsel bir ilkedен yola çıkarak düzenlendiği anlamına değil, ereklilik önyargısının yeniden dâhil olacağı her türlü dışsal müdahaleyi bir yana bırakarak, kendi belirlemelerinin zincirlenişi içinde eksiksiz olarak açıklandığı anlamına gelir. Spinoza, *Ethica*'nın III. Kitabının girişinde bu aynı fikri yeniden ele almaktadır:

Doğada, onun kusuru olarak gösterebileceğimiz hiçbir şey yoktur, çünkü doğa hep aynıdır, gücü [*virtus*] ve etkileme kudreti her yerde bir ve aynıdır, her şey bu yasalara ve kurallara göre meydana gelir ve şu ya da bu şekilde biçim değiştirir. Dolayısıyla (*hoc est*), her şeyin olduğu ve bir biçimden diğerine geçtiği Doğanın kural ve yasaları her yerde ve her zaman aynıdır ve sonuç olarak, aklımıza gelebilecek bütün her şeyin doğasını anlamaya çalışırken izleyeceğimiz yöntem (*ratio*) de bir ve aynı olmalıdır, yani her şeyi doğanın evrensel yasaları ve kurallarıyla anlamalıyız.

Spinoza burada insan doğasını Doğa'nın ortak düzeninin dışına koyma, “insanoğlunu krallık içinde bir krallık” olarak görme, insan bireyini, olağanüstü tutumuyla ve tercihlerinin inisiyatifiyle doğal zorunluluğu -ya iyileştirmek ya da çürütmek için- değiştirebilecek özgür bir özne yapma iddiasındaki göz boyayıcılara saldırır. Oysa “insan bedeninin eylem ve isteklerine sanki geometrik çizgilerden, yüzeylerden ve cisimlerden söz ediyormuşum gibi yaklaşacağım” (*age.*) diyen Spinoza için,

insan öznesinin doğal düzenden kurtulmasını ya da ona kas-
tettesini sağlayan özgüllüğü yoktur.

Fakat daha da öteye gitmek gerekir: Doğaya kendi niye-
tinin biçimini dayatmak için doğanın karşısına konabilecek
herhangi bir özne hiç yoktur. *Ethica*'nın I. Kitabının önemli bir
önermesine göre, "her şeyin içkin ama geçişli olmayan nedeni"
(18. önerme) olan Tanrı gerçekliğin içine, onu kendi bakışına,
kendi amaçlarına tabi kılacak dışsal bir fail olarak müdahale
etmez: Kesinlikle nedensel eylemiyle, özünün zorunluluğunu,
bu öze elbette uygun olan ve onu ne sınırlandırabilecek ne de
tehlikeye atabilecek, tamamen belirli bir şekilde, bütün duy-
gulanımları içinde ifade eder. Mucizeler, bedenleri hazırladığı
için buna inanmak isteyenlerin ve bu yanılısamanın içinde bir
özgürlük vaadi keşfedenlerin karışık zihninde var olur ancak:

Doğa olağan düzenini izlediğinde Tanrı'nın hiç işe karışmadı-
ğı düşünülmektedir. Tersine, Tanrı işe karıştığı da doğa-
nın kudretinin ve doğal nedenlerin işlemediği sanılmaktadır.
Bu, şeylerin doğal nedenleri ertelendiği ve doğanın düzeni dı-
şında nedenler hayal edildiği ölçüde bunun Tanrı'ya tapmanın
ve her şeyi onun kudreti ve iradesine bağlamanın gerekçesi
olduğu görüşüne dayanır ve Tanrı'nın kudreti ise ancak doğa-
nın kudreti bir anlamda Tanrı'nın boyunduruğu altında hayal
edildiğinde hayranlık verici olarak görülebilir.⁴³

Fakat sorun, Tanrı'yı doğanın içine kendi krallığındaki kral
gibi yerleştiren Descartes'ın bizi yönelttiği gibi, tanrısal kudrete
hayran olmak ve ona taparak boyun eğmek değildir; bu kudreti
tanımak, yani bilgenin iddia ettiği tek özgürlük biçimi olan zi-
hinsel Tanrı sevgisine yönelten içsel yasalarını anlamaktır.

Bu nedenle, doğayı zincirleme bağlantılarının zorunluluğuy-
la açıklamak, onu herhangi bir öznenin -bu özne bizzat doğanın
içine yerleştirilmiş, dâhil edilmiş ve doğaya bir Bütünün kesin bi-
çimini dayatıyor olsa bile- inisiyatifine tabi kılmaktan vazgeçmeyi
gerektirir. Bu soruna geri döneceğiz, fakat iç ereklilik yanılısama-

43 *Traité théologico-politique*, Bölüm 6.

larının dış ereklilik yanılsamalarından daha az tehlikeli olmadığını hemen belirtebiliriz; bunlar zaten aynıdır, kendi amaçlarını kendine dayatan bir biçimin içkin düzenlenişi içinde bağımsız bir öznenin yanıltıcı dışsallığına yansıtılmış ve yoğunlaştırılmıştır:

Varlıkların doğasını hiç anlamayanların, onları sadece hayallerinde canlandıranların varlıklarla ilgili söyleyecekleri hiçbir şey yoktur, çünkü imgelemi akılla karıştırırlar, dolayısıyla varlıklar ve onların kendine özgü doğaları hakkında böylesine cahil olduklarından, tartışmasız şekilde doğada bir düzen olduğuna inanırlar. Çünkü varlıklar duyularımızla algılayabileceğimiz türde bir düzene sahip olduğunda onları kolaylıkla hayal edebilir, dolayısıyla kolaylıkla da hatırlayabiliriz ve çok iyi bir düzene sahip olduklarını söyleriz; tersi durumda da, berbat bir düzene sahip olduklarını ya da karışık olduklarını söyleriz. Sonuncusuyla kıyaslandığında ilki bizi daha mutlu ettiğinden onu daha kolay hayal edebiliriz, çünkü insan düzeni karışıklığa tercih eder, sanki düzen bizim imgelemimizin bir ürünü değil de, doğada olan bir şeymiş gibi.⁴⁴

Doğanın kendisinde ne düzen vardır ne de düzensizlik: Bu mefhumlar onun özüne bire bir uygunsuzdur.

Dolayısıyla doğanın birliği fikrinin ne anlama geldiği ve bunun neyi dışladığı görülür. Öncelikle, bütün sıfatları içinde özdeş bir nedensel zincirlenmeye göre, kendi türüne ait olan şeyi sınırlamasızca içeren doğanın biricikliğini belirtir. Aynı zamanda, kendi özünün içkin zorunluluğuyla, onun üzerinde değil içinde hareket eden Tanrı'nın kudretini belirtir. Nihayet, yalnızca akıl yürütmenin bir kolaylığı olan, fakat onun gerçek sonsuzluğunu kurgusal olarak sınırlandırarak anlaşılmaz kılan, içsel bir birlik ya da doğanın bir Düzeni temsilini ortadan kaldırır.

Sonsuz ile sonlunun mutlak özdeşliği sonucuna varmak gerekir: Bunlar, aralarında yalnızca bir denklik ya da itaat ilişkisi kurulabilecek iki bağımsız düzen gibi değildirler; onun yerine bunların birbirleri olmadan hiç olduklarını, birbirlerinin dışında -yoksa onları birbirinden ayıran imgelemin soyut bakış

44 *Ethica*, I, ek.

açısından değil- hiç olduklarını söylemek gerekir. Bu noktada, tözün duygulanımlarını, sanki bunlar değişmez özünün gözünde yapay varoluşlarmış gibi, tek başına bırakmaya yönelik belirlenim mefhumunun Hegelci yorumu savunulamaz.

Non opposita sed diversa

Felsefede Spinoza'nın işgal ettiği çok özel konum, özellikle, geleneksel “mantık” biçimlerinin bir kenara bırakılmasında ya da çürümesinde ifade bulur. Böylece, kendi sisteminde çelişki ilkesini yanlış bir şekilde kullanır. Bu değişim, kendisi de bu ilkeye karşı oluşmuş bulunan Hegelci mantık yönünde midir? Bu soruya cevap vermek kolay değildir, çünkü Hegelci felsefede Mantık, onun tüm içerimlerini geliştiren bir teorinin konusunu oluşturur; Spinoza'da “mantık” -bu terim burada makul olsa bile- zımni kalır: Edimsel olarak var olur; görünür biçimini özellikle oluşturan tekil kanıtlamalara ayrılmaz biçimde karışmıştır. Yine de onu, en azından bazı sonuçları içinde nitelemeye çalışalım.

Bunun için Descartes'tan geçeceğiz, çünkü bize çok aydınlatıcı bir karşılaştırma terimi vermektedir: Söz konusu olan, Regius'la mektuplaşma ve polemiğidir. Yorumcuların genellikle Spinoza için kullandıkları, iyi bilinen “*diversa sed non opposita*”^{*} teması buradan doğmuştur. Regius'un 1638'den beri Utrecht Üniversitesi'nde, Kartezyen fizyoloji ilkelerine dayalı oldukça tartışmalı bir ders veren hekim olduğunu hatırlayalım. Bu ilkeleri, anlamını saptıran, tek yanlı, paradoksal biçimde yorumladığı hemen ortaya çıktı: Bu nedenle Descartes kendi tezlerini bu öğrencinin suiistimal edici tezlerinden ayırmak için elinden geleni yaptı. Regius'un işlediği hata, hem nazik, hem de tehlikeli ve karmaşık metafizik sorunlara, ihtiyatsız formülasyonlarla tedbirsizce müdahale etmekte ki bu Descartes'ın kabul edebileceği bir şey değildi.

Temmuz 1645 tarihli bir mektupta Regius'un hatalarını işte şöyle özetlemektedir:⁴⁵

* [Lat.] Farklı (çeşitli) ama karşıt değil. (y.n.)

45 *Œuvres philosophiques*, Garnier, c. III, s. 583.

Vaktiyle ruhu bedenden ayrı bir töz olarak kabul ederek, insanın ilineksel bir varlık olduğunu yazdınız. Şimdi ise, tersine, ruhla beden aynı insanda sıkı sıkıya birleşik olduğunu kabul ederek, ruhun yalnızca beden bir kipi olmasını istiyorsunuz ki bu ilkinden daha berbat bir hatadır.

Regius'un ihtiyatsızlıklarını özellikle hoşgörülemez kılan şey, ruhla beden birliği teorisi olan Kartezyen doktrinin özel bir güçlüğüne parmak basmalarıdır. Descartes, Elisabeth'le mektuplaşmasında, hem ruhla beden ayrımını ileri sürerek düşünen töz ile uzanan töz ayrımına hem de insan doğasındaki tözsel birliklerine gönderme yapan bu teorinin çelişik niteliğini bizzat itiraf eder:

İnsan zihni bana ruhla beden hem ayrımını hem de birliğini ayrı ayrı tasavvur edebilecek gibi gelmediğinden; bu nedenle bunları hem tek bir şey gibi tasavvur etmek hem de birlikte iki olarak tasavvur etmek gerekir ki bu çelişik olur.⁴⁶

Regius'un art arda savunduğu doktrinler bu çelişkidен çıkma arzusıyla açıklanıyor gözükmektedir. Bunlar her seferinde tek bir terimi akılda tutarak çözümlenirler: Öncelikle Regius ruhla beden ayrımına vurgu yapmaktadır ve temeli üzerindeki insan doğasını ilineksel ve karma olarak nitelendirir, çünkü bu doğa iki farklı doğanın üst üste binmesinden ibarettir. Ardından, çalıntı olmakla suçlanabilecek, bir sapma oluşturan bu anlayışı olumsuzlaması için Descartes'ın bizzat ricada bulunduğu Regius, öncekinin tersi bir doktrin benimseyerek ruha beden doğasından farklı bir doğa atfetmeyi reddeder ve böylece de ruhun doğası bedeninkinin yalnızca bir başkalaşımı olur: Bu durumda bir hata işler ki bu Descartes'a göre bir öncekinden daha ciddidir, çünkü artık materyalizmi savunmaya başlamıştır.

Bu polemikte bizi ilgilendiren şey, oldukça özel bir şekilde aydınlatıldığı çelişki sorununu, bir anlamda pratik bir şekilde

46 Elisabeth'e mektup, 28 Haziran 1643, *age.*, c. III, s. 46.

işin içine katmasıdır. Bu sorun Descartes'ın Regius'la yazışmasında oldukça erken dönemde ortaya çıkar:

Düşüncenin tözün, içinde hiçbir uzamı barındırmayan bir sıfatı olduğunu ve tersine, uzamın tözün, içinde hiçbir düşünce barındırmayan sıfatı olduğunu itiraf ettiğinize göre, düşünen tözün uzam olan tözden ayrı olduğunu da itiraf etmeniz gerekir; çünkü bir tözün diğerinden ayrıldığını bilmemiz için birini diğerinden bağımsız bilmekten başka yol yoktur; gerçekten de Tanrı bizim açık seçik kavrayabileceğimiz her şeyi yapabilir; ve eğer Tanrı'nın yapamayacağı söylenen başka şeyler varsa, bu onların kendi fikirlerinde çelişki içermeleri, yani kavranabilir olmamaları anlamına gelir. Oysa düşünen ve uzanmayan bir töz ile düşünmeyen ve uzanan bir tözü -sizin de itiraf ettiğiniz gibi- kolaylıkla anlayabiliriz: Durum böyleyken, Tanrı bu tözleri elinden geldiğince bağlayıp birleştirse de, yine de kendi mutlak kudretinden yoksun kalmaz, keza onları ayırma gücünü de kendinden uzak tutamaz, sonuç olarak bunlar ayrı kalırlar.⁴⁷

Bu akıl yürütmeyi ayrıntılı olarak takip etmek gerekir. Uzamsız düşünceyi ve düşüncesiz uzamı, iki ayrı töz olarak açıkça anlıyoruz. Gerçekten de, düşünceyi uzamla tanımlamak (ve tersi) çelişki içerir. Fakat benim zihnimde açık seçik olan bu fikir, bana, Tanrı'nın bunu istemiş olması gibi bir kesinlikle dayatılamaz; ve Tanrı'nın kusursuzluğu onun beni aldatmak isteyebilmesini dışladığından, bu fikir fiili bir içeriğe denk düşmelidir. Uzam ve düşünce, demek ki, gerçekten iki ayrı tözdür. Böylece çelişki ilkesi, bizim anladığımız şeyin sınırları içinde bir ölçüt olarak işler; fakat bunu, doğasıyla sıkı sıkıya sınırlı olan bizim aklımızın hudutları ötesinde uygulamamaya dikkat etmek gerekir. Mutlak kudreti sonsuz olan Tanrı, anladığımız şeyi yapması kesin olarak gerekiyorsa, bizim için anlaşılmasız olan şeyi de yapabilir. Böylece, bu yeni işlem benim için derin bir gizem oluştursa bile, Tanrı'nın "bu tözleri elinden geldiğince bağlayıp birleştirmesi" tamamen mümkündür. Benim kendi doğamın içinde bir ruhla bir beden birliğine tanıklık eden de

47 Regius'a mektup, 6 Ekim 1642, *age.*, c. II, s. 934.

tam olarak budur: Benim bu birliği anlamıyor olmamdan -çünkü bunun fikri benim için bir çelişki içerir- bunun imkânsız olduğu sonucu çıkmaz, çünkü Tanrı'daki hiçbir şey -onun kudreti tanım gereği sınırsız olduğundan- önsel olarak imkânsız değildir. Benim tek ileri sürebileceğim şey, Tanrı'nın, bu tözleri birbirine bağlayarak, bunların aynı zamanda benim anladığım şekilde, yani ayrı ve farklı olmamasını isteyemeyeceği ve yapamayacağıdır.

Demek ki çelişki ilkesi, benim bütün fikirlerim için nesnel ve mutlak bir ölçüt değerindedir; fakat bilinmesi tamamen benim gücümün dışında kalan her şey için bu değeri yitirir. Tanrısal mantık, deyim yerindeyse, insan mantığını anlar ve garanti eder, fakat onunla özdeşleşmez, hatta onu son derece aşar:

Bir üçgenin üç açısının iki doğruya eşit olmasını ya da genel olarak çelişkilerin birlikte olamamasını yanlış kılmanın Tanrı için önemsiz olduğunu, hatta bu konuda özgür olduğunu kavramanın güçlüğü, Tanrı'nın kudretinin hiçbir hudut tanımaya-acağı kabul edilerek kolayca bir kenara bırakılabilir; sonra, bizim ruhumuzun da, sonlu olduğu ve sonlu doğada yaratıldığı için, Tanrı'nın gerçekten mümkün olmasını istediği şeyleri mümkün algılayabildiğini, yoksa Tanrı'nın mümkün kılabileceği ama yine de imkânsız kılmak istediği şeyleri de mümkün algılayabilecek kapasitede olmadığını kavrayabiliriz. Çünkü birinci mülahaza bize Tanrı'nın, çelişkilerin bir arada olamamasının ve sonuç olarak, tersini yapabileceğinin doğru olmasını sağlayacak şekilde belirlenemeyeceğini bize öğretir; diğer mülahaza ise bize, bu doğru olsa bile, bunu anlamaya çalışmamamız gerektiğini, çünkü doğamızın elverişli olmadığını temin eder.⁴⁸

Leibniz'i son derece şaşırtacak bu gereksiz uslamlamaların, Tanrı'ya, dilediğini yaptığı şeyler ve fikirler üzerinde bir hükümdar gibi hüküm sürmesini sağlayan bir özgür irade atfetmeye bağlı olması tamamen karakteristiktir: Spinoza'nın açıkça reddettiği tanrısal doğa anlayışı; çünkü -ifade edilmiş iddialarının tersine- bu doğayı bizimkinden yola çıkarak, yan-

48 Descartes'tan Mesland'a, 2 Mayıs 1644, *age.*, c. III, s. 74.

sıtma yoluyla, bir üstünlük ilişkisi içinde hayal eder. Böylece, Descartes'a göre, Tanrı çelişki ilkesinden büyük ölçüde esinlenir, ama biçimsel olarak değil: Bu ilkenin kendisi onun eyleminin bir sonucudur, yoksa onu düzenleyerek sınırlandırabilecek bengi bir ilkenin değil. Descartes burada, mutlak söz konusu olduğunda rasyonel bir ilkenin etkinliğini askıya alarak, tam da Hegel'in tarafına bakmıyor mu? Bu askıya alışı buradaki etkisinin, sonsuzu bu haliyle anlaşılmaz kılmak olduğu, böylece bizim sonlu aklımızın mutlakın bir bilgisine ya da mutlak bir bilgiye erişmekte kudretsiz kaldığını belirttiği doğrudur.

Bu öncüller, Descartes'ın, *Notae in programma*'da, Regius'un belli bir "kışkırtıcı yazısı"na cevap olarak 1647'de karşısına açıkça çıkardığı argümantasyonun ardında olanı bize göstermesi bakımından zorunluydu. Regius özellikle şunu yazıyordu:

Şeylerin doğası hakkında, görüldüğü kadarıyla, zihnin bir töz ya da cisimsel tözün belli bir kipi olmasını hiçbir şey engellememektedir; ya da düşünce ile uzamın bazı hallerde kendi öznelerinde olduğu gibi sıfatlar olduğunu -çünkü bu sıfatlar asla karşıt değil yalnızca farklıdır (*non opposita sed diversa*)- söyleyen bazı yeni filozofların duygusunu takip etmek istersek, zihin ya da düşüncenin uzamla aynı özneye denk düşen bir sıfat olmasını herhangi bir şeyin engelleyebileceğini anlayamıyorum; birinin mefhumu diğerinin içinde bulunmasa da -ki bunun nedeni, tasavvur edebileceğimiz her şeyin aynı zamanda var olabileceğidir- bu böyledir. İmdi, insan zihninin bu şeylerden biri olduğunu tasavvur edebiliriz, çünkü bunda hiç çelişki yoktur; ve dolayısıyla, bir tane olabilir.

Bu nedenle, insan ruhunu, zorunluluk sonucu bedenden gerçekten ayrı bir şey olarak açık seçik algıladığımızı ileri sürenler yanılır.⁴⁹

Bu metin, Descartes'tan alınma ilkelere dayanarak, Descartes'ın tam da uzak tuttuğu sonuçları doğrulamaya çalışan Regius'un tarzı bakımından son derece karakteristiktir: Regius, Descartes'inkinden farklı tutumlar ileri sürmekte belki de haklıdır, fakat bunları Descartes'tan ödünç alınma kanıtlarla

49 Tercüme Clerselier, *age.*, c. III, s. 789.

ra dayandırmakta kuşkusuz haksızdır, ki bu onun akıl yürütmesine oldukça muğlak bir uzlaşma görünümü vermektedir.

Regius'un "kanıtlaması", tıpkı çeşitli sıfatların aynı öznen çelişkisiz kaynaklanması gibi, zihinle bedenın da aynı töze ait olabileceğini ortaya koymaya yöneliktir: Burada Spinoza'nın çok uzağındayız; bunun nedeni de yalnızca Spinoza'nın düşünce ile uzam arasında bir gerçek ayrımı sürdürmesi değil, özellikle sıfatların dilbilgisel kavranışını -ki buna göre, sıfatların tözleriyle ilişkileri özne-yüklem türü bir ilişkiye indirgenebilir- bir yana bırakmasıdır. Fakat Descartes'ın Regius'un karşısına çıkarttığı çürütmenin doğrudan hedeflediği nesneden çok daha geniş bir kapsamı olduğunu göreceğiz: Bu anlamda, gayet iyi bir şekilde açıkladığı akıl yürütme tarzı, tam da Spinoza'nın kopacağı akıl yürütme tarzıdır.

Descartes'a göre Regius, sıfat ile kip mefhumlarını birbirine karıştırarak ilk hatayı işlemiştir: "Yeni filozoflar", yani Descartes'ın kendisi, düşünceyi cisimsel olmayan tözün bir sıfatı olarak ve uzamı da cisimsel tözün bir sıfatı olarak tanımladığında, tıpkı bir tözün sıfatının kendinden yola çıkarak var olmak olması gibi, bu sıfat kelimesinden "öznesinin özünden ayrılmayan ve değişmez bir şey"i anlamaktadırlar; dolayısıyla bir kip söz konusu değildir, yani Descartes'a göre, ait olduğu şeyin özü değişmeden dönüşebilecek bir değişken olma tarzı söz konusu değildir: Böylece kendi içinde ele alınan uzam, çeşitli biçimler (küre, kare vb.) edinebilmesiyle hiçbir şekilde değişmiş olmaz; düşüncenin de durumu aynıdır. Bu saptanınca, "*non opposita sed diversa*" ilkesi alımlanır olsa bile, buraya uygulanmaz: Bir tözün kendisiyle özdeşliği, değişmez yasalar olan sıfatlarından geçtiğinden, bunların "çeşitli" olması bile bir kenara atılır, çünkü bu onların bağlı oldukları töze bir değişim ilkesi katar.

Fakat Regius'un dayandığı ilke -"*non opposita sed diversa*"- de kabul edilemezdir. Descartes'in ona itirazı bizi şaşırtabilir, çünkü çelişki ilkesinin hatırlatılmasından ibarettir. Oysa gördüğümüz gibi, Descartes'ın kendisi de, Tanrı'nın sonsuz kusursuzluğunun

doğrudan doğruya ifade bulduğu ve bizim sonlu akıl yürütmemizin kavrayamadığı bütün şeylere uygulanamayacağını ileri sürerek bu ilkenin evrenselliğini sorgulamıştır; fakat bu ilkenin evrenselliği bizim bilme gücümüzü aşan ve bizim için anlaşıl-maz kalan her şey için sarsılsa da, bu yine de, görmüş olduğumuz gibi, nesnel bir hakikat ölçütü oluşturduğu doğal ışığın sınırları içinde kalan her şey açısından saldırılamaz kalır. Regius'un akıl yürütmesi, demek ki, yanılabilir, çünkü çelişiktir:

“Bu sıfatlar karşıt değil, yalnızca çeşitlidir” diye eklemektedir. Bunda da bir çelişki vardır: Çünkü bazı tözlerin özünü oluşturan sıfatlar söz konusu olduğunda, bunlar arasında, çeşitli olmaktan daha büyük bir karşıtlık olamaz. Ve birinin diğerinden farklı olduğunu itiraf ettiğinde, bu, birinin diğeri olmadığını söylemesiyle aynı şeydir. Oysa olmak ve olmamak karşıttır. [...] Şeylerin doğasını oluşturan bu türden sıfatlar için, çeşitli olanlar ile hiçbir biçimde birbirinin mefhumu içinde içerilmemiş olanlar tek ve aynı özneye denk düşerler: Çünkü bu, tek ve aynı öznenin iki farklı doğası olduğunu söylemekle aynıdır; bu, en azından burada olduğu gibi basit bir özne söz konusu olduğunda -yoksa bileşik bir özne değil- belirgin bir çelişki içerir.⁵⁰

Bileşik değil basit bir töz örneğinde (ki bir ruhla bir beden-in birliği olan insan doğası tam da böyledir), bağdaşmaz ya da dıştalayıcı “doğalar” olarak tam da karşı karşıya gelmeleri gereken yer olan aynı öznenin içinde ayrı sıfatlar düşünmek saçmadır. Tersine, sıfatların çeşitliliğinden, bağlı bulundukları tözlerin ayırımına doğru sonuç çıkarma zorunluluğu buradan kaynaklanır: Ayrı iki dilbilgisel önermenin özneleri olarak bunlar birbirine indirgenemez olduğundan, bunlar birbirlerinin dışında olduğundan, çelişkiye yer vermedikleri ölçüde, yalnızca “*diversa sed non opposita*” denilebilir.

Spinoza'nın sıfatlar anlayışının -ki aralarında düşünce ve uzam da bulunur-, kuşkusuz ki, Regius'un temel ve bulanık materyalizmiyle alakası yoktur; bununla birlikte, Descartes'in itira-

50 Descartes, *Notae in programma*, age., c. III, s. 798.

zı ona da isabet eder: Spinoza'nın anlayışı düşünce ile uzam arasında bir gerçek ayrımı savdığı için değil, bu ayrımdan tözlerin ayrımı sonucuna varmayı reddettiği için. Göstermiş olduğumuz gibi, sıfatların sonsuz çeşitliliği, Spinoza için, her birini kendi türünde, özdeş olarak ve karşılıklı olmadan ifade eden özlerinin etkin sonsuzluğu içinde fiilen oluşturduğu tözün birliğinin diğer veçhesidir. Bunun anlamı, tözün, Spinoza'nın tasavvur ettiği hâliyle, Kartezyen felsefede hâlâ elinde tuttuğu özne işlevini yitirmesidir ve bu nedenle, içkin doğası içinde, onu belirlemeye muktedir olmayan geleneksel mantığın çelişki ilkesiyle belirlenmiş değildir. Spinoza, kendi tarzında, burada Descartes'a katılmaktadır: Çelişki ilkesi, bizim “mutlak”a isabet eden her şeyi kavramamızı sağlamaz. Ama bu yetersizlik, Spinoza için olduğu gibi Descartes için de, sonlu akli yöneten ilkeler mutlak olana uygulanamadığından mutlakın bizim için anlaşılmaz kalması gerektiği anlamına gelmez; bu, tersine, gerçek nedenlerin rasyonelliğinin -ki bunun aşırı bir Tanrı'nın “nüfuz edilemez amaçları”yla alakası yoktur- bir mantığın biçimsel ilkelerine indirgenemeyeceği, tersine temel bir güvenilmezliği ortaya koyduğu anlamına gelir: Spinoza'ya göre, genel olan her şey imgeseldir.

Hegel'e hem ne kadar yakın hem de ne kadar uzak olduğumuzu burada görüyoruz: Descartes'ın hâlâ bağlı kaldığı rasyonel ölçütlerin bu askıya alınışıyla (Descartes kendi felsefesinde sonsuzluk fikrini kabul etse de, bundan herhangi bir bilgi elde etme olasılığını uzak tutma nedeni budur) çok yakın; ama aynı zamanda çok uzaktır, çünkü geleneksel çelişki ilkesiyle birlikte, ve doğru ile yanlış arasına yerleştirdiği katı, otomatik ayrımla birlikte, Spinoza'nın, olumsuzun rasyonelliğine dair Hegelci mefhumu önceden reddederek ve belki de bununla birlikte bir diyalektik olasılığını da uzak tutarak, felsefe dışına görünüşte fırlatıp attığı şey bizzat çelişki düşüncesidir.

Spinoza Hegelciliğin klasik akılla şaşırtıcı bir gizli anlaşma içinde olduğunu gayet dikkat çekici bir şekilde ortaya koyar; ki Hegelcilik bu anlaşmanın bir önvarsayımını hâlâ ko-

rumaktadır: Bu, çelişkinin ancak bir öznenin içinde ya da bir özne için anlaşılıp karara bağlanabilecek bir ilişki olduğu fikridir. Gerçekten de, Descartes'ta, tözün bir önermenin öznesiyle özdeşleştirilmesi bu önermeye çelişki ilkesinin uygulanmasını ve bunun rasyonelliğinin ortaya çıkartılmasını sağlayan şeydir. Hegel'de, mutlakın özne olarak sunumu, eksiksiz bir söylem içinde kendi kendisine geri dönerek, mümkün olduğunca bütün çelişkileri onun içinde geliştirmesini ve bu çelişkilerden yola çıkarak da zihni fiili gerçekleşmesine kadar yöneltmesini sağlar. Her iki durumda, doğruya götüren yöntem, bir özneye ait olmaları anlamında çelişkilerin çözümüdür.

Oysa Hegel, sürekli olarak, Spinoza mutlakı *özne olmayan* bir töz kavramı içinde düşünmüş filozoftur, deyip durmaktadır. Bu nedenle, Spinoza'nın sunduğu şekliyle töz hem Descartes'ın belirlediği anlamda sonlu aklın kısıtlamalarından kurtulmuştur hem de Hegel'in hayal ettiği evrimci modelden. Felsefeye hukuksal bir öznenin –kefil olduğu bengi hakikatlerin yaratıcısı olan Tanrı'nın- müdahalesini engelleyen Spinoza, doğru önermeye dayanak oluşturan mantıksal bir öznenin işleyişini geçersiz kılar ve onun çelişik olmayan karakterine tanıklık eder ya da onun içinde taşıdığı bütün çelişkileri aydınlatmasını, dolayısıyla çözmesini sağlar.

Tekil özler

Spinoza klasik akıl karşısında tavır alır ve onun değişmez ve biçimsel bir düzenini reddederek, çelişki ilkesinin kuraldışı, sapkın ya da en azından farklı bir kullanımını devreye sokar. Bu konuda biraz daha fazla açıklama yapalım.

Bu geleneksel mantık ilkesi, *Ethica*'nın III. Kitabına, üzerine de düşünmeyi hak eden bir yer ve ifade içine dâhil edilmiştir:

Şeylerin biri diğerini yok edebiliyorsa, bunların doğaları birbirine aykırıdır, yani aynı öznde bulunmaları (*in eodem subiecto esse*) mümkün değildir.⁵¹

51 *Ethica*, III, 5. önerme.

Bunun anlamı, zıtların birbirini dışladıkları ve dolayısıyla bir arada bulunamayacaklarıdır, yani kanıtlamanın belirttiği gibi, birlikte aynı varlığı ya da aynı “özne”yi oluşturmak için “kendi aralarında uyuşma” (*inter se convenirse*) gösteremeyecekleridir.

Burada Spinoza ile Hegel arasındaki aynı ayrım yeniden belirir: Hegel için, yalnızca zıtlar aynı öznenin içinde gayet iyi bir arada var *olabilmekle* kalmazlar, kendi gelişiminin yaşayan ve özerk süreci olarak, öznenin doğasını bu haliyle oluşturan da yine zıtların bu birliğidir. Spinoza, öznenin her türlü içsel olumsuzluğunu dışlayarak, bir özne diyalektiğini, yani koşullarını bizzat öznenin içinde, kendi öznesinde bulan bir diyalektiği -tözün bakış açısı- düşünebilmeye muktedir olmadığını açığa vurmaktan başka bir şey yapmaz gözükmektedir. Bununla birlikte, şeyler bu kadar basit değildir: Spinoza'nın reddettiği şeyin -özellikle de Hegel'in yapacağı gibi- bir öznenin içinde diyalektiği düşünmek olduğu söylenemez mi? Böylece Spinoza fiilen kat etmiş olmasa da, yeni bir yol açılır: Bir töz diyalektiği sorunu, yani ister istemez ideal olan bir teleoloji aracılığıyla başlangıçtaki koşullarında gerçekleşmesini varsaymayan maddi bir diyalektik sorunu ortaya konulur. Oysa böyle bir diyalektik, Hegel'in düşünülemez dediği şeydir.

Ethica'nın III. Kitabına geri dönelim: 5. önerme burada kesinlikle genel bir şekilde dile getirilmiştir ve “kendinden aşikâr” önceki önermeye yalnızca referansta bulunarak saçma aracılığıyla işleyen “kanıtlama”sı, bir tür aksiyom, özellikle hiçbir gerçekliğe yönelik olmayan, ama her rasyonel düşüncenin evrensel bir koşulunu sergileyen biçimsel bir ilke olduğunu gayet iyi gösterir: Dolayısıyla, esasen mantıksal bir anlamı var gözükmektedir ve “bir şey aynı anda hem kendisi hem de zıddı olamaz” şeklindeki geleneksel önermeye indirgenebilir.

Bununla birlikte, bu önermenin anlamı ancak kendi bağlamı içinde bütünüyle belirlenebilir. Spinoza, akıl yürütmesinin akışı içinde bu genel ilkeye bir önerme biçimi vererek onu ne-

den hatırlatıyor? Özünde birer aksiyom olan *Ethica*'nın III. Kitabının 4. ve 5. önermelerinin *conatus* mefhumunun sunumu-na girizgâh olarak hizmet ettiği ve bu mefhumun sunumunun ise, tersine, tamamen gerçek ve belirli olduğu açıktır. Aşağıdaki önermeler o mefhuma ayrılmıştır:

“Tek tek her şey var olduğu sürece (*quantum in se est*) kendi varlığını sürdürmeye çabalar (*in suo esse perseverare conatur*).” (6. önerme)

“Herhangi bir şeyin varlığını sürdürmek için sarf ettiği çaba (*conatus*) şeyin fiili özünden başka bir şey değildir (*nihil est praeter ipsius rei actuaalem essentiam*).” (7. önerme)

Böylece Tanrı'nın kudretinin, sıfatlarından biri aracılığıyla kesin ve belirli tarzda (*certo et determinato modo*) ifade bulunduğu tekil ya da sonlu bir şey, doğal olarak kendi varlığını korumaya eğilimindedir ve bu eğilim onun özünü oluşturur, çünkü onun içinde olan her şeyi (*quantum in se est*) orada ifade eder: Bu öze ve onu gerçekleştiren *conatus*'a göre, 6. önermenin kanıtlamasının belirttiği gibi, onu yok edebilecek ya da varlığını ortadan kaldırabilecek (*existentiam tollere*) her şeye karşı koyar. Gerçekten de, “Dış bir neden işe karışmadıkça hiçbir şey yok edilemez.” (4. önerme), çünkü aynı eylemin onun özünü hem olumlayıp hem de olumsuzlaması mümkün değildir. Bu nedenle, kendi ya da edimsel özüne göre, her şey kendi varlığı içinde sonsuzca sürme eğilimindedir.

Bu akıl yürütme, Hegel'in yorumunu görünüşte hâlâ onaylamaktadır. Bu yorum, Spinoza'nın “sonlu olumsuzluk” şeklindeki klasik kavrama bağlı kaldığını göstermektedir. Bu dışsal olumsuzlama, her içkin söylemselliğin ya da kendi üzerine kapanan olumsuzun çalışmasının dışında, özellikle bir öz oluşturmak için, ortadan kaldıran ve dışlayan bir olumsuzlamadır: *Conatus*, mutlak anlamda olumlu bir harekettir; bunun içinde, bir faaliyet ve bir kudret, her sınırlamanın ve her dışlamanın dışında ifade bulur. Bununla birlikte, eğer burada kalırsak, bu gerçekliğin, *eğilimsel olarak*

bir *conatus* içinde neden kendini gösterip gerçekleştiği çok iyi anlaşılamaz.

Ayrıca Hegel'in akıl yürütmesi bir başka noktada daha sarılmaktadır, çünkü bir şeyin kendi varlığını koruma eğiliminin ifadesi olan bu hareket tam da onun edimsel özüdür; dahası, Spinoza'nın başka yerde belirttiği gibi, "tekil özü"dür, onu var kılan, yalnızca tözün yapabileceği gibi mutlak anlamda değil, fakat cinslerinden birinin içinde ele alınan tözün özel bir duygulanımı olarak, kesin ve belirli bir şekilde. Demek ki *conatus* mefhumu, doğrudan doğruya belirlenim mefhumundan gelmektedir ve ondaki bütün içsel olumsuzluğu söküp atmaktadır: Bir şey, bir duygulanımı olduğu tözle içkin ilişkisi sayesinde mevcut haliyle (*quantum in se est*) belirlendiği ölçüde, onu yok etmekle tehdit ederek gerçekliğini sınırlandıran her şeye *eğilimsel olarak* karşı durur. Belirlenimin *kendi içinde* bir olumsuzlama olmadığı, tersine bir olumlama olduğu bu durumda kesindir: Dolayısıyla Hegel'in Spinoza'nın belirlenimi yalnızca eksiklik olarak, dolayısıyla etkisiz olarak düşündüğü şeklindeki argümanı geçersiz kalır.

Demek ki Spinoza'da olumlu bir belirlenim kavramı vardır ki bu yine de sisteme temelini veren başlangıç tanımlarını tartışma konusu ediyor gözükmektedir:

Bir şey kendisiyle aynı doğadan başka bir şeyle sınırlanabiliyorsa, o şeye kendi cinsinde sonlu denir. (I, 2. tanım)

Kip derken, tözün duygulanımlarını anlıyorum; yani başka şeyde olan ve hatta bu başka şey aracılığıyla kavranan şeyi. (I, 5. tanım)

[...] başka bir şey tarafından var olmaya ve sonlu ve kesin bir nedene göre (*certa et determinata ratione*) bir şey yapmaya zorlanana ise zorunlu ya da daha doğrusu kısıtlı denir. (I, 7. tanım)

Çünkü ister birçok parçadan, isterse birkaç parçadan meydana gelmiş olsun, dış nedenlere bağlı olarak meydana gelen her şey, sahip olduğu bütün mükemmelliği ya da gerçekliği sadece dış bir nedenin yetkinliğine borçludur ve bu nedenle bunların va-

roluşu kökenini sadece dış bir nedenin mükemmelliğinde bulur, kendi mükemmelliğinde değil. (I, 11 önermenin notu)

Bütün bu ifadeler içinde, bir şey, III. Kitapta olduğu gibi, *onun içinde olan şeye (quantum in se est)* göre değil, tersine dışarıdan, onu sınırlandıran ve aynı zamanda onu var kılan, başka etkiler için dışsal bir neden olarak onu kendinde oluşturan başka şeylerden yola çıkarak belirlenir. Dolayısıyla bu akıl yürütme III. Kitaptakinden tamamen farklıdır: Burada, bir şey başka bir şey tarafından dışarıdan belirlenmiştir; bu dışsallıkta onun varlığını yok edebilecek koşullar değil, tersine, onu mümkün kılan ya da zorunlu olarak üreten koşullar bir araya getirilmiştir. Bu tanımlar I. Kitabın 28. önermesine yöneltilmektedir. Buna göre, tekil bir şey kendi başına değil, bir başka şey tarafından var kılınır, ki o da bir başkası tarafından belirlenmiştir ve böylece sonsuz bir zincirlenme oluşur.

Oysa bu farklılık, belirlenim mefhumunun iki sergilenişi -"dışsal" belirlenim ya da "içsel" belirlenim- arasındaki bu zıtlık, ancak aşikâr bir nedenle açıklanabilir: Her iki durumda da belirlenenler aynı "şeyler" değildir; ya da en azından, aynı şeyler burada farklı bakış açılarından belirlenmiştir. Bir durumda, sonlu bir şey özü bakımından belirlenir, ki buna göre, kendi varlığı içinde sonsuzca varlık sürdürmeye eğilim gösterir; oysaki diğer durumda, varlığı bakımından, onu sınırlandıran koşullar içinde belirlenir. Tekil şeylerin özel durumu tam da budur: Bunların, kendi içlerinde verilmiş olan ve içinde *tözün certo et determinato modo* ifade bulduğu, kendine özgü bir özü vardır ve bunlar, onları bütün diğer şeylere bağlayan bitmek bilmez bir zincirlenme içinde dışsallık halinde var olurlar. Bu şeylerin, tözün kendisinden farklı olarak, neden zorunlu olarak var olmadıkları, başka deyişle özlerinin varoluşu neden kapsadığı böylece anlaşılır: Çünkü varoluşları ve özleri tamamen farklı bir şekilde -*in se et in alio*- "belirlenir." Bu nedenle, tekil şeylerin sonsuzluk içinde değil, dışsal ilişkilerin bitmek bilmez ve değişken hareketi içinde var olmaları ve bu ilişki süreci bo-

yunca belirip kaybolmaları, onların özünün, yani kendi varlıklarında direnme yönündeki içkin eğilimlerinin sonsuzluğunu hiç etkilemez.

Spinoza'nın karanlıkçılarla hayali diyalogunda (*Ethica*, I, ek) sözgelimi kullandığı örneği tekrar ele alalım. Bir adam dostlarının evine giderken rüzgârın sürüklediği bir tuğlanın başına düşmesiyle ölür: Hepsi de birbirleri karşısında dışsal olan ve hiçbir içkin ilişkisi olmayan belirlenimlerin bitmek bilmez zincirlenmesiyle açıklanan dışsal koşulların bir araya gelmesi sonucu yaşamı sonlanır. Fakat kendi özü bakımından, (insan soyuna ortak aidiyeti hiç değil, fakat onu bizzat var kılan bu fiili ve tekil biçim bakımından), hiçbir şey onu güçlü anlamda bir ilinek olarak, yani her türlü istidadın, her iç eğilimin dışında başına gelen bir şey olarak belirtilmesi gereken şeye maruz kalmaya mahkûm etmiyordu. Zorunlu bir ilinek söz konusudur, çünkü nedenlerle açıklanır ve hatta onu bütünüyle belirleyen nedenlerin sonsuz bir zincirlenişiyle açıklanır, fakat içkin bir gelişim, yani ereklendirilmiş bir hareket çerçevesinde, bütün bu nedenleri kendi aralarında bağlayan bir iç birliğin koşulları bu zincirlenmenin hiçbir yerinde belirmez. Bu olayın takdiri ilahiyle ya da gizli bir iç anlamı nihai nedenler aracılığıyla kendi içinde arayan kaderle yorumlanmasının tamamen uygunsuz olmasının nedeni budur: Bu yorum, sorunun tarafında yer alır, çünkü aslında açıklama iddiasında olduğu şeyden bambaşka bir nesneyi hedefler; bir durumu ve koşullarının bütünüyle ilgili ister istemez içinde bulunduğumuz cehaleti sömürür ve bir batıl inancı yerleştirmek ya da güçlendirmek için bahane olarak kullanır. Korku dinine araç olarak hizmet eden takdiri ilahi tezi, öz ve varoluş bakış açılarının karışıklığına dayanır.

Çelişki sorununa geri dönelim. Zıt iki şey nedir? Bunlar, biri diğerinin *varoluşunu* ortadan kaldıran ve kendi aralarında uyuşamayacak, yani aynı özne içinde olamayacak (*in eodem subjecto simul esse*) iki şeydir. Fakat aynı özne içinde olmak ne demektir? Harfiyen, bu, bizzat Spinoza'nın kullandığı te-

rimle, *birlikte-var olmaktır*: İki şeyden birinin varlığı, ortadan kaldırılmasının dışsal koşullarını getirerek diğerininkini dışladığında bunlar zıttır. Bundan çok önemli bir sonuç kaynaklanır: Çelişki ilkesinin dile getirilmesi, burada, özleri değil varoluşları ilgilendirir ve işin içine kattığı ve olanağını garanti ettiği “özne” de özler düzeyinde değil, varoluşlar düzeyinde belirlenir. Özler arasında ve özler için değil, varoluşlar arasında ve varoluşlar için çelişki olmaz mı? Bunun sonucunda, kendi özlerine göre kendi içlerinde nasılsalar öyle (*quantum in se est*) ele alınan tekil şeylerin kendileri de özne olarak belirlenmiş değildir, çünkü bir özne, ayrı varoluşların, yani Spinoza'nın başka bir yerde birey olarak adlandırdığı şeylerin içinde bir arada bulunduğu bir “varlık”tan başka bir şey değildir. Özne mefhumunun rasyonel anlamı olması için özlere değil varoluşlara indirgenmesi gerekir.

Spinoza'da bir özne teorisi olsa da, öncelikle, mantıksal değil, fiziğin varlıklar arasındaki birlikte-varoluş biçimlerini incelemesi anlamında, fiziksel bir biçim edinir. Bu teori *Ethica*'nın II. Kitabının 13. önermesinde ortaya konmuştur:

Birbiriyle aynı ya da farklı büyüklükte birkaç cisim başka cisimlerin zorlamasıyla birbirlerinin üstüne binerse ya da birbirleriyle aynı ya da farklı hızlarda hareket halindeyken hareketlerini birbirlerine sabit bir yasaya göre iletirlerse, bu cisimlerin birbiriyle birleştiklerini ve hepsinin birlikte bir cisim oluşturdıklarını söyleriz ya da başka deyişle cisimlerin bu birlikteliğiyle diğer cisimlerden ayırt edilen bir birey.

Bu tanım cisimlere, yani uzamın belirlenimlerine dolaysızca uygulanır; fakat başka varlık türlerinde de meydana gelen belirlenimlerin diğer bütün birlik biçimleri için de dolaylı olarak geçerlidir; bu nedenle, genel bir birey mefhumu çekip çıkarmak için buna dayanmak mümkündür.

Birey nedir? “Cisimlerin birliği”, yani yalnızca özleri bakımından değil -çünkü bütün cisimler özleri bakımından birbir-

leriyle uyuşur-⁵² varoluşları bakımından da birbirleriyle uyuşan aynı doğadaki öğelerin belli bir toplamıdır: Böylece, “tek ve aynı cismi, yani bir bireyi” oluştururlar ki bu da diğerlerinden ortak bazı özelliklerle ayırt edilir. Bu tanımdan dolaysızca ortaya çıkan şey, bireylerin mutlak olarak değil, ama koşullara ya da bir bakış açısına göre var olduklarıdır:

Tekil şeyler deyince, sonlu ve sınırlı varoluşu olan şeyleri kastediyorum. Ancak birkaç birey tek bir eylemde, o eylemin tek bir sonucu olacak şekilde birleşmişse, o zaman bunların tümünün tekil bir şey olduğunu düşünüyorum.⁵³

“Bu açıdan”: Bir birey oluşturan birlik hiçbir bakımdan bengi değildir, tersine onu yapan ve bozan koşullara bağlıdır.

Bu birlik nereden kaynaklanır? Bireyin tekil ve özgün gerçekliğini oluşturmak için, kendi varlıklarına göre çeşitli öğeleri kendi aralarında bağlayan içsel bir toplama ilkesinden mi? Örneğin erkekiler, “insan bedenine baktıklarında da şaşkınlıktan afallayıp kalırlar, o güzelim sanat eserini meydana getiren nedenlerden bihaber olduklarından, bunun mekanik bir işleyişin değil de, tanrısal ya da doğaüstü bir işleyişin ürünü olduğunu ve bu eserin bütün parçalarının *birbirlerinin kılına zarar vermeyecek şekilde meydana geldiğini düşünürler*” (*Ethica*, I, Ek), sanki içkin bir uyum ilkesi uyarınca birbirlerini tamamlıyorlarmış gibidir. Fakat uzamın içinde bireyleri oluşturan tekil cisimler, burada, ister istemez dışsal olan bir kısıtlamayla -yoksa sonsuzca varlığını sürdürme eğilimindeki bir özün içsel zorunluluğuyla değil- “birbirlerine uygulanmışlardır.” M. Gueroult'nun bir deyimini yeniden alırsak, bireylerin yaratılışı “çevre baskısı”yla⁵⁴ açıklanır; yani mekanik bir eylemle, özde bulunan her nedenin dışında, birbirine eklemlenen, daha doğrusu birbirine eklemlenmiş belirlenimlerin zincirleme dizisiyle

52 *Ethica*. II, 13. önermenin 2. yardımcı önermesi.

53 *Ethica*, II, tanım 7.

54 M. Gueroult, *Spinoza*, c. II, s. 166.

açıklanır: O zaman, bu anlık buluşma, bir “kısıtlama”nın özgül biçimini edinir.

Birey ya da özne, biricik ve bengi bir varlığın indirgenemez basitliği içinde kendi başına var olamaz, bunun yerine o, konjonktürel olarak onun içinde varlıkları bakımından birbirine uyum sağlayan, yani orada birlikte var olan, fakat bu uyumun, özdeş bir şekilde, bu şekilde bir araya gelmeden önce ve bundan hiç etkilenmeden, kendi içlerinde nasılsalar öyle, varlığını sürdüren özleri düzeyinde ayrıcalıklı bir ilişkiyi, içsel bir düzenin birliğini önkoşul olarak gerektirmediği tekil varlıkların buluşmasıyla oluşmuştur.

Böyle bir birliğin bir örneğini ele alalım. Ereğçilerin insan bedenini genellikle bütünsel bir örgütlenme modeli olarak ele aldıklarını ve bunun mükemmelliğinin onlarda “şaşkınlıktan afallama”ya yol açtığını hatırlatmıştık. İşte Spinoza, yorumlamış olduğumuz birey tanımına (13. önerme) dayanarak bu sorunu şöyle çözmektedir:

İnsan bedenini oluşturan kısımlar insan bedeniyle ilişkisiz bireyler olarak görüldükleri sürece değil, ancak hareketlerini belli bir mantıkla (*certa ratione*) birbirlerine ilettikleri sürece bedenın özüne aittirler.⁵⁵

Her birey gibi bileşik bir varlık olan insan bedeni de iki şekilde ele alınabilecek kısımlardan oluşmuştur: onun içinde bir arada var olan ve birlikte onun global örgütlenmesini oluşturan öğeler olarak ve insan bedenine aidiyetleri bir kenara bırakıldığında, kendileri de bütünler olarak var olan, kendileri de bağımsız bireyler olarak. Spinoza aynı ayrımı Oldenburg’a 32. mektubunda önermektedir. Oysa bu iki veçhe arasında bir özdeşlik ya da çakışma keşfeden şey yalnızca imgelemdir: Sanki her bölüm tüm diğerleriyle uyumlu ve düzenli bir bütünlük oluşturacak şekilde kendi içinde oluşmuş gibidir. Tek bir niyet kurgusu içinde belirlenimlerin sonsuz zincirlenişini soyut bir

55 *Ethica*, II, 24. önermenin kanıtlaması.

şekilde özetleyen bu erekçi anlayışın yerine, bütünsel olarak nedensel bir açıklamayı koymak gerekir: Yalnızca cisimler arasındaki dışsal ilişkileri dikkate alan bu açıklama tamamen mekanisttir. Bedenin her bölümü, kendi özüne göre değil, fakat geçişli zorunluluğu bir kısıtlama olan ve çevreleyen koşullar değiştiğinde bu öğeler arasındaki ilişkilerin de değiştiği ana dek insan bedeninin bütün öğelerini bir arada tutan bu dışsal bağ nedeniyle, bütünü içinde ele alınan beden olan bu global biçime aittir. Birlik bozulur ve parçalar başka bileşimlere gönderilir. Dolayısıyla insan bedeninin yapısını, “bütün parçalarının *birbirlerinin kılına zarar vermeyecek şekilde meydana geldiğini*” bahane ederek nedenleri esasen gizemli olan tanrısal ve doğaüstü bir sanattan yola çıkarak yorumlamaya hiç ihtiyaç yoktur; tersine, uygun düşün şudur: Bu uyumun nedenini, tekil özleri hep birlikte tek bir öze (ideal bir doğa) yönelmeye teşvik edecek müphem bir önbelirlenimde değil, onları geçici olarak bir araya gelmeye zorlayan geçişli belirlenim ilişkisi içinde aramak gerekir.

Fark edilmiş olacağı gibi, yorumlamış olduğumuz metinde, Spinoza, “birey” olarak birlikte var oldukları bireye ortak aidiyetleri dışında ele alınan insan bedeninin kısımlarını açıklamaktadır:

İnsan bedeni farklı doğalara (*de diverse nature*) sahip çok sayıda bireyden oluşmuştur ve bunların her biri kendi içinde son derece karmaşık yapıdadır.⁵⁶

Çünkü insan bedeninin kısımları (1. önkabul gereği) son derece karmaşık bireylerdir (4. yardımcı önermeye göre), bunların parçaları insan bedeninin doğasını ve biçimini olduğu gibi koruduğu sürece, bedenden ayrılabilirler ve hareketlerini başka cisimlere başka bir mantığa göre iletebilirler (3. yardımcı önermeden sonraki 1. aksiyoma göre). [...] Aynı şey insan bedenini oluşturan her bir bireyin her bir kısmı için de geçerlidir.⁵⁷

56 *Ethica*, II, 13. önermenin ardındaki önkabuller 1.

57 *Ethica*, II, 24. önermenin kanıtlaması.

Demek ki bir bireyi oluşturan ögeler başlı başına karmaşık gerçekliklerdir, onların içinde mevcut ayrı parçalardan oluşmuşlardır ve kendileri de bu ilişkinin dışında belirlenmişlerdir ve bu şekilde sonsuza dek gider, çünkü gerçekliğin analizi -Spinoza'ya göre- bitmek bilmez ve mutlak anlamda basit varlıklara -ki bileşimlerinin karmaşık sistemi bunlardan yola çıkarak inşa edilecektir- asla yol açamaz. Tam ifade edilirse, yalnızca ilişkiler *var olur*: Bu nedenle, kendi içlerinde belirlenmiş olan tekil özler, varoluşların dışsal zincirlenişinden etkilenmezler; bu nedenle, uç bir öge, indirgenemez bir birim olarak, karmaşığın sonunda basiti keşfeden bir analizle bunlara erişilemez. Özler, bir bütünü oluşturan birimler değildir; keza ögeleri sonsuza dek birleştiren bütünlükler de değildir.

Daha önce görmüş olduğumuz gibi, bu hareket başka yönde ele alınabilir: Bireyler olarak ele alınan cisimlerde, kendileri de birey olan başka cisimler daima vardır; ama aynı zamanda, her cisim, kendisi de bir birey olduğundan, kendisi de bir birey olan bir başka cisme aittir ve bu sonsuza dek gider, ta ki sonunda bu bütünsel bireye -*facies totius universi*- varana dek; bu bütünsel birey de -gösterdiğimiz gibi- uzamın dolaylı sonsuz kipidir. "Bütünlüğü içinde Doğa, parçaları, yani bütün cisimleri sonsuz şekilde değişen ama bütünsel bireyin değişmediği tek bir bireydir." Belirttiğimiz gibi, bu metni, çoğu zaman yapıldığı gibi, içkin bir ereklilik temsiline kaçınılmaz bir şekilde bağlanmış, doğanın örgenci bir anlayışı yönünde yorumlamak haksızlık olur. Böyle bir anlayıştan yola çıkılırsa, doğanın parçaları, yani cisimsel şeylerin bütünü (ama aynı zamanda diğer sıfatların her birini oluşturan şeyler bütünü), her biri kendi özü bakımından, bunların hepsini global bir biçimin gerçekleşmesine yönlendirecek içsel bir dayanışma ilişkisiyle oluşmuş olur; bu biçimin içinde bunların hepsi birbirleri karşısında birlikçi bir şekilde düzenlenmiş olur. Dolayısıyla, aynı kurala göre kendi içlerinde birbirine bağlanan kendi doğalarından, sonsuz örgütlenmeleri sonucunu uyumlu olarak çıkarmak mümkün olur (ve

tersi): Bu durumda Spinoza'da Leibniz'i okumaktan başka bir şey yapılmış olmaz.

Oysa doğanın böyle bir temsili, bir modele gönderme yapar gibi gönderme yaptığı insan bedeninin bilgisi olduğundan, Spinoza'ya göre imgelemin alanına aittir: Bu, edimsel sonsuzun upuygun fikrini örter ya da başkalaştırır; buna göre töz dolaysız ve özdeş bir şekilde -kaçınılmaz biçimde hiyerarşik ve ereklendirilmiş bir düzen ilkesinin dolayımı olmadan- uygulanımlarının her birinin içinde ifade bulur ve bunların tekil özerlerini, hiçbirine hiçbir ayrıcalık vermeden, özel olarak her birine ait olan ve ondan alınamayacak olan, kendi varlıkları içinde varlıklarını sürdürme yönündeki bu özgün eğilimi onlara vererek, aynı anda meydana getirir. Bu eğilimler, kendi doğalarının olumlu bütünlüğü içinde gerçekleştiklerinden, karşılaştırılamayacak oldukları ölçüde, eşdeğerdirler. Dolayısıyla nedenlerin ve sonuçların sonsuz zincirlenişi içinde şeylerin birbirleri karşısındaki karşılıklı ilişkileriyle birlikte, bu şeylerin aynı kusesursuzluk düzenini gerçekleştirecek şekilde birbirlerine uygun oldukları şeklindeki yanılsamayı kesin olarak reddetmek gerekir. Çünkü böyle bir yorum, “doğayı tersine çevirir” (*Ethica*, I, Ek): Doğanın her bir parçasını bir bütün olarak ve kendilerini de belirleyen bölüşümlerinin nihai ilkesi olarak görülen doğaya indirger; fakat tersine, doğayı onların birlikte-varoluşlarının bileşkesi olarak, yani bütünleştirilebilir olmayan bir bütün olarak görmek gerekir. Bu bakış açısından ele alınan doğa, bizim saptadığımız anlamda bir birey oluşturur: Onu dolduran varlıklar arasında zorunlu bir *birlikte-varoluş* ilişkisi gerçekleştirir, çünkü bütün cisimsel şeyler tanım gereği orada toplanmış olurlar; bu ilişkinin kendisi de, yalnızca tezahürü ya da maddileşmesi olduğu özlerin artık ideal bir düzeninin buyruğu altında olmaz.

Bununla birlikte, burada yeni bir güçlük belirir: Spinoza'nın bireye verdiği tanıma göre, onu bileşik bir varlık olarak oluşturan öğelerin ilişkisi bütünüyle dışsal olarak, geçişli nedenselli-

ğin münhasır biçimi içinde ya da M. Gueroult'nun ileri sürdüğü deyimi kullanırsak, “çevre baskısı”yla belirlenmiştir. Bu, içinde yer aldığı sonsuz nedenler zinciri tarafından dışsal olarak kısıtlanmış bulunan doğadaki hiçbir şey için sorun oluşturmaz. Fakat içindeki her şeyi saran ya da en azından kapsayan ve dolayısıyla hiçbir şeyin dışsal olamayacağı doğanın kendisi için de bu söylenebilir mi? Çevre baskısı ilkesini görünüşte yenilgiye uğratan da budur.

Burada durduk, çünkü birey tanımını bütünüyle dışlayan bu içsellik mefhumunu, farkında olmadan yeniden işin içine kattık: Global olarak, *facies totius universi* olarak kavranan cisimsel doğa, bütünleştirilemeyecek sınırsız bir bütünsel eğer, bunun anlamı, onun da tamamen dışsal olarak var olacağıdır. Hiçbir şey onun dışında değildir, özellikle de her dışsallık onun içine düşer ve orada, birleşmiş ve anlaşılmış (yani içsel bir birlik ilkesinden yola çıkarak çözümlenmiş) olmasa da, en azından, hareketsiz ve sınırsız bir birlikte-varoluş ilişkisi içinde bir araya getirilmiş ve toplanmış olarak bulunur: Bu anlamda, onun “düzen”i her çelişkiyi dışlar, yani sürekli olarak “tartışma konusu” edilen bir denge hali içinde onu çözümlmeye çalışır. Bütün cisimsel varlıkları bir arada tutan ve onların global bireysellik biçimi olarak doğayı oluşturan çevre baskısı, neden-sonuç belirlenimlerinin sonsuz zincirlenişidir. Bu zincirlenmenin dışsallığı, kendisi de belirlediği şeyden bağımsız olarak var olan *bir* dışın soyut kurgusundan yola çıkarak imgelem tarafından yorumlanır; fakat tersine, onun belirlediği bu şeylerin “dışında” hiçbir şey olmadığını anlamak gerekir. Kendisi de -deyim yerindeyse, kendi içinde- dışsallıkta bir zincirlenme olan şey geçişli nedenlerin zincirlenişidir. Dolayısıyla doğanın da dışsal bir belirlenime, onu oluşturan varlıkların belirlenimine tabi olduğunu anlamak için, doğanın dışında bir gerçeklik varsaymaya hiç gerek yoktur. Her şey doğanın *içindedir*, çünkü onun içinde olanla dışında olan arasında kurgusal bir sınır oluşturacak ideal bir uyumdan, bütünsel bir düzenden yola

çıkarak açıklanamaz. Bu nedenle, bütünlüğü içinde ele alınan doğa düzeyinde, keza doğanın her bir bölümü düzeyinde, varoluşlar arasındaki dışsal bir ilişki olarak ele alınan aynı birey anlayışını buluruz.

Bunun anlamı, hiçbir birliğin doğa içinde düşünülemedeği ve doğanın, içkin hiçbir zorunluluğun ortaya çıkamayacağı düzey olan karşılaşmaların koşulsal ardışıklığı içinde sonsuzca dağıldığı mıdır? Fakat erekli bir düzen yanılısamandan kaçmak için, onun yerine, ayna görüntüsünden başka bir şey olmayan saf varoluşların olumsal düzensizliği temsilini koymak yeterli olmaz. Doğada meydana gelen her şey evrensel hareket yasalarıncı belirlenir; bu yasalara göre her şey, kesin ve belirli bir şekilde, tözün özünü, uzanan bir şey olarak ifade eder: Bunun anlamı, her bir şey için, dışsal bir varlığın kısıtlamasıyla değil, bütün diğer duygulanımları içinde olduğu gibi onun içinde de kendini ortaya koyan tözün edimiyle, onu zorunlu olarak var kılan tekil bir özün var olduğudur. Bu anlamda, biricik bir varlık olarak ele alınan doğanın kendisi, zorunluluğunun ve birliğinin nedeni olan kendine özgü bir öze sahiptir: Doğa, tözün, başka şeyle her ilişkinin dışında, doğrudan doğruya ifade bulduğu dolaysız ve sonsuz kiptir. Fakat bu şekilde ele alındığında, Tanrı'nın kudretinin dolaysız ifade bulduğu özü açısından, bir birey ya da özne değildir, yani birbirlerinin dışındaki varoluşları sonsuz bir dizi içinde onda bir araya getiren bütün kısıtlamaların sistemi değildir. Görmüş olduğumuz gibi, Spinoza, bu veçhelerden birinden diğerine sonuçlar çıkarma yönündeki her teşebbüsü geçersiz kılar, çünkü bu, sersemlerin ve kölelerin karşısında şaşırdıkları amaçlar düzenini ve gerçeğin bu hiyerarşikleştirilmiş anlayışını yeniden işin içine katmak olur.

Aynı şekilde, her kipsel gerçeklik gibi, insan bedeni de varoluşundan ayrı, tekil bir öze sahiptir; buradan yola çıkarak, kendi varlığı içinde varlık sürdürmeye yönelir. Fakat bu bakış açısından ele alındığında, o bir birey değildir, yani karşılıklı ilişkilerinin dışsal kısıtlamasına göre onun içinde düzenlenen

parçaların karmaşık bir bütünleşmesi değildir; çünkü bir bileşimin ya da bir bütünlüğün ereklendirilmiş düzeni olmak yerine, biricik, karşılaştırılmaz ve herhangi bir dışsal belirlenime indirgenemez bir edim içinde kesin ve belirli bir şekilde onun içinde ifade bulan özün parçalara ayrılmaz olumlanması olan içsel bir düzenlemeyle belirlenir.

Daha genel olarak, hiçbir tekil özün, bu haliyle, bir başka tekil özden, keza ortak doğadan, yani hepsinin bağlı oldukları sıfattan türetilmeyeceğini söylemek gerekir: “Her şeyde ortak olan ve aynı zamanda hem bir bölümde hem de bütünde olan şey hiçbir tekil şeyin özünü oluşturmaz.”⁵⁸ Evrensel zorunluluk, şeylerin soyutlama yoluyla anlaşılmasını sağlayacak, yalnızca şeyler arasındaki bir düzeni temsil etmez: O, her türlü karşılıklı karşılaştırmmanın dışına çıktıkları ölçüde onu özdeş olarak ifade eden duygulanımların mutlak anlamda eşit ve mutlak anlamda çeşitli sonsuzluğu içinde, her şeyde etkide bulunan tözün somut olumlanmasıdır.

Böylece, önceden karşılaşmış olduğumuz önemli bir fikre yeniden varmış oluruz: Birliği, asla eksik olamayacak olan ve özlerin sonsuzluğu içinde ifade bulan sonsuz kudretiyle çakışan tözün kendisi, bütün belirlenimlerini kapsayacak bir düzene sahip bir birey olarak var olmaz. Spinoza'nın J. Jelles'e 50. mektubunda kısaca belirttiği gibi -fakat, bilindiği üzere, doğru fikri kendi kendine yeterlidir- tözün birliği sayısal değildir, hayal edilebilecek tüm diğer örnekleri dışında var olan tek bir varlığın birliği değildir; olanaklıdan gerçeğe varabilecek bir hareket içinde, bir tür eleme yoluyla, dışarıdan bu şekilde kavranabilecek mutlak anlamda sonsuz birliktir. Tanrı yalnızca bir birey olmamakla kalmaz, o, ondaki her kavranılabilirliği ortadan kaldıran bir düzen ya da birlikte-varoluş ilkesi gereği, soyut olarak, bu açıdan kesinlikle ele alınamayacak tek “şey”dir; çünkü Tanrı'da öz ve varoluş, *causa sui*'nin içkin zorunluluğu içinde kesinlikle çakışır. “Doğa”daki her şey, hangi sıfat olursa olsun, bu açıdan dışsal ve

58 *Ethica*, II, 7. önerme.

olumsuz ele alınabilecekken, nedensel ilişkileri özellikle geçişli bir biçim alırken, Tanrı, tanım gereği tamamen olumludur: Her şeyi, olduğu gibi, olumlu anlamda belirleyendir.

Dolayısıyla Hegel, Spinoza'nın akıl yürütmesi içinde, tözün asla özne "olmadığını" belirtirken sağlam temellere dayanmaktadır: Hatta Spinozacı düşünceye fiili içeriğini verenin de bu olduğunu, Hegel'in bunu kısıtlanma ve sınır olarak algıladığını bile söyleyebiliriz. *Ethica*'nın Tanrı'sı, gelişimlerinin ya da sistemlerinin mantığı tarafından rasyonel bir düzene göre düzenlenmiş belirlenimlerin bir bütünlüğü değildir: Spinoza'ya göre bir bütünün kavranılabilirliği, bitmek bilmez kısıtlamalar dizisi içinde mekanik ve geçişli bir zincirlenme tarafından nispi olarak açıklanan bireysel bir biçimin kavranılabilirliğidir; dolayısıyla, tersine, tözle zorunlu ilişkisiyle belirlenen tekil bir özden kökten ayrılır. Böylece, olduğu bağlam içinde soyut ve olumsuz olan şey, bütünlük fikridir: Kendi doğasına göre, kendi varlığı içinde sonsuzca direnme eğiliminde olan bir varlığın olumlu gerçekliğini asla temsil etmez, bunun yerine o, bireysel biçimleri birbirleri karşısına yerleştiren ve onların belirişlerini ve kayboluşlarını daima dışsal nedenlerle açıklayan bu karşılıklı sınırlanmayı temsil eder.

Çelişkilerin ve çatışmaların, aynı zamanda da bireysel kısıtlamaların geçişli ardışıklığı içinde denge ve uzlaşmaların temsil edildiği yerde, var olan şey, özlerin dışında kalan bir olumsuz belirlenim düzeniyle açıklanır. Fakat "zihinsel Tanrı sevgisi"ni oluşturan şeylerin mutlak bilgisi, bu bilme modelini reddeder ve ondan kesin olarak ayrılır: Kendi nesnesindeki her çelişkiyi yok eder; ama iç kararının yanıltıcı hareketi içinde değil, bunun yerine asıl zorunluluğun, her gerçekliğin, her çelişkinin dışında, bu gerçeklik içinde kendini ortaya koyan tözle münhasır ilişkisinden ibaret olduğunu kabul ederek.

Spinoza, *Metafizik Düşünceler*¹ de şöyle yazmıştı:

Şeylerin kendi aralarındaki karşılaştırılmasından bazı mefhumlar doğar ki bunlar, şeylerin kendileri dışında, basit düşünme kiplerinden başka bir şey değildir. Bunları düşüncenin

dışında ortaya konmuş şeyler olarak ele almak istediğimizde, başka yerde onlara dair sahip olduğumuz berrak fikri bula-nıklaştırmamız bu durumu açıklamaktadır. Karşıtlık, Düzen, Uygunluk, Çeşitlilik, Özne, Tamamlayıcı -ve bunlara eklenebi-lecek diğer benzerleri- gibi mefhumlar böyledir. (I, 5. Bölüm).

Düzen ve uygunluk gibi karşıtlık da, aynı şeyleri değil bunların ilişkilerini temsil etmenin bir şeklinden başkası de-ğildir. Bu mefhumlar, gerçekten de, “karşılaştırılmalarına” bağlıdırlar. Dolayısıyla gerçekte hiçbir içeriğe denk düşmeyen, soyut, biçimsel mefhumlar söz konusudur. Kendinde düzen ol-madığı gibi kendinde karşıtlık da yoktur: Bu demektir ki var olanı bu tür mefhumlardan yola çıkarak upuygunlukla bilmek imkânsızdır. Bununla birlikte, bunların biçimsel ve yanıltıcı olduklarını belirtmek de yetmez; bunların nereden kaynak-landıklarını ve onları bu kadar kolay inandırıcı kılanın ne ol-duğunu da bilmek gerekir. “Şeyleri karşılaştırmak”, şeylerin gerçek doğasına dair bize hiçbir şey öğretmese bile, böyle bir karşılaştırmaya izin veren varoluşların geçişli zincirlenişini temsil ettiği ölçüde kesinlikle temelsiz olmayan bir işlemdir, çünkü kendi nesnelerini, karşılıklı belirlenimlerinin tanımsız ilişkisi içinde birbirleri karşısında ölçen budur. Düşünme kipi olarak karşıtlık, belli bir varlık kipine de denk düşer: Birbirle-rini sınırladıkları sınırsız dizi içinde sonlu şeylerin *birlikte-var olmasını* sağlayan varlık kipi. Fakat bu temsil, onları doğrudan doğruya töze bağlayan duygulanımların bu olumlu belirlenimi-ni tamamen göz ardı eder. Bu nedenle, geçerliliği fiilen evrensel olan rasyonel bir ilkeye yer vermez.

Bütün bunların sonucunda, rasyonel bir düşüncenin işle-yişini klasik dönemde de düzenlemeye devam eden çelişki il-kesi mekanizması, (Pascal'da olduğu gibi) burada da sorgulan-maya başlansa bile, Spinoza'da bir anlamda sapmış ya da kural dışına çıkmış bulunur. Bu mekanizma, dışsallık ilişkisi içinde bireyleri oluşturan varoluşların soyut düzenine indirgenerek, olsa olsa, onların hayatta kalmalarının geçici süresini ölçmeyi,

daha doğrusu saptamayı sağlar; fakat şeylere töze içkin ilişkilerini, yani onları var kılan ve sürmelerini sağlayan bu olumlu zorunluluğu veren bu temel gerçekliğe dair bize hiçbir şey öğretmez. Spinoza'ya göre, hiçbir şey -tam da Hegel'in belirttiği gibi- kendi çelişkilerince içsel olarak belirlenmiş değildir: Bu anlamda, Spinozacılıkta diyalektik fiilen yoktur. Fakat çelişkinin, aynı zamanda, yine Descartes'ta görüldüğü gibi, esasen mantıksal bir işlev edindiği olumsuz çürütme gücünü de yitirdiği üzerinde durmak gerekir: Bir varlığı kendi gerçekliği içinde ortaya koymadığı gibi, onun gerçekliğini reddetmeyi de sağlamaz, çünkü onun söylemi şeylerin özünün tamamen dışındadır. Hegel, bütün bunların ardından, önceki bütün bir geleneğin tanıklık ettiklerinin tersi sonuçlar çıkartarak, çelişki ilkesini tersyüz ederken, Spinoza bunun uygulanma alanının yerini tamamen değiştirir ve her gerçekliğe onu tektip bir şekilde uygulamayı sağlayan bu evrensel gücü, bütün diğer biçimsel ilkelerden olduğu gibi ondan da çekip alır. Fakat bir diyalektik, içkin eğilimi sonuna kadar geliştirilirse, çelişkiye karşı düşünmeyi de bilmek zorunda değil midir?

Kuvvet ve conatus

Spinoza, çelişki ilkesine hâlâ rasyonel bir anlam verir, fakat aslında şeylerin gerçek doğasını düşünme gücünü ondan çekip alır, yani onun evrensellik iddiasını çürüterek kullanımını sınırlandırır. Bu noktada, görüldüğü kadarıyla, biçimciliğe karşı görünüşte benzer bir şekilde tutum alan eleştirel felsefeyi önceler. Spinoza ile Kant arasındaki bu yakınlaşma akla yatkın mıdır?

Saf Aklın Eleştirisi'nde "İlkelerin Analitiği"nin ekini oluşturan "Düşünüm Kavramlarının İkizanlamlılığı"na göre, çelişki ilkesinin uygulanması ancak, bir şeyi özel bir fenomen içinde belirlemeden genel olarak ele alan saf anlama yetisinin bakış açısından bir bilgiye yer verir:

Gerçeklik bize saf anlama yetisi (*realitas noumenon*) tarafından sunulduğunda, gerçeklikler arasında hiçbir uyumsuzluk

görülemmez; yani aynı öznenin içinde birleşmiş olan bu gerçekliklerin karşılıklı olarak birbirlerinin sonuçlarını yok ettikleri, $3 - 3 = 0$ şeklinde bir ilişki düşünülemez.⁵⁹

Bir şey aynı anda hem kendisi hem zıddı olamaz: Bu ilkenin evrenselliği soyut ve evrenseldir, çünkü kendi nesnesini her türlü ampirik nitelikten bağımsız ve anlama yetisinin, zıt yüklemeleri kabul edemeyen saf anlamda mantıksal bir özne tarzında, yalnızca kendi içinde ortaya koyduğu, herhangi bir şey olarak ele alır. Bu durumda, aynı ilkenin deneyim içinde gerçekten sunulan şeylere uygulanıp uygulanamayacağını ve bunları rasyonel olarak açıklamanın yeterli olup olmadığını bilme sorunu ortaya çıkar.

Oysa fenomenler arasındaki ilişkilerde çelişkiler, daha doğrusu karşıtlıklar belirir ki bunun hareketi bu biçimsel belirlenime indirgenemez:

Tersine, fenomen içindeki gerçeklikler kendi aralarında kuşkusuz zıt olabilirler ve aynı özne içinde bir araya gelirler; biri diğerinin sonuçlarını bütünüyle ya da kısmen ortadan kaldıracabilir; örneğin aynı düz çizgi üzerindeki iki devindirici kuvvet (*force*), yönlendirici olarak, bir noktaya zıt bir yönde baskı uygularlar, hatta zevk acıyı ödünler.⁶⁰

Doğanın bilimsel bilgisi bu çelişkileri olanaksıza ya da hiçliğe indirgeyerek spekülâtif bir şekilde çözümleyemez, fakat bunun sonuçlarını açıklaması gerekir ki bu, onların varlığını ya da gerçekliğini kabul ettiği anlamına gelir. Bu durumda, mantık ile deneyim arasında çatışma yok mudur?

Kant bu sorunu *Saf Aklın Eleştirisi*'nde gayet belirgin bir polemik perspektifine dâhil eder: Onun saptaması, “fenomenleri zihinselleştirerek”, yani doğayı ve deneyimi, doğrudan doğruya, varoluşu analiz yoluyla öznesinden çekilip çıkartılabilecek mantıksal bir yüklem olarak kabul eden saf

59 *Critique de la raison pure*, tercüme Tremesaygues ve Pacaud, P.U.F., s. 234.

60 Age.

anlama yetisinin koşullarına tabi kılarak bu çatışmayı çözmüş olan Leibnizci geleneğe yöneliktir:

Gerçekliklerin (basit olumlamalar olarak) birbirlerini itmedikleri ilkesi, kavramların ilişkisine isabet eden çok doğru bir önermedir, fakat doğa karşısında, özellikle de (hiçbir kavramına sahip olmadığımız) kendinde bir şey karşısında hiçbir değeri yoktur. [...] Leibniz bu önermeyi yeni bir şey olarak duyurmuş olsa da, yine de bunu yeni savlar için kullanmıştır ve onun ardılları kendi Leibnizci-Wolfcu doktrinlerine bunu özellikle dâhil etmişlerdir. Bu ilkeye göre, bütün kötülükler, örneğin, yaratılmış olanların sınırlarının sonuçlarından, yani olumsuzlamalardan başka bir şey değildir, çünkü bu olumsuzlamalar gerçekliği iten tek şeydir (ve fenomen olan şeylerde değil, genel olarak bir şey kavramında fiilen böyledir). Leibniz'in müritleri bütün gerçekliği, karşıtlıktan çekinmeden bir varlığın içinde uzlaştırmayı yalnızca mümkün değil doğal da bulurlar, çünkü çelişkiden başka karşıtlık tanımazlar (bu karşıtlık sayesinde bir şey kavramı bile yok olur); fakat gerçek bir ilke bir diğerinin etkisini yok ettiğinde vuku bulan karşılıklı zarar karşılığını bilmezler. Bu karşıtlığı ya da tersliği temsil etmek için zorunlu koşullara yalnızca duyarlılıkta rastlarız.⁶¹

Evrensel uyumun bakış açısından şeylerin zorunluluğu onları birbirine bağlayan uygunluk ilişkisine indirgenir ve tamamen onunla açıklanır: Bir tür nesnel mantık, hiçbir dışsal belirlenimi, hiçbir özerk varoluş ilkesini işin içine katmayan homojen ve süreğen bir akıl yürütmeyeyle gerçeği olanaklıdan türetmeyi sağlar. Gerçeğin düzeni, bundan böyle, kendiyle çelişen her şeyin aynı zamanda var olma hakkını da ortadan kaldırdığı şeklindeki tamamen entelektüel bir ilkeye uygunluğuyla garanti altına alınmış bulunur: Karşılıklı olarak, var olan her şeyde çelişkiler fiilen ortadan kaldırılmıştır.

Kant, gerçek bir aşkın dedüksiyon düzeni oluşturan, -çünkü bütün gerçekliği kesin olarak özdeşleştirdiği bu ideallikler alanını asla terk etmez- kavranılabilir olandan duyulur olana sonuç çıkarmanın bu dolaysız tarzını reddeder. Ampirik bir bilginin

61 Age., s. 239.

temelini oluşturan ve onun meşruluğunu garanti eden belirlemeler sentezi, kavramların analiziyle akıl yürüten saf anlama yetisinin biçimsel koşullarına indirgenemez, ama deneyimde verildiği haliyle, özel olarak bir şeyin kavramını varsayar. Oysa bu bakış açısından, doğada, (basit olumlamalar olarak kabul edilen) gerçekliklerin birbirlerini itemeyecekleri ya da birbirlerine aykırı düşemeyecekleri, yani çatışmalı bir ilişki içine giremeyecekleri ilkesi artık evrensel olarak uygulanamaz. Dolayısıyla, dar anlamda mantıksal koşullarla belirlenmiş olmayan yeni bir çelişki ve olumsuzlama kavramı geliştirmek gerekir.

Kant'ın 1763'te Kartezyenlerin ve Leibniz'in "kavramcılığı"na karşı Newtoncu "gerçekçilik"ten yana tavır aldığı *Felsefeye Olumsuz Büyüklük Kavramını Dâhil Etmek İçin Deneme*'de giriştiği şey de budur. Kavramı mantığa değil fiziğe ait olan olumsuz büyüklükler, deneyimin içinde verildiği haliyle gerçek karşıtlıklardan kaynaklanır; bunlar aracılığıyla bir şey bir başka şeyi olumsuzlayarak ya da en azından, "sonuçlarını ortadan kaldırarak" kendini olumlu olarak ortaya koyar. Burada, dar anlamda çelişik olmayan olumludan olumsuza yeni bir ilişki ortaya çıkar.

Olumsuz bir büyüklük olan tamamen özel bir olguyu açıklamak için, mantıksal çelişki ile gerçek karşıtlık arasındaki ayırımın müdahalesi gerekir:

İki şey, birini ortaya koymak diğerini ortadan kaldırdığında kendi aralarında karşıtlık içindedir. Bu karşıtlık ikilidir: ya mantıksaldır (çelişki yoluyla) ya da gerçektir (çelişkisiz). Buraya dek yalnızca ilk karşıtlık ya da mantıksal karşıtlık ele alındı. Bu karşıtlık, aynı öznel bir şeyi olumlamaktan ve olumsuzlamaktan ibarettir. Çelişki ilkesinin belirttiği gibi, bu mantıksal bağlantı önemsizdir (*nihil negativum repraesentabile*). [...] İkinci karşıtlık, gerçek karşıtlık, bir öznenin yüklemlerinin karşıt ama çelişkisiz olduğu şeklindedir. Kuşkusuz, bir şey bir başkasının ortaya koyduğu şeyi yok eder fakat burada sonuç bir şeydir (*cogitabile*).⁶²

Karşıtlığın iki biçimi içinde, çatışmalı belirlenimler arasında kurulan ilişki, aynı özneye ait yüklemeler arasındaki ilişki olarak kendini gösterir. Fakat bu ilişkinin doğası her iki durumda da tamamen farklıdır. Çünkü, mantıksal çelişki-de yüklemeler kendi içlerinde, gerçek varoluşları içinde değil, yalnızca karşılıklı ilişkilerine göre, antagonist belirlenimleri taşıyamayan bu ortak özne içinde düşünülebilirler. Bu analiz yüklemelerden her türlü olumluluğu çekip alır, çünkü bunları birlikte düşünmenin imkânsızlığı sonucuna varır:

Tek dikkate aldığımız şey, bir şeyin yüklemeleriyle bunların sonuçlarının çelişki yoluyla karşılıklı olarak birbirlerini ortadan kaldırdıkları ilişkidir. İki yüklemenden hangisi gerçekten olumlayıcıdır (*realitas*), hangisi gerçekten olumsuzdur? Bunu hiç dert etmiyoruz.⁶³

Sonuçta, her ikisinin de olumsuz olduğunu söylemek gerekir: Bunlar, her biri diğerini dışlayarak soyut ve nispi bir şekilde kendini tanımladığı ölçüde, kendi içlerinde hiçtirler. Hegel bu saptamayı benimseyerek bundan tamamen başka bir çözüm yolu çıkartacaktır: Hegel burada olumsuzla olumlunun ilişkisinin içkin karakterini ileri sürmek için bir neden keşfedecektir.

Tersine, gerçek bir karşıtlık içinde, yüklemeler, antagonistizmalarının dışında, yani onların karşılaşmalarında tezahür eden bu olumsuzluktan (ortadan kaldırma ya da azaltma) bağımsız olarak, gerçekten ve olumlu olarak belirlenmiş olmalıdır: Dolayısıyla bunlar kendi içlerinde birbirlerini yerinden edebilir değildirler ve çatışmaya girmeleri için onları, mantıksal değil fiziksel bir anlamda birlikte-var oldukları aynı “özne”nin içinde birleştiren bir vesile gerekir. Bu çatışma, basit bir kavramsal analizle değil, koşulları deneyim tarafından verilmiş olan dışsal belirlenimlerin bir senteziyle çözümlenebilir:

63 Age., s. 80.

Bir yüklem olumladığı şey diğeri tarafından olumsuzlanmaz, çünkü bu imkânsızdır; tersine, A ve B yüklemlerinin ikisi de olumlayıcıdır; fakat özellikle ele alınan bunlardan her birinin sonuçları a ve b olduğundan, ne biri ne de diğeri bir öznenin içinde sonucu sıfır olacak şekilde birlikte-var olabilir.⁶⁴

Bu durumda, uyumsuzluk “yüklemler”in kendileri arasında değil, bunlardan kaynaklananlar arasındadır: Bir denge durumunda karşılıklı olarak birbirlerini ortadan kaldıran ya da düzelteren şeyler onların sonuçlarıdır. Bunun anlamı, yüklemelerin, önceki durumda olduğu gibi, içsel doğasını ifade ettikleri öznelerinden yola çıkarak belirlenen mantıksal yüklemler olmadıklarıdır; bunun yerine bunların kendisi özerk “özneler”dir ve her biri, kendi içinde, kendi özellikleriyle ya da Kant’ın onların “sonuç”ları dediği şeyle tanımlanır. Gerçek karşıtlık aslında dışsal bir ilişkidir, bağımsız varlıklar arasında, terimin kesinlikle fiziksel anlamında, birlikte-varoluştur.

Kant, bu karşıtlık biçimini göstermek için öncelikle mekanik hareket örneğine başvurur: Karşıt yönlerde esen rüzgârların zıt baskılarına maruz kalan bir gemi, yüklemsel bir yargının öznesi gibi, kendi kendisiyle çelişkiye düşmez, fakat onu antagonistik eylemlerinin nesnesi olarak ele aldıkları için onun içinde çatışan zıt etkilerin gerilimi içindedir. Bu eylemlerden hiçbirisi kendi içinde olumsuz değildir, çünkü “özel tür nesneler hayal edip bunları olumsuz diye adlandırmak saçma olur”;⁶⁵ fakat bir olumsuzluk, bunların karşılaşmaları vesilesiyle kurulan karşılıklı ilişkide ortaya çıkar:

Karşıtlardan biri diğeriyle çelişik değildir ve eğer biri olumlu bir şeyse, diğeri onun saf olumsuzlaması değildir, fakat olumlu bir şey gibi onun karşıtıdır.⁶⁶

64 Age.

65 Age. s. 84.

66 Age.

“Çelişki”, burada, ampirik olarak belirli kuvvetlerin ilişkisi içinde birbirleri üzerinde etkide bulunan ve sonuçlarını karşılıklı olarak değiştiren nedenler arasındaki bir karşıtlık biçimini alır.

Kant, 1763 tarihli denemesinde, “bu kavramı [olumsuz büyüklük] felsefenin nesnelere uygulama”yı, yani aslında doğal dünyanın mekanik karşıtlıklarının incelenmesini tinsel dünyaya taşımayı hedefler: (Ruhta da kuvvet çatışmaları keşfeden) tekil sonuçlar meydana getiren bu teşebbüs eleştirel evrede terk edilecektir. Fakat fizik alanıyla sıkı sıkıya sınırlandırılmış olan aynı karşıtlık kavramı, anlamının en eksiksiz biçimde açıklandığı 1786 tarihli *Doğa Biliminin İlk Metafizik İlkeleri*’ne dayanak sağlar.

Kant bu metinde, kavranabilir bir dünyaya değil deneyimin gerçekliğine uygulanan fiziksel bir belirlenim ilkesinin yokluğunda, maddi gerçekliğin soyut uzama indirgendiğini varsayan Descartes’tan miras bir geometrik mekanizmaya tavır alır: Onun yerine, metafizik kuvvet kavramına dayanan gerçek karşıtlık fiziğini geçirir. Doğa bilimi, fenomenleri yalnızca figür ve hareket ilkelerinden yola çıkarak yorumlayan ve “madde, uzayın içinde hareketli olandır”⁶⁷ anlayışındaki bir “foronomi”yle sınırlanmaz; fakat bunu bir “dinamik”le düzeltir ki buna göre “madde, bir uzayı dolduran hareketli cisimdir.”⁶⁸ Dolayısıyla hareket yalnızca geometrik özelliklerle değil, hareketli olan üzerinde kâh harekete teşvik edici kâh direnç olarak etkide bulunan gerçek bir “kuvvet”in müdahalesiyle açıklanır.

Bu vesileyle Kant Lambert’le bir polemige girer ve kullandığı terimler gayet karakteristiktir:

Onların görüşüne göre, uzayda gerçek bir şeyin varlığı, çelişki ilkesi gereği, bizzat kavramı nedeniyle bu direnci içermelidir ve uzayda bu şeyle birlikte başka hiçbir şeyin var olamayacağı şekilde davranmalıdır. Bununla birlikte, çelişki ilkesi, bir baş-

67 *Premiers principes...*, tercüme Gibelin, Vrin, s. 25.

68 *Age.*, s. 52.

ka maddeyle karşılaştığı bir uzaya girmek için ilerleyen hiçbir maddeyi itmez [reddetmez]. Ne var ki yaklaşan her dışsal hareketli cisim itmek için bir uzayı işgal eden şeye bir kuvvet attettiğim durumda, bir şeyin işgal ettiği uzaya aynı türden başka bir şeyin nüfuz edebilmesinde çelişki olabilmesini anlayabilirim.⁶⁹

Kant burada da mantıksal belirlenim ile fiziksel belirlenim arasındaki her türlü karışıklığı reddeder -“Çelişki ilkesi hiçbir maddeyi itmez”: bu ilkenin burada fiilen nedensel bir değeri yoktur; olsa olsa, hareket bir kez gerçekleştiğinde, sonucu biçimsel olarak tarif ederek bazı özelliklerini ifade edebilir. Fakat bu soyut yorumlamayı fenomenin rasyonel açıklamasının yerine koymak, antagonistik kuvvetler ilişkisinin belirlediği fiziksel gerçeği tanımayı reddetmektir: “Nüfuz edilemezliğin fiziksel bir temeli vardır.”⁷⁰ Fizik burada mantıksal bir önvarsayıma tabi değildir, fakat kendi güvencesini metafizik bir ilkede bulur.

Gerçekten de, deneyimini kavramın açıkladığı bu ilksel kuvvetler, bu haliyle deneyimin içinde saptanamaz, ancak “metafizik olarak” temsil edilebilirler. Belirli bir cisimden yola çıkarak belirli bir yerde gerçekleşen ampirik bir harekete ne çekim kuvveti ne de itme kuvveti indirgenebilir: Bu hareket yalnızca onların sonucudur, kendisi fiziksel olmayan bir ilkenin fiziksel tezahürüdür. Böylece, kuvvetler arasındaki gerçek karşıtlık fikri, deneysel bir rasyonelliğin temelidir, fakat madde doğayı fiilen oluşturan cisimler arasındaki gerçek ilişkilerle karışmaz. Bunun anlamı “kuvvet”lerin, temel doğasını ifade ettikleri maddenin parçalarına ait olmadıkları, fakat genellikle metafizik açıdan ele alınan doğanın kuvvetleri olduklarıdır. Antagonist kuvvetler kavramı, demek ki, “madde inşası”na imkân tanır: Fenomenler kuvvetlerin gerçek karşıtlığından yola çıkarak yorumlanmalıdır -yoksa tersinden değil. Ayrıca,

69 Age., s. 53-54.

70 Age., s. 59.

bildiğimiz gibi, deneyime geri dönüş, Kant için deneyime boyun eğme anlamına gelmemektedir; bu onun, deneyimin içinde verili olmadan deneyime uygulanan rasyonel ilkelerden yola çıkarak belirlenimidir.

Gördüğümüz gibi, bu ilkeler bir analiz yönünde değil, sentez yönünde gelişirler. Dolayısıyla, maddenin uzama indirgenmesinin çürütülmesini varsayarlar:

Uzay var olan bir şeyi henüz içermeyen bir kavramdır, yalnızca dışsal anlamların olanaklı nesneleri arasında dışsal ilişkilerin zorunlu ilişkilerini içerir.⁷¹

Bir cisim uzam içinde nasıl bir yer işgal eder? Uzamın kendisine ait olan ya da ondan türetilebilecek özelliklerle değil:

İşte, maddi doğanın dinamiğinin genel ilkesi; dış duyu nesnelerinin, yalnızca uzayın belirlenimi (yer, uzam ve figür) olma-yan bütün gerçekliğinin devindirici kuvvet olarak ele alması gereken şey budur.⁷²

Doğa temsiline metafizik kuvvet kategorisini katan Kant, “maddenin bütün çeşitliliğini, mutlak dolu ya da mutlak boş bileşimiyle açıklayan”⁷³ mekanist anlayışı ortadan kaldırır, çünkü böyle bir anlayış, sonuçta, doğayı dolu öğeler ile bunların hareket içinde oldukları boş yeri kaplamaları arasındaki ilişkiyle belirleyen cisimsel bir felsefeye varır; başlangıç itkisi varsayımına bağlı olduğundan ve böylece fiziksel bir teolojiye indirgendiğinden rasyonelliği eksik ve keyfi olan bir şok fiziğiyle sınırlanır:

Boş uzaylara başvurmaktan bizi muaf tutan her şey, doğa bilimi için gerçek bir kazançtır; çünkü bu uzaylar, doğanın mahrem bilgisinin yetersizliğini anlamdan yoksun rüyalarla doldurmak için imgelemi fazlasıyla işe katarlar. Mutlak boşluk ile

71 Age., s. 61.

72 Age., s. 95.

73 Age., s. 112.

mutlak yoğunluk, bu bilimin içinde, metafizik felsefede kör tesadüfün ve kör yazgının durumuna aşağı yukarı denk düşerler, yani fantezinin onun yerini işgal etmesi ya da esrarengiz niteliklerin yastığında dinlendirilmesi amacıyla, yönetici aklın önünde engel oluştururlar.⁷⁴

Her türlü gerçek eylemi nesnesinden uzaklaştıran bu geometrik ya da mekanik yorumlamanın olumluluğu, olsa olsa, kıyılarındaki bir yerlerde, olanaklı bir dünyanın şiirsel kurgusunu doğurur.

Tersine, fenomenlerin dinamik bir soruşturmasını işin içine katan, doğa üzerine metafizik bakış açısı, ilksel kuvvetlerin bileşimiyle maddeyi belirler. İmdi, bu açıklama,

deneysel felsefeye daha uygundur ve de ona daha yararlıdır, çünkü maddeye özgü devindirici kuvvetleri ve yasalarını keşfetmeye doğrudan yöneltirken, boş aralıkları ve farklı biçimde şekillenmiş ilksel cisimcikleri ele alma özgürlüğünü ortadan kaldırmaz, çünkü bu iki şey deneyim tarafından ne belirlenebilir ne de keşfedilebilir.⁷⁵

Soyut belirlenimleri analizle geliştirilebilir olan mekanist doğa temsili, olanaklı bir dünya için geçerliyken, kuvvetlerin metafizik hipotezinin somut bir anlamı, deneysel bir geçerliliği vardır; gerçek dünyayı inşa yoluyla tanımayı sağlar.

Bu hipoteze göre, doğayı oluşturan cisimler arasındaki ilişkiler, sentezleyici bir ilişki içinde birbirleri üzerinde etkide bulunan iki ilksel kuvvetin -itme ve çekme- antagonizmasıyla açıklanır.

Bu ilişki ilkseldir. İtme kuvveti temsile doğrudan doğruya erişebilirse -çünkü hangisi olursa olsun herhangi bir cismin varlığı her türlü dışsal müdahaleye yönelik direnciyle örtüşür-, bu kuvvetin maddenin varoluşunun biricik ilkesi olarak düşünülemeyeceği hemen ortaya çıkar, çünkü bu madde, yalnızca bu genleşici eğilimden oluşmuşsa, yalnızca bir uzay işgal etmeye ve bunu dışsal saldırılara karşı savunmaya değil, bütün uzayın içinde sınırsız bir şekilde yayılmaya yönelir.

74 Age., s. 111.

75 Age., s. 113-114.

Yani sonsuzca dağılır ve belirlenebilir hiçbir uzayda belirlenebilir miktarda madde bulunamaz. Dolayısıyla, maddenin içinde yalnızca itici kuvvetler var olsaydı, bütün uzaylar boş olurdu ve kelimenin gerçek anlamıyla hiçbir madde olmazdı.⁷⁶

Demek ki itme kuvveti, ancak zıt bir ilke tarafından -çekim kuvveti- bir anlamda dengelenirse, bütünü içinde ele alınan doğa için bir kavranış ilkesi olur:

Dolayısıyla, bir yerlerde, itme kuvvetine ters büyüklükte hareket eden ve yakınlaşma meydana getiren maddenin ilksel bir kuvvetini, yani çekim kuvvetini kabul etmek gerekir.⁷⁷

Dinamiğin 6. teoremi (“Hiçbir madde, itme kuvveti olmadan, yalnızca çekim kuvvetiyle mümkün olamaz”) aynı kanıtlamayı ters yönde ele alır: Doğayı yalnızca çekim kuvvetiyle açıklamak, onu, uzayın tek bir noktasında maddenin ortadan kaldıran sonsuz bir büzülme hareketine tabi kılmak olur. Dolayısıyla, “ilksel” olan ve doğayı bilmenin gerçek ilkesini oluşturan şey, uzay içinde maddenin bütün hareketini belirleyen, karşıt kuvvetlerin kökenindeki çatışmadır.

Bu çatışma, daha derin bir belirlenime indirgenemediği ölçüde kökenseldir. Bütün doğa biliminin ilkesi olan bu ilke kendi kendine açıklanamaz, yani analiz edilemez; bu nedenle o metafizik bir ilkedir:

Her doğa felsefesi, görünüşte farklı olan verili kuvvetleri, bunların etkilerini açıklayabilen çok daha az sayıdaki güç ve kuvvete indirgemekten ibarettir; fakat bu indirgeme, aklımızın ötesine eremediği temel kuvvetlere kadar varabilir ancak. [...] Madde kavramının inşası amacıyla metafiziğin tek yapabileceği şey budur.⁷⁸

76 Age., s. 71.

77 Age., s. 74.

78 Age., s. 115-116.

Böylece, kuvvetler çatışması rasyonel bir doğa açıklamasının uzanabileceği en yüksek nokta olur; fakat bu, nihai yönelimine göre kendi içinde nasılsa öyle oluşturduğu anlamına hiç gelmez. Çünkü bir doğa biliminin metafizik ilkeleri, koşullarını sağladığı bu bilgiden başka bir şeye asla varmaz, fakat bizi -eğer girişiminin bir anlamı varsa, başka kavramları ve kanıtları uygulamaya koyması gereken- bir doğa metafiziğine de asla yöneltmezler. Kantçı doktrinde, doğa ile akli hukuksal bir durumda uzlaştıran nihai belirlenim içinde çatışmayı çözmek, başlangıçta, aynı antagonistik kuvvetler kavramına yaslanan tarih felsefesine düşer (örneğin bkz. *Evrensel Bir Tarih Fikri*'nde "sosyal olmayan sosyallık" mefhumu): Tarihin bir sonu olduğundan böyle bir "çözüm" mümkündür ve "doğanın niyeti"ne ister istemez uygundur.

Doğa alanında bu kökensel çatışmanın neden indirgenemez olduğunu ve özellikle analitik bir ilişkiye indirgenmeye izin vermediğini anlamak kolaydır: Eğer böyle olsaydı, doğayı yorumlamanın bir tür genel modelini oluşturan, örneğin dırimsel bir atılım ya da temel bir enerji tarzında, antagonistik kuvvetler, aynı ilkel kuvvetin ters ya da rakip biçimleri gibi, birbirine indirgenebilirdi. Bu durumda çözümsüz bir problem ortaya çıkar: Bu kuvvet, tezahürleri düzeyinde neden kendisiyle çatışmaya girmektedir? Fakat böyle bir indirgeme -soyutlama dışında- imkânsızdır; çünkü antagonistik kuvvetler bizzat kendi ilkeleri içinde birbirlerine indirgenemezdirler:

İki devindirici kuvvet tamamen farklı türdendir ve birini diğerine bağımlı kılmanın ve diğerinin aracılığı olmadan onu her türlü olanaktan mahrum bırakmanın en ufak nedeni yoktur.⁷⁹

Demek ki iki kuvvet birbirinden ayrılmaz, çünkü -birbirleri aracılığıyla olmasa da- birbirleri üzerinde etkide bulunurlar ve yine de ilişkileri sentezleyicidir ve onların gerçek dışsallıklarını varsayar. Olumsuz büyüklük kavramı burada karşımıza

çıkar, çünkü yalnızca bir yanılısma ya da uzlaşma etkisiyle birinin diğerinin olumsuzu olduğunu söyleyebiliriz.

Bu akıl yürütmenin bütünsel hareketini, “Dinamiğe Genel Gerekçe”de⁸⁰ özetlendiği haliyle yeniden ele alalım. Çıkış noktası, uzay içinde gerçeğin dolaysız belirlenimi olan itici kuvvet tarafından verilmiştir: Direnç fenomeni dolayısıyla, cisim öncelikle katı bir cisim olarak temsil edilir. Ardından, çekim kuvveti, öncekine karşıtlık içinde sunulur; fakat bu karşıtlık, o sırada, “dışsal algının gerçek nesnesi olan bu gerçek karşısında olumsuz olanı, yani çekim kuvveti”ni ortaya çıkaran temsil düzeni içinde bulunmaktadır. Bu durumda, başlı başına olumsuzluk değil, kendine özgü olan ardışıklık düzeni uyarınca ilişkilerini çözen gerçeği kavrayışımızın dolaysız koşullarına göre olumsuzluk vardır. Bu nedenle, iki kuvvetin karşıtlığı, doğanın kavranılabilirliğinin koşulu olan, karşılıklı bir sınırlandırma ilişkisi olarak, yalnızca sonradan verilidir. Fiziksel gerçekliğin anlama yetisi tarafından temsiline dayandığı için derhal kavranılır olan bu temsilin üstünlüğü görülmektedir: Antagonistik ilişkinin sentezleyici niteliğini iyice ortaya çıkarmaktadır, çünkü çekme ile itmeyi sonradan karşı karşıya getirmektedir. Fakat çekimi içsel bakımdan olumsuz bir kuvvet yaparak, aslında, fenomenler arasındaki zorunlu ilişkileri biçimsel olarak değil gerçek olarak kavramak için, kuvvetlerin herhangi birinden değil kuvvetler çatışmasından yola çıkması gereken rasyonel fiziksel düzeni tersine çevirmektedir. Fakat o dönemde sorun oluşturan şey, bu kuvvetlerin gerçek bağımsızlığı ve ilişkilerinin kökensel bakımdan sentezleyici karakteridir.

Hegel, *Ansiklopedi*’nin 262. paragrafındaki saptamasında, Kant’ın “denemesi sayesinde, bir madde kavramına doğru, madde inşası diye adlandırdığı şeyin yolunu açtığını ve bu deneme sayesinde bir doğa felsefesi kavramını uykusundan çekip çıkardığını”⁸¹ belirtir. Bununla birlikte, Kant, Hegel’e göre, bu gi-

80 Age.

81 *Encyclopédie*, tercüme Gandillac, Gallimard, s. 253.

rişimin sonuna dek gitmemiştir, çünkü maddi gerçekliğin belirlenimini, “birbirlerinin karşısına sağlam bir şekilde çıkarılmışlar gibi”, aralarında ancak sentezleyici bir dışsallık ilişkisi bulunan kuvvetlerin dikkate alınmasıyla sınırlandırmıştır. Bu kuvvet ilişkisine indirgenen madde kendi içinde anlaşılmaz kalır: Görmüş olduğumuz gibi, Kant, tam da bilginin bu sınırlandırılmasına saygı göstermek için kuvvetler çatışmasını indirgenemez olarak gösteriyordu. Fakat bundan paradoksal bir sonuç çıkar: Fiili varlığı aşılamaz olan gerçek bir karşıtlık olarak verilen kuvvetler ilişkisine, yine de, ancak metafizik bir bakış açısıyla erişilir, çünkü deneyimin içinde asla böyle tezahür etmez. Bu “çelişki”den çıkmak için, ilksel güçler olan bu “düşünümsel belirlenimler”⁸² yardımıyla sentezleyici bir şekilde yeniden oluşturarak değil, iç çelişkilerinin gelişiminden yola çıkıp fiilen üreterek, madde kavramına yeni bir içerik vermek gerekir. Gerçekten de çelişki ile karşıtlığı ayıran şey buradadır: Karşıtlıkta antagonist terimler dışsal ve bağımsızdır; çelişkinin hareketinde zıtlar aynı içkin süreç içinde kendi aralarında birleşmiştir. Hegel bu ayrımı *Mantık*’ın II. Kitabında tamamen geliştirir.⁸³

Dolayısıyla Hegel Kantçı tutumu tersine çevirir: Çekme ve itme, doğaya yalnızca rasyonel bir temsil vermeyi sağlayan indirgenemez ögeler değildir. Bunlar tek bir maddi sürecin tezahürleri ya da momentleridir; bu sürecin gelişiminde içsel anlamda birbirine bağlı olarak belirirler:

Bu momentleri, kendileri için, özerk momentler olarak, başka deyişle kuvvet olarak ele almamalı; madde, bunların kavramsal momentler olmasının sonucudur, fakat bunların fenomen olarak tezahür etmeleri için varsayılan şey maddedir.⁸⁴

Görüldüğü gibi, burada metafiziğin yerini alan diyalektiğin yolları Hegel’i gerçekliğin kesinlikle mantıksal bir ana-

82 Age.

83 *Logique*, tercüme Labarrière, Aubier, c. II, s. 58-87.

84 *Encyclopédie*, s. 253.

lizine götürür. Fakat bu analiz Leibniz'inkinden başka yolları tutar ve özellikle de çelişki ilkesini tamamen karşıt bir şekilde kullanır.

Aynı argümantasyon, *Mantık*'ın I. Kitabının birinci kısmında daha gelişmiş bir biçimde, "Kendi İçin Varlık"⁸⁵ bölümünde bir saptama biçiminde bulunur. Kant'ta maddenin inşası, özerk kuvvetler olarak kabul edilen çekme ve itmeden yola çıkar, "öyle ki bunlar doğaları aracılığıyla birbirlerine indirgenmezler, yani her biri yalnızca kendi karşıtı içinden geçen bir moment olmak zorunda değildir, aynı zamanda öteki karşısında sağlam durmalıdır".⁸⁶ Demek ki bu kuvvetler soyut olarak yan yana konmuştur ve madde de bunların çatışmasının sonucudur. Maddi gerçeklik, kendi aralarında dışsal olan ve bu gerçekliğin de dışında olan dışsal belirlenimlerle temsil edildiği ölçüde gerçekten bilinmez. Kuvvetlerin metafiziği, maddeyi oluşturan öğeleri birleştirirken gerçekleştiren iç hareketin -"geçiş"- kavranmasını engeller.

Kant, maddenin rasyonel dedüksiyonunu oluşturma hedefini başaramamıştır. Bu değerlendirme Hegel'i şaşırtıcı bir sonuca yöneltir: "Kant'ın yöntemi özünde analitiktir ve inşadan kaynaklanmaz."⁸⁷ Gerçekten de ilksel kuvvetler kavramı, sezginin içinde verilmiş bulunan maddenin dolaysız temsiline yola çıkarak elde edilmiştir ve Hegel bunun varsayımlarını açıklamaktadır:

İtme, hemen madde kavramı içinde düşünülür, çünkü böylece derhal verilmiş olur; buna karşılık, çekme, ona tasımlar aracılığıyla eklenir. Fakat bu tasımların özünde, söylemiş olduğumuz şey bulunur, yani yalnızca itme kuvvetine sahip olan bir madde, maddeyle temsil ettiğimiz şeyi ortadan kaldırmaz. Deneyim üzerinde düşünen alışıldık bilme yöntemini burada görürüz; bu bilme öncelikle fenomenin içindeki belirlenimleri algılar, onları temele yerleştirir ve onların sözde açıklamaları

85 *Logique*, c. I, s. 151-161.

86 *Age.*, s. 152.

87 *Age.*, s. 153.

için, fenomenin bu belirlenimlerini üretmesi gereken kuvvetleri ve temel malzemeleri kabul eder.⁸⁸

İlksel kuvvetler kavramı ampirik temsilin analizinden kaynaklanır: Bu kuvvetler yalnızca bu temsilin soyut ve hedeflendirilmiş öğeleridir. Bunların farklılıkları, gerçek dışsallıkları, bir dışsallıktan, gerçek bir karşıtlık biçimi içine yansıtılmış temsilde bir farklılıktan başka bir şey değildir. “Kuvvetler” doğanın fiili özellikleri değildir, ancak biçimsel olarak gerçekleşmiş ve yapay olarak tek başına bırakılmış “algıdan alınma belirlenimler”dir.

Bu noktada Kant, Hegel açısından, mekanik eleştirisinin sonuna kadar gitmemiş tutarsız bir düşündürdür: Cisimlerin gerçek hareketlerini belirleyen kuvvetlerden yola çıkarak maddeyi belirleyen Kant, saf anlamda geometrik araçlarla analiz edilebilir hareketsiz bir maddenin soyut kavramını ortadan kaldırdı; böylece yalnızca dinamik olmakla kalmayıp diyalektik de olan, maddeyi -çelişkileri içinde içsel olarak birleşmiş-rasyonel çekme ve itme sürecine götüren yeni bir madde anlayışının yolunu açtı. Fakat maddenin gerçek inşası, yani fiili yaratılışı olan bu sonuç karşısında Kant “bilinçsiz”dir⁸⁹: Bunu kavramamıştır, çünkü kuvvetin soyut, aynı zamanda ampirik temsili içinde “şeyin doğası”nı başkalaştırmıştır.

Hegel’in eleştirisi, Kant’ın metni karşısında benimsediği serbestlik bir tarafa bırakılırsa, özellikle gerçek karşıtlık kavramının muğlaklığını ve onu mantıksal çelişkiden ayıran ayrımın yapay karakterini ortaya koyma meziyetine sahiptir. Peki ama “gerçek karşıtlık” deyimindeki “gerçek” terimi ne anlama gelmektedir? Biçimsel bir anlama yetisinin işlemi dışında, mantıksal bir belirlenime indirgenemeyen bir nitelik anlamına gelmektedir. Fakat “gerçek”, burada, aynı zamanda, ona dolaysızca uygun olmayan ve kendi içinde dışsal kalan nesnel

88 *Age.*, s. 154-155.

89 *Age.*, s. 159.

bir gerçekliğin, düşünceden bağımsız, maddi varoluşuna işaret eden, eleştirel olmayan olumlu bir anlam taşımakta mıdır? Elbette değil, çünkü, ancak metafizik olarak ileri sürülebilecek olan, kuvvetlerin kökensel çatışmasının “gerçekliği” bilgi yoluyla nesnelere sahip olmayı hedefleyen düşünce için ortaya konmuştur ve dolayısıyla aklın biçimsel olmayan, transandantal koşullarına tabidir.

Kuvvetlerin karşıtlığı, doğayı teorik olarak açıklayabilmek için aklın ihtiyaç duyduğu kavramdır ve bu kavramı ona sağlayan, doğa bilimlerine olanaklılık koşullarını veren metafiziktir. Gördüğümüz gibi Kant, varoluşu bir yüklemle, duyulur olanı kavranır olanla derhal özdeşleştiren süregelen bir dedüksiyonu reddettiğinden Leibniz'e karşı çıkar. Fakat sezgisel bir anlama yetisi kurgusu içine derhal yerleşmek yerine, bilgi kaynaklarının çeşitliliğini dikkate alan karmaşık bir sentez sonucunda, olanaklıdan gerçeğe götüren bir dedüksiyon fikrini (bu yalnızca biçimsel olmasa da) koruyarak, Leibniz'le çok daha derinden anlaşır. Ve -koşulları ne olursa olsun- böyle bir dedüksiyonun hedeflediği gerçek, fiili hareketini önceleyen ve bilgiye açık bir alanı onun içinde önsel olarak parçalara ayıran rasyonel koşulların *gerçekleşmesinden* başka bir şey olamaz.

Lucio Colletti Kant'ta, “en azından bir materyalizm tohumu bulmanın mümkün olduğu tek klasik Alman filozofu”nu⁹⁰ görmenin mümkün olduğunu düşünmüştür: Bu “eleştirel” materyalizm tam da gerçek karşıtlık ile mantıksal çelişki arasına yerleştirilmiş ayırmadan ibarettir; “varoluşun önceliğini ve mantık-dışı karakterini”,⁹¹ yani “düşünce ile varlığın heterojenliğini”⁹² garanti eden şey bu ayırmadır. Oysa bu yorumlama, bilginin kaynaklarını çeşitlendirerek aklın iç işleyişini koşullandıran sezgi ile kavram ayırımına, aklın gücünü dışarıdan sınırlandıran kendinde şeyle fenomen ayırımını ekler. Fakat bu iki durumda,

90 L. Colletti, *Le Marxisme et Hegel*, Champ libre, s. 106.

91 Age., s. 104.

92 Age., s. 94.

gerçekle düşüncenin ilişkisi tamamen farklı ve özellikle indirgenemez içerikleri belirtir. Fiziksel karşıtlık kavramını onaran gerçek, metafizik bir inşanın sonucudur; dahası, kullanmış olduğumuz deyimi yeniden ele alırsak, bir olanağın gerçekleşmesidir. Bu anlamda, öncelikle aklın içinde verili olan koşullardan yola çıkarak belirlenmiştir; dolayısıyla mevcut haliyle maddi gerçekliğin oluşumunun dışında kalır.

Bu uzun açıklama bizi sonunda Spinoza'ya geri götürür. Kant'ın argümantasyonunu ana hatlarıyla sergiledik, çünkü orada kabaca belirtilen yeni mantıkta, *Ethica*'da da ortaya çıkan ve Hegel'in yapacağı gibi, çelişki ilkesini kendine karşı döndürmeden, bu ilkenin görülmemiş bir kullanımını oluşturan düşünce tarzıyla bir tür akrabalık bulacağımızı sanmıştık. Spinoza ile Kant arasındaki bu yakınlaşmaya en azından iki nokta izin veriyor gibi gözüküyordu: Bir yandan, gerçeklikten her türlü iç olumsuzluğu uzaklaştıran ve çelişki kavramını soyut bir anlama yetisinin düşünümüyle sınırlandıran bir tür mutlak olumluluk talebi; diğer yandan, fiziksel gerçekliği onun içinde kendini gösteren ve kesinlikle olumlu bir biçimde onu belirleyen eğilimlerden yola çıkarak açıklama yönünde bir teşebbüs: Spinozacı anlamda "*conatus*", Kantçı anlamda "kuvvet." Böyle bir karşılaştırmada neyin yüzeysel olduğunu artık görebiliriz.

Kant'a göre "kuvvetler" ancak karşılıklı çatışmalarının bakış açısından düşünülebilir; en azından akıl için, bu çatışmanın dışında onlara atfedilebilecek hiçbir gerçeklik yoktur. Bu demektir ki kendilerini bütün olarak ortaya koydukları gerilim, bu gerilimin kavramını tamamen ortadan kaldıran bir fenomenler dizisi içindeki fiziksel belirlenimlerin zincirlenmesinde meydana gelir. Spinoza'da ise, tersine, tekil bir özü oluşturan *conatus*, hem sonlu hem sonsuz bir belirlenim içinde, bu tekil özün içinde ifade bulan sonsuz töze onu doğrudan bağlar, dolayısıyla, olanaklı bir bilginin koşulları tarafından kısıtlanamaz. Bu bakış açısından, üçüncü tür bilgi gerçek karşıtlıkların olduğu kadar mantıksal çelişkinin de ele alınmasını -hangi bi-

çimde kendini sunarsa sunsun, gerçeği olanaklıdan türetme iddialarını önlediği ölçüde- engeller.

Burada, daha önce karşılaştığımız bir fikrin onaylanmasını buluyoruz: Tözün, içinde kendini ortaya koyduğu kipe “geçişi”, bir gerçekleşme ya da tezahür hareketi, yani kuvveden edime bir ilişki içinde sunulabilecek bir şey değildir. Töz, metafizik bir temel ya da rasyonel bir koşul gibi, kiplerinden önce ya da onların görünür gerçekliğinin ardında değildir, bunun yerine o, mutlak içkinliği içinde, aynı anda bütün kipleri içinde ifade edilmesi ediminden başka bir şey değildir; bu edim de kiplerin kendi aralarındaki ilişkileriyle belirlenmez, tersine, bu ilişkilerin fiili nedenidir. Dolayısıyla, tözde ve duygulanımlarında ne daha fazlası ne de daha azı vardır: Doğanın birliği ile onu “bileştirmeden” oluşturan ve bir düzenin biçimsel ilkesine indirgenemeyen varlıkların sonsuz çeşitliliği arasındaki dolaysız özdeşliğin ifade ettiği şey budur.

Tözün duygulanımları içindeki ifadesi olan *conatus*’lar, kuvvet demek değildir. Birbirleri üzerinde hiçbir etkide bulunmazlar. Tersine, kendi varlıkları içinde direnme eğilimleri, yani kendi içlerinde oldukları şeyin, özlerinin sonsuzluğu, her türlü zamansal gelişimin dışında düşünülmelidir: Bu eğilim onları oldukları şeyden başka hiçbir yere götürmez; hatta [böyle bir hareketin] başlangıcı içinde tamamlandığı bile söylenemez, çünkü ne başlamıştır ne de bitmiştir. Bu anlamda, kesinlikle nedenseldir, yani her türlü sonu ve dolayımı dışlar; son ve dolaşım ise, tersine, bir zincirleme perspektifi içinde -kendi içinde rasyonel olsa da olmasa da- düşünülebilir. Yeterince göstermiş olduğumuz gibi, tekil özler, kendi üzerlerine odaklanmış ve gerçekleşmeyi hedefleyen “özneler” değildir, çünkü bunlar saf tözsel edimlerdir, ne nesneleri ne özneleri vardır, ne içerikleri ne biçimleri vardır; yani bunlar soyut bir düşünümün ortaya koyduğu bu ayrımların hemen dışındadırlar.

Bununla birlikte, göstermiş olduğumuz gibi, Spinoza’nın teorisi, özler arasında değil varoluşlar arasındaki ilişki olarak

tanımladığı özne mefhumuna yine bir yer vermektedir. Her varoluş düzeyinde, yani *natura naturata*'yı oluşturan her şey düzeyinde, Kant'ın kuvvetler doktriniyle analoji, daha fazla bir anlam taşır mı? Spinoza'nın fiziği gerçekten de “bireyler” arasında belli miktarda bağlantı ortaya koyar; bunlar belli bir etki-tepki oyununa indirgenebilirler ve bir erekliliğin dışsal ya da içsel herhangi bir müdahalesinin yokluğunda, mekanizmanın prensipleri bunları bütünüyle açıklar:

Aynı öznedeki iki karşıt eylem başlarsa, eylemlerin karşıtlığı son buluncaya kadar zorunlu olarak ya her ikisinde ya da sadece birinde bir değişim meydana gelecektir.⁹³

Burada özellikle Kant tarzında “doğanın metafizik ilkesi”yle karşı karşıya değil miyiz?

Bu soruya cevap vermeden önce, bu karşılaştırmamızın kapsamını iyi kavramamız gerekir. Eğer kuvvetler dengesi doktrini, hangi türde olursa olsun, olumlu belirlenimi temsil etmeden, “özne”yi oluşturan ilişkiler sistemini gerçekten tanımlıyorsa, bütün tekil özleri, bunların içinde ifade bulan sonsuzda derhal birleştiren kesinlikle olumlayıcı edim de, görüldüğü kadarıyla, Spinoza'nın özler düzeni ile varoluşlar düzeni arasına koyduğu mesafenin, fenomen ile kendinde şeyin eleştirel ayrımını belirttiği anlamına gelir; ki bu, aynı zamanda, farklı bilgi türlerini aklın yetileri ya da kullanımlarıyla özdeşleştirmeye mecbur kılar.

Fakat Spinoza için, biri tözsel ve sonsuz, diğeri kipsel ve sonlu, iki gerçeklik düzeni yoktur; süreğen ve bölünmez, sonlu ile sonsuzu ayrılmazcasına bağlayan tek bir nedensellik yasasının belirlediği, tek ve aynı gerçeklik vardır. Bu gerçekliğin içinde, biri özler dünyası olan diğeri ise varoluşlar dünyası olan iki farklı kip bölgesi ayırmak da mümkün değildir: Sonsuz kiplerle ilgili çetrefil teorinin bize öğrettiği şey tam da budur. Hareket ve hareketsizlik genel yasalarına göre tözsel sonsuzluğu içinde algılanan şey, varoluşu açısından “*facies totius universi*” olarak

93 *Ethica*, V, aksiyom I.

temsil edilebilecek şeydir; yani, bengilik kavramı altında artık ifade bulmayan, başlangıçsız ve sonsuz, sınırsız bir süre içinde kendine özdeş olarak korunan global bireydir.

Gerçeklik öğelerini kendi içlerinde nasılsalar öyle kavramalarına ya da zincirlenmelerine göre -ki bu sonuncu durumda, bu zincirlenmeyi inşa ettikleri düzene göre- birbirleri karşısında bir tür uyumsuzluk [*décalé*] içinde olduklarından indirgenemez olan bakış açılarına göre, bütün bilgi türlerinin kavradıkları şey tek ve aynı doğadır. Fakat gördüğümüz gibi, bu bilgilerden her biri kendi tarzında, yani bağlı olduğu bakış açısının yasalarına uygunluk anlamında “doğru”dur: Bunların hepsinde, nedenlerinin barındırdığı açıklama gücü vardır ve bunu da gerçekliği temsil etmek için koşullarını belirleyen insan aklının ya da anlama yetisinin doğasında aramamak gerekir. Sonuçta (hakikat ile upuygunluğu ayırt etmeye özen gösterirsek), bu türlerden birinin diğerinden daha “doğru” olduğunu ileri sürmemize imkân yoktur, çünkü bunlar işleyiş sistemleri içinde aynı ölçüde zorunludurlar: Bunlar arasında, zihinsel Tanrı sevgisini en yüksek yere, doğal zincirlenmelerinin ve imgelemin sapmalarının bilgisinin üzerine yerleştiren hiyerarşik bir ilişki ancak pratik bir perspektif içinde, özellikle *Ethica*'ya kendi alanını veren perspektif içinde oluşturulabilir. Fakat, ayrıca, bu farklı bilgi biçimleri aynı gerçekliği hedeflemektedir; bu gerçeği, doğasının içsel çeşitliliği içinde, sonsuzdan sonluya, sonludan sonsuza ya da sonludan sonluya ilişkisi içinde ortaya koyarlar.

Bu nedenle, ne kadar cazip görünse de, Spinoza'nın açtığı perspektifi Kant'ın izleyeceği perspektifle yakınlaştırma teşebbüsü bir yana bırakılmalıdır. Fakat Hegel'in de bu kafa karışıklığına düşmemiş olduğu kesin değildir: Onun Spinoza'ya ve Kant'a itirazları gizli bir yankıyla birbirlerine karşılık verir. Onun Spinoza hakkındaki yanılgısının anahtarı bu olmasın? Sanki Hegel Kant'ı Spinoza'da okumuş gibidir; çünkü Spinoza'yı, felsefi konumunun devrimci tekilliği içinde okuyamazdı.

Teleoloji

Tözün duygulanımlarıyla ilişkisini, çelişkilerin dolayımını gerektirmeyen dolaysız bir özdeşlik olarak düşünen Spinoza, ne bir Varlığın içinde sonsuzu bir çırpıda gerçekleştirmek istedi ne de onu kendi gelişimi içinde doyumluğa erişen bir eğilimin gerçekleşme süreci olarak tasavvur etti: Ne mutlak nesne ne mutlak özne olan Spinoza'nın tözü özellikle bu temsil kategorilerini geçersizleştirir; Hegel de bunları ele alacak ve çelişkilerini kesin olarak çözdüğünü iddia edecektir.

Dolayısıyla, Spinoza'nın tözü bir *özne* değildir. Fakat, doğrusunu söylersek, Hegel'in zihni de *bir* özne değildir: O [sadece] öznedir, ki bu tamamen farklıdır. Hegelci mantık, bir anlama yetisi mantığının atfettiği haliyle öznenin geleneksel konumunu geçersiz kılar; bu konum, bir nesne ya da bir yüklem karşısındaki öznenin sabit konumudur. İçkin hareketi içinde, kavramın içinde Kendi olarak kavranan kavram, “bizzat şey”le, yani yalnızca temsili (*représentation*) değil, sunumu (*présentation*) da olduğu içerikle özdeşleşir: Bu sunum içinde, Zihin bir özne olarak değil, sürecinin bütünlüğü içinde ifade bulan mutlak özne olarak ortaya çıkar. L. Althusser'in deyimini alırsak, “öznesiz süreç”, kendi kendinin öznesidir, dahası, süreç-özne'dir. Bir özne mantığı olmayan, bir öznenin mantığı hiç olmayan “öznel mantığın” anlamı budur.

Öznenin sıradan işlevi -öznenin yüklemisel yargıda sahip olduğu işlev- bozulmuştur. Bunun gerçekleştiği rasyonel söylemde kavram hem özne hem de yüklem, daha doğrusu onların birliğidir, yani karşılıklı belirlenimlerinin hareketidir:

... “Edimsel evrensel” dendiğinde de, özne olan edimsel, kendi yüklemi içinde yitip gider. Evrenselin, sanki önerme yalnızca edimselin evrensel olduğunu belirtiyormuş gibi, yalnızca bir yüklemi imliyor olması gerekmez; tersine, evrenselin edimselin özünü anlatması gerekir. Dolayısıyla düşünce öznedeki sahip olduğu sağlam nesnel temeli, yüklemde öznenin fırlatılıp atıldığı ve bu yüklemde, kendi içine değil, ama içeriğin öznesine geri döndüğü ölçüde yitirir.⁹⁴

94 *La Phénoménologie*'nin Önsöz'ü, iki dilli baskı, tercüme J. Hyppolite,

Soyut anlama yetisi için, bir önermenin hakikati, kurallarına uyulması gereken biçimsel bir ilişkiler sistemi tarafından tektip belirlenmiştir. Fakat kavramın faaliyeti ve yaşamı, bu katı ilişkiyi, bu inşayı çözer, akıl yürütmeye dışarıdan dayattığı sınırları siler, her biçimi başka bir biçimin içinde parçalara ayırır ki bu da, onu edimsel gerçekleşmeye götüren evrimde bir evreden başka bir şey değildir.

Somut olan asıl rasyonellik, yüklemisel düşüncenin geleneksel modelinin bir yana bırakılmasını gerektirir:

Diyalektik hareketin kendisine gelince, onun ögesi saf kavramdır; bu nedenle, baştan sona özne olan bir içeriği vardır. Dolayısıyla, altta yatan bir özne olarak davranan ve anlamını bir yüklem olarak kazanan hiçbir içerik yoktur; önerme, dolaysızca, salt boş biçimden başkası değildir.⁹⁵

Önerme, özneyle yükleme sabit konumlar vererek bunları birbirinden ayırdığı ölçüde boş bir biçimdir. Oysa doğru, onun dışında olan bir yüklem için özne değildir, fakat kendisi de içerik olduğundan, sunumunun bütün momentlerinde kendini rasyonel olarak sergiler. “Kendi içinde baştan sona öznedir” ifadesinin belirttiği şey budur. Onun özerkliğinin ve sonsuzluğunun anahtarı budur.

Yaşayan zihin, içkin gelişimi içinde, soyut bir mantığın gerekliliklerini olumsuzlar ve bu nedenle, kendi sistemi içinde olumsuza bir yer ayırır. Mutlak olumsuzluk ya da olumsuzlaşmanın olumsuzlanması, hiçbir sınırlı belirlenim içinde, hiçbir biçim içinde durmasına imkân tanımayan kavramın bu karşı konulmaz atılımından başka bir şey değildir; çünkü bu belirlenim ve biçimler ona göre yalnızca geçici ve eksik biçimlerdir, kendi kendisiyle özdeşliğini keşfedip gerçekleştirmesi için bizat kendisinin bunları bozması gerekir:

Aubier, IV, s. 149 [*Tinin Görüngübilimi*, s. 47].
95 Age., s. 153 [s. 49].

Dahası, canlı töz, gerçekten özne olan ya da yine aynı anlama gelmek üzere, töz kendi kendini ortaya koyma hareketi ya da başka oluşu ile kendisi arasındaki dolayım olduğu ölçüde gerçekten edimsel olan varlıktır. Bu töz, özne olarak, dosdoğru olumsuzluktur ve bu nedenle, yalın olanın ikiye ayrılışıdır ya da karşıtlık kuran ikileşmedir ki bu da, ayrımsız çeşitliliğin ve bunun karşıtının olumsuzlanmasıdır. Doğru olan şey, yalnızca bu kendini yeniden kuran eşitliktir, başka varlıkta kendi içine yansımadır; yoksa böyle bir kökensel birlik ya da böyle bir dolaysız birlik değildir.⁹⁶

Kendi başkasını kendi içinde ortaya koyan kavram, kendi kendini düşündüğü ölçüde, “kendi içinde baştan sona öznedir”: Kendini bir belirlenim içinde tanıyorsa, onun içinde anında yok olmak için ve aynı zamanda, bütünün sonsuz rasyonelliğini bu haliyle bir araya getiremeyen, tekil ve sonlu bir belirlenim olarak ortadan kaldırmak için bunu yapar. Kendi üzerine geri dönen ve böylece doğrunun gerçekleşmesine, onun rasyonel “oluş”una hizmet eden olumsuzun hareketidir bu.

Keza her olumsuzluğu kendinden dışlayan ve kendisiyle çelişkiye giremeyen sonlu bir mantığın soyut öznesinden farklı olarak, “baştan sona özne” olduğu için son derece somut olan Hegelci özne, bütün çelişkileri kendi içinde kapsar: Onların bütünsel gelişimlerinin hem koşulu hem de sonucudur. Doğru, bu içsel olumsuzluk aracılığıyla, *bir* özne değil, kendinin öznesidir ve kendini bu şekilde sunar.

Bununla birlikte, Hegel'in soyutluğunu ve sınırlılığını sürekli teşhir ettiği klasik rasyonelliğin yoluna zıt bir yolla erişilenin aynı sonuç olup olmadığını sorabiliriz: Bir durumda, çelişki daha baştan -doğrunun sergilenmesi için bir önkoşul olan kurallardan ve biçimsel koşullardan yola çıkarak- uzaklaştırılır; diğer durumda, kendine karşı dönen çelişkinin, olası bütün sınırlanmaları kendinden çekip aldığı için etkili olan ve bunları aştığı için de sonsuz olan bir hakikat öznesinin olumlanması içinde çözümlendiği zahmetli ve karmaşık bir yol alışın

96 Age., s. 49 [s. 18-19].

nihayetinde, sonuçta aşılmış olur: Böylece, “kendi”nin mutlak konumu haline gelmiştir. Her iki durumda da, her olumsuzluğu ortadan kaldıracak şeyi kendinde bulan ve böylece doğrunun üstünlüğünü garanti eden bir özneyle ilişki içindeki bir rasyonellik vardır: Ne var ki, Hegel’in mücadele ettiği önceki temsil içinde, bu özne, daha baştan bütünüyle oluşmuş, tamamen olumlu bir ilke içinde gerçekleşmiş olan sonlu bir öznedir ve kanıtlamanın tutarlılığını ya da düzenini sağlayan şey onun sürekliliğidir; oysaki Hegelci gelişim içinde, o ancak gerçekleştirdiği sürecin sonunda kendi olan ve hareketi her önkoşulu çürüten sonsuz bir öznedir.

Hegelci “özne” artık klasik aklın öznesinin aynadaki imgesi değil midir? Soyut bir rasyonelliğin yetersizliklerini ortaya çıkaran ve bu rasyonelliği parçalayan eleştirel bir imgedir kuşkusuz. Fakat bir imgeden başka bir şey değil; bağlı olduğu ve temel özelliklerini kendince yeniden ürettiği modele hâlâ bağlı bir imge. Böylece, teşhir ettiği geleneksel düşünce karşısında Hegel, yalnızca bir yer değişikliği yapar; sökülüp alındığı başlangıçtan daha az mutlak olmayan bir sonun içine, kendi dışındaki hiçbir ögeyi kabul etmediği ölçüde her türlü maddiyattan arınmış, ideal bir rasyonellik yanılmasını yerleştirir. Bu “altüst oluş” içinde temel bir şey korunur: kendine özdeş olarak belirlediği rasyonel süreci denetleyen, kendinin öznesi, hakikatin hâkimi bir zihin fikri.

Bu karşılaştırma keyfi gelebilir, fakat Hegelci teleolojinin işlevi olan temel bir şeyi ortaya koymaktadır: İdealist bir diyalektik için, doğrunun tutarlılığını ya da kalıcılığını sağlayan geleneksel ölçütlerin yerini o tutar. Kavramın sonsuzluğu, kendine geri dönüşünün karşı konulmaz hareketi, bir sona doğru yönelir ve bu eğilim, bütün hakikat düzenini destekleyen Descartes’ın doğrucu Tanrı’sı gibi, kavram çalışmasının boşuna gerçekleşmemesini, fakat hem sürekli hem kesik evrim olan, belirsiz başlangıçlar zihnini zorunlu gerçekleştirmeye yönelten tedrici bir gelişimin içine dâhil olmasını garanti eder. Böylece

Hegel, ereklilik kavramını açıkça Aristoteles'ten alarak, "akıl teleolojik işlemdir"⁹⁷ diye yazabilmiştir.

Bütün bu değişiklikler arasında, doğrunun oluşu kavramın kendine geri dönüşüdür: Bir anlamı vardır ve böylelikle rasyoneldir. Bu oluşun hazırlık evreleri, tamamlanmışlıktan ne kadar uzak olursa olsunlar, bu tamamlanmayı önceler ve müjdelerler. Hegelci idealizm özellikle bundan ibarettir: Zihn kendi kendine verdiği bu garanti içinde, kendini kendi içeriği olarak yaratarak, zihnin hareketi bir anlamda zaten bulunduğu yere gitmektir, çünkü o edimselleşen öznedir ve bütün tezahürlerinin döngüsü dolayısıyla kendine geri döner. Bu garantiyle, belli bir sayıda olasılık derhal uzaklaştırılmış olur; bu da bu sonsuz sürecin, bir yönlendirmeye bağlı olduğundan hâlâ sınırlı olduğunu gösterir. Örneğin, sürecin herhangi bir anlamı olması bir yana bırakılmıştır, çünkü kendi içinde rasyonel olmaya son verir, artık kendi içinde birliği olmayacaktır. Veyahut -daha da kabul edilmez bir ihtimal olarak- aralarında hiçbir dengenin kesin olarak kurulamadığı -çünkü birlikçi ve egemen bir eğilim ortaya çıkamayacaktır- antagonist anlamların çatışması içinde süresiz bir gerilim içinde kalarak, aynı anda birden çok olması da bir yana bırakılmıştır: Doğru, aşılma olan ya da en azından, kesin olarak çözüme bağlanacağına dair hiçbir teminatın olmadığı çelişkiler içinde kalır.

Bu teleolojinin diğer adı olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır, yani sonlu olmayan bir olumsuzlama kavramıdır. Sonlu olumsuzlama, yalnızca olumsuzlama olan olumsuzlamadır; dışarıdan gelerek ortadan kaldırdığı, dolayısıyla herhangi bir şekilde kavrayamadığı bir şeyin olumsuzlanmasıdır. Her sınır gibi, bu olumsuzlama da esasen nispidir. Mutlak olumsuzlama ise, tersine, bütün sınırları aşma gücüdür ve ancak, sınırlarını kendi içinde taşıyan ve onları sınır olarak ortadan kaldıran, bütünüyle gelişmiş bir sistemin sonsuzluğu içinde gerçekleşir. Sonlu olumsuzlama bir es noktasıdır: Hiçbir yere gitmez. Sonsuz olumsuz-

97 *Age.*, s. 55.

lama, çözüme bağladığı çelişkiler aracılığıyla gerçekleştirmeye yöneldiği bu sona doğru ister istemez yönlendirilmiştir.

Özellikle bu noktada, Hegel'in tam da önceki gelenekten kopma iddiasında olduğu noktada, bu gelenekle yine bağ kurduğu söylenebilir. "Gerçekleşme"sinin koşulu olan olumsuzlamanın olumsuzlanmasının verdiği bu garanti sayesinde, Hegelci diyalektik, yine de sınırlarını teşhir ettiği temsilin mantığı gibi, çelişkiye karşı bir düşüncedir, çünkü bunu ancak geri dönüşle tasavvur eder; çözüm vaadinden, dolayısıyla yok oluşunun bakış açısından yola çıkar. *Ansiklopedi*'deki bir yorum bunu açıklamaktadır:

Genel olarak Dünyayı devindiren şey çelişkidir ve çelişkinin düşünülemez olduğunu söylemek gülünçtür. Bu savda doğru olan tek şey, karşıtlıkla yetinilemeyeceği ve karşıtlığın kendi kendini ortadan kaldırmakta olduğudur. Ama bu durumda, ortadan kaldırılan çelişki soyut özdeşlik değildir, çünkü bu, yalnızca karşıtlığın bir yanıdır.⁹⁸

Çelişkiyi düşünmek, onun ortadan kaldırılışını düşündürmektir, çünkü "çelişkiyle yetinilemez." Çelişkiyle yetinmek, durmuş, geri kalmış, hedefine ulaşamayan, çelişkiden kaçamadan onun içinde hapis kalmış bir düşüncenin semptomudur.

Hegel'in Spinoza'yı olumsuzculukla, "akosmizm"le eleştirdiğini gördük. Manidar bir şekilde, *Mantık*'ın II. Kitabında Spinoza'ya ayırdığı saptamada, onun "Doğulu sezgisi" konusunda şunu yazar:

Böylece Varlık kendini aşamalı olarak karartır ve gece, olumsuz, ilk ışığa geri dönmeyen çizginin sonudur.⁹⁹

Mutlakın sürecinin olumsuz bir terimle tamamlanması, yöneldiği bu son tarafından kesin olarak belirlendiği anlamına gelir. Bu durumda onun tedrici ilerleyişi bir gerilemeden ya da

98 § 119'a Ek, tercüme Bourgeois, Vrin [209].

99 *Logique*, tercüme Labarrière, Aubier, c. II, s. 242 [412].

bir düşkünlükten başka bir şey değildir ve irrasyonelin içine gömülür.

Hegel'in Spinoza'ya atfettiği bu “olumsuzculuğun” simetrisi, onun kendi “olumluculuğu”dur. Mutlak olumlama felsefesi, çelişkinin içinde kendi geri dönüşünün, ilgasının koşullarını keşfeder, çünkü her şey çelişkilerin içinden geçiyor olsa da, bu çelişkiler doğrunun gerçekleşmesinin zaruri araçlarından ya da yardımcılarından başka bir şey değildir. Çelişki yine çelişkilerden çıkmanın, çelişkilerin işini bitirmenin en iyi yoludur ve “olumsuzun çalışması”nın nesnesi ise sildiği olumsuzun kendisidir. Kendi temellerinde ya da başlangıçlarında çelişkiyi ortadan kaldıran sabırsız felsefeler ve eksik mantıklara karşı, tezahüründen başka bir şey olmadığı bu son içinde çelişkiyi yok eden çelişkinin kendi üzerindeki zaferine bahse girmek gerekir: Kavram açısından, mutlak olumsuzlaşmanın açtığı yol, aynı zamanda sonsuza erişme vaadidir.

Çelişkiyi kendine karşı döndüren bu geri dönüşle, doğru, onu gerçekleştiren süreç boyunca kendini duyurur: Kendini hatırlayan zihin, bütün edimselleşme biçimleri dolayısıyla, kendi karşısında mevcut kalır. Bu nedenle, onun “tarihi”nin geçmişi yoktur, fakat kendi içinde hareket eden zihnin bengi edimselliğiyle ilişkilidir:

Felsefe tarihinin gözünü diktiği evrensel, yanında başka belirlemelerin de bulunabileceği tarihsel yaşamın çok önemli bir vechesi olarak anlaşılmamalıdır. Bu evrensel, son derece somuttur; her şeyi içerir ve her yerde mevcuttur, çünkü zihin bengi olarak kendinin yanında bulunur; son derece somut olan açısından geçmiş yoktur, fakat kuvveti ve kudreti içinde hep aynı kalır.¹⁰⁰

Bütün süreci boyunca kendine özdeş olan zihnin kendi içinde bir tarih yoktur. Çünkü bu süreç “mutlak bir hareket ve aynı zamanda mutlak bir hareketsizliktir.”¹⁰¹ Dahası:

100 Hegel, *La Raison dans l'histoire*, tercüme Papaïoannou, 10 X 18, s. 32.

101 Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*'nin Giriş bölümü, tercüme Gibelin, Gallimard, coll. Idées, c. I, s. 131.

Bu aslında bir tarih değildir, daha doğrusu, aynı zamanda tarih olmayan bir tarihtir; çünkü bize kendini sunan düşünceler, ilkeler, fikirler şimdiki zamanındır; bunlar bizim kendi zihnimizin belirlenimleridir. Tarihsel olan şey, yani geçmiş olan, artık yoktur, ölüdür.¹⁰²

Zihin, içkin gelişimi içinde, sonuçta bütün tarihin üzerine yerleşir, aynı zamanda da hemen kendi sonuna yerleşir ki bunun karşısında dışsal bir tezahürden başka bir şey değildir: Bir tarihi rasyonel olarak anlamak, tam da onu hem devindirici gücü hem de hakikati olan kavramın içinde tersine çevirmektir, yani onun içinde tarihsel olan şeyi ortadan kaldırmak ve onun içinde ortadan kalkmış olan ölü geçmiş üzerinde canlı düşüncenin zaferini ilan etmektir.

Kendine geri dönmek için kendi tarihini kat eden zihin, bu oluşmuş özdeşlik boyunca bengi olarak “kendi yanında” kalır. Bu “bengilik”, sonsuzun bakış açısını niteleyen Spinozacı bengilikle ilişkili değil midir?

Spinoza'ya göre bengilik, bengi bir şeyin özelliğidir ve kendi “edimsel sonsuz varlığı”yla¹⁰³ örtüşür. Dolaysızca öz olan bu varoluşa, doğası herhangi bir süre koşuluyla sınırlı olmayan töze aittir. Gerçekten de, her süre -parçalardan oluştuğu ve bu analizde bir sayılamanın nesnesi olduğu ölçüde- sınırlıdır. Fakat sonsuz töz böyle bir analizden ister istemez kaçır, “çünkü ona süre atfederek, doğası bakımından sonsuz olanı ve ancak sonsuz olarak tasavvur edilebilecek olanı parçalara böleriz.”¹⁰⁴ Demek ki, bengilik sürenin özel bir türü değildir: “Hatta süre, başlangıcı ve sonu olmayan bir şey olarak anlaşılabilir”,¹⁰⁵ atfedilebilecek her türlü sınırın ötesine uzanan bir süre değildir. Edimsel sonsuzun, yani her potansiyeelliği kendinden dışlayan, dolayısıyla sonludan yola çıkarak bileşim ya da inşa yoluyla

102 Age., s. 156.

103 Spinoza, *Pensées métaphysiques*, II, Bölüm I.

104 Age.

105 *Ethica*, I, tanım 8, açıklama.

anlaşılmaya imkân tanımayan bir sonsuzun doğasını anlamamıza daha önce hizmet etmiş olan bir akıl yürütmeye burada yeniden karşılaşıyoruz.

Spinozacı anlamda bengilik esasen nedenseldir: Nedeni, ereklendirilmiş bir gelişimin her tür olanağının dışında, kendinde olan sonsuza aittir. Dolayısıyla töz Hegelci zihinden temelde farklıdır: Her türlü zamansal belirlenimin dışında, bütün duygulanımların içinde -gördüğümüz gibi, bunlar onun tezahürünün düzenli sistemini oluşturmaz- eşzamanlı olarak kendini ortaya koyduğu edimden başka bir şey olmadığı ölçüde, “kendinin yanında kalıyor” denemez. Bu edim bengidir, çünkü onun cereyan edişini bilkuvve bir sonsuzun koşullarına yönelten bir edimselleşme hareketine bağlı değildir. Bengilik, ereklerin yokluğudur.

Spinoza ile Hegel'i karşı karşıya getiren tartışmanın gerçek kozunu anlamak istersek, bu bengilik kavramı temel önemdedir. Tözün kendisiyle özdeşliği her dolayımı dışlar ve bu anlamda, olumsuzluğu fiilen kendi dışına fırlatır. Fakat bu fırlatma dışsallıkta tezahür etmez: Töz, kendi doğası içinde kabul etmediği olumsuzluğu, sonluyu, “*omnis determinatio est negatio*” ifadesinin belirttiği gibi, duygulanımlarının içine de yansıtmaz. Çünkü töz ile kipler arasında, sonsuzun ister istemez uygunsuz olan sonlu içinde çözülme süreci anlamına gelen hiçbir “geçiş” düşünülemez. Bu nedenle, töz duygulanımları içinde bengi olarak mevcuttur ve bunların dışında düşünülemez, keza bu duygulanımlar da töz olmadan düşünülemez. Oysa sonsuzdan sonluya olan bu ilişkinin dolaysızlığı, özellikle bu ilişkiyi ereklendirilmiş bir ilişki olarak ve tözü de onun içinde gerçekleşen mutlak özne olarak düşünmeyi engelleyen şeydir.

Tözün kendisiyle özdeşliği, kendini belirleyerek ifade etmesini sağlayan edimin her türlü teleolojik yorumlanışını çürütür. Böyle bir yorumlama, gerçekliği ideal olarak, “yaratılma”sının bakış açısından düşünen öznel yanılısamadan kaynaklanır: *Ethica*'nın I. Kitabının eki bunu yeterince kanıtlar.

maktadır. Bengilik açısından, erekların dikkate alınmasına yer olmadığı gibi, kendi düzenini şeylerin düzeni üzerine dayatan özgür bir “özne”nin müdahalesine de yer yoktur: Spinoza'nın Descartes'la karşıtlığı esasen bundan ibarettir. Oysa Hegel de yalnızca bir özne olan Kartezyen özneyi çürütür ve dolayısıyla bir soyutlama kalır; fakat bu çürütme, Spinoza'nın çürütmesinin tersine, sonuçta daha az belirleyicidir, çünkü, kendi biricikliğinin sonluluğunu öznenen çekip alarak, bu içsel yönelimi, bütün idealist düşünce açısından rasyonel, yani yönelimsel bir hareketi nitelendiren, ereklere doğru “kendi”nin bu yansıtılmasını daha da güçlendirir. Oysa gördüğümüz gibi, *conatus* mefhumunu tekil özlere uygulayan Spinoza, ne tözün mutlak sonsuzluğunu temsil etmeye ne de sonlu belirlenimler içinde bunun nasıl kendini ifade ettiğini anlamaya uygun olan yönelimsel bir özne kavrayışını ortadan kaldırır.

Spinoza'nın düşüncesinde özne kavramının ve olumsuzlaşmanın olumsuzlanması kavramının yokluğunu fark eden Hegel, yanlış esinlenmiş değildir: Zaten aynı içerik için iki farklı ad söz konusudur. Bu içerik tam da Spinoza'nın sisteminde bulunmadığı için göze çarpmaktadır. Bu, Hegel'in bu yokluğu bizzat yorumladığı gibi, bu kavramın Spinoza'da “eksik” olması anlamına mı geliyor? Hegel'in seviyesine kadar yükselememiş olan Spinozacılığın aşağı olduğu sonucunu mu çıkarmalı?

Hegelci teleolojinin onun felsefe tarihi anlayışında bulunduğunu biliyoruz: Bu anlayış, ardışık sistemler olarak kendini gösterir; bu sistemler birbirleri karşısında hiyerarşik olarak düzenlenmiştir ve onları kendi içlerinde tersine çeviren, kendi içinde bütün tarihi olumsuzlamış olan gerçek felsefeye her zaman daha yakın olan yüksek biçimlere yer bırakmaya onları mecbur eden kendi iç çelişkileriyle işlerler. Bu kavrayış tartışmasız önemlidir: Felsefeleri -biçimsel bir karşılaştırma teşebbüsünü uzak tutarak- kendi iç hareketleri içinde, karşılıklı ilişkilerine göre incelemeyi sağlar; felsefi bir konumu, ayrımsız bir düzenden değil, bu çelişkilerden yola çıkarak özgülleştirir. Fakat bu çelişkiler,

bütünöyle sondan yola çıkarak açıklanan karşı konulmaz bir dizi içinde, birbirlerinde çözüme bağlanır gibi olan mutlak olumsuzluk ilkesine göre sunulmuşlardır (bu rasyonelliği ortaya çıkarmak için ödemek gereken bedel budur). Böylece Hegel, felsefe tarihine anakronik olarak evrimcilik diye adlandırabileceğimiz şeyi dâhil etmiş olur. Bu anlayış içinde, bir felsefe, bir diğerinin ardından geldiğinden ve onun yenilgisinden beslendiğinden, ondan ister istemez üstündür. Hegel'in felsefeleri rasyonel, dolayısıyla yönlendirilmiş bir olumsuzluk ilkesi uyarınca nitelemesine imkân tanıyan şey de budur: Tarihsel konumu uyarınca, Spinoza'nın felsefesi ister istemez yetersiz ya da kusurludur ve bu temelde yorumlanmalıdır.

Fakat, tersine, Spinoza'nın kanıtlamalarına dayanarak Hegelci teleolojiyi ortadan kaldırırsak, felsefe tarihinin bu evrimci kavranışı da yok olur: Felsefelerin gerçek ilişkisi yalnızca hiyerarşik entegrasyon dereceleriyle ölçülebilir değildir; onları birbirleri karşısında geri dönüşsüz bir ardışıklık düzeni içinde düzenleyen kronolojik bir soy zincirine de indirgenemezler. Belki maddi olmayan ama ideal de olmayan bu tarihte, yeni tür bir çelişki işlemektedir: Çözüm vaadini kendi içinde taşımayan eğilimlerin mücadelesi. Dahası: Zıtların birliği; ama olumsuzlamanın olumsuzlanması olmadan.

Bu bakış açısından, Spinoza'nın düşüncesinde olumsuzlamanın olumsuzlanmasının yokluğu yalnızca kusur olarak, doldurulması gereken boşluk olarak değil, elbette doldurulacak bir eksiklik olarak yorumlanabilir. Fakat bu, tersine, -çabuk ilerlemek için- Hegel'in idealizmi diye adlandıracağımız Hegelci diyalektiğin bir veçhesine yönelik, önceden görülen ama yine de daha az gerçek olmayan bir direnişin olumlu işaretini temsil eder. Defalarca karşılaşmış olduğumuz çok şaşırtıcı bu fenomen bu durumda açıklanır: Spinozacılığın bazı temel temalarına yönelik Hegel'in keskin duyarlılığı, sapma olsalar da yine de makul olan yorumlamalar aracılığıyla, bastırmanın sıradan biçimi içinde *a contrario**

* [Lat.] tersine. (y.n.)

ifade bulur. Keza Hegel Spinoza'yı her zaman iyi anlamamış ya da anlamak istememiş gözüküyorsa, bunun nedeninin, Spinoza'nın Hegel'i çok iyi anlamış olması olduğunu, kronolojinin "yasaları"nı hiç dikkate almadan söyleyebiliriz ki bu, bir teleolojinin bakış açısından, elbette hoşgörülemez bir şeydir.

Bu durumda, en aşikâr perspektifler tersine dönmüştür: Hegelci diyalektiği çürüten Spinoza'dır. Fakat bu yine de her diyalektiği çürüttüğü anlamına mı gelir? Onun Hegelci diyalektikte çürüttüğü şeyin tam da diyalektik olmayan şey olduğunu, Marx'ın Hegel'in idealizmi diye adlandırdığı şey olduğunu da söyleyemez miyiz? Çünkü her diyalektiğin idealist ya da tepkisel olduğu fikrini, felsefi bakımdan kesinlikle bir önem taşımadığı için bir yana bırakmamız gerekir: Maddi bir düşünce tarihi için "her diyalektik" deyimini anlamdan tamamen yoksundur. Asıl sorun şudur: İdealist bir diyalektiği materyalist bir diyalektikten ayıran sınır hangisidir? Hangi koşulda bir diyalektik materyalist hale gelebilir? Bu soruyu sormamıza yardım edenin Spinoza olduğunu ve ona bir içerik verdiğini kabul edelim: Mutlak olumsuzluk ilkesinin baştan saptadığı bir ön yönelim olmaksızın, dâhil olduğu bütün çelişkilerin -kendi çözüm koşullarını kendi içlerinde taşıdıkları için- çözüleceği vaadi olmaksızın, her türlü güvencenin yokluğunda, kesinlikle nedensel biçimde işleyen bir diyalektik nedir ya da ne olur?

Marx, "İnsanlık ancak çözebileceği sorunları kendi önüne koyar " ünlü deyişini yazdığında, Hegelci evrimciliğe hâlâ tamamen bağlıydı. Marksizmin sonraki tarihi, bir sorunun yalnızca ortaya konduğu için çözülmediğini olgularla gösterecektir. Fakat soru sormak da, cevabını hiçbir biçimde bağlamasa bile, yeterli bir şeydir. Spinoza'yı Hegel'den sonra -ama Hegel'e göre değil- okumak, Hegelci olmayan bir diyalektik sorusunu ortaya atmamızı sağlar. Fakat bu soruya hemen cevap vermemizi sağlamadığını da kabul etmemiz gerekir ki bu da yine Spinozacı olmanın bir şeklidir.

Pierre Macherey'in Hegel ve/veya Spinoza'sı 1979 yılında Fransa'da yayımlandığında, izleri özellikle Alain Badiou, Antonio Negri ve Gilles Deleuze'ün eserlerinde takip edilebilen büyük bir etki uyandırır. Macherey, iki karakteristik filozofun yakınlığını aralarındaki uzlaşmaz gerilime dayandıran bir soruşturmaya girer. Ona göre, "Spinoza'nın her Hegelci okurunun, keza Hegel'in her Spinozacı okurunun hissettiği tuhaf yakınlık duygusu"nu açıklamanın başka bir yolu yoktur. İki filozofu birbirinin içinde okumayı zorunlu kılan bu uzlaşmaz gerilim, kendini en çok Hegel'in Spinoza'ya bakışında belli eder. Hegel'in Spinoza'yı temel felsefi muhatapı olarak aldığı bir gerçektir. Ama Hegel, Spinoza'yı anlamamış, kendi sisteminin egemenliği altındaki bir unsur olarak sindirmek zorunda hissettiği için, onu adeta yanlış okumuştur. Hegel, Spinoza'yı kendisinden bile daha iyi anladığını iddia etse de, sanki onda kendi sisteminin bir sınırını görmüş gibi davranmaktadır. Nitekim Hegel'in Spinoza'nın ortaya koyduğu soruna sürekli geri dönme ihtiyacı hissetmesi, onun Spinoza'da sindirilemeyen bir şey, sürekli yeniden yüzleşmek zorunda kaldığı bir direnç bulduğunu gösterir. Buradan yola çıkan Macherey, Hegel'in Spinoza'yı kendisinin henüz yeterince gelişmemiş bir öncülü olarak sunan ilerlemeci felsefe tarihi okumasını terse çevirecek, Hegelci felsefenin asıl alternatifinin Spinoza olduğunu iddia edecektir. İçkin bir felsefe olarak Spinoza, henüz Hegelci olmayan değil, zaten hiç Hegelci olmamış bir felsefedir.

