

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

SPİNOZA FELSEFESİ BAĞLAMINDA
PARALELİZM TARTIŞMALARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN HAZIRLAYAN
DOÇ. DR. EMİN ÇELEBİ OSMAN GAZİ BİRGÜL
MALATYA / 2016

İÇİNDEKİLER

Onay Sayfası.....	i
Onur Sözü	ii
Önsöz.....	iii
Abstract.....	vi
Kısaltmalar.....	vii
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

SPİNOZA'NIN METAFİZİK GÖRÜŞLERİ

1. 1. Paralelizm Kavramına Dair	5
1. 2. Geometrik Yöntem	6
1. 3. Töz Metafiziği.....	17
1. 3. 1. <i>Natura Naturans</i>	25
1. 3. 2. <i>Natura Naturata</i>	29
1. 4. Paralelizmin Temeli Olarak Tanrı Kavramı	41

2. BÖLÜM:

PARALELİZME DAİR PROBLEMLER VE TARTIŞMALAR

2. 1. Töz-Nitelik ve Nitelik-Nitelik İlişkisi Bağlamında Paralelizm	50
2. 3. Niteliklerde Sayısal Sonsuzluk ve Kaplamsal Denklik Problemi.....	66
2. 4. Modal Monizm Bağlamında Psikofiziksel Paralelizm	80
2. 5. İki Farklı Paralelizm ve Doğruluk Testi Problemi	92
SONUÇ.....	105
BİBLİYOGRAFYA.....	109

Onay Sayfası

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

Spinoza Felsefesi Bağlamında Paralelizm Tartışmaları

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
DOÇ.DR. EMİN ÇELEBİ

HAZIRLAYAN
OSMAN GAZİ BİRGÜL

Jürimiz 25.07.2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu yüksek lisans/ doktora tezini (oybirliği /oyçokluğu) ile başarılı bulunarakFelsefe....Anabilim, Bilim dalında yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyelerinin Unvan Ad Soyadı

imzası

1. Prof. Dr. H. Süleyman ERGİN
2. Doç. Dr. Emin ÇELEBİ
3. Yavuz YILMAZ
4.
5.

İNönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih vesayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır

Unvan Ad Soyad
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

Onur Sözü

“Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Spinoza Felsefesi Bağlamında Paralelizm Tartışmaları” başlıklı bu çalışmanın bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün kaynakların, hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.”

Osman Gazi BİRGÜL

Önsöz

Spinoza, modern dönemde yaşamış düşünürler arasında metafiziği, teolojik ve politik görüşleriyle kuşkusuz en çok öne çıkan düşünürlerden biridir. Spinoza'yı öne çıkaran ise şüphesiz yaşadığı dönemden itibaren oldukça olumsuz ve sert eleştirilere maruz kalan *Teolojik Politik İnceleme*'nin kötü şöhreti ve ölümünden sonra yayınlanan *Etika*'nın geometrik formunun zorluğudur.

Lakin Spinoza'yı okumaya başlamadan önce bizi en çok şaşırtan *Etika*'nın zorluğu veya *Teolojik Politik İnceleme*'nin kötü şöhreti değil Spinoza'nın metafiziği ve teolojisi bağlamında yapılan yorumların birbirini tamamen dışlayacak kadar zıt kutuplarda konumlanmış olmaları ve ikincil literatürde de kendilerine adeta yorum geleneği oluşturacak kadar savunucu bulmaları olmuştur. Bu noktada kendimize şu soruyu sorduk: Bunlardan hangisi gerçek Spinoza? Elbette bu sorunun cevabını Spinoza'nın doğrudan kendi eserlerinde aramak gerekmektedir. Biz de bu bağlamda Spinoza'nın kendi eserlerine eğildik ve mümkün mertebe farklı çevirmenlerden yararlanarak, özellikle de orijinali Latince yazılmış olan *Etika*'yı hem yabancı hem de Türk çevirmenlerin çevirilerini mukayese ederek okuduk.

Spinoza'nın felsefi öğretisinin anlaşılmayan kısımları hakkındaki açıklamaları kendisine gelen mektuplara verdiği cevaplardan, öğretisinin kendisini ise elbette diğer eserlerine de başvurarak ağırlıklı olarak *Etika*'dan takip ettik. Birinci bölümü kaleme alırken Spinoza'nın metafizik görüşlerini kendi perspektifinden yansıtmaya çalışarak muğlak kısımlar hakkında yapılan yorumları karşıt savları ile birlikte değerlendirdik ve değerlendirmelerimizi gerekçelendirerek sunduk. Bu gerekçelendirmeleri elbette sadece yorumuna güvendiğimiz yorumcuların kanaatleri üzerine inşa etmedik. Okuyucunun en azından *Etika*'yı okumuş olduğunu, okumadı ise de yanında hazır bulundurduğunu varsayarak gerekçelerimizi *Etika* başta olmak üzere Spinoza'nın kendi eserlerine dayandırdık ve gereken yerlerde bu eserlere göndermede bulunduk.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise Spinoza'nın felsefi öğretisi bağlamında paralelizmi monizm ile tutarlı bir şekilde kullanıp kullanamadığı farklı başlıklar altında tartışarak burada ikincil literatürde özellikle öne çıkan yorumcuların görüşlerine yer verdik. Bu yorumcuların görüşlerini karşıt görüşler ile mukayese etmenin yanı sıra yorumcuların birbirilerini yanlış anlamış olma ihtimalini göz önünde bulundurarak birbirilerine olan itirazlarını da her iki tarafı okuyarak teyit etmeye özen gösterdik. Söz

konusu tartişmaları ele alırken mümkün mertebe Spinoza'yı okumaya başlayacak olan okurların anlayabileceği açık bir üslupla yazmaya gayret ederken, konuları uzmanları sıkmayacak şekilde öz bir dille yazıya dökmeğe çalıştık. Lakin burada üslubun yanı sıra içerikle ilgili önemli bir noktaya dikkat çekmekte fayda var. Spinoza'nın eserlerinde iç tutarlılık soruşturması yürütürken ona haksızlık etmemek için onu başka düşünürlerin ölçütleri ile değil yine kendi görüşleri bağlamında değerlendirmeyi uygun bulduk. Nitekim ikincil literatürde sıkça karşılaştığımız üzere bir düşünürü belli bir kategoriye dahil ederek o kategorinin yol açtığı önyargılı perspektiften okumak ne kadar yanlılık arz etmekteyse, Spinoza'nın, örneğin Kartezyen bir okumasını yapmak da ona bir o kadar haksızlık etmek anlamına gelecektir. Bu bakımdan hem çalışmanın tamamında hem de sonuç bölümünde kategorik ve perspektifsel bir yanlılıktan özellikle uzak durmaya çaba sarf ederek çalışmamızı sonlandırdık.

Malum olduğu üzere bu ve benzeri uzun soluklu çalışmaların altında her ne kadar tek bir yazarın ismi olsa da, emeğin arkasında takdir ve teşekkürü hak eden başka paydaşlar mevcuttur. Bu bakımdan İnönü Üniversitesi Felsefe Bölümü'ndeki hocalarıma ve mesai arkadaşlarıma teşekkür ederim. Bu çalışmayı ortaya çıkarabilmek için gereken ortam ve huzuru tesis edip sürdüren Felsefe Bölümü başkanı Prof. Dr. H. Subhi ERDEM'e teşekkür borçluyum. Tezimin uzunca bir dönem danışmanlığını da yürütmüş olan Prof. Dr. şahabettin YALÇIN'a yapıcı eleştirileri, cesaret verici desteği ve hiç bir zaman esirgemediği yol göstericiliği için minnettarım. Bu çalışmanın en başından bitimine kadar eleştirileri ve yorumlarıyla ufkumu genişleten ve sadece danışmanlığı süresince değil öncesinde de tecrübesinden ve fikirlerinden faydalandığım danışmanım Doç. Dr. Emin ÇELEBİ'ye şükranlarımı sunarım. Bu vesileyle her ne kadar ömrü bu çalışmayı görmeye vefa etmemiş olsa da eğitim hayatımda her zaman desteğini gördüğüm ve anısıyla hafızamı her zaman şerefyâb kılan rahmetli dedem Ali Osman BİRGÜL'ü yad etmek isterim.

Osman Gazi BİRGÜL

Özet

Spinoza hakkında ikincil literatürde teolojik açıdan ateizmden Pan-enteizme kadar geniş bir yelpazede değerlendirmeler yapılırken metafizik açıdan da materyalist ve idealist gibi farklı ve tezat yorumlar dikkat çekmektedir. Bu çalışmada farklı yorumcuların yorumlarından ziyade Spinoza'nın ortaya koymak istediği metafizik yaklaşımları ölçüt alınarak felsefi öğretisini tutarlı bir şekilde sunmaya ne kadar vakıf olduğu araştırılmıştır. Bu araştırma yürütülürken de söz konusu yorumların tutarlılığı tartışılmış ve karşıt yorumlar ile birlikte tarafsız bir şekilde sunulmasına azami gayret gösterilmiştir. Bu bakımdan bu çalışma Spinoza'nın haleflerinin düalist metafizik anlayışlarına ve aşkın Tanrı tasavvurlarına yönelik belki de en çok göze çarpan itirazları olan monizm ve panteizm hakkında yapılan tartışmaları ve açıklamaları da dahil ederek Spinoza'nın metafizik savlarının iç tutarlılığı ve geçerliliğini sorgulamak amacını gütmektedir. Bu amaçla ilk bölümde Spinoza'nın metafizik farklılık gösteren yorumlarla birlikte aktarılmış, ikinci bölümde ise Orta Çağdaki Tanrı kavramsallaştırmalarının Kartezyen metafizikteki tözlerin sonsuz sayıda ve kaplamda nitelikler ile birlikte *Deus sive Natura* ifadesinde birleştirilmesinin paralelizm ile çelişip çelişmediği soruşturulmuştur. Bu bağlamda paralelizmin zemini olarak panteist Tanrı tasavvuru, niteliklerin birbirileri ve tözle ilişkisi, psikofiziksel paralelizm bağlamında modal monizm ve doğruluk testi problemleri irdelenmiştir.

Anahtar sözcükler: Spinoza, Paralelizm, Tözel Monizm, Nitelikler Teorisi, Psikofiziksel Paralelizm, Modal Monizm

Abstract

In the secondary literature there are many different and opposed interpretations of Spinoza, theologically ranging widely from atheism to panentheism while some critiques interpret him to have a materialist metaphysical theory whereas some others argue him to be an idealist. Taking the metaphysical approaches which he intended as the criteria of the study rather than the interpretations of various commentators, it has been investigated that how much Spinoza was able to achieve to consistently present his philosophical doctrine. While this investigation was being carried out, the accuracy of the abovementioned interpretations was discussed and utmost caution was exercised to present the interpretations with their opposed arguments in an objective manner. In this respect, this study aims to inquire the internal coherence and validity of Spinoza's metaphysical arguments, taking into consideration the explanations and the discussions about monism and pantheism, which are probably Spinoza's most notable objections to his predecessors' conceptualizations of a transcendent God and a dualist metaphysical approach. With this aim, Spinoza's metaphysical views were conveyed along with the ranging interpretations in the first part and it was investigated whether parallelism clashes with the union of medieval conceptualizations of God and the two substances of Cartesian metaphysics along with the numerically and extensionally indefinite attributes in the phrase of *Deus sive Natura*. Therein, such problems as the concept of God as the basis of parallelism, locutions of the attributes with each other and their relations with the substance, modal monism in the context of psychophysical parallelism and the test of truth will be examined.

Keywords: Spinoza, Parallelism, Substantial Monism, Theory of Attributes, Psychophysical Parallelism, Modal Monism

Kısaltmalar

Spinoza'nın metinleri için kullandığımız kısaltmalar aşağıdaki gibidir:

TdIE *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*

TTP *Teolojik Politik İnceleme*

TPDP *Descartes'in Felsefesinin İlkeleri*

ST *Tanrı, İnsan ve Omun İyiliği Üzerine Kısa Deneme*

E *Etika*

a Aksiyom

d Tanım

app Ek

cor Önerme Sonucu

dem İspat

lem Yardımcı Önerme

p Önerme

pos Ön kabul

pref Önsöz

sch Not

exp Açıklama

q.e.d. Latince *quod erat demonstrandum* ifadesinin kısaltması olup bir önermenin, kendi kanıtının son basamağı veya çıkarımı olarak tekrar edilip önerme-kanıtlama döngüsünün tamamlandığına işaret eder. Anlamı, *kanıtlanması gereken de budur* şeklindedir.¹

Etika'dan yapılan alıntılarda kullanılan sayılar, kendisinden hemen önceki kısaltmayı nitelemektedir. Örneğin; E1p16c1 *Etika*'nın birinci bölümündeki on altıncı önermenin birinci önerme sonucuna işaret etmektedir. Diğer kısaltmalar ise aşağıdaki gibidir:

a. g. e. Adı geçen eser

çev. Çeviren

ed. Editör

s. Sayfa

¹ *The Lexicon Webster Dictionary*, (C. II), (ed. Dana F. Kellerman), Delair Publishing Company, USA 1985, s. 780.

L. Latince
İng. İngilizce
vs. Ve sair
vs *Versus*
bkz. Bakınız
Örn. Örneğin
Mk. Mektup

Alıntılar içinde görülecek olan köşeli parantezler, okuyucunun işini kolaylaştırmak amacıyla tarafımızdan eklenmiş tamamlayıcı-açıklayıcı ifadeler olup alıntılar içindeki yay parantez işaretleri ve içindeki ifadeler ise alıntılarının orijinalinde mevcut olan ifadelerdir.

GİRİŞ

Spinoza hakkında ikincil literatür incelendiğinde bir çok yorumcunun onu bir kategoriye dahil ederek okuduğunu ve bu bağlamda ona materyalist diyenler olduğu kadar onu idealistler arasında sınıflandıranların da bulunduğu görülecektir. Bu metafizik sınıflandırmalarla ilişkili olarak Spinoza hakkında yapılan teolojik yorumların panteizmden ateizme, akozmizmden panteizme kadar geniş bir yelpazede dağılım gösterdiklerini görmekteyiz. Aynı düşünürün bu kadar farklı ve seçik, birbirini dışlayan ve neredeyse hiç uzlaşmayan kategoriler altında yorumlandığını görmek Spinoza'yı ilk defa okuyanları şaşırtmaktadır. Kaç tane Spinoza'nın olduğu sorusu bu bakımdan aslında kaç farklı Spinoza yorumunun olduğu sorusuyla aynıdır. Lakin şunu bilmekteyiz ki bu yorumlar birbirini dışlayacak karakterde olduklarından Spinoza'yı bir kategoriye dahil ederek okumak onu bir bakıma bir kalıbın içine yerleştirmek demektir. Bu ise, düşünürün o kategorik kalıbın dışına taşan görüşlerinin ve özgünlüğünün görmezden gelinmesi veya reddedilmesi sonucunu doğuracaktır. Bu bağlamda çalışmamızın ilk argümanını ortaya koyacak olursak, hiç bir düşünür kategorik bir bakış açısıyla okunmamalıdır ve Spinoza'ya yönelik kategorik okumalar ya yanlı ya da eksiktir. Bu eksiklik ise onun düşüncelerinin, özellikle de metafizik görüşlerinin detaylı, önyargısız ve tarafsız bir incelemesini gerektirir. Nitekim biz de bu savımızı elimizden geldiği kadar pratiğe dökmeye çalışarak Spinoza'ya yöneltilen eleştirilerin ön kabullerini açıklamaya ve Spinoza'yı mümkün merteye başka bir perspektifin sınavına tabii tutmadan iç tutarlılığını sorgulama ve onu tarafsız bir şekilde okumanın gayreti içinde olduk.

Bu bağlamda Spinoza'nın benimsediği bir amaç var mıydı, varsa neydi? Bu sorunun cevabına dair işaretler haleflerine yönelttiği itirazlarında gizlidir. Bu bağlamda Spinoza'nın itirazlarının en dikkat çeken savı monizm ve monizme dair en öne çıkan öğretisi paralelizmdir. Bu noktada çalışmamızın ikinci savına yer vermekte fayda var: Spinoza Orta Çağdan modern döneme kadar olan süre içinde kutsal metinlerin yöneten, yargılayan, imtihan eden, cezalandıran ve ödüllendiren ataerkil ve en önemlisi evrene aşkın Tanrı anlayışı ile Aristoteles'in ilk muharrikinin birleştirilerek doğa olaylarının ve yaratılışın açıklanmaya çalışılmasını çelişik buldu ve bu çelişiklere beraberinde problemler de getiren itirazlar yöneltti. Onun itirazı gayr-i maddi bir Tanrı

tasavvurunaydı. Nitekim bu tasavvur ile birlikte Kartezyenler maddi olan ile gayr-i maddi olanın arasını o kadar açmıştı ki aralarında nedensellik bağı kurmak okkasyonizm dışında neredeyse imkansız hale gelmişti. Bu sorunlara çözüm getirmek isteyen Spinoza önünde duran iki seçeneğin farkındaydı. Ya Orta Çağ düşünürlerinin kutsal metinlerden yola çıkarak yaptığı gibi Tanrı'yı tamamen aşkın ve antropomorfik bir tasavvur ile kavramsallaştıracaktı ya da Tanrı'yı Doğa veya Töz ile bir tutacaktı. Spinoza'nın itirazı sadece aşkın Tanrı'nın nedenselliğe takılan bir Tanrı olmasına değil bunun yanı sıra Kolophonlu Ksenofanes'ten bu yana itiraz edilegelen antropomorfik karakteriydi. Spinoza bu bağlamda oldukça problemlili gördüğü bu ilk yolu tercih etmeyerek Doğa ve Tanrı'nın özdeş kılındığı monist bir evren tasavvurunu benimsedi. Zira ona göre, arasında hiçbir ortaklık olmayan iki tözün var olduğu şeklindeki Kartezyen iddia doğruysa, bu tözler arasında ortaklık bulunmamasından ötürü nedensellik ilişkisi de olamazdı. Bu ise yaratılıştan tutun da fiziksel evrende olan biten hiçbir şeyle Tanrı arasında nedensellik bağı kurulamayacağı problemine işaret etmekteydi ve Orta Çağ düşünürlerinin Tanrı tasavvuru Spinoza'ya göre bu çelişkiyi aşamamaktaydı.

Spinoza bu itirazının yanında, çalışmamızın da konusu olan problemleri bünyesinde barındıran bir çözüm önerdi: *Deus sive Natura*. Önerisinin en kapsamlı savı olarak kabul edebileceğimiz ve teolojisi ile metafiziğinin birleştiği panteizm, Kartezyenlerin maddi olan ve gayr-i maddi olan arasında derinleştirdiği nedensellik boşluğunu paralelizm öğretisi gereği etkileşimsizlik ile muhafaza ettiği gibi, bu tözlerin aslında müstakil töz olmayıp daha kapsamlı bir tözün birbiriyle etkileşime girmeyen ve modları arasında düzen ve bağlantı özdeşliği bulunan nitelikleri olarak konumlandırıldığı monist bir evren tasavvuruydu. Aslında Spinoza bir bakıma Orta Çağ düşünürlerinin Tanrı'ya atfettiği özelliklerden antropomorfik olanlarını dışlamakta ve geri kalanını sistemine *Tanrı'nın özellikleri* olarak dahil etmekteyken, Kartezyenlerin iki tözünü de sistemine *nitelik* olarak dahil etmekte ve aslında kendisine kadar olan süreçteki her iki yaklaşımın sentezini Doğa-Tanrı üzerine inşa etmekteydi.

Spinoza'ya göre Tanrı'nın aşkın ve ataerkil karakterinden kurtulmasının ve evreni açıklamanın tek yolu Doğa-Tanrı'dır. Lakin bu çözüm önerisi beraberinde aşılması gereken birçok problem getirdi. Bunlardan ilk problem Kartezyenlerin ayrı ayrı tözler olarak ele aldığı spiritüel ve materyal tözleri Tanrı'nın veya Doğa'nın nitelikleri

olarak ele alması ve bir ve aynı şeyin bazen o bazen de bu nitelik aracılığı ile algılandığına dair açıklamalarıyla baş gösterdi. Problemi Kartezyen bir ifadeyle dile getirecek olursak, seçik olan iki töz nasıl olur da özdeş olurdu? İleride objektivistler, sübjektivistler ve eklektiklerin çözüm önereceği bu problem aynı zamanda sadece nitelik-töz ile ilgili değil, paralelizm ve niteliklerin seçikliği mülâhazalarını göz önünde bulundurursak, nitelik-nitelik ilişkisi ile de doğrudan ilgilidir.

Diğer yandan bu nitelikler Spinoza tarafından iddia edilenin aksine kaplam bakımından da eşit ve özdeş olamazlardı, zira düşünme niteliği kendi üzerine düşünebilirken bu fonksiyonun yani öz-bilinç ve onun idelerinin objelerinin karşılığı yer kaplama niteliğinde bulunmamaktadır. Spinoza'ya yöneltilen bu itiraz ise daha sonra ikincil literatürde *idea ideae* problemi olarak tartışılacaktır.

Idea ideae itirazının yanında, niteliklerin sayısal olarak sonsuz olmalarıyla ilişkili olarak da paralel dünyaların var olup olmadığı tartışması başlamıştır. Nitekim nitelikler sadece kendileri aracılığıyla anlaşılmakta ve diğerinin kavramını gerektirmemektedirler. Sayıca belirsiz olan bu niteliklerden sadece iki tanesini bilmekteyse, acaba bizim bildiğimiz nitelikleri bilmeyen ama bir üçüncü veya dördüncü niteliği algılayabilen ve paralelizm gereği bağlantı ve düzeni aynı olan paralel dünyalar var mıydı? Bu itiraz ise ikincil literatürde *paralel dünyalar problemi* ismiyle gündeme gelmiştir.

Spinoza'ya göre Doğa-Tanrı'nın insanlar gibi bir iradesi olamazdı, Tanrı'nın iradesi ile insanla iradesi ancak Köpek takımyıldızı ile gerçekte havlayan canlı bir köpek kadar birbirine benzeyebilirdi.² Lakin diğer yandan Tanrı kadir-i mutluluk, zamandan münezzehlik gibi özellikleri de içermekteydi. Bu ise beraberinde ikinci bir öğretiyi, yani zorunluluk ve katı determinizmi getirdi. Nitekim Spinoza'ya göre evrende olan biten her şey teleolojiyle değil ancak determinizm ile açıklanabilirdi. Bu bakımdan yaratılış problemini aşmaya girişen Spinoza'ya göre Tanrı, varoluşu özünde içermekte ve var olan her şey zorunlulukla var olup Tanrı'nın sonsuz sayıdaki niteliğinin modları olmak durumundaydılar.

Nitelikler arası paralelizm ise bu modlarda da geçerlidir. Yani nitelikler arasındaki paralelizm aslında onların modları arasındaki bir düzen ve bağlantı özdeşliği

² Spinoza, Benedictus De, "Ethics", *A Spinoza Reader*, (ed. ve çev. Edwin Curley), Princeton University Press, E1p17sch, s. 99.

olup örneğin insan bedeni yer kaplama niteliğinin bir modu iken, onun idesi olan insan zihni ise Tanrı'nın düşünme niteliğinin bir modu olmak durumundadır. Niteliklerin tözel düzlemde tartışılan özdeşliği bu savdan hareketle beden-zihin monizmi bağlamında tartışılmaya başlanmış ve ikincil literatürde zihnin öz-bilincinin ve meta-bilişin yer kaplama niteliğinde karşılığının olup olmadığı soruşturulmuştur.

Spinoza, düşünme niteliğinin modlarını karşılamak için kullandığı *ide* sözcüğüne ise iki farklı anlam yüklemesi, onun iki farklı paralelizmi olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Bu ise epistemolojide bir modun ancak ve ancak ait olduğu nitelik ile kavranabilmesine rağmen, bir idenin doğruluğunun onun yer kaplama niteliğindeki karşılığı ile aralarında hiçbir ortaklık olmaksızın nasıl teyit edileceği problemini gündeme taşımıştır. Diğer yandan "Nitelikler arası etkileşim yoksa yer kaplama niteliğinin modu olan bedenin maruz kaldığı dışsal etkilenimleri düşünme niteliğinin bir modu olan zihin nasıl bilmektedir?" şeklinde bir soru ise bilginin imkanı ve kaynağı bağlamında gündeme gelmiştir.

Başta Spinoza'nın felsefi öğretisine ve haleflerine yönelttiği itirazlara değindik. Bu itirazlar aslında bir köprü niteliğinde olup Spinoza'yı etkileyen düşünürler ve Spinoza'nın felsefi arka planı ile bu itirazların beraberinde getirdiği tartışmaları birbirine bağlamaktadır. Bu bakımdan biz ilgili tartışmaları ikinci bölüme saklayarak, öncelikle paralelizm kavramına dair kısa bir yazıyla başlayacak, akabinde Spinoza'nın düşünce yapısının şekillenmesinde önemli rol oynamış olan başlıca düşünürlerle yer verecek ve Spinoza'nın bu etkilerle birlikte kendi özgünlüğünü de ekleyerek oluşturduğu metafizik sistemi irdeleyeceğiz.

1. BÖLÜM

SPINOZA'NIN METAFİZİK GÖRÜŞLERİ

1. 1. Paralelizm Kavramına Dair

Spinoza'yı okurken, onun metafiziği ile Descartes'ın metafiziği arasındaki temel zıtlıkları görmezden gelmek mümkün değildir. Spinoza, Descartes'ın miras bıraktığı problemleri, özellikle de yer kaplama ve düşünme şeklindeki iki töz arasındaki etkileşim problemi ve ruh-beden ilişkisi gibi sorunları Descartes'ın sistemini geliştirerek değil yeni ve özgün bir sistem kurarak çözmeyi hedeflemiştir. Bu bağlamda Descartes'a düalizmden etkileşimciliğe varan bir çok noktada itiraz etmiş ve kendi çözüm önerilerini sunmuştur. Dolayısıyla Descartes'taki yer kaplama ve düşünme şeklindeki iki tözün Spinoza'nın metafiziğinde Tanrı'nın sonsuz niteliklerinden ikisine karşılık geliyor olması gibi kısmi örtüşmelerden yola çıkarak Spinoza'nın Descartes'ın izinden gittiğini iddia edemeyiz, zira Spinoza dikkatli bir Descartes okuruydu ama onun bir takipçisi değildi. Onun Descartes ile ilişkisi, kendisine metafizikten epistemolojiye, etikten nedenselliğe kadar farklı alanlarda miras bırakılan problemler, bu problemlere yapılan itirazlar ve önerilen çözümler üzerine kuruludur. Monist bir metafizik içine yerleştirilmiş olan ve ikincil literatürde *paralelizm* adıyla anılan bu öğretiyse çözüm önerilerinin başında gelmektedir.

Burada paralelizm kavramı hakkında bir hususu özellikle vurgulamamız gerekmektedir. Paralelizm kavramını ilk defa kullanan düşünür Leibniz olup bu kavramı ruha müstakil bir benlik atfetmeyen İbn Rüşçü gelenekten geldiğini düşündüğü Spinoza'yı eleştirmek için kullanmış ve bedende olup biten ile ruhta olup biten arasında mükemmel bir *paralelizm* kurduğunu söyleyerek kavramı felsefe literatürüne kazandırmıştır.³ Spinoza'nın eserlerinde ise *paralelizm* kavramı geçmez ve geçmemesi de beklenir. Zira Spinoza, kullandığı kavramlar konusunda dikkatli bir düşünürdür. Bir kavram olarak paralelizm, aynı istikamette olan ve birbirleriyle kesişmeyen ayrı şeyler için kullanılır. Ancak Spinoza'da Tanrı'nın nitelikleri birbirileri ile asla etkileşime girmeseler de monizm gereği Tanrı'da birleşmekte, başka bir ifadeyle Tanrı'nın özünü oluşturan ve birbirine hiç benzemeyen veçheleri olmak durumundadırlar. Bu bakımdan

³ Yakira, Elhanan, *Spinoza and the Case for Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2015, s. 61-62.

Spinoza'da nitelikler arası bu durumu paralelizm olarak adlandırmak Spinoza'nın perspektifinden bakıldığında yanlış bir adlandırma olacaktır.

Lakin Spinoza'nın metafiziğinde ise bu öğretisi her ne kadar paralelizm olarak adlandırılmamışsa da, *Etika*'daki "idelerin düzeni ve bağlantısının şeylerin düzeni ve bağlantısı ile aynıdır"⁴ ve *TdIE*'deki "Dahası bir idenin objesi gerçeklikteki bağlamında nasıl yer almaktaysa, idenin kendisi de düşüncedeki bağlamında öyle yer alır."⁵ ifadeleri ile karşımıza çıkar. Bu noktada, eğer Spinoza için paralelizm kavramı kullanılacaksa, Spinoza'da zihindeki idelerin bedeninin fizyolojisinden ayrılmaksızın paralellliğini koruduğu şeklindeki Harris'in değerlendirmesine⁶ kulak vererek, yani monizmi hatırla tutarak kullanılmalıdır. Dolayısıyla biz de ikincil literatürde paralelizm adıyla anılan düzen ve bağlantı özdeşliğini bu duyarlılıkla paralelizm olarak adlandıracağız ve Spinoza'nın Kartezyen felsefenin problemlerine getirdiği çözüm önerilerinin geçerliliğini ve tutarlılığını onun felsefesine mümkün mertebe kendi perspektifinden bakarak tartışmaya gayret edeceğiz.

1. 2. Geometrik Yöntem

Etika hakkında yazılan hemen hemen tüm ikincil kaynaklarda geometrik yönteme dair başlıklarla karşılaşmak mümkündür. Dikkatli okunduğunda bu başlıkların muhtevasında iki husus göze çarpar: Geometrik yöntemin beraberinde getirdiği ve okuyucunun eseri takibini zorlaştıran aksiyomatik forma dair ilk husus ve geometrik yöntemin felsefi bir eserde benimsenmesinin gerekçelerine dair ikinci husus.

İlk husus açısından baktığımızda, Spinoza'nın geometrik formu kullandığı dört yazısı olduğunu görmekteyiz: *Etika*, *Descartes'ın Felsefi İlkeleri*, *Tanrı, İnsan ve İnsanın Mutluluğu Üzerine Kısa İnceleme*'deki birinci ek bölümü ve son olarak Eylül 1661'da Oldenburg'a gönderdiği mektubun ekidir. Yalnız bu mektubun son kısmı kayıptır. Spinoza'nın mektupta geometrik formu tercih ettiğini ise "... açık ve özlü bir kanıt vermek için, bunları geometrik bir tarzda düzenleyip sizin görüşünüze bu şekilde sunmaktan daha iyi bir yol düşünemiyorum."⁷ şeklindeki ifadesinden anlamaktayız. Şüphesiz, Spinoza'nın geometrik formla kaleme aldığı bu eserleri okumak, örneğin

⁴ Spinoza, 1994, E2p7, s. 119.

⁵ Spinoza, "Treatise on the Emendation of the Intellect", *Spinoza Complete Works*, (ed. Michael L. Morgan), (çev. Samuel Shirley), Hackett Publishing Company, Indianapolis 2002, s. 12.

⁶ Harris, Errol E., *Salvation from Despair*, (1. baskı), Martinus Nijhoff, The Hague 1973, s. 85.

⁷ Spinoza, Benedictus De, *Mektuplar*, (çev. Emine Ayhan), (1. baskı), Dost Kitabevi, Ankara 2014, s. 62.

Berkeley ve Platon'da gördüğümüz diyalog formunda yazılmış eserleri okumaktan daha çok uğraş gerektirir. Bu zorluğa dikkat çeken Bergson, *Etika*'nın okuyucuda bıraktığı izlenimi “zırhlı bir savaş gemisinin önündeymişçesine panik ve hayranlık ile çarpılma”⁸ şeklinde tarif ederken, Nietzsche bunu biraz daha ileri götürerek alaycı bir dille “... matematiksel formun bu hokus pokusuyla Spinoza, felsefesini sanki demirdenmiş gibi zırladı, maskeleydi.”⁹ der. Spinoza da eserin formunun okuyucuda yarattığı şaşkınlığın farkındadır ve farkındalığını dile getirdikten sonra bu formu kullanmasının nedenini doğanın yapısına bağlar:

Kuşkusuz insanın kusurlarını ve budalalıklarını geometrik yöntemle açıklamaya çalışmam ... söz konusu kişilere şaşırtıcı gelecektir. Ama benim savım şu: Doğada onun kusuru olarak gösterebileceğiniz hiçbir şey yoktur.¹⁰

Doğanın kusursuzluğu ve form-yöntem ikilisi arasında Spinoza'nın kurduğu bu bağlantı, bizi yukarıda bahsettiğimiz ikinci hususa, yani düşünürün geometrik yöntemi neden tercih ettiği meselesine götürür. Bu konuda, Spinoza yorumcuları arasında iki yaklaşım dikkati çeker: Wolfson'un *formalist* değerlendirmesine karşı Guérout'un *organik bütünlükçü* değerlendirmesi.

Wolfson'a göre geometrik yöntem dışsal ve edebi bir formdan ibaret olup içerik ile organik bir bağa sahip değildir. O bunu şöyle ifade eder: “... onun ulaşabildiği tüm felsefi literatürü kâğıt parçaları şeklinde kesip havaya atabilsek ve [bu parçalar] yere düşseler, onun *Etika*'sını bu dağınık kâğıt parçalarından yeniden inşa edebilirdik.”¹¹ Wolfson, bir bakıma *Etika*'yı bir yapboz gibi görürken eserdeki bütünlüğü sağlayan şeyin içerik-yöntem ilişkisi değil, içerik-form olduğunu ve *Etika*'yı anlamak için yöntemden ziyade formun arka planına odaklanılmasını önerir.¹² Çünkü ona göre Spinoza'nın söyleyecek yeni sözleri bulunmaktaydı ve bu yeni sözleri yeni bir formda söylemek istedi. Bunun sebebi ise Kitab-ı Mukaddes'ten alıntılar yapma cazibesine kapılmamak ve dolayısıyla, felsefesindeki Yahudi geleneğinin izlerini

⁸ Bergson, Henri, *The Creative Mind*, (çev. Mabelle L. Adison), (1. baskı), Dover Publications, New York 2007, s. 93.

⁹ Nietzsche, Friedrich W., *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, (çev. Ahmet İnam), (6. baskı), Say Yay., İstanbul 2011, s. 20-21.

¹⁰ Spinoza, Benedictus De, *Ethica*, (çev. Çiğdem Dürüşken), (1. baskı), Alfa Yay. İstanbul 2014, E3Pref., s. 196-197.

¹¹ Wolfson, Harry A., *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, C. I, Harvard University Press, Cambridge 1934, s. 3.

¹² Wolfson, 1934, s. 5.

gizlemektir.¹³ Bu değerlendirme eserin ezoterik bir tarzda kaleme alındığı ön kabulü ve Nietzsche ve Bergson'nun değerlendirmelerinde olduğu gibi eseri formunun arkasına bir şeylerin gizlendiği bir zırh olarak yorumlamaktan ileri gelmektedir.

Guérout ise *Etika*'da form, geometrik yöntem, felsefi arka plan ve Spinoza'nın görüşleri arasında örüntülü ve organik bir bütünlük olduğunu savunmuştur.¹⁴ Guérout'un organik bütünlükçü değerlendirmesinden bakıldığında geometrik yöntemin sadece biçimsel bir tercih değil Spinoza'nın epistemolojisinin, ontolojisinin ve felsefi arka planının bir sonucu olduğu görülecektir. Smith'in de belirttiği gibi, Spinoza, kurduğu felsefi sistemde tüm ahlaki, metafiziksel ve politik problemlerin çözümlerinin saf aklın *a priori* öncülleri ve aksiyomlarından tümdengelsel bir yöntemle çıkarılabileceği bir bütünlük kurgulamıştır. Geometrik yöntemiyle birlikte *Etika*, felsefeyi, örneğin post-Kantçı bir bakış açısı gibi benliğin öznellik ile dile getirilmesi olarak değil, sonsuzluğun bakış açısından hakikatin tarafsız bir şekilde ifade edilmesine yönelik bir etkinlik olarak sunmuştur.¹⁵ İdelerin düzeni ve bağlantısı ile şeylerin düzeni ve bağlantısının aynı olması itibarıyla esasında form ve madde arasında olduğu gibi, geometrik yöntem ve içerik arasında da bir organik bütünlük söz konusudur. *Etika*'nın geometrik form ve yöntemle kaleme alınması, eserde evrenin yapısının sadece edebi bir form olarak tezahür ettirilmesi olarak değil aynı zamanda bu yapıyı soruşturmanın en uygun yolu olan geometrik yöntemin forma dahi aksettirildiğini göstermektedir. Bu bakımdan form ve yöntem farkını gözeterek değerlendirdiğimizde, Spinoza'nın felsefesinin onu geometrik bir yönetime yönelttiğini, bu yöntemin ise forma sirayet ederek Spinoza'nın felsefesi ve onun ifade edildiği form arasında bir organik bağ teşkil ettiğini görürüz.

Spinoza'da geometrik yöntemin önemi sadece yöntem-metafizik ilişkisi ile sınırlanabilir. O da diğer birçok düşünür gibi kendisine kadar birikegelmiş felsefe literatürüne çok şey borçludur. Bu bakımdan geometrik yöntemi Spinoza'nın hem kendi felsefi görüşlerinin hem de bu görüşlerin felsefi arka plan ile olan ilişkisinin bir sonucu olarak görmek yanlış olmaz. Bu ilişkilerden özellikle de Spinoza'ya dolaylı veya doğrudan etkide bulunan düşünürlerin izini sürmek için Wolfson'un biçim ve içeriği

¹³ Wolfson, 1934, s. 59.

¹⁴ Steenbakkens, Piet, "The Geometric Order in Ethics", *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics* (ed. Olli Koistinen), (1. baskı), Cambridge University Press, New York 2009, s. 43-44.

¹⁵ Smith, Steven B., *Spinoza's Book of Life*, Yale University Press, New Heaven and London 2003, s. 8-9.

yola çıkış noktası alma önerisinin aksine geometrik yöntemin tarihi ve Spinoza'nın eserlerinin içeriği üzerinden hareket edilirse, deyim yerindeyse Spinoza'yı Spinoza yapan felsefi arka planı inceleme imkânını elde edebileceğimizi düşünmekteyiz.

Geometrik yöntemin geçmişine göz attığımızda uzun bir serüvene şahit oluruz. Antik Yunan geometrisinde yaptığı geometrik çıkarımlar için-her ne kadar fragmanları kayıp olsa da-tümdengelsel kanıtlar öne süren Thales ile başlayan bu serüven, evren ve matematik-geometri ikilisi arasında sayı mistisizmi üzerinden bir ilişki kurarak evreni içkin bir matematik altyapı ile açıklayan Pisagor ile devam eder. Helenistik geometride ise Öklid, yazdığı on üç kitaplık *Geometrinin Elementleri* isimli eserinde geometrik yöntem ve aksiyomatik formun ilk ve en önemli örneğini verir ki yaklaşık on dokuz yüzyıl sonra Spinoza da aynı yöntem ve formu felsefede kullanacaktır. Tanımlar ve aksiyomların kullanıldığı bu geometri kitabı ve *Etika*, formel olarak sadece Spinoza'nın not şeklinde yazdığı açıklamalar nedeniyle farklılık gösterir. Öklid'den sonra Aristoteles'e baktığımızda ise, matematik ve hipotetik zorunluluğu kullanarak doğa bilimlerinde, özellikle de biyoloji alanında, hayvanların tek sayıda ayağının olamayacağını eğer olursa uzunluklarının farklı olması gerektiği gibi matematik açıklamalarda bulunduğunu görmekteyiz.¹⁶ Bu ise kanaatimizce bir perspektif paydaşlığına işaret etmektedir.

Elbette, yazımızın buraya kadar ki kısmında geometri ve matematiği yer yer birbirinin yerine kullanmış olmamız dikkatlerden kaçmamış olmalı. Bu iki alan elbette birbirinden farklıdır ve kavram olarak matematik ve geometri birbirinin yerine kullanılamaz. Yalnız her ne kadar ayrı alanlar olsa da, tümdengelim yöntemi metodolojik olarak ikisinde de ortak noktasıdır. Her ikisi de birer sistem olarak *a priori*, analitik ve totolojiktirler. Fakat evrenin resmedilişi olarak düşünüldüğünde ise matematiğin *a priori* doğası ile evrenin sentetik yapısı geometride sentetik bilgi olarak birleşir. Bu iç içe geçmişlik, Spinoza'nın geometrinin konu alanını matematiğin konu alanı olarak tarif ederek *matematiğin*, şekillerin özellikleri ve özleriyle ilgilendiği ve yöneme oldu kadar hakikate de *a priori* bir temel ve bakış açısı sunduğuna dair ifadesi¹⁷ ile örneklendirebiliriz. Dolayısıyla matematikçi kimliği ağır basan düşünürler

¹⁶Mendell, Henry, "Aristotle and Mathematics", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2008 Edition), (ed. Edward N. Zalta), <<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-mathematics/#11>>, (20.01.2016)

¹⁷ Spinoza, 1994, E1app., s. 111.

ve geometrici kimliği ile öne çıkan düşünürler arasındaki ortak payda olan bu yöntem, evrenin düzeninin açıklanmasında hem sentetik *a priori* önermeler kurmalarında hem de bütünden parçaya, tümelden tikele doğru tümdengelimsel bir yol izlemelerinde bir araç olarak işlev görmektedir.

Geometri ve matematiğin evreni anlama noktasında metodolojik olarak birleştiği düşünür ise evrene matematik ve geometri perspektifinden bakmanın aslında keyfi bir seçim değil evrenin yapısı gereği olduğu iddiasını öne süren Galileo'dur. O, bu sentezi şöyle ifade eder:

Felsefe, o büyük kitapta, gözlemimize sürekli açık olan evrende yazılıdır. Ama insan öncelikle bu dili anlamayı ve oluşturulduğu harfleri okumayı öğrenmedikçe bu kitap anlaşılabilir. O matematik dilinde yazılmıştır ve karakterleri üçgenler, çemberler ve diğer geometrik figürlerdir ki bunlar olmaksızın, insan olarak [bu kitabın] bir kelimesini bile anlamak mümkün değildir; bunlar olmaksızın insan karanlık bir labirente gezer durur.¹⁸

Galileo'nun evreni matematik dilde yazılmış bir kitap olarak görmesi ve karakterlerini geometrik şekiller olarak tanımlaması aslında yukarıda değindiğimiz üzere, evrene matematik ve geometri merkezli bir perspektiften bakmadır. Spinoza da değerlendirmelerini aynı perspektiften yaptığını şöyle ifade eder:

...etkilenimlerin doğasını, gücünü ve zihnin bu duygular üzerindeki hâkimiyetini incelediğim bu bölümde, Tanrı ve zihni incelediğim önceki bölümlerde kullandığım yöntemi kullanacağım ve insan eylemlerini ve arzularını sanki doğrularla, yüzeylerle ve kütlelerle ilgili problemlerim gibi addedeceğim.¹⁹

Spinoza'nın üzerinde dolaylı veya doğrudan etkisi bulunan bu düşünürler merdivenin son basamağına Descartes'ı yerleştirmek uygun düşecektir. Çünkü evrenin matematik ve geometri ile açıklanması özellikle de Kopernik sonrası bilimin bir bakıma amacı ve doğruluk ölçütü haline gelmiştir. Bu yeni bilim anlayışının öncü düşünürlerine baktığımızda Gassendi, Kepler, Hobbes ve Descartes'ın evrene modern bilim paradigmasının perspektifinden yaklaşım geometriyi bir bakıma evrenin bilgisinin yöntemi ve doğruluk ölçütü olarak gördüklerine şahit oluyoruz. Spinoza'nın ontoloji ve geometrik yöntemi monist bir evren tasavvurunda sentezlenmesine olan etkisi ile

¹⁸ Galileo, Galilei, *The Assayer*, (çev. Drake Stillman), Doubleday, New York 1957, s. 237-238'den aktaran Smith, 2003, s. 12.

¹⁹ Spinoza, 1994, E3pref., s. 153.

çağdaşları arasında öne çıkan Descartes, kanımızca bu konuda Spinoza'yı etkileyen isimlerin başında gelmektedir..

Spinoza ve Descartes aynı amacı gütmektedirler. Bu amaç ise evrenin doğasını açıklayacak bir sistem geliştirerek Descartes'ın töz olarak gördüğü, Spinoza'nın ise ileride nitelik olarak tanımlayacağı düşünme ve yer kaplamayı evreni açıklayacak bu sistemin içine çelişkisiz bir şekilde dahil etmektir. Ancak Spinoza'nın Descartes gibi dönemin modern metafizik perspektifinde yer alması onların metodolojik olarak da halef-selef ilişkisi içinde olduğu anlamına gelmemelidir. Descartes *cogito*dan yola çıkarak evreni açıklamayı amaçlarken Spinoza evrenin yapısını açıklamak için töz kavramından başlayıp tümdengelimsel bir yöntem izlemiştir. Dolayısıyla evreni açıklamak amacı bakımından ve modern bilim paradigmasının mensupları olmaları bakımından aralarında ortaklık olsa da felsefelerinde yola çıkış noktaları bu iki düşünür arasındaki temel metodolojik ayrımdır.

Spinoza, başyapıtı *Etika'yı ordine geometrico demonstrata* olarak yani *geometrik yöntemle kanıtlanmış* olarak tanıtırken aslında geometrik yöntem ve akıl yürütmelerin eserindeki temel konumuna dikkat çekmekteydi. Joachim'in de işaret ettiği gibi o, fiziğe geometri gibi muamele ederek bir bakıma Descartes'ın izinden gitmekteydi.²⁰ O aynı zamanda doğruluğundan kuşku duyulmayan aksiyomları tümdengelimlinin öncülleri olarak almak suretiyle, doğruluğunun sağlamasını da kendi içinde barındıran bir eser meydana getirmekteydi. Ancak her ne kadar Spinoza perspektif olarak Descartes'la benzerlikler taşısa da onun düalizmine karşı çıkmakta ve monizmi ile Descartes'inkinden tamamen farklı bir metafizik ortaya koymaktaydı.

Descartes, düalist bir yaklaşımla sadece materyalist bir doğa anlayışı ve immateryalist bir zihin anlayışı ortaya koyup modern perspektifini maddi olana tatbik ederken; bir monist olarak Spinoza, geometrik metodu-Descartes'ın her iki tözünü de kapsayacak şekilde-tüm evrenin izahı için kullandı. Dolayısıyla yukarıda belirttiğimiz fark sadece felsefe yaparken yola çıkılan başlangıç noktası ile sınırlı kalmamıştır. Spinoza monizmi gereği modern perspektifi Descartes'dan daha ileri götürerek geometrik yöntem geleneğinde en kapsamlı uygulayıcı ve çağdaşları arasında bu geleneğin temsilcisi olmuştur. Böylece her ne kadar ortak perspektif ve amaçta birleşmeler de Spinoza ve Descartes arasındaki felsefi hareket noktası şeklindeki ilk

²⁰ Joachim, Harold H., *A Study of the Ethics of Spinoza*, Clarendon Press, Oxford 1901, s. 9-10.

farklılığının yanı sıra Spinoza'nın geometrik yöntemi ve modern perspektifi Descartes'in aksine sadece yer kaplayan tözde değil evrenin tamamına tatbik etmesi, Spinoza ve Descartes arasındaki ikinci ayrıma işaret eder.²¹

Spinoza kendisinden önce yaşamış ve evrenin en doğru hangi yolla anlaşılacağı problemine geometrik yöntem ile cevap vermiş birçok düşünürün mirası olan yönteminin doğruluğundan da emindir. Albert Burgh ile oldukça sert bir üslupla tartıştıkları 75. ve 76. mektuplarda, Spinoza matematiksel kesinlik düzeyinde kesin sonuçlar verdiğine kani olduğu felsefi yöntemini muhatabının ithamlarına karşı savunur. Muhatabına Roma Kilisesi'nin otoritesini matematiksel bir kesinlikle kanıtlayıp kanıtlayamayacağını sorarken,²² aslında var olan kanıtlama yöntemlerinden kendisine göre en kesinine de işaret etmektedir. Aynı mektupta kendi felsefesinin ve bunun metodolojik temeli olarak gördüğü geometrik yöntemin doğruluğunu yine geometriden örnek vererek savunur:

...en iyi felsefeyi benim bulduğum gibi bir iddiam yok; anladığım şeyin doğru olduğunu biliyorum, o kadar. Bana bunu nereden bildiğimi sorarsan, sen üçgenin üç açısının iki dik açığa eşit olduğunu nasıl biliyorsan ben de bunu öyle biliyorum, derim.²³

Burada eserin formu yerine geometrik yöntemi merkeze konumlandırarak bu yöntemin tarihsel serüveni ışığında değerlendirmede bulunduğumuzda, başta değindiğimiz Wolfson ve Guérout'un bakış açılarından Guérout'un organik bütünlükçü değerlendirmesini daha tutarlı bulduğumuzu belirtmeliyiz. Zira geometrik yöntem ve onun beraberinde getirdiği aksiyomatik form, Spinoza'yı sadece felsefi arka planını inşa etmiş düşünürlerle ilişkili kılan bir bağ olarak değil aynı zamanda kendi felsefesinde epistemoloji, ontoloji, politika felsefesi ve etik arasındaki örüntünün metodolojik şablonu olarak işlev görür. *Etika*'da sık sık önceki önermelere, tanımlara ve kanıtlamalara yapılan referanslar da bu örüntünün varlığını biçimsel yönden desteklemektedir.

Geometrik yöntemin tarihi ve bu tarihin mimarları olan düşünürlerin Spinoza ile ortaklıkları Spinoza'yı bir düşünür olarak tanımak için elbette yeterli olmayacaktır. Bir Yahudi olması itibarıyla Yahudi felsefi literatüründen de faydalanmış olan

²¹ Spinoza ve Descartes arasında daha detaylı bir metodolojik karşılaştırma için bkz: Garrett, Aaron V., *Meaning in Spinoza's Method*, Cambridge University Press, New York 2003, s. 97-123.

²² Spinoza, *Mektuplar*, 2014, s. 346.

²³ Spinoza, *Mektuplar*, 2014, s. 344.

Spinoza'yı etkileyen başlıca beş isim Yahudi rasyonalisti olarak da anılan isimler olup Solomon İbn Gabirol (1021-1058), haham İbn Ezra (1089-1167), Maimonides (1135-1204), Gersonides (1288-1344) ve Barselonalı Hasdai Creskas (1340-1411)'dir.

İbn Ezra'ya baktığımızda, bir yandan Farabi ve İbn Sina üzerinden Aristotelesçi Arap felsefi geleneğinin ve diğer bir yandan da İbn Gabirol üzerinden neo-Platonist geleneğin onda belirgin etkiler bıraktığını görmekteyiz. İbn Ezra'nın, çok yönlü bilimsel-edebi-felsefi bir kimlik ile şair, dilbilimci, astronom, Kitab-ı Mukaddes yorumcusu ve düşünür olarak eserler vermesinde, yaşadığı dönemde doğa bilimlerinin birçok bilim dalını hala içinde barındırıyor olmasının yanı sıra Aristotelesçi geleneğin payı da büyüktür. Neo-Platonist gelenek ise Ezra'nın düşüncelerinde İbn Gabirol ile olan ortaklığı üzerinden baş gösterir. Rudavsky'nin işaret ettiği üzere, İbn Ezra, İbn Gabirol'un idrak edilebilen tözlerin madde ve formdan oluştuğuna dair öğretisini kabul eder, *Bir* ile *tümü* birbirine eşitler ve İbn Gabirol'un *her şeyin kendisinden sudur ettiği bir kaynak* olarak öne sürdüğü Tanrı tanımını kendisi de kullanır.²⁴ Dolayısıyla bu iki düşünür, Tanrı anlayışları ve evren tasavvurları gibi temel noktalarda birçok yakınlık sergilerler. *Bir olan* ile *Tüm olanın* eşitlenmesi bize Spinoza'nın *Deus sive Natura* yaklaşımını anımsatabilir. Bu anımsatma bize bir benzerliğin var olduğunu işaret etmesine rağmen, bu benzerliğin Spinoza'nın bu görüşlerden doğrudan etkilenmiş olduğu konusunda bir delil olup olmayacağı Rudavsky'nin de vurguladığı üzere tartışmalı olsa da,²⁵ hem İbn Ezra'nın, hem de Spinoza'nın arka planında antik panteist Kabala öğretilerinin izleri olduğu şeklindeki görüşlerde haklılık payı olduğu inkar edilmemelidir.

İbn Ezra astronomi bilgisini ve özellikle de İbranice dilbilgisini Kitab-ı Mukaddes'in yorumlanması konusunda bir araç ve ölçüt olarak kullanır. Yorumlarının anlayabilecek okurlarının astroloji, astronomi veya matematik alanlarında donanımlı olanlar arasından çıkabileceğini söyleyen İbn Ezra,²⁶ bu alanlardan elde ettiği verileri Kitab-ı Mukaddes'te rivayet edilen kıssaların doğruluğunu soruşturmak için bir ölçüt olarak kullanmıştır. Bu ölçütün altında yatan şey ise Rudavsky'nin de işaret ettiği üzere, İbn Ezra'nın Kitab-ı Mukaddes'te geçen "Ben Ne isem O'yum." sözünde ki *Ne* kısmını

²⁴ Rudavsky, Tamar M., "İbn Ezra and Spinoza on Biblical Hermeneutics", *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, (ed. Steven Nadler), (1. baskı), Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 61.

²⁵ A. g. e.

²⁶ Sela, Shlomo, Freudenthal Gad, "Abraham İbn Ezra's Scholarly Writings: A Chronological Listing", *Aleph*, 2006/ (6), s. 13-55'ten aktaran Rudavsky, 2014, s. 64.

filoloji, kozmoloji ve astroloji ile izah edebileceği şeklindeki temel görüşüdür.²⁷ Elbette bu görüşün de temelinde Tanrı'nın neliğine dair bilgi ve açıklamanın filoloji, kozmoloji ve astroloji alanlarını kapsamı dâhilinde olduğu ön kabulü bulunmaktadır.

Spinoza da İbn Ezra gibi kendi döneminin bilimi ile hemhal olan bir düşünürdü. Hatırı sayılır yetkinlikte optik bildiğini, nitrat ve akışkanlık gibi konularda deneyler yaptığını, olasılık, teleskoplar ve mercekler gibi konularda kendisine danışıldığını, Leibniz dâhil kendisinden fikir isteyen birçok muhatabı ile yaptığı yazışmalarından biliyoruz.²⁸ Spinoza, İbn Ezra'nın Kitab-ı Mukaddes'in içeriğinin doğruluğunu soruştururken döneminin bilimlerinden yararlandığı gibi, İbranice dilbilgisi başta olmak üzere, metne, doğayı yorumlarken kullanılan yöntemle hemen hemen aynı yöntemle yaklaşılması gerektiğini "...Kutsal Metni yorumlama yönteminin Doğayı yorumlama yönteminden hiç de farklı olmadığı, aslında tamamen örtüştüğü görüşümdedir."²⁹ diyerek ifade eder

Bu yöntemle *TTP*'de Kitab-ı Mukaddes'i inceleyen Spinoza, doğru bilgiye ulaşmanın yolu olarak gördüğü yöntemi, Kitab-ı Mukaddes'in içeriği için bir doğruluk ölçütü kabul etmiş ve bu yöntemin geçit vermediği mucizeleri *TTP*'nin altıncı bölümünde ya açıklamaya çalışmaktan geri durmuş ya da doğa yasalarıyla uyumlu olacak şekilde yorumlamıştır. Spinoza da İbn Ezra gibi evreni anlamak için kutsal metni değil kutsal metni anlamak için evrenin bilgisine ulaştıran yöntemi, yani doğa bilimlerini öne çıkararak objektifliği kendisine temel ilke edinmiştir.

İbn Ezra'dan sonra kronolojik sırayla devam edecek olursak, sırada Spinoza'yı etkileyen üçüncü düşünür olan Maimonides bulunmaktadır. Onun Spinoza üzerindeki etkilerini konu edinen ikincil literatürde, Frankel'in de dikkat çektiği üzere Spinoza'nın kavramlarının birçoğunu (örn. form, öz, mod, nitelik, töz vs.) Maimonides'e borçlu olduğunu ve Spinoza'yı anlamak için önce Maimonides'i anlamak gerektiğini savunan birçok yorumcu olduğunu görmekteyiz.³⁰ Örneğin Nadler'e göre Spinoza'nın özellikle eskatolojiye dair fikirleri, aslında Maimonides ve Gersonides'in ruh ve ölümsüzlüğe

²⁷ Rudavsky, 2014, s. 67.

²⁸ Bu mektuplar için bkz: Spinoza, *Mektuplar*, 2014, Mk. 6 (s. 72-83); Mk. 32 (s. 194-198); Mk. 36 (s. 207-210); Mk. 39 (s. 216-217); Mk. 40 (s. 218-220); Mk. 41(s. 221-223); Mk. 46 (s. 253-255).

²⁹ Spinoza, Benedictus De, "Theological-Political Treatise", *Spinoza Complete Works*, (ed. Michael L. Morgan), (çev. Samuel Shirley), Hackett Publishing Company, (1. baskı), Indianapolis 2002, s. 457.

³⁰ Frankel, Steven, "Spinoza's Rejection of Maimonideanism", *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, (ed. Steven Nadler), (1. baskı), Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 79.

dair görüşlerinden hasıl olan Yahudi rasyonalist geleneğinin zirvesidir.³¹ Ayrıca Maimonides kendi felsefesindeki *aşk* kavramı ile Spinoza'nın entelektüel Tanrı aşkı öğretisine benzer bir öğretiyi öne sürerek Spinoza'yı öncelemiştir.³² Her iki düşünürün antropomorfik Tanrı anlayışına karşı çıkma konusunda da hemfikir olduklarını, Maimonides'in ise bu itirazı negatif tanımlamalar üzerinden yaptığını görürüz. Zira Maimonides'e göre Tanrı herhangi bir kategorinin altına yerleştirilemez ve dolayısıyla Tanrı hakkında ancak negatif tanımlamalar yapabiliriz. Seeskin, bu konuda örneğin *Tanrı hakimdir* (hikmet sahibi) şeklindeki bir önermenin, Maimonides'e göre aslında "Tanrı bizimkiyle mukayese edilebilecek bir hikmete ne sahiptir ne de hikmetten noksandır" anlamına geldiğini söyler.³³ Dolayısıyla dilin de Tanrı'ya dair ifadeler konusunda bir noktada tıkanıldığını ve Tanrı hakkında sadece susmamız gerektiğini Zebur'daki 65. ayeti gösteren Maimonides, antropomorfik Tanrı anlayışını susma noktasına getirir.³⁴ Spinoza, Maimonides ile antropomorfik Tanrı anlayışına itiraz etmede hemfikir olsa da önerdiği çözüm farklıdır. O, *Deus sive Natura* anlayışını önermiş ve özellikle Orta Çağ antropomorfizmini, "...bazen öfkeli, bazen merhametli, bazen gelecekte medet uman, bazen kıskanç ve şüpheli, hatta şeytan tarafından ayartılan bir insan biçiminde..."³⁵ resmettikleri için reddetmiştir. Böylece Maimonides'in Spinoza'ya kavramsal bakımdan doğrudan katkıda bulunmasının yanı sıra, antropomorfik Tanrı anlayışına itirazlarında da temelde hemfikir olduğunu söyleyebiliriz.

Gersonides'e geldiğimizde ise onun özellikle de İbn Rüşd aracılığı ile Aristotelesçi geleneği Yahudi felsefesi içinde devam ettirerek Spinoza'yı bu damardan etkilediğini görmekteyiz. Spinoza ve Gersonides'in felsefi düşünceleri arasındaki örtüşme Klein'in derlediği müteakip üç husus üzerinden özetlenebilir.

Birinci husus, Gersonides'in dile getirdiği tek ve sonsuz akla dairdir. Ona göre bu sonsuz ve tek akıl, tüm potansiyel ve sonlu düşünme edimlerinin nedenidir. Bu

³¹ Nadler, Steven, *Spinoza's Heresy Immortality and the Jewish Mind*, Oxford University Press, (1. baskı), New York 2001, s. 95.

³² Harvey, Warren Z., "Ishq, hesheq, and amor Dei Intellectualis", *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, (ed. Steven Nadler), (1. baskı), Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 100-102.

³³ Seeskin, Kenneth, "The Gods of Maimonides and Spinoza", *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, (ed. Steven Nadler), (1. baskı), Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 111.

³⁴ Maimonides, Moses, *The Guide for the Perplexed*, (çev. Martin Friedländer), (2. baskı), Varda Books, Illinois 2002, 85.

³⁵ Spinoza, *Mektuplar*, 2014, s. 134.

sonsuz ve tek aklın, Spinoza'da Tanrı'nın düşünme niteliğine karşılık geldiğini, potansiyel ve sonlu akılların ise sonlu modlar olan zihinler ile örtüştüğünü söylemek yanlış olmaz. Yine Gersonides'e göre, bizler evrenin parçalarıyız.³⁶ Bu ifade aslında antroposentrik bir evren anlayışının olmadığına işaret eder. Spinoza'da da insan evrende var olan düzenin bir parçasıdır ve evren insan merkezli değildir.

İkinci husus zihnin, bedenın idesi olduğuna dair görüştür. Klein'e göre hem Spinoza, hem de Gersonides aynı görüşü öne sürerken, ikisi de, beden ve ruha iki farklı gerçeklik olarak yaklaşmayıp bunları aynı gerçekliğin iki farklı veçhesi olarak değerlendirmiştir. Bu da onların beden ve ruh arasındaki ayrım, gerçeklikleri üzerinden bir ayrım değil perspektifsel bir ayrım olarak yaklaştıklarına işaret eder.³⁷

Üçüncü ve son husus ise bir nesne konusundaki deneyim ile o nesneye dair bilgi miktarı arasındaki doğru orantılı ilişkidir. Klein'a göre bu ilişkiyi Gersonides, *Tanrı'nın özünün, varlıkların yasalarına dair bilgi oranında kavranacağı* şeklinde dile getirirken³⁸ Spinoza da bedenın bir dışsal mod ile ne kadar çok etkileşime girerse o dışsal modun idesinin de o oranda nesnesine uygun bilgi olacağını öne sürer.³⁹ Bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda Gersonides'in Spinoza'yı metafizik ve epistemolojide etkilediğini söylemek mümkündür.

Yahudi geleneğinden Spinoza'yı etkileyen düşünürlerden kendisine yer vereceğimiz son ve beşinci isim Creskas'dır. Onun Spinoza'ya olan etkisi İbn Sina'nın determinizminin izlerini taşıyan özgür iradeye dair görüşlerinde belirginleşir. Creskas, huyu ve kişiliği aynı olan iki kişinin benzer bir durumda farklı seçimler yapması gibi bir durumu açıkça *anlaşılmaz* olarak niteler.⁴⁰ Ona göre, katı determinizm gereği insan edimleri tamamen belirlenmiştir. İstekler de motiflerle belirlenmiştir, tıpkı doğada her şeyin belirli olması gibi. Eğer bir edimin herhangi bir nedeni varsa o edim zorunludur.

Creskas'da katı determinizm her şeyin belirlenmiş olduğunu var sayması ve iradi özgürlüğe yer vermemesi itibarıyla dikkat çekicidir. Örneğin, Tanrı'nın insanları cezalandırması ve ödüllendirmesine dair düşüncelerini babanın oğlunu cezalandırması ve ödüllendirmesi örneği ile anlatan Creskas'ın, hem ahlaki sorumluluğu ortadan

³⁶ Klein, Julie R., "Spinoza and Gersonides on Intellectual Eternity", *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, (ed. Steven Nadler), (1. baskı), Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 181.

³⁷ Klein, 2014, s. 182-183.

³⁸ Klein, 2014, s. 183-184.

³⁹ Spinoza, 1994, E2p39, s. 138-139.

⁴⁰ Pollock, Frederick, *Spinoza, His Life and Philosophy*, (1. baskı), C. Kegan Paul & Co., London 1880, s. 96.

kaldırıp hem de ödül ve cezayı görüşlerine dâhil edişini Manekin, ilahi adaletin ataerkil bir şekilde kavramsallaştırılmasının insana iradi özgürlük, hatta kompatibilist bir özgürlük bile vermeyi gerektirmediğine dikkat çekerek yorumunu evcil hayvanlara itaatkâr olmaları için uygulanan ceza/ödül muamelesinin onlarda iradi özgürlüğün varlığı anlamına gelmeyeceği metaforuyla örneklendirir.⁴¹ Spinoza da neşe ve keder dahil edimlerimiz ve duygularımızın, hem doğamızın hem de dışsal nedenlerin zorunlu sonuçları olduğunu söyleyerek ve kanımızca Crescas ile determinizm konusunda aynı safta yer alarak⁴² kötülük, sorumluluk ve ilahi adalet gibi konulara metafizik zorunluluk perspektifinden bakar.

1. 3. Töz Metafiziği

Metafizik sözcüğünün ilk kullanıldığı dönemlerdeki kapsamı ile günümüzde kuantum fiziği gibi alanlardaki bilimsel gelişmelerle beraber kabaran hacmi karşılaştırıldığında bu sözcüğün net ve tek bir tanımını yapmanın zor olduğu fark edilecektir. Metafizik kavramının tarihsel serüvenine bakıldığında Aristoteles'in "metafizik" sözcüğünü hiç kullanmamış olduğu, bunun yerine *varlığın bilimi* anlamını yüklediği dört ifade ile bu kavramsal boşluğu doldurmaya çalıştığı dikkat çekecektir: *bilgelik, felsefe, ilk felsefe ve teoloji*.⁴³ Bir sözcük olarak metafizik ilk olarak Aristoteles'in çalışmalarını bir araya toplayan Rodoslu Andronicus (M. Ö. 1. yy.) tarafından *ta meta ta phusika* şeklinde kullanılmış olup *fiziğin arkasında* anlamına gelmekte ve varlığın doğasını ve nedenlerini konu edinmektedir.⁴⁴

Varlığın ve nedenlerinin soruşturulduğu bu alanda, monist bir evren tasavvuruna sahip olan düşünürlerden biri de elbette Spinoza'dır. Onun monist evren tasavvuru tözden başlayarak özgürlük anlayışına varana kadar felsefesinin tüm alanlarında hem temel bir ön kabul hem de bir zemindir. Spinoza'nın bir sistem düşünürü olduğunu da göz önünde bulundurursak onun monizminin metafiziğin yanı sıra zihin felsefesi, kozmoloji ve teoloji gibi alanlarda da nereye oturduğunu tespit

⁴¹ Manekin, Charles, "Spinoza and the Determinist Tradition", *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, (ed. Steven Nadler), (1. baskı), Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 53.

⁴² Spinoza, *Mektuplar*, 2014, s. 350.

⁴³ Arslan, Ahmet, "Giriş", *Metafizik*, Aristoteles, (5. baskı), (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul 2014, s. 9.

⁴⁴ Van Inwagen, P. ve S. Meghan, "Metaphysics", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2015 Edition), (ed. Edward N. Zalta), <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/metaphysics/>> (20.02.2016)

etmek yerinde olacaktır. Bu tespitleri yapmadan önce, monizmin felsefe tarihindeki gelişimi sürecinde Spinoza ile ilişkili kilometre taşlarına değinerek Spinoza'nın monizme dair savlarını sunacak, akabinde de bu savlara dair tespitlerimizi ifade edeceğiz.

Bilindiği üzere Spinoza sadece metafizikte değil felsefesinin tamamında Stoacılarınkini andıran ve yer yer onların felsefi öğretileri ile birebir örtüşen öğretiler öne sürmüştür. Örneğin, Stoacıların etik alanına konu edindikleri şu sekiz problematik Spinoza'nın da yakından ilgilendiği konulardır: “itki başlığı, iyi ve kötü şeyler başlığı, edilginlikler üzerine, erdem üzerine, *telos* üzerine, birincil değer ve etkinlik üzerine, sorumluluk veya uyum üzerine, etkinliğe iten ve etkinlikten sakındıran güdüler”.⁴⁵ Yine Spinoza'nın felsefesinde sadece canlılarla sınırlı kalmayıp tüm varlıklarda var olduğunu öne sürdüğü temel bir güç olan *conatus* kavramının anlamı ile örtüşecek biçimde Stoacılar da bir canlının başta gelen etkisini *varlığını koruma* çabası olarak tanımlanmıştır.

Spinoza ve Stoacılar arasında daha birçok örneği verilebilecek olan bu ortaklıklar monist bir metafizik öğreti konusuna gelince daha da belirginleşir. Onlar felsefeyi fizik, etik ve mantık olarak üçe böler ve fiziğe oldukça merkezi bir yer atfederler. Onlara göre felsefe bir yumurtaysa, mantık bunun kabuğu, etik beyazı, fizik ise merkezi yani sarısıdır; bir başka metafora göre ise felsefe verimli bir tarlaysa, mantık bu tarlanın çiti, etik tarlanın hâsılatı olan tahıl, fizik ise bu tarlanın toprağıdır.⁴⁶ Dolayısıyla fiziksel olanın bilgisi, Stoacılar için felsefe yapmanın kilit taşı ve temeli olmak konumundadır. Metafizikteki bir yaklaşımın özgürlük gibi etik sorunlara dair alınan felsefi pozisyon ile ilişkisi bir tarlanın toprağı ve üzerinde yetişen tahıl ile arasındaki ilişki kadar doğrudan ve yakındır. Spinoza da metafiziğinde fiziksel olanı ve onun nedenlerini soruştururken aslında Stoacıların felsefe metaforlarında tasvir edildiği gibi etik öğretilerini metafizikte temellendirmesine imkân tanıyacak bir metafizik yaklaşımı, monizmi önermekteydi.

⁴⁵ Diogenes, Laertius, *Lives of the Eminent Philosophers*, (çev. R.D. Hicks), C. II, William Heinemann, London 1925, s. 193.

⁴⁶ Diogenes, 1925, C. II., s. 151.

Onun evrene monist bakış açısının mottosu olan *Tanrı veya Doğa* ifadesi Tanrı ve doğayı özdeş tutar.⁴⁷ Tanrı ve Doğa aynı şey olmakla beraber Spinoza'ya göre Tanrı her şeyin veya başka bir deyişle kendi kendisinin “içkin”⁴⁸ nedenidir. Yalnız, Spinoza'da *neden*, pan-enteistlerin anladığı tarzda bir içkinliğe sahip değildir. İleride göreceğimiz üzere hareket ve hareketsizlik, Descartes'daki gibi uzamın içine Tanrı'nın yerleştiği bir şey değil Tanrı'nın bizzat kendisinden kaynaklanan bir modudur.⁴⁹ Bu mod uzamlı olan evrenin nedeni ve onun kapsadığı tüm fiziksel nesnelere etkindir. Birincil bir mod olması itibarıyla doğrudan Tanrı'nın edimi olduğundan, haliyle uzamlı evrendeki tüm hareket ve hareketsizliğin nedeni de doğrudan doğruya Tanrı'dır.

Nedensellik açısından bakıldığında Spinoza'nın Tanrı'yı hem *her şeyin nedeni olan* Tanrı, hem de *her şeyin toplamı olan* Tanrı şeklinde ele aldığı monist metafizik yaklaşım, yani *Naturans* ve *Naturata* şeklinde iki veçhesi olan *Natura*, Stoacılarla öğretilerinin örtüştüğü temel metafizik noktadır. Stoacıların yolu da muhtemelen Aristotelesçi ve Platonist düalizme yönelik eleştirileri neticesinde aynı sonuca varmıştı.⁵⁰ Kıbrıslı Zenon *Varlık Üzerine* adlı denemesinde evrende etkin ve edilgin olmak üzere iki prensip bulunduğunu ve biri edilgin olan madde iken diğersinin buna içkin olan etkin neden olarak Tanrı olduğunu söyler.⁵¹ Burada Stoacı etkin doğanın Tanrı'nın Spinoza'daki hareket-hareketsizliğe karşılık geldiğini, edilgin doğanın ise uzamlı evrene karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Zira Kıbrıslı Zenon aslında Spinoza'nın *Natura Naturans* ve *Natura Naturata* tezleri gibi Tanrı'nın doğaya içkinliği ve nedensellik üzerinden bir monizm öne sürmekte ve Spinoza'nın Doğa-Tanrı şeklindeki metafizik-teolojik monizmini incelemektedir. Zenon bununla ilgili kurduğu analogide tohumun içindeki nem nasıl bir üreme aracı ise Tanrı'nın da adeta kozmik nem gibi evrene etkin ve içkin bir neden olduğunu söyler.⁵² Elbette bu bir analogidir ve aslında nem ile tohumu birbirinden ayırabilirsek de Zenon bu analogi ile Tanrı ve tüm evreni, esasında neden ve varlığı monist bir kozmoloji içinde birleştirerek evrendeki oluşu

⁴⁷ Bu özdeşlik nedeniyle, Spinoza özelinde kullandığımız *Tanrı, Evren, Töz ve Doğa* kavramları ile aynı şeyi kastetmekteyiz.

⁴⁸ Spinoza, 1994, E1P18, s. 100.

⁴⁹ Joachim, 1901, s. 69.

⁵⁰ Wolfson, 1934, s. 222.

⁵¹ Diogenes, 1925, s. 239.

⁵² Diogenes, 1925, s. 241.

Spinoza'nın *Natura Naturans*'ına denk gelen, kendi kendisi üzerinde etkin bir Tanrı tasavvuru ile açıklamaya çalışmıştır.

Bu noktada şu soruları sormamız gerekir: Hem Stoacılar, hem de Spinoza monist bir yapı arz eden metafizik anlayışlarını neden çeşitli kavramlar kullanarak izah ettiler? Başka bir ifade ile, çeşitli kavramlar kullanmaları onların kavramsal bakımdan plüralist oldukları anlamına gelir mi? Şayet onların kavramsal bakımdan plüralist oldukları değerlendirilmesi yapılacak olursa, bu onların monizmini ihlal edecek sonuçlara yol açar mı?

Madde ve *formu* fiziksel olarak her ne kadar birbirinden ayıramasak da onları farklı kavramlarla adlandırabilmekteyiz. Aynı şekilde kavramsal olarak *neden* ve *tözü* de birbirinden farklı adlandırmak mümkündür ki Stoacılar bu adlandırmayı yapmışlardır. Stoacıların yaptığı bu adlandırmanın gerekçesini, hareketi açıklarken monizmlerinde nedeni maddi olana içkin kabul etmeye ihtiyaç duydukları kadar durağan fenomenleri açıklamada da neden ve maddi olanı birbirinden ayırmaya ihtiyaç duymaları şeklinde saptayan Miller'e göre, Stoacılar kavramsal bakımdan plüralist ama temel fizik konusunda ise monist bir yaklaşıma sahiptirler.⁵³

Bu konuda biz de Miller'a katılmaktayız. Bunun ilk gerekçesi Stoacıların töz anlayışında neden ve hareketi birbirinden farklı kavramlarla dile getirmek mümkünse de bunların ancak *birbiri aracılığı ile* açıklanmasıdır. Yani fiziksel olanın hareketini de yine kendisine içkin olan *akıllı* neden aracılığı ile kavrarız. Dolayısıyla ancak ve ancak birbiri ile açıklanabilen neden ve hareket aslında tek bir oluşun iki yönüne göndergede bulunmaktadır. Tek bir varlığın veya oluşun birden fazla veçhesinin olması, esasında bu veçheleri ifade eden kavramların tek bir göndergeye, yani çok veçheli tek bir göndergeye sahip olması anlamına gelir ki burada varlığın veçhelerinin çokluğu nedeniyle kavramsal bir plüralizm söz konusudur. Yalnız bu kavramsal plüralizmin metafizik monizmi ihlal edip etmediği şeklindeki ikinci soruya cevap verecek olursak, böyle bir ihlalın öne sürülmesini aynı gerekçelerle mümkün görmemekteyiz.

Aynı sorular *Natura Naturans* ve *Natura Naturata* şeklinde iki kavram kullanmış olan Spinoza için de geçerlidir. Nitekim, Stoacılar'da görülen *etkin doğa* ve *edilgin doğa* ifadelerinin Spinoza'da da bir benzerinin olduğunu, gerek *Naturans* gerek

⁵³ Miller, Jon, "Spinoza and the Stoics on Substance Monism", *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, (ed. Olli Koistinen), (1. baskı), Cambridge University Press, New York 2009, s. 104.

Naturata olarak sıfatlandırırsın, onun her iki ifade ile tek bir gerçekliği, yani *Natura*'yı nitelemekte olduğunu söyleyebiliriz. Fakat biz bu iki kavramın da kavramsal düzeyde bile olsa Spinoza tarafından düalist veya plüralist bir eğilimle tasarlandığı kanaatinde değiliz. Onun, tözü *sadece kendinde olan ve kendi aracılığı ile kavranan*⁵⁴ olarak tanımlamasının yanında, tözün içsel bölünebilirliğini ve parçalı yapısı olduğu iması taşıyan kavramsallaştırmanın önüne tanımlar ve kavramsal özdeşlikler ile geçmeye çalışmasını dikkate alırsak, Spinoza'nın sadece tözsel plüralizmi değil kavramsal plüralizme de geçit vermemek için elinden gelen gayreti sarf etmiş bir düşünür olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Spinoza böylesine katı bir monizmi bir çok yerde açıklamak durumunda kalmıştır. Bu açıklamayı yaparken de aslında sınırsız ve bir olan tözün bölünüp bölünemeyeceği, eğer bölünemez ise neden evreni parçalardan ibaretmiş gibi algıladığımız problemi merkeze alarak açıklamasını üç başlık altında sunar. Bu üç başlık aslında tek bir ortak nedene dayanır: Muhayyilemiz sırasıyla töz, uzam ve zamanı bölerek ulaştığı *sayı, ölçü ve süreyi* kullanmadan imge oluşturamaz.⁵⁵ Haliyle muhayyilenin bu işleyişi evreni parçalı bir şekilde tahayyül etmemizin asıl nedenidir. Yani tözü nicelik ile birleştirerek imgelemeye çalışınca sayıyı; uzamı nicelik ile birleştirerek imgelemeye çalışınca ölçüyü, zamanı nicelik ile birleştirerek imgelemeye çalışınca da süreyi elde ederiz.

Şimdi temelde muhayyilenin *niceliği* kullanması üzerine inşa edilen bu açıklamanın ışığında sırasıyla tözün, uzamın ve zamanın bölünemez olduğuna dair savları inceleyelim.

Spinoza, öncelikle niceliğin kendisini iki şekilde kavradığımızı, bu kavrayışlardan birinin akıl ile ikincisinin de muhayyile ile yapıldığını belirtir. Akıl ve muhayyilenin, tözün parçalı olduğu algısı ile ilişkisini şöyle açıklar:

Ama yine de biri bana şöyle sorabilir: Niçin bizim doğamız niceliği bölünebilir olarak düşünmeye daha yatkın? Benim o kişiye yanıtım şöyle olur: bizler niceliği iki şekilde kavrarız; ya soyut olarak, yani yüzeysel olarak, başka deyişle hayalimizde canlandırdığımız şekilde ya da bir töz olarak, ki bu da sadece aklımızın yapacağı bir iş. Niceliği hayal gücümüzün canlandırdığı şekilde ele alacak olursak-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

⁵⁴ Spinoza, 1994, E1d3, s. 85.

⁵⁵ Spinoza, *Mektuplar*, 2014, s. 103.

niceliğin sonsuz, tek ve bölünemez olduğunu anlarız; zaten bunu yukarıda yeterince kanıtladığımı düşünüyorum. Hayal gücü ve akıl arasındaki farkı bilen herkes bunu rahatlıkla anlayacaktır; özellikle maddenin her yerde aynı olduğunu ve sadece farklı niteliklere sahip olduğunu düşündüğümüz için parçalara ayrılabilceğini, yani bu parçaların gerçek anlamda değil de şeklen ayrılabilceğini biliyorsa. Örneğin suyu su olarak düşündüğümüzde, onun bölünebilirliğini ve parçalarının da birbirinden ayrılabilceğini tasavvur edebiliriz, ama suyu maddi bir töz olarak tasavvur ettiğimizde, hiçbir şekilde ayrılamayacağını ve bölünemeyeceğini anlarız.⁵⁶

Spinoza’da karşımıza çıkan tözün nicelik ile algılanma problemini Harris⁵⁷ *bölünme* ve *çeşitlilik* kavramları arasındaki farka değinerek daha anlaşılır kılar. Spinoza’ya göre töz basit ve bölünemezdir ve o parçaları olan bir bütün değil, tek ve var olanın kendisidir, hem niteliklerini hem de kendisini bölmek onun töz olarak tanımı ile çelişir. Zira tanımı gereği töz kendi kendisinin nedeni olup bir başka töz tarafından var edilmiş olamaz,⁵⁸ çünkü tözün özü zaten zorunlu olarak varoluşunu gerektirmektedir⁵⁹ ki bu da tözü var olma halinden ayrı düşünmenin kavramsal olarak mümkün olmadığı anlamına gelir. Eğer tözün varlığını özünden bağımsız olarak kavramak ve kendisi aracılığı ile anlamamak mümkün olsaydı, töz *zorunlu* olmazdı ve var ya da yok olmak için kendisini var veya yok edecek, kendisinden daha yetkin bir dış nedene ihtiyaç duyardı. Bu ise tözün zorunlu olarak var olması,⁶⁰ kendi kendisinin nedeni olması ve kendi türünden bir şeyle sınırlandırılan sonlu bir varlık olmanın aksine *mutlak sınırsız bir varlık*⁶¹ olması gibi tanımının en temel öğeleri ile çelişir. Dolayısıyla Spinozacı monizm, modal bakımdan çatallanmaya veya çeşitlenmeye imkân verse de gerçeğin bölünmesini hiçbir şekilde kabul etmez.

Bu noktada Spinoza’nın zaman ve uzamın bölünemez olduğu konusunda açıklaması ise şu şekildedir:

Dahası, Niceliği Tözden soyut bir şekilde kavramak, Zamani da ezeli-
ebedi şeylerin sudurundan ayırarak Zamani ve Niceliği istediğimiz
gibi sınırlayabildiğimiz [yani ölçebildiğimiz] gerçeğinden, Süre ile
Ölçü meydana gelir; bu yolla, zamani sınırlandırmak için Süre,
Niceliği sınırlandırmak için de Ölçü bize bunları mümkün olduğunca
kolay bir şekilde imgeleme imkânı verir. Yine, Tözün etkilerini [yani
modları] Tözün kendisinden ayırmanın ve onları mümkün olduğunca
kolay bir şekilde imgelemek için tasnif edişimizden de, onları kendisi
aracılığı ile sınırlandırabildiğimiz [yani sayabildiğimiz] Sayı ortaya

⁵⁶ Spinoza, *Ethica*, 2014, E1p15Sch, s. 58-59.

⁵⁷ Harris, Errol E., *The Substance of Spinoza*, Humanities Press, New Jersey 1995, s. 24.

⁵⁸ Spinoza, 1994, E1p6, s. 87.

⁵⁹ Spinoza, 1994, E1p7, s. 88.

⁶⁰ Spinoza, 1994, E1p11, s. 91.

⁶¹ Spinoza, 1994, E1d6, s. 85.

çıkar. Dolayısıyla kolaylıkla görülebileceği üzere, Ölçü, Süre ve Sayı, düşünmenin modlarından, daha doğrusu, muhayyilenin modlarından başka bir şey değildirler.⁶²

Bu açıklama, Parmenides'in öğrencisi Elealı Zenon'un nicelik ve uzamı iç içe geçirerek ürettiği *Akhilleus ve kaplumbağa* paradoksuna ve nicelik ile zamanı iç içe geçirerek ürettiği *dikotomi* paradoksuna adeta çözüm niteliğindedir. Spinoza, zaman ve uzamın bölünebilir olduğunu iddia edenlerin bir bakıma bu paradokslarda yapılanla aynı mantık hatasını yaptıklarını ima eder ve onlar için yağmurdan kaçarken doluya tutulma anlamına gelecek şekilde bir deniz canavarı Charybdis'ten kaçmaya çalışırken diğer bir deniz canavarı Scylla'nın kıskaçlarına düştüklerini söyler.⁶³ Joachim'ın de altını çizdiği üzere *sayılabilen* olmak *belirli* olmak anlamına geleceğinden sonsuzluk ile çelişecektir ki zaten sonsuz sayı diye bir şey de yoktur, belirli olan hiçbir zaman sonsuz olamaz, dolayısıyla sonsuz sözcüğü sadece belirsiz olanlar için kullanılmalıdır.⁶⁴ Haliyle tözün sayılabilen parçalardan oluştuğunu söyleyenler aslında belirsiz ve sonsuz olana, belirli ve sonlu gibi muamele etmekte ve muhayyilenin tuzağına düşmektedirler. İnsanları muhayyilenin tuzağına kasten düşüren Zenon gibi hilelere başvurmeyen Spinoza'nın evren tasavvurunda hareket ve hareketsizliğe yer açması itibarıyla, monizminde hareketi dışlayan Parmenides ve Zenon'dan daha kapsayıcı bir monist evren tasavvuruna sahip olduğunu söylemek isabetli olacaktır.

Elbette Parmenides, Stoacılar ve Spinoza üzerinden gelişen monist bir geleneğin yanı sıra Herakleitos'dan bu yana gelişen plüralist bir gelenek de vardı. Plüralist gelenek Descartes'e kadar olan süreçte düalizme, yani tözün ikiliğine evrilmiştir. Bu iki töz düşünme ve yer kaplamadır. Spinoza ise plüralist ve düalist geleneği kapsayacak bir monizm kurar. Ona göre her ne kadar Tanrı'nın düşünme ve yer kaplama olarak iki niteliğini bilebilsek de Tanrı'nın nitelikleri sayıca belirsizdir.⁶⁵ Descartes'ın birbirinden ayırarak töz olarak konumlandığı bu iki niteliğin kendisinde birleştiği Spinozacı Tanrı anlayışı, Smith'in de vurguladığı üzere varlık ile Tanrı'yı semavi dinlerdeki gibi birbirinden ayırmaz, aksine teklik içinde birleştirir.⁶⁶ Dikkat edilmelidir ki çeşitlenme ve bölünme nasıl farklı şeylerse, tekleştirme ve birbirine

⁶² Spinoza, "Letters", *Spinoza Complete Works*, (ed. Michael L. Morgan), (çev. Samuel Shirley), Hackett Publishing Company, Indianapolis 2002, s. 789.

⁶³ A. g. e.

⁶⁴ Joachim, 1901, s. 30-32.

⁶⁵ Spinoza, 1994, E1p11, s. 91.

⁶⁶ Smith, 2003, s. 32-33.

indirgeme de farklı şeylerdir. Spinoza'da Tanrı'nın nitelikleri paralelizm öğretisi gereği, sadece kendi başına kavranmalıdır.⁶⁷ Ancak, monizmin bir indirgeme olarak anlaşılabilirliğini muhtemelen öngören Spinoza, onu daha baş göstermeden, yani en baştan monist bir evren algısı ile Tanrı'da birleştirerek çözmeye çalışır; tıpkı iki uçlu bir çatalın uçları gibi. Uçlar birbirine indirgenmeden hem kendi başlarına uç olarak kavranmakta, hem de tek başlarına sadece uç olabilmekte, yani çatalın kendisi, başka bir deyişle töz olamamaktadırlar. Spinoza'nın aksine, Descartes'ın düalizmini yer kaplama ve düşünmeden birini diğerine indirgeyerek çözmeye çalışan çoğu modern düşünür Harris'in de değindiği üzere, ya düşünmeyi yer kaplamaya indirgeyerek Hobbes gibi monist materyalizme kaymışlar ya da yer kaplamayı düşünmeye indirgeyerek Berkeley gibi sübjektif idealizm yolunu takip etmek zorunda kalmışlardır.⁶⁸ Spinoza, paralelizm öğretisi ile, Tanrı-nitelik ilişkisinden zihin-beden ilişkisi problemine varana kadar tüm felsefesinde monist materyalizm ve sübjektif idealizm arasındaki ince çizgide kalmaya özen göstermiştir.

Buraya kadarki tartışmalarımız çerçevesinde Spinoza'nın monizminin kategorik bir tasnifi şeklindeki başta bahsettiğimiz tespitleri dile getirecek olursak, öncelikle Spinoza'nın, tözün kendi kendisinin sebebi olması ve tek olması itibarıyla *kozoloji* açısından monist bir tasavvuru savunduğunu belirtmeliyiz. Spinoza, varlığı sadece materyal olandan ibaret görmez, onun düşünme niteliğini de haiz olan İlahi bir evren olduğunu savunur. *Teolojik* açıdan değerlendirildiğinde sonsuz niteliklerinin yanı sıra, düşünme ve yer kaplama niteliği ile *tek bir ilahi töz* olduğunu savunması onun *idealist-spiritüel* bir monizminin olduğu kanaatini güçlendirirken, Doğa ve Tanrı'yı özdeş kılması ise kanaatimizce onun son tahlilde *panteist* bir monizmden yana olduğu yorumuna isabet kazandırır. Beden ile zihni, aralarında etkileşimsiz ve birbirine paralel modlar olarak kabul eden düşünürü, zihin felsefesindeki monizm türlerinden biri olan *paralelizm* başlığı altında sınıflandırmak mümkündür. *Epistemoloji* açısından ise Spinoza, perspektivizme karşı tek bir doğrular veya hakikatler kümesi olduğunu savunması itibarıyla da bir *hakikat* monistidir.

⁶⁷ Spinoza, 1994, E1p10, s. 90.

⁶⁸ Harris, Errol E., 1995, s. 104.

1. 3. 1. *Natura Naturans*

Spinoza, Tanrı'nın niteliklerini *Natura Naturans* kavramı altında ele alır. *ST*'deki tanımına göre bu kavram ile kastedilen "kendisi aracılığıyla açık ve seçik kavradığımız ve kendisinden başkasını gerektirmeyen, yani, Tanrı'dır."⁶⁹ *Etika*'da ise *Natura Naturans* kavramının *ST*'deki tanımına yaptığı bir ek dikkati çeker: "*Natura Naturans* ile ... özgür neden olarak değerlendirildiği sürece Tanrı'yı anlamamız gerekir."⁷⁰ Spinoza, bu açıdan bakıldığında Tanrı ve nitelikleri arasında bir ayrım gözetmezken Tanrı'nın nedensellik bağlamında *özgür neden olarak* ele alınabilecek veçhesine bu ismi vermiştir. Bu tanımlar, antropomorfik nitelikler başta olmak üzere bizi Spinoza'nın Ortaçağ'daki düşünörlere Tanrı'nın nitelikleri konusunda yönelttiği en temel itirazlarına ve bu itirazların gerekçelerine götürür.

Spinoza, Tanrı'nın niteliklerine dair geleneksel tanımları "uydurulmuş şeyler"⁷¹ olarak görüp gerçeklikten uzak ve spekülâtif olmaları gerekçesiyle reddeder. Yalnız bu tanımlamaları reddetmesi, söz konusu niteliklerin bir kısmını Tanrı'ya atfetmediği şeklinde yorumlanmamalıdır. Örneğin Spinoza *TPDP*'de Tanrı'nın her şeyi bilen, basit, değişmez, ezeli-ebedi olması gibi özelliklerine değinir.⁷² Bu özellikler, Spinoza'nın tanımladığı anlamda birer *nitelik* olmayıp, kabaca geleneksel olarak tabir ettiğimiz ve düşünürün tarihsel halefleri tarafından üzerinde az çok uzlaşma sağlanarak modern döneme taşınmış özelliklerdir. Haliyle Spinoza, bu özellikleri Tanrı'nın özellikleri olarak kabul etmekle birlikte, kendi felsefesi içinde *nitelik* olarak tanımladığı terimin kapsamına girmemesinden ötürü de reddetmektedir. Spinoza bu reddi "Tanrı'ya ait olmamasına rağmen yaygın bir şekilde Tanrı'ya atfedilen ve beyhude de olsa Tanrı'nın varlığının kendileri aracılığıyla ispatlanmaya çalışıldığı o niteliklerle ilgili ... mülâhazaları ele alacağız."⁷³ ifadesiyle dile getirir. Bu ifadeyi önemli kılan şey, Spinoza'nın Tanrı'nın niteliklerini kendi nitelik tanımlamasında olduğu şekliyle ele almasında ve bu tanımın, niteliğin yaygın anlamını dışlamasında saklıdır. Bu dışlama, Tanrı'ya atfedilen geleneksel özelliklerin hem *sadece kendileri aracılığı ile* Tanrı'nın

⁶⁹ Spinoza, Benedictus De, *Short Treatise on God, Man and His Well-Being*, (çev. Abraham Wolf), (1. baskı), Adam and Charles Black, London 1910, s. 56.

⁷⁰ Spinoza, 1994, E1p29sch, s. 105.

⁷¹ Spinoza, "Letters", 2002, s. 776.

⁷² İlgili kısımlar için bkz: Spinoza, *The Principles of Descartes' Philosophy*, (çev. Halbert H. Britan), The Open Court Publishing Company, Chicago 1905, s. 41-53.

⁷³ Spinoza, 1910, s. 52.

varlığını ispat etmede yardımcı olmamaları hem de Tanrı'ya-aslında Tanrı'nın özüne-ait olmamaları şeklinde iki gerekçeyi temel alır.

Bu iki gerekçe ise bizi Spinoza'nın nitelik tanımına götürür. Ona göre nitelikler, aklımızın, *tözün özünü oluşturan şeyler* olarak anladıklarıdır.⁷⁴ Yani Spinoza'ya göre nitelikler ve töz gerçekte birbirinden ayrı değildir, onları sadece düşüncede birbirinden ayırabiliriz. Bu kavrayıştan ötürü Spinoza'nın töze dair tanımların aynılarını nitelikler için de yapması bizi şaşırtmamaktadır. Örneğin Oldenburg'a yazdığı bir mektupta, Tanrı ve nitelikleri için şu ifadeleri kullanır:

...nitelik derken kendinde ve kendisi aracılığı ile kavranamıyorum, dolayısıyla kendi kavramı bir başka şeyin kavramını içermez. Mesela, yer kaplama kendisi aracılığıyla ve kendinde kavranır ama hareket böyle değildir, çünkü o bir başka şey aracılığı ile kavranır ve kavramı yer kaplamanın kavramını içerir.⁷⁵

Dolayısıyla Spinoza *töz ve nitelikleri* derken aslında iki ayrı şeyden bahsetmemektedir ve ona göre tözün özü *yer kaplama ve düşünme* olarak yalnızca iki veçheden ibaret değildir. Spinoza'ya göre Tanrı'nın sonsuz sayıda niteliği vardır. Bu bakımdan öncelikle Tanrı'nın niteliklerinin nasıl sonsuz sayıda ve kendi içlerinde de sonsuz ve sınırsız olduğunu, ve eğer sonsuz nitelik varsa bizim neden bunlardan sadece iki tanesini bilebildiğimizi açıklamaya çalışalım.

Spinoza'ya göre gerçeklik ve mükemmellik aynı şeydir⁷⁶ ve bir şeyin ne kadar gerçekliği varsa o kadar da niteliği vardır.⁷⁷ Tanrı veya töz, mutlak anlamda sonsuz olması⁷⁸ ve en mükemmel ve en gerçek olması⁷⁹ itibarıyla, sonsuz özünü ifade edebilmek için sonsuz niteliklere sahip olmalıdır. Spinoza tüm bu çıkarımlarını, Simon de Vries'a yazdığı mektupta şöyle toparlar:

Bir tözün (veya bir varlığın) birden fazla niteliğe sahip olabileceğini ispatlamadığımı söylemen, kanıtlara yeterince dikkat vermemiş olmandan kaynaklanıyor olabilir. İki ispat öne sürdüm, birincisi şöyle: Her varlığın, tarafımızdan bir nitelik altında kavrandığı şüphe götürmeyecek kadar açıktır ve bir varlık [entity] ne kadar gerçekliğe veya varlığa [being] sahipse, ona o kadar nitelik atfedilir. Mutlak sonsuz bir varlık da işte bu şekilde tanımlanmalıdır, vs. İkinci ispat ise

⁷⁴ Spinoza, 1994, E1Pd4, s. 85. (Bu nitelik tanımı anlam belirsizliği içerdiği için bir çok farklı şekilde yorumlanmış ve bir çok tartışmaya neden olmuştur. Biz şimdilik tanıma bu haliyle yer verecek, söz konusu tartışmaları ise 2. 1. *Töz-Nitelik ve Nitelik-Nitelik İlişkisi Bağlamında Paralelizm* adlı başlık altında detaylandırmak üzere erteleyeceğiz.)

⁷⁵ Spinoza, "Letters", 2002, s. 762.

⁷⁶ Spinoza, 1994, E2d6, s. 116.

⁷⁷ Spinoza, 1994, E1p9, s. 90.

⁷⁸ Spinoza, 1994, E1d6, s. 85.

⁷⁹ Spinoza, 1994, E1p33sch2, s. 108.

şunu belirtir-ki ben bu ispatı kat'i kabul ediyorum-bir varlığa [entity] ne kadar nitelik atfedersem, ona o kadar da varolma [existence] atfetmek zorunda kalırım, yani onu o kadar doğru bir şekilde var [existent] olarak kavrarım.⁸⁰

Spinoza'nın mükemmellik-gerçeklik ve niteliklerin niceliği arasında kurduğu doğru orantı, töze dair tanımları ile birlikte değerlendirildiğinde, kendisini zorunlu olarak tözün sonsuz niteliğinin olması gerektiği sonucuna götürmektedir. Haliyle bu durumda Spinoza'ya şu soruları yöneltmeye hakkımız vardır: Eğer nitelikler sonsuz ise biz neden sadece iki tanesini bilebilmekteyiz, bu sayı neye dayanılarak iki olarak tespit edilmiştir, iki yerine üç veya daha büyük bir sayıda niteliği neden bilememekteyiz?

Bu soruların cevabı için öncelikle, nitelik tanımında geçen *tözünü özünü oluşturan şey olarak aklımızın anladığı* ifadesindeki algı sınırlılığına dikkat etmeliyiz. Bizler beden olarak yer kaplama niteliğinin ve zihin olarak da düşünme niteliğinin modları olduğumuz için sadece bu iki niteliğin modları tarafından etkiye maruz kalabiliriz veya onlara etki aktarabiliriz. Çünkü paralelizm gereği bir niteliğin modları başka bir niteliğin modları ile etkileşim içine giremez.⁸¹ Ve zihnimizi oluşturan idenin nesnesi, yer kaplama niteliğinin fiilen var olan bir modu veya bedenimizden başkası değildir.⁸² Başka bir deyişle, bedenimiz ile sadece yer kaplama niteliğinin modları ile etkileşime girebilirken, zihnimiz de ancak idelerle etkileşebilir. Bedenimiz ve zihnimizin yanı sıra bizde bir başka niteliğin modu olsaydı ve o da kendi niteliğinin modları ile etkileşime girebilseydi, o niteliği de o ögemiz ile bilebilirdik. Spinoza da bu niteliklerden sadece ikisini bilmemizi kendisine bu konuda soru yönelten Tschirnhaus'a aynı şekilde izah eder.⁸³ Bu konuda Joachim, haklı olarak Tanrı'nın kendini ifade şekilleri olan niteliklerden sadece ikisini empirik olarak bilebildiğimizi ama bu niteliklerin sonsuz olduklarının bilgisinin ise Tanrı'nın tanımı içinde *a priori* olarak bizde var olduğu tespitini yapar.⁸⁴

Bu noktada nitelikleri mümkün merteye açıklayabilmek amacıyla burada Joachim'in işaret ettiği onlara dair dört yöne değinmek yerinde olacaktır.

⁸⁰ Spinoza, "Letters", 2002, s. 782.

⁸¹ Spinoza, 1994, E3p2dem, s. 155.

⁸² Spinoza, 1994, E2p13dem, s. 123-124.

⁸³ İlgili izahat için bkz: Spinoza, *Mektuplar*, 2014, s. 310.

⁸⁴ Joachim, 1901, s. 70.

Birinci yön, her niteliğin var olanın gerçek karakteri olmasıdır.⁸⁵ Nitelikler bizim töze attığımız keyfi ilineksel özellikler veya hayal gücümüzün ürünleri değildir. Gerçekliğin kendisi, zaten hareket ve hareketsizliği tezahür ettiren somut yer kaplayan ve ideleri olan, düşünen bir varlıktır. Bu iki karakteristik, biz nasıl ifade edersek edelim evrenin içinde kendi kendimize icat ettiğimiz atfetmeler değil var olan ve evrenin kendisine, özüne ait karakteristiklerdir.

Niteliklerin ikinci yönü, her birinin evrenin nihai karakteri olmalarıdır.⁸⁶ *Nihai* ile kastımız, hiçbirinin asla birbirine indirgenemediğidir. Bu bakımdan ne yer kaplamada düşünme niteliğine yer vardır ne de düşünme niteliğinde yer kaplamaya. Her nitelik kendi içinde tamdır ve tözün diğer niteliklerinden tamamen bağımsız olarak ele alınmalıdır. Spinoza'ya göre aralarında tözel bir özdeşliğin bulunduğu bu nitelikler birbirine indirgenmeksizin kavranır ve anlaşılacak için birbirinin kavramını gerektirmez.

Niteliklerin üçüncü yönü ise evrenin kendilerinde tezahür eden veçhesinin tümünü kapsarken diğer taraftan tüm öteki nitelikleri dışarıda bırakan kapalı sistemler olmalarıdır.⁸⁷ Bu bakımdan her bir nitelik kendi içinde sonsuz ve baştan sona tam bir örüntüdür. Örneğin, yer kaplama niteliğinin bir modunu tek başına ele almak onu bağlamından koparmak demektir. Çünkü tikel ve sonlu olan bu mod, varlığa gelişini ve olduğu haliyle oluşunu yer kaplama niteliğinin kapsamının tamamına borçludur ve bir niteliğin tüm modları nedensellik zincirinin hareketi birbirine ileten halkaları olarak hep birlikte o niteliğin zorunlu ögesidir. Nasıl bir bedende, örneğin beyni veya tırnağı kendi varlığının kaynağı olarak değil de uzantısı olduğu beden aracılığı ile açıklamak zorundaysak, herhangi bir modu da kendi niteliği içinde ve kendi niteliğinin zorunlu nedenselliği aracılığı ile açıklarız. Onu bu bağlamdan koparmak, bizi ya ona tek başına töz gibi müstakil bir varoluş atfetme ya da onunla ilişkisi olmayan ve ona hiçbir şekilde etki edemeyen bir başka nitelik ile açıklamaya çabalayarak kapalı birer sistem olan niteliğin dışına çıkma çelişmesine sürükler.

Yer kaplama niteliği ile ilgili tüm bu söylediklerimizi düşünme niteliği için de söylemek mümkündür. O da tözün tüm nitelikleri gibi sonsuz, tam ve kendi içinde kapalı bir nedensellik örüntüsüdür ki bu örüntü paralelizm gereği yer kaplama niteliğinin örüntüsü ile birebir aynıdır. Bu bakımdan bir ideyi tek başına kendisi

⁸⁵ Joachim, 1901, s. 22.

⁸⁶ A. g. e.

⁸⁷ Joachim, 1901, s. 23-25.

aracılığı ile açıklamamız mümkün değildir. Her ide nedensellik zinciri içinde kendisinden önceki idelere ve bu ideler ile olan bağlantısı ile açıklanmalıdır. Bu bakımdan, düşünme niteliğinin modu olan herhangi bir ideyi de sadece kendisi aracılığı ile veya yer kaplama niteliği ile açıklamaya çalışmak Spinoza'nın felsefi sistemindeki niteliklerin birbirine indirgenemezliği, birbirleriyle etkileşimsizliği ve paralelizm gibi temel öğretilerle doğrudan çelişir.

Niteliklere dair konu edineceğimiz son ve dördüncü yön ise onların tözün bizzat özünü oluşturmaları itibarıyla ve tözün tek olması hasebiyle sadece kendi içlerinde birer kapalı sistem değil evrenin tamamının da özsel birer veçheleri olmalarıdır.⁸⁸ Bu bakımdan, tözün tüm modlarında tüm sonsuz veçheler-biz her ne kadar ikisini algılayabilsek de-eşit surette mevcuttur ve her bir sonlu modda sonsuz sayıda niteliğin nasıl bulunabildiğini de buradan çıkarımlayarak biliriz. Gerçekliğin kendisi olan töz, her bir modda kendisini sonsuz nitelikleri ile ifade eder. Dolayısıyla, idesi olmayan bir madde veya maddesi olmayan bir ide yoktur. Çünkü Tanrı, sonsuz düşünme niteliği ile bilir. Eğer bir varlığın zihni veya idesi yoktur dersek, o şeyin Tanrı'nın bir modu olduğunu düşününce, Tanrı'nın kendi kendisini bilemediği veya öz-bilinci olmadığı sonucuna varırız. Aynı şekilde bedeni olmayan bir zihin var olduğunu iddia edecek olursak o zaman bir modda Tanrı'nın bir niteliği tezahür ederken diğerinin etmediğini iddia etmiş oluruz. Spinoza'nın kurduğu nitelikler arası bu paralel denklik onun metafiziğinin aslında animist olduğu sonucuna götürür. Spinoza bunu şöyle ifade eder: "Şimdiye kadar gösterdiğimiz şeyler tamamen genel olduğu için ve insanda diğer varlıklarda bulunduğundan daha çok bulunmadığı için, bu bireylerin hepsi de farklı derecelerde olsa da, canlıdırlar."⁸⁹ Bir taşın canlı olmadığını veya kendi mükemmellik derecesine göre algıları olmadığını söylemek bizi *conatus*, paralelizm ve animizm başta olmak üzere monizm, niteliklerin eşitliği ve sonsuzluğu gibi öğretilerle çelişkiye düşürür.

1. 3. 2. *Natura Naturata*

Natura Naturata, tözün modal bir sistem olarak ele alındığı yönüdür. Modal sistem, konumuz kapsamında, parça-bütün ilişkisinin sistematığıdır. Spinoza'nın

⁸⁸ Joachim, 1901, s. 25.

⁸⁹ Spinoza, 1994, E2p13sch, s. 124.

metafiziğinde tözü bütün olarak ele alıp, modları onun parçaları olarak değerlendirmenin modlar ile tözü birbirinden ayırmak anlamına gelip gelmeyeceği sorusunu cevaplandırmak için Spinoza'nın *parça* ve *bütüne* yüklediği anlamları, bu anlamlardan hangisini neye işaret etmek için kullandığını ve onun töz ve modları ile birlikte kurduğu modal sistemi doğru anlamak gerekir. Aksi takdirde, Spinoza'nın güncel Türkçede anladığımız haliyle, parça ile bütünün doğası gereği birbirinden ayrılabilirdiği yahut *Natura Naturans* ile *Natura Naturata*'nın aslında birbirinden ayrı şeyler olduğu gibi yanlış bir değerlendirmede bulunma sakıncası söz konusudur. *Modal sistem* dediğimiz sistemin ne olduğuna böylece değindikten sonra *Natura Naturata*'yı, yani tözün modal sistemlerini incelemeye geçebiliriz.

Bu noktada *Natura Naturata*'da iki farklı modal sistem dikkatimizi çeker. Birinci sisteme göre, töz bölünemez bir bütündür ve modlar onun modifikasyonlarıdır. İkinci modal sisteme göre ise kompleks yapıdaki modlar birer bütün, onların kısımları ise parçadır. Bundan dolayı Spinoza'nın metafiziğini okurken bu iki modal sistemin birbirine entegre bir yapı arz ettiğini, ikinci sistemin birincisinde aslında bir modifikasyona karşılık geldiğini göreceğiz. Spinoza, meşhur *kandaki kurtçuk* örneğini verdiği 32. mektupta *parça* ve *bütün* kavramlarının bu farklı modal sistemlerde kazandıkları farklı anlamları ve iki sistemin birbiri ile olan entegrasyonunu şöyle dile getirir:

Şimdi isterseniz kandaki bir kurtçuğu ele alalım. Farz edelim ki, bu kurtçuk kandaki parçacıkları (lenf vs.) görme yetisiyle birbirinden ayırabiliyor ve her bir parçacığın birbirine çarptığında nasıl geri sektiğini veya hareketinin bir kısmını iletmediğini vs. gözlemleyebiliyor. Bu kurtçuk kanda, bizim evrende yaşadığımız gibi yaşayacak ve kandaki her bir parçacığı birer parça olarak değil birer bütün olarak değerlendirecektir. Dolayısıyla, tüm parçaların kanın evrensel doğası tarafından nasıl denetlendiğini ve kanın evrensel doğası uyarınca aralarında belli bir bağlamda uyum kurmak üzere birbirlerine uymaya nasıl zorlandığını bilmeyecektir. Zira ne kana yeni hareketler katacak dışsal bir nedenin, ne kan dışında bir yerin ne de kandaki parçacıkların kendi hareketlerini aktarabilecekleri başka bir cismin bulunmadığını farz edersek, kanın süresiz olarak mevcut halinde kalacağı ve parçacıklarının kanın, lenfin, kilusun, vs. hareketleri arasında mevcut ilişkiden kaynaklanabilecek değişiklikler dışında hiçbir değişim geçirmeyeceği şüphe götürmez. Böylece kan daima bir parça olarak değil bir bütün olarak değerlendirilecektir. Oysa kanın doğasının yasalarını belirli bir biçimde değiştiren ve kan tarafından değişime uğrayan birçok neden bulunduğundan, buradan çıkan sonuç, kanda sadece parçacıklar arası karşılıklı ilişkiden değil aynı zamanda kanın hareketi ile dışsal nedenler arasındaki ilişkilerden de kaynaklanan başka hareket ve değişimlerin meydana geldiğidir. Bu açıdan

bakıldığında kan bu defa bir bütün olarak değil parça olarak karşımıza çıkar.⁹⁰

Spinoza'nın bu metaforunu⁹¹ irdeleyerek öncelikle *parça* ve *bütün* kavramlarının birinci modal sistemde kazandığı anlamları ele alalım. *Bütünden* başlayacak olursak, bütünü simgeleyen kanın bu örnek içinde iki metaforik anlamından birincisinin *bir bütün olarak evreni* temsil eden kan olduğunu görürüz. Peki, Spinoza'ya göre gerçekten bir kurtçuk gibi evrenin içinde yaşayıp, onun içinde yer aldığı ve kendisinden daha büyük bir evreni algılayamıyor olabilir miyiz? Spinoza, bunun cevabını 4. mektubunda şöyle verir:

İkinci olarak, anlama yetisinin dışında veya gerçeklik dahilinde, töz ve ilineklerden başka hiçbir şey var olmaz, çünkü var olan her ne varsa, ya kendisi aracılığıyla ya da başka bir şey aracılığıyla kavranır ve onun kavramı ya bir başka şeyin kavramını içerir ya da içermez. Üçüncüsü, farklı niteliklere sahip şeylerin birbirleriyle hiçbir ortaklığı yoktur, [Spinoza burada E1p2-p3'ü referans gösterir.] çünkü niteliğin kavramı bir başka şeyin kavramını içermediğini açıklamıştım. Dördüncü ve son olarak, aralarında hiçbir ortaklık bulunmayan şeylerin birbirinin nedeni olamayacağını, sahip oldukları şeylerin tamamına yoktan sahip olduklarıdır.⁹²

Bu ifadeler bizi doğrudan Spinoza'nın bir tözün diğer bir tözün nedeni olamayacağına ve daha önce değindiğimiz, tözün zorunlu olarak tek olduğuna dair *Etika*'nın birinci bölümündeki 1-6 arası önermelere götürür. Birinci modal sistemdeki anlamı itibarıyla Spinoza'nın *bütün* kavramından anladığı şey, varlığını açıklamak için bir başka varlığa ihtiyaç duyulmayan, varlığın tamamına karşılık gelerek var olan her şeyi, tözün doğası gereği kendisiyle zorunlulukla uyumlu olan modifikasyonlar olarak kapsayan, parçalı bir yapı arz etmeyen, bölünmez tek tözdür. Dolayısıyla bir kurtçuk gibi bir evrenin içindeki daha küçük bir evrende değil, var olan ve tek olan tözde yer almaktayız.

⁹⁰ Spinoza, *Mektuplar*, 2014, s. 195.

⁹¹ Burada Spinoza'nın kullandığı *kandaki kurtçuk* metaforunun tözü ve uzamlı evreni tasvir etmede yetersiz olduğu itirazı yöneltilebilir. Yalnız dikkat buyrulmalıdır ki, töze ve uzamlı evrene dair hiçbir tasvir, sema veya metafor evrenin tam bir resmini veremez, ancak betimsel kalır. Hem yabancı literatürde hem de Türkçe literatürde sıkça karşımıza çıkan betimleyici şemaların da, Spinoza'nın bu metaforunda olduğu gibi uzamlı evrenin ve tözün tam bir resmini vermek şeklinde afaki bir niyet ile değil okuyucunun muhayyilesine naçizane yardımcı olmak amacıyla sunulduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Türkçe literatürden bir örnek için bkz: Balanuye, Çetin, *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*, Say Yayınları, (1. baskı), İstanbul 2012, s. 89,104 ve 105. Yabancı literatürden bir örnek için bkz: Lord, Beth, *Spinoza's Ethics*, Edinburgh University Press Ltd., (1. baskı), Edinburgh 2010, s. 18, 25, 27, 34 ve 71.

⁹² Spinoza, "Letters", 2002, s. 766-767.

Peki birinci modal sistemde *parça* kavramı ne anlama gelmektedir? Parça kavramı, kan kurtçuğu metaforu üzerinden gidecek olursak lenf, kilus vs. öğeler ile temsil edilmektedir ve kanın doğası tarafından denetlenip, zorunlulukla birbirileri ile uyum içinde hareket eden organik sistemlere karşılık gelmektedir. Dolayısıyla birinci modal sistemde *parça* kavramı ile kastedilen, insan-havan bedeni gibi, ekosistem gibi veya atom gibi birbirine uyumlu birden fazla kısımdan oluşan kompleks ve sonlu modlardır. Bu modlar birbirileri ile zorunlu olarak uyum içinde çalışan kısımların bir araya gelmesi ile meydana gelirken, dışsal nedenlerin etkisi ile daha sonra yine zorunlu olarak dağılmaktadırlar. Kendi içlerinde bir beden-organ, ekosistem-etobur veya atom-quark gibi bir kompleks yapı göstermeleri, aslında birden fazla kısımdan müteşekkil olmalarından kaynaklanır.

İkinci modal sistem içinde ise kanın metaforik olarak bir başka anlama büründüğünü görmekteyiz. Burada kan, kompleks ve sonlu bir mod şeklinde bir *bütün* olarak karşımıza çıkmaktadır. Yalnız bu bütün, kendisinden daha kompleks bir bütünün, örneğin bedenin bir parçasıdır. Dolayısıyla Spinoza'nın *bütün* kavramının, ikinci modal sistemde kompleks ve sonlu modlara karşılık geldiğini görmekteyiz. Bir etobur kendi başına dişlerden, pençelerden vs. organlardan oluşmuş kompleks sonlu bir mod iken, ekosistemin içinde bir parçadan ibarettir, tıpkı kanın lenf ve kilus ile karşılaştırıldığında bir mod olarak kompleks ve sonlu bir bütün ama beden ile karşılaştırıldığında ise bir parça olarak kompleks ve sonlu bir mod olması gibi. Haliyle *parça* kavramı da ister kompleks ister basit olsun, bir araya gelerek herhangi bir kompleks modu doğanın zorunluluğu ile meydana getiren ve birbirine zorunlulukla uyumlu olan tüm modları ifade eden bir kavramdır.

Şimdi her iki modal sistemi birbirileri ile ilişkileri bağlamında değerlendirecek olursak, Spinoza'nın *parça* ve *bütün* kavramları ile birinci modal sistemde bölünemeyen tözü ve onun modifikasyonları olan modları ele aldığını, ikinci modal sistemde ise sadece kompleks modları ele aldığını görürüz. Bu iki sistemden evrene metafizik bir açıklama getirmek amacını taşıyan sistem, töz ve modifikasyonlarını konu edinen birinci modal sistemdir. Birinciden farklı olarak ikinci modal sistem evreni veya tözü değil tözün herhangi bir kompleks modunu ve onun parçaları ile ilişkisini incelemektedir. Bu bakımdan aslında ikinci modal sistemin tözü açıklayan değil ancak kompleks modları inceleyen bir modal bir sistem olduğunu ve birinci sistemde de bir

moddan ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim, kompleks ve sonlu bir modu meydana getiren de en nihayetinde kendi modları değil tözün modlarıdır. Dolayısıyla Spinoza'da *metafizik bağlamda* tek bir modal sistem olduğunu kabul etmek gerekir. İkinci modal sistem dediğimiz parça-bütün ilişkisini konu edinen modal sistemi, asli olan ve evreni açıklama amacını taşıyan birinci modal sistem ile karıştırmak, tözü kompleks bir mod ile aynı yapıda, yani basit ve bölünemeyen olarak değil parçalardan ibaret bir bütün olarak ele almak anlamına gelir. Bu da Spinoza'nın şiddetle karşı çıktığı ve daha önce değindiğimiz üzere muhayyilenin nicelik ile basit olan töz, zaman ve uzamı birbirine karıştırarak yarattığı ve doğru olmayan bir kanıdır. En nihayetinde gerek düşünme niteliğinin gerekse de yer kaplama niteliğinin içinde görünen bu parçalılık hali, tözsel ve gerçek bir bölünme ve parçalanmayı değil var olanların metafiziksel olarak farklarına dikkat çeken bir modal farklılaşmayı işaret etmektedir.

Natura Naturata'yı birinci modal sistem bağlamında incelerken izleyeceğimiz sıralamayı takip etme kolaylığı sağlaması açısından, betimleyici bir tablo işimize yarayacaktır:

	Yer Kaplama Niteliği	Paralelizm	Düşünme Niteliği
Birincil, Sonsuz, Ezeli-Ebedi Modlar	→ Hareket ve Hareketsizlik (Fizik Yasaları)	↔ Paralelizm	Sonsuz Akıl (Düşünme Yasaları)
İkincil, Sonsuz, Ezeli-Ebedi Modlar	→ Tüm Uzamlı Evren	↔ Paralelizm	? ⁹³
Sonlu Modlar	→ Cisimler	↔ Paralelizm	İdeler

Tablo 1.1. Spinoza'nın Modal Sistemi

Hareket ve hareketsizlikten başlayacak olursak, bunların tözün yer kaplama niteliğinden gerçeklikte bir ayrılık değil sadece kavramsal bir ayrılık içinde olduğunu⁹⁴ vurgulamamız gerekir. Başka bir deyişle, yer kaplama niteliğini gerçeklik içinde hareket ve hareketsizlikten ayıramayız. Zira nitelikler tözün özünü oluşturdukları için anlaşılmaları ancak töz aracılığıyla mümkündür. Aynı şekilde hareket ve hareketsizlik

⁹³ Düşünme niteliğinin ikincil sonsuz ve ezeli-ebedi modunun Tanrı'nın idesi olduğu tartışmalıdır. Bu hususa aşağıda düşünme niteliğinin modal sistemini açıklarken değineceğiz.

⁹⁴ Spinoza, "Short Treatise on God, Man and His Well-Being", 2002, s. 103-104.

de anlaşılmalari için yer kaplama niteliğini gerektirirler ve yer kaplama niteliğinden ayrı kavranamazlar. Bu husus, onların neden birer nitelik değil de mod olduklarının da gerekçesidir.⁹⁵

Tablo 1.1.'de verdiğimiz modal sıralamayı, Spinoza Shuller'e yazdığı bir mektupta⁹⁶ teyit eder. Ona göre, hareket ve hareketsizlik, tözün yer kaplama niteliğinin birincil, sonsuz ve ezeli-ebedi modudur. Birincildir, çünkü arada herhangi bir aracı mod bulunmamaktadır. Sonsuzdur, çünkü kendisini kendi cinsinden sınırlayan bir şey yoktur. Örneğin, hareketi ancak kendisine karşıt yönde bir hareket durdurur ve hareket hareketsizliğe dönüşür. Spinoza'ya göre bu dönüşüm hareketin ortadan kaldırılması veya sınırlandırılması anlamına gelmez, çünkü o hareket ve hareketsizliği evrendeki işlevi bakımından birbirinden ayırmaz. Hareket ve hareketsizlik ezeli-ebededir. Ezeli-ebedi derken, sadece öncesiz ve sonrasız değil aynı zamanda Fullerton'un işaret ettiği üzere, *zaman formu ile sınırlı olmayam* anlamalıyız⁹⁷. Burada söylediklerimizi, onun hareket ve hareketsizliğe eş anlamlı olarak kullandığı bir başka kavramı kullanarak ifade edersek daha açıklayıcı oluruz: *doğa veya fizik yasaları*.

Spinoza'ya göre *hareket ve hareketsizlik* ifadesi aslında vektörel bir nicelik olup tüm fizik yasalarının *ivme* kavramı ile en kısa ve öz şekilde birleştirilerek ifade edilmiş halidir. Çelebi'nin de vurguladığı üzere "... Spinoza felsefesinde etkinin sadece nedeni açıkladığını ve nedene ait bir kısım bilgiler içerdiğini düşünmemek gerekir. Etki aynı zamanda nedenin doğasını açıklar ve onun doğası ile de ilişkilidir."⁹⁸ Bu nedenle *fizik yasalarının en geneli* ifadesi ve *hareket ve hareketsizlik* kavramı birbirinin yerine kullanıldığında bir anlam farklılığı ortaya çıkmamaktadır. Bu kavramsal birleşime örnek verecek olursak Spinoza, fizik yasaları çerçevesinde bedende meydana gelen değişiklik veya durumlara "fiziksel durum"⁹⁹ der. Aslında değişikliğin nedeni ve yönünün kaynağı aynıdır: bizzat Tanrı'nın nedeni olduğu, vektörel bir nicelik olan *ivme*. Nitekim ivmeden istikameti soyutlamak, maddeden formu soyutlamak gibidir. Spinoza'ya göre hareket ve hareketsizlik denilen ivmeler, aynı anda aynı nesne üzerinde etki gösterebilen, ivme

⁹⁵ Spinoza, "Short Treatise on God, Man and His Well-Being", 2002, s. 61.

⁹⁶ Spinoza, "Letters", 2002, s. 919.

⁹⁷ Fullerton, George S., *The Philosophy of Spinoza*, (2. baskı), Henry Holt and Company, New York 1894, s. 258.

⁹⁸ Çelebi, Emin, "Spinoza'da Tanrı ve İnsan Bağlamında Özgürlük Problemi", *Felsefelogus*, 2015/40, s. 131.

⁹⁹ Spinoza, "Ethics", *Spinoza Complete Works*, (ed. Michael L. Morgan), (çev. Samuel Shirley), Hackett Publishing Company, Indianapolis 2002, E3p2sch, s. 281.

olmaları itibarıyla zıt ama fizik yasaları olmaları itibarıyla da çelişmeyen kuvvetlerdir. Dolayısıyla bir taşın hareket halinden hareketsizliğe geçmesi olayında bir ivmenin diğerine baskın gelmesi, ivmeden farklı olan hareketsizliğin, hareketi sınırladığı veya bir fizik yasasının diğer fizik yasasına aykırı olduğu anlamına gelmez.¹⁰⁰ Spinoza, yine *TTP*'de Kitab-ı Mukaddes'in incelenmesi için gereken doğru yöntemden, doğayı incelerken kullanılan, tüm doğada evrensel ve yaygın olan ve doğanın kendisine uyarak eylediği yasalardan, yani fizik yasalarından *hareket ve hareketsizlik* diye bahsederek hareket ve hareketsizlikten fizik yasalarını anladığını teyit eder.¹⁰¹

Fizik yasalarının en geneli-insanoğlunun bilebildiği kadarıyla-yer kaplama niteliğinin tek modudur.¹⁰² Başka bir deyişle, fiziksel evrende, tözün doğrudan kendisinden kaynaklanan tek modudur. Fiziksel varlığı olan her şey fizik yasalarına zorunlu olarak uyar. Spinoza'nın deyimi ile, her şey ya hareket halindedir ya da hareketsizdir.¹⁰³ Dolayısıyla niteliğin kapsadığı tüm şeylerde hareketin kaynağı, yer kaplama niteliğinin birincil modu ile eyleyen tözün bizzat kendisidir. Fizik yasalarının birincil mod olmasından ötürü, tüm ikincil modlar hareket-hareketsizlik aracılığıyla meydana gelir. Çünkü onlar evrendeki tüm hareketin *aracı* kaynağıdır ve kendileri hariç, var olan her şeyi değiştirebilirler.¹⁰⁴ Nitekim bir kütledeki ivme yine bir başka kütledeki ivme ile değişime uğradığı için, aslında fizik yasaları ve ivmenin kendisinde birleştiği kavram olan *hareket ve hareketsizlik*, evrendeki değişimin sadece aracı kaynağı değil yönünü veya ne şekilde olması gerektiğini de zorunlulukla belirleyen bir moddur.¹⁰⁵ Bundan dolayı modun kendisinden başka her şeyi değiştirebilmesinden yola çıkarak, Spinoza'nın en temel fizik ilkesini 'değişmeyen tek şey değişmedir' şeklinde formüle etmek de yanlış olmayacaktır.

Tözün yer kaplama niteliğinin konu edineceğimiz sıradaki modu ise; ikincil, sonsuz ve ezeli-ebedi olan uzamlı evrenin tümüdür. Bu mod, aslında kan örneğini irdelerken değindiğimiz üzere karşımıza *bedenin bir parçası olarak kan* metaforu ile çıkmıştı. Metaforun uzamlı evreni, kendisinden daha büyük bir bütüne öge olarak konumlandırması, dikkatimizi *evren* kavramının kapsamına çeker. Spinoza'da *Deus sive*

¹⁰⁰ Spinoza, "Short Treatise on God, Man and His Well-Being", 2002, s. 87-88.

¹⁰¹ Spinoza, "Theological-Political Treatise", 2002, s. 460.

¹⁰² Spinoza, "Short Treatise on God, Man and His Well-Being", 2002, s. 58.

¹⁰³ Spinoza, "Ethics", 2002, E2p13a1, s. 252.

¹⁰⁴ Spinoza, "Short Treatise on God, Man and His Well-Being", 2002, s. 87-88.

¹⁰⁵ Spinoza, "Ethics", 2002, E2p13lem3dem, s. 252.

Natura ifadesindeki *natura* veya bizim yer yer kullandığımız üzere evren sözcüğü, *uzamlı evrenden* çok daha geniş bir kapsama sahiptir. Evren, tözün nitelikleri ve modları ile birlikte tümüne karşılık gelirken, uzamlı evren, sadece fiziksel olan, içinde düşünme niteliğine dair herhangi bir şey barındırmayan ikincil, sonsuz ve ezeli-ebedi moda karşılık gelmektedir. Harris'in ifadesi ile Spinoza'nın evren kavramı "empirik (veya fenomenal) doğayı [kapsam bakımından] aşan, bir bütün olarak sonsuz gerçekliğin tamamını içine alan" bir yapıdadır.¹⁰⁶ Spinoza, Shuller vasıtasıyla Tschirnhaus'a cevaben yazdığı 64. mektupta, tözün yer kaplama niteliğinin ikincil moduna örnek olarak "tüm evrenin çehresi"¹⁰⁷ ifadesini verir. Burada *tüm evrenden* kasıt töz iken, *çehreden* kasıt uzamlı evrendir.

Bu mod ikincildir, çünkü hatırlanacağı üzere yer kaplama niteliğinin-insanın bilebildiği kadarıyla-tek modunun hareket-hareketsizlik olduğunu belirtmiştik. Uzamlı evren, hareket hareketsizliği fiziksel olanlara aktaran bir aracı konumundadır. Kendisi bir toplam olarak değişmezken kapsadığı kompleks modların hareketine neden olan hareket-hareketsizlik, onlara uzamlı evren aracılığı ile aktarılır. Uzamlı evren kompleks modlara, onlar daha az kompleks modlara ve böylece çağdaş parçacık fiziğindeki şimdilik bilinen en basit modlar olarak ele alabileceğimiz quarklara kadar hareket ve hareketsizliğin gücü veya ivmesi iletilmektedir. Birincil bir mod olan hareket ve hareketsizlik ile en basit mod arasındaki ivme iletişimi, uzamlı evrenin tamamı tarafından sağlanmaktadır, çünkü fiziksel varlığı olan her şey uzamlı evrende yer alır ve uzamlı evrenin parçalarıyla birlikte tümündeki hareketi ve değişmeyi belirleyen fizik yasalarına bağlıdır. Aracı olması nedeniyle, uzamlı evren ikincil mod olarak konumlandırılır. Yalnız, tüm bu hareket aktarımları evrenin genel doğasında bir değişmeye neden olmaz. Yani evrenin çehresinde farklı ifadelere rastlasak da bu çehrenin kendisinde bir değişiklik değil, ifadede bir değişiklik olarak yorumlanmalıdır. Spinoza bunu şöyle açıklar:

Şimdi bakışımızı farklı doğalara sahip bir kaç bireyden oluşan başka bir birey üzerine çevirirsek, bu tür bir bireyin de çok daha farklı şekillerde etki aldığı halde doğasını aynen koruduğunu görürüz. Çünkü bu bireyin her parçası bir çok cisimden meydana gelmiş olduğundan, (bir önceki Yardımcı Önerme gereği) doğası hiç değişmeden her parçasını kah daha yavaş, kah daha hızlı hareket ettirebilir ve böylece hareketini daha hızlı ya da daha yavaş bir şekilde diğerlerine iletebilir. Dahası, bakışımızı bu ikinci tür bireyden

¹⁰⁶ Harris, Errol E., *Salvation from Despair*, (1. baskı), Martinus Nijhoff, The Hague 1973, s. 35.

¹⁰⁷ Spinoza, "Letters", s. 919.

meydana gelen üçüncü tür bir bireye çevirecek olursak onun da bir çok farklı şekilde etki alsa bile biçiminde hiçbir değişiklik olmadığını görürüz. Bu düşünce akışımızı böyle sonsuza dek sürdürürsek, sonuçta tüm doğanın bir birey olduğunu; parçaları, yani bütün cisimleri sonsuz şekilde değişse bile bu bireyin bütünlüğünün asla değişime uğramayacağını kolayca anlarız.¹⁰⁸

Uzamlı evrenin ve tözün tamamının doğasının vuku bulan onca hareket ve hareketsizliğe rağmen değişmemesi, Spinoza'nın uzamlı evrenin ve tözün doğasını, onların zamanın herhangi bir birimindeki fiziksel durumuna eşitlemediğini gösterir. Hem uzamlı evrenin hem de tözün değişmeyen doğası aslında doğalarının dinamik karakterine işaret eder. Bu dinamik karakter, zaman formundan bağımsız, öncesiz ve sonrasız olması itibarıyla uzamlı evrenin zamanın bir birimindeki hali ile diğer bir birimindeki halinin karşılaştırılması, bizleri zamanın nicelikle birleştirilmesi ile yapılan hataya düşürerek evrenin bizzat kendisinde bir değişim olduğu yanılığımıza iter. Dolayısıyla hareket-hareketsizlikte ivme ile fizik yasalarını birleştiren Spinoza, dinamizm ile doğası bakımından değişmezliği de, ezeli-ebedi olan uzamlı evrende birleştirmiştir.

Uzamlı evrenin ikincil ve ezeli-ebedi olmasının yanı sıra sonsuz olmasına değinecek olursak, kendisini, kendi cinsinden sınırlayan bir başka şeyin olmadığını hatırlatmamız gerekir. Uzamlı evren, kendisinden daha büyük bir uzamlı evrenin parçası değil nihai olan tözün yer kaplama niteliğinin hareket-hareketsizlik modunun eylem alanı mahiyetinde bir modudur. Dolayısıyla yukarıda bahsettiğimiz kurtçuk gibi, kendi türünden ve daha kompleks bir yapının parçası olan uzamlı bir evrende değil tek ve sonlu modların bir bütünü olarak işlev gören uzamlı bir evrende yaşamaktayız.

Uzamlı evrenden sonra modal sistemdeki son basamak, sonlu modlardır. Bunlar, gerek bileşik olsun gerek basit olsun uzamlı evrende yer alan tüm nesnelere. Sonludurlar; çünkü kendi cinslerinden, yani tözün yer kaplama niteliğinin kapsamına giren başka modlar tarafından varlıkları sınırlandırılabilir. Örneğin suyun güneşin ısısı ile genişleyerek buharlaşması, artık su değil buhar olması gibi. Yine bu modlar sonludurlar çünkü, kendileri gibi sonlu bir modun etkisine maruz kalabilmektedirler.¹⁰⁹ Örneğin diğer sonlu modlar tarafından iletilen hareket-hareketsizlik ile meydana gelmeleri, mesela tribülansa girmiş havanın soğuyarak buharı yoğunlaştırıp suya çevirmesi gibi. Eğer hareket-hareketsizlik gibi yer kaplama niteliğinin kendisinin etkisi

¹⁰⁸ Spinoza, *Ethica*, 2014, E2p13lem7sch., s. 135.

¹⁰⁹ Spinoza, 1994, E1p28dem, s. 103.

sonucu olsaydı, o zaman sonsuz olurdu ama uzamlı evrende sonlu modların kaynağı yine kendileri gibi sonlu modların etkileridir, doğrudan yer kaplama niteliğinin mutlak doğası değil.

Tanrı'nın düşünme niteliğine geldiğimizde, birincil sonsuz ve ezeli-ebedi veya zaman formundan bağımsız modun, Wolfson'un işaret ettiği üzere Spinoza'nın literatüründe dört şekilde karşımıza çıktığını görmekteyiz.¹¹⁰ Bunlara bir beşincisini de biz ekleyelim ve şöyle sıralayalım: birincisi "akıl"¹¹¹, ikincisi "mutlak olarak sonsuz olan akıl"¹¹², üçüncüsü "sonsuz akıl"¹¹³, dördüncüsü "sonsuz bir düşünme gücü"¹¹⁴, beşinci ve sonuncusu ise "Tanrı'nın İdesi"¹¹⁵. Bu beş ifade aslında iki şeyi işaret eder. Wolfson'un yaptığı sınıflandırmaya göre ilk iki ifade ile birlikte bizim de eklediğimiz üçüncü ifade, sadece düşünen özne olarak değil düşünme etkinliğinin kendisi olarak da anlaşılmalıdır.¹¹⁶ Bu, Spinoza'nın sadece kavramlarında değil Tanrı tasavvurunda da karşılık bulan; *düşünen*, *düşünülen* ve *düşünme etkinliğinin* bir ve tek olarak ele alınması işidir. Spinoza, Maimonides'in meşhur deyişi, *Tanrı düşünen*, *düşünülen* ve *düşünce*dir, ifadesine gönderme yaparak¹¹⁷ bu tespiti şöyle doğrular:

...yer kaplama niteliğinin bir modu ve o modun idesi, iki şekilde ifade edilen bir ve aynı şeydir. Bu hakikat, Tanrı, Tanrı'nın akli ve Tanrı'nın anladığı şeylerin aynı olduğu fikrine sahip bazı Yahudilerin gözüne ilişmiş gibi görünüyor.¹¹⁸

Spinoza bu düşüncesini *Etika*'da daha açık bir şekilde dile getirir ve düşünme etkinliği ile düşünen öznenin bir ve aynı şey olduğunu, aklın *Natura Naturans* değil *Natura Naturata* olarak konumlandırılması gerektiğini söyledikten sonra, bunun gerekçesi olarak akıldan anladığı şeyin mutlak düşünme, yani düşünme niteliği değil sadece belirli bir düşünme modu olduğunu söyler.¹¹⁹ Bu da yukarıdaki ilk üç ifade ile düşünme etkinliği ve düşünen özneyi birleştirdiği, akabinde akli *Natura Naturata* içinde konumlandırarak da aslında düşünme etkinliği ve düşünülenin Tanrı'nın bir niteliği değil ancak modu olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

¹¹⁰ Wolfson, 1934, s. 238.

¹¹¹ Spinoza, "Short Treatise on God, Man and His Well-Being", 2002, s. 58.

¹¹² Spinoza, "Letters", 2002, s. 919.

¹¹³ Spinoza, "Letters", 2002, s. 850.

¹¹⁴ Spinoza, "Letters", 2002, s. 849.

¹¹⁵ Spinoza, "Ethics", 2002, E2p3, p4 ve p8, s. 245, 246, 248.

¹¹⁶ Wolfson, 1934, s. 238.

¹¹⁷ A. g. e.

¹¹⁸ Spinoza, "Ethics", 2002, E2p7sch, s. 247.

¹¹⁹ Spinoza, "Ethics", 2002, E2p31 & dem, s. 234-235.

Bu ilk üç ifadeden sonra dördüncü ve beşinci ifadelere baktığımızda, bunların da aslında düşünen ile düşünüleni ayırmadan monist bir çerçevede kalarak Tanrı'nın öz-bilincine karşılık geldiğini görürüz. Spinoza'nın *sonsuz bir düşünme gücü* (L. *potentia infinita cogitandi*) şeklinde dile getirdiği dördüncü ifadeye baktığımızda, Latincesinde geçen *potentia* ifadesini, hem Shirley'nin hem de Wolfson'ın İngilizceye *potential* olarak değil, *power* olarak, yani *güç* anlamına gelecek şekilde çevirdiklerini görmekteyiz. Çünkü *potentia infinita cogitandi* ifadesi, "bir şey yapabilme potansiyeli"¹²⁰ anlamında ele alınması halinde, ilk üç ifadeyi incelerken değindiğimiz üzere düşünen ve düşünüleni ayıracağı için Spinoza'nın entelekti *Natura Naturata*'da konumlandırılan akıl anlayışı ile çelişecektir. Zira entelekti bir potansiyel olarak düşünmek, bu potansiyelin sahibi olan düşünen özne ile, bu potansiyele sahip olmayan yani düşünülen nesneyi varsayar. Bunun yerine akı, Tanrı'nın öz bilinci olarak düşünmek daha yerinde olacaktır. Böylece, düşünen ve düşünülen birleştirilmiş ve *potentia* ifadesi ile kastedilen şey, yani Tanrı'nın sonsuz olan kendisini anlayabilmesi için gerekli olan anlama gücü veya kapasitesindeki sonsuzluk, Spinoza'nın monizmi ile çelişmeden dile aktarılmış olur. Spinoza'nın, aklın Tanrı'yı potansiyel düşünen özne olarak düşünüleninden ayrı kabul etmemesi, aslında hareket-hareketsizlik ve akıl arasında kurulu paralelizme yaptığı bir vurgudur. Nasıl hareket-hareketsizliği bir nitelik olarak kabul edemiyorsak, akı da bir nitelik olarak kabul edemeyiz. Tanrı hareket-hareketsizlik ile tüm uzamlı evrende eylerken, akıl ile de düşünür ve bilir, nitekim düşünme onun özsel niteliklerindedir.¹²¹ Spinoza, aklın bir moddan ibaret olup Tanrı'ya nitelik gibi atfedilmemesi gerektiğini "Düşünen şeydeki [düşünme niteliğindeki] *Akıla* gelince, o da birincisi [hareket-hareketsizlik] gibi bir *Oğul*, *Ürün* veya *Tanrı'nın birincil bir Yaratımıdır*."¹²² ifadesiyle dile getirir.

Beşinci ifade olan *Tanrı'nın idesi* ifadesi, bir tamlama olarak Tanrı'nın kendisinden başka bir şey hakkındaki idesi değil, kendi kendisine dair idesi veya Tanrı'nın öz bilinci ile kendisine dair tüm bildiklerini karşılamaktadır. Wolfson, bu ifadeyi, *mutlak olarak sonsuz olan akıl* şeklindeki ikinci ifade ile eşdeğer tutar.¹²³ Dikkat edilirse, *Tanrı'nın idesi* bir bakıma *düşünüleni* ön plana çıkarırken, *mutlak*

¹²⁰ Wolfson, 1934, s. 238.

¹²¹ Spinoza, "Ethics", 2002, E2p1, s. 245.

¹²² Spinoza, "Short Treatise on God, Man and His Well-Being", 2002, s. 59.

¹²³ Wolfson, 1934, s. 239.

olarak sonsuz olan akıl düşüneni ön plana çıkarmaktadır. Bu iki ifade de tek bir şeyin, yani aklın ayrı iki yönüne işaret etmektedir. Zira Spinoza'da düşünülen ve düşünen ayrımı olmadığı gibi, Tanrı'nın idesi de "biricik"¹²⁴ ve tektir.

Bu beş ifade bağlamında söylediklerimizi kısaca özetleyecek olursak, Tanrı'nın veya tözün, düşünme niteliğine ait olan birincil, sonsuz ve ezeli-ebedi modu olan aklın sonsuz bir anlama gücü olduğunu, Tanrı'nın öz bilinci olması itibarıyla da kendi kendisinin düşüncesi veya idesi olduğunu görüyoruz. Hem düşünen, hem de düşünülenin birleştiği bir mod olan akıl, etkin olan ile edilgin olanın aynı olduğunu vurgulaması itibarıyla da monist bir kavrayışı ön planda tutar.

Tablo 1.1.'de, düşünme niteliğinin ikincil, sonsuz ve ezeli-ebedi moduna bakacak olursak, bir soru işareti göreceğiz. Bu basamakta oluşan boşluğun çıkış noktası Spinoza'nın Schuller vasıtasıyla Tschirnhaus ile yaptığı yazışmada,¹²⁵ Tschirnhaus'un kendisinden ikincil sonsuz ve ezeli-ebedi modlara her iki nitelikte de örnek vermesini istemesine rağmen, Spinoza'nın yer kaplama niteliğinin modu olan uzamlı evrenden bahsedip düşünme niteliğinin ikincil modunun ne olduğundan bahsetmemesidir. Spinoza'nın, sorunun bu kısmını cevapsız bırakmasını Shirley "tuhaf"¹²⁶ olarak nitelerken, Joachim bu soruyu "bence" diye vurgulamak kaydıyla *Tanrı'nın sonsuz idesi* diyerek cevaplar.¹²⁷ Pollock ise bu modun ne olduğunun belirtilmemiş olduğuna değindikten sonra, *muhtemelen* düşünme niteliğinde yer alan *Tanrı'nın idesi* olabileceğini söyler.¹²⁸ Yalnız o da verdiği bu muhtemel cevaptan emin değildir, çünkü hemen alt satırda Tanrı'nın idesi ile mutlak sonsuz olan akıl arasında kesin bir ayrımın tam olarak bulunmadığını ifade eder. Wolfson, Spinoza yorumcularının bu konuda yaşadığı belirsizliği muhtemel cevaplarla gidermeye çalışmalarını, modal sistemdeki simetriyi sağlama zorunluluğunun diktesi şeklinde yorumlarken, Spinoza'nın metinlerinin hiçbir yerinde böyle bir moddan bahsedilmediğini söyler.¹²⁹ Bizim kanaatimiz Wolfson'un haklı olduğu yönündedir. Zira, sonsuz akıl ile Tanrı'nın idesi arasında kesin bir ayrım yapılmış olsaydı, Pollock ve Joachim'in önerilerini kabul etmek mümkün olurdu. Fakat yukarıda saydığımız beş ifadeye bakılınca birincil modun

¹²⁴ Spinoza, "Ethics", 2002, E2p4 & dem, s. 246.

¹²⁵ Spinoza, "Letters", 2002, s. 919.

¹²⁶ Spinoza, "Letters", 239. dipnot, s. 919.

¹²⁷ Joachim, 1901, s. 94.

¹²⁸ Pollock, 1880, s. 187.

¹²⁹ Wolfson, 1934, s. 241.

Tanrı'nın idesi olarak bizzat Spinoza tarafından adlandırılması ve savunulması, bu iki yorumcunun cevaplarından ziyade tereddütlerinin haklılığını ortaya koyar. Spinoza'nın paralelizminde düşünme niteliği ve yer kaplama niteliğinin kaplam denkliği bakımından örtüşmesi gerekliliğine rağmen modal sistemde böyle bir boşluk bulunması henüz çözülmemiş bir problemdir.¹³⁰

Düşünme niteliğinde sonlu modları ise idelerdir.¹³¹ Örneğin, yer kaplama niteliğinin sonlu bir modu olan insan bedeninin idesi, düşünme niteliğinin sonlu bir modu olan insan zihnidir. Zihnin konu edindiği nesne onun *ideatum*udur, bu nedenle zihin bedenini idesiyken, beden de zihnin *ideatum*udur.¹³² Elbette insan bedeni kompleks bir mod olduğu için birçok moddan oluşur, aynı şekilde insan zihni de bu modların idelerinin birliğine verilen addır.¹³³ Düşünme niteliğinin sonlu modları olan ideleri elbette sadece insan bedenine has kabul edemeyiz. Spinoza bu konuda uzamlı evrendeki tüm varlıkların canlı olduğunu söyleyerek bu beden-ide paralelizminin tüm varlıklar da söz konusu olduğunu, insan bedeni için söylediklerinin diğer tüm varlıklar için de geçerli olduğunu belirtir.¹³⁴

1. 4. Paralelizmin Temeli Olarak Tanrı Kavramı

Spinoza'nın metafiziğindeki en temel varlık Tanrı'dır, zira her şeyin kendisi aracılığıyla kavrandığı ama bir başkası aracılığı ile kavranamayan yegane varlık odur. Felsefesinin tüm öğretileri gibi paralelizm öğretisi de tartışmaya açılmadan önce Spinoza'nın Tanrı varlığına dair getirdiği argümanların irdelenmesi gereklidir. Nitekim, Spinoza'nın öğretilerine dair tartışmaların onun Tanrı kavramını bir postüla olarak kabul ederek başlatılması, yapılacak değerlendirmelerin Spinoza lehine bir yanlılık arz ederek tarafsızlıklarını yitirmelerine neden olacaktır. Bundan ötürü, metafizikte paralelizm odaklı tartışmalara geçmeden önce, hem müteakip tartışmalara metafizik-epistemolojik bir zemin oluşturmak hem de özü sonsuz ve seçik nitelikler tarafından bir paralelizm içinde oluşturulduğu savunulan Tanrı anlayışının ne kadar tutarlı ve geçerli argümanlar

¹³⁰ İkincil literatürde bu konudaki öneri ve tartışmalar her ne kadar tatmin edici değilseler de, önerilen çözümler için bkz: Schmaltz, Tald, "Spinoza's Mediate Infinite Mode", *Journal of the History of Philosophy*, 1997/35 (2): 199-235 ve Pinheiro, Ulysses, "Looking for Spinoza's Missing Infinite Mode of Thought", *The Philosophical Forum*, 2015/46 (4) : 363-376.

¹³¹ Spinoza, "Ethics", 2002, E2a3, s. 244.

¹³² Spinoza, "Ethics", 2002, E2p13, s. 251.

¹³³ Spinoza, "Ethics", 2002, E2p15 & dem, s. 255.

¹³⁴ Spinoza, "Ethics", 2002, E2p13sch, s. 251-252.

ile öne sürüldüğünü değerlendirmek amacıyla burada Spinoza'nın *Deus sive Natura* ifadesinin kendisini soruşturacağız.

Spinoza'nın Tanrı'nın varlığına dair getirdiği argümanlara baktığımızda bunların dört tane olduğunu görmekteyiz. İlk argüman, Tanrı kavramının kendisinden çıkarımlanarak öne sürülmektedir. Spinoza *a priori* olarak öne sürdüğü bu argümandan *Etika*'da şöyle bahseder:

Var olabilmek bir güç olduğu için buradan bir şeyin doğasında ne kadar gerçeklik varsa bir o kadar kendisinde var olma gücü bulunduğu çıkar. Dolayısıyla, mutlak sonsuz olan Varlık *ya da* Tanrı, mutlak sonsuz bir var olma gücüne sahiptir. Bu nedenle O, mutlak surette vardır.¹³⁵

İkinci argüman, *a posteriori* bir karakter sergiler. Argümanın adımlarını sıralayacak olursak: "Bir şey ya kendisinde ya da bir başka şeyde vardır"¹³⁶, "Var olan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmaksızın ne var olabilirler ne de kavranabilirler"¹³⁷, Ben varım, her şey gibi ben de Tanrı'da varım, dolayısıyla Tanrı zorunlu olarak vardır.

Üçüncü argüman, *a priori* bir dayanağa sahiptir. Spinoza, önce var olması mümkün olanlar ile zorunlu olanlar arasında bir ayırım yaparak var olanların zorunlu olarak var olduğunu, var olmayanların ise zorunlu olarak var olmadığına bir aksiyom ile dikkat çeker: "Belirli bir neden varsa, bunu zorunlu olarak bir sonuç takip eder, eğer belirli bir neden yoksa, onun bir sonucunun da olması imkansızdır."¹³⁸ Dolayısıyla var olan her şeyi var eden bir neden de zorunlu olarak vardır. Bu neden ya o şeyin kendi içinde ya da dışında bulunmalıdır. Bunları töze uyguladığımızda, tözün var olması veya olmamasına dair bir neden bulunmalıdır ki bu neden de ya tözün kendisinde ya da dışında olmak durumundadır. Tözün var olmamasının bir nedeni olduğu ve bu nedenin tözün kendisinde olduğu iddiası çelişkilidir, zira var olmayan bir şeyin var olmama nedenini kendisinde barındırabilmesi için paradoksal bir şekilde var olması gerekir. O zaman, tözün vardır ve var olmasının nedeni ya kendi içinde ya da dışındadır. Tözün var olmasının nedenini kendi dışında aramak da hatalı olacaktır, çünkü Spinoza tözün tek olduğunu "Evrende aynı doğaya sahip iki veya daha fazla töz yoktur."¹³⁹ diyerek vurgular. Yine ona göre "Eğer şeyler arasında hiçbir ortaklık yoksa, bunlardan biri

¹³⁵ Spinoza, 1994, E1p11sch, s. 92.

¹³⁶ Spinoza, 1994, E1a1, s. 86.

¹³⁷ Spinoza, 1994, E1p15, s. 94.

¹³⁸ Spinoza, 1994, E1a3, s. 86.

¹³⁹ Spinoza, 1994, E1p5, s. 87.

diğerinin nedeni olamaz."¹⁴⁰ Haliyle, eğer töz tekse ve varsa o zaman onun var olmasının nedeni kendi içindedir. Spinoza bunu "Var olmak tözün doğasıdır."¹⁴¹ diyerek ifade eder ve tözün zorunlu olarak var olduğunu, varlığının nedeninin ise dışsal bir kaynaktan değil kendisinde olduğunu öne sürer.

Dördüncü ve son argüman ise *a priori* bir karakteristikte olup üçüncü argümanın bir başka formu denilebilecek kadar üçüncü argümana yakındır. Var olmak tözün doğasındandır, tözün var olmadığını düşünmek bir bakıma onun modlarının yani varlık kategorisinin topyekun yok olduğunu düşünmek anlamına gelecektir. Varlık var olduğundan, töz de zorunlu olarak vardır.

Bu argümanları irdelediğimizde, felsefe tarihinde ontolojik argüman olarak bilinen argümanın baskın bir etkisi olduğunu görürüz. İlk olarak 1078'de *Proslogion* isimli eserde Anselmus'un ortaya koyduğu¹⁴² bu argüman, var olmanın Tanrı'nın özü gereği olduğu kabulüne dayanır. Spinoza da bu kabulü bir çok yerde dile getirir. Örneğin 12. mektupta "Öncelikle, var olma onun özü gereğidir, yani sadece özünden ve tanımından Töz'ün var olduğunu sonucu çıkar."¹⁴³ diyerek var olmanın Tanrı'nın veya tözün özünde bulunduğunu kabul eder. Bu kabulü benimsemesinin nedeni yine Tanrı'nın sonsuz yetkinlikte bir varlık olduğu şeklindeki kavramsallaştırma. O, bu kavramsallaştırmanın dayanak noktasını "Zorunlu var oluşu içeren hiçbir şey kendisinde bir yetkinsizlik buldurmaz, aksine salt bir yetkinlik ifade eder."¹⁴⁴ diyerek dile getirir. Söz konusu yetkinlik ise Spinoza için Tanrı'nın birbirine paralel sonsuz nitelik sahibi olmasından tek olmasına kadar, sadece kendi doğasının zorunluluğu ile eylemesinden yine doğası gereği hiç bir antropomorfik vasıf taşımamasına varıncaya dek bir çok özelliğine ulaşmasında temel hareket noktası işlevi görür. Spinoza, ontolojik argümanın da temel savı olan bu Tanrı'nın doğasının var olmayı gerektirdiği iddiasının Tanrı'yı kavramsallaştırırken gördüğü işleve "Sadece Tanrı'yı var oluşu özüne ait bir varlık [entity] olarak tanımlayarak, onun zorunlulukla var olduğu, tek, sabit, sonsuz vs. olduğu gibi daha birçok özelliğini çıkarıyorum."¹⁴⁵ diyerek işaret eder.

¹⁴⁰ Spinoza, 1994, E1p3, s. 87.

¹⁴¹ Spinoza, 1994, E1p7, s. 88.

¹⁴² Oppy, Graham, "Ontological Arguments", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2016 Edition), (ed. Edward N. Zalta), < <http://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/#HisOntArg> > (02.06.2016)

¹⁴³ Spinoza, "Letters", 2002, s. 788.

¹⁴⁴ Spinoza, "Letters", 2002, s. 856.

¹⁴⁵ Spinoza, "Letters", 2002, s. 958.

Peki bir varlığın özü gerçekten dışsal bir neden olmaksızın var olmayı nasıl kendisinde içerir? İlk ortaya atıldığından beri tartışma konusu ola gelen bu varsayım, savunucularını bu ve benzeri sorulara cevap vermeye zorlamıştır. Bu savunucular arasında yer alan Spinoza ise kendisinden aynı hususta bir açıklama isteyen Oldenburg'a bir şeyin özünün var oluşu içermesinin sadece "kendinde olarak ve sadece kendisi aracılığıyla kavranan şeyin tanımından"¹⁴⁶ çıkarsanabileceği şeklinde cevap verir.

Bu bağlamda Spinoza'nın Tanrı tanımının içeriği irdelediğimizde karşımıza çıkan ilk önemli ifade *causa sui* ifadesidir. Bu ifade ilk bakışta paradoksal görünebilir, nitekim bir şeyin kendi kendisinin nedeni *olması* için öncelikle *olması*, yani varlığa gelmiş bulunması gerekir. Bir varlığın varlığa gelmeden önce bir şekilde kendi varlığına neden olması, varlığın kendisiyle eş zamanlılığına aykırıdır ve o varlığı zamansal açıdan neden ve sonuç olarak ikiye bölerek var olmadığı bir zaman dilimi içinde kendisinin nedeni olarak var olmasını gerektireceği için o varlığı kendisi ile zamansal bakımdan çelişkiye düşürür. Aşağıda değineceğimiz üzere Spinoza elbette *causa sui* ifadesini böyle anlamamıştır. O bu ifadeyi "Kendisinin nedeni derken, özü varoluşu gerektiren şeyi *yahut* var olma [özelliği] aracılığı dışında doğası kavranamayan şeyi anlıyorum."¹⁴⁷ ifadesiyle tanımlar. Onu bu tanıma götüren çıkarım şu şekildedir:

Bir töz bir başka şey tarafından meydana getirilemez (E1p6cor gereği), dolayısıyla o kendi kendisinin nedeni olmak durumundadır, yani (E1d1 gereği), onun özü zorunlu olarak varoluşu içerir yahut varoluş onun doğasına aittir. q.e.d.¹⁴⁸

Bu kanıttan, tözün daha önce *kendinde var olan ve kendisi aracılığıyla anlaşılan* olarak tanımlandığı da göz önünde bulundurulursa, bir başka şey tarafından meydana getirilemeyeceği açıktır. Fakat tözün bir başka şey tarafından meydana getirilemeyeceği şeklindeki öncülde tözün kendi kendisinin nedeni olduğu sonucu çıkarılamaz. Öncül-sonuç arasındaki bu basamak boşluğuna dikkat çeken Friedman, *tözün dışsal bir nedeninin olmadığı* öncülü ile *varoluşun onun doğasına ait olduğu*

¹⁴⁶ Spinoza, "Letters", 2002, s. 766.

¹⁴⁷ Spinoza, 1994, E1d1, s. 85.

¹⁴⁸ Spinoza, 1994, E1p7dem, s. 88.

ifadesini çelişik bulmazken, başka bir nedenin olmayışından onun kendi kendisinin nedeni olduğu sonucuna varmayı gülünç bir mantık hatası olarak niteler.¹⁴⁹

Söz konusu mantıksal boşluğu görebileceğimiz bir başka mülahaza da Türkçede *daima var olma durumu* olarak karşılayacağımız *sempiternity* kavramı ve *zaman formu dışında* anlamındaki kullanımını vurgulayarak *ezeli-ebedi* olarak çevirdiğimiz *eternity* kavramları bağlamında *causa sui* ifadesinin ele alınışına dayanır. Bu iki kavram da sonsuzluğu ifade eder ama aralarında bir ayrım vardır. Spinoza, 12. mektupta bu iki kavram arasındaki ayrımı "doğası gereği veya tanımı gereği sonsuz olan ve özü gereği değil de nedeni gereği sınırsız olan"¹⁵⁰ ifadesiyle çizer. Bu ayrım bakımından ezeli-ebedi olan aslında *tanımı gereği* sonsuz olana karşılık gelirken, daima var olan ise *nedeni bakımından* bir dışsal varlık tarafından *sınırlandırılmamış* olana tekabül eder.

Daima var olan ifadesinden başlayacak olursak bu ibare, *causa sui* ifadesinin yukarıda bahsettiğimiz ilk bakışta paradoksal gelen yanlış yorumuna cevap niteliğindedir. Töz *causa sui* olarak ele alındığında, tözü dışsal bir nedeni olmaksızın geçmiş, şimdi ve gelecekte daima var olan olarak yorumlanmalıdır. Yani *causa sui*, kendi kendisinin nedeni olan değil herhangi bir dışsal nedeni olmayan, kendisinden başka bir nedenle sınırlanmayan, her daim var olmuş, var olan ve var olacak olan anlamlarına gelmektedir.

Ezeli-ebedi şeklindeki ikinci kavramı açıklamaya Spinoza'nın kendi tanımıyla başlamak yerinde olacaktır. Spinoza bu sözcüğü tanımlarken *causa sui* tanımına çok yakın bir ifade kullanır: "Ezeli-ebedi derken, sadece ezeli-ebedi bir şeyin tanımından zorunlu olarak kavranan varoluşun kendisini anlıyorum."¹⁵¹ Yine ona göre, bu şeyin özü ezeli-ebedi bir hakikat olarak anlaşılır ve bu bakımdan "başı ve sonu olmayan şekilde anlaşılabilir bile zaman veya süre ile açıklanamaz."¹⁵² Bu haliyle ezeli-ebedi kavramı aslında *causa sui* kavramıyla mantıksal olarak eşdeğerdir. Yani var olan ezeli-ebedi şey, aslında bir ezeli-ebedi hakikat gibi zaman formundan tamamen bağımsızca var olur ve onun var olmasının altında yatan zorunluluk mantıksal bir zorunluluktur.

¹⁴⁹ Friedman, Joel I., "Was Spinoza fooled by the ontological argument?", *Philosophia*, 1982/ 11 (3-4), s. 315-316.

¹⁵⁰ Spinoza, "Letters", 2002, s. 787.

¹⁵¹ Spinoza, 1994, E1d8, s. 86.

¹⁵² Spinoza, 1994, E1d8exp, s. 86

Dolayısıyla bu iki kavram açısından bakıldığında, Spinoza'nın *causa sui* ifadesinin iki anlama geldiğini, birincisinin hem dışsal bir varlık tarafından sınırlanmayan ve nedeni olmaksızın daima var olan anlamında *causa sui*, diğerinin ise özü varoluşu içeren bir varlığın mantıksal olarak zorunlulukla var olmasına karşılık gelen *causa sui* kavramıdır. Friedman'a göre Spinoza, ontolojik argüman bağlamında *causa sui* kavramının iki kullanımını hatalı bir akıl yürütme ile iç içe geçirmiş, aralarında mantıksal bir basamak boşluğu olmasına rağmen tözün dışsal bir nedeninin olmadığı şeklindeki öncülden onun özünün varoluşu içerdiği şeklindeki sonuca varmış ve ontolojik argümanı başarısızlıkla sonuçlanmıştır.¹⁵³

Friedman'ın bu iddiasına itiraz olarak değerlendirebileceğimiz bir görüşü Earle sunar. O, Tanrı'nın ezeli-ebedi özü ve onun varoluşu arasında bir ayrım götmeyerek Tanrı'nın varlığı ve özünün bir olduğu ifadesinin analitik bir ifade olduğunu ve analitik önermelerin mantıksal zorunluluğundan hareketle Tanrı'nın zorunlulukla var olacağı şeklinde bir değerlendirmede bulunur.¹⁵⁴ Lakin biz Earle'nin değerlendirmesine katılmamaktayız. Zira, varoluş ve öz özdeşleştirilerek Tanrı'nın ezeli-ebediliği bağlamındaki *causa sui* kavramı üzerinden Tanrı'nın var olduğunu iddia etmek Friedman'ın işaret ettiği mantıksal zorunluluk ile gerçeklikteki zorunluluğun birbirine karıştırılması anlamına gelecektir. Bu yaklaşım, varoluş ile öz arasında kurulan bir özdeşlik üzerine inşa edildiği için Spinoza'nın ontolojik argümanını, Kant'ın var oluş ile ilgili önermelerin analitik olmadığı itirazına maruz bırakacaktır.

Kant'ın bununla ilgili itirazı iki tanedir: birincisi varoluşun bir yüklem olmadığı itirazı, ikincisi ise *Tanrı vardır* şeklindeki bir önermenin analitik değil sentetik bir önerme olduğu itirazıdır. İlk itirazda Kant, tanım gereği zorunlulukla var olan bir mutlak varlık fikrini reddeder, çünkü bazı istisnalar hariç, ne öznenin kendisi zorunluluk arz eder ne de onun yüklemi. Bu istisnaları Kant üçgene dair verdiği bir örnekle açıklar:

Geometrinin her önermesi, örneğin 'üçgenin üç açısı vardır', mutlak bir şekilde zorunludur ... Yalnız, yargıların mutlak zorunlulukları, şeylerin mutlak zorunluluğu değildir. Çünkü yargının mutlak zorunluluğu, [göndergesi olan] şeyin ya da yargının yüklemine belirlediği zorunluluktur.¹⁵⁵

¹⁵³ Friedman, 1982, s. 318.

¹⁵⁴ Earle, William A., "The Ontological Argument in Spinoza", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982/11 (4), s. 552.

¹⁵⁵ Kant, Imanuel, *Critique of Pure Reason*, (ed. & çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood), Cambridge University Press, New York 1998, s. 564.

Bu ifadeyi açacak olursak, Kant bir yüklem için ancak öznesinin var olması koşulu altında zorunlu olduğunu belirtmektedir. Yani üçgenin üç tane açısının olması, ancak bir üçgen varsa o üçgenin varlığından ötürü zorunludur. Bir öznenin zorunlulukla var olması onun nasıl kavramsallaştırıldığına bağlı değildir, aksine, yüklem zorunlulukla doğru olması onun öznesinin var olması durumuna bağlıdır. Kaldı ki Kant'a göre varoluş "kavramı, öznenin kavramına katkıda bulunan bir yüklem değildir."¹⁵⁶ Kant buradan hareketle, Tanrı'nın özünün varoluşu içerdiği şeklindeki bir kavramsallaştırmadan yola çıkarak onun zorunlulukla var olan mutlak bir varlık olduğu yargısına varılmasını eleştirir ve kavramın nesnesinin varlığına kavramdan yola çıkarak ulaşmayı mantıksal zorunluluğun illüzyonun bir sonucu olarak niteler:

Bununla beraber, mantıksal zorunluluk illüzyonu o kadar güçlüdür ki, bir şeyin kavramını, o şeyin varlığını kavramından çıkarsayacak şekilde a priori tasarlayan kimseyi, varoluşun şeyin kendisinde bulunduğunu kavramı aracılığıyla kesin bir şekilde bilebileceğine inanır.¹⁵⁷

Burada Kant'ın bu itirazı ile yakından ilişkili olarak Russell'ın önermelerin doğruluğuna ilişkin bir ölçütünü Spinoza'nın Tanrı kavramsallaştırmasına eleştiri olarak yöneltebiliriz. Russell, "Fransa'nın kralı keldir."¹⁵⁸ ifadesinin ancak Fransa'nın bir kralının bulunması ve bu kralın da kel olması durumunda zorunlu olarak doğru olacağını belirtir. Kant da aynı çözümlemeyi "Tanrı kadirdir."¹⁵⁹ ifadesine uygular ve bu önermenin Tanrı'nın kadirliğine ilişkin bir önerme olduğunu, ancak Tanrı'nın var olması durumunda doğru olacağını belirterek Tanrı'nın varlığının onun kavramından çıkarsanamayacağını yanı sıra, herhangi bir önermeden de Tanrı'nın varlığının bilgisine ulaşamayacağımızı belirtir. Russell'ın da vurguladığı üzere "En yetkin Varlık tüm yetkinliklere sahiptir, var olmak bir yetkinliktir, dolayısıyla en yetkin Varlık vardır."¹⁶⁰ ifadesi, aslında varlığını kanıtlamaya çalıştığı mükemmel varlığın var olduğunu varsaydığı için hatalıdır.

Kant'ın bu konudaki ikinci itirazına geçmeden önce Spinoza'nın Tanrı'nın varlığına dair önermelerinin analitik olduğuna işaret eden bir kanıtına yer vermekte fayda var çünkü Spinoza'nın Tanrı varlığına dair önermelerine Kant'ın yönelttiği ikinci

¹⁵⁶ Kant, 1998, s. 567.

¹⁵⁷ Kant, 1998, s. 565.

¹⁵⁸ Russell, Bertrand, "On Denoting", *Mind*, New Series, 1905/14 (56), s. 484.

¹⁵⁹ Kant, 1998, s. 567.

¹⁶⁰ Russell, 1905, s. 491.

itiraz bu kanıt üzerinden tartışıldığında netlik kazanacaktır. Söz konusu kanıt şu şekildedir:

Eğer bunu inkar ediyorsan, o zaman yapabilirsen Tanrı'nın var olmadığını düşün. Bu durumda (E1a7 gereği) onun özü var oluşu içermez. Ama bu da (E1p7 gereği) saçmadır. O zaman Tanrı zorunlulukla vardır. q. e. d.¹⁶¹

Ancak Kant'a göre Tanrı'nın varlığına dair önermeler analitik değil sentetiktir. Yani Spinoza'nın kanıtının aksine, Tanrı'nın var olmadığını düşünülmesi herhangi bir çelişki yaratmaz. Başka bir deyişle Tanrı'nın varlığı olasıdır, zorunlu değildir. Kant bu yöndeki itirazını şu sözlerle ifade eder:

Sana soruyorum: **Bu veya şu şey vardır** önermesi (ki bu şeyin ne olduğunu tamamen sana bırakıyorum) analitik midir yoksa sentetik mi? Eğer analitikse, o zaman var oluş ile o şeyin düşüncesine herhangi bir şey katmamış olursun, aksine ya bu şeyin kendisi senin düşüncenden ibarettir ya da var oluşu olasılığın bir parçası olarak kabul edip bu bahaneyle de o şeyin iç olasılığından var olduğunu çıkarırsın, ki bu acması bir totolojiden başka bir şey değildir. ... Lakin senden beklenen dürüstlikle tüm var olma önermelerinin sentetik olduğunu kabul edecek olursan, var olma yüklemine herhangi bir çelişkiye yol açmadan kaldırılamayacağını nasıl iddia edeceksin?¹⁶²

Kant'ın bu eleştirilerine itiraz edenler arasında Joachim'in görüşlerini irdelenecek olursak, ona göre Kant'ın eleştirileri Spinoza'nın Tanrı varlığına dair sunduğu kanıtlara herhangi bir yıkıcı etkide bulunmaz. Bunun iddiasının gerekçesini ise şöyle açıklar:

Ontolojik argümanı deneyimin tüm ve tek sistemi dışında bir şey için öne sürerseniz Kant'ın eleştirisine cevap verilemez. Ama Tanrı'nın tüm gerçeklik olması durumunda bu akıl yürütmenin ikna yeteneği ortadan kalkar.¹⁶³

Joachim'in değerlendirmesini Kant'ın eleştirileri bağlamında ele alacak olursak ancak bir noktaya kadar doğru olduğunu görürüz. Burada berrak bir tartışma yürütebilmek için Spinoza'nın Tanrı kavramını varlık kategorisinin tamamı için kullandığını hatırlamalıyız. Kant'ın eleştirilerine cevap vermek amacıyla yer veren Joachim, verdiği cevaptan anlaşıldığı üzere Spinoza'nın Tanrı kavramsallaştırması içinde yolunu kaybetmektedir. Tanrı idesinden yola çıkılarak yapılan bir kanıtlama analitik gibi görünebilir ama eğer bu *Tanrı* kavramı, varlık kategorisinin tamamı olarak düşünülürse bu sefer sentetik bir önerme olduğu düşünülecektir. Dolayısıyla Joachim'in

¹⁶¹ Spinoza, 1994, E1p11dem, s. 91.

¹⁶² Kant, 1998, s. 566.

¹⁶³ Joachim, 1901, s. 54-55.

yaptığı ilk hata, özdeşlikler ve tanımlamalara dayanan akıl yürütmelerin mantıksal zorunluluğundan yola çıkarak Tanrı'nın varlığının gerçeklik olduğu sonucuna çıkılmasını savunmasıdır. Bu savunmayı yaparken, varlık kategorisinin varlığının kanıtlanmasından yola çıkarak Tanrı'nın varlığının da kanıtlandığı iddia etmesi, kanaatimizce ikinci hatalı noktadır. Zira varlığın var olduğu kanıtlanınca, eğer Tanrı'nın varlığı da kanıtlanıyor ise o zaman varlık ve Tanrı özdeş olmalıdır. Spinoza'nın kurduğu bu özdeşlik ise kanıtlanabilir değildir.

Dolayısıyla Joachim'e katıldığımız husus, Spinoza'ya dair varlığın var olduğunu kanıtladığı şeklindeki tespittir. Fakat varlığı kanıtlanan bu toplamın *Tanrı* olarak tanımlanması maalesef ikna edici değildir. Bu hususta itirazına katıldığımız Schopenhauer gibi düşünmekte ve Tanrı kavramının içeriğinin doğa veya dünya ile özdeşleştirilerek genişletilmesi hakkındaki "... dünyaya Tanrı demek onu [dünyayı] açıklamak değildir, sadece dünya sözcüğüne lüzumsuz bir eş anlamlı kelime ile dili kalabalıklaştırmaktır." ¹⁶⁴ ifadesine katılarak Spinoza'nın ontolojik argümanının mereolojik bir argüman olması itibarıyla yalnızca evrenin varlığını kanıtladığını lakin onun Tanrı olduğunu kanıtlayamadığı kanaatindeyiz.

Bu tartışmalar ışığında özetleyecek olursak, Spinoza bir tözün, Doğanın veya evrenin varlığını kanıtlaya da bu varlığı kanıtlanan şeyin Tanrı olduğunu kanıtlayamamakta ve Tanrı ile Doğa arasında kurduğu özdeşlik, Friedman ve Kant'ın eleştirilerine karşı savunmasız kalmaktadır. Spinoza'yı savunanlar ise ya Earle gibi metafizik zorunluluğu mantıksal zorunluluğa indirgemekte ya da Joachim gibi Tanrı ve Doğa kavramlarının özdeşliğini tartışmalarında peşinen varsaymaktadırlar. Bu bağlamda, *Deus sive Natura* ifadesinde Tanrı kavramının, yani *Deus* kısmının bir kanıtlanabilirliğinin olmaması ve *Natura* ile gerekçelendirilmeden özdeşleştirilmesi neticesinde, paralelizmin temeli olarak sadece *Natura* kısmının tüm bu eleştirilerden mahfuz olduğunu belirtmeliyiz. Sonuç olarak, Spinoza'nın metafiziğinde paralelizme *Deus*'un değil *Natura*'nın temel teşkil ettiği ve paralelizme dair soruşturmalarda temel alınması gereken kısmın, Spinoza'nın Tanrı tanımı ve özellikleri ile iç içe geçirmeye çalıştığı Doğa tasavvuru olduğu kanaatindeyiz.

¹⁶⁴ Schopenhauer, Arthur, *Parerga and Paralipomena*, C. I, (çev. E. F. J. Payne), Clarendon Press, Oxford 1974, s. 114.

2. BÖLÜM:

PARALELİZME DAİR PROBLEMLER VE TARTIŞMALAR

2. 1. Töz-Nitelik ve Nitelik-Nitelik İlişkisi Bağlamında Paralelizm

Spinoza'nın Doğa tasavvuru paralelizmin temeli olarak alındığında, töz-nitelik ve nitelik-nitelik ilişkisi bağlamında bir çok tartışmanın konusu olmuştur. Yalnızca burada şu hususu açıkça ifade etmemiz gerekir: Nitelikler tamamen seçik oldukları için aralarında herhangi bir ilişki olamayacağından, nitelik-nitelik ilişkisi derken kastettiğimiz şey niteliklerin birbirilerine karşı konumu, yani paralelizm tartışmaları bağlamında bu seçikliğe nasıl muamele edildiğidir. Paralelizm tartışmalarının bu kısmı hem en temel metafizik öğeleri konu edinmesi hem de yorumcular arasında diğer tartışmalara da sıçrayacak şekilde katı çizgilerle belirlenmiş gruplaşmalara yol açması açısından oldukça önemlidir. Bu eksende oluşan ekoller, Spinoza'nın belli tarzlarda yorumlanıp bu yorumlar doğrultusunda belli kategorilere dahil edilmesinde de etkili olmuşlardır. Elbette bu ekoller birbirilerine eleştiriler yönelttiği gibi, bu ekolleri birleştirmeye çalışan eklektik yorumcular da olmuştur. Bu tartışmaların hem konu bakımından Spinoza'nın metafiziğinin en temel konularını merkeze alması hem de tarafların çokluğundan ötürü uzun soluklu bir başlıkta ele alınacak olması nedeniyle içerik hakkında kısa bir bilgi vermenin okuyucunun işini kolaylaştıracağı kanaatindeyiz. Başlarken öncelikle tartışmaların konu edindiği problemlere yer vererek bu problemlerin hem arka planında yatan metafizik önyargılara hem de töz ve nitelik tanımları bağlamında metinsel geçmişine değinecek, akabinde yorumlarda kutuplaşmanın asıl nedeni olan *Etika*'daki nitelik tanımına dair bir dil bilgisel değerlendirme yapacağız. Başlıca yorum ekollerinin problemlere önerdikleri çözümlere ve aldıkları eleştirilere değindikten sonra eklektik yorumlar sunmaya gayret gösteren yorumcuların çözüm önerilerini de irdeleyerek başlığımızı sonlandıracağız.

Paralelizmle ilgili *Etika*'nın ikinci bölümündeki yedinci önermesinde şeylerin ve idelerin düzen ve bağlantısının aynı olduğu iddiasının yanı sıra nitelikler arası hiç bir nedenselliğin ve ortaklığın bulunmadığına dair ifadeleri tözün basitliği bağlamında birlikte ele alacak olursak temel sorunu şöyle bir soruyla formüle edebiliriz: Tamamen seçik ve aralarında paralelizm gereği düzen ve bağlantı özdeşliği dışında hiçbir ortaklık bulunmayan sonsuz nitelikler nasıl tek ve basit bir tözün özünü oluşturabilirler? Bu soru

eksenindeki tartışmaların esas tarafları *sübjektivistler* ve *objektivistler* olarak adlandırılan iki yorum geleneğidir. Sübjektivistler bu soruya tözün basit olduğu savından yola çıkarak yanıt vermeye çalışmış, bunun sonucunda da nitelikler arasındaki seçiklik ve birbirinin kavramını içermeme gibi keskin ayrımlara tözün basitliğiyle çelişmeyen bir açıklama getirme problemiyle karşılaşmışlar ve töz ile niteliklerin aynı olduğu görüşünü, yani töz-nitelik özdeşliğini öne sürmüşlerdir. Diğer taraftan objektivistler niteliklerin seçikliğine vurgu yaparak bu seçikliğin sadece semantik değil ontolojik bir seçiklik olduğunu iddia etmişler ki bu da tözün basitliğini ve tekliğini tehlikeye sokmuştur.

Objektivist-sübjektivist karşıtlığının dayanak noktaları Aristotelesçi metafiziğe kadar götürülebilir, zira töz-nitelik ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde tözel bir düzlemde karşımıza çıkan bu problem, nitelik-nitelik ilişkisi bağlamında ise modal bir düzlemde baş gösterir.¹⁶⁵ Donagan da bu noktada söz konusu iki grubun argümanlarının arkasında yatan ve aralarındaki farklılığın nedeni olan şeyin Aristotelesçi metafizik olduğuna işaret ederek, paralel ve seçik sonsuz niteliğin gerek töz gerekse de mod olsun, bir ve aynı varlığı nasıl oluşturdukları şeklindeki objektivist soruyu Aristotelesçi metafiziğin etkisinde sorulmuş bir soru olarak niteler ve "Spinoza'nın duruşu hem ilahi niteliklerin gerçeklikte seçik olmasını hem de aynı ilahi özü ifade etmelerini gerektirir. Klasik metafizik böyle bir birleşmeyi çelişik olduğu gerekçesiyle imkansız bulur."¹⁶⁶ diyerek objektivist perspektifin arka planı konusunda Aristoteles metafiziğini işaret eder. Mark ise bu yorumu biraz daha ileriye taşıyarak, Aristotelesçi metafiziğin sübjektivistler üzerinde niteliklere özellik muamelesi yapma şeklinde, objektivistler üzerinde ise niteliklere temsil varlıkları olarak muamele etme şeklinde etkide bulunduğunu belirtir.¹⁶⁷ Tartışmaların temeline dair bir başka tespit ise Brunschvicg tarafından yapılan, Spinoza'nın sübjektivistleri destekleyecek şekilde Tanrı'dan başlayıp niteliklere doğru ilerleyen sentetik bir yöntemin yanı sıra, objektivistlerin temel alacağı şekilde insan tecrübesinden yola çıkarak niteliklere varan bir analitik yöntem izlemiş

¹⁶⁵ Burada sadece niteliklerin özdeş mi yoksa seçik mi oldukları tartışması bağlamında nitelik-nitelik ilişkisini tartışma konusu edeceğiz. Niteliklerin seçik veya özdeş oldukları şeklindeki yorumların modal özdeşliğe yansımalarına ise *Modal Monizm Bağlamında Psikofiziksel Paralelizm* başlığında değineceğiz.

¹⁶⁶ Donagan, Alan, "Essence and the Definition of Attribute", *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, (ed. Marjorie Glicksman Grene), (1. baskı), Doubleday Publishing, New York 1973, s. 177.

¹⁶⁷ Mark, Thomas Carson, "The Spinozistic Attributes", *Philosophia*, 1977/7 (1), s. 56.

olduğu¹⁶⁸ şeklindedir. Dolayısıyla Brunschvicg'e göre, analitik yöntemin izinden gidenler objektivizme meylederken, sentetik yöntemi takip edenler yorumlarında sübjektivist bir eğilim sergilemektedirler.

Objektivist-sübjektivist tartışmasının metinsel kaynağı ise *Etika*'daki nitelik tanımının içerdiği anlam belirsizliği olmuştur. Bu belirsizlik nedeniyle yorumcular metafizik kavramların tanımlandığı diğer pasajlara yönelmişlerdir. Lakin başvuru bu problemi daha da derinleştirmiştir. Örneğin *ST*'deki bir dipnotta "Tanrı'nın müteşekkil olduğu niteliklere gelince, onların her biri kendisinde sonsuz bir şekilde mükemmel olan sonsuz tözlerdir."¹⁶⁹ şeklinde töz ve nitelikleri birbirleriyle eş anlamlı kullanan ifade ilk bakışta sübjektivistlerin argümanlarını destekler gibi görünse de aslında eserin tamamı, bir düşünür olarak Spinoza'nın kavramsal gelişiminin bir kesitine tekabül eder. Bu hususta di Poppa, *Etika* ve *ST*'nin farklı kavramsal yapılarda olmalarına rağmen Spinoza'nın her iki eserde de tözü niteliklere eşitlemesinin mümkün olmadığını, zira paralel ve seçik bu niteliklerle tözü eşitlemenin tözün ontolojik bağımsızlığını ortadan kaldırdığını ve kendisinde var olacağı daha yetkin bir varlığı gerektireceğini belirterek itiraz eder.¹⁷⁰ Bu bakımdan yine *ST*'de ki birinci diyalogda kişileştirilmiş Akıl ve İhtiras arasında geçen "Ey İhtiras, sana farklı tözler olduğuna dair sözlerinin yanlış olduğunu söyleyeyim, çünkü ben *kendisi aracılığıyla var olan ve tüm diğer niteliklere dayanak olan sadece Bir töz olduğunu* açıkça anlıyorum."¹⁷¹ şeklindeki ifadeyi objektivist yorumcuları destekleyecek şekilde niteliklerle tözü eşitleyen yukarıdaki mezkur ifadenin karşısına çıkarmak da pek ala mümkündür. Ancak burada di Poppa'nın da işaret ettiği şu noktaya dikkat edilmelidir: En nihayetinde *ST*'deki töz kavramsallaştırmaları ile *Etika*'daki töz kavramsallaştırmaları farklı olup, kendi özünün gereği olarak değil, *en yetkin ve tek olan varlığın yani Tanrı'nın bir niteliği olarak kavrandığı sürece var olan ontolojik açıdan ikincil bir tözdür.*¹⁷² Bu durum ise tartışmaların zeminini yine *Etika*'daki tanımlara taşımaktadır.

¹⁶⁸ Brunschvicg, Léon, *Spinoza et ses Contemporains*, Librairie Félix Alcan, Paris 1923, s. 791-795'ten aktaran Jacob Adler, "Divine Attributes in Spinoza: Intrinsic and Relational", *Philosophy and Theology*, 1989/4 (1), s.38.

¹⁶⁹ Spinoza, 1910, s. 52.

¹⁷⁰ di Poppa, Francesca, "Spinoza's Concept of Substance and Attribute: A Reading of the Short Treatise", *British Journal for the History of Philosophy*, 2009/17 (5), s. 921-938.

¹⁷¹ Spinoza, 1910, s. 33.

¹⁷² di Poppa, 2009, s. 932.

Objektivistler ve sübjektivistler arasında en derin görüş ayrılığının ortaya çıktığı yer ise bu tespiti desteleyecek şekilde *Etika*'daki nitelik tanımıdır. Yorumların çeşitlenmesine neden olan durum, Spinoza'nın nitelik tanımı yaparken hem anlam belirsizliğine neden olacak şekilde eksik bilgi vermesi ve anlatım bozukluğuna neden olabilecek bir edat kullanmasıdır. Bunu daha anlaşılır kılmak için tanımın Latince versiyonunu irdeleyelim. İfadenin Latincesi, "*Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia, percipit tanquam ejusdem essentiam constitutens.*"¹⁷³ şeklindedir. Tanımın bu versiyonu, dilbilgisi açısından sekiz farklı anlama gelecek şekilde belirsizlik içerir. Bu sekiz belirsizliği dilbilgisel gerekçeleriyle birlikte ortaya koyan Haserot, ilk belirsizliğin *akıl* anlamına gelen *intellectus* sözcüğüne dair bilgi eksikliğinden kaynaklandığını, burada akıl derken insanlara ait sonlu aklın mı yoksa Tanrı'ya ait sonsuz aklın mı kastedildiğinin belirsiz olduğunu dile getirir.¹⁷⁴ Objektivistler buradaki aklın sonsuz olduğu yorumunu benimserken sübjektivistler ise sonlu olduğu yorumuna kanidirler. Nitekim, bu yorum geleneklerine de isimlerini veren şey, onların tanımda geçen akla sonlu/sonsuz olduğu şeklinde getirdikleri yorumlarıdır. Aklın sonlu olarak anlaşılması, nitelikleri ve tözü gerçekliğin kendisi olarak değil, sübjektif bir algıdan ibaret kılacaktır. Aklın sonsuz akıl olarak yorumlanması ise niteliklerin objektif bir şekilde sonsuz akıl tarafından algılanması anlamına gelecektir ki nitekim sonsuz aklın algıları sübjektif veya yanlış olamaz.

İkinci anlam belirsizliği ise şimdilik "özünü oluşturan olarak" şeklinde çevirebileceğimiz *tanquam ejusdem essentiam constituens* ifadesi ile üç farklı ifadenin ilişkisinin, yani "akıl" anlamındaki *intellectus*, "ki o" anlamındaki *id quod* ve "algıladı" anlamındaki *percipit* ifadelerinin ilişkisine bağlıdır.¹⁷⁵ Dilbilgisel açıdan *tanquam ejusdem essentiam constituens* ifadesinin, bu üç öbeğin üçüne de göndermede bulunuyor olması mümkündür. Şu haliyle bu ifadenin *intellectus* sözcüğü ile kombinasyonuna baktığımızda ortaya çıkan tanım "Nitelik derken anladığım, tözün özünü oluşturan aklın töz algısıdır."¹⁷⁶ şeklinde olacaktır. Elbette, bu ifade akıl gerek

¹⁷³ Spinoza, Benedictus De, "Ethica", *Opera*, (ed. Carl Gebhardt), C. II, Carl Winter Verlag, Heidelberg 1925, E1d4, s. 45. (Bu tanımın anlamı belirttiğimiz üzere tartışmalı olduğu için öğelerin anlamlarını tartışma içinde belirtmeyi ve anlatım belirsizliği nedeniyle birden fazla çevrisi mümkün olan tanımın tamamının çevrilerini ise tartışmalara geçtikten sonra vermeyi uygun bulduk.)

¹⁷⁴ Haserot, Francis S., "Spinoza's Definition of Attribute", *Philosophical Review*, 1953/62 (4), s. 499.

¹⁷⁵ Haserot, 1953, s. 500.

¹⁷⁶ A. g. e.

sonlu gerek sonsuz olsun Tanrı'nın düşünme niteliğinin bir modu olarak tözün özünü oluşturamayacağı için geçersizdir. Haserot, *id quod* ile olan kombinasyonun anlamının *aklın nitelikten anladığı şeye* işaret edeceğini, *percipit* ile yapılacak bir kombinasyonun ise *niteliğin algılanma şekline* göndermede bulunacağını belirtir¹⁷⁷, ki bu ikisi meşru olmakla birlikte kastedilen aklın sonlu mu yoksa sonsuz mu olduğu mülahazası nedeniyle tartışmalı okumalardır.

Üçüncü belirsizlik ise *tanquam* edatının ikircikli anlamından kaynaklanmaktadır. Bu edat, hem gerçekliğe işaret edecek şekilde "... olarak" anlamına gelebildiği gibi, "-mış gibi (ama gerçekte öyle değil)" anlamına da gelebilmektedir.¹⁷⁸ Esasında Spinoza *Etika*'nın Latincesinde *tanquam* edatını yirmi altı kez açıkça "... olarak" şeklinde kullanmasına rağmen üç kez, tartışmalı da olsa, "-mış gibi" anlamında kullanır.¹⁷⁹ Sübjektivistler "-mış gibi" şeklindeki anlamı tercih ederken, objektivistler "... olarak" şeklindeki anlamı tercih etmektedirler. Bu anlatım belirsizliklerine dair bilgiler ışığında son tahlilde nitelik tanımının hem objektivist hem de sübjektivist bir yorumunu verelim. Objektivist yorum "Nitelik derken anladığım, sonsuz aklın tözün özünü gerçeklikte oluşturan şey olarak algıladığıdır." şeklinde formüle edilebilirken, sübjektivist yorumu "Nitelik derken anladığım, sonlu aklın tözün özünü oluşturan şeymiş gibi algıladığıdır." şeklinde formüle edebiliriz.

Şu halde eklektik yorumcuları şimdilik erteleyecek olursak, paralel ve seçik niteliklerin töz ile ilişkisine dair objektivist yorumlar, sübjektivist yorumlara kıyasla ikincil literatürde oldukça baskındır. Yalnız onların baskın olması elbette yorumlarının kesin olarak doğru olduğu anlamına gelmemektedir. Bu nedenle biz, yukarıdaki bilgiler ışığında gerçekten seçik ve paralel niteliklerin tözle ve birbirleriyle olan ilişkilerine dair soruşturmamızı önce sübjektivist savlara, akabinde onlara getirilen eleştirilerle birlikte objektivist savlara ve en sonunda eklektik yorumcuların yorumlarına yer vererek devam ettireceğiz.

Sübjektivist geleneğin literatürde en önemli temsilcisi Wolfson olarak görülmektedir. Wolfson'a göre Spinoza, Tanrı ve nitelikleri, Tanrı'nın bilinebilirliği problemi ve evrende görünüşte var olan çokluğa karşın Tanrı'nın basitliği gibi konularda Maimonides, Moses ha-Levi (12. yy), Joseph Albo (1380-1444), Judah ha-Levi (1075-

¹⁷⁷ A. g. e.

¹⁷⁸ Haserot, 1953, s. 500-501.

¹⁷⁹ Haserot, 1953, s. 501.

1141), Gersonides ve Crescas gibi Yahudi düşünürlerinin izinden gitmektedir.¹⁸⁰ Bu bağlamda seçik ve paralel niteliklerin basit olan tözün özünü nasıl oluşturdukları sorusu terazinin bir kefesine tözün basitliğini, diğer kefesine ise niteliklerin çokluğunu yerleştirmektedir. Sübjektivistlerin bu iki kefe arasındaki denge kurma formüllerine baktığımızda cenah olarak üç tane özelliklerinin olduğunu görmekteyiz.

Sübjektivistlerin ilk özelliği, tözün basitliğini muhafaza etmek ve çokluğun varlığı şeklindeki algıyı sonlu insan aklının bir ürünü olarak görmek şeklindedir¹⁸¹ ki hatırlanacağı üzere Spinoza tözün bölünemez basitliğine rağmen evrende bir çokluk olduğu yargısını insan muhayyilesinin niceliği kullanım biçimleriyle açıklamıştı. Buradan yola çıkarak sübjektivistlerin ilk özelliğinin tözün sonsuz ve seçik niteliklerden oluşan özünün aslında sonlu insan aklı tarafından bilinemez olduğu, her insanın nitelikleri kendi algısı doğrultusunda bir bakıma "icat ettiği"¹⁸² şeklindeki görüş olduğunu dile getirmeliyiz.

Sübjektivist yorumun öne çıkan ikinci özelliği ise tözün bilinemeyen bu basit özünü dikkate alarak, onu oluşturan nitelikleri de tözden ayrı tutmamaktır. Wolfson sübjektivistlerin bu tutumunu "... niteliklerin bağımsız bir varlığı asla yoktur, onlar tözün özü ile özdeştir."¹⁸³ sözleriyle ifade eder.

Sübjektivistlerin üçüncü ve belki de objektivistlere karşıt olan en temel özelliği ise seçik ve paralel niteliklerin gerçeklikte seçik bir yapı arz etmediği, insanların sübjektif algılarının nitelikleri gerçeklikte seçikmiş gibi algıladığı şeklindeki yorumu benimsemeleridir. Wolfson buna kanıt olarak sunduğu "... her ne kadar nitelikler gerçekten seçik olarak kavranabilseler de (yani biri diğerinin yardımı olmadan kavranabilir), yine de buradan onların iki varlık ya da iki farklı töz olduklarını çıkarsayamayız."¹⁸⁴ şeklindeki ifadeyi tözün basit olduğu ve görünüşteki çokluğun insanların sonlu akıllarının algılarından kaynaklandığı şeklinde yorumlar.¹⁸⁵

Töz-nitelik ilişkisi bağlamında sübjektivistlere yöneltilen itirazlardan ilki niteliklere Aristotelesçi metafiziğin etkisinde kalarak birer Aristotelesçi nitelik muamelesi yaptıkları şeklindedir. Nitekim Aristotelesçi metafizikte nitelikler kendisinde

¹⁸⁰ Wolfson, 1934, s. 150-152.

¹⁸¹ Wolfson, 1934, s. 153.

¹⁸² Wolfson, 1934, s. 142.

¹⁸³ Wolfson, 1934, s. 146.

¹⁸⁴ Spinoza, 1994, E1p10sch., s. 90.

¹⁸⁵ Wolfson, 1934, s. 156.

var olabilmek için bir töze ihtiyaç duyarlarken, Spinoza'da töze bağımlılık nitelikler için değil modlar için geçerlidir. Bu itirazı subjektivistlere yönelten Mark, Spinoza'nın niteliklerinin birer mod gibi töze bağımlı değil aksine bağımsız olduklarını, hatta töze eşdeğer olup bir töz gibi modların kendisi aracılığıyla anlaşılması işlevini görebildiklerini savunur ve bu itirazına kanıt olarak E2p5'te düşünmenin Tanrı'nın niteliği olarak tanımlanmasının ardından ilgili önermenin ispatında E1d5'e yapılan referansı sunarak niteliklere de modların kendileri aracılığıyla anlaşılabilceği birer töz gibi muamele edildiğini dile getirir.¹⁸⁶ Bu itiraz aslında niteliklerin işlevine ve yer yer işlevsel olarak töze eş tutulmasına dayanılarak subjektivistlerin savunduğu tözün basitliğine yapılmış bir itirazdır.

Objektivistlerin subjektivistlere yönelttiği ikinci itiraz ise üç başlık halinde Guérout'un *tanquam* edatının subjektivistler tarafından "-mış gibi" şeklinde anlaşılması ve tanımda geçen aklın sonlu akıl şeklinde yorumlanması üzerinden yönelttiği itirazlar oluşturmaktadır. Bunlardan birincisi, her ne kadar tözün basitliğini savunuyor olsalar da, nitelikleri hem sonlu aklın tözün kavramına kattığı birer öge olarak hem de gerçekte tözün özünü oluşturmayan ama oluşturuyormuş gibi yorumlamalarından ötürü subjektivistlerin aslında nitelikler ve töz arasında bir boşluk yarattığı şeklindedir.¹⁸⁷ Spinoza'nın niteliklerle tözü bir tutan E1p4 gibi pasajları kanıt olarak sunan Guérout, ikinci eleştirisi olarak nitelikler ve töz arasında *sonlu akıl* yorumu nedeniyle oluşan boşluktan ötürü tözün kendinde şey olarak bilgisi ile nitelikler aracılığıyla edinilen bilgisi arasında da fark oluşacağını belirterek, subjektivist yorumların sonucu olan bu farka itiraz eder ve "(E2p41 gereği) Şeyleri doğru bir şekilde, (E1p29 gereği) yani mümkün olarak değil zorunlu olarak, (E1a6 gereği) kendilerinde oldukları şekilde anlamak aklın doğası gereğidir."¹⁸⁸ ispatını öne sürerek sonlu aklın tözü nitelikler aracılığıyla doğru bir şekilde kavrayabileceği iddiasını savunur.¹⁸⁹ Guérout'un üçüncü ve son itirazı ise Wolfson'un yukarıda yer verdiğimiz E1p10'a dayanarak nitelikler arasındaki seçikliğin sadece insanların algısının bir ürünü olduğunu söyleyip gerçekte tüm niteliklerin özdeş olduğu argümanına yöneltilmiştir ve bu itirazında Guérout,

¹⁸⁶ Mark, "The Spinozistic Attributes", 1977, s. 56-57.

¹⁸⁷ Shein, Noa, "The False Dichotomy Between Objective and Subjective Interpretations of Spinoza's Theory of Attributes", *British Journal for the History of Philosophy*, 2009/17 (3), s. 509.

¹⁸⁸ Spinoza, 1994, E2p44dem, s. 143.

¹⁸⁹ Guérout, Martial, *Spinoza 1- Dieu (Ethique, 1)*, G. Olms, Hildesheim 1968, s. 50'den aktaran Shein, 2009, s. 509.

nitelikler arası seçikliğin sadece rasyonel veya semantik değil aynı zamanda reel bir seçiklik olduğu görüşünü savunur.¹⁹⁰

Sübjektivistlerin görüşleri ve onlara yöneltilen bu eleştirilerden sonra objektivistlerden Bennet, Donagan ve Guérault'un paralel ve seçik niteliklerin tek bir tözün özünü oluşturdukları problemine dair analiz ve çözümlerini ele alalım.

Bu problem karşısında Bennet ikircikli bir yol izlemektedir. O töz-nitelik arasında bir özdeşlik bulunduğunu şöyle dile getirir:

Bence o [Spinoza] burada [Mk. 9'da] tözün nitelikten ancak töz ve aynı içeriğin sıfat cinsinden sunumu arasındaki ayrımla farklılaştığını söylemektedir. ... [nitelik] kavramsal içeriği ona herhangi bir şey katmadan düzenleyen bir tür biçimsel vasıttır. Bu bakımdan, töz ve nitelik arasındaki farklılıkta bir anlamsızlık bulunmaktadır.¹⁹¹

Ama bir başka yerde bu özdeşliğin tam bir özdeşlik değil belki bir bakıma örtüşme olduğuna "Spinoza niteliklerin töz olduğunu ima ederek çok ileri gitmiştir."¹⁹² ifadesiyle işaret eder. Arada oluşan çelişikliği gidermek içinse modlardan yola çıkarak Spinoza'nın literal anlamıyla örneğin beden ve zihnin bir ve aynı şey olduğunu söylemiş olamayacağını, nitelikler arası paralelizmin modlar düzeyinde bir bakıma nitelik-üstü bir yapıda olup tamamen modların özellikleri ile ilgili olduğunu söyler.¹⁹³ Shein ise Bennet'in bu açıklamasını tarif edilen nitelik-üstü modların Spinoza'nın metafiziğinde niteliklerden daha derinde yer alması itibarıyla ne sonlu ne de sonsuz akıl tarafından bilinmeyeceği nedeniyle reddeder, zira bir şey ancak nitelikler aracılığıyla bilinebilir.¹⁹⁴ Biz bu hususta Shein'in haklı olduğu kanaatini taşımaktayız, çünkü Spinoza'nın metafiziğinde açıkça yer vermediği bir öğeyi onun metafizisine eklemek, onu yorumlamanın ötesine geçmek olsa gerek.

Birden fazla seçik nitelik arasında töz kaynaklı bir ortaklık ile hem niteliklerin birbirinden tamamen seçik oldukları hem de aynı tözün özünü oluşturmalarına imkan tanıyan ortaklığı izah etmeyi amaçlayan Donagan, herhangi bir düşünme niteliği modunun yer kaplamadığı, aynı şekilde yer kaplama modunun da düşünmediğini göz önünde tutarak paralel nitelikler arası tözel ortaklığın nitelik üstü bir düzeyde yani nitelik üstü içkin nedensellik yasaları ile sağlandığını ve böylece seçik ve paralel

¹⁹⁰ Shein, 2009, s. 509.

¹⁹¹ Bennett, Jonathan Francis, *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing, Indianapolis 1984, s. 62-63.

¹⁹² Bennett, 1984, s. 64.

¹⁹³ Bennett, 1984, s. 147.

¹⁹⁴ Shein, 2009, s. 517.

niteliklerin modlarının düzen ve bağlantısı aynı olabileceğini düşünmektedir. Donagan bunu iki veya daha fazla niteliğin aynı tözün özünü oluşturmalarının ancak ve ancak doğaya içkin olan nitelikler üstü yasaların doğadaki tüm niteliklerdeki modların düzen ve bağlantısını bir ve aynı kılacak şekilde eylemesiyle mümkün olacağı iddiasıyla¹⁹⁵ dile getirir. Donagan'ın bu iddiaları, fizik yasaları sadece yer kaplama niteliğinin modlarında etkili olduğu için ve mantık kuralları da düşünme niteliğinde etkili olduğu için, bu iki yasal sistem başta olmak üzere sonsuz niteliklerin düzen ve bağlantı paralellliğini sağlayacak nitelik-üstü ve içkin bir yasal sistemi gerektirir ki, bu da kanımızca Spinoza'nın metafiziğinde bulunmayan bir öğeyi ona dahil ederek onu yorumlamanın ötesine geçmek anlamına gelecektir.

Bu konuda Guérout'un açıklamalarına baktığımızda analitik bir bakış açısı ile tözün modları ile niteliklerin modları arasında bir ayrıma gittiğini görmekteyiz. Guérout, E1p28'e dayanarak evrende sonlu modlar arasında sonsuz bir nedensellik zinciri olduğunu belirterek¹⁹⁶ bu önermenin niteliklerin modlarından değil aslında tözün modlarından bahsettiğini savunur¹⁹⁷ ve şeylerin düzeni ve bağlantısının bu biricik ve sonsuz nedensellik zinciri gereği tözün tüm niteliklerinde tezahür ettiğini iddia eder. Bu yorumu biraz daha açacak olursak, Guérout'a göre bu önermede bahsedilen modlar tözün modlarıdır ve töz biricik olduğu için onun modları arasındaki nedensellik zinciri de biriciktir. Eğer bunlar niteliklerin modları olsaydı, evrende sonsuz nitelik bulunması ve hepsinin gerçeklikte birbirinden seçik olmasından ötürü bu niteliklerin modları arasındaki nedensellik zinciri de birbirinden sonsuz şekilde farklı olacak ve nitelikler arası paralelizm kurulamamış olacaktı. Ona göre evrendeki tüm modların ve niteliklerin düzen ve bağlantı eşitliğini sağlayan şey tözün biricik nedensellik şablonudur. Dikkat edilirse Guérout niteliklerin birbirinden *gerçeklikte de* seçik olduklarını düşündüğü için aralarındaki paralelizmi tözün modları arasındaki nedensellik zinciri ile açıklamaktadır. Tözün modlarında tezahür eden nedensellik zinciri, niteliklerinde de tezahür etmektedir. Bu ise kanaatimizce hem Guérout'un niteliklere mod gibi muamele etmekte hem de nitelikler ile töz arasında bir boşluk oluşturarak sonsuz nitelik ve tek töz ilişkisini açıklayamamaktadır.

¹⁹⁵ Donagan, Alan, *Spinoza*, University of Chicago Press, Chicago 1989, s. 88.

¹⁹⁶ Guérout, Martial, *Spinoza 2- L'ame (Ethique, 2)*, G. Olms, Hildesheim 1974, s. 86, dan aktaran Shein, 2009, s. 521.

¹⁹⁷ Guérout, 1968, s. 338-339'dan aktaran Shein, 2009, s. 521.

Buraya kadar Bennet, Donagan ve Gu eroult olmak üzere  c objektivistin sonsuz nitelik-tek t z ilişkisi bağlamında açıklamalarına kendi eleştiri ve kanaatlerimizle birlikte yer verdik. Objektivistlere yöneltilen diğer eleştirilere baktığımızda ise t z-nitelik ilişkisi bağlamında Mark'ın eleştirisi dikkat çekmektedir. Spinoza'nın niteliklerin paralelizmi ve özdeşliğini kurduğu E2p7'nin notunda bu özdeşliği beden ve zihin monizmi üzerinden örnekleyen "... iki Şekilde ifade edilen bir ve aynı Őeydirler"¹⁹⁸ ibaresinde geçen "ifade edilen" kısmına dikkat çeken Mark, objektivist yorumcuların nitelik ve t z arasında bir ayrıma giderek Aristotelesçi bir ayırım yapma hatasına düştüklerini belirtmiŐ ve t z n nitelikler aracılığıyla bilinmesinin tözü niteliğe indirgemeyeceğini veya t z bir nevi niteliğin alt başlığı yapmayacağını ifade ederek bunu açıklamak için aynı melodinin farklı transpozelerle  alınması örneğini verir.¹⁹⁹ Bu örneğe göre aynı melodinin farklı transpozelerle  alınması nasıl müziğin temsil edilmesine değil de doğrudan ifade edilmesine örnekse, tözün de Őe ik nitelikler aracılığıyla anlaşılması onun temsil edilmesine değil doğrudan ifade edilmesine örnektir. Lakin biz bu konuda Mark'ın eleştirisine katılmamaktayız. Nitelikler tamamen Őe iktirler ve aralarında ortak hiçbir Şey yoktur, onun analojisinde ise transpozeler arasında melodi ortak kalmaktadır. Aynı analojiyi transpozeler arası ortaklığı aradan kaldırarak kuracak olursak, tamamen farklı iki nota dizisinin bir ve aynı melodiyi ifade etmesi gerekir ki bu imkansızdır. Yani Mark nitelikler arası Őe ikliėi  rnekleyememekte, bir bakıma monizm içinde niteliklerin Őe ikliėini ortadan kaldırmaktadır.

Mark'ın eleŐtirisinden daha tutarlı olduğunu düşündüğümüz bir eleştiri ise Shein'in objektivistler ve sübjektivistleri aynı kefeye koyan, aslında aralarındaki ikiliğin de yapay bir ikilik olduğu Şeklindeki eleŐtirisidir. Shein'e göre, niteliklerin sonlu akıl tarafından kendi t z algısına yakıŐtırıldıėı Şeklindeki sübjektivist görüş nasıl nitelik ve t z arasında gerçeklik ve sübjektif algı arasındaki gibi bir boşluk oluŐturuyorsa, objektivistlerin de nitelikler arası Őe iklik vurgusunun monizm ile uyuŐmamasının doğurduğu bir sonuç olarak nitelikler-üstü  ğeleri Spinoza'nın metafiziğine eklemesi de nitelik-t z arasında bir boşluk yaratmakta, böylece hem sübjektivistler hem de

¹⁹⁸ Spinoza, 1994, E2p7sch, s. 119.

¹⁹⁹ Mark, "The Spinozistic Attributes", 1977, s. 62-63.

objektivistler töz-nitelik arasında bir boşluk yaratmaktadırlar.²⁰⁰ Halbuki Spinoza hem "Dolayısıyla aklın dışında, kendisi aracılığıyla sayıca bir çok şeyi birbirinden ayırabileceğimiz tözlerden ya da (E1d4 gereği) onlarla aynı olan nitelikleri ve etkilerinden başka bir şey yoktur."²⁰¹ diyerek ve yine bir başka yerdeki "Tanrı ezeli-ebedidir ya da Tanrı'nın tüm nitelikleri ezeli-ebedidir."²⁰² ifadesiyle töz ve niteliklerini eş anlamlı gibi birbirinin yerine önererek arada bir boşluk oluşturmamaktadır. Bu bakımdan, Shein'in da haklı bir şekilde işaret ettiği üzere, sübjektivistlerin nitelik tanımında geçen *intellectus* sözcüğünü *sonlu akıl* olarak yorumlamaları nasıl nitelik-töz arasında boşluğa yol açarak hatalı bir okuma durumuna düşmekteyse, aynı şekilde seçik nitelikleri bir tür nitelik-üstü varlıkla töze bağlanmaları da aslında eleştirdikleri sübjektivistlerle aynı hatayı yapmalarına, yani nitelik-töz arasında bir boşluk oluşturmalarına neden olmuştur. Kaldı ki, nitelik-üstü öğelerle yapılan açıklamaların metinlerde de herhangi bir dayanak noktası bulunmamaktadır.²⁰³

Eklektiklere göre objektivistler ve sübjektivistlere yöneltilen eleştiriler, bu iki cenahın da tek başına probleme çözüm getiremediğini göstermektedir. Şimdi probleme eklektik çözümler öneren Shein, Mark ve Gilead'ın töz-nitelik modellerine yer verelim.

Shein ve diğer eklektikler tahmin edileceği üzere hem objektivistleri hem de sübjektivistleri kısmen eleştirirken, önerdikleri çözümlere de bu cenahların doğru buldukları görüşlerini dahil etmektedirler. Bu bağlamda Shein önereceği çözüme geçmeden önce bu cenahların ortaya çıkışına değinir, zira ona göre problemin kaynağı hem Descartes'in hem de Spinoza'nın metafiziğindeki *gerçek seçiklik* ve *rasyonel seçiklik* kavramlarının yanlış anlaşılmasına uzanmaktadır. Gerçek seçikliği Descartes'in nasıl ele aldığına bakacak olursak o seçikliği *modal*, *gerçek* ve *rasyonel* olarak üçe ayırıp, ontolojik bir seçikliğe işaret eden gerçek seçikliği şu sözlerle tarif eder:

Yerli yerince konuşmak gerekirse, *gerçek olan* [seçiklik] iki veya daha fazla töz arasında bulunur ve biz bu iki tözün birbirinden gerçekten seçik olduğunu ancak birini diğeri olmaksızın hem açık hem de seçik bir şekilde kavramamız gerçeğinden çıkarsayabiliriz.²⁰⁴

²⁰⁰ Shein, 2009, s. 525.

²⁰¹ Spinoza, 1994, E1p4dem, s. 87.

²⁰² Spinoza, 1994, E1p19, s. 100.

²⁰³ Shein, 2009, s. 523.

²⁰⁴ Descartes, René, "The Principles of Philosophy", *The Philosophical Works of Descartes*, (çev. Elizabeth S. Haldane ve G. R. T. Ross), (1. baskı), C. I, Cambridge University Press, Cambridge 1911, s. 243.

Rasyonel seçikliğe ise şöyle bir tanım getirir: "Son olarak rasyonel seçiklik, töz ve onun kendisi olmaksızın töz hakkında seçik bilgiye ulaşma imkanımız olmayan bir niteliği arasındadır ya da aynı tözün bunun gibi iki niteliği arasında."²⁰⁵ Shein, bu iki pasaja dayanarak Descartes için gerçek seçikliğin ontolojik bir seçiklik olduğunu, rasyonel seçikliğin ise ontolojik bir seçikliğe değil ancak düşüncede bir seçikliğe karşılık geldiğini belirterek, Spinoza'nın metafizikte tek bir tözün varlığını kabul etmesinden ötürü seçiklik anlayışının Descartes'inkinden farklı olarak ontolojik bir ayrımı ima etmediğini belirtir.²⁰⁶ Yani, Spinoza için nitelikler epistemolojik olarak birbirinin kavramını gerektirmeden seçik bir şekilde kavransa da bu rasyonel seçiklik ontolojik bir seçiklik anlamına gelmemektedir. Sübjektivistler elbette sonlu aklın nitelikleri algıladığı konusunda, objektivistler de niteliklerin seçikliği konusunda haklıydılar ama nitelikler ne sübjektivistlerin iddia ettiği gibi töze sonlu aklın yakıştırdığı şeylerdi ne de objektivistlerin dediği gibi bu seçikliğin ontolojik bir boyutu vardı. Spinoza bu durumu şöyle ifade eder:

Bu önermelerden açıktır ki her ne kadar nitelikler gerçekten seçik olarak kavranabilseler de (yani, biri diğerinin yardımı olmaksızın kavransa da), yine de bundan onların iki varlık ya da iki farklı töz olduklarını çıkarsayamayız.²⁰⁷

Bu önbilgi ışığında Shein seçik ve paralel niteliklerin bir ve aynı tözün özünü oluşturmaları probleminde iki basamaklı bir çözüm önerir. Birinci basamak, nitelikler arası seçikliği sadece Descartes'daki rasyonel seçikliğe karşılık gelecek şekilde okumak, ikinci basamak ise Spinoza'nın gerçek ayrımının ontolojik bir ayrımı olduğu imasını reddetmek.²⁰⁸ Bu bağlamda Shein, insanların evrende gördüğü tözel çokluğu *insan bedeninin bir çok şekilde etkilendiği*²⁰⁹ şeklindeki aksiyoma dayandırarak, niteliklerin aslında ontolojik bir tözel çokluğa değil algılanma tarzlarının çokluğuna işaret ettiğini belirtir. Bu noktada Shein'e itirazımız, beden etkilene tarzlarının Spinoza'nın metafiziğinin sınırları içinde nitelikler düzeyinde bir çokluğa değil ancak diğer sonlu modlar tarafından etkilene tarzlarının çokluğuna işaret edebileceğidir. Yine bu aksiyom, beden ve zihni ontolojik olarak bir ve aynı şey saysak bile nitelikler düzeyinde bir çokluğa değil ancak düşünme ve yer kaplama olarak ikiliğe işaret edebileceğidir.

²⁰⁵ Descartes, 1911, s. 245.

²⁰⁶ Shein, 2009, s. 524-525.

²⁰⁷ Spinoza, 1994, E1p10sch, s. 90.

²⁰⁸ Shein, 2009, s. 529.

²⁰⁹ Spinoza, 1994, E2a4, s. 116.

Zira, sonsuz niteliklerden sadece iki niteliği bilmemizin nedeni de sadece bu iki niteliğin modları tarafından etkiye maruz kalmamızdır. Dolayısıyla bu aksiyom, niteliklerin *çokluğunun* beden tarafından nasıl algılandığına değil bir mod olan beden diğer sonlu modlar tarafından bir çok farklı şekilde etkilenebileceğine işaret eden bir aksiyomdur. Bu bakımdan Shein'in nitelik tanımında geçen *intellectus* sözcüğünün sübjektivist bir şekilde *sonlu akıl* olarak anlaşılıp bunu bahsettiğimiz aksiyom ile eklektik çözüm önerisine dahil ederek niteliklerin sonsuzluğunu ve seçikliğini beden etkilenme tarzlarına indirgemesini kabul edilebilir bulmamaktayız.

Shein'in niteliklerin çokluğu ve seçikliği ile ilgili bu önerisinden sonra niteliklerin töz ile ilişkisi konusundaki açıklamasına baktığımızda onun Frege'nin meşhur *Seher Yıldızı* ve *Çoban Yıldızı*²¹⁰ şeklindeki örneğinden yola çıkarak nasıl bu iki isim de aynı gezegene işaret ediyorsa, niteliklerin de farklı tarzlarda, yani seçik olarak bir ve aynı töze işaret ettiklerini iddia ettiğini görmekteyiz. Bu hususta da Shein'e yönelteceğimiz itirazlardan ilki bu analojinin töz ve nitelik ilişkisini kavram-nesne ilişkisine indirgeyerek nitelikler ve töz arasında semantik bir boşluk yarattığıdır. İkinci itirazımız, bu örneğin niteliklerin sayısının sadece iki olduğunu varsayması ve üçüncü bir nitelik denkleme dahil edildiğinde bu örneğin yetersiz kalmasıdır. Eğer Spinoza'nın metafiziğine uygun bir örnek getirilecekse bunun iki isimli değil sonsuz isimli bir yıldızla yapılması gerektiği kanaatindeyiz ki bunu da mümkün görmemekteyiz. Üçüncü itirazımız, Shein her ne kadar makalesinde bu iki ismin aynı gezegene "farklı bir şekilde"²¹¹ göndermede bulunduğunu söylese de biz *farklı bir şekilde* değil *kısmi bir şekilde* göndermede buldukları kanaatindeyiz. Nitekim, nitelikler tamamen seçik olmaları itibarıyla tözün özünü *farklı* tarzlarda ifade etseler de Shein'in Frege'den ödünç aldığı bu örnekte her iki ad da Venüs'e kısmi bir göndermede bulunmaktadır. Mümkündür ki buraya kadar yaptığımız itirazlara metaforik bir örneği literal okuduğumuz şekilde karşı bir itirazda bulunulabilir. Lakin, Shein'in çözüm önerisinin en temel eksiği, ileride değineceğimiz *idea ideae* problemini görmezden gelerek niteliklerin kaplam bakımından birbirine eşit olduğunu var saymasıdır. Bu gerekçelerle

²¹⁰ Bu yıldızların isimleri İngilizcede *Morning Star and Evening Star*, Almandaca ise *Morgenstern und Abendstern* şeklindedir, biz Türkçeye bu şekilde çevirmeyi uygun bulduk. Zira *sabah* ve *akşam* Türkçede karşıtlık ilişkisi içinde anlaşılabilen sözcüklerdir, lakin nitelikler arası ilişki karşıtlık değil seçiklik üzerine kuruludur.

²¹¹ Shein, 2009, s. 530.

Shein'in çözüm önerilerini kabul edemeyeceğimizi belirterek bir başka eklektik olan Mark'ın önerileriyle tartışmamıza devam ediyoruz.

Mark'ın eklektikliği, niteliğin tanımındaki *intellectus* sözcüğünü objektivistler gibi sonsuz akıl olarak anlamasının yanında, evrendeki çokluğu sübjektivist bir okumayı kısmen onaylayacak şekilde, yani Spinoza'nın Elapp'de geçen Tanrı'nın özünün değişmemesine rağmen insanların fikirlerinin görecelilik arz ettiği şeklindeki ifadesine dayandırarak anlamasından ileri gelir.²¹² O, nitelik-töz ilişkisi problemine önerdiği çözümü nitelikleri farklı dillere benzettiği bir analogi ile sunar. *Eş anlamlılık* adını verdiği çözüm önerisini aktarmadan önce ise niteliklerin seçikliği birbirinin kavramını gerektirmeksizin bağımsız bir şekilde kavranabilmeleri olarak, yani yukarıda değindiğimiz Descartes'ın rasyonel seçikliğine karşılık gelecek şekilde anladığını belirtir ve her dilde *aynı şeyin aynı* şekilde söylenebileceğini varsaydığını söyler.²¹³ Örnek verecek olursak, Türkçe *Bu bir taş değildir* ve İngilizce *This is not a stone* ifadeleri konusunda bir Türk nasıl İngilizce bilmeksizin Türkçe versiyonu anlayabilmekteyse, bir İngiliz de Türkçe bilmeksizin bu ifadenin İngilizcesini anlayabilir. Bu analogiyi Spinoza'daki niteliklere uygulayacak olursak, nitelikler birbirinin kavramını gerektirmeyecek şekilde birbirinden bağımsızca anlaşılabilirler ve bir ve aynı şeyi farklı tarzda ifade edebilirler. Mark'ın önerdiği bu çözümün geçerli olmadığını düşünmekteyiz. Bunun için ilk gerekçemiz, Mark'ın diller arası referans eşitliğini varsayarak nitelikleri de eşit saymasıdır ki bu eşitlik *idea ideae* problemine bir çözüm getirilmeksizin meşru bir şekilde var sayılamaz. İkincisi, her ne kadar makalesinde kendisi sentaktik olarak çoğunlukla örtüşen Fransızca ve İngilizceyi örnek vermiş olsa da biz kasıtlı olarak Türkçe ve İngilizceyi verdik, zira dilde aynı şeyi *aynı şekilde* ifade ettiğimiz varsayımı da gerçekçi değildir. Bunun sonucu olarak da, Türkçe ve İngilizce üzerinden örneklediğimiz diller arası sentaktik farklılığı, Mark'a analogisinin nitelikler arası paralelizmi ihlal ettiği şeklinde bir eleştiriye kolaylıkla dayanak noktası yapabiliriz.

Kendisine yer vereceğimiz son eklektik yorumcu Gilead'dır. Gilead, makalesinde objektivistler ve sübjektivistler arasındaki bu eski tartışmayı aslında bir realizm ve idealizm tartışması olarak nitelemiş, Spinoza'nın bu tartışma bağlamında

²¹² Mark, "The Spinozistic Attributes", 1977, s. 69.

²¹³ Mark, "The Spinozistic Attributes", 1977, s. 63-64.

idealist, materyalist, fizikalist gibi tüm kategorik okumalarını reddetmiş ve özgünlüğüne işaret ederek Spinoza'nın sadece Spinozacı olduğunu belirterek onun metafiziğini monistik plüralizm olarak nitelemiştir.²¹⁴ Gilead'ı eklektik yapan tutumu, Spinoza hakkında yaptığı monistik plüralist şeklindeki değerlendirmesinden de anlaşılacağı üzere monizm ile sübjektivistler gibi tözün bütünlüğüne ve biricikliğine vurgu yaparken, plüralizm ile niteliklerin seçikliğine vurgu yapmasıdır. Yan yana gelince kulağa paradoksal gelen bu iki sözcüğün sonsuz nitelik-tek töz ilişkisi bağlamında çelişmeyecek şekilde bir araya getirilebileceğini ise Spinoza'nın yukarıda yer verdiğimiz bir ifadesine dayanarak iddia etmektedir. Aynı ifadeye tekrar yer verecek olursak:

Bu önermelerden açıktır ki, her ne kadar nitelikler gerçekten seçik olarak kavranabilseler de (yani, biri diğerinin yardımı olmaksızın kavransa da), yine de bundan onların iki varlık ya da iki farklı töz olduklarını çıkarsayamayız.²¹⁵

Gilead, bu ifadeden üç sonuç çıkarır: Birinci sonuç, niteliklerin gerçek seçikliği ve birbirine indirgenemezliğidir.²¹⁶ Objektivist bir eğilim sergileyen bu yorumun yanlışlığının açıkça ortada olduğu kanaatindeyiz zira Descartes'ın gerçek ve rasyonel seçiklik ayrımından hatırlanacağı üzere, Gilead Spinoza'nın *gerçek seçiklik* ile kast ettiği anlamı Kartezyen bir perspektifle ele alarak doğrudan ontolojik seçiklik olarak yorumlamıştır ve bu ilerde Gilead'ı ontolojik olarak seçik olan iki şeyin yine ontolojik olarak bir ve aynı olması paradoksu ile karşı karşıya getirecektir. Gilead'ın yukarıdaki alıntıdan çıkardığı ikinci ve üçüncü sonuçlar ise sırasıyla bu ifadedeki seçiklik vurgusunun monizmi tehlikeye atmadığı ve Spinoza'nın monizminin ontolojik plüralist seçikliği içinde barındıran bir monizm olduğudur.²¹⁷ Yalnız, Gilead her ne kadar bu monizmin ontolojik seçikliği içinde barındırdığını belirtse de tözü ontolojik olarak değil, epistemolojik olarak "tüm gerçekliğin en kapsamlı bilgisi"²¹⁸ olarak tanımlamıştır. Elbette Spinoza'nın töz anlayışı *Etika* boyunca karşımıza bir *summum genus* olarak da çıkmakta, lakin ontolojik seçikliği içinde barındıran monistik bir plüralizmin ontolojik bir açıklama ile değil epistemolojik olarak güçlendirilmeye çalışıldığını görmekteyiz. Gilead'ın töze yönelik *tüm gerçekliğin en kapsamlı bilgisi*

²¹⁴ Gilead, Amihud, "Substance, Attributes, and Spinoza's Monistic Pluralism", *The European Legacy*, 1998/3 (6), s. 1-14.

²¹⁵ Spinoza, 1994, E1p10sch, s. 90.

²¹⁶ Gilead, 1998, s. 5.

²¹⁷ Gilead, 1998, s. 5-6.

²¹⁸ Gilead, 1998, s. 12.

şeklindeki epistemoloji temelli ifadesini ontolojik bir zeminde tekrar edecek olursak bu ifade *tüm gerçekliğin en kapsamlı toplamı* şekline dönüşecektir ki biz eklektik açıklaması bağlamında objektivistlerin ontolojik ayırımına vurgu yaptıktan sonra bu ontolojik seçikliği bir tür sübjektivist epistemoloji ile kanıtlamaya çalışmasını tatmin edici bulmamaktayız.

Objektivistler, sübjektivistler ve eklektikler hakkında bir değerlendirmede bulunacak olursak öncelikle sonsuz, seçik ve paralel nitelik ile basit ve tek bir tözü öz düzeyinde birleştirme problemi sadece ve sadece niteliklerin tanımı ile ilgili bir anlam belirsizliği tartışması değildir. Bu aynı zamanda Spinoza'nın zihninde metafizik bir sistem olarak yer alan evren tasavvurunun gerçeklikte bir karşılığı olup olmadığı tartışmasıdır. Yukarıda yer verdiğimiz tüm modelleri göz önünde bulundurursak, aslında tamamının ya Spinoza'nın nitelikler teorisini bu problemi çözmeksizin açıklamaya çalıştığını ya da Spinoza'nın felsefesinden olmayan öğeleri onun felsefesine dahil etmeye çalıştıklarını gördük. Bu problemin çözümü için öne sürülen modeller ise hem yukarıdaki yorumculardan aktardığımız hem de kendi yönelttiğimiz şu eleştiriler karşısında cevapsız kalmaktadırlar.

- Niteliklere mod gibi muamele edilmesi,
- Sadece iki veya sınırlı sayıda niteliğin var olduğu var sayımının yapılması,
- Nitelikler arası paralelizmin açıklamalarda görmezden gelinmesi,
- Nitelikler arası seçikliğin sadece semantik olduğunun belirtilmesine rağmen ontolojik monizmin ontolojik bir açıklama yerine yine semantik-metaforik-epistemolojik bir açıklama ile çözülmeye çalışılması,
- *İdea ideae* problemine kayıtsız kalınarak niteliklerin kaplamaları bakımından birbirine eşit olduğunun var sayılması,
- Önerilen modellerdeki niteliklerin, tözün özünü kaplam bakımından nihai bir şekilde değil ancak *kısmen* ifade etmekten öteye geçememesi,
- Niteliklerin bir monizm içinde birleştirilirken ya seçik olma özelliklerinin görmezden gelinmesi ya da tözün basitliğinin dikkate alınmaması,
- Nitelik-töz ilişkisinin bir tür *ifade-ifade edilen* ya da *tanım-nesne* ilişkisi şeklinde yorumlanarak töz ve nitelikler arasında bir semantik boşluk oluşturulması,

- Tanrı kavramı Spinoza'nın metafiziğinde *summum genus* olarak Tanrı, *tüm reel varlığın toplamı* olarak Tanrı ve *her şeyin doğrudan nedeni* olarak Tanrı olarak üç şekilde karşımıza çıkmasına rağmen önerilen açıklamaların bu Tanrı kavramsallaştırmalarından sadece birini dikkate alacak şekilde tasarlanması.

Kanaatimiz, bu problemi tatmin edici bir şekilde çözecek açıklamanın yukarıdaki dokuz eleştiriye aynı anda cevap verebilir yetkinlikte olması gerektiğidir. Lakin biz en azından taradığımız literatür itibarıyla henüz bu eleştirilerden yara almadan kurtulabilen bir açıklamaya rastlamadığımız için bu problemin henüz çözülememiş olduğu yönündeki görüşümüzü muhafaza etmekteyiz.

2. 3. Niteliklerde Sayısal Sonsuzluk ve Kaplamsal Denklik Problemi

Bilindiği üzere Spinoza, tözün niteliklerinin sonsuz olmalarına rağmen bizim bunlardan sadece ikisini bilebileceğimizi savunur. Çok yerde değindiğimiz gibi, sadece bu iki niteliğin değil tüm niteliklerin seçik ve paralel bir surette tek ve basit evreni oluşturduğu tartışmalarını da göz önünde bulundurduğumuzda bir takım epistemolojik ve metafizik problemlerle karşılaşırız. Burada dört tanesine yer vereceğimiz bu problemlerden ilki nitelikler için kullanılan *sonsuz* sözcüğünün mahiyetinin tam olarak ne olduğudur. İkinci problem, eğer sonsuz sözcüğü sayısal bir sonsuzluğu işaret etmekteyse, bu niteliklerin varlığının ve neliğinin bilinme imkanı hakkındadır. Üçüncü problem Lebiniz'den Erwin Schrödinger'e kadar farklı düşünür ve fizikçiyi meşgul etmiş *çoklu evren, paralel evren, mümkün dünyalar* gibi adlarla anılmış olan, bizim ise *paralel dünyalar* adıyla yer vereceğimiz tartışmadır ki konumuz bağlamında bu tartışmanın çıkış noktası niteliklerin bilinmesi-bilinmemesi ikilemidir. Dördüncü ve son problem ise düşünme niteliğinin diğer tüm niteliklerden daha geniş kapsamlı olduğu ve paralelizmi ihlal ettiği şeklindeki bir iddiayı merkeze alan, ikincil literatürde seyrek karşılaştığımız adıyla *eşkaplamlılık* yahut daha yaygın adıyla *idea ideae* problemidir.

Spinoza'nın Tanrı'nın sonsuz niteliklere sahip olduğu şeklindeki savının geçmişine baktığımızda Orta Çağ Yahudi felsefesinden Albo ve Crescas'ın görüşlerinin etkili olduğu bir zeminle karşılaşırız. Öyle ki, Spinoza'nın bazı ifadeleri bu düşünürlerin ifadelerinin birer tekrarı olmak durumundadır. Wolfson'un da vurguladığı üzere, Tanrı'nın basit olduğu ve tüm eksikliklerden münezzehe olduğu şeklinde Albo ve Orta

Çağdaki diğer teolog ve düşünürlerde yaygın olan "Mukaddes Tanrı, tüm noksanlıklardan münezze olmalıdır."²¹⁹ kanaatinin, E1p17sch'da daha geniş bir versiyonuyla karşımıza çıkacak olan ve mektuplardaki haliyle "Zorunlu var oluş içeren hiçbir şey noksanlık içeremez, aksine saf bir mükemmelliği ifade eder."²²⁰ ifadesiyle Spinoza'da da mevcut olduğunu görmekteyiz. Aynı şekilde Crescas'ın Tanrı'nın varlığına dair argümanlarından ve sonsuzluk hakkındaki görüşlerinden haberdar olan Spinoza'nın,²²¹ onun *Light of the Lord* adlı eserinde geçen Tanrı'nın sayı ve kaplam bakımından sonsuz niteliklere sahip olduğu savından da haberdar olmaması mümkün görünmemektedir.²²² Spinoza'yı da etkilemiş olan Kabalacıların, Tanrı'nın niteliklerine dair kullandıkları *sonsuz* sözcüğünü ilk olarak *sayısal bakımdan mutlak bir şekilde sınırsız olduğu* anlamında, ikinci olarak bu niteliklerin ezeli-ebedi olmaları itibarıyla *zamansal olarak öncesiz oldukları kadar sonsuz oldukları* ve son olarak da *yetkinlik ve arz ettiği önem bakımından sonsuz oldukları* anlamlarında kullanıldıklarını görmekteyiz.²²³ Nitekim Spinoza da *Etika*'da "Tanrı derken mutlak sonsuz bir varlığı, yani her biri ezeli-ebedi ve sonsuz özü ifade eden sonsuz niteliklerden ibaret olan bir tözü anlıyorum."²²⁴ ifadesiyle niteliklerin sayısal sonsuzluğuna değinirken, şu ifadeyle de Tanrı'nın niteliklerinin kaplam bakımından ve içerdiği mod bakımından sonsuz olduğuna değinmektedir:

Ama ilahi doğa, kendi türü içinde sonsuz bir özü ifade eden mutlak anlamda sonsuz niteliklere sahip olduğundan (E1d6 gereği), [ilahi] doğanın zorunluluğundan sonsuz sayıda modun sonsuz şekilde (yeni sonsuz bir aklın kapsamına girebilecek her şeyin) çıkması zorunludur.²²⁵

Eğer Spinoza'yı Orta Çağdaki ideal Tanrı kavramsallaştırmalarının ve reel evrenin yollarını metafizikte kesiştiren bir düşünür olarak yorumlayacak olursak, *pan* ve *theos* kavramlarının Spinoza'da mükemmellik-gerçeklik eşitliğinde birleştiğini söyleyebiliriz. Spinoza bu yorumumuzu destekleyecek nitelikte şöyle bir açıklamada bulunur:

²¹⁹ Wolfson, 1934, s. 117.

²²⁰ Spinoza, "Letters", 2002, s. 856.

²²¹ Spinoza, "Letters", 2002, s. 791.

²²² Melamed, Yitzhak Y., "Hasdai Crescas and Spinoza on Actual Infinity", *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, (ed. Steven Nadler), (1. baskı), Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 212.

²²³ Wolfson, 1934, s. 118.

²²⁴ Spinoza, 1994, E1d6, s. 85.

²²⁵ Spinoza, 1994, E1p16dem, s. 97.

Tek bir töze birçok nitelik atfetmek muhal değildir. Aslında, her varlığın bir nitelik altında kavranması gerektiğinden daha açık bir şey yoktur Doğa'da ve bir varlık ne kadar gerçekliğe ya da varoluşa sahipse, zorunluluğunu ya da ezeli-ebedilik ve sonsuzluğunu ifade edecek bir o kadar niteliğe sahip olmalıdır.²²⁶

Bu açıklamaya göre Doğa, modlar gibi sonlu değil aksine sonsuz bir gerçekliğe sahip olduğu için sonsuz sayıda nitelik altında kavranmalıdır. Burada niteliklerin sayısına ilişkin olarak *sonsuz* kavramının aktüel sonsuzluğa karşılık geldiğini söyleyen Melamed, Spinoza'nın her türlü tikel sayıyı aşan sonsuzluğu kavramış olup da niteliklerin sayısını ikiye indirgemiş olamayacağını belirtir.²²⁷ Peki, mantıksal olarak gerçeklik ve mükemmellik arasında böyle bir özdeşlik kurulunca ve Doğa'nın da sonsuz olduğu var sayılınca çıkan sonucun, yani Doğa'nın sonsuz nitelikleri olduğu sonucunun gerçeklik alanında sağlamasını yapmak mümkün müdür? Yani varlığı bu özdeşlik ile temellendirilen niteliklerin sayısal sonsuzluğunu sadece mantıksal değil epistemolojik bakımdan da bilmek mümkün mü? Spinoza, buna nedensellik bağlamındaki altı postülayı²²⁸ da temele alarak olumsuz cevap verir: "Cisimler ve düşünmenin modları dışında hiçbir şeyi (*Natura Natura*'ya ait hiçbir şeyi), ne hissedebiliriz ne de algılayabiliriz."²²⁹

Bizim kanaatimiz düşünme ve yer kaplama dışındaki diğer niteliklerin bilinemeyeceği konusunda Spinoza ile örtüşmekle beraber, Spinoza'dan farklı olarak diğer niteliklerin var olup olmadığı konusunda da bir yargı belirtilemeyeceğidir. Spinoza'nın bilgimizi algımızla sınırlayan yukarıda söz ettiğimiz postülaları ve aksiyomunu da göz önünde bulundurduğumuzda, gerçekten diğer nitelikleri hiç bir şekilde algılayamıyorsak onların *var olduğunu* nasıl bilmekteyiz? Yahut onların var olduklarını bilmekteyse, onlar hakkında neden *var olduklarından* başka bir bilgiye sahip değiliz? Bu sorulara karşı Mark, Adler ve Bennett'in çözüm önerilerine bakalım.

Mark bu konuda böyle bir soru sormakla algılarımızın neden sadece düşünme ve yer kaplama niteliğinin modlarından başkasını algılayamadığını, neden sadece iki tane algımız olduğunu sormanın aynı şey olduğunu öne sürer.²³⁰ Ona göre diğer

²²⁶ Spinoza, 1994, E1p10sch, s. 90.

²²⁷ Melamed, 2014, s. 212-213.

²²⁸ Bkz: Spinoza, 1994, E2pos1-6, s. 128.

²²⁹ Spinoza, 1994, E2a5, s. 116.

²³⁰ Mark, "The Spinozistic Attributes", 1977, s. 77-78.

nitelikleri bilmenin tek yolu çıkarımdır.²³¹ Bu ifade ise hem söz konusu çıkarımın öncülleri hem de hangi niteliğin modu ile gerçekleştirildiği konusunda tutarsızlık arz etmektedir. Diğer niteliklerin var olduğu çıkarımının kaynağı Orta Çağdaki Tanrı kavramsallaştırmaları olup Spinoza bu kavramsallaştırmaları panteizmi gereği Doğa'ya uygulamıştır. Doğa ile Tanrı kavramlarının panteizm altında ne kadar örtüştüğü daha önce de yer verdiğimiz oldukça tartışmalı bir konu iken çıkarımı bu bilginin kaynağı saymak, aslında Tanrı kavramı ile Doğa kavramının örtüştüğünü tüm bu tartışmalara rağmen peşinen varsaymaktır. Diğer taraftan Spinoza'ya göre düşünme ve yer kaplama nitelikleri dışında bir niteliğin modlarının etkisi altında değil ve nitelikler sadece kendileri aracılığıyla anlaşılır. Dolayısıyla diğer niteliklerin var olduğunu çıkarım yoluyla bilmek demek, düşünme niteliği içinde modlar arası bağlar kurarak yapılan düşünme işlemi sonucunda diğer niteliklerin var olduğunun bilinebildiği anlamına gelir. Algılarla sınırlı olan bilgi kaynaklarımızın diğer nitelikler hakkında *var oldukları* da dahil herhangi bir edinebilmesi mümkün olmadığı gibi, diğer nitelikleri algılamak için gerekli olduğu iddia edilen çıkarım işlemi düşünme niteliği dışında bir başka nitelik altında yapılmamaktadır. Eğer yapıldığı var sayılırsa bu, bir başka niteliğin düşünme niteliğinin modu olması anlamına gelerek niteliklerin seçikliği, birbirileri aracılığıyla bilinemezliği ve paralelliği ile doğrudan çelişir.

Adler'in bu konudaki önerisine göz attığımızda ise Spinoza'nın "Tikel şeyleri ne kadar çok anlarsak, Tanrı'yı da o kadar çok anlarız."²³² şeklindeki önermesini "bir o kadar çok niteliğini de ayırt edebiliriz"²³³ eklemesi yaparak okumayı denediğini görmekteyiz. Adler'e ilk itirazımız, tikellerin bilgisi Tanrı'nın nitelikleri arasından ancak bilgi sahibi olunan tikellerin ya da modların tezahür ettiği niteliklere dair bilgiyi artırabileceğidir. Yani bu ekleme meşru bir ekleme olmayıp niteliklerin birbirileri aracılığıyla kavranamayacağı hususu ile çelişki içindedir. Lakin Adler, insanların algıladıkları ve kavradıkları niteliklerin sayısının zaman içinde arttığını ifade ederek insanların bebekken sadece yer kaplama niteliğini bilebilirken daha sonra düşünme niteliğini de bilebildikleri şeklinde bir örnek verir ve yetişkinlerin tüm nitelikleri karmaşık da olsa bildiği ve nitelikler arası ayırt etme işinin bebeklerden yetişkinlere

²³¹ Mark, "The Spinozistic Attributes", 1977, s. 81.

²³² Spinoza, 1994, E5p24, s. 257.

²³³ Adler, Jacob, "Spinoza's Theory of Reference and the Origin of the Attributes", *Southwest Philosophy Review*, 1986/3, s. 46.

doğru zaman içinde gerçekleştiğini belirtmektedir.²³⁴ Burada Adler'in yorumunun tutarsızlık taşıdığını dűřündüğümüz ilk noktası, gerçekten de dűřünme niteliğinin yer kaplama niteliğinden daha sonra kavrandığı veya algılandığı var sayılsa bile insanoğlu hiçbir zaman bu gelişimini sürdürerek bir üçüncü veya dördüncü niteliği algılayamamıştır. İkinci husus, sonlu beden ve zihin ile sonsuz niteliğin algılanması için insan bedeninin ve zihninin yaşam süresinin de sonsuz şekilde etkileşime girebilmesine imkan tanıyan sonsuz bir yaşam süresi olması gerekir ki Adler'in önerisinin sorun karşısında çözümsüz kaldığı buradan da gayet açıktır.

Bennett'in çözümlerinde, nitelikler için kullanılan *sonsuz* sözcüğünün *tüm* sözcüğü ile aynı anlamda anlaşılması gerektiğini, Spinoza Tanrı'nın sonsuz niteliklerinin olduğunu söylediğinde bu ifadenin aslında Tanrı'nın mümkün tüm şekillerde var olduğunu, bundan ise Tanrı'nın dűřünme ve yer kaplama dışında niteliğinin bulunduğu sonucuna varılmaması gerektiği şeklinde bir öneride bulunduğunu görmekteyiz.²³⁵ Burada Bennett'in çözümlerinin de çelişkiler içerdiğini belirtmemiz gerekir. İlk olarak Spinoza'nın kastettiği sadece iki niteliğin varlığı olsaydı Spinoza birçok yerde olduğu gibi yukarıda da alıntıladiğımız üzere tek Tanrı'ya çok nitelik atfetmezdi. Bu bakımdan Bennett'in yorumu bir bakıma Spinoza'nın metafiziğindeki tartışmalı bir konuyu açıklamaya çalışan değil, tamamen sistemin dışına iten bir çözümdür.

Bu tartışmalar ışığında, yer kaplama ve dűřünme hariç diğer niteliklerin varlığı ve mahiyetinin tam olarak Kant'ın *numen* dediği kavramın altında yer aldığını dűřünmekteyiz. Bilindiđi üzere Kant bilgiye çizdiği sınırın ötesi hakkında agnostik bir tavır benimser. Ona göre bilebildiklerimiz sadece fenomenlerden ibarettir, fenomenlerin dışında bir şeylerin var olup olmadığını bile bilemeyiz. Kant'ı bu bağlamda oldukça temkinli davranmaya sevk eden řey ise Spinoza yorumcularını meşgul eden paradoks ile aynı kurguya sahip bir paradokstur: algılayamadığımız varlıkların var olduğunu iddia etme paradoksu. Kant'a göre eđer *numen* diye bir řey varsa bile bu řey uzam ve zamanda tezahür etmez. İnsanlar onları algılayabilecek formlarla donatılmadıkları için var olsalar bile *numenler* bilinemez. Eđer Kant *numen* sözcüğünü *var olduğunu bildiğimiz ama mahiyetini bilmediğimiz varlıklar* şeklinde tanımlasaydı Spinoza ile aynı

²³⁴ Adler, 1986, s. 46-48.

²³⁵ Bennett, 1984, s. 77.

paradoksa düşecekti. O bu nedenle *nimen* sözcüğünü negatif olarak "algılanabilir görülerimizin objesi olmayan"²³⁶ şeklinde tanımlarken, pozitif olarak da "algılanamayan görümüzün bir objesi"²³⁷ olarak tanımlar ve pozitif tanımı, algılayamadığımız bir görüyü bir şekilde algıladığımız paradoksunu içermesinden ötürü reddeder. Nitekim bir şeyin var olduğu bilgisi de ancak o şeyin algılanması ile elde edilebilecek bir bilgidir. Bu bakımdan Mark, Adler ve Bennett'in niteliklerin *var olduğu* bilgisinin de onlar hakkında bir bilgi olduğunu gözden kaçırdıklarını ve bu bilginin empirik ya da algılanabilen bir kaynağını sunamadıkları kanaatindeyiz.

Spinoza bu bakımdan niteliklerin sayısı konusunda Orta Çağda evrene aşkın olan Tanrı'nın basit ve mükemmel olduğu görüşünü reel evrene tatbik etmiş, bunun sonucunda da reel evren içinde var oldukları bilinen ama epistemolojik açıdan problemlili bir şekilde nasıl bilindiği açıklanamayan sonsuz sayıda niteliği sistemine dahil etmiştir. Bu noktada Tschirnhaus'un sorduğu üç soru nitelikleri ontolojik açıdan soruşturan sorular olmayıp epistemolojik bir probleme de işaret etmektedirler. Bu sorulara baktığımızda, yer kaplama ve düşünme niteliklerinin modları olan beden ve zihin bir ve aynı şey ise, buradan sonsuz niteliklerin modlarının aslında bir ve aynı olduğu sonucu çıkar ki bu sorulardan birincisi sonsuz niteliklerin düzen ve bağlantısının özdeşliğine rağmen neden sadece iki tanesini bilebildiğimiz şeklindedir.²³⁸ İkinci soru, *gerçeklik-nitelik sayısı* orantısından yola çıkılarak sorulmuş olan, Tanrı'dan daha az gerçek ama bizlerden daha gerçek olan üç, dört veya daha fazla niteliği olan varlıkların olup olmadığıdır.²³⁹ Üçüncü ve son soru ise niteliklerin töz ile ilişkisine dair objektivist bir perspektiften sorulmuş olan sorudur. Buna göre biz sadece yer kaplama ve düşünme niteliğini algılayabiliyorsak, sonsuz nitelikler arasında sadece öteki niteliklerin algılandığı paralel dünyaların olup olmadığı sorusudur.²⁴⁰

İlk soru, zaten yukarıda yer verdiğimiz şekliyle algılanamayan niteliklerin var olduğu iddiasına dair epistemoloji temelinde sorulmuş bir sorudur. İkinci soru konusunda ise Melamed, bu soruya bir cevap olabilecek şekilde açıklama yaparak sonlu modların haiz oldukları niteliklerin sayısı oranında gerçekliklerinin farklı olabileceğini

²³⁶ Kant, 1998, s. 360-361.

²³⁷ A. g. e.

²³⁸ Spinoza, "Letters", 2002, s. 920.

²³⁹ Spinoza, "Letters", 2002, s. 917.

²⁴⁰ Spinoza, "Letters", 2002, s. 916.

belirtir.²⁴¹ Bu yorumun hatalı olduğunu modların niteliklere sahip olduğu şeklinde bir ima içermesinden çıkarımlayabiliriz. Nitekim modların nitelikleri yoktur, modlar anlaşılacak için niteliklere ihtiyaç duyarlar, nitelikler modlara değil. İkinci problem ise, Spinoza'da Tanrı basittir, yani niteliksel bakımdan homojen bir Tanrı'dır. Tanrı'nın modifikasyonlarında niteliksel olarak bölünmeye veya sınırlandırmaya gitmek, Tanrı'yı modlara ve parçalara bölerek bazı kısımlarının diğerlerinden daha gerçek olduğu anlamına gelecektir ki bu, Tanrı'nın basitliği, bölünemezliği ve biricikliği gibi Spinoza'nın metafiziğindeki pek çok temel öğretisi ile çelişir.

Paralel dünyaların olup olmadığı sorusu için ise, Edwin Curley'nin verdiği cevaba bakalım. Curley, soruyu Leibnizci bir perspektifle *mümkün olan tüm dünyalar içinden sadece bu dünya mümkündür*²⁴² şeklinde formüle ederek işe başlar.²⁴³ Curley, evren hakkındaki geçmiş, şimdi ve geleceğe dair tüm doğru önermelerin yan yana dizildiği diziye *A* dizisi adını verip doğruluk tablosuna benzer bir çizelge kullanarak bu çizelgede *A* dizisini en üste yerleştirir ve sırayla olumsuzlanmamış önermeleri olumsuzlayarak var olması mümkün olmayan paralel dünya kombinasyonları oluşturur.²⁴⁴

A Dizisi	1.	p	q	r
	2.	Np	q	r
	3.	p	Nq	r
	4.	Np	Nq	r
	5.	p	q	Nr
	6.	Np	q	Nr
	7.	p	Nq	Nr
	8.	Np	Nq	Nr

Biz Curley'nin bu çizelgesini paralel dünyaların var olmadığını ve objektivist bir perspektiften sorulmuş bu soruya verilebilecek nispeten tatmin edici cevaplardan biri olarak kabul etmekteyiz. Nispeten demektediriz, çünkü Curley paralel dünyaların

²⁴¹ Melamed, 2014, s. 213.

²⁴² Curley, Edwin M., *Spinoza's Metaphysics, An Essay in Interpretation*, Harvard University Press, Cambridge 1969, s. 101-102.

²⁴³ Curley'in bu formülasyonu *mümkün olmayan mümkün dünyaların olduğu* şeklinde bir çelişki arz edebilir. Nitekim kendisi sadece *possible* sözcüğünü kullanmaktadır. Kanımızca, *possible* sözcüğünü "var olma potansiyeli bulunan alternatif dünyalar" yani tüm mümkün dünyalar için kullanıp, *probable* sözcüğünü de "var olması mümkün olan tek dünya" için kullansaydı bu ifade daha anlaşılır bir şekilde "var olma potansiyeli bulunan tüm alternatif dünyalar içinden var olması mümkün olan tek dünya" olarak formüle edilebilirdi.

²⁴⁴ Curley, 1969, s. 102.

varlığına bir olasılık sorusu çözer gibi yaklaşmaktadır. Fakat Curley'nin önerisinden epistemolojik veya mantıksal olasılığı çıkarıp Spinoza'nın evren anlayışında olasılığa yer olmadığı, var olanların zorunlulukla var olduğu, var olmayanların ise zorunlulukla var olmadığı şeklindeki zorunluluk anlayışını hatırd tutarak en azından bu çizelge çerçevesinde epistemolojik zorunluluğun ontolojik zorunluluğu temsil edebileceğini ve son tahlilde var olan evrenin Spinoza'nın felsefesi için tek evren olduğu, hali hazırda içinde yaşadığımız dünyanın ise zorunlulukla var olan tek dünya olduğu, diğer potansiyel alternatiflerin ise sadece matematiksel olasılıklardan ibaret olup var olmamalarının zorunluluk sonucu olduğu kanaatini taşımaktayız.

Niteliklerin kapsam bakımından eşit olup olmadıkları tartışması ya da nam-ı diğer *idea ideae* problemi ise Tschirnhaus'un sorduğu bir başka soru ile adeta özdeşleşmiştir. Tschirnhaus bu problemi şöyle gündeme getirir:

Beni onun [Spinoza'nın] sunduğu açıklamayı olduğu şekliyle takip etmekten alıkoyan ikinci neden ise şudur: Düşünme niteliğine diğer niteliklerden çok daha geniş bir kapsam verilmiş olması. Şimdi, bu niteliklerden her biri Tanrı'nın özünü oluşturduğu için, birinin diğeri ile nasıl çelişmediğini anlamakta güçlük çekiyorum. Sadece şunu ekleyeceğim, eğer başkalarının zihnini kendiminkiyle yargılayabilmem mümkünse, İkinci Kitaptaki 7 ve 8. önermeleri anlama konusunda hatırı sayılır bir güçlük oluşacaktır ve bu sadece yazarın önermelerin kanıtlarına dair açıklamaları (şüphesiz kendisine çok basit geldiği için) oldukça kısa ve öz açıklamayı tercih etmesinden kaynaklanmakta.²⁴⁵

Tschirnhaus'un yaşadığı karmaşa, aslında E2p7'yi E2p8 ile birlikte okumaktan kaynaklanmaktadır. Şeylerin düzeni ve bağlantısının idelerin düzeni ve bağlantısı ile aynı olduğunu söyleyen yedinci önermeden sonra, "Var olmayan tikel şeylerin ya da modların idelerinin Tanrı'nın sonsuz idesinde bulunmasını, tıpkı tikel şeylerin ya da modların formel özelerinin Tanrı'nın niteliklerinde bulunduğunu kavrar gibi kavramalıyız."²⁴⁶ şeklindeki önerme, düşünme niteliğinin nitelikler arası bağlantı ve düzen özdeşliğini bozacak şekilde geniş bir içeriğe sahip olduğu izlenimi vermektedir. Nitekim E2p7'nin gerektirdiği paralel özdeşlik, var olmayan varlıkların Tanrı'nın sonsuz idesinde konumlandırılmasıyla bozulmuş gibi görünmektedir. Spinoza bu mektuba cevaben kaleme aldığı yetmiş ikinci mektupta bu konuda herhangi bir açıklama sunmamıştır. Bu bakımdan bu problemin cevabını *Etika* ile birlikte Spinoza'nın diğer eserlerini de bu bağlamda okuyan yorumcularla birlikte soruşturacağız.

²⁴⁵ Spinoza, "Letters", 2002, s. 938-939.

²⁴⁶ Spinoza, 1994, E2p8, s. 120.

Idea ideae problemi ikincil literatürde çift yönüyle tartışılan bir problemidir. İlk yönü, hem var olan hem de var olmayan varlıkların idelerinin Tanrı'nın sonsuz idesinde bulunmasının şeylerin düzeni ve bağlantısı ile idelerin düzeni ve bağlantısı özdeşliğini, yani paralelizmi ihlal etmesi tartışmasına dayanır. Problemin ikinci yönü ise Tanrı'nın düşünen bir varlık olması itibarıyla öz-bilincinin hangi nitelikte konumlandırılması gerektiği tartışması üzerinedir. Örneğin Tanrı dörtgenin dört köşesi olduğunu bilir. Bunu bildiğini de bilir, bunu bildiğini bildiğini de ... Bu dizi kendini katlayarak Tanrı'nın zihninde sonsuza kadar uzar. Aynı katlanma durumu pratikte sonlu akılda da bir raddeye kadar gerçekleşmektedir. Bir tarafta dört köşeli bir dörtgen varken diğer tarafta sonsuz sayıda fikrin bulunması da yorumcular arasında paralelizmi ihlal eden bir kapsam eşitsizliği olarak değerlendirilmiştir.

Idea ideae problemi karşısında başlıca beş farklı çözüm önerisi bulunur: İlk görüşe göre, öz-bilinç bir fikri diğer bir fikrin objesi, onu bir sonraki fikrin objesi vs. yaparak sonsuza kadar katlanmaktaysa da, fikrin objesi düşünme niteliğinin değil başka bir niteliğin modudur ve öz-bilinç ile bir fikir her ne zaman fikrin fikri şeklinde katlanırsa, düşünen zihin farklı fikirlerle yeni nitelikler üretmektedir. İkinci görüşe göre, bir fikrin fikri de en nihayetinde fikir olup düşünme niteliğinin kapsamındadır ki bu ilerde göreceğimiz üzere paralelizm ile çelişecektir. Üçüncü görüşe göre, bir fikrin fikri düşünme niteliğinde yer almakta ve yer kaplama niteliğinin modları ile birlikte, eğer varsa diğer niteliklerde yer alan modlara da karşılık gelmektedir ki, bu modlar ilk fikrin karşılık geldiği moddan farklıdır. Dördüncü öneriye göre her bir fikrin fikri yeni bir fikir değil ve ilk fikrin objesine karşılık gelmektedirler.²⁴⁷ Beşinci öneri ise Guérault'un önerisi olup, paralelizmin aslında her bir niteliğin sonsuz olmakla birlikte sadece *kendi türünde* sonsuz olduğu şeklinde bir doktrin olduğunu, düşünme niteliğinin diğer niteliklerden daha fazla objektif gerçeklik içermesine rağmen daha fazla formel gerçeklik içermediği ve Tanrı'nın özünü diğer nitelikler gibi *kendi türünde sonsuz* bir şekilde ifade ettiği iddiasını savunmaktadır.

İlk görüşün savunucusu bu öneriyi *Worin bestehen die unzähligen Attribute der Substanz bei Spinoza?* adlı eserinde dile getiren Bratuschek'tir.²⁴⁸ Bratuschek'in önerisi problemi çözmekten daha çok problemi derinleştiren bir öneridir. Niteliklere

²⁴⁷ Lucash, Frank, "The Co-Extensiveness of the Attributes in Spinoza", *Southwest Philosophy Review*, 1996/12 (2), s. 54.

²⁴⁸ Harris, 1995, s. 45.

sübjektivist bir perspektiften yaklaşan Bratuschek'e göre sonlu akıllar, modları aynı olan nitelikler türetebilmektedir. Ama bu öneri ilk olarak fikirlerin fikirlerini düşünme modunun dışına çıkardığı için hatalıdır. İkinci olarak, sonsuz sayıda niteliği düşünme niteliğinin modları ile tertip ettiği için, yani töze nitelik atfetmek değil aslında niteliğe nitelik atfetmek durumunda olduğu için hatalıdır. Ayrıca niteliklerin seçikliğini gözetmemesinin yanı sıra, ideler ve şeyler arasında da düzen ve bağlantı özdeşliğini yok ettiği için niteliklere dair paralelizm ve seçiklik gibi en temel kıstasları yok saymaktadır. Öyle görünüyor ki Bratuschek tüm bu problemlerle Tanrı'nın ve sonlu akılların öz bilinçlerini Spinoza'nın metafizik sistemi içine diğer öğelerin nizamını bozmaksızın yerleştirememiştir.

İkinci görüşe bakacak olursak Tschirnhaus'un tutumunun burada konumlandığını fark ederiz. Bu görüş aslında nitelikleri objektivist bir açıdan değerlendirmekte ve her bir fikrin fikrinin objesi bakımından diğer fikirlerden ve ilk fikirden ayrıldığını, bunların tamamının düşünme niteliği içinde yer aldığını, bu şekilde sonsuza kadar uzayıp giden fikirler zincirinin ise yer kaplama niteliğinde denkliliğinin olmaması nedeniyle düşünme niteliğinin yer kaplama niteliğinden ve belki de tüm niteliklerden daha kapsamlı olduğunu ileri sürer. Spinoza, *TdIE*'de bir fikrin formel özünün, refleksif fikrin objesi olabileceğinden bahseder.²⁴⁹ Onun aynı yerde verdiği örneğe göre Peter'ın bedeninin idesi olan zihni, Peter'ın bedeninden tamamen farklı bir öze sahiptir. Aynı şekilde Peter'ın zihninin idesi de Peter'ın zihninden tamamen farklı bir öze sahiptir. Tüm bu ideler bir dizi halinde dizildiğinde, bir idenin kendisinden önceki idenin formel özünü ifade ederken, kendisinden sonraki idenin de objesi olmak durumunda olduğunu görürüz. Bunların her biri, Spinoza'ya göre birbirinden farklıdır. Böylece biz teorik olarak sonsuza kadar uzanan bir dizi içinde bildiğimizi biliriz, bildiğimizi bildiğimizi biliriz, bildiğimizi bildiğimizi ... biliriz. Bu dizinin içinde yer alan tüm modlar, hem objektif hem de formel bir öze sahiptir. Bu açıdan bakıldığında Tanrı'nın düşünme niteliği diğer tüm niteliklerin modlarını sonsuza kadar katlayabilmekte ama *idea ideae* olarak katlanan bu modlardan sadece ilk idenin ya da fikrin yer kaplama niteliğinde bir karşılığı bulunmaktadır. Bu durum ise paralelizmin ihlali ve Tanrı'nın özünün düşünme niteliği tarafından daha fazla ifade edildiği şeklinde bir yoruma yol açmaktadır.

²⁴⁹ Spinoza, "Treatise on the Emendation of the Intellect", 2002, s. 10.

Lucash bu noktada bir itiraz dile getirerek, yer kaplama ve düşünme modlarının doğalarının farklı olduğunu, yer kaplama modları doğaları gereği hareket-hareketsizlik halinde iken düşünme niteliğinin modlarının da varlıkları temsil ettiklerini belirterek, en nihayetinde düşünme niteliği modlarının doğası gereği hareket etmemesinin ve yer kaplama modlarının da temsil etmemesinin aralarında bir kapsam farklılığına değil, doğaları gereği bir ayrıma işaret ettiğini ifade eder.²⁵⁰ Fakat Lucash bu itirazında, düşünme modunun ikincil, sonsuz ve ezeli-ebedi modunun ne olduğu tartışmalı olmasına rağmen niteliklerin modal olarak denk olduğunu var saymakta ve bu denkliği düşünme niteliğinin yer kaplamadan daha kapsamlı olmadığı, bunun sonucunda da nitelikler arası kapsam eşitliği ve dolayısıyla paralelizmin korunduğu konusunda dayanak noktası yapmaktadır. Bu ise dayandığı varsayım nedeniyle sakıncalı bir yorumdur.

Lucash'ın itirazının sakınca arz ettiği ikinci husus ise temsil problemi ile Tanrı'nın ve sonlu akılların öz-bilinçlerini birbirine karıştırarak sunmasıdır. Elbette yer kaplama niteliğinin bir modu hareket-hareketsizlik halindedir ve elbette düşünme niteliğinin modları temsil ederler. Ancak öz-bilinç, temsili de kullanarak sadece yer kaplama değil kendi kendisini de temsil eder, hatta başka nitelikler varsa onları da bizim algılamadığımız şekilde temsil etmektedir. Burada temsil aslında Tanrı'nın öz-bilincine karşılık gelmektedir ve yer kaplama niteliğini aşmaktadır. Bu bağlamda Lucash öz-bilinç ve temsil problemini birbirinden ayırt etmediği için, düşünme niteliğinin modları eğer yer kaplama niteliğinin modlarından başka bir niteliğin modlarını temsil etseydi bunu bilemeyeceğimizi söylemektedir.²⁵¹ Ama konuya öz-bilinç olarak baktığımızda, Tanrı'nın hem yer kaplama hem de düşünme niteliği üzerinde hem de varsa diğer nitelikler üzerinde düşünebildiğini hesaba kattığımızda düşünme niteliğinin diğer niteliklerden daha geniş kapsamlı olduğunu kabul etmek zorunda kalırız, eğer bunu kabul etmezsek de o zaman diğer niteliklerle düşünme niteliği arasındaki kapsam farkının kaynağı olan öz-bilincin başka bir niteliğe ait olduğunu savunmak zorunda kalırız. İkinci ihtimal sadece iki nitelik hakkında bilgimizin olması nedeniyle geçersiz olacaktır. Spinoza'nın bu konuya öz-bilinç olarak yaklaştığı hususunda E2p20-23 önermelerinin metinsel birer dayanak noktası teşkil ettiğini göz önünde bulundurursak

²⁵⁰ Lucash, 1996, s. 52.

²⁵¹ A. g. e.

şu an için öz-bilincin nitelikler arası kapsam farklılığına yol açmakta olduğu savı daha tutarlı görünmektedir. Nitekim Joachim de Tanrı'nın öz-bilincini açıklarken bahsetmekte olduğumuz ikinci görüşe yakın bir açıklama yapar ve sonsuza kadar uzayıp giden öz-bilincin de bilincin bir parçası olduğunu belirtir.²⁵² Bu ise Tanrı'nın yer kaplama niteliğine nazaran düşünme niteliğinin daha kapsamlı olduğuna işaret eder. Öz-bilinç ve temsil problemini mülahazamıza dahil ettiğimizde Lucash'ın yorumundaki sakınca, kanaatimizce daha da belirginleşmektedir.

Idea ideae problemine dair önerilen üçüncü çözüme baktığımızda ise bir fikrin fikrinin, fikrin kendisinden tamamen farklı olduğu ve hem yer kaplama hem de varsa diğer niteliklerin modlarına karşılık geldiği şeklinde bir öneri görmekteyiz. Lakin burada bir fikrin fikrinin yer kaplama niteliğinde tam olarak hangi moda karşılık geldiği muallaktır. Yani yer kaplama niteliğindeki bir masa hakkındaki fikrim ve bu fikir hakkındaki fikrim birbirilerinden tamamen ayrı fikirler ise ilk fikir yer kaplama niteliğinde masa moduna karşılık gelirken ikinci fikrin neye karşılık geldiği sorusunun bu açıklama içinde bir cevabı yoktur. İddia edilen çözümü kanıtsız bırakılmasından ötürü tatmin edici bulmamaktayız.

Idea ideae problemi için önerilen dördüncü çözümün dayandığı ifade *Etika*'da şöyle geçer: "Dolayısıyla zihin hakkındaki fikir ve zihnin kendisi, bir ve aynı nitelik altında, yani düşünme niteliği altında kavranan bir ve aynı şeylerdir."²⁵³ Bu öneriye göre fikirler ve fikirler hakkındaki fikirler bir ve aynı şey olduğu için refleksif düşünce eyleminin düşünme niteliğinin modlarını katlayarak çoğaltmadığı şeklindedir. Harris bu konuda *idea ideae* probleminin aslında tözün kendisi hakkındaki farkındalığı ile ilgili olduğunu ve hiçbir fikrin fikrinin düşünme niteliğinin dışında yer almadığını, dolayısıyla bunun en azından Bratuschek'in önerdiği gibi başka niteliklerin modlarına işaret etmediğini belirterek, *idea ideae* probleminin Tanrı'nın niteliklerinin sonsuzluğu konusunda bir problem olmadığını ifade eder.²⁵⁴

Spinoza'nın 66. mektubu ise bu görüşün karşısında bir beyanda bulunur. Spinoza'nın hayli kısa mektubunun tamamını alıntılacak olursak:

Yöneltiğiniz itiraza cevap olarak, her bir [tikel] şeyin Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinde sonsuz sayıda modla ifade edildiğini söylememe rağmen, bu sonsuz modların o tikel şeyin bir ve aynı

²⁵² Joachim, 1901, s. 72.

²⁵³ Spinoza, 1994, E2p21sch, s. 132.

²⁵⁴ Harris, 1973, s. 88.

zihnini oluşturduğunu değil, bir zihinler sonsuzluğu oluşturduğunu söylüyorum. *Etika*'nın ikinci bölümünün 7. Önermenin Not kısmında açıkladığım ve 1. Bölümün 10. Önermesinden de açıkça anlaşıldığı üzere, bu sonsuz fikirlerin birbirleriyle hiç bir bağlantısı yoktur. Eğer bunlara biraz daha dikkat buyurursanız, hiçbir zorluğun kalmadığını göreceksiniz.²⁵⁵

Spinoza, görüldüğü üzere burada *idea ideae* problemine konu olan *fikrin fikrinin fikrinin* ... *fikri* şeklinde sonsuza kadar uzayacak olan dizinin öğelerinin ne birbirleriyle ne de ilk fikrin objesi olan nesneyle ilişkisine imkan tanımaz. Mektubun göndermede bulunduğu ana açıklama olan E2p7sch referansına baktığımızda, Spinoza'nın orada da bir açıklama yapmayıp "Şimdilik, bundan daha berrak bir açıklama veremem."²⁵⁶ dediğini görmekteyiz. Harris bu konuda tercihini E2p21sch notundan yana kullanır ve bu mektubun Spinoza'nın genel felsefesi ile çeliştiğini belirterek bu mektupla birlikte okunduğunda Spinoza'nın niteliklerin sonsuzluğuna dair öğretisinin savunulamaz ve tutarsız olduğunu söyler.²⁵⁷ Lakin problemin gerçekçi bir çözümü de bu iki metnin birlikte okunmasını ve bağdaştırılmasını gerektirmektedir. Bu bakımdan bu önerinin problemi çözmekten ziyade okuyucuyu iki çelişkili metin arasında tercih yapmaya zorladığını söylemek yanlış olmayacaktır. Lucash'ın haklı olarak itiraz ettiği üzere bu tutum, insanların yeni fikirler edinme imkanını yadsıyıp düşünme yetisini ilk fikrin objesi hakkında *fikrin fikri*, *fikrin fikrinin fikri* ... gibi artan bir farkındalığa indirgediği için tatmin edici değildir.²⁵⁸

Guérout'un çözüm önerisi olan beşinci ve son öneriye göre problemin kaynağı bir idenin formel ve objektif gerçekliklerinin aynı kabul edilmesi olup ona göre Tanrı'nın eyleme gücü, formel öz üretme gücüdür ve Tanrı'nın formel özler anlamında ideler üreten düşünme gücü ile diğer nitelikler aracılığıyla ifade ettiği güçleri arasında bir gerçeklik farkı bulunmamaktadır.²⁵⁹ Bunu biraz daha açacak olursak, Guérout her ne kadar bir idenin çeşitli objektif gerçeklikleri olsa da onun formel gerçekliğinin tüm niteliklerde bir şeye karşılık geldiğini belirtir. Bir idenin objektif gerçekliği aslında düşünme niteliğinin içsel sonsuzluğu ile ilgilidir. Guérout bunu her niteliğin kendi türünde sonsuz olması ile izah eder. Dolayısıyla niteliklerin kendi türlerinde sonsuzluğu

²⁵⁵ Spinoza, "Letters", 2002, s. 921.

²⁵⁶ Spinoza, 1994, E2p7sch, s. 120

²⁵⁷ Harris, 1973, s. 89.

²⁵⁸ Lucash, 1996, s. 56.

²⁵⁹ Harris, 1995, s. 42.

gereği bir ide sonsuz sayıda başka idenin objesi olabilirken, düşünme niteliği dışındaki başka niteliklerde de formel gerçeklik özdeşliği ile bir karşılık bulmaktadır.

Harris, Guérout'un çözümünü diğer niteliklerin bilinemezliğini ihlal ettiği gerekçesiyle karşı çıkar. Nitekim zihnimiz kendi formel gerçekliğini *idea ideae* formunda bildiği için ve idelerin objektif gerçeklikleri değişse de formel gerçeklikleri aynı kaldığı için, Guérout'un çözümüne göre diğer tüm nitelikleri bilmemiz gerekirdi.²⁶⁰ Bir başka açıdan bakacak olursak, eğer Guérout'un formel gerçeklik özdeşliği üzerinden diğer niteliklerin bilinebileceğini öneren bu önerisi geçerliyse o zaman idelerin formel gerçekliklerinin diğer niteliklerde başka modlara karşılık geldiğinin bir şekilde teyit edilebilmesi gerekir. Ama diğer nitelikler bilinemez. Dolayısıyla Guérout'un çözümünün bir sağlaması yoktur.

Diğer taraftan, Guérout'un çözüm önerisi paralelizmi yok sayar. Elbette Spinoza bir çok yerde niteliklerin Tanrı'nın özünü sonsuz bir şekilde ifade ettiklerini veya *kendi içlerinde* sonsuz olduklarını dile getirmesine rağmen eserlerinde niteliklerinin kapsamlarının eşit olduğunu belirtmez. Lakin Spinoza'nın bunu açıkça dile getirmemiş olmasına istinaden bir niteliğin Tanrı'nın özünü diğerinden daha kapsamsız bir şekilde ifade ettiği iddiasında da bulunulamaz. Zira tüm nitelikler aynı özü sonsuz bir şekilde ifade etmektedir ki bu sonsuzluk, yukarıda değindiğimiz üzere *önem* bakımından sonsuzluk anlamına da gelmektedir. Bir niteliğin diğerinden objektif gerçeklik bakımından da olsa daha kapsamsız olması yahut düşünme niteliğinin objektif gerçekliğinin diğer niteliklerin üzerinde olması, diğer niteliklerin Tanrı'nın özünü ifade etmede daha önemsiz bir rol üstlendiği anlamına gelecektir ki bunun da Spinoza'nın hedeflediği sonuç olmadığı kanaatindeyiz.

Spinoza Tanrı kavramsallaştırmasından ötürü niteliklere *sayısal sonsuzluk*, *kendi türünde sonsuzluk* ve *önem bakımından sonsuzluk* atfetse de bunları paralelizm bağlamında monizm içinde tekleştirerek Descartes başta olmak üzere tüm düalist ve plüralistlere itirazı, beraberinde mezkur problemleri de barındırmaktadır. Sonsuz sayıda nitelikten sadece iki tanesini bildiğimiz iddiası, kanaatimizce Kant'ın numen-fenomen ayırımına dayanarak yapılan bir eleştiri karşısında da dayanıklılık arz etmemektedir. Bundan ötürü biz, her ne kadar tartışmalı olsa da Tanrı ve Doğa'nın özdeş kabul edilmesi durumunda bile niteliklerin sayısal bakımdan sonsuz olup olmadığı konusunda

²⁶⁰ Harris, 1995, s. 42-43.

sessiz kalmayı yeğliyoruz. Paralel dünyaların mümkün olmadığını konusunda Spinoza'nın epistemolojisi ve metafiziğindeki ortak payda olan zorunluluk üzerinden de açıkladığımız üzere, Tschirnhaus'un sorusu bu konuda artık bir tartışma kaynağı olmasa da, Spinoza'nın 66. mektubu ile E2p7sch, E2p8 ve E2p20-23 önermeleri arasındaki çelişkilerin ikincil literatürde *idea ideae* problemi olarak tartışılmaya devam edilip, bu konuda Tschirnhaus'un Tanrı'nın öz-bilinci ve niteliklerin kapsam genişliğine dair sorularının hala cevaplandırılmadığını belirtmek isteriz.

2. 4. Modal Monizm Bağlamında Psikofiziksel Paralelizm

Spinoza'da nitelik-nitelik ilişkisi merkezindeki paralelizm tartışmaları modal düzeyde ağırlıklı olarak beden ve zihin monizmi üzerinden tartışılmaktadır. Zira zihin bedeninin idesi ise monizm gereği bu iki şeyin bir ve aynı şey olması gerekecek, aynı şekilde paralelizm gereği de zihin ve beden birbirine paralel olmaları gerekecektir. Bu bağlamdaki tartışmaları ele alırken, probleme monizm bağlamında ontolojik bir perspektifle yaklaşan isimlerden Delahunty ve Rocca arasında geçen tartışmaya değindikten sonra probleme epistemolojik bir perspektiften yaklaşanlardan Keizer ve Harris'in yorumlarına yer vereceğiz. Son olarak da Nadler'in Spinoza'nın *bilinç* ve *düşünme gücü* kavramlarını paralelizm bağlamında ele aldığı değerlendirmelerini tartışacağız. Bu önerileri sırasıyla ele almadan önce probleme dair bir kaç hususa değinmekte fayda var.

Kartezyenlerin düalizm ve tözlerin seçikliği gereği ruh ve bedeni birbirinden ayırdıklarını ve bunun da ruh ve beden arasında kapanmayan bir boşluk yarattığına değinmiştik. Descartes'ın kozalaksı bez önerisi elbette hem günümüzde nöroloji alanındaki ilerlemeler hem de seçik tözlerin birbirileri ile nedensellik ilişkisine girememesinden ötürü kabul görmediği, bu problemi çözmeye çalışan takipçilerinden özellikle de Geulinx'in başvurduğu okkasyonalizmin ise tartışmalı olduğu bilinmektedir. Pollock, bu konuda Leibniz'in ön-verili bir harmoni olduğu fikrine dayanarak ortaya arttığı birbirinden tamamen ayrı iki farklı saatin aynı zamanı göstermesi şeklindeki metaforun aslında Kartezyenlerde de bulunduğu dikkat çeker.²⁶¹ Spinoza'nın ise bir bakıma Kartezyenlerden devraldığı bu probleme önerdiği çözüm tatmin edici bulunmayıp tartışmalara ve yorum kutuplaşmalarına yol açmıştır. Örneğin Joachim,

²⁶¹ Pollock, 1880, s. 192-193.

nitelik-nitelik ilişkisi bağlamındaki tartışmaların beden-zihin ilişkisinde de kendilerini gösterdiklerine işaret ederek, her ne kadar tek bir töz olup farklı niteliklerle kavransa da nitelikler arası bu farklılığın mutlak bir seçiklik olduğunu, dolayısıyla Spinoza'nın sistemi içinde bunun anlaşılabilir olmadığını belirtir.²⁶²

Curley, bu noktada kutuplaşmayı biraz daha ileri taşıyarak Spinoza'nın beden-zihin monizmi ve paralelizme dair ifadelerinden yola çıkarak etkileşimsizliği ve beden-zihin monizmini savunması neticesinde bir düalistten öte materyalist olarak nitelenmesi gerektiğini öne sürer.²⁶³ Spinoza'nın "Tanrı'da hem kendi özünün hem de özünden zorunlulukla çıkan her şey için zorunlu olarak bir ide mevcuttur."²⁶⁴ şeklindeki önermesini kanıt olarak gösteren Curley, burada tüm yer kaplama modlarının düşünme niteliğinde karşılığının olduğunu ama tüm düşünme niteliğinin yer kaplama niteliğinde bir karşılığının bulunmadığının ima edildiğini söyleyerek, Spinoza'nın nitelikler arası çift taraflı modal bir karşılıklılığa inanmadığını, onun aslında tek taraflı olarak sadece yer kaplama niteliğinin bir modunu objesi olarak içeren idelerin yer kaplama niteliğinde modal bir karşılığı olduğuna inandığını savunur.²⁶⁵ Curley'e göre Spinoza'nın düşünen ve yer kaplayan tözlerin bir ve tek töz olduğunu söylemesinin yanı sıra tözün niteliklerinin birbirinden tamamen seçik bir şekilde algılanması gerektiğini söylemesi, aynı şekilde beden ve zihnin bir ve aynı şey olduğunu söylerken diğer yandan modların sadece modları oldukları nitelikler aracılığıyla kavranabileceğini söylemesi ve nitelikleri birbirine indirgemesinin yanı sıra aralarındaki etkileşimi de reddetmesi gibi iddiaları çelişkili olup, bilinmeyen nitelikler bir kenara bırakılacak olursa, düalizm hususunda Descartes'dan aşağı yanı kalır bir yanı olmadığını belirterek Spinoza'nın *sözde* monist olan bir materyalist olduğunu öne sürer.²⁶⁶

Diğer yandan Toms ise Spinoza'nın felsefesinde materyalizme işaret edecek şekilde tamamen bilinçsiz bir maddeye rastlamadığını belirterek Spinoza'yı beden-zihin konusundaki açıklamalarına bakarak bir idealist olarak niteler.²⁶⁷ Aslında Curley ve Toms gibi yorumcular Spinoza'nın beden-zihin teorisini yanlı okuyarak ya Curley'de olduğu gibi bir epifenomenalizm iması ile materyalist bir değerlendirmeye ya da Toms

²⁶² Joachim, 1901, s. 140.

²⁶³ Curley, *Behind the Geometrical Method*, Princeton University Press, New Jersey 1988, s. 78.

²⁶⁴ Spinoza, 1994, E2p3, s. 117.

²⁶⁵ Curley, 1988, s. 64.

²⁶⁶ Curley, 1988, s. 73-74.

²⁶⁷ Toms, Eric, "Mind and Body", *Idealistic Studies*, 1992/22 (1), s. 86.

gibi Spinoza'yı Hegel'in *karşıtların birliği* öğretisinin perspektifinden okuyarak idealist olarak sınıflandırma eğilimi göstermişlerdir.

Bu kadar zıt kutuplaşmalara yol açan bu problemi Spinoza'nın önermeleri ile formüle edecek olursak, problemin çözümünün Spinoza'nın aşağıdaki üç ifadesinin ontolojik ve epistemolojik tutarlılığı gözeterek birlikte yorumlanmasını gerektirdiğini görürüz. İlk ifade, yukarıda tartıştığımız tözel monizme dair ifadedir: "... düşünen töz ve yer kaplayan töz, bazen bu bazen de bir başka nitelik altında kavranan, bir ve aynı tözdür."²⁶⁸ İkinci ifade paralelizme dair şimdiye kadar çokça yer verdiğimiz şeylerin ve idelerin düzen ve bağlantısının aynı olduğunu öne süren E2p7 önermesidir. Üçüncü ifade ise modal monizmi öne süren şu ifadedir: "Dolayısıyla, yer kaplamanın bir niteliğinin bir modu ve o modun idesi bir ve aynı şeydir ama iki farklı şekilde ifade edilir."²⁶⁹

Beden ve zihnin modal monizminden başlayacak olursak, yukarıdaki üçüncü ifadede geçen *bir ve aynı şeydir* ibaresi modların sayısal özdeşliğine, yani iki seçik niteliğin modlarının sayısal olarak tek bir şeye göndermede bulunduğu anlamına gelir. Spinoza'nın mod sözcüğünü iki seçik niteliği bir modda sayısal özdeşlikle birleştirecek şekilde kullanması, elbette niteliklerin ontolojik olarak seçik olduğu şeklinde görüş belirten objektivist yorumcular tarafından kabul görmeyecektir. Rocca, eğer nitelikler teknik olarak seçik ise birinin modunun diğerinin modu olamayacağını ama eğer yer kaplamanın modu ve onun idesi tek bir şeye göndermede bulunuyorsa bu sefer de *Etika*'da mod sözcüğün töz gibi tek bir kullanımda geçmesi gerektiğini savunarak *bir ve aynı şey* ifadesi ile birlikte modların bu kullanımının yanıltıcı olduğunu belirtir.²⁷⁰ Bu konudaki itirazlara baktığımızda, örneğin Delahunty'nin de aynı gerekçelerle modal özdeşliğe itiraz ettiğini görmekteyiz. Eğer Spinoza modal özdeşliği savunduysa, nitelikler arası etkileşimden güçlülükle kaçınabileceğini belirten Delahunty'e göre, yer kaplama niteliğinin modu olan *Y* ile düşünme niteliğinin modu olan *X* bir ve aynı şeyse o zaman düşünme niteliğinin bir başka modu olan *Z*ye *X*'in neden olduğunu söylemek aynı zamanda ona *Y*'nin neden oluşunu söylemekle aynı şeydir ki, bu nitelikler arası

²⁶⁸ Spinoza, 1994, E2p7sch, s. 119.

²⁶⁹ Spinoza, 1994, E2p7sch, s. 119.

²⁷⁰ Rocca, Michael Della, *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, Oxford University Press, New York 1996, s. 120-121.

ontolojik seçiklik iddiasının dayandığı en temel öğretilerden olan nitelikler arası etkileşimsizlikle çelişecektir.²⁷¹

Rocca'nın ontolojik çözümlemesi bu noktada devreye girmektedir. O, bu konuda *göndergesel şeffaflık* ve *göndergesel opaklık* terimlerini kullanarak modlardaki sayısal özdeşliği soruşturur. Göndergesel şeffaflık için verdiği örnekte, John'un yaşadığı yerin civarında kötü bir casus iş başındadır ve dahası bu casus John'un kardeşidir. Bu durumda aşağıdaki çıkarım göndergesel olarak şeffaf olduğu için doğru olacaktır:

- (1) Casus casustur.
- (2) Casus John'un kardeşidir.
- (3) John'un kardeşi casustur.²⁷²

(3) nolu çıkarım, özdeşlik ilkesi gereği zorunlu olarak doğrudur, nitekim $a=c$ ve $b=c$ ise $a=b$ olmak durumundadır. Nitekim *casus* ve *John'un kardeşi* ifadelerinin göndergesi şeffaf bir şekilde aynıdır. Rocca'nın göndergesel olarak opak önermelere verdiği örnek ise yukarıdaki örnek üzerinden devam eder. Yalnız burada fark, John her ne kadar civarda bir casus olduğunu bilse de bu casusun kardeşi olduğunu bilmemektedir:

- (1) John casusun casus olduğuna inanır.
- (2) Casus John'un kardeşidir.
- (3) John, kardeşinin bir casus olduğuna inanır.²⁷³

Bu durumda, (3) nolu çıkarım doğru olmayacaktır, zira göndergesel şeffaflık örneğinde (2) nolu önerme ile *John'un kardeşi* ve *casus* ifadelerinin aynı göndergeye sahip oldukları şeffaftı ve sonuç zorunlu olarak doğrudu ama ikinci örnekte bu şeffaflık olmadığı için çıkarım da doğru değildir.

Rocca bu mülahazalarla, Delahunty'nin nedensellik-sayısal özdeşlik temelindeki itirazının modlar arası göndergesel şeffaflığı varsaydığını belirterek, Delahunty'nin itirazına cevap vermeden önce onu şeffaf bir kalıpla yeniden formüle eder:

- (1) Yer kaplamanın modu olan A, yer kaplamanın modu olan B'nin nedenidir.
- (2) Yer kaplamanın modu olan A = düşünme modu 1.

²⁷¹ Delahunty, Robert J., *Spinoza, The Arguments of the Philosophers*, (2. baskı), Routledge, New York 1999, s. 197.

²⁷² Rocca, 1996, s. 121-122.

²⁷³ Rocca, 1996, s.122.

O halde, (3) Düşünme modu 1, yer kaplamanın modu olan B'nin nedenidir.²⁷⁴

Buradaki (3) nolu çıkarımın Spinoza'nın nedensellik anlayışına aykırı olduğu açıktır. Spinoza, nitelikler arası nedensellik geçişliliğini "Herhangi bir niteliğin modlarının nedeni başka bir nitelik altında değil, sadece modları oldukları niteliğin altında düşünüldüğü sürece Tanrı'dır."²⁷⁵ önermesiyle yok saysa da Rocca bunun her şeyin içkin nedeni olarak Tanrı'yı opak motif olarak addedilmesi ile çelişmeyeceğini, aksine bu fikri destekleyeceğini ve Delahunty'nin sayısal özdeşliğe itirazını boşa çıkaracağını belirtir.²⁷⁶ Bunu biraz daha açık bir şekilde ifade edecek olursak eğer nitelikler arası bir nedensellik ilişkisi yoksa ve Tanrı her şeyin nedeni ise o zaman bir bedende meydana gelen değişimin onun idesinde de değişiklik meydana getirmesi doğrudan değil, ancak Tanrı dolayımı ile opak bir şekilde gerçekleşmektedir.

Yukarıdaki göndergesel opaklık örneğinde opaklığa neden olan John'un kendi kardeşinin casus olduğuna dair bilgisizliği iken burada Rocca'nın nitelikler arası nedenselliği Tanrı'nın opak içkinliği ile açıklamasında yer opaklığın kaynağı bizim Tanrı'nın içkinliğine dair bilgisizliğimizdir. Rocca, beden-zihin monizmini adeta niteliklerin nedensel etkileşimsizliğini ve seçikliğini baypas ederek doğrudan Tanrı'nın içkinliği ile açıklamaktadır. Peki bu yorum, Rocca'nın iddia ettiği gibi sayısal özdeşliği eleştirilerin hedefi olmaktan kurtarır mı? Bu soruya cevabımız olumsuz olup gerekçemiz aşağıdaki gibidir.

Eric Toms, beden-zihin ilişkisine dair teorilerini üç şekilde sınıflandırır: (1) özdeşlik, (2) özdeşlikten daha zayıf bir ilişki, (3) etkileşimsizlik.²⁷⁷ Spinoza'nın teorisi, Rocca'ya göre her ne kadar (1) nolu özdeşlik sınıfında konumlanırsa da yaptığı açıklamanın (2) nolu sınıfa dahil olduğunu düşünmekteyiz. Zira Toms, Leibniz örneğini vererek beden ve zihnin tamamen seçik ve paralel olduklarını ama Tanrı üzerinden bir ilişkiye sahip oldukları için de aralarındaki etkileşimin Tanrı tarafından garanti altına alındığını belirtir.²⁷⁸ Delahunty'nin itirazını Rocca'nın terimleriyle yineleyecek olursak, Spinoza'nın felsefesinde nedensellik bağlamında göndergesel şeffaflık bir niteliğin sadece kendi modları içinde yer aldığı için, tüm nedenselliği göndergesel şeffaflık ile açıklama yolu bizi etkileşimsizliğe ve düalizme götürecektir ki Delahunty'nin kanaati ve

²⁷⁴ A. g. e.

²⁷⁵ Spinoza, 1994, E2p6, s. 118.

²⁷⁶ Rocca, 1996, s.124.

²⁷⁷ Toms, 1992, s. 87.

²⁷⁸ A. g. e.

eleştirisi de budur. Rocca'nın nedenselliğe dair göndergesel opaklığı ise Spinoza'da Tanrı'nın içkinliği olarak bulunmaktadır. Lakin beden-zihin ilişkisini sadece bununla açıklamak bizi özdeşlikten daha zayıf bir etkileşimciliğe götürecektir. Dolayısıyla Rocca'nın göndergesel opaklığı, kanımızca sayısal bakımdan monist beden-zihin özdeşliğine bir açıklama getirmekten ziyade Spinoza'nın beden-zihin teorisini düalist olan diğer sınıflamalardan ikincisine dahil etmekte ve Delahunty'nin eleştirisini bertaraf edememektedir.

Rocca, beden-zihin özdeşliği için ikinci bir çözüm önerisini sunmak amacıyla Leibniz Yasası olarak bilinen ayırt edilemeyeceklerin özdeşliği yasasını " $a=b \leftrightarrow a$ ve b 'nin tüm özellikleri ortaksa" şeklindeki formundan çıkarıp, Spinoza için " $a=b \leftrightarrow a$ ve b 'nin tüm kapsamsal özellikleri ortaksa" şeklinde yeniden formüle eder.²⁷⁹ Bu yeniden formülasyonun dayanak noktası ise Spinoza'nın "İki veya daha fazla seçik şey ya tözlerinin niteliklerinin bir farklılığıyla ya da etkilenimlerinin farklılığıyla ayırt edilir."²⁸⁰ şeklindeki önermesidir. Rocca burada farklılığa neden olan özelliklerin içlemsel değil kapsamsal olması gerektiğinin belirtildiğini öne sürerek hem tözel hem de modal özdeşliğin sağlanmasına engel olan içlemsel özelliklerin, yani yer kaplama niteliğinin *yer kaplama* özelliği ve zihnin *düşünme* özelliğinin bir kenara bırakılıp bunun yerine kapsamsal örtüşmenin gözetilmesinin yeterli olacağını söyler.²⁸¹

Rocca'nın önerdiği özellikler içlemsel olan tüm özellikleri dışlaması itibarıyla aslında hiçbir niteliğin içlemsel karakteri ile bağlantısı olmayan nötr özelliklerdir. Bunun farkında olan Rocca, beden-zihin özdeşliğini ve paralelizmini sağlayacak bu nötr kapsamsal özellikler sınıfına iki özellik dahil eder: *zamansal özellikler* ve *karmaşık bir yapıda olma* özelliği.²⁸² Burada bahsedilen zamansal özellikler, *x zamanında var olmaya başladı, y zamanında varlığı sona erdi, t süresince var oldu* gibi özelliklerdir. Beden ve zihnin kaplamı altına birden çok öge girdiği için karmaşık yapıda olma özelliği de paralelizmi sağlayacak sayıda öge çokluğunu karşılar. Rocca'nın önerisine göre, eğer Spinoza Leibniz Yasası'nın bir formu olarak yeniden formüle ettiği bu ayrımı gütmekteyse, beden-zihin özdeşliği için gerekli olanlar sadece bu tür kapsamsal

²⁷⁹ Rocca, 1996, s.130-131.

²⁸⁰ Spinoza, 1994, E1p4, s. 87.

²⁸¹ Rocca, 1996, s.132.

²⁸² Rocca, 1996, s.132-134.

özelliklerden ibaret olacaktır ve objektivist yorumcular tarafından seçikliğin dayanağı olan içlemsel farklılıklar da böylece aşılmış olacaktır.

Lakin, Rocca'nın önerdiği bu özellikler sınıfının iki ögesi de beraberinde problemler getirmektedir. Zamansal özelliklere dikkat edilirse, bunlar aslında beden ve zihnin belli bir zaman dilimindeki varoluşlarıyla ilgili *var oluş* yüklemeleridir. Bu yüklemeler, daha önce Tanrı'nın varlığına dair tartışmalarda Kant'ın yer verdiğimiz itirazları açısından ele alacak olursak, özneye yeni bir şey katmaması itibarıyla aslında yüklem değildirler. Bir varlığın var oluşuna dair önermeye belli bir zaman dilimini ifade eden zaman zarfının dahil edilmesi ile birlikte, o yüklem öznesine bir şey kattığı ve dolayısıyla yüklem olma görevini üstlendiği düşünülebilir. Yalnız bu mülahaza da, Spinoza'nın insan zihnine atfettiği ezeli-ebedilik veya ölümsüzlük ile ilgili görüşleriyle çelişecektir. Nitekim Spinoza, zihne beden zamansallığını aşarak ezeli-ebedi olma imkanı tanır ki bu husus, Rocca'nın önerisini sadece zamansallık konusunda sarsmakla kalmaz, beden karmaşık yapısı ölümle birlikte dağılırken zihnin tam bilgi ile ezeli-ebedi bir varlık gösterebilme imkanı ile de beden-zihin arasındaki karmaşık yapıda olma denkliğini de ortadan kaldırır.

Diğer yandan, Spinoza iki şeyin seçik olduğuna karar vermek için tözel bir ayrımı veya etkilenimlerin farklılığını nihai şart olarak öne sürmez, bunları sadece ayırt etme ölçütleri olarak önerir. Tözel bir ayırmadan bahsetmesinin nedeni elbette böyle bir ayırma ihtimal vermesi değildir, zira *Etika*'nın birinci bölümünde tözün ancak tek olabileceğini saçmaya indirgeme yöntemi ile kanıtlamaya çalışmasından ötürü töz kavramını pek çok yerde çoğul formda kullandığını bilmekteyiz. Lakin iki şeyin seçikliği ile ilgili diğer ölçüt düşündürücüdür. Çünkü beden ve zihnin ontolojik seçikliği gibi bir durumu nedensellik ve ait oldukları niteliklerin içlemsel özellikleri bağlamında çözülmemiş bir şekilde hala karşımızda durmaktadır:

- (1) Zihnim özü gereği düşünür.
- (2) Bedenim özü gereği yer kaplar.
- (3) Bedenim \neq Zihnim

Kanımızca Rocca, bu konuda içlemsel özelliklerin hesaba katılması durumunda objektivist bir perspektifin ve ontolojik düalizmin kaçınılmaz olduğunu bilmektedir. O her ne kadar ontolojik bir açıklama getirmeye çalışsa da aslında niteliklerin tözle

ilişkinde dair sübjektif bir yaklaşımı benimsemekte ve bu duruşunu bir başka yerde şöyle ifade etmektedir:

Başka bir deyişle, düalizm görüntüsünü savmak zor. Oldukça doğru, ama Spinoza için burada düalizm yer kaplayan şeyler ve düşünen şeyler arasında değil. Aksine, bu düalizm, aynı şeyi *kavrama ve açıklama yollarının düalizmidir.*²⁸³

Paralelizm probleminin baş gösterdiği diğer bir tartışma Spinoza'nın "... eğer insan zihnini oluşturan idenin nesnesi bir beden ise, o bedende zihin tarafından algılanmayan hiçbir şey vuku bulamaz."²⁸⁴ şeklindeki önermesi üzerinden yürütülmektedir. Bu önermeye itiraz eden Bowman, bedenimizdeki fiziksel süreçlerin farkında olmayışımızı örnek göstererek bedene dair tüm parçaların idelerinin zihinde bulunmadığını bunun da beden-zihin monizmi ve paralelizmi boşa çıkardığını iddia eder.²⁸⁵

Keizer ise Spinoza'nın "İnsan zihni insan bedeninin kendisini ve var olduğunu bilmez, ancak bedeni etkileyen etkilenimlerin ideleri ile bilebilir."²⁸⁶ önermesinin zihni nedeni bakımından ele aldığını, "İdelerin tikel objelerinde olup biten her şeyin bilgisi ancak aynı objenin idesi Tanrı'da bulunduğu sürece Tanrı'dadır."²⁸⁷ önerme sonucunun ise zihni doğası bakımından ele aldığını belirterek bunun *kavramsal* bir ayırım olduğunu ve bu ayırım gereği, *nedeni bakımından zihin ve doğası bakımından zihnin* farklı bilgilere sahip olduğunu, nedeni bakımından zihnin bedende olan biteni bilinçli bir şekilde algıladığını ama doğası gereği zihnin ise bedende olan biten hakkında bilincinde olmadığı bir bilgiye sahip olduğunu söyler.²⁸⁸

Keizer'in çözümlemesi Bowman'ın itirazına bir nevi cevap niteliğindedir. Bedenin düşünme modunda tam bir karşılığı vardır ama bu karşılık doğası bakımından zihinde mevcuttur, başka bir deyişle bedenin Tanrı'daki idesi olarak zihinde. Diğer yandan bizim beden hakkındaki bilgimiz, nedeni bakımından zihnimizde mevcuttur ve bu bilginin de bilincindeyizdir. Örneğin kalp çarpıntısı, ateşin yükselmesi, tansiyonun düşmesi vs. gibi. Dolayısıyla Spinoza zihnin kendi bedenini bilmediğini söylerken kullandığı zihin kavramının mahiyeti ve bedende olup biten her şeyi bildiğini söylediği

²⁸³ Rocca, Michael Della, *Spinoza*, (1. baskı), Routledge, New York 2008, s. 101-102.

²⁸⁴ Spinoza, 1994, E2p12, s. 123.

²⁸⁵ Bowman, Carroll R., "Spinoza's Idea of the Body", *Idealistic Studies*, 1971/1, s. 263-264.

²⁸⁶ Spinoza, 1994, E2p19, s. 131.

²⁸⁷ Spinoza, 1994, E2p9cor, s. 121.

²⁸⁸ Keizer, Henk, "Is there a "Pancreas Problem" in Spinoza's Theory of the Human Mind?", *Journal of the History of Philosophy*, 2015/20 (1), s. 65-80.

zihin kavramının mahiyeti birbirinden farklıdır. Beden-zihin paralelizmi ise bu iki zihin kavramsallaştırmasından *doğası bakımından zihin* ile sağlanmaktadır. Bu bakımdan Keizer'in yorumunun, Rocca'nın Tanrı üzerinden kurduğu özdeşlikten de zayıf bir monizm eğilimi taşıdığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Buradaki dikkat çekici ayrıntı ise bilinç-zihin ilişkisidir. Keizer'in yorumu bilincin ve farkındalığın zihnin özüne ait olduğu şeklinde bir varsayım içerir. Bu noktada ise, beden-zihin paralelizmine dair tartışmalarda kritik öneme sahip olan bilince dair iki mülahaza devreye girer. Eğer bilinç ve düşünme gücü zihnin özüne aitse o zaman yer kaplamanın modu olan bedende bunun özsel karşılığının ne olduğu sorusu gündeme gelecektir. İkinci mülahaza olarak da eğer bunlar zihnin doğasına ait değilse o zaman paralelizm zaten ihlal edilmiş olacaktır. Bu konuda öncelikle Harris'in yorumlarına kulak verelim.

Harris Spinoza'daki beden-zihin monizmi ve paralelizmini yorumlamaya ide kavramını irdeleyerek başlar. İdelerin, objelerinin bir tür replikası veya bir tür dilsiz resimleri olmadıklarını, aynı şekilde zihne edilgin bir şekilde alınan şeyler de olmayıp objeleri hususunda etkin ve kendi kendisi hakkında da farkındalığı olan şeyler olduklarını belirtir. Ona göre bedenin idesi olan zihin de sadece duyu bilgisinden oluşan bir ide olmayıp hem bedeni hem de kendisi hakkında farkındalık sahibidir.²⁸⁹ Harris, zihnin içeriğinin sadece bedenin algılarına indirgenemeyeceğini belirtir ve bunu Spinoza'nın *Etika*'nın Latince versiyonunda zihin ile birlikte kullandığı *sentire* yani *hissetmek* sözcüğünden hareketle öne sürer.²⁹⁰ Spinoza'nın *sentire* fiilini kullandığı ifadesi "Çünkü zihin anlama ile kavradığı şeyleri hafızasındakileri hissettiği kadar hisseder."²⁹¹ şeklindedir. Harris'e göre bu ve benzeri ifadeler zihnin hem kendi kendisinin hem de bedenin bir öz-farkındalığı olduğunu gösterir. Dolayısıyla zihnin işleyişi sadece fiziksel verilerin farkındalığı olarak değil, fiziksel bir bütün olarak tüm dünya hakkında tam bilgi oluşturma sürecidir. Bu bakımdan zihni bedenin algılarına indirgeyerek bedenin fiziksel yetkinliği ile zihnin düşünme gücü arasında bir orantı kurmak da yanlıştır. Bu orantıyı kuran yorumculardan Bowman'ın alaycı bir üslupla sorduğu jimnastiğin kozmoloji için bir ön ders niteliğinde olup olmadığını sorusuna²⁹²

²⁸⁹ Harris, 1995, s. 53-54.

²⁹⁰ Harris, 1995, s. 55-56.

²⁹¹ Spinoza, 1994, E5p23sch, s. 256.

²⁹² Bowman, Carroll R., "Spinoza's Idea of the Body", *Idealistic Studies*, 1971/1, s. 264.

Harris, kas sistemi ile zihin etkinliği arasında bir orantı kurmanın yanlış olduğu ve durum böyle olsaydı kas sistemi bizden daha gelişmiş olan atların daha akıllı hayvanlar olması gerektiğini belirterek cevap verir.²⁹³

Harris'in ideye dair yorumlamaları Keizer'in zihne dair yaptığı *kavramsal* ayırım ile örtüşmektedir. Keizer'de olduğu gibi Harris'e göre de zihinde var olan tüm idelerin karşılığı bedende yoktur, ki olmaması da herhangi bir problem teşkil etmez. Zira Spinoza zaten zihne tam bilgi edinme yetisi tanır. Zihin böylelikle bedenın uzamsal sınırlılığını kaplamsal olarak aşan bir yapıya sahiptir. Bir sapan taşı sapanın lastiği bırakıldıktan sonra fırlar ve bu bize yer kaplama niteliğinin modları arasında uzam zemininde bir ilişki olduğunu gösterir ama idelerde kendi nedenleri içkin bir şekilde vardır, örneğin lir ve lirin kavramı olmaksızın bir lir icracısının düşünölemeyeceği gibi.²⁹⁴ Bu bakımdan beden ve zihni işlevsel bakımdan bir paralel denklik arayışı içinde karşılaştıracak olursak bedenın yer kaplamanın diğer modlarına dair duyu verilerini algılama fonksiyonunun olduğunu görürüz. Diğer taraftan zihnin ise bu duyu verilerini algıladığını, kendi algılarına dair bir düzeni kendisinde içkin olarak barındırdığını ve refleksif olarak kendi idelerine dair ideler üretebildiğini söyleyebiliriz. Zihnin bu üreticiliğini ve ideler arasında bağlantılar kurmasını mümkün kılan şey onun düşünme gücüdür. Başka bir deyişle, zihnin ideler arasında gerek muhayyile gerekse de akıl ile kurduğu bağlantıları düşünme yetisi ile kurar. Bu bakımdan idelerin ezeli-ebedi bir yönü olduğunu söyleyebiliriz. Nedeni bakımından ele alındığında bedenın idesi olan zihin de dahil olmak üzere tüm ideler, belirli bir süre için var olma anlamında zamansaldır. Çünkü bu tür ideler yer kaplama niteliğinin modlarına ait ideler olmak durumundadırlar.

Bu noktada hem Keizer'in hem de Harris'in zihne dair çözümlemelerinin beden-zihin paralelizmi ve monizmi ile çelişip çelişmediğinin bir değerlendirmesini yapmak için bilincin ve düşünme gücünün mahiyeti konusunda bir soruşturma yürütmek gerekmektedir.

Her ne kadar Spinoza'nın bilince dair kapsamlı ve açık bir teorisinin olduğunu söylemek zor olsa da onun felsefesinde bilinç kavramının önemli bir yer tutmadığını söylemek yanlış olacaktır. Tanrı'nın düşünme niteliğindeki *idea ideae* varlığı Tanrı'nın

²⁹³ Harris, 1995, s. 64..

²⁹⁴ Harris, 1995, s. 65-66.

öz-bilincinin varlığına dair bir kanıt sayılmaktadır. Aynı şekilde insanda bir öz-bilinç olduğunun kanıtı da yine *idea ideae*'dir. Spinoza bunun örneğini şu şekilde verir: "İyi ve kötüye dair bilgimiz, bilincinde olduğumuz sürece keder ve sevinç duygusundan başka bir şey değildir."²⁹⁵ Bu önerme, bizi etkileyen dışsal bir modun *conatus* üzerindeki olumlu ya da olumsuz etkisinin düşünme gücü tarafından değerlendirildiğini belirtir. Yani etkilenimler düşünme gücü tarafından işlenmekte, bilinç tarafından değerlendirilmekte ve algı olmaktan çıkıp bilgiye ve farkındalığa dönüşmektedir.

Bu hususta Nadler, Spinoza'nın *bilinç durumu* kavramını iki farklı anlamda kullandığını belirterek birinci anlamın fenomenal bu durum hakkında nitel ve öznel bir farkındalık olduğunu, ikinci anlamın ise zihinsel bir duruma karşılık geldiğini ifade ederek kişinin bu zihinsel durumun içinde bulunduğunu da bildiğini ve buradan bir öz-bilinç çıkarsadığını dile getirir.²⁹⁶ Nadler'a göre bu ikirciklilik Spinoza'nın bilinç kavramını her iki anlamda da kullanmasından kaynaklanmaktadır. O, bilinç kavramını fenomenal bağlamdaki anlamı ile kullandığı yerlerden biri olan E3p9sch'de iştah ve arzu arasında var olan tek farkı bilinç ile açıklar: "İştah ve arzu arasında, iştahın bilincinde olan insanların arzulu olmaları dışında bir fark yoktur."²⁹⁷ Bilincin zihnin kendisi hakkında bir öz-bilinci şeklindeki ikinci anlamıyla kullanımı ise "Diğer taraftan, bedeni birçok şey yapmaya muktedir olan kişi[nin zihni] tek başına değerlendirildiğinde kendi kendisinin, Tanrı'nın ve şeylerin hayli bilincinde olacak bir zihne sahiptir."²⁹⁸ ifadesinde karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda insanı ele alacak olursak hem fenomenal durumlar hakkında bilince hem de kendi kendisine dair bir öz-bilince sahip olan bir zihninin mevcut olduğunu görmekteyiz. Bu hususta bilincin fenomenal bağlamda değerlendirmeler yaparak farkındalıklar yarattığını tasdik eden Sangiacomo da bilinç hakkında "monolitik bir durum olmayıp etkinliğe-edilginliğe göre değiştiği"²⁹⁹ tespitini yapar.

Bilinç ve düşünme gücünü paralelizm bağlamında değerlendirecek olursak, Nadler bedensel yapının karmaşıklığının bilince paralel olduğunu belirtirken, düşünme gücünün ise bedensel algılama gücüne paralel olduğunu belirterek düşünme gücü ile

²⁹⁵ Spinoza, 1994, E4p8, s. 204.

²⁹⁶ Nadler, Steven, "Spinoza and Consciousness", *Mind*, July-2008/117 (467), s. 580.

²⁹⁷ Spinoza, 1994, E3p9sch, 160.

²⁹⁸ Spinoza, 1994, E5p39sch, 262.

²⁹⁹ Sangiacomo, Andrea, "Adequate Knowledge and Bodily Complexity in Spinoza's Account of Consciousness", *Methodus*, 2011/6, s. 100.

bilincin aynı olduğunu söyleyen Garrett'e itiraz eder ve bilinç ile düşünme gücünü birbirinden ayırır.³⁰⁰ Biz bu ayrım konusunda Nadler'e hak vermekteyiz, zira bilinç sadece kendisi hakkında değil, düşünme gücü hakkında da metabilişsel bir farkındalık geliştirebilmektedir. Lakin düşünme gücü ve bilincin paralel modları konusunda Nadler'a katılmamaktayız. Eğer zihnin düşünme gücü bedenin algılama gücüne paralel olsaydı, bedeni bizim bedenimiz kadar algıya ve etkilenime açık canlılarda da aynı düşünme gücünün bulunması gerekirdi. Burada Spinoza'nın "Tanrı'nın düşünme gücünün onun eyleme gücüne eşit olduğu"³⁰¹ sonucunu çıkarsadığı pasajından hareketle, insanın düşünme gücünün, bedeninin eyleme gücüne paralel olduğu iddia edilebilir. Yalnız Spinoza'nın burada kastettiği sadece Tanrı'ya mahsus bir güç eşitliğidir, yetiler arası bir paralelizm değil. Nitekim ALS hastalığından muzdarip Stephen Hawking'in kozmoloji alanında kendisine dünyaca ün kazandıran yetkinliği kanımızca buna bir örnektir.

Eğer bilinç, Nadler'in iddia ettiği gibi bedensel karmaşıklığa karşılık gelseydi bedenleri en az bizimki kadar karmaşık yapıda olan canlılarda da aynı seviyede bilince rastlamamız gerekirdi. Bu nedenle bilincin bedensel karmaşıklığa değil nörolojik karmaşıklığa paralel olması daha makul görünmektedir. Bu öneri ise daha çok epifenomenalizmi çağrıştırmaktadır ve Spinoza'nın felsefesine ait değildir. Dolayısıyla bilincin ve düşünme gücünün paralelizm bağlamında neye karşılık geldiği veya bir şeye karşılık gelip gelmediği hem Spinoza bağlamında hem de çağdaş epifenomenalizm bağlamında hala tartışmalı bir konudur.

Burada genel bir değerlendirme yapacak olursak, beden ve zihin monizmine dair Rocca, Keizer ve Harris'in önerilerinin Toms'un sınıflandırmasında doğrudan salt bir monizme karşılık gelecek şekilde değil, düalist bir yaklaşıma daha yakın olan *özdeşlikten daha zayıf bir ilişki* sınıfına girdiğini ve beden-zihin monizmini paralelizm ile birlikte ikna edici bir şekilde açıklayamadıklarını düşünmekteyiz. Kanaatimizce Bowman'ın eleştirileri Spinoza'nın kavramlarını ve felsefesi bağlamında mahiyetini hatalı okumaktan kaynaklanmakta ve eleştirileri meşru eleştiriler olmayıp kavramsal çözümlenmelerle yanıtlandırılabilen eleştirilerdir. Lakin Delahunty'nin bu konudaki eleştirisinin geçerliliğini koruduğunu ve daha üst bir perdede objektivistler ve

³⁰⁰ Nadler, 2008, s. 593.

³⁰¹ Spinoza, 1994, E2p7cor, s. 119.

sübjektivistler arasında geçen beden-zihin monizmi tartışmalarında hala gündemde olan bir yaklaşıma dayandığını belirtmeliyiz. Harris'in zihne ve ideye dair yorumlarını Spinoza'nın felsefesi bağlamında meşru bulduğumuz kadar Nadler'in bilince ve düşünme gücüne dair çözümlmelerini de meşru bulduğumuzu belirtmeliyiz. Lakin monizm ve paralelizm bağlamında beden ve zihnin teklığının mahiyetinin tam olarak ne olduğu, kanaatimizce onun felsefesinde Spinoza'nın felsefesi bağlamında olduğu kadar henüz çağdaş zihin felsefesinde de tatmin edici bir şekilde aydınlatılamamıştır.

2. 5. İki Farklı Paralelizm ve Doğruluk Testi Problemi

Spinoza'da ide kavramının iki farklı anlamda kullanılması nedeniyle iki farklı paralelizm olduğu düşünülmektedir. Spinoza'nın ide kavramını bu şekilde kullanması ise Descartes'in ide ve objesi arasında kurduğu *temsil ilişkisi* bağlamında ortaya çıkan problemleri çözmeye çabasından ileri gelir. Bu bakımdan biz de öncelikle Descartes metafiziğinin düalizminden kaynaklanan temsil ilişkisi problemine değineceğiz, akabinde Spinoza'nın bu problem ile bağlantılı olarak ortaya koyduğu ide kavramının iki kullanımını ve bu kullanımların sonucu olan iki farklı paralelizme yer vererek bir idenin doğruluğunun sağlanmasına dair Spinoza'nın önerilerini soruşturacağız.

Temsil problemi bağlamında hem Descartes'ı hem de Spinoza'yı meşgul eden soru şuydu: İdeler, objelerini tam olarak nasıl bir ilişki aracılığı ile temsil etmektedirler? Descartes bu problemi çözmek için ide ve objesi arasında tartışmalı bir bağ kurmak zorunda kalmıştır. Ona göre "idelerimizin objelerinde varlığını algıladığımız her şey, bu idelerin kendilerinde objektif olarak bulunmaktadır ... aynı şeyler, onları algıladığımız şekliyle idelerimizin objelerinde "formel" olarak bulunmaktadır."³⁰² Descartes'ın sözlerini açacak olursak *Cogito ergo sum* çıkarımından hareketle Descartes'a göre zihin bir şeyi düşündüğünde bu düşünme işleminin düşünen bir özneyi, düşünme işleminin kendisini ve işlemin içeriği olarak bir ideyi ve idenin temsil ettiği bir objeyi gerektirdiğini bilmekteyiz. Bu bakımdan ideler ve objeleri arasında formel ve objektif olmak üzere karşılıklı iki bağ bulunmaktadır. İdenin objesi olan bir varlıkta algıladıklarımız idenin kendisinde objektif olarak bulunurken, aynı algılanan şeyler idenin objesinde de formel olarak bulunmaktadır. Bu ide her ne kadar düşünme

³⁰² Descartes, René, *Meditations, Objections, and Replies*, (ed. & çev. Roger Ariew ve Donald Cress), (1. baskı), Hackett Publishing Company, Indianapolis 2006, s. 95.

işleminin zihinsel içeriği olsa da zihinsel olmayan yani somut bir varlığı zihinde temsil etmektedir. Bu somut şey de idenin formel gerçekliğe sahip olan objesidir. Dolayısıyla ide ve onun formel objesi arasında ortak olan şey, idede objektif olarak bulunurken, temsil edilen varlıkta da formel olarak bulunmaktadır.

Ancak Descartes'ın biri zihinsel diğeri ise yer kaplayan ayrı ve seçik iki şey arasında bir ortaklık olduğunu varsayan bu çözümlenmesi tatmin edici değildir. Çünkü Descartes, uzamlı olan ile olmayanı birbirinden kesin bir şekilde ayırmaktadır. Bu ayrım beden ve zihin arasında temsil problemini çözebilecek bir kesişim kümesi veya ortaklık da bırakmaz. Descartes önerisindeki bu muğlaklığı şöyle dile getirir:

Lakin, bedenim yer kapladığımı, bir şekli olduğunu, hareket edebildiğimi düşündüğüm zaman onun ne olduğunu tam olarak anlamaktayım ve onda zihnin doğasına ait herhangi bir şey bulunduğunu reddediyorum. Diğer yandan her ne kadar bedenim idesinde olan bir şeyin zihinde bulunduğunu reddetsem de, onun şüphelenen, anlayan, irade gösteren vs. bir bütün olduğunu anlamaktayım.³⁰³

Yer kaplayan ve kaplamayan arasındaki kapatılmayan bu boşluğa dair Descartes'tın verdiği bir örnek ise "... zihnin diğer objeleri normalde zihinde nasıl yer alırsa, [güneş de] öyle zihindedir-elbette gökte durduğu gibi formel değil, objektif olarak, yani zihnin objelerinin normalde zihinde var oldukları şekilde."³⁰⁴ ifadesiyle objenin zihindeki temsili ve kendisi arasındaki farkın aslında objektif gerçeklik ve formel gerçeklik farkı olduğuna işaret eder. Bu bağlamda Descartes'ın bir ideyi objesini resmeden bir resim gibi anladığını söylersek hata etmiş olmayız. Spinoza ise buna itiraz edecek ve idelerin bir levha üzerindeki dilsiz resimler gibi anlaşılmasını eleştirecektir. Spinoza'nın bu eleştirilerine geçmeden önce ide kavramını iki farklı anlamda nasıl kullandığını ve akabinde de Descartes'ın ide-idenin objesi arasında kurmaya çalıştığı doğruluk bağı epistemolojisinde nasıl aşmaya çalıştığını görelim.

Spinoza'nın ide kavramına dair iki farklı kullanımı karşımıza şu örnekle çıkar:

Dahası (E2p17c ve E2p16c2'den hareketle) örneğin Peter'in zihnini oluşturan Peter idesi ile, bir başka adamdaki, mesela Paul'un zihnindeki Peter idesinin arasında ne gibi bir fark olduğunu kolayca anlarız. Çünkü ilki doğrudan Peter'in bedeninin özünü açıklar ve Peter'in var olduğu süre hariç varoluş içermezken, ikincisi Peter'in doğasından ziyade Paul'un beden durumuna işaret etmektedir ve dolayısıyla Paul'un bedeninin o durumu devam ettiği sürece, Peter

³⁰³ Descartes, 2006, s. 69-70.

³⁰⁴ Descartes, 2006, s. 59.

artık var olmasa bile, Paul'un zihni Peter'ı varmış gibi kabul edecektir.³⁰⁵

Bu idelerden birincisi, bedenın formel gerçekliğe karşılık gelen zihin olarak *Peter'in zihnidir*. Bu kullanım aslında Peter'in Tanrı'daki idesi olup, yukarıda bahsettiğimiz şekilde zihni doğası bakımından ele alan bir kullanımdır. Yalçın'ın da belirttiğiği gibi Spinoza'ya göre "beden ile zihin bir birlik içinde bulunurlar, ama Spinoza'nın birlikten anladığı şey, bedenın, zihnin nesnesive zihnin de bedenın idesi olmasıdır."³⁰⁶ İdelerin bu kullanımı bizi Spinoza'nın metafiziğinde nitelikler arası bir karşılıklılık şeklinde anlaşılan birinci paralelizm türüne götürür. Bu paralelizmin aslında düalizmin aksine monizmin bir gereğidir ve temeli zihin ve bedenın bir ve aynı varlığın farklı niteliklerdeki tezahürü olduğu varsayımı üzerine kuruludur. Zira beden ve zihin düalist metafizikteki gibi birbirinden tamamen ayrı ve seçik şeyler olarak kabul edilse ve düzen-bağlantı özdeşliği de dahil bu seçiklik gereği yok varsayılsaydı o zaman bunların arasında monizm içerisinde paralel bir karşılıklılık ve denklik bağını Tanrı üzerinden kurmak bile imkansız olurdu. Spinoza'nın bu konuda "... Tanrı'nın sonsuz doğasından formel olarak çıkan her ne varsa, aynı düzen ve ilişki içinde Tanrı'nın idesinden de objektif olarak çıkar."³⁰⁷ dediğini görmekteyiz. Bu nerme sonucundan, Tanrı'nın zihninde objektif olarak var olan her modun gerçekte de formel bir karşılığı olduğu çıkarımına, yani birinci tür paralelizme varmaktayız. Dolayısıyla Spinoza her ne kadar idenin objesi ve temsil ettiği şey arasında bir ayırım gzetse de ona göre örneğin bir çemberin Tanrı'nın zihninde bulunan objektif hali ile doğada formel olarak bulunan hali bir ve aynı şey olup "farklı niteliklerle tezahür ederler."³⁰⁸

İkinci kullanım ise idenin temsil ettiği şey olarak idenin objesinin objektif gerçekliğine tekabül eden *Paul'un zihnindeki Peter idesidir*. Bu ise zihnin fenomenal bir açıdan ele alınışına denk gelir. Bu haliyle, doğruluk testi tartışmasına konu edilen kullanım da yine bu ikinci kullanımdır. Nitekim idenin bu kullanımı bağlamında zihin bize hem beden içi hem de beden dışı etkilenimlerin bilgisini verir. İde kavramının *idenin objesi* olarak ikinci kullanımı, yani Paul'un zihnindeki Peter idesi olan kullanım, ikinci tür paralelizme işaret eder. Bu paralelizm, formel gerçekliği olan Peter ile Paul'un

³⁰⁵ Spinoza, 1994, E2p17sch, s. 130.

³⁰⁶ Yalçın, şahabettin, *Modern Felsefede Benlik*, Boğaziçi Üniversitesi Yayinevi, İstanbul 2010, s. 42.

³⁰⁷ Spinoza, 1994, E2p7cor, s. 119.

³⁰⁸ Spinoza, 1994, E2p7sch, s. 119.

zihnindeki Peter arasında bir örtüşme gerektirmez. Örtüşmenin gerçekleştiği yer Paul'un zihnidir ve bu örtüşme Paul'un bedeninin modifikasyonu ile Paul'un zihnindeki Peter idesi arasındadır. Çünkü Spinoza'ya göre biz dışsal varlıkları ancak bedenimize olan etkileri ile algılarız ve onlar zihninizde bu etkilerin ideleri ile temsil edilirler. Spinoza bunu şöyle dile getirir:

Şeylerin imgeleri bedeninin etkilenimleridir ki bu etkilenimlerin ideleri bize dışsal varlıkları (E2p17sch gereği) *var* olarak temsil ederler, yani (E2p16 gereği) onların ideleri hem bizim bedenimizin doğasını hem de dışsal varlığın hali hazırdaki durumunu içerirler.³⁰⁹

Tartışmamıza idenin ikinci kullanımı ile başlayalım. Epistemolojik olarak bir ideden ziyade bir önemenin doğru veya yanlış değeri alması beklenir. Yalnız Spinoza bu değerleri idelere de vermektedir. Bu bağlamda idenin aslında Spinoza için idenin epistemolojik karakterini incelememiz gerekir. Spinoza, idelerin olumlama ve olumsuzlama içeren yapısına dikkat çeker: "Zihinde bir irade veya olumlama ve olumsuzlama yoktur, bir idenin ide olduğu sürece içerdiği hariç."³¹⁰ Spinoza aslında burada ideyi *yargıda bulunma* edimi ile birleştirmekte ve bir bakıma idelerin bir satır üzerinde dilsiz resimler gibi algılanmasına itiraz etmektedir. Bu itirazında Spinoza hem yargıda bulunma edimini ideye dahil eder hem de idelerin imgelerden ve sözcüklerden farklı olduğunun işaretini verir:

Çünkü doğru bir ideye sahip olmak bir şeyi mükemmel bir şekilde ya da en iyi şekilde bilmekten başka bir şey değildir. Tabii, idenin düşünmenin bir modu, başka bir deyişle anlama ediminin bizzat kendisi olmadığını, onun bir levhanın üzerindeki bir resim gibi dilsiz bir şey olduğunu düşünmedikçe, elbette kimse bundan şüphe duyamaz.³¹¹

Dolayısıyla Spinoza için bir ide hem kendi doğru/yanlış değerini hem de bu değeri verme edimini aynı anda içinde barındırmaktadır. Parkinson bunu bir örnekle ifade ederek "bir üçgenin iç açılarının iki dış açısına eşit olduğunun olumlanması" ile "üç açısının toplamı iki dış açısına eşit olan üçgen" ifadelerinin birbirinin yerine kullanılabileceğini belirtir.³¹² Bunun yanı sıra Spinoza'ya göre doğru bir ideye sahip olmanın o şeyi *mükemmel bir şekilde* ve *en iyi şekilde* bilmesini gerektirdiğini göz önünde bulundurursak, o zaman bir kişinin idesinin doğru olduğu konusunda o şeyi

³⁰⁹ Spinoza, 1994, E3p27dem, s. 168. (İtalik bize ait.)

³¹⁰ Spinoza, 1994, E2p49, s. 147.

³¹¹ Spinoza, 1994, E2p43sch, s. 142.

³¹² Parkinson, G. H. R., "'Truth Is Its Own Standard': Aspects of Spinoza's Theory of Truth", *Southwestern Journal of Philosophy*, 1977/8 (3), s. 37.

mükemmel bir şekilde bildiği şartını da sağlaması, aksi takdirde bilgisinin veya idesinin doğru olamayacağı sonucu çıkar. Spinoza bu sonucu kabul ederek şöyle der:

Diğer taraftan biri Peter'in var olup olmadığını bilmeksizin 'Peter vardır' derse, Peter gerçekten var olsa bile bunu söyleyenin düşüncesi yanlış olur, ya da daha tercih edilir bulacaksınız, doğru olmaz. 'Peter vardır' ifadesi ancak biri Peter'in var olduğundan eminse doğru olur.³¹³

Bu noktada bir idenin doğruluğunun eminliği de içinde barındırması gerektiğini görmekteyiz. Yanlış ideden doğru ideyi ayıran şey ise bu emindir. Spinoza bu emini bir kavram olarak şöyle tarif eder: "Dolayısıyla yanlış bir ide, yanlış olduğu sürece, emindir içermez. Birinin yanlış ideleri olduğunu ve bunlardan da şüphe duymadığını söylediğimizde onun bu anlamda emindir olduğunu değil, sadece şüphe duymadığını söylemekteyiz."³¹⁴ Bundan ötürü Spinoza için emindir olma durumu şüphe duymama durumundan farklı olup, "mantiken şüphe duymama"³¹⁵ durumunu gerektirir. Bu noktada Parkinson Spinoza'nın *doğru düşünce* ve *doğru ide* ifadelerini eş anlamda kullandığını ve bir şeyi en iyi şekilde bilmenin de bu tür bir emindir ile bilmek olduğunu belirtir³¹⁶ ve böylece bir idenin doğruluk standardı kendi içine yerleştirilmiş olur.

Spinoza doğruluk ve yanlışlık konusunda *yetersiz ide* ve *tam ide* kavramlarını kullanarak bunların edinim süreçleri hakkında *Etika*'da detaylı bir malumat sunar. Ona göre yanlışlık "yetersiz ya da hatalı ve bulanık idelerin içerdiği bilgi eksikliğinden ibarettir."³¹⁷ Buradaki yetersiz ide, tam idenin, yani Türkçe literatürde *uygun bilgi* ve *uygun bilgi* olarak da kullanılan idenin karşıtıdır. Yetersiz ide objesi ile uyumlu olmayan veya objesi hiç var olmayan ide iken tam ide Spinoza tarafından "objesi ile ilişkisi olmaksızın kendi başına düşünüldüğünde doğru bir idenin tüm özelliklerine veya içsel değerine sahip olan ide"³¹⁸ şeklinde tanımlanmıştır. Bu noktada Mark, bir idenin doğruluğu ve tamlığı konusunda yerinde bir tespit yaparak doğruluğun dışsal gerçeklik ile uyumu, tamlığın ise bu uyumla birlikte kendi içinde de kendi doğruluk ölçütünü de

³¹³ Spinoza, "Treatise on the Emendation of the Intellect", 2002, s. 19.

³¹⁴ Spinoza, 1994, E2p49sch, s. 147.

³¹⁵ Parkinson, 1977, s. 41.

³¹⁶ Parkinson, 1977, s. 41-42.

³¹⁷ Spinoza, 1994, E2p35, s. 137.

³¹⁸ Spinoza, 1994, E2d4, s. 116.

kapsayacak bir tamlığa işaret ettiğini belirtir.³¹⁹ Bu tam olma-olmama farkı Spinoza'daki üç tür bilgide daha açıktır. Muhayyile veya kanaat denilen ilk tür bilgiler tümellikten uzak, somut, bir bakıma duyu algısı üzerine inşa edilmiş ve hafızadaki imgelerin kendilerine yer buldukları bilgilerdir.³²⁰ Spinoza ikinci tür bilgiye "tümelin bilgisi"³²¹ der ve olarak akıl ise tümel ve soyut olup "herhangi bir tikelin özüne dair değildir".³²² Sadece üçüncü tür bilgi "Tanrı'nın belli niteliklerinin formel özünün tam bilgisinden yola çıkılarak şeylerin formel özlerinin tam bilgisine"³²³ kadar uzanan bir bilgi türü olup, birinci tür bilginin somutluğu ve ikinci tür bilginin tümelliğinin birleştiği ve böylece muhayyileyi tümellik ile ve akılı da tikellik ile birleştirerek oluşturulan, varlığı ilk iki tür bilgideki gibi eksik bir perspektifle ele almayan tam bilgidir.

Spinoza'nın başta değindiğimiz iki tür paralelizmini az önce bahsettiğimiz ide, bilginin tamlığı ve doğruluğun ölçütü şeklindeki öğelerle birlikte okuyan bazı yorumcular Spinoza'yı eleştirmişlerdir. Şimdi bunlardan üç ismin, Barker, Radner ve Fullerton'un eleştirilerine yer verip daha sonra bu eleştirilerin haklılığını tartışalım.

Barker, Spinoza'nın ide kavramında bir başka ikircikli kullanım ile dışsal varlığın idesi ve biliş sürecinin idesini birbirine karıştırdığını şu sözlerle savunur:

Spinoza, *etkilenim* sözcüğünü bedensel süreçler veya gerçekleri karşılayacak şekilde kullanmakta ve bu *etkilenimlerin idelerinden* bahsetmektedir fakat açıkça görülmektedir ki o, beden bir etkilenime maruz kaldığında zihinde oluşan idelerin objelerinin etkilenimler veya beden olması gibi bir gerekliliğin olmadığını gözden kaçırmaktadır. *Etkilenimlerin ideleri* ifadesi 'etkilenimlere [neden olan dışsal varlıklara] karşılık gelen ideler' anlamına gelebileceği gibi, 'etkilenimlerin kendilerini bilen veya farkında olan ideler' anlamına da gelebilir lakin Spinoza açıkça [idenin] bu iki anlamını, yani karşılıklılığı ve bilişi özdeşleştirmektedir.³²⁴

Barker'ın bu sözlerini biraz daha açık bir dille ifade edecek olursak, bedene etki eden bir dışsal varlığı algıladığımızda zihinde var olan ide, beden etkileniminin idesi olarak anlaşılabilir gibi doğrudan dışsal varlığa karşılık gelen ide olarak da

³¹⁹ Mark, Thomas Carson, "Truth and Adequacy in Spinozistic Ideas", *Southwestern Journal of Philosophy*, 1977/8 (3), s. 23.

³²⁰ Spinoza, 1994, E2p40sch2, s. 141.

³²¹ Spinoza, 1994, E5p36sch, s. 261.

³²² Spinoza, 1994, E2p37, s. 138.

³²³ Spinoza, 1994, E2p40sch2, s. 141.

³²⁴ Barker, Henry, "Notes on the Second Part of the Spinoza's Ethics", *Studies in Spinoza: Critical and Interpretive Essays*, (I. baskı), (ed. S. Paul Kashap), University of California Press, Berkeley 1972, s. 136. (Kesme işareti ile yapılan vurgular bize aittir.)

anlaşılabilir. Spinoza ide kavramını böyle kullanarak biliş ile karşılıklılığı birbirine indirgeyerek özdeşleştirmiştir.

Radner'a göre idenin ikinci kullanımı ile gelen paralelizm göz önünde bulundurulduğunda Spinoza için temsil problemi aslında bir *bilme* durumuna işaret eder ki bu durumu analiz ettiğimizde *K* kişisi için *X* idesi, *Y* objesini temsil eder ve onu *K* kişinin bilmesini sağlar.³²⁵ Bu tespiti Spinoza'nın ifadeleri ile biraz daha genişletecek olursak, Spinoza dışsal bir varlığı bedenimizin etkilenimlerinin ideleri ile bilmemizi sağlayacak şekilde bedenin etkilenimlerinin ideleri ve dışsal varlıklar arasında bir bağ kurmak zorundadır. O bu bağı şu ifadeyle kurar: "İnsan bedeninin dışsal varlıklardan etkilendiği herhangi bir modunun idesi, hem insan bedeninin hem de dışsal varlığın doğasını içermelidir."³²⁶ Yine,- ona göre "insan zihni, birçok varlığın doğasını kendi bedeninin doğası ile birlikte algılar",³²⁷ dolayısıyla ideler dışsal varlıkları zihnimizde imgeler olarak değil bedenimizin etkileniminin nedeni olmaları itibarıyla onların formel özelliklerini kendi içlerinde objektif olarak içererek temsil ederler. Bunu Radner'ın tabiri ile güneş-beden ilişkisi üzerinden örnekleyecek olursak, güneş bedenimizin etkileniminin nedeni olduğundan ve neden ve etki arasında bir ortaklık bulunması gerektiğinden, bedenimiz ve güneş arasında ortak bir şey bulunmalıdır. Bu ortaklık zihnimizdeki idenin objesi olan güneş ve formel gerçekliği olan güneş arasında değil bedenimizin etkilenimi ve güneş arasındadır.³²⁸ Bu ise bilgimizin dışsal varlıkların kendileri değil onların bedenimiz üzerindeki etkileri ile ilgili oldukları anlamına gelerek bilgi ile doğruluk değerinin arasını açar.

Spinoza'nın temsil problemine ide kavramını *bedenin dışsal bir varlıktan etkilenen zihnin idesi* olarak kullanıp bu anlamdaki ide ile dışsal varlığın objektif gerçekliği arasında bir paralelizm kurarak çözüm getirmesini eleştiren Fullerton, bu ikircikli kullanımın psikolojide kabul görmesine rağmen epistemolojide geçerli olamayacağını belirtir.³²⁹ Zira Spinoza'nın metafiziğinde sadece kendileri aracılığıyla kavranması gereken ve birbirine indirgenemeyen yer kaplama ve düşünme niteliklerinin modları arasındaki temsil probleminin epistemolojik-metafizik zemininden kaydırılarak ide ve idenin objesi arasındaki ilişkiye indirgenmesi durumu söz konusudur. Radner da

³²⁵ Radner, Daisy, "Spinoza's Theory of Ideas", *The Philosophical Review*, 1971/80 (3), s. 348.

³²⁶ Spinoza, 1994, E2p16, s. 128.

³²⁷ Spinoza, 1994, E2p16cor1, s. 129.

³²⁸ Radner, 1971, s. 350.

³²⁹ Fullerton, 1894, s. 289.

benzer bir itiraz da bulunarak bu problemin aslında "yer kaplama ve düşünme niteliklerinin tamamen seçik olmalarına rağmen bir ve aynı tözün özünü oluşturmaları" problemi ile aynı olduğunu belirterek ide ve onun objesinin monist bir perspektif içinde bir ve aynı şey olduğu iddiasının, düşünürün sadece temsil problemine getirdiği çözümü değil aynı zamanda idelerin içsel karakteristikleri ve dışsal varlıkları temsillerinde isabetlilikleri arasındaki Kartezyen boşluğu doldurma çabasını da riske soktuğunu belirtir.³³⁰

Temsil problemi bağlamında bir başka mülahaza da Fullerton'un savunduğu ikinci tür paralelizmin birinci tür paralelizmi ihlal ettiği şeklindeki görüştür.³³¹ Spinoza zihin hakkında "İnsan zihnini oluşturan idenin objesi beden, yani yer kaplamanın fiilen var olan belli bir modudur, başka da bir şey değil."³³² der. Zihnin idesinin bedenden başka hiçbir şey olamayacağını belirten bu önermenin yanı sıra birçok yerde dışsal varlıkların idelerinden söz eden Spinoza, bedenin etkilenimlerinin idelerinin "hem insan bedeninin hem de dışsal varlığın doğasını"³³³ içermesi gerektiğini söyler. Eğer bedenin etkilenimlerine dair ideler başka varlıkların doğasını içermekteyse, bu durum zihnin etkileşime girilen dışsal varlıkların doğalarına dair idelere de sahip olduğu anlamına gelir. Spinoza'nın birinci tür paralelizimde zihni oluşturan idelerin objelerini *başka da bir şey değil* ifadesi ile sadece beden ile sınırlandırması ikinci tür paralelizm ile uyum göstermez. Zira ikinci tür paralelizm zihni bedenin etkilenimlerinin ideleri ile sınırlandırırken birinci tür paralelizm bedene dışsal varlıklar tarafından yapılan etkiler üzerinden onların doğalarının da zihinde bulunduğu savı üzerine kuruludur. Temsil problemi açısından bakacak olursak ikinci tür paralelizm dışsal varlıkların ancak etkileri oranında bilinmesine olanak tanır ki, bu da idenin kendi objesinin *tam* veya *uygun* bir temsili olup olmadığını tartışmalı hale getirir.

Bu noktada Barker, Radner ve Fullerton'un eleştirilerinin ana argümanlarını toparlamak gerekirse Spinoza'nın (1) biliş ve ide-obje karşılıklılığını birleştirdiği, (2) varlığın kendisini değil ancak bedenimize olan etkisini bildiğimizi, (3) ide-obje arasındaki Kartezyen boşluğu doldurmadığı ve (4) ide ile objesinin formel gerçekliği değil ide ile objesinin objektif gerçekliği arasında bir karşılıklılık kurarak yer kaplama

³³⁰ Radner, 1971, s. 350.

³³¹ Fullerton, 1894, s. 296-297.

³³² Spinoza, 1994, E2p13, s. 123.

³³³ Spinoza, 1994, E2p16dem, s. 129.

niteliğini düşünme niteliğine indirmediği eleştirileri yöneltmektedir. Bu eleştirilerden birincisini, yer kaplama niteliğinde karşılığı olmayan bilişin ve buna bağlı olarak da öz-bilincin ideye indirgenmesi ortadan kaldırılıp gayr-i meşru bir paralelizm sağlanmaya çalışıldığı şeklinde okumak mümkündür. İkinci eleştiri Spinoza'nın tam bilgi ve *scientia intuitiva* sınıfındaki bilgilerin doğruluğuna yöneltilmiştir. Üçüncü eleştiri Spinoza'nın idenin bu kullanımı ile gelen paralelizminin ide ve objenin formel gerçekliği arasındaki boşluğu dolduramadığı hatta daha da derinleştirdiğini savunduğunu söyleyebiliriz. Son ve dördüncü eleştiri ise niteliklerin seçik olmalarına rağmen birbirine indirgenerek düzen ve bağlantı özdeşliğinin tesis edilmeye çalışıldığı lakin bunun niteliklerin seçikliğini ihlal ederek ikinci tür paralelizmin ile birinci tür paralelizmin ihlal edildiği şeklinde bir eleştiridir.

Barker'ın biliş ile ide-obje karşılıklılığının iç içe geçirildiği eleştirisi kısmen haklılık, kısmen de yanlışlık arz etmektedir. Haklı olan kısım Spinoza'nın biliş ile zihin anlamındaki ideyi iç içe geçirmesidir. Şeylerin düzeni ve bağlantısının idelerin düzeni ve bağlantısı ile aynı olması gerektiğini göz önünde bulundurursak bedende bilişin karşılığının paralelizm ile sağlanması gerekmektedir lakin zihnin bilişinin paraleli olarak bedende konumlandırılacak bir fonksiyonun bulunup bulunmadığı hala tartışma konusudur. Bu probleme epifenomenalist bir açıdan yaklaşım bilişin karşılığının nöronlar arası akım olduğu da iddia edilebilir ama bu düşünme niteliğinin modal düzeyde yer kaplama niteliğine indirgenmesi, başka bir deyişle zihnin bedene indirgenmesi anlamına gelecektir.

Diğer yandan zihnin özü gereği düşündüğü ve düşünmenin de doğası gereği işleminden geçireceği bir bilginin bulunması, bunun da biliş ile sağlandığı, bedeninin ise özü gereği yer kapladığı ve yer kaplama ile bilişi içeren düşünme etkinliğinin paralel olarak birbirinin dengi olduğu da iddia edilebilir. Bu ise biliş kendi kendini de bilebildiği için zihin ve beden arasında kanımızca kaplamsal bir fark yaratacaktır. Dolayısıyla bilişin ve bir idenin doğruluk ölçütünün, ide-obje karşılıklılığı ile iç içe geçirilmesine gerekçelendirerek itiraz yöneltmek meşru görünmektedir.

Barker'ın eleştirisinin yanlış olan kısmı ise ide-obje arasında bir karşılıklılık aramasıdır. Ama bu arayışın altındaki Kartezyen eğilim dikkatten kaçmamaktadır. İde ve obje arasında bir karşılıklılığın bulunması gerektiğini iddia etmek için ideleri Kartezyen bir perspektifle dilsiz resimler gibi anlamak gerekir. Lakin bu noktada

tartışma yine idenin bir edim olup olamayacağı ve bilişin bedenin idesine paralelizmi ihlal etmeden dahil edilip edilemeyeceği konusuna gelir. Diğer yandan birinci tür paralelizm gereği, Tanrı'nın düşünme niteliğindeki insan idesi ile Tanrı'nın yer kaplama niteliğindeki insan bedeni birbiri ile tam bir paralelizm ve örtüşme gösteriyor olabilir ki Spinoza'nın iddiası da budur. Lakin bunun tam bir sağlamlasının yapılması, ancak zihnin doğasının tam olarak bilinmesi ile mümkün olacaktır. Bu noktada Spinoza'nın "Dolayısıyla, yer kaplamanın bir niteliğinin bir modu ve o modun idesi bir ve aynı şeydir, ama iki farklı şekilde ifade edilir."³³⁴ ifadesini birinci tür paralelizm bağlamında okurken, "Doğru bir ide, (a6 gereği), objesiyle uyum göstermelidir ..." ³³⁵ ifadesini ise Kartezyen bir eğilimle ele almak şüphesiz çelişki yaratacağından, her ikisinin de birinci tür paralelizm bağlamında ele alınması ve bu paralelizmin ise ancak zihne dair tam bilgi edinmekle kesinleşeceğini belirtmek, kanaatimizce problemi çözmesede en azından zihnin ve özellikle de beynin özüne dair tam bilgi elde edilene kadar erteleyecektir. Spinoza'nın beden ve zihin birliği derken ne anlaşılması gerektiğini "bedenimizin doğasının tam bilgisine erişmeden kimsenin anlayamayacağı" ³³⁶ şeklindeki beyanından hareketle bizim kanaatimizi desteklediğini düşünmekteyiz.

Radner'ın itirazlarından zihnin varlığın kendisini değil ancak etkisini bilmekte olduğu itirazı eğer birinci tür bilgiye yöneltirse haklılık taşıyacaktır. Spinoza bunu "İnsan zihni, kendi bedeninin etkilenimlerinin ideleri yolu hariç, dışsal varlıkların var olduklarını algılayamaz." ³³⁷ şeklinde dile getirir. İkinci tür paralelizm elbette bilginin ancak bu kadarına imkan tanır. Lakin Spinoza'nın birinci tür paralelizmi bağlamında düşünecek olursak, Tanrı'nın zihninde olduğu şekliyle tam bir bilgiye erişmek mümkündür. Bu imkan açısından bakıldığında Radner'ın itirazı Spinoza'nın felsefesinin modern karakteri ile rasyonalist karakterinin karşıt şekilde konumlandırılması üzerine dayalıdır. Spinoza'nın ikinci tür paralelizm bağlamında insan zihnini objesinin fiilen var olan insan bedeninden başka bir olmadığı ifadesini hem Spinoza'nın felsefesinin modern yönü hem de Radner'ın eleştirisinin dayanak noktası olarak alırsak, insanın dış dünyaya dair bilgisinin sadece algılarının idelerinden oluşup gerçekten de dışsal varlıkların doğasının Tanrı'nın zihninde olduğu şekliyle tam olarak bilinip bilinemeyeceği problemi

³³⁴ Spinoza, 1994, E2p7sch, s. 119.

³³⁵ Spinoza, 1994, E1p30dem, s. 105.

³³⁶ Spinoza, 1994, E2p13sch, s. 124.

³³⁷ Spinoza, 1994, E2p26, s. 134.

ile karşı karşıya kalırız. Böyle bir problemin var olduğunu kabul etmek bir bakıma Spinoza'yı epistemolojik açıdan sübjektivizme yakınlaştırmak anlamına gelecektir. Lakin Spinoza'nın üçüncü tür bilgisi ile birinci tür bilgisinin arasındaki farklardan biri de birinci tür bilgi sadece duyu verisine ve onlarla ilgili kanaatlerle ilgiliyken, üçüncü tür bilgi muhayyilenin tikelliğini aşan bir tümelleştirme sürecinin ürünü olmasıdır. Bu bakımdan çember örneğini ele alacak olursak, kağıt üzerinde gördüğümüz farklı çaplardaki çemberlerin hepsinin yuvarlak olduğunu bilmemiz birinci tür bilgiye, çemberin doğasının bir merkeze eşit uzaklıklarda noktaların birleştirilmesiyle oluştuğunu bilmemiz ikinci tür bilgiye ama bu iki bilgiden birinin tikelliğini ve ötekini tümelliğini birleştirip kağıt üzerindeki çemberlerin çember olduğunu çemberin ezeli-ebedi ve tümel doğasını göz önünde bulundurarak bilmemiz ise üçüncü tür bilgiye karşılık gelir. Dolayısıyla varlıkları Tanrı'nın zihnindeki gibi bilme imkanımız vardır. Radner'ın itirazı dışsal varlıkları kendinde şey olarak bilemeyeceğimiz şeklindedir ki bu itiraz Spinoza'nın epistemolojisini eksik değerlendirmek olacaktır.

Fullerton'un eleştirilerine, yani hem ide-objenin formel gerçekliği arasındaki karşılıklı ilişkiyi ide-objenin objektif gerçekliğine indirgenerek yer kaplama niteliğinin düşünme niteliğine indirgendiği ve dolayısıyla da ikinci tür paralelizmin birinci tür paralelizmi ihlal edip etmediği eleştirilerine baktığımızda ilk olarak Spinoza'nın "tamlığı" *varlıkların idelerinin Tanrı'da var oldukları hali ile örtüşmeleri* olarak anladığını belirtmeliyiz. Spinoza bunu "Doğru ide ve tam ide arasında bir fark tanımıyorum, yalnız şu hariç: "doğru" sözcüğü sadece ide ve objesinin uyumuna hitap ederken, "tam" sözcüğü idenin kendi içindeki doğası ile ilgilidir."³³⁸ sözleriyle belirtir. Bu açıdan bakıldığında Fullerton'un aslında ikinci tür bilgide birinci tür bilginin özelliklerini arayarak hata ettiğini söylemek mümkündür. Birinci tür bilgi beden etkilenimleri ile bilir. Bu bakımdan dışsal varlığın bedendeki etkisi zihinde ide olarak bulunmakta ve bu idenin doğruluğu yukarıda belirttiğimiz üzere ide ve objesinin uyumunu gözetir. İde ve idenin objesi arasında bir bağlantının kurulduğu bilgi türü soyut olan ikinci tür bilgidir. Burada Spinoza'nın *TdIE*'de "doğuştan gelen"³³⁹ dediği ve hiçbir dışsal nedeni olmayan bu güçle yani akıl ile bilebildiğimiz bilgi söz konusu olup

³³⁸ Spinoza, "Letters", 2002, s. 912-913.

³³⁹ Spinoza, "Treatise on the Emendation of the Intellect", 2002, s. 9-10.

bu bilginin objesi ve nesnesi tamamen birbirinden farklıdır. Spinoza bu ayrımı *TdIE*'da şöyle izah eder:

Doğru bir ide (çünkü doğru bir idemiz var), objesinden (*ideatum*) farklı bir şeydir. Çember başka bir şeydir, çemberin idesi başka bir şey. Bir çember idesinin çemberde olduğu gibi çevresi ve merkezi olmadığı gibi bir kütlenin idesinin de kütlesi yoktur. Objesinden farklı bir şey olduğu için de kendi aracılığıyla [objesine başvurulmaksızın] anlaşılabilir. ³⁴⁰

Bu noktada Fullerton'un aslında tümel ve soyut bilgi olarak zaten dışsal bir obje ile bağlantısı olmayan ikinci tür bilgi türüne aslında birinci tür bilgi gibi muamele ettiğini daha açık görebilmekteyiz. İkinci tür paralelizmin birinci tür paralelizmi ihlal ettiği şeklindeki eleştiri ise altında yatan ön kabul soruşturulduğunda daha kolay bir şekilde çözümlenebilir. Bu ön kabul iki paralelizmin birbiri ile uyum göstermesi gerektiği ön kabulüdür.

İlk paralelizm daha önce yer verdiğimiz üzere zihni doğası bakımından ve Tanrı'nın zihninde olduğu şekliyle ele alırken ikinci paralelizm zihni fenomenal çevresi içinde ele alır. Bunların ikisi birbirinden ayrı şeylerdir. Spinoza zihnin objesinin yer kaplayan bedenden başka bir şey olmadığını söylerken burada zihni *doğası bakımından zihin* anlamında kullanmaktadır. Zihni oluşturan idelerin dışsal varlıkların idelerini de içermesi gerektiği şeklindeki ifadesinde ise zihni fenomenal yönü ile ele almaktadır. Diğer yandan ikinci tür paralelizmi ele alacak olursak, Spinoza'nın yeter sebep ilkesini benimsediğini ve bunu "Her şeyin kendisini var eden olumlu bir nedeni zorunlulukla var olmalıdır."³⁴¹ şeklinde ifade ettiğini belirterek başlamalıyız. Yani aslında var olan her şey için olduğu gibi her idenin de zorunlu bir nedeni olmalıdır ve idede bu nedeni içermelidir. Eğer gözlerimiz odaklanma kabiliyetini kaybederse varlıkları bulanık görürüz veya içinde kimyasal olarak mide bulantısına neden olacak hiçbir şey bulunmamasına rağmen daha önce yediğimiz bozulmuş bir yemeğin tazesini görünce de midemiz bulanabilir ve uzun süre uykusuz kalınca halisünasyonlar görmeye başlayabiliriz. Tüm bunlar dışsal varlıkların bulanık olduğu, o taze yemeğin içinde mide bulandıracak mantarların ürettiği veya gördüğümüz halisünasyonların gerçekte de var olduğu anlamına gelmez. Yine bunlar Spinoza'nın epistemolojisinde ilk bilgi türüne yani muhayyileye dahildir. Ona göre "zihin imgelediği için değil, ancak varlığını hayal

³⁴⁰ Spinoza, "Treatise on the Emendation of the Intellect", 2002, s. 10.

³⁴¹ Spinoza, "Letters", 2002, s. 854.

ettiği şeylerin varlığını dışlayan bir ideden yoksun olduğu zaman hataya düşer."³⁴² Bu bağlamda ikinci paralelizmin birinci paralelizmi ihlal ettiği sonucuna ulaşamayız, zira ikinci paralelizm sınırları içinde zihin var olmayan bir şeyi varmış gibi algılasa bile bu algının gerçeklikte yeter sebep ilkesi nedeniyle bir açıklaması ve nedeni vardır.

Sonuç olarak, Bakker'ın biliş ve ide-obje karşılıklılığının iç içe geçirilerek paralelizmin ihlal edildiği eleştirisi hakkında henüz ne bilimsel ne de felsefi cenahta Spinoza'nın tabiriyle *tam* bilginin olmaması nedeniyle yargı belirtmemeyi yeğliyoruz. Radner'ın, varlığın bizzat kendisini değil etkilenimlerini bildiğimiz şeklindeki itirazına ise Spinoza'nın epistemolojisinin yukarıda değindiğimiz bilgi türleri ve bunların varlığa nüfuz etme biçimlerine dair mülahazalardan ötürü katılmadığımızı belirtmek isteriz. Fullerton'un ise yine muhayyilenin özelliklerini ikinci tür bilgide arayarak yanılığa düştüğünü belirtmeliyiz. Radner'ın Kartezyen ide-obje boşluğunun dolmadığı şeklindeki iddiasını ise insan zihnindeki ide-obje arasında nedensellik bağlamında dolmadığı ve Tanrı'nın zihnindeki doğası bakımından insan idesi ile fenomenal insan bedeni arasındaki boşluğu derinleştirdiği şeklinde yorumlandığında haklı bulmaktayız.

³⁴² Spinoza, 1994, E2p17sch, s. 130.

SONUÇ

Spinoza'nın hem düalizmi hem de plüralizmi reddederek monist metafizik öğretisi aslında teolojiden epistemolojiye, etikten duygu felsefesine kadar bir çok alana hitap eden kapsamlı bir sistemdir. Bir kısım yorumcunun Spinoza'nın sistemini yanlış okuyarak onun materyalist-ateist olduğunu öne sürdüklerini, başka yorumcuların panenteist-düalist şeklinde nitelermelerde bulduklarını hatta bazı yorumcuların onu idealistler arasında zikrettiğini gördük. Biz ise bu tartışmalardan sonra Spinoza'nın felsefi öğretisini bir monist-panteist olarak ortaya koyduğunu lakin bunu yaparken felsefesinin bazı metafizik ve epistemolojik iç tutarsızlıklar arz ettiği sonucuna vararak, Kartezyen veya bir başka perspektifi benimsemeden sadece Spinoza'nın ortaya koymaya çalıştığı öğretisini ölçüt edindik ve sistemini bu ölçüt ile metinlerden dayanaklar da sunarak soruşturmaya gayret gösterdik. Bu bağlamda çalışmamızın ilk bölümünde Spinoza'yı metafizik açıdan idealizmden materyalizme kadar geniş bir aralıkta çeşitlilik gösterecek şekilde ele alan yorumlardan birini tercih etmek yerine mümkün mertebe Spinoza'nın kendi metafizik öğretisi üzerine yaptığımız değerlendirmeler sonucunda, Spinoza'nın ortaya koymaya çalıştığı metafiziğin monist bir metafizik olup ne materyalist ne de idealist olarak nitelenemeyeceği sonucuna vardık.

Çalışmamızın teolojik sonuçlarına baktığımızda bize göre Spinoza'nın bir panteist olarak sınıflandırılması daha yerinde görünmektedir. Panteizminin hareket noktası bakımından Spinoza'yı rasyonalist bir panteist olarak sınıflandırmaktayız. Zira o, panteizmine hareket noktası olarak *a priori* Tanrı idesini kullanır. Tanrı-evren özdeşliği konusunda bunları bir ve aynı şey olarak ele aldığı için katı özdeşlikçi olan Spinoza, bu özdeşliğin doğasına dair görüş farklılıklarının yer aldığı kategoride tözsel özdeşliği savunan bir düşünürdür. Varlığın bütünlüğü ve bu bütünlüğün İlahiliği konusunda, Spinoza monist evren anlayışı nedeniyle bütünleştirici panteizm kategorisinde yer alır. Aynı şekilde evrenin doğasına dair görüşleriyle Spinoza, Descartes'in iki tözünü tek bir tözde birleştirerek onları birbirine indirgemeden paralelizm ile ele alması nedeniyle, kanaatimizce bir çift-yön panteistidir.

Spinoza için panteizmin *Tanrı veya Doğa* ifadesindeki *veya* bağlacına karşılık geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Zira Spinoza teoloji ve metafiziği bu kavram merkezinde buluşturur. Lakin hem panteizmin savlarını hem de Spinoza'nın bu örtüştürmeyi ne kadar tutarlı bir şekilde yaptığını ve bu bağlamda paralelizmin

zemininin Tanrı-Doğa mı yoksa bunlardan sadece biri mi olduğuna dair soruşturmamızda Spinoza'nın her ne kadar paralelizmi Tanrı-Doğa zeminine yerleştirmeye çalışsa da bunu teolojik-metafizik Tanrı-Doğa üzerine değil ancak metafizik ve Doğa üzerine kurabildiği kanaatine vardık. Nitekim Spinoza bir tözün, Doğa'nın veya evrenin varlığını kanıtlasa da kanaatimizce bu varlığı kanıtlanan şeyin Tanrı olduğunu kanıtlayamamakta ve Tanrı ile Doğa arasında kurduğu özdeşlik Friedman ve Kant'ın eleştirilerine karşı savunmasız kalmaktadır. Spinoza'nın öğretisini bu bağlamda gerçekleştirebildiğini savunanların ise ya Earle gibi metafizik zorunluluğu mantıksal zorunluluğa indirgemekte olduğunu ya da Joachim gibi Tanrı ve Doğa kavramlarının özdeşliğini tartışmalarında peşinen varsaydıklarını gördük. Bu bağlamda, *Deus sive Natura* ifadesinde Tanrı kavramının, yani *Deus* kısmının bir kanıtlanabilirliğinin olmaması ve *Natura* ile gerekçelendirilmeden özdeşleştirilmesi neticesinde paralelizmin temeli olarak sadece *Natura* kısmının tüm bu eleştirilerden mahfuz olduğu sonucuna vardık. Son tahlilde Spinoza'nın metafiziğinde paralelizme *Deus*'un değil *Natura*'nın temel teşkil ettiği ve paralelizme dair soruşturmalarda temel alınması gereken kısmın, her ne kadar vakıf olamasa da Tanrı kavramsallaştırması ile iç içe geçirmeye çalıştığı Doğa tasavvuru olduğu kanaatindeyiz.

Doğa tasavvurundaki iç tutarlılık merkezli tartışmalara baktığımızda ise objektivistler, sübjektivistler ve eklektikler olmak üzere üç grup yorumcunun Spinoza'nın paralelizmi bağlamında sonsuz, seçik ve paralel nitelik ile basit ve tek bir tözü öz düzeyinde birleştirme problemini ele aldıklarını ve çözüm önerileri sunduklarını gördük. Nitekim nitelik tanımındaki muğlaklık sadece niteliklerin tanımı ile ilgili bir anlam belirsizliği tartışmasına yol açmamaktadır. Bu aynı zamanda Spinoza'nın zihninde metafizik bir sistem olarak yer alan evren tasavvurunun gerçeklikte bir karşılığı olup olmadığı tartışmasıdır. Bu konuda tartışan objektivist, sübjektivist ve eklektik savları değerlendirdiğimizde tamamının ya Spinoza'nın nitelikler teorisini bu problemi çözmeksizin sadece açıklamaya çalıştığını ya da Spinoza'nın felsefesinden olmayan öğeleri onun felsefesine dahil ettiklerini gördük. Bu problemin çözümü için öne sürülen modellerin de ilgili başlıkta dile getirdiğimiz dokuz eleştiri karşısında cevapsız kaldıkları sonucuna vardık. Ulaştığımız sonuç, bu problemin tatmin edici bir şekilde çözecek açıklamanın söz konusu dokuz eleştiriye cevap verebilir yetkinlikte olması gerektiğidir. Fakat biz taradığımız literatürde henüz bu eleştirilerden yara

almadan kurtulabilen bir açıklamaya rastlamadığımız için bu problemin henüz çözülememiş olduğu yönündeki görüşümüzü muhafaza etmekteyiz. Başka bir deyişle, Spinoza'nın paralelizm öğretisi niteliklerin tözel özdeşliği konusunda hala çözülemeyen iç çelişkiler arz etmektedir.

Spinoza'nın Doğa tasavvurunun Orta Çağdaki Tanrı nitelikleri ve dönemin metafiziğinin bir harmanlaması olduğu kanaatimizi ise niteliklerin sayısal ve kapsamsal sonsuzluğu üzerinden yürüttüğümüz bir tartışmayla okuyucuya aktarmaya çalıştık. Niteliklerin sayısının sonsuz olması, Spinoza'nın Doğa tasavvurunda Orta Çağın etkisini en yoğun şekilde hissettiren iddia iken, bunlardan sadece iki tanesini bildiğimiz iddiası ise modern metafiziğin etkilerinin en belirgin şekilde görülebildiği iddiadır. Bu niteliklerin sayısal sonsuzluğu iddiası, kanaatimizce Kant'ın numen-fenomen ayırımına dayanarak yapılan bir eleştiri karşısında tutarlılık gösterememektedir. Bu durumdan yola çıkarak Spinoza'nın bu iddiasının epistemolojik olarak kanıtlanamadığı sonucuna ulaştık. Tanrı ve Doğa'nın özdeş kabul edilmesi durumunda bile niteliklerin sayısal bakımdan sonsuz olup olmadığı konusunda sessiz kalmayı yeğlediğimiz gibi bu konuda kanıtlanabilir bir iddianın da insanın epistemolojik sınırlarını aşmak anlamına geleceğini ve sadece Kant'ın epistemolojisi ile değil Spinoza'nın da epistemolojisi ile çelişeceği kanaatine vardık. Spinoza'nın metinlerine dayanarak en azından niteliklerin sayısal sonsuzluğundan ötürü sonsuz sayıda paralel dünyanın olmadığını lakin Spinoza'nın 66. mektubu ve E2p7sch, E2p8, E2p20-23 önermeleri arasındaki çelişkilerin ikincil literatürde *idea ideae* problemi olarak tartışılmaya devam edilip, bu konuda Tschirnhaus'un Tanrı'nın öz-bilinci ve niteliklerin kapsam genişliğine dair sorularının hala cevaplandırılmadığını gördük. Bu bakımdan Spinoza'nın niteliklerin kapsamsal bakımdan denkliliğini paralelizmi ihlal etmeden tatmin edici bir şekilde kanıtlayamadığı sonucuna ulaştık.

Idea ideae problemi, yani nitelikler arası denk bir paralelliğin olup olmadığı tartışması tözü merkeze alarak yürütülmekteyken aynı tartışmanın izdüşümünü modun merkeze alındığı beden-zihin monizminde görmekteyiz. Bu konuda görüşlerine yer verdiğimiz yorumculardan Rocca, Keizer ve Harris'in önerilerinin Toms'un sınıflandırmasında doğrudan salt bir monizme karşılık gelecek şekilde değil, düalist bir yaklaşıma daha yakın olan *özdeşlikten daha zayıf bir ilişki* sınıfına girdiğini ve beden ve zihin monizmini paralelizm ile birlikte ikna edici bir şekilde açıklayamadıkları

sonucuna ulaştık. Özellikle de Delahunty'nin bu konudaki eleştirisinin geçerliliğini koruduğu kanaatinde olduğumuzu belirtmeliyiz. Lakin monizm ve paralelizm bağlamında beden ve zihnin tekliğinin Spinoza'nın felsefesi bağlamında olduğu kadar henüz çağdaş zihin felsefesinde de tatmin edici bir şekilde aydınlatılamamış olduğu kanaatini benimsemekteyiz.

Beden-zihin monizmi ve paralelizmi iddiasının epistemolojik bir bağlamda iki farklı paralelizme işaret ettiğini bunlardan birincisinin düşünme niteliği ve yer kaplama niteliği arasındaki paralelizm, ikincisinin ise insan zihnindeki ide-idenin objesi arasında kurulan bir paralelizm olduğunu gördük. Spinoza bu bağlamda da karşımıza çıkan *idea* *ideae* problemini her ne kadar çözmeye çalışsa da biliş ve ide-obje karşılıklılığının iç içe geçirilerek paralelizmin ihlal edildiği eleştirisi hakkında henüz ne bilimsel ne de felsefi bir cenahta Spinoza'nın ifadesiyle tam bilgisinin olmaması nedeniyle yargı belirtmemeyi yeğledik. Yalnız Radner'ın Kartezyen ide-obje boşluğunun dolmadığı şeklindeki iddiasını haklı bulmakta ve modal monizmin insan zihnindeki ide-obje arasında nedensellik bağlamında gerçekleşmediği gibi ve Tanrı'nın zihnindeki *doğası bakımından insan idesi* ile fenomenal insan bedeni arasındaki boşluğu derinleştirdiği sonucuna vardık. Bu bakımdan Spinoza'nın felsefesinin monizmi hem tözel hem de modal düzeyde Tanrı aracılığı ile sağladığı kanaatinin daha güçlü olduğu sonucuna eriştik.

Bu bağlamda, Kartezyenlerin spiritüel olanla materyal olanı ancak tartışmalı bir şekilde okkazyonalizmle birleştirilebilecek şekilde birbirinden ayırması probleminde ve arada yaratılan bu boşluğa yönelik Spinoza'nın monist önerisinin beraberinde hala çözülememiş ve tartışılmaya devam eden sorunlar getirdiğini gördük. Lakin Spinoza'nın metafiziğinin, teolojisinin ve epistemolojisinin beraberinde getirdiği bu tartışmalardan ötürü çelişik ve bu nedenle de işe yaramaz olduğunun düşünülmesi kanaatimizce onun felsefesine yapılacak büyük bir haksızlık olacaktır. Zira çalışmamızda ulaştığımız bir sonuç da her ne kadar modern bir düşünür olsa da Spinoza'nın modern felsefenin paradigma mimarlarından biri olan Descartes'a itiraz edecek yetkinlikte olduğu, dolayısıyla felsefe literatürüne dönemine göre eleştirel bir açıdan yaklaşmasının yanı sıra, felsefi arka planı bağlamında da kökleri oldukça eskiye uzanan, Aristoteles'ten Platon'a ve onların Arap ve Yahudi felsefeleri içindeki takipçileriyle bağlantılandırılabilir bir derinlik arz ettiği.

BİBLİYOGRAFYA

- Adler, Jacob, "Divine Attributes in Spinoza: Intrinsic and Relational", *Philosophy and Theology*, 1989/4 (1).
- Adler, Jacob, "Spinoza's Theory of Reference and the Origin of the Attributes", *Southwest Philosophy Review*, 1986/3.
- Arslan, Ahmet, "Giriş", *Metafizik*, Aristoteles, (5. baskı), (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul 2014.
- Balanuye, Çetin, *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*, Say Yayınları, (1. baskı), İstanbul 2012.
- Barker, Henry, "Notes on the Second Part of the Spinoza's Ethics", *Studies in Spinoza: Critical and Interpretive Essays*, (1. baskı), (ed. S. Paul Kashap), University of California Press, Berkeley 1972.
- Bennett, Jonathan Francis, *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing, Indianapolis 1984.
- Bergson, Henri, *The Creative Mind*, (çev. Mabelle L. Adison), (1. baskı), Dover Publications, New York 2007.
- Bowman, Carroll R., "Spinoza's Idea of the Body", *Idealistic Studies*, 1971/1.
- Brunschvicg, Léon, *Spinoza et ses Contemporains*, Librairie Félix Alcan, Paris 1923.
- Curley, Edwin M., *Behind the Geometrical Method*, Princeton University Press, New Jersey 1988.
- Curley, Edwin M., *Spinoza's Metaphysics, An Essay in Interpretation*, Harvard University Press, Cambridge 1969.
- Çelebi, Emin, "Spinoza'da Tanrı ve İnsan Bağlamında Özgürlük Problemi", *Felsefelogos*, 2015/40.
- Delahunty, Robert J., *Spinoza, The Arguments of the Philosophers*, (2. baskı), Routledge, New York 1999.
- Descartes, René, *Meditations, Objections, and Replies*, (ed. & çev. Roger Ariew ve Donald Cress), (1. baskı), Hackett Publishing Company, Indianapolis 2006.

- Descartes, René, "The Principles of Philosophy", *The Philosophical Works of Descartes*, (çev. Elizabeth S. Haldane ve G. R. T. Ross), (1. baskı), C. I, Cambridge University Press, Cambridge 1911.
- Diogenes, Laertius, *Lives of the Eminent Philosophers*, (çev. R. D. Hicks), C. II, William Heinemann, London 1925.
- di Poppa, Francesca, "Spinoza's Concept of Substance and Attribute: A Reading of the Short Treatise", *British Journal for the History of Philosophy*, 2009/17 (5).
- Donagan, Alan, "Essence and the Definition of Attribute", *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, (ed. Marjorie Glicksman Grene), (1. baskı), Doubleday Publishing, New York 1973.
- Donagan, Alan, *Spinoza*, University of Chicago Press, Chicago 1989.
- Earle, William A., "The Ontological Argument in Spinoza", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982/11 (4).
- Frankel, Steven, "Spinoza's Rejection of Maimonideanism", *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, (ed. Steven Nadler), (1. baskı), Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- Friedman, Joel I., "Was Spinoza fooled by the ontological argument?", *Philosophia*, 1982/11 (3-4).
- Fullerton, George S., *The Philosophy of Spinoza*, (2. baskı), Henry Holt and Company, New York 1894.
- Galileo, Galilei, *The Assayer*, (çev. Drake Stillman), Doubleday, New York 1957.
- Garrett, Aaron V., *Meaning in Spinoza's Method*, Cambridge University Press, New York 2003.
- Gilead, Amihud, "Substance, Attributes, and Spinoza's Monistic Pluralism", *The European Legacy*, 1998/3 (6).
- Guérout, Martial, *Spinoza 1- Dieu (Ethique, 1)*, G. Olms, Hildesheim 1968.
- Guérout, Martial, *Spinoza 2- L'ame (Ethique, 2)*, G. Olms, Hildesheim 1974.
- Harris, Errol E., *Salvation from Despair*, (1. baskı), Martinus Nijhoff, The Hague 1973.
- Harris, Errol E., *The Substance of Spinoza*, Humanities Press, New Jersey 1995.

- Harvey, Warren Z., “Ishq, hesheq, *and* amor Dei Intellectualis”, *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, (ed. Steven Nadler), (1. baskı), Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- Haserot, Francis S., "Spinoza's Definition of Attribute", *Philosophical Review*, 1953/62 (4).
- Joachim, Harold H., *A Study of the Ethics of Spinoza*, Clarendon Press, Oxford 1901.
- Kant, Imanuel, *Critique of Pure Reason*, (ed. & çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood), Cambridge University Press, New York 1998.
- Keizer, Henk, "Is there a "Pancreas Problem" in Spinoza's Theory of the Human Mind?", *Journal of the History of Philosophy*, 2015/20 (1).
- Klein, Julie R., “Spinoza and Gersonides on Intellectual Eternity”, *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, (ed. Steven Nadler), (1. baskı), Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- Lord, Beth, *Spinoza's Ethics*, Edinburgh University Press Ltd., (1. baskı), Edinburgh 2010.
- Lucash, Frank, "The Co-Extensiveness of the Attributes in Spinoza", *Southwest Philosophy Review*, 1996/12 (2).
- Maimonides, Moses, *The Guide for the Perplexed*, (çev. Martin Friedländer), (2. baskı), Varda Books, Illinois 2002.
- Manekin, Charles, “Spinoza and the Determinist Tradition”, *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, (ed. Steven Nadler), (1. baskı), Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- Mark, Thomas Carson, "The Spinozistic Attributes", *Philosophia*, 1977/7 (1).
- Mark, Thomas Carson, "Truth and Adequacy in Spinozistic Ideas", *Southwestern Journal of Philosophy*, 1977/8 (3).
- Mason, Richard, *The God of Spinoza*, Cambridge University Press, New York 1997.
- Melamed, Yitzhak Y., "Hasdai Crescas and Spinoza on Actual Infinity", *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, (ed. Steven Nadler), (1. baskı), Cambridge University Press, Cambridge 2014.

- Melamed, Yitzhak Y., "Spinoza's Metaphysics of Substance", *Philosophy and Phenomenological Research*, 2009/78 (1).
- Miller, Jon, "Spinoza and the Stoics on Substance Monism", *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, (ed. Olli Koistinen), (1. baskı), Cambridge University Press, New York 2009.
- Nadler, Steven, "Spinoza and Consciousness", *Mind*, July-2008/117 (467).
- Nadler, Steven, *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*, Oxford University Press, (1. baskı), New York 2001.
- Nietzsche, Friedrich W., *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, (çev. Ahmet İnam), (6. baskı), Say Yay., İstanbul 2011.
- Parkinson, G. H. R., "'Truth Is Its Own Standard': Aspects of Spinoza's Theory of Truth", *Southwestern Journal of Philosophy*, 1977/8 (3).
- Pinheiro, Ulysses, "Looking for Spinoza's Missing Infinite Mode of Thought", *The Philosophical Forum*, 2015/46 (4).
- Pollock, Frederick, *Spinoza, His Life and Philosophy*, (1. baskı), C. Kegan Paul & Co., London 1880.
- Radner, Daisy, "Spinoza's Theory of Ideas", *The Philosophical Review*, 1971/80 (3).
- Rocca, Michael Della, *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, Oxford University Press, New York 1996.
- Rocca, Michael Della, *Spinoza*, (1. baskı), Routledge, New York 2008.
- Rudavsky, Tamar M., "Ibn Ezra and Spinoza on Biblical Hermeneutics", *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, (ed. Steven Nadler), (1. baskı), Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- Russell, Bertrand, "On Denoting", *Mind*, 1905/14 (56).
- Sangiacomo, Andrea, "Adequate Knowledge and Bodily Complexity in Spinoza's Account of Consciousness", *Methodus*, 2011/6.
- Schmaltz, Tald, "Spinoza's Mediate Infinite Mode", *Journal of the History of Philosophy*, 1997/35 (2).
- Schopenhauer, Arthur, *Parerga and Paralipomena*, C. I, (çev. E. F. J. Payne), Clarendon Press, Oxford 1974.

- Seeskin, Kenneth, “The Gods of Maimonides and Spinoza”, *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, (ed. Steven Nadler), (1. baskı), Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- Sela, Shlomo, Freudenthal Gad, “Abraham İbn Ezra’s Scholarly Writings: A Chronological Listing”, *Aleph*, 2006/6.
- Shein, Noa, "The False Dichotomy Between Objective and Subjective Interpretations of Spinoza's Theory of Attributes", *British Journal for the History of Philosophy*, 2009/17 (3).
- Smith, Steven B., *Spinoza’s Book of Life*, Yale University Press, New Heaven and London 2003.
- Spinoza, Benedictus De, *Ethica*, (çev. Çiğdem Dürüşken), (1. baskı), Alfa Yay. İstanbul 2014.
- Spinoza, Benedictus De, "Ethica", *Opera*, (ed. Carl Gebhardt), C. II, Carl Winter Verlag, Heidelberg 1925.
- Spinoza, Benedictus De, “Ethics”, *A Spinoza Reader*, (ed. & çev. Edwin Curley), Princeton University Press, New Jersey 1994.
- Spinoza, “Ethics”, *Spinoza Complete Works*, (ed. Michael L. Morgan), (çev. Samuel Shirley), Hackett Publishing Company, Indianapolis 2002
- Spinoza, Benedictus De, “Letters”, *Spinoza Complete Works*, (ed. Michael L. Morgan), (çev. Samuel Shirley), Hackett Publishing Company, Indianapolis 2002.
- Spinoza, Benedictus De, *Mektuplar*, (çev. Emine Ayhan), (1. baskı), Dost Kitabevi, Ankara 2014.
- Spinoza, Benedictus De, “Theological-Political Treatise”, *Spinoza Complete Works*, (ed. Michael L. Morgan), (çev. Samuel Shirley), Hackett Publishing Company, (1. baskı), Indianapolis 2002.
- Spinoza, Benedictus De, *The Principles of Descartes’ Philosophy*, (çev. Halbert H. Britan), The Open Court Publishing Company, Chicago 1905.
- Spinoza, Benedictus De, “Treatise on the Emendation of the Intellect”, *Spinoza Complete Works*, (ed. Michael L. Morgan), (çev. Samuel Shirley), Hackett Publishing Company, Indianapolis 2002.

- Spinoza, Benedictus De, *Short Treatise on God, Man and His Well-Being*, (çev. Abraham Wolf), (1. baskı), Adam and Charles Black, London 1910.
- Steenbakkers, Piet, "The Geometric Order in Ethics", *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics* (ed. Olli Koistinen), (1. baskı), Cambridge University Press, New York 2009.
- *The Lexicon Webster Dictionary*, (C. II), (ed. Dana F. Kellerman), Delair Publishing Company, USA 1985.
- Toms, Eric, "Mind and Body", *Idealistic Studies*, 1992/22 (1).
- Wolfson, Harry A., *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, C. I, Harvard University Press, Cambridge 1934.
- Yalçın, Şahabettin, *Modern Felsefede Benlik*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2010.
- Yakira, Elhanan, *Spinoza and the Case for Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2015.

Online Kaynaklar

- Bowie, Andrew, "Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2010 Edition), (ed. Edward N. Zalta), <<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/schelling/>> (29.04.2016)
- Mendell, Henry, "Aristotle and Mathematics", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2008 Edition), (ed. Edward N. Zalta) <<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-mathematics/#11>>, (20.01.2016)
- Oppy, Graham, "Ontological Arguments", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2016 Edition), (ed. Edward N. Zalta), <<http://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/>> (02.06.2016)
- Van Inwagen, P. ve S. Meghan, "Metaphysics", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2015 Edition), (ed. Edward N. Zalta), <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/metaphysics/>> (20.02.2016)