

**SPİNOZA FELSEFESİNDE İMGELEMİN ONTOLOJİK VE
EPİSTEMOLOJİK YERİ**

DOKTORA TEZİ

CANDAŞ BOLGÜL

**MERSİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE
ANABİLİM DALI**

**MERSİN
ŞUBAT-2023**

SPİNOZA FELSEFESİNDE İMGELEMİN ONTOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK YERİ

DOKTORA TEZİ

CANDAŞ BOLGÜL

ORCID ID: 0000-0002-1452-7116

**MERSİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE
ANABİLİM DALI**

**Danışman
Prof. Dr. Taşkın KETENCİ
ORCID ID: 0000-0001-9464-5341**

**MERSİN
ŞUBAT-2023**

ÖZET

İmgelemin gerçekliğe dair tasarımlarıyla gerçekliğin kendisi arasındaki ayrım bu çalışmanın ana çıkış noktasıdır. Bu çalışma, Spinoza felsefesinde imgelemin ontolojik zeminini anlamayı ve insan zihninde ne tür tasarımlara yol açtığını göstermeyi amaçlar. İnsanın gerçeklikle imgelem yoluyla kurduğu ilişkiye odaklanır. İmgelemin insan bedeni ve zihninin dışsal etkilere açık doğasıyla ilişkilendirilmesini tartışma konusu yapar. Bu noktada etkileşimin kendisini ve dışsal varoluşun anlamını sorun haline getirir. Spinoza, imgelemi, insan bedeninin diğer cisimlerle etkileşimi sonucunda zihinde ortaya çıkan bölük pörçük fikirlerle ilişkilendirir. Gerçekliğin, kendisinde her şeyin birbiriyle etkileşim halinde olduğu oldukça karmaşık yapısı karşısında imgelem, sadece çok kısıtlı bir bilgi edinebilir. Bu bilgi ne şeylerin özlerinin ne de nedenlerinin bilgisidir. İmgelem yoluyla zihin, Spinoza'ya göre, sadece şeylerin bedendeki etkilerinden haberdar olur ve bu etkilerin imge adı verilen temsillerini oluşturur. Hafıza yoluyla da bu imgeleri kaydeder. İmgelem bu imgeleri tekrar tekrar canlandırabilir. İmgelemin imgeler üzerindeki işlemleri ve bu işlemler sonucu oluşturduğu gerçek dışı tasarımlar bu çalışmanın ana konularından birisidir. Bu çalışma aynı zamanda Spinoza düşüncesinde bir bilgi türü olarak imgelemin akıl ve anlama yetisi karşısında nasıl konumlandırıldığını ve niçin yanlışlığın kaynağı olarak görüldüğünü ortaya koymaya çalışır. İnsan imgeleminin, metafiziğin *Varlık, hiçlik, Tanrı, uzam, düşünce, sınırsızlık, ebediyet, mükemmellik, zaman, nedensellik, zorunluluk* gibi kadim kavramlarıyla ilgili olarak ne gibi tasarımlara yol açtığını açık kılmayı hedefler. İmgelemi kurgusal tasarımlar üretme, varsayımda bulunma, soyutlama, karşılaştırma, olumsuzlama, analogiler kurma gibi işlemlerin kaynağı olarak belirler. Bu işlemlerin sonucu olarak *tümeller* gibi soyut varlıkların, *Chimaera* gibi gerçek dışı kurgusal varlıkların ve *zaman, ölçü, sayı* gibi akıl varlıklarının zihinde nasıl üretildiğine odaklanır. Bu bağlamda imgelemin gücünü ve güçsüzlüğünü konu edinir.

Anahtar Kelimeler: Varlık, Sınırsızlık, Ebediyet, İmgelem, Anlama Yetisi.

Danışman: Prof. Dr. Taşkıner KETENCİ, Felsefe Anabilim Dalı, Mersin Üniversitesi, Mersin.

ABSTRACT

The distinction between imagination's representations about reality and reality itself is the main starting point of this study. This study aims to understand the ontological ground of imagination in Spinoza's philosophy and to show what kind of representations it causes in human mind. It focuses on the relation that human beings establish with reality through imagination. It questions the fact of relating imagination to the nature of human body and mind which are open to external influences. At this point, the study makes the interaction itself and the meaning of external existence problematic. Spinoza relates imagination to fragmentary ideas that arise in the mind as a result of the interaction of the human body with other objects. In the face of the very complex structure of reality in which everything interacts with other things, the imagination can acquire only a very limited knowledge. This knowledge is neither of the essences of things nor of their causes. According to Spinoza, the mind, through imagination, only becomes aware of the effects of things on the body and creates representations of these effects called images. It also records these images via memory. The imagination can retrieve these images over and over. The operations of imagination on these images and the unreal representations thereby created constitute one of the main topics of this thesis. This study also tries to reveal how imagination as a type of knowledge is positioned against reason and intellect and why it is seen as the source of falsehood in Spinoza's thought. It aims to make clear what kind of representations the human imagination leads to in relation to the perennial concepts of metaphysics such as *Being*, *nothingness*, *God*, *space*, *thought*, *infinity*, *eternity*, *perfection*, *time*, *causality* and *necessity*. It identifies the imagination as the source of operations such as producing fictitious representations, making assumptions, abstracting, comparing, negating, drawing analogies. As a result of these processes, it focuses on how abstract entities such as *universals*, unreal fictitious entities such as *Chimaera* and mind entities such as *time*, *measure* and *number* are produced in the mind. In this context, it handles the power and weakness of the imagination.

Keywords: Being, Infinity, Eternity, Imagination, Intellect.

Advisor: Prof. Dr. Taşkın KETENCİ, Philosophy Department, Mersin University, Mersin.

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın ortaya çıkış sürecinde desteğini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Taşkiner KETENCİ'ye, doktora eğitimim süresince yardımına ne zaman başvuracak olsam beni geri çevirmeyen Ahmet Selim TÜMKAYA'ya, üzerimde emeği geçen aileme, hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkürü borç bilirim.



İÇİNDEKİLER

	Sayfa
İÇ KAPAK	i
ONAY	ii
ETİK BEYAN	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR	vi
İÇİNDEKİLER	vii
1. GİRİŞ	1
2. ONTOLOJİK PERSPEKTİF	16
2.1. Tek Gerçeklik	16
2.2. Doğa ve Güç Özdeşliği	17
2.3. Töz, Tanrı, Doğa Özdeşliği: Sınırsızlığın Mantığı	23
2.3.1. Her Şeyin Nedeni Olarak Sınırsız Olan	24
2.3.2. Sınırlılığın Ontolojik Koşulu: Birlikte Olma, Etkileşim, Kendi Olma	26
2.4. Sıfatlar ve Propriumlar	29
2.4.1. Sıfatlar Birbirini Sınırlandırır mı?	45
2.4.2. Uzam	46
2.4.3. Düşünce ve/veya Bilinç	57
2.5. Türeme, Moduslar ve Modusların Sınıflandırılması Sorunu	63
2.6. Tanrı'nın Bilmesi, Sonsuz Anlama Yetisi ve Olanaklılığın Olanağı	79
3. EPİSTEMOLOJİK PERSPEKTİF	89
3.1. Üç Tür Algı/Bilgi	90
3.1.1. Tutkular	97
3.1.2. Hafıza	99
3.1.3. Yöntem ve Dil	102
3.2. İmgelemin Ontolojik Koşulu: Sınırlılık	110
3.2.1. Spinoza, Hume Uyuşmazlığı: Dış Dünyanın ve Duyumun Ontolojisi	114
3.2.2. İmgesel Nedensellik ve Geometrik Nedensellik	117
3.2.3. İmgesel ve Gerçek İçerim	119
3.3. Etkileşimin, İmgelemenin ve Anlamanın Olanağı: Ortak Doğa	121
3.4. İmgelem ve Süre	124
3.5. Sınırsızlığın İki Türü: İmgesel ve Gerçek Sınırsızlık	126
3.5.1. Kant ve Sınırsızlık Antinomisi	132
3.6. Ebediyet ve İmgelemin Yaratımları: Hiçlik, Zaman ve Olumsuzlamalar	135
3.6.1. Ebediyet, Ölüm ve Leibniz'in Yargı Kuramı	138
3.6.2. İmgelem ve Hiçlik	141
3.6.2.1. Akıl Varlıkları ve Kurgusal Varlıklar	145
3.7. İmgelem, Mükemmellik/Yetkinlik (Perfectio) ve Akıl Varlıkları Olarak İdealler	155
SONUÇ	168
KAYNAKLAR	178
ÖZGEÇMİŞ	183

1. GİRİŞ

Felsefe tarihi boyunca, pek çok filozofun felsefelerinde, *imgelem* veya *hayal gücü* adı verilen zihinsel işlemin bilgi edinmedeki ve var olanları anlamadaki konumu önemli bir yer işgal etmiştir. İmgelem; duyusallık, bellek, düşünme ve yargıda bulunma ile olan bağı nedeniyle epistemolojinin ve bilişsel bilimin; duygular, arzular, eylemler ve pratik akılla olan bağıyla psikolojinin ve etiğin; her türden sanatsal yaratımla olan ilişkisi nedeniyle estetiğin; simge, anlam, temsil ve mecazla olan bağıyla da dile ilişkin çalışma alanlarının ve daha pek çok disiplinin merkez konularından birisi olmuştur. Bu çalışmada ise imgelemin ontolojik temeli ve epistemolojik işlevleri Spinoza felsefesi merkezinde ele alınacaktır. Bu felsefede *Tanrı, sınırsızlık, uzam, düşünce, beden, zihin, ebediyet, mükemmellik, neden, etki, arzu* gibi pek çok önemli kavramın işaret ettikleri şeylerin, insan zihinleri tarafından imgelem ve anlama yetisi yoluyla olmak üzere iki ayrı şekilde nasıl tasarlanabildiği gözler önüne serilecektir. Bu yapılırken, yeri geldiğinde başka filozofların düşüncelerine başvurulacak, başka perspektifler yardımıyla Spinoza'nın imgeleme ve diğer algı tarzlarına yaklaşımının hem nasıl anlaşılabilirliği hem de nasıl eleştirilebileceği konu edinilecektir.

İmgelemin ürünü olan tasarımları, anlama yetisinin tasarımlarından ayırma çabası Spinoza felsefesinin bütününde kendisini gösterir. *Zihin (mens)*, var olanları çeşitli biçimlerde algılar; şeylerin tasarımlarını farklı biçimlerde oluşturur. Spinoza felsefesinde *imgelem (imaginatio)* ve *anlama yetisi (intellectus)* zihnin bu tasarımları oluşturma yollarının bütünüdür ayrılabilirliği iki sınıfa denk gelir. Tasarımlar, yani kendilerini *zihinde* fark ettiğimiz her şey ya imgelem ya da anlama yetisi yoluyla oluşturulur. İmgelemin ve anlama yetisinin tasarımları *tasarımları oldukları şeylere uygunluğu* bakımından birbirinden ayırt edilir. İmgelem, *şeylerin duyusal temelli eksik ve çarpık tasarımları* olan imgelerin kaynağıken, anlama yetisi şeylere dair upuygun fikirlerin oluşturulduğu tüm yollara gönderimde bulunur. Şeyleri imgelemenin sayısız türü olduğu gibi, onları anlamının da sayısız yolu söz konusudur. Anlama yolları da Spinoza tarafından yine iki sınıf altında ortaya konacaktır: Birincisi tümdengelimsel, çıkarımsal düşünmeye ve şeyleri onlardaki ortaklıklar yoluyla anlamaya gönderimde bulunan *akıl (ratio)*'dır. İkincisi ise şeyleri aracısız bir şekilde apaçık olarak tasarlamayı, zihnin şeylerin özlerini ya da bu özler arasındaki ilişkileri tek seferde görmesini anlatan *görü (intuitio)*'dur.

İmgelem ve anlama yetisi şeyleri tasarlamamanın, onlara dair zihinsel temsiller oluşturmamanın; yani şeyler hakkında *fikirler (idea)* edinmenin iki yoludur. Bir fikir her zaman bir belirleme içeren zihinsel bir oluşumdur. Fikirler şeylere atıfta bulunan zihinsel kendiliklerdir. Bir fikre sahip olmak ya da bir fikir oluşturmak, bir şey hakkında *doğru* ya da *yanlış* bir belirlemede bulunmak anlamına gelir. Burada Spinoza'ya göre fikirlerin kendilerinin de *cisimler* gibi birer *şey* oldukları belirtilmelidir. Fikirler de cisimler kadar gerçektir. Fikirler yoluyla hem *cisimler* hem de

fikirler hakkında belirlemede bulunmak mümkündür. Dolayısıyla imgelem, akıl ya da görüş türünden her *algı* bir şey hakkında bir belirlemede bulunmak, o şeye dair bir fikir oluşturmak anlamına gelir. Her algı bir içeriğe sahiptir ve içeriğe sahip olmak belirlemede bulunmaktır. Belirleme ise olumlama ya da olumsuzlama şeklinde olur. Bir şey hakkında olumlama bulunmak, o şeyin belirli bir niteliğe sahip olduğunu ileri sürmektir ki olumlama bu nedenle her zaman bir *varlık* yargısında bulunmaktır. Aksine olumsuzlama ise bir şeyde içerilmeyene gönderimde bulunur; burada söz konusu olansa bir *yokluk* yargısıdır. Yokluk yargıları bir var olanı başka bir var olan dolayısıyla göz önünde bulundurur. Bunlar aslında *karşılaştırmaya* dayalı yargılardır; bu anlamda da mutlak bir yokluğa değil başka bir var olanın varlığına işaret ederler. Dolayısıyla yine bir içeriğe ve bir belirlemeye sahiptirler. Böylece her fikir bir varlık ya da yokluk iddiası içerir ve her fikir doğru ya da yanlış bir yargı ileri sürer. Her fikir var olanlar hakkındadır.

Spinoza felsefesi bir yönüyle *gerçekte* neyin var olduğunu ve neyin var olmadığını ayırma çabasıdır. Aslında Parmenides'teki gibi sadece Varlık'ın varoluşunu kabul eden, gerçeklikle varoluşu özdeş sayan Spinoza'da, yokluktan hangi anlamda söz edilebileceği sorun teşkil eder. Spinoza'da yokluk kendi başına bir varoluş belirtmez ve zihnin imgelem kaynaklı bir tür yaratımı olarak düşünülür. Zira Spinoza'da bir şeyin yokluğuyla ilgili belirlemeler aslında her zaman zihindeki başka bir şeyin varoluşuyla ilgilidir. Dolayısıyla yokluk sorunu Spinoza'da zihne ilişkin bir soru halini alır. Çünkü Varlık'ta yokluk yoktur; buna rağmen yokluktan söz edebilmemizi sağlayan şey birden çok var olanı birarada düşünebilen, karşılaştırmalarda ve dolayımamlarda bulunabilen zihindir. Bundan ötürü yokluğa ilişkin soru Varlık'a ve zihne ilişkin sorulara evrilecektir. Varlık'ın ya da gerçekliğin kendisine atfedilebilecek olan nedir? Gerçekliğin kendisine değil fakat sadece zihne atfedilebilecek olan nedir? Zihin nasıl var olmayan şeyler tasarlayabilir; gerçekliğin kendisine veya var olanlara nasıl onlarda olmayan özellikler atfedebilir? Zihin nasıl uydurabilir veya varsayımlarda bulunabilir? Bu sorular ışığında, gerçekliğin nasıl işlediği ve insan zihninin bu işleyişteki konumu önem kazanır. Buradaki temel sorun, neyin sadece zihnin yaratımı olduğu ve neyin zihinden bağımsız, ayrı bir varoluşa sahip olduğudur. Bu sorun en temelde imgeleme ilişkindir.

Her şeyden önce, Spinoza'ya göre insan zihni gerçekliğin işleyişinden bağımsız değildir. *Bir beden*in *eksiksiz algısı* olarak tanımlanacak olan zihin gerçekliğin bir parçasıdır ve gerçeklik tarafından belirlenir. Zihin ilk elde bedende olan biten şeylerin algılarının tümüdür. Zihin bedenin fikridir ve bu nedenle bedenle koşullanmıştır. Dolayısıyla o, gerçekliğe aittir. Gerçeklik bütünseldir, sınırsızdır ve her şeyi içine alır. Her şey gerçekliğin kendisinden türer; bu durum zihin için de geçerlidir. Öte yandan zihin gerçekliğin çok küçük bir bölümüne parçalı ve dağınık şekilde maruz kalan sınırlı bir yapıdadır. İnsan zihni dışsal gerçekliğe bu şekilde maruz kaldığı sürece onun imgelediğinden söz edilecektir. Dolayısıyla Spinoza'ya göre imgelem ontolojik bir

temelde, gerçekliğin kendisinden yola çıkılarak açıklanmalıdır. İmgelem, insanın sürekli başka var olanlara maruz kaldığını, bu başka var olanlar tarafından belirlendiğini ve bu belirlenme sonucunda zihninde imge adı verilen belli türden fikirlere sahip olduğunu anlatır. Zihin, imgelerini oluşturmak suretiyle dışsal cisimlerin farkına varır. İmgelerden, dışsallığın etkisi altındaki zihnin oluşturduğu *bölük pörçük fikirler* olarak söz etmek mümkündür.

İmgeler belli türdeki fikirler, yani belli olumlamalar ya da olumsuzlamalardır. Bu nedenle bunlar önermeseldir. Her fikir bir önerme ile aynı forma, aynı mantıksal yapıya sahiptir. Dolayısıyla imgeler de böyledir. Spinoza'nın örneğiyle *kanatlı at* imgesi atın kanatlı olduğunu olumlamaktan başka bir şey değildir (Spinoza, 2018a: 189). Dolayısıyla imgelem, kendileri yoluyla zihnin çeşitli yargılarda bulunduğu imgelerin üretimine gönderimde bulunur. Bununla birlikte imgeler nedenler hakkında bir şey söylemeyen fikirlerdir. Bu tür fikirler sadece bedendeki bir değişimin kendisini algılar. Bunlar sadece bedensel değişimlerin fikirleridir ve bu değişimleri ortaya çıkaran nedenleri upuygun biçimde algılamazlar. Bir imge sadece bedensel bir değişimi olumlayan zihinsel bir durum, bir tür algıdır. Bu algı yoluyla zihin bedendeki değişimlerin farkına varır. Dolayısıyla imgeler bedene ilişkin bir tür bilgiye işaret eder. Zihin, bu bilgiyi *doğrudan* edinir ve onun sayesinde dışsal cisimleri *kendi bedeni üzerindeki etkileri* bakımından deneyimleme olanağı bulur. Üstelik bu cisimleri artık var olmasalar bile hatırlar. Bu anlamda imgeler, etkilerin zihinsel kayıtlarıdır. Bunlar dışsal cisimlerin upuygun fikirleri değil, sadece bu cisimlerin bedende yarattıkları etkilerin upuygun fikirleridir. Her zihin başka bir bedeni değil, sadece kendi zihnini algılar. Eş deyişle her zihin sadece kendi bedeninin fikridir.

İmgeler *etkilenişlerin fikirleridir* ve şeylerin gerçek doğalarından ziyade, beden üzerindeki etkileri hakkında bir *farkındalık* sağlarlar. Bu fikirler, bedenın başka cisimlerle etkileşmesi sonucunda zihinde oluşurlar. Zihin bedeni etkileyen cisimleri artık var olmasalar bile, *temsıl edici imgeler* yoluyla, tekrar tekrar hatırlayabilir. İmgeler, cisimlerin upuygun fikirleri değildir; fakat sadece zihinsel temsilleridir. Zihinde birçok imge belirir ve zihin bunları birçok zaman bir arada hatırlayabilir; böylece *kanatlı at* türünden *zihinsel kurgular* ortaya çıkar. Ek olarak zihin, pek çok zaman çok fazla imgenin etkisi altında kalması sonucunda şeyleri oldukça bulanık biçimde hatırlar ve birbirine karıştırabilir. Öyleyse zihinde çoğu zaman *dağınık* biçimde bulunan imgeler, uygun uyaranların etkisiyle tekrar tekrar bilince gelebilir ve birbirlerine gelişigüzel biçimde bağlanabilirler. *Dağınıklık* her ne kadar zihinde ortaya çıkan imgelerin durumunu anlatsa da zihin imgelerden türlü türlü *kurgusal düzenler* oluşturabilir. İmgeler pek çok zaman başka imgeleri çağrıştırır ve zihin bu zengin çağrışımlardan çok farklı kurgular yaratabilir. Mitler, efsaneler, mucizeler zihnin bu türden kurgularına işaret eder. Kurgusal düzen, farklı türden imgelerin, öznel bir sırayı takip edecek biçimde bir araya getirilmesidir. İmgeler, çağrışımlar ve bunların düzeni öznel ve zihinden zihine çeşitlilik gösterir. Bu noktada Spinoza, şeylerin gerçek düzenleriyle imgesel yolla oluşturulmuş kurgusal düzenlerin insanlar tarafından birbirine nasıl

karıştırıldığına sık sık dikkat çeker. Kurgu gerçekliğin kendisine değil, insan zihnine ve insan imgelemine ait bir işlemdir; zira gerçekliğin kendisi olan Doğa ya da Tanrı'nın imgelemesi veya kurgulaması söz konusu olamaz. Ancak Spinoza'ya göre Tanrı ya da Doğa *düşünür*. İmgelemekle düşünmek Spinoza için birbirinden farklıdır.

Spinoza'ya göre imgelem bir tür bilinçtir; dışsallığın beden üzerinde yarattığı etkinin ya da bedensel değişimin farkındalığıdır. "İmgelem Spinoza için bedensel farkındalığın bir formudur" (Gatens & Lloyd, 2002: 12). Buradaki bilinç ya da farkındalık, dış dünyanın ya da şeylerin doğasından ziyade, imgeleyenin kendi bedeni hakkındaki farkındalığıdır. İmge, bedenlerin ortaklaşa gerçekleştirdiği bir üretimin algısıdır. Bununla birlikte imgeleyen, her zaman *kendi bedenindeki* bir durumu algılar. Zira her zihin yalnızca kendi bedeninin bilincine işaret eder. Spinoza'nın örneğiyle, güneşi bizden aşağı yukarı 200 ayak uzaklıkta, gökte asılı duran sarı bir disk olarak imgelememiz, sadece güneşin bedenlerimiz üzerinde yarattığı etki hakkında bilgi verir ve güneşin kendi doğası hakkında çok az şey söyler (Spinoza, 2018a: 159). Zira güneşin doğası/özü/tanımı, 200 ayak uzaklıkta gökte asılı duran sarı bir disk olmak değildir. Bu, sadece güneşin beden üzerinde yarattığı bir izi ya da bedenimizi soktuğu bir hali ve zihnin bu hal hakkındaki fikrini gösterir. Dolayısıyla imgelem bu türden bedensel izlerin zihindeki fikirlerine ve zihnin bu fikirler üzerindeki sayısız işlemlerine işaret eder.¹ Bu fikirler, şeylerin varoluşu hakkında *kısmi (inadaequatus)* olsa dahi bir bilgi sağlar. Fakat bu bilgi, şeylerin beden üzerinde etkide bulunarak yarattıkları duyuusal izlenimler yoluyla, yalnızca bizi onların varoluşundan haberdar kılar. Buna karşın bu varoluşun gerçekte ne olduğu hakkında bir şey söylemez.

İnsan pek çok biçimde imgeler; imgelem görerek, duyarak, dokunarak, hayal ederek, hatırlayarak, analogi kurarak, eşleştirerek, soyutlayarak, kurgulayarak, kıyaslayarak, olumsuzlamalarda bulunarak ve daha pek çok biçimde iş başındadır. İmgelemek, şeylerden etki almak ve alınan etkileri çeşitli zamanlarda ve şekillerde farklı işlemler gerçekleştirmek üzere kaydetmek demektir. Burada *duyumun (sensatio)* ya da canlı algıların Spinoza için imgelemin temelini oluşturduğu ve ek olarak *bellek* ya da *hafızanın (memoria)* da bu duyumlardan türetildiği belirtilmelidir.² Öyleyse imgelem, çok çeşitli duyumlardan çok farklı imgeler devşirmekle kalmaz,

¹ Spinoza'nın *imgelem (imaginatio)* kavrayışı bu noktada Stoacı filozofların *imgelemi (phantasia)* ele alış biçimleriyle benzerlik taşır. Öyle ki imgelem Stoacı felsefelerin genelinde, dışsal şeylerin zihinde yarattıkları izlenimlere, "bir iz bırakıcının zihne ya da ruha çarpması" yoluyla oluşturduğu izlere gönderim yapar (Miller, 2021: 108). "[İ]zlenimlerin onları edinenlerin doğalarına bağımlı oluşları" Spinoza'dan önce Stoacı felsefelerin de temel izleklerinden birisidir (Miller, 2021: 110). İmgelem göz önünde bulundurulduğunda "saf, işlenmemiş hiçbir zihinsel durumun bulunmadığı yönündeki görüş" genel olarak Stoacı felsefelerle Spinoza'daki ortak noktadır (Miller, 2021: 124). Bununla birlikte Stoacılar *phantasia*'nın "dış dünyaya ilişkin bilginin sağlam bir teminatı olabileceğini ve olduğunu" savunurken (Miller, 2021: 106), Spinoza *imaginatio*'yu pek çok zaman gerçeklik hakkındaki yanlış kavrayışların kaynağı olarak görür.

² Burada Hobbes'un *bellek* ve *imgelemi; anı ve imgeyi (tahayyülü)* neredeyse birbirine özdeş sayması kayda değerdir: "Tahayyül *zayıflayan algıdan* başka bir şey değildir (...) *zayıflamayı*, yani algının solduğunu, eskiyip geçmişe karıştığını ifade edecek olduğumuzda, buna *anı* deriz. Böylece, *tahayyül* ve *anı* aynı şey

ayrıca bu imgeleri yeniden hatırlayarak çeşitli işlemlere sokar. İmgelem etkileşimlerin doğasına bağlı olarak sonsuz biçimde çeşitlenir; imgelemenin çok farklı işlevleri söz konusudur ve çok farklı edimler yoluyla çok farklı dünyalar oluşturabilir.³ Bu farklı işlevler aynı zamanda bir bilme gücünü belirtir; zira imgelem Spinoza için bir bilgi türü, bir haberdar olma biçimi ya da bir bilinç şeklidir. Burada bilincin, bedenin fizyolojik yapısıyla ve içinde bulunduğu dışsallıkla koşullanmış bir güç olarak ortaya konması dikkat çekicidir. İmgelem, *bedenin ve zihnin tarihselliğini* gösterir.

Spinoza, imgeleri hem insanın hem de onu kuşatan, ona etkide bulunan dışsallığın ortak üretimi olarak görür. Bununla birlikte zihnin, dışsal cisimlerin imgelerini onlara maruz kalarak oluşturduktan sonra kendi içinde gerçekleştirdiği birtakım işlemler de söz konusudur. Bunlar kurgulamalar, varsayımlar, soyutlamalar, karşılaştırmalar türünden işlemlerdir. Bu işlemler sonucunda ortaya çıkan *zihinsel oluşumların – gerçek dışı masalsı yaratıklardan tümellere ve hiçlik, zaman, sayılar gibi akıl varlıklarına kadar pek çok var olan bu türdendir; yani sadece zihinseldir-* zemininde de imgelem bulunur. Bu oluşumlar insanlar tarafından çok zaman zihin dışındaki varoluşun kendisiyle karıştırılır. Spinoza'nın çabası söz konusu karışıklığı anlamaya, imgesel varoluşla gerçek varoluşu birbirinden ayırt etmeye yöneliktir. Öyle ki gerçek ve hayal, varoluşun kendisi ve kurgu sadece gündelik yaşamlarını sürdüren insanların zihinlerinde değil, pek çok metafizik sistemde de ayırt edilemez hale gelmiştir. Örneğin kimi filozoflar *sayılara* ve *harmoniye* zihinden ayrı bir gerçeklik atfetmiş, kimileri *zamanı* mutlaklaştırmış ve var olanlardan bağımsız bir zamandan söz etmiş; kimileri ise Varlık'la beraber *yokluk* ya da *boşluk* olarak adlandırdıkları şeye gerçeklik atfetmişlerdir. Aynı şekilde *tümellerin* gerçekliği konusu neredeyse tüm düşünce tarihinde tartışma konusu olmuştur. *Ölümsüz ruh* türünden bir tasarımın gerçek mi yoksa zihnin bir kurgusu mu olduğu konusunda pek çok şey ileri sürülmüştür. Düşünce tarihi *sonlu evren* gibi bir tasarımın hayal ürünü olduğunu ileri sürenlerle, tam aksine *sonsuz evrenin* gerçeğe uygun olmadığını düşünenlerin bitmeyen tartışmasına tanıklık etmiştir. Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Buradaki sorun gerçekliğin kendisiyle imgelemenin kurgularını birbirinden ayırma sorunu olarak görünmektedir. İşte bu noktada imgelemen yapısına ve onun

olup, değişik amaçlarla değişik isimler alırlar" (Hobbes, 1993: 25-26). Spinoza da bu düşünceyi hemen hemen aynı şekilde sürdürür.

³ İmgelemenin türlerine dair çeşitli ayrımlar yapmak mümkündür. Buna bir örnek Currie and Ravenscroft'un imgeleme dair yaptığı üçlü sınıflandırmadır. *Yaratıcı (creative)*, *duyusal (sensory)* ve *yeniden yaratıcı (recreative)* imgelem (Currie & Ravenscroft: 2002). *Yaratıcı imgelem* deneyimin sunduğu idealar üstündeki zihin edimlerini, "ideaları beklenmeyen ve alışılmadık yollarla birleştiren" imgelem türünü; *duyusal imgelem* uygun uyarıcıların olmadığı deneyimler gibi algıları ve *yeniden yaratıcı imgelem* ise deneyimin sunduğundan farklı bir perspektifle dünyayı düşünme yeteneğini anlatır; bu sonuncusu *rol yapma/sahte tavırlar* ve *zihin okuma* gibi durumlarla ilişkilidir (akt. Liao & Gendler: 2020). *Yeniden yaratıcı* zihin, kendimizi başka bir durum içine girerek bu duruma uyarlamaya ve dünyayı başka bir perspektiften düşünmemizi sağlayan imgelem işlevine işaret eder; varsayım ve düş gücü imgelemen yeniden yaratıcı türleri olarak düşünülür (Currie & Ravenscroft: 2002: 1-2). "Varsayım imgelemenin bir formu" dur. (Currie & Ravenscroft: 2002:34).

kurgularına dair araştırma önem kazanır. Bu araştırma metafiziğin pek çok sorununa ışık tutabilecek türdendir.

Kurguların imgelemin yetersizliğiyle bir ilgisi söz konusudur. İmgelemin gücü sınırlıdır; imgelem hiçbir zaman dışsal şeyleri tam da oldukları gibi, eksiksiz bir biçimde algılayamaz. Örneğin güneşi imgelediğimizde güneş hakkında sadece çok eksik bir bilgi ediniriz. Bu eksik bilgi güneş hakkında gerçekleştireceğimiz doğru ya da yanlış birçok kurguya kapı aralar. Buna ek olarak imgelem tek seferde ancak sınırlı sayıda şeyi imgeleyebilir.⁴ Oysa varoluşun her anında tek seferde sınırsızca şey meydana gelir. İmgelemin her şeyi aynı anda algılayamayan yapısı nedeniyle zihin bütününde gerçekliği, var olanlar arasındaki bağıntıları ya da var olanların geri planında ne olduğunu algılamaz. İşte imgelemdeki bu eksiklik kurguyu ortaya çıkarır. Algıdaki eksiklik kurguyla tamamlanır. Kurgular, imgelemin gerçeklik karşısındaki yetersizliğini, bilgisizliğini gösterir. Kurgular yoluyla var olmayan var sayılır. Kurgulayan imgelem için pek çok şey olası olarak görülür. Zira Spinoza zorunlu olarak tasarladığımız hiçbir şeyi kurgulayamacağımızı ileri sürecektir. Dolayısıyla kurgular ve varsayımlar gerçekliğin bilgisine eksik ve yetersiz biçimde sahip olmanın sonuçları olarak görülecektir. Gerçekliğin tüketici bilgisine sahip olamayan, var olanlardaki sınırsız ayrıntıları algılayabilmesi olanaksız olan insan zihni, imgelere, kurgulara ve varsayımlara başvurur. Burada, her ne kadar kendisi zihinsel bir güç olarak görülebilse de imgelemin, gerçeklik karşısındaki yetersizliğini vurgulamak önemlidir.

Spinoza'ya göre zihnin kurgusal yanı, Platon'un deyişiyle "yanlışlığın şartı" olan "var olmayanı var sayma" durumundan sorumludur (Platon, 2000: 55). Yanlışlık kurgulayan zihnin kurgularını gerçek sanmasıdır. Aslında var olmayanı, ya da sadece zihinde var olanı, var saymadır. Kurgular kurgulayıcının zihni dışında bir gerçekliğe sahip değildir. Bunlar zihnin kendisine aittir; bunların gerçekliğe aidiyetleri de zihin aracılığıylaadır. Fakat zihin pek çok zaman kurguları gerçek sanır; kurgunun kurgu olduğunu fark etmez. Kurguyu gerçeğin kendisinden ayırt edemez. Yanlışlık, özünde bu türden bir ayırdına varamama durumu olarak göze çarpar. Yanlışlık, zihnin tasarımlarının dışsal gerçekliğe uygun olmayışıdır. Yanlışlık durumunda zihin bu durumun bilincinde değildir. Zihin gerçeğe uygun olmayan bir şey kurgulamakta ve bu şeyi gerçek zannetmektedir. Spinoza yazılarında, insan zihninin kurgularıyla somut gerçekliğin birbirine

⁴ Bu nokta Descartes tarafından ilginç bir örnekle dile getirilir. Descartes konuya zihin-beden ayrımı üzerinden yaklaşır ve imgelemi, hiçbir şekilde bedensel olmadığını düşündüğü anlama/bilme yetisinin bedene uygulanması olarak ele alır (Descartes, 2007b: 67). O, anlama ve imgeleme arasına kesin bir çizgi çeker, birincisini zihinle, ikincisini ise bedenle ilişkilendirir. Descartes'a göre anlama "fizyolojik kısıtlamalarla bağlı değildir" (Cottingham, 1996: 135). Oysa imgeler bedenseldir. Dolayısıyla imgelem *bedene bağlı bir yeti olmak bakımından* kısıtlıdır; örneğin bir üçgen imgesi oluşturabildiği halde bingen imgesi oluşturamaz. Oysa imgelemden farklı olarak zihin, bir bingeni de açık seçik kavrama gücüne sahiptir. Buradan yola çıkarak Descartes imgelemin "ruhumun özüne hiçbir şekilde gerekli olmadığı"nı belirtir (Descartes, 2007b: 67-68).

nasıl karıştırılabildiğini pek çok farklı bağlamda gözler önüne serer. Bu karışıklık gerçekten var olanın ne olduğunu bulanıklaştırır ve insan, kişisel kurgularını gerçeğin kendisi sanmaya başlar.

Spinoza'nın en önemli çabalarından birisi bu saniya neden olan bulanıklığı aşmaya yöneliktir. Öyle ki bu çabanın gerçekleşmesi insan yaşamında büyük bir değişim anlamına gelir. Zira kurguların ya da hayallerin etkisi altındaki insanla, gerçekliğin kendisini göz önünde bulunduran ve yaşamını buna göre tasarlayan insan arasında büyük bir fark söz konusudur. Bu fark, insanın varoluşunu koruması ve daha iyi bir yaşam sürmesiyle ilgilidir. Bundan ötürü Spinoza için, insan zihninin kendi kurgularının farkına varması temel bir meseledir. Spinoza'nın *kurguların üreticisi olarak konumlandığı imgelemi* tanımak bunun için önemlidir. Varlık'a ve var olanlara dair açık seçik fikirler oluşturmak, neyin kurgu neyin gerçek olduğunun ayırdına varmakla mümkündür. İmgelemin ayrıntılı bir çözümlemesi *varla yok* arasındaki ayrımın doğru bir şekilde yapılmasına olanak tanıyacaktı. Bu ayrım, gerçeğe uyan ve uymayan tasarımlar arasındaki; yani yeterli ve doğru fikirlerle eksik ve yanlış fikirler arasındaki ayrımdır.

Aslında *yokla varı*, *imgesel olanla anlama yetisine ilişkin olanı* ayırma çabası, Platon'dan itibaren felsefenin belirgin yönelimidir. Bu yönelimin bir anlamda sürdürücüsü başka bir anlamda ise eleştircisi olan Spinoza'da imgelem çoğu zaman akıl ve anlama yetisi karşısında konumlandırılır. İmgelere dayalı inançlar yanlışlığın biricik kaynağı olarak görülür. Doğruluk fikrin nesnesine uygunluğu olarak tanımlanır (Spinoza, 2018a: 37); yanlışlık ise imgesel durumlara ilişkindir. İmgelem *bilgi eksikliği ve olasılıkla*, anlama yetisi ise bir duruma ilişkin *yeterli bilgiyle ve zorunlulukla* ilişkilendirilir. Dolayısıyla imgesel olanla ve anlama yetisine ilişkin olan arasında büyük bir fark söz konusudur. Bu fark, imgelemin yanlışlığın, bilgi eksikliğinin ve gerçeğe ya da akla aykırı tasarımların tek kaynağı olarak düşünülmesinden kaynaklanır. Fakat bu durum, imgelerin kendi başlarına ele alındıklarında yanlış olarak nitelendirilebilecekleri anlamına gelmez; zira imgeler zihinde *var olur* ve Spinoza'ya göre var olan hiçbir şey kendi başına bir yanlışlık belirtmez. İmgelere sadece temsilleri oldukları dışsal şeylerle *karşılaştırıldıklarında* eksik ya da çarpık olmaları bakımından yanlış denir. Gerçekte ise *yanlışlık* diye bir şey yoktur. Zira gerçekliğin kendisi karşılaştırmalarla ilişkisizdir; gerçeklik sadece var olur ve onda *kendi gerçek nesnesine* uygun olmayan hiçbir fikir söz konusu değildir. Tanrı gerçekliktir; *Tanrısal anlama yetisi* her şeyin upuygun fikrine sahiptir. Yanlışlık, insan zihninin dışsal şeylere dair oluşturduğu tasarımlarla ilgilidir.

Yanlışlığın kaynağı olması imgelemin doğru fikirlerle karakterize edilen anlama yetisi karşısındaki konumunun sadece bir yönüdür. Çünkü Spinoza için imgelem sadece akla ve gerçeğe aykırı olanla, yanılsama ya da yanlışlıkla özdeşleştirilemez. İmgelemin böyle bir yönü söz konusu olsa ve yanlışlıktan söz edilebilecek her yerde işin içinde olduğundan söz edilebilse bile o bununla sınırlandırılmaz. Çünkü imgelem şeylerin *özleri ve nedenleri hakkında bir bilgi vermese* ve şeylere dair *yeterli olmayan (inadaequatus)* fikirlerin, uygunsuz temsillerin kaynağı olarak

değerlendirilse de bilgi edinmede tamamen yetersiz değildir. Üstelik imgelem, pratik yaşam için gerekli olan pek çok bilginin temelini oluşturur ve aklın işleyebilmesi için kolaylaştırıcı olan pek çok yaratımın da zemininde bulunur. Bu yaratımlar *akıl varlıklarıdır (entia rationis)* ve bu çalışmada akıl varlıklarının konumu da tartışma konusu yapılacaktır.

İmgelem *her durumda* yanlış yargılarda bulunan bir yeti değildir. Fakat her durumda *nedensel açıklamayı* dışarıda bırakan bir zihin durumudur. Ateşin yaktığı ya da suyun ateşi söndürdüğü imgesel deneyimler yoluyla bilinir ve burada *tam anlamıyla* uygun olmayan bir fikirden söz edilemez. Ancak oldukça yetersiz ve yanıltıcı olabilecek bir fikir söz konusudur. Çünkü imgelem ne ateşin ne de suyun doğası hakkında bilgi verir; üstelik bu ikisi arasındaki *nedensel ilişkiyi* de salt imgeleyerek *anlamak* mümkün değildir. Bu mümkün olmadığı için de imgesel yargıların, özellikle de genelleştirici olanların, yanlışlığa yol açma ihtimalleri yüksektir. Spinoza, Hume'un 'tümevarım problemi'nde ileri süreceği gibi, imgelemden zorunluluk çıkmayacağını bilincindedir. Çünkü imgelem var olanların ortaya çıkışlarını borçlu oldukları *zorunlu nedenleri* göstermez. Dolayısıyla imgeler ve bunlara dayalı inançlar/kanılar her bakımdan yanlış olarak değerlendirilemez; fakat her durumda *eksik bir bilgi* olarak değerlendirilebilirler. Eksikliğin bilincinde olmama ise yanlışlığın asıl nedenidir. İmgeler "öncülleri olmayan sonuçlara benzerler" (Spinoza, 2018a: 153); onlarda eksik olan aynı zamanda nedenlerdir. Zira imgeler şeylerin eksik temsilleri olmalarının yanı sıra hiçbir zaman *gerçek nedenleri* algılamayı sağlamazlar. İmgeler sadece kendi başlarına zihne sunulurlar. Zihin bunları *aracısız* algılar. İmgelem, bu yönüyle görüye benzer. Zira görü yoluyla zihnin tek seferde anlaması gibi, imgelem de tek seferde algılar. Akıl ise daha çok gidimli düşünmeyle ilgilidir ve şeyleri tek seferde değil çıkarımlar yoluyla kavrar.

İmgelem insanların bilme etkinliğinde en büyük yeri işgal eder. Buna karşın akıl ve özellikle de görü daha nadir görülen bilgi türleridir. Görü şeylerin doğasını aracısız bir şekilde kavramaya işaret eder. Bu, Tanrı'yla paylaştığımız bilgi türüdür (Garver, 2018: 40). Tanrı'nın anlama yetisi her şeyi nedenleriyle birlikte doğrudan ve eksiksiz şekilde kavrar. Başka deyişle Tanrı'da her şeyin *upuygun (adaequatus)* fikirleri mevcuttur. İnsan zihninin sınırlılığı ve şeylerin karmaşık yapısı göz önünde bulundurulduğunda, gerçekliğin bilgisini Tanrı gibi, yani görü yoluyla edinmenin zorluğu anlaşılacaktır. Bu zorluktan ötürü, gerçek şeyler hakkında hem doğrudan hem de çıkarımsal olarak edinilen *kesin bilgiler*, insanların yaşamında, *olasılığa dayalı bilgilerden* çok daha az yer kaplar. Dolayısıyla insan zihni şeyleri *kurgulayarak, soyutlayarak, varsayımlarda bulunarak* ele almak durumundadır; çünkü ne her şeye aynı anda odaklanabilme gücüne ne sınırsız bir belleğe ne de sınırsız bir anlama yetisine sahiptir. Hâlbuki insan her anlamda *sınırsızlığın içindedir*. Bu nedenle zihin imgelemin kurgularına; onun *parçalayıcı, kıyaslayıcı, soyutlayıcı, analogi kurucu, düzenleyici, genelleşici, varsayıcı, yok sayıcı, sınırlandırıcı* pek çok işlevine başvurmak durumundadır. Zihnin, şeylere ve onlardaki sonsuz inceliklere aynı

anda yoğunlaşabilecek imkânı yoktur ve olgular çoğu zaman tek bakışta anlaşılamayacak kadar karmaşıktır. Bu durum insanın pek çok zaman şeyleri sadece imgeleme veya aklın çıkarımsal işlemleri yoluyla ele almasını zorunlu kılar.

İmgelem, rasyonalizm olarak kategorize edilen Spinoza felsefesinde, oldukça önemli bir yer işgal eder. Bu felsefede kimi zaman imgesel dünya görüşlerine savaş açılır, kimi zamansa imgelem, ılımlı bir yaklaşımın nesnesini oluşturur. Fakat her zaman, imgelemin kendisi anlaşılmaya çalışılır. Rastlantısal duyum bilgisinde zeminini bulan imgelem *duygularla* ilişkilendirilir; *bellek* ve *soyutlamaların* zemini olarak tanımlanır; *aşkın bir Tanrı anlayışının* kökeni olarak ortaya konur. *Nedenler konusundaki bilgisizlikle* ilişkilendirilir. *Mucizelerin* ve bunlara duyulan inancın açıklanmasında da ona başvurulur. İmgelem, *insan merkezli ereksel bir dünya tasarımının* sebebi olarak mahkûm edilir. Doğa'nın ve cisimlerin, sırf insan ereklere hizmet eden araçlar olarak görülmesinden sorumlu tutulur. *Sayılar, şekiller, zaman* gibi matematiksel var olanları açıklamada imgeleme başvurulur. İmgelem, filozofların, teologların ve pek çok insanın sahip olduğu duyulara dayalı *yanlış* bir anlayışın; *parçalı, boşluklu, bölünebilir bir Doğa anlayışının* nedeni olarak görülür. Yine de hiçbir zaman *en yetkin bilgi* olarak görülmez. Bilginin diğer türleriyle, çıkarımsallık ve ortak nosyonlarla ilişkili *akılla (ratio)* ve *şeylere dair aracısız, kesin ve upuygun bilgi* olarak düşünülen *görü'yle (intuitio)* kıyaslandığında o en sıradan bilgi türü olarak ele alınır.

Bununla birlikte imgelem sadece rastlantısal duyusal deneyimlerin, başıboş çağrışımların, yarım yamalak ve karmaşık imgelerin, yanlışlığın ya da yanılsamaların kaynağı değildir. *Chimaera* gibi *gerçekdışı kurgusal varlıklar* ya da *kare bir çember* gibi düpedüz anlamsız dilsel üretimler dışında, *geometrik şekillerden sayılara, zamandan tümellere, hiçlikten iyi ve kötüye, insan ideallerine* kadar pek çok *imgesel yaratım* söz konusudur. Bu ikinciler zihnin, açık ve yalın bir şekilde tanımlanmaya elverişli yaratımlarıdır. Spinoza bunlardan pek çok yerde *akıl varlıkları (entia rationis)* diye söz eder. Akıl varlıkları gerçek varlıklar olmamaları ve sadece insan zihninin kurguları olmaları bakımından imgesel bir yöne sahiptir; fakat bunları başka kurgulardan ayıran şey, açık seçik biçimde algılanmaya izin vermeleridir (Verbeek, 2009: 93). Akıl varlıkları, *idea innata* adı verilen *zihinde hazır bulunan düşünme gücünü* kendilerine daha kolay uygulayabildiğimiz imgelerdir; örneğin *üçgen imgesi* bu türdendir.⁵ Gerçeklikte bir üçgen yoktur;

⁵ Bu nokta Platon'un *mathematika* imgelerini akla getirir. Öyle ki Platon'a göre *üçgen, kare* gibi imgeler *duyusal olanla rasyonel olanı, görülen ile kavrananı* bir araya getirirler. "Duyusal imgelerden farklı olan kare imgesi, sembol olarak görünür olmanın yanında rasyonel bir edim olması nedeniyle zihinsel bir kavrayışı gerektirir" (Göle, 2021: 85). Bu tarz imgeler Platon'un *bölünmüş çizgi analojisine* göre *anlamanın (dianoia)* nesnelerini oluşturur. Platoncu *dianoia* Spinoza'nın *ratio'su* ile ilişkilendirilebilir. Söz konusu analogide Platon *görülen dünya ile kavranan dünya'yı* birbirinden ayırır. *Görülen/duyumsanan dünyayı eikon (imge)* adı verilen *belirsiz ve değişken* algılarla ve *inançla (pistis)*, kavranan dünyayı ise *anlama (dianoia)* ve *us (nous)* ile ilişkilendirir. *Us düşünme (noesis)* yoluyla *ideaları (eide)* bilir. Anlama ise matematiksel nesnelere ilişkindir; bu nesneler idealara benzetmekle beraber idealardan farklıdır (Platon, 2002: 252-255). Platon'da *anlama çıkarımsal bilgiyle*, *noesis* ise *düşünce yoluyla doğrudan görme* ile ilişkilidir. Dolayısıyla *noesis* de

gerçek var olanlar bir üçgenden çok daha karmaşıktır. Bununla birlikte üçgenler zihinsel yaratımlardır; açık ve kesin bilgiye olanak tanır. Üçgenler açık seçik kavranmaya *gerçek varlıklardan* daha uygundur. Çünkü bir üçgen, Doğa'daki şu ya da bu var olandan çok daha yalın ve kavranmaya daha elverişlidir. Dolayısıyla imgesellik sadece imgelerin sonsuz çokluğundaki belirsizlik, karmaşıklık ve anlamsızlıkla bir arada düşünülmemelidir. İmgesellik, gerçekliği daha soyut fakat daha basit biçimde ele alarak anlamada bir role sahiptir. Zira aklın daha kolay işleyebilmesini sağlayan, akıl varlıklarına zemin oluşturan bir imgesellikten de söz edilebilir.⁶

Doğa'daki somut şeylerin kesin ve tüketici bilgisi çoğunlukla mümkün değildir. *İmgelem zeminli akılsal yaratımlar* her zaman şeylerin kendilerinden çok daha basit bir örgütlenmeye işaret eder; zira Doğa'da üzerinde hesaplar yapmanın *nispeten* kolay olduğu üçgen türünden nesneler yoktur. Doğa üçgen üretmez. Doğa'daki şeyler hiçbir zaman bir üçgenin ya da bir kürenin yalınlığında değil son derece karmaşıktır. Şüphesiz söz konusu olan göreceli bir karmaşıklık ya da yalınlıktır. Zira üçgenin ya da kürenin doğası da sonsuz incelikler barındırır. Bununla beraber Doğa'daki hiçbir şey, söz gelimi üçgeni oluşturan doğru parçalarında karşılaştığımız gibi, tam anlamıyla doğrusal ya da iki boyutlu değildir. Dolayısıyla Doğa'daki gerçek şeylerin her biri hem varoluşları hem de özleriyle tüketilemeyecek bir bilgi olanağını, sınırsız bir yapılanmayı kendilerinde barındırır. Doğa'da her şey sınırsızlığa gönderimde bulunur ve her bakımdan sınırsız bir ilişkiler ağıyla tanımlanır; bu nedenle *doğal şeyler* şekillere, sayılara indirgenerek aslında oldukça yetersiz bir biçimde açıklanır. Böyle bir indirgeme Doğa'yı *niceliksel* olarak ve soyut biçimde kavrar. Oysa Spinoza'ya göre Doğa ve Doğa'daki gerçek şeyler niceliğe indirgenerek sadece çok kısmi bir biçimde anlaşılabilir.

Bununla birlikte Doğa'daki şeylerin sınırsız inceliklerine karşı insanın bu incelikleri anlamadaki yetersizliğinden bilgiye dair bir umutsuzluk türetilmemelidir. Zira Spinoza'da söz konusu olan, hiçbir konuda kesin bilgi edinilemeyeceği şeklinde septik bir argüman değil, sadece zihnin gücünün *Doğa'nın gücü karşısındaki* küçüklüğüne ve tüketici bilgiye ulaşmadaki kısıtlılığına yapılan bir vurgudur. Oysa başka hiçbir şeyle kıyaslanmadığında ve kendi başına ele

intuitio'ya benzer. Üstelik Platon'a göre de *imgelem* (*phantasia*) duyum ve inancın kendisinde biraya geldiği *görünüş* olarak tasarlanır (Silverman, 1991: 124). Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda Spinoza'nın imgelem, akıl, görü arasındaki ayrımı, Platon'un söz konusu analogideki sınıflandırmasına oldukça benzemektedir. "Platon'dan Descartes'a, ondan da Spinoza'ya giden bu bilgi türleri sınıflandırmasında bir 'aile benzerliği' söz konusudur" (Gözkan, 2019: 80).

⁶ Burada Aristoteles'in *imgelemin* (*phantasia*) bu yönünü; yani onun aynı zamanda bilgi edinmede kullanışlı olabilecek şeylerin, örneğin geometricinin düşünmesine konu olan üçgen gibi duyuşsal olarak yararlı ve güvenilir *imgelerin* (*phantasma*) üretildiği yeti oluşunu daha belirgin biçimde öne çıkardığı da belirtilmelidir (Modrak, 2016: 17). Aristoteles *phantasia*'yı "algılama (*aisthesis*) ile düşünme (*noesis*) arasında bir ara-durum" olarak düşünmektedir (Peters, 2004: 288). O, imgelemi duyuşallıktan kaynaklanan ruhsal bir hareket olarak tanımlamış, onun duyuşlamadan ve sağlam bilgiden farklı olarak *doğru* ya da *yanlış* olabileceğini öne sürmüştür (Aristoteles, 2014: 157). Kant'ta da Aristotelesçi düşüncenin izlerini bulmak mümkündür. Öyle ki o da *imgeleme* (*einbildungskraft*) yine bir ara konum, zamanda ve mekânda verili olanın düşünmeye konu edilmesini sağlayan bir ara yeti olma rolünü atfetmiştir.

alındığında zihin yine de kendi içinde büyük bir güce sahiptir. Dolayısıyla insan *Tanrı ya da Doğa* gibi *sınırsız anlama yetisine* sahip olarak düşünölemeyecek olsa da bilgiye dair büyük bir potansiyeli kendisinde barındırır. *Doğa'daki şeylerin kesin bilgisinden* söz edemediğimiz ama onların varoluşundan haberdar olduğumuz her yerde ise imgelem çok farklı şekillerde iş başındadır. Öyle ki *imgelem* değil, sadece *akıl* ve *görü*, yani *anlama yetisi* kesinliğin kaynağıdır. Bununla beraber imgesel işlemlerin, şeyler ve onların incelikleri hakkında kesin bilgiler edinmede engelleyici olabilecekleri gibi, kolaylaştırıcı olabilecekleri de belirtilmelidir. Bu durum Spinoza'nın *ortak nosyonlar* kuramında da gözlenebilir. Bu kuram aslında deneysel karşılaşmaların Spinoza epistemolojisindeki yerini de tartışmalı kılacak türdendir.

İnsan imgelemeye mahkûmdur; çünkü sınırlıdır ve dışsal olandan sürekli biçimde etkilenir. Bu etkileri kontrol edebilmek ise dışsal olanın kapsamlı bilgisini gerektirir. Fakat gerçek şeyler hakkındaki bu tarz bir bilgiye pek çok zaman tam olarak sahip olunamaz. Bundan ötürü, hiçbir zaman tam anlamıyla kontrol altına alınamayacak olguların, insan yaşamı üzerindeki olumsuz etkisini bir ölçüde de olsa azaltmak için yapılacak şey *imgeleri düzenlemek* olarak ortaya konur. Düzenleme “Zihinsel bir imge ne kadar başka imgeyle birleşirse o kadar sık canlanır” (Spinoza, 2018a: 439) ilkesi temelinde gerçekleştirilebilir. *İmgeler ve onların çağrışımları* düzenlenmeli ve bu yolla dışsal olanın *olası* etkileri bir ölçüde kontrol altına alınmalıdır.⁷ Şeyler özleri, nedenleri ve etkileri bakımından keşfedilmelidir. Bu keşif yapılırken, özellikle şeylerin etkileri söz konusu olduğunda, bir tür *deneysel yöntem*, Spinoza tarafından tamamen dışlanmaz.⁸ Bu noktada Spinoza'nın akılcılığında, Baconcu tarzda kataloglar oluşturma, “şeylere dair keşif tabloları” çıkarma ya da tümevarım (Bacon; 2015: 104), *şeyleri en yetkin bilme yöntemi olarak düşünülmese ve kesinliğe ulaştırması kuşkuyla olsa bile*, hiç de yararsız sayılmaz. Zihin Dünya'yı keşfetmeye çalışır; ancak bunu bir ölçüde de olsa başarabilmek için bedenin tesadüfi karşılaşmalarına mahkûmdur. Elbette bu durum, bedeni rastlantıların insafına bırakmak

⁷ İmgelemin düzenlenmesinde asıl önemli nokta onun mümkün olduğunca kesin, açık ve seçik idelere bağlı kılınmasıdır. İmgesel çağrışımları mümkün olduğunca bu idelerle birlikte düşünmek; *çağrışımları düzenlemedeki* temel düsturdur. İmgeler ve bunların yol açtığı duygular, belirsizliğin insafına bırakılmamalı, imgelem *kesinliğin* etkisi altına alınmalıdır (Spinoza, 2018a: 435). İmgeler mümkün olduğunca “açık ve seçik anladığımız şeylerin imgeleriyle” ya da *mümkün olan en yüksek açıklık düzeyine* sahip diğer imgelerle birleştirilmelidir (Spinoza, 2018a: 439). Amaç imgelemde pratik bakımdan yararlı olacak bir *çağrışımlar düzeni* oluşturabilmek ve bu düzende açık seçik fikirlerin rolünü *mümkün olduğunca* arttırmaktır. Spinoza'ya göre imgelemin düzenlenmesi duyguların ve eylemlerin düzenlenmesi anlamına gelecektir ki *insanın en yüksek mutluluğu (beatitudo)* için bu elzemdir.

⁸ “Kendisine tezat oluşturacak başka herhangi bir tecrübemizin” olmadığı yaşantılarımız söz konusu olduğunda ve “pratik hayatta işe yarayacak ne varsa, hemen hemen hepsini” bu yaşantılar yoluyla bildiğimiz göz önüne alındığında bu durum daha iyi anlaşılır (Spinoza, 2019: 33-35). Dolayısıyla deneyimler yoluyla *kısmi de (inadaequatus)* olsa bir bilgi edinilebilir. Ancak bu bilginin pek çok durumda tekinsiz olabileceği Spinoza tarafından sık sık hatırlatılır. Bu bilgi hataya açıktır. Bundan ötürü imgelerden yola çıkarak kataloglar oluşturma fikri pek çok zaman yanıltıcı olabilir. Fakat imgelemin düzenlenmesi ve yaşamın sürdürülebilmesi için bu tür bilgi de kaçınılmazdır. Bu bilginin nedenlerin ve özlerin bilgisini vermediği, olsa olsa bunların etkilerini gözlemleyebildiği buradaki esas noktadır.

anlamına gelmez. Yine de bedeninin yeni *karşılaşmalar* gerçekleştirmesi önemlidir. “Bir kez, yalnızca bir kez Spinoza çok tuhaf, ama çok çok önemli bir Latince kelime kullanır: *Occursus*. Sözcük anlamı karşılaşma. Duygulanış idealarına sahip olmam bakımından tesadüfi karşılaşmalarla yaşarım” (Deleuze, 2008: 25). Duygulanış ideaları imgelerdir. İmgeler edinmek dışsal şeyleri keşfetmenin ve bu keşifler aracılığıyla zihinsel bir düzen oluşturma şartıdır. Bu yolla şeylere dair keşif tabloları oluşturmak mümkündür. Tesadüfi karşılaşmalardan hareketle yaşamda yararlı olacağı düşünülen bir imgeler düzeni oluşturmak mümkün olacaktır. Bunu yapmak için zihin “birçok şeyi aynı anda göreceği ve aralarındaki benzerlikleri, farklılıkları, zıtlıkları anlayacağı şekilde bakmaya” zorlanmalıdır (Spinoza, 2018a: 154). Bu durum, imgelerden sonuçlar çıkarmaya dayalı deneysel yöntemin Spinoza düşüncesindeki önemsizleştirilemeyecek yerine işaret eder. Zira Spinoza’nın Etik’te geliştireceği ve akılla ilişkilendireceği *ortak nosyonlar* kuramı *deneysel karşılaşmalar* yapmaya dayalıdır. Bu kuram insanın başka şeyleri ancak onlarla olan ortak yanları ve bu yanların fikirleri üzerinden anlayabileceğini ileri sürer. Bu tür fikirlerin oluşması ise şeylerle etkileşmeyi, onlarla karşılaşmayı şart koşar.

Burada imgeleme dayalı soyut üretimlerin ortak nosyonlarla karıştırılmaması gerektiği belirtilmelidir. “Soyut kavramlar ile ortak mefhumlar arasındaki doğa farkı” dikkate alınmalıdır (Deleuze, 2011: 98). *İnsan, hayvan* gibi *tür ve cins* adlarıyla yani *tümellerle Varlık, şey* gibi *transcendentaller* adı verilen genel ve bulanık imgeleri, ortak nosyonlardan ayırt etmek gerekir (Spinoza, 2018a: 164). Ortak nosyonlar, cisimlerin ortak yönlerinin fikirlerine karşılık gelirken; örneğin *hareket ve durağanlık* gibi; tümeller ve transcendentaller zihnin çok sayıda imgeden türettiği bulanık kavramlardır. Bu sonuncular cisimlerdeki ortak yanların fikirlerini belirtmezler, yani bunlar tüm şeylerde ortak olarak bulunan olumlu özelliklere gönderim yapmazlar. Oysa örneğin *uzamın (extensio)* ortaya çıkardığı hareket bir tümel değildir, tüm cisimlere ortak bir edime gönderimde bulunur. Spinoza hareketi *uzamsal Tanrı’nın* edimi olarak ele alır. Tüm cisimler sonsuz hareket ve durağanlık ilişkilerinin ürünüdür. Öyleyse tümellerden kasıt *ortak nosyonlar* değildir; tümeller salt imgesel olarak tasarlanmış, şeylerin imgesel benzerlik ya da farklılıklarına göre oluşturulmuş, bir öz belirtmeyen kelimelerdir. Öyle ki tümellik düzeyi arttıkça, gerçek şeyin bilgisinden uzaklaşılır: “Âdem’i varlık olarak tanımlamak” Âdem’in özü hakkında hiçbir şey söylemez (Spinoza, 2019: 67). Çünkü burada *imgelemde varlık diye adlandırılan*, belirsiz bir nesneler sınıfına gönderimde bulunan çağrışımsal bir kelimedenden daha fazlası değildir. Ortak nosyonlar ise sınıf adları değildir. Her ne kadar ortak nosyonlar da tekil özleri; yani şeyleri birbirinden farklı kılan doğalarını vermeseler de, *tekil özlerin bilgisi* olarak da tanımlanan *görüye (intuitio)* yaklaşırlar. Tümeller *belirsiz bir genelliğe, ortak nosyonlar* ise *kesin, istisnasız ve hiçbir soyutlama içermeyen bir ortaklığa*, tek tek her şeyde ortak olana işaret ederler. Bu nedenle, gerçek bir bilgiye ulaşmak istendiğinde tümellerden ya da

transcendentallerden değil, ortak nosyonlardan kalkarak özün bilgisine doğru ilerlemek her bakımdan daha güvenilirdir. Etik'te ortak nosyonlara dayalı bilginin akılla ilişkilendirildiği ve aklın, bilgi edinmede en yüksek düzeyde geçerli şeylere yani Doğa'nın bütününde ortak olan *hareket-durağanlığa ilişkin yasalara* dayandığı da belirtilmelidir (Spinoza, 2016: 139).

Gerçek bir hareket her zaman imgelemle deneyimlenir, akıl yoluyla ise hareketin gerçek doğası anlaşılır. Burada imgelemin harekete dair kurgularına da işaret edelim. Bu kurgular akıl dışı olabileceği gibi akla dayalı kurgular da olabilir. Bunlardan ilkinde mucize anlatımlarında sıkça rastlanır. Ölümden dirilme, yılanı dönüşen asa, denizlerin bir anda ortadan ayrılması gibi hareketin dolayısıyla da aklın doğasına aykırı kurgular buna örnek verilebilir. İkinci tür kurgular ise hareketin gerçek doğasını gözetken türdendir. Elbette bunu kendileri de aslında imgelemin ürünü olan, fakat daha önce sözü edildiği gibi aklın işleyişini kolaylaştıran ve bu nedenle akıl varlıkları türünden kabul edilen *basitleştirilmiş imgeler yoluyla* gerçekleştirirler. Bu imgeler, *idea innata* ile karakterize edilen *zihnin doğal düşünme gücünü* işletmek için elverişli kurgusal nesnelerdir. Örneğin zihin, hareket eden bir yarım çember imgesi oluşturabilir ve bu imgeden bir kürenin varoluşunu türetir. Bu gibi kurguların şüphesiz Doğa'yı kendi yararına değiştirmede insana katkısı olacaktır. Dolayısıyla özü hakkında açık seçik bilgi sahibi olduğumuz *küreyi*, Doğa'da üretmek istediğimizde, onu başka bir açık seçik fikre işaret eden *yarım çemberle* ilişkilendirebiliriz. "Söz gelimi bir yarım dairenin kendi merkezi etrafında döndüğünü ve bu dönüşten bir şekilde bir kürenin meydana geldiğini" doğru şekilde kurgulayabiliriz (Spinoza, 2019: 89). Yani iki akıl varlığını, aklın güdümündeki imgelemde birbiriyle ilişkilendiririz. Dolayısıyla imgesel kurguları açık seçik fikirlerle kontrol altına almış oluruz. Böylece imgelem ve aklın bir nevi birlikte işlemesiyle, *yeni nesneler* ya da *yeni durumlar* kurgularız. Aslında bu son durumda amacımız bu kurgulardan kalkarak yeniden somut tekillerin bilgisine ulaşmak ve bu yolla şeyleri insan yararına dönüştürmektir. Dolayısıyla *imgelemin yaratıcı gücüne işaret eden kurgu ve varsayımlar*, açık seçik fikirlerin güdümüne girdikçe zihinde upuygun nedenler ve etkiler ortaya çıkartılabilir. Zira söz konusu örnekte yarım çemberin dönüşü kürenin hem bir yönüyle kurgusal hem de upuygun nedeni olarak karşımıza çıkar. Fakat Doğa bizim kurgularımız olmayan ve oldukça kompleks upuygun nedenlerle işler. Yine de imgelemin yaratıcı gücü gerçekliği anlamada ve dönüştürmede yararlıdır. Buradan şu sonuca ulaşılabilecektir: İmgelem, kurgusal yönüyle her zaman işleri bulanıklaştırmaz, pek çok zaman da aklın işini kolaylaştırır; kendilerinden daha kolay çıkarımlarda bulunabileceğimiz zihinsel nesneleri üretir. Bu yolla aklın daha sistemli çalışmasına ve gerçekliği anlamasına katkıda bulunur. Kurgu gereklidir zira insan akli çoğu zaman ancak çok yalın şeyleri *açık ve seçik* kavrayabilir; oysa Doğa'da hiçbir şey yalın değildir, her şey *örgütlenmiş bir sınırsızlık* belirtir. Doğa'da yukarıda anlatıldığı gibi meydana gelmiş hiçbir küre olmasa bile (Deleuze, 2011: 100) yine de yarım dairenin kendi etrafındaki hareketinden bir kürenin ortaya çıkacağı fikri doğruluğunu korur (Spinoza, 2019: 89). Üstelik bir

kürenin Doğa'da sözü edilen şekilde oluşması bir yana, hiçbir kıvrıma ya da pürüze sahip olmayan 'mükemmel' bir kürenin var olup olmadığı bile tartışmalıdır. Küre bir akıl varlığıdır ve Phythagorasçı öğretilere atfedilen çeşitli düşüncelerde ileri sürüldüğü gibi Doğa'daki şeylerden daha mükemmel değildir. Aksine sadece insan zihni için daha yalın ve daha az karmaşıktır; *küreye benzeyen nesnelerin basitleştirilmiş bir temsilidir*. Bu nedenle de insanın zihinsel gücünün somut doğal nesneleri her yönüyle imgelemedeki veya anlamadaki yetersizliğinin bir ifadesidir; fakat aynı zamanda zihnin gücünün de göstergesidir. Çünkü *açık seçik kavramın* basitten karmaşığa doğru bir yol yürümeyi gerektirdiği; akıl yoluyla da zihnin bunu gerçekleştirebileceği Spinoza felsefesinin (ve Descartes yönteminden öğrendiği) temel unsurlarındandır. Bu yolla zihin aşama aşama gerçekliğe yükselir ve onu değiştirme gücünü geliştirir.

İmgelem teorik değeri bakımından olduğu kadar pratik/yaşamsal değeri bakımından da önemlidir. İki bakımdan durum böyledir. Birincisi salt karmaşık, anlamlandırılması güç ve belirsiz duyuların etkisi altındaki insan, bölük pörçük ve birbirini içine girmiş düşünceleriyle pek çok zaman şeyler hakkında doğru yargılarda bulunamaz ve bu nedenle öz yıkımına kolayca yol açabilir. Şeylerin eksik temsilleri olarak imgeler aldatıcı olabilir. İmgelerin şeyleri temsil etmedeki yetersizliğine eklenen imgesel karmaşa da doğru yargılarda bulunma becerisine ket vurur ve şeylerin insan yaşamı üzerindeki etkileri konusunda yanlış tasarımlara yol açar. İnsan imgelemi her şeyi birbirine karıştırmaya yatkındır. Dolayısıyla imgelem yoluyla çıkarılan sonuçlar pek çok zaman güvenilir değildir. Bu ise insan yaşamı bakımından önemli olumsuz sonuçlara yol açar.

İkinci olarak yine de zihin, gerçek şeylerin bilgisini edinmede ve düşünce gücünü somut durumlara uygulamada *imgelemin edimlerine ve imgesel yaratımlara* ihtiyaç duyar. Çünkü yukarıda sözü edildiği gibi, zihnin doğal gücünün gerçek durumlara uygulanması imgesel edimleri de gerektirir. Bu durum, insanların Doğa'yı dönüştürmeleri için olduğu gibi insan duyguları ve eylemleri için de geçerlidir.⁹ Zira insan duyguları ve eylemleri de gerçekliğin kendisinden ayrı değildir. İnsanlar ve insan ilişkileri de dâhil olmak üzere şeylerin gerçek bilgisi, çoğu zaman doğrudan ve kolaylıkla edinilebilecek türden değildir. Çünkü somut gerçeklik her durumda sınırsızca üretkendir ve tüketilemeyecek biçimde ayrıntılıdır. Bu noktada akıl varlıkları *imgelerin düzenlenmesinde* önemli bir rol üstlenir. İmgesel yaratımlar olan akıl varlıkları gerçekliği zihinde yalınlaştırır ve düzenler. *Zaman, nicelik, sayılar, geometrik şekiller, iyi, kötü* gibi akıl varlıkları gerçekliği zihinde soyut ve basitleştirilmiş bir hale sokar; bu yolla da imgeleri düzenler. Zihnin düşünme gücünü gerçekliğe uygulaması akıl varlıkları yoluyla kolaylaşır ve

⁹ Bu noktada, her ne kadar bu çalışmanın kapsamı dışında kalsa da bir *moral imgelemden* söz etmek de mümkündür. *Moral imgelem* "etik ilkeleri somut durumlara uygulama yetisi olması" yanında "insanın (...) durumların daha yüksek bir harmoniye, işbirliğine, özgürlüğe ve anlam artışına doğru nasıl geliştirilebileceğini imgeleme yeteneği aracılığıyla dünyasını dönüştürmesini" anlatır (Johnson, 2016: 366).

böylece zihin *sağlam çıkarımlarla* aşama aşama karmaşık gerçekliğe yükselir. Bu yolla da gerçekliği dönüştürür. Böylece imgeleme ilişkin işlemlerin şeylerin bilgisini edinmede kolaylaştırıcı ve düzenleyici bir rolü de söz konusudur. Bu nedenle imgelem, gerçekliği anlamada ve onu dönüştürmede tamamen yetersiz değildir. İmgelem hem gerçekliği doğrudan deneyimleyerek, hem de aklın işini kolaylaştıran yalınlaştırılmış imgeleri üreterek, aklın güdümünde doğru kurgularda bulunarak insan bilgisine katkıda bulunur.

Bu çalışmada ilk olarak Spinoza ontolojisi ayrıntılı bir şekilde ele alınacak, *imgelemin ontolojik zemininin* ne olduğu ortaya konacaktır. Daha sonra imgelemin insan zihnindeki yeri ve diğer bilgi türleri arasındaki konumu gösterilecek, ne gibi ontolojik kavrayışlara yol açtığı belirlenecektir. Uzam ve düşüncenin doğası, nedensellik, zorunluluk, süre, ebediyet, hiçlik, mükemmellik, sınırsızlık gibi konularda imgelemin anlama yetisine aykırı tasarımları gözler önüne serilecektir. *İmgelemin potansiyeli*, yani onun bilgide neyi başarıp neyi başaramadığı, diğer bilme tarzlarıyla olan ilişkisinde açık kılınmaya çalışılacak, Hume ve Kant gibi filozofların bu noktada Spinoza'ya yönelttikleri dogmatiklik eleştirisine Spinoza perspektifinden nasıl yanıt verilebileceği tartışma konusu yapılacaktır.

2. ONTOLOJİK PERSPEKTİF

2.1. Tek Gerçeklik

Spinoza felsefesinin *tek bir gerçekliğe* karşılık gelen merkez kavramı, bu gerçekliğin üç ayrı özelliği bakımından, üç farklı şekilde isimlendirilir: *Töz (Substantia)*, *Tanrı (Deus)*, *Doğa (Natura)*. Bunlar, *kendi kendisinin nedeni (causa sui)* olarak ortaya konan, her bakımdan *sınırsız (infinitus)* ve *ebedi (aeternus)* olarak nitelendirilen, *tekil şeylerin (res singulares)* ebedi birer parçası olarak içinde bulundukları gerçekliğin üç ayrı adıdır. Kendi kendisinin nedeni olmak, her bakımdan sınırsız olmak ve tekil olarak göz önünde bulundurulabilecek her şeyi kendisine ebediyen bağlı bir parça olarak içermek *mantıksal olarak* birbirini gerektirir. Bu üç özellik tek gerçekliğin kendisine aynı anda ait olmak zorundadır. Bunlardan ilki Töz'ün, ikincisi Tanrı'nın, üçüncüsü ise Doğa'nın tanımını verir.

Spinoza "Tanrı'nın tek ve sonsuz olduğunu söyleyen klasik fikri, ondan çıkan mantıksal sonuca kadar" izler ve "Tanrı'dan ayrı bir dünyaya yer olmadığı" sonucunu çıkarır (Gottlieb, 2021: 151). Böylece Tanrı ya da Doğa ayrımı ortadan kalkar. Töz, Tanrı ve Doğa aynı gerçekliğin farklı yanlarına gönderimde bulunan kavramlar olarak karşımıza çıkar. Bu kavramların ayrı gerçekliklere gönderimde bulunduğunu düşünmek, Doğa'yı sadece ona bağlı tekil şeylerin *imgeleri* gibi göz önünde bulundurmaktan ileri gelir. Öyle ki imgeler, Doğa'da birbirinden bağımsız, her biri kendi kendisinin nedeni olarak görülebilecek birden çok töz olduğu inancına kolayca yol açabilir. Aynı şekilde bu imgeler Doğa'nın, *kendileri* ya da *temsil ettikleri cisimler* gibi ortaya çıkan ya da ortadan kalkan bir şey olduğu sanısına da neden olabilir. Hâlbuki Spinoza'ya göre Doğa, imgeler aracılığıyla veya bu imgeler yoluyla farkına vardığımız cisimlerle analogi kurularak değil, apaçık öncüllere dayalı mantıksal çıkarımlar yoluyla doğru biçimde kavranabilir. Spinoza'nın mantıksal çıkarımlarının dayandığı *temel* öncül ise bize göre *sınırsız bir Varlık'ın var olduğu* ya da kısaca *Varlık'ın sınırsız olduğudur*. Burada yine *imgelem*den türetilen bir *sınırsızlık* fikrini saf dışı bırakma ihtiyacı ortaya çıkacaktır. Bu konu geniş biçimde ele alınacak. Fakat öncelikle varoluşlarından imgeleri yoluyla haberdar olduğumuz tekil şeylerin, pek çok zaman kendisine bağlı olduklarını farklı yollarla hissettiğimiz güç olan Doğa'yla ilişkisine odaklanmalıyız. Çünkü Spinoza'ya göre bu nokta her şeyin kendisinden türediği tek bir gerçekliğin mi yoksa farklı birden çok gerçekliğin mi olduğunu anlamada belirleyicidir.

Burada Spinoza'nın, *tek bir gerçekliğin içinde var olan ve bu gerçeklik tarafından belirlenen sonsuz çeşitlilik* kuramını, aksi düşünülemez mantıksal bir zorunluluk olarak kabul ettiği de belirtilmelidir. Buna göre Varlık, durmaksızın *farklı ve yeni var olanlar* ortaya çıkarmaktadır. Varlık bu yolla hiç durmadan çeşitlenir. Çeşitlenme, *Varlık'ın kendisinde hiçbir değişime* yol açmaz. Kendi içinde durmaksızın çeşitlenen bir tek gerçeklik var olur; bununla beraber bu

çeşitlilikte her zaman korunan *ortak biçimler* söz konusudur. Bu biçimler *sıfatlardır (attributum)*. Spinoza, *tek ve değişmez olan, her bakımdan sınırsız çeşitlilik içeren gerçeklik* tasarımı aklı uygun tek tasarım olarak görür. O, buna uygun olmayan tüm *gerçeklik tasarımlarında*, bu tasarımlar ister sıradan günlük yaşantılara isterse felsefi ya da teolojik kuramlara ait olsunlar, imgesel işlemlerin işin içinde olduğunu düşünmektedir.

2.2. Doğa ve Güç Özdeşliği

Spinoza'nın Doğa'yı, tekil şeylerle ilişkisi bakımından, iki şekilde ele aldığı görülür: Tekil şeylerin bütünü bakımından Doğa *Natura Naturata*'dır; ortaya çıkmış haliyle Doğa'dır. Ortaya çıkan her şeydir. Ortaya çıkaran güç olarak Doğa ise *Natura Naturans*'tır. Bu ikinci terim, Doğa'nın bütün tekil şeylerin *nedeni (causa)* olduğuna yani onun ortaya çıkarma gücüne gönderimde bulunur. *Güçten (potentia)* söz edilen bu noktada iki şeyi belirtmekte yarar vardır. Birincisi Spinoza *her şeyin gücü yettiği her şeye zorunlu olarak neden olduğunu/olacağını* ileri sürer; bundan ötürü onun düşüncesinde, şu ya da bu şekilde *nedenden* söz edildiğinde aslında *güçten* söz edilmiş olacaktır. İkincisi ise o, kendisinden bir etkinin çıkmadığı hiçbir var olanın olamayacağını düşünür (Spinoza, 2018a: 90). Yani güçsüz bir var olan mümkün değildir. Bu durumda şu manzara ortaya çıkar: Neden olmayan yani kendisinden hiçbir şey ortaya çıkarmayan bir Doğa'dan ya da Doğa'daki herhangi bir şeyden söz etmek aslında *güçsüz bir Doğa'dan/şeyden* söz etmek anlamına gelir ki bu Spinoza'ya göre saçmadır. Böylece Doğa'ya dair yapılan söz konusu ayrımda, güç sahibi olan ve güç sahibi olmayan *iki ayrı Doğa* söz konusu olamayacağına göre, bir *soyutlama (abstractio)* söz konusu olmalıdır. Bu soyutlama, yani *Natura Naturans - Natura Naturata* ayrımı, Spinoza tarafından şeylerin kendi kendilerinin nedeni olmadıklarının altını çizmek için kullanılır. Ek olarak Spinoza, ileride açıklayacağımız üzere, *Natura Naturata*'da ele alınan şeylerin ortaya çıkışına dair bir *sıralama* ortaya koysa bile, bir tür var olanlar hiyerarşisi oluşturan, türümcü bir felsefe anlayışına sahip değildir. Çünkü söz konusu sıralamanın kendisi de aslında somut Doğa'yı değil, Doğa'nın *belli ölçülerde* soyut olarak ele alınışını gösterir. Kanımızca Spinoza, böyle bir soyutlamaya, Doğa'nın imgelemde canlandırılmasını kolaylaştırmak amacıyla başvurmuştur.

Natura Naturans Spinoza'ya göre "kendinde olanı ve kendi kendisiyle kavrananı" anlatır (Spinoza, 2018a: 79). *Natura naturans*'ın bu tanımı Töz'ün tanımıyla birebir aynıdır (Spinoza, 2018a: 34). Doğa'nın gücü kendiliğinden vardır ve kendi kendisiyle kavranmalıdır. Başka her şey bu güce bağlıdır ve ancak bu güç yoluyla kavranır. *Natura Naturans* soyut değildir ve tek gerçek Doğa'yı anlatır. Soyutlama *Natura Naturata*'nın ondan tamamen ayrı düşünülmesinde ortaya çıkar. *Natura Naturans* neden olan Doğa'yı, *Natura Naturata* ise sonuç olan Doğa'yı anlatır. Sonuç olan Doğa ise gerçekte, kendisinden hiçbir etki çıkmayan bir Doğa'yı anlatmaz. Ayrıca söz konusu

iki terimin de “Doğanın bütünü” belirttiği vurgulanmalıdır (Spinoza, 2015: 62). Dolayısıyla ortaya çıkaran ve ortaya çıkan ya da Skolastiğin terimleriyle yaratan ve yaratılan Doğa, Spinoza için aynı bütüne gönderimde bulunmalıdır. Çünkü bunun aksi düşünüldüğünde Tanrı ve Doğa olmak üzere iki ayrı Töz ortaya çıkar ve bu durum bu iki Töz’ü de sınırsız/sonsuz olmaktan çıkarır. Öyleyse, eğer sınırsız olandan söz edilebilecekse, tek bir bütünden söz edilmelidir. Bu bütün, etkilerinden soyutlanmış gücü anlattığında Natura Naturans, güçten soyutlanmış etkileri anlattığındaysa Natura Naturata adını alır. Bununla birlikte gerçekte varoluş hiçbir zaman güçten soyut değildir; üstelik var olmak her zaman bir güç belirtmek anlamına gelir. Bu nedenle de Spinoza’nın ontolojisi türümcü bir felsefeden çok, somut bir “güç ontolojisi” olarak düşünülmelidir: “Her ne ‘var’ ise ‘gerçektir’ ve ‘güç ifade eder’ ya da ‘güç ifade eden’ her ne ise o ‘var’dır ve ‘gerçektir’” (Balanuye, 2020: 11).

Öyleyse Natura Naturans bütündeki gücü, Natura Naturata bu güce tabi olan bütünü anlatır. Natura Naturata bütündeki güç tarafından ortaya çıkarılan, bu güçle aynı anda ve beraber var olan “evrenin ayrıntılı bir sistemi” ni gösterir (Harris, 1973: 48). Natura Naturans sıfatlara (*attributum*), Natura Naturata ise moduslara gönderimde bulunur. Sıfatlar “Tanrı’nın gücünün uygulandığı yollar” iken, moduslar mantıksal bir sisteme bağlı olarak bu yollardan türeyen her şeydir (Harris, 1973: 51). Moduslar, var olanlar ve var olanlar arasındaki ilişkilerdir. Moduslar, sıfatlara bağlı olarak birbirini üretir. Burada Harris’ten farklı olarak, biz bu sistemi, gerçek yanlar barındırmakla beraber, yüzeysel ve belli ölçülerde soyutlamalara dayalı, büyük oranda bütünü göz önüne getirmeyi kolaylaştırıcı bir açıklama olarak düşünüyoruz.

Söz konusu evrensel sistem, moduslara dair bir hiyerarşiyi anlatır gibi durmaktadır. Tanrı’nın bir sıfatının halleri olarak düşünülebilecek olan moduslar, sonsuz bir üretim sürecinin sonsuz aşamalarından her biri olarak da ortaya konabilir. Moduslar, Tanrı’nın zorunlu üretimlerin ve onun gücünün etkileridir. Bu üretimin zorunluluğunu anlatmak için Spinoza pek çok zaman geometrik örneklerle başvurur. Bir üçgenin iç açılarının iki dik açığa eşit olması, üçgenin tanımından ortaya çıkan zorunlu bir etki olarak düşünülür. Tanrı, tanımın kendi sonuçlarını üretmesi gibi üretmektedir. Bu üretim aynı zamanda tanımın kendini ifade biçimidir. Bir tanım sonsuz farklı yolla kendisini ifade eder. Moduslar Tanrı’nın üretimleridir ve üretim Tanrı’nın doğasını ifade etmektedir. Bu, zamana bağlı bir üretim değil, aynı anda ortaya koymaya dayalı bir üretimdir. Tanrı üretmek için çabalamaz ya da beklemez. O, bir zanaatkâr değildir; doğal olarak üreticidir. Tanrı’nın “kendini ifade etmek için ürettiği” söylenemez (Deleuze, 2021: 91). Tanrı sıfatlarında ve bu sıfatlara bağlı moduslarda kendisini farklı şekillerde ifade eder. Ancak bu tamamen onun hiçbir kısıtlamaya maruz kalmayan doğasından kaynaklanır.

Modusların kendisinde üretildiği mantıksal sistem, Plotinos’un *türüm* kuramındaki gibi bir tabi olma sırasını anımsatsa bile aslında daha çok moduslar arasında birbiri içine geçmiş karşılıklı ilişkileri gösterir. Örneğin Tanrı’nın *uzam* (*extensio*) sıfatı altında bir sıralamadan söz

edilebilir; fakat bu sadece *soyut* bir türeyiş sırasıdır: Bu sıra *uzam, hareket-durağanlık, cisimler* şeklindedir. Yani uzamdaki güç hareket-durağanlığa, hareket-durağanlık ise cisimlere; cisimlerin varoluşuna, hal değiştirmesine ya da yok olmasına neden olur. Başka deyişle cisimler harekete, hareket ise uzama tabidir. Ancak bu tabi oluş, cisimsiz bir hareketin, ya da hareketsiz bir uzamın var olduğu şeklinde anlaşılamaz. Zira söz konusu sıra; uzam, hareket ve cisimlerin *bağımsız tözsel gerçeklikler* olarak türeyimsel biçimde yaratılmalarının ya da zamansal ortaya çıkışlarının sırasını göstermez. Sadece bir neden-etki sisteminin oldukça soyut ve genel bir anlatımını gösterir. Bu anlatıma göre uzam harekete, hareket ise cisimlere neden olur. Bununla birlikte hareket ve cisimler arasında gerçek bir ayrımın yapılabileceği Spinoza için oldukça belirsizdir. Üstelik cisimsiz bir hareketten ya da uzamdan da söz edilemeyeceği –zira Spinoza felsefesi *boşluk*’u yadsır- dikkate alındığında *uzam, hareket ve cisimlerin bütününe özdeşliği* gibi bir sonuca ulaşmak kaçınılmazdır. Dolayısıyla *gerçekte uzam, hareket-durağanlık ve cisimler daimi olarak birbirine bağlıdır*. Uzamsız bir cisimden söz edilemeyeceği gibi, cisimsiz bir uzamdan da söz edilemez. Uzamın cisimlere *neden olduğu* ancak *çok genel ve soyut bir biçimde* söylenir.

Somut gerçeklikte, neden ve etki arasındaki bağın kendisi sınırsızlığı kuşatır; yani sonsuzca karmaşık ve girift bir ilişkiye işaret eder. Bu ilişkiyi cisimsel bir ilişki ya da bir hareket ilişkisi olarak adlandırmak aynı anlama gelecektir. Bu ilişkiyi saptamak, nedenle etkiyi tam ve açık biçimde belirlemek çoğu durumda insan zihninin gücünü aşar. Burada Spinoza’nın *neden ve etki*’nin gündelik dildeki sıradan kullanımlarından; yani imgelem yoluyla sahip olduğumuz yüzeysel anlamlarından söz etmediğinin de altı çizilmelidir. Dolayısıyla ‘en aşağıda’ Doğa’daki tekil şeyleri içeren söz konusu ‘türüm’ sırası, tekil şeylerin her anlamda güçsüz olduğu ve *sadece ortaya çıkarılmış* oldukları anlamına gelmez; yalnızca her tekil şeyin *kendilerindeki gücü* nihai olarak Tanrı’ya borçlu oldukları anlamına gelir.

Öyleyse söz konusu *soyut* türüm sisteminin mantıksal tepe noktasında Tanrı’nın gücü olarak Natura Naturans bulunur. Bu güç, sıfatlar yoluyla, kendisine tabi olan her şeye nüfuz eder, her şey üzerinde belirleyici olur. Gücün Natura Naturata’ya *mantıksal bir önceliği* söz konusudur. Bu zamansal/imgesel bir öncelik değildir; zira *reel* olarak bu güç her zaman şeylerle eş zamanlıdır. Çünkü Doğa’nın gücü kendisindeki her şeye *içkindir (immanent)*; böylece her şey Doğa’nın gücüne gönderimde bulunur. Şeyler Doğa’daki gücün sonucu olarak var oldukları gibi, var olan başka şeylerin ortaya çıkmasında da güce aracılık eder. Her şey ya da her edim, Tanrı’nın gücünün *doğrudan* uygulandığı anlardan birine işaret eder. Her bir an, Tanrı’nın gücünün başka bir ana iletilmesini anlatır. Dolayısıyla Tanrı, *gerçekte önce uzamı, daha sonra uzam aracılığıyla hareketi ve en sonda da hareket aracılığıyla cisimleri* yaratmaz. Buradaki *aracılığın* ya da Tanrı’nın *tekil şeylerin uzak nedeni* olarak ele alınmasının hangi anlamda mümkün olduğuna tekrar döneceğiz.

Skolastik felsefede çoğu zaman düşünüldüğünün aksine¹⁰, Spinoza'da Doğa, aşkın bir Tanrı tarafından yaratılmış olan güçsüz ya da edilgin bir şey olarak görülmez. O, *sırf duysal/imgesel yolla göz önünde bulundurulmuş moduslara* ya da güçten tam anlamıyla azade olan bir tür Natura Naturata'ya indirgenemez. *Güç ve şeyler, uzam ve cisimler*; aynı şekilde Tanrı'nın başka bir sıfatı olarak düşünülen *düşünce (cogitatio)* ve düşüncenin halleri/modusları olarak *fikirler (idea)* de bu şekilde birbirinden ayrı değildir. Zira şeyler olmadan güçten, cisimler olmadan uzamdan ya da fikirler olmadan düşünceden söz etmek de olanaksızdır. Dolayısıyla Spinoza güç ve şeyler arasındaki ayrımı yalnızca soyut bir şekilde yapar. O, bu ayrımla sadece var olanların bütünündeki etkin ve edilgin yönlerin iki ayrı kümesine gönderimde bulunmak ister. Böylece Natura Naturans'ın etkin Doğa, Natura Naturata'nın da edilgin Doğa olduğunu ileri sürer.

Radikal biçimde, tamamen güçten soyutlanmış bir Natura Naturata'dan söz edilecekse eğer, bu sadece *hiçbir güç belirtisi göstermeyen*, öylece var olan tüm yaratıkların sınırsız bir toplamına gönderimde bulunacaktır. Bu toplam, Spinoza'nın "Evrenin bütünü'nün çehresi" dediği sessiz resimden başka bir şey değildir (Spinoza, 2014b: 311). Oysa Doğa böyle bir toplamdan ibaret olamaz. Güçten azade şeylerin bir yığını olarak Doğa, sadece bir *imge (imago)* olarak karşımıza çıkar. Bu imge, Doğa'nın yalnızca bir görünümü olarak da anlaşılan Natura Naturata'yı anlatır. Bu, Tanrı'sız Doğa'dır ve bir imgeden ya da bir görünüşten ibarettir. Dolayısıyla Spinoza'ya göre Doğa'nın kendisi ve onun görünüşü birbirine karıştırılmamalıdır. Spinoza'da "[H]er şey, Tanrı bile, görünüşe gelir ki onun görünüşü Natura Naturata'dır. Natura Naturata

¹⁰ Burada Skolastiğin iki önemli filozofu Ioannes Scotus Eriugena ve Thomas Aquinas'tan söz edilmelidir. Çünkü her ne kadar bu iki filozofta panteizme ya da içkin bir Tanrı anlayışına yaklaşan düşünceler bulmak mümkünse de onlar dahi Doğa'yla Tanrı'yı bir tutmamışlardır. Tanrı'dan Doğa olarak söz ettiklerinde bile O'nu maddi Doğa'dan belirgin şekilde ayrı tutmuş ve maddi Doğa'ya yaratıcı hiçbir güç atfedilemeyeceğini düşünmüşlerdir. Dolayısıyla Doğa ve Tanrı ayrımı bu filozoflar için Spinoza'da olduğu gibi bir soyutlamadan ibaret değildir. Eriugena "kimi zaman panteizmin dilini kullanıyor gibi" görünse bile "tanrısal aşkınlığı da yüceltmektedir" (Jeauneau, 2015: 43). Ona göre Tanrı "her şeyin dışına" konamayacağı gibi, "her şey" ile birlik de oluşturmaz, çünkü "her şey" sınırlarıyla belirlenmiştir, oysa Tanrı bunu aşar" (Çotuksöken & Babür, 2007: 117). Eriugena zamansal ve mekânsal olarak algılanabilecek cisimlerin bütünü olarak düşündüğü Doğa'yı "yaratılan ve yaratmayan Doğa", Tanrı'yı ise "yaratılmış olmayan ve yaratan Doğa" diye tanımlayarak birbirinden ayırır (Jeauneau, 2015: 40). Oysa Spinoza'ya göre Doğa her noktasında, her anında 'yaratan' Tanrı'dır. Dolayısıyla 'yaratmayan' bir Doğa'nın varoluşundan söz etmek imkânsızdır.

Thomas Aquinas da, panteizmi akla getirecek biçimde, Tanrı'nın "tüm şeylerin varoluşunun nedeni olarak her şeyin içinde olduğunu" ileri sürer (Aquinas, 1920: 82). Bununla birlikte o, *içinde oluşu* "bir kralın, gücü yoluyla bütün krallıkta olması" na benzetir (Aquinas, 1920: 86). Yani Tanrı maddi ya da cisimsel bir varoluş yoluyla değil sadece gücü yoluyla cisimlere etkide bulunur. Zaten "madde edimsel hiçbir şeyin nedeni olamaz" (Aquinas, 1955: 102). Böylece Tanrı "kendilerine varoluş, güç ve işlevliklerini vererek tüm şeylerin içinde" olan *cisimsiz/maddesiz* kral olarak ortaya konur; bu yolla O "her yeri doldurur" (Aquinas, 1920: 84). Böyle bir kral "başka hiçbir şey tarafından devindirilmeyen ilk devindiricidir" (Aquinas, 1920: 25) ve bu nedenle de devinen her şeyden ayrıdır. "Tanrı mutlak olarak devinimsizdir" (Aquinas, 1955: 102). Dolayısıyla Aquinas için de *yaratıcı Tanrı, uzamsal Doğa'dan, devinen cisimlerden, maddi olandan ayrı bir şey* olmalıdır. Tanrı, *gücü yoluyla* şeylerin içinde olsa da, şeylerden ayrıdır. O, "bütün şeyleri kendi tözünden değil, hiçten yaratmıştır" (Aquinas, 1955: 102). Oysa Spinoza düşüncesinde Tanrı uzamsaldır; her şeyi zorunlulukla kendisinden türetir. Hiçten yaratmaz. Uzam ve sınırsız devinim onun sınırsız gücünün bir ifadesidir. Bu güç cisimlerin dışında, Doğa'dan başka bir yerde değildir. Her cisim ve her devinim Tanrı'nın uzamsal doğasının bir ifadesidir.

facies totius universi'dir ve *facies* görünüm ya da imgedir" (Garver, 2018: 29-30). Oysa Doğa ya da Tanrı ve ondaki hiçbir şey bir görüntüden ya da bir imgeden ibaret değildir. Doğa'nın *özü* onun gücüdür. Her şey gücün çeşitlenmesini ve farklı hallere bürünmesini anlatır. Doğa'da güçsüz olan ya da Doğa'nın gücünü ifade etmeyen hiçbir şey bulunmaz. *Güç (potentia) varoluş* demektir ve var olanlar imgeler yoluyla anlaşılamaz.

Öyleyse Doğa, varoluşunu dışsal bir güce borçlu olduğu düşünülen, kendisi bu güçten ayrı olan ve bu güç tarafından yaratılmış olması gereken bir cisimler yığınının ibaret olarak görülmemelidir. O, sıradan duyusallıkla deneyimlenebilecek türden, canlı ya da cansız diye tasarlanan, renk, şekil, boyut gibi birtakım niteliklere sahip olduğu düşünülen edilgin bir cisimle analogi kurularak da kavranamaz. Zira Doğa, duyusallıkla deneyimlenen herhangi bir cisim gibi "uzunluğu, genişliği ve derinliği olan bir niceliği, sınırlandırılmış herhangi bir biçimi" belirtmez (Spinoza, 2018a: 54). Doğa'dan yalnızca "bir çeşit kütle" ya da "cismani madde" anlaşılamaz (Spinoza, 2014b: 335). Doğa, herhangi bir cisimden farklı olarak ne edilgin bir şekilde gücünü dışarıdan alır ne de ölçülebilir bir niceliktir. O, salt etkinlik olmalıdır; zorunlu olarak hep var olması ve hep var etmesi gereken etkin gücün kendisi Doğa'dır.

Bu güç sınırsızdır ve hiçbir zaman ortaya çıkardıklarından ayrı değildir. Hiçbir zaman *gizil* değildir, etkisini göstermek için beklemes. Daima etkindir ve etkileriyle kendisini ortaya koyar. Güç var eder ve var olanlar gücü ifade eder. Var olanlar gücün taşıyıcıları ve iletilicileridir. *Tanrı ya da Doğa* gücünü her zaman var olanlar aracılığıyla uygular. Var olanlar gücünü Tanrı'dan alır ve bu güç yeni var olanların ya da var olma tarzlarının ortaya çıkmasına neden olur. Tanrı'nın gücünün ortaya çıkardıklarına *içkin* olmasının anlamı da burada yatar. Ortaya çıkan her şeyin yeni etkiler ortaya çıkarması gücün şeylere içkin oluşunu gösterir. İçkinlik gücün her zaman şeylerle birlikte ve onlarla eş zamanlı olmasıdır. Güç her var olana dağılmıştır; her var olan belli ölçüde Tanrı'nın gücünü ifade eder, bu gücün uygulanmasına aracı olur. Bu nedenle "Tanrı her şeyin içkin nedenidir" (Spinoza, 2018a: 67).

Güç şeylerden ayrı olmadığına göre Natura Naturans ve Natura Naturata ayrımı reel bir ayrıma değil, daha çok bir *soyutlamaya (abstractio)* işaret eder. Çünkü Doğa'nın bu iki yönünü *her reel var olan* üzerinden gözlemlemek mümkündür; bu nedenle söz konusu ayırım, reel var olanlar arasındaki bir ayırım olarak, bir "varlıklar ayrımı şeklinde" anlaşılmamalıdır (Arıcan, 2004: 93).¹¹ Bu ve benzeri soyutlamalar pek çok zaman olan biteni anlamaya ya da canlandırmaya yardımcı olsalar da, yanlış ve eksik anlama ihtimalini de arttırırlar. Dolayısıyla söz konusu ayırım noktasında dikkatli olmakta yarar vardır. Çünkü soyutlamaların zemininde duyusallık bulunur.

¹¹ Ayrımın bu şekildeki yorumlanışına Arnold Zweig ve Lewis Schipper'de rastlanır. Öyle ki Zweig, Natura Naturans ve Natura Naturata arasındaki ayrımın sadece Doğa'nın etkin ve edilgin yanları arasındaki bir ayrıma işaret ettiğini ileri sürerken, Schipper de bu anlamda Tanrı'nın hem yaratıcı hem de yaratılmış olduğuna işaret etmektedir. (akt. Arıcan, 2004: 93).

Soyutlama Doğa'yı duyular yoluyla algılanan *etkin* ve *edilgin* cisimlerle *analoji* kurarak anlamaya çalışır. Böylece Doğa'yı etkin ve edilgin olarak ikiye ayırır. Ancak Doğa'nın şu ya da bu türden bir cisim olmadığı ve onun sırf etkinlik olarak anlaşılması gerektiği unutulmamalıdır. Çünkü gerçekte Doğa, *güç* ve *şeyler* olmak üzere iki ayrı parçadan ya da edimden oluşmaz. Doğa'daki her şey gücün bir derecesini gösterir ve şeylerdeki güç bütünün gücünün bir devamından ibarettir. *Şey* ve *sahip olduğu güç* aslında özdeştir; bu sadece bir *akıl ayrımıdır*. Doğa *mutlak gücün* kendisinden başka bir şey değildir. Aristoteles'in ya da Aquinas'ın yaptığı gibi güç ve maddeyi *reel/tözsel* olarak birbirinden ayırmak Spinoza'ya göre anlamsızdır.

Dolayısıyla Spinoza'nın *Natura Naturans* ve *Natura Naturata* arasında yaptığı ayrım, Doğa'nın bütününe tözsel olarak değil, *akılsal* olarak ikiye ayırır. Aslında bu *aynı şeyi* iki ayrı perspektiften görmenin bir yoludur. Bu perspektiflerden *Natura Naturans* bütünün kendisinden kaynaklanan ve *tüm var olanlara dağılan gücü*, *Natura Naturata* ise bu gücün neden olduğu her şeyi anlatır. Gücün kendisi her şeydir ve her şey gücün ürünüdür. Dolayısıyla her iki terimin de *Doğa'nın bütününe* gönderimde bulunduğu tekrarlanmalıdır (Spinoza, 2015: 62). Bu bütünün parçaları kendilerindeki gücü bütüne borçludur.

Bununla birlikte *bütün- parça ayrımı* da gerçek bir ayrım değil, sadece *akılsal bir ayrım*dır çünkü Töz "Parçalardan oluşmayan yalın bir varlıktır" (Spinoza, 2014b: 205). "Parça ile bütün doğru ya da gerçek kendilikler değil, sadece akla ait şeylerdir; bu nedenle Doğada ne bütüne ne de parçalara rastlanır" (Spinoza, 2015: 38). Yine de bu *imgesel* ayrım Doğa'yı ve tekil şeyleri göz önüne getirmek için kullanışlıdır. Burada parçalanabilirliğin, sadece Doğa'dan *soyutlandığı* ve *kendi başına bir örgütlenme olarak düşünüldüğü* sürece tekil şeyler için söz konusu edilebileceği de belirtilmelidir.

Sonuç itibarıyla parçalar reel olarak hiçbir zaman bütünden ayrı değildir, ancak bütünden soyutlanarak düşünülebilir. Soyutlama imgelemde gerçekleştirilir. Her durumda güç 'bütünde' ve onun 'parçalarında' kalır ve *dışarıdan bir yerden pay edilmez*. Her zaman tekil şeylerde ve tekil şeylerin başka tekil şeyleri belirlemesi şeklinde tezahür eder. Şeylerin kendilerinden başka bir yerde değildir. Doğa şeylere içkin gücün ve bu gücün ortaya çıkardıklarının kesintisiz birliğidir. "Doğa'nın¹² gücü Tanrı'nın gücünden başka bir şey" değildir (Spinoza, 2016: 65). Doğru kavrandıklarında Tanrı ve Doğa özdeştir. Bunlardan birisi neden, öteki etki değildir. "Tanrı yani Doğa dediğimiz o *ebedi*¹³ ve sınırsız Varlık" (Spinoza, 2018a: 311) hem neden hem de sonuçtur.

¹² Alıntının yapıldığı kaynaktaki *tabiat* sözcüğü, dilsel bütünlük açısından *Doğa* sözcüğüyle değiştirilmiştir. Ayrıca etimolojisi itibarıyla *doğa* sözcüğünün *naturaya tabiattan* daha yakın olabileceği de belirtilmelidir. Çünkü hem *doğa* hem *natura* sözcükleri *doğmak/nasci* fiiliyle bağlantılıdır (Nişanyan, 2012: 140). Bununla birlikte *tabiat* sözcüğü, *mühürleme*, *damgalama* anlamındaki *tab etmek* fiiliyle ilişkilidir (Nişanyan, 2012: 597).

¹³ Alıntının yapıldığı çevirideki *ezeli-ebedi (aeternus)* sözcüğü, *ebedi* sözcüğüyle değiştirilmiştir. Çalışma boyunca, *aeternitas ebediyet* olarak karşılanacaktır. Bu sözcük Spinoza düşüncesinde sadece *başlangıç* veya *sonu olumsuzlamak* için kullanılmaz. Böyle olsaydı başlangıcı ve sonu olmayan ama sürekli değişen bir şeyi

Kendi kendisini ebedi biçimde var kılan güçtür. Ondaki her şey bu güçten pay alan birer var olandır. *Onun gücü varoluşundan ayrı değildir. Neden ve sonucun bu özdeşliği sadece Tanrı ya da Doğa için geçerlidir.* Tanrı ya da Doğa'nın kendi kendisinin nedeni olması ya da yalnızca kendisine tabi olması aynı anda hem neden hem sonuç olarak görülebilmesi anlamına gelir. Spinoza bu durumu *özün (essentia) varoluşu (existentia) gerektirmesi/içermesi (involvit)* olarak tanımlar: "Kendisinin nedeni derken özü varoluşu gerektiren şeyi kastediyorum" (Spinoza, 2018a: 33). Bunun anlamı, *Töz, Tanrı ya da Doğa'nın varoluşunu, kendisi dışındaki bir etkin nedene (causa efficiens) ya da kendisinden başka bir güce borçlu olmamasıdır.* Tanrı ya da Doğa gücünü *özünden/kendinden* alan tözdür.

2.3. Töz, Tanrı, Doğa Özdeşliği: Sınırsızlığın Mantiği

Töz'ün, Tanrı'nın ve parçası olduğumuz Doğa'nın özdeşliğinin nedeni, bu kavramların tanımlarında içerilenlerin ayrılmazlığıdır. Daha açık bir deyişle, Spinoza'ya göre, *kendi kendisinin nedeni olmak, her bakımdan sınırsız olmak ve bütün tekil şeyleri kendisine bağlı olarak içermek* birbirinin doğal sonucu olarak görülmeli, bu nedenle de aynı özneye ait olarak tasarlanmalıdır. Çünkü her anlamda sınırsız olup kendi kendisinin nedeni olmamak bir çelişkidir. Aynı şekilde herhangi bir şeyin sınırsız olanın dışında ve ondan bağımsız olduğunu düşünmek de sınırsızlığın özüne/tanımına aykırıdır. Dolayısıyla Töz, Tanrı ve Doğa'nın özdeşliğinin nedeni sınırsızlığın mantığıdır:

Kendi kendisinin nedeni *olmayan* bir şey sınırsız olamaz; çünkü en başta nedeni tarafından sınırlandırılmıştır. Bu şeyin nedeni kendisinden başka ve kendisinin dışındadır. *Sınırlı olmak, dışarıdaki başka bir şey tarafından sınırlandırılmaktır. Sınırsızlık ise dışarıda ve başka olan hiçbir şeyin olmadığı bir durumu anlatır.* Sınır dışarıyla içeriği, önceyle sonrayı birbirinden ayırır; bu nedenle mekânsal ya da zamansal anlamda bir başlangıç veya bir son olarak görülebilir. Sınırsızlıkta ise bir başlangıç ya da son söz konusu olmamalıdır. Bu durumda *mutlak sınırsızlık* ya da *Tanrı* salt içselliktir. Çünkü tanımı gereği "iki değil sadece bir tek *sınırsız*¹⁴" var olmak zorundadır (Spinoza, 2015: 30). Öyleyse sınırsız olma, kendi kendisinin nedeni olma, içsellikten ibaret olma/dışarısız olma; bunların hepsi aynı şeye gönderimde bulunur. Töz'e dışsal olan hiçbir şey yoktur ve Töz sınırsızdır. Bu nedenle sınırlı olanın sınırsız olan dışında ikamet edebileceği bir yer yoktur. Dolayısıyla tekil şeyler de Töz'de içerilmek ve ona tabi olmak zorundadır. Böylece Töz;

anlattığı da düşünülebilirdi. Oysa *aeternitas* asıl olarak değişmezliği anlatır. Bu kavram zamansal ya da mekânsal bir biçimde anlaşılmamalıdır.

¹⁴ Alıntıda değişiklik; sonsuz sözcüğü yerine sınırsız sözcüğü kullanılmıştır. Bundan sonraki alıntılarda da çoğu zaman *sonsuz* yerine *sınırsız*, *sonlu* yerine de *sınırlı* sözcüğü tercih edilecektir. Sınırsızlık *başsızlık*, *sonsuzluk*, *merkezsizlik*, *dışarısızlık* gibi pek çok kavramı, kanımızca, bir önceki dipnotta da sözü edilen yanlış çağrışımlara daha az yol açacak şekilde, içermektedir. Bu yanlış çağrışımlar *sınırsızlık* veya *sonsuzluk* gibi kavramların karşılık geldiği şeyi yalnızca duyuşal ya da imgesel biçimde tasarlamakla ilgilidir.

sınırsız olmak zorunda olduğu için Tanrı'ya, tekil şeyleri içerdiği ve kendisine tabi kıldığı içinse Doğa'ya özdeştir.

2.3.1. Her Şeyin Nedeni Olarak Sınırsız Olan

Mutlak olarak sınırsız olan her şeyi içerendir. Bu, her şeyin nedeni olmasını da zorunlu kılar. Çünkü *var olan tek bir şeyin nedeni olmadığı anda* sınırsız olmaktan çıkar. Böyle bir durumda iki olasılık söz konusudur. *Mutlak sınırsızlıktan türemeyen bu şey* ya kendi kendisinin nedeni olmalı ya da Töz'den başka bir şey tarafından ortaya çıkarılmış olmalıdır. Her iki durumda da sınırsız olanın dışında onu sınırlayan bir şeyler var olmuş olacaktır ki bu saçmadır. Bu nedenle her şey sınırsız olana aittir; dolayısıyla sınırsız olandan türemelidir. Buna dayalı olarak her bakımdan sınırsız olan Tanrı, her şeyi dışsal nedenleriyle beraber kendisinde içeren *nedenlerin nedeni* olarak görülmelidir. Böylece kendi kendisinin nedeni olma aynı zamanda her şeyin nedeni olma anlamına da gelir. “Tanrı'ya ha kendisinin nedeni denmiş, ha her şeyin nedeni, hiç fark etmez” (Spinoza, 2018a: 74). Öyleyse sınırsız olan, *ilk neden (causa prima)* olarak da görülmelidir.

Burada Spinoza'nın *neden'den (causa)* anladığı şeyin *sonuçtan ya da etkiden zamansal olarak değil, mantıksal olarak önce gelen bir şey olduğu da vurgulanmalıdır*. Zira Spinoza'nın “nedensel rasyonalizmi nedenselliği mantıksal gereklilikle özdeşleştirir” (Bennett, 1984: 44-45). Buna göre *Tanrı zamansal değil, mantıksal bir başlangıç ya da mantıksal bir zemin* olarak düşünülmelidir. Mantıksal başlangıç, zamansal başlangıcın aksine, ancak öncesiz, sonrasız ve değişmez olarak kavranabilir. Dolayısıyla sınırsız olan Tanrı “mutlak anlamda ilk neden” dir (Spinoza, 2018a: 61); yani mantıksal başlangıçtır. “[G]eçmişte değişmez olan ve sonsuza dek değişmeden kalacak olan” başsız ve sonsuz Varlık'tır (Spinoza, 2015: 52). Tanrı şeylerin değişmeyen mantıksal zeminidir. Bundan ötürü bir şeyin hem var olduğunu hem de bu şeyin nedeninin Tanrı olmadığını söylemek sınırsızlığın mantığına aykırı olacaktır.

Spinoza, Tanrı'yı *her şeyin nedeni* olarak ortaya koyar fakat bu *bir neden olarak Tanrı'ya* atfedilebilecek tek *nitelik (proprium)*¹⁵ değildir. Zira Spinoza, Tanrı'yı aynı zamanda *etken neden, üretken neden, içkin neden, özgür neden, asıl neden, ilk ve başlatıcı neden, yakın neden ve 'uzak neden'* gibi pek çok sıfatla da nitelendirir (Spinoza, 2015: 47-48). Burada *sıfatın attributum* anlamında olmadığı, yani var olan bir şeyin adı değil sadece dilsel bir niteleyicisi olarak kullanıldığı belirtilmelidir. Yine burada Tanrı'nın uzak neden olarak nitelendirilmesi ilk bakışta

¹⁵ *Propriumlar (propria)* tözsel değil *dilsel sıfatlardır*; kendi kendisinin nedeni olma, ebedi olma, her şeye gücü yetme gibi. Bununla birlikte *tözsel sıfatlar attributumlardır*; bunlar birer şey belirtir; birer ad olarak her biri Tanrı'daki bir şeyin yerini tutar. Bu adların temsil ettikleri şeyler olarak sıfatlar, birçok proprium'u Töz'le paylaşırlar. Örneğin sıfatların her birisi Töz gibi kendisi yoluyla kavranır. Çünkü sıfatlar Töz'deki varoluşsal düzeni kendi türlerinde ifade eder ve Töz gibi *sınırsız* şeyler olarak tasarlanırlar. Burada tözsel sıfatların propriumların nedeni olduğu, yani Töz ve onun sıfatları olmadan propriumlardan söz edilemeyeceği de belirtilmelidir. Bu konuya sıfatlar bölümünde daha ayrıntılı yer verilecek.

anlaşılmaz görülebilir. Tanrı'nın, *sadece belirli bir anlamda, şeylerin uzak nedeni* sayılabileceği belirtilmelidir. Bu, hiçbir zaman O'nun *geçici bir neden*; yani şeylere *dışarıdan* müdahale eden bir fail ya da etkisinden her bakımdan ayrı bir neden olduğu anlamına gelmez. Çünkü Tanrı "her şeyi kendi dışında değil (ki onun dışında hiçbir şey yoktur), kendi içinde yapar" (Spinoza, 2015: 48). Onun içkin neden olmasının anlamı da burada yatar. Dolayısıyla Tanrı, bir şeye sahip olduğu hareketi kazandıran ve *sonra o şeyle bağı kalmayan bir devindirici* olarak anlaşılamaz. Tanrı; bir nesnenin başka bir nesneyi harekete geçirdikten sonra artık onunla hiçbir ilişkisi kalmayan bir duruma geçişinde olduğu gibi; geçici ve dışsal bir neden olarak anlaşılmaz. Birbirini deviren domino taşlarından ilkine hareketini veren, buna karşılık diğer domino taşlarıyla bu ilk hareket dışında hiçbir bağı olmayan veya ancak dolaylı yoldan bağı olan bir özne gibi de düşünülemez. Çünkü Tanrı her tekil şeyin hem içinde hem de dışında olmak zorundadır; O, *gelip geçici* bir neden değil, içkin bir nedendir.

Dolayısıyla O'nun uzak neden olarak nitelendirilmesi sadece şeyleri ortaya çıkaran mantıksal bir sıralamaya gönderimde bulunur. Burada iç içe geçen zeminlerin bir tür sıralaması gözler önüne serilir. Başka yolla ifade edilirse herhangi bir tekil şeyin üretilmesinin dayalı olduğu mantıksal zeminde, şeyden itibaren geriye doğru gidildiğinde, ilk karşımıza çıkanın Tanrı olmadığı dile getirilir. Söz gelimi A nesnesinin var olmasının nedeni B ve C nesnelerinin birleşimi ise, B ve C nesnelerinin A'nın mantıksal zemininde bulunduğu dile getirilebilir. Bununla beraber B ve C nesnelerinin bir araya gelmesine neden olan şey ise başka nesneler ve onların hareketleridir. Hareketin doğrudan nedeni ise uzam sıfatıyla tanımlanan Tanrı'dır. Dolayısıyla B ve C A'nın geçişli ve yakın nedenlerini, uzam sıfatıyla göz önünde bulundurulmuş Tanrı ise A'nın içkin ve uzak nedenini anlatır. Burada parçadan bütüne ya da tikelden genele doğru bir tabi olma sırası kendisini gösterdiği şekliyle betimlenir ve nihayet Tanrı'ya bağlanır. Tanrı, sadece imgesel olarak uzak nedendir. A, B, C nesnelerinin harekette, hareketin ise Tanrı'nın uzam sıfatında *içerildiğine* dikkat edilmelidir; dolayısıyla buradaki geçişli nedenler sadece B ve C'dir. Tanrı, ne nesnelere ve onların hareketlerine neden olmaktan, ne de nesneleri oldukları haliyle kendinde bulundurmaktan bir an olsun vazgeçer. O, ortaya çıkardığı her şeyle her an bir aradadır: "Tanrı ile husule getirdiği şeyler bir bütün oluşturur" (Spinoza, 2015: 44). Böylece Tanrı'nın şeylerin uzak nedeni olması ile kastedilen, O'nun tikelden genele doğru göz önünde bulundurulmuş nedenler silsilesinde kendisinde durulması gereken nihai nokta olmasıdır. Tanrı her durumda, "etkileri ve yarattıkları bakımından *İçkin bir Neden*" olarak düşünülmelidir (Spinoza, 2015: 43). Her edim Tanrı'ya aittir; yani uzak ve yakın neden terimlerinden, Tanrı'nın, pek çok şey ortaya çıkarmak için insan gibi araçlar kullandığı anlaşılmamalıdır. Buradan çıkan sonuç basitçe Tanrı hariç her şeyin birer *tali neden* olarak düşünülmesi gerektiği; Tanrı'nın sadece imgelemde uzak neden olarak tasarlanabileceği ve aslında onun şeylerin mutlak anlamda yakın nedeni olduğudur.

Dolayısıyla *uzak neden* sıfatı Tanrı'ya atfedildiğinde “sonucuyla herhangi bir bağlantısı olmayan neden” anlamını vermemelidir (Spinoza, 2018a: 78).

Burada söz konusu dizilimin etkiden nedene doğru *cisimler, hareket, uzam, Tanrı* şeklinde olması yakın nedenden uzak nedene gidildikçe varoluşun kapsamının genişlemesi olarak kendisini gösterir. Bu dizilim, dışsallığın azalmasıyla nihayet dışsal olan hiçbir şeyin kalmadığı Tanrı'ya eriştiren *a posteriori* yola işaret eder. Burada en tikel olan, dışsallığı en fazla olan, en az şeye neden olan, en edilgin olan ve varoluştan en az pay alandır. Dolayısıyla en sınırlı olandır. Tanrı ise mutlak sınırsızlık olarak sınırsızca neden olan, en çok var olan ve hiçbir edilginliği bulunmayan Varlık'tır. Bu konu, özellikle *hareketin sonsuzluğu* bağlamında tekrar ele alınacak.

2.3.2. Sınırlılığın Ontolojik Koşulu: Birlikte Olma, Etkileşim, Kendi Olma

Sınırlı olan dışsal olanla, kendisinde olmayanla, başka olanla sınırlı olmalıdır. *Başka şeylerle birlikte* sınırsız olanda içerilmelidir. Birlikte olmak, tüm sınırlı tekil şeylerin ve yalnızca bunlara ait olarak düşünülebilecek *imgelemin (imaginatio)* de var olma koşuludur. Dışsal şeylerle *birlikte ve etkileşebilir olmak* sınırlı olmaktır. Sınırlı olan sınırsız olandadır ve ona tabidir. Bu tabi oluş, nedenini kendi dışında fakat her durumda sınırsız olanın kendisinde bulundurma anlamına gelir. Kendilerini çokluk içinde imgelediğimiz tekil şeyler bundan ötürü kendi kendilerinin nedeni değildir. Onların varoluş nedeni *kendileri yani özləri* değil, sınırsızlıkta içerilen *başka tekil şeylerdir*. Her tekil şey varoluşunu “kendisi gibi *sınırlı ve belirli*¹⁶ varoluşa sahip başka bir neden”e borçludur (Spinoza, 2018a: 75). Aynı anlama gelmek üzere her tekil şeyin varoluşunun başlaması, bu varoluşu sürdürebilmesi ve aynı zamanda da yok oluşu başka tekil şeylerle etkileşebilmesi sayesinde. “Diğer şeylerle etkileşim halinde olmak, onlar tarafından hasıl edilmek ya da onları hasıl etmektir” (Spinoza, 2019: 53). Dolayısıyla etkileşim zorunlu nedenselliktir ve bu zorunluluk sınırsızlıkta ikamet etmekten kaynaklanır; çünkü sınırsızlıkta her şey birbirine bağlanır. Bu bağlanma zamansal ya da çizgisel bir silsile olarak değil, mantıksal içerilmeye ya da türetime bağlı bir nedensellik olarak düşünülmelidir. *Türeme (sequi)* gerçektir, oysa zaman sadece zihne aittir. Türeme aralıksız etkileşimdir. Burada etkileşimin *ortak tabiata sahip şeyler arasında* gerçekleşebileceği; iki şeyin arasında ortak hiçbir şey yoksa yani bu iki şey *aynı sıfat (attributum) altında bulunmuyorsa* etkileşimin mümkün olamayacağı ya da bir neden etki ilişkisinden söz edilemeyeceği belirtilmelidir.

Bu noktada Spinoza için neden'in “zamansal bir ardışıklık belirtmek zorunda olmadığı” ve “daha çok kendisinden bir sonucun çıktığı mantıksal zemini belirttiği” tekrar vurgulanmalıdır

¹⁶ Alıntının yapıldığı kaynaktaki *sonlu ve sınırlı* ifadesi, *sınırlı ve belirli* ifadesiyle değiştirilmiştir. Burada Samuel Shirley'nin çevirisinde kullanılan *finite* ve *determinate* kelimeleri referans alınmıştır (Spinoza, 1992: 50).

(Shirley, 1992: 25). “Spinoza bir etkiden/sonuçtan sürekli biçimde nedeninde mantıksal olarak içerilen şey diye söz eder” oysa “neden ve etki normalde zamansal olarak önce ve sonra gelen diye tasarlanır”; bununla birlikte “mantıksal içerim zamandan bağımsızdır” (Harris, 1995: 25). Öyleyse tekil bir şeyin mantıksal zemininde Tanrı’daki başka tekil şeyler içerilmek zorundadır. Tekil şeyin hem özünün hem de bu öz tarafından taşınan hallerinin varoluşu *kendisinin dışındaki* şeylerin varoluşuna bağlıdır.

Spinoza’ya göre var olmak bir öze sahip olmak, varoluşunu sürdürmek ise bu özü korumak anlamına gelir. Öz burada şeyin *kendisi olarak var olmasını* sağlayan *ne ise o* olarak düşünülür. Varoluş ve öz arasında her zaman karşılıklı bir ilişki söz konusudur; yani öz varoluşa, varoluş da öze tabidir. Daha açık deyişle *öz (essentia)* ve *varoluş (existentia)* daima birliktedir; üstelik daima uyumludur; bunlardan birinin ortadan kalkması diğerinin de ortadan kalkması anlamına gelir. Bu nedenle söz gelimi sadece yer kaplaması bir cismin özünü tanımlamaz; çünkü cisim ortadan kalktığında yer kaplamanın kendisi ortadan kalkmaz. Her ne kadar yer kaplamak bir cismin *özüne ait* olsa da bu özü tanımlamak için yeterli olamaz. Çünkü bir cismi tanımlayan onun yer kaplaması değil; *belirli bir şekilde ya da kendine özgü biçimde yer kaplaması* olarak ortaya konur. Spinoza’ya göre öz, bir şeyin diğer şeylerden farklılığını meydana getirir ve bu farklılık, söz konusu olan şey bir cisimse, kendisini oluşturan cisimlerin sahip olduğu “farklı hareket ve durağanlık oranlarından” ileri gelir (Spinoza, 2015: 73). İnsan bireylerinde bu oranın kuruluşu doğum, ortadan kalkışı ise ölüm olarak adlandırılır. Oluş ve yok oluş olarak tanımlanan bu değişim türü, Spinoza’da, Aristoteles’te olduğu gibi, özle ilgili bir değişim olarak ortaya konur.

Spinoza düşüncesinde “varoluş her zaman niteliklidir ve her varoluş özseidir; her varoluş var olur, yani öz olarak var olur” (Negri, 2005: 113). Yok olma ise bu özün, tabii ki öze ait varoluşla beraber, *zamansal perspektiften* ortadan kalkmasıdır. Yok oluş, *süre’nin (duratio)*, sürüp gitmenin son bulmasıdır. Özsel varoluşun dağılmasıdır; fakat bu durum, *Tanrı’dan ayrılma* anlamına gelmez. Bir var olanın, var olduğu sürece özünün korunduğu fakat hallerinin değiştirildiği söylenebilir. Yani sürüp giden varoluş sürekli farklı hallere bürünür, oysa öz korunur. Varoluş, öz ve bu özün sürekli büründüğü hallerin bütünüdür. Dolayısıyla Spinoza sisteminde tekil bir şeyin özü, bu şey için özsel olmayan ve bu şeyin özünü ortadan kaldıramayacak olan birtakım niteliklerin taşıyıcısı olarak düşünülebilir. Elbette *öz kendi doğasına uyumlu niteliklerin* taşıyıcısı olabilir. Kendisini ortadan kaldıracak, yani *kendi doğasına karşıt* hiçbir şey onda barınamaz. Var olan hiçbir şey, *var olduğu sürece*, onu ortadan kaldıracak, *onun özüne karşıt* bir niteliğe sahip olamaz: “hiçbir şey kendisinde kendisini yok edebilecek ya da varlığını ortadan kaldıracak nitelikte bir şey içermez” (Spinoza, 2018a: 212)¹⁷.

¹⁷ Bu konu Spinoza literatüründe sıklıkla *intihara* ilişkin olarak tartışma konusu yapılır. Spinoza’ya göre intihar ya da başka tarzda bir ölüm, özden kaynaklanmaz; her zaman dış nedenlerden gelir. “[K]endisini öldüren insanlar zayıf ruhlu insanlardır ve tümüyle doğalarına aykırı dış nedenlere yenik düşmüşlerdir”

Spinozacı tekil öz, Aristoteles'in *hypokeimenon* olarak adlandırdığı "değişme boyunca değişmeden kalan (....) taşıyıcı zemin" şeklinde de anlaşılabilir (Petters, 2004: 165). Bu zemin, şey hal değiştirirken onun aynı kalan doğasını anlatır. Bir şeyi diğer şeylerden farklı kılan, o şey olarak var olabilmesi için asli olan onun özüdür. Öz varoluşun asli bileşenidir. Öz olmadan varoluştan, varoluş olmadan da özden söz edilemez. Var olan her şeyde onun olduğu şekliyle var olması için elzem olan birtakım şeylerin *belirli biçimde* içerilmesi gerekir. Öz bu belirli şeylerden ve bunların şeye özgü içerilme biçiminden oluşur. Spinoza bu biçimin bir şeyin, kendisini oluşturan şeylere özgü hareket ve durağanlık oranı olduğunu düşünür. Bununla birlikte tekil şeyler için varoluşun sürmesi her ne kadar özün sürmesi demek olsa da, varoluş özden farklıdır; özden daha kapsamlıdır; yani özsel olmayan bir takım nitelikleri de içerir. Her durumda tekil şeyler, özlerine ait olsun ya da olmasın sahip oldukları her şeyi, başka şeylere ve bunlar arasındaki etkileşimlere borçludur. Tekil şeyler bu yüzden *ortaya çıkarılmış Doğa ya da Natura Naturata* kapsamında değerlendirilir. Tekil şeyler ya da bireyler için özün nedeni varoluştur, *varoluşun kendisidir*. Oysa Tanrı'da varoluş ve öz aynı anlama gelir. Tanrı varoluştur.

Böylece kendi kendisinin nedeni olmayan şeyler, dışsal etkilere açık olan sınırlı tekil şeyler olarak düşünülür. Bunlar dışsal olan tarafından sınırlandırılmış ve belirlenmiştir. Varoluşlarını sürdürüp sürdürmemeleri dışsal olana bağlıdır. Dışsal olandan gelen etkiler, özün varoluşta sürüp gitmesinde ya da son bulmasında belirleyicidir. Kendi kendisini ortaya çıkaran tekil bir şeyden söz edilemeyeceği gibi, kendi kendisini ortadan kaldıran tekil bir şeyden de söz edilemez. Tekil şeylerin herhangi bir şekilde belirlenmemiş olmaları düşünülemez; çünkü sınırsız olanın belirlemediği ya da etki edemediği bir şeyin var olması çelişkilidir. Dolayısıyla sınırlı şeyler, *öz/kendilik bakımından*, ancak dışsal nedenlerle varlığa getirilir ve yine bu nedenlerle yok edilir. Aynı şekilde, sınırlı bir şey *kendine ait varoluş bakımından* da dışsal nedenlerle sürekli farklı hallere büründürülen şeydir.

Bu son nokta; yani dışsallığın tüm şeyler gibi insanları ve onların zihinlerini de farklı hallere büründürmesi, bir *imgelemin* yanı sıra *bellek* ya da *duygular* gibi imgelemle ilişkilendirilen tarzların var olabilmesi için gerek koşuldur ve Spinoza'nın imgelem açıklamasının kilit noktalarından birisini oluşturur. *İnsanın, bedenindeki hal değişimlerini zihin yoluyla algılaması*, bir imgenin ortaya çıkışı ya da anımsanması anlamına gelir. *İmgelem (imaginatio)*, bu hal değişimlerini, değişime neden olan dışsal neden artık var olmasa bile anımsayabilme gücü olarak tanımlanır. İmgelemin kendisi bir *modustur*; bir *düşünce modusudur*. İmgelem, *dışsal etkiler*

(Spinoza, 2018a: 335). Dolayısıyla öz, kendisinde kendisine aykırı hiçbir şey barındıramaz. Oysa Freud gibi kimi düşünürler bu düşünceye, organik varoluş ve dolayısıyla insan söz konusu olduğunda şüpheyile bakacaklardır. Örneğin Freud'a göre insanda *mazoşizm* ve *sadizm* türünden ölmeye ve öldürmeye yönelik içgüdüler mevcuttur. *Ölüm içgüdü* "her yaşayan canlıya içkin olan, dış dünyayla karşı karşıya kalmaktan ötürü uğradığı rahatsızlıklardan önceki hale dönme eğilimiyle açıklanabilir." (Juffe, 2018: 57). Bu önceki hal inorganik haldir; buna göre inorganik varoluş *acısızlığı* temsil eder. Oysa Spinoza için ölüm, var olan şey açısından varoluş gücünün tükenmesi olarak sadece acı demektir.

altındaki zihnin büründüğü haldir. Zihnin (mens), Spinoza için beden tam algısı anlamına geldiği şimdiden belirtilmelidir.

Bu son noktayı anlayabilmek için, kendi kendisinin nedeni olarak kavranan *sıfatların (attributum)* ve nedeni sıfatlar olarak ortaya konan *modusların*, Spinoza felsefesindeki oldukça tartışmalı konumunu ele almakta yarar görüyoruz. Zira Spinoza'nın *sıfatları kendi türünde sınırsız* olarak ortaya koyması ve *moduslar* söz konusu olduğunda da *tekil şeylere karşılık gelen sonlu moduslar* yanında, *hareket ve Tanrı'ya ait anlama yetisi gibi sonsuz moduslardan* da söz etmesi oldukça önemlidir. Çünkü bu nokta sınırsızlığın ve sınırlılığın, dolayısıyla da imgelemen ve anlama yetisinin mantığını anlamada belirleyici olacaktır.

2.4. Sıfatlar ve Propriumlar

İlk olarak *sıfat* sözcüğü burada *proprium* teriminin karşılığı olarak değil, *attributum* teriminin karşılığı olarak kullanılacaktır. Burada üstünde durulacak en önemli nokta, *sıfatın proprium'dan farklı olarak somut bir varoluş* belirtmesi, *bir öze karşılık* gelmesidir. Yani sıfatlar, “tekil şeylerin dışında ne bir varlığı ne de özü olan tümeller” (Spinoza, 2014a: 144) gibi veya sadece –*sayılar, zaman* gibi- insan zihni tarafından şeylere atfedilen ve zihin dışında gerçekliği bulunmayan türden şeyler değildir. Sıfatlar, zihne bağlı varoluşlar değildir. Bunların tözsel bir varoluşu söz konusudur; yani bir sıfat *sınırsız bir tekil varoluş* olarak düşünülebilir. Sıfat bir şeydir. Üstelik kendisini bildiren bir şeydir: Spinoza “Sıfatların (...) şeyler olduğunu ya da, daha iyi ve yerinde bir ifadeyle, kendi kendini var eden bir varlığa karşılık geldiğini; bu varlığın da kendini bu nedenle gene kendisi yoluyla bildirdiğini” ileri sürer (Spinoza, 2015: 60). Sıfatların başka şeylerden farkı, sonsuz ya da sınırsız oluşlarıdır. Yani sıfatlara dışsal olan hiçbir şey söz konusu değildir. “Her sıfat ebedi ve sonsuz bir özün, ‘tikel bir özün’ var oluşudur” (Deleuze, 2021: 39). *Proprium'dan* ise Spinoza'nın Kısa İnceleme'de ileri sürdüğü gibi, *dilsel sıfatlar/niteleyiciler* anlaşılır. Bunlar tözsel bir şey belirtmeyen fakat tözsel şeylere doğru biçimde atfedilebilecek olan niteliklerdir. Örneğin *sınırsızlık* bir *proprium*dur; yani bir tür *dilsel sıfattır*. Zira *sınırsızlık* somut varoluş hakkındaki bir belirlemedir; somut varoluşa atfedilir fakat bu varoluşun kendisi değildir. Bu noktada Spinoza'nın neredeyse bütün spekülative ontolojik çıkarımlarında, bu *proprium'un akılsal* tanımını merkeze aldığı söylemek abartı olmayacaktır. Sınırsızlığın ne olduğuna ve mantıksal sonuçlarına tekrar yer vereceğiz.

Bir *proprium* tözsel bir varoluşun adı değildir; bu varoluşun yerini tutmak için değil, sadece onu *nitelemek* için kullanılır; bu türden bir varoluşa doğru biçimde atfedilebilir fakat bu varoluşun yeterli bir bilgisini vermez. Zira “*kendi kendini var etmek, tüm şeylerin nedeni, en üstün iyi, ezeli-ebedi ve değişmez* vs. olmak yalnızca Tanrı'ya mahsus olsa da, bu *propriumlardan* hareketle ne bunların ait olduğu varlığın ne olduğunu ne de hangi sıfatlara sahip olduğunu

bilebiliriz (Spinoza, 2015: 59). Oysa propriumların aksine sıfatlar; en ince kıvrımlarına, sonsuz ayrıntılarına kadar kendilerinde içerdikleri somut varoluşların bir düzenini belirtir. Yani her bir sıfat, tekil var olanların ve bunlar arasındaki ilişkilerin kendisinde kurulduğu, *kendi türünde sınırsız tözsel bir varoluşa* işaret eder. Bununla beraber propriumlar sıfatları oldukça soyut bir yolla betimler. Tözsel bir varoluş olmadan *sınırsızlık, her şeye gücü yetme, her şeyin nedeni olma, ebedi olma* ve bu gibi pek çok proprium mümkün olmazdı. Çünkü propriumlar, niteleyici olmalarını sıfatlara borçludur; yani sıfatlardan propriumlar sayesinde değil, propriumlardan sıfatlar sayesinde söz edilebilir. Somut varoluş soyut varoluşun nedeni ve zemini. Bu nedenle propriumlar *tözsellik* olmadan anlaşılamaz. Zira bunlar “varlık belirten adlar olmaksızın anlaşılamayan dilsel sıfatlar” olarak tanımlanır (Spinoza, 2015: 47). Dolayısıyla sınırsızlık gibi propriumlar, tözsel bir varoluşun sadece *soyut bir yanını* anlatır; bir *niteliğini* gösterir. Ama şüphesiz somut bir varoluşa gönderimle bunu yaparlar.

Bir proprium aslında bir *göndergenin* sayısız *anlamlarından* yalnızca birisi olarak da anlaşılabilir. Burada gönderge Tanrı’nın kendisi ya da onun bir sıfatı olabilir. Kimi propriumlar yalnızca tek bir sıfata, kimileri ise birden çok sıfata atfedilir. Örneğin Tanrı’nın *âlimi mutlak olduğu* yalnızca *düşünce (cogitatio) sıfatına*, *her yere yayıldığı* ise sadece *uzam (extensio) sıfatına* atfedilir; bununla birlikte *ebedi* ve *sınırsız* olmak bütün sıfatları yoluyla Tanrı’ya atfedilebilir (Spinoza, 2015: 58). Bu noktada Spinoza’nın sıfatlara ve propriumlara ilişkin kuramını anlamak için Frege’nin anlam ve gönderge arasında yaptığı ayrımı başvurmak istiyoruz.

Frege’nin anlam ve gönderge ayrımı, *propriumlarla sıfatlar* ve *sıfatlarla Töz* arasındaki ilişkiyi anlamak için kullanışlı olabilir. Frege’nin örneğiyle a,b,c doğru parçalarını bir üçgenin köşelerini karşı kenarların orta noktalarına bağlayan çizgiler olarak düşünürsek, bu çizgilerin kesiştikleri tek noktanın üç ayrı özelliği kendisini gösterir. Bu nokta *a ile b’nin*, *b ile c’nin* ve *a ile c’nin kesişim noktası* olmak üzere üç farklı *anlama* sahiptir. Üstelik aynı noktayı sadece bir üçgen ve bu üçgendeki söz konusu çizgiler yoluyla değil, daha başka sonsuz farklı yolla nitelendirmek/anlamlandırmak da mümkündür. Dolayısıyla noktanın bu anlamlarının hiçbirisi söz konusu noktayı tek başına bütün yönleriyle veremez; hatta birden çok anlam da bunu yapamaz; çünkü söz konusu nokta bir gönderge olarak her durumda sonsuz sayıda başka anlamlara sahip olabilecektir. Aynı şekilde tek bir nesne olan Venüs’ün, sabaha karşı ya da akşama doğru gökyüzünde beliren bir nesne olarak, *sabah yıldızı* ya da *akşam yıldızı* olarak nitelendirilmesi de onun farklı yanlarına işaret etse de, Venüs’ü tüm yönleriyle anlatmak da yetersiz kalır. (Frege, 1989: 7-23). Dolayısıyla bir proprium, attributum’un yani tözsel bir varoluşun sadece bir yönünü anlatır. Aynı şekilde attributum da Töz’ün yalnızca bir yönünü bize verir. Fakat attributum ve Töz arasındaki ilişki somuttur, oysa proprium bir soyutluğa ya da bir ilişkiye işaret eder. Bu türden soyutluklar, ileride söz edeceğimiz gibi *imgesel kolaylaştırıcılar* ya da *akıl varlıkları* arasında düşünülür. Burada Frege’nin örnekleri somut durumlar olmaları

bakımından Töz ve attributumlar arasındaki ilişkiyle analogi kurmaya daha elverişlidir. Çünkü Frege anlam ve gönderge terimlerinin soyut değil, gerçek durumlardan söz ettiğini düşünür. Fakat burada vurgulamak istediğimiz asıl nokta, sıfatların Töz'ün farklı *somut* yanlarına gönderim yaptıkları, proprium'ların ise *Töz'ün* ya da *sıfatların soyut yanlarını* anlattıklarıdır. Zira Tanrı'nın somut işleyişine atfedilse bile, *sınırsızlık –sınırlılığa referansla dile getirilen-* bir karşılaştırma varlığıdır ve Tanrı'nın ya da Töz'ün söz konusu işleyişi, hiçbir karşılaştırma yoluyla anlaşılamaz; Tanrı karşılaştırmalarda bulunmaz.

Dolayısıyla propriumların sıfatın kendisini vermediği, onun ayrıntılı ve tüketici bir betimlenişini hiçbir zaman içermediği, hatta sıfatın somut varoluşu hakkında hiçbir bilgi sağlamadığı öne sürülmektedir. Çünkü sözgelimi Töz'e soyut olarak sınırsızlık atfedildiğinde, ondaki olumlu bir özellik ya da o şeyin gerçek içeriği hakkında bir bilgi verilmiş olmaz. Aynı şekilde *Tanrı'nın her şeyi bildiği* dile getirildiğinde de bilinenin ne olduğu hakkında gerçek bir bilgi verilmez. Çünkü bilgiyi Spinoza *gerçek var olanlar olan tekliklerin özlerinin ve varoluşlarının bilgisi* olarak düşünür. Sözgelimi bir şeyin diğerinden *daha* kırmızı olduğunu söylemek, o şeyin olumlu doğası hakkında bir bilgi vermez çünkü hiçbir şeyin *kendi* doğası *daha* sözcüğüyle dile getirilebilecek bir öğeyi kendisinde barındırmaz. Dolayısıyla Tanrı'ya ya da onun sıfatlarına, sadece olumsuzlama ya da karşılaştırma yoluyla bir proprium atfedilebilir. Üstelik her ne kadar propriumların çıkarımsal olarak birbirlerini gerektirdikleri düşünülebilse de, sözgelimi kendisine *sınırsız* dediğimizde, Töz'ün ya da onun herhangi bir sıfatının diğer propriumları hakkında *doğrudan* bir bilgi de sağlanmış olmaz. Burada gelmek istediğimiz nokta şu: Sınırsızlık *gerçekten var olan bir şeye* karşılık gelen bir *ad* değildir. Fakat o bir niteleyicidir. Soyutluğuna rağmen bu propriumun doğru ve akılsal bir tasarımı mümkündür. Ancak yine de sadece şeyin içerikten soyutlanmış bir özelliğini bildirdiği akılda tutulmalıdır. Ve soyut oldukları ölçüde bilgilerin karışıklığa yol açma olasılığı oldukça yüksektir; bu Spinoza'nın gerek erken gerek geç dönem yazılarında sıklıkla yaptığı vurgulardan birisidir. Spinoza, soyutluklar yoluyla bilgi edinme çabasının, *imgelemin yaratacağı karışıklıklara uygun bir ortam hazırladığını* düşünür. Fakat yine de kendi felsefesinde pek çok zaman *kendi başlarına gerçeklikleri olmayan* soyut kavramların açık tanımlarından hareketle sonuçlar çıkarmaya çalışır.

Öyleyse *sıfatların*, propriumlardan bambaşka oldukları saptanmıştır. Sıfatlar, hiçbir soyutlama, olumsuzluk ya da karşılaştırma içermeyecek biçimde, Tanrı'ya atfedilir. Örneğin uzam (extensio) bu türdendir. Spinoza, "Adlarla sıfatlar arasındaki akrabalığı" dikkate alır ve sıfatlara ilişkin açıklamasında bunun yaratacağı karışıklığın önüne geçmek ister (Deleuze, 2021: 40). Kısa İnceleme'de teologların Tanrı'nın sıfatları olarak adlandırdıklarının aslında propriumlar olduklarını ileri sürer ve Tanrı'nın kimi propriumlarını ayrı ayrı ele alır. Sıfatlar ise sadece bütün propriumlara zemin oluşturmakla kalmaz, etkin bir varoluş tarzının, bir nesnenin ya da *somut* bir varoluşun adı olarak kullanılır. Burada sıfatların *somut* varoluşları ile kastedilen onların "dinamik

ve etkin” var olma formları olmalarıdır (Deleuze, 2021: 41). Bununla birlikte bu türden varoluşların somutluğu duyusal bir nesnenin somutluğuyla karıştırılmamalıdır. Her ne kadar içinde barındırdığı nesneyle ortak bir öğeye sahip olsa da – *biçimsel ortaklık* - bir sıfat içeriği bakımından doğal olarak, insanın imgeleme gücünü sonsuzca aşar. Uzamın bütünü imgelemekle bir cismi imgelemek arasında büyük bir fark vardır ve ilkinin imgelemek sadece soyutlama yoluyla mümkün olur. Propriumlar, sıfatların kısıtlı bir güçle imgelemelerine dayanır ve çok genel bir şekilde sıfatlara atfedilirler. Propriumların aksine her sıfat doğrudan bir varoluşun yerine kullanılır. Ayrıca her bir sıfat, kendisindeki tüm var olanların ortak bir edimine gönderim yapar. Sıfat ve sıfatta içerilen her şey bu ortak edimleri yoluyla tasarlanır. Bu edimlerden ikisi *uzamda yer kaplama, düşüncede düşünmedir*. Dolayısıyla Varlık’ın etkinliği onun bir sıfat yoluyla ortaya konan tanımıdır: “Tanrı düşünen varlıktır” (Spinoza, 2018a: 109) ya da “Tanrı yer kaplayan varlıktır” (Spinoza, 2018a: 110). Bu edimlerin ortak doğası sayesinde, insan sadece kendisi hakkında değil, dışsal şeyler hakkında da *doğru bilgi* sahibi olabilir. Zira dışsalılık hakkında bilgi edinmek için yapması gereken tek şey, bu *ortak doğayı* hesabı katmak; yani aslında sıfatların edimleri tarafından oluşturulan kendi doğasından yola çıkmaktır.

Uzam (extensio) sıfatında cisimler ve bunların ilişkilerini gösteren hareket-durağanlık, *düşünce (cogitatio)* sıfatında ise tekil *idealar/fikirler* ve yine bunların ilişkilerine gönderimde bulunan *Tanrısal anlama yetisi* bulunur. *Hareket-durağanlık ilişkileri* cisimlerin, *anlama yetisi* ise ideaların kusursuz bir mantıksal düzenine işaret eder. İnsan bedeni cisimlerin, insan zihni de *tüm diğer var olanlarla birlikte* ideaların düzenine dâhil olur. Zira *beden (corpus)* birleşik bir cisim, *zihin (mens)* ise birleşik bir fikir/idea olarak düşünülür. Burada *imgelemenin*, söz konusu düzene dair bilgisizlikle ilişkili olarak ele alındığı; *akıl (ratio)* ise bu düzenin insan zihninde kurulmuş *bir modeline* işaret ettiği not edilmelidir. Ayrıca *bir düşünce modusu* olarak zihnin, hem *uzama* hem de *düşünceye* ilişkin olduğu; yani her ne kadar *düşünceye ait olsa* da hem başka bir sıfat olan *uzamın ve uzamdaki şeylerin*, hem de kendisinin *farkına vardı*ğı da eklenmelidir. Düşünme hem *cisimlerin fikirlerine* hem de *fikirlerin fikirlerine* sahiptir. Dolayısıyla sadece *cisimlerin fikirlerinden kurulu değildir*; *düşünce* aynı zamanda *fikirlerin fikirleri* olarak *bilince* karşılık gelir. Burada sıfatların uzamdan ya da düşünmeden ibaret olmadığı, Tanrı’nın sınırsız olmak bakımından sonsuzca sıfata sahip olması gerektiği ve bu sıfatların her birinin Tanrı’nın özünü ifade ettiği de belirtilmelidir.

Spinoza’ya göre Varlık’ta *oluş* olarak *algılanan* her şey, belli bir ifade biçimi altında göz önünde bulundurulmalıdır. Sıfatlar aynı zamanda bu ifade biçimlerini belirtir. Tanrı “ebedi ve sınırsız özünü *ifade eden*¹⁸ sonsuz sıfatlardan ibaret”tir (Spinoza, 2018a: 35). Buna göre Tanrı *sıfatlardan oluşur* ve *her bir sıfat onun edim halindeki özünü ifade eder*. Tanrı’nın *etkin özü –doğası-*

¹⁸ Vurgu bana ait.

bu ifade biçimlerinden her birinde kendi karşılığını bulur. Her bir ifade biçimi *etkin öz*'ün, *Tanrı'nın değişmez organize olma tarzının*, birebir temsili olarak görülür. Bununla birlikte sıfat, sadece Tanrı'nın özünü değil, onun varoluşunu da ifade eder.

Bir sıfat, Varlık'ın hitap etme biçimlerinden, ya da kendini gösterme biçimlerinden birisidir. Burada Varlık'ın hitap etmesi, onun gerçekliğinin *doğal* bir sonucudur. Başka deyişle Varlık'ın ya da Tanrı'nın “kendini ifade etmek için” hitap ettiği; onun kendini göstermek, bir şeyler anlatmaya çalışmak gibi bir *ereğinin* olduğu söylenemez (Deleuze, 2021: 91). Sıfatlar Varlık'ın ereksiz etkinliği ve bu etkinliğin ereksiz ifade edilişleridir.

Tanrı'nın özü ve varoluşu aynıdır (Spinoza, 2018a: 68). Bunun anlamı *var* olan her şeyin tüm ilişkileriyle beraber Tanrı'nın özüne ait olması ve bu özde *ebedi* bir yere sahip olmasıdır. Öyleyse her şey *belli bir anlamda* ebedi olarak görülmelidir. Öz ve varoluşun birbirini gerektirdiği ve tekil şeyler için varoluşun özden ayrı ve daha kapsamlı olduğu önceki bölümden hatırlanacaktır. Tanrı söz konusu olduğunda ise öz ve varoluş arasındaki ilişki özdeşlik halini alır. Bununla birlikte öz ve varoluş, hem Tanrı'da hem de tekilliklerde, ancak birlikte var olabilir ve sadece *soyutlama* yoluyla birbirinden ayrı düşünülebilir.

Her bir sıfat Tanrı'nın özünü ve varoluşunu “kendi cinsinde” temsil eder (Spinoza, 2018a: 35). Sıfatlar Tanrı'nın özüne ya da varoluşuna birebir uygun ifadeleri olarak da düşünülür. Fakat bunlar *biçimsel/formel* olarak bambaşka ifade yollarıdır. Bu yollar sınırsızcadır. Dolayısıyla Varlık kendisini *sayısız yolla* ifade etmekte, *sınırsız yolla* açığa vurmaktadır. Bu sınırsızca yol “aynı anda tözdedir ve hiçbir bir diğeri tarafından meydana getirilmemiştir” (Spinoza, 2018a: 45). Bu durum, sıfatların *biçimsel* olarak hiçbir ortak yana sahip olmadıkları anlamına gelir ki bu aslında ilk bakışta bir tür düalizmin çok radikal bir biçimi gibi durur.¹⁹ Fakat sıfatların, biçimsel olarak farklı olmakla birlikte, aynı şekilde organize olmuş bir etkinliği ifade ettikleri unutulmamalıdır.

Sonsuz sayıdaki sıfatlardan biz insanların *farkına varabildiği* ikisidir: *Uzam (extensio)* ve *düşünce (cogitatio)*. Uzam ve düşünce dışında “bize ne olduklarını bildirmeksizin sadece var olduklarını bildiren sonsuz sıfatlar” söz konusudur (Spinoza, 2015: 30). Spinoza, sonsuz sıfatlara sahip olmayı, *mutlak sınırsızlığın* doğal sonucu olarak görür. Kendilerine aşına olduğumuz bu iki sıfattan, uzamdaki tekillikler *cisim (corpus)*, düşüncedeki tekillikler ise *fikir (idea)* olarak adlandırılır. Uzamın *organize ettiği (etkin özlerini kazandırdığı)* var olanlar cisimler, düşüncenin organize ettiği var olanlar ise fikirler olarak ortaya konur. Dolayısıyla tekillikler bütünün kendisi tarafından hem var edilir hem de organize edilirler. Dolayısıyla Tanrı ya da sıfatlar tekillere sahiptir ve onları oluşturur; yani onların nedeni olarak konur. Sıfatlar varoluşlarını tekilliklere değil, tekillikler sıfatlara borçludur. Ayrıca burada var etmek ve organize etmek (yani şeylere

¹⁹ Negri, *Yaban Kuraldışılık*'ta Spinoza'nın yazılarının iki ayrı dönemde ele alınması gerektiğini ve ilk dönem sonrasında bu düalizmin yerini gittikçe daha çok belirginleşen maddeci bir monizme bıraktığını ileri sürmektedir (Negri, 2005).

etkin özlerini kazandırmak, onlara biçim vermek) Tanrı'nın iki ayrı edimi olarak düşünülmemelidir. Uzamla düşünce, *cisimlerle fikirler* aynı etkin özün (*organize olma tarzının*), farklı tarzlarda var olduğunu ve ifade edildiğini anlatır. Dolayısıyla, *kendi başlarına göz önüne alındıklarında* birer tekil olarak her cisim ve bu cismi başka bir *biçim* altında temsil eden her fikir, bir ve aynı *etkin* özü ifade eder. Etkin öz *var edici* ve *organize edici*dir. Bunun yanında bu özün *ifade edici* yönü de söz konusudur. Sıfatlar gibi, *sıfatlarda ortaya çıkan şeyler yani moduslar* da ifade edicidir (Deleuze, 2021).

Öyleyse Spinoza'ya göre, her ne kadar biçimsel varoluşları arasında bir benzerlik olmasa da sıfatların organize olma tarzları özdeştir. Bu tarz Tanrı'nın işleyiş düzenidir ve tüm sıfatlarda aynıdır. "Fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır" (Spinoza: 2018a: 114). "[B]içimsel dünyada Tanrı'nın sonsuz doğasından ne çıkmışsa, hiç istisnasız aynı düzende ve aynı bağlantıda, düşünce dünyasında da Tanrı fikrinden çıkar" (Spinoza: 2018a: 115). Söz konusu özdeşlik, sıfatların birbirini upuygun ifade etmesi anlamına gelir. Bu birebir temsildir. *Fikir*, başka bir biçim altında birebir temsil ettiği nesnesi olan *cisim* gibi organize olur. Dolayısıyla bunu farklı bir sıfat altında, farklı bir var olma tarzıyla yapar. Bununla beraber insanlar kimi zaman cisimlerin, kimi zamansa fikirlerin algılarına odaklanırlar. Varlık kendisini insan zihnine *cisimler* ya da *fikirler* olarak sunar. İnsan kendisini de bir cisim (beden) veya bir fikir (zihin) olarak algılar. Bu algı yoluyla, kendisi gibi başka şeyleri de cisimler ya da fikirler olarak deneyimler. Bu nokta, Spinoza'nın insan deneyimine çizdiği sınırı gösterir. Yine bu nokta, daha sonra Kant'ın *uzam ve zaman görüleri* yoluyla deneyime çizdiği sınırları da akla getirir; zira Kant'a göre deneyim uzamda ve zamanda verili olanın dışına çıkamaz. Fakat Kant uzam ve zamanın özneye/zihne ait olduğunu düşünür ve özneyi zihin olarak tasarlayan Descartes geleneğinin bir takipçisidir. Oysa Spinoza'ya göre 'özne' sıfatlara, uzam ve düşünceye ait olmalıdır; özneye ait tüm tasarımların zemini de bu sıfatlardır. Özne, sıfatlar yoluyla var olur. Daima başka şeylerle birlikte ve etkileşim halinde sıfatlarda biçimlenir. Bu nedenle de bizler kendilerine ait olduğumuz sıfatlar dışında hiçbir şey deneyimlemeyiz; "cisimler ve düşünme tarzları dışında hiçbir tekil şeyi hissetmeyiz ve algılamayız" (Spinoza, 2018a: 108).

Öyleyse aynı etkin özü anlatmaları bakımından sıfatlar *bir tür özdeşliğe* sahiptir. Bu özdeşlik, aynı zamanda Tanrı ve sıfatlar arasındaki özdeşliktir. Sıfatlardaki anlatma biçimi farklı olsa da anlatılan her zaman Tanrı'nın etkin özüdür. Etkin öz farklı biçimlerde kendisini ifade eder. Sıfatların aralarında *anlatma yolu* olmaları bakımından hiçbir *biçimsel ortaklık* yoktur. Düşünce ile uzam, fikir ile cisim bambaşkadır, ama aynı etkinliği anlatır. Aynı öz, kendisini düşünce ve uzam yoluyla *somut biçimde* ortaya koyar. Somutluk sıfatın var olma biçimidir; sıfat, kendisine tabi olan şeylerin etkileşebilmesini sağlayan, onlardaki ortak biçimsel varoluşun adıdır. Cisimler gibi fikirler de *edim halindedir* fakat bu edim farklı biçimsel varoluşlar yoluyla gerçekleşir. Bir

sıfat, *gerçek bir varoluşa* sahiptir ve *Varlık'ın* var olma biçimlerinden²⁰ birisidir. Sıfat, neden olduğu şeyler arasındaki biçimsel ortaklığın adıdır.

Hiçbir sıfat, ontolojik olarak, diğer sıfatlardan daha belirleyici ya da daha üstün değildir. Sıfatlar özerk oluşumlardır. Her sıfat tanrısal doğa tarafından eşit ölçüde belirlenir. Bu doğayı eşit ölçüde yansıtır. Her sıfatın otonom bir gücü söz konusudur. Örneğin bu güç sayesinde bir mimar sırf düşünce yoluyla gerçeğe uygun/doğru bir bina tasarlayabilir (Spinoza, 2019: 87). Bir düşüncenin uzamsal karşılığının ne anlama geldiği buradaki temel sorundur. Her durumda uzam ve düşüncede aynı mantıksal yapı işlemektedir. Bu noktada düşünce sıfatının, insan zihniyle ilgili olan algılama ya da kavrama gibi *modusları* söz konusu olduğunda *farklı temsil düzlemleri olan sıfatlar arasında bir geçiş sorunu* ortaya çıkar. Mimarın tasarladığı *doğru bina* ancak binanın *doğru imgesi* sayesinde gerçekliğe aktarılabilir. İmgeler düşünce ve uzam arasında geçiş işlevi üstlenir. Örneğin binanın kağıt üzerindeki projesi, bu geçişi mümkün kılmak için tutulmuş uzamsal kayıtları gösterir. Başka bir örnek olarak metaforlar da bir düşüncüyü uzamsal temsiller yoluyla aktarmayı amaçlayan anlatılardır. Bununla birlikte *düşüncelerin uzamsal simgelerle ifade edilmesi olarak yazı ya da söz türünden her şey*, karışıklık yaratmaya oldukça elverişli ve *hayal ürünü* düşünceleri çağrıştırmaya yatkındır. Hatta kimi zaman bu çağrışımların hayal ürünü oldukları dahi fark edilmez ve böylece *yanlışlık* ortaya çıkar; “hayali ve yanlış fikir arasındaki tek fark, yanlış fikir sahibinin söylediğine inanmasıdır” (Spinoza, 2019: 83). Çoğu zaman çağrışımlar öyle çılgından çıkabilir ki özsel ya da varoluşsal bakımdan mümkün olmayan pek çok şeye gerçeklik atfedilebilir. Öyle ki bu tarz *simgesel karışıklıklar*, imgelemden, imgelerin ya da kelimelerin gelişigüzel ve dikkatsizce bir araya getirilmesinden kaynaklanır. Simgesel karışıklık Spinoza'nın en uç örneğiyle, kare bir ruhtan²¹ ya da sonsuz bir sinekten söz etmeye varacak düzeyde, *sıfatların*

²⁰ Buradaki biçim sözcüğü tarz ya da modus sözcüğüyle karıştırılmamalıdır. Moduslar bir sığata bağılı var olanlardır. Her birisi bulundukları sıfatla ortak bir biçimi belirtir. Biçim, aynı sığata ait moduslardaki ortak yandır. Benzetme yerindeyse sıfatın biçimi, sıfatın içeriğindeki tüm var olanlarda ortak olan *hammaddedir*. Aristoteles'in oluşmayan ve yok olmayan *belirsiz maddesinin*, yeni formlar kazanmaya açık olarak, farklı formlara sahip tüm cisimlerde ortak biçimde bulunması gibi (Aristoteles, 2005: 49); Spinoza'da da sıfatın biçimselliği, içerdiği bütün tekilliklerdeki ortak var olma tarzına işaret eder.

²¹ Spinoza'ya göre *ruh (anima)* sözcüğünün genel kullanımı imgelemin *zihin (mens)* konusunda yarattığı karmaşaya bir örnek olarak gösterilebilir. “[R]uha oturacağı, barınacağı yerler uyduranlar” ın durumu zihin ya da ruh konusunda imgelemin yaşattığı karmaşayı gözler önüne sermektedir (Spinoza, 2018a: 159). Aynı şekilde *kare bir ruhtan* söz etmek de zihin adı verilen *olgunun* kendisini uzamsal olanla karıştıran imgelemin bir *hatasıdır*. Çünkü kare uzamsaldır, imgeseldir; ruh ise algı ve bilince gönderim yapar; düşüncenin bir modusudur. *Kare* ve *ruh*, farklı sıfatlarla tasarlanmalıdır; bunlar biçimsel olarak bambaşkadır. Dolayısıyla *kare* ve *ruh*, biri diğerinin yüklemi olamayacak iki şeydir. Fakat imgelem, *özleri dikkate almaksızın* her şeyi her şeyi atfeder. İmgelem bir karmaşa durumudur. *Özleri –söz konusu örnekte biçimsel özleri-* dikkate almama sonucu ortaya çıkan ise *saçma* ya da *olanaksız* olandır. İmgelemin böyle bir durumda yaptığı özsel ya da varoluşsal gerçekliği değil, *sözel bir gerçekliği* ifade etmekten öteye geçemez. Sözel varoluş ise sadece sözel olarak göz önünde bulundurulduğu, adlardan ibaret olarak düşünüldüğü sürece bir varoluşa sahiptir. Burada söz konusu olan sadece ses ya da yazı türünden *uzamsal* bir varoluştur. Algı sadece işaretlerin algısıdır. İmgelem belli türden imgeler olan *kelimeler* yüzünden uzamsal bir ruhun reel gerçekliğine *inanır*. Bu durum, kelimelerin yarattığı karmaşaya iyi bir örnek oluşturur. Spinoza bu karmaşanın, *şeylerin* imgelem yoluyla dikkatsizce, üzerine düşünölmeksizin, karışık ya da bulanık bir şekilde algılanmasından ve zihnin çok farklı şeylere aynı anda odaklanmasından kaynaklandığını ileri

ve *modusların* hepten birbirine karıştırıldıkları bir zihin durumuna dahi yol açabilir (Spinoza, 2019: 75). Burada kelimelerin “nesnelerin akıldaki hallerinin değil de, hayal gücündeki hallerinin birer sembolü” olmasından doğan bir karışıklık söz konusudur; oysa “kelimelerin de en az hayal gücü kadar vahim hatalara sebep olabileceğinden” kuşku duyulmamalıdır (Spinoza, 2019: 109).

Bu durum özellikle *metafor* kullanımında veya dinlerin mucize anlatılarında da sıklıkla kendisini gösterir. Metaforlar bir düşünceyi imgelerle anlatır. Bu tarz anlatılarda sorun, imgelerin ve simgelerin özensiz bir biçimde bir araya getirilmesiyle ve oluşan yeni imgelere *zihinden bağımsız bir gerçeklik atfedilmesiyle* ilgilidir. Söz gelimi T-A-N-R-I işaretlerinden oluşan *simgenin* anlattığı şey ve bu işaretlerin anlattığı şeyin Aden bahçesinde gezinip gezinemeyeceğiyle ya da söz gelimi öfkelenip öfkelenemeyeceğiyle ilgilidir. Dolayısıyla burada *simgeler, yani imgelerin imgeleri, artık neyi temsil ettikleri belli olmayan* bir tarzda kullanılır; böyle bir durumda, şeylerin özleri ve varoluşları doğru biçimde ele alınamaz ve Tanrı, Tanrı'nın sıfatları ve bu sıfatların *modusları* arasında ayırım yapacak *anlama yetisi* devre dışı bırakılır. Bu ayırım tamamen ortadan kaybolur; biçimsel ya da etkin özleri bakımından uyuşmayan her şey bir araya getirilir. Böylece *Tanrı, uzam, düşünce* arasındaki ilişkilere dair yanlış inançlar ortaya çıkar. Dolayısıyla uzam ile *uzamın ve kendisinin bilinci olarak düşüncenin*, birbirinden ayrı ele alınması Spinoza düşüncesinin tüm dönemlerindeki esas izleklerinden birisidir.

Her var olan sadece kendi sıfatı aracılığıyla başka var olanlara bağlanır. Sıfat, sadece kendisi aracılığıyla, sıfattaki var olanlar da *sıfatın kendisi* aracılığıyla kavranabilir. Bu bir cismin başka cisimler ve bir fikrin de başka fikirler olmadan var olamayacağı, değiştirilemeyeceği ve kavranamayacağı anlamına gelir. Yani sıfat kendi kendisini açıklar; oysa sıfatın farklı halleri olarak tekillikler ancak bulundukları sıfatın doğası yoluyla açıklanabilir. Örneğin hareket, durağanlık ve cisimler uzamın doğasıyla anlaşılır; bunların uzamın *bütünüyle* bir ilişkisi söz konusudur. Aynı şekilde *isteme, anlama, kavrama, arzulama, sevinç duyma* gibi düşünce *modusları* da düşüncenin ya da bilincin doğasıyla açıklanır. Buna karşı bir cisim düşünceyle, bir düşüncede cisimle şu ya da bu bakımdan etkin kılınamaz. Örneğin *sırf düşünce gücüyle uzamdaki*

sürer: “Hep olur, insan ruh kelimesini hatırladığı anda somut bir şey hayal eder. Zihinde bu ikisi aynı anda canlanınca da, ruhun cismani bir şey olduğunu sanır ya da uydurur; çünkü ad ile şeyin kendisini birbirinden ayırt edemez.” (Spinoza, 2019: 73). Dolayısıyla olan biten iki imgenin zihinde aynı anda algılanmasından, yan yana durmasından başka bir şey değildir.

Öyleyse *ruh (anima)* ve *zihin (mens)* konusundaki karışıklık, her şeyi söylemeye olanak tanıyan dilden kaynaklanır. Aslında Spinoza'ya göre bunlar aynı anlama gelir. Zira o, bu sözcükleri eserlerinde birbiri yerine de kullanır. Fakat özellikle *ruh* söz konusu olduğunda yukarıda sözü edilen türde bir karışıklık daha çok ortaya çıkmaktadır. Bu karışıklık, şeylerin özlerini ya da doğalarını dikkatlice göz önünde bulundurmakla ortadan kaldırılabilir. Şeylerin doğalarının *doğru temsilleriyle*, yani iyi belirlenmiş bir dil yoluyla imgelemen bu tarz hatalarından sakınılabilir. Öyle ki bu sakınma ölçüsünde *ruh* ya da *zihnin doğasına* dair karışıklık ortadan kalkar. “[R]uhun doğasını bildikten sonra, onun kare şeklinde olabileceğini zannetmemiz de imkansızdır; her ne kadar kelimeler bize böyle şeyler söyleme imkanı tanıyor olsa da” (Spinoza, 2019: 73).

hiçbir cisim hareket ettirilemez; zira uzamdaki bir cisim ancak başka bir cismin ona etkisiyle harekete geçirilebilir.

Burada uzamdaki her cisim, düşüncede, ilk olarak kendisini nesne edinen bir fikir ve ikinci olarak da bu fikri nesne edinen başka bir fikir olarak karşılığını bulur. Dolayısıyla düşünce sıfatı çok katmanlıdır. Her bir katmanda yine de Tanrı'nın upuygun bilgisi söz konusudur. Tanrı'nın her şeyi upuygun bilmesi *fikirlerin her katmandaki düzen ve bağlantısıyla, cisimlerin düzen ve bağlantısının aynı olduğu anlamına gelir* (Spinoza, 2018a: 114)²². Böylece var olanlar hem cisimlere hem de Tanrı'nın cisimler hakkındaki mutlak bilgisine gönderimde bulunur.

Spinoza bir cismin Tanrı'daki fikrinden, bu cisim hakkındaki kusursuz ve eksiksiz bilgiyi anlar. Düşünce, uzamın kusursuz bilincidir. Düşünce ve uzam, cisimle fikir arasında nedensel bir bağlantı söz konusu değildir. Sıfatlar arasındaki ilişki nedensellik değil, uygunlukla açıklanır. Bir fikrin nesnesine -yani bir cisme ya da başka bir fikre uygunluğu- *doğruluk (veritas)* olarak ortaya konur (Spinoza, 2018a: 37); fakat aynı zamanda "*fikirlerde*"²³ doğrunun yanlıştan ayırt edilmesini sağlayan gerçek bir şey" söz konusudur (Spinoza, 2019: 87); yani doğruluk sadece bir uygunluk değil aynı zamanda fikrin içsel bir özelliğidir. Her iki bakımdan da Tanrı'da yanlış olan hiçbir şey yoktur. Düşünce uzama uygun olmak bakımından yanlış hiçbir şey barındırmaz. Ayrıca, kendisinde var olan her şeyin *yeter nedeni (causa adaequata)* olması bakımından da yanlışlık içermez.

Spinoza'ya göre bütün var olanları "herhangi bir sıfat altında kavradığımız şüpheyi mahal bırakmayacak denli açıktır" (Spinoza, 2014b: 92). Sıfat *ilineksel* değil *özel, gelip geçici değil ebedi, soyut değil somut* bir niteleyendir. Somut varoluşuyla bütün Varlık'ı kat eder, Varlık'ın tüm doluluğunu upuygun ifade eder. Sıfatlar, kendi biçimleri altında, hiçbir var olma halini dışarıda bırakmaz. Bundan ötürü de düşünce sıfatından ayrı bir *fikir ya da fikiysel ilişki* düşünülemez. Düşünce hem uzamın hem de kendisinin bilgisini tastamam içerir. Şeyler ortadan kalktıklarında bile, düşünce sıfatı yoluyla, bağlı bulundukları sıfat altında algılanabilirler.

Tanrı ya da onun gücünü ifade eden bir sıfat söz konusu olduğunda, artık hiçbir şeyin geçici ya da ilineksel olduğundan söz edilemez. Ancak bir tekillik söz konusu olduğunda, daha önce de belirtildiği gibi, bu tekilliğin özü ve varoluşu birbirinden soyutlanabildiği sürece, *belli bir anlamda* ilineksel olandan söz edilebilir. Bir tekillik özünü koruduğu halde varoluşu değişen bir şeye işaret eder. Fakat burada *Tanrı'daki varoluş* ya da *ebediyet* değişmezken, sıfat aynı kalırken, tekilliklerin farklı hallere bürünmesi ya da yok oluşları nasıl açıklanmalıdır? Bir sıfatın özü ve varoluşu aynıdır, özü değişmez olduğu için varoluşu da değişmezdir. Yani sıfat her zaman olduğu

²² Daha önce de söz konusu edilen Etika'nın 2. Kitap 7. Önermesindeki bu önerme şu şekildedir: "Fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır" (Spinoza, 2018a: 114). Burada *şeyler* ifadesi sadece cisimlere değil aynı zamanda fikirlerin kendilerine de gönderimde bulunmaktadır. Dolayısıyla bu önerme düşünce sıfatındaki katmanlılıkla bir arada düşünülmelidir.

²³ Alıntıda *kavram* sözcüğü *fikir* sözcüğüyle değiştirildi.

gibi olmak zorundadır. Bununla birlikte *sıfat ve ondaki şeyler süre (duratio) yoluyla göz önünde bulundurulduğu sürece* Tanrı'da değişmez bir varoluştan söz etmek olanaksız olacaktır. Dolayısıyla sıfat, *varoluşunda sürüp giden*, ortaya çıkan ve son bulan şeylerden farklı ele alınmalıdır. Varoluşuna ait en ufak bir parça dahi sıfattan çıkarılırsa, sıfat var olmayı keser ve bu durum sıfatın tanımı gereği olanaksızdır. Öyleyse *yok oluş* ya da *değişim* denilen şey sıfatın özüne ait değildir. *Sıfat değişmezdir; oysa süreyle göz önüne alınan tekil şey*, ortadan kalkıncaya kadar hiç durmadan değişir. Bununla beraber o, ortadan kalktığı anda sıfattan ayrılmış olmaz. Ortadan kalkma sadece onun sürüp gitmesinin son buluşuna işaret eder. Yüzyıllar öncesinde olan biten her şey, tüm ilişkileriyle sıfata bağlı olmayı sürdürür. Sürüp gitmeleri sonlansa bile, şeyler özleriyle ve ilişkileriyle sıfata bağlı kalmaya devam eder. Sıfat ise sadece var olur ve olduğu gibi olur. Öyleyse sıfatın ya da Tanrı'nın doğası süreyle ilişkisizdir. Sıfatların Varlık'ın özüne ait olmaları gibi, tekillikler de sıfatın özüne ait olmalıdır ve bu ebedi²⁴ bir ait oluşturmaktadır. Dolayısıyla *kendisindeki her şey* sıfat açısından *özseldir*. Bu bakımdan *hep* var olur. Buradaki *hep sınırsız bir süreyi kuşatmak* anlamında değil, ebedi olmak anlamındadır. Kendisindeki hiçbir şey, sıfat bakımından, gelip geçici ya da değişken olarak ele alınamaz. Bununla birlikte sınırlı olarak ele alınabilir. Zira özün ve varoluşun sıfat için aynı olduğunu söylemenin başka bir yolu yoktur.

Spinoza, söz konusu olan ister sıfat ister modus olsun, varoluşu öze özü de varoluşa tabi kılar. Öz yoksa varoluş yoktur, varoluş yoksa öz yoktur: “Bir şeyin özüne ait olan (...) olduğunda şeyin de zorunlu olarak olduğu; ortadan kalktığı anda şeyin de ortadan kalktığı (...) o olmadan şeyin de olamayacağı ve kavranamayacağı; aynı şekilde şey olmadan onun da olamayacağı ve kavranamayacağı bir şey” olarak ortaya konur (Spinoza, 2018a: 106). Öz varoluşa sahiptir. Sıfattaki her var olan kendi özü ve varoluşuyla, sıfatın özüne aittir. Onu oluşturan her ögenin onun özüne ait olması Tanrı'ya ya da onun sıfatlarına özgüdür. Öyleyse Tanrı, kendisinden hiçbir var olanın çıkarılamayacağı sınırsız ve zamansız varoluştur. Bu anlamda *ölüm* Tanrı'ya değil, süreye ilişkin olarak söylenir. Çünkü Tanrı'da şeyler oldukları şekilde, *ebedi biçimde*, onun sıfatlarında var olur ve bu sıfatlarda korunur. Ancak şeylerin bir süresi söz konusudur; yani şeyler dışsallıkları tarafından sınırlandırılır. Dolayısıyla her modus ya da her tekillik, kendisine özgü biçimde fakat her zaman *dışsallığıyla birlikte* sıfata gönderimde bulunur ve sıfatın özünü ilişkilendirilir. Sınırlı moduslar da Tanrı'yı anlatır ancak bunu sadece onu sınırlandıran Tanrı'daki tüm diğer moduslarla birlikte yapar.

Sıfata ait ifade biçimi ya da anlatım tarzı, sıradan bir anlatım değil, *upuygun ve eksiksiz temsil* biçiminde bir anlatımdır. Bir sıfat Varlık'ın etkin özünü *tam olarak* anlatan bir biçimdir ve

²⁴ Ebediliğin (aeternitas) sık sık sınırsızlıkla (infinitum) karıştırıldığını ve öyle sanıyoruz ki işin içine çevirilerde, kimi zaman aynı çevirinin kendisinde dahi, kullanılan tutarsız karşılıklar girdiğinde durumun daha da kafa karıştırıcı bir hale büründüğünü düşünüyoruz. Biz bunun için, *ebediyetin varoluşun değişmezliğiyle, sınırsızlığın ise varoluşun doluluğu ve çeşitliliğiyle* ilişkilendirilerek *açık olarak* birbirinden ayrılması gerektiğini ileri sürüyoruz.

burada *mutlak anlamda mantıksal var olma biçimlerinden* söz edilmektedir. Sıfatta *olasılığa* yer bulunmaz. Ondaki her şey mantıksal bir zorunlulukla açıklanır. Bu nedenle sıfat sadece anlama yetisiyle doğru biçimde kavranır; anlama yetisi şeyleri *mantıksal zorunlulukları altında, oldukları gibi kavrayan zihnin kendisine* işaret eder. Spinoza sıfat tanımında da *anlama yetisine (intellectus)* vurgu yapar: “Sıfat derken anladığım, *anlama yetimizin* tözün özünü kuran şey olarak *algıladığıdır*” (Spinoza, 2018a: 34)²⁵. Burada, insan zihnine atfen kullanılan *akıl (ratio)* ve *anlama yetisi (intellectus)* arasında, aynı şeyi belirtmeseler dahi, çok yakın bir ilişki olduğu belirtilmelidir. Çünkü bu terimler *imgesiz zihnin* kendi içinde sahip olduğu, tıpkı Doğa’nın kendisinde olduğu gibi, *mantıksal tarzdaki* örgütlenişine ve bu yolla upuygun fikirlerin üretilmesine işaret ederler. Burada *dışsallığın etkisi altındaki zihnin, yani imgelemin*, bu tarz bir örgütlenişe sahip olamayacağı, çünkü *kendi dışındaki nedensel zemini* doğal olarak kendisinde bulunduramayacağı da belirtilmelidir. Öyleyse zihin, sırf kendi doğasından hareketle sıfatları kavrar. Bir *düşünme tarzı olarak zihin* hem fikri olduğu *bedenin* hem de *kendisinin bilincinde* olduğu için, buradan *hem uzamın hem de düşünmenin* kendilerini zihne açık biçimde sundukları sonucu çıkar.

Spinoza’nın söz konusu tanımında *anlama yetisi*’ne yaptığı vurgudan, sıfatın aklın yarattığı bir varlık, bir *akıl varlığı (ens rationis)* olduğu sonucunu çıkarmak, kanımızca, bu felsefenin temellerini anlamayı olanaksız hale getirecek bir hata yapmak olurdu. Çünkü tanımda yapılan anlama yetisi vurgusu sıfatların zihnin yaratımları olduğu anlamına gelmez. Spinoza sıfatları *insan zihninin kurguları* olarak görmez. Bunlar, zihnin cisimlerden ya da fikirlerden soyutlama yoluyla elde ettiği tümeller olarak da anlaşılmaz. Zira *tümeller*²⁶ ve *somut ortaklıklar arasında, ilkinin imgesel ikincisinin ise reel varoluşa* gönderim yapması bakımından büyük bir fark söz konusudur. Sıfatların zihinlerden veya anlama yetilerinden bağımsız olarak var oldukları hatta zihinlerin ve bu zihinlerdeki anlama gücünün dahi kendi varoluşlarını Doğa’ya borçlu olduğunun altı çizilmelidir. Tek tek anlama yetileri, birer düşünce modusu olarak, *düşünen Doğa* sayesinde var olur. Böylece, zihnin kendi özüne ait fikirler temelinde açıklanan anlama yetisi, her durumda, ortaya çıkarılan bir şey olarak düşünülür: Spinoza “anlama yetisinin, sonsuz olsa bile, *natura naturans’a* değil, *natura naturata’ya* ait olduğunu” açık şekilde belirtmektedir (Spinoza, 2014b: 92). Anlama yetisi varoluşunu düşünce sıfatına borçludur. Bu sıfat anlama yetisi

²⁵ Alıntıda söz bütünlüğü açısından değişiklik yapılmıştır: *Akıl* sözcüğünün yerine *anlama yetisi*, *anlamak* sözcüğünün yerine ise *algılamak* sözcüğü kullanılmıştır. Bu değişiklik ile *intellect anlama yetisi*, *percipere* ise *algılamak* şeklinde karşılanmış olmaktadır. Ayrıca bu çalışma boyunca *ratio* karşılığı olarak *akıl*, *intellect* karşılığı olarak ise *anlama yetisi* sözcükleri tercih edilecektir.

²⁶ İmgelem şeyleri *tümeller* adı verilen *adlar* altında toplamaya olanak veren bir yapıdadır. Tümeller imgesel yaratımlardır. İmgelem çok sayıda imgeye odaklanarak onlarda gözlediği benzerlikler ya da farklılıklar yoluyla *soyutlamalarda* bulunur. Aslında bunu istemsizce yapar. Öyle ki çok fazla imgeye maruz kaldığı için şeyleri ancak en genel ve en baskın özellikleriyle bellekte tutabilir. İmgelem her ayrıntıyı kaydedecek güce sahip değildir ve tümeller bu güçsüzlükle ilgili zihinsel yaratımlardır. Tümeller imgelemin, ayrı *parçalar* olarak algıladığı pek çok şeyden ve onlarda kendisini en çok etkileyen özelliklerden yola çıkarak ürettiği, “ortak bir ad” altında ifade edilebilecek yeni imgelerdir (Spinoza, 2014b: 268). Bunlar, zihnin imgeleme ve akılda tutma gücünün aşıldığını gösteren yaratımlarıdır.

tarafından varoluşa atfedilen ve anlama yetisi dışında bir gerçekliğe sahip olmayan kurgusal bir varoluşa karşılık gelmez.

Anlama yetisi sıfatların realitesini algılar. Onun nesnesi hem cisimler hem de fikirlerdir. Sıfatlar arasındaki ayrımı yapan ve onları sıfatlar olarak adlandıran da anlama yetisidir. “[T]öze belli bir doğa yükleyen sıfat, anlama yetisine göre böyle adlandırılmaktadır” (Spinoza, 2014b:92). Sıfatlar, Hegel’in öne sürdüğü tarzda “tözün dışına düşen *anlama yetisinin*²⁷ gözündeki realite”ler değildir (Hegel, 2021: 239). Bunlar anlama yetisinin ya da imgelemenin kurguları olarak görülmez. Sıfatlar Töz’ün somut bileşenleridir. “[T]öz kendi mutlak varlığı içinde bir araya getirdiği sıfatlarının birliğinden başka bir şey değildir” (Macharey, 2013: 115). “[Y]alnızca anlama yetisi için var olan şey, kesinlikle anlama yetisinin ‘içinde’ olmayan sıfatlar değil, onların tözden ayrımlarıdır” (Macharey, 2013: 113). “Töz ile sıfat arasında gerçek bir ayrım yoktur: Sıfat tözün veçhelerinden biridir, ama aynı zamanda tözdür çünkü onun gibi sonsuz, ebedi ve zorunludur” (Misrahi, 2019: 222). Dolayısıyla sıfat Töz’den ayrı değildir; ne de Töz sadece tek bir sığata indirgenebilir. Hem Töz hem de sıfatlar *aynı etkin özü* belirtir.²⁸ Böylece sıfatlar, yalnızca birer bakış açısı ya da salt gerçekliği anlamamanın araçları olarak görülmemelidir.

Sıfat tanımında anlama yetisine yapılan vurgu “sıfatın olduğu haliyle gerçek bir şey ya da bir özellik değil, sadece şeyleri kavramanın bir yolu olduğu” sonucuna götürmemelidir (Nadler, 2021: 95). “Sıfat anlama yetisi tarafından ‘atfedilmiş’ değildir” (Deleuze, 2021: 93). Anlama yetisi sıfatı, sıfat kendisini anlama yetisine sunduğu için algılar. Burada anlama yetisi “doğanın bütünüünün kökenini ve kaynağını temsil eden” fikirleri ve bu fikirlerden hareket eden zihni gösterir (Spinoza, 2019: 55). Doğal olarak o *düşünce sıfatının biçimine* sahiptir. Bu biçim altındaki herhangi bir kavrama işlemi ise, bağlı bulunduğu sıfatın “dışında kalacak bir işlemin yaratıcısı” olamaz (Rızık, 2019: 61). *Saf* anlama yetisi, zihnin *salt kendi özüyle*, sıfatın bütünüünde ortak olan biçimin yanı sıra bu biçim altındaki *işleyişin en kökündeki mantığına* da sahip oluşunu belirtir. Anlama yetisi sıfatla aynı biçim altında var olur. “Spinoza’ya göre sıfatlar ‘özne’ değiştirirken, yani sonsuz varlığa ve sonlu varlıklara, töze ve kiplere, Tanrıya ve yaratılanlara yüklenirken doğa değiştirmeyen tek anlamlı varlık biçimleridir” (Deleuze, 2021: 45)²⁹. Sınırlı bir zihinle sıfat arasındaki fark, ilkinin dışsallığa açık olabilmesinden ve buna karşılık ikincinin sınırsız olmasından ileri gelir. Aralarındaki fark kısaca imgelemdir. Sınırlı zihinler, *imgeledikleri sürece*,

²⁷ Alıntıda değişiklik yapılmış, *anlak* sözcüğü yerine *anlama yetisi* kullanılmıştır.

²⁸ Yine de sıfatlar düalizmiyle ilgili noktanın, Spinoza felsefesinin farklı yorumlanışlarında tartışmalı olduğu belirtilmelidir. Daha önce de belirtildiği gibi Negri Spinoza’nın bu konudaki düşüncelerinin onun felsefesinin farklı dönemleri göz önünde bulundurularak ele alınması gerektiğini düşünür ve bu düalizmin onun son dönem felsefesinde bir materyalizme dönüştüğünü düşünür.

²⁹ Deleuze bu noktayı Varlık’ın tek anlamlılığı olarak konu edinir ve Duns Scotus ile Spinoza arasında bir bağlantı kurar. Çünkü “Duns Scotus’a göre varlık tek anlamlıdır, bütün varlıklar bir ve aynı anlamda vardır” (Koyuncu, 2019: 52). Bu nedenle Deleuze “Spinoza’yı daha öncesinde Duns Scotus’a ait olan bir perspektife yerleştirmenin onun özgünlüğünden hiçbir şey götürmediğine” inanır (Deleuze, 2021: 45).

sırf kendilerini oluşturan fikirler yoluyla kavranamayacakları için, sıfattaki aynı mantıksal işleyişe sahip olmazlar. Dışsal etkiler altındaki zihin, birbirleriyle mantıksal bağı olmayan fikirlerin etkisi altında kalır. Dolayısıyla *zihin ve düşünce sıfatı* ortak bir biçim altında tek anlamlı olarak düşünülse de, mantıksal organizasyona sahip olmak bakımından farklılaşır. Bu farklılaşma, zihnin *dışsal nedenlerden kaynaklanan fikirler edinmesi bakımındandır; zihnin kendi özünden kaynaklanmaz*. Öyleyse öz her zaman *hem tekil var olanlarda hem de Tanrı'da tutarlı bir mantıksal bütünlüğe işaret eder*. Bununla birlikte düşünce sıfatı, dışsal etkilere açık olması söz konusu olamayacağından *mutlak* olarak mantıksal bir işleyişe sahipken, sınırlı zihinlerde dışsal etkiler yoluyla bu mantıksal işleyiş kesintiye uğratılır.

Spinoza, anlama yetisinin, sıfatlardaki biçimi veya sıfatlar ya da onlara bağlı var olanların varoluşlarındaki ortak biçimi, *doğal bir şekilde* algıladığını düşünür. Algılamak zihnin sıfatta edilgin bir şekilde gerçekleştirdiği işlemi belirtir. Aslında zihin, sıfatın işleyişinin bir sonucu olmak bakımından *sıfat karşısında daima edilgin* olarak görülür. Buna rağmen Spinoza, zihnin etkin durumlarından da söz eder. Bu durumda zihin, tıpkı bulunduğu sıfat gibi, fikirleri upuygun biçimde kendisinde organize eder. İmgelemediği sürece Doğa gibi organize olur. Zihin sıfatın biçimini, sıfatın bir devamı olarak, sürdürür; dolayısıyla *her durumda* aslında bu *biçimi algılamak* zorunda kalır ve başka biçimler algılayamaz. Yani zihin sadece uzamın ve düşüncenin biçimindeki şeyleri algılar; üçüncü türden bir şeyi algılaması imkânsızdır. İmgelediğinde ya da şeyleri kavradığında; şeyleri arzuladığında ya da onlar tarafından duygulandırıldığında ve daha başka işlemlerinde zihin daima içinde bulunduğu sıfatın biçimini korur. Bununla birlikte *anlama yetisi*, yine bu biçim altında, düşünce sıfatındaki gibi organize olmuş bir zihin durumunu belirtir. Yani zihnin *sırf kendi özüne dayalı etkinliğini* anlatır; Spinoza insan zihninin etkin durumundan sadece bu anlamda söz eder. *Zihnin etkin özü*, onun anladığından ya da kavradığından, ondaki *yeter (adaequatus)* fikirlerden kaynaklanır. Oysa onun edilgin yanı, sıfattan farklılaştığı noktaya, yani ondaki *yetersiz (inadaequatus)* fikirlere *yani imgelere* gönderim yapar.

Dolayısıyla sıfat tanımındaki anlama yetisi vurgusu, şeyleri mantıksal bir yolla açık seçik olarak değil; bulanık ve eksik biçimde, bağlantılarından, arka planından kopuk olarak algılayan imgelemi bertaraf etmeye yöneliktir. Bu kullanım, sıfatın imgelem yoluyla anlaşılamayacağını gösterir. Bu vurgu *şeylerin etkilerinin/imgelerin*; söz gelimi birtakım seslerin ya da görüntülerin; ya da bunların insanda yarattığı *duyguların*, örneğin kayırma, merhamet ya da intikamın, *Varlık'ın* ontolojik bir yüklemi olamayacağına dair bir uyarıdır. Çünkü imgeler ve onların yarattığı duygular *öznel*dir; farklı öznelere farklı şekillerde deneyimlenir. Bununla beraber saf anlama yetisi sıfatın bütün bir etkinliğinde içerilen, sıfatın işleyiş mekanizmasına uygun fikirlerden hareket eder. Bu fikirler *ortak nosyonlar* olarak adlandırılır.

Böylece Spinoza'nın sıfat tanımında anlama yetisine yaptığı vurgu, sıfatın imgesel bir şekilde ele alınmaması gerektiğine dair yaptığı bir uyarı olarak da okunmalıdır. Bu vurgu, sıfatın

Varlık'ın ve var olanların her birinin gerçekliğini *upuygun* (yeter/birebir) ifade eden doğasına yapılan vurgudur. Var olanlar yalnızca *anlama yetisi* yoluyla upuygun anlaşılabilir. Anlama yetisi, zihnin, *sınırsız anlama yetisine* sahip *Tanrı*'yla hemhal oluşuna işaret eder. İmgelem ise büyük oranda sıfatın ya da sıfatı oluşturan şeylerin çarpıtılmış yorumlarına neden olur ve Varlık'ı yanlış anlar. Oysa Varlık hiçbir zaman kendisinin çarpık bir yorumunu sunmaz. O, kendi etkinliğini her zaman upuygun/eksiksiz bir şekilde gerçekleştirir. İmgelem ise Varlık'ın eksiksiz etkinliğini eksik bir şekilde deneyimler. Böyle bir deneyim sıfatın işleyişine aykırı değildir ve sadece imgelemdeki bir eksikliğe/sınırlılığa işaret eder. Oysa imgelem, Varlık'ın işleyişine uygun bir şekilde ortaya çıkar. Gerçek fikirlere -imgelere- neden olur; fakat bunların, ortaya çıktıkları zihnin öznel deneyimleri dışında hiçbir gerçeklikleri yoktur. Anlama yetisi ise imgelemin aksine, mantıksal bir zorunluluğun eksiksiz bilincine işaret eder.

Varlık'ın sınırsız ve parçasız olduğu göz önünde bulundurulduğunda, o, uzam sıfatı yoluyla, cisimlerin bir kesintisizliği olarak; yani *sınırsız tek bir cisim* olarak düşünülebilir. Aynı şekilde düşünce sıfatı yoluyla göz önüne alındığıdaysa *kendi içinde tek bir fikir* olarak düşünülmelidir. Bu, Spinoza'ya göre anlama yetisinin, ya da onun gücünü ifade eden *akılın* (*ratio*) sıfatı kavrama biçimidir. İmgelem ise ne cisimlerdeki ne de fikirlerdeki sürekliliği ve birliği kavrayacak bir yapıdadır. İmgelemin uzam sıfatı yoluyla algıladığı birbirinden kopuk cisimler; düşünce sıfatıyla algıladığıysa sürekliliği olmayan nedensiz fikirlerdir. Öyleyse imgelem *nedensiz cisimler* ve *nedensiz fikirler* algılar. Onları sadece ortaya çıkmalarıyla deneyimler. Onları çıkaran sıfatın doğasını, yani onların *neden(ler)*ini göz önünde bulundurmaz. Dolayısıyla imgelem her ne kadar uzam ve düşünce tarafından ortaya çıkarılsa ve her ne kadar uzamın ya da düşüncenin sınırlarına bağlı kalmak zorunda olsa da, uzamın ya da düşünmenin doğası hakkında doğru bir kavrayışa sahip olmaz. Bu nedenle *sıfatı deneyimleyen ama onu anlamayan* bir algı tarzına işaret eder. En azından *ortaya çıkan, kendini gösteren bir cismi ya da fikri algıladığı için* yine de bir bilme tarzıdır. Ancak şeyleri nedenleri ve etkileriyle algılayamadığı için de bir bilmeme tarzıdır. Cisimlerin ya da fikirlerin sadece duyusallık yoluyla, *bedeni* ya da *zihni* etkilemesi sonucunda *zihnin aldığı bir biçimdir*.

Sıfatlar sonsuzdur; bunlar ontolojik birer gerçeklik olarak, aynı mantığın sonsuz farklı biçimde etkin olmasını, gerçekleşmesini anlatır. *Her bakımdan sınırsız* Tanrı, tanımı gereği, sonsuz farklı biçime sahip olmalı, onun etkinliği sayısız başka biçimde ifadesini bulmalıdır. Her bir ifade düzlemi *onun mantığını* (*etkin özünü*) ve *bu mantığa göre düzenlenmiş varoluşunu kendi cinsinde* temsil eder. Öyleyse düşünme "fikirlerin düzeni ve bağlantısı" anlamına gelirken, uzam *cisimlerin* düzeni ve bağlantısı olarak ortaya konur. Cisimler gibi fikirler de şeylerdir. " 'Şey' (*res*) kelimesi uzam sıfatının *moduslarını*³⁰ kesin ve kısıtlayıcı biçimde belirtmez, fakat *düşüncenin*

³⁰ Dilsel bütünlük açısından yararlanılan kaynaktaki *kip* sözcüğü yerine *modus sözcüğü* tercih edilmiştir.

kendisi de dâhil olmak üzere, hangisi olursa olsun bütün sıfatların *moduslarını* belirtir: Fikirler, tözün olası herhangi bir başka duygulanımı kadar ‘şey’dirler” (Macharey, 2013: 125). Daha önce de belirtildiği gibi fikir, bir cisim gibi bir fikri de nesne edinebilir. Böyle olduğunda söz konusu olan ikinci dereceden bir düzendir, “kendi düzeninden çıkmadan kendine geri dönen düşünce” dir (Macharey, 2013: 125). Kendi bilincine varan bir fikir; ve yine kendi bilincinin bilinci olan başka bir fikir söz konusudur. Her durumda nesnesi fikrin karşısına koyduğu şey değil; fikrin kendisini birebir temsil ettiği şeydir.

Spinoza’da *nesne (ideatum)* düşüncenin karşısına aldığı şey değil; fikrin birebir algıladığı şeydir. Dolayısıyla bir fikrin nesnesi bir cisim ya da bir fikir olarak düşünülebilir. Fikir nesnesi olan şeyi her durumda birebir ifade eder; bu bakımdan hiçbir yanlış fikir söz konusu değildir. “Fikirlerde onlara yanlış dememizi doğrulayacak bir yan yoktur” (Spinoza, 2018a: 157). Fikir içeriğinden ibarettir ve bu içerik yanlış olamaz. Doğruluk, sıfatın doğal bir özelliğidir. Yanlışlık ise dışsallığa ve imgeleme ilişkindir. Ancak olumsuz olarak göz önüne alındığında bir fikrin yanlış olduğundan söz edilebilir. Doğruluk, bir fikrin nesnesiyle; yani uzamdaki karşılığıyla ya da nesnesi olan başka bir *fikirle* uyumudur. Yanlışlık ise fikrin içeriğinde/nesnesinde bulunmayan bir şeyin fikre atfedilmesinden kaynaklanır. Yani yanlışlık sadece fikrin dışsallığıyla ilgilidir. Dolayısıyla Spinoza’ya göre *Tanrı’nın düşüncesinde* yanlış olan fikir olmaması, onun sıfatlarında hiçbir olumsuz ögenin olmamasından kaynaklanır.

Her bir sıfatta anlatılan bütününde Varlık’tır; onun özüdür. Düşünme ve uzam bu öze aittir. Tanrı’da sıfatlar ayrılmaz biçimde bir aradadır. Yani uzam varsa uzamın algısı/bilinci olarak düşünce de var olmalıdır. Bu anlamda sıfatlar birbirinden bağımsız değildir. Ancak her şey kendi sıfatı yoluyla açıklanmalıdır. “Her sıfat başka bir sıfata gerek duymadan kendi başına kavranır” (Spinoza, 2018a: 113). Dolayısıyla tekilikler olarak fikirler ve cisimler de, bağlı bulundukları sıfatlar içinde Varlık’ın özüne aittir. Fikirlerin nedeni fikirler, cisimlerin nedeni ise cisimlerdir. Bunların birbirlerinin nedeni ve etkisi olmaları da aynı sıfatta olmak bakımından bir *ortaklık’a* sahip olmaları sayesinde. Çünkü “Aralarında hiçbir ortaklık bulunmayan şeyler birbirlerinin nedeni olamaz” (Spinoza, 2018a: 37). Sıfat, nedenden bir etkiyi çıkaran, nedenle etki arasındaki bağın kendisi yoluyla kavrandığı ortaklıktır. Her sıfat kendisindeki çokluğun içsel nedeni olarak kavranmalıdır. Belirli bir sıfatı yoluyla göz önünde bulundurulan Tanrı, şeylerin geçip giden, dışsal bir nedeni değil, hep var olan içkin nedenidir.

Tanrı’dan ya da onun sıfatlarından farklı olarak hem öz hem varoluş tekil var olanlarda dışarıya açık olma şeklindedir. Başlangıç ve son, doğum (öze sahip bir varoluşun *ortaya çıkması*) ve ölüm (özün *ortadan kalkması, süresini tamamlaması*), tamamen özün dışarıya açık olmasıyla ilgilidir. Fakat Tanrı ya da onun her bir sıfatı, dışsallığı olmayan birer var olan olarak görülmelidir. Dışsallık da ancak tek bir sıfat içinde ele alınabilir. *Bir sıfat diğerinin dışında değildir*. Aynı şekilde

bir fikir bir cismin dışında olarak değerlendirilmemelidir. Ancak birbirini sınırlandırabilen şeyler birbirinin dışında olarak düşünülebilir.

Varlık'ı içerdği bütün somut tekilliklerden ayırt eden onun mutlak içsellik oluşudur. Bu nedenle Varlık mutlak doğrudur. Çünkü Varlık'ın imgelemesi saçmadır. Dışarısızlık Varlık'ın her bir sıfatı için de aynı şekilde geçerlidir. Sıfatların, diğer sıfatlardan etkilenmeleri mümkün olmadığı için dışarısızlık onların da bir niteliği olarak kabul edilir. Dolayısıyla sıfatın kendisinde de imgesel olan hiçbir şey bulunmaz. İmgesellik sadece moduslara, tekil var olanlara özgüdür. Tekil var olanın zihni *bölünmüş/parçalı bir ideanın*, yani bir *imgenin*, algılanabileceği tek yerdir. İmge, tekil var olandaki *kısmi/eksik bir fikirdir*. Aynı sıfat altındaki tekil bir var olan her zaman, başka tekil var olanlara bağlanır. Dolayısıyla onlarla ortak bir uzam parçası meydana getirdiği gibi, yine onlarla ortak olarak oluşturduğu fikirlere de sahip olur. Sıfat ise hiçbir şeyi ortaklaşa oluşturmaz. Dolayısıyla Spinoza'da *kapisızlık ve penceresizlik*, Leibniz'de olduğu gibi elementer parçalara değil, Tanrı'ya ve onun sıfatlarına ait olarak tasarlanır.

Her var olan dışsallığıyla beraber Varlık'ın varoluşuna aittir. Her var olma Varlık'tadır. Sıfattaki her var olan, aynı sıfat altında, kendi dışsallığıyla bağlantılıdır. Her var olan bu bağlantılılığın bir ürünüdür. Bu bağlantılılık nedenselliktir. Aynı sıfat altındaki her tekil var olan varoluşunu ve özünü, başka tekil var olanlar aracılığıyla, Tanrı'ya borçludur. Varlık/Tanrı "sadece şeylerin *varoluşlarının*³¹ tek nedeni değildir, aynı zamanda onların ne ise o olmalarının da nedenidir" (Spinoza, 2018a: 121). Dolayısıyla hem var olanların hem de bu var olanları tanımlayan özlerin nedeni Varlık'tır. Her var olan özü ve varoluşuyla Varlık'tadır; Varlık'ın sıfatlarındadır. Varlık ya da onu tanımlayan bir sıfat, kendindeki her varoluşun *içkin (immanent) nedenidir*. Hem neden hem etki aynı sıfatta ve aynı sıfat sayesinde var olur; aynı sıfat tarafından belirlenir. Var olanlar somut tekil şeylerdir, oluş ise bu tekil şeyler arasındaki ilişkilerdir. Tekil şeyler "Tanrı'nın sıfatlarının tezahürlerinden başka bir şey değildir" (Spinoza, 2018a: 74). Bunlar, tezahür eden veya görünüşe gelen veya görünüşe gelme potansiyeli olan, bir tür ebediliğe sahip var olanlardır. Sıfatın belirli perspektiflerden algılanan halleridir. Bir tür ebediliğe sahip olmaları, sıfatta daimi bir yere sahip olmaları anlamına gelir. Tekil şeyler bir sıfatta *değişim taşıyıcıları* olarak algılanan ya da algılanabilecek var olanlardır. Sıfatlar birbirlerinden bağımsız birer varoluşa sahiptir; fakat bu varoluş Varlık'tan bağımsız değildir ve Varlık'ta kapsanmalıdır. Bu noktada, her bir sıfat, Varlık'ın kendisi olan töz gibi, kendi başına anlaşılmak zorunda olmakla beraber, tözden farklı olarak kendi başına var değildir: "Töz kendi kendine var olma ayrıcalığına sahiptir: Kendi kendine var olan, *sıfat değil*, her sıfatın özünü ilişkilendirdiği şeydir" (Deleuze, 2021: 40). Bu şey töz ya da Varlık'ın kendisidir.

³¹ Söz bütünlüğü açısından alıntı yapılan kaynaktaki *varlıklarının* ifadesi *varoluşlarının* ifadesi ile değiştirilmiştir.

2.4.1. Sıfatlar Birbirini Sınırlandırır mı?

Kendi kendisinin nedeni olan *Töz*, -dolayısıyla onu açığa vuran, ifade eden her bir sıfat- başsız olmalıdır. Bir başlangıç yoluyla tasarlanamaz olmalıdır. Kendi dışında, kendisinden başka hiçbir şey bulundurmamalıdır. Tüm var olanlar onda -onun sıfatlarında- vardır. Onun var olmadığı tek bir an, tek bir nokta söz konusu değildir. Çünkü var olmak ona özgüdür: “Var olmak tözün doğasına özgüdür” (Spinoza, 2018a: 40). Var olmanın olduğu yerde, var olan sadece Töz ve onun sıfatlarıdır. Kendi kendisinin nedeni olarak ortaya konan Töz özü gereği vardır. Özü var olmaktır ve var olan her şey onun özüne ait olmak durumundadır. Bu nedenle Töz’ün kendisinde başlangıç ya da sondan, doğum ya da ölümden, sınırlardan söz edilemez. Bunlar sadece imgelem tarafından Töz’deki şeylere atfedilen *olumsuz kavramlardır*. Hâlbuki Töz’ün kendisi mutlak olumluluktur.

Töz varoluşun kesintisiz ve sınırsız üretiliştir. Bu nedenle başsız olduğu gibi sonsuz da olmalıdır. Zamansal değildir. Töz sırayla üretmez; hiç durmadan, zamanın en küçük birimi olarak düşüneceğimiz anda dahi sonsuzca üretkendir. Dolayısıyla başlangıç ve son şeylerin kendilerinde bulunmaz ve bunlar şeylere *zihin* tarafından atfedilir. Her bakımdan sınırsız ve her durumda kendi kendisinin nedeni olan böyle bir varlık, hiçbir şekilde başlangıç ve son *içermez*. Dolayısıyla Töz kendisinden başka her şeyi bir parçası olarak, daima başka parçalara ve nihayetinde kendisine *eklemlenmiş* bir parça olarak, [sıfatlarında] içermek zorundadır. Zira böyle bir varlığın *dışında* başka bir varlığın olması, ilkinin ikincisi tarafından *sınırlandırılması* anlamına gelirdi ki bu durumda ilk varlık sınırsız olmaktan çıkardı. Bu nedenle sınırsız olan bir varlık, her şeyi kendisine *ebediyen bağlı olarak* içermek durumundadır. Öyleyse sınırsız olan aynı zamanda var olan her şeyin kopmaz biçimde kendisine bağlı olduğu var olandır.

Sınırsız olan aslında *Varlık*’ın kendisinden başka bir şey değildir. Aralarındaki tüm bağlantılarla beraber var olanların bütünü, aynı anda hem neden hem de sonuç olarak ortaya konan var olan, Varlık olarak da ifade edilebilir. Bu, bütün var olanların ortak özelliği olarak düşünülen, imgelemin soyutlamaları yoluyla elde edilmiş tümel bir tasarım olan varlıktan farklıdır. Töz, Tanrı ya da Doğa Varlık’ın farklı dile getirilişleridir. Varlık sınırsızdır. Var olanlar ise Varlık tarafından sınırlandırılır.

Spinoza’ya göre, cisimlerin ve düşüncelerin/fikirlerin bambaşka doğalarda oldukları ve tam bu nedenle birbirlerini sınırlandıramayacaklarını belirtmiştik. “Bir cisim bir düşünceyle sınırlanmaz, bir düşünce de bir cisimle sınırlanmaz” (Spinoza, 2018a: 33). Ayrıca Tanrı’nın farklı *sıfatlarına (attributum)* ait olmaları bakımından bir cisim ve bir düşünce arasında *biçimsel/formel olarak* hiçbir ortak yan olmadığını da tekrar edelim. Cisimler *uzam (extensio)*, fikirler *düşünce (cogitatio)* sıfatı yoluyla Tanrı’ya bağlanır ve bu iki sıfat arasında *biçimsel ortaklık* söz konusu değildir. “Aralarında hiçbir ortaklık bulunmayan şeyler birbirlerinin nedeni olamaz” (Spinoza,

2018a: 37). Formel bir ortaklığa sahip olmadıkları için bir cisim bir düşüncenin, bir düşünce de bir cismin var olmasına ya da hal değiştirmesine neden olamaz. Bir cisim bir fikirle etkileşemez; bu nedenle de bir fikirle sınırlandırılmaz. Bununla birlikte bir cisimle bir fikir birbirini temsil edebilir, temsil ise etkileşimden farklıdır. *Sınırlandırma ancak etkileşebilen şeyler için söz konusu olabilir.*

Böylece sınırsızlık bakımından bir problem ortaya çıkar. Öyle ki biri düşünceleri diğeri cisimleri içeren olmak üzere *iki ayrı sınırsızlık* ortaya çıkmış gibi durmaktadır. Spinoza bu problemi “kendi cinsinde” ve “mutlak anlamda” sınırsız olanı birbirinden ayırarak aşar (Spinoza, 2018a: 35). Her birini Tanrı’nın *özünü kuran ayrı özler* olarak düşündüğü sıfatları *kendi cinsinde* sınırsız olarak nitelendirir; bu yolla onları *mutlak anlamda* sınırsız olan Tanrı’dan ayırır. Bir sıfat sadece kendi özü bakımından sınırsız diye düşünülürken Töz’ün sınırsızlığı *bütün sınırsız sıfatları içermesi* olarak ortaya konur. Böylece Töz’de “yadsıyacağımız hiçbir şey içerilmez” (Spinoza, 2018a: 35). Dolayısıyla sıfatlar bir anlamda ‘sınırlı’ oluverirler; fakat bu sınırlılığın Spinoza’nın anladığı anlamda *yalnızca formel ortaklığın paylaşıldığı bir dışsallık yoluyla mümkün olan sınırlılıkla* bir ilgisi yoktur. Bu nedenle sıfatlara sınırlı denemez; çünkü onların varoluşları tekil şeyler gibi dışı açık olarak düşünülemez. Çünkü her bir sıfat, Töz’ün başsız, sonsuz ve duraksız *bütün işleyişini*, kendi cinsinde/formunda açığa vurur. Dolayısıyla sıfatlar arasında işleyiş ve doluluk bakımından ya da aynı Töz’ü açığa vurmaları bakımından fark yoktur. Bir sıfat, Töz’deki varoluşsal düzenin veya işleyişin ifadesidir; tekil şeyler ise bir sıfat altında bu işleyişe dâhil/tabi olan var olanlardır. Her tekil şey bir sıfata tabidir, tekil şeyin sınırlı olmasının anlamı da mantıksal olarak kendi sıfatına tabi oluşudur. Her tekil şey bir sıfat aracılığıyla Töz’e tabidir ve bir sıfat tarafından sınırlandırılır; bununla beraber bir sıfat başka bir sıfat tarafından sınırlandırılmaz.

2.4.2. Uzam

Şimdi, Tanrı’nın uzam sıfatıyla ilgili; özellikle de onun sınırsız, parçasız ve boşluksuz oluşu ve eylemsizlik prensibine dayalı işleyişine dair bazı noktalara değinilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü bu noktalar, sınır, parça, boşluk gibi olumsuzlama içeren tasarımların aslında imgelemiden kaynaklandığını ileri sürer. Bunlar, imgeler yoluyla düşünmenin uzamı nasıl çarpıttığını açıklama noktasında önemli olacak. Bununla birlikte bu çarpıtmanın ya da imgelemin uzamı nesne edindiği başka işlemlerini ikinci bölüme bırakıyoruz. Şimdi, uzamın doğasına dair sıfatlar başlığında söz edilmeyen bir takım noktaları ele alacağız.

Uzam, Spinoza’ya göre imgesel biçimde, örneğin *zihinsel resimler yoluyla canlandırılarak*, anlaşılabilir bir şey değildir. Uzam, basitçe bir cismin kendisinden soyutladığımız, o cismin dışsal sınırlarına gönderimde bulunan boşluk ya da yer olarak anlaşılmaz. Her şeyden önce uzamın soyut değil somut olduğu, bir şey belirttiği önceki bölümden hatırlanacaktır. Ek olarak

uzam sınırsızdır; ancak sınırsızlık, ileride daha ayrıntılı şekilde kendisine döneceğimiz, *imgesel sınırsızlıkla* karıştırılmamalıdır. Yine de insanın uzama dair ilk deneyimi *uzamsal olan kendi bedenini algılamakla* gerçekleşir. Bedene sahip olmak, zihne sahip olmak anlamına gelir ki böylece doğuştan getirilen bir beden ya da zihnin ne demek olduğuna dair ilk ipucu kendisini gösterir. Ek olarak bedenin uzama ya da düşünceye dair ilk algısı da *imgeleyerek* gerçekleşir; çünkü insan imgelemeksizin duygulanamaz ve bedeninin varoluşundan haberdar olamaz. “Bedende yaşanan duygu durumlarına ait fikirler olmasa, insan zihni insan bedenini tanımaz, varolduğunu da bilmez” (Spinoza, 2018a: 144). Öyleyse uzamdan ilk haberdar olma şeklimiz imgelem yoluyla; imgelemin bedeni etkileyen uzamsal olguları algılamasıyla. Bununla birlikte bu algılama *parçalı imgeler* sunacağı için uzamın doğası hakkında; onun sınırsızlığı ve parçasızlığı ya da ondaki nedenselliğin doğası hakkında hiçbir bilgi vermez. Bununla birlikte imgelem, *kendine özgü bir sınırsızlık kurgulayabilir ve Doğa’ya atfeder: Parçalardan oluşturulmuş bir sınırsızlıktır bu*.

Dolayısıyla imgesel sınırsızlıkla anlamaya konu olan sınırsızlık arasında bir ayrım yapılmalıdır. Birincisi insan zihninde kurgulanan sınırsızlıktır; ikincisi ise sıfatların gerçek doğalarını anlatır. İlki içerikten yoksun ve salt nicelik olarak düşünülür ve sınırlı cisimlerin büyüklüklerinin bir toplamından türetilmeye çalışılır. İkincisi ise kelimenin gerçek anlamıyla sınırsızdır. Bu, *somut bir doluluk* anlamına gelir. İşte uzam bu ikinci türden somut bir doluluğa, *cisimlerin bitimsiz şekilde birbirine bağlı olduğu, boşluğa yer bırakmayan bir doluluğa* işaret eder. Bu *anlama yetisinin uzamıdır yani uzamın kendisidir*. İmgelemin uzamı ise boşluklu, parçalı, niceliksel, aralarında hiçbir nedensel ilişki gözetilmeyen tikel var olanların imgelerinden türetilmiş soyut bir bütündür.

Uzam sınırsız ve parçasızdır. Anlama yetisi uzamın bu tasarımına sahiptir. Uzamın kendisine uygun olan tasarım, nesnesi uzamsal beden olan zihinde bulunur. Cisimleri parçalı olarak, bölük pörçük deneyimleyen imgelemin *yarattığı* uzam ise çelişkilerle dolu bir tasarım olarak görülür. Zira imgelem *ayrı cisimleri sanki kendi başına birer tözmüş gibi* ele alır ve onları *bütün ilişkilerinden soyutlar*. Bu, imgelemin doğasıdır. Cisimler arasındaki ilişkiler sınırsız ve süreklidir; bununla birlikte *imgelemin bu sınırsızlığı deneyimleme gücü yoktur*. O şeyleri parçalı algılar, kıyaslar ve soyutlar. Her şeye aynı anda odaklanması ve her şeyi aynı güçle algılaması mümkün değildir. İmgelem bir karmaşadır; fakat kendisinden düzen türetililecek bir karmaşadır ve insanların gündelik yaşamlarında yaptıkları da imgeleri alışkanlıklara göre düzenlemekten başka bir şey değildir. İmgelem, bu düzenlemede bulunurken, cisimlere onlarda olmayan –sınır- gibi nitelikler atfeder. O, cisimleri ve uzamı bağımsız kendilikler olarak değerlendirir. Uzamı mutlak boşluk ya da boş bir mekân olarak tasarlar. Bununla birlikte Spinoza’ya göre uzam bir boşluğu değil, cisimlere ilişkin olan her şeyi anlatır. Uzam sadece var

olur ve var olanlardan kuruludur. Uzamın kendisi böylece, mutlak doluluk ve mutlak süreklilik olarak düşünülür.

Cisimler uzamı değil, uzam cisimleri var kılar. Bu nedenselliğe ilişkin bir sıralamadır; çünkü zaman perspektifinden uzam ve cisimler eş zamanlı olarak kabul edilir. Uzam ne cisimlerin kendilerinden ayrı kapladıkları yerdir ne de varoluşunu cisimlere borçlu olan bir şeydir. *Mantıksal olarak* uzam cisimlerden öncedir çünkü onlara neden olur. Cisimlerin bütünüyle eş zamanlıdır; çünkü mantıksal olarak önce gelmenin anlamı zamansal olarak önce gelme değildir. Cisimler uzamda var olur ve uzamda son bulur. Varoluş süreleri onların uzamsal parsellerini – soyut bir biçimde- belirtir. Uzam, var kıldığı tüm cisimlerle aynı anda vardır ve bu an sonsuzluğu kuşatır. Cisimlerin uzamda olmalarının anlamı, onların boşlukta bulunmaları değil, daima başka cisimlerle birlikte olmalarıdır. Çünkü cisimler sadece etkileşime izin veren bu birliktelik sayesinde var olur, varlıklarını sürdürür ya da son bulurlar.

Uzam, cisimlere ilişkindir. Cisimlerden ayrı ya da cismin olmadığı bir uzam söz konusu değildir. Bir sıfat olarak o, sınırsız doluluğun ve bu doluluktaki işleyişin cisimsel, maddesel ya da fiziksel ifadesidir. Cisimleri *ilişki içinde* tutan, sonsuz sayıda cismin bütününe içeren uzamın kendisidir. O, sonsuz sayıda parçayı içinde bulunduran bir kap olarak da düşünülmemelidir. Sonsuz sayıda cisim'den söz edildiğinde parçasız olan uzama parçalıymış gibi yaklaşıldığı, cisimlerin birbirlerinden yalıtılarak düşünüldüğü; yani imgelemin bir şekilde işin içinde olduğu belirtilmeli ve *sayıların uzamı anlamak için yetersiz olacağı* vurgulanmalıdır. Parçalılığa dayalı tüm tasarımlar imgeseldir. Örneğin *sayı*, şeyleri sınırlı ve bağlantısız olarak, ayrı parçalar şeklinde tasarlayanın yoludur; sınırsızlığın gerçek doğasını ihmal eder. Sınırsızlık her yerde kendisini gösterir; sınırlılık ise sadece imgelemin kıyaslaması sonucu söylenir. Spinoza'nın sınırsızlık tanımı da *başka şeye atıfla* yapılır; bir cismin sınırlı olduğu ancak başka bir cisim yoluyla dile getirilebilir (Spinoza, 2018a: 33). Oysa Tanrı/uzam *her bakımdan sınırsızlık kuşatır; ondaki şeyler de başka şeylerle kıyaslanmadığı sürece* kendi içinde bir sınırsızlık barındırır. Buna karşılık imgelem bu türden bir doluluğun kendisini imgeleyemez. Descartes'ın deyişiyle sınırsız olanı “baştan başa gezip *dolaşamaz*” (Descartes, 2007b: 28)³². Burada sayılar, uzamı ve onun sınırsızlığını anlamada ya da anlatmada kifayetsiz birer araç ya da birer yardımcı gibi iş görür. Çünkü sayılar şeyleri içeriklerinden bağımsız düşünür. Bunu cisimleri birbirlerinden,

³² Alıntıda söz bütünlüğü açısından değişiklik yapılmıştır. Söz konusu alıntının yapıldığı ikinci meditasyonda, imgelemin uzamın sınırsız hallerini *tek tek* tasarlamakta ya da saymakta yetersiz kaldığı, bununla birlikte *uzamın kendisinin* zihin tarafından böyle bir sayma işlemine gerek kalmaksızın doğrudan algılandığı, bir balmumu örneği üzerinden, açıklanmaktadır. Balmumu ısıtma ya da başka birtakım işlemlerden sonra duyulara konu olabilecek sınırsız kılığa girebilse de, hiçbir zaman uzamsız bir hale bürünemez. Descartes buradan uzamın, duysal ya da imgesel niteliklerden farklı bir biçimde, daimi olarak cisme ait olması gerektiği sonucunu çıkarır. Bu nedenle uzam, özsel olarak, duysallık ya da imgelem yoluyla değil anlama yetisi yoluyla algılanır. (Descartes, 2007b: 27-30). İmgelem ise olsa olsa aynı uzamın girdiği çeşitli kılıkları, gücü yettiğince algılar. Giriş bölümünde söz edildiği üzere imgelem kısıtlı gücünden dolayı örneğin bir üçgeni imgeleyebilirken, bir bingeni imgeleyemez (Descartes, 2007b: 67-68).

ilişkilerinden soyutlayarak ve onları sırf nicelikler şeklinde görerek gerçekleştirir. Aslında bu, imgelemen doğal bir özelliğinden gelir; yani duyusallık ya da imgelem uzamı kendi doğasından ötürü parçalı algılar. Oadaki tüm ayrıntıları algılayamayacağından ötürü de, onu soyut olarak düşünür. Bu soyutlama imgelemen yetersizliğini bertaraf etme çabasıdır.

İmgelem uzamdaki cisimleri, uzamı oluşturan birer kütle/yığın olarak ele alır. Aynı hammadde yapılmış, üç boyutlu kütleler algılar. İmgelemele zihin cisimleri her durumda uzam biçimi altında algılamaya mahkûmdur; fakat bu biçimi algıladığı halde bu biçimin kendisindeki etkinliği algılamaz. Öyle ki bu etkinlik uzamdaki çeşitliliğin asıl sebebidir. “[U]zamlı sadece bir şey vardır, fiziksel evrenin bütünü (...). Daha küçük uzamlı şeylerin varoluşu sadece, uzamlı tek şeyin belirli zamanlarda ve yerlerde belirli biçimlerde nitelendirilmesine dayanır” (Curley, 1988: 32). Uzam sonsuz farklı şekilde nitelik kazanır. Dolayısıyla uzamdaki *şeyler* ya da *cisimler*, imgelem yoluyla çok farklı şekillerde algılanır. Uzamın sınırlı ve belirli perspektiflerden deneyimlenmesi cisimlerin ya da olguların imgelerini oluşturmaya sebep olur. Öyleyse cisimleri değişik zamanlarda, yerlerde, büyüklüklerde, niteliklerde vs. deneyimlemeyi sağlayan imgelemdir. İmgelem, *uzamlı* şeyleri, daha doğru deyişle *uzama ait şeyleri*, pek çok bakımdan algılar ve onların imgelerine sahip olur. Bunu duyuların uzamdaki diğer şeyler tarafından etkilenmesi yoluyla, pasif bir biçimde gerçekleştirir. Duyuların gücü gibi, bedenın karşılaşmaları da farklı farklıdır; bu da ortaya sınırsız bir imgesel zenginliğin ortaya çıkması anlamına gelir. İmgeler; özneliğin, çeşitliliğin algısal karşılıklarıdır.

Böylece Spinoza için cisimlerin algıda ilk kuruluşları ya da temsil edilişleri imgelem yoluyla, onların imgelerinin oluşturulması yoluyla. Söz konusu olan tek bir Uzam’ın sınırlı ve çeşitli perspektiflerden farklı biçimlerde algılanmasıdır. Bununla birlikte en güçlü imgeleme sahip olan bir canlı bile, sınırsız uzamın her noktasındaki çokluğu ve çeşitliliği algılayacak güçte değildir. Bu çeşitliliğin zemininde ise sıfatın biçimsel ortaklığı bulunur. Yani cisimler ve uzam aynı biçim altında var olur.

Cisimlerle uzam arasındaki ilişki bir karşılıklılık, bir eş zamanlılık ilişkisidir. Cisimler ve bütün cisimsel ilişkiler uzamda olmak zorundadır. Aynı şekilde uzam da daima cisimlerle. Bu bakımdan her bir cisim uzamın bütününe bağlanır ve bu bütünü belli bir perspektiften ifade eder. Uzamı cisimlerden, cisimleri uzamdan ayrı, imgeleyebilirsek bile, anlayamayız. Söz gelimi uzamdaki kimi cisimleri yok sayabiliriz; ancak bunu sadece imgelem yoluyla gerçekleştiririz. Oysa cisimlerden tek birinin bile olmadığı bir uzam, uzamın kendi doğasına bir aykırılık demektir. Çünkü uzamın bütünü, hem cisimleri hem de cisimlerin birbirine bağlanış tarzını gösterir. Cisimleri, cisimler olarak var eden de bu bağlanış tarzının kendisidir. Bu bağlanış *ebedi, değişmez ve zorunludur*. Cisimlerin düzen ve bağlantısı sabittir. Bu sabitlik ise *duyusal bir yolla, imgesel bir biçimde değil, akıl* yoluyla anlaşılabilir. Duyuların geçicilik ve değişim algıladığı yerde, akıl ebedilik algılar. İmgelerin *olası* diye tasarladığını, akıl *zorunlu* olarak düşünür. Ebedilik, olmak

zorunda olanın olması ve hep olduğu gibi olması/kalması anlamına gelir. Dolayısıyla zorunlulukla ilişkilidir; Spinoza için ebediliğin *bir cismin varoluşunu sonsuza dek sürdürmesi, sonsuz bir süreye sahip olması ya da ölümsüzlüğü olarak düşünmek* tamamen yanlış olurdu.

Öyleyse uzam, cisimleri, cisimlerin değişmez düzenini ve onların ebedi ilişkilerini oluşturur. Uzam cisimlerden oluşmaz, cisimleri oluşturur. Cisimler arasındaki ilişkiler/etkileşimler ise *hareket – durağanlık ilişkileri* olarak ortaya konur. Gerçekte cismi cisim yapan da, cismin belirli bir durumda bulunmasını sağlayan da bu ilişkilerdir. Bu nedenle uzam, *cisimler ve bunların etkileşimleri* olmak üzere *iki farklı şeyden* oluşmaz. Bir cismin kendisi zaten bir etkileşimler ağına işaret eder; hatta cisim bu ağın kendisidir. Daha doğru biçimde ifade edilirse, cisim sınırsız etkileşim ağı içindeki bir koordinatı kuşatır. *Sadece cisme ait olan ve cismi tanımlayan sınırlı etkileşim ağı* da uzamdaki sınırsız ilişkiler ağına bağlanır. İlişki içinde olmak cismin doğasıdır. Bir cisim, onu oluşturan etkileşimlerin sonucudur. Tüm etkileşim ağındaki bir noktadır. Böyle bir noktaya tekabül edişi cismin *varoluşunu (existentia)* tanımlar. Dolayısıyla cisim hep bir *olgu* içinde var olur. İmgelem ise cismi olgudan soyutlar ve boşluktaki sessiz bir resim haline getirir. Onu etkileşimlerde azade olarak kurgular. Onu oluşturan etkileşimlerden zaten habersizdir –çünkü imgelendiği sürece cisim sadece bir duyu verisidir- ve hali hazırda içinde bulunduğu etkileşimleri ise ya algılayamaz ya da yetersiz bir şekilde algılar. Bu nedenle olguların imgeleri olguların kendilerinin pek çok bakımdan eksik tasarımlarıdır. Olguların fikirleri ise, olguların eksik değil, yeterli/upuygun bir algısını gösterir. Yani Tanrı'nın algısını; olguların düşünce sıfatı altındaki karşılıklarını.

Spinoza'ya için *tümeller* öz belirten *şeyler* değildir. Tekil var olanların özlerinden söz edilir ve bu uzamdaki tekil var olanlar olarak görülen cisimler için de geçerlidir. Üstelik cismin özünde düşünceye dair hiçbir şey bulunmaz. Bu, onu Platon'la başlatılabilecek bir geleneğin; özü sadece düşünceyle, düşünceyi de genel olarak *tümel formlarla bir tutan*, düşünce içermeyen maddeyi de *belirsiz ve formdan* yoksun kabul eden düşünme şeklinin dışında konumlandırılması demektir. Spinoza'ya göre cisimlerin özleri ancak uzam yoluyla kurulur ve yine uzam yoluyla anlaşılmalıdır. Cismin özü (*essentia*), cisim *tek başına ele alınabildiği, varoluşundan ayrı, dışsallığından soyut* olarak düşünülebildiği *ölçüde*³³, *var olduğu anda* kendisini oluşturan *cisimlerin değişmez ilişkileriyle* belirlenir. Bir cisim, birleşerek onu oluşturan diğer cisimlerin hareket – durağanlık ilişkileriyle tanımlanır. Cismin özü onun bu yolla yapılan tanımıdır. Kendisini oluşturan cisimlerin hareket – durağanlık ilişkileri cisme özgüdür; cismin özü, son derece karmaşık olan fakat değişmez olarak görülebilecek bir örgütlenme tarzına işaret eder. Cisim var olduğu sürece bu örgütlenmede değişmeden kalan bir hareket - durağanlık oranı söz konusudur. Bu oran

³³ *Quatenus*; İngilizcesiyle *in so far as* Spinoza'nın çok başvurduğu deyimlerden birisidir; *kadarıyla, varsayıldığında, düşünülebildiği ölçüde* şeklinde karşılanabilir. Bize göre bu sık kullanım, Spinoza felsefesinde *varsayımların yerini* göstermesi bakımından önemlidir.

korunduğu sürece cismin parçalarında meydana gelen değişikliklerin cismi değiştirmedeği varsayılır. Oran korunduğu, parçalar arası iletişim aynı oranı koruduğu müddetçe, parçaların yerini başka parçaların alması, parçaların büyüüp küçülmesi özü değiştirmez (Spinoza, 2018a: 132-136). Theseus'un gemisi bütün parçaları değişse de hala Theseus'un gemisi olarak varoluşunu sürdürür. Özün değişmemesi, cismin varoluşunu sürdürmesi anlamına gelir. Her cismin özü "hareketlerini birbirlerine sabit bir yasaya göre" ileten daha basit cisimlerin birleşimiyle tanımlanır (Spinoza, 2018a: 132). *En basit cisimler* ise bölünmez olarak tanımlanan *varsayımsal* varlıklardan başka bir şey değildir.³⁴ Bunlar sınırsızlığın mantığı gereği tözsel bir gerçekliğe sahip olamaz; ancak bu gerçekliği imgelemeye yardımcı olurlar. Yani cisimleri imgelemek için yararlı imgesel *araçlardır*. Dolayısıyla Spinoza için en basit/bölünmez cisimler, tözsel oldukları *varsayılan* fakat gerçekliği olmayan cisimlerdir. Leibniz'in monadlarının aksine bunlar tözsel hiçbir şey belirtmezler ve hareket- durağanlık ilişkilerini anlatmada kullanılırlar. Yalnızca dışarıya açıklıklarıyla tanımlanan, birbirlerinden sadece hareketlerine, hızlarına, durağanlıklarına göre ayrılan cisimlerdir. Bunlar monadlar gibi dışarıya, etkilenmeye kapalı pencereler değil; *mutlak açıklıklardır*. Sadece birbirlerini harekete geçiren, durduran, birbirlerinin yönünü değiştiren; bunun dışında bir kendiliklerinden söz edilemeyecek cisimlerdir. İşte her cisim reel olarak daha basit ve *varsayımsal* olarak da *en basit* cisimlerin birleşimidir. En basit cisimler "sonsuz küçüktürler" ve "sonsuz kümeler halinde var olurlar" (Deleuze, 2008: 151). Burada *en basit* cisimlerin, kurgusal bir yana sahip olduğu, ancak açıklamakta kullanıldıkları harekete dair ilişkilerin *gerçek bireyleri anlattığı* tekrar vurgulanmalıdır. Zira tözsel gerçeklikte, sonsuzca küçültülseler bile tüm cisimler bileşik olmak zorundadır. Birleşik cisimler olarak bireyler bu sonsuz küçük cisimlerin bir kümesi ya da birbirlerini sabit bir oranı koruyacak şekilde hareket etmeye-durmaya zorlayan bir örgütlenmesi olarak tanımlanır. Burada 'küme' bağımsız parçalardan oluşan bir birlikteliği belirtmez; *matematiksel* küme terimi, Spinoza'nın varsayımsal basit cisimlerine değil Leibniz'in monadlarına daha uygundur. Çünkü cisimler varoluşlarını hareket - durağanlık yoluyla başka cisimlere borçludur. Dolayısıyla cisimlerdeki birleşimi tanımlayan sabit yasa cismin özünü verir. Cisimler, kendilerini tanımlayan farklı sabit yasalara sahiptir. Dolayısıyla onları *bireyleştiren*, "*diğer cisimlerden ayırt edilen bir birey*" kılan da en basit parçaları arasındaki bu değişmez hareket iletim yasasıdır (Spinoza, 2018a: 132). Bir cismin *aynı cisim* olmayı sürdürmesi bu yasanın korunmasına bağlıdır. Burada yasayla kastedilen cismin kendi yasasıdır; bu, doğa yasası türünden *bütün cisimlere ortak* bir şey değil, cismi oluşturan basit cisimler arasında belirsizce sürüp giden ve sürüp gittiği sürece korunan sabit bağıntılarıdır. Bir

³⁴ Spinoza'nın uzamın *basit cisimleri*yle, bunlardan oluşmuş *bileşik cisimler/bireyler* arasında yaptığı ayrım aslında, çalışmanın *Giriş* bölümünde sözü edilen geometrik var olanların gerçek var olanlardan ayrılmasındaki gibi, kurgusal ve varsayımsal olanla gerçek olan arasındaki ayrıma örnek oluşturur. En basit parçasız cisimler bir bakıma imgeseldir; bununla beraber hareketin doğasını ve karmaşık cisimleri anlamaya yardımcı olan *akıl varlıklarıdır*.

cismin, bireyin var olmaya başlaması –*oluş-* bu tarz sabit bir yasanın oluşması; cismin ortadan kalkması (yok oluş) ise bu yasanın *başka bir sabit yasa içinde* çözünmesi anlamına gelir. Doğa tekil bir şey gibi göz önünde bulundurulduğunda ise ona ait yasa nihaidir. Doğa'nın nihai yasası çözünmezdir.

Nihai bir hareket – durağanlık oranı, Doğa'da her zaman korunur. Doğa, kendisini oluşturduğu düşünülen 'parçalar' arasındaki hareket- durağanlık ilişkilerini belirli bir şekilde sonsuza kadar sürdürür. Varlık'ın uzamsal etkinliği olarak ifadesini bulan Doğa, aslında sadece yasasını değil, *bütünüyle* kendisini olduğu haliyle korur, değişmeden kalır. O halde bireyi oluşturan sabit yasayla, Doğa yasası bir bakıma örtüşür; birey var olduğu sürece sabit yasası korunur, Doğa var olduğu sürece de Doğa'nın sabit yasası. Fark Doğa'nın sabit yasasının süreye tabi olmaması, ebedi olmasıdır. Dolayısıyla birey, Doğa'nın bir simülasyonu ya da bir modeli olarak göz önüne alınır. Bireyde *süre* ya da *sürüp gitme* olarak düşünülen, Doğa'da *ebediyet* olarak karşılık bulur. Süre ebediyetin bir modeli gibidir; şu farkla ki ebediyet kendisinde belirsiz olan ve dışsallıkla ilişkilendirilebilecek hiçbir öge bulundurmaz. Böylece süre, dışsallıkla belirlense bile ebediyet hakkında bir fikir verir; çünkü süregiden bir yasayı anlatır. Ancak süre sınırlı, belirsiz ve dışa bağlıdır; dışsallık tarafından her an çözünebilecek bir varoluş belirtmesi bakımından *belirsiz ve sonludur*. Bununla birlikte *sınırsız süre tasarımı imgeseldir, çünkü süre sınırlılıkla ve belirsizlikle tanımlanır. Böyle bir tasarım sınırsızlığın ve ebediyetin imgesel tasarımıdır (sempiternity)*.

Basit cisimler, bir hareket orantısını oluşturacak şekilde birbirlerine kuvvet uygular ve birleşik bir cisim meydana getirirler. Bileşik bir cisim bir *homeostasis* ya da *denge* durumuna işaret eder.³⁵ Bileşik cisimler belirli bir biçimde bir arada durmaya *zorlanmış* ya da *belirlenmiş* basit cisimlerden oluşur. Yani bileşik cismi oluşturan iletim bağıntıları da durup dururken var olmamış ve başka cisimlerin ilişkilerinin/hareketlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Böylece öz *varoluşun kendisinin* yani *ebediyetin* bir sonucudur (Spinoza, 2018a: 35). Ebediyet sonsuz süreden farklıdır ve süreyle anlaşılabilir bir şey değildir. Sonsuz bir süre ebediyetin bir imgesi olarak görülür. Ebediyet varoluş ve özün aynı oluşunu anlatır. Süre tasarımı ise öz varoluştan ayrıdır. Süre, ilineksel değişimlerin kendisini etkilemediği ya da sadece ihmal edilebilecek seviyede etkilediği *hypokeimenon* benzeri bir öz varsaymak durumundadır. Bu varsayım, özün varoluştan ayrı ele alınmasını açıklar. Burada *cisme özgü örgütlenme* bir tür kişisel özdeşlik şeklinde de yorumlanabilir; ancak bu durum, bu örgütlenmenin 'ihmal edilebilecek' değişimlerini ve cismin sadece bu varsayımsal örgütlenmeden ibaret olmadığını gözden kaçırmak anlamına gelirdi ki bu bize göre Spinoza düşüncesine uygun değildir. Çünkü bu durum, dışsal

³⁵ Latince kökenli *homeostasis* sözcüğü motamot biçimde *aynı sabit duruş, aynı durağanlık* gibi anlamlara gelir. Bu terim şeyin iç yapısındaki mekanizmayla dışsallığın uyum içindeki durumunu anlatır. Bir şeyin varoluşunu sürdürmesi için koruması gereken denge durumu *homeostasis* olarak nitelendirilir. Denge, şeyin kendi öz yapısını oluşturan işleyişle dışsal koşullar arasındadır. Dışsal etkilerle bu denge durumu korunabileceği gibi ortadan da kaldırılabilir.

cisimlerin söz konusu cismin zamanla değişmesine yol açan etkilerini fazlaca hafife almak anlamına gelirdi. Dolayısıyla bu da imgesel değişimlerin yaşam üzerindeki büyük etkilerini görmezden gelmeye yol açardı.

Bize göre gerçekte her bir tekil öz, her zaman sürüp gitmekte olan varoluşun kendisinin bir sonucu, bir devamı olarak düşünölmeli ve *mutlak* addedilmemelidir. Özler, Tanrı'nın özünden her an ve her noktada sonsuz yeni var olma tarzının türemesinden azade değildir. Dolayısıyla burada yine imgelemin bir varsayımı, özü varoluştan ayrı, soyut olarak düşünme işlevi söz konusudur. Çünkü özü varoluştan ayrı tasarlamak, varoluşun "özden gerçekten ayrıldığı anlamına gelmez" (Deleuze, 2011: 106). Varlık'ın kendisinde öz ve varoluş ayrılmaz. Dolayısıyla hem cisimleri var eden hem de var oldukları anda onları tanımlayan ilişkilerin bütünü Varlık'ın kendisine bağlanır. Varlık kendisindeki tüm etkin ilişkilerin bütünüdür; uzam ise bu ilişkilerin cisimsel ifadesidir.

Uzam, sonsuz sayıdaki cismin ortaya koyduğu bütün bir etki ağını gösterdiği gibi, aynı zamanda bu ağin nedeni olarak görülür. Cisimle uzam arasındaki ilişki "bir etkinin nedeniyle olan ilişkisi olarak" anlaşılmalıdır (Curley, 1988: 31). Uzam, hem cisimlerin varoluşunun nedeni olarak konur hem de cisimlerin bütününe işaret eder. Dolayısıyla Doğa'nın ortaya çıkaran ve ortaya çıkan olmak üzere iki perspektiften görünümü uzamda da ifadesini bulur. Cisimleri var eden uzam *Natura Naturans*'ı, ortaya çıkmış haliyle uzam *Natura Naturata*'yı ifade eder. Daha önce ele alındığı üzere, cisimleri var eden ve onları bir arada tutan güç *Natura Naturans*'tır yani uzam olarak görölen Doğa'dır. *Natura Naturans*'ın oldukları şekliyle var ettiği bütün cisimler ve bunların ilişkileri ise *Natura Naturata*'ya ait olarak düşünölür. Bu ayrımın bir akıl ayrımı olduğu ve imgesel soyutlama içerdiği hatırlatılmalıdır. Çünkü uzam tektir ve onun gücü her noktasına yayılmıştır. Uzam kendi kendisiyle özdeş olan, değişmez ve sınırsız Tanrı'nın gücünün fiziksel ifadesidir.

Spinoza'ya göre, bir ilişkinin uzam sıfatıyla ele alınışını niteleyen hareket - durağanlık ilişkileri sonsuz bir karaktere sahiptir. *Hareket - durağanlık* uzam sıfatındaki cisimlerin somut ilişkilerini gösterirken, *zaman* bunların imgesel yolla karşılaştırılmasını gösterir ve soyut bir ilişki yaratır. Karşılaştırma insan zihnine özgüdür; oysa Doğa karşılaştırmalar yapmaz. Daha sonra daha ayrıntılı üzerinde durulacağı üzere *zaman* da hareket eden cisimleri karşılaştırmada imgesel bir yardımcı olarak iş görür. Ancak zaman şeylerin ebediyetteki konumlarını anlamada hiçbir şekilde yardımcı olmaz. Şeylerin ebediliği/kalıcılığı imgelemle değil anlama yetisiyle kavranır. Şeyler dolayısıyla cisimler de bir tür daimiliğe sahiptir. Zira "Var olmuş ve çözülmüş, şimdi varlıkta olan, ya da gelecekte varlığa gelecek her bir tarz, bir uzamlılık tarzı ve bir fikir tarzı olarak Tanrı'dadır" (Balanuye, 2012: 108). Bu bir *ölümsüzlük problemi*ni beraberinde getirecektir. Çünkü eğer *ben*, bütün ilişkilerimle beraber daimi olarak Tanrı'daysam ve öldükten sonra da varoluşum onda kalıcıysa; ve Spinoza'ya göre Tanrı'da her zihin kendi bedenini algılamak

zorundaysa; öldükten sonra da *hissetmeye* devam etmem gerekmez miydi? Bu, yanıtlanması oldukça zor soruya tekrar döneceğiz. Fakat şunu belirtmeliyiz ki Spinoza'nın bu soruya yanıtı bize göre hayır olmalıdır; çünkü ebedilik *kişisel/imgesel algıların ebediliği değildir*. Zaman kişisel bir tasarımdır; oysa ebedilik varoluşun bütününe ve *bu bütüne ait olarak düşünülebildikleri* sürece şeylerin özelliği olarak görülebilir. Ebedilik, *ben* düşüncesinden, yani imgelere dayalı kişisel bellekten arınmış bir zihnin kavrayabileceği bir niteliktir. Ve hiçbir zaman *ben'e* dair olarak değil, sadece bütüne ilişkin olarak kavranabilir. Ebediliği, yaşarken hissetmenin yolu da *bütüne ait olana, bütün için geçerli olana odaklanabilmektir*. Bu, aklın şeyleri görme biçimidir. İmgelem bu tarz bir görüşü sağlamaz; o, öznel imgelerden kurulu *ayrı bir ben'den* yani *bellekten* hareket eder. İmgelem geçici şeylerin algısıdır. Oysa anlama yetisi *bütünde kalıcı olanı* algılar; imgelem ise *şeylerin geçici ve olası* olarak algılanmalarındır. Dolayısıyla şeyleri kalıcı yanlarıyla bilen “anlama yetisi, tekil bir insanın imgelemine ne derece ağır basarsa bu insan evreni o derecede kısıtlı değil ebedi perspektiften anlar ve ölümden sonra kalan zihin kısmı – şüphesiz *o insanın zihni olarak olmasa da- daha büyük olur*” (Garrett, 2018: 25).

Cisimleri ya da cisimsel ilişkileri geçmişe, şimdiye ve geleceğe referansla, zamansal bir bakış açısıyla ele almak imgelemin ve belleğin sunduğu perspektifle ilgilidir. Zihnin imgesel algıları, çağrışımlar yoluyla geçmiş hatırlar ve cisimlerin gelecekteki durumlarına dair sonuçlar üretirler. Bu çağrışımlar cisimleri veya olguları, hep başka cisimlere veya olgusal durumlara referansla ele alırlar. Bu referanslar yoluyla ise zihin daimi olanı kavrayamaz; çünkü hep *karşılaştırmalar* yapmaktadır. İmgelem yoluyla cisimlerin çok çeşitli durumlarıyla karşılaştıkça da her şeyin olası olduğu kanısına varır. Tek düze şekilde gerçekleşen olaylarda dahi, olgulara dair imgesel bir daimilik düşüncesi ortaya çıkar; ancak bu sürüp gitme anlamında bir daimiliktir. Oysa cisimlerin Tanrı'daki daimiliği; yani ebediliği, onların imgelemdeki veya bellekteki bir daimiliği anlamına gelmemektedir. Öyleyse süre bakımından bir daimilik söz konusu değildir. Ebedi olarak var olmak, bir cismin sonsuza kadar sürüp gitmesi anlamında değildir.

Bir şeyi imgelem yoluyla var diye nitelendirmek, onun her zaman süreli bir tasarımını içerir. Oysa anlama yetisi, şeyleri süreyle değil, değişmez biçimde kavrar. İmgelem, aslında ebedi olanı, cisimleri ya da hareketlerini gelip geçici değişimler olarak algılamak; anlama yetisi ise onları zamansal olmayan zorunlulukları bakımından kavrar. Örneğin cisimleri *eylemsizlik/atalet prensibine* uygun şekilde kavrayarak, onlardaki nedensel zorunluluğu anlar. Cisimlerin, sadece dışsal ilişkiler yoluyla değişime uğratılabileceğini anlama yetisi *a priori* olarak kavrar. Zaman ise söz konusu prensip gibi nedenler hakkında bir şey söylemez. Öyleyse imgelem, cisimleri ve ilişkileri kendi öznel/zamansal algısına göre değerlendirir.

Cisimlerin hareketine ve durağanlığına dair temel ilke olarak *eylemsizlik ilkesi*, her ne kadar en net ifadesini Newton felsefesinde bulmuşsa da, Kartezyen felsefede de oldukça açık şekilde ortaya konmuştur. Newton'a göre “bir cisim sadece eylemsizlik kuvvetiyle herhangi yeni

durumuna direnir” (Newton, 2021: 83). Cisim, ancak direnemeyeceği, kendisi aşan başka kuvvetlerin etkisiyle durum değiştirebilir. Descartes da bu ilkeyi tıpkı Newton gibi “Doğa yasalarının birincisi” olarak ileri sürer: “Her şey başka bir şey onu değiştirmede süreci, bulunduğu durumda kalır ve ancak başka şeylere rastlayınca durumu değiştirir” (Descartes, 2007a: 126). “Doğa yasalarına göre, hareket halinde olan tüm cisimler, hareketleri, başka cisimler tarafından durduruluncaya değin, hareketlerini sürdürürler” (Descartes, 2007a: 38). Spinoza da aynı kuralı ifade eder: “Hareket halinde ya da hareketsiz halde olan bir cismin hareketi ya da hareketsizliği, bir başka cisim tarafından belirlenmelidir” (Spinoza, 2018a: 129). Bu nedenle de “Dış bir neden işe karışmadıkça hiçbir şey yok edilemez” (Spinoza, 2018a: 210). Gelmek istediğimiz nokta şu: Spinoza’ya göre *bitimsiz hareket durağanlık ilişkileri* cisimlerin sahip oldukları kuvvetin nedeni oldukları gibi; cisimlerin hal değiştirmelerinin de nedenidir. Ünlü conatus kavramı da eylemsizlik ilkesiyle açıklanmalıdır. Conatus, çaba’dan farklı bir şeydir; çünkü bu sözcük daha çok etki etme *amacıyla* eylemlerde bulunmayı anlatır dolayısıyla çaba terimi eylemi anlamaya *sondan*; yani *amaçtan* başlar. Oysa conatus böyle bir çabadan çok, ilk elde, cismin etkiler karşısındaki *direnme kuvvetini* anlatır. Dışsal hiçbir nedenin bulunmadığı *varsayımsal bir duruma* işaret eder. Çaba, dışsal kuvvetlerin bir sonucu olarak görülse bile bize göre conatus daha çok var olmada direnme olarak anlaşılmalıdır. Bu yolla varoluştaki şeylerin bağımsız bir tabiatta olmadığı da daha açık ortaya konur.

Hareket – durağanlık ilişkileri imgelem aracılığıyla *cisimlerin değişimleri* olarak algılanırken, akıl yoluyla *ebedi karakterlerine uygun* bir şekilde algılanır. Cisimlerin hareketlerini algılama aslında imgelem ve akıl arasındaki bir çatışma alanına değil daha çok bir ortaklık alanına işaret eder. Bununla birlikte, tek başına imgelem elbette belirli bir olgudaki *hareket ilişkilerinin doğasını* anlayamaz. İmgelem bununla kalmayabilir; hareketin belli bir erekle, bir öznenin özgür kararıyla başlatıldığını düşünmek gibi hatalara kolayca geçit verir ve hareketin doğası hakkında çarpık bir anlayışa yol açar. Bununla birlikte *dolayısız imgelem* her zaman kendisinde bir doğruluk barındırır. Çünkü Spinoza’ya göre tek başına imgeler yanlış hiçbir şey barındırmaz. Dolayısıyla, salt olumluluklarıyla göz önünde tutulan imgeler, yanlışlıkla ilişkilendirilemez.

Sabit doluluk olarak ifade edilebilecek olan *uzam* imgelem yoluyla elbette sabit olarak anlaşılamaz. Burada, bir ya da daha fazla uzamsal olgunun imgelerinden kaynaklanan *değişim algısı*, uzama imgesel bir uzam tasarımı ortaya çıkar ve bu düpedüz hatalıdır. Böyle bir noktada ise imgelem akıl işbirliğinden değil, imgelem akıl çatışmasından söz edilir. *Uzamda* pek çok bakımdan değişen, hareket eden, duran, varlığa gelen ve dağılan pek çok şey algılanır. Pek çok zaman, pek çok değişimin altında da bu değişimin taşıyıcısı olan bir zemin varmış gibi hissedilir. Hissedilen bu zemin aslında imgelemin *anlama yetisi* kaynaklı bir yana sahip olduğunu anlatır. Daha açık deyişle, her imgede aslında upuygun anlaşılan bir zemin söz konudur; bu zemin uzam sıfatının biçimine işaret eder. Dolayısıyla burada *bir bilme türü* olarak imgelemin, *hareket ve*

*durağanlık'ın varoluşuna dair bir bilgiyi duyumlar/imgeler yoluyla verdiği, fakat bir bilmeme türü olarak da bu ilişkilerin gerçek doğaları hakkında eksik bir bilgi türü olduğu belirtilmelidir. İmgelem yetersiz kalmaktadır. Çünkü imgeler yoluyla edinilen “empirik bulgular olsa olsa aklın kendisinin kanıtladığı şeyin örneklerini sunabilir”; bununla birlikte aklın kanıtlaması gereken şeyi kanıtlayamazlar (Manning, 2021). Böylece Spinoza için imgelem algısal eksiklik ile tanımlanır. Oysa akıl, şeylerin ilişkilerini, ebediyette oldukları şekliyle; yeterli biçimde anlar. “Akıl doğası gereği şeyleri *ebediyetin*³⁶ ışığı altında algılar” (Spinoza, 2018a: 174).*

İmgelerin eksik algılar olması nedeniyle, duyumlar ya da imgeler iki ya da daha çok cisim arasındaki ilişkiyi değişken ve olası bir ilişki olarak algılarken, akıl değişmez ve zorunlu bir ilişki olarak anlar. Bu anlama cisimlerdeki ya da cisimler arasındaki *sabit/ebedi* bir ilişkiyi algılama anlamına gelir. Bu anlama ile *insan zihnine uzamın değişmezliğine yani ebediliğine dair adeta bir ipucu sunulur*. İlişkinin ebediliği, duyusal izlenimler yoluyla değil “saf olan ve Doğayı kendinde olduğu haliyle açımlayan nosyonlarla”; “genellik düzeyi en yüksek nosyonlar” yoluyla gerçekleşir (Spinoza, 2014b: 78). Bu nosyonlar “hareket, durağanlık ve bunlara ilişkin yasalar” iken, duyusal izlenimler genellemeye elverişli olmayan ve her zaman öznel kriterler gerektiren “görünür, görünmez, sıcak, soğuk (...) akışkan, katı” gibi nosyonlardır (Spinoza, 2014b: 78). Duyusallık yoluyla cisimler ve bunlar arasındaki ilişkiler *değişken* olarak algılanırken, söz konusu genel nosyonlarla *değişmez* yanlarıyla algılanır; akıl bu yolla bütününde varoluşun doğasını ya da *ebediyeti* kavramaz, ama ebediyeti kavramaya dair bir kapıyı aralar. *Görü (intuitio)* ise ebediyet konusunda açık bir kavrayışa işaret eder.

Öyleyse imgelem yoluyla cisimler *hızlanan, yavaşlayan, duran, çarpışan, birleşen, ayrılan, büyüyen, küçülen, yayılan* vs. olarak çeşitli perspektiflerden deneyimlenir. Bunlar hiç de *öznel* değildir; fakat imgelemle deneyimlenir. İmgelem algılayana özgü, öznel algılara işaret etse de; bu öznel algıların kendilerinde nesnel bir şey de algılar. Bu, anlama yetisinin imgeleme nüfuz etmesi anlamına gelir. Bununla birlikte, irileşen imgelem, bilerek ya da bilmeyerek imgeleri parçalamaya, birbirine karıştırmaya başlar. İmgelerin kendileri saf kurgular olmasa da, imgelem kurgular üretmeye, “imge alışmaları” oluşturmaya başlar (Suhamy & Daval, 2018: 60). Böyle bir imgelemde cisimlere dair her şey artık mümkündür; böylece imgelemde bir düzensizlik hakimdir; gelişigüzel kurguların nedeni de budur.

Spinoza'nın belki de bütün bir felsefesi imgelem ve akıl arasında yaptığı ayrıma dayanır. Doğrudan bu iki kavramı kullanmadığı zamanlarda dahi, imgelem ve akıl arasında yaptığı ayrım arka planda kendisini hep hissettirir. Çok kez de bu ayrım Spinoza tarafından açıkça dile getirilir. Etika'da imgelem ve aklın çok net olarak karşı karşıya getirildiği ilk yerlerden birisi de uzama ve uzamın bölünebilirliğine ilişkindir. Spinoza *niceliğin bölünebilir olarak* düşünülmesini imgelemle

³⁶ Alıntının yapıldığı kaynaktaki sonsuzluk sözcüğü söz bütünlüğü bakımından ebediyet olarak değiştirilmiştir. Spinoza'nın bu cümlede kullandığı sözcük *aeternitas*'tır.

ilişkilendirir ve imgelemin aksine anlama yetisinin niceliği bölünemez olarak, yani Töz'ün doğasına uygun olarak ortaya koyduğunu ileri sürer:

[D]oğanın bütün parçaları aralarında hiç boşluk yaratmayacak şekilde birbirine bağlıdır, işte bu da açıkça gösterir ki, bu parçalar gerçekten birbirinden ayrı değildir, dolayısıyla maddi töz, töz olması bakımından, bölünemez. 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 gücümüzde canlandırdığımız şekilde ele alırsak –ki böyle düşünmek kolayımıza geldiğinden genellikle böyle yaparız- o zaman onun sonlu, bölünebilir ve parçalardan ibaret olduğunu görürüz, ama onu aklımızda olduğu şekilde ele alırsak ve onun bir töz olduğunu kavrarsak –ki bu zor olduğundan genellikle böyle yapmayız- o zaman niceliğin sonsuz, tek ve bölünemez olduğunu anlarız (Spinoza, 2018a: 58-59).

Spinoza, imgelem ve akli, zihnin maddi töz olan Doğa'yı nesneleştirme tarzları bakımından karşı karşıya getirir. İmgelem kolay olanı yapar: Maddi diye tasarlayarak nesneleştirdiği şeylerde sınırlar, başlangıçlar ve sonlar gözlemler. İmgelem yoluyla insanlar "[D]oğadaki şeylerin bir başlangıcı olduğunu gördüklerinden, tözlerin de böyle bir başlangıcı olduğunu sanırlar" ve böylece "[T]özlerin halleri ve tözlerin kendileri arasındaki farkı göremezler" (Spinoza, 2018a: 41). Dolayısıyla Spinoza'ya göre en kolay düşünme biçimi olarak görülebilecek imgelem, maddi töze ilişkin sınırlar tasarladığında, *her bakımdan sınırsız olarak tasarlanması gereken Töz'ü sınırlandırıp parçalayarak, Töz'ün kendisine uygun olmayan yanlış bir fikir türetir. Yanlış fikir, nesnesine uygun olmayan bir imge anlamına gelir. Doğru fikirlerin kaynağı ise Spinoza'ya göre bir başka düşünme tavrı/hali olarak ortaya konan anlama yetisi ve akıldır (intellectus/ratio). Öyleyse, imgelem ve akıl düşünen zihnin farklı halleridir. Öyleyse imgelem tarafından nesne edilen duylara verilmiş uzamla, anlama yetisi tarafından nesne edilen uzam bambaşkadır. İlki "bölünebilir ve devinebilir olan (ve Kartezyen belirsizce yayılan Dünya anlayışıyla uyumlu olan), sürekli değişen ve sonlu modusların sonsuz çok katlılığını oluşturan" ve ikincisi ise "gerçekten ve tamamıyla sınırsız ve bu yüzden de bölünmez olan, a se ve per se var olan Varlık'ın, yani Tanrı'nın, ebedi ve özsel sıfatını" gösteren sınırsızlıktır (Koyre, 1957: 155-156).*

2.4.3. Düşünce ve/veya Bilinç

Düşünce (cogitatio) Spinoza'da *ideaların/fikirlerin* nedeni olarak görülür. Düşünce tekil idealar ve bunların ilişkileri dışında hiçbir şey bulunmaz. Buradan iki önemli sonuç ortaya çıkar: Birincisi idealar sırf *zihne özgü içerikler* olarak değerlendirilemez; zira zihnin kendisi de Tanrı'daki başka idealar tarafından ortaya çıkarılmış bir ideaya işaret eder. İkincisi ise düşünce sıfatında tümeller bulunmaz. Doğa'nın düşünce sıfatı altında ele alınan işleyişinde "*canlı, insan*" gibi tümellerin yerinden söz edilemez. Tanrısal anlama yetisi sadece tekil cisimleri ve bu cisimlerin fikirlerini algılar. Tümeller ise imgesel algılardır. Dolayısıyla Tanrı'da insandaki gibi

tümel algılar söz konusu değildir. Sadece insan zihni, şeyleri duyusal etkilerine göre sınıflandırır ve tümel denilen kurgular ortaya çıkarır. Oysa bunlar Spinoza'ya göre adlardan başka bir şey değildir.

Düşünce ve idealar, Spinoza'ya göre, kimi filozofların öne sürdüğünün aksine, cisimlerden de devşirilmemiştir. İdeaların nesneleri cisimlerdir; fakat bu durum onların cisimlerden türediğini göstermez. Cisimler ve onların ideaları, aynı anda Tanrı'dadır. Yani, cisimlerin bizim zihinlerimizden bağımsız ideaları söz konusudur. Spinoza, ontolojisinde ne idealara ne de cisimlere hiyerarşik bir öncelik verir. Cisimler ve onların eksiksiz bilinci olarak idealar eşit ve ayrılmaz biçimde Tanrı'da kabul edilir. Sıfatlar başlığı altında belirtildiği gibi, bir cisimle ideası arasındaki ilişki bir *türeme* ya da *neden-etki* ilişkisi değil, *bir uygunluk* ilişkisidir.

Düşünce (cogitatio), kendisi dışındaki her şeyden yalıtılmış bir zihnin serbestçe oluşturduğu bir içerik ya da zihnin bu tarz bir içeriği oluşturan ve onun üzerinde işlemler yapan özerk etkinliği olarak anlaşılmaz. Düşünce zihne değil, zihin düşünceye aittir. Her ne kadar fikir zihnin etkinliği sonucu oluşan bir şey olarak tanımlansa da (Spinoza, 2018a: 106); zihnin de, insan bedenini nesne edinen bir *birleşik fikir* olarak, Tanrı'nın düşünme etkinliğinin bir sonucu olduğu belirtilmelidir. *Zihin (mens)*³⁷, bir bedenin eksiksiz *fikri, algısı* ya da *bilinci* olarak görülür. “[Z]ihnimizin nesnesi var olan bedendir” (Spinoza, 2018a: 126) ve “bedenimizin durumlarına ait fikirler bizim zihnimizde” bulunur (Spinoza, 2018a: 125). Üstelik zihin bedende olan biten her şeyin farkındadır: “bedende zihin tarafından algılanmayan bir şeyin olması mümkün değildir” (Spinoza, 2018a: 124). Bu son nokta, Spinoza'nın eleştirilebileceği bir problemi de beraberinde getirir: *Pankreas problemi*. Acaba zihin Spinoza'nın iddia ettiği şekilde pankreasın çalışıp çalışmadığının da bilincinde midir? (Toth, 2018: 56). Bir parantez açarak kısaca bu sorunun cevabına ilişkin olabilecek bir noktadan söz etmek istiyoruz.

Bu soruya, Spinoza'da bilincin ya da algının teknik bir kullanımının söz konusu olduğu belirtilerek cevap verilebilir.³⁸ Bu noktada ilk olarak şunu ileri sürüyoruz: Zihin farklı şeylere, farklı zamanlarda, farklı şekillerde ve farklı güçlerde odaklanır. Örneğin zihnin bedenin bir parçasında hala etkisi süren büyük bir acıyı *hatırlamasıyla*, yıllar önce sıradan bir günde gördüğü sıradan bir simayı hatırlaması arasında fark vardır. Çünkü ilkinde bedende büyük bir değişim gerçekleşir; ikinci durumda ise bedende bıraktığı izden kısa süre içinde eser dahi kalmayacak bir

³⁷ Bu terim farklı çevirilerde ruh olarak karşılanmaktadır. Ancak biz ruh sözcüğünün *anima* karşılığı olarak kullanılmasını tercih ediyoruz. Bununla birlikte Spinoza çeşitli yerlerde, örneğin *Descartes Felsefesi'nin İlkeleri*'nde, bu iki terimi birbiri yerine de kullanmaktadır. “İnsan zihni ya da ruhu da (...) idealar üzerinden belli bir şekilde belirlenmiş olarak Düşünce'dir” (Spinoza, 2014a: 21).

³⁸ Toth'un aktarımına göre Renz de Spinoza'nın *insan bedeni* terimini günlük kullanımdaki anlamıyla değil, teknik bir anlamda kullandığını düşünür; bu açıklamaya göre pankreas, insan bedeninin bir parçası olarak görülmez; çünkü söz konusu teknik kullanımda beden insan zihninin *maksatlı (intentional) nesnesine* karşılık gelir. Öyle ki, bu açıklamaya göre, bir cerrahın kullandığı araçlar artık onun bedeninin bir parçası sayılır (akt. Toth, 2018: 56). Biz bu açıklamaya katılmıyoruz ve teknik kullanımın *insan bedeni* terimi için değil, algı, bilinç ve zihin terimleri için geçerli olduğunu düşünüyoruz.

etki söz konusudur. Dolayısıyla ilk duruma dair bilinç oldukça kuvvetlidir. Bununla beraber, ikinci duruma dair anı da; kısa süreliğine de olsa bedende bir değişimi belirtir ve zihin bedendeki bu değişim korunduğu sürece onun bilincindedir. Dolayısıyla *bilinç dereceleri* arasında bir ayırım yapmak gerekir. Cisimler gibi fikirler de güç dereceleridir. *Bedenin özü uyum içinde çalışan cisimsel parçalardan oluşur. Bu uyum bozulmadığı sürece zihin tüm parçalarının bilincine eşit güçte sahip olur.* Başka deyişle zihin parçalarından birini diğerinden daha güçlü algılamaz. Çünkü bir tür *homeostasis* halindedir. Bedende herhangi bir parçada, bu hali şu ya da bu yönde belirgin biçimde güçlendirecek ya da sarsacak bir değişiklik olduğundaysa zihin derhal buna odaklanır; çünkü eşit güçteki parçalardan birinde önemli bir değişim gerçekleşmiş ve zihinde anında bu değişimin bir fikri oluşmuştur. Böylece bu değişim zihin tarafından güçlü bir şekilde algılanır. İşte bu noktada zihinde daha güçlü bir fikrin ya da bilincin ortaya çıktığı ileri sürülür. Çünkü bedendeki uyum *dışsallığın etkisiyle sarsılır; beden parçaları ya da bu parçalar arası denge değişime uğrar.* Öyleyse zihnin; büyük sevinçler, üzüntüler ya da güçlü arzular gibi durumlarda, bedenindeki bazı değişikliklere dair bilinci daha güçlüdür; yani zihin bedenindeki kimi değişikliklere çok güçlü bir şekilde odaklanır. Dolayısıyla zihnin pankreası güçlü bir şekilde algılaması da, pankreasın kendisindeki güçlü bir değişime bağlı olmalıdır. Çünkü böyle bir durumda pankreas *her zamanki gibi* değildir; bunun sonucu olarak *homeostasis* etkilenmeye başlamıştır. Dolayısıyla pankreastaki değişiklik zihnin pankreasa eskisinden daha fazla odaklanmasına yol açar.

Spinoza felsefesinin özgünlüğü, düşünceyi/bilinci Varlık'ın bütününe atfetmesi ve bunu Varlık'ı düşünceye ya da başka bir sığata indirgeyerek yapmamasıdır. Bununla beraber Varlık, kendisindeki her şeyin eşit derecede bilincindedir; o, mutlak bir *homeostasis* halidir. Kendisindeki her şeyi *eşit biçimde* algılar. Çünkü Varlık dışsal etkilere maruz kalmaz, böylece de Varlık'ın bazı şeyleri daha çok ya da daha az düşünmesi gibi bir şey söz konusu olamaz. Söz gelimi “Çoğu Platoncunun” ve “Aristotelesçiler” in ileri sürdüğü gibi “Tanrı'nın takdirinin tikellere uzanmayıp sadece türlerle sınırlı kaldığı” sadece “onların cehaletiyle” açıklanabilir; zira “tümeller hiçbir şeydir” ve “Tanrı sadece tikel şeylerin bir nedeni ve sağlayıcısıdır” (Spinoza, 2015: 56). Böylece düşünce Varlık'ın *tikelleri algılayan* değişmez etkinliği olarak görülür. O, Varlık'ın bilinç etkinliğidir. Spinoza “bilincin etkinlik olduğunu” ileri sürmektedir (Misrahi, 2019: 88). İnsan zihni de bu etkinliği Varlık'la paylaşır; farklı olarak zihnin düşünmesi, imgeler –dışsal kaynaklı fikirler- yoluyla sürekli değişime uğratılır. Yine de zihin, hem beden hem bedendeki her değişimin hem de kendisinin bilinci olarak görülür.

Öyleyse düşünce Varlık'ın etkinlik biçimlerinden yalnızca birisidir. O, Varlık'ın tek etkinlik biçimi değildir. Varlık, Berkeley ya da Hegel gibi filozoflarda olduğu gibi düşünceden ibaret olarak; düşünmenin kendisi ya da sonucu olarak anlaşılmaz. Aynı şekilde o, söz gelimi La

Mettrie'deki gibi³⁹, sadece fiziksel bir şey olarak da anlaşılmaz. Üstelik uzam ve düşünce de Varlık'a atfedilebilecek yegâne biçimler olarak görülmez. Bunlar sadece Varlık'ın bizim algılayabildiğimiz iki yanı olarak değerlendirilir. Dolayısıyla bilinç, Varlık'ta algıladığımız şeylerden birisidir ve uzam gibi o da bir etkinlik tarzıdır.

Düşünce kendisini *tekil şeylerde* sonsuz tarzda gösterir; insanın algıladığı bu tarzlardan bazıları *isteme, arzulama, sevinme, anlama* gibi adlarla isimlendirilir (Spinoza, 2018a: 80). Burada bu edimlerden oldukça tümel bir yolla söz edilmektedir; oysa Tanrı her durumda tikel olan başka bir tarza bürünmektedir. Spinoza, bunu O'nun doğasından her an sınırsızca şeyin türemesiyle açıklamaktadır. Tanrı'da ve dolayısıyla ondaki bir şey olan zihinde; *tümel bir yeti* olarak *istemedi* değil, en fazla tekil istemelerden söz edilebilir. Aslında sözü edilen tarzlar insan zihninin farklı durumlarına işaret eder. Buna karşın zihin “özü itibarıyla düşünme etkinliğidir” ve “anlama yetisi kadar arzu da olan bir düşünce etkinliğidir” (Misrahi, 2019: 88). Dolayısıyla bu noktada bir yanlış anlamaya mahal vermemek için *düşünce tarzları* olarak görülen bu gibi edimlerin, oldukça genel olan kullanımlarından yola çıkılarak, Tanrı'nın kendisine atfedilemeyeceği belirtilmelidir. Ne düşünce sıfatı altında düşünülen Tanrı ne de insan zihni anlama, isteme, arzulama gibi farklı yetilerden kurulu değildir. Aslında *Tanrı'nın istediğinden ya da anladığından söz edilemez*. Çünkü Tanrı'nın doğası “ne aklı ne de iradeyi gerektirir” (Spinoza, 2018a: 63). Tanrı'nın düşünce sıfatı sadece düşünerek etkin olur ve onun bu etkinliği isteme ve anlama gibi *insan düşünmesinin belli durumlarına* verilen *sınıf adlarıyla* açıklanamaz. Spinoza, türümcü izleklerin yoğun olduğu erken dönem felsefesinde dahi, Platon gibi, tikelleri tümellerden türetmez. Aksine tümelleri kendilerinden genel bir yolla söz edilen tikellerin tarzları olarak ele alır. Tanrı'nın düşünce etkinliği sadece tikel şeyleri ve bunlar arasındaki ilişkileri düşünmek şeklindedir. Tanrı'nın kimi zaman anlaması, kimi zaman istemesi gibi bir durum söz konusu değildir. Eğer onun anladığından ya da istediğinden söz edilecekse bile bu, insanın anlamasından ve istemesinden bambaşka bir anlama sahip olmalıdır. Çünkü Tanrı'nın iradesi ve anlama yetisiyle, insanın iradesi ve anlama yetisi arasındaki benzerlik “gökteki takım yıldız Köpek ile şu havlayan canlı köpek arasındaki benzerlik kadar” dır (Spinoza: 2018a: 65). Dolayısıyla eğer bu terimler Tanrı'nın etkinliği olarak kabul edilecekse, insanda olduklarından çok farklı biçimde, *Tanrı'nın gücüne, düşünceye ve birbirlerine özdeş* olarak alınmalıdır. Bunun anlamı da Tanrı'nın *zorunlu olarak* aklındaki her şeyi istemesi, istediği her şeyi de yaratması olurdu. Ve bu türden bir zorunluluk ise zaten Spinoza'da özgürlüğün kendisi olarak düşünülür. Özü her bakımından sınırsız olduğu için, onun var olmasına engel olacak hiçbir şey söz konusu değildir. Bu nedenle de o *özgürce düşünür*.

³⁹ La Mettrie imgelemi “en zayıf dâhi” olarak nitelendirir ve tüm bilgiyi imgelemin çeşitli konulara yoğunlaşmasıyla açıklar. Buna göre insan fizyolojisine ait olan imgeleme “ne kadar egzersiz yaptırılırsa bir bakıma o, o kadar çok irileşir, daha çok büyür, dinçleşir, güçlenir, genişler ve düşünmeye muktedir hale gelir” (Mettrie, 1996: 15).

Tanrı'nın düşünsel etkinliği hiçbir çelişki içermez. Eksiksiz bir şekilde gerçekleşir; kesintiye uğramaz. Dolayısıyla fikirler ve düşünme tarzları her ne kadar *Tanrı'nın mutlak anlamdaki rasyonel etkinliğinin* bir sonucu olarak görülebilse bile bunlar *insan varoluşu ve insan zihni açısından* rasyonel bir etkinliğe işaret etmek zorunda değildir. Çünkü *imgeler ve kurgular; yine bunlara eşlik eden duygular ya da bunların yarattıkları arzular* insan zihnine ait düşünme kipleridir ve bunlar *Tanrı'nın rasyonel etkinliği zemininde* insanın rasyonel olmayan etkinliğine işaret ederler. Bununla birlikte ister rasyonel olsun ister olmasın her düşünsel etkinlik bilinçli bir etkinlik olarak düşünülür; çünkü Tanrı'da şeylerin fikirleri şeylerin kendileriyle bütünleşmiş olarak düşünülür ve fikir, nesnesi olan şeyin eksiksiz bilincidir. Dolayısıyla bilinçli etkinlik, rasyonel etkinlikle bir tutulmamalıdır. Rasyonel etkinlik *nedenlere dair bir farkındalığa işaret eder; oysa bilinçli etkinlik sadece insanın bir fikir aracılığıyla, hem bedeninin varoluşundan hem de bu fikrin kendisinden haberdar oluşu* anlamına gelir. Fakat Spinoza *farkında olmadığımız nedenlerden* söz etmektedir ve bu da insanın imgesel varoluşuyla ilişkilendirilir. Yani insan, zihnindeki bir imgesel fikrin farkına varsa da bu fikrin ona nereden ve nasıl geldiğini bilmek durumunda değildir. Dolayısıyla düşünmenin bilinçli bir etkinlik olması, nedenleri anlayan bir etkinlik olması anlamına gelmez. Bununla beraber nedenlerin bilincine varan bir fikrin *etki gücü*, bir imgenin etki gücünden daha fazla olarak kabul edilir. Bilincin, bilinci oldukları cisimlerin/fikirlerin sahip olduğu güç oranında bir güç derecesine işaret ettiği pankreas sorununda gösterilmişti.

Dolayısıyla Spinoza, düşüncenin ya da bilincin sadece insan öznelere ait olduğunu ileri süren bir geleneğin tam karşısında konumlanmıştır. Çünkü ona göre bir taşın fikri de, bir insan bedeninin fikri kadar Tanrı'dadır. Varlık'ın içinde, Varlık'tan bağımsız başka bir 'Varlık', "krallık içinde başka bir krallık" olarak bir *özne* olanaksızdır (Spinoza, 2018a: 195). Özne, Varlık tarafından kurulan bir şey olmalıdır. O, uzamsal ve düşünsel bir gerçekliktir ve diğer tekil var olanlardan ayrışır. Tarihsel olmayan bir özne düşüncesi anlamsızdır. Her ne kadar bütün uzamı ve düşünceyi belirleyen ortak bir biçimden ya da ortak bir yasadan söz edilebilse bile, bu yasa sadece *çeşitliliğin zeminini* oluşturur. Spinoza için yalnızca Tanrı'dan özne olarak söz edilebilir; insanlar da dâhil Tanrı dışındaki her şey bu öznenin ortaya çıkardığı çeşitliliğe işaret eder. Dolayısıyla özerk bir özne olarak insan fikri, uzamın doğasına olduğu kadar düşüncenin de doğasına aykırıdır. Böyle bir özne, felsefe tarihinde kendisini, *bedensiz zihin, uzamsız ruh* ya da *özgür ben* gibi çeşitli tarzlarda kendisini gösterir. Oysa Spinoza'ya göre Varlık'tan ayrı bir *Cogito* söz konusu olamaz. "Özneyi ontolojik olarak soyutlamak", ona "kurucu bir içsellik" atfetmek ya da onu "Varlığın bağımsız bir bölgesi ya da aşkınsal bir figür olarak" konumlandırmak Spinoza için Varlık'ta bir boşluk yaratmak anlamına gelir (Badiou, 2019: 118-119)⁴⁰. Ve boşluk Spinoza'ya

⁴⁰ Alıntılar, Badio'nun Deleuze'ü bir anti-kartezyen olarak ele aldığı bölümlerden yapılmıştır.

göre, sadece imgelemden kaynaklanır ve *var olan bir boşluk* sadece anlamsızca bir araya getirilmiş kelimeler işaret eder. Boşluk düşüncesini ikinci bölümde yeniden ele alacağız.

Düşünce, uzamın birebir/upuygun temsilidir. Düşünce uzamın fikridir. Uzam düşüncenin nesnesidir. Bunların hepsi Spinoza’da aynı anlamda söylenir. Uzama her zaman uzamın bilinci eşlik eder. Eğer özne, illa ki düşünce olarak ele alınacaksa, o sadece kendi uzamının bilinci olarak ele alınmalıdır. Uzam parçasızdır ya da başka ifadeyle onun tüm parçaları birbirine bağlıdır. Bu parçalar “sonsuz güç tarafından sonsuz tarzlarda düzenlenir ve sonsuz varyasyonlara tabi olmak zorunda kalır” (Spinoza, 2014b: 196). Her şey ilişki içindedir; ilişki içinde kurulur. Uzamın bilinci de uzamla aynı şekilde yapılanmıştır. O halde bilincin kendisi de kurulan bir şey olmalıdır. Uzamdaki şeyler gibi bilinçler de sonsuz varyasyonlara uğramaktadır. Dolayısıyla Spinoza’da Descartes’in *tarihsel olmayan Cogito*’sundan farklı olarak, *olgusal bir cogito* anlayışı söz konusudur.⁴¹

Öyleyse uzamdaki olguların karşılığı düşüncedeki olgulardır. Hareket ve durağanlığın cisimsel ilişkileri ifade etmesi gibi, *düşünce olguları* da fikirler arasındaki ilişkileri ifade eder. Tanrı’da, bulunduğu sıfat altında, olgusal ilişkilerden soyut herhangi bir şey söz konusu değildir. Bir fikir de her zaman düşüncedeki bir olgu durumunu belirtir. Bir olgu durumunun kendisi ise her zaman bir belirlilik; bir olumlamadır. Fikirler olumlamalardır; bu nedenle onların “sözel ya da söylemsel bir yapıda” oldukları söylenebilir (Ramond, 2014: 83). Öyle ki sözel/dilsel/söylemsel belirlemeler her zaman *dır* ya da *değildir* ile sonlanan olumlama ya da olumsuzlamalara işaret ederler. Gerçek ya da gerçekdışı bir olguyu ya da ilişkiyi ifade etmesi açısından söylemler her zaman, *örtük ya da belirtik*, bir ...dır içerirler. Bu bakımdan bir düşünce olgusu belirten fikrin *formu* söylemseldir. Tanrı’da düşünce her zaman olumlamalar yoluyla ilerler. Bu bakımdan dilsel söylemle düşüncenin aynı formda olması; düşüncede olumsuzlamalar olduğu anlamına gelmez. Öyle ki yazı ya da konuşmayla yapılan olumsuzlamalar, aslında sadece uzamsal olumlamalardır. Bu nedenle *gündelik dil*, Tanrı’nın mutlak olumlamaya dayalı doğası hakkında oldukça kafa karıştırıcıdır. Dolayısıyla burada varmayı istediğimiz nokta, düşüncenin dille, fikirlerin kelimelerle ya da uzamsal tümcelerle karıştırılmaması gerektiğidir. Çünkü Kelimeler, imgelerine sahip olmamız bakımından oldukça yanıltıcı olabilecek uzamsal imlerdir. İnsan, imgeler aracılığıyla olumsuzlamalarda bulunabilir. Oysa Tanrı’da olumsuzlamalardan söz edilemez. Çünkü olumsuzlamalar şeyleri ne olduklarıyla değil ne olmadıklarıyla ortaya koyar. Tanrı’da ise şeyler ve olgular sadece oldukları gibidir. Bu nedenle şeyler hakkındaki

⁴¹ Althusser, *Tek Materyalist Gelenek: I. Spinoza* adlı yazısında Spinoza felsefesinin bilince ilişkin bu yönünü “Descartes karşısında Spinoza ve Kant karşısında Hegel” olmak üzere iki gelenek çizgisi üzerinden açıklar. Descartes’in ve Kant’ın *hakikatin güvencesi* olan aşkın öznelere karşısına, Spinoza ve Hegel’in olgularla belirlenen öznelere yerleştirir. Althusser’e göre “Spinoza’da ‘*cogito*’dan (yalnızca olgusal ‘*homo cogitat*’, ‘*insan düşünür*’ önermesi); Hegel’de ise, süreç olarak bir özne dışında, aşkınsal öznenin (-içkin- teleolojisini atıyorum)” eser kalmamıştır (Althusser, 2017: 175).

olumsuzlamalar şeylerin doğru bir tanımını vermezler. Çünkü doğru bir tanım, bir şeyin hiçbir olumsuzluk barındırmayan özünü anlatan dilsel forma işaret eder. *Olumlama (affirmatio)* ve *olumsuzlama (negatio)* meselesine, özellikle *olumsuzlamaların imgesel karşılaştırmalara dayalı olduklarını* göstermek üzere yeniden döneceğiz. Şimdilik bu konuyla ilgili ileri sürmek istediğimiz sadece şu: Gerçekte bir fikir, her zaman, *doğru* bir dilsel karşılığını ...dır ekinde bulacak olan önermesel yapıdaki *ontolojik bir gerçeğe* karşılık gelir; yani kendi içeriğinin olumlanması ibarettir ve bu olumlamadan başka bir şey değildir. Çünkü “[f]ikirlerde onlara yanlış dememizi doğrulayacak bir yan yoktur” ve “yanlışlığın özünü kuran olumlu bir düşünme biçimi” nin “Tanrı’da olması mümkün değildir” (Spinoza, 2018a: 157).

Düşünce ve fikirlere ilişkin belirtmek istediğimiz son nokta, Spinoza’da eylemsizlik ilkesinin tekil fikirlere uygulanışıyla ilgilidir. Uzamda bir cismin değişime uğrayabilmesinin tek yolunun başka bir cisimden etkilenmesi olduğu şeklindeki ilke düşüncede de karşılığını bulur. Buna göre fikirler de bir direnç belirtir ve bu direnç ancak dışsallık yoluyla yani başka fikirlerle zayıflatılabilir, güçlendirilebilir ya da ortadan kaldırılabilir. Dolayısıyla fikirlerin de *conatus* belirttikleri ifade edilir. Yani *bir şeye dair bilincin kendisi de azalan-çoğalan-ortadan kalkan bir şey* belirtir. Dolayısıyla tekil bir bilincin de, bağlı bulunduğu uzam parçası gibi, bir *süresi* söz konusudur. *Conatus*, her ne kadar şeyin kendi özünü anlatsa da, bu kesin olarak belirlenmiş bir güce işaret eder (Spinoza, 2018a: 212). Dolayısıyla bir fikrin, düşünce tarafından belirlenmesi, onun düşünce olguları tarafından belirlenmesi anlamına gelir. Bu noktada bir fikir, Düşünce sıfatına bağlı bulunmak bakımından *ebedi*, ancak Düşünce sıfatındaki konumu –başka düşüncelerle ilişkisi ya da yakın nedenleri- bakımından *tarihsel* olarak değerlendirilir.

2.5. Türeme, Moduslar ve Modusların Sınıflandırılması Sorunu

Spinoza felsefesi, şeylere *ebedilik/değişmezlik* atfederken aynı zamanda tarihsel bir perspektifi de korur. Türem, modusların ortaya çıkışının genel bir taslağını ortaya koymaya çalışır. Spinoza’nın erken dönem yazılarında böyle bir taslağa dair daha çok şey bulmak mümkündür. Bu taslak modusların ve modusların sıfatlarla ilişkisinin en genel olan yanına; *ebedi olarak kavranabilecek* yanına odaklanır. Varoluşun en genel resmini anlamaya çalışır. Bununla birlikte insan, varoluşun en *genel* doğasını akıl yoluyla ortaya koyabilse bile, *ebedi olanı*, yani varoluşun kendisini, ancak *soyut ve çok kısıtlı biçimde* hayal edebilir. Sınırlı insan zihninin, varoluşun her ayrıntısını *ebedi olarak algılaması* şüphesiz olanaksızdır. Bu nedenle de insan dünyası olasılıkların dünyasıdır. İnsan çoğu şeyi hiç algılamaz ve çok şeyi de sadece imgeleyerek algılar. Varoluş insanın başına gelen bir şeydir; insan varoluşa maruz kalır. Gelecek onun için olasıdır; hatta geçmiş bile çoğu zaman böyledir. İnsan sadece maruz kaldığı, sadece imgelediği ölçüde şeyleri olası olarak görür ve ebedilik perspektifine sahip olamaz. Ebedilik perspektifi,

şeyleri Tanrı'da oldukları gibi, zorunlu ve değişmez olarak algılamaya gönderimde bulunur. Oysa tarihsel perspektif, durmadan çeşitlenen tikel varoluş ve böyle bir varoluşun algısı olarak görülebilecek *imgelem* (*imaginatio*) düşüncesi üzerine kurulur. Ebediyet perspektifi yoluyla, varoluşun doğası çeşitliliğin altında yatan *genel yasalar* üzerinden ele alınır. Oysa tarihsel perspektif, insan zihinlerine imgelem yoluyla sunulan çeşitliliğe odaklanır. Söz konusu olan, tekil olgular ve bu olguları ortaya çıkaran tekil nedenlere dair çoğu zaman *kesinlik taşımayan* perspektiftir. Tarihsel olanın kesinlik taşınamaması, kuşkusuz Tanrı'daki bir belirsizlik değil fakat insan algısına özgü olan bir eksiklik ya da bilgisizliktir. Varoluşun sınırsız çeşitliliği, insan zihinleri tarafından, aynı anda hem somut hem de kesin olarak deneyimlenemez. Şeylerin 'yaptıklarına' ve birbirleriyle etkileşimleri sonucu sonsuzca çeşitlenen varoluşa, başımıza gelen olgulara, her şeyden önce ve her şeyden daha çok tarihsel perspektif yoluyla tanıklık ederiz.⁴² Dolayısıyla imgelemle ilişkili tarihsel perspektif, pek çok soyutlamaya dayalı ebedilik perspektifinden daha somut olarak yaşamlarımızda daha fazla yer yer kaplar. İmgelem insan yaşamında diğer bilgi türlerinden çok daha büyük bir yer kaplar.

Spinoza felsefesinin ana yönelimi söz konusu iki perspektifi mümkün olduğunca birleştirmeye dayalıdır. Ebedi perspektif, anlama yetisinin ve varoluşa ait ortak yasaların perspektifi iken tarihsel perspektif *tekilliklerin kendi 'yasa'larına ya da olasılıklar dünyasına* odaklanır; imgelem yoluyla kendisini gösteren çeşitliliği bir ölçüde anlamaya çalışır. Şüphesiz bu anlama etkinliği, ebediyette yani varoluş zemininde gerçekleşmelidir. Dolayısıyla Spinoza, felsefesinde sadece soyut ve geometrik biçimde ilerlemez; imgesel olana, empirik araçlara da başvurur. Onun asıl hedefi somut varoluşu anlamak ve onu insanın kendi yararına dönüştürmektir. Bu amaçla kullandığı yöntem, Deleuze'un yorumuyla, *karşılaşmaların doğasını empirik yolla tanıma çabasını da içerir*. Dolayısıyla bu yöntem imgelem ve aklın bütünleşmesine, çeşitliliğin ve yasaların bir arada açıklanmasına yöneliktir. Varoluşun ve nedenlerin sınırsız zenginliği arasında, insanın çoğu zaman rasyonel davranamayacak olan doğası göz önüne alındığında -zira Spinoza'ya göre insan hep edilginliğin etkisi altındadır- empirik yollar bu rasyonalist filozofun sisteminde hiç de önemsizleştirilmiş değildir. Ancak bu yolların yanıltıcı olma ihtimaline karşı tetikte olunmalıdır. Aklın sunduğu ebediyet perspektifi, şeyleri kesin olarak anlaması bakımından, şüphesiz imgesel perspektiften daha yetkindir. Ama insan yaşamında ebediyet perspektifine çok daha nadir rastlanır.

Burada *modusların* hem ebediyete ait tarzlar olarak varlığa gelişleri -ebediyetten türeyişleri- hem de onların neden *sonsuz çeşitlilikte* olmaları gerektiği sorunu ön plana çıkar. Zira

⁴² Matheron, *Yaban Kuraldışılık* için yazdığı önsözde, Negri gibi kendisinin de Spinoza'da "somut ontolojinin conatus kuramıyla başladığını" düşündüğünü belirtir; buna karşılık bunun türüm öğretisiyle bir çelişki taşımadığını, Negri'nin yaptığı gibi iki ayrı Spinoza'dan söz edilemeyeceğini ileri sürer (Matheron, 2005: 24). Ebediyet perspektifi ve tarihsel perspektif ayrımı; Spinoza'nın sıfatlara ilişkin oldukça 'soyut' gibi görünen türüm kuramıyla, somut ontolojisi arasındaki ayrıma işaret etmektedir.

bu iki nokta, *türüm* ve *çeşitlilik*, sonraki bölümde ele alacağımız, imgelemin doğası, onun insana ne türden bilgiler sağlayabileceği ve insanları ne türden hatalı kavrayışlara yöneltebileceği konusuyla oldukça iç içedir. Türümü ve imgesel zenginliği bir arada düşünmek, Spinoza'nın esas yönelimidir. Bununla birlikte oldukça genel bir türüm anlayışının *soyutlamalar* içermek zorunda olduğu ve Varlık'taki zenginliği açıklamada hiçbir zaman yeterli olamayacağı unutulmamalıdır. Bizim izlenimimiz Spinoza'nın, güçlü bir biçimde, bu durumun farkında olduğudur. Zira Spinoza'ya göre her şey ezeliyete uzanan sonsuz nedenler zincirinin ürünüdür ve bu zincir yoluyla çeşitlenir; her şey *kendine özgü biçimde* sınırsız varoluşu ifade eder. Varlık'ın doğasından *sınırsız yollarla sınırsızca* şey ortaya çıkmaktadır (Spinoza, 2018a: 60). Dolayısıyla Varlık, kendisinden sürekli yeni şeyler ortaya çıkaran sabit zemindir; bununla beraber bu 'yeni', Tanrı'nın ebedi perspektifine değil, insanın imgesel perspektifine aittir.

Tanrı'nın özünden zorunlu olarak ortaya çıkan her şeye Spinoza, *modus* (*tarz/tavır/hal/kip*) adını verir. Moduslar, var olmak için bir *ilk nedene* ve bir *etken nedene* (*causa efficiens*) ihtiyaç duyarlar. Modusların ortaya çıkmaları için bir ilk varlık gereklidir. Zira bunlar hiçten ortaya çıkmazlar. Dolayısıyla Tanrı haricinde, var olan her şey varoluşunu başka bir var olana borçlu olmak zorundadır. Tanrı mutlak varoluştur. Her şey varoluşun doğasından ortaya çıkar. Yokluktan hiçbir şey çıkmaz. Yokluk durumu, Spinoza'ya göre sadece bir *çelişki*, bir *olanaksızlık* durumudur. Olanaksızlık, çelişki ve yokluk; bunların hepsi aslında aynı anlamdadır. *Kare bir daire* çelişki içerir, olanaksızdır ve yoktur. İmgelemin hataları da olgular dünyasının karmaşık yapısında neyin olanaklı neyin olanaksız olduğunu görememesinden, bunun sonucu olarak da var olanı yok, yok olanı da var sanmasından kaynaklanır.

Moduslar "tözün halleri" olarak "başka şeyde olan ve hatta bu başka şey aracılığıyla kavranan" şeylerdir (Spinoza, 2018a: 34-35). " 'Başka bir şeyde olmak' olumlu ve mekânsal olarak (bilyelerin bir torbanın 'içinde olmaları' tarzında) değil, olumsuz olarak, *sıfatın*⁴³ kendinde olmasının karşıtı olarak anlaşılmalıdır" (Ramond, 2014: 61-62). Dolayısıyla *başka şeyde olmak* ifadesinden, var olan bir şeyin kendi nedenine bağlı olması ya da nedeninde etki olarak içerilmesi dışında bir şey anlaşılmalıdır. Modus sonuçtur. "Sonucun bilgisi" ise "nedenin bilgisine bağlıdır ve bu bilgiyi gerektirir" (Spinoza, 2018a: 36). Öyleyse sonucun hem varoluşu, hem de bilgisi Tanrı'nın kendisine bağlı olmak durumundadır. Moduslar "töze bilgi düzleminde olduğu kadar varoluş düzleminde de bağlıdır" (Ramond, 2014: 62).

Önceki bölümden hatırlanacağı üzere *Tanrı'ya da Doğa* sonsuz *sıfata* (*attributum*) sahiptir (Spinoza, 2018a: 35). Bununla birlikte bu sıfatlardan insanın aşına olduğu ikisi *düşünce* (*cogitatio*) ve *uzam* (*extensio*) olarak ortaya konur (Spinoza, 2018a: 109-110). Yani *Tanrı düşünür, Tanrı yer kaplar*. Öyleyse düşüncenin ve uzamın olmak üzere iki tür modus söz konusudur.

⁴³ Alıntındaki 'yüklem' sözcüğü 'sıfat' sözcüğüyle değiştirilmiştir.

Düşüncenin modusları *fikirler (idea)*, uzamın modusları *cisimlerdir (corpus)*. Tanrı, sınırsız tek bir fikir ya da sınırsız tek bir cisim/birey olarak ele alınabilir. Fakat *parçalı* ya da *çok* olarak ele alınamaz. “Sonsuz şekilde sonsuz şeylerin çıktığı Tanrı fikri ancak tek olabilir” (Spinoza, 2018a: 112). Moduslar, tek olandaki çokluğun öğelerine işaret ederler. Bunlar ebediyetin süreyle ilişkilendirilen bileşenleri olarak ortaya konurlar. Moduslar, *soyut olarak*, süre yoluyla açıklanırlar. Bununla beraber somut olarak moduslar, her şeyden önce bir özle karakterize olan tekil şeylerdir. Cisimler ve fikirler Tanrı’daki *sonlu moduslardır*.

“Cisimler ve düşünme tarzları dışında hiçbir tekil şeyi hissetmeyiz ve algılamayız” (Spinoza: 2018a: 108). Burada hissetmek ve algılamak düşüncenin tarzlarıdır; dolayısıyla istisnasız tüm moduslar düşüncede algılanır. Bir cisim düşünmez aynı şekilde bir fikir de yer kaplamaz. Cisimler ve fikirler, sırasıyla uzam ve düşüncenin kendilerine bağlı ‘parçaları’ ya da ‘anları’ olarak düşünülür. Sınırsız sayıdaki parçaları ya da anlarıyla her bir sıfat değişmez bir bütünü belirtir. Sıfatlar Tanrı’nın özünü; değişmez varoluşunu, ebediliğini anlatır. Tanrı’nın değişmez oluşu, zamandan bağımsız olarak kendi kendisiyle özdeş olması anlamına gelir. Tanrı, bir insanın şeylerin varoluşunda gözlediği gibi, bir an şöyle ve başka bir an böyle olan, değişen bir varoluş belirtmez. Bununla beraber sonsuz Tanrı’dan sonsuz şey çıkar (Spinoza, 2018a: 60). Dolayısıyla Tanrı hem değişmezdir hem de sonsuz çeşitlilik içerir; o, değişmez sınırsızlıktır. Bu Spinoza felsefesinin anlaşılması zor noktalarındandır. Zira değişmez olanın geleceğinden hangi anlamda söz edilebileceği tartışmalıdır. Bununla beraber Spinoza her konuya *Tanrısal perspektif* açısından ve *insan perspektifi* açısından farklı yaklaşır. Gelecek, insan perspektifine ait bir tasarımdır. Çünkü olumsuzluğu içerir. Tanrısal perspektif ise anlar içermez; yekpare bir an olarak her şeyi içerir. Her şeyi değişmez olarak algılar. Olumsuzluk bu perspektif açısından söz konusu değildir. Buna karşın insan perspektifi her zaman büyük ölçüde imgeseldir. *İmgelem* şeyleri, yetersiz bir biçimde, anlara parçalanmış olarak algıladığından *farklar* algılar. Çünkü imgelemin her anı algılama kapasitesi yoktur. Tanrı ise hiçbir kopukluk, fark algılamaz, onun algıladığı hep aynı ‘şey’dir. Tanrı hem uzamsal olarak hem de düşünce olarak sürekli ve kesintisiz bir işleyiştir. Spinoza için fark, daha ziyade, sonlunun ve parçalı düşünülebilen şeylerin bir özelliği olarak ele alınır. Fark, olumsuzluk içeren bir terimdir; bu anlamda Tanrı farklı olamaz. Burada *fark*’ın, Spinoza tarafından *soyut* ve *niceliksel* biçimde, cisimleri oluşturan basit parçaların sahip olduğu hareket ve durağanlık *oranlarıyla* açıklandığı hatırlatılmalıdır. Oysa nicelik somut varoluşun asıl işleyişini açıklamaz. Dolayısıyla fark; *hiç bitmeyen hareket ve durağanlığın* basit cisimleri çeşitli biçimlerde örgütleyişini anlatır.

Bu noktada, en açık şekilde Etik’in 21, 22 ve 23. Önergelerinde ve 64. Mektupta ifadesini bulan ve Spinoza yorumcularının *sonlu ve sonsuz moduslar* arasında olduğunu düşündükleri ayrıma odaklanmak istiyoruz. Öncelikle bir sığata göre ele alındığında iki türlü modustan söz edilebileceğini belirtmiştik: Düşünce ve uzam modusları. Düşünce modusları *fikirler (idea)*, uzam

modusları ise *cisim/beden (corpus)* lerdir. Her zaman başka moduslara bağlanan ve bu başka moduslar yoluyla tanımlanan tekil cisimler ve tekil fikirler *sonlu moduslar*dır. Bunların varoluşu sonu belirli bir süreye karşılık gelir. Sonsuz moduslar da yine her iki sığata atfedilir. Bunlar dolaysız ve dolaylı sonsuz moduslar olmak üzere iki türdür. *Dolaysız sonsuz moduslar* ilk elde başka modusların değil, doğrudan sıfatın doğasının bir sonucu olarak ortaya konurlar. Bunlar uzam sıfatında hareket ve durağanlık, düşünce sıfatında ise sonsuz anlama yetisidir. Doğrudan doğruya Tanrı'nın sıfatlarının doğasından kaynaklanan bu moduslar sonsuzdur. Sonlu moduslardan farklı olarak bunlar sonsuz bir süreyi kuşatır. Sonsuz moduslar sıfatın her noktasında var olur ve sonlu moduslar dolayımıyla varoluşlarını daimi olarak sürdürürler. *Sonsuz hareket*, bir hareketin yerini sürekli diğer bir hareketin almasına, bir cismin hareketinin başka cisimlerin hareketleri tarafından sürekli biçimde değiştirilmesine gönderimde bulunur. *Sonsuz anlama yetisi* ise bir fikrin yerini sürekli başka bir fikrin almasını, bir fikrin başka bir fikir tarafından ortaya çıkarılışının ya da ortadan kaldırılışının sürekliliğini anlatır. Sonsuz anlama yetisi Tanrı'nın sonsuz bilgisi, sonsuz farkındalığıdır. Burada fikirlerin tekil şeylerin algıları ya da Tanrı'daki bilinçleri oldukları hatırlatılmalıdır. *Sonlu moduslar* ise imgelemele *birbirinin yerini alan* şeyler olarak deneyimlenir. Birbirinin yerini alan her öğe birer sonlu modustur. Bununla beraber sonlu moduslar sonsuz moduslar sayesinde varlığa gelir, varoluşunu sürdürür ve yok olurlar. Sonsuz moduslar aynı zamanda sonlu modusların bitmeyen ilişkilerini anlatır. Spinoza felsefesinde modusların sırf birbirinin yerini alma olarak deneyimini imgelem sağlar. Örneğin hareket ve durağanlığa insan imgelem yoluyla tanıklık eder; fakat bunların gerçek doğası ancak insanın anlama yetisi yoluyla kavranır.

Sonlu ve sonsuz moduslar ayrımı, Spinoza'nın sadece tekil varoluşları ve bunlar arasındaki ilişkileri gerçek kabul eden tümceleri göz önünde bulundurularak ele alınmalıdır: "Doğa'da var olan tüm şeyler ya şeyler ya da edimlerdir" (Spinoza, 2015: 66). Üstelik "şeylerin doğalarını soruşturmak bir şeyken, *şeyleri onlar yoluyla algıladığımız modusları*⁴⁴ soruşturmak bütünüyle başka bir şeydir" (Spinoza, 2014a: 116). Bu son cümle şunu anlatır: Spinoza *algıya ait* bazı modusları şeyler olarak değil, şeyleri kendileriyle algıladığımız düşünme tarzları olarak görür. Ve bu tarz modusları, bir şeyden ziyade söz gelimi *şeylerin imgesel bir sınıflandırılmasına* ya da bir *soyutlamaya* işaret eden *zihinsel tarzlar* olarak alır. Bu tür moduslar sadece zihne aittir ve zihin dışında gerçeklikleri yoktur. Örneğin *kanatlı attan* veya *insan, bitki* gibi sınıf isimlerinden veyahut da *varlık, bir şey* gibi *transcendentallerden* birer modus olarak söz edildiğinde bunların sadece insan zihnine ait oldukları unutulmamalıdır. Bunlar "bir şeyi daha sağlam ve daha kolay anımsamaya, onu istediğimizde zihnimizde canlandırmaya ya da tutmaya yarayan belirli" zihinsel tarzlardır (Spinoza, 2014a: 114). Bu noktadan yola çıkılarak belki de modusların Spinoza'ya

⁴⁴ Vurgu bana ait. Ayrıca *kip* yerine *modus* kullanılmıştır.

atfedilebilecek bir ikili ayrımı da *zihne özgü moduslar* ve *gerçek moduslar* olarak yapılabilir. Gerçek bir modus ile zihin dışında gerçek olmayan, bir öz belirtmeyen ve sadece zihnin üretimi olan moduslar arasında bir ayrım yapılmalıdır. Burada somut, tikel *şeyler* ile *sadece zihne ait olan, tümel ve soyut* olarak nitelendirilen varolanlar arasında bir ayrıma işaret edilmektedir. Bununla birlikte tümel ve soyut bir 'şey'den söz edildiğinde, aslında bunun *gerçekten tümel ve soyut* olmadığı belirtilmelidir. Çünkü Varlık'ta soyut hiçbir şey yoktur. Tümeller ve soyutlamalar gerçekliğe atfedilemezler; bunlar *imgelemin yaratımlarıdır* ve Varlık soyutlamalarla ilişkisizdir. Oysa *şeyler* imgeleme ait değildir; imgelemin kendisi de şeylerin bir sonucudur ve varoluşunu şeylere borçlu olan bir *zihin durumudur*. Şeyler ve imgesel yaratımlar birbirine karıştırılmamalıdır. Dolayısıyla 'tümel' ve 'soyut' bir modus, aslında sadece zihnin birçok durumu birarada düşünen tekil bir haline işaret eder. *Tümel* ve *soyut* tasarımlar tekil zihin durumları tarafından yaratılır. Birçok bedensel durumun bir arada algılanma çabası tümelleri ve soyutlukları ortaya çıkarır. Başka deyişle bir *sınıf ismi* olarak bir tümel sadece bir *isimden* ibarettir; bir *şey* olarak *fikir* ise tümel olarak nitelendirilemez. Ek olarak sınıf isimleri öznel çağrışımlara dayalıdır; şeyler ise birer öze sahip var olanlardır. Örneğin *insan* ismi/tümeli her zihinde farklı imgesel çağrışımları beraberinde getirir. Dolayısıyla *insan* bir tekil öz gibi, kendi başına bir tanıma sahip değildir. Belli zihin durumlarına verilen bir isimdir ve kendi başına gerçekliği yoktur. Dolayısıyla tümellerden moduslar olarak söz etmek oldukça kafa karıştırıcı olabilir. Bu karışıklık neyin gerçek neyin gerçek olmadığı ya da neyin zihne ait olup neyin zihin dışında bir gerçekliği olduğu noktasında ortaya çıkar.

Varlık somut ve gerçektir; şeylerden ve bunların edimlerinden oluşur. Onda sadece tekil şeyler ve edimler gerçektir; burada edimlerden anladığımız şeyler arasındaki ilişkilerdir. Dolayısıyla Varlık, sadece tekil şeyleri ve bunlar arasındaki ilişkileri -edimleri- türetir; burada Varlık'ın Spinoza'nın *transcendental* olarak nitelendirdiği, bütün var olanların bir kümesine işaret eden tümel *varlık* olmadığı, Tanrı ya da Doğa'ya karşılık geldiği belirtilmelidir (Spinoza, 2018a: 164). Tanrı'da şeyler ve ilişkiler durmadan çeşitlenir, buna paralel olarak moduslar Tanrı'nın her durumda çeşitlenen doğasını anlatır. Tanrı'nın varoluşuna biz, ilk olarak, moduslardaki çeşitlilik yoluyla tanıklık ederiz. Bu tanıklık ilk olarak imgelem temelinde gerçekleşir. Buna karşın şeylerin düzenine *bir dereceye kadar* anlama yetisi yoluyla tanıklık etmek de mümkündür. *Akılın*⁴⁵ *İslahı Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde Spinoza özünde anlama yetisinin bu tanıklığını ve bunun hangi yöntemle mümkün olabileceğini tartışma konusu yapar: Şeylerin düzeninin akılsal bir temsiline nasıl sahip olabiliriz? Başka deyişle şeyler Tanrı'nın *anladığı/istediği*⁴⁶ gibi nasıl anlaşılır? Bunun

⁴⁵ Söz konusu eserin bu Türkçe çevirisinde *intellectus akıl* olarak karşılanmıştır. Oysa bu çalışma *intellectus*'tan daha çok anlama yetisi diye söz etmektedir. Öyle sanıyoruz ki *akıl*, Spinoza tarafından çoğunlukla *ratio*'nun karşılığı olarak kullanılmaktadır (Spinoza, 2019).

⁴⁶ Anlamak, istemek, algılamak düşünme sıfatı bakımından göz önüne alınan Tanrı'daki tek bir edimin -düşünmenin farklı görünümleridir. Aslında bu sıfatta tek bir edimin olması bakımından bunlar Tanrı'nın

yöntemi nedir? Spinoza'nın buna yanıtı *zihindeki kendi kendini açığa vuran basit hakikatlerden yeni hakikatleri kesin şekilde türetmek şeklindedir*. Ancak yine aynı eserde Spinoza, bu yöntemden bizi alıkoyanın ne olduğunu da ortaya koyar: Önyargılar, “insan yaşamının çok değişken bir yapıda oluşu” ve bunlar gibi daha nice sebep bizi bu yöntemden alıkoymaktadır (Spinoza, 2019: 57).

Dolayısıyla Spinoza, genel kabul gören moduslar ayrımında, Tanrı'nın sıfatlarından *doğrudan* türeyen sonsuz moduslarla (uzamda *hareket* ve düşüncede *anlama yetisi*), bu modusların ürünü olarak gördüğü *dolaylı sonsuz modusları* (uzam sıfatında *bütün evrenin yüzü*) birbirinden ayırır.⁴⁷ O, bu iki tür modusu da sonsuz olarak *nitelendirir*. Yani iki tür *sonsuz modus* söz konusudur: Dolaysız ve dolaylı. Spinoza *sonlu modusları* da *sonsuz moduslardan* ayrı tutar ama bu ikisi arasındaki *türüm* ilişkisi hakkında daha az şey söyler. Etik'in tekil özleri/bireyleri hareket ve durağanlık ilişkileriyle tanımladığı bölümlerinin bu ilişkiyi bir ölçüde anlattığı düşünülebilir. Bu bölümlerde cisimler *hareketin niceliği ve örgütlenişi* dışında hiçbir şeyle tanımlanmaz. Basit cisimler arasındaki ayrımın sadece hareket ve durağanlık, hız ve yavaşlık durumlarına göre olduğu ileri sürülür (Spinoza, 2018a: 132); bu nedenle de *cisimler ve hareket arasında neredeyse hiçbir ayrım kalmaz*. Hareket ve durağanlık cisimlerin nedeni olarak görülse de yine de cisimler olmadan nasıl tasarlanabileceği sorun teşkil eder.

Spinoza metafiziğine dair genel kabul gören türüm şeması, harekete sonlu moduslar olan cisimlerden ayrı bir konum atfeder. Bu şema şu şekilde özetlenir: Uzam sıfatının doğrudan sonsuz modusu *hareket-durağanlık*, dolaylı sonsuz modusu ise *bütün evrenin çehresidir*. Düşünce sıfatının doğrudan sonsuz modusu *Tanrı'ya atfedilen anlama yetisi*'dir; bununla birlikte Spinoza düşüncenin dolaylı sonsuz modusuna örnek vermez. Fakat burada şu soru akla gelebilir: Bunlar birçok sonsuz modus örneğinden bazıları mıdır? Yoksa bunlardan başka sonsuz modus yok mudur? Söz gelimi düşüncenin *anlama yetisi* olarak sadece tek bir dolaysız sonsuz modus mu bulunur? Örneğin *sonsuz irade* başka bir dolaysız sonsuz modus olarak alınamaz mı? Bu, Kısa İnceleme'den anlaşılır. Kısa İnceleme'ye göre “maddede hareket ve düşünen şeyde anlama yetisi dışında” bizim bildiğimiz *doğrudan modus* yoktur (Spinoza, 2015: 63). Etik'te de benzer bir manzara söz konusudur. Bununla birlikte burada Spinoza *sonsuz anlama yetisi* gibi *sonsuz iradenin* de sadece *insandakinden çok farklı biçimde* Tanrı'ya atfedilebileceğini ileri sürer; elbette

kendisi için özdeş kabul edilmelidir. Yani Tanrı'nın düşünce sıfatında anlama ve isteme diye iki ayrı edim bulunmaz.

⁴⁷ Daha önce de belirtildiği gibi bu ayrım Etik I. Kitap 21, 22 ve 23. Önergelerine dayanılarak yapılmaktadır. Bu önergelerde “Tanrı'nın herhangi bir sıfatının mutlak doğasından çıkan her şey” sonsuz olarak nitelendirilir. Bu çıkan şeylerden birinin “bir nitelikte değişime uğradığında bile” yine de sınırsız/sonsuz olacağı belirtilir. Son olarak da sonsuz modusların hepsinin bu iki yoldan biriyle türediği ileri sürülür (Spinoza, 2018: 69-72). 64. Mektupta da Spinoza, bunları örneklendirmesini istemiş olan Schuller'e yanıt verir. Bu yanıtta anlama yetisi ve hareketi sıfatların mutlak doğasının ürünlerine, *bütün evrenin yüzünü* ise ikinci türden şeylere –dolaylı sonsuz moduslara örnek olarak sunar.

anlama yetisi ile irade özdeş olarak düşünüldükleri ve Tanrı'ya iki ayrı güç olarak atfedilmedikleri sürece. Fakat Tanrı'ya tek bir güç olarak atfedileceklerse o zaman bunların sıfatın ediminden – yani düşünmeden- ne farkları kalır? Bu sorunun çözümü oldukça zorludur.

‘Türüm’ün en altında’ sonlu moduslar var gibi durmaktadır; yani somut, tekil cisimler ile somut, tekil fikirler. Durumun böyle olduğunu Tanrı'nın tekil şeylerin *bir bakıma* uzak nedeni olarak görülmesinden çıkarıyoruz: “Tanrı doğrudan doğruya yarattığını söylediğimiz, sonsuz ve değişmez şeylerin yakın nedenidir; fakat bir bakıma da tüm tekil şeylerin uzak nedenidir” (Spinoza, 2015: 48). Biz burada *gerçekte* bir türüm şeması olmadığını ileri süreceğiz; çünkü Tanrı şeylerin *bir bakıma* uzak nedenidir; *bir bakıma* yani *soyut olarak*. Gerçekte ise her durumda yakın, daha da doğrusu *içkin* nedenidir; neden ve etkinin *eş zamanlı* kabul edilmesi de bunu gösterir. Üstelik sonsuz moduslar ile sonlu moduslar arasındaki dolayımın sonu belirsiz takibi göz önünde bulundurulmalıdır (Ramond, 2014: 64). Dolayısıyla Spinoza'ya atfedilecek bir türüm şeması, yorumcuların da kabul ettiği üzere, pek çok sorun barındırır. Örneğin şeyleri mi harekete yoksa hareketi mi şeylere tabi kılacağımız gibi döngüsel bir sorunla karşılaşılır. Hâlbuki az önce *gerçekte* böyle bir sorun olmadığını çünkü hareketle fiziksel şeylerin birbirinden ayrı düşünülmemeyeceğini belirttik. Gerçeklikte hareket ve şeyler birbirinden ayrı değildir; bu nedenle de *şeylerin hareketten çıktığını* söylemektense, bunların özdeş ya da hiç olmazsa eş zamanlı olduklarını söylemek daha uygundur. Dolayısıyla hareketin şeylerin dışında düşünüldüğü bir tabloyu *gerçek bir türüm tablosu* olarak değil, soyut ve genel bir şema olarak kabul ediyoruz. Bunu da *içkin olmanın her zaman doğrudan neden olmak* anlamına gelmesinden ve Spinoza'nın sadece *şeyleri ve bunların edimlerini* gerçek kabul eden yaklaşımından yola çıkarak yapıyoruz. Dayanağımız, tekrar vurgularsak, Spinoza'nın Tanrı'yı her durumda her şeyin *içkin, eş zamanlı ve doğrudan* nedeni olarak görmesidir.

Dolayısıyla Spinoza'da ‘türüm’ Plotinos'taki gibi hiyerarşik bir yapıyı değil sadece tekil şeyleri ve bunların ilişkilerini içermelidir. Böyle bir kabul ise türümden daha çok var olanların doğal etkinliği olan bir üretime işaret eder. Çünkü Spinoza'ya göre Tanrı'daki her şey kendisinden bir şeyler türetmek zorundadır. Negri, Spinoza'nın Tanrı'sını bu noktayla ilişkili biçimde “sonsuz üretken akış” olarak değerlendirir (Negri, 2005: 133). Dolayısıyla türüm kısmen de olsa –özellikle modusların sınıflandırılması noktasında- soyut ayrımlara dayalıdır. Çünkü hareket cisimlerden farklı bir varoluş belirtmez; ancak *zihinde onlardan ayrı düşünülür yani soyutlanarak ele alınır*. Tanrı'daki cisimlerin hepsi birden, sonsuz harekete özdeş sayılır. Aynı şekilde anlama yetisi de fikirlerden ayrı olarak düşünülemez. Sadece *akıl yoluyla ayrıldıklarında*, hareket ve anlama yetisi, bağlı bulundukları sıfattaki şeylerden ayrı düşünülebilir. Öyleyse türüm sadece *uzamın yasalarına* göre tekil şeylerden başka tekil şeylerin çıkması şeklindedir. Uzamın yasaları ise harekete/cisimlere dair *ortak şeylere* gönderimde bulunur.

Bir önceki bölümde *anlama yetisi (intellectus)* ve *irade (voluntas)* şeklinde ayrılabilen somut varoluşlar olmadığını; bunların Tanrı'nın düşünce sıfatındaki *belirli türden somut-tikel durumların ortak ismi olarak kullanıldığını* belirtmiştik. Somut gerçeklikte Tanrı *istemez* ya da *anlamaz*; sadece *düşünür*. Spinoza'ya göre bu birinciler insan merkezli düşüncenin terimleridir. Ayrıca, Etik'e göre, Tanrı'ya eğer bir anlama yetisi atfedilecekse, bunun insandakinden çok farklı olması gerektiğini de ileri sürmüştük. Karşımıza çıkan türüm şemasında ise Spinoza'nın *anlama yetisini Tanrı'nın düşünce sıfatının doğrudan sonucu olan sonsuz modus* olarak nitelendirdiğini görüyoruz (Spinoza, 2014b: 307-313)⁴⁸. Öyleyse bir modus olan anlama yetisinin düşünce sıfatından bir farkı olmalı. İnsanın anlama yetisi söz konusu olduğunda, bunun insan zihninde anlama adı verilen durumlar için kullanılan tümel bir terim olduğu ortadadır. Ama insanda düşüncenin başka modusları da söz konusudur: İrade, duygular, imgelem vs. bu moduslardandır. Öyleyse *tekillikler dünyasında* düşünmenin her edimi anlama olarak tezahür etmez ve düşüncede anlama olarak isimlendirilemeyecek pek çok olgu da söz konusudur. Bu nedenle *anlama yetisinin daimiliği düşüncenin daimiliğinden farklıdır*. Şunu ileri sürüyoruz: İnsan var olduğu sürece daima düşünür; ancak daima anlamaz. Onun düşünmesindeki anlama yetisi, insanın *zaman zaman* gerçekleşen *anlama* edimlerinden genel bir şekilde söz eder. Öyleyse düşünce ve anlama aynı anlama gelmez. Düşünce süreklidir; insan zihni yoluyla durmaksızın düşünür. Oysa insan durmaksızın anlamaz. Anlama onda düşünmedeki gibi kesintisiz bir işleyişe işaret etmez.

Bununla birlikte anlama yetisi ve irade Tanrı'ya ya da onun sıfatına atfedilecekse, yani *Tanrı'nın anladığından ya da istediğinden söz edilecekse*, bunların özdeş olmaları gerekir. Çünkü Tanrı'nın etkinliği kesintiye uğratılamaz olan tek bir etkinliktir; bu etkinlik düşünce sıfatında sadece somut fikirlerden başka somut fikirlerin çıkması şeklinde ifadesini bulur. Böylece Tanrı'da anlama, irade ve düşünme farklı etkinliklere işaret etmez. Süreklilik kelimenin tam anlamıyla sadece sıfata aittir ve sıfatın işleyişinde anlama, irade gibi ayrımlara yer yoktur; sıfat kimi zaman anlayıp kimi zaman istemez. O sadece fikirler türetir; tıpkı uzamın sürekli cisimler türetmesi gibi. Bu nedenle "Bireysellik tam anlamıyla sadece Tanrı'ya atfedilebilir" (Curley, 1969: 21). Bu noktada sorun tek gerçek birey olarak Tanrı'nın etkinliğinin nasıl adlandırılacağı sorununa dönüşür. *İnsan düşünmesinde anlama, irade, sevinme, acıma vs. gibi isimler altında ele alınabilecek pek çok farklı tekil durum ortaya çıkar*. Fakat Tanrı sadece düşünür. Ancak Tanrı'nın düşünme etkinliği yine *soyut biçimde* parçalı olarak tasarlanabilir. *Anlama adını verdiğimiz durumlar, soyut olarak, isteme adı verdiğimiz durumlardan ayrılabilir*. Tanrı'nın *biricik etkinliğinden bu şekilde bitimsiz Natura Naturata türetilir*. İşte bize göre *anlama yetisi* tüm bu tekil durumların ortak adını belirten modus olarak ele alınır. Dolayısıyla bu farklı durumların *insanda ortaya çıktıkları halleriyle Tanrı'ya ancak soyut biçimde atfedilebilecekleri* ileri sürülür. Çünkü Tanrı'nın düşünce

⁴⁸ 63. Ve 64. Mektuplar.

sıfatı altında göz önünde bulundurulmuş somut varoluşu fikirler ve bunların ilişkilerinden başka bir şey içermez. Aynı şekilde uzam sıfatı da cisimler ve bunların ilişkilerinden ibaret olarak ortaya konur. Fakat bu ilişkilerde birçok tarz ortaya çıkar: Düşünce *anlama ve isteme*, uzamda *hareket durağanlık, şekil, renk* gibi. Ancak sıfatlar bunların birinden ya da bazılarından ibaret düşünülemez. Dolayısıyla şu sonuç ortaya çıkar: “Sonsuz moduslar, sıfatlara benzer biçimde, sonsuzdur; buna karşın sıfatlardan farklı olarak onlar bölünebilirdir. Sonlu moduslar sonsuz modusların parçalarıdır” (Melamed, 2018: 110).

Burada modusların sınıflandırılması ya da türünün açıklanması Spinoza felsefesinin en tartışmalı noktalarındandır. Bu şekilde ayrıntılandırılmış bir türüm şemasının Spinoza’ya atfedilmesinin önemli zorluklara neden olacağını ve türeyimsel sınıflandırma düşüncesinin yarattığı karışıklığa karşın, modusların *üretici gerçeklik fikri* bağlamında ele alınması bu felsefenin anlaşılması açısından daha uygun gibi görünmektedir. Moduslardan sadece tekil ve gerçek şeyler ve bunlar arasındaki ilişkiler anlaşılmalıdır.⁴⁹ *Moduslar*, gerçek, tekil varoluşlar ve edimler olarak Varlık’a bağlı ebedi *parçalar*dır. Varlık *ebediyettir; varoluşun kendisidir* (Spinoza, 2018a: 35). Varoluşun kendisi tekil varoluşlardan tekil varoluşlar üretir. Bu üretim sınırsızca devam eder. Üretilen her şey varoluştadır. Bu nedenle varoluş kendisindeki her şeyi de *ebedi (aeternus)* kılmalıdır. Varlık’ın bütünlüklü yapısı *imgesel bir perspektiften* anlaşılır. Varlık, böyle bir perspektifle, parçalı olarak algılanır. İnsan, sadece imgeleme, bütünün gerçek doğasını anlayamaz. Varoluşun sınırsız çeşitliliğine hâkim olması ise zaten ne imgelem yoluyla ne de başka bir bilgi türüyle mümkün görülmez. Bununla beraber *varoluşun ortak doğası* algılanabilir; bu doğadan yola çıkarak pek çok farklı varoluş hakkında da doğru fikirler edinilebilir. Matematiksel düşünme bu son noktaya bir model oluşturur. Buna karşın imgesel perspektif ortak varoluştan hareket etmez, bütünü parçalar; ona farklı şeyleri birbirinden ayıran sınırlar atfeder. İmgesel benzerliklerden genellemelere, tümellere gider. Sınırlar gibi tümeller de, imgelemin varoluştaki devamlılığı, ondaki ayrımları algılayamamasından, imgesel gücün yetersizliğinden doğar. İmgelemin Varlık’ta sadece kendisine belireni algılaması, imgesel farklılık ve sınırların nedeni olarak görülür. İmgesel perspektif sınırlar ortaya çıkarır. Şeyleri kopuk algılar; çünkü her zaman birçok şeyin algısından yoksundur. En basit tek olguda dahi imgelem birçok şeyi algılamaz. Bu, insanın sınırlılığıdır; insan sonsuz dışsallıkla kuşatılmıştır ve sadece bu dışsallığın sonsuzca küçük bir bölümüne gücü yettiği ölçüde, parçalı olarak tanıklık eder. İnsan Spinoza’nın benzetmesiyle *kandaki kurtçuk* gibidir ve *imgelemi yoluyla kan ve kandaki parçalar* dışında hiçbir şey algılamaz (Spinoza, 2014b: 195). Bununla birlikte sınırsızlığın mantığı gereği, parçaların, varoluşun diğer parçalarından soyut olmadığı, her durumda başka parçalarla bir arada var olmak

⁴⁹ Spinoza sadece tekil şeyleri ya da bireyleri ve bunlar arasındaki ilişkileri gerçek olarak nitelendirir. Spinoza’nın Teolojik Politik İnceleme’de “Tabiat uluslar yaratmaz, bireyler yaratır” şeklindeki ifadesi de bunun göstergesidir (Spinoza, 2016: 259).

zorunda oldukları; bu nedenle de kelimenin gerçek anlamıyla parça olarak değil modus olarak adlandırılmaları gerektiği belirtilmelidir. Bunlar imgelem yoluyla soyut algılandıkları oranda parçalardır. İmgelem doğal olarak soyutlayıcıdır. Öyleyse *parça imgeleme, modus ise anlama yetisine aittir*. Zira *modus*, şeylere sürekliliğin bir devamı olarak gönderimde bulunur.

Varlık'ın parçasızlığı *tekil özlerin var olmadığı* anlamına gelmez. Bu durum, sadece tekil özlerin de dışsallığa bağlı olduklarını, kendi kendilerine var olmadıklarını ve dışsallık tarafından yok edilebileceğini açıklar. Fakat tekil özler farklı bireyler oluşturmak üzere bir araya gelebilir ve birbirleri olmaksızın anlaşılabilir. Buna göre bireylerin “parçaları ayrı ayrı alındığında, birbirleri olmaksızın anlaşılabilir” örneğin “saatteki her çark, tel vs. bileşik bütünün varlığını gerektirmeksizin ayrı ayrı kavranıp anlaşılabilir” (Spinoza, 2015: 38). Tekil özlerin her biri ise varoluşun kendisine tabidir. *Tekil özlerin ebediliğini*; yani onların aslında parçalar değil *moduslar* olduklarını algılayacak olan ise anlama yetisidir. Sonluluk *ebedilik*'in (*aeternitas*) karşısı değildir. Akıl *modusların* ebedi karakterini, doğal biçimde bilincinde olduğu *Varlık'ın ebedi ilkelerinden* yola çıkarak anlar.

Her *modus*, *kendi içinde sınırsız/sonsuz* olmakla beraber, kendi dışındaki diğer *moduslarla* sınırlandırılır. *Modus sınırlandırılmış bir sınırsızlık* olarak düşünülmelidir. Bir *modus* sadece “başka şeyde” ve “başka şey aracılığıyla” var olmak bakımından sınırlıdır (Spinoza, 2018a: 35); sınırlılık tüketilebilir olma anlamında değildir. Bir *modus*, Varlık'ın dopdolu bir parçası olmak bakımından sınırsızdır. *Moduslar*, Varlık'ın farklı görünümleridir. Varlık farklı zaman ve yerlerde farklı perspektiflerden, deneyimlenir. Böylece imgelem, *moduslara* sonsuz çeşitlilik olarak tanıklık eder. Fakat sadece imgeler yoluyla tanıklık eder, *modusların* kendilerinde oldukları biçimde değil. Varlık'ın farklı görünümüleri, “tözün halleri” olarak *moduslar* (Spinoza, 2018a: 34), daima Varlık'tadır; bir *modus* başka bir şeyde; nihai olarak da Varlık'ta ya da Töz'de olduğu için, yine ancak “bu başka şey aracılığıyla” açıklanabilir/kavranabilir (Spinoza, 2018a: 35). Kavramak, olanı kendinde olduğu şekliyle, gerçek hali ve gerçek nedenleriyle algılayan bir ideaya sahip olmak anlamına gelir.

Öyleyse *moduslar*, birbirini türeten tekilliklerdir. İster hareket, ister anlama yetisi olsun bunlar da sadece tekil durumlara ait olarak tasarlanabilir. Tek tek durumlardan ayrılımları sadece akıl yoluylaadır. Bununla birlikte kendi sıfatlarında bütün tekil olgulara ortaktırlar. *Moduslar* varoluşlarını Tanrı'nın etkinliğine borçlu olan *şeyler*dir. Hareket de Spinoza tarafından, bir benzetme yoluyla, “doğrudan doğruya Tanrı tarafından yaratılmış bir evlat, ürün ya da etki” olarak nitelendirilir (Spinoza, 2015: 64). Aynı zamanda hareket “ebediyetten gelmiştir ve (...) ebediyen değişmeden kalacaktır” (Spinoza, 2015: 63)⁵⁰. Aslında ebediyetten gelme ve

⁵⁰ Bu cümlelerin Curley'den yapılan çevirisi “hareket tüm ebediyet boyunca var olagelmıştır...” şeklindedir (Spinoza, 1985: 91-92). Bu şekildeki çeviri, hareketin diğer uzam *moduslarından* farkını göstermesi bakımından daha uygun olabilir. Çünkü bütün *moduslar* ebediyetten gelir; fakat *ebediyet boyunca* var

değişmeden kalma tüm moduslar için geçerlidir. Fakat sonsuz modus olarak hareketin farkı *ebediyet/varoluşun kendisi boyunca varolagelmesidir*. Bununla beraber sonlu moduslar da *tekil özleriyle* daimi olarak Varlık'ta olacaktır. Zira Varlık'ta, ondan kopuk hiçbir şey olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, her şey eş zamanlıdır. Tekil şeyler de ebedidir; fakat başsız sonsuz değildir. Varlık'ın kendisinde ve tüm var olanlarla eş zamanlı biçimde var olması, hareketi ve tekil şeyleri de ebedi/değişmez kılar. Fakat başsız ve sonsuz olması anlamında hareket diğer uzam moduslarından farklı bir konumdadır. Cisimlerden farklıdır, ancak cisimlerden bağımsız değildir. Hareket cisimleri türetir; cisimler de hareketin sürdürücüsüdür.

*Türeme (sequi)*⁵¹ sürekli bir içerilme ilişkisi olarak düşünülmelidir. Hep Varlık'ta olma, hep Varlık'taki başka bir var olanda olma ve hep başka var olanlarla birlikte olma olarak anlaşılmalıdır. Doğa içerilmelerin sürekliliği, türemelerin kesintisizliği olarak ele alınır. Bir şeyin Doğa'da içerildiğini söylemekle, Doğa'dan türediğini söylemek arasında özsel olarak fark yoktur. Doğa'da her şey bir başka şeyde içerilir. Her şey bir başka şeyden türer. Nihai olarak her şey Doğa'da içerilir veya Doğa'dan türer.

Türeme neden ve etki arasındaki ilişkiyi ifade eder. Her zaman aynı anda hem nedeni hem de etkiyi gerektirir. Bunun anlamı neden ve etkinin her zaman eş zamanlı olarak var olması ve aralarındaki ilişkinin zaman dışı olmasıdır. “Bir neden varsa bundan zorunlu olarak bir sonuç çıkar” (Spinoza, 2018a: 36). Başka deyişle bir neden varsa bir etki de zorunlu olarak vardır. Neden ve etki, türemenin birbirinin varoluşunu zorunlu kılan iki ögesi olarak ortaya konur. Buna göre bir nedenin kendine ait etkiyi var etmek için beklediği düşünülemez. Bir neden varsa, türeme zorunlu olur.

Spinoza'ya göre neden ve etki arasında bir zaman aralığı tasarlamak veya bu ikisinden birini var diğerini yok olarak düşünmek, nedeni ve etkiyi imgelemek anlamına gelir. Çünkü neden ve etki; etkiye neden olan şey eksiksiz bir şekilde var olduğunda, eş zamanlıdır. Zaten Spinoza'ya göre, neden gerçekte *eksiksiz (adaequatus)* bir şey olmak zorundadır. İmgeleme ise bu eksiksiz varoluşu algılayamaz; her zaman eksik bir kavrayışa işaret eder. İmgelem nedeni eksik bir şekilde, *kısmi (inadaequatus)* olarak göz önünde bulundurur. Çünkü imgelem duyusallıktan doğar. Duyusallık ise her zaman kısmi olarak duyumsar. Duyumsama sınırlandırarak, soyutlayarak gerçekleşir. Her zaman duyumsanmayan bir şey kalır. Kısmilik duyumsamanın doğasıdır. Bunun nedeni hem duyumlayanın sınırlı kapasitesi, hem de duyumsananın sınırsız

olmaz. Ayrıca Kısa İnceleme'de hareketten *tümel bir Natura Naturata* olarak söz edildiği de göz önünde alındığında (Spinoza, 2015: 63), hareketin ebediyet boyunca *sürekli* var olduğunu ama tikel şeylerin çeşitliliğine bağlı olarak *farklı şekillerde/çeşitlenerek var olduğu* sonucu çıkmaktadır. Tikel hareket ve tümel hareket ayrımı bu noktayı anlamayı kolaylaştıracaktır. Hareket *aynı zeminde hep* çeşitlenen bir modustur, ama tikel şeyler *belli bir süre* dâhilinde var olur ve bu süre sonunda çeşitlenmeyi durdururlar. Bununla beraber tikel şeylerdeki çeşitliliğin tikel hareket ilişkilerine, hareketin niceliksel farklılaşmalarına göre tanımlandığı önceki bölümlerden hatırlanacaktır.

⁵¹ Bu sözcük *çıkma* olarak da tercüme edilmektedir.

karmaşıklığıdır. Dolayısıyla duyum ve duyumun eş zamanlı olarak neden olduğu imge, hem duyumsananın bütünlüğünü sınırlayarak belirler, hem de bu bütünlüğün kendisinde bir şeyleri her zaman ihmal eder. Dolayısıyla her zaman eksik bir bilgiye yol açar. Bu nedenle nedeni duyumsamak/imgelemek, nedeni bilmek değildir.

Nedeni bütünüyle, eksiksiz ya da tam olarak; *adaequatus* olarak tasarlayacak olan ise anlama yetisidir. İmgelemenin, nedenle etki arasında bir zaman aralığı algılaması ya da nedeni olası olarak göz önünde bulundurup etkiyi beklemesi şeyleri *kısmi olarak tasarlamasından* kaynaklanır. Bu nedenle duyumlar ve imgeler her zaman *kısmi fikirlerdir*. Kısmi fikirler, şeylerin sahip oldukları *ebedilikle* değil, fakat *süre (duratio)* ile göz önüne alınmalarıyla bağlantılıdır. İmgelem türemeleri süre yoluyla, anlama yetisi ise onlardaki ebedi yönle tasarlar. Ebediyette neden ve etki daima biraradadır. Oysa imgelem için neden ve etki iki ayrı olaydır.

Bir etki her zaman bir nedenden türer ve kendisinden her zaman başka bir etki türetir. Bir var olan her zaman bir nedende içerilir ve kendisinde başka etkiler içerir. Her var olan kendi etkileriyle beraber var olur. Var olma her zaman birlikte var olmadır. Bir neden varsa bir etki de *aynı anda* var olmak zorundadır. Çünkü her şey kendi *mantıksal zeminiyle* var olur. Var olmak aynı anda hem türemek hem de türetmektir. Var olmanın kendisi ise ebedidir; varoluş şeylerin sürelerini belirler ancak süreyle açıklanamaz. Neden etki bağıntısı Spinoza için bir ebedi birlikte oluş bağıntısıdır. Bu ebediliği algılayabilecek olan ise imgelem değil, akıl ve görüdür.

Neden ve etkinin biraradalığına ve bu biraradalığın algılanma biçimine dair açıklayıcı bir örnek, Spinoza'da çok kez rastlanılacağı üzere, geometriden gelir. Söz konusu örnekte konu edinilen birbiriyle özdeş sonsuz sayıda dikdörtgenin dairenin doğasından türetilebileceğidir: "Dairenin, içindeki kesişen tüm doğru çizgilerin kesmelerinden oluşan dikdörtgenlerin birbirine eşit olduğu bir doğası var. Demek ki bir dairede birbirine eşit sonsuz sayıda dikdörtgen mevcut" (Spinoza, 2018a: 117). Burada, dairedeki özdeş dikdörtgenlerin dairenin doğası gereği daireyle birlikte var oldukları; dairenin neden, dikdörtgenlerin ise dairenin doğasının etkileri olarak düşünülebileceği ortaya konmalıdır. Bu örnekteki benzer biçimde, Tanrı'nın nihai içeren ya da *ilk neden* olarak kendisiyle birlikte var olan sonsuz şeyi türettiği ve onda var olmayan olarak düşünülebilecek bir şey olamayacağı ileri sürülebilir. Tıpkı dairede içerilen sonsuz sayıda dikdörtgenin sınırlı duyusal algımıza aynı anda konu olamaması gibi, Varlık'taki var olanlar da aynı şekilde duyusal olarak algımıza verilemezler. Bu durum, onların var olmadığını göstermez. Aynı şekilde dairedeki söz konusu dikdörtgenlerin birini kalemle çizip sonra sildiğimizde, bu durum onun geçmişte var olup şu anda var olmadığı anlamına da gelmez. Sadece algının dışında bırakıldığını gösterir. Çizgi yalnızca var olan dikdörtgenin algılanmasını kolaylaştıran imgesel bir yardımcıdır. Öyleyse daire bu örnekte Varlık'ın bir simülasyonu/modeli olarak ele alınabilir. Gerçekte var olan şeyleri var olmayan olarak algılamak, yani imgelem yoluyla dışta bırakmak, sadece algının doğasına ilişkin bir şey söyler. Hâlbuki var olanlar Varlık'ta imgelerden bağımsız

olarak, süreyle ilgisi olmayan bir şekilde içerilirler. Sadece imgelediklerimiz var değildir. Süreyle ilgisiz biçimde içerilme türemenin doğasını açıklar. Türemenin süreyle ilişkili olmayan ebedi doğası akıl ya da anlama yetisi yoluyla anlaşılır. Daire ve içindeki özdeş dikdörtgenlerin eş zamanlı oluşu, dikdörtgenlerin dairede algıdan bağımsız olarak daimi biçimde varoluşu bu dikdörtgenlerin ebedi oluşunu gösterir; onları ebedi kılsa dairenin; yani nedenlerinin doğasıdır.

Nihayetinde Doğa sadece kendi kendisini içeren ya da kendi kendisini türeten olarak anlaşılır. Bununla birlikte Varlık'ta ebedi biçimde içerilenin algımıza *yeni* olarak; yokken varlığa gelen olarak sunulması, türemenin imgelem yoluyla deneyimlenmesini anlatır. İnsan için türeme olarak düşünülen şey, Varlık'ın kendisi için değişmez bir içerikten ibarettir. Türemenin bir yoktan vara geçiş olarak değil de değişmez bir içerilme olarak anlaşılması, imgesel değil fakat akılsal olarak anlaşılması anlamına gelir. İmgelemle kısmi biçimde; duyulara görünen gelip geçici bir oluş biçiminde deneyimlenen türeme, ancak akılla anlaşılabilir.

Böylece Varlık'ın kendisinde yoktan var olma ya da varken yok olma gibi bir şey söz konusu değildir. Varlık her şeyi kendisinde *eş zamanlı*, *eş deyişle zamandan bağımsız* olarak içerir. Bir içerilme ilişkisinde başlangıç ya da son değil, eş zamanlılık söz konusu olmalıdır. Başlangıç ya da son içerilenlerin algılanma sıralarına ilişkindir. İçerilenlerin kendileri ise algıdan bağımsız olarak eş zamanlıdır. Varlık'taki eş zamanlılık kendisini [imgesel] algıda *oluş* ve *yok oluş* olarak gösterir. Çünkü algı sınırlıdır. Bu sınırlılıktan ötürü, insan zihni var olanlardaki kesintisizliği bütünüyle algılayacak ve bu kesintisizliği takip edecek güce sahip değildir. İnsan zihnine atfedilen algı ile *algıladığı varsayıldığı ölçüde* Varlık'a ait algı bambaşkadır.

Türemenin doğasına süre yoluyla yabancılaşmaya mahkûm olan insan zihni, var olanları birbirinden kopuk gerçeklikler olarak algılamaya daha yatkındır. Çünkü her zaman kendi dışsallığıyla bağıni oluşturan duyusalığın etkisindedir. Oluş ve yok oluş düşünceleri de bu yatkınlığın sonucudur. Oysa varlığa gelme ve yok olma sadece bir görünüş ya da bir imgedir. Gerçekte olan sınırsız varoluştur. İmgeler yoluyla Varlık'taki kesintisizlik anlaşılamaz. Bu yolla var olanlar arasındaki ilişki ancak süreyle; durmaksızın yinelenen başlangıçlar ve sonlarla tasarlanır. Başlangıç ya da son ise Varlık'ın kendisine değil; sadece *algıya konu oldukları ölçüde* tekil var olanlara ait olabilir.

Türeme başlangıçlar ve sonlar yoluyla sadece imgelenir, oysa daimi varoluş yoluyla anlaşılır. İnsan, imgelem yoluyla türemeyi, Varlık'ta zaten ebedi biçimde var olanın kendini zorunlu olarak açığa çıkardığından habersiz biçimde deneyimler. Varlık'taki kesintisizliği, sadece ortaya çıkma ya da yok olmanın döngüsel sürekliliği anlamında bir türeme olarak algılar. Türemenin kendisi ise ortaya çıkma ya da yok olma değildir. Zamana bağlı olmayan kesintisiz bir içerilmedir. Her türeme Varlık'ın özü gereği *ebedidir*. Her türeme Varlık'ın kendisi gibi ebedidir ve ebedi biçimde kavranabilir.

Öyleyse kesintisiz içerilme duyusallıkla ya da imgelemle algılanamaz. Varlık'taki türemelerin, var olanlar ve bunlar arasındaki ilişkilerin, ebedi karakterleriyle ve doğru şekilde algılanmaları ancak anlama yetisi yoluyla mümkün olabilecektir. İmgelem sınırlı ve yanıltıcı bir algı türüdür. İmgelem, kesintisiz olanı kopuk parçalar halinde algılar; üstelik kopuk biçimde algıladığı şeylerin imgelerini gelişigüzel ya da bir amaca yönelik olarak birleştirerek/ayırarak yeni imgeler üretir. Bu üretim *kurgu* olarak adlandırılır. İmgelem Varlık'ı sadece kurgular. Zihin, duyusallık ve imgelem yoluyla kesintisizliği -nedenleri, özleri ve bunlardaki ebedi karakteri- anlayamadığı gibi, bu kesintisizliği sadece oluş ve yok oluş döngüsündeki nedensiz bir sürüp gitme olarak tasarlar.

Kesintisizlik, Varlık'ta içerilmenin kesintisizliğidir. Her şeyin birbirine süresizce ve ebedi biçimde bağlandığı bir parçasızlık durumudur. Varlık ancak algıda parçalı olarak düşünülebilir. Parçasız olanın içinde parçalar algılamak, sonsuz ve kesintisiz olanın içinde sonlu şeyler algılamak, sınırlı duyusallığın veya aldatıcı eksik algnın; yani imgelemin etkileridir. Bunlar insan algısının kaçınılmaz hatalarıdır. Burada hatanın ya da yanılmanın Spinoza için bir bilgi eksikliği anlamına geldiği şimdiden belirtilmelidir: Hata "bölük pörçük ve bulanık olan fikirlerdeki bilgi eksikliğidir" (Spinoza, 2018a: 158). Bilgi eksikliği, kesintisizliğin algılanamayan anlarına işaret eder. Dolayısıyla hata bir sınırlılıktan, bir kısıtlılıktan ibarettir. Yine de, algılananın kendi gerçekliğine; ebediliğine dair doğru fikirler oluşturmak olanaksız değildir. Bilgi eksikliği bazı durumlarda giderilebilir. Yeter nedenlere ve özlere ilişkin doğru bilgi insan zihninin için olanaksız değildir. İşte bu durumlarda anlamadan ya da akletmeden söz edilir. Bunlar zihinde kesinliğin görüldüğü ya da *kesin olandan kesin olanın türetildiği- çıkarsandığı* durumlardır. Varlık'taki kesintisizliğin ya da türemenin; zihinde, algıda birebir temsil edildiği anlama anları söz konusudur. Öyleyse anlama kesin olana dayanarak doğru bir fikir oluşturmaktır. Bilgi eksikliğinin nedeni olarak imgelem, doğru fikirler oluşturma önünde bir engel teşkil edebileceği gibi, böyle fikirler oluşturmada bir yardımcı ya da bir "sıçrama tahtası" gibi de iş görebilir (Deleuze, 2011: 101).

Bir şeyin kendini, duyusal olarak yani imgeler aracılığıyla, *oluş* ya da *yok oluş*a tabi biçimde göstermesi, onun *ebediliği/olduğu gibi olması* önünde engel değildir. Salt görünüşü yoluyla bir şeyin ebedi olmadığı öne sürülemez. Bundan ötürü Leibniz'in yaptığı tarzda *olgu* ve *akıl hakikatleri* gibi bir ayrımın Spinoza felsefesi için geçerli olamayacağı belirtilmelidir. Çünkü Leibniz'e göre akıl hakikatleri "zorunludur ve karşıtları imkansızdır"; buna karşı olgu hakikatleri "kabildir ve karşıtları mümkündür" (Leibniz, 2019: 47). Oysa Spinoza'ya göre *tüm hakikatler* aynı şekilde ebedi olmak zorundadır. Bu nedenle de, aynı var olma ilkelerine bağlı olmak ve aynı ilkelerle anlaşılacak zorundadır. Çünkü "doğa hep aynıdır, gücü ve etkileme imkânı her yerde bir ve aynıdır, başka deyişle doğanın yasaları ve kuralları her yerde ve her zaman aynıdır" (Spinoza, 2018a: 197). Öyleyse doğanın varoluşu ya da ebediliği, onun hiçbir istisna göstermeksizin her

zamanında, her yerinde aynı olması anlamına da gelir. Var olan her şey aynı kurallarla, *Doğa yasalarıyla* anlaşılır. Dolayısıyla ebedilik, duyusallık yoluyla anlaşılmasa da, duyusallık yoluyla deneyimlenen olguların da bir özelliğidir. Bu nedenle olgular ancak *ebediliğin; varoluşun kendisinin* kurallarıyla anlaşılır.

Bir şeyin ebediliği, nasıl algılandığından bağımsız olarak, onun kesintisizlik içindeki yeridir. İnsan zihni bu yer hakkında doğru fikirler oluşturacak kapasiteye sahiptir. Varlık'tan türeyen varoluş belli yönleriyle bilinebilir. Varoluş ebedi bir karaktere sahiptir; sonsuzca sürüp giden değişim olması anlamında değil; değişmez olması anlamında ebedidir. Oysa *süre (duratio)* varoluşun "belirsiz şekilde devam edışıdır" (Spinoza, 2018a: 107). Süre; türemenin, neden etkinin doğası hakkında bir şey söylemez. Ebedilik varoluşun belirliliği iken, süre onun belirsizce sürüp gitmesidir. Bu nedenle süre var olanların imgesel tasarımlarına gönderimde bulunur. Zira imgelem belirsizlikle ilişkilidir; oysa Doğa'daki belirliliği ve zorunluluğu keşfedecek olan anlama yetisidir.

Süre, başlangıca ve sona gönderimde bulunur. Başlangıç ve son Doğa'da her zaman dışsal olan tarafından belirlenir. Tekil var olanların varoluşu dışsal olanla sınırlandırılır. Bunlar dışsallıkla belirlenir. Bu nedenle süre sınırlandırana yani dışsal olana ilişkindir. Bir şeyin var olması, varoluşunda sürüp gitmesi ve ortadan kalkışı şeyin kendisinden kaynaklanamaz. Zira her şey varoluşunu sürdürmeye yönelir ve bu yöneliş ancak dışsal olan tarafından engellenebilir. Dışsal olan, sonu gelmeyen var olanlar alanına işaret eder. Bu sınırsız var olma alanı ise, insan algısı için bütünü bakımından belirsizdir. Dolayısıyla süre, insan zihni bakımından bir belirsizlik anlamına gelir. Şeylerin varoluşu bu bakımdan olasıdır. Belirsizlik sınırlı zihinler için söz konusudur. Süre, dışsal olana bağlı olduğu, var olanlar sonsuz bir dışsallıkla sınırlandırıldığı ve bu dışsallığın tüketici bilgisinin insan zihinleri için olanaksız olması süreyi belirsiz kılar. Dolayısıyla, bilinebilirlik hiçbir zaman bir var olanın bütün yönleriyle, kendisini oluşturan bütün bir dışsallıkla bilinmesi anlamında değildir. Varoluş sadece kısmen bilinebilir; bu nedenle de şeyler süreye tabi olarak tasarlanır. Dolayısıyla şeylerin sınırsız bilgisinin ölümsüzlükle; şeyler hakkındaki bilgisizliğin ise süreyle ya da ölümlülükle bir bağı söz konusudur. Zira ölüm her zaman hakkında bilgi sahibi olunamayandan gelir. İnsan algısı tekil bir şeyin ya da kendisinin Varlık'taki yerine dair bir fikir edinebilir, bu yerin kendisi olan varoluşu hakkında birtakım *doğru yargılarda* bulunabilir, ama bu yerin kuşatıcı bilgisi her zaman Varlık'ta saklı kalacaktır. Çünkü Varlık nedenlerin her bakımdan sınırsız düzenidir ve insan bu düzeni sonsuzca sınırlandırılmış bir şekilde bilebilir. Varlık her anında sonsuz moduslar üretmektedir.

Moduslar bir düzene tabidir ve imgesel algı bu düzene dair hiçbir ipucu edinmez. Töz modusların kesintisiz ve bir mantığa tabi sürekliliği olarak ortaya konur. Dolayısıyla moduslar her durumda Töz'deki belirlenmiş sürekliliğe tabi olmak durumundadır. Bu süreklilik, her ne kadar zamansal ya da mekânsal bir çağrışımı olsa da aslında mantıksal bir bütündeki süreklilik

olarak anlaşılır. Her şeyin kendi nedeninde içerilmesi anlamında bir süreklilik söz konusudur. Dolayısıyla bu süreklilik içindeki herhangi bir parça, bir modus, tabi olduğu süreklilikten ya da bütünden koparıldığı ölçüde imgeleme konu olurken, bağlı bulunduğu bütünle ilişkilendirildiği ölçüde de anlama yetisinin konusunu oluşturur. Öyleyse bir modus imgelem veya anlama yetisiyle göz önünde tutulabilir. İmgeleme göz önünde tutulduğu ölçüde modus, bütünden koparılır; anlaşılması imkânsız bir hale bürünür. Modusun kendisi imgeleme belirsiz, bağlantısız, nedensiz olarak tasarlanır. Anlama yetisi ise modusu belirliliğinde; bütüne ya da kendi nedenine olan bağıyla ele alır. Doğa'daki upuygun nedenlerin bilgisine anlama yetisi ile ulaşılır. Anlama yetisi var olanları özleri ve nedenleriyle, kendi zorunlulukları içinde, bütünün mantığına tabi şekilde anlar. Anlama yetisi var olanları başka var olanlarla olan ilişkisinde anlar; anlama yetisi yoluyla insan olumsuza ya da var olmayana değil, varoluşun kendisine odaklanır. Öyle ki Spinoza'ya göre var olma mantıksal zorunluluk içinde var olmadır; yokluk ise bu mantığa aykırı olandır. Varlık ve yokluk Spinoza için mantık meselesi halini alır. Çünkü varlık *zorunluluk* (*necessitas*), yokluk ise *olanaksızlık* (*impossibilitas*) anlamına gelir. *Olanaklılık* (*possibilitas*) ise Tanrı'yla değil, insanın sınırlı anlama gücüyle alakalıdır. "Olanaklı ve olumsal yalnız anlayış gücümüzün kusurudur" (Spinoza, 2014: 122). Tanrı'nın düşünmesinde sonsuz sayıda fikir birbirine bağlanır; aynı şekilde sonsuz yer kaplayışında da sonsuz sayıda cisim birbirini kesintisiz biçimde takip eder. Bütün fikirlerin bağlantısı bakımından Tanrı *sonsuz zihin* ya da *sonsuz anlama yetisi* olarak düşünülür. Cisimlerin bağlantısıyla da o *sonsuz bir hareket* olarak ortaya konur.

2.6. Tanrı'nın Bilmesi, Sonsuz Anlama Yetisi ve Olanaklılığın Olanığı

Gerçeklik Varlık'ın gerçekliğidir. Tanrı, Doğa, Töz gibi farklı adlarla anılan sınırsız gerçeklik *zorunlu* olarak vardır, varoluşu tartışma konusu değildir. Varoluş kendisini dolaysızca bildirir. Böyle bir gerçeklik, Parmenides'in Varlık'ı gibi, yekpare bir bütünlük biçiminde olmak zorundadır. Var olabilecek her şey bu gerçeklikte var olur. Var olabilecek olanın onda var olması zorunludur. Gerçekliğin kendisi için *zorunluluk* (*necessitas*) ve *olanaksızlık* (*impossibilitas*) dışında üçüncü bir durum, bir ara hal söz konusu değildir. Çünkü gerçekliğin kendisi/bütünü için *olanaklı* (*possibilis*) olan her şey aynı zamanda etkin de olmak zorundadır. Bu nedenle aynı şeyin aynı anına ilişkin farklı olabilirlik anlamında bir olanaklılık gerçekliğin kendisine aykırıdır. Gerçekliğin bütünü olduğundan başka türlü olamayacak olandır. Hiçbir şey olduğundan başka türlü olamaz. Varlık'ın sınırsız şimdisinde her şey olduğu gibidir. Gerçekliğin kendisi ve Varlık'ın bütünü olarak Tanrı ya da Doğa'nın *geçmişi* ya da *geleceği* söz konusu değildir. Tanrı her şeyi içine alan sınırsız bir şimdi olarak düşünülmelidir. Dolayısıyla Tanrı ya da Doğa'nın öngörmesi ya da öngörememesi, hesaba katıp katmaması türünden bir şey söz konusu değildir. Zira Tanrısal perspektiften her şey kalıcıdır. Çünkü Tanrı'da her şey olduğu haliyledir ve onun şimdisinde

etkindir. Her şey Tanrı'da ebedi biçimde var olur ve Tanrı her şeyi olduğu gibi algılar. Bu durum, Tanrı'nın her şeyi kayıtsız bir tarzda ve eksiksiz biçimde bilmesi olarak düşünülür. Böylece Spinoza düşüncesinde Tanrı, bambaşka biçimde olsa da kutsal kitaba uygun biçimde, sınırsız bilgi sahibi olarak ortaya konmuş olur. Bununla birlikte *Tanrı'nın sınırsız bilgi sahibi olması*, kutsal kitaplardan farklı olarak, *Doğa'da her şeyin belirlenmiş olmasıyla anlaşılır*. Kendi doğasına aykırı edimde bulunan, mucizeler yaratan bir Tanrı söz konusu olamaz. Her şey Doğa yasaları tarafından belirlenir; Doğa yasaları Tanrı'nın yasalarıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın algılaması ya da bilmesi, kendi belirliğini algılamasıdır. Tanrı her şeyi hem özleri hem nedenleriyle olduğu gibi algılar. Tanrı'da şeyler *zorunlu olarak* var oldukları gibi, yine Tanrı tarafından zorunlu olarak algılanırlar. Bu durum, Tanrı'nın sınırsız anlama yetisine sahip olması olarak anlaşılır. Tanrı'nın düşünmesi eksiksiz bir algı, eksiksiz bir farkındalık olarak da kendini gösterir.

Tanrı ya da Doğa sınırsız belirlilik ya da belirliliğin sınırsızlığıdır. Bu durum, Tanrı'nın bilgisinin imgelemle değil, *yalnızca* akıl ya da anlama yetisiyle ilişkilendirilmesini beraberinde getirecektir. Çünkü anlama yetisi belirsizliğe değil, belirliliğe ve kesinliğe ilişkindir. Tanrı, fikir ya da fikirlerin bir düzeni olarak ele alındığında bunun sonucu, Tanrı'nın *sınırsız/sonsuz akıl/intellectus sahibi* olarak ortaya konması olacaktır. Tanrı, sonsuz bir *anlama yetisinin* tasarlayabileceği *sonsuz var olanı* kendi doğasında içerir: "Tanrısal doğanın zorunluluğundan sonsuz şekilde, sonsuz sayıda varlık (yani *anlama yetisinin*⁵² sonsuz ufkuna dâhil olabilen her varlık) çıkmalıdır" (Spinoza, 2018a: 60). Burada *anlama yetisi (intellectus)* kavramına *sonsuzluk* atfedilerek kavramın Tanrısal doğayla ilişkilendirilmesi önemlidir. Çünkü sonsuz sayıda var olan, sonsuz bir anlamının nesnesi/içeriği haline gelir. Anlama, nesnesine upuygun fikirlere işaret eder. Söz konusu önerme, Tanrı'da gerçekten neyin var olduğu ve neyin var olmadığını belirleme yetkisini anlama yetisine verir. Bu, *doğrulukun (veritas)* belirlenme yetkisidir, çünkü doğruluk var olmaya, yanlışlık ise yokluğa/eksikliğe ilişkindir. Varoluş Tanrı'nın tüm sıfatlarının, doğruluk ise *-idealarla ilişkin dile getirildiği için- düşünce sıfatına* özgüdür. Dolayısıyla sınırsız anlama yetisi Tanrı'daki fikirlerin doğruluğuna işaret eder. Onda eksik, yanlış, kurgusal ya da varsayımsal hiçbir fikir bulunmaz. Doğruluğun *fikrin nesneye uygunluğu* olduğu göz önüne alındığında söz konusu önerme sonsuz anlama yetisinin sonsuz ufkunda var olanlarla (idealarla) var olanların kendileri (şeyler) arasında kesin bir *uygunluk (convenientia)* olduğunu ileri sürer. Öyleyse var

⁵² Alıntının yapıldığı çevirideki *akıl* sözcüğü *anlama yetisi* ile değiştirilmiştir. Bu çalışmada genel olarak intellectus'tan anlama yetisi, ratio'dan ise akıl olarak söz edilmektedir. Aslında bu ikisi kimi yönlerden yakın anlamlıdır; çünkü Spinoza'da akıl, insanın anlama gücünün bir bölümüdür; *görüyle* birlikte ise anlama yetisinin kendisini oluşturur. Bununla birlikte imgelem anlama yetisinin etkin olmadığı bir duruma, anlama yetisinin güçsüzlüğüne işaret eder. İmgelemin kurguları arttıkça anlama yetisinin gücü azalır; anlama arttıkça ise kurgu azalır. Zira tek başına imgelem ne özlerin ne de nedenlerin uygun bir bilgisini verir. Böylece "eğer bir Tanrı ya da her şeyi bilen bir varlık varsa böyle bir varlığın herhangi bir şey kurgulaması imkânsızdır. Zira Tanrı'nın anlama gücü kısıtlanmış olamaz. Dolayısıyla intellectus; *ratio (akıl)*, *ratiocinatio (akıl yürütme)* ve *görüye (intuitio)* gönderimde bulunur.

olmak akla uygun olmakla ya da Tanrı'nın anlama yetisinin nesnesi olmakla özdeşdir. Anlama yetisi, gerçeklikte zorunlu olarak var olanların ya da bu zorunluluk sonucu var olabileceklerin bilincine işaret eden *düşünce modusudur*. *Akl (ratio) ve anlama yetisi (intellectus)* Tanrı ya da Doğa'daki şeylerin düşünce sıfatı yoluyla bilinmesini anlatır. Bilinebilmenin koşulu ise belirliliktir.

Tanrı ya da Doğa'daki bu mutlak belirlilik olanaklılığı zorunluluğa özdeş kılar. Yani bir şey Tanrı için olanaklıysa, gerçeklikte var olmak zorundadır. Var olmak Spinoza için her durumda gerçeklikte etkin olarak var olmak ve upuygun nedenler tarafından ortaya çıkarılmış olmak anlamına gelir. Dolayısıyla var olmak, etkin olmak, olanaklı olmak ve zorunlu olmak; bunların hepsi *gerçekliğin kendisi* açısından özdeşdir. Bu nedenle kelimelerin tam anlamıyla *olanaklı ve zorunlu* ayrımı gerçekliğin kendisi için değil, fakat bilgisel anlamda sınırlı zihinler için söz konusudur. Bir şeyi olanaklı olarak tasarlıyorsak, bu şey hakkında bir bilgisizliğin/eksik bilginin söz konusu olması gerekir. Dolayısıyla imgelem işin içindedir:

Olanaksız şey derken, doğası varolmasını zımnen bir çelişki addeden şeyi kastediyorum. Zorunlu derken, doğası varolmamasını zımnen bir çelişki addeden şeyi kastediyorum. Olanaklı derken de, tam da doğası gereği varolması ya da varolmaması bir çelişki ima etmeyen, ama biz onun varolduğunu hayal ederken varoluşunun zorunluluğu ya da olanaksızlığı bizim bilmediğimiz nedenlere bağlı olan bir şeyi kastediyorum; zaten o şeyin dış nedenlere bağlı zorunluluğu ya da olanaksızlığı bizim için bilinir olmuş olsaydı, o zaman onunla ilgili hiçbir şey kurgulayamazdık. (Spinoza, 2019: 65)

Dolayısıyla gerçekliğin kendisi ise her anlamda olduğu gibi bilgisel anlamda da eksiksizdir. Çelişkisizdir, her şey onda olanaklıdır, her şey onda zorunludur. Olanaklılık ve zorunluluk Tanrı için bir ve aynıdır. Gerçeklik aynı zamanda kendi kendisinin eksiksiz bilincidir. Dolayısıyla bilgisi tam olan Tanrı, *kurgulayan* bir varlık değildir. Kurgu, şeyleri olası olarak tasarlayan insan zihnine özgüdür. Nedenlere ve etkilere dair bilgisizlik kurguya yol açar. Kurgu, ya tamamen uydurmadır ya da olasılığa dayalı düşüncedir. Oysa gerçeklik ve gerçekliğin bilgisi aynı anda Tanrı'dadır; Tanrı'nın sınırsız bir anlama yetisine sahip olarak düşünülmesi de onun şeylerin zorunluluğunun sınırsız bilgisine sahip olması anlamındadır. Tanrı'nın anlama yetisi var olanları nedenleriyle birlikte dolaysızca algılamaktan/bilmekten ibarettir.

Bilmek ve kurgulamak bir arada olmaz. "Varolduğumu bilirken varolduğumu ya da varolmadığımı zannedemem; iğne deliğinden geçebilen bir fil olduğunu zannedemem; keza Tanrı'nın doğasını bildikten sonra onun varolup olmadığını da zannedemem" (Spinoza, 2019: 65). Bu nedenle kurgu ya da varsayım bilmeye azalır ve aksine kurgu arttıkça bilme oranı o seviyede az demektir. Anlama gücü imgelemeyle sınırlandırılabilir ve gerçekliğin kendisi olarak Tanrı'da imgeleme yer yoktur. Tanrı'nın her şeyi bilmesinin ya da Doğa'nın mutlak belirliliğinin anlamı onun sınırsız anlama yetisine sahip olmasıdır. Bu nedenle Tanrı ya da Doğa'nın anlama yetisinde varsayımlar, tahminler, olasılıklar ya da şans gibi olanaklılık anlatan hiçbir şeye yer yoktur. Çünkü olasılık sadece bilgisiz zihinler için söz konusudur. Tanrı varsayımlarda ya da tahminlerde

bulunmaz.⁵³ *Her şeyi bilen Tanrı* Spinoza için bu gerçekliğin kendisinden başka hiçbir anlama gelmez. Tanrı için olanaklı olan her şey zorunlu olarak var olur. Dolayısıyla var olmanın tanımı Spinoza düşüncesinde *Tanrı için olanaklı olma, çelişki içermeme* olarak da ortaya konabilir. Bununla birlikte Tanrı, *olanaksız olduran* değildir. Olanaksız Tanrı'nın doğasına aykırı olandır ve Tanrı kendi doğasına⁵⁴ aykırı olana izin veremez. Çünkü sınırsızlığı gereği Tanrı her durumda kendi doğasını dayatmak durumundadır. Bu, Tanrı'nın ya da gerçekliğin kayıtsızlığıdır. Tanrı duygulanmaz; çünkü onda bir güç azalışı ya da artışı söz konusu olmaz. Tanrı ya da Doğa'nın kayıtsızlığı, onun hiçbir etki almamasına, sadece etkide bulunmasına işaret eder. Onun sınırsız gücü kayıtsız bir biçimde kendi doğasını gerçekleştirmesine dayanır. Bu güç nedeniyle, hiçbir şey Tanrı'nın doğasına ya da *iradesine* aykırı hareket edemez.

Tanrı'nın, kendisi için olanaklı olan her şeyi zorunlu olarak var kılması aynı zamanda onun *iradesinin* (*voluntas*) yine onun *düşünmesi* ile özdeş olması anlamına gelir. Eğer Tanrı'ya *irade* ve *anlama yetisi* (*intellectus*) atfedilecekse, Spinoza'ya göre bunların aynı şeyi; Tanrı'nın doğasını ifade etmesi gerekir. Tanrı'nın düşündükleri aynı zamanda onun kararları olarak görülür. Fakat bu kararlar insandaki gibi eylemden önce gelmez; Tanrı'nın kararıyla edimi, anlamasıyla var kılması eş zamanlıdır. Bu sebepten bu sözcüklerin, Tanrı için kullanıldıklarında, insan için kullanıldıkları zaman sahip olduklarından bambaşka bir anlama bürünecekleri unutulmamalıdır. Çünkü Spinoza'ya göre Tanrı'nın iradesi ve anlama yetisiyle insanın iradesi ve anlama yetisi arasındaki benzerlik “gökteki takım yıldız Köpek ile şu havlayan canlı köpek arasındaki benzerlik kadar” olmalıdır (Spinoza: 2018a: 65). Tanrı ve insanın anlama yetileri arasındaki bu büyük farkın kendisi, doğrudan imgelem sözcüğünün anlattığı şeyde yatar. Çünkü çok farklı bir niteliğe ve niceliğe büründürülerek de olsa irade ve anlama yetisi'nin Tanrı'ya atfedilebilmesine karşın, olasılık ve imgelem hiçbir şekilde Tanrı'ya atfedilemez. Bunun nedeni Tanrı'nın ya da Doğa'nın anlama yetisinin sınırsız; insaninkinin ise sınırlı olmasıdır. Sınırlılığı ortaya çıkaran şey imgelemidir.

İmgelem insan zihninin dışsallığını koşul olarak alır. Dışta olan imgelenir. İmgelem insan zihninin, bedeninin aldığı etkiler yoluyla, kendisi için büyük ölçüde bilinemez olan dışsallıkla kurduğu bağın adıdır. İnsanın anlama yetisi ise imgelemin aksine *salt zihnin kendisinde* upugun içerilenle; yani bilinebilir olanla bağına işaret eder. Zihnin kendisinde eksiksiz olan onda *innate* olarak bulunandır. Gerçekliğin kendisi olan Tanrı ya da Doğa'nın ise bilinemez olanla bağ kurması söz konusu değildir; onda *her şey innate* olarak ele alınmalıdır. Tüm var olanlar, her yönleriyle, Tanrı için bilinebilirdir. Çünkü tüm var olanların *ideaları* düşünme olarak göz önünde

⁵³ Tanrı'da her şeyin bu derece kesin olarak düşünülmesi akla Einstein'ın ünlü “Tanrı zar atmaz” sözünü getirmektedir. Einstein'ın kuantum fiziğine itirazını dile getiren bu sözü onun “temel özelliği rastgelelik olan herhangi bir teoriye karşı” oluşunu anlatır (Natarajan, 2018).

⁵⁴ Doğa sözcüğünü Spinoza, bir şeyin doğası olarak, öz anlamında da kullanır.

bulundurulmuş bu tek gerçekliğin kendisinde mevcuttur. *Bilmek ideaya sahip olmaktır*. Tanrı ya da Doğa, var olan bütün şeylerin idealarını sınırsız zihninde içermesi nedeniyle, hiçbir bilgi Tanrısal zihne dışsal olarak düşünülemez.

Öyleyse Tanrı'nın anlama yetisinde ya da iradesinde olan her şey - tüm idealar - *gerçeklikte* de zorunlu olarak var olur. Tersine de doğrudur: Var olan her şeyin Tanrı'nın zihninde zorunlu olarak bir ideası var olmalıdır. Tanrı'daki idealarla, bu ideaların nesneleri olarak var olanlar arasında mutlak bir uygunluk söz konusudur. Gerçeklikte var olmayan ya da ideası olmayan ise olanaksız olandır; yokluktur. Nedenler ya da öz bakımından çelişki içerendir. Tanrı'nın iradesine aykırı olandır. Tanrı'nın iradesine aykırı olan şey yoktur. Tanrı'nın isteyip gerçekleştirmemesi, gerçekleştirip anlamaması ya da *çelişkiyi* var kılması olanaksızdır. Onun iradesi onun her şeyi kuşatan bilgisidir. *Öngörme, bekleme, tahmin, varsayma* gibi tüm durumlar sadece *her şeyin kuşatıcı bir bilgisine* sahip olmayan insan zihni için söz konusudur. Çünkü insan sınırlıdır. Sınırsız bir dışsallıkla kuşatılmıştır. Sınırlı bilgisi onu *imgelemek/hayal etmek ve kurgulamak* zorunda bırakır; bu ise pek çok durumda gerçekte olanaksız olanı olanaklı *sanmasına* neden olur. İmgelem sanıların kaynağıdır. İmgelem yoluyla insan varlığa yokluk, yokluğa varlık atfeder.

Bu noktada bir parantez açılmalıdır. Olanaklılık/olasılık⁵⁵ ve zorunluluğun, *Gerçeklik ya da Tanrı'nın kendisi açısından* bir ve aynı olması; bu durumun gerçekliğin her zaman kendi doğasını dayatan gücüyle açıklanması, Spinoza'nın düşünce tarihindeki konumu açısından önemlidir. O, Tanrı'nın tanımında içerilenleri sonuçlarıyla ortaya koymaya çalışır. Bu durum, mantıksal bakış açısının dinsel terminolojiye uygulanması anlamına gelir. Böylece Spinoza felsefesi bilimsel ve dinsel dünya görüşleri arasındaki teorik çatışmanın bir ölçüde de olsa uzlaştırılması girişimidir. *Peygamberlik ve vahiy* terimlerini "Tanrı'nın insanlara açıkladığı kesin bilgi olarak" tanımlaması ve peygamberliği doğal ışıla ulaşılabilecek hakikatlerin farklı bir yolla, basit metaforlarla, sıradan insanlara aktarımı olarak düşünmesi bunun göstergesidir (Spinoza, 2016: 53). Peygamberlerin kendileri doğal hakikatleri sıradan insanlara uygun biçimde, genelde onların imgelemlerine hitap ederek, anlatan kişilerdir. Peygamberler metaforlardan ve mucizelerden yararlanan, hayal gücü zengin kimselerdir. Peygamberlerin ve dinin tek amacı itaattir; "vahyedilmiş bilginin itaatten başka amacı yoktur" ve vahyin amacı "Tanrı'ya temiz bir yürekle itaat etmek, *bu yolla*⁵⁶ adalet ve yardımserliği gerçekleştirmek"tir (Spinoza, 2016: 49). Dolayısıyla peygamberler imgelemleriyle hareket eden sıradan insanlara seslenir.⁵⁷ Doğal

⁵⁵ Olasılık öze ilişkin, olanaklılık ise nedenlere ilişkin söylenir (Spinoza, 2018a: 315).

⁵⁶ Alıntıya tarafimca eklenmiştir.

⁵⁷ Dolayısıyla insanlarda belli türden arzuları basit anlatılarla yaratmaya çalışırlar. Öyle ki insanların arzularıyla mucizeye dayalı ödül ve ceza anlatıları arasında sıkı bir bağ söz konusudur. Feuerbach bu noktayı oldukça isabetli biçimde tespit eder. Feuerbach, imgelemin kurgularını insan arzusuyla olan ilişkisi üzerinden ele alır. O, imgelemin *insanın bu dünyada gerçekleştiremediği arzularıyla* olan bağı üzerinde durur ve imgesel kurgular olarak gördüğü *mucizelere, gerçekleşmesi imkânsız olanı 'gerçekleştiren'* bir işlev

hakikatleri onlara çoğu zaman metaforlar yoluyla aktarır. İtaat edilecek şeyin doğal hakikatlerle uyuşması ya da uzlaştırılması bireyin ve toplumun *varlığını sürdürmesi* açısından hayati önem taşır. Dolayısıyla doğal hakikatler, insanların anlama kapasitesi göz önünde bulundurularak imgesel olarak anlatılmalıdır, peygamberlerin yaptığı şey de budur. Ancak imgelem istikrarsızdır; imgelerin kendileri her an hakikatleri anlatan metaforlar olmaktan ‘hakikatlerin kendileri’ olmaya dönüşebilir ve insanı doğal hakikatlerden uzaklaştırabilir. Bu başladığı anda, vahiyden ve doğal ışıktan uzaklaşılır. Bu nedenle uzlaştırma girişiminin temelinde dinsel dünya görüşünün doğal ışığa aykırı olandan arındırılması yatar. Aslında hakikatle imgelerin birbirine karıştırılmasını engelleme girişi söz konusudur. Böyle bir girişimin, dini din olmaktan çıkarıp çıkarmayacağı bir yana; Spinoza böyle bir girişimin sonunda dinden geriye insanların *yüce mutluluğu (beatitudo)* için yararlı olanın, yani akılsal olanın, kalacağına inanmaktadır. Din, akılsal olanın hayal ürünü olan tarafından gizlendiği bir yapıya bürünmüştür. Spinoza’nın, Tevrat ve İncil’e, sapkınlıkla itham edilen tüm eleştirilerine rağmen değer vermesinin sebebi de budur; “eğer çevresindeki dolgulardan sıyrabilirsek, cevherin kıymetli bir maden içermesidir” (Juffé, 2018: 20). Bu noktada uzlaştırma girişiminin terminolojik belirlemeler yapmaya ve hayal ürünü olan şeyleri Doğa yasalarını anlatan metaforlar olarak yorumlamaya dayalı olduğu belirtilmelidir. Çatışma olanaksız oldurma anlamında her şeye gücü yeten hayal ürünü bir Tanrı ile çiğnenemez doğa yasaları arasındadır. Spinoza Tanrı’nın istenciyle Doğa yasalarının ortaya koyduğunu özdeş hale getirir. Böylece, her şeye gücü yetmenin, olanaksız oldurma anlamına gelmediğinin gösterilmesi sağlanır. Uzlaştırma girişiminin temeli budur. Dinin ahlaki bakımdan yararlı olması, sıradan insanların yasalara itaatini olanaklı kılması önemlidir. Ancak insanların hurafe ve batıl inancın etkisinden kurtarılmaları gerekir.

Olanaksız olan oldurulamaz olandır; çelişki içeren, var olamayacak olandır. Olanaksız olanı olanaklı kılmak gibi bir şey, Tanrı’nın kendi doğasıyla/iradesiyle çelişen bir şeyi ortaya çıkarması anlamında, *saçma (absurdus)* olarak düşünülür. Saçma, doğa yasasına aykırı olandır. “Saçma bir dünya, ‘düzensiz’ bir dünya, hayali kombinasyonların mümkün hale geleceği bir dünya” olarak ortaya konur (Ramond, 2014: 100). Saçma olanı gerçek kılmak bir güce işaret etmez; çünkü *güç (potentia)* olanaklı alanla sınırlıdır ve *bir şeyin kendisini gerçek kılmasına* işaret eder. Tanrı, olanaklı her şeyi içermesi, olanaklı olan her şeyin ona atfedilebilmesi bakımından sonsuz güç sahibidir. Tanrı bakımından güç, her durumda onun kendi iradesini gerçek kılması anlamına gelir. Tanrı’nın iradesi Doğa yasalarına eş tutulur. Terminolojik uzlaştırma buradan

atfeder: “Mucizenin gücü, insanın isteklerini *hemen, bir anda hiçbir engelle karşılaşmadan* gerçekleştirir (....) *Mucizenin gücü (....) imgelemin gücünden başka bir şey değildir*” (Feuerbach, 2008: 183). Feuerbach, Lazarus’un imgelemde dirildiğini, böylece akrabalarının arzusunun gerçekleştiğini ve Lazarus’a duydukları özlemin son bulduğunu öne sürmektedir. Dolayısıyla imgelemin kurgularının ve mucizeye duyulan inancın gerçekleşmesi mümkün olmayan arzuların yol açtığı duyguları teskin eden bir yönü de söz konusudur.

doğar. Artık bu irade Doğa yasalarını çiğneyen, mucizeler yaratarak kendi kendiyile çelişen bir irade değildir. Kendi iradesine karşı gelen *kararsız* bir Tanrı ya da *Doğa* söz konusu olamaz. Tek gerçeklik, hem *Tanrı'nın iradesinin* hem de *Doğa yasalarının* ifadesi olmalıdır. Çünkü Doğa yasaları, Tanrı'nın zorunlu, sonsuz ve değiştirilemez iradesi anlamına gelir.

Öyleyse olanaklı olan her şey gerçeklikte zaten var olmaktadır, var olmak zorundadır. Bu anlamda gerçeklik mutlak yetkinliktir; *mükemmelliktir (perfectio)*. *Her şeye gücü yeten varlıktan gerçekliğin ya da mükemmelliğin kendisi anlaşılır*: “Gerçeklik ve mükemmellik deyince ikisinin de aynı anlama geldiğini belirtiyorum” (Spinoza: 2018a: 107). Gerçekliğin kendisine bağlı olan gerçeklikler ise mükemmellik dereceleridir. Her bir gerçeklik derecesi bir sınırlılık derecesidir. Bir var olan sınırlılığı ne kadar çoksa o kadar az gerçekliğe ya da varoluşa sahiptir. Sınırlılığı ne kadar azsa, etkinlik gücü ne kadar fazlaysa, sadece kendi doğası aracılığıyla etkin kılacağı olanakları o kadar fazladır. Sınırlılık bir içsellik ve dışsallık meselesidir; ne kadar olanağın şeyin sırf kendi gücü ile etkin kılındığı (içsellik) ve ne kadarının ise dışarısı tarafından engellendiği meselesidir. Burada Spinoza'ya göre, hiçbir şeyin sırf kendi doğası aracılığıyla kendi kendisine engel olamayacağı da not edilmelidir. “Dış bir neden işe karışmadıkça hiçbir şey yok edilemez” ve hiçbir şeyin kendi özü, onu ortadan kaldıracak olumsuz bir şeyi kendisinde içerebilir (Spinoza, 2018a: 210). Bu durumda olanaklarını/kendisini gerçek/var kılmasına engel olacak olan, ancak o şeyin dışsallığı olabilir. Spinoza'nın özgürlük tanımı da bu noktayla ilgilidir. Bir şey dışsallık tarafından engellendiği ya da belirlendiği ölçüde o kadar az özgürdür. Aynı şekilde dışsal olan onu engelleyemediği ya da belirleyemediği ölçüde ve sırf kendi doğası yoluyla varoluşunu/gerçekliğini/etkinliğini belirleyebildiği oranda da o kadar çok özgür olur. Özgür “eylemini sadece kendisi belirleyen” olarak düşünülür, bunun karşıtı ise “kısıtlı” olarak ortaya konur (Spinoza, 2018a: 35). Bunun imgelem açısından anlamı şudur: İnsan şeyleri imgeleyerek bildiği ölçüde dışsallığın etkisinde olur ve o oranda kısıtlanır; varoluşu o oranda dışsal olanın vereceği hükme bırakılır. Tersine şeyleri anladığı ölçüde ise sırf kendi zihni, kendi doğası tarafından belirlenir.

Gerçekliğin kendisinin ya da var olanların mükemmel olmasının nedeni de, Tanrı ya da Doğa'da her şeyin eksiksiz bir varoluşa sahip olmasıdır. Her şey tam da olmak zorunda olduğu gibi olur. Bu eksiksizlik, insanların imgelemleri yoluyla şeylerden etkilenme biçimlerinden ayrı olarak, şeylerin kendilerindeki bir eksiksizliktir. Şeyler, şu ya da bu nedenle karşılaştırmaya tabi tutulmadıkları sürece, onlardaki herhangi bir olumsuzluktan söz edilemez. Çünkü onlar kendi başlarına düşünüldüklerinde eksiksiz; hatasız; kusursuzdur. Burada Spinoza'nın mükemmellik (*perfectio*) sözcüğünü imgesel; yani karşılaştırmaya dayalı bir tarzda kullanmadığı vurgulanmalıdır. Spinoza'nın gerçeklik ya da mükemmellikten anladığı Doğa'nın ve ondaki tüm ‘parçaların’ hatasız işleyişidir. Şeylere kusur ya da güzellik atfetmek, onları kötülük ya da iyilikle ilişkilendirmek onlarla kurulan karşılaştırmaya dayalı, yararçı öznel ilişkinin, onlar arasında

kendini merkeze alan bir karşılaştırmının sonucudur. Şeylerin mükemmel olmadıklarından ancak şeyler arasında yapılan *imgesel ya da duygusal* bir karşılaştırma sonucunda söz edilebilir. Örneğin sevinç yaratan şeyler güzellik, iyilik ya da mükemmellik ile ilişkilendirilir; kedere sebep olanlar ise tam tersi niteliklerle. Bu tür imgelere dayalı ayrımlara karşı Tanrı ya da Doğa'da olansa sadece mükemmelliktir. Bu, Tanrı'nın kendi doğasını kayıtsızca dayatan mükemmelliğidir. Tekil şeylerin kendilerinde de varoluşun kendisinden kaynaklanan bir mükemmellik söz konusudur.

Her tekil şey, *başka tekil şeylerle karşılaştırıldığında* daha fazla ya da daha az gerçekliğe sahip olur (Spinoza, 1992: 63). Bu, bir tekil şeyin mükemmellik derecesidir. Örneğin tekil olarak göz önüne alınan bir *idea* başka bir ideaya göre, kendisinden daha fazla, daha farklı birçok ideanın türemesi anlamında daha yetkindir. Yani bir ideayla başka bir ideanın gerçeklik/mükemmellik dereceleri ortaya koydukları *düşünme* potansiyelleri bakımından değerlendirilir. “Düşünen bir varlık ne kadar çok şey düşünebiliyorsa, biz bu varlığın o kadar gerçekliğe ya da mükemmeliğe sahip olduğunu anlarız” (Spinoza, 2018a: 109). Aynı şekilde tekil olarak düşünülen bir *cisim* (*corpus*) de, sahip olduğu hareket ve durgunluk potansiyeliyle derece olarak diğer cisimlerden ayrılır. Bir şeyin mükemmellik derecesini belirleyen onun sırf kendi doğasıyla ne kadar etkide bulunabildiğidir. Gerçeklikler olarak tekil şeyler; idealar ve cisimler; gerçekliğin kendisinde içerilen sınırsız olanaklar bütününden farklı düzeylerde pay alır. Dolayısıyla var olan bütün olanakların etkin olması sadece gerçekliğin kendisi olarak görülen Tanrı ya da Doğa'ya özgüdür. Tanrı ya da Doğa, sınırsız olanakların bütünü'nün kendisinde toplanmış ve etkinleşmiş olduğu Varlık'tır. Tanrı'nın sınırsız mükemmelliği O'nun mutlak olumlama olmasından ve her dereceden mükemmelliği kendisinde içermesinden kaynaklanır. Mükemmellik düşüncesini Spinoza Descartes'tan alır. Descartes'a göre de “içinde az çok yetkinlik bulunan her şey, bütünüyle *Tanrı idesinde*⁵⁸ içerilmiştir” (Descartes, 2007b: 42) ve Tanrı “ancak varoluşlu olarak” düşünülebilir (Descartes, 2007b: 62). Dolayısıyla, Spinoza için de varoluş mükemmellik anlamına gelir. Tanrı var olabilecek her yetkinlik⁵⁹ derecesinden var olanı kendinde içeren, yani sınırsızca var olan olarak ortaya konur.

⁵⁸ Alıntının yapıldığı metinde *bu idede* olarak geçen ifade *Tanrı idesinde* olarak değiştirilmiştir.

⁵⁹ *Perfectio* sözcüğü Türkçe'de kimi zaman yetkinlik kimi zaman da mükemmellik olarak karşılanmaktadır. Her durumda var olmak ya da gerçek olmak, bir etki gücüne, bir etkide bulunabilirliğe işaret eder. Yetkinlik/Mükemmellik etkide bulunabilme derecesiyle açıklanır. Bu kavramın bu şekildeki kullanılışı her iki filozofa da Anselmus'un Tanrı kanıtlamasından aktarılmıştır. Bu kanıtlama “kendisinden daha büyük olanın düşünülemediği bir şeyin hem zihinde hem de gerçeklikte var olduğuna kesinlikle kuşku yoktur” düşüncesine dayanır (Anselmus, 2014: 117). Kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık, Descartes ve Spinoza için, bu kanıtlamada olduğu gibi, gerçekliği kesin olan olarak düşünülür. Descartes da ruhta/zihinde olan Tanrı idesinin gerçeklikte de olması gerektiğini ileri sürerken Anselmus'un kanıtlamasını kullanır: “Bizdeki Tanrı düşüncesinde var olmak zorunluluğu vardır” ve ruh bu düşüncede “saltık olarak zorunlu ve sonsuz bir varlık görür” ve “bu tam eksiksiz varlığın kendisi olan Tanrı'nın var olduğuna inanır” (Descartes, 2007: 59). Böylece, Anselmus'un kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlığı Descartes ve Spinoza'da daha mantıksal bir forma bürünerek en eksiksiz/en yetkin varlık halini alır. Hatta Spinoza'da en mantıksal forma bürünür. Çünkü Anselmus ve Descartes'ta en büyüktan anlaşılan aynı zamanda ahlaksal anlamda en iyi varlıktır; örneğin Anselmus'un Tanrı'sı hem “merhametli” hem de

Öyleyse bir şey *kendi doğasından* ne kadar var olan türetebiliyorsa ya da bu doğadan ne kadar çok var olan ortaya çıkarıyorsa o kadar çok olanağa sahip, o kadar yetkin/mükemmel demektir. Burada bir şeyin doğasından kastedilen onun özüdür (*essentia*). Öz sadece şeyin kendisine ait olanı verir. Örneğin üçgenin özü kareyle ilgili bir şey söylemez. Ayrı olarak göz önünde tutulan her bir var olan, her tekil şey kendi özüne ve kendi *varoluşuna* (*existentia*) sahiptir. Bir şeyin varoluşu ise onun kendi gerçekliği, kendi *şimdi ve buradasıdır*. Onun kendisi açısından belirsiz, Tanrı açısından belirli *süresidir*. Bir şey kendi şimdi ve buradasında var olur. Bunun dışındaki şimdi ve buradalarda *yoktur*. Tanrı dışındaki şeyler Tanrı'da *belirli anlar* silsilesinden oluşan tek bir anda varoluşlarını sürdürür ve tamamlarlar; diğer anlarda ise yokturlar. Özün varoluşu zorunlu olarak içermemesinden ya da varoluşun sınırlı oluşundan bu anlaşılır: Özün varoluşu içermeyen bir şey süre bakımından başlangıcı ve sonu olan bir şeydir ve kendi dışındaki nedenler tarafından var kılınır; yine bu tür nedenler tarafından varoluşu sonlandırılır. Bununla birlikte Tanrı ya da Doğa'nın bundan farklı bir varoluşu ve özü söz konusudur. Sadece Tanrı'da öz ve varoluş aynı şeyi ifade eder. "Tanrı'nın varoluşu ve özü bir ve aynıdır" (Spinoza, 2018a: 68). Çünkü Tanrı'nın [herhangi bir andaki] yokluğundan söz edilemez. "Tanrı'da öz varoluştan ayrı değildir, çünkü biri diğeri olmadan düşünülemez" (Spinoza: 2014: 118). Tanrı'nın özü gibi varoluşunun da sınırlarından söz edilemez. Tanrı'nın varoluşunun özü gereği zorunlu oluşu Tanrı'nın bütün *şimdi ve buradalarda* olması; ya da bütün *şimdi ve buradaların* Tanrı'da olması anlamına gelir. Bu durumda *Tanrı* perspektifinden, var olan her şey *Tanrı'nın sonsuz şimdi ve buradasında* içerilir. Başka anlarla karşılaştırıldığında yok diye tasarlanabilen bütün *şimdi ve buradalar* Tanrı'dan *çıkartılır* (*sequi*). "Tanrı şeylerin hem varoluşunun hem de özlerinin etkin nedenidir" (Spinoza, 2018: 73).

Şeylerin *biçimsel özleri* (*essentia formalis*) onların kendi varoluşlarıdır; biçimsel özlerin *upuygun/birebir* (*adaequatus*) *zihinsel temsillerine* ise Spinoza *nesnel öz* (*essentia obiectiva*)⁶⁰ adını verir. Bir şeyin upuygun ideası, o şeyin nesnel özüdür. İdea biçimsel öze sahip herhangi bir şeyi nesne edinir. İdea gerçeklikteki *nesnesini* (*obiectum*)⁶¹ temsil etse de, bu nesneden tamamen

"duygusuz"dur (Anselmus, 2014: 125); çünkü ahlaksal açıdan bu en iyi özellikler Tanrı'da olmalıdır. Descartes'ın Tanrı'ya [özgür] irade atfetmesinin de basitçe mantıksal bir çıkarım ya da bir mantık hatası olduğu söylenemez. Spinoza'nın Tanrı'sı ise kendisi hakkında ahlaksal belirlemelerin yapılamayacağı bir Tanrı'dır. Tanrı hakkında iyi, kötü, bağışlayıcı, cezalandırıcı vs. gibi belirlemelerde bulunmak Spinoza için Tanrı'yı bilmemek ve sadece bir Tanrı imgelemek, Tanrı'yı eksik addetmek anlamına gelir.

⁶⁰ "Subjektif/öznel teriminin, güncel kullanımda, sıklıkla Skolastiklerin *objektif/nesnel* terimiyle kastettikleri şeyi ifade etmek için kullanılması buradaki terminolojiyi kafa karıştırıcı hale getiren şeydir" (Shirley: 1992: 27). *Nesnel* sözcüğünün Spinoza felsefesindeki kullanımı günümüzdeki kullanımından oldukça farklıdır. *Nesnel* terimi günümüz dillerinde özellikle zihnin dışındaki bir şeyin herkesten bağımsız gerçekliğine gönderimde bulunan bir tarzda kullanılır. Hâlbuki Spinoza bu terimi, Skolastik terminolojideki anlamıyla, *zihinsel olan* için kullanır: "Descartes ve Spinoza okurları, bu filozofların 'nesnel' terimini kullandıklarında bir şeyin zihinsel bir temsili hakkında, düşüncenin bir nesnesi olarak şey hakkında konuşmakta olduklarını anlamalıdır" (Shirley, 1992: 27).

⁶¹ Spinoza nesne sözcüğünün karşılığı olarak hem *obiectum* hem de *ideatum* terimlerini kullanır. Bunlar ideanın algısı olduğu şeyi belirtir. Örneğin Etik'te I. Kitap 6. aksiyom'da *ideatum* terimini kullanarak "Doğru

başka bir varoluşa, kendi biçimsel varoluşuna sahiptir. Bir idea, nesnesine uygunluğu bakımından *doğru*, kendi gerçekliğine sahip olmak bakımından *upuygun* olarak isimlendirilir. Bu noktada *olmak* ve *kavranmak* sözcüklerinin Spinoza felsefesinde gerçekten var olan herhangi bir şeyle, bu şeyin Tanrı'daki fikri arasındaki uygunluğa gönderim yaptığı belirtilmelidir. Kavramanın olanağı da zaten bu uygunluktur. Kavramak, olanı olduğu gibi kavramaktır. Kavramak, şeylerin *nesnel* özlerine sahip olmak anlamına gelir. Nesnel öz, "biçimsel özün bilincine varmamızı sağlayacak yol", "tam kavram" ⁶² ve "kesinlik" olarak ortaya konur; kesinlik *nesnel* özdür (*obiectiva essentia*), "bir şeyin tam kavramıdır" (Spinoza, 2019: 49). ⁶³ "Zihindeki kavram neyse, gerçek dünyadaki nesnesi de odur" (Spinoza: 2019: 53), "[B]ir kavram kendi nesnesinin hakikatine tamamen uygun" olmalıdır (Spinoza: 2019: 55). "İki kavram arasındaki bağıntı, bu kavramların biçimsel özleri arasındaki bağıntıya eş" olarak ortaya konur (Spinoza, 2019: 51). Dolayısıyla şeylerin nesnel özlerini anlamak, onları ve ilişkilerini kendilerinde nasılsalar o şekilde kavramak anlamına gelir. Çünkü şeyler ve nesnel özleri upuygundur. İnsan zihni şeylerin nesnel özlerine sahip olabilir ve bu yolla şeyleri bilir. Dolayısıyla "Başka şeylerle etkileşim halinde olan şeyler, yani doğada var olan her şey anlaşılabilir ve bunların kavramları da aynı şekilde etkileşim halinde olur" (Spinoza, 2019: 53-55). Yani anlama yetisi, şeyleri ve aralarındaki ilişkileri *anlayabilir*. Anlamak *şeylerin doğru kavramlarını/fikirlerini oluşturmak*'tan başka bir şey değildir. *Doğru bir kavram (idea vera)* ise, nesnesi olan şeyin kendisine uygun kavramdır. Doğa şeylerin bir bütünü olarak düşünülebileceği gibi, bu tür kavramların bir bütünü olarak da düşünülebilir. Bu nedenle anlama yetisinin doğru kavramlar oluşturması, Doğa'yı kendisine model almasından başka bir şey değildir.

fikir kendi nesnesine uygun olmalıdır" diye öne sürer (Spinoza, 2018a: 37). Fakat Etik'in II. Kitap 4. Tanımında upuygun/birebir fikrin kendi nesnesinden bağımsız olduğunu ileri sürerken objectum terimini kullanır (Spinoza, 2018a: 107).

⁶² "Adequatam ideam" ifadesi, *Tractatus de Intellectus Emendatione*'nin *Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme* adlı çevirisinin söz konusu bölümünde "tam kavram" (Spinoza, 2019: 48-49), *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* adlı çevirisinde ise "upuygun fikir" olarak karşılanmaktadır (Spinoza, 2017: 50). Bir şeyin tam kavramı ya da upuygun fikri o şeyin nesnel özüdür. Biçimsel öz ise şeyin kendisidir. Öyleyse nesnel öz biçimsel özü tam anlamıyla yansıtan fikre işaret eder.

⁶³ Obiectiva essentia (Nesnel öz) : Zihindeki kavram/idea. Formalis essentia (Biçimsel öz) : Gerçeklikteki şey.

3. EPİSTEMOLOJİK PERSPEKTİF

Spinoza ontolojisi, ilk elde, varoluşun *insandan bağımsız* doğasına odaklanır. Öyle ki bu doğa insan üzerinde de belirleyicidir. İnsan *her yönüyle* Doğa'nın parçasıdır. Özü ve varoluşuyla insanın nedeni Doğa'dır. Dolayısıyla insanın tüm edimleri de Doğa tarafından koşullanır. İnsan hiçbir şekilde özerk bir varoluşa sahip değildir. Fakat kendisini belirleyen ve koşullandıran nedenler konusundaki bilgisizliği nedeniyle kendisini özgür zanneder. Kendisini Doğa tarafından belirlenmemiş sanmak imgeleminin insana oynadığı bir oyundur. Öyle ki bu oyun yüzünden insan kendisine *Doğa dışı, özerk yetiler* atfeder. Spinoza'nın epistemolojisi, felsefe tarihinin örnekleriyle dolu olduğu bu türden yetilerin reddine dayanır. Bu nedenle insan bilgisinin *doğa dışı* hiçbir yanı yoktur. Bu bilgi her zaman *Doğa'ya atfedilen düşünceyle koşullandırılmıştır*.

Bilgi, Spinoza'da *insan zihninin ideaları edinme şekliyle* açıklanır. Öyle ki bilgi bir ideaya sahip olmak anlamına gelir; ideaya nasıl sahip olunduğuna göre de Spinoza farklı *bilgi türlerinden* söz eder. Zihnin dışarıdan çeşitli yollarla edindiği bir takım idealardan söz edilebileceği gibi, *zihnin özünü kuran* bir takım idealar da söz konusudur. Bu ikinciler *daima zihne aittir*, bu nedenle de insanın en başından doğal bir bilgiye sahip olduğunu anlatırlar. Dışarıdan edinilen idealar ise Spinoza'nın imgelem adını verdiği *bilgi türü* altında ele alınır. Spinoza'ya göre dışarıdan edilen idealar her zaman *inadaequata* (yetersiz) bir bilgiye işaret ederler. Buna karşılık zihnin kendi özünü kuran idealar ise (bunlar *Akılın Islahı Üzerine Bir İnceleme*'de *idea innate*, *Etik'te ise ortak nosyonlar* olarak adlandırılan idealardır) her zaman *adaequatus* (eksiksiz, *upuygun*) bir bilgiyle özdeşleştirilir.

Cisimler gibi bunların algısını anlatan *idealalar* da varoluşlarını Doğa'ya borçludur. Spinoza epistemolojisi idealara dair varoluşun, insan zihni tarafından hangi yollarla ve nasıl algılandığını konu edinir. İnsanın, bu algılar yoluyla *hem kendi varoluşunu hem de dışsal varoluşu* anlaması olanaklıdır. Spinoza'ya göre *genel olarak* varoluş, kendisinde olduğu haliyle, bilinebilirdir; zira Spinoza da kendi ontolojisinde *varoluşun genel ve upuygun bir bilgisini sunma* iddiasındadır. Bunun yanında *tikel varoluşlar* da belli ölçüde insan bilgisine konu olabilir. *Belli ölçüde*; çünkü insanın Doğa'daki sınırsız varoluşun tüketici bilgisine ulaşması imkânsızdır. Doğa'nın varoluşu insan varoluşundan sonsuz kere daha kapsamlıdır. Bu nedenle insanda Doğa'ya dair daimi bir *bilgi eksikliği* her durumda var olacaktır; *imgelem* bu türden bir *bilgi eksikliğini* gösterse de bir bilgisizlik değildir. Bir algı ya da bir idea Spinoza'ya göre *kendi başına* hiçbir bilgisizliğe işaret edemez. Bununla birlikte insandaki daimi bilgi eksikliği, Spinoza'nın bir gizemci ya da septik olduğu anlamına gelmez; çünkü ona göre Doğa'da *anlaşılması olanaksız olgular* ya da *mucize türünden aykırılıklar* söz konusu değildir.

Dolayısıyla Spinoza'ya göre her şey *varoluşun kendisinde/ebediyette* tutarlı bir açıklamaya sahiptir. Tanrı'nın propriumlarından birisi de *her şeyi bilmesi, sonsuz anlama yetisine*

sahip olmasıdır. Cisimler ve idealar hiçbir aykırılığa izin vermeyecek bir belirlilikle Tanrı'dadır. Doğa'da "onun yasalarından kaynaklanmayan hiçbir şey olup bitmez. Bu yasalar tanrısal anlama yetisinin kapsadığı her şeye uzanır" (Spinoza, 2016: 121). İdealar Tanrı'nın düşünce sıfatındaki düzene tabi olarak türer. Bununla beraber insan zihni ideaları çoğu zaman tam bir keşmekeş ve belirsizlik altında algılar; bunun nedeni parçalı algı olarak da tanımlayabileceğimiz imgelemdir. İmgelem sınırlı insanın dışsallığa açık oluşunu anlatır; bu açık oluş bölük pörçük ideaların kaynağıdır. Dışsallığın algısı çoğu zaman *nedensel bir düzen* hakkında hiçbir ipucu vermez. Çünkü imgelem *sadece etkilerin algısıdır*. İmge adı verilen ideaların eksik ya da yetersiz olarak tanımlanmasının sebebi de imgelerde, imgeyi ortaya çıkaran *nedenin fikrinin eksik olmasıdır*. Bu eksiklikten ötürü zihin, imge adı verilen algılar yoluyla, cisimleri ve ideaları *rastlantısallıkla* yaftalar. Bu nedenle de onları *olası (contingens)* olarak algılar.

İdeaların/fikirlerin, cisimlerin ya da başka ideaların algıları oldukları birinci bölümden hatırlanacaktır. Spinoza, imgeleri de idealar olarak; dışsallığın etkisi altındaki beden algısı yoluyla oluşan yeni fikirler olarak açıklamıştır. İmgeler, bedenin ya da onu oluşturan bir parçanın *dışsal bir cisimden* etkilenmesi sonucu oluşan değişimi algılayan fikirlerdir. Değişim algılanır ama değişime neden olan *dışsal nedenler ya hiç* algılanmaz ya da *bu nedenlere dair çok kısmi bir kanı oluşur*. Bu nedenle de her imge, sınırsızlığın içindeki insanın bilgisizliğini göz önüne serer. Gerçekten de Doğa karşısında insan '*rastlantısal*' etkilere maruz kalmaya mecburdur. İmgeleri *bütünüyle* 'kendi iradesine' göre düzenlemesi imkânsızdır. Dolayısıyla imgelem, sınırsızlık karşısında eli kolu bağlanan insanın pasif durumunu anlatır. İlginç olan bu pasif durumun, maruz kalışın insanda *özgürlük algısına* da yol açabilmesidir. Spinoza felsefesi insanın, bu pasif yanının olumsuz etkilerinden bir ölçüde de olsa nasıl kurtulabileceğine dair bir arayışın ifadesidir. Böyle bir kurtuluş Spinoza'ya göre önemli ölçüde *şeylerin doğru ve yeterli bilgilerini edinmeye bağlıdır*.

3.1. Üç Tür Algı/Bilgi

Spinoza'nın bütün felsefesi, belki de her anında, algı türleri arasında yaptığı ayrıma dayanır. Spinoza, hangi kavramı ele alırsa alsın, her zaman bu kavramın hangi türden algıyla/bilgiyle nasıl ele alındığını göstermeye çalışır. Bir kavramın nasıl oluşturulduğu, hangi algıya dayandığı Spinoza felsefesinin bütününde belirleyicidir. Algılama biçimlerinin bu derece belirleyici olması, bunların *insan varoluşundaki* ya da insan yaşamındaki belirleyiciliklerinden ileri gelir. Öyle ki, algı türleri, *zihinlerin anlama güçlerine* işaret etmeleri bakımından insan için hayati öneme sahiptir. Yaşamı sürdürmenin, varoluşu korumanın, ya da varoluşu yetkinleştirmenin şeyleri doğru biçimde anlamayla bağı deneyim yoluyla ortadadır. İnsanların algılama biçimleri kısa ya da uzun vadede onları çok mutlu kılacak ya da tam tersine yaşamlarını tehlikeye sokacak, hatta sonlandıracak etkilere neden olabilir. İnsanı her türden duyguya sevk

eden onun algılarıdır. Dolayısıyla insanın yetkinliği ve en üstün mutluluğu, yaşamını sürdürebilmesi, onun şeyleri nasıl algıladığıyla yakından ilişkilidir. Bu nedenle insanların şeyleri tasarlama biçimleri, aynı zamanda onların varoluşlarını koruma ve sürdürme becerileri üzerinde belirleyici olacaktır. Dolayısıyla conatus ve bilme tarzları arasında bir bağlantı söz konusudur. Çünkü bilme tarzları, yetkinlik dereceleridir. İnsanın varoluşunu koruması ya da daha iyi kılması, sadece talihe değil, onun yetkinliklerine; şeyleri nasıl bildiğine bağlıdır. Bu nedenle “Spinoza’nın mutluluk ve özgürlük demek olan ‘hakiki bir iyiye’ye ulaşmak olarak tanımlanabilecek etik projesi, baştan aşağı onun bilgi [*cognitio*] teorisiyle koşullandırılmıştır. Bu amaca giden yol ancak bilgiyle katedilebilir” (Misrahi, 2019: 47).

Spinoza’da *bilgi* (*cognitio*) *algı* (*perceptio*) ile aynı anlama gelir. Spinoza insan zihninin sahip olduğu tüm algıları genel olarak üç sınıf altında toplar. *İmgelem* (*imaginatio*), *akıl* (*ratio*) ve *görü* (*intuitio*). Bu sınıflandırma, insan zihninin sayısız çeşitlilikteki algılarını, *algının kaynağına, nesnelere olan uygunluğuna ve doğrudan ya da dolaylı oluşuna göre* ayırır. Genel olarak *imgelem* dış dünya kaynaklı algılarla, *akıl* çıkarımsal algılarla, *görü* ise doğruluğu apaçık olan dolaysız algılarla ilişkilendirilir. Buna ek olarak, imgelemin algıları öznellikle; akılsal ve görüsel algılar ise nesnellikle ilişkilendirilir. İmgelemin kökeni duyuşsal algılar ve bunların sağladığı zihinsel materyaller iken, akılsal ve görüsel algılar kökenini zihnin özünde doğal olarak bulunan fikirlerde bulur. İmgelem, *hataya sebep olabilecek* biricik algı türü olarak görülürken; akıl ve görü ise *kesinliğin kaynakları* olarak görülür. İmgelem, insan zihninin etki alanı pasif doğasını anlatır; oysa akıl ve görü *zihnin kendi özünden doğan etkin* durumunu gösterir. Spinoza’nın insan algılarına dair sınıflandırması hakkında en temel noktalar bunlardır. Bu sınıflandırmaya dayalı olarak kendisini gösteren önemli bir problem *zihnin, kendi özüne ait olmayan dışsal şeylerin algılarından yola çıkarak* bu şeyler hakkında nasıl kesin bilgiler edinebileceğidir.

Spinoza’ya göre bir algı türü, zihnin bir *kavram* (*conceptus*) ya da *fikir* (*idea*) oluşturmamasının bir yolu anlamına gelir: “Descartes için olduğu gibi Spinoza için de ‘algı’ terimi ‘fikir’ ya da ‘bilgi’ terimlerine denk olan geniş bir anlama sahiptir (....) Bir algı ya da fikir bir nesnenin ya da nesneler arasındaki bir ilişkinin *kavranması*dır.” (Dijn, 1996: 50). Burada *nesne* (*ideatum/obiectum*) cisimlere ya da fikirlere karşılık gelir. O halde algı hep cisimlere, cisimsel ilişkilere, fikirlere ve fikirsel ilişkilere dair kavrayıştır. Kavrayış, bir düşünme modusu olarak, daima fikirler yoluyla. Zihin fikirler yoluyla kavrar, fikirler yoluyla bilir. Fikir bir cisme ya da başka bir fikre dair bilinçtir. Cisimler gibi fikirlerin kendileri de, fikirler yoluyla kavranır. Öyleyse fikirler şeylere ilişkin farkındalık/bilinç belirtir. Bununla birlikte dışsal cisimler, fikrin nesnesini oluşturmaz. Zira fikir her zaman ait olduğu zihnin nesnesi olan bedene dair farkındalığı belirtir. “İnsan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir” (Spinoza, 2018a: 125). Öyleyse başka *bedenler/cisimler* (*corpus*) hakkında zihin nasıl fikir sahibi olacaktır? Başka bedenlerin bilgisi nasıl mümkündür? Spinoza’nın buna cevabı iki türdür: *Birincisi, bedenlerin etkileşimi* yoluyla

başka bir beden hakkında bir bilgi edinmek mümkündür. Başka bedenlerin bedenimizi etkilemesi sonucu zihnimizde *imge (imago)* adı verilen fikirler ortaya çıkar. “İmgeler hem insan bedeninin hem de dış bir cismin doğasını içerir” (Spinoza, 2018a: 138). Dolayısıyla dış cisim hakkında *eksik de olsa* bir fikir edinilir. Zira bedenlerin birbirini etkilemesi, onların doğalarının karışması anlamına gelir. Zihin bu karışmayı algılar; çünkü bedende olup biten her şeyin farkındadır. Bu karışma sonucu cismin beden üzerindeki etkisi zihin tarafından algılanır. Bu yolla da cisim, *bedendeki etkisi* aracılığıyla, *kısmen* bilinir. Bu bilgi türü olasılığa dayalı ve hataya açıktır.

Dış bir cisim hakkında bilgi edinmenin *ikinci* yolu, bu cisimle gerçekleşen etkileşimin doğasını anlamak, *ortak nosyonlardan (communis notio)* hareket ederek dış cisimler hakkında upuygun/birebir fikirler edinmektir. Bu nosyonlar “bizim ilk upuygun fikirlerimizdir” (Deleuze, 2021: 243). *Ortak nosyonlar*; yani tüm cisimlerde ortak olan hareket ve durağanlık yasaları yoluyla, dışsal cisimler hakkında *eksiksiz bir bilgi edinilebilir*. Burada Deleuze’ün “iki büyük ortak mefhum türünü” ayırt etmeye dair uyarısını da not etmekte yarar vardır; buna göre ortak nosyonlar/mefhumlar “En az evrensel olanlar” ve “en evrensel ortak mefhumlar” ya da “her şeyde ortak olan şeyler” olmak üzere iki türdür (Deleuze, 2021: 243-244). Şeyleri ve onların ilişkilerini ortak mefhumlar yoluyla anlamanın bu ikinci yolu ise *akılla (ratio)* ile ilişkilendirilir. Akıl yoluyla zihin, kendi özünde eksiksiz algıları bulunan, *genel ve değişmez niteliklerin* fikirlerinden hareket ederek dışsal cisimler hakkında doğru bilgiler edinebilir. Örneğin A ögesi kendi bedenimle başka bir cisimde *ortaksa* ve bu cisim A ögesi yoluyla benim bedenime etkiye bulunuyorsa, zihin bu etkinin upuygun bir fikrini oluşturur; böylece dış cisme dair uygun bir fikir oluşturur (Spinoza, 2018a: 162-163). Yine Spinoza’ya göre “zihindeki tüm fikirler ondaki bire bir fikirlerden doğmuşsa, bire birdir” (Spinoza, 2018a: 163). Dolayısıyla zihin A ögesinin fikrine dair *çıkarım yaparak*, hem kendi zihni hem de dış cisim hakkında *upuygun bilgiler* edinebilir. Dolayısıyla *akıl* yoluyla zihin, *tamamen kendi doğasından hareketle kavradığı fikirler* ve bunlara dayalı olarak gerçekleştirilen çıkarımlar yoluyla bilgi edinir.

Zihnin tamamen kendisinden hareket etmesi olarak akıl, *doğuştan idealar (idea innate)* ile ilişkilendirilir. Türkçede *idea innate* teriminin karşılığı olarak sıkça kullanılan *doğuştan fikirler* ifadesi aslında Spinoza felsefesinde daha çok zihnin kendilerini hazır bulduğu ve *Tanrı’nın ışığı/doğal ışık* yoluyla kendilerini *farkettiği* apaçık doğru yargılara işaret eder. Doğuştan idealar zihnin kendileri hakkında açık seçik kavrayışa sahip olduğu idealar olmaları anlamında doğuştandır. Zihin apaçık kavradığı bu ideaları kendisinde hazır bulur. Doğuştan idealar zihne içkindir ve imgeler gibi zihne dışarıdan gelen algılara işaret etmez. Bunlar *zihnin doğal yapısının bir parçasıdır*. Örneğin *varoluşun kendisi* yani *Tanrı* da bir *idea* olarak en başından zihindedir. Bunlar basit idealarlardır. Basit ideaları zihin açık şekilde ve kesin olarak kavrar zira “basit *ideaların* doğru olmaması imkân dâhilinde değildir; yani yarım daire *ideası* gibi, hareket *ideası* gibi, nicelik

ideası gibi basit *ideaların*"⁶⁴ (Spinoza, 2019: 91). Akıl bu idealardan çıkarımlar yaparak yeni doğruluklara ulaşır. Hem basit idealar hem de çıkarım gücü zihninin doğal gücünü gösterir. Zihninin kendisi; bedeninin, hareket yasalarına göre yapılanmış olması gibi, bu tür idealara göre kurulmuş ya da yapılmıştır. Bu idealar bir zihninin var olması için zorunlu koşullardır. Zihninin her etkinliği bu idealara uygun bir işleyişe işaret eder. Zihin bu idealar olmaksızın etkinliğini gerçekleştirmez; yani düşünemez. Öyleyse bunlar *düşünmenin koşulları* olmaları anlamında gerçekten de doğuştandır. Innate teriminin *doğuştan yerine doğadan olarak* karşılanması belki de daha uygundur; zira bunlar süreye ya da başlangıca ilişkin olarak, *ebedi düşüncenin* kendisine ilişkin olarak kavranmalıdır. Dolayısıyla doğuştan idealar ortak nosyonlara neredeyse özdeştir. Bu anlamda doğuştan idealar, tüm düşüncede ortak olarak içerilen mantıksal hakikatlere, upuygun fikirlere karşılık gelirler. Bununla birlikte, *insanın sınırlı anlama yetisi için* her mantıksal hakikat *innate* olarak nitelendirilemez. Çünkü *innate* olanlardan türetilecek olan hakikatler de söz konusudur. Bu durumda insan zihninde innate ideaları diğerlerinden ayıran onların *yalın* ve ilk bakışta dolaysızca farkedilebilen hakikatler olmalarıdır. Daha *karmaşık yapıya sahip* hakikatler bu yalın hakikatlerin sonuçları olarak türetilebilecektir. Başka deyişle zihin, hazır bulduğu, dolaysızca fark edebileceği bu yalın ideaları *hammadeler* ve *aletler* olarak kullanacak, daha karmaşık maddeleri ve daha gelişmiş aletleri bu yalın idealardan türetecektir. Öyleyse daha karmaşık idealar yalın idealardan *akıl yürütmelerle (ratiocinatio)* türetilmek durumundadır. Akıl yürütmenin kendisi de bu durumda zihninin, kendisinde geliştirilmek üzere hazır bulduğu bir innate güce işaret eder.

Hazır bulmak terimi *doğuştan ideaları* anlamak için önemlidir. Aslında hazır ya da el altında bulunan bir takım idealardan söz edilmektedir. Bu idealar Spinoza'ya göre bir zihninin var olma koşulları, bir zihni zihin yapan şeylerdir. Zihninin anlama yetisi geliştikçe, kavrama gücü arttıkça sahip olacağı bu türden aletlerin sayısı da artacaktır. Şöyle de denebilir: Aslında yeni bir zihin oluşacak, bu zihin el altında artık daha fazla alete sahip olacaktır. Çünkü gittikçe daha çok şeyi açık seçik kavramaktadır. Zihninin anlama kapasitesinin her artışı aslında daha çok şeyi daha açık kavrayan *bir zihin* anlamına gelir. Bu yeni zihninin de kendilerini hazır bulduğu birtakım 'yeni' *innate idealar* olacaktır. Aslında sonuç bir zihninin elde ettiği bütün upuygun ideaların ya da farkına vardığı tüm yeni hakikatlerin innate olduğuna kadar götürülebilir. Bu durum, Spinoza'yı Platon ve Leibniz'in tüm bilginin aslında bir hatırlama olduğu veya bize dışarıdan gelmediği şeklindeki görüşüne yaklaştırır. Zira Leibniz'e göre zihninin kendinde bulduğu her şey *a priori* ve *innate* olmak durumundadır: Leibniz'in "akıllı ruh" olarak ortaya koyduğu zihnimizde "ideasına baştan sahip olmadığımız hiçbir şey bize öğretilemez" (Leibniz, 2019: 109). Dolayısıyla "Bilgimiz içsel olarak gelişir, kaynağını en temelde yine bizde bulur ve ardından, gizlediği faklı potansiyelleri gün ışığına

⁶⁴ Alıntının aslında geçen kavram sözcüğü yerine idea sözcüğü kullanılmıştır.

çıkararak kıvrımlarını açar” (Farouki, 2009: 36). Bu durumda, tüm açık seçik fikirler innate olmak durumundadır. Anlama yetisindeki her bir gelişmenin daha güçlü bir zihnin ortaya çıkışı anlamına geldiği buradaki kilit noktadır. Spinoza’nın zihnin anlama yetisinin, innate idealardan başlayan gelişimini anlatmak için ortaya koyduğu *alet metaforu* “doğuştanlık” ın aslında “el altında olma” olarak anlaşılması gerektiğini açıkça göstermektedir:

[İ]nsanlar en başında doğanın sunduğu aletlerle çok basit şeyler yapmayı başardı; ama büyük emeklere, ama yarım yamalak. Bunları yaptıktan sonra da daha az emeğe ve daha kusursuz şekilde daha zor başka işlerin üstesinden geldi. Böyle en basit şeylerden başka aletler, başka aletlerden başka şeylere ve başka aletlere derken, adım adım ilerleyerek nihayetinde çok az emeğe onca zor şeyi yapabilecek düzeye erişti. İşte aynı şekilde *anlama yetisi*⁶⁵ de kendi tabii kuvvetiyle kendisi için zeka ürünü aletler yapar ve bu aletlerle zeka ürünü başka donanımlar için başka güçler edinir, sonra bu donanımlarla da yine başka aletler edinir, yani daha ileri düzeyde araştırmalar için kapasitesini artırır. Bu şekilde de adım adım ilerler, ta ki bilgeliğin zirvesine erişinceye değin. (Spinoza, 2019: 43-45).

Buna göre insanlar, yeni şeyler ortaya koymak için kendilerinden yararlanacakları bir donanımı her zaman ellerinin altında hazır bulmuşlardır. Varsayımsal olarak ilk insanlar için bu donanım doğanın kendisinden başka bir şey değildir. Ancak daha sonraki insanlar, kendilerinden önceki insanların yarattıkları yenilikleri de ellerinin altında hazır bulacaktır. “Demiri dövmek için çekiç gerekir, çekiç elde etmek için önce onun yapılması gerekir, bunun için de başka bir çekiç ve başka alet edevat gerekir” (Spinoza, 2019: 43). Dolayısıyla demiri dövmek çekici el altında hazır bulmayı gerektirecektir. Zihne ait anlama gücünün de işleyebilmesi için bu şekilde bir el altındalığa ihtiyacı vardır. Böylece Spinoza’ya göre zihnin şu ya da bu şekilde *kendisinde* bulunduğu götürmez hakikatler, onun hazır bulunduğu idealara ve gücüne işaret eder. Bu idealar, aslında en genel ortak nosyonlardır. Dolayısıyla bu idealar, sadece *kendimizi değil*, dış cisimleri de bilmemizi sağlarlar.

Bununla birlikte, buradaki kilit nokta bu türden aletlerin varlığının inkâr edilemez ve sorgulanamaz olmasıdır. Spinoza’ya göre belli bir noktadan sonra hakikatlerin kendilerinin dayandığı başka hakikatler aramak, bilginin genişlemesi açısından anlamsızdır. Sorgulanması gereken zihnin el altında hazır bulunduğu ve yalın hakikatler olarak algıladığı bilgilerin doğruluğu değildir. Çünkü bu hiçbir yararı olmayacak şekilde *sonsuzca geri gitmeyi* gerektirecektir. *Doğrunun* doğruluğunu, *doğrunun* doğruluğunun doğruluğunu vs. kanıtlamaya çalışmak anlamsızdır. Çünkü insanların çekici kullanma ya da demiri dövme becerileri *apaçık* ortadadır (Spinoza, 2019: 43). Doğru kendisini zaten, teoride olduğu gibi pratikte de, sadece kendisi aracılığıyla kanıtlamaktadır. “[D]oğru, tam da bir güç olan, kendi doğruluk doğasını başarıları ve sonuçları ile kanıtlaması itibarıyla kendinin ölçüsüdür” (Ramond, 2014: 118). Bu nedenle, anlama yetisini arttırmak için yapılması gereken hali hazırdaki apaçık hakikatlerle neler becerilebileceğine odaklanmak, kendi kendisini açık şekilde ortaya koyan hakikatlerden, henüz

⁶⁵ Alıntındaki *akıl* sözcüğünün *anlama yetisi* sözcüğüyle değiştirilmesinin nedeni *intellectus* sözcüğünün bu çalışmada tutarlı biçimde *anlama yetisi* olarak karşılanmasını sağlamaktır.

açık biçimde erişilemeyen, *kendilerini gizleyen hakikatlere* doğru yol almaktır. Bu aynı zamanda zihnin kendini arındırma ve kendini keşfetme yolculuğudur. Kesin olanı kesin olmayandan, işe yarar olanı işe yaramayandan ayırma alışkanlığı kazanarak zihin kendindeki gücü; yani anlama gücünü arttıracaktır. Anlama gücünün artırılması içinse zihin, salt kendisi aracılığıyla anlamlandıramadığı, kesinliğinden emin olamadığı, dışsal nedenlerden kaynaklanan, kaynağı imgelem olan her türlü belirsiz yargıdan uzaklaştırılmalı, aklın yani ikinci tür bilginin güdümüne sokulmalıdır.

Şeylerin üçüncü tür bilgisi ise *görü* (*intuitio*) olarak isimlendirilir. Görü “Tanrı’nın sıfatlarının biçimsel özüne ilişkin bire bir fikirden şeylerin özüne ilişkin bire bir bilgiye değin uzanır” (Spinoza, 2018a: 167). “[İ]ki ile üçün toplamının beş ettiğini, bir üçüncüsüne paralel iki çizgi varsa, bunların da birbirine paralel olduğunu” bu bilgi türüyle bilinir (Spinoza, 2019: 37). Bu bilgi türüyle şeyleri *kendilerine özgü varoluşlarıyla* doğrudan kavrarız. Doğrudan olması, imgelem ve görüdeki benzerliktir. Ancak imgelem, görüye en uzak bilgi türü olarak düşünülür. Doğruluk ise *akıl ve görü* arasında ortaktır. Bu nedenle “Şeyleri üçüncü bilgi türüyle bilme çabası, yani arzusu, birinci bilgi türünden doğamaz, ancak ikinci bilgi türünden doğabilir” (Spinoza, 2018a: 451). Zira Spinoza doğruluğu sevinçle ilişkilendirir ve doğruluğa ulaşmaya çabalama, doğruluğa *doğrudan* ulaşma arzusunu da beraberinde getirir. Görü şeyleri dolaysızca kavrar. Bununla birlikte şeyler hakkında erişilmesi en zor bilgi türüdür. Zira “bugüne kadar böyle bir bilgiyle bilebildiğim şeylerin sayısı bir elin parmaklarını geçmez” (Spinoza, 2019: 37).

İmgelem *kulaktan duyma yoluyla veya empirik yolla* edinilen, kesinliksiz bilgiye işaret eder. *Akıl (ratio) zihnin, doğasına içkin olan fikirlerden çıkarımlar yoluyla bilgi edinmesini* anlatır. Dolayısıyla akıl, zihnin akıl yürütme ya da tümdengelim gibi işlemlerini anlatır. Bununla birlikte *görü doğrudan, çıkarımlara ya da dolayılara başvurmadan gerçekleşen kavramaları* adlandırır. Gözün şeyleri görmesi gibi, görü de şeyleri görür. Görünün farkı onun gözle değil, zihin yoluyla görmesidir. Görü yoluyla zihin, şeyleri hiçbir işleme gerek duymaksızın, *tek bakışta özleri ve ilişkileriyle* kavrar. Spinoza bunu dördüncü orantılı terim örneğiyle gösterir: 1, 2, 3 sayıları varsa dördüncü orantılı terimin 6 olacağını tek bakışta anlamak görülemez; çünkü bu sayıların özleri ve ilişkileri tek bakışta çok açık biçimde görülür. Buna karşı akıl orantıyla ilgili birtakım *genel kurallardan* hareketle, çarpma bölme gibi işlemlere başvurarak dördüncü terimi bulur. Oysa pek çok tüccar ise kulaktan duyma ya da deneme yoluyla öğrendikleri bir kurala göre işlem yaparak son terime ulaşır. (Spinoza, 2018a: 167-168).⁶⁶

⁶⁶ *Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme*’de dörtlü bir bilgi ayrımı söz konusu olsa da bunların ilk ikisi imgeleme aittir: Birincisi söylenene ya da anlatılana inanca dayalı ‘kulaktan dolma algı’, ikincisi gündelik deneyimlerdeki tek düzeliğe dayalı ‘gündelik tecrübeden gelen algı’, üçüncüsü öze ilişkin *doğru* çıkarıma dayanan, fakat özün ne olduğunu değil de daha çok genel bir özelliğini ya da ne olmadığını söyleyen ‘öze ilişkin çıkarımsal algı’ ve dördüncüsü ise tekil öze ilişkin tam bir bilgiyi içeren ‘öze ilişkin upuygun algı’dır (Spinoza, 2019: 31-39).

Akıl (ratio) Spinoza felsefesinde insan için Tanrı'yı taklit etmenin yoludur. Akıl yürütme yoluyla zihin, fikirlerin zincirlenişi ve birbirlerini içermeleri bakımından, Tanrı'daki gibi örgütlenir. Akılla insan "değişmez ve sonsuz şeylerin zincirini" algılama yolunda bir adım atar, bu zincirin bir halkasının bilincine varır (Spinoza, 2019: 121). Akılla algılamada henüz zincirin bütününe dair bir kavrayış yoktur. Fakat böyle bir kavrayışa giden yolun başlangıcı Spinoza'ya göre akıldır. İmgelem ise zincirin hiçbir şekilde farkına varamaz, çünkü o şeyleri bağlı değil, birbirinden kopuk olarak algılar.

Bir bakıma imgelemle kendisinden ve böylece Tanrı'dan uzaklaşan insan, akıl yoluyla kendisine döner ve Tanrı'ya yakınlaşır. Kendisinin ve Tanrı'nın farkına varmaya başlamanın ilk adımı şeyleri akılla göz önünde bulundurmaya başlamaktır. Böyle bir yakınlaşma anlamayla; şeyleri Tanrı'da oldukları biçimleriyle anlamayla gerçekleşir. İnsan zihni akıl yürütme yoluyla sonsuz anlama yetisindeki bir halkanın farkına varır. Akıl insan düşünmesiyle Tanrı düşünmesinin örtüştüğü ana işaret eder. İnsan, şeyleri akıl yoluyla algıladığında, şeylere dair bir upuygun fikirler düzeni oluşturur ve bu düzen söz konusu fikirlerin Tanrı'daki düzeniyle aynıdır. Dolayısıyla akıl yoluyla zihin, şeyleri Tanrı'da oldukları gibi bilir. Şeyleri tam da Tanrı'nın yaptığı gibi kavramaksa *görü* yoluyladır. Çünkü Tanrı akıl yürütmelerle değil doğrudan algılar. Böylece *görü* insanın Tanrı'ya en çok yaklaştığı ana işaret eder.

İmgelem dışsal şeylerin temsillerini, bedeni etkiledikleri anda oluşturur, *görü* ise şeylerin özlerini tek seferde anlar. Bununla beraber imgelem şeyleri gerçek doğalarıyla değil, beden üzerindeki etkileri yoluyla tasarlar. Dolayısıyla ebediliğin ya da zorunlu sınırsızlığın bilinciyle şeyleri göz önünde bulundurmak *görü*yle ilişkilendirilir. İmgelem ise akıl ve *görü*den farklı olarak ebediliği algılamaz. İmgelem şeyleri başına buyruk, geçici, değişken ve süreye tabi olarak tasarlar. Oysa akıl ve *görü*, zihnin ebediyete ve kalıcılığa ilişkin kısımlarına işaret eder: "Zihnin özü bilgidir ibarettir (...). Bu nedenle bir zihin ikinci ve üçüncü tür bilgiyle ne kadar çok şey bilirse ondan geriye o kadar büyük kısım kalacaktır (Spinoza, 2018a: 461).

"Birinci tür bilgi yanlışlığın biricik nedenidir; ikinci ve üçüncü tür bilgi ise zorunlu olarak doğrudur" (Spinoza, 2018a: 168). İkinci ve üçüncü tür bilgi, *olasılıkla* değil, *zorunlulukla* ilişkilidir. Dolayısıyla ikinci ve üçüncü tür bilgi; Tanrı'ya benzemenin, ona yakınlaşmanın ve Tanrı sevgisinin kaynağı olarak görülür; çünkü şeyleri zorunlu olarak tasarlamak, onları olumlamak anlamına gelir. İmgelem ise Tanrı'dan uzaklaşmanın, şeyleri özgür ve başına buyruk, belirsiz ve olası olarak görmenin yoludur. İmgelem yoluyla edinilen fikirler, değişken, bulanık, bölük pörçük ve gelişigüzel olarak karakterize edilir. Akıl ve *görü*, sevinç ve mutlulukla, imgelem ise *rastlantısal sevinçler* ya da kederle ilişkilendirilir. Zira şeyleri upuygun bilmek ya da anlamak Spinoza'ya göre hiçbir zaman keder vermez. Dolayısıyla duygularla ve daha mutlu yaşamayla ilişkili oldukları düşünüldüğünde bilgi türleri Spinoza için yaşamsal bir mesele halini alır. İnsanlar arasındaki uyumun kaynağı da imgelem değil akıl olarak görülür; çünkü akıl ya da doğruluk insanların etkin

biçimde *aynı hedefe yönelmelerine*, uyuma neden olur. “İnsanlar aklın kılavuzluğunda yaşadıkları sürece zorunlu olarak doğal bir uyum içindedirler” (Spinoza, 2018a: 351). Burada uyum ya da uygunluk onların doğalarındaki bir uygunluktur; yoksunluk açısından bir uyuşma değildir. Akıl şeylerde *var olan* uyuşmaların fikirlerine ilişkindir. Üstelik “yoksunluk açısından uyuşan şeyler, yani sahip olmadıkları özellikler açısından uyuşan şeyler gerçekte hiçbir açıdan uyuşmazlar” (Spinoza, 2018a: 348). Uyuşmama durumu, insanların imgelemelerinin etkisi altında olduklarının, ortak nosyonlar oluşturamadıklarının bir göstergesidir. Bu nedenle imgelem insanları edilgin duyguların hışmına uğratar, böylece onları “değişken ve tutarsız” kılar (Spinoza, 2018:348). Dolayısıyla bilgi türlerinin, Spinoza için insanların mutluluğuyla, onları yönlendiren arzularıyla, yararlar, duygularla ve politikayla bir ilişkisi olduğu belirtilmelidir. “Bilginin ruhtaki tüm ‘Tutkuların’ yakın nedeni olduğunu kabul ediyoruz. Zira bize göre, kişi saydığımız bu yollardan herhangi biri olmaksızın kavramadığı veya bilmediği müddetçe, Sevgiye, Tutkuya yahut iradenin başka herhangi bir tarzına yönelmesi olanaksızdır” (Spinoza, 2015: 78).

3.1.1. Tutkular

Dolayısıyla *duygular* ve *tutkular* da bilgi türleriyle ilişkilendirilir. *Tutkular* (*passio*) duyguların *edilgin biçimleridir* ve imgelemden kaynaklanır. Tutkular bir imgenin ortaya çıkardığı, maruz kalınan duygulardır. Tutku türünden bir duygumun varoluşu insanın *sırf kendi özüne* bağlı olarak açıklanamaz. Duygu basitçe “bedenin etki gücünü çoğaltan ya da azaltan” bedensel ya da zihinsel bir haldir (Spinoza, 2018a: 198). Tutku ise kontrol dışı gelişen duygular ya da arzuları belirtmek için kullanılır. Tutkuda bedenin ya da zihnin *sırf kendisinden kaynaklanmayan* etkiler söz konusudur. Tutku, genellikle olumsuz sonuçları bakımından istenmeyen ve kontrol edilemeyen bir zihin durumuna işaret eder. Bedenin/Zihnin etki gücünü düşüren, *zarar veren, kederlendiren duyguların* hepsi Spinoza tarafından tutku olarak değerlendirilir. Ancak *rastlantısal sevinçler* de Spinoza için birer tutku olarak değerlendirilir. Tutkular nedenleri hakkında fikir sahibi olmadığımız ve bizim kendi doğamız/arzumuz yoluyla ortaya çıkarmadığımız etkilerden kaynaklanır. Bu nedenle tutkular, arzu ve eylem üzerinde belirleyici olarak, bir tür *duygusal köleliğe* ya da *sürüklenmeye* neden olurlar. Bu tür sürükleniş her zaman bir belirsizliği kendisinde barındırır. Çünkü sürüklenmenin kaynağı dış nedenlerdir ve bu nedenler hiçbir zaman kontrol altında olamaz. Örneğin *şaşkınlık* ya da *hayret*

bir şeyi birinci tür bilgiyle bilen kişide görülen bir tutkudur, zira kişi tek tek bazı durumlardan tümel bir sonuç çıkardığından, çıkardığı bu sonuca uymayan şeylerle karşılaştığında –tıpkı hayatında hiç kısa kuyruklu koyun dışında koyun görmemiş birinin uzun kuyruklu Fas koyunlarını görünce şaşırması gibi- hayrete düşer. (Spinoza, 2015: 80).

Hayret tutkusu, şeyleri zorunluluklarıyla bilmemekten kaynaklanır. *İmgelemin alışkanlığına* ters düşen şeylerin gerçekleşmesi her zaman olasılık dâhilindedir. Çünkü dışsal

şeyler imgelemin beklentilerine göre şekillenmez.⁶⁷ Böylece bir tutku, kontrol dışı bir duygu ortaya çıkar. Bu duygunun bedenine etki gücünü nasıl etkileyeceği çoğunlukla belirsizdir. Öyle ki *sevinç* ya da *kederle* bir arada olan bir hayret tutkusu eşit ölçüde olanaklıdır. Hemen görüleceği üzere hayret gibi tutkular daima şeylere dair bir bilgi eksikliğine işaret ederler; bu nedenle de *şeylerin davranışları* konusunda her zaman hata yapma riskini birlikte getirirler.

Sevincin ya da kederin, güç artışının ya da azalışının eşlik ettiği tutkular söz konusudur. Örneğin “etraftan işitilenlerden kaynaklandığı için” *kanıdan* doğan *sevinç* tutkusu insanı yıkıma götürebilir (Spinoza, 2015: 80). Çünkü kulaktan duyma bilgiler kesinliksizdir ve birinci tür bilgiye dâhil edilir. Bu tür bir *sevinç sevgiye* yol açarak bize zarar verme olasılığını da beraberinde getirir. Zira “sevgi dış bir nedenin fikriyle beraber giden sevinçten başka bir şey değildir” (Spinoza, 2018a: 202) ve bir şeye duyulan sevgi “onda *algıladığı*⁶⁸ iyilik uğruna” “kendini onunla birleştirme eğilimi gösterir” (Spinoza, 2015: 80). Bu, Spinoza’ya göre tehlikeli bir tutku olarak tarif edilen sevgidir. Örneğin “bu türden sevgiyi çocukların babalarına yönelik tutumunda gözlemleriz. Zira babaları onlara şu ya da bu şeyin iyi olduğunu söylediğinde, çocuklar *hakkında daha fazlasını bilmeksizin*⁶⁹ o şeye yönelir”; aynı şekilde “bir şey hakkında aldıkları duyumdan ötürü o şeye sevdalanan kişilerde de gene aynı sevgi türüne rastlarız” (Spinoza, 2015: 81). Dolayısıyla tutkuya dayalı sevgi, kanılardan ya da birinci tür bilgiden kaynaklanır; bu nedenle de geçici ve tekinsizdir. Zira daha iyi olduğuna hükmedeceğimiz başka bir şeye duyulan sevgiyle veya “sevdiğimiz, büyük ve muhteşem saydığımız şeyin, beraberinde ziyadesiyle ıstırap getirdiğini keşfederek” ortadan kaldırılabilir (Spinoza, 2015: 86).

Sevinçli duyguların aksine kederli duygular *her zaman tutku* olarak değerlendirilir. Çünkü hiç kimse *sırf kendi özünden* kaynaklanacak şekilde bile isteye güç azalışına, *bedensel ve zihinsel dengesinin* bozulmasını istemez. Bu nedenle *nefret, acıma, pişmanlık, kıskançlık, kibir, açgözlülük* gibi duyguların hışmına uğramayı hiç kimse *sadece kendi doğasından* hareketle istemez. Bu duygular hep *dışsal bir şeyin imgesine* eşlik eder ve bu imge insanın kendisini güçsüz ya da yetkinsiz hissetmesine neden olur. Dolayısıyla *bir tutku* sevinçli ya da kederli olabilir; *kederli bir*

⁶⁷ İmgelerden kaynaklanan kanıları dış dünya hakkındaki gerçekler zannetmek hatanın kaynağıdır. Sürekli aynı şekilde zihinde beliren istikrarlı imgelerin yanı sıra, çeşitli şekillerde kendisini gösteren istikrarsız imgeler de söz konusudur ve bu sonuncular imgelemden kaynaklanan *tereddüt ve güven* gibi *duygulara* sebep olur. Fakat ister kendisini sürekli tekrar eden imgeler söz konusu olsun –Güneş’in her gün doğuşu gibi- isterse de sürekli değişim gösteren imgeler –ne zaman hangi tepkiyi vereceği belli olmayan bir insanın imgesi gibi- hiçbir durumda bunlar *kendi kendisine açık olan türden kesinliğin* kaynağı olarak ele alınamaz. Çünkü imgeler, şeylerin varoluşlarıyla ilgili oldukça eksik bilgiler verir ve onları olası olarak görür. Dolayısıyla güven duygusunun yarattığı beklenti zorunluluktan ayırt edilmelidir. Aynı şekilde korku duygusu da her şeyin olası olduğu bir dünyanın göstergesi değildir. İmgeler imgelenen şeylerin gelecekte de şimdiki durumda olacaklarına dair bilgi vermez fakat sarsılmaz bir güvenin ya da umuda ve korkuya neden olan belirsizliğin kaynağını oluştururlar. Dolayısıyla tutkularla hareket etme ya da şeyleri *imgelemin ortaya çıkardığı beklentiler* yoluyla değerlendirme kolayca yanlışlığa sebep olabilir.

⁶⁸ Alıntıda değişiklik; *ayırmsamak* sözcüğü yerine *algılamak* sözcüğü tercih edilmiştir.

⁶⁹ Vurgu bana ait.

duygu her zaman bir tutkuya, edilginlik durumuna işaret eder. Bununla birlikte *etkin duygular* da söz konusudur ve bu tür duygular Spinoza'ya göre *tutkulardan farklı olarak* daima sevinçlidir. Bunların kaynağı ikinci ya da üçüncü tür bilgidir ve etkin duygular *kesin bilgilerin eşlik ettiği* duygulardır. Etkin bir duygu, kaniya, inanca, söylentiye, gelişigüzel deneyimlere ya da gücümüz dışındaki şeylere dayanmaz.

Etkin duygular Etik'te sık sık *aklın kılavuzluğundaki zihinde* ortaya çıkan duygular olarak değerlendirilir. Bu duygular insanların güçlerini bilinçli bir şekilde artırma çabalarıyla karakterize olur. Örneğin *insanın kendine yeter bir varlık olmadığı* gibi *doğru* bir fikir, insanı diğer insanlarla güç birliğine, onları sevmeye ve onların sevgisini kazanmaya yöneltir. Buna dayalı bir dostluk arzusu etkin bir duygunun Spinoza felsefesinde önemli yer tutar çarpıcı bir örneğini oluşturur. Bu duygu *onur* olarak isimlendirilir: "Aklın kılavuzluğunda yaşayan bir insanın diğer insanlarla dostluk bağı kurmasını sağlayan arzuya ise *onur* diyorum; aklın kılavuzluğunda yaşayan insanlar tarafından övülen şeye de *onurlu*; dostluğun oluşmasını engelleyen şeye de *alçak* diyorum" (Spinoza, 2018a: 357). *Onur* gibi etkin duygular, Spinoza'ya göre insanın hem kendisinin hem diğer insanların, *kısaca insan doğasının* yararını düşünmesinden başka bir şey olmayan *erdem* (*virtus*) ile ilişkilidir. Dolayısıyla erdem imgeleme değil, şeylerinin doğalarının kesin bilgisini veren akıl ve görüşle ilişkilidir. Burada bilgi türlerinin Spinoza'nın etiğiyle ve politikasıyla olan bağı da açıkça görülebilir; öyle ki insanların kendi toplu yararlarına uygun hareket etmesini sağlamak hem etikle hem de politikayla ilgili bir soruna dönüşür. Biz burada bilgi türlerinin, özellikle de açık kılmayı amaç edindiğimiz imgelemin *insan duyguları* bakımından ne ifade ettiğini ortaya koymuş oluyoruz. Şimdi imgelemin türevi olan ve imgelerin saklanması, düzenlenmesi, yeniden canlandırılması gibi işlevleri olan hafızanın Spinoza felsefesinde neyi belirttiğini kısaca açıklamaya çalışalım.

3.1.2. Hafıza

Hafıza ya da *bellek* (*memoria*) temelde birinci tür bilgiyle ilişkilidir, bu nedenle aslında insanın edilgin yanıyla daha ilişkilidir. Hafıza Etik'te birtakım *postula* ya da *ön kabullere* dayalı olarak açıklanır. Söz konusu ön kabuller Etik'in II. Kitabının 14. Önermesinden hemen önce sunulan *bedene dair önermelerden* ibarettir. Bu önermeler imgelem ve imgeleme dayalı bir hafıza kuramı için temel teşkil eder. Burada bunların birer aksiyom olarak değil de birer postula olarak sunulmalarının anlamı, *mantıksal temelleri bir tarafa bırakıldığında, deneyim/yaşantı yoluyla* anlaşılmasının ve ortak kabul görmelerinin oldukça kolay olmasıdır. Öyle ki Spinoza'ya göre herkes kendi deneyimleri yoluyla bu önermeleri rahatlıkla kabul edecektir. Bunlar bedeninin doğasına dair genel olarak ileri sürülebilecek *ortak kabuller* olarak sunulur.

Bedene ilişkin bu postullar altı tanedir, bunlarda özetle şunlar ileri sürülür: İnsan bedeni pek çok karmaşık kısımdan oluşmuş birleşik bir yapıdır; beden bir bireydir. Bu yapının kendisi bir birey olduğu gibi, *ortak bir eyleme güdülenmiş* birleşik kısımlarından her birisi de birer birey olarak görülebilir. Bireyden, uyum içinde örgütlenmiş ve birlikte hareket eden parçalaradan oluşan tekil bir bedendir. Ortak biçimde tek bir eyleme yönelmiş birden çok parçanın her biri bireyde öz kazanır, yani varoluşunu diğer parçalarla uyum içinde sürüp giden hareket iletimine borçludur. İnsan bedeni sıvı, yumuşak ve sert kısımlardan oluşur ve bu kısımlar birbirlerine karmaşık hareket ilişkileri yoluyla etkide bulunur. Bireylerin, kendisini oluşturan parçaların ilişkileri korunduğu ölçüde, *aynı birey olarak*, dışlarındaki etkileşimlere açık olduğu ileri sürülür. Birey, dışsal etkilere açık bir homeostasis durumudur. Dolayısıyla, bir birey, bedensel olarak, başka bireylerden etkilenir ve bu etkilenme bireyin *özünü bozmadığı süreçte*, birey varoluşunu korur. Hatta bu varoluşun korunabilmesi de bireyin dışarıdan alacağı ve yenilenmesini sağlayacak etkilere bağlıdır. Yani birey dışsal cisimlerden etkilenmeye ihtiyaç duyar. İlk dört postula bu şekilde öne sürülür ve hem imgelemi hem de hafızayı açıklayacak olan beşinci postula ortaya konur. Burada öne sürülen, bir beden olarak bireyin, *özünü değiştirmeksizin*, parçalar arasındaki uyumu koruyarak, dışsal etkiler yoluyla kendisinde meydana gelen bir değişimdir. Öyle ki *dışarıdan bir etki yoluyla* bedenin sıvı kısmı harekete geçer ve bedenin yumuşak kısımlarına çarpar. Böylece bu kısımlarda, çarpmanın şiddetine göre birtakım *izler bırakır*. Bu şekilde bedende durmaksızın yeni izler oluşmakta ve zihin imgelemektedir. Bu beşinci postulanın özetidir ve imgelemin bir işlevi olarak hafızayı açıklamada kullanılır. Altıncı postulada ise bireyin de diğer bireyler (dış cisimler) üzerinde benzer izlere neden olabildiği öne sürülür. (Spinoza, 2018a: 136).

İzler, imgelemin bir türevi olarak hafızanın oldukça basitleştirilmiş bir açıklamasında kullanılır. Hafıza, izlerin zihinsel algıları olan imgesel ideaların kalıcılığını anlatır. İzler ne kadar derin açılırsa unutmama o kadar zorlaşır, anı o kadar güçlü olur. Anı bir imgedir; zihnin bedenin geçmişine dair olarak algıladığı, *hatırladığı*, daha canlı ya da daha sönük bir imge. Hafıza denilen şey ise hem bu imgelerin bir toplamını hem de bu imgelerin yeniden hatırlanmasını, *çağırışımını*, anlatan bir edimdir. Bedensel izler her daim zihin tarafından hatırlanmaya açık olarak bedendedir; ancak elbette bu izlerin kapandığı, anının yok olduğu durumlar da söz konusu olabilir; zira beden sürekli değişir. Bu durum tamamen dışsal cismin beden üzerinde ne kadar güçlü bir etki bıraktığıyla ve dolayısıyla hem bedenin hem de dışsal cismin doğasıyla ilgilidir. Hafıza, bir fizyolojik mekanizma yoluyla, bedende bırakılan izlerin saklanması, hatırlanması ve yeniden canlandırılmasıdır; bu izlerin ortadan kalkması ise unutmadır.

Bedende kalıcı olanın, vücudun sıvı kısmı tarafından tekrar hareket geçirilmesi, zihinsel anlamda bir ideanın çağırıştırılması anlamına gelir. Burada hafıza neredeyse imgeleme özdeştir; imgelemin *şeyleri şimdi ve burada olmadıkları zamanda da, zihnin onları şimdi ve burada,*

karşındaymışçasına hatırlaması olduğu ileri sürülür. Ancak, bu yine de şimdi ve burada gerçekleşen bir etki yoluyladır. Hatırlama için bir hatırlatıcının etkisi gerekir. Öyle ki bir anının ortaya çıkması ya da çağrıştırılması için, bedenin sıvı kısmının bedendeki eski bir ize gereken şiddette çarpmasını gerektirecek dışsal bir etki söz konusu olmalıdır. Böyle bir etkinin ortaya çıkma mekanizmasını Spinoza şöyle açıklar: “İnsan bedeni bir kereliğine birden fazla cisimden aynı zamanda etkilenmişse, sonradan zihin bu cisimlerin birini hayal etse hemen diğerlerini de hatırlayacaktır” (Spinoza, 2018a: 142).

Örneğin elma kelimesinin düşüncesinden bir Romalı hemen bu meyvenin düşüncesine ulaşır, bu meyvenin o kelimenin telaffuzuyla hiçbir benzerliği ve o kelimeyle herhangi bir ortak noktası olmadığı halde; bunun tek nedeni, söz konusu insanın bedeninin hem bu kelimeden hem de bu meyveden aynı anda etkilenmiş olmasıdır, yani söz konusu insanın her elma gördüğünde bu kelimeyi de işitmiş olmasıdır. İşte bu şekilde her insan alışkanlığın bedenindeki şeylerin imgelerini düzenleyişine göre, bir düşünceden diğerine geçer. Örneğin bir asker kumda bir atın izlerini görünce at düşüncesinden hemen atlı düşüncesine geçecektir, sonra da savaş düşüncesine ve bunun benzeri diğer düşüncelere. Ama bir köylü bu tür bir at düşüncesinden hemen saban düşüncesine, ardından tarla düşüncesine ve benzeri diğer düşüncelere geçecektir. Böylece her insan şeylerin imgelerini birbirine eklemeye ve bağlamaya alışkın olduğu şu ya da bu tarza göre bir düşünceden başkasına geçecektir. (Spinoza, 2018a: 143-144).

Dolayısıyla hafıza, çağrışımların ve imgelerin bir düzenine işaret eder. Bedenin etkileşimleri tarafından düzenlenir. Zamanda ve yerde yakınlık, benzerlik gibi Humecu çağrışım ilkeleri Spinoza için de hafızadaki düzenin dayanağını oluşturur. Hafıza, şeylerin imgeleri arasında geçiş yapmayı sağlar. Hafızanın kurgudan farkı ise onun imgelerin gelişigüzel bir düzenine değil, insan bedeninin aldığı etkilerin düzenine göre gerçekleştirilen bir hatırlama olmasıdır.

Hafıza “insan bedeninin dışındaki cisimlerin doğasını içeren fikirlerin çağrışımından başka bir şey değil ve bu çağrışım, insanın bedensel hallerinin düzenine ve çağrışımlarına göre zihinde oluşur” (Spinoza, 2018a: 143). Hafıza, “beyindeki intibaların yarattığı bir duyumdan başka bir şey değil” (Spinoza, 2019: 103). Hatırlama hep başka bir şey dolayısıyla, başka bir şeyle karşılaşma yoluyla gerçekleşir. Bununla birlikte sürekli *benzer* şeylerle karşılaşmak, onlar arasındaki farkları hayal etmeyi ve dolayısıyla hatırlamayı güçleştirir. “Mesela tek bir aşk hikâyesi okusanız, bu türden başka başka hikâyeler okumadığınız sürece onu gayet net hatırlarsınız; çünkü hayal gücünüzde bir tek o canlı kalır. Ama aynı türden birkaç başka hikâye olsa, hepsi birden hayalinizde canlanır, dolayısıyla da kolayca karışır” (Spinoza, 2019: 103). Dolayısıyla tek bir şeyin etkisinde kalan insan, bu tek şeyi daha kolay hatırlar. Ancak çok şeyin etkisinde kalan zihin, bu çok şeyi onlarda en çok göze çarpan özellikleri yoluyla ancak çok belirsiz ve genel olarak hatırlar. Tümellerin, birçok imgenin aynı anda belirsiz bir şekilde hatırlanışı olarak ortaya konması da hafızanın bu özelliğiyle ilgilidir. “[B]ir şeyin tikelleştiği ölçüde daha kolay hatırlanacağı” (Spinoza, 2019: 105) ve şeylerin sayısı arttıkça hatırlamanın zorlaşacağı, tümellerin bu hatırlama güçsüzlüğünden kaynaklandığı belirtilmelidir.

Dolayısıyla hafıza birinci tür bilgiyle ilişkilidir. Bununla beraber onun ikinci tür bilgiyle ilişkisi, sadece aklın hafızayı güçlendirmesiyle ilgilidir. Zira hafıza “Aklın yardımıyla güçlenir, çünkü bir şey ne kadar iyi anlaşılırsa, o kadar kolay akılda kalır; ne kadar az anlaşılırsa da, o kadar kolay unutulur” (Spinoza, 2019: 103). Hafıza, zihnin imgesel işlemleri ile ilgilidir fakat *anlaşılan şeylerin* de zihnin çağrışımlar düzeninde bir yere sahip olması sağlanabilir. Spinoza felsefesinin nihai amacı da *açıkça anlaşılan şeylerin hafızadaki yerini arttırmak* ve insanın *şeylerin etkileri* karşısındaki güçsüzlüğünü bir ölçüde de olsa bertaraf edebilmektir.

Sınırlı bir var olan olarak insan, şu ya da bu şekilde edilgin durumda olmaya, dışsalıktan etkilenmeye ve dolayısıyla imgelemeye mahkûmdur. İnsan, imgelem yoluyla şeyleri olası olarak görür; bu nedenle de onlardan gelecek öngörülemez etkilere açıktır. *Sadece* imgelemek zihni ve dolayısıyla bedeni başıboş bırakmak anlamına gelir. Sadece imgelemek, her şeyin üzerimizde gelişigüzel etkide bulunmasına izin vermek demektir; imgelemin gelişigüzel *çağrışımlarına* göre yaşamı sürdürmek ise tek kelimeyle tehlikelidir. Fakat imgelem daha az tehlikeli bir hale getirilebilir, kontrol altına alınabilir. Bu, hafızanın çağrışımları düzenleme gücüyle ilgilidir. Zihin, edindiği imgelerden, her zaman hatırlayacağı bir *çağrışımlar düzeni* oluşturabilir. Zihnin hafıza yoluyla gerçekleştirdiği bu edimi aynı zamanda duyguları kontrol altına almak, “bedenin duygular durumlarını aklın düzenine göre” belirlemek için de gereklidir (Spinoza, 2018a: 434). Çünkü imgelere duygular eşlik eder ve duyguların yıkıcı etkisini en aza indirmek Spinoza’ya göre imgelemin açık seçik fikirlerin güdümüne sokulmasıyla mümkündür. Söz gelimi *nefret duygusu* oluşturan *bir imgenin* etkisi altındaki zihin, aynı anda *nefrete dair açık bir kavrayışı* çağrıştırdığında, bu duygunun üstesinden bir ölçüde de olsa gelebilir (Spinoza, 2018a: 435). Çünkü nefrete dair açık bir kavrayış, bu duygunun özünü ve etkilerini öngörebilir. Onun yol açacağı başka duyguların ya da eylemlerin kişiye verebileceği zararı hayal edebilmeye olanak tanır. Bu yolla nefreti bir ölçüde de olsa dindirebilir. Dolayısıyla imgeleri düzenlemek duyguları da düzenlemektir. Bu nokta *insanın, en yüksek mutluluğa (beatitudo)* erişiminde kilit önemdedir.

3.1.3. Yöntem ve Dil

Yaşamda bu üç tür bilgiden en iyi olanına yönlenebilme ya da kısaca doğru bilgiye sahip olabilme sorunu, Spinoza’da bir *yöntem (methodus)* sorunu olarak karşımıza çıkar. Bilgi edinme yollarından en iyi olanını saptamak ve yaşamı mümkün olduğunca bu yola göre belirlemek Spinoza’nın temel hedefidir.

Spinoza’da, Descartes’ta olduğu gibi, doğru bilgiye götürecek *yöntemi belirleme* temel bir meseledir. Descartes’ın yöntemi en yalın, en kesin doğrulardan yeni doğruların, şüpheyi yer vermeyecek şekilde türetilmesine dayanır. Doğruluğu şüpheli olan her şeyi askıya almak, aklın kendiliğinden algılayabileceği en yalın kesinlikleri belirlemek, bunlardan aşama aşama daha

karmaşık kesinlikler türetmek ve herhangi bir şeyin atlanmadığına emin olmak için sayımlar yapmak bu yöntemin aşamaları olarak ortaya konur (Descartes, 2018: 48-49). Bu yöntemin ilk aşaması *emin olmanın, açık seçik bilmenin, kesinliğin saptanmasına* dayanır.

Spinoza'nın Descartes yöntemine ilk aşamasından itibaren sadık kaldığı söylenebilir. Yöntem en yüksek düzeyde kesinlik arayışıdır. Her aşamasında kesinliği amaç edinir. Kesinlik belirli türden fikirlerin bir özelliğidir. Bir fikir *kendi iç tutarlılığı* ya da *nesnesine uygunluğu* bakımından kesin diye nitelendirilir. Bununla birlikte fikirlerde kesinliği yakalamak *imgeler ve sözcükler* tarafından engellenir; yazılı ya da sözlü şeyler de belirli türden imgelerdir. Bu sorun yöntemle aşmaya çalışılır. Yöntem, imgelerin engelleyici etkisini bertaraf etmeye dayanır. Bunun için üzerinde anlaşılacak ve her zaman sadık kalınacak *tanımlar* yöntemin en önemli basamağıdır. Kesinliğe ulaştıracak tanımlar *doğru* olmalarının yanı sıra, *kavranabilir* de olmalıdır. Bunun için doğru tanımlara dayalı bir dil gerekir. Zira kesinlik için dilsel engeller ortadan kaldırılmalıdır. Bu nedenle iyi tanımlara ihtiyaç vardır. İyi bir tanım ise *doğru-bir var olana uygun-* ve *anlaşılır-iç tutarlılığa sahip-* olmalıdır. “[B]ir tanım bir şeyi ya anlama yetisinin dışında mevcut olduğu gibi açılar, ki bu durumda doğru bir tanım olması gerekir (....) Ya da tanım, bir şeyi bizim kavradığımız veya kavrayabileceğimiz gibi açılar” (Spinoza, 2014b: 91). Spinoza, birinci durumda tanımın doğru olmasına, ikinci durumda ise anlaşılabilirlik ya da kavranabilirliğine işaret eder. Tanımın doğruluğu ya da anlaşılabilirliği, bu tanımdan türetilceklerin doğruluğuna etkide bulunabilir. İyi tanımlara dayanmayan *gündelik dil* bu nedenle Spinoza felsefesinde bir sorun haline gelir. “Hakikat arayışı bir dil eleştirisini gerektirir ve önyargılarla, yanlış fikirlerle sıkı sıkıya ilişkili ya da gerçekte anlamlı herhangi bir içerikten yoksun dışsal işaret etmelerden başka bir şey olmayan kelimeler ile fikirler arasında kesin bir ayrımı içerir” (Misrahi, 2019: 156). Zira “kelimelerin ve imgelerin özü sadece cisimsel hareketlerden ibarettir ve bunlar hiçbir şekilde düşünce kavramını içermezler” (Spinoza, 2018a: 184). Dolayısıyla fikirleri imgelerden ve kelimelerden ayırt etmek gerekir (Spinoza, 2018a: 182). Çünkü uzamsal ses ve yazılardan ibaret kelimelerin gündelik kullanımları pek çok zaman, tanımlara sadık kalmaz, çelişki ve belirsizlikler içerir. Kelimeler sadece imgelenen işaretlerdir, belirli türden cisimlerdir. Gündelik dil bu türden imgelerle işler, terimleri ya da ifadeleri *bellekteki şeylerle* ya da *olgularla* gelişigüzel ilişkilendirme üzerine kuruludur. Öznel çağrışıma dayalıdır. Bu nedenle Spinoza, imgelemin yarattığı herhangi bir karışıklığın ya da belirsizliğin kendi yöntemine hiçbir şekilde sızması için felsefesini gündelik dil yerine *geometrik dille* ifade etmeyi seçmiştir. Bu yöntemle o, kesin tanımlara bağlı kalarak, gündelik dilin yaratacağı hatalardan sakınmayı amaçlamıştır. İmgelerin, iyi belirlenmemiş tanımların etkisi altındaki gündelik dil, adların keyfi kullanımına olanak sağlaması ve şeyleri doğalarına/tanımlara sadık olmaması bakımından hatanın başlıca kaynaklarından. Yöntem, gündelik dilin yaratacağı herhangi bir karmaşaya karşı tetikte olmayı sağlamalıdır.

“Tanrı sözünün basit imgeleri olan sözcükler” pek çok zaman gerçeği sağın bir biçimde temsil etmez ve çarpıtlar (Spinoza, 2016: 223). Sözcükler sadece temsil edici işaretlerdir ve fikirler değildir. *Tanrı sözü* ise Spinoza için bir mecazdan ibarettir; Tanrı sözü sözcüklerden oluşmaz. Tanrı sözü, *Tanrı’nın yasası ya da istencidir*. Tanrı sözü varoluşun kendisidir. Oysa sözcükler sadece işaretlerdir. Bunu gözden kaçırmak Tanrı’nın insan gibi gerçekten konuştuğunu zannetmek anlamına gelir. Bu, kutsal metinlerin ele alınmasında sık yapılan bir hatadır. Oysa Tanrı’nın insan gibi konuşması hakikatten uzaktır. Bununla birlikte sözcüklerin aklı esir alması, aklın en doğal, en basit fikirleri söz konusu olduğunda dahi zihni karmaşaya sevk etme güçleri söz konusudur. Bu özellikle de kutsal metinlerin birtakım yorumlarına, bu metinlerle ilgili yazılı ya da sözlü olarak ifade edilen bir takım *imgelere*, kayıtsız bir inançla, birer hakikatmişçesine bağlanan insanların durumu için geçerlidir. Spinoza’ya göre sıradan insanlar sözün büyüüne kapılırlar ve varoluşun kendisini unuturlar. Hakikati çarpıtan ya da mecaz yoluyla anlatan sözleri upuygun fikirler zannederler. Oysa sözcükler sadece imlerdir; ister ses ister yazılı işaretler olarak alınsın sözcüklerin kendileri birer imgedir. Beden bir sözcükle karşılaştığında zihnin algıladığı imgeler gerçekliğe atfedilmemelidir. Sözcükler, imgesel bir temsil düzeyine işaret eder; bunlar öznel ve uzlaşımsaldır. Bununla birlikte hakikati vermedikleri gibi, hakikati anlamaya da engel olabilir. Çünkü nihayetinde sözcükler her kişide öznel imgelere bağlanır, bu ise anlam karışıklıklarına yol açar. Hele de söz konusu olan *töz, tanrı, ruh* gibi tarih boyunca ciddi bir çağrışımsal yükü beraberinde getirmiş kavramlar söz konusu olduğunda hakikat tamamen bir sis perdesinin arkasında görünmez olur.

Spinoza, *adlandırmayla* ilgili karışıklıkları, doğru fikirler oluşturma önünde önemli bir engel olarak görür. Ad uzamsal bir işaret ya da işaretler bütünüdür. Adlar imgelemin çağrışımlarıyla yüklü terimlerdir. Örneğin “Tanrı’nın varolduğuyla ilgili kuşkuları olduğunu söyleyen bir dolu insan” ortaya çıkar; ancak “bu insanların kafasında sadece bir ad vardır” (Spinoza, 2019: 65). Hâlbuki Tanrı’nın özü var olmaktır. Bu noktada imgesel ve simgesel karmaşa *Tanrı fikrinin* anlaşılmasını ve *Tanrı sözcüğünün* akılcı kullanımını olanaksız kılar. Çünkü imgelemdaki farklı kayıtlar Tanrı sözcüğüne bağlanır. Dolayısıyla adlandırma çağrışıma dayalı imgesel bir işlemdir ve çağrışımlar özleri değil, bedensel durumları anlatır. Birçok insan birçok farklı fikir bağlayabilir ve adlar böylece hakikati sağın olarak ifade etmekten uzaklaşır. Spinoza, insan aklının en doğal, en basit hakikatlerini, tanrısal ışık olarak adlandırır ve “tanrısal ışığın, yani aklın, insanın habişçe çarpıtabildiği ölü sözcüklerin tutsağı yapılmak istenmesi” konusunda şaşırıldığını ifade eder (Spinoza, 2016: 223). Bu nedenle anlama gücünün doğru işler hale getirilmesi için yapılacak işlerden biri de adların ya da sözcüklerin uygun kullanımı olarak ortaya çıkar. *Dilsel uygunluk* hakikate götürecek araçlardan biri olarak görülür. Dolayısıyla “Spinoza’ya göre *upuygun bir şekilde* konuşabilmek için, kelimeler ile fikirleri birbirine karıştırmamak gerekir” (Misrahi, 2019: 155). Dolayısıyla dil söz konusu olduğunda da, adlarla temsil ettikleri

fikirler arasında ayırım yapamayan imgesel karmaşadan kurtulmak yöntemin amaçlarındandır. Dilsel bir ifade hakikati sade bir biçimde temsil etmeli ve temsilde uygunluk amaçlanmalıdır. İyi bir dil anlama yetisinin işini kolaylaştıracak, imgelemin yaratacağı karışıklıklara karşı bir kalkan görevi üstlenecektir. Dolayısıyla dil, Spinoza açısından bir *gerçekliğe uygunluk* meselesine dönüşür. Dilin başarısı onun *imgesel karmaşadan* sıyrılma potansiyelinde yatar.

Böylece, Spinoza'ya göre gerçekliğin yapısını en iyi ifade edebilecek dil geometrinin dilidir. Geometrik bir dil kullanılmalı ve bu dil, kendisiyle yoluyla *apaçık temsil edilen fikirlerden* hareket etmelidir. Geometrinin dili kesinliğin dilidir. Üstelik *geometrik* diye nitelendirilebilecek olan sadece bir yöntem ya da dile getiriş şekli de değildir. Bu yöntem “yalnızca bir öğretme ya da iletişim kurma aracı, başka bir ifadeyle, düşüncelerin üzerine giydirilen dışsal bir elbise” olarak görülmemelidir (Nadler, 2021: 73). Yöntem geometrik olmalıdır çünkü kesin olmalıdır; çünkü *Doğa ya da Tanrı'da kesinlik* söz konusudur. Kesinlik Tanrı'daki fikirlerin özelliğidir. Öyleyse Spinoza'nın tek gerçeklik olarak ortaya koyduğu *Tanrı ya da Doğa* ile geometri arasında bir ortaklık mevcuttur. Geometrik akıl yürütmelerin işleyişi, tanrısal işleyişin bir modeli gibidir.

Spinoza için gerçeklik Tanrı'dır ve Tanrı en yetkin varlıktır. Tanrı'nın varoluşuna uygun fikirler de en yetkin fikirler olarak düşünülür. “[En] yetkin varlığın bilgisine ilişkin bilgi, tüm diğer bilgilere ilişkin bilgiden daha üstün olacaktır. Buna göre en üstün yöntem de, zihnin en yetkin varlığın mevcut bilgisinin ölçütüne göre nasıl yönlenmesi gerektiğini gösteren yöntem olacaktır” (Spinoza, 2019: 51). Buna göre Spinoza'nın yönetime atfettiği sıfat, sadece yönetime ilişkin değil, en yetkin varlığa da ilişkindir. Yöntem, en yetkin varlığın düşünme tarzını model almalıdır. Zihnin tutması gereken yol, böyle bir varlık gibi kendinden hareket eden mantıksal bir yoldur. Böylece en yetkin varlıkla onun bilgisini edinmeyi sağlayacak yöntem arasında bir örtüşme söz konusu olmalıdır. Öyleyse yöntemin geometrik olması, gerçekliğe; *Tanrı ya da Doğa*'ya ilişkin bir kavrayışa dayanmaktadır. Bu noktada 16. ve 17. yüzyıllarda egemen olmaya başlayan *Doğanın matematikselliği* düşüncesi Spinoza'ya da egemendir. Doğanın dili Galilei için olduğu gibi Spinoza için de matematiksel dildir ve “[D]oğanın kitabını bu dilde okumak Tanrı'nın gerçek zihnini okumaktır” (Dijn, 2013: 99). “Spinoza, matematiksel fiziğin, değiştirilemez ve sabit yasalara uyarak, Doğa hakkında hakikati dile getirdiği görüşünün nihai sonuçlarını çizen Galilei'nin takipçisi olarak anlaşılabilir” (Dijn, 2013: 100).

Yöntem aynı zamanda tüm bilgilerin kendisi/kendileri üstüne temelleneceği hakikati/hakikatleri, *yalın doğruları* belirleme sorunudur. Böyle bir sorun, gerçeklik hakkında ileri sürdüklerimizin -bilgilerimizin güvenilirliği sorununu da beraberinde getirir. Öyle ki doğruluğun neye atfedileceği algılarımızın güvenilirliğiyle koşullanmıştır. Bu nedenle yöntem hangi bilginin/algının güvenilir olduğuna dair bir ayırt etme sorununa da ışık tutmalıdır. Yöntem “Birincisi doğru bir kavramı tüm diğer algılardan ayırt etmeyi ve zihni tüm diğer algılardan alıkoymayı; ikincisi, bilinmeyen şeylerin bu doğru kavrama göre algılanmasını sağlayacak

kurallar tespit etmeyi; üçüncüsü, lüzumsuz şeylere kafa yormamak adına bir düşünme üslubu belirlemeyi” gerektirir (Spinoza, 2019: 61). Bu nedenle, Platon’dan beri pek çok filozof için geçerli olduğu gibi, Spinoza’da da algı/bilme biçimlerinin belirlenmesi hakikatin ne olduğunun belirlenerek hakikat olmayandan ayrılması bakımından önem taşır.

Algı/Bilme türlerinin belirlenmesi, yöntemin belirlenmesi için ilk adımdır. Bu, yöntemin amacı ile ilgilidir. Her şeyden önce yöntem Descartes’ta olduğu gibi Spinoza’da da insanı doğru bilgiye ulaştırmanın yöntemidir. Doğru bilgiye ulaşmak, doğru şekilde algılamak ya da *doğru fikirler (vera idea)* edinmek anlamına gelir. O halde yöntemin insanın algısını düzeltmeyi amaçladığı da ortaya konmalıdır. Bu, *zihnin (mens)* düzeltilmesi projesidir. Yöntemin amacı insan zihninin şeyleri en doğru şekilde algılar hale getirilmesidir. Dolayısıyla yöntem insan zihnini belli bir biçime sokmayı amaçlar. Bu biçim zihnin kendisindeki *fikirleri (idea)* ayıklamaya dayanır. Ayıklama *anlama yetisi’nin (intellectus)*⁷⁰ arındırılmasıdır. Spinoza’ya göre “[A]nlama yetisini başlangıçta mümkün olduğu ölçüde düzeltmenin ve saflaştırmanın bir yöntemi” bulunmalıdır ki “[O]nun şeyleri hatasız ve olabildiğince iyi kavraması” mümkün olsun (Spinoza, 2017: 43). Buna göre saflaştıkça hatasızlaşan bir anlama yetisi söz konusudur. Hatanın kaynağı da anlama yetisinin kendisi değil, ona dışarıdan gelenlerdir. Yöntem anlama yetisini ona dışsal olandan kurtarmaya dayalıdır: “Anlama yetisinin ‘saflaştırılması’ ya da ‘arındırılması’ ondan belirli eklentileri/birikimleri, kendisinin olmayan fakat ona dış bir kaynaktan gelmiş olan ideaları, imgelemin idealarını çıkartarak onu doğal mükemmelliğine geri getirmenin kendisi aracılığıyla gerçekleşeceği yöntem” olarak düşünülür⁷¹ (Joachim: 1958: 1). *Anlama yetisi’nin* kendilerinden arındırılacağı fikirler imgelemden kaynaklanan fikirlerdir. Bunlar *yanlış fikirler (idea falsa)* ve yanlış fikirler oluşturmaya yol açabilecek *kurgusal fikirlerdir (idea ficta)*. Öyleyse yöntem, anlama yetisinin yanlış algılama biçimlerinden, yanlış fikirlerden kurtarılması ve böylece düzeltilmesi düşüncesine dayanır. Doğruluğu şüpheli olan tüm fikirler bir tarafa bırakılmalıdır. Yöntemin amacı “[D]oğru bir kavramı tüm diğer algılardan seçip ayırmak” ve “[Z]ihnin yanlış, kurgusal ve şüpheli fikirleri doğru kavramlarla karıştırmasına mani olmak” olarak ortaya konur (Spinoza, 2019: 61).

Anlama yetisini düzeltmenin yolu onu *sonradan* ve *dışsal nedenlerle* edindiği yanlış fikirlerden kurtarmaktır. Bu noktada şu soru ortaya çıkar: Yanlış fikirler ve doğru fikirler arasındaki ayrım neye göre belirlenecektir? Aslında yöntem özünde bunun belirlenmesinden başka bir şey değildir. Bunun için *doğruluğun doğası* ortaya konmalıdır. Yöntem “doğru

⁷⁰ Bir zihin bir anlama yetisine, anlama gücüne işaret eder. Zihin doğru kavramlar oluşturabildiği ölçüde anlama gücü artar, oluşturamadığı ölçüde de anlama yetisi kısıtlıdır. Anlama yetisi terimi zihnin potansiyeline, yapabileceklerine işaret eder. Zihnin algının türleri olan imgelem, akıl ve görü oranı onun anlama gücünü belirler. Bununla beraber *zihnin gücü* esas olarak akıl ve görüyle tanımlanır.

⁷¹ *Arınma*, Spinoza’nın izleyicisi olduğu Descartes yönteminin birinci aşamasına dâhil edilebilir.

kavramın⁷² ne olduğunu, onu diğer kavramlardan ayırt ederek ve doğasını tahlil ederek anlamadır” (Spinoza, 2019: 51). Sonrasında ise sözü edilen ayıklama gerçekleştirilebilecektir.

Spinoza’ya göre doğrunun da yanlışın da ölçütü *doğrunun/hakikatin (veritas)* kendisidir çünkü “Doğru bir fikri olan bir kimse aynı zamanda doğru bir fikri olduğunu da bilir, dolayısıyla bildiği şeyin hakikatinden kuşku duymaz” (Spinoza, 2018a: 169). Aynı anlama gelecek şekilde “bir doğrunun kesinliği için, doğru bir kavrama sahip olmaktan başka bir işarete gerek yoktur” ve “doğruluk herhangi bir işarete gerek duymaz” (Spinoza, 2019: 49). Öyleyse Spinoza’ya göre doğruluk kendini gösteren, kendinden emin olmamızı sağlayan bir kavrama/ideaya işaret eder. Doğruluk ışık gibi kendisini belli eden bir şeydir: “Nasıl ki ışık hem kendisini hem de karanlığı açığa vuruyorsa, aynı şekilde hakikatin kendisi de hem kendisinin hem de yanlışlığın ölçütüdür” (Spinoza: 2018a: 170).

Öyleyse yöntemin ilk basamağı bir tür görüleme etkinliği olmalıdır. Görüleme fikirlerin ayıklanmasını beraberinde getirir. Bu, ciddi bir ayırım gücü gerektirir; doğruluk/hakikat aracılığıyla ayırdına varılacak olansa *önyargılar* ve *kanılardır* (Spinoza: 2019: 57). Bunlar, zihnin kendi doğasında olmayan, sonradan edindiği yanlış fikirlerdir. Görülecek olan ise öncelikle zihnin kendi doğasına ait olan *ilk kavram(lar)* ve sonrasında yöntemli bir biçimde bu ilk kavramlardan türetilcek yeni kavramlardır. Türetme *akıl yürütmedir (ratiocinatio)*. Bir bakıma söz konusu türetim, düşünce sıfatındaki türemenin (sequi) insan zihninde uygulanmasıdır. Yani akıl yürütme zihnin kendi içine kapalı etkinliğidir. Akıl yürütme sürecinde zihin kendisine odaklanır; kendi işleyişinin doğruluğuna odaklıdır. Bu, akıl yürütmenin imgelemden temel farkıdır; doğru bir akıl yürütme zihnin sadece kendisine dayalı etkinliği iken, imgelem ise zihnin zihne yabancı olan karşısındaki edilginliğidir. Doğruluğun kendisi gibi akıl yürütmenin doğruluğu da kendi kendini açığa vurur: “[D]oğruyu ve akılyürütmemin doğruluğunu kanıtlamak için, doğrunun kendisinden ve doğru akıl yürütmeden başka vasıtalara ihtiyacımız olmadığı” açık biçimde anlaşılabilir (Spinoza, 2019: 57). Öyleyse doğruluğun kendisi gibi, zihnin bir tür hareketi/etkinliği olarak düşünülebilecek *akıl yürütme (ratiocinatio)* de doğruluğu *kendiliğinden anlaşılabilir* bir şeydir. Öyle ki Spinoza, şans eseri dahi olsa ilk ve doğru kavramlardan hareketle doğru akıl yürütmelerde bulunan birinin bile *kesinliği deneyimleyebileceğini*, bu akıl yürütmelerinden hiçbir *kuşku duymayacağını* ileri sürer (Spinoza, 2019: 55-57). Yöntemli bir şekilde saf/katışıksız akılla ilerleyen kişi doğru akıl yürüttüğünün kendiliğinden farkında olacaktır. Spinoza’nın bu düşüncesi, Platon’un Menon diyalogundaki ünlü sahneyi hatırlatır. Sokrates’in, öğrenmenin zaten *ruhta hazır bulunanın hatırlanmasından (anamnesis)* başka bir şey olmadığını kanıtlamak için, bir geometri problemini geometri bilmeyen bir köleye basit sorular ve yönlendirmelerle çözdürdüğü sahnedir bu. Sokrates’e göre, ruhta bulunan “bir tek şeyi

⁷² İdea, alıntının yapıldığı çeviride kavram olarak karşılanmaktadır.

hatırlamakla (insanların öğrenme dedikleri budur) insan, bütün öteki şeyleri bulur. Çünkü araştırma ve öğrenme, belirsiz hatırlayıştan başka bir şey değildir” (Platon, 2010: 163). Sokrates’in *ruhta bulunan bir tek şey* olarak düşündüğü, Spinoza’nın ilk doğru kavramlarıdır. *Bütün öteki şeyleri* bu ilk doğrudan yola çıkarak bulma ise *ilk doğruya dayalı akıl yürütme* sürecine işaret eder. Bu anlamda *ilk doğru* gibi *doğru akıl yürütme becerisi* de ruhta hazır bulunur. Dolayısıyla Spinoza’nın kesin doğruluğun ve bu doğruluktan hatasızca hareket etme anlamına gelen doğru akıl yürütmenin zihinde en başta verili olduğu düşüncesi gerçekten Sokratesçidir. Burada sözü edilen *saf akıl yürütmedir*. Çünkü imgelemin işin içine karıştığı bir akıl yürütmenin doğruluğu tehlikededir. Doğru akıl yürütme *her aşamasında* imgelemden arındırılmış olmalı ve apaçık ilk kavramlara dayanmalıdır. Çünkü duyusallığa dayalı imgeler, zihni kendindeki kesinliklerden uzaklaştırarak *hatırlamayı* zorlaştıracak, doğru akıl yürütmeye engel olacaktır.

İlk kavramlar doğruluğu su götürmez biçimde algılanan kavramlardır. Yöntemin temelini oluşturan bu ilk kavramlardır. Bununla birlikte yöntemin *akıl yürütmeyle* ve *anlamayla* da bir ilişkisi vardır, akıl yürütme ilk elde nedenlere ilişkin değildir: “Yöntem şeylerin nedenlerini anlamaya yönelik bir akıl yürütme değildir. Bu yöntem doğru kavramın ne olduğunu, onu diğer kavramlardan ayırt ederek ve doğasını tahlil ederek anlamadır” (Spinoza: 2019: 51). Öyleyse yöntemin amacı, akıl yürütmelerin de kendilerine dayanacağı doğruları keşfetmekten, doğruluğun kendisi üstüne düşünmekten başka bir şey değildir. Bu doğrular ise zihnin kendisindedir. Bunlar *a priori*’dir ve bütün zihinlerde *ortak olarak* bulunurlar.⁷³ Bu doğrular, tüm akıl yürütmelerin kendilerine dayanacağı, kendilerinden yeni *a priori*lerin türetileceği ilkelerdir.

Burada, daha önce de söz konusu edilen, dış dünyayla bağlantı kurmaya dair sorun iyiden iyiye belirginleşir. Bu sorunu Spinoza’nın erken dönem eserlerinde, yöntemi sorun edindiği *Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme* de dâhil, çözüme kavuşturmadığı görülür. Çözüm *Etik*’in *ortak nosyonlar* öğretisinde ortaya çıkar. Akıl, *Etik*’te daha önce de belirttiğimiz gibi ortak nosyonlarla ilişkilendirilir. Ortak nosyonlar öğretisi *Etik*’te, Spinoza’nın erken dönem öğretilerinin yerini alır. *Doğuştan idealar ve zihnin kendi içine kapalılığı öğretisi Etik’ten itibaren* belli ölçüde terk edilir. Fakat imgelerin, zihnin işleyişi üzerindeki bozucu etkisi Spinoza’nın bütün bir felsefesinde ana izleklerden birisi olarak yerini korur. Yöntem, imgelerden arınmaya dayalı olmayı her zaman sürdürür; ancak *Etik*’te imgelerden kurtularak değil, daha doğru etkileşimler yoluyla bir arınma öğretisi ortaya çıkar. Oysa ilk dönem eserleri sanki dış dünyaya ve imgeleme daha kapalıdır. Negri’nin ileri sürdüğü gibi bu eserler daha çileci ve daha türümcü bir felsefe anlayışı sunar.⁷⁴

⁷³ Rasyonalizmin en temel çabası olarak dile getirilebilecek olan “tüm zihinlerde ortak olanın araştırılması”, zihnin verili gerçekliğini en baştan kabul eder. Başta John Locke ve David Hume gibi filozofların 18. Yüzyılda radikal biçimde eleştirecekleri zihnin verili gerçekliği düşüncesi, yerini zihnin kitiği düşüncesine bırakacaktır.

⁷⁴ Negri, *Yaban Kuraldışılık* adlı eserinde, Spinoza felsefesinin çeşitli tarihsel dönemlerinde kazandığı farklı nitelikler yoluyla büyük bir dönüşüm geçirdiğini ileri sürer. Buna göre Spinoza’nın erken dönem felsefesi *metafizik bir perspektife* sahip bir *panteizm dönemine* işaret eder. “Bu, panteist öncüller üzerine inşa edilmiş

Yöntem en temelde, doğruyla yanlışın ayırt edilmesine dayandığına göre, yöntemin algılama ya da bilmenin yukarıda sözü edilen üç yoluyla bağı açıktır. Çünkü bu yollar gerçekten de doğru ya da yanlış kavramlar oluşturmanın yollarıdır; kavramlar oluşturmanın tüm yolları bunlardır. Kavram/Fikir (idea) ise “kendisi olmaksızın ne olumlama, ne olumsuzlama ne de herhangi bir seçim yapılabileceği” bir düşüncedir (Spinoza, 2019: 49). Spinoza düşüncesinde zihnin kendisinin de kavramlardan müteşekkil bir kavram olduğu ortaya konmalıdır. Zihnin algılaması ya da bilmesi kavramlar oluşturması, doğru algılaması ya da bilmesi ise *kesin ve güvenilir* kavramlar oluşturması anlamına gelir.

Yöntem, algılamayı/bilmeyi güvenilir hale getirmenin yöntemidir. Algılamının söz konusu yollarından en iyi olanının belirlenmesine dayalıdır. Güvenilir bilgi ancak bu şekilde mümkün olur. Yöntemden beklenen kesinliğe sadık kalmanın güvencesini oluşturmaktır. Kesinliğe sadakat, güvenilir olmayan fikirlerin, sanıların, bilimde hiçbir şekilde ve yaşamda mümkün merteye⁷⁵ hareket noktası olmaması gerektiğini salık veren Descartes yönteminin birinci kuralıdır. Bu kural doğru olduğu apaçık şekilde bilinmeyen her şeyi yanlış diye bir kenara bırakmak, her türlü önyargıdan kaçınmak ve kendilerini zihne “onlardan şüphe etmek için hiçbir fırsat bulamayacağım” denli açık ve seçik şekilde sunanlardan başka hiçbir şey üzerine artık yargıda bulunmamak” olarak ortaya konur (Descartes, 2018: 48). Kesinliğe sadakat *yöntemsel kuşku* içerir. Kuşku kesinliğe sadık kalmak için gereklidir. “Gerçeği arayanın yaşamında bir kez tüm nesnelerden gücü yettiği ölçüde kuşku duyması gerekir” (Descartes, 2007a: 49). Kuşku, *doğruyu görülemek için* bir pratiktir. Doğruluklarından kuşku duyulamayacak fikirleri görülemede yöntemin pragmatik bir parçasıdır. Kuşku, imgelemi ve aklı arasında bocalayan bir zihnin hata yapmasını engellemek için bir araçtır. Doğru fikirlerin zihne kendilerini *doğal ışı*⁷⁶

ve belli bir asketik coşkunlukla yüklü” bir dönemdir (Negri, 2011: 17). Bununla birlikte çeşitli aşamalardan geçen bu perspektif en sonunda *pratiğin felsefesine* dönüşür. Panteizm döneminde *Varlık’ın kurucu gücüne* yapılan vurgu yerini *Varlık’ın öznellik yoluyla yeniden yapılandırılışına* bırakır. Bu olgun dönem felsefesinde Spinoza imgelemin zenginliğine, onun belirleyici gücüne odaklanır. *İmgelemin dönüştürücü gücü, potentia ve insanın öznelliği* merkeze alınır. Mutlağa yapılan vurgu yerini farklılığa ve öznelliğe yapılan vurguya bırakır. Varlık’ın dönüştürülmesi merkeze alınır. Artık birinci dönemdeki gibi Varlık’ın kurucu gücü ya da Varlık’taki türeyimsellik değil, Varlık’ın imgelemlerle işbirliği halindeki akıl yoluyla dönüştürülmesi ön plandadır. Negri’ye göre *Etik*’in ilk iki kitabı, *Kısa İnceleme* ve *Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme* daha çok birinci dönem; *Etik*’in son üç kitabı, *Teolojik Politik İnceleme* ve politikaya dair yarım kalmış *Politik İnceleme* adlı eseri ise büyük ölçüde Spinoza’nın ikinci dönemini yansıtır. (Negri, 2005).

⁷⁵ Descartes insan bilgisinin üçüncü ilkesinde bu ilkeyi pratik yaşamda neden her zaman uygulayamayacağımızı şöyle açıklar: “[Y]aşamımızın yönlendirilmesine ilişkin şeylerde, çoğu zaman ancak doğruya yakın kanılara göre hareket etme zorunda olduğumuz açıktır. Çünkü işlerimizde harekete geçme fırsatları hemen her zaman tüm kuşklarımızdan sıyrılmadan önce gelip geçer” (Descartes, 2007: 50). Spinoza da buna benzer bir düşüncüyü “aklı doğru yoluna geri koymaya çabalarırken, bir yandan da hayatımızı sürdürmek zorundayız” diyerek, akıl/anlama yetisi henüz imgelerden arınmamış yani düzeltilmemişken izlenecek birtakım “davranış kuralları” belirlemesi esnasında dile getirmektedir (Spinoza, 2019: 29).

⁷⁶ *Doğal ışı* ya da *aklın ışığı*, hem Descartes hem de Spinoza felsefelerinde hakikatin kendi kendini göstermesine ve aklın hakikatleri en yalın şekliyle görülemesine gönderimde bulunan terimlerdir. Bu terim *dolaysızca kavrama* anlamındaki *intuitio* sözcüğüyle ilişkilendirilir. Öyle ki bu sözcük de “Latince’de

altında sunmadıkları zaman gerçekleştirilecek yöntemsel tavidir. Doğal ışık bir kere etkinleşti mi, insan şeyleri bir kere bu ışık altında görmeye başladı mı, doğru bilgiler türetmesinin yolu açılmış olur.

Pragmatik kuşku Spinoza'nın yönteminin parçasıdır. Onun yöntemi, kesin şekilde doğru olan fikirlerle kuşkulu olan fikirleri birbirinden ayırmaya dayanır. Böyle bir pratik sayesinde insan şeyleri *doğal ışık* altında görmeye alışacaktır. Başka deyişle, *doğruyu görüleme* gücü artacak, yanıltan sakınma becerisi kazanacaktır. Yoksa kuşku, Phyrhoncu tarzda bir kuşku, her bilgi karşısında takınılan bilinemezlik tutumu değildir. Aksine kesinlik Spinoza felsefesinde fikirlerin doğal bir özelliği olarak görülür, hakikat açık şekilde anlaşılabilir ya da görülebilecek varoluştur.

Öyleyse yöntem, açık seçik hakikatleri şüpheli ve belirsiz imgelerden ayırt etme becerisini geliştirmeyi amaç edinir. Anlama gücünün arttırılması her şeyden önce böyle bir ayırt etmenin en yüksek seviyede gerçekleşmesine bağlıdır. Yöntem, fikirlerin, mümkün olduğunca doğal ışık yoluyla görülen ilk hakikatlerden türetilmesini salık verir. Yöntem özünde algı türleri arasındaki ayrımaya göre şekillenir. Spinoza'ya göre kendilerinden şüphe etmenin imkansız olduğu ilk hakikatler, aklın doğal ışık sayesinde görüldüğü ve dolaysızca bilincine vardığı, bu yolla kendilerini kullanıma hazır bulduğu kesin fikirlerdir. Bu kesin fikirler ve bunlardan türeyen fikirler dışında her fikir imgelem yoluyla üretilmiştir. İmgelerin ayıklanarak bertaraf edilmesi, doğal ışık yoluyla anlama gücünün arttırılması yöntemin esas amacıdır.

3.2. İmgelemin Ontolojik Koşulu: Sınırlılık

İmgelemin ontolojik koşulu dışsal etkilere açık olma ve bu etkiler yoluyla farklı hallere bürünebilir olmadır. *İmgelem (imaginatio)* ilk elde farklı hallere bürünen şeyin *kendisindeki değişimi algılamasıdır*. Oysa sınırsız olan değişmez olandır; “geçmişte değişmez olan ve sonsuza dek değişmeden kalacak olan” Tanrı'dır (Spinoza, 2015: 52). Bu nedenle imgelem Tanrı'ya değil ancak sınırlı olana ait olabilir. Tekil şeyler *hem öz hem de varoluş anlamında* her bakımdan *sınırlandırılmış ve belirlenmişlerdir*; bu durum onların etkileşime ve değişime açık olması anlamına gelir. İmgelemek, yani bir etkileşimi hissedebilmek ya da dışsal kaynaklı bir değişimi algılayabilmek, bu nedenle ancak sınırlandırılmış tekil bir şeyin özelliği olabilir.

İmgelem *dışsallığın deneyimlenmesine* ilişkindir. “[K]endimize ve dışımızdaki şeylere ilişkin” bir ilk bilgi ya da ilk bilinçtir (Spinoza, 2015: 75). İmgelem, *duyular aracılığıyla* gerçekleşen algılar yoluyla *dışsal şeyleri* temsil eden *imgeler (imago)* oluşturma ve bu imgeleri bu şeyler artık mevcut olmasa bile canlandırabilme yetisidir. Aristoteles'in yaptığı gibi, Spinoza da

'bakmak' ya da 'incelemek' anlamlarına gelen *intueri* kökünden” gelmesi sebebiyle ışıkla ilişkilendirilmektedir (Cottingham, 1996: 107).

imgelemi duyularla ilişkilendirir. İmgelemin “bilfiil duyumlama tarafından meydana getirilmiş bir hareket” şeklindeki tanımı, Spinoza felsefesinde de geçerliliğini korur (Aristoteles, 2014: 161). İmgelem “insan bedeninin dış cisimlerden etkilenme biçimleri” ile ilişkilidir (Spinoza, 2018a: 137). Ancak bu etkilenme yoluyla *algı* mümkündür; yani zihin hem kendisinin hem de dışsal şeylerin farkına bu yolla varır. Öyleyse *dışsal olanın duyusal algısı imgelemin koşuludur*; zira bir imgenin oluşması için dışsal bir cismin bedene ‘çarpması’ ve bedende bir iz bırakması gerekir. Bu iz ilk ortaya çıkışında ve *her hatırlanışında* duyumsanır. Burada ize sahip olan *beden (corpus)*, izin farkına varan ise *zihindir (mens)*. Yani zihinde, bedendeki izin bir ideası ortaya çıkar. “Zihin, insan bedeninin vaktiyle etkilenmesine yol açmış dış cisimleri, bu cisimler artık varolmasa ya da hazır bulunmasa bile hâlâ varmış gibi görebilir” (Spinoza, 2018a: 139). İzi ortaya çıkaran “bedenimiz üzerinde başka cisimlerin/bedenlerin etkide bulunmasından kaynaklanan” değişimdir ve bu değişim “*zihin*”⁷⁷ onu fark etmeksizin gerçekleşemez, zira *zihin* de sürekli olarak değişir. Biz zihinde gerçekleşen bu değişime *duyum* diyoruz” (Spinoza, 2015: 74). Dolayısıyla duyum bedendeki *yeni bir izin* algılanmasıdır. Başka deyişle bedende bir izin, zihinde bir *imgenin (imago)* oluştuğu ana gönderimde bulunur. Duyum ilk ortaya çıktığı ya da hatırlandığı anda imgeye verilen isimdir. Şayet, bu iz, kuvvetli bir etkinin bıraktığı derin bir izse bedene mal olur; dolayısıyla zihinde bu ize ait bir fikir oluşmuştur ve zihin pek çok vesileyle bu fikri hatırlayacaktır. Elbette bu izin algısı aracılığıyla hatırladığı aynı zamanda etkiyi bırakan dışsal cisimdir. İmgeleme zihnin bedendeki bu gibi izlere odaklanması ya da yoğunlaşmasıdır. Bunun *özgür bir etkinlik* olmadığı belirtilmelidir. Bedendeki bu izin hatırlanması da, izin tekrar tekrar etki aldığını gösterir. Yani bedendeki aynı bölge bir şekilde tekrar etkin hale gelir ve imge canlanır.

Dolayısıyla imgelem hem bedene hem zihne ilişkin olarak dile getirilebilir. Ancak Spinoza için daha çok bir *düşünce modusu* olarak değerlendirilir; bununla birlikte Spinoza “sırf alıştığımız terimleri kullanmaya devam edelim diye” *bedensel imgelerden* ya da *cisimlerin hayallerinden* de söz edecektir; hâlbuki ona göre bize dış cisimleri varmış gibi gösteren fikirlerdir (Spinoza, 2018a: 141). Fikir ya da ideanın ilk elde bedenin *algısı/bilinci* anlamına geldiği ilk bölümden hatırlanacaktır. Spinoza’ya göre bedenle hiçbir etkileşimi olmayan zihin, *yalnızca* algısı olduğu bedenin eksiksizce farkında olan şeye -*bu bedenin fikrine*- işaret eder. Beden nasıl cisimlerin belirli bir örgütlenmesiye, zihin de bu cisimlere karşılık gelen fikirlerin aynı şekildeki örgütlenmesi olarak düşünülür. Bu örgütlenmenin özünde değil fakat hallerinde değişim olduğu sürece imgelerden söz edilebilir.

Burada bir nokta daha vurgulanmalıdır. İmgelem zihnin birçok farklı türdeki etkinliğini de anlatır. Kökeninde her ne kadar duyum olsa da duyusal algıdan ibaret değildir. İmgelemin duyusal malzemeyi depolama ve bu malzeme üstünde çok farklı sayısız işlemde bulunma gibi

⁷⁷ Alıntıda *ruh* sözcüğü, *zihin* sözcüğüyle değiştirilmiştir.

başka işlevleri de söz konusudur. Soyutlamalar yoluyla *iyi-kötü* gibi tümel kavramlar oluşturma, analogiler kurma, imgeleri bir çağrışım sırasına göre hatırlama bunlardan bazılarıdır. Yine Aristoteles'in şu sözleri, Spinoza'nın imgelem konusundaki kavrayışına oldukça uygundur: "Gerçekte imgeleme hem duyumlamadan, hem de düşünceden ayrı bir şeydir. *Oysa duyumlama olmadan imgeleme olmaz*⁷⁸" (Aristoteles, 2014: 154). Aynı şekilde dışsallık olmadan da ne duyumlama ne imgeleme ne de imgelemin başka türden işlemleri mümkün olur. Bu nedenle imgelem, sınırlı olana ve *dışsallığa açık olana –yani duyumlayıcıya-* ait olmalıdır. Duyumlamanın ve imgelemenin *insanın varoluşun sınırsızlığı karşısındaki edilgin konumuna* işaret ettiği de tekrar belirtilmelidir. İmgelem ve onun işlemleri, insanın maruz kalan doğasına aittir ya da bu doğaya dayanır. İmgeler hiçbir zaman durup dururken ya da nedensizce ortaya çıkmazlar.

Böylece sınırlı ve sınırsız arasındaki ilişki Spinoza'nın imgeleme dair düşüncelerinde belirleyici olur. Çünkü sınırlılık sınırsızlığın aynı türden başka öğeleriyle etkileşebilir olmaktır ve imgelem bu etkileşimle mümkün olur. Bununla beraber imgelemin *yalnızca* sınırlı olana ve dışsallığa açık olana ait olması, *her tekil şeyin duyumsadığı/imgeleyebildiği* anlamına gelmez. İmgeler ancak beden üstünde belli bir güçte etkide bulunulduğunda ortaya çıkar/hatırlanır. Hatırlama da neredeyse her zaman dışsal bir neden aracılığıyla gerçekleşir. Birinci bölümden hatırlanacağı üzere tekil özler bir homeostasis haline gönderimde bulunur ve imgeleme bu halin sağlamlaşması ya da zayıflaması sonucu *algıda bir farkın oluşmasıdır*. Duyumsama bu farka dayalıdır. Spinoza her ne kadar duyumu cisimlerin/bedenlerin etkileşmesi yoluyla açıklasa da, *bu etkileşimin farkındalığına* da *duyumun (sensatio)* tanımında yer verir; duyum yukarıda da belirtildiği gibi "ruh onu fark etmeksizin gerçekleşemez" (Spinoza, 2015: 74).

Spinoza'ya göre duyumsama ya da imgeleme özelliğin alanıdır.⁷⁹ Farklı dışsal koşullar bireylerin imgesel dünyalarındaki farkı açıklar. İmgeleme ya da hayal etme "Zihnin kendi etkinliğinden değil de, bedenin kâh uyurken kâh uyanıkken çeşitli tavır alışlarına bağlı olarak, dış nedenlerden" kaynaklanır (Spinoza, 2019: 105). Benzer dış nedenler bireylerin ortak bir imgesel dünya oluşturmalarına da götürebilir. Benzer koşullar altında yaşayan ve benzer etkileşimlerde

⁷⁸ Vurgu bana ait.

⁷⁹ İmgelem, hem dışsal nesnelerin izlenimlerini oluştururken hem de bu izlenimler üzerinde işlemde bulunurken, ait olduğu öznenin bireyselliğine bağlı olarak şekillenir. Yine de insanların tüm bu öznel imgelemlerinde, çeşitli ortak noktalar bulmak mümkündür. Örneğin *tümeller (cinsler ya da türler) oluşturma*, birçok görünüşü bir arada imgeleme çabası olarak, her ne kadar dil kullanma becerisine sahip olmayan çocuklar ya da başka istisnalar söz konusu olduğunda tartışmalı olsa da, imgelemenin pek çok farklı öznde göze çarpan ortak bir tarzına işaret eder. Üstelik bütün insan imgelemlerin neredeyse istisnasız şekilde kendilerine göre imgeler ürettikleri yasalar belirlemek de mümkün olabilir. Hume'un ortaya koyduğu gibi *her imgelemin* kendilerine göre şekillendiği "*benzerlik, zamanda veya yerde bitişiklik ve neden-sonuç*" gibi birtakım *çağrışım yasaları* tespit edilebilir (Hume, 2015: 22). Bu yasalar belleğin de yasalarıdır. Çünkü *bellek* de, içeriği söz konusu olduğunda her zaman farklılaşsa da, imgelemin bir işlevi olarak görülür. Bellek görünüşlerin *korunması, canlandırılması ya da yeniden üretilmesi* noktasında imgelemin büründüğü bir biçimdir.

bulunan bireylerin zihinsel dünyalarında benzerlikler bulunabilir. Üstelik bireylerin aynı koşulları paylaşmalarından doğan bir *kolektif imgelem*den söz edilebilir. Çünkü “imgelemimiz hem geçmiş deneyimimiz hem de içinde yaşadığımız toplumsal ve doğal çevremiz tarafından belirlenmiş belirli imgelem örüntülerini izleme eğilimindedir. İmgelem yalnızca bireysel bir yetinin çalışmasının sonucu değil, aynı zamanda kolektif olarak yaptığımız bir şeydir” (Bottici, 2015: 139). Dolayısıyla Spinoza için imgelem bir yetiden daha çok, birçok etmenin ortaya çıkardığı tarihsel bir zihin durumuna işaret etmektedir. İmgelem, kuşatıldığımız dışsallığın kendine özgü doğası hakkında önemli ipuçları barındırır. İmgelem, *ne şekilde sınırlandırıldığımızı* anlatır.

Bu noktada imgelemin algılarına ilişkin bir noktaya daha temas edelim. Doğa’da aralarındaki ilişkileri görmeksizin birbirinden bağımsız bütünler algılamak, eş deyişle Doğa’yı parçalı algılamak, Doğa’ya *başlangıçlar ve sonlar* atfetmek, birinci tür algı olan imgelemin sonucudur. Şeyleri *süreleri (duratio)* yoluyla algılamak imgeleme özgüdür. Çünkü böyle bir algı dışsallığı bir birlik olarak değil çokluk olarak hayal eder. İmgelem yoluyla çoklukta *her biri kendi başına varoluşunda sürüp giden bağımsız bütünler ya da kopuk parçalar* deneyimlenir. İmgelem yoluyla gerçekleşen algının bu durumu kanda var olan bir kurtçuğun kendini, kanı ve kanı oluşturan diğer parçaları deneyimleme biçimine benzer:

Şimdi, isterseniz, kanda yaşayan 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 ilettiğini, 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 bilemeyecektir. (Spinoza, 2014: 195).

Kandaki kurtçuğun kanı deneyimleme biçimi, insanın evreni imgelem yoluyla deneyimlemesine benzetilir. Kurtçuk sadece *kendi öznel imgesel dünyasını* tanır. Kandaki farklı bireyleri ve bunlar arasındaki hareket/durağanlık ilişkilerini, kanın doğası hakkında hiçbir şey bilmeksizin, deneyimlemektedir. Kandaki cisimler arasındaki ilişkileri de yine süre yoluyla; duyuşsal olarak algıladığı hareket ve dinginlik ilişkileriyle algılar. Yer değiştiren, ortaya çıkan ya da gözden kaybolan pek çok şey algılar. Bu ilişkileri sadece görme duyusuyla fark eder. Ne kandaki cisimlerin doğalarını ne de bu cisimler arasındaki hareket/durağanlık ilişkilerinin nedenlerini anlar. Cisimleri ve hareketi belli belirsiz olarak, her zaman süreye tabi biçimde deneyimler. Bir cisim var olur ve bir süre sonra yok olur; aynı şekilde bir cisim hareket eder ve bir süre sonra hareketini sonlandırır. Burada var olma ve yok olma ya da hareket ve durağanlık sadece birer görüntü olarak söz konusu olur. Varoluşunda sürüp giden ya da var olmayı bırakan ya da hareket/durağanlık ilişkileri yoluyla hal değiştiren cisimler *sadece imgesel biçimde algılanır*. Kanın doğasının, yani kandaki içsel uyumun farkına varılmaz. Dolayısıyla sadece imgeleme söz

konusu olur. Kurtçuk yalnızca belirsiz bir süreye tabi cisimleri kendi başlarına birer bütün olarak görmekte, bunları kandaki başına buyruk parçalar olarak imgelemektedir. Böylece onun imgelemi, sadece onu kuşatan dışsallığın ona sunduğu görüntülerden ibaret olur.

Dolayısıyla Spinoza *dış dünyayı, bu dünyayla olan etkileşimi, duyumu ve bir farkındalığı* varsaymadan bir imgelemin var olamayacağını düşünmektedir. Dış dünyanın çeşitlenmesi de imgelemin özneliliğini açıklamaktadır. Bu noktada, ‘dış dünya’ düşüncesine yöneltilebilecek *kuşkucu eleştiriye* değinilmeden devam edilmemelidir. Çünkü bu eleştirinin felsefe tarihindeki belki de en önemli temsilcisi olan David Hume, *imgelemin kendisinden yola çıkılarak, imgeleme dışsal olan hakkında bir yargıda bulunulamayacağını ileri sürer*. Çünkü ona göre ne imgelem ne de bellek kendisi dışında bir şeyin var olmasını şart koşar ya da böyle bir şeyin –bir dış dünyanın- varoluşunu bildirir. Hume için insanın bildikleri onun zihnindekilerden, zihnindekiler ise dışsal kaynakları hakkında konuşamayacağımız duyumlardan ve imgelemin bunlardan türettiği idealardan ibarettir. Bunun ötesi hakkında ise susulmalıdır. Burada şu da ortaya konmalıdır: David Hume ideaları zihindeki imgelere ve *salt insan* zihninin içeriklerine indirger. Oysa Spinoza’ya göre bir idea/fikir bir imge değildir ve üstelik sırf insan zihninin bir içeriği olarak da düşünülemez. Aksine insan zihni Tanrı’nın sınırsız *düşünme (cogitatio)* etkinliği sonucu başka tekil fikirlerden türeyen, kendi içinde oldukça karmaşık bir örgütlenmeyi gösteren kendine özgü tekil bir fikir olarak ortaya konur. Spinoza’ya göre imgelem gerçekten *dış dünyanın uygun bir bilgisini vermesi bile*, dışsallığın farkına varmamızı sağlar. İmgelem “sadece tekilerin etkisinde kalır” ve “sadece cisimlerden etkilenir” (Spinoza, 2019: 103). Hume’un aksine Spinoza algılarımızın dışında bir dünyanın varoluşunun *sınırsızlığın mantığından çıkarsanabileceğini* düşünür; imgelem de bu dünyaya tanıklık etmemizin en sıradan yoluna işaret eder.

3.2.1. Spinoza, Hume Uyuşmazlığı: Dış Dünyanın ve Duyumun Ontolojisi

İmgelemin işleyiş mekanizması, Spinoza’dan aşağı yukarı yüzyıl sonra, David Hume tarafından *kopya ilkesi* ve *çağrışım yasaları* olarak ortaya konacaktır. Bunlar kendileri aracılığıyla *imgelerin oluşturulduğu ve oluşturulan bu imgelerin yeni imgeler ortaya çıkarmak üzere zihin tarafından işleme tabi tutulduğu* kuralları belirtir. Bu kurallar Spinoza’nın imgelemin işleyiş konusunda ileride açıklayacağımız prensiplerine oldukça benzer. Spinoza’ya göre her insanın tarihselliği ve özneliliği, hem varoluşun zenginliği hem de insan imgeleminin işleyiş prensipleri temelinde açıklanır. İmgesel zenginliğin temelinde, bireylerin hangi imgelere hangi düzenle sahip olacağını belirleyen, dışsal varoluşun zenginliğinin insan zihnindeki yansımalarını ortaya çıkaran, düzenleyici ve analojiye dayalı çağrışım prensipleri bulunur. Bu prensipler imgelemin, sınırsızca çeşitlenen varoluşun imgesel temsillerini oluşturmada kendisine göre işlediği mekanizmayı anlatır. *At* imgesini bir köylünün *saban ve tarla* ve bir askerince *atlı ve savaş* imgeleriyle

eşleştirmesi (Spinoza, 2018a: 144), Spinoza için hem bireysel imgelemlerin işleyiş mekanizmasındaki ortak unsurların hem de imgelemelerdeki *sonsuz çeşitliliğin ve öznel düzenin* göstergesidir. İmgelerin ve çağrışımların her bireyde göstereceği farklılıklara karşı *imgesel eşleştirmelerin geçmişte sık sık bir arada bulunan izlenimlere dayalı olması* ya da *benzerin benzeri çağrıştırmaları* gibi ortak birtakım çağrışım yasaları söz konusudur. Dolayısıyla Spinoza'ya göre tarihsel olarak her insanda *imgelemin içeriği* farklı olabilse de, bu durum her imgelemin kendilerine dayandığı birtakım temel prensiplerin olmadığı anlamına gelmez.

Burada ilk olarak Spinoza'nın aksine Hume'un imgeleri idealarla özdeş olarak tasarladığı ve ideaları bir özne/zihin/ben tasarımından bağımsız ontolojik birer kendilik olarak ele almadığı belirtilmelidir. Hume'a göre idea mutlaka zihindeki bir izlenimden türer. İzlenim ise bir idea değildir; ancak ideanın kendisine benzediği bir şeydir. İzlenim anlık canlı algıdır; idea ise izlenimin zihindeki silik bir anısıdır. Dolayısıyla Hume için idealar, imgelemin izlenimlerden *ürettiği* temsil gücü düşük ya da yüksek birer kopyadır. İdea insan zihninde ortaya çıkar ve sadece ortaya çıktığı zihinde deneyimlenir. Zihin *kendindeki idealar* dışında hiçbir şeyi deneyimleyemez. Burada *kopya ilkesi (copy principle)* tüm diğer ideaların kendilerinden üretildiği *yalın ideaların üretilme prensibi* olarak iş görür. *Yalın idealar* ise çağrışımlarla işleme sokularak *bileşik idealar* oluşturulur. Kopya ilkesi, insan zihnindeki yalın imgelerin/ideaların, renk-koku-tat-şekil gibi yalın *izlenimlerin (impression)* zihinsel kopyaları olduğunu anlatır. *Çağrışım (association)* ilkeleri ise bu ilk yalın imgelerden/idealardan çeşitli yollarla karmaşık imgelerin/ideaların oluşturulma prensiplerine gönderimde bulunur. Dolayısıyla Hume tüm bu kuralları, duyumun canlı algıları olarak tasarladığı *izlenimlerden (impression)* bunların silik temsilleri olan *ideaların* üretilmesinin ve bu idealar arasındaki türlü bağlantıların oluşturulmasının yolları olarak düşünür. Burada Hume'un *idea olarak düşündüğü şeyin Spinoza'da imgeye karşılık geldiği ve Spinoza'ya göre bir ideanın yalnızca duyumdan türetilen bir şey olamayacağı vurgulanmalıdır*. Öyleyse Hume'a göre yalın idealar, Spinoza'dan tamamen farklı olarak, *duyum (feeling)* yoluyla oluşturulan izlenimlerin kopyaları ya da temsilleriyle sınırlandırılır (Hume, 2015: 19). Karmaşık idealar ise “üç bağlantı ilkesi” ile oluşturulur: “Benzerlik, zamana ya da yerde Yakınlık ve Neden ya da Etki” (Hume, 1976: 18). Dolayısıyla Hume'a göre *imgelemden* hem izlenimlerin kopyalanması yoluyla idealar üretilir hem de bunlar birbirine çeşitli şekillerde bağlanır. Örneğin kırmızı bir şeyden edinilen canlı algıdan yani kırmızı izleniminden, kırmızı ideası oluşturulur ve bu idea kırmızı bir şey doğrudan deneyimlenmediği zamanlarda da kırmızıyı göz önüne getirebilmeyi/imgelemeyi sağlar. Ayrıca kırmızı bir Kudüs şehri hayal etmek imgelem sayesinde mümkün olur. Dolayısıyla Hume imgelemi hem duyumlarla hem de zihnin işlemleri ile ilişkilendirir. Spinoza için de benzer bir durum söz konusudur. Bununla birlikte *duyumun* ne olduğu noktasında iki filozof arasında önemli bir fark vardır.

Spinoza'dan farklı olarak Hume duyumun dış dünyadan/Töz'den kaynaklandığı fikrini dogmatik bulacaktır. Çünkü Hume'a göre ne duyum ne de imgelem dış dünyanın varoluşu ve bu varoluşun neden-etki gibi belirlenimleri hakkında hiçbir çıkarıma izin vermez. Dolayısıyla Hume için dış dünyada olduğu düşünülen bir nesne hakkında konuşmak aslında bir izlenim ya da idea hakkında konuşmaktan başka bir şey değildir. Hume için duyum ve duyum yoluyla oluşturulan her şey –ki insan zihninin tüm içeriğini bunlar oluşturur- ne yapılırsa yapılsın kendilerinden başka hiçbir şeyi anlatmaz. Oysa Spinoza için sınırsız dışsal varoluş duyumun/imgelemin ontolojik koşulunu oluşturur. Burada varmak istediğimiz asıl nokta da budur; Spinoza düşünen ya da imgeleyen özneye dışsal olan bir dünyanın zorunlu olarak var olması gerektiğini, üstelik söz konusu öznenin bu dünyaya dair belirlenimlerde bulunulabileceğini düşünür. Descartes'ın düşünen öznenin dış dünyanın varoluşunu türetmeye çalışırken karşılaştığı *solipsizm ya da dış dünyanın varlığı sorunu*, böyle bir girişimde bulunmaya çalışmanın dahi yersiz olduğunu düşünen Hume'da, insan zihninin sınırlarını aşan çözülemez bir problem olarak askıya alınır. Oysa Spinoza için ortada bir problem dahi söz konusu değildir. Çünkü *kendi kendisinin nedeni* olmayan her şeyin dışsallıkla bir bağı söz konusudur. Hume içinse dış dünyanın ve ondaki nesnelerin varlığı bir inançtan başka bir şey ifade etmez. Sonuç olarak Hume insan zihninin sınırlarını onun imgeleminin sınırları olarak belirler ve ona göre *imgelemimizden bağımsız bir varoluş konusunda* kuşkucu olmaktan başka bir yol yoktur:

Dikkatimizi mümkün olduğunca kendi dışımızdaki şeylere verelim: imgelemimizi göklerin ya da evrenin en son sınırlarına dek kovalayalım; hiçbir zaman kendimizin bir adım ötesine geçemeyiz ya da bu dar alandaki algıların haricinde hiçbir tür varoluş kavrayamayız. Bu, imgelemimizin evrenidir; burada üretilmeyen hiçbir tasarımı yoktur (Hume, 2015: 59).

Dolayısıyla şu belirtilmelidir: Spinoza, Hume'dan farklı olarak duyumun ve imgelemin varoluşunu, imgeleyen özneye dışsal olan dünyanın varoluşuna tabi kılar. İmgeleyen özne, her zaman dışsal bir olguyla beraber tasarlanmalıdır. İmgelem onun dışsallıktan *etkilenen* durumudur. Oysa Hume, adına dış dünya denilen şeyin dahi imgelemimizden bağımsız olamayacağını, olsa bile bilinemeyeceğini ve kendi imgelemimizden başka hiçbir şey hakkında bilgi edinemeyeceğimizi ileri sürer. Çünkü imgelerin kendilerinden başka hiçbir şey hakkında çıkarımda bulunmaya izin vermediğini düşünür. Neden ve etki arasındaki *zorunlu bağ* dahi bir inançtan ibarettir; çünkü iki ayrı imgenin sürekli bir aradalığından başka bir şey değildir.

Spinoza'da imgelem, asıl olarak dış dünyadaki şeyler hakkında değil fakat imgeleyen kişinin bedeni/zihni hakkında bilgi verse bile yine de dış dünyanın varoluşu hakkında bir haberci olarak görülür. Zira “insan bedeninin dış cisimlerden etkilenme biçimlerinin her birinin fikri hem insan bedeninin hem de dış cisimlerin doğasını içermelidir” (Spinoza, 2018a: 137). İmgelem, kendi kendimizin nedeni olmadığımızın açık bir göstergesi olarak kabul edilir. Üstelik kendi kendisinin nedeni olan bir varoluş için imgeleminden söz edilemeyeceği de Spinoza için açıktır. Bu nokta bizim için şu nedenle önemlidir: Hume Spinoza'yı bir dogmatik olmakla, “karanlık ve

bulanık bölgelere” girmekle itham eder (Hume, 2015: 166); buna karşılık Spinoza, eğer onun suçlamalarıyla yüzleşme şansı olsaydı, kanımızca Hume’u sınırsızlığın mantığını anlamamış olmakla eleştirirdi.

3.2.2. İmgesel Nedensellik ve Geometrik Nedensellik

Spinoza’ya göre zorunlu olarak her neden bir etkiyi, her etki de bir nedeni varsayar. “Varolan her şey mutlaka bir *etki*⁸⁰ doğurmalıdır” (Spinoza, 2018a: 90). Dolayısıyla *nedenlerin durmaksızın etki, etkilerin de durmaksızın neden olması* söz konusudur. Aynı şekilde tek bir neden, bir silsileyi andıracak biçimde, sınırsız sayıda etkinin ortaya çıkması için yeterli olacaktır. Böylece Spinoza’ya göre bir şey varsa onun bir nedeni olmak zorundadır. Var olan her şeyin bir var olma nedeni olmalıdır. Bununla birlikte *bir* neden, genelde oldukça karmaşık yapılanmış süreçlere işaret eder. Spinoza’nın *kısmi (inadaequatus) nedenlerden* söz etmesi de bununla ilgilidir. Çünkü kısmi neden, göz önüne alınan etkiyi ortaya çıkaracak birden çok ögenin sadece birine ya da bir kısmına gönderimde bulunur. Buna karşılık *yeter/upuygun (adaequatus) neden* ise bu ögelerin bütününe gönderimde bulunur. Tanrı, düşünülebilecek tüm nedensel ögeleri içerdiği için hiçbir zaman kısmi bir neden olarak düşünülemez. O ancak upuygun neden olarak tasarlanabilir.

Neden ve etki, Spinoza felsefesinde duysal/imesel olarak göz önünde bulundurulmuş iki ayrı var olan olarak düşünülmez. Neden ile etki arasındaki ilişki, daha çok, bir tanımla bu tanımdan çıkan sonuçlar arasındaki ilişki gibi ele alınmalıdır. Tanımın, kendisinden çıkacak sonuçlara olan önceliği mantıksaldır. Başka deyişle, tanım kendisinden çıkacak etkileri *içerir*. Etki nedende içerilen bir şeydir, daima nedenle birlikte. Bir üçgenin tanımından, onun açılarının iki dik açıya eşit olduğunun çıkması, *gerçekte* var olan bir öncelik sonralık ilişkisine gönderimde bulunmaz. Fakat imgelem yoluyla zamansal bir ilişki yaratılır. *Önce* üçgen kavranır, *sonra* onun iki dik açıya özdeş iç açıları üçgen üzerinden tanımlanır. Gerçekte ise üçgen *aynı anda* iki dik açıyı içerir. Neden ve etki, imgelemde ortaya çıkan *zamansal olguların* dünyasına değil, *mantıksal olguların dünyasına* aittir. Bu sonuncuda öncelik sonralık değil *birlikte var olma ve eş zamanlılık* söz konusudur. Neden ve etki birlikte ve eş zamanlıdır. Neden etkiyi *içerir ya da türetir*. *Involvit* ve *sequi* neredeyse aynı anlama gelir. *Nedenin etkiye önceliği* anlama yetisinin yaptığı bir sıralamadan ibarettir. Neden ve etki bir ilişkinin birbirini zorunlu kılan iki yanındır. Bunların ayrılması imgelem yoluyla olur. Birbirinden ayrı düşünülen neden ve etki sadece *akıl varlıklarıdır*.

Dolayısıyla Spinoza’da neden-etki adı verilen zorunluluk geometrinin model alındığı bir zorunluluktur. Geometrik zorunluluk, *imgelem yoluyla her zaman eksik biçimde* algıladığımız, iç yüzünü ve arka planını anlayamadığımız duysallığa ilişkin olgular için de aynı şekilde geçerlidir.

⁸⁰ Alıntıda değişiklik: *Sonuç* sözcüğü yerine *etki* sözcüğü kullanılmıştır.

Olgu ilişkileri ile idea ilişkileri arasında Hume'un yapacağı tarzda bir ayrım Spinoza için söz konusu değildir. Spinoza için bu ilişkiler özdeştir ve zorunluluk ilkesiyle karakterize edilen aynı işleyişe sahiptir. Buna göre basitçe, imgeleyen iki olgudan birini neden diğerini ise etki olarak isimlendirmek gerçeğe uygun değildir. Bu sadece *birinci tür bilginin neden etki tasarımıdır*. Bu tasarım olguların özünde bıraktığı bir izlenimden ibarettir. Oysa *olgular arasındaki gerçek nedensellik*, imgelemele anlaşılabilir türden değildir. Bununla birlikte olgular oldukça karmaşık yapıda oldukları için pek çok durumda *akıl (ratio)* yoluyla anlaşılmaları dahi zordur. Olguların tanımlanması oldukça güçtür. Çünkü bir olgu, *yeter nedeni* oluşturan sınırsız öğelerin bir aradalığını ifade eder ve bu sınırsızlık insanın bilme kapasitesini aşacak türdendir. Öyleyse imgelemenin, olguları eksik ya da olası olarak tasarlaması veya sadece etkileri deneyimleyip nedenlerden bihaber olması, olgularla ideaların başka dünyalara ait olduğunu göstermez.

Gerçeklikte iki ayrı nedensellik söz konusu değildir. Spinoza için imgesel nedensellik ve geometrik nedensellik birbirinden farklıdır ve ilki gerçekliğin kendisine değil, dışsallığın etkisi altındaki insan zihnine aittir. Geometrik nedensellik ise *insan zihnini de belirleyen* tek gerçek nedenselliştir. *Geometri biliminin* temelini oluşturan en basit idealar yoluyla, bu nedenselliğin doğasına dair bir fikir edinilir. Zira bu idealar, neden ve etkinin zorunlu birlikteliğine tanıklık etmeye olanak tanıyacak türdendir. Bununla birlikte *olguların Tanrı'nın anlama yetisindeki karşılıkları*, yani *upuygun/yeterli ideaları*, geometri biliminin basit nesnelerinden çok daha karmaşıktır. Olgular kendi içlerinde ve dışlarında sınırsız sayıdaki başka olguların örgütlenişine, gözlemlenemeyen pek çok farklı dinamiklere işaret ederler. Bu nedenle de olguların anlaşılması, her zaman *oldukça kompleks bir geometriyi* gerektirir. Çünkü Spinoza'ya göre olgular sınırsız çetrefil içeren geometrik yapılara işaret ederler.

Bu noktada David Hume tarafından tamamen *duyusal tanıklık ve alışkanlık* yoluyla açıklanacak olgusal nedenselliğin; Spinoza'da imgelemenin çağrışımlarına dayalı, zihnin kendi yaratımı olan nedenselliğe karşılık geldiğini ve gerçek nedensellikten ayrıldığını ileri sürmüş oluyoruz. Bununla birlikte Hume için, olgular hakkında imgelemenin tanıklığı dışında olan bir nedensellik söz konusu olamaz. *Olguların gerçek nedenleri* bilinemez. Çünkü elimizde gerçek nedenlerden söz etmemizi sağlayacak hiçbir veri yoktur. Olguların geometrik olmaları gerektiğine dair bir izlenime zihin sahip değildir. Bu durumda olguları idealardan ayrı ele almak, bunlar üzerine farklı şekillerde akıl yürütmek, Hume'a göre kaçınılmazdır. Geometrik tanıtlamalara dayalı bir kesinliğin olgulara da uygulanması için hiçbir geçerli neden yoktur. Olgular ve idealar başka dünyalara aitlermiş gibi ele alınmalıdır:

Bütün akıl yürütmeler iki çeşide ayrılabilir: tanıtlayıcı veya idea ilişkileri hakkındaki akıl yürütmeler ve moral veya olgu sorunları ve varoluş hakkındaki akıl yürütmeler. Söz konusu durumda tanıtlayıcı kanıtlamaların bulunmadığı açık görünüyor; çünkü doğal olayların akışının değişebileceği ve görünüşte tecrübesini edindiğimiz nesnelere benzeyen bir nesnenin farklı ya da ters etkilerle geleceği bir çelişki belirtmez. Bulutlardan düşen ve başka her bakımdan kara benzeyen bir cismin tuz tadına ve ateşin yakıcılığına sahip olmasını açık seçik

olarak düşünemez miyim? Ağaçların Aralık ve Ocak'ta yeşereceği ve Mayıs ve Haziran'da yapraklarını dökeceği iddiasından daha anlaşılır başka bir önerme var mı? Anlaşılır olan ve seçikçe kavranabilen bir şey bir çelişki belirtmez ve yanlışlığı herhangi bir tanıtlayıcı kanıtlama ya da soyut *a priori* akıl yürütme ile ispatlanamaz. (Hume, 1976: 31)

Böylece Hume duyulara dayalı akıl yürütmelerin, geometrik tarzdaki akıl yürütmelerden farklı olması gerektiğini ileri sürer. Olguları *olasılıkla*, idealar arası ilişkileri ise *zorunlulukla özdeş* kılar. İki dünya ayırır: Olguların dünyası ve ideaların dünyası. Olguların dünyasında bir bilardo topunun diğerini hareket ettirmesi ya da ettirmemesi mümkündür; ya da yarın güneşin doğması veya doğmaması eşit ölçüde anlaşılabilir (Hume, 1976: 23). Oysa “Hipotenüs’ün karesi iki kenarın karelerinin toplamına eşittir” ya da “Üç kere beş otuzun yarısına eşittir” gibi idea ilişkileri ise aksi anlamsız ve düşünülemez olanı; yani *zorunluluğu* belirtir. Bu sonuncular “varolan herhangi bir şeye dayanmadan sadece düşüncenin işlemesi ile ortaya çıkarılabilir. Doğada hiçbir zaman bir daire ya da bir üçgen olmadığı halde, EUKLİDES tarafından tanıtlanan hakikatler kesinliklerini ve apaçıklıklarını sonsuza dek koruyacaklardır” (Hume, 1976: 20-23).

Gerçekten idealarla olgular başka dünyalara mı aittir? Hume’un yaptığı gibi bunların aynı içyapıya sahip olmadıkları öne sürülebilir mi (Hume, 1976: 23)? Spinoza’ya göre bu mümkün değildir. Çünkü Spinoza olgular ve onların Tanrı’daki idealarını bir tutar; idea olgunun birebir algısıdır. Tanrı’da olguların oldukça karmaşık yapılandırıldığını; *sınırsız türemenin* ürünü olduklarını ve durmaksızın çeşitlendiklerini düşünür. İdealar için de durum farklı değildir. Burada bir olgunun imgesi ile olgunun kendisi birbirine karıştırılmamalıdır. Olgunun imgesi sadece zihnin bedendeki bir değişimi algılamasıdır. Oysa olgu algıdan bağımsızdır. Olgular cisimler arasındaki kompleks hareket ilişkileridir. Spinoza’ya göre olgular ve çelişkiye düşmeden kavradığımız geometrik önermeler arasındaki fark ise kanımızca bir basitlik/karmaşıklık farkıdır. Bunların içyapıları / işleyişleri arasında Hume’un ileri sürdüğü türden bir fark söz konusu değildir. Basit geometrik idealar zihinde doğrudan ya da kolay çıkarımlarla kavranabilir; oysa olgular zihne bu yolla verilmezler. Bu durum onların da geometrik formda yapılanmadıkları anlamına gelmez. Spinoza için neden-etki ilişkisi asıl Euklides’in geometrisinde gözlemlenebilecek türde bir ilişkidir. Neden-etki, imgelemin duyusal tanıklıklara dayalı olarak *kurguladığı* bir ilişki değil, geometrik tarzdaki bir zorunluluk ilişkisidir ve bunlara olgularda tanıklık edebilmek *basitten karmaşığa doğru yol alan geometrik yöntemle mümkündür*.

3.2.3. İmgesel ve Gerçek İçerim

Involvere (içermek) bir nedenin etkiyi içermesi; ya da Tanrı’nın şeyleri içermesidir. Bir *tür*, *cins* ya da *sınıf* kavramının veya *bir tümelin* tikel, bağımsız bütünleri içermesi tarzındaki bir içerme değildir. Sözelimi her ideanın Tanrı’nın sonsuz ideasında ya da düşünce sıfatında içerilmesi, aynı zamanda Tanrı’nın bu ideaların nedeni olması anlamına gelir. Yani idealar

Tanrı'dan *çıkar (sequi)*; ya da Tanrı idealara neden olur. Dolayısıyla *involvere sequi* ile birlikte anlaşılmalıdır. Bu gerçek içermidir. Gerçek içirme, bütün olarak göz önüne alınan *bireyin (individuum)* parçalarını içermesi ve bu parçaları tek bir eyleme belirlemesi yani onlara neden olmasıdır. Birey *etkin/aktüel bir birliğe*, tümel ise zihnin ortaya çıkardığı yapay bir sınıflandırmaya işaret eder.

Tanrı ya da Doğa bir tümel değildir; onun şeyleri içermesi bir tümelin kendisinde kapsanan şeyleri içermesinden farklıdır. Tanrı kendisinde kapsanan etkin var olanların nedenidir. Buna karşın bir sınıf kavramı kendisini oluşturan şeylerin nedeni değildir. Aynı şekilde idea da tümel değildir; idea cisim gibi tikel bir gerçekliktir. Dolayısıyla bir idea bir *tümele, tür ya da cins kavramına* işaret etmez. Bu ikinciler imgelerdir. Bir bütünü tümel/genel olandan farklı kılan “[G]enel olanın birbiriyle bağlantısız çeşitli bireylerden, bütününe birbiriyle bağlantılı çeşitli bireylerden oluşması ve genel olan sadece aynı tür parçalardan oluşurken, bütünü oluşturan parçaların hem aynı, hem de farklı türde olmasıdır” (Spinoza, 2015: 45). Bir cisim ya da idea kendi içinde tutarlılığı/sürekliliği olan bir bütündür ve bir bütün bir tümel/sınıf değildir: “Bir sınıf ayrı şeylerden oluşurken bir *totum* bir *continuum*’dur” (Verbeek, 2010: 89).

Öyleyse içerilme, bir tümelin bir tikeli, bir kümenin kendisine ait bir elemanı içermesi değildir. Çünkü herhangi bir kümenin elemanlarının o kümeye ait olmak dışında ortak hiçbir özelliği olmayabilir. Üstelik kümenin elemanları kümeyi oluşturan nedenlerdir. Oysa gerçeklikte *bütün parçaların nedeni* olur. Böylece bütünün parçalarıyla hem ortak hem farklı yanları söz konusudur. Bu nedenle Tanrı ideası bir bütün olarak düşünüldüğünde, onu oluşturan idealarda da Tanrı’yla ortak bir şey olmak zorundadır. Spinoza’nın “Bütün cisimler belirli açılardan örtüşürler” şeklinde ifade ettiği *uzamsal hakikat*, idealara da aynen uygulanır: Bütün idealar belirli yönlerden aynıdırlar; *ortaklıklar* içerirler. Çünkü *cisimler* gibi *idealar* da “bir ve aynı sıfatın kavramını gerektirmeleri bakımından örtüşürler” (Spinoza, 2018a: 129). Cisimler hareket ilişkileri bakımından *uzam sıfatının yasaları* bakımından örtüşürken, idealar *düşünme sıfatının yasaları* bakımından örtüşür. Söz konusu bu iki yasa, farklı biçimlere bürünmüş aynı yasadır. Örtüşme sıfatın her noktasında işleyen, sıfatın özünü oluşturan yasalardadır.

Bir tümel ise birden çok imgenin imgelem tarafından belirsiz bir tarzda kavranmasıdır. Tümel, imgelerin sayısal çokluğundan ötürü bunlar arasındaki farkları ayırt edemeyen ve bunlarda kendisini en çok etkileyen özelliğe odaklanan imgelemin kurgularıdır. İmgelem bu yolla birden çok imgeyi aynı anda canlandırır. Dolayısıyla tümel, imgelemin *şeylerde üstünkörü kavradığı benzerliklerden yola çıkarak yaptığı üstünkörü genellemelerdir*. Tümel imgeleme ilişkindir; bütün ise akla: “[B]ütün olsa olsa akla ait olan bir şeydir” (Spinoza, 2015: 45). Söz konusu üstünkörü kavrayış bedenın aldığı sayısız etkilerden ve imgelemin her bir etkiyi ayrıntılı biçimde hatırlayamamasından kaynaklanır. Yani tümel, insan zihninin zihne *dışsal olan*

karşısındaki yetersizliğinden ortaya çıkar. Bir tümel, yalnızca zihnin şeyleri ve onların ilişkilerini *tek tek hatırlayamayan* güçsüzlüğünün bir ürünüdür.

3.3. Etkileşimin, İmgelemenin ve Anlamanın Olanığı: Ortak Doğa

İmgelemenin gerçekleşebilmesi için duyumsama, duyumsamanın gerçekleşebilmesi içinse tekil şeylerin birbirleriyle etkileşebilmesi gerekir. Bu etkileşimi mümkün kılsa onların doğalarındaki ortaklıktır. Bu ortaklık *aynı sıfat(lar)a tabi* olmayla ilişkilidir. Öyleyse *iki şey arasında şu ya da bu türden bir etkileşimi –ve imgelemeyi- mümkün kılan* onların aynı sıfatla ilişkilendirilebilmesidir. Örneğin *yer kaplama/uzam sıfatı altında düşünülebilen şeyler olarak cisimler* ortak bir doğaya sahip olarak değerlendirilir ve bu nedenle de bunların etkileşebilmelerinin olanaklı olduğu ileri sürülür. Yer kaplayan bir şey –bir cisim olarak insan, onlarla etkileşerek yer kaplayan başka şeylerin imgelerine sahip olabilir. Bununla birlikte aralarında ortaklık olmayan; yani aynı sıfat altında düşünilemeyen şeylerin etkileşmesi mümkün değildir. *Düşünce uzamla ortak bir doğayı belirtmediğinden, uzamdan farklı bir sıfatı belirttiğinden, bir fikirle bir cismin etkileşmesi olanaksızdır.* Birinci bölümden hatırlanacağı üzere sadece düşünce gücüyle/algıyla cisimleri harekete geçirmek imkânsızdır. Dolayısıyla etkileşim aynı sığata tabi olmayı gerektirir. Zira *sıfat* Tanrı'nın sınırsızlığının birebir temsil edildiğı kendi içine kapalı yollardan her biri olarak düşünölür. Sıfatların tözsel birer gerçeklik belirttikleri hatırlanacaktır. Dolayısıyla etkileşebilir olmaktan kastedilen iki şeyin birbirlerinde reel değışimlere yol açabilmesidir. Buradaki temel nokta fikirlerin cisimsel birer karşılıkları olduğu ve yalnızca düşünerek ya da *sadece* düşünen bir şey olmak bakımından cisimler üzerinde hiçbir etki yaratılamayacağı, böyle bir etkinin yaratılması için cisimsel/bedensel belirlenimlerin olması gerektiğidir. Etkileşmenin, *sınırsız çeşitlilik içinde, sınırsız şekilde ve durmaksızın gerçekleştiğı* de belirtilmelidir. Sınırsız olanın her bir sıfatı içinde, ortak doğaya sahip tekil şeyler durmaksızın etkileşir ve bu etkileşimin farkına varan, insanlar söz konusu olduğunda, onların imgelemleridir. Dolayısıyla imgelemenin, bedensel belirlenimlerin yansıması olsa da, esasında bir düşünme modusu olduğu da tekrar edilmelidir.

Tekil şeyler içinde Spinoza *insan imgelemenin doğasını* sorunsal haline getirir. İmgelemi sık sık *anlama yetisi (intellectus)* ya da *akıl (ratio)* karşısında konumlandırır; böylece *imgelemeyi anlamadan ayırır. “İmgeleri yaratan işleyişler aklın yasalarından tamamen farklı yasalara tabi ve ruhumuz imgelem karşısında tamamen edilgin durumda”* ⁸¹ (Spinoza, 2019: 107). İmgelem, imgeleyen şeyin kendisi dışındaki şeylerle *geçmişte ya da şimdi* gerçekleştirdiğı *doğrudan* bir etkileşimi şart koşar; oysa dışsal bir şeyi, *en azından belli yönleriyle* de olsa anlamak için, onunla

⁸¹ Alıntıda değışiklik; metinde söz bütünlüğü açısından *hayal* yerine *imge*, *hayalgücü* yerine de *imgelem* sözcüğü kullanılmıştır.

bu şekildeki bir etkileşim şart değildir. Anlama her şeyden önce *bütünde olduğu kadar parçada da ortak olarak içerilen şeylerin fikirlerinden* hareketle gerçekleşir (Spinoza, 2018a: 161). Anlama zihnin doğru bilgi edinmesidir ve “doğru bilgi nedenden sonuca gider” (Spinoza, 2019: 107). Dolayısıyla *akıl ya da çıkarımsal bilgi* ortak nosyonlardan ya da doğruluğundan şüphe edilemeyecek basit idealardan doğar. Her cisimde ortak olan şeyler söz konusudur, bu şeylerin ideaları da her zihinde ortaktır. Dolayısıyla kendisiyle doğa bakımından hiçbir ortaklığa sahip olmadığımız bir şeyi anlamamız, hatta bu şeyle etkileşebilmemiz dahi mümkün değildir. Dolayısıyla her şeyde ortak olarak içerilen şeyler sayesinde Spinoza’ya göre Doğa’daki şeyler bizim için anlaşılabilir/bilinebilirdir. Öyleyse “Doğanın her yanında gördüğümüz birlik” imgeleyebilmenin de anlamının da koşuludur (Spinoza, 2015: 37). Bu birlik, kişinin başka şeyleri *kendisinden hareketle* anlamasını mümkün kılar. Bu nedenle bir şeyi anlamak için onunla doğrudan bir etkileşim şart değildir; onunla aynı doğaya sahip olmak onun hakkında çıkarımlarda bulunmak için pek çok zaman yeterlidir. Kendisiyle ortak doğaya sahip olduğumuz her şey *imgelere başvurmaksızın yalnızca ortak nosyonlar yoluyla* anlaşılabilir. Örneğin insan, *Tanrı’nın her yerinde aynı olan doğası sayesinde, doğrudan etkileşimde bulunmadığı çok uzak galaksiler hakkında dahi çıkarımlarda* bulunabilir. Dolayısıyla insan ortaklıklar ve bu ortaklıklara dayalı çıkarımlar yoluyla anlar. Bu durum, insana ait *anlamanın* Tanrı’ya atfedilen anlamadan farkını da gösterir. Çünkü *her şeyi olduğu gibi algılayan/bilen/anlayan* Tanrı’nın -ki bu O’nun her şeyin *upuyugun, yeterli fikirlerine* sahip olduğu anlamına gelir- çıkarımlarda bulunduğundan söz etmek saçmadır. O, her şeyi *eksiksiz şekilde bilir*, yani sınırsız anlama yetisine sahiptir. Tanrı’ya atfedilen ‘anlama yetisinin’ insanınkinden farkı da böylece kendisini gösterir: Tanrı eksiksiz bir biçimde algılar; dolayısıyla imgelemez ve çıkarımda bulunmaz. O, geçmiş ve geleceği aynı anda algılar. Öyleyse *şeyleri çıkarımlar yoluyla anlamak imgesel bir varoluşun göstergesidir*. Bu, dışsal şeylerin etkisi altındaki bir varoluştur. İnsanlar, böyle bir varoluşa sahip oldukları için imgelere ve çıkarımlara başvurur; bu nedenle insan için sınırlı anlama yetisine sahiptir, denir. İnsan için *kompleks şeyleri* etrafıca anlamının tek yolu da söz konusu *ortak şeylerin fikirlerinden* hareketle çıkarımlarda bulunmaktır. Anlamanın burada *kesinlik* ve *zorunluluk* ile ilişkilendirildiği belirtilmelidir. Akıl ve görü anlamayı sağlar. Çıkarımlar yoluyla anlama ise *akıl (ratio)* ile ilişkilidir. Buna ek olarak Spinoza doğrudan ve apaçık biçimde gerçekleşen bir anlamadan da söz eder ve bunu *görü (intuitio)* olarak adlandırır. Görü “zihnin şeyleri görmesini ve gözlemlemesini sağlayan gözleri” yoluyla anlamasıdır (Spinoza, 2018a: 449). Dolayısıyla Doğa’da *biçimsel olarak* var olan *her şeyi eksiksiz biçimde ve nesnel olarak* kendi *anlama yetisinde (intellectus)* bulunduran; aynı anlama gelmek üzere *her şeyin upuyugun fikirlerine sahip olan* Tanrı’nın çıkarımda bulunması ya da akletmesi söz konusu değildir (Spinoza, 2015: 36). Görü, insan anlayışının Tanrı’daki anlayışa en çok yaklaştığı *bilgi türüdür*.

Öyleyse Spinoza, Tanrı'ya insandakinden çok farklı olduğunu ileri sürdüğü bir anlama yetisi atfetse de, hiçbir şekilde imgelem atfetmez. İnsanın anlama yetisinin Tanrı'dakinden çok başka olduğunu, ondaki anlamının insandaki gibi "idrak ettiği nesnelerden sonra" gelmediğini ileri sürer; bu nedenle de söz konusu anlama yetileri arasındaki benzerliğin "gökteki takımyıldız Köpek ile şu havlayan canlı köpek arasındaki benzerlik kadar" olması gerektiğini belirtir (Spinoza, 2018a: 65). Tanrı sınırsız anlama yetisine sahipken insan "*sınırlı bir anlama yetisi*"ne sahiptir; yani insan her şeyi anlayamaz, her şey hakkında *fikir*lere (*idea*) sahip olamaz, bu nedenle de "*sınırsız olanı kavrayamaz*" (Spinoza, 2015: 28). Bununla birlikte var olan hiçbir şeyin fikri Tanrı'nın anlama yetisi dışında olamaz. Dolayısıyla Tanrı'nın anlama yetisinin etkinliği *safanlama* olarak da isimlendirilebilir; *yani Tanrı her şeyi imgelemeksizin anlar*. İnsan ise sınırsız bir dışsallıkla kuşatılmıştır ve çoğu zaman imgelemekle yetinir. Hatta onun imgeleme gücü dahi çok sınırlıdır. İnsan, böyle bir dışsallıkla kuşatıldığı için son derece sınırlı sayıda şeyin imgesini oluşturabilir; anlama ise çok daha ender olarak gerçekleşir. Zira anlama şeylerin nedenlerine ve özlere ilişkindir; nedenlere ve özlere ilişkin *upuygun fikirler* edinme anlamına gelir. İmgeleme ise sadece dışsal bir var olanın, mevcut olduğu bütünden kopuk bir şekilde deneyimlenişini anlatır. Dolayısıyla imgeleme çoğu zaman özü ve nedenleri bakımından *ne olduğunu bilmediğimiz* bir şeyin varoluşunun bildirilmesinden ibarettir. Bununla birlikte insanın imgelemesinin de anlamasının da nedeni Tanrı'dır; insan *kendi başına* ne imgeleyebilir ne de anlayabilir. "İnsan kendi başına hiçbir şey anlayamaz" (Spinoza, 2015: 28). Fakat *kendi başına anlamak, kendisinden hareket ederek* anlamak değildir. Spinoza için bir şeyi *kendimizden hareketle anlamak* aslında onu *Tanrı'dan hareketle anlamaktır; kendini bilmek ve Tanrı'yı bilmek* aynıdır.

Dolayısıyla mutlak anlamda sınırsız olan *Tanrı ya da Doğa'nın imgelediğinden, dışsal olandan etkilenip onu etkilemeye çabaladığından* söz etmek anlamsızdır. Çünkü imgelem adı verilen zihinsel durum, ilk elde *dışsal olanla etkileşimi anlatır* ve Tanrı'nın dışsallıkla etkileşmesi, *duyumsaması –duyular yoluyla algılaması-* gibi bir şey söz konusu olamaz. Örneğin Tanrı *kelimelerin gerçek anlamlarıyla* "güzel kokudan hoşnut" olmaz (Yaratılış, 8: 21); ya da yanlış bir şey yaptığını düşünerek "insanı yarattığına pişman" olamaz (Yaratılış, 6: 6); veya Tanrı'nın başka işlerinden dolayı "Nuh'u ve gemideki evcil ve yabanıl hayvanları" unuttuğu düşünülemez (Yaratılış, 8: 1). Çünkü Tanrı her şeyi saf bir şekilde bilir; her şeyin upuygun fikirlerine sahiptir. Tanrı'nın, etkilere maruz kalması ya da *kendi dışındaki şeylere etkide bulunması* söz konusu değildir.

Farklı olarak insan imgelemi ise dışsal olanla etkileşime ve bu etkileşimin insan zihnindeki *dolayimsız algılarına* gönderimde bulunur. Dolayimsız algılama, imgelem ve görü arasındaki ortak unsurdur; oysa akıl *çıkartım* yoluyla algılar. İmgelem, insan zihninin doğrudan algıladığı bedensel durumundaki bir değişime işaret eder. Burada Spinoza için *zihin (mens)* adı verilen şeyin bir tür *fikir (idea)* olduğu, hem bir tür *cisim* olan insan *bedeninin (corpus)* eksiksiz

bir temsiline hem de temsil ettiği bedenin farkındalığına işaret ettiği hatırlanacaktır. Beden sürekli değişime maruz kaldığı için, zihin de sürekli imgeler. Zihin bedende olan biten değişimin farkındadır çünkü beden “insan zihnini kuran fikrin nesnesidir” (Spinoza, 2018a: 125). Aslında insan zihni imgeleyen bedenın farkına varır; bedende bir değişimin olmadığı varsayılırdı zihin de hiçbir şeyin farkında olmazdı. Dolayısıyla zihin, duyumsayan bedenın algısı yoluyla bedene dair bir *farkındalık* kazanır. İmgelem, bu anlamda bir ilk bilince, bedene dair ilk farkındalığa da işaret eder. Duyumlama, hissetme, hatırlama gibi pek çok *zihinsel işlev* de imgelem başlığı altında ele alınabilir. Pek çok çeviride *hayal gücü* olarak da karşılanan imgelem *dışsal olanla birlikte* Tanrı’da olmayı ve *dışsal olanla etkileşimi* gerektirir. Aslında sadece imgelem değil, her tikel *modus* bütün varoluşunu bu etkileşime borçludur. Bedenlerin karşılaşması ve etkileşmesi, imgelem yoluyla zihinde *imge* adı verilen temsillerin oluşturulabilmesinin ve bu temsiller üzerinde *soyutlama, analogi gibi* işlemler gerçekleştirebilmesinin ontolojik koşuludur. İmgelem, özerk bir epistemolojik yetiyi değil, ontolojik gerçekliğin ve zorunlu nedenselliğin insan zihninde ortaya çıkardığı belirli türden etkileri gösterir.

3.4. İmgelem ve Süre

Zamansal, mekânsal ya da mantıksal hangi bakımdan düşünülürse düşünülün, *sınırlandırılma*, her durumda, dışarıdaki başka şeyler tarafından sınırlandırılma ve böylece bir başlangıç ve son yoluyla tasarlanabilme anlamına gelir. Bu anlamda sınırlı olan şey *süre (duratio)* yoluyla da göz önünde bulundurulabilecek olan şeydir. Süre bir başlangıçla belirsiz bir son arasındaki varoluşun sürekliliğidir. Ancak bu sürekliliğin algısı, bu sürekliliğin nedeni hakkında hiçbir şey söylemez. Dolayısıyla sınırlı şeyler sırf *sürüp giden varoluşlarıyla*, yani *süreleriyle* göz önünde bulundurulabilecekleri gibi, belirlenmiş doğalarıyla yani nedenleriyle de göz önünde bulundurulabilir. Spinoza şeylere bu iki yönelme biçimini birbirinden ayırır ve şeyleri doğrudan sürüp giden varoluşlarıyla deneyimlemeyi imgelemle ilişkilendirir. Şeylerin nedenlerine yönelme ise anlamayla; dolayısıyla da *anlama yetisiyle (intellectus)* ilişkilidir. Anlama’nın hem akla, hem de görüye ilişkin olduğu unutulmamalıdır.

Öyleyse sınırlılık süreyle göz önünde bulundurulabilme anlamına da gelir. Ancak, süre sınırlı olanı, sınırlılığı *anlamayı* sağlamaz. Çünkü sınırlılık asıl olarak özün varoluşunun (bu varoluşun başlangıcının, sürmesinin, hallerinin ve sonunun) başka özlere tabi olmasıdır. Şeyleri sadece süreleri yoluyla algılamak bu tabi oluş hakkında bir şey anlatmaz. Dolayısıyla sınırlılık, süre ya da mekânla ilgili olmaktan ziyade, asıl olarak başka bir şeye tabi olma anlamına gelir. Bu anlamda *cisimler (corpus)* sınırlıdır. Her cisim başka cisimlere tabidir. Her cismin varoluşu (ve yok oluşu da) *mantıksal olarak* başka cisimleri gerektirir. Etkileşim mantıksal bir zorunluluktur. Sınırsızlığın mantığı sınırlılar arasındaki etkileşimi zorunlu kılar. Cisimleri var eden ve yok eden

etkileşimdir; onların mutlak sınırsızlıkta birbirine bağlı oluşudur. Böyle bir zorunluluk mantıksal olarak söz konusudur; bu nedenle duyusal ya da imgesel olarak anlaşılamaz. Çünkü cisim sadece *imgelendiği biçimiyle*, pek çok zaman diğer cisimlerden *bağımsız bir kendilik gibi* tasarlanır. Kendi başına sürüp giden bir şey gibi duyumsanır. Spinoza bunu şeylerin *nedenler* yoluyla değil de sadece *süreleri yoluyla; belirsiz biçimde ve soyut olarak* göz önünde bulundurulması diye nitelendirir. Süreyi “soyut olarak düşünülen bir varoluş” olarak ortaya koyar ve “varoluşun asıl doğasından” ayırır (Spinoza, 2018a: 175). Hâlbuki Tanrı’da hiçbir şey soyut, bağımsız ya da belirlenmemiş bir kendilik olamaz çünkü bu durum Tanrı’nın sınırsızlığına aykırıdır. İmgelem yoluyla aksi hayal edilebilse bile mantıksal olarak sınırsız olan parçasız olandır ve bundan ötürü sınırlı olan her şeyi birbirine bağlamalıdır. Doğrudan ya da dolaylı olarak tüm cisimler birbirlerine dokunur. Hiçbir şey kendi başına sürüp gitmez. Ancak zihin sadece imgeleyerek cisimler arasında var olan bu gerçek bağlantıları algılayamaz. İmgelem yoluyla sadece belirli mekânlarda sürüp giden, görünüp ortadan kalkan varoluşların algısını edinir. Pascal’ın deyişi Spinoza’nın imgelemine anlatır gibidir: “Her şey her an değişip dönüşür, insan ise sadece geçerken görür onları. (...) İnsan ne bir ilke ne de gaye görür.” (Pascal, 2018: 35). Böylece varoluş imgelemle dolaysızca deneyimlenir fakat varoluşun *kendisi, özü* ya da *doğası* imgelemle ya da süreyle değil, yalnızca mantıksal çıkarımlar yoluyla anlaşılabilir.

Spinoza için *sınırlılık* özü gereği imgesel değildir. Sınır, sözgelimi *sadece sürüp giden şeylerin kapladıkları mekânların dış hatlarını* belirtmez. Spinoza sınırlı olmaktan sadece bu ve bu gibi şeyleri anlamaz. O, sınırlılığı temelde nedenini kendi dışında bulundurma olarak düşünür. Yani *sınırlılık mantıksaldır; birbirine tabi olan şeylerin birbirini sınırlandırmasıdır*. Dolayısıyla sınırlılık nedensellikte bağlantılı olarak anlaşılır. Bu nedenle sadece herhangi bir çoklukta içerilen farklı öğelerin durumunu anlatmaz; *bu öğelerin birbirlerini sınırlandırabilmeleri, aynı zamanda birbirlerine etkide bulunabilmelerini ve birbirlerini belirleyebilmelerini gerektirir*. Bu nedenle Spinoza’nın sözünü ettiği duyusal ya da imgesel sınırlar değil, her şeyi birbirine bağlayan mantıksal sınırlardır. Sınır ayırıcı değil, bağlayıcıdır. Böylece cisimler daima başka cisimlere bağlıdır. Cisimler başka cisimlerin devamıdır. Devamlılık ise mantıksaldır, yani şeyler zamansal değil eş zamanlıdır. Burada eş zamanlılık mantıksal bir dizgenin öğelerinin birbirlerine göre durumunu anlatır ve bu nedenle zamansallıktan farklıdır. Devamlılık eş zamanlılıktır; şeyleri zamansalmışlar gibi (geçmiş ya da gelmemiş olarak) algılamanın nedeni devamlılığı algılayamamaktır. Bu, insan zihninin bir olayı meydana getiren her öğeyi ya da her anı algılayabilecek güçte olmamasından kaynaklanır. Oysa devamlılığın, kesintisizliğin ve eş zamanlılığın olmadığı bir sınırsızlık *Tanrı için* söz konusu olamaz. Kesintili/parçalı bir sınırsızlık tasarımı sadece *imgesel bir sınırsızlık tasarımıdır* ve Tanrı’nın sınırsızlığı bu türden bir sınırsızlık değildir.

3.5. Sınırsızlığın İki Türü: İmgesel ve Gerçek Sınırsızlık

Spinoza'ya göre sınırsızlık cisimlere değil cisimler sınırsızlığa tabidir. Aynı şey fikirler ve zihinler için de geçerlidir. Fikirler de varoluşlarını sınırsız düşünceye borçludur. Bu nedenle Töz, ister uzam ister düşünce sıfatı altında düşünölsün "insanın özüne ait değildir" (Spinoza, 2018a: 119); aksine tüm şeyler gibi "insan Tanrı'da olan bir şeydir" (Spinoza, 2018a: 120). Hume'un ileri süreceğı şekilde Töz, izlenimlerden türetilmiş ideaların, imgelemde belirli biçimde bir arada düşünölmesinden ibaret karmaşık bir idea değildir. Töz "imgelem tarafından birleştirilen ve hatırlamak veya sözünü etmek için bir isim verdiğimiz yalın *idealar*⁸² toplamı" (Hume, 2009: 26) olarak görölmez. Töz, şeylerin ya da ideaların bir yığınınına işaret etmez. Töz, imgelem tarafından yaratılan *gerçekdışı* bir var olan değil, anlama yetisiyle kavranabilecek *somut sınırsız varoluş* olarak görölür. Dolayısıyla cisimleri var eden bu sınırsız varoluşun kendisidir.

Spinoza'ya göre tüm var olanlar *Töz'de ya da Varlık'ta* var olur. Tüm var olanlar Varlık'a bağıli şekilde var olur. Varlık yokluğa neden olmaz. Varlık'tan yokluk *türemez*; ondan sadece var olanlar *türem*. Bu türemenin kendisi de sınırsızca olmalıdır. Türemenin bir başlangıcı ya da sonu yoktur. Varlık başsız sonsuz bir sürekliliktir. *Başlangıç ve son türünden sınırlar, var olanlara imgesel* olarak atfedilir. İmgeleme her var olan öncesinin ve sonrasının *eksik bilgisiyle* göz önüne alınır; öncesinden, sonrasından ve pek çok niteliğinden *soyutlanır*. İmgelemin atfettiğı sınırlar başlangıç ve son adını alır. Bu atfetme, her durumda kısıtlı bir duyusal güce sahip insan için bir yazğı olmasının yanı sıra, var olanları anlamayı kolaylaştıracak bir işlev de üstlenir. Bu ikinci durumda *başlangıç ve son* düşüncesinin, her şeyin bilgisini aynı anda edinemeyecek zihnin işini kolaylaştıran soyutlamanın bir sonucu oldukları söylenebilir. Zihin soyutlama yoluyla *belirli bir şeye odaklanır*. *Odaklanma ya da yoğunlaşma güçlü bir etki altında kalma* anlamına gelir. Öyle ki odaklandığımızda, odaklanılan şey dışındaki her şey, abartılı bir deyişle Varlık'ın geri kalanı adeta ayraç içine alınır. Etkisinde kalınan sayısız imge arasından bir imge öne çıkar. Odaklanma "imkânları sınırlı olan insan bedeninin kendi içinde aynı anda ancak belirli sayıda imgeyi net şekilde oluşturabilmesinden" doğar (Spinoza, 2018a: 163). Bunun için odaklanma güçlü bir imgenin, diğer bütün imgeler karmaşasını unutturacak etkisine işaret eder. Odaklanma soyutlamayı gerektirir. Bir imgeye ya da bir fikre güçlü bir şekilde takılıp kalmayı anlatır. Odaklanma doğal olarak soyutlayıcıdır. Bir sınırlama yoluyla soyutlamada bulunmadır. Soyutlama Varlık'taki bir var olanı ya da bu var olandaki niteliğı, diğer tüm var olanlardan ayrı tutma anlamına gelir. Çokluk içinde bir teklik belirlemektir. Sınırların dışında kalan her şey, kendisine odaklanılan teklik dışındaki her şey ihmal edilir. *Sınır* düşüncesinin ortaya çıkmasında kilit nokta burasıdır. Burada *imgesel bir sınır* düşüncesi söz konusudur.

⁸² Alıntıdaki *tasarım* sözcüğü *idea* sözcüğüyle değiştirilmiştir.

Bu, sonraları Kant'ın bilgi edinmede imgeleme atfettiği *sentez işlevini* akla getirir. İmgelemenin görevi sentezdir ve sentez bilginin başlangıcıdır: "Bir çoklunun sentezi bilgiyi meydana getiren ilk şeydir (...) sentez bilgi için öğeleri bir araya getiren şeydir ve bunları belirli bir içerik [oluşturmak] için birleştirir" (Kant, 1929: 111). Sentez bir sınırlama işlemidir. Bu işlem, sonsuz sayıda çokluğu barındıran "mekân ile zamanın içinde bir mekân ile bir zaman belirlemek" olarak ortaya konur (Deleuze, 2000: 83). Kantçı sentez düşüncesinin karşılığı olarak soyutlama, Spinoza'nın imgeleme atfettiği işlevlerden biri olarak görülebilir. Buna karşılık, Kant'ın aksine, Spinoza'nın imgelemi hiçbir şekilde *transcendent/aşkın* bir yetiye karşılık gelmez. Zihin tarafından belirlenen yasalarla değil, zihne yasalarını dayatan Doğa tarafından belirlenir. Spinoza'ya göre, Kant'ın aksine, Doğa, anlama yetisine yasalarını verir. Spinoza için imgelem her zaman bedenın, kendi dışındaki cisimlerden aldığı etkilerin zihinsel temsillerine işaret eder. *Beden ya da bedenın bir kısmı çok güçlü bir etkinin altında kaldığında ise zihin bu etkiye odaklanır ve kalan her şeyi böylece soyutlar.* Dolayısıyla Spinoza için imgelem daha çok etki altında kalan pasif bir özneye işaret eder. Kant'ın ileri sürdüğü şekliyle *imgelem (Einbildungskraft)* ise kendisini zamandaki ve mekândaki şeylere dayatan bir yeti olarak iş görür. Tek/Bütün olanı çok/parçalı olarak tasarlamak, sonra da bu tasarım yardımıyla, aklın şeylerin gerçek doğaları hakkında bilgi edinmesini kolaylaştırmak –onlar hakkında belirlemelerde ve sınırlandırmalarda bulunarak- Spinoza'da imgelemenin ikili yanına işaret eder. İlk olarak gerçekliği eksik biçimde yansıtan, ikinci olarak bu eksikliği gerçekliği anlamada bir kolaylaştırıcı olarak *aklın hizmetine de sunabilen* yanına.

Öyleyse soyutlamada –soyutlama bir tür parçalama yoluyla fikirler edinme anlamına gelir- her durumda gerçekliğe dair eksik bir bilgi, bir tür aykırılık, söz konusudur. Örneğin *uzam (extensio)* soyutlama yoluyla parçalara ayrılır; kendisinde olmayan parçalara. Böylece *imgesel bir uzam* ortaya çıkar. Varlık'ın kendisinde olmayan bir *ufuk çizgisi* belirir. Bu çizginin ardı algının dışında kalır ya da bile isteye bırakılır. Aynı şekilde *ebedi varoluşun sadece ondaki bir tekillik özelinde düşünülmesi olarak*, daha açık bir deyişle *tekilliğin sürekliliği olarak süre (duratio)*, sürekliliğinden edilerek parçalara bölünür. Süre'nin bu parçalanması *zaman* aracılığıyla gerçekleşir. Dolayısıyla bir *soyutlamalar zinciri* söz konusudur. *Nicelik uzamdan soyutlanır, süre ebediyetten;* aynı şekilde *ölçü* yoluyla nicelik parçalara ayrılır, *zaman* yoluyla da süre (Spinoza, 2014b: 103). Her durumda bir yanılısma ya da bir varsayım gerçekleşir. Varsayım söz konusu olduğunda, gerçekliğe aykırı olan, pek çok kez gerçekliği anlamanın bir yardımcısı, bir kolaylaştırıcısı olarak iş görür. "Kolay bir şekilde imgeleme olanağı" verir (Spinoza, 2014b: 103). Hâlbuki soyutlayıcı duyusalılık yoluyla algılanan cisimlerin özelliği olarak düşünülen *başlangıç* ve *son*, Varlık'taki gerçek birer var olan olarak söz konusu edilemez.

Varlık ya da *Doğa*, *aralarındaki bağlantılarla birlikte cisimlerin bütünü* ya da *sınırsız uzam*; veya *yer kaplayan töz* imgesel olarak deneyimlenen tarzda herhangi bir kesintiye veya kopukluğa

yer bırakmayan türemeler bütünü olarak ortaya konur. *Boşluk, başlangıç* ve *son* gibi yanılısama ya da varsayım içeren imgesel terimler ya da *akıl varlıkları (entia rationis)* sadece Varlık'ın değil, Varlık'taki her bir var olanın gerçekliğine de aykırıdır. Zira ilk olarak Varlık'taki hiçbir var olan Varlık'tan soyut değildir. İkinci olarak Varlık'ın *her bakımdan sınırsız (infinitus)* olması, içerdiği her bir var olanı da *belli bir anlamda* sınırsız kılar. “Maksimum veya minimum değerini bilmemize rağmen” bir şey yine de sınırsız bir doluluk içerir ve bu yüzden “parçaları sayı cinsinden” ifade edilemez (Spinoza, 2014b: 102). Çünkü *sayı, ölçü* ve *zaman* gibi, her zaman sınırlayan, sınır belirten, başlangıç ve sona gönderimde bulunan ve bu yolla “imgelemin yardımcıları” olarak iş gören tasarımlardan birini ifade eder⁸³ (Spinoza, 2014b: 104).

Spinoza *sınırsız üzerine mektup* olarak bilinen on ikinci mektubunda *kendi doğası, kendi özü gereği sınırsız olanla; kendi doğası gereği değil fakat nedeni bakımından sınırsız olan* olmak üzere iki tür sınırsız birbirinden ayırır (Spinoza, 2014b: 101-106). Kendi doğası bakımından sınırsız olan Varlık'ın kendisidir. Ancak nedeni bakımından sınırsız olan -tüm var olanların nedeninin Varlık olduğu ve Spinoza'da tekil var olanlarla bunların ilişkileri dışında hiçbir şeyin gerçek olmadığı göz önünde tutulursa- tekil var olanların her biri olarak değerlendirilebilir; çünkü Spinoza söz konusu mektupta daha küçük ve daha büyük sınırsızlardan söz etmektedir (Spinoza, 2014b: 102).

Tekil bir var olan ise ya atfedilmiş *belirli sınırlar yoluyla diğer var olanlardan ayrı tutulan bir şeydir* ya da *sınırlar aracılığıyla kavranan sınırsız bir şey*. Bu ikincisinden kastedilen söz gelimi var olan tüm cisimlerin toplamı olan cisimdir, burada cisimler hala sınırlı şeyler olarak görülür ve imgelemde bir araya getirilir. Böylece çokluk ve kesinti düşünceleriyle bir arada olan bir sınırsızlık düşüncesi söz konusu olur. Bu tarz bir sınırsızlık, *gerçek sınırsızlık*'ın aksine *imgesel/hayali bir sınırsızlıktır*. *İmgesel sınırsız*'ı Spinoza *belirsiz* olarak nitelendirir. *Belirsiz (indefinitus)* “hayal gücü tarafından sonludan hareketle kurulur” ve bununla “durmaksızın yeniden başlayan yineleme” anlatılır (Ramond, 2014: 105). Burada imgelem sınırsız bir cisim ortaya çıkarır; ama hala bu cisim *sınırlıların bir toplamı* olarak göz önünde bulundurulur. Dolayısıyla belirsiz, yani *sınırlar aracılığıyla tasarlanan bir sınırsız*, ortaya çıkıverir. Böylece çelişkiler de beraberinde belirir. Sınırlı şeylerin toplamından sınırsız bir şey nasıl türetilir sorusu

⁸³ Burada *sayının* nasıl bir imgesel yardımcı olduğunu Spinoza Jelles'e yazdığı mektupta tarif eder: “[B]iz şeyleri ortak bir tür altına getirmediğimizle sayıyla kavrayamayız. Örneğin, elinde bir peni ve bir dolar olan kişi bu peni ve dolara, yani elindeki madeni para ya da bozukluğa ortak bir ad uygulayamadıkça iki sayısını düşünemeyecektir. İşte o zaman iki madeni parasının veya bozukluğunun olduğunu söyleyebilir, çünkü peniyi de doları da bir madeni para ya da bozukluk olarak adlandırır. Buradan açıkça anlaşılıyor ki, bir şey, dediğim gibi, ona uyan başka bir şey kavranmadıkça bir veya biricik addedilemez.” Bu nedenle Spinoza “sayının bir olumsuzlama olduğu ve olumlu bir şey olmadığı”nı ve “yekpare maddenin, sınırsız olarak ele alındığında, bir sayıya sahip olamayacağı” sonucunu çıkarır. Dolayısıyla sayı şeylerin kendi varoluşlarına ait olarak değil, karşılaştırma yoluyla belirlenimde bulunmanın bir tarzı olarak ortaya konmuş olur. (Spinoza, 2014b: 268-269). Buradan varoluşun niceliksel olmadığı ve nicelikle ancak çok yetersiz bir biçimde açıklanabileceği sonucunu çıkarmak da mümkündür.

bu çelişkilerin özetidir. Bu çelişkilerden kurtulmanın Spinozacı yolu her var olanın *belli bir anlamda* sınırsız olduğunu, her sınırsızın Varlık'taki kesintisizliğin soyutlanmış bir anına denk geldiğini kabul etmektir. Bir var olan, her zaman sınırsızlık içindeki bir sınırsızlık olarak düşünülmelidir. Bir var olan sınırsızlığın bir devamı olarak sınırsız olmak durumundadır. Öyleyse nicelik bakımından daha büyük ve daha küçük sınırsızlıklar ortaya çıkar. Varlık'ın kendisi hariç her bir sınırsız, sadece görece sınırlıdır.

Spinoza'ya göre her var olan doluluk bakımından sınırsızdır. Her var olan, aslında sayıyla ifade edilemeyecek bir doluluğa sahiptir. Sayı her zaman sınırlayan bir şeydir ve bu anlamdaki sınırlılık imgelemin tasarımıdır. Bir var olanın sınırlı olması ise *gerçekte* sadece başka bir şeyde var olması ve bu başka şeydeki doluluğu oluşturan doluluklardan biri olarak görülmesi anlamına gelir. Bu, sayısal anlamda bir sınırlılık değildir. *Akıl yoluyla düşünüldüğünde* sınırlılık Spinoza için sayıyla ilişkisizdir ve yalnızca daha küçük bir sınırsızlığın ifadesidir; "*başka şeyde olan*" ve "*bu başka şey aracılığıyla kavranan*" şeylerin yani *modusların* doğasına gönderimde bulunur (Spinoza, 2018a: 35). Buradaki *başka şey* Varlık'tır. Moduslar ise ya *uzamsal* ya da *düşünsel tekillikler* olarak göz önünde bulundurulmuş şeylerin genel adıdır. Bir modus, her zaman *ebedi* bir *sıfatta* (*attributum*) var olan ve bu sıfat aracılığıyla ifade edilen şeydir. Öyleyse imgesel sınırlılık ve akılsal sınırlılık birbirinden farklıdır. Aynı şekilde imgesel sınırsız (belirsiz), akılsal sınırsızdan (belirli) ayrı tutulmalıdır. Belirli sınırsızlık Spinoza'da varoluşun kendisi olarak düşünülür ve *ebedilik* (*aeternitas*) olarak adlandırılır.

Sınırsızlık sınırlıların toplamı olan bir şey değildir. Her şeyi var eden ve birbirine bağlayan sınırsızlıktır. Sınırsızlık imgesel olarak anlaşılmamalıdır; çünkü imgesel sınırsızlık yalnızca bir toplamadır. Sınırlıların toplamı sınırsız veremeyeceği için de çelişkilidir. Doğa *cisimlerin toplamı olan bir cisim* olarak göz önünde bulundurulmamalıdır. O, parçaların bir araya getirilmesiyle elde edilen bütün değildir. Sınırsızlığın bu şekildeki imgesel tasarımı Doğa'nın ölçülebilir bir nicelik olarak düşünülmesine neden olur. Böyle bir tasarım Doğa'yı *bağımsız* parçalardan türetir; hâlbuki sınırsız olan ölçülebilir değildir. Doğa'nın "parçalardan ibaret olduğu varsayımı" saçmadır (Spinoza, 2018a: 56). Aynı şekilde "bir parçanın düzlemlerden, düzlemlerin doğrulardan ve doğruların da noktalardan oluştuğunu söylemek" akla aykırıdır (Spinoza, 2018a: 58). Dolayısıyla sınırlı şeylerin bir toplamı olarak tasarlanan 'sınırsız' Doğa insan imgeleminin ürünüdür. Buna karşın gerçek sınırsızlık parçalardan oluşmaz ve böylece Zenoncu hiçbir paradoksa yer bırakmaz. Gerçek sınırsızlık sayılarla tasarlanamaz. Çünkü sayı tasarımı parça tasarımıdır ve farklı parçaların sadece birer nicelik olarak görülmesinden doğar. Oysa sınırsızlık, sadece imgesel biçimde, bitimsiz bir nicelik olarak anlaşılamaz. Sadece *imgesel sınırsızlık* sınırlıdan hareketle ve sırf duyusalılık yoluyla kurulan bitimsiz bir nicelik olarak ortaya konabilir. Oysa *mantıksal sınırsızlık* yalnızca sınırsızlığın kendisinden, Tanrı'dan hareketle anlaşılır. Tanrı –ve ondaki hiçbir

şey- bir nicelik değildir. Nicelik ya da sayı *şeylerin özlerine değil, bizim onlara dair yaptığımız imgesel belirlemelere* dayalıdır. Tanrısal üretim sayıları umursamaz. Sayılar şeylere ait değildir.

[Y]ekpare maddenin, sınırsız olarak ele alındığında, bir sayıya sahip olamayacağı ve sayının sadece sonlu ve sınırlı cisimler için geçerli olduğu açıktır. Zira bir sayıyı kavradığını söyleyen kişi bununla sadece, belirli bir şeyi ve o şeyin belirlenim tarzını anladığını belirtmek ister. Dolayısıyla bu belirlenim varlığına istinaden o şeye ait değildir; tersine onun gayri-varlığıdır. O halde sayı belirlenimden başka bir şey olmadığından ve belirlenim de olumsuzlama olduğundan, sayı, söylediğim gibi, olumsuzlamadan başka bir şey değildir. (Spinoza, 2014b: 269).

Dolayısıyla Varlık'taki sınırsızlık, sayıyla açıklanamaz. Sınırsızlık varoluşun sürekliliği ve doluluğu düşüncesiyle bir arada anlaşılmalıdır. Fikirlerin ve cisimlerin sürekliliği gerçek sınırsızlıktır. Bu, imgelerin sürekliliğinden, bölük pörçük olan şeylerin kesintisizliğinden farklıdır. Burada *Tanrı'daki her fikrin* bir cismi ya da bir cisim parçasını *upuygun/tam olarak* temsil ettiği, bu nedenle de bir imgeden çok farklı biçimde temsil ettiği tekrarlanmalıdır. Tanrı'da her fikir başka bir fikre bağlıdır; oysa insan zihnindeki kimi fikirler, *yalnızca insan algısı bakımından*, bağlantısız ya da gelişigüze'dir. Bunlar *yalıtılmış biçimde öylece duran fikirler yani imgelerdir*. İmge, *sınırlı insan zihni açısından eksik, nedenlerinden yalıtılmış, upuygun olmayan bir fikre/algıya işaret eder*. Bir imge, insan cisminin -bedenin- başka cisimlerle karşılaşması ve onları dolaysızca algılaması sonucu ortaya çıkan bedensel bir izin zihinsel temsidir. Dolayısıyla fikirlerin sınırsızlığı da iki şekilde düşünülebilir: *İmgesel sınırsızlık, bitimsiz olarak düşünülen yalıtılmış fikirlerin içeriksiz niceliğidir*. Kesintili algıdır. Bu, imgelerin bitimsiz yığınıdır. Buna karşılık fikirleri içeren *gerçek sınırsızlık, upuygun fikirlerin Tanrı'daki nedensel dizgesidir*. Böyle bir sınırsızlık Spinoza'nın *sonsuz/sınırsız anlama yetisi (intellectus infinitus)* diye adlandırdığı, her şeyi nedenleriyle beraber upuygun algılayan Tanrısal anlama yetisinin niteliğidir (Spinoza, 2018a: 112). Tanrısal anlama yetisinde imgelere, upuygun olmayan fikirlere yer yoktur. Bu, Tanrı'nın insandan farklıdır.

Cisimler ve fikirler *sadece imgeler yoluyla düşünüldüğünde* onların doğası anlaşılabilir. Cisimler gibi fikirler de salt duyum yoluyla ya da süreleri yoluyla ancak çok kısmi bir şekilde bilinebilir. Bu tarz bir bilme, onların varoluşlarından şu ya da bu biçimde haberdar olunmasından ibaret bir bilmedir. Dolayısıyla *imgeler ya da kısmi fikirler* "bizim karşılaşmalarımızdır, yani sahip olduğumuz şeyler değildir. Başımıza gelirler" (Baker, 2019: 68). Bununla birlikte imgeleri fikirler zannetmekten doğan tasarım imgeseldir ve imgelerden türetilen bir sınırsızlık düşüncesi de yine bir toplamadan -imgelerin bir araya getirilmesinden- öteye geçemeyecektir.

Sınırsız bir süre düşüncesi, içeriklerinden soyutlanmış gelip geçici sayısız imgenin bir toplamını tasarlamaktan doğar. Aslında bu bitimsizliktir ve sınırsızlıktan farklıdır. İkinci süreklilik belirtir. Tanrı'da *fikirlerin bir araya gelişi, imgelerin insan zihninde bir araya getirilişinden farklıdır*. Bu noktada fikirlerin insan zihnine özgü olmadığı aksine insan zihninin fikirlerin bir devamı olduğu hatırlanacaktır. Bedenin evrendeki hareketin devamlılığı sonucu var

olması gibi, zihin de evrendeki düşünmenin bir devamıdır. Yani insan zihni varoluşunu *Tanrı fikrine* borçludur. Bununla birlikte insan zihni, imgesel yanından ötürü, çoğu zaman *Tanrısal anlama yetisi* gibi eksiksiz bir mantıksal dizge oluşturmaz. Çünkü zihindeki imgelerin nedeni; zihne dışarıdan gelenlerdir. *Dışsal nedenler* zihninin parçalı tasarımlar oluşturmamasının nedenidir. Bu durum insanın birçok fikrin nedenini anlamamasının açıklamasıdır. İnsan *bu tür fikirlere-imgelere* çoğunlukla sadece süreleriyle tanıklık etmeye mahkûmdur.

Öyleyse fikirler süreleriyle ya da nedenleriyle göz önünde bulundurulabilir. İlkinde fikir bir imge, örneğin dışsal bir cismin resimsel bir temsili olarak görülürken, ikincisinde fikir tamamen mantıksal bir şey olarak düşünülür ve dizgeseldir; nedenleriyle göz önünde bulundurulur. Burada “bir fikir yani zihinsel kavram ile hayal gücümüzün oluşturduğu imgeler” kesin biçimde ayırt edilmelidir (Spinoza, 2018a: 182). Spinoza düşüncesinde, Tanrı’da her cismi upuygun temsil eden bir fikir söz konusudur ve bir fikir ne bir cisimdir ne de resimsel bir imgeden ibarettir. “[F]ikirler dendiğinde gözün arkasında ya da şöyle dersek, beynimizin merkezinde oluşan imgeler gibi imgeleri değil, tersine düşüncenin kavramlarını anlıyorum” (Spinoza, 2018a: 180). Fikirler “bizde dış cisimlerle temasımız sonucu oluşan imgelerden ibaret” değildir ve “bir tablo üstündeki sessiz resimler olarak” görülemezler (Spinoza, 2018a: 183).

Dolayısıyla fikirlerin sınırsızlığı imgelerin sınırsızlığından ayırt edilmelidir. Birincisi her fikrin birbirine bağlandığı *sınırsız anlama yetisine* gönderimde bulunurken, ikincisi birbirinden bağımsız başına buyruk algılanan bölük pörçük fikirlerin sürelerinin bir toplamına ya da gelişigüzel ve sonsuz biraradallığına işaret eder. Birincisi Tanrı’ya ikincisi insana aittir. Böylece *düşünce sıfatıyla göz önünde bulundurulmuş Töz’de* başına buyruk fikir yoktur. Sınırsız anlama yetisi, insan zihninden farklı olarak eksiksiz bir fikirler dizgesidir. Sınırsız anlama yetisinde fikirler kesintisiz bir şekilde ve sınırsızca bağlanır. Sınırlı anlama yetisine sahip insanda ise imgelerin varoluşu kaçınılmazdır.

Öyleyse *sınırsız fikrin sınırlı ve başına buyruk fikirlerin bütünü* olarak düşünülmesi, fikirlerin sadece imgeler olarak göz önünde bulundurulmaları anlamına gelir. Burada fikirler nedenleriyle ya da özleriyle değil, sadece ortaya çıkış ve ortadan kalkışlarıyla, yani süreleriyle göz önünde bulundurulur. Birbirinden kopuk sınırlı fikirlerin bir araya getirilmesi yoluyla sınırsız bir fikir *kurgulanır*. Yapılan imgelerin ya da imgeyi oluşturan bileşenlerin sayısını arttırmak ve onları sırf nicelik olarak düşünerek içerikten soyutlamaktır. Ancak sınırsızlığın Spinoza için bu olmadığı açıktır. Spinoza için izlenmesi gereken yol sınırlı fikirlerin sınırsız fikirden yola çıkılarak kavranmasıdır. Bu, fikirlerin nedenleri/bağlantıları göz önünde bulundurulurken tasarlanmaları anlamına gelir. Çünkü sınırsız olan sınırlının varoluşu nedenidir. Sınırsız, ister cisim ister fikir olarak düşünülün sınırlıdan hareketle kurulabilecek bir şey değildir. Gerçek sınırsızlık sayıyla ya da soyutlamalarla anlaşılamaz. Sınırlıların toplamı *gerçek sınırsız* anlatmaz. Sınırsız fikir de, bir doğrunun birbirinden ayrı noktaların biraradallığı olarak tasarlanamaz oluşu gibi, *bağımsız*

fikirlerin birlikte oluşu olarak anlaşılamaz. Bu nedenle Spinoza felsefesi sınırlıyı sınırsızdan hareketle açıklamaya yönelir. Bu felsefenin amacı hem sınırlı tekil şeyleri, hem de sınırsız Tanrı'yı imgelemekle değil, anlama yetisi yoluyla tasarlamak ve insan yaşamını buna göre yönlendirmektir.

Böylece imgesel yolla *sınırsız cisim* ya da *sınırsız fikir* olarak tasarlanan şey, *ortaya çıkaran güçten* şu ya da bu ölçüde soyutlanarak düşünülmüş cisimler ya da fikirlerdir. Bu tasarımda cisimler ve fikirler sanki orada öylece, kendiliğinden beliriveren ve kaybolan şeylerdir. Bu şeylerden kurulan imgesel sınırsızlık nedensel ilişkiler yoluyla değil, sadece nicelik olarak ya da süre yoluyla göz önünde bulundurulmuş bütün bir Doğa'dır. Bununla birlikte *süre (duratio)* "başlangıcı ve sonu olmayan bir şey olarak anlaşılabilir" varoluşu açıklayamaz (Spinoza, 2018a: 36). Süre, sınırsız Doğa'nın sadece imgesel bir anlatımından öteye geçmez. Böyle bir tasarımda bütün cisimler ya da bütün fikirler onları ortaya çıkaran *etkin öz'*den soyutlanmıştır. Süre, nedenselliği dışta bırakan bir tasarımdır.

3.5.1. Kant ve Sınırsızlık Antinomisi

Burada bir parantez açılarak Kant'ın *antinomiler* adını verdiği ve *aklın* kaçınılmaz çelişkileri olarak düşündüğü *zihinsel durumlardan* söz edilmelidir. Sınırsızlıkla ilgili antinomi de bu zihinsel durumlardan birisidir. Her şeyden önce Spinoza'ya göre sınırsızlığın kendisiyle ilgili gerçekte bir çelişkinin söz konusu olamayacağı, çelişkiyi üretenin olsa olsa insan zihninin imgesel yanı olduğu belirtilmelidir. Burada yukarıda söz konusu edilen soyutlamanın –şeylerin birbirlerinden, sahip oldukları güçten, etkin özden ve nedenlerinden soyutlanmalarının- Spinoza için, bu gibi zihinsel durumların kökenini oluşturması gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Spinoza'ya göre söz konusu *soyutlama (abstractio)* şeyleri sırf duyuşal yolla görmekten ve duyuşallığa dayalı sonuçlar çıkarmaktan kaynaklanır. Duyuşallık özü gereği soyutlayıcı, ayırıcıdır. Buna karşılık akıl ise daima mantıksal bağlantıları göz önünde bulundurur. Örneğin Töz'ü başlangıcı olan bir şey gibi düşünmek ya da Doğa'nın ayrı kendilikler olan farklı parçalardan oluştuğunu söylemek, duyuşallığa dayalı sonuçlar çıkarmak anlamına gelir. Bu, Doğa'yı sırf duyuşal yolla algılanan bir cisimle analoji kurarak algılamaktır ve Spinoza'ya göre açıkça hatalıdır. Bu hata *Doğa hakkındaki eksik bilgiden, yani imgelem*den kaynaklanır.

Bu noktada, her ne kadar sınırsızlık sorununun insan aklı açısından çözümsüz bir sorun olduğunu düşünse de Kant'ın Spinoza'yı kısmen desteklediği belirtilmelidir. Çünkü Kant'a göre de *Doğa'nın/Evren'in bütünü* duyuşal bir cisim ya da duyuşal deneyimin bir nesnesi gibi anlaşılamaz. Buna ek olarak Kant, Doğa'nın bu şekilde anlaşılmaya çalışılmasının, *insan aklıyla çözümü mümkün olmayan sorunlara –antinomilere-* yol açacağını ileri sürer. Ona göre antinomilerin kökeninde, *insanın anlama yetisi tarafından* duyuşal deneyimin nesnelere atfedilen *birlik, çokluk, bütünlük* gibi kavramların, böyle bir nesne olmayan *Doğa'nın bütünü'*ne

uygulanması bulunur. Ancak böyle bir bütün duyusallığın ya da algıların konusu değildir. Oysa anlama yetisinin yargıları sadece duyusallıkta verili olanla sınırlandırılmalıdır. Dolayısıyla Kant’a göre, duyusal deneyimle sınırlı olan anlama yetisinin, böyle bir deneyimi aşan ve sırf akılda üretilen *Tanrı, evren, ruh* gibi *metafizik nesneler/transzendental ideler* hakkında yargıda bulunmasından doğan birtakım *antinomiler* söz konusudur (Kant, 1929: 325). Vurgulamak istediğimiz nokta Spinoza için bunların Kant’ın ileri sürdüğü türden antinomiler sayılamayacakları ve *akılda ya da anlama yetisinde üretilmeyecekleridir*.

Antinomi, Kant’a göre insanın anlama ya da bilme yetisiyle karara bağlayamayacağı, duyusallığı aşan söz konusu ‘nesnelere’ ilişkin bir soruya işaret eder. Bir antinomi durumunda zihin aynı “kavramdan birbirini yadsıyan iki belirlenim ve sonuç türetebilir” (Cassirer, 2007: 270). Örneğin evrenin bir başlangıcı olup olmadığı ve uzamsal olarak sınırlandırılıp sınırlandırılmadığı gibi bir soruyu Kant bir antinomi olarak nitelendirir ve verilecek her yanıtın eşit ölçüde doğrulanabileceğini ve yanlışlanabileceğini gösterir (Kant, 1929: 396-402). Buna karşın Spinoza’ya göre, duyusallığın erişiminin olmadığı bu gibi metafizik nesneler hakkında anlama yetisi ya da akıl çıkarım yoluyla doğru yargılarda bulunulabilir. Zira Kant’ın insan aklının yanıtlayamayacağını ileri sürdüğü *evren sınırsız mıdır ya da her şey Doğa yasalarına uygun mudur* gibi sorulara Spinoza felsefesinin belirgin yanıtlar verdiği görülür. Öyleyse sınırsızlık fikri Spinoza’ya göre hakkında yargıda bulunulamaz bir alana, bir antinomiye işaret etmez. Çünkü her şey bir tarafa Spinoza’nın Tanrı’sı hiçbir şekilde insan zihnine ait bir ide olarak düşünülemez.

Kant’a göre kendisini *duyusal deneyimle* sınırlaması gereken *anlama yetisi (verstand)* için, sınırsız Varlık’ın var olduğu ve olmadığı eşit ölçüde kanıtlanabilir. Çünkü böyle bir Varlık zamanda ve uzamda verili değildir; başka deyişle bu Varlık’ın duyusal bir deneyimi söz konusu olamaz. Böyle bir deneyimin olmadığı yerde ise anlama yetisi yargı verme makamı olarak görülemez. Çünkü “temelini insan aklında bulan, dolayısıyla kaçınılmaz olup hiç son bulamayacak” antinomilerin temelinde *duyusal olmayan ve sadece aklın ürettiği ideler olan* metafizik nesneler bulunur (Kant, 2002: 92). Bu gibi nesneler hakkında kesin yargılarda bulunduğu için Spinoza, Kant’a göre *dogmatik bir filozof* olarak nitelendirilmelidir. “Spinoza’nın felsefesi Kant için eleştirilmesi ve savılması gereken dogmatik ve bağnaz felsefenin bir örneğini temsil eder” (Lerussi, 2019: 102).

Oysa söz konusu antinomilerin temeli Spinoza için akıl ya da anlama yetisi değil, imgelemdir. Spinoza’ya göre akıl ya da anlama yetisi duyusallığa konu olan nesnelerden ya da imgelerden öteye uzanır ve yine de hiçbir çelişki içermez; hiçbir çelişkiye yol açmaz. *Nomos*’a aykırı olamaz, *Doğa’nın ve anlama yetisinin ilkelerine*⁸⁴ aykırı hiçbir fikir üretmez. Sadece imgelem, mantığa ya da nomosa aykırı *görünürlere* yol açabilir. Sınırlı bir sınırsızlıktan sadece

⁸⁴ Doğa’nın ve anlama yetisinin ilkeleri Spinoza’ya göre bir ve aynıdır. *Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme*’deki *doğuştan idealar* ve *Etik*’teki *ortak nosyonlar* öğretileri buna işaret eder.

imgelemde ya da dilde söz edilebilir. Oysa anlama yetisi imgelerle ve sözcüklerle işlemez. Anlama yetisi apaçık doğrulardan hareket eder. Kant'ın aksine Spinoza için sınırsızlık aklın bir antinomisini değil, gerçekliğin kendisini anlatır. Bununla birlikte her iki filozof için de, *duyusallığın ne olduğu konusunda bambaşka düşünceler ileri sürseler ve metafizik nesneler hakkında bambaşka sonuçlara varmış olsalar bile, sınırsızlığın duyusallıktan ya da görünüşlerden hareketle anlaşılmaya çalışılması saçmadır.*

Duyusallık Spinoza için yalnızca insan bedeninin cisimlerden etkilenmesini anlatır. Her insan cisimlerden farklı şekilde etkilenir. Bu durum, karmaşık fizyolojik bir mekanizmayla açıklanmalıdır. Kant içinse duyusallık *görünün (anschauung) saf* formları olan zaman ve mekâna gönderimde bulunur. Görü "tüm düşüncenin materyalini ondan elde ettiği" şeydir (Kant, 1929: 65). Zaman ve mekân "duyusal görünün iki saf formudur" (Kant, 1929: 67). Burada *saf* "içinde duyuma ait hiçbir şey bulunmayan tüm temsilleri" nitelendirir (Kant, 1929: 66). Dolayısıyla saf formlar duyusallığı olanaklı kılan, duyusal bir algının *a priori* temelini oluşturan, *öznedeki mutlak formlardır; yani zaman ve mekândır*. Bunlar algıda önsel olarak bulunur. Spinoza'da ise tersine zaman ve mekân algının sonuçları olarak ortaya konur. Zaman ve mekân, algılanan şeylerin karşılaştırılmalarından ve soyut olarak düşünölmelerinden ortaya çıkar ve bu nedenle mutlak ya da saf olarak nitelendirilemez. Bunlar Spinoza'ya göre imgesel var olanlardır ve insanlardaki *ortak nosyonlar* olarak değeriendirilemez. Spinoza için mekânın uzamdan farklı olduğu da belirtilmelidir; zira uzam basitçe cismin kapladığı yer değildir; *cisimden soyutlanmış bir şey değildir; uzam somut gerçekliktir, cisimlerin kendilerinden ve ilişkilerinden başka bir şey değildir*. Dolayısıyla "Madde, mutlaka bir mekanda olmalı; sonlu olmalı; parçaları gerçekte birbirinden ayrı; bütün varlıkların ilk ve tek kaynağı; bazen nispeten fazla, bazen nispeten az yer kaplamakta" türünden yargılar "hakikate taban tabana zıttır" ve imgelem ve anlama yetisi arasına kesin bir sınır çekilmemesinden kaynaklanır (Spinoza, 2019: 107-109).

Spinoza için sınırsızlıkla ilgili çelişkiler, Doğa'nın duyusallık yoluyla algılanan cisimler gibi tasarlanmasından, yani *imgelemin eksik fikirlerinden* doğar. Örneğin "sonsuz bir çizginin yarısı sonsuz mudur, sonsuz sayısı tek midir çift midir" (Descartes, 2007a: 66) ya da "sonsuz kısımlardan biri diğerinin iki katı büyüklüğünde" olabilir mi (Spinoza, 2018a: 55) gibi sorunlar ve bu sorunların yol açtığı tüm çelişkiler imgelemin yetersiz ve yanlış tasarımlarından kaynaklanır. *Yetersiz, eksik, parçalı, bölük pörçük, dağınık* gibi ifadeler Spinoza'nın imgeleri anlatmak için sıklıkla kullandığı sıfatlardır. İmgeler tam da bu doğalarından ötürü Kant'ın antinomileri türünden çelişkilere yol açarlar. Bununla birlikte ne Doğa'da ne de anlama yetisinin kendisinde bu tür çelişkilere yer vardır. Kendisini çelişki olarak gösteren şeyin kaynağında, şeylerin özlerini ve nedenlerini yeterli biçimde anlamayan insan doğası bulunur. Tek başına imgelem ne fikirlerin ne de cisimlerin gerçek doğasını anlayabilir.

3.6. Ebediyet ve İmgelemin Yaratımları: Hiçlik, Zaman ve Olumsuzlamalar

Sınırsızlık, sınırsızca var olma, var olan her şeyi kendinde içirme anlamında, Varlık'ın başsız sonsuz doluluğuna işaret eder. Spinoza'ya göre Varlık, Parmenides'e atfedilen bir deyişle ifade edilecek olursa, "tıka basa *varolanla doludur*"⁸⁵ (Parmenides, 2021: 31). Bu, Varlık'ın "çokluğu içinde saklayan ama kendi çokluktan farklı bir kap" olduğu anlamına gelmez (Balanuye, 2020: 69). Doluluk, bir kap imgesiyle anlaşılamaz. Buradaki asıl nokta Varlık'ta var olanlar dışında hiçbir şey bulunmadığı, var olanların Varlık'a bağlı olduğu ve böylece onda *boşluğa* yer olmadığıdır. Varlık'ın içerdikleri yine kendisinden "sonsuz şekilde ve sonsuz sayıda" türettiği var olanlardır (Spinoza, 2018a: 60). Varlık var olan her şeyi, her var olanı *kendisine tabi olarak* içermelidir çünkü tek bir şeyi içermediği anda sınırsız olmaktan çıkar. Varlık tek gerçekliktir ve imgelemin 'parça' olarak tasarladığı birimlerden oluşmaz. İçerdikleri onun parçaları olmaktan ziyade *moduslarıdır. İmgelemin parçalar olarak gördüğünü, anlama yetisi moduslar olarak görür.*

İkinci bölümden hatırlanacağı üzere moduslar, Varlık'ın var olma halleridir ve bir modus için özsel olan şey daima *başka bir şeye bağlı olmasıdır*. Modus daima "başka şeyde olan ve hatta bu başka şey aracılığıyla kavranan" şeydir (Spinoza, 2018a: 35). Var olanlar *ayrık parçalar* değil moduslardır; Varlık'ın halleridir. Var olanlar Varlık'ı değil, Varlık var olanları kurar. Varlık, bağımsız parçaların bir araya gelmesinden türetilemez. Böylece "Spinoza'nın sisteminin temel direklerinden birisi 'parça' ve 'modifikasyon/var olma hali' sözcükleri arasında olduğu ileri sürülen fark" olarak ortaya çıkar (Bayle, 1965: 306). Bu fark Spinoza için *imgelem ve anlama yetisi* arasındaki farkı da anlatır. Parça, diğer parçalarla ilişkili olmak zorunda olmayan bir bağımsızlığı ima eder, örneğin Leibniz'in sonsuz sayıdaki tözleri bu türden parçalardır. Oysa modifikasyon boşluğa ve başına buyrukluğa yer bırakmayan bir bağlanmayı, aynı şeye bağlı oluşu, anlatır. Bu hiç bitmeyen, zorunlu ve ebedi bir bağlı oluştur. Her var olan *ebedi olarak* Töz'e bağlıdır. Dolayısıyla "tüm şeylere ait olan bir ebedilik" söz konusudur (Nadler, 2020: 139). *Ebedilik kişisel değildir. Kişisel ebedilik fikri imgelemin bir kurgusudur.*

Her şeyin Doğa'nın değişmez düzenindeki yeri ebedidir. Bu anlamda *yok olmak* ebediyetten ayrı düşmek değil fakat modifikasyonun sonucu olarak *varoluşunda sürüp gitmeyi* bırakmaktır; bu, özün ortadan kalkması değildir; doğanın düzeni değişmez olduğuna göre gerçekte bir ortadan kalkma söz konusu olmamalıdır. Burada sadece bir öz belirten herhangi bir var olanın varoluşunun dışsallıkla ilişkisinin *sınırlarına* dayandığı ve artık başka özlere bağlandığı an anlatılır. Söz konusu olan bir yok oluş değil bir dönüşümdür. Sürenin *başlangıcı* ve *sonu* bu türden bir dönüşümün gerçekleştiği anlara işaret eder. Dolayısıyla her var olan, başlangıcından veya sonundan ya da ne kadar süre var olduğundan bağımsız olarak ebediyette bir yere sahip

⁸⁵ Alıntının söz diziminde değişiklik yapılmıştır.

olur. Süre, bu yere atfedilen niceliksel bir sıfat olarak da düşünülebilir. Süre var olanın kendisine gönderimde bulunur fakat bu var olanın ebediyetteki yerini bütün somut varoluşuyla anlatmaktan yine de uzaktır. Sürede her zaman soyut bir yan söz konusudur. Daha önce de belirtildiği gibi, bir var olana atfedilen süre daima şeyin özünde kuşatılmayan dışsallığına referansla ona atfedilir. Süre özle değil dışsallıkla bağlantılı olarak *anlaşılır*. Ebediliğin varoluşun kendisine atfedilmesi gibi, süre de moduslara atfedilir: “Süre terimini ancak *modusların* varoluşu için geçerli sayabiliriz; Tözün varoluşunun buna karşılık gelen terimi ise *ebediyettir*”⁸⁶ (Spinoza, 2014b: 102). Ebediyet varoluşun kendisindeki devamlılığı, süre ise “*bir başlangıçtan itibaren*”⁸⁷ varoluşun devamlılığını” anlatır (Deleuze, 2011: 101). Dolayısıyla süre ebediliğin belirli bir perspektifle sınırlandırılmış bir görünümüdür. Süre, kendi içinde bir devamlılık belirtse de, bir başlangıç ve sona işaret ettiği için, ait olduğu var olanın *kendisi dışındaki* bir geçmişe ve geleceğe gönderimde bulunur; oysa Töz mutlak, bölünmez bir şimdiyi anlatır. Dolayısıyla süre bir olumsuzlama yoluyla anlaşılır. Oysa ebediyet hiçbir olumsuzlama içermez.

Ebediyet mutlak ya da saf şimdidir ve ebediyette hiçbir değişim yoktur. Ebediyet sonsuzca çeşitlenmesine rağmen değişmeden kalan varoluşun kendisidir. Dolayısıyla süre *ebediliğin/mutlak şimdinin* parçalanmasını anlatır. Bununla birlikte *sürenin parçalanışı* da zaman yoluyla olur. *Zaman* sürenin parçalara ayrılmasını belirtir. Geçmiş ve gelecek hem süreye, hem de zamana ilişkindir; şu farkla ki ilkinde geçmiş ve gelecek sürüp giden şeyin dışındaki varoluşa, ikincisinde ise sürenin içerisine gönderimde bulunur. Süre ebediyetin, zaman ise sürenin parçalı bir tasarımıdır. *Spinoza felsefesinde parçalı tasarımın olduğu her yerde, bir algı türü olarak imgeleme bir ilişki söz konusudur*.

Töz katışıksız bir şimdideki sınırsız varoluştur. *Ebediyet*, yani varoluşun kendisi, böyle bir şimdide var olan sınırsızlık olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla bireysel bir var olanın sırasıyla bir geçmişi, şimdiyi ve geleceği kuşatacak biçimde sürüp giden varoluşunun aksine Töz geçmişe ve geleceğe *aynı anda* sahiptir; çünkü o bütün bir varoluşu belirtir. Bu nedenle *henüz ya da artık* var olmayan özler dahi onun varoluşunda bir şekilde içerilir. Dolayısıyla Töz’ün “varoluşu ve özü bir ve aynıdır” (Spinoza, 2018a: 68). “*Ebediyet*”⁸⁸ Tanrı’nın kendi özüdür” (Spinoza, 2018a: 453). Bunun anlamı Töz’de var olan her şeyin *onun özünde yani tanımında içerilmesidir*. Töz’e ait özle, tekil şeylere ait özler arasındaki temel fark da budur. Tekil şeyler, onları tanımlamamızı sağlayan şeyi koruyarak, bu tanımda içerilmeyen niteliklere *dışsallık yoluyla* sahip olabilirler, nihayetinde tekil şey kendi varoluşunu tümüyle dışsallığa borçludur. Oysa Tanrı, kendisindeki hiçbir şeye özü dışında herhangi bir nedenle sahip olamaz. Bu nedenle her şey Tanrı’nın özüne ait olmak zorundadır.

⁸⁶ Alıntıda geçen *Tarz* terimi *modus*, *ezeliyet-ebediyet* terimi ise *ebediyet* olarak değiştirilmiştir.

⁸⁷ Alıntıdaki vurgu bana aittir.

⁸⁸ Alıntıda *sonsuzluk* sözcüğü *ebediyet* sözcüğü ile değiştirilmiştir.

Dolayısıyla Spinoza'nın *ebediliği* "zamanla ilişkilendirilemez" olarak nitelendirdiği ve onun "süreyle açıklanamayacağını" ileri sürdüğü akılda tutulmalıdır (Spinoza, 2018a: 449). Tözde öze ait ne varsa ebedidir. Ebedilik burada "sadece bir zaman-içinde-daimilik ya da Donagan'ın deyişiyle 'tümzamansallık' (*omnitemporality*)" olarak değil, "tam bir zamandsızlık (*atemporality*), yahut zamansızlık (*timelessness*)" olarak anlaşılmalıdır (Nadler, 2020: 136). Dolayısıyla süre -yani tekil bir özün *imgesel perspektif* bakımından varoluşu- ile *ebedilik perspektifinden* varoluşu birbirinden ayrılmalıdır. Ebedilik perspektifi, parçasızlık perspektifidir. Bu perspektif Spinoza'ya göre *algılayan Tanrı'nın* biricik perspektifidir. Ebediyet perspektifinden bakıldığında yokluğa ya da hiçliğe, geçmişe ya da geleceğe yer yoktur. *Yokluk ya da hiçlik imgeseldir. Varoluşun ya da ebediyetin dışında* diye tasarlanan her şey hayal ürünüdür. Her insan zihni belli ölçüde bunu hisseder, ebedilik perspektifinden *az ya da çok* payını alır. "[E]bedi olan zamanla belirlenemez ya da zamanla ilişkilendirilemez. Buna rağmen biz *ebedi*⁸⁹ olduğumuzu hissederiz ve biliriz" (Spinoza, 2018a: 449). Ancak insanların zihinleri, ebedi olana odaklanmak yerine, doğaları gereği, şeyleri çoğunlukla imgesel perspektiften görmeye daha yatkındır. İnsan, öyle çok imgenin etkisi altındadır ki bu durum çoğu zaman insanlara ebedi olanı unutturacak türden bir yatkınlıktır. Bununla beraber Tanrı, yalnızca ebediyet perspektifine sahiptir ve gelip geçici hiçbir şey algılamaz. Tanrı'nın perspektifinden her şey ebedidir. Yani Tanrı'nın anlama yetisi her şeyi *sadece var olarak algılar; her şeyi zamandan bağımsız algılar; her şeyi hem özü hem varoluşu bakımından ebedi olarak algılar*. Tanrı şeyleri parçalı ve eksik algılamaz, onları *bağlı oldukları bütünle birlikte ve değişmez özleriyle* algılar. Ama bazı durumlarda, *insan da* şeyleri ebediliğin perspektifinden, *sub specie aeternitatis* görme olanağına sahip olabilir (Spinoza, 2018a: 174). Bu olanak Spinoza'ya göre duyusallıkla değil akıl ve görü ile ilişkilendirilmelidir. *Görü yoluyla* ebedi olduğumuzu anlarız. Bizden önceki varoluşun devamı olduğumuzu, varoluşun bir parçası olduğumuzu ve varoluşun bizden sonra da sürüp gideceğini bu yolla biliriz; ancak imgelemeyiz. İmgelem, sadece imgelenen şeyi var sayar, oysa görü bütün varoluşu düşünceyle görür. İmgeleme tekil şeyin süresine, görü bütünün ebediliğine odaklıdır. Ebediyeti hissetmemiz ancak *bütünle beraber* ebedi olacağımızı anlamamız anlamına gelir. Bu nedenle ebediyet bir kişisel/imgesel ölümsüzlük düşüncesine işaret etmez. Zira "bedenden önce varolmuş olduğumuzu *hatırlamamız*⁹⁰ mümkün değildir, çünkü bedenimiz böyle bir varoluşun izini taşıyamaz" (Spinoza, 2018a: 449). Dolayısıyla ebediyet düşüncesi daha çok "zihnin doğayla olan birliğin külli bilgisine ermesi" olarak anlaşılır.

Spinoza için *ebediyet (aeternitas) varoluşun kendisidir* (Spinoza, 2018a: 35). Varoluşun kendisi ise süreyle ya da sürenin karşılaştırmaya dayalı ölçümü olan zamanla tanımlanabilecek bir şey değildir. "Ebediliği süreyle açıklamak mümkün değildir" (Spinoza, 2018a: 452). Çünkü *süre* özle değil fakat dışsallıkla belirlenen belirsiz bir sürüp gitmeyi (Spinoza, 2018a: 107), *zaman* ise

⁸⁹ Alıntıda değişiklik; *ezeli-ebedi* yerine *ebedi* sözcüğü tercih edilmiştir.

⁹⁰ Vurgu bana ait.

“sürenin standart bir hareketle karşılaştırılmasından türetilmiş ölçüsünü” anlatır (Turetzky, 1998: 83). *Süre (duratio)*, sürüp gidenin neliği/özü hakkında bir şey söylemez, sadece onun seçik bir duyuşal/imgesel deneyimine gönderimde bulunur. Varoluşunda sürüp giden Paulus’un imgesi bana Paulus’un özü ve nedenleri hakkında bir şey anlatmaz; sadece Paulus’un mevcudiyetinin benim üzerimdeki anlık etkisini anlatır (Spinoza, 2018a: 141). Süre “bedenlerin doğrudan farkındalığı yoluyla kavranır” (Gatens&Lloyd, 2002: 29); Paulus’un varoluşunun bu deneyimi, Paulus’la etkileşen kendi bedenim aracılığıyla, beni Paulus’un varoluşundan haberdar kılar. Oysa bu yolla Paulus’un ne özü/tanımı ne de onu karşıma çıkaran nedenler silsilesi hakkında bir bilgiye sahip olurum. Yani süresi yoluyla Paulus’la ilgili hiçbir şeyi ebedi olarak kavrayamam. Sadece Paulus’un varoluşunun oldukça yetersiz bir temsilini oluştururum ve onla ilgili her şeyi *olası* olarak algıları. “[S]eyleri hem geçmiş hem de gelecek zaman bakımından olası olarak görmemiz *imgelemimize* bağlı bir durumdur” oysa “Akıl doğası gereği şeyleri olası olarak değil, zorunlu olarak değerlendirir” (Spinoza, 2018a: 172). Ebediyet zorunluluk ve değişmezlik, süre ise olasılık ve belirsizlik demektir.

Burada *Paulus’la ilgili her şeyin Tanrısal perspektiften ebedi olduğu* yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacaktır; *çünkü Paulus’un hem özü hem de varoluşu* Tanrı’nın özüne aittir ve Tanrı’nın özüne ait olan her şey varoluşuna da aittir. Bu nedenle de ebedidir. Her şey Tanrı’daki düzenin sabit bir parçasıdır ve bu düzeni ifade eder. Her şeyin varoluşunun ardındaki *sonsuzca neden* Tanrı’dadır; bundan ötürü de bu düzende bir yere sahip olan her şey ebedidir. Dolayısıyla her şeyin kendi tarzında, *belirli bir perspektiften* ebediyetin bütününe ifade ettiği belirtilmelidir. Ebediyet yani varoluşun kendisi kendindeki her şeyi *ebedi* kılar. Çünkü her şey ona bağlıdır. “Hipokrat’ın dediği gibi: ‘Sunpnoia panta’ [her şey birlikte nefes alır]” (Leibniz, 2019: 55). Ebediyet her şeyin birlikte nefes almasıdır. Dolayısıyla ebediyet sınırsızlıktaki her şeyin birbiri tarafından belirlenen varoluşunu; sınırsızlıktaki zorunluluğu anlatır. Her şey farklı bir perspektiften sınırsızlığın kendisine gönderimde bulunur. Her şey bu sınırsızlıktaki *değişmezliği/zorunluluğu* anlatır.

Bu noktada Leibniz’in, Spinoza’nın ebediyet düşüncesini bir yargı kuramı şeklinde ifade ettiği belirtilmelidir. Bu, Spinoza’nın *her şeyin neden ebedi olmak zorunda olduğuna dair* düşüncesine de ışık tutacaktır. Bununla birlikte Leibniz’in, Spinoza’nın ebediyete dair düşüncelerini açıkladığını düşündüğümüz, söz konusu kuramında Spinoza’dan ne derece etkilendiğine dair bir fikrimizin olmadığını da belirtelim.

3.6.1. Ebediyet, Ölüm ve Leibniz’in Yargı Kuramı

Ebediyet (aeternitas) aslında imgeleme ilişkin ya da süreye ilişkin bir başsızlık sonsuzluk durumu değildir; şüphesiz bunu da içerir fakat bu şekilde tanımlanamaz. Onun asıl anlamı *hep*

orada olma, Tanrı'daki yerini koruma, dolayısıyla Tanrısal uzamda ya da Tanrısal algıda hep içerilme, değişmez olma olarak alınmalıdır. *Ebediyet (aeternitas)* bir tür kalıcılıktır. Sınırsızlığın belirliliğidir. *Varoluşun kendisi* olarak ortaya konur (Spinoza, 2018a: 35). Başsız sonsuz gerçeklik ya da varoluşun kendisi, kendisindeki her şeyi kendi şimdi ve buradasında kalıcı kılar.

Böyle bir kalıcılık, ölüm düşüncesini de tartışmalı kılacak türdendir. Spinoza metafiziğinde her şeyin *bir tür* ölümsüzlüğe sahip olduğu görülmektedir. Bu, duyuşal/imesel kalıcılık anlamında bir ölümsüzlük değildir. Kalıcılıktan duyuşal bir kalıcılığın anlaşılmasına benzer biçimde, ölüm de *duyuşal/imesel bir benin* yok oluşu olarak görülürse Spinoza'daki ölüm ve ölümsüzlük düşüncesi anlaşılabilir. *İmesel ben* dışsallığı olmayan, kendi içine kapalı ve dışarıyla bağlantısız bir töz gibi algılanan *bendir*. Böyle bir *benin* ortadan kalkışı mutlak bir yok oluş olarak onunla ilgili her şeyin ortadan kalkması anlamına gelecektir. Ancak ölüm *yok oluş* kavramıyla değil de *kesintisizlik* ve *sınırlılık* kavramlarıyla anlaşılırsa, ölümsüzlüğün anlamı da daha açık kılınacaktır. Çünkü yok oluş olarak ölüm düşüncesi, ortadan kalkacak bir ben'i gerekli kılar. Fakat Varlık'ın kendisinde, her şeyin birbirine bağlandığı kesintisizlikte *bağımsız bir benlikten*; hatta Doğa'ya tabi olduğu düşünülen *bir benden* söz etmek dahi, Spinoza felsefesi açısından sorunlu olacaktır. Bunlardan ilkinin neden sorunlu olduğu açıktır. İkincisinde ise *Benin* Doğa'ya tabi olması, onu Doğa'nın bir devamı, kesintisizliğin bir anı olarak ayrı bir ben olmaktan çıkaracaktır. Başka deyişle *benin sınırlarını* belirlemek, Doğa'ya onda gerçek olmayan çizgiler atfetmek anlamına gelecektir. Dolayısıyla, bu ikinci durumda da kurgusal bir ben söz konusu olduğu için ölümün kendisi de kurgusal olacaktır. Gerçekte ise ölüm hiçbir şeyin ortadan kalkmadığı bir geçiş olarak düşünülmelidir. Böylece ölüm denilen şey gerçekte Doğa'daki devamlılığı anlatan bir özellik kazanır ki bu da ölümden mutlak bir yok oluş olarak söz etmeyi olanaksız kılar. Tıpkı kendi başına mutlak bir varoluş olarak *benden* söz etmenin olanaksız olması gibi. Bunun neden olanaksız olduğu, birazdan ele alınacak Leibniz'in yargı kuramının Spinoza'ya uyarlanmasıyla daha iyi anlaşılacaktır.

Spinoza'ya göre her şey gerçeklikte ebedi bir yere sahiptir. Bu ebedi yer, bu türden bir kalıcılık bir zorunluluğa; bir mantığa tabidir. Varoluşun mantığa tabi olması şeyleri bilinebilir ve öngörülebilir kılar. Kalıcılık Varlık'ta *yeni* hiçbir şeyin olmaması sonucunu doğurur. Yeni, ancak *tekil bir var olanın perspektifi* bakımından mümkün olur. Varlık'ta yalnızca, görünmez olanın görünür, bilinmez olanın bilinir hale gelmesi anlamında bir *yeniden*; tekil perspektif için söz konusu olan bir yeniden söz edilebilir. Bu nedenle yeni sadece algıya ilişkindir. Yeni, şeyleri şu ya da bu biçimde süreyle ya da başlangıçla ilişkili ele almanın bir yoluna işaret eder. Var olanı şu ya da bu bakımdan yokluğa tabi kılar. *Yeni* bir karşılaştırma varlığıdır. Öyle ki bir şeyi ilk kez *imgelediğimizde*, ya da kalıcılığıyla ilk kez *bildiğimizde* veya *anladığımızda* dahi, imgelemenin ve anlamının kendisi değil fakat bizim için ilk olması süreyle olan bir bağa işaret eder. Spinoza'da bilmenin ya da anlamının asıl olarak ebedi olanı bilme ya da anlama olduğu vurgulanmalıdır.

Hâlbuki imgelenen ya da anlaşılan yeni bir şey, *Varlık'ın kendisi bakımından* yeni ya da eski olarak nitelendirilemez. Çünkü Varlık'ın ve onda var olan herhangi bir şeyin özelliği sadece var olmasıdır. Onun kendisinde yeni hiçbir şey yoktur. Bu durum, etkinin nedende içerilmesinin mantıksal sonucudur. Varoluş süreye ilişkin değildir. Çünkü Varlık'ta yokluğa, olumsuzluğa yer yoktur. Süre ise bir yokluk durumunu varsayar. Oysa Varlık kendisini sınırsızca olumlayan *gerçekliktir (realitas)*. Yokluğu ya da olumsuzluğu ortaya çıkaran, şeyleri varla yok arasında kalarak göz önünde bulunduran *imgelemdir*. Yokluğa ve olumsuzluğa yer olmayan, sadece belirlenmiş varoluşun ve doluluğun söz konusu olduğu bu Varlık anlayışında, her *doğru fikir* dolaylı ya da doğrudan birbirini gerektirir. Doğruluğun nesnesine uygunluk ve mantıksal belirlenimle ilişkili olduğu düşünüldüğünde, şeylerle ilgili dile getirilebilecek tüm doğru *yargıların* Tanrı'da birbirine bağlı olduğu sonucu çıkar. Tek bir doğru yargı, doğru yargılardan kurulu tüm bir *düşünceyi* ifade eder. Aslında bu durum tekil şeylerin "Tanrı'nın sıfatlarını kesin ve belirli şekilde ifade eden" moduslar olmalarının başka türlü bir anlatımından ibarettir (Spinoza, 2018a: 74). *Tek bir var olan* ya da tek bir doğruluk, *bütün bir varoluşu* ya da bütün bir doğruluğu ifade eder.

Leibniz'e göre bir şeyle ilgili dile getirilebilecek her doğruluğun, *bütün doğruluklarla ilişkili olarak*, o şeyin kavramında içerilmesi gerekir. Çünkü her şey "geçmişle yüklü ve geleceğine gebe" olarak, kendisiyle ilgili tüm olanları ve tüm olacakları içermektedir" (Cottingham, 2015: 76). Bu nedenle de bir şeye ilişkin dile getirilecek her doğru yargı analitiktir. Buna ek olarak var olan her şey, ona ait kavramın 'tüketici' analiziyle, sonsuzca doğruya bağlanır. Her şey *kendisiyle ilgili* bütün doğrulukları, kendi kavramında içerir. Ayrıca her doğruluk şu ya da bu mesafeden bu kavrama bağlandığı için bir kavram, evrenle ilgili verilebilecek tüm doğru yargılara bir şekilde bağlanır. Buna göre *tek bir doğru yargı* aslında kendisi ebedi bir hakikat olarak, Tanrı'nın ebediliğine gönderir. Çünkü her şey "dopdoluluktaki bütün maddeyle irtibatı vasıtasıyla bütün kâinatı dışı *vurur*⁹¹" (Leibniz, 2019: 55). Bu nedenle de "Sezar Rubicon ırmağını geçti" yargısı doğru olduğu sürece "Rubicon ırmağını geçmek yüklemine Sezar mefhumunun içinde önceden bulunması gerekir" (Deleuze, 2021: 29-30). Dolayısıyla Sezar *mefhumu*, bir silsile biçiminde, tek başına *bütüne* ve bütün ebedi hakikatlere bağlanır. Böylece de tek bir şeye ait mefhum, ilişkiler ağının bir parçası olarak, *kendine özgü perspektiften* bütüne gönderimde bulunur. Her şey bütünden gelir ve bütünü etkiler. Çünkü "dopdoluluktaki her hareket uzaktaki cisimler üzerinde" de etki uyandırır ve bu sayede "her cisim kâinatta cereyan eden her şeyi hisseder" (Leibniz, 2019: 54-55). Dolayısıyla eğer Sezar hem özü hem de varoluşuyla göz önünde bulundurulacaksa, onunla ilgili olan her hakikat *her şeyle* ilgili olmak zorundadır. Deleuze'ün Leibniz'den aktarımıyla "Her bireysel töz bütün bir dünya ve Tanrının bir aynası gibidir; ya da

⁹¹ Alıntıda, anlatım bütünlüğü bakımından değişiklik yapılmıştır.

her biri kendi tarzında bütün kainatı ifade etmektedir; biraz aynı kentin ona bakanların farklı konumlarına göre çeşitli biçimlerde tasavvur edilmesi, tasarlanması gibi” (Deleuze, 2021: 37). Bu aslında her şeyin nedenleriyle ve bağlantılarıyla Tanrı’yı ifade etmesinden başka bir şey değildir. Her şey kendine özgülüğüyle, kendi konumuyla Tanrı’yı anlatır. Böylece her ne kadar Leibniz’den çok farklı bir Töz ve Tanrı anlayışına sahip olsa ve olgulardaki zorunluluğun nasıl anlaşılması gerektiği konusunda Leibniz’den çok farklı düşünse de Spinoza da Leibniz gibi, her şeyin Tanrı’yı kendi tarzında ifade ettiğini düşünür. Spinoza’ya göre de ebediyet bütünle bağlantılıdır; ebediyet Tanrı’ya atfedildiği için şeylere de atfedilir. Çünkü şeyler birlikte nefes alır; *birlikte ebedi olurlar*. Her şeyi ebedi kılan, ebediliğin kendisi olan Tanrı’dır. Tanrı, bizim süreyle algıladığımız şeyleri dahi, tüm bağlantılarıyla beraber ebedi olarak algılar. Her şey ebediliğin kendisine gönderimde bulunur. Tanrı, kendindeki her şeyi ebediliğin bir bileşeni olarak ebedi kılar. Bununla birlikte *imgelem ve imgeleme bağlı süre tasarımı* adeta ebediyeti bizden saklar. İmgeleme ait tasarımlar ebediliği hiç anlayamaz ve varoluşu sadece süre yoluyla ve edilgin duygularla düşünür.

Öyleyse bir şeye “sırf var olma süresinin bir başlangıcı ve sonu olmadığı için” ebedi denmez; ebedilik “zaman-içinde-daimilik (*sempiternity*)” değildir ve “her tür zamansal kategorinin dışındadır. ‘Önce,’ ‘sonra,’ ‘şimdi,’ ‘sonradan,’ türünden atıfların hiçbiri ebedi olana uygulanamaz” (Nadler, 2020: 136). Dolayısıyla varoluş ne belirsiz ve eksik bir kavrayış olan süreyle, ne de bu sürenin başka sürelerle karşılaştırılmasıyla anlaşılabilir. Sürüp gitme ya da zaman *varoluşun özü/kendisi/neliği* hakkında bir şey anlatmaz. Bu nedenle bunlar varoluşun kendisiyle değil, sadece bölük pörçük dışsal etkiler altındaki insan zihniyle ilişkilendirilir. Çünkü süre ya da zaman *varoluşun özünü anlatan sıfatlar* olarak değil, insan imgelemi yoluyla gerçekleştirilen *soyutlamalar* olarak anlaşılır. Oysa varoluşun kendisi her şeyi birbirine bağlayan, var eden ve değişmez kılan Töz’ü ve sıfatlarını anlatır. Tözün etkinliği var olmak ve var etmektir. Töz Varlık’tır, varoluşun kendisidir. Varlık *yalnızca var olur*; tüm var olanları zorunlulukla kendisinde var eder. Böylece *tüm var olanlar, parçasızlık perspektifinden*, ebedidir. Yokluk ise imgeseldir; Tanrı mutlak olumluluktur. *İmgelendikleri ölçüde* var olanlar ebedi değil, değişken ve gelip geçicidir. İmgelem, olumsuzlamanın nedenidir. Olumsuzlamalar imgelemin kıyaslamalarına dayalıdır. İmgelem karşılaştırmalar yoluyla şeylere *yokluk eksiklik* ve *kusurluluk* atfeder. Oysa ebediyet ve ebediyette içerilen her şey *mükemmel* olarak tasarlanmalıdır. *Varoluşun yetkinlik ya da mükemmellik olduğu* ondaki zorunluluğu kavrayan *akıl ve görü* yoluyla anlaşılır.

3.6.2. İmgelem ve Hiçlik

Var olan her şeyin töze bağlı olmasıyla, her şeyin birbirine bağlı olması aynı anlama gelir. Bu nedenle Töz’de yani sınırsızca dolu olan Varlık’ta *yokluk* veya *hiçlik* anlamındaki boşluğa yer yoktur. “Bir boşluğun olması çelişkilidir” (Spinoza, 2014a: 66). Boşluk, mantıksal olarak

imkânsızdır. Varlık, herhangi bir var olan tarafından sınırlandırılmayacağı gibi, böyle bir boşluk tarafından da sınırlandırılmaz. Varlık'ta her şey "aralarında hiç boşluk yaratmayacak şekilde birbirine bağlıdır" (Spinoza, 2018a: 58). Bundan ötürü boşluk imgeleme, imgelemin parçalar olarak tasarladığı/hayal ettiği şeylerle ilişkilidir. Anlama yetisi içinse boşluk en iyi ihtimalle doluluğu anlamaya yardımcı olan *imgesel* bir varsayım (*hypothesis*) olmaktan öteye geçemez. Çünkü anlama yetisi gerçekliğin kendisini ona *uygun ya da mümkün olduğunca uygun* olarak bilme gücünü anlatır. Var olmayanı değil varoluşu kendisine kılavuz edinir. Dolayısıyla *gerçeklikten, en gerçek olandan, en çok varoluşa sahip olandan hareket eder; tüm var olanlarda ortak olan var olanların fikirlerine dayanır*. Bunlar doğru fikirlerdir ve *zihin sahip olduğu doğru fikirlere dayandığı ölçüde güçlü bir anlama yetisine sahiptir*. "[D]oğru fikir sahibi olmanın anlamı, bir şeyi *mükemmel derecede* bilmek ya da *mümkün olduğu kadarıyla*⁹² bilmekten başka bir şey değildir" (Spinoza, 2018a: 170). Öyleyse doğru fikirlere sahip olduğu ölçüde, zihin *belli bir kesinlik derecesine sahiptir*. Spinoza'da her bir var olanın daha çok ya da daha az varolduğu ve bu nedenle de bir mükemmellik derecesini belirttiği, bunun bir var olma – var olmama oranına gönderimde bulunduğu belirtilmelidir. Zihindeki fikirlerin de fikrin *imgesel olması ölçüsünde daha az varoluşa sahip olacağı, akılsal olması ölçüsünde de mükemmelleşeceği belirtilmelidir*. Dolayısıyla *mükemmellik (perfectio)* birer var olan olarak hem cisimlerdeki hem de fikirlerdeki bir özelliktir. Bir cismin ya da fikrin mükemmellik derecesi, onun ne kadar var olduğuyula/etki gücüyle orantılıdır. Bu anlamda Tanrı en mükemmeldir; hiçlik ise hiçbir mükemmelliğe gönderimde bulunmaz.

Boşluk, atomcu filozoflar Leukippos ve Demokritos tarafından devinimi olanaklı kılan, içinde atomların yer değiştirdikleri *cisimsiz yer* ya da *hiçlik* olarak anlaşılmış, var olmayanla özdeşleştirilmiştir (Kranz, 1994: 160-182). Onlara göre "Dolu olan ve cisim, Varlık; Boş olan, var-olmayandır" ve "cisim Boş olan'dan daha fazla var değildir" (Aristoteles, 1996: 98). Böylece bu filozoflar için *var olmayanın reel bir varoluşu* söz konusu olmalıdır. Var olmayan, var olanın yani atomların yeri olarak düşünülür. "[A]tomları birbirinden ayırma işlevine sahip olan boşluk" atomlarla beraber gerçekliğin iki bileşeninden birini oluşturur (Sassi, 2020: 69). Böylece *yer/mekân* var olandan ayrılır ve var olmayana ayrı bir varoluş atfedilir. Var olmayan, cisimlerin içinde hareket ettiği *mutlak/sabit uzam* türünden bir şey olarak tasarlanır. Atomların ya da cisimlerin yerleri ise *boşluğun parçaları* olarak düşünülür. Böylece var olmayan var olanlara daimi olarak eşlik eden ayrı bir gerçeklik ya da gerçekliğin bir bileşeni halini alır. Buna karşılık Aristoteles, atomcu filozofların aksine, boşluğun cisimsiz bir yer olarak değil de, sadece bir aralık olarak düşünülmesinden yanadır. Buna göre *boşluk (kenon)* cisimsiz değildir; ama bir cisim de değildir. "[B]oşluk bir cisim değil, cisim aralığı" dır (Aristoteles, 2005: 165). Yine Aristoteles'e

⁹² Vurgular bana ait.

göre boşluk devinimi olanaklı kılmak bir yana, devinimin iletilmesine engel olarak onu imkânsız hale getirir: “[B]oşluk olsa tek bir nesne bile devinemez” (Aristoteles, 2005: 169). Çünkü *boşluk*, *hiçlik* ya da *mutlak yokluk* her türlü etkileşimi olanaksız kılar.

Tam bu noktada Spinoza Aristoteles gibi düşünmektedir. Spinoza’ya göre etkileşim zorunludur, çünkü var olmanın özelliği etki almak ve etkide bulunmaktır. Boşluk bu nedenle var değildir; çünkü *etkisizdir*. Fakat durum böyleyken boşluk insan zihni tarafından neden var olarak tasarlanır? İnsanda boşluğun varoluşuna duyulan güçlü inanç nereden gelir? Boş bir uzam insan zihni tarafından neden doğal bir gerçeklik olarak kabul edilir? Newton’un ifadeleriyle “uzamı bir nesne olmaksızın açıkça kavrayabiliyor, hiçbir cisim olmayan yerlerde [uzamın] var olduğuna inanıyor ve Tanrı bir cismi yok edecek olsa *bile*⁹³ orada [uzamın da] yok olacağına inanamıyor” oluşumuzun nedeni nedir (Newton, 2021: 28)? Eğer Varlık dışında bir şey yoksa böyle cisimsiz, boş bir uzamın varoluşu nasıl açıklanmalıdır?

Spinoza’nın *uzamın sınırsızlığı* ile doğrudan ilgili olan bu soruya cevabı onun *imgelem/hayal gücü (imaginatio)* ile *anlama yetisi (intellectus)* arasında yaptığı ayrımla ilgilidir. Spinoza’nın uzam kavrayışının Newton’un sözünü ettiği ‘cisimlerle hiçbir bağı olmayan uzam’dan çok farklı olduğu açıktır. Bu fark, anlama yetisinin imgelemden farkıdır. Fark imgesel bir uzamla akılsal bir uzam, imgesel sınırsızlıkla akılsal sınırsızlık arasındaki farktır. Bu fark *var olanları* yani *şeyleri* algılama biçimimize ilişkindir. Spinoza “şeyleri imgeleme biçimimiz ve onları anlama yetimizle kavrama biçimimiz arasında önemli bir ayrım yapar” (Cook, 2007: 31). “Şeyler bizim tarafımızdan iki şekilde kavranır. Yani biz ya onların belirli bir zaman ve mekânda var olduklarını ya da Tanrı’da bulunduklarını ve tanrısal doğanın zorunluluğundan doğduklarını kavrarız” (Spinoza, 2018a: 453). Bunlardan birincisi şeylerin imgelem yoluyla, ikincisi ise akıl yoluyla kavranmasını anlatır. Öyleyse kendisi bir şey olmayan hiçlik ya da yokluk nasıl kavranmalıdır?

Hiçlik zaman ya da mekânda bulunan bir şey değildir. Ama yine de zaman ve mekânla *algısal* bir ilişkisi söz konusudur. Mutlak uzam ya da sınırsız boşluk olarak tasarlanacak olursa hiçlik *bütün zamanları kuşatan bomboş bir mekân* olarak imgelenecektir. Böyle bir hiçlik Spinoza için özel türden bir imgeye gönderimde bulunur. Aslında bir imge olması onu gerçek manada bir Hiçlik olmaktan çıkarır. Hiçlik bir imgedir. Bir imge ise her zaman *cisimseldir, cisimlerin yine bir cisim olan bedeni etkilemesi bütün imgelerin kökenidir*. Oysa kelimenin tam anlamıyla hiçlik yani *imgesel olmayan hiçlik* hakkında varolmaması dışında hiçbir yargıda bulunulamaz. Çünkü böyle bir hiçlik ne bir ‘şey’ ne de ‘bir şeyin imgesi’dir. Böyle bir şey yoktur. *İmgesel hiçlik* ise aslında cisimseldir, çünkü bir imgedir ya da imgelerden türetilmiştir. Çünkü zamansal ve mekânsaldır, zaman ve mekân cisimlerin imgelerine ilişkindir. Örneğin zaman “imgelemin, zihnin karşılaştırma kapasitesine bağlı bir üründür” (Gatens&Lloyd, 2002: 29). Dolayısıyla hiçlik, bir imge olarak

⁹³ Sözcük tarafıma eklenmiştir.

imgeleyen şey'in kendisindedir. Bu bakımdan zamana benzer. Kendi başına değil, imgeleyende ve daima imgeleyenle birlikte vardır. Böyle bir hiçliğin imgeleyenden bağımsız gerçekliğine duyulan inanç, bağımsız tözlerin var olduğuna duyulan inanç gibi, anlama yetisiyle değil imgelemele ilişkilendirilmelidir. İmgelem kendi ürettiği şeyi kendi ürettiğinin bilincinde değildir. Yanlışlık buradan kaynaklanır. Kurgulananın kurgu olduğunun farkına varmama yanlışlıktır. Dolayısıyla imgelem kendi yarattığı şeye gerçeklik atfeder. İşte imgelemin hatanın sebebi olarak görüldüğü nokta onun kurgusal olanı gerçekliğe atfetmesidir. İmgelem Varlık'tan ayrı bir zaman mekân ortaya çıkarmış ve bunu *hiçlik*, *boşluk*, *mutlak uzam* gibi sözcüklerin karşılığı olarak kabul etmiştir. Bununla beraber anlama yetisi buradaki hatanın farkına varır. İmgelemin *Varlık'tan ayrı var olanlar* ya da başka tözler ya da zaman ve mekân gibi transzendenal kendilikler tasarladığı yerde, anlama yetisi Töz'ün özünün var olmak olduğunu ve bu varoluşun hiçbir şekilde kesintiye uğratılamayacağını ileri sürer. Çünkü imgelem bedeninin etkilenme tarzlarından hareket ederken anlama yetisi şeyleri onlara uygun biçimde kavrama gücüne işaret eder. İmgelem hiçliği şeylerin bir özelliği olarak düşünür, anlama yetisi ise her şeyden önce hiçten hiçbir şey çıkmayacağını bilincidir. Anlama gücü imgelemekten ya da imgeleri karşılaştırmaktan değil, Töz'ün her noktasında ortak olan birtakım şeylerin fikirlerinden, yani *ortak nosyonlardan (communis notio)* kaynaklanır. *Ortak nosyonlar her var olanda eşit ölçüde ve ebedi biçimde var olan şeylerin insan zihninde innate (doğal)* olarak bulunan fikirleridir. “[B]ütün insanlar onlara sahiptir, çünkü bütün insanlar bunların ifade ettiği ortak doğayı paylaşır. Bu nedenle, bu tür fikirler doğa bilimlerinin temel dayanak noktalarını oluşturur” (Scruton, 2007: 97). Dolayısıyla anlama yetisi sahip olduğu bu fikirler yoluyla şeyleri Töz'de oldukları biçimde, özlerine uygun olarak tasarlama gücüdür. Şeyleri imgelemek ve *imgeleri karşılaştırmak* onları anlamak değildir. Bu nedenle hiçbir şeyin özünün bir parçası olmayan *hiçlik*, *cisimlerden bağımsız bir zaman ve mekân*, sadece imgelemele ilişkilendirilmelidir.

Parçasız, kesintisiz varoluştaki bu varoluştan ayrı herhangi bir şey ya da bu varoluşun olmadığı bir hiçlik barınmaz. Tözün hiçlik/boşluk/var olmayan ve var olan olmak üzere iki parçadan oluştuğu da öne sürülemez. Öyleyse böyle bir hiçliği tasarlayabilmemizin hatta Newton'un ileri sürdüğü gibi bütün cisimlere eşlik eden mutlak bir şey olarak düşünmemizin bir sorumlusu olmalıdır ve bu sorumlu imgelemdir. “Tözü bölmeye neden bu kadar meyilli olduğumuz” imgelemin doğası yoluyla açıklanır (Spinoza, 2014b: 103). Tözü tek gerçeklik olmaktan çıkaran her düşünce imgelemin ürünüdür. *Böylece boşluk kendi başına ayrı bir gerçeklik değil, imgelemin yarattığı bir şeydir; bir kurgudur.* Töz'ün olmadığı yer ya da Töz'ün bulunduğu mekân *imgelemin bir kurgusu ya da bir yanlış anlamasıdır.* Hiçlik bir soyutlama ya da en fazla bir varsayımdır. Bilgi edinmede bir kolaylaştırıcı olmak dışında bir yararı yoktur. Doğrudan Hiçlik'in kendisinden hiçbir bilgi türetemeyiz. Çünkü

[B]izim birinci vazifemiz, bütün kavramlarımızı daima doğal şeylerden, yani gerçek varlıklardan çıkarmaktır. Bunun için, mümkün olabildiğince nedenler zincirini takip etmeliyiz, gerçek bir varlıktan başka bir gerçek varlığa adım adım ilerleyerek; ve asla soyutlamalara ve tümellere geçmemeliyiz, ister gerçek bir şeyi onlardan çıkarmak maksadıyla olsun, ister onları gerçek bir şeyden çıkarmak maksadıyla olsun. Çünkü her iki durumda da böyle bir geçiş aklın doğru ilerleyişine ket vurur. (Spinoza, 2019: 119-121).

Dolayısıyla *imgelemde kendisini gösteren bir imge olarak* boşluk ya da boş uzam imgeleyenin kendisinden bağımsız bir gerçekliğe sahip değildir. Ek olarak böyle bir soyutlamadan hareket etmek gerçekliğe dair herhangi bir bilgi sağlamayacaktır. Boşluk ya da hiçlik üzerine düşünmek, gerçek varlıklardan hareket etmemek anlamına gelecektir ki bunun insana bir faydası yoktur. İmgelemde bağımsız bir boşluk hiçliktir yani bir hiçtir; zamansal ya da mekânsal değildir bu nedenle de ne imgeleme ne de akla konu olabilir. Bir şeyin imgelemi etkilemesi için bedeni etkilemesi gerekir, fakat dışsal bir gerçeklik olduğu varsayılan boşluk etkisizdir. Öyleyse boşluk ya da hiçliğe karşılık gelen şey dışsal bir şey değil sadece bir tür imgedir. Boşluk imgelemde yaratılmıştır. Bir imge ise asla bomboş değildir. Dolayısıyla 'boşluk' gerçekte boş değildir; bu sadece belirli türden bir imgeye bağlanan bir addır. İmgenin kendisi bir hiç değildir. Bir imge asla imgeleyenden bağımsız değildir; imgeleyen dışında bir gerçekliğe, imgeleyenin kendisinden ayrı bir varoluşa da sahip değildir. İmgeleri ve *hiçlik, zaman, irade* gibi kendi başına gerçek bir varoluş belirtmeyen *akıl varlıkları* (*entia rationis*) ortak nosyonlardan ayıran da budur.

3.6.2.1. Akıl Varlıkları ve Kurgusal Varlıklar

Öyleyse imgeler ve imgelerden devşirdiğimiz akıl varlıkları imgeleyenin zihni dışında bir gerçekliğe sahip olmayan özel türden var olanlardır. Bir imge ya dış cisimlerin etkisiyle *doğrudan* oluşur ya da imgeleyenin birçok imgeden türettiği başka bir imgedir. Bu ikinci türden imgeler Spinoza'ya göre *akıl varlıkları* (*entia rationis*) ve *kurgusal varlıklar* (*entia ficta*) olmak üzere iki türe ayrılabilir. Burada *akıl* varlığı deyimi kafa karıştırmamalıdır çünkü "*entia rationis* aslında *entia imaginationis*'tir" (Verbeek, 2009: 94). Akıl varlıkları hem imgelemenin hem de aklın birlikte işlediği zihinsel yaratımlardır. Spinoza bunlardan bir kısmını, 12. mektupta *imgesel araçlar/imgelemenin yardımcıları* (*auxilia imaginationis*) olarak nitelendirir; *sayı, ölçü ve zaman bu türdendir* (Spinoza, 2014b:104). Bunlar, üzerinde daha açık mantıksal işlemlerde bulunmaya elverişli sadece zihne ait yaratımlardır; gerçek var olanlar değildir. Bunların düzenleyici ve akılda tutmayı kolaylaştırıcı bir işlevleri söz konusudur. Pratik bakımdan *yararlı* soyutlamalardır. Bunlar birden çok imgenin birbirine karıştırıldığı, mitolojik yaratıklar, mucizeler gibi kurgulardan yalınlıkları ve açık kavranır olmaları bakımından ayrılır. Akıl varlıkları daha çok soyutlamalardır, oysa kurgusal varlıklar soyutlamadan çok imgeleri bir araya getirme yoluyla oluşturulurlar. Aslında sadece zihinsel yaratımlar olmaları bakımından elbette akıl varlıklarında da kurgusal bir yandan söz edilebilir. Burada akıl varlıklarının üretiminde imgesel

karşılaştırmaların önemli bir rolü olduğu da görülür. Özellikle *zaman ve ölçü* üzerinden bunu gözlemlemek mümkündür. Hiçlik de bu türdendir; o, karşılaştırmalara dayalı olumsuzlamaların ürünüdür. Hiçlik aslında zihinden bağımsız bir *varoluşa sahip* değildir. Bu anlamda o zihnin bir kurgusu olarak görülebilir. Tekil şeylerin imgelerine dayalı karşılaştırmaların ve buna dayalı olumsuzlamaların Varlık'a uygulanması Hiçlik türünden yanıltıcı bir imgeye neden olur. Varlık dışında bir hiçlik söz konusu değildir. Bu sadece yokluk, eksiklik, boşluk türünden imgelerin genelleştirilmesidir.

Demek ki hiçlik imgeseldir, ikinci dereceden bir imgedir. Hiçlik dolaylı bir biçimde elde edilmiş, türetilmiş bir imgedir. O ancak *birden çok imgenin karşılaştırılmasından* türetilir. Zihnin imgesel bir durumuna verilen addır. İmge ise özel türden bir var olandır ve imgeleyenden bağımsız bir şey değildir. Zaman ya da sayılar gibi *parçalılığa dayalı tasarımlara* benzer şekilde hiçlik de bir akıl varlığıdır. İmgeler, akıl varlıkları ve her türden kurgusal varlık *gerçek var olanlardan* ayrılmalıdır. Neyin gerçekten var olup neyin var olmadığı anlama yetisiyle belirlenir. Anlama yetisi bunu hem nedenleri hem de özleri hesaba katarak yapar. Anlama yetisi gerçek varoluştan, varoluşun kendisinden yani ebedi olandan hareket eder. Bir kurgusal varlık ya da bir akıl varlığı sadece zihinsel bir gerçekliğe sahip olur. Bunun dışında ise bunlar birer hiç olarak düşünülür.

Kendi başına bir hiçlik özü itibariyle olanaksızdır. Hiçlik var olmama ya da mutlak boşluk olarak anlaşılabilir. Her iki durumda da kendi başına var olması olanaksızdır. Olanaksızdır çünkü çelişkilidir; çünkü sadece Varlık vardır ve Varlık'tan hiçlik çıkmaz. Çelişki, özü itibariyle olanaksız olanın ileri sürülmesidir ve imgeleme insan farkında olarak ya da olmayarak çelişkili olanı olumlayabilir. Farkında olunan bir kurgu *varsayım* olarak adlandırılır. Hiçlik ya da boşluk öyleyse bir varsayıma işaret edebileceği gibi imgeleme dayalı yanlış bir inancın konusunu da oluşturabilir. Akıl varsayımlar üzerinden de çıkarımlarda bulunabilir ki bu onun imgesel olanla kurduğu ilişkiyi gösterir. Örneğin *hiçbir cismin olmadığı bir mekân imgeleyerek*, yalnız başına olan bir cismin hareketi konusunda *akıl (ratio) eylemsizlik ilkesine* ilişkin birtakım çıkarımlarda bulunabilir. Bu durum hiçliğin bilgi edinme bakımından bir kolaylaştırıcı olmasıyla açıklanır. Öyle ki hiçliğin ortasında bir cismin varoluşunu olduğu gibi koruyacağını düşünmek bir varsayıma, gerçektışı bir kurguya dayansa da akla aykırı değildir. Fakat eylemsizlik ilkesini anlamayı kolaylaştırır. Akıl varlıklarının özelliği bu türden zihinsel kolaylaştırıcılar olmalarıdır.

Zihin dışında, kendi başına, gerçek bir hiçlik, var olan bir hiçlik var olmanın mantığına aykırıdır. Bununla birlikte hiçlik imgesini ortaya çıkaran ve hatta onun kendi başına bir gerçeklik olduğuna inanmayı sağlayan nedenler söz konusudur. Zihin dışında gerçekliklerine inanmamak kaydıyla bu tür akıl varlıkları yukarıda belirttiğimiz gibi yararlı olabilir. Burada akıl varlıklarının *gerçeğe ulaşmada/yaklaşmada birer geçiş teşkil eden imgesel kolaylaştırıcılar* oldukları ve bu yönüyle kurgusal varlıklardan ayrıldıkları tekrarlanmalıdır. *Birlik ve çokluk, düzen ve karmaşa* da

birer akıl varlığıdır. Zihin dışı gerçekliklerine inanmamak koşuluyla akıl varlıkları bilgi edinmeyi kolaylaştıracaktır. “Bir ens *rationis*, ens *reale* olduğuna inanmamamız kaydıyla açık ve seçik şekilde algılanabilir” (Verbeek, 2009: 93). Oysa imgesel birleştirme işlemine dayalı *kurgusal varlık* ise “iki terimin, aklın herhangi bir rehberliği olmaksızın, sadece istencin edimiyle birbirine bağlanmasıdır” (Spinoza, 2014a: 116). Örneğin bir kanatlı at ya da iğne deliğinden geçen fil bu türdendir. Oysa akıl varlıkları *daha soyut ve daha açıktır*. Şeyleri çoğaltmaktansa onları düzenlemeye ve *tek seferde birçok şeyi aynı anda imgelemeye yarayacak şekilde azaltmaya* yarar. Örneğin *zaman* da birden çok şeyi aynı anda düşünmeye, bunları karşılaştırmaya yarar: “[Z]aman şeylerin bir değişkisi olmayıp, yalnızca bir düşünce kipi ya da daha önce dediğimiz gibi bir akıl varlığıdır” (Spinoza, 2014a: 124).

Öyleyse hiçlik, gerçek sanılmadığı ölçüde bir akıl varlığı olarak iş görür. Gerçek bir var olan değil, *zihinsel bir kurgu ya da varsayımdır*. Ama pek çok zaman hiçliğin bir kurgu olduğu unutulur, gerçek olduğuna inanılır. Hiçliğe zihinden bağımsız bir gerçeklik atfedilir. Spinoza için her durumda *kurgulayan imgelem* iş başındadır. Gerçek olmadığı unutilan hiçlik farkına varılmayan bir çelişkiye işaret eden tam bir yanılsama halini alır. Buradaki çelişki *sınırsızlığın sınırlandırılması* olarak ifade edilebilir. İmgelem sınırsızlığa sınırlar atfeder; bunun gerçekliğine inanıldığındaysa çelişki ortaya çıkar. Bu çelişki sınırsızlığın mantığının anlaşılmasından kaynaklanır.

Bu noktada sınırsızlık konusunun sadece uzamla ilgili olmadığı tekrar edilmelidir. Spinoza’ya göre sınırsızlık Tanrı’nın ve onu ifade eden her bir sıfatın niteliğidir. Burada sorun her ne kadar sadece uzam sıfatı üzerinden ele alınsa da, *düşüncenin de tıpkı uzam gibi sınırsız bir varoluş içerdiği vurgulanmalıdır*. Spinoza için uzam gibi düşüncenin de boşluğa yer bırakmayan sınırsız bir doluluk olarak ele alınması gerekir. Çünkü *uzam düşüncede eksiksiz biçimde temsil edilir*. Uzamın cisimlerle dopdolu olması gibi, düşünce de fikirlerle dopdoludur. Uzamda olup da yer kaplamayan, düşüncede olup da düşünmeyen hiçbir şey var olamaz. Burada hiçliğin gerçek olup olmadığıyla ilgili altı çizilmesi gereken nokta şudur: Uzamdaki ya da düşüncedeki bir var olandan ancak yine bir var olan türeyebilir. Var olandan hiçlik türeyemeyeceği gibi, daima başka var olanlar türemek zorundadır. *Türetmeyen ya da hiçlik türeten* bir varoluş söz konusu olamaz. Böyle bir varoluş Spinoza’ya göre apaçık çelişki içerir ve *hayal ürünüdür*. Böylece Spinoza’nın, *hiçlik ya da var olmayan* anlamındaki *boşluk* söz konusu olduğunda, atomcu filozoflar gibi değil Aristoteles gibi düşündüğü tekrar hatırlanmalıdır. Gerçekten Spinoza’ya göre de boşluk bir aralığın imgesi olarak yorumlanabilir. Boşluk, cisimsizmiş gibi imgelenen mekânlarla ilişkilidir. Bu nedenle Spinoza için boşluk bir *olumsuzlamanın (negatio)* ürünüdür. Oysa “Varlık olumlamanın doluluğudur. Bundan dolayı ‘tüm belirlemeler olumsuzlamadır’” (Misrahi, 2019: 201). Olumsuzlama eksikliğe, yokluğa odaklıdır. Var olana değil var olmayana, var olanda içermeyen olumsuza odaklanan bir düşünme biçimidir. Boşluk ve hiçlik de şu ya da bu türden

bir olumsuzlamayı gerektirir. Uzamdaki ya da uzamın bir parçası olarak düşünülen bir mekândaki var olanları algılayamamaktan yani *eksiğin algısından doğar*. Tüm Varlık'a eşlik eden bir hiçlik düşüncesi ise olumsuzlamanın genelleştirilmesi anlamına gelir.

Spinoza düşüncesinde Tanrı'nın sıfatları olarak *uzamda ve düşüncede* bir hiçliğe ya da olumsuzluğa yer yoktur. Hiçlik ayrı bir töz olarak da tasarlanamaz çünkü "Spinoza'ya göre var olmayan bir töz, açıları toplamı 180 derece olmayan bir Öklid üçgeniyle aynı biçimde, anlaşılmazdır" (Cook, 2007: 24). "Hiç'in hiçbir özelliği yoktur" (Spinoza, 2014a: 62). Hiçin ne *kendi başına* ne de *başka bir şeyde* bir gerçekliği söz konusudur. Dolayısıyla *kendi başına ele alındığında* herhangi bir cisim ya da cismi temsil eden bir fikir, mesela *birleşik bir fikir olarak ele alınabilecek zihin* veya *dışsal bir cismin eksik bir temsili olarak* bir imge dahi, yokluk/hiçlik içeremez. Hiçlik, tanımı gereği, var olabilecek, içerilebilecek bir şey değildir. Dolayısıyla böyle bir 'şey' in algısı da söz konusu olamaz. Eksiklik, hiçlik ya da yokluk sadece *imgelemin karşılaştırmalarından doğan* olumsuz kavramlardır. Böylece adına hiçlik denilen şeyi ortaya çıkaran, birlikte düşünülen birden çok algıdır. Hiçlik, onu ortaya çıkaran algılardan doğan *zihinsel bir yoksunluk duygusunun* ürünüdür. Yoksunluk duygusu ise sadece imgelemin kıyaslamalarıyla ilişkilidir. Zihinde yokluk yoktur fakat bir yok(sun)luk duygusu söz konusudur. Bu duygunun kendisi yokluktan değil, sınırlılıktan gelir. Çünkü "[s]onlu ya da sınırlı olmak karşılaştırılabilir olmak demektir" ve olumsuzlamaların / yokluk duygusunun kökeninde şeylerin şu ya da bu bakımdan imgesel olarak karşılaştırılmaları yatar" (Wolfson, 1934: 135). İmgelem karşılaştırmalar yapar, karşılaştırmalar yapmak sınırlı var olanlar için neredeyse kaçınılmazdır. İnsan zihin sınırlılığıyla, imgeler oluşturan bir var olan olarak, şu ya da bu ölçüde karşılaştırmalar yapmaya mahkûmdur. Hiçliğin bütün insanların az çok tanıdığı, anlaşılır bulunduğu bir kavram olmasının temelinde bu yatar. Çünkü benzer bir duygudan kaynaklanır.

Hiçliğin imgelemin karşılaştırmaları yoluyla nasıl kurgulandığını özetlemeye çalışalım. İmgelem yoluyla *zihin (mens)* birçok imgeyi algılar. İmgelem zihnin dışı açık oluşunu ifade eder. Zihin, imgeler yoluyla dışsal cisimlerin temsillerini oluşturur. Pek çok imgenin etkisi altındaki zihin, *cisimlerin -kendi bedeni de dâhil- zihinsel temsilleri* arasında karşılaştırmalar yapmaya başlar. Öyle ki kimi cisimlerden daha güçlü, kimilerinden ise daha zayıf etkilenir ve zihin bunun farkındadır. Cisimlere *yerler/mekânlar* da dâhildir, çünkü "yer ve cisim arasında gerçekte bir ayrım yoktur" (Spinoza, 2014a: 65). Bir mekânı imgelemekle, bir cismi imgelemek arasında fark yoktur. Bir mekânı boş/yoksun olarak imgelemek de aslında bir cismi boş/yoksun olarak imgelemekten ya da bir kap hayal etmekten başka bir şey değildir. Her durumda imgeler cisimseldir ve bazı cisimler imgelemi başka cisimlere oranla çok daha güçlü ve çok daha kalıcı bir şekilde etkiler. Böylece zihin, çoğu zaman bazı imgelere çok daha fazla odaklanır. Cisimlerin bazılarında olup da bazılarında olmadığını düşündüğü pek çok şeyin imgesine de oldukça güçlü bir biçimde odaklanabilir. Böylece zihin, olumsuz olana, yoksunluğa odaklanmaya başlar.

Karşılaştırma her zaman bir olumsuzlamayı beraberinde getirir. Bu noktada hiçlik artık olasıdır. Çünkü adına hiçlik denen şey bir boşluk/yoksunluk imgesidir. Kökeninde *birden çok cismi aynı anda imgelemek* bulunur. Zihin, birden çok şeyi aynı anda imgelediği zamanlarda yoksunluk deneyimini o kadar çok yaşar ki artık hiçliğin zorunlu olduğunu hayal etmeye başlar. Burada söz konusu olan *imgelemen yarattığı bir duygu* olarak zorunluluktur. Bu duygu imgelemen aksini hayal edememe durumudur Dolayısıyla yoksunluk hiçlikle karıştırılır. Hiçlik dildeki kullanımının da etkisiyle, hayal gücü tarafından bir var olana dönüştürülür. *Hiçliğin varoluşuna duyulan güçlü inanç* böylece ortaya çıkar. Var olmayan var olanların karşılaştırılmasından doğar. Öyleyse hiçlik denilen şey, gerçekte, *imgesel algıların karşılaştırılması yoluyla sahip olunan*, var olmayanın var olduğuna duyulan inançtır. Bu inanç olumsuz olandan, şeylerin kendilerine odaklanmamaktan kaynaklanır. Yani hiçliği düşünmek “taşın insan olmadığını, köpeğin daire olmadığını, dairenin küre olmadığını” düşünmek, yani sınırlılığa ya da yoksunluğa odaklanmaktır; oysa “her yoksunluk bir olumsuzlamadır ve olumsuzlama bir hiçtir” (Deleuze, 2011: 87). Bir şeyi onda olmayanlarla düşünmek, aslında o şey hakkında hiçbir şey düşünmemektir. Çünkü şeylerin kendi doğalarında “sınır, son, acizlik gibi olumsuzlama içeren nitelikler” ya da yoksunluk bildiren öğeler bulunmaz (Spinoza, 2018a: 313). Hiçlik, *doğrudan şeylerin kendileriyle ilgili hiçbir şey anlatmaz*. İşte hiçliğin imgelem tarafından kurgulanan bir akıl varlığı olmasının anlamı da burada yatar.

Dolayısıyla Spinoza felsefesinin temel karakteristiğinin olumsuz olana değil, varoluşun kendisine odaklanmak olduğu belirtilmelidir. Bu felsefe hiçliğin saf dışı edilmesini ya da en fazla, var olanı anlamada kolaylaştırıcı bir aparat haline dönüştürülmesini pratik bir hedef olarak belirler. Varlık'ın her noktasındaki sınırsız varoluş bir tarafa bırakılarak, pek çok zaman dayanaksız kurguların eşlik ettiği olumsuzluğun, *söz gelimi ölümün ya da nefret gibi olumsuza odaklı duyguların*, insan yaşamının belirlenmesinde merkeze alınması, Spinoza'ya göre insan varoluşuna, insanın *üstün mutluluğuna* zarar verecektir. Bu, salt imgelemen belirleyici olduğu bir yaşam olacaktır ki böyle bir yaşam belirsiz ve çoğu zaman yıkıcıdır. Böylece imgesel değil fakat akılsal olan tutum olumluya odaklanmak, olumlu olanı yani var olanların kendilerini anlamak olarak ortaya konur. İmgesel benzerliklerin, ayrımların ya da karşılaştırmaların yaşam üzerinde, özellikle yarattığı duygular ve bu duyguların neden olduğu eylemler yoluyla, sonuçları olmaktadır; fakat bunun *şeylerin özlerini anlamaya* bir katkısı yoktur. Yine de Spinoza, pratik hedefini ne şekilde belirlerse belirlesin her insanın pek çok zaman *olumsuzu düşünmek, hiçliğe odaklanmak* durumunda kalabileceğini, hatta durumun çoğunlukla bu olduğunu teslim eder. Çünkü insan her zaman, *kaynağını anlayamadığı imgelerin etkisi altındadır*. İmgelem yaşam üzerinde her zaman belirleyici olmaktadır. Ona göre çok az sayıda insan aklın kılavuzluğunda yaşayabilir. İnsan sınırsız bir dışsallık tarafından kuşatılmıştır ve onun zihinsel gücü bu dışsallıktaki doluluğu kavramak için yetersizdir. Spinoza'ya göre *olumsuzu 'anlamak', olumluyu anlamaktan* çok daha kolaydır ve insan zihni çoğu zaman kolay olana kaçır. Bu nedenle *kıskançlık*,

haset, acıma, nefret gibi *yokluk odaklı* duygular *çoğunluğun (multitudo)* yaşamında oldukça yer kaplar. Bu durum ise insanların zıt düşmesinin ve çatışmasının temel nedeni olarak ortaya konur: “İnsanlar öfkenin, kıskançlığın ya da nefret içeren bir duygunun kurbanı oldukları ölçüde zıt yönler giderler ve birbirlerine ters düşerler (...) insanlar doğa gereği bu duygulara önemli ölçüde tabi olduklarından, doğa gereği birbirlerinin de düşmanındırlar” (Spinoza, 2018b: 42). Dolayısıyla yokluk odaklı duygular, imgeleme dayalı çatışmaların nedenidir ve insan yaşamında büyük bir yer tutarlar. Zira insan zihni, çoğu zaman *anlamaktan ziyade imgelemeye ve kurgulamaya yatkındır*. İmgelemek ve imgelem yoluyla karşılaştırmalar yapmak, olumsuz kurgularda bulunmak insanlar için anlamaktan daha kolaydır. Anlama ise olumluya odaklı bir zihin durumu olarak düşünülür.

Böylece hiçlik duygusu da bir zihnin olumsuz ya da sınırlılığa odaklanma alışkanlığından kaynaklanır. Bu noktada Varlık'ın *yetkinlik/mükemmellik/tamlık (perfectio)* olduğu; imgelemden bağımsız, zihin dışında kendi başına 'var olan' hiçliğin ise mutlak yetkinsizlik anlamına geleceği ortaya konmalıdır. Yetkinlik sınırsızlığın, doluluğun, gücün derecesidir; sınırsız var olma ve yetkinlik doğru orantılıdır. Hiçliğe odaklanma böylece *bir şeyin neler yapamayacağına, nelerden yoksun olduğuna* yani *yetkinsizliğine* odaklanmadır.

Spinoza felsefesinde yetkinsizliğe ya da hiçliğe odaklanma, hiçliği düşünme, imgelemin kıyaslamalarıyla ilişkilendirilirken, yetkinliğe ve var olana odaklanma ise akılla ilişkilendirilir. Çünkü akılla insan, olumsuzluktan/hiçlikten değil, var olmaması düşünülemeyen, tüm var olanlarda eşit ölçüde var olan ebedi şeylerin fikirlerinden hareket eder. Bunlar ortak nosyonlardır. Bununla beraber *hiçlik* ya da *olumsuzluk*, *zihnin*, *anlamak üzere birtakım şeylere odaklanmasını da kolaylaştırabilir*. *Anlamamanın yaşam üzerinde yaratacağı olumsuz etkileri azaltabilir*. Örneğin olasılık hesapları *bir şeyin ne olamayacağı üzerinden onun ne olduğuna dair daha kuvvetli çıkarımlarda bulunmayı amaç edinir*. Bu sayede odaklanılacak şeylerin sayısını azaltır. Öyle ki “nedenin olumsuz terimlerle ifade edilmesi” örneğin “*o halde bu falanca filanca bir şey değildir, gibi*” şeyin kendi özünü vermese bile yine de bir bilgi türü olarak düşünülür (Spinoza, 2019: 33). Böylece olumsuzluğu hesaba katma, şeyleri onlarda olmayan olumsuz öğeler aracılığıyla *belli yönleri* bakımından anlamının pratik yararı söz konusudur. Asıl bu noktada hiçlik, bir *akıl varlığı (ens rationis)* olarak değerlendirilir. Bir akıl varlığı “düşünmenin, anlaşılmış olan şeyleri daha kolay akılda tutmaya, açıklamaya ve imgelemeye yarayan” bir durumundan başka bir şey değildir (Spinoza, 2014a: 114). “Spinoza'ya göre *entia rationis* hatırlamamıza, açıklamamıza ya da anladığımız şeyleri imgelememize yardımcı olur” (Verbeek, 2009: 92). Dolayısıyla hiçliğin bir *akıl varlığı* olarak adlandırılmasının da, sadece aklın işini kolaylaştırabilmesi anlamında olduğu belirtilmelidir.

“Karşıtlık, Düzen, Uyum, Çeşitlilik, Özne, Tümlayıcı” gibi akıl varlıkları öyleyse esas olarak aklın değil imgelemin ürünüdür; bunlar “şeylerin kendilerini daha kolay akılda tutmamıza ve

imgelememize yarayan düşünce kipleri olarak alındıkları ölçüde, oldukça açık” algılanırlar (Spinoza, 2014a: 124). Bunlar, birçok imgeyi aynı anda karşılamaya yarayan tümellerdir. Yine bunlar “İnsan imgelemine zorunlu olarak ürettiği ve birer imge olduğunu bildiğimiz sürece kullanışlı olacak bazı genelleşici ya da sınıflandırıcı adlar” olarak görülebilir (Nahum, 2021: 21). Akıl varlıkları imgelemin *soyutlamaları* sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu nedenle bunların doğrudan doğruya akıldan türediği düşünülmemelidir. Akıl varlıkları zihnin şeyleri *kullanışlı biçimde* akılda tutabilmeye yönelik hamlesidir. Bir akıl varlığı, kurgusal bir varlık gibi sadece zihindedir. *Chimaera* gibi bir *kurgusal varlığın (ens fictum)* imgelerin birleştirilmesi/ayrıştırılması yoluyla ortaya çıkması gibi akıl varlığı da imgelerin kıyaslanması sonucu ortaya çıkar. Böylece “Hiçlik bir akıl varlığı, daha doğrusu bir kıyaslama varlığıdır” (Deleuze, 2011: 87). Hiçlik, sadece *düşüncenin bir durumu*, bir *modus cogitandi*’dir. Herhangi bir tümel gibi zihnin birtakım şeyleri *algılayamadığı ya da algılamamayı seçtiği* için oluşturduğu bir kavramdır. Doğada “akılın fark edemeyeceği kadar ince ayrımlara sahip bir dolu şey” bulunur ve bunları algılamak insan zihninin gücünü aşar (Spinoza, 2019: 95). Dolayısıyla zihin, cisimlerin en fazla etkilendiği özelliklerine dayanarak ya da onlarda olmayan özelliklerden yola çıkarak akıl varlıkları türünden kavramlar üretir. Böylece akıl varlıkları zihinden bağımsız, kendi başına gerçek birer var olan değildir. Bunlar insan düşüncesinin sınırsızlık karşısında bürünmek zorunda kaldığı hallerdir. Çağdaş düşünce, zihnin gerçekleştirdiği bu üretimi evrimsel bakımdan, yaşamda kalmada bir avantaj olarak ele alabilir; böyle bir bakış açısının Spinoza tarafından da benimsendiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü her şey gibi akıl varlıkları da *conatus* olarak bilinen *var olmada diretme yeteneğinin* bir sonucu olarak görülür. Bunlar, bilgisizliği pratik yarar lehine dönüştürmede avantaj sağlayabilir. *İyi ve kötü* de birer akıl varlığı olarak düşünülür. Çünkü şeylerin özlerinde onlara iyi ya da kötü dememizi sağlayacak bir şey bulunmaz. Bununla beraber *iyi ve kötü* de birer karşılaştırma varlığı olarak düşünülür. Şüphesiz karşılaştırma tamamen yararsız değildir. Bunların imgelemeyi kolaylaştırıcı olmaları, açık seçik tanımlanabilmeleri ve şeyleri *genel bir biçimde* etkileriyle hatırlamayı kolaylaştırmaları *varoluşu korumayı da kolaylaştırmaları anlamına gelir*.

Öyleyse akıl varlıkları hem var olanı var olan olarak anlamak konusundaki bir yetkinsizliğe hem de şeyleri anlama çabasındaki zihnin bir avantajına işaret eder. Hiçlik de böyledir. Hiçlik, bir akıl varlığı olarak, sadece zihindedir; zihnin dışındaki hiçlik ise bir hiçtir. “Akıl varlığının salt bir hiç olmadığını söyleyen daha az saçma konuşmuş olmaz. Çünkü bu sözcüklerle demek isteneni zihnin dışında arıyorsa, onun yalnız hiç olduğunu bulacaktır; oysa onları düşünme kipleri olarak anlıyorsa, onlar gerçek varlıklardır” (Spinoza, 2014a: 115). Dolayısıyla mutlak hiçlik, aslında sadece zihinsel olarak deneyimlenen bir varoluşun düşündürdüğü tuhaf bir illüzyon olarak karşımıza çıkar.

Akıl yoluyla zihin doğrudan doğruya var olana, olumluya odaklanır. Bununla birlikte kıyaslamalar ve soyutlamalar sadece olumlu olanı anlamaya yönelik *imgesel birer araç* halini alır. Bu durum ikinci tür bilgi olarak görülen aklın bilgi türleri içindeki tartışmalı konumunu ortaya çıkarır. O kimi bakımlardan imgeleme, kimi bakımlardan ise görüye yaklaşır. Zihnin imgelem yoluyla ürettiği akıl varlıkları, aklın imgeleminden yararlanarak, imgeleri *mümkün olduğunca* saf dışı etmesini ve bu yolla şeylerin gerçek doğaları hakkında bilgi edinmesini anlatır. Akıl kimi zaman şeylerin nasıl olmaları gerektiğine güçlü bir kanıt sunan çıkarımsal bilgiyle, doğru inançla ve doğru genellemelerle (Spinoza, 2015: 83); kimi zamansa parçada olduğu gibi bütünde de eşit ölçüde bulunan şeylerin fikirleriyle ilişkilendirilmiştir (Spinoza, 2018a: 167). Bununla birlikte imgelem ve akıl arasındaki fark “tümevarımın sonucu olan kötü genellemeler ile aklın iyi genellemeleri” arasındaki farktır (Ramond, 2014: 18). *Görü* (*intuitio*) ise üçüncü tür bilgi olarak hiçbir genellemeyle ilişkilendirilmez. Çünkü görü yoluyla şeyler doğrudan kendi özleri yoluyla kavranır.

Hiçlik *cisimsiz uzam* anlamında çelişkilidir ve Spinoza için “Yer ve cisim arasında gerçekte bir ayrım yoktur” (Spinoza, 2014a: 65). “Boşluktan, içinde cisimsel töz bulunmayan uzam anlaşılır (...) yani (...) cisimsiz cisim, ki bu saçmadır” (Spinoza: 2014a: 66). Cisimsiz cisim ya da boşluk, imgesel etkilerin altında bulunan zihnin bir yaratımıdır ve açıkça çelişki içerir. Bu yaratım, Doğa düzenini ve onda sürekli olarak çeşitlenen varoluşu algılayamamaktan kaynaklanır. İnsan “kendi düşüncesiyle böyle bir düzeni takip edecek yeterlikte” değildir (Spinoza, 2019: 27). Dolayısıyla boşluklar oluşur. *Boşluğun gerçekliğine* duyulan inanç, imgelemin bu yetersizliğinin ürünüdür. Zihin, içindeki cisimleri algılayamadığı bir mekânı boş olarak adlandırır. *Boşluk* algıda yaratılır. Burada imgeleyen zihindeki bir *bilgi eksikliği* söz konusudur ve bu eksiklik boşluğun varoluşunu kabul etmek gibi bir çelişkiye neden olur. Elbette durum yalnızca imgeleminin etkisi altındaki insanlar için böyledir. Zira anlama yetisi yoluyla insan sadece var olanın var olduğunu ve varoluşun sadece var olandan türeyebileceğini anlar. Dolayısıyla cisimsiz cisim ya da boş uzam Varlık’ın sınırsız özüne bir aykırılık oluşturur ve gerçek bir *boşluk* ya da *sınırsız boşluk anlamında bir hiçlik* söz konusu değildir.

Spinoza, Descartes ve Leibniz gibi⁹⁴, Varlık’ın dopdolu olduğunu düşünür ve adına boşluk denilen şeyin aslında hiçlik olmadığı konusunda Aristotelesçi çizgidedir. Varlık’ta olmama yoktur. Bununla birlikte insan *bilinmeyen*i, algılanmayanı hiçlik ya da boşluk gibi terimlerle adlandırır. *İçinde bir cisim algılayamadığını/imgeleyemediğini düşündüğü mekân parçasını veya*

⁹⁴ Descartes’a göre cisimsiz uzam anlamındaki boşluk saçmadır. Çünkü uzam cismin özelliğidir. Cisme özgüdür, cisme aittir. Bu nedenle cisimsiz bir uzam düşünülemez. “Filozofların anladığı anlamda bir boşluk var olamaz” (Descartes, 2007a: 110). “[B]ir yer boştur, dediğimiz zaman, bu yer ya da mekânda hiçbir şey bulunmadığını söylemek istemediğimiz açıktır” (Descartes, 2007a: 111). Aynı şekilde Leibniz’e göre de hiçbir cismin olmadığı yerde uzamdan söz edilemez: “Hiçbir kısmın/parçanın olmadığı yerde de ne uzam, ne şekil ne de bölünebilme imkân dâhilindedir” (Leibniz, 2019: 39).

cisimsel aralığı boşluk olarak adlandırır. İmgelemin dışsal olan her şeyin seçik imgesini oluşturmaması bir boşluk algısı yaratır. İmgesel yetersizlik hiçlik illüzyonuna yol açar. Boşluk algısı, imgeleme gücünün eksikliğine, bu gücün aşıldığına işaret eder. Aslında bu güç her zaman yetersizdir çünkü tüm imgeler, temsil ettikleri dışsal şeylerin kendileriyle karşılaştırıldıklarında daima eksiktir. “İnsan bedeninin herhangi bir halinin fikri, dış bir cismin birebir bilgisini içermez” (Spinoza, 2018a: 150). Dolayısıyla imgelem dışsal olan şeylerin kendi doğalarına uygun ‘tam bir imge’ oluşturmaz. İmgeler bu anlamda *adaequatus* değildir. Çünkü “Paulus’taki Petrus fikri” Petrus’un doğası hakkında çok az şey söyler ve böylece Petrus Paulus için büyük ölçüde bir ‘hiçlik’ olarak kalmayı sürdürür (Spinoza, 2018a: 141). İmgelem, hiçlik olarak kalan bu kısmı ya hiçlik olarak bırakır, ya da bu kısım hakkında kurgular üretir. Ama gerçekte ortada bir hiçlik yoktur. Hiçlik izlenimi uyandıran boşluk imgelemdaki yetersizliğe ilişkindir. Bu, dışsal olanı temsil etmedeki eksikliktir. Bununla birlikte bir *imge*, ya da beden/zihnin bir durumu, kendi başına ele alındığında ise, tüm var olanlar gibi, elbette *tamdır* (*perfectus*). Sadece bir *kıyaslamanın içine sokuldukları ölçüde* bir şey *eksik* olarak nitelendirilebilir.

Hiçlik en az iki imge arasındaki farklar üzerine düşünülmesinden doğar. Dolayısıyla sadece algının ürünüdür, gerçek değildir. İmgelem bir olumsuzluk izlenimini böylece boşluk/hiçlik izlenimine dönüştürür. Bir karşılaştırma varlığı ve sınırsızlık imgelemden bir araya getirilir. Bunun sonucunda hiçlik olmamanın sınırsızlığı olarak belirir. Böyle bir ‘sınırsızlık’ ise doluluğa ya da yetkinliğe işaret etmediği için gerçek sınırsızlıkla ilgisizdir. Hiçlik olumsuzza dayalı bir soyutlama ve genelleştirmedir. Örneğin yerin cisimden boşluk olarak soyutlanması ve bu boşluğun tüm cisimlere eşlik edecek biçimde genelleştirilmesidir. Oysa ‘*yer/mekân*’ *cismin içinde bulunduğu ayrı bir şey, bir hiçlik/boşluk* değildir. “Yer ile cisim arasında gerçekte bir ayrım yoktur” (Spinoza, 2014a: 65). Bu ayrım sadece düşüncededir ve sadece bir soyutlamadır.

Öyleyse, ne cisimler arasındaki ne de bir cismin bulunduğu yer anlamındaki bir boşluktan söz edilebilir. Sınırsız var olma söz konusuysa, boşluk söz konusu olamaz. Çünkü boşluk, her durumda sınırlayıcı bir şey olmak durumundadır. Sınırsız var olmanın kesintiye uğraması olarak bir çelişkiye işaret eder. Çelişkiyi üretense bir tür algı olan imgelemdir. Ortada bir boşluk değil, bir boşluk algısı vardır. Bu olumsuzza, eksik olana dair bir algıdır. İmgelemin algıları nesnelere göre daima eksiktir ve çelişkiyi doğuran da bu eksikliktir. Hiçlik anlamındaki boşluk gerçeğe uygun değildir. Çünkü gerçek çelişkiye yer bırakmaz. Hiçlik, bir etkide bulunamaz. İmge ise beden aldıkları bir etkiyle oluşur ya da hatırlanır; etki yoksa imge de yoktur. Dolayısıyla hiçlik bir imge yaratamaz. Ancak hiçlik sözcüğüne bağlanan bir imge söz konusu olur. Bomboş bir cisim ya da bomboş bir uzam imgesi gibi bir resimdir bu. Öyleyse sadece bir *algı* (*perceptio*) olarak; *algılamayan bir algı* ya da *eksik bir algı* olarak bir hiçlikten söz edilebilir. Hiçlik, algıdaki bir eksikliğe ya da eksiltmeye dayanır. Bir uzam parçasındaki cisimlerin algılanamayışının yarattığı *algı boşluk izlenimini/fikrini* uyandırır. Boşluk izlenimi/fikri sadece *imgesel olarak, gerçeğe aykırı*

bir imge/hayal biçiminde, söz konusudur. Boşluk, örneğin bir aralığın imgesidir. Aralığın kendisi ise boş değildir. İki cisim arasındaki aralığı *salt duyuşal şekilde*, cisimsiz ya da boş olarak imgeleyen/hayal eden insan zihni, bu imge yoluyla boşluğun var olduğu gibi bir fikre sahip olur. Zihnin sadece söz konusu iki cisme *odaklanması ve bunları çevredeki diğer şeylerden soyutlaması* da bir boşluk düşüncesini beraberinde getirir. Boşluk ya da hiçlik soyutlamanın ürünüdür.

Spinoza'ya göre, boşluğa bağımsız bir gerçeklik atfetmek ya saf bir *yanılsama* ya da bir *varsayım* olmak durumundadır. Burada varsayımın *bilinçli yanılsama* olduğu, bu haliyle şeylere odaklanmayı kolaylaştırdığı ve şeyleri anlamada bir yardımcı olarak iş görebileceğini belirtmiştik. Varsayım, *algıyı eksiltme, bile bile hatırlamama*, bazı şeyleri sanki algılanmamışlar gibi düşünmedir. Yani *bilincinde olunan bir kurgu*, istemli biçimde gerçekleştirilen bir soyutlamadır. Örneğin bir mumun “kendi içinde kendi kendini söndürüp yok edecek herhangi bir etmen bulunmadığı” gibi bir savı denetlemek için yapılacak şey mumu “etrafındaki cisimlerden soyutlamak” ve böylece “dikkatimi tümüyle bu muma vermektir” (Spinoza, 2019: 71). Bu ise *bellekteki eski imgeleri, tek bir cismin bulunduğu bir mekân veya yanmayan mum gibi, bilinçli bir şekilde hatırlamak* anlamına gelir.

'Bu yanmakta olan mumun yanmadığını farz edelim; ya da bu mumun hayali bir mekânda, yani etrafta herhangi bir cismin olmadığı bir yerde yanmakta olduğunu farz edelim.' İşte bunlara benzer varsayımlarda bulunmamız mümkün, hatta bu sonuncusunun olanaksız olduğu gayet net anlaşıldığı halde (Spinoza, 2019: 69-71).

Dolayısıyla boşluk bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde kurgulanmış *hayali bir mekândır*. İmgelem ve bellekten bağımsız değildir. Hayali bir mekân olarak boşluk tam anlamıyla bir yanılsama olabileceği gibi, bir varsayım olarak da iş görebilir. Ancak her durumda bir imgeden fazlası değildir. Boşluk cisimsel bir imgedir. İmgeler ise geçmişe dair anılar veya şimdiye dair duyumlardır. Boşluk bir mekânın ya da bir cismin hatırlanmasıdır. Varsayımsal imgelerin hepsi hatırlamaya ve karşılaştırmaya, birden çok imgeyi aynı anda işleme sokmaya dayanır. Söz konusu örnekte “yanmayan başka bir mumu hatırlamaktan başka bir şey” yapılmamıştır (Spinoza, 2019: 71). Öyleyse bir varsayımda yapılan imgeleri birbiri yerine ikame etmek, bunları karşılaştırmaya sokmak imgeler yoluyla soyutlamalarda bulunmak ve böylece anlamayı kolaylaştırmaktır.

Sonuç olarak Spinoza'ya göre Varlık'ın bütününde boşluğa ya da kopukluğa yer olmadığı anlaşılır. Böylece Spinoza *hiçten hiçbir şey çıkmaz* düşüncesinin belki de felsefe tarihindeki en radikal savunucusu haline gelir. Hiçlik, her durumda sadece bir eksikliği/eksiltmeyi ima eder. İster *uzam* ister *düşünce* olarak göz önüne alınsın; Varlık'ta hiçlik barınmaz. Dolayısıyla bir akıl varlığı olarak hiçlik *imgesel bir varsayım* ya da bir yanılsama olmaktan öte hiçbir şey ifade etmez. Kendi başına hiçlik sadece bir *mutlak yetkinsiz* anlamına gelir. Oysa Spinoza'da gerçeklik mutlak *yetkinlik* ya da *mükemmellik (perfectio)* olarak tasarlanmalıdır.

3.7. İmgelem, Mükemmellik/Yetkinlik (Perfectio) ve Akıl Varlıkları Olarak İdealler

Her var olan varoluşun kendisindeki bir var olma derecesidir; her var olan *ebediyette eksiksiz biçimde var olur*. Eksiksiz olma burada hiçbir kıyaslamaya dayalı olarak dile getirilmez. Eksiksizlik/Tamlık bir var olanın *mükemmelliğine/yetkinliğine* gönderimde bulunur. Her var olan *mükemmeldir*, her var olan *şu ya da bu düzeyde bir mükemmellik (perfectio)* belirtir. Dolayısıyla bir var olan *karşılaştırmaya dayalı* olarak mükemmel diye nitelendirilmez. Aynı şekilde “hiçbir bireye varoluşunu daha uzun sürdürdü diye daha mükemmel *denemez*⁹⁵” (Spinoza, 2018a: 314). Burada mükemmellik düzeyi, bir var olanın *kendi başına ele alındığı ölçüde* sahip olduğu tamlık/yetkinlik derecesini anlatır. Mükemmellik *varoluşun kendisinden yani ebediyetten* alınan paya işaret eder. Bu pay var olanın *etki alanıyla* tanımlanır ve bu alan onun *gerçeklik derecesidir*. Bir var olan ne kadar etki üretiyorsa o kadar vardır. Bir var olanın etki üretmediği, tanrısal mekanizmaya katılmadığı; yani *mükemmel olmadığı* söylenemez. Dolayısıyla Spinoza bir var olanın etki alanını onun *mükemmellik/yetkinlik (perfectio)* derecesi olarak görür. Etki alanı bir şeyin *özel gücüne (potentia)* ve bu gücün dışsallık tarafından ne derece kısıtlanıp arttırıldığına bağlı olarak belirlenir. *Bir var olan kendi özünden ne kadar etki ortaya çıkarıyorsa, dışsallık tarafından ne derece az kısıtlanıyor ve dışsallığı ne derece fazla etkileyebiliyorsa o ölçüde güçlü ve gerçektir*. Spinoza’ya göre varoluş gerçektir ve gerçeklikle mükemmellik aynı şeydir. “Gerçeklik ve mükemmellik deyince ikisinin de aynı anlama geldiğini belirtiyorum” (Spinoza, 2018a: 107). Böylece Tanrı, etki alanı mutlak anlamda sınırsız olan Varlık, en mükemmel olarak da tanımlanır. Çünkü bütün etkiler onun özüne aittir ve onun gücü hiçbir şey tarafından kısıtlanmaz. Onun etki alanı, her şeyin etki alanını da içerecek tarzda sınırsızdır. Ek olarak her var olanın etki alanı ya da etkide bulunma gücü Tanrı tarafından *belirlenir*. Bu güç, üretmesi olanaklı olan her etkiyi üretir. Hiçbir güç, mükemmelliğin kendisinde *gizil/potansiyel* olarak kalmaz. Güç üretici olmak zorundadır ve tekil var olanlar için bu gücün *nihai kaynağı* her zaman dışsal olandır. Her ne kadar tekil var olanlar güçlerini dışsallığa borçlu olsalar ve güçleri *dışsallık tarafından kısıtlanabilir ya da arttırılabilir de olsa* da her durumda *var olma, gücü ifade etme ve üretici olma* anlamına gelir - bir var olanın gücü kısıtlanmış olduğunda dahi onda yine de asgari bir güç mevcuttur. Her var olan, varoluşunun sürüp gitmekte olduğu herhangi bir anda, o anki varoluşunun gücünün yettiği her şeyi ortaya çıkarır. Bu ortaya çıkarma, tekil bir şey için hem *kendi özü* hem de ona o anda etkide bulunan tüm diğer özler tarafından belirlenir. Yani, *üretim tekil bir şey için her zaman dışsallıkla ortaklaşa gerçekleştirilen bir şeydir*. Dolayısıyla bir şeyin *sırf kendi özünden*; her şeyden soyut bir biçimde kendi özel varoluşundan ya da *sırf bu özden çıktığı* ileri sürülen etkilerden söz

⁹⁵ Alıntıda söz bütünlüğü açısından değişiklik yapılmıştır.

edildiğinde aslında söz konusu olan “sadece teorik olarak” anlaşılmalıdır⁹⁶ (Spinoza, 2018b: 43). Çünkü hem öz hem de özün dışsallıkla bağlantıları sınırsızcadır ve “gerçek olanın zengin somutluğuna sadece onun sonsuz görünüşlerinden bir kısmı yalıtılarak yaklaşılabılır” (Shirley, 1992: 26). Bu bağlamda Spinoza’nın özellikle de *bir şeyin sırf kendisinden* söz edecek olduğunda kullandığı, varsayım ve kısıtlama belirten *quatenus (in so far as/kadarıyla/bir dereceye kadar)* sözcüğünün Etika’daki yoğun kullanımına dikkat çekilmelidir. Öyleyse öz ve dışsallık ayrımı bir noktada varsayımsal ya da yalnızca teoriktir. Tekil özler daima dışsallıkla birlikte ve bu dışsallıkla tüketilemeyecek ilişkilerin içerisinde var olur. Tam da bununla ilgili olarak Spinoza’da, *kendi özüne uygun eylemde bulunma* olarak tanımlanan özgürlüğün (Spinoza, 2018a: 35) yalnızlık ya da bir tür münzevilik anlamına gelemeyeceği; tam aksine dışsallığı belirleme ve dışsallıkla ortaklaşa eylemde bulunabilme gücüne işaret edeceği de not edilmelidir. Çünkü tekrar vurgulanmalıdır ki, var olma her zaman birlikte var olmadır. Bu nedenle de üretim, modifikasyon, değişim, çeşitlenme gibi isimlerle tarif edilen her ne olursa olsun bu her zaman dışsallığı gerektirir. Çünkü Tanrı hariç her şey varoluşunu ve etki gücünü dışsallığa borçludur: “[D]ış nedenlere bağlı olarak meydana gelen her şey, sahip olduğu bütün mükemmelliği ya da gerçekliği sadece dış bir nedenin yetkinliğine borçludur ve bu nedenle bunların varoluşu kökenini sadece dış bir nedenin mükemmelliğinde bulur, kendi mükemmelliğinde değil” (Spinoza, 2018a: 49).

Öyleyse bir güç ifade eden her şey mükemmeldir. Tanrı her dereceden mükemmelliği kendisinden türetir. Bu türetme sınırsız yolla, sınırsız biçimde gerçekleşir. Böylece onda ve ondan türeyen hiçbir şeyde eksiklik bulunmaz. “Onun özü her türlü noksanlığı dışlayıp mutlak anlamda tamlığı” içerir (Spinoza, 2018a: 50). Mükemmelliğin karşıtı olarak *eksiklik/mahrumiyet* hiçbir zaman var olanların kendilerine atfedilemez. Eksiklikten sadece *var olanların imgesel yolla karşılaştırılması* sonucu söz edilebilir. Yani bir şey sadece bizde imgesi olan başka bir şeye göre eksiktir; onun kendisinde bir eksiklik olduğu söylenemez. Aksine o, Tanrı’da olmasından, tanrısal etkinliğin ürünü olmasından dolayı, *anlama yetisi tarafından* ancak bir tamlık/mükemmellik derecesi olarak anlaşılabilir:

[M]ahrumiyet kendinde hiçbir şey olan bir eksiklik durumudur. Şeyleri birbirleriyle karşılaştırırken oluşturduğumuz bir akıl varlığından veya bir düşünme tarzından ibarettir. Sözelimi, kör bir kişinin görme duyusundan mahrum olduğunu söyleriz, çünkü onu hemen görüyorken imgeleriz. Bu imge, onu görebilen biriyle kıyaslamamızdan ya da şimdiki halini, görebildiği eski haliyle kıyaslamamızdan kaynaklanır. Söz konusu kişiyi bu açıdan değerlendirdiğimizde, onun doğasını başkalarının doğasıyla veya geçmişteki doğasıyla kıyasladığımızda, görme duyusunun onun doğasına ait olduğunu, bu sebepten dolayı da onun görme duyusundan mahrum olduğunu söyleriz. Buna karşılık, Tanrı’nın kararını ve bu kararın

⁹⁶ Bu nokta Spinoza’nın doğal hakla ilgili öne sürdüklerinden anlaşılabilir. *Politik İnceleme*’de Spinoza bir insanın *tek başına sahip olduğu* doğal hakkın –doğal hak, her şeyin gücünün yettiği her şeyi, her eylemi gerçekleştirme hakkıdır- aslında var olmadığını “ya da en azından sadece teorik olarak var olduğunu” ileri sürer (Spinoza, 2018b: 43). Çünkü bir şeyin *sırf kendisi yoluyla var olması ya da varoluşunu sürdürmesi* imkânsızdır. Dolayısıyla öz ve varoluş her zaman bir arada ele alınmalıdır. Çünkü öz, kendisi olmadan var olan şeyin de olamayacağı ve var olan şey olmadan kendisinin de olamayacağı şeydir (Spinoza, 2018a: 106). Var olma ise her zaman birlikte ve etkileşim halinde var olmadır.

doğasını dikkate aldığımızda, bu kişinin görme duyusundan bir taş a nazaran daha fazla mahrum olduğunu artık söyleyemeyiz. Çünkü onun görme duyusuna sahip olduğunu söylemek en az bir taşın görme duyusuna sahip olduğunu söylemek kadar çelişkilidir, *zira Tanrı'nın anlama yetisinin ve iradesinin ona bahsettikleri dışında kalan hiçbir şey bu kişiye ait değildir*. Demek ki, nasıl ki Tanrı taşın görmemesinin nedeni değilse, bu kişinin görmemesinin nedeni de değildir, görmeme saf olumsuzlamadır. (Spinoza, 2014b: 155).

Dolayısıyla hiçbir şey sırf kendi özü itibarıyla eksik olarak nitelendirilemez. Tanrı ya da Doğa görmemenin değil, görmenin nedeni olarak anlaşılabilir. Tanrı ve onun kararı/etkinliği sonucu var olan hiçbir şey doğasında herhangi bir olumsuzluk barındırmaz. Varlık, var olmayanlara değil, var olanlara neden olur. Varlık perspektifinden sadece var olanlar söz konusudur; Varlık'ta yokluk yoktur. Bir şey hakkındaki olumsuzlamalar onun kendi özü ve varoluşu hakkında bir şey söylemez ve şeyin kendi özüne/gücüne/yapabileceklerine değil, güçsüzlüklerine odaklanır. Bu nedenle de hiçbir şeyin tanımı olumsuzlamalar yoluyla yapılamaz. Çünkü olumsuzlamalar sadece şeylerin başka şeylerle karşılaştırılmasından doğan zihinsel durumlara işaret eder. Değillemeler karşılaştırma yoluylaadır. Bundan ötürü bunların insan zihni dışında gerçeklikleri yoktur. Başka deyişle sadece imgesel gerçeklikleri söz konusudur. Çünkü bir imgeyi karakterize eden şeylerden bir tanesi, onun sadece etki alan insan zihnine ait olması ve zihin dışında bir gerçekliğinin olmamasıdır. Olumsuzlamalar böylece her zaman imgesel bir öğeyi kendilerinde taşırlar. Dolayısıyla hiçbir var olan sırf olumsuzlamalar yoluyla anlaşılamaz. Bir var olanı anlamak ya da bilmek, ondaki tamlığı ya da mükemmelliği anlamakla, ondaki gücü kavramakla mümkün olur. Anlaşılması gereken sadece o var olanın kendi nedenleri ve kendi doğasından dışsallıkla ortaklaşa olarak ortaya çıkarabileceği etkilerdir. Bu bağlamda görme duyusundan yoksun olduğu için, bir insanın kendi doğasında bir eksiklik olduğunu söylemek anlamsızdır.

Spinoza'ya göre bu ve benzeri olumsuzlamalar insan zihninin imgesel yanıyla ilgilidir ve çoğu zaman bu zihinde oluşturulan idealler yoluyla açıklanabilir. İdeallerin kendileri doğaları gereği imgeseldir; bunlar sadece insan zihnindedir. Şeyler, insanlar tarafından, "genel fikirler" olan ideallere göre eksik ya da tam olarak değerlendirilir:

"İnsanlar genel fikirler oluşturmaya ve örnek alınacak türde evler, binalar, kuleler ve bunlar gibi şeyler tasarlamaya ve bu örneklerden bazılarını bazılarına tercih etmeye başladıktan sonra, kafalarındaki genel fikirle örtüştüğünü gördüğü şeye *tam*, tasarladığı örnekle pek örtüşmediğini gördüğü şeye de, hatta bu şey yaratıcısının düşüncesinde tamamen bitmiş olsa bile *eksik* demıştır. İşte bana göre insanoğlunun kendi elinden çıkmayan doğal şeyleri tam ya da eksik olarak nitelemesinin tek nedeni de bu olsa gerek. Çünkü insan nasıl yapay şeyler için genel fikirler oluşturuyorsa doğal şeyler için de genel fikirler oluşturuyor, bu genel fikirleri şeylerin ideal örnekleri olarak görüyor ve doğanın (her zaman ereksel nedene göre hareket ettiğini düşündüklerinden) bu fikirlere bakıp bunları kendisine örnek aldığını sanıyor." (Spinoza, 2018a: 310-311).

Bir *ideal*, örneğin kör bir insanı eksik olarak nitelendirmeye neden olan ve çok kez *insan doğası* olarak isimlendirilen *genel fikir*; yani *ideal insan* fikri, kabaca insanların kendilerine ya da başka türden şeylere ilişkin olarak arzulanan diye düşündükleri niteliklere dair imgelerden türetilir.

Arzu (cupiditas) kendisine yöneldiğimiz bir ereğe işaret eder ve *eksiklik ya da tamlik* böyle bir ereğe referansla söylenir. Aynı şekilde *yarar ya da zarar* tasarımları da böyle bir ereği varsayar. Genel fikirler de çoğunlukla etkisinde en çok kalınan imgelere ve bu imgelere eşlik eden yararlılık ya da zararlılık düşüncesine göre oluşturulur. Öyleyse bir ideal birçok imgenin etkisi altındaki insan zihninin ürünüdür. İnsanlar *imgeleri uyandırdıkları duygulara* göre sınıflandırır ve daha karmaşık yeni bir imge oluştururlar. İdealler, bu türden karmaşık imgelere gönderimde bulunur. Doğada *ideal insan* diye bir şey yoktur; fakat insan zihni kendisinde farklı duygulara neden olan birçok insan imgesini bir arada hayal ederek böyle bir *kurguyu* türetebilir. *İdeal insan*, insana dair birçok imgenin kıyaslanması ve bir araya getirilmesiyle oluşturulan *insan imgesidir*. *Maruz kalınan şeylerin temsilleri* olarak imgeler *duygulara (affectus)* neden olur ve duygular insanın kendisinde *yararlı ya da yararsız* diye algıladığı değişimlere işaret eder. Bir görüntü, bir ses ya da başka türden bir duyum bir duyguya neden olur. Bu aynı zamanda en zayıfından en güçlüsüne çeşitli arzulara yol açar. “[E]tkisinde kaldığımız ne kadar nesne varsa” o kadar duygu, “duyguların sayısı ve türü kadar da arzu söz konusudur” (Spinoza, 2018a: 277). Arzu “mevcut durumundan herhangi bir eylemde bulunmaya yöneltilmiş” insan doğası olarak anlaşılır (Spinoza, 2018a: 276). *İdealse*, insanın şu ya da bu nedenle kendisine yöneldiği erek, kurgusal bir arzu nesnesidir. İnsanların *idealler* diye söz ettikleri, Doğa’nın ereklere değil, onların sayısız türde duygularından türeyen arzuları ya da arzu nesneleridir. İdeal, insanın, arzu yoluyla kendisine yöneldiği şeydir. Böyle bir nesne arzulanan pek çok şeyi kendisinde barındıran bir imgedir. Bu nedenle bir ideal oldukça karmaşıktır ve genelde yararlılık duygusuyla bir arada düşünülen bir imgeler toplamına gönderimde bulunur. İdealde, insan duyguları ve arzuları nesneleşir ve bunlar erek haline gelir. Ereklere ise insan zihninin yine imgeleyerek oluşturduğu faydalılık tasarımı yönlendirir. Çünkü insan ilk olarak “kendisine fayda sağlayacak şeylere” arzu duyar ve “bu arzularının da farkında” dır. (Spinoza, 2018a: 92). İnsanlar *sayısız türdeki arzularını* gerçekleştirmek için sayısız türde eyleme yönelir. Tüm insan etkinliklerinin kökenindeyse insan duygularından türeyen bu eylemler bulunur. Dolayısıyla *bu eylemlere yönelmenin nedeni ereklere ya da idealler değil, insan duygularıdır*. Çünkü *duygular ideallerden önce gelir*. Dolayısıyla erek türünden hiçbir şey neden olarak görülmemelidir. Çünkü mantıksal olarak neden etkiden öncedir; ereklere ya da ideallerse en sonda bulunur ve duyguların eşlik ettiği imgelerden devşirilir. Örneğin *ideal insan*, insanla ilgili *öznel olarak* arzuladıklarımızdır.

Böylece insanlar idealleri duyguların *belirlediği arzuların bir sonucu olarak değil de, özgür seçimleri sonucu amaç edindikleri bağımsız ereklere* olarak görmeye eğilimlidir. Çünkü imgelemeleri yoluyla nedenleri değil, sadece etkileri deneyimler ve bu etkilerin yarattığı sayısız duyguya göre idealler oluştururlar. Dolayısıyla insanlar için ereklere yönelik eylemleri, onları ortaya çıkaran *ilk nedenlerle* değil, onların yöneldikleri *son nedenlerle, yani sadece ereklere kendileriyle* tasarlarlar. Üstelik bununla da kalmaz Doğa’yı ya da Tanrı’yı da kendileri gibi *erekli*

diye hayal ederler. Hâlbuki erekler olumsuzlamalardır; bir şeyin ne olduğunu değil, ne olmadığını söylerler. Çoğu zaman duyguların öznelliğine dayanırlar. Aslında bunlar kendilerini çeşitli kılıklarda sunan insan arzularıdır. Arzularsa duygular tarafından belirlenir ve şeylerin insanda yarattığı durumların *karşılaştırılmasına* dayanır. Daha iyiler ve daha kötüler böylece sınıflandırılır. Öyleyse insanın kendisini ya da başka bir nesneyi eksik hissetmesine yol açan aslında gerçekten şeylerin kendilerindeki bir eksiklik değil, şeyleri bir ideale göre konumlandırması ve ideal olanla kıyaslamaya tabi tutmasıdır.

Bir idealin kökeni *yarar* ya da *zarar* fikriyle eşleştirilen imgelerde bulunur. İdeal bir kere oluşturulduktan sonra bu kez yarar ve zarar fikirleri ona tabi kılınır. Yine de insan *imgesel doğası* gereği değişkendir; ideallerde diretebileceği gibi her an bunlardan uzaklaşabilir de. Bununla birlikte değişken ideallerine ulaştıracak araçları yararlı ve onlardan uzaklaştıracak her şeyi zararlı olarak görürler. Artık onlar için her şey ideallere götüren araçlar olup olmamaları bakımından değerlendirilir. Örneğin, kendi bedeni dâhil birçok insan bedeninin imgesine sahip olan bir zihin, bu bedenlerde faydalı bulduğu ya da sempati duyduğu birçok özelliği, “*görmeyi* sağlayacak gözler, *yiyecekleri çiğneyecek*⁹⁷ dişler gibi”, *arzulanır* olarak hayal eder ve bu özelliklerin toplamından ideal bir insan bedeni tasarımına ulaşır (Spinoza, 2018a: 93). Bir ideal bir beklentiye yol açar ve böylece ideallerin kendileriyle onlara götürecektir araçlar dışında her şey önemini yitirir. Sadece sıradan bir sempati beslenen birçok nitelik bile bir süre sonra eksikliği duyulan ve elde edilmeye yönelinen şeyler ya da nitelikler halini almaya ve idealleşmeye başlar. Öyle ki insan her zaman daha iyi gören gözlere ya da daha sağlam dişlere; daha arzuladığı bir bedene sahip *olabileceğini* hayal eder. Böylece idealler insanda pek çok zaman yoğun bir eksiklik duygusuna yol açar. Sempati duyulan idealleşir, güçlü arzulara yol açar ve bir yoksunluk duygusu yaratır. Artık bu *eksikliği duyulan, arzulanan şey bir ideali gösterir*.

Bir ideal birçok insan tarafından paylaşılabılır. Bu şekilde üretilen sayısız ideal, *nedenleri görmeyen zihinler tarafından* başlangıçta yalnızca *bedensel karşılaştırmalar* yoluyla duydukları sempati veya antipati gibi duygulardan bağımsızmışçasına *a priori tasarımlar olarak algılanır*. İdealler, insanlar için, artık kendiliğinden, nedensizce oradadır ve artık her şeyden bağımsız şekilde *olması gereken* olarak tasarlanır. İnsan öznel yaşantıları/duyguları nedeniyle en akla aykırı şeyleri bile idealleştirebilir; hurafeler ve önyargılar böylece ortaya çıkar. Gerçekteyse insanların *olması gerekenler* diye tasarladıkları özerklik atfettikleri kendi *arzularıdır*. İdealler, kendilerini örtük ya da belirtik olarak gösteren insan arzularından başka bir şey değildir.

İnsanlar, idealleştirmelerindeki gerçek nedenlerin farkında olmadıklarından kendi arzularını *Tanrı emri, insan doğası* gibi terimlerle açıklamaya çalışırlar. Böylece yanlış bir mükemmellik anlayışına varırlar ve imgeler aracılığıyla sahip oldukları bir ideale yaklaştığını

⁹⁷ Anlatımda bütünlük sağlamak için alıntıda değişiklik yapılmıştır.

düşündükleri her şeyi *mükemmellik*le ilişkilendirirler. Oysa Spinoza *mükemmelliği*, bir idealin gerçekleşme başarısı olarak değil, *gerçek olanın kendisi* olarak anlar. Böylece mükemmellik Spinoza için imgesel olmaktan, sırf insan arzularına özgü ya da ideallere ilişkin olmaktan çıkar. Dolayısıyla Spinoza için *mükemmelliğin iki anlamı, imgesel ve akılsal anlamları*, ayırt edilmelidir. Birincisi *insan arzularına ve ideallerine ilişkindir, ikincisi ise tanrısal mükemmelliktir*. Tanrısal mükemmellik “insanların batıl inanç ve bilgisizlikten, eksiksizlik olarak adlandırmakta bir sakınca görmedikleri güzellik ve diğer ‘eksiksizlikler’den” apayrıdır; bu mükemmellik gerçeğin, varoluşun kendisidir (Spinoza, 2014a: 46).

Spinoza felsefesi imgesel var olanları reel var olanlardan ayırmaya dayalıdır. Bu felsefe *ebediliği sürüp gitmeden* ya da bu *sürüp gidişin ölçüsü/niceliği olan zamandan* ayırdığı gibi, *mükemmelliği de insan ideallerinden* – etik, estetik, toplumsal ya da teknikle ilgili ideallerden, insanların öznel amaçları ve bu amaçlar için yararlı olduğunu hayal ettikleri her şeyden- ayrı düşünür ve *gerçeğin kendisine atfeder*. Zaman Spinoza için, Platon’un Timaios’ta dile getirdiği ünlü ifadeyi⁹⁸ hatırlatacak biçimde, *imgesel ebedilik*; idealler ise *imgesel mükemmelliklerdir*. Oysa ne ebedilik zaman aracılığıyla, ne de mükemmellik idealler yoluyla açıklanabilir. Gerçeğin kendisi, çoğu insanın imgelem yoluyla düşündüğü gibi süreli ve eksik değil, ebedi ve mükemmeldir. *Böylece Varlık ve ondaki her var olan, özü itibarıyla ebedi ve mükemmel olarak ortaya konur*. Doğa’da ebedilikten ve mükemmellikten pay almayan hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla insan idealleri/erekleri ile ilgili kavramlar olan iyi-kötü, güzel-çirkin, düzenli-kaotik, ödül-ceza gibi hiçbir kavram *şeylerin kendilerindeki mükemmelliği* açıklayamaz. Çünkü bu kavramlar şeylerin kendilerinde değildir. Sadece şeylerin insan üzerinde uyandırdıkları duyuusal etkilerle ilgili *karşılaştırmaya dayalı kavramlardır*. Zamanın standart bir harekete dayalı ölçü olması gibi bu kavramlar da şeylerin bir standarda dayalı değerlendirilmesini içerir. Standart burada insanların imgesel etkilere göre belirledikleri bir şeydir ve onların *bireysel ya da ortak* arzularıyla belirlenir. Çoğunlukla uzlaşımaya dayalıdır, bazen de tamamen kişiseldir. Doğa’nın kendisinde ise standartlar yoktur. Bu nedenle Doğa ve ondaki hiçbir şey en baştan insanın isteklerine göre tasarlanmış değildir. Doğa’daki hiçbir şey sırf insanın isteklerine, amaçlarına ya da zevklerine hizmet etmiyor diye aşağı ya da eksik olarak da değerlendirilmemelidir. Bu, sonraları Nietzsche felsefesinin merkez temalarından birisi olacak olumlayıcı ilkedir; bu ilke “oluşun masumiyeti” olarak da adlandırılabilir (Ferry, 2013: 6). Bunun Spinoza’daki karşılığı Tanrı sevgisidir; *Tanrı’ya yönelik akıldan kaynaklanan sevgidir (amor dei intellectualis)*. Spinoza’ya göre bu ilke, imgelemle değil *akıl ve görüyle*; yani *anlamayla* ilişkilendirilmelidir. Çünkü şeyler sırf insan üzerindeki rastlantısal etkileri bakımından, karşılaştırmaya dayalı olarak, sadece imgeleri yoluyla göz önünde bulundurulduğunda ne masum ne de mükemmel olarak anlaşılabilir. Anlamadan doğan

⁹⁸ Platon Timaios’ta *zamam (khronos) ebediliğin/ölümsüzlüğün (aion)* “değişik bir taklidi” ve “ölümsüzlüğün (....) imgelemi” olarak tanımlar (Platon, 2001: 33).

Tanrı sevgisi, ne bir ideale duyulan özlem ne de zamanla yitip gidebilecek bir sevgidir. Bu ebediyete –varoluşun kendisine- ve ondaki sınırsız mükemmelliğe duyulan sevgidir.

Böylece Spinoza'da *ebediliğin* ve *mükemmelliğin*, zamandan ve ideallerden alınıp gerçekliğin kendisine, yani Doğa'ya ve ondaki her şeye atfedilmesi, gerçekliğin imgesel atıflardan kurtarılması hamlesi olarak karşımıza çıkar. Çünkü *zaman* ve *insan idealleri, erişilmeyi bekleyen 'iyi'ler ve 'kötü'ler*, sadece insan zihninin *karşılaştırmaya dayalı oluşumlarıdır*; gerçeklikte iyi ya da kötü yoktur, zaman yoktur; bunlar *birçok şeyden etkilenen insan bedenine ait zihnin, bu etkileri birlikte düşünmesinden kaynaklanan yaratımlarıdır*. Bunlar *soyut var olanlardır*; zihin algıladığı çok sayıda nesneyi tüm ayrıntılarıyla, nasılsalar o şekilde, algılayamaz ve bu nedenle onları soyutlamalar yoluyla akılda tutar. Bu nedenle iyi ya da kötü, geçmiş ya da gelecek, bir nesnenin veya şeyin kendisine değil, her zaman bir nesneler/şeyler sınıfına gönderimde bulunur. Böylece bu gibi kavramlar şeylere *tümel biçimde* atfedilirler. Bununla birlikte bunlar yararsız değillerdir. Bunlar zihnin nesneleri *daha kolay imgelemesine ya da hatırlamasına yarayan* yaratımlarıdır.

Zihin, bedende sayısız *değişim* algılar ve böylece imgelere sahip olur. Dolayısıyla zihin, bedende en kuvvetli, en yoğun izi bırakan etkileri daha kolay hatırlar ve böylece *zihne ait bir var olan* ortaya çıkarır. Bu gibi *sonradan ortaya çıkan zihinsel var olanlar* şu ya da bu biçimde imgeleme dayalıdır. Anlık bir etkiyle ortaya çıkan *tekil bir şeye ait imge* gibi, birden çok şeyi kendisi yoluyla düşündüğümüz *imgeler* de söz konusudur. Örneğin Spinoza'nın, bilincinde olduğumuz bedensel sevinç ve keder duyguları olarak tanımladığı *iyi ve kötü* tasarımlarımız (Spinoza, 2018a: 324) bu türdendir. Bu tasarımlar, birden çok şeyi aynı anda imgeleme/hatırlama çabasına dayalı tasarımlarımızdır. Aynı şekilde *geçmiş-gelecek, zaman, sayı, tür ve cins kavramları* da zihne ait bu türden *var olanlardır*. Zihnin bu türden tümel yaratımları, daha önce de belirtildiği gibi, Spinoza'ya göre, *imgeleme gücümüzün ve anlama yeteneğimizin yetersizliğiyle* ilişkilidir. Bunlar çoğunlukla zihnin birden çok şeyi ya da şeyler sınıfını karşılaştırmasına dayanır.

Bununla beraber *sadece zihinde olmaları* ya da *somut bir varoluş bildirmemeleri* gerçekliği anlamada ve ona etki etmede yararsız oldukları anlamına gelmez. Aksine, sadece zihne ait bu ve benzeri birçok var olan yararlılık prensibine dayalı olarak üretilir ve zihnin şeyleri kavrama çabasının ürünüdür. Yararlılık ise varoluşunu koruma, varoluşunda sürüp gitme becerisiyle ilgili bir tasarım olarak ortaya konur. Dolayısıyla, sırf zihne ait diye düşünülen bu var olanlar Spinoza felsefesinin pratiği amaç edinen felsefesinde önemli bir yer tutar. Spinoza, iyi ve kötüyü akıl varlıkları olarak nitelendirdiği Etik'te, özellikle 4. Bölümde, iyi ve kötü'ye dair ayrıntılı bir analiz sunar. Bu analizde *olasılıklar* ve *zaman* oldukça önemli yer tutar. Bununla beraber Spinoza için iyi ve kötü yalnızca şeylere ilişkin karşılaştırmalara dayalı olumsuz kavramlardır.

İyi ve kötü'ye gelince; bunlar da kendi başlarına ele alındıklarında şeylerdeki olumlu bir niteliğe işaret etmezler; düşünme biçimlerinden ya da şeyleri birbiriyle kıyaslayarak oluşturduğumuz kavramlardan başka bir şey değillerdir. Bu yüzden bir ve aynı şey aynı zamanda hem iyi hem kötü, hem de ne iyi ne de kötü olabilir. Örneğin müzik hüzünlü bir insan

için iyidir, yaşlı bir insan için kötü, sağır bir insan içinse ne iyi ne de kötü. (Spinoza, 2018a: 313).

Spinoza, iyiyi ve kötüyü *yararlılığın bilgisi* üzerinden tanımlar (Spinoza, 2018a: 315). Dolayısıyla *iyi ve kötü* gibi salt zihne ait var olanlar, pek çok zaman, zihnin imgelerden devşirdiği pragmatik yaratımlar olarak görülür. Bunlar bireyin, dışsallıkla olan ilişkisinde ortaya çıkar. İmgelerden devşirilmelerine rağmen açık seçik tanımlanmaya elverişlidirler. Bu nedenle de Spinoza felsefesinde imgelemin salt hatanın kaynağı olarak değerlendirilen algı türü olarak ele alındığı düşünülmemelidir. Zira akıl varlıkları imgelerden devşirilir. Bunlar somut varoluşun üzerimizdeki etkisini bir ölçüde de olsa kontrol etmeyi sağlar. Bu imgesel yaratımlar ve bunların analizine dayalı bir etik, somut yaşama yönelir ve Spinoza'nın felsefesinde önemli bir yer tutar. Bu sebepten Negri, tarihsel bir gelişim çizgisi üzerinden değerlendirdiği Spinoza felsefesinin en olgun halinin *yaşamı olduğu gibi kabullenene* panteist, türümsel ve çileci bir felsefe temelinde değil "imgelemin kurucu rolü" üzerinde inşa edildiğini ileri sürmektedir (Negri, 2005). Dolayısıyla Spinoza felsefesi *daha çok aklın imgeleme birlikte neler başarabileceğini araştıran bir felsefe* olarak düşünülmelidir.

Spinoza, erken dönem eserlerinden Kısa İnceleme'de "iyi ile kötünün Doğa'da varolmadığı", "sadece anlama yetimizde" varolduğu, "ilişkilerden başka bir şey olmadığı", "başka bir şeye atıfta bulunmaksızın" anlaşılamayacağı ve bunların şeyler hakkındaki genel fikirler olduğunu ileri sürer (Spinoza, 2015: 65-66). Bunları yine Etik'te yapacağı gibi *akıl varlıkları (entia rationis)* olarak değerlendirir. *İnsan için en iyi şeyin ne olduğuna dair bir tartışmayla açılan* ve bu iyiyi hedef olarak belirleyen eserinde⁹⁹ ise iyiyi kötünün bilgiyle ilişkisi merkezi bir tema halini alır. Burada insanın *bilme güçleri, hakiki iyi (verum bonum)* ve *mutlak iyi (summum bonum)* olarak isimlendirilen *araçlar ve amaçlar* bağlamında konu edinilir. Buna göre mutlak iyi nihai amaç olarak belirlenir ve gerçek iyi ise ona götürecekt araçları nitelendirir (Spinoza, 2019: 25-27). Spinoza *kendi başına amaçların olmadığı, iyi ve kötü denebilecek hiçbir şey barındırmayan ve sadece olduğu gibi olan Tanrı'da, insan için amaçlar ve araçlar tayin etmekte ve en iyi amaçları/araçları belirleme temelinde bir epistemoloji oluşturmaya girişmektedir*. Dolayısıyla aslında, insanın iyi ve kötü tasarımlarını ilk kez oluşturmasını sağlayan imgesel varoluşuna yapılan bir gönderim de söz konusudur. Eser boyunca imgelemin yapısına dair çözümlemelere sıkça yer verilir. İnsanın, iyinin ve kötünün ne olduğu hakkında yanılmasını engelleme noktasında ise şeylerin kendilerini bilmeye yarayacak üst düzey bilgi türleri devreye sokulur. Dolayısıyla imgelem insanın iyiyi bulmaya yönelik bir ilk çabasına ve bir tür başlangıca işaret eder. Bu bakımdan *hissetme gücü olarak imgelem* Spinoza için hiç de bir kenara bırakılabilecek nitelikte değildir. Aksine imgelemin oldukça kompleks doğası çözümlenmelidir ve Spinoza Etika'nın hem insan zihnine hem de duygulara ayrılan bölümlerinde bunu gerçekleştirir. *İyi ve*

⁹⁹ Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme.

kötü kökünde duygularla ve dolayısıyla imgelerle ilişkilidir. Burada bizim işaret etmek istediğimiz iyi ve kötünün imgelem temelli ontolojik konumlarıdır. Bunlar, bir şeyin bedende oluşturduğu etkiyi başka şeylerle ya da imgelere dayalı olarak oluşturulan tümel bir fikirle *karşılaştırma sonucu* ortaya çıkan zihinsel oluşumlardır. Dolayısıyla bedeninin en az iki farklı durumunu birlikte algılayan zihinde ortaya çıkarlar. Dış bir neden aracılığıyla bir halden başka bir hale geçen bedenin, bu iki hali arasındaki karşılaştırmaya dayanırlar. Kısacası iyi ve kötü zihne ait öznel oluşumlardır, Varlık'a atfedilemezler.

Bu noktada *salt zihinsel var olanların* hepsinin aynı kefeye konmaması gerektiği de ortaya çıkar; örneğin *chimaera* türünden mitolojik ya da masalsı var olanlar da insan zihninin kurgularından ibarettir. Ancak *sayı, zaman, iyi ve kötü, parça ve bütün, tamlik-eksiklik, boşluk, başlangıç, son* gibi yine *kendi başına bir gerçekliği olmayan ve salt zihne atfedilen var olanlar* ise bambaşka türden kurgulara işaret eder. Bu sonuncuların kurguyla bir ilgileri söz konusudur. Bunlar aynı zamanda birer *soyutlamaya* işaret ederler. Bunların temel farkı açık seçik kavranır olma ve pratik bir amacı gerçekleştirmede yararlı olma noktasındadır. Bu türden zihinsel var olanlar yalnızca algıya ilişkindir. Algılanan şeylerin zihin tarafından karşılaştırılmasına dayalı belirlemelerdir. Daha önce de belirtildiği gibi Spinoza bunlara *akıl varlıkları (entia rationis)* adını verir. Bunlar “Doğada değil, anlama yetimizde bulunur; (...) sadece bizim eserimizdir ve şeyleri açıkça anlamamıza yardımcı olur” (Spinoza, 2015: 65). Bu, akıl varlıklarının salt hayal gücünün ürünü olan *chimaera* gibi *keyfi* olarak oluşturulmuş zihinsel varlıklardan ya da *kare bir çember* gibi çelişki içeren *anlaşılmaz* kurgulardan ayrıldığı noktadır. “Bir *ens rationis* bir *ens reale* olduğuna inanmamamız kaydıyla açık ve seçik şekilde algılanır” (Verbeek, 2009: 93).

Akıl varlıklarının öncelikli işlevleri *düzenleyici* olmalarıdır: “Spinoza hakkındaki klasik çalışmasının ekinde *Martial Gueroult* akıl varlıklarının işlevleri arasında birincil olanın *davranışımızı düzenlemek* olduğuna işaret eder” ¹⁰⁰ (akt. Rosenthal, 2019: 231). Dolayısıyla akıl varlıkları *sadece zihne ait olan şeylerdir; zihnin düşünüm, kıyaslama, benzerlik kurma ya da bir araya getirme gibi işlemleriyle ortaya çıkan imgesel var olanlardır*. Bunların asıl değeri pratik yaşamdaki pek çok türden meselede ortaya çıkar. Yine de Spinoza bunların gerçek var olanlar olmadığını pek çok bağlamda vurgular ve hataya neden olma potansiyelleri konusunda uyarır. “Bir akıl varlığının pratik meselelerimizde bize yardımcı olabileceği yollara rağmen Spinoza bize bunların sınırlı ve potansiyel hata nedeni olduklarını hatırlatır” (Rosenthal, 2019: 239). Dolayısıyla akıl varlıkları, *chimaera* gibi ilk türden keyfi ve özsel olarak çelişkili kurgulardan *pratik değerleri bakımından* ayrılır. Bu ilk türden kurguları ise Spinoza *entia ficta* olarak adlandırır; *entia ficta* imgelerin gelişigüzel ve karmaşık bir biçimde bir araya geldiği/getirildiği zihne özgü var olanlara işaret eder. Bunlar açık-örtük biçimde çelişki içerirler; “sonsuz bir sinek”

¹⁰⁰ Martial Gueroult, *Spinoza 1: Dieu* (Paris: Aubier Montaigne, 1968), 415. Vurgular bana ait.

ya da kare biçimli bir ruh bu türdendir (Spinoza, 2019: 75). Rüyalar da bu varlık sınıfı altında ele alınabilir. Aslında hem entia ficta hem de entia rationis zihninin imgesel işlemlerine ilişkindir. Burada bu her iki tür var olanın da *zihin dışında gerçekliği olmadığı*nın altı tekrar çizilmelidir.

Felsefe tarihi bunlara zihin dışında birer kendilik olarak bakılmasının örnekleriyle doludur. Örneğin Pythagorasçılar *sayı, uyum, düzen* gibi akıl varlıklarını gerçekliğin kendisine atfetmekte, mesela gezegenlerin belli bir uyum içinde hareket ettiğini düşünmektedir: “Gökcisimlerinin hareketinin ahenge yol açtığını sanan filozoflar bile olmuştur” (Spinoza, 2018a: 101). Oysa bunlar sadece insan zihninde oluşturulan ve yukarıda idealler olarak isimlendirdiğimiz genel fikirlere benzeyen akıl varlıklarından başka bir şey değildir. “Doğada aklın fark edemeyeceği kadar ince ayrımlara sahip bir dolu şey bulunduğu” düzenleyici bir işleve sahip bir akıl varlığı dahi Doğa’yı her zaman az çok çarpıtacaktır (Spinoza, 2019: 95). Dolayısıyla bu türden var olanlar şeylerin kendilerinden çok insan zihninin imgesel işlemleriyle açıklanmalı ve her an hataya yol açabilecekleri unutulmamalıdır. Bunlar insan zihninin imgesel zenginlik karşısında üretmek zorunda olduğu kategorilerdir; insanın pratik yaşamı açısından *kolaylaştırıcı* soyutlamalar ya da genel fikirlerdir. Kurgu ya da soyutlama içeren her türden şey insan imgeleminin ve *imgelem yoluyla oluşturulan beklentilerin* ürünüdür. Yukarıda, bir arada ele aldığımız *zaman* ve *insan ideallerine tabi olarak tasarlanan mükemmellik* düşüncesi de bu türdendir.

Zaman, ontolojik statüsü bakımından Spinoza’da bir akıl varlığı olarak konumlandırılmalıdır. Süreyi ölçmek, en az iki süreyi karşılaştırarak bir zaman tayin etmek anlamına gelir. Zaman, herhangi bir akıl varlığı gibi karşılaştırmaya dayalıdır. Bu karşılaştırmanın insanın gündelik deneyimlerinde düzenleyici bir işlevi söz konusudur. Dolayısıyla sürenin ölçüsü olarak zaman insanlar tarafından icat edilmiştir. Eski çağlarda zaman, insanlarda gök cisimlerinin hareketlerinin periyodik olarak devam etmekte olduğuna dair bir gözleme dayalıdır. Sözelimi güneşin *döngüsel olarak* aynı konuma gelişi, insanların gündelik işlerinin düzenlemesinde belirleyicidir. Bu anlamda zaman döngüsel bir karaktere sahiptir. İmgelem *belli aralıklarla aynı şekilde imgelediği* olayları periyodik ya da kesin diye tasarlar. *Zamansal bir kesinlik düşüncesi olasılığa ve beklentiye* ilişkindir. Zaman bu türden bir kesinliğe işaret eder. Bu, upuygun olmayan bir kesinlik düşüncesidir; standart bir hareketin yarattığı kesinlik duygusudur. Bu duygu, zorunluluk olarak ortaya konan mantıksal kesinlik düşüncesinden farklıdır. Yine de bu düşüncüyü taklit eder. Burada *zamanın* Spinoza için de, Locke ya da Hume gibi deneyci filozoflarda olduğu gibi, deneyimden türetilmesi gerektiği; kendi başına var olmadığı veya deneyimin koşulunu oluşturmadığı açıktır. Aksine zaman Platon ve Aristoteles’te olduğu gibi, deneyime tabi kılınır ve Kant’ın düşündüğünün tersine Spinoza’da deneyim zamanın önsel koşuludur. İmgelem *geleceğe ilişkin olası ya da kesin olarak tasarladığımız şeylerin, beklentilerin ve dolayısıyla da zamanın yaratıcısıdır*. Beklentiler imgelemin düzenleyici işlevine işaret eder. *Zamandan* her türlü pratik

meselede bir *düzenleyici* olarak yararlanılır. Zaman imgesel karşılaştırmalara dayalıdır; böylece şeylerin özlerini anlama noktasında yararsız olsa da, Spinoza felsefesinde yine de önemli bir yer işgal edecektir. Spinoza'nın, felsefesinde önemli bir yere sahip pek çok duyguyu zamansal referanslarla tanımlaması da bunu gösterir. Örneğin umut ve korku gibi duygular geleceğe, pişmanlık gibi duygular ise geçmişe referansla tanımlanır. Şeylerin başka türlü olabileceğine ya da olamayacağına duyulan inanç, insanın zaman tasarımı belirlayicidir. Gündelik deneyime dayalı kesinlik duygusu; yani gündelik olaylardaki tek düzelik seviyesi insan eylemlerinde belirleyicidir; öyle ki “öleceğimi”, “zeytinyağının ateşi beslemeye elverişli bir madde olduğunu, suyun da ateşi söndürmeye elverişli olduğunu” ve bunun gibi daha birçok şeyi gündelik deneyi yoluyla –imgeleme- biliriz (Spinoza, 2019: 33-35). Dolayısıyla imgelemen analoji yoluyla şeyleri bilme tarzı, *hataya karşı tetikte olma ve şeyleri bilmenin daha iyi yolları olduğunu unutmama şartıyla*, pratik yaşam için son derece önemlidir. Zaman, analoji, soyutlama ya da kurgular konusunda dikkatli olunmalıdır; bunlar yanıltıcı olabilir. Bununla birlikte imgelem ve onun yaratımları insan yaşamında bir tarafa bırakılamaz. Spinoza felsefesi radikal bir imgelem karşıtlığı üzerine kurulu değildir. Aksine imgelem insanların yaşamlarında oldukça belirleyici bir konumdadır. Görünüşlerin, kurguların ve soyutlamaların, yani *imgesel varlıkların* hepten yararsız olduğu, insan yaşamına bir katkıda bulunmadığı ve bu nedenle terk edilmeleri gerektiği gibi bir iddia Spinoza felsefesi için geçerli değildir. Burada önemli olan, zihnin imgeler ve imgeler üzerindeki birtakım işlemleriyle ortaya çıkardığı var olanlarla gerçek var olanları açık şekilde ayırt etmesi gerektiğidir. Spinoza için imgelemen bir bilgi türünü belirttiği ve pek çok yaratımıyla pratik yaşamın zenginliği içinde düzenleyici bir işlevinin olduğu unutulmamalıdır. İnsanların bireysel ya da kolektif olarak sahip oldukları imgesel kurguların, güçlü bir imgeleme yetisinin ya da iyi bir belleğin, insan varoluşunu korumaya ve sürdürmeye katkıda bulunabileceğini gözden kaçırılmamalıdır. Spinoza'nın, Teolojik Politik İnceleme'de, özellikle kutsal kitap üzerinden, imgesel analogilerin gündelik insanlara bazı hakikatleri imgesel yollarla –*örneğin mecaza dayalı mesellerle*- anlatmada ve onları yönlendirmede oldukça kullanışlı olacağını öne sürmesi bunun açık göstergesidir. Yine de imgelem her ne kadar *bir bilme türü olarak yararlı olsa da; daha yetkin bilme türleri söz* konusudur. Bunlar imgelemden *mantıksal kesinlikleri* yoluyla ayırt edilir ve kesin bilgi şüphesiz insan yaşamını talihin kollarına bırakmamak bakımından daha yararlıdır. Öyleyse şeyleri mümkün olduğunca kurgular ve beklentiler yoluyla değil, kesin bilgi yoluyla tasarlamaya çabalamalıdır.

Öyleyse “hayal ürünü oluşumlar” Varlık'a atfedilemezler (Spinoza, 2018a: 102). Var olanların “hakiki doğasını değil” imgelemen yapısını ortaya koyarlar. Yani insan bedeninin ya da zihnin öznel yanına; *diğerlerinden farklı karşılaşmalarına* gönderimde bulunurlar. Bunlar, her şeyden önce gündelik amaçlarının peşinde koşan sıradan insanların varoluşun doğasını açıklayacağını sandıkları *güzel-çirkin gibi* soyut kavramlardır (Spinoza, 2018a: 99-101). Bununla

birlikte insanlar bu gibi hayal ürünü oluşumları gerçekliğin özelliği olarak düşünmeye eğilimli hale gelmişlerdir. İnsanın Tanrı'yı da kendisi gibi düşünmesi, hem Tanrı'yı idealleri olan bir varlık gibi hayal etmesine hem de Tanrı'nın Doğa'daki her şeyi kendi ideallerine hizmet eden birer araç olarak yarattığı inancına yol açmıştır. Bunun nedeni Spinoza için insanların kendilerini özgür sanmalarına yol açan '*nedensiz arzuları'dır*: "İnsanlar kendilerinin özgür olduğunu düşünürler, çünkü kendi seçimlerinin ve arzularının farkındadırlar, ama kendilerini bunları seçmeye ve arzulamaya sevk eden nedenlerden bihaberdirler" (Spinoza, 2018a: 92). Bu bihaber oluşun nedeni, her şeyi sadece başına buyruk sürüp gitmeleriyle gözlemlemeye alışmış imgelemdir. Ortaya çıkan ya da hatırlanan imgelerin insanları eyleme belirlemesi *arzu* olarak adlandırılır ve imgeler gibi arzu da sanki nedensizce, *özgür bir biçimde ortaya çıkmıştır*. Dolayısıyla insanların benzer doğalarından dolayı genel olarak arzulanabilir bulunduğu her şey ideal halini alır; *ideal evler, ideal aletler, ideal yemekler, ideal hava* vs. Tüm bir Doğa, tüm var olanlar sanki insanların 'özgürce' sahip oldukları bu idealleri gerçekleştirmesine yönelik araçlardır artık. Ancak bu araçları da aynı şekilde *ideal sahibi olan, nedensizce arzulayan, ereklere sahip ve özgür irade sahibi bir var olan*, tıpkı insan gibi arzulamış ve insanın hizmetine sunmuş olmalıdır. Ödül-ceza, günah-sevap gibi kavramların kökeni insan ideallerinin böyle bir var olana atfedilmiş olmasıdır. İşte imgelemin ortaya çıkardığı gerçeklik anlayışı budur: İnsan dışındaki her şey birtakım idealleri gerçekleştirmesi için insanın hizmetine sunulmuş araçlardır. Dolayısıyla insan zihninin çoğunlukla olumsuzlamalar yoluyla düşünmeye meyletmesinin kökeninde özgür olarak sahip olduğunu düşündüğü bu idealler yatar. Çünkü artık bu ideallere uymayan her şey *eksik* ya da *mahrumdur*. Oysa gerçekliğin kendisi, varoluş, insanın ya da aşkın bir yaratıcının imgesel ideallerine göre kurgulanmış ve bu ideallerin hizmetine sunulmuş değildir. *Zaman* ve *insan idealleri*, insanların yöneldikleri amaçlar, insanların gerçekliği sadece bir araç olarak görmeye alışmış yapısıyla ilgilidir. Öyle ki insanlar imgelemleri yoluyla "yaratılanların kendisi için yaratıldığına kani" olmuşlardır (Spinoza, 2018a: 99). Oysa şeylerin kendi mükemmellikleri, Spinoza'ya göre, insanların bu gibi öznel tasarımlarıyla değil "doğalarına ve güçlerine göre değerlendirilmeli" dir; "şeyler insanın duyularına hitap ediyor ya da etmiyor diye ya da insanın doğasına yararlı ya da zararlı diye daha az mükemmel ya da daha çok mükemmel olarak değerlendirilemez" (Spinoza, 2018a: 103).

Spinoza'ya göre olumlu varoluş belirten, zihnin karşılaştırmalarıyla ya da belirlemeleriyle anlaşılamayacak olan gerçek varlıklar sadece tekil ve somut var olanlardır. Var olanı var olduğu şekilde; belirlendiği biçimde, kendisine uygun olarak ve yalnızca olumluluğuyla düşünen ise *akıl (ratio)* ve *görü (intuitio)* olarak ortaya konur. Akıl ebedi olanı anlamak yönünden görüye; fakat gerçekliği olmayan imgesel üretimler olan *akıl varlıkları'ndan (entia rationis)* yararlanması ölçüsünde de imgeleme yaklaşır. İmgelem ise *kurgular yoluyla* yok olanı var, var olanı yok olarak kılar. İmgelem gerçekliği olmayan; sadece sözel birer gerçeklik olarak görülebilecek *kurgusal*

varlıkları (entia ficta) üreten bir düşünme tarzıdır. Akıl varlıkları da gerçek bir varoluşa sahip olmamaları bakımından kurgusal bir ögeyi kendilerinde içerirler. Fakat gerçekliği anlamaya yardımcı olmaları, aklın kullandığı araçlar olmaları bakımından başka kurgusal varlıklardan ayrılırlar. Bu başka kurgusal varlıklar, Spinoza'nın örnekleriyle kare bir daire, iğne deliğinden geçen bir fil, bir Chimaera ya da hünerlerini sergileyen bir Tanrı gibi gerçekliği olmayan, gerçekliği anlamaya da yaramayan düşünme biçimleridir (Spinoza, 2019). Akıl ise, zaman zaman kullandığı bazı araçlar bakımından salt gerçekliğin kendisine dayanmasa bile, nihayetinde var olanları gerçekte oldukları gibi, kesin şekilde anlamanın adıdır. Akılda anlamanın doğrudan olmaması onu görüden farklı kılar. Akıl, *çeşitli enstrümanlarla*, imgeleminden de yararlanarak, *Varlık'ın* düzeninin oldukça kısıtlı bir kopyasını çıkarmaya çalışır. Bu enstrümanlar akıl varlıklarıdır ve akıl varlıkları *Doğa'daki işleyişi anlama yetisine* yansıtmak bakımından önemlidir. Örneğin sayılar ya da zaman üzerine *upuygun biçimde* akıl yürütmek mümkündür. Aynı şekilde geometrik şekiller hakkında da *upuygun varsayımlarda bulunmak*, bu şekiller üzerinden *upuygun nedenler* tayin etmek olanaklıdır. Örneğin bir elips düzlemi elde etmek istiyorsak, bir koninin kesilmesi yoluyla bunu *upuygun biçimde* gerçekleştirmemiz mümkündür (Spinoza, 2019: 131).

SONUÇ

Spinoza felsefesinde *imgelemin* (*imaginatio*) ne olduğu; imgelem yoluyla insanın Doğa'yı ve Doğa'daki şeyleri nasıl tasarladığı böylece gözler önüne serilmiştir. Bu yapılırken ilk olarak *Tanrı ya da Doğa'nın* her bakımdan *sınırsız* (*infinitus*) olduğu, bu nedenle de *kendi kendisinin nedeni* (*causa sui*) olması gerektiği düşüncesi ele alınmıştır. Yine aynı nedenle Tanrı'nın her şeyi kendisinde ve kendisine tabi biçimde içermesinin ve *her şeyin nedeni* olmasının zorunlu olduğu da gösterilmiştir. Töz, Tanrı ve Doğa özdeşliği *sınırsızlığın mantığı* bağlamında ele alınmış; Spinoza düşüncesinde bu mantık gereği Tanrı'nın dışında hiçbir şey olamayacağı açık kılınmıştır. Dışsal varoluşun imgelemin ontolojik koşulu olduğu ve bu sebeple Tanrı'nın hiçbir şekilde imgeleme sahip olamayacağı da bu bağlamda ileri sürülmüştür. Burada bu durumun Tanrı için bir eksiklik ya da bir olumsuzluk olmadığı; aksine imgelemin kendisinin, *eksik ve bölük pörçük fikirlerle* ilişkili olması anlamında olumsuzlukla ilişkilendirilebileceği de vurgulanmalıdır.

İmgelem, insan düşünmesinin *Tanrı'nın düşünmesinden* farkını gösterir. Zira o, insan zihninin şeylere dair oluşturduğu *upuygun olmayan ya da kısmi* (*inadaequatus*) fikirlere gönderimde bulunur. Bu fikirler, dışsallığın etkisi altındaki zihinde ortaya çıkan *imgelerdir*. Tanrı'nın düşünmesinde imgelere yer yoktur. Çünkü her şey Tanrı'dadır ve Tanrı dışsallığın etkisi altında olamaz. Bu bakımdan *Tanrı ya da Doğa* daima şeylerin *upuygun* (*adaequatus*) fikirlerine sahiptir. Tanrı her şeyi olduğu gibi, eksiksiz bir biçimde algılamaktadır. Nedenleri ve özleriyle her şey ve bu şeylerin fikirleri Tanrı'dadır. Burada *şey* (*res*) ile kastedilen sadece *cisimler* değil, aynı zamanda *fikirlerdir*. Cisimler uzam, fikirler düşünce yoluyla Tanrı'ya aittir. Spinoza'ya göre Tanrı hem uzamlıdır; hem de onda bu uzamın eksiksiz algısı olan düşünce mevcuttur. Üstelik Tanrı'da fikirlerin fikirleri de mevcuttur. Burada düşüncenin uzamı algıladığı gibi kendisini de algıladığı; yani hem uzamdaki şeylerin hem de bu şeylerin fikirlerinin algısına sahip olduğu ileri sürülmektedir. Düşünce hem uzamın hem de kendisinin eksiksiz bilgisidir.

Uzam (*extensio*) ve *düşünce* (*cogitatio*) Tanrı'nın sınırsız sayıda *sıfatlarından* (*attributum*) insanın aşına olduğu iki tanesidir. Sıfatlar Tanrı'nın özünü oluşturan *şeylerdir*. Uzam ve düşünce dâhil tüm *sıfatlar*, *somut birer varoluş* belirtir. Fakat kavranmaları *anlama yetisi* (*intellectus*) yoluyla mümkündür. Ek olarak sıfatlar *dilsel sıfatlarla* (*proprium*) da karıştırılmamalıdır. Söz gelimi *her şeyin bilgisine sahip olma* dilsel bir sıfattır; Tanrı'nın düşünce sıfatını doğru bir şekilde *nitelendirir* ama hakkında bu nitelendirmeyi yaptığımız şey somut ve etkin bir varoluşa sahip olan düşünce sıfatının kendisidir. Sıfatlar etkin ve üretkendir; uzam cisimleri, düşünce ise fikirleri üretir. Cisimler ve fikirler *tekil şeylerdir* ve Spinoza'ya göre yalnızca tekil şeyler ve bunlar arasındaki ilişkiler gerçektir. Uzam cisimlerin, düşünce ise fikirlerin nedenidir. Cisimler uzamdaki sonsuz hareket durağanlık ilişkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkarlar. Fikirler de Tanrı'ya atfedilen sonsuz anlama yetisinin bir ürünü olarak görülürler. Dolayısıyla uzamı var

eden cisimler değil, cisimleri var eden uzamdır. Aynı şey düşünce sıfatıyla fikirlerin ilişkisi için de geçerlidir. *Zihin (mens)* de bir tür fikir olarak düşünce sıfatına aittir. Burada uzam ve düşünce *biçimsel* olarak bambaşka olmakla beraber aynı etkin özü ifade eder. Bunlar birbirinin nedeni olarak görülemez; zira uzam ve düşünce birbiriyle etkileşmez. Burada ileri sürülen Tanrı'nın düşünce sıfatında uzamın upuygun fikrine sahip olduğudur. Düşünce sıfatında her şeyin upuygun fikirleri mevcuttur. Spinoza, Tanrı'da şeylerin düzeniyle, şeylerin fikirlerinin/algılarının/bilgilerinin düzeninin bir ve aynı olduğunu ileri sürer. Zira Spinoza'ya göre Tanrı'da bir şey varsa bu şey Tanrı tarafından upuygun bilinmek ya da algılanmak zorundadır.

İnsan, bedeni yoluyla uzamın, zihni yoluyla da düşüncenin bir devamını oluşturur. Bu anlamda beden uzamın, zihin ise düşüncenin bir tezahürü ya da modusudur. İnsan zihni *kendi bedeninin* upuygun fikri olarak düşünülür. Bununla beraber beden başka cisimlerle sürekli etkileşim halindedir. Bu etkileşim onun var olması ve varoluşunda sürüp gitmesi için zorunludur. Onu yok edecek olan da dışsallıkla etkileşimdir. Beden etkileşim yoluyla sürekli değişime maruz kalır. Bedende dışsal etkiler nedeniyle meydana gelen değişimlerin fikirleri ise imgeler olarak adlandırılır. İmgelem yoluyla insan zihni dışsal nesneleri kendi bedeni üzerindeki etkileri bakımından tanır. Bu nedenle imgelem, insanın bedensel varoluşuyla koşullanmış bir zihin durumudur. İmgelem ilk elde insanın Doğa'daki diğer şeylerle etkileşimi sonucu edindiği eksik ve bölük pörçük fikirlerin oluşumuna işaret eder. İmgeler dışsal şeylerin sadece zihinsel *temsilleridir*. Bununla beraber imgeler dışsal şeyleri değil, bu şeylerin insan bedeninde yol açtığı değişimleri *nesne* edinir. Bir şeyi temsil etmek ve o şeyi nesne edinmek birbirinden ayrılmalıdır. Zira zihnin nesnesi yalnızca kendi bedenidir. Oysa imgeler yoluyla zihin dışsal şeylerin sadece temsillerini oluşturabilir. Zihin sadece kendi bedeninin upuygun algısıdır ya da bire bir fikridir. Dolayısıyla imgelerin eksik ve bölük pörçük fikirler olarak ortaya konmaları, nesne edindikleri bedensel durumlarla değil, temsili oldukları dışsal cisimlerle ilgilidir. İmgeler dışsal cisimlerin eksik tasarımlarıdır. Bu durum imgelemin *bilgi eksikliğiyle* ilişkilendirilmesi anlamına gelir. Eksik fikirler şeyleri olası olarak tasarlamaya yol açar. Üstelik *yanlışığın* kökeninde imgelemin şeylere dair yetersiz fikirleri bulunur. Zira insan zihni haklarında yetersiz fikirlere sahip olduğu şeyleri *olası* olarak tasarlar; bu şeyler hakkında *yanlış* inançlar edinebilir. Üstelik sadece bu şeyler hakkında *kurgularda* ve *varsayımlarda* bulunabilir. Oysa zihin upuygun, yeterli fikirlere sahip olduğu sürece şeyleri zorunlu olarak tasarlayacaktır. Spinoza zihni upuygun fikirlerle kısmi fikirlerin bir karışımı olarak düşünür.

Dolayısıyla imgelem, insan bedeninin ve zihninin dışsallığa maruz kalan yapısını anlatır. Zihin, bedendeki değişimlere paralel olarak durmaksızın imgeler oluşturur. İmgeler sadece *etkilerin fikirleridir* ve şeylerin *nedenleriyle (causa)* özlery (*essentia*) hakkında hiçbir şey söylemezler. Aynı şekilde dışsal şeylerin doğaları hakkında doğru yargılarda bulunmanın

teminatını da oluşturmazlar. İmgeler; bedendeki güç artışına ya da azalışına bağlı olarak *duyguları (affectus)* ortaya çıkarırlar. Duygular *sevinç, keder ya da arzu* türündendir. İmgeler yoluyla insan edilgin biçimde, dışsallığa maruz kalarak duygulandırılır. Bu nedenle imgelere eşlik eden duygular *tutku (passio)* adını alır. Tutkular rastlantısal ve çoğu zaman kesin olmayan inançların eşlik ettiği sevinçler ya da kederlerdir. Bunlar imgelemen yol açtığı, kontrol edilemeyen duygular olmaları bakımından şeylere ilişkin bilgisizliğin bir sonucu olarak görülürler.

Zihin, dışsal şeylerin imgelerini bu şeyler hâlihazırda var olmasalar bile yeniden canlandırabilir. İmgelem aynı zamanda bu türden bir canlandırmaya yani yeniden hatırlamaya verilen isimdir. Bundan ötürü imgelem ve *hafıza (memoria)* arasında bir yakınlık söz konusudur. Hafıza, zihnin şeylerin imgelerini depolama ve yeniden canlandırma işlemidir. Bu yeniden canlandırma işlemi de bedenin maruz kaldığı başka uyarıların, eski bir zihinsel durumu çağrıştırmaları yoluyla olur. Dolayısıyla imgelem yeni imgeler oluştururken olduğu gibi, eski bir imgeyi canlandırırken de edilgin bir yapıdadır. İmgelem zihnin edilgin yönüdür. Buna ek olarak zihnin imgelem yoluyla gerçekleştirdiği *kurgu, varsayım, olumsuzlama, analoji, soyutlama* gibi pek çok işlem de söz konusudur. Bu işlemler yoluyla da zihnin upuygun fikirler edindiği söylenemez. Bu işlemlerde zihin, çok sayıda şeyin imgelerine aynı anda odaklanır ya da şeyleri pek çok niteliklerinden *soyutlayarak* ele alır. *Kurgu* birden çok imgeyi bir arada canlandırır, söz gelimi Chimaera gibi mitolojik varlıklar ya da mucizeler kurgunun ürünüdür. *Analoji* en az iki şeyin imgesini karşılaştırır; *olumsuzlama* da şeyleri ancak başka şeylerle karşılaştırarak mümkündür. Dolayısıyla zihin imgelem ve imgelemen türlü işlemleri yoluyla pek çok tasarım oluşturur; aynı şekilde bu yolla şeyler hakkında pek çok inanç ve beklentiye sahip olur. Fakat imgelem bu işlemler yoluyla da *şeylerin kendi özleri ve gerçek nedenleri* hakkında upuygun bir bilgiye sahip olmaz.

Spinoza'nın *eksiklik, hata, olasılık, varsayım, kurgu, olumsuzlama, parçalama, soyutlama, zaman, hafıza, tutku, boşluk, hiçlik, idealler* gibi kavramlara dair açıklamalarında imgeleme ve onun işlemlerine merkezi bir rol atfettiği görülür. Fakat Spinoza, imgeleme felsefesinde büyük bir yer ayırsa bile, imgelemi çoğu zaman şeyler hakkındaki yanlış tasarımlarla ilişkilendirir. Üstelik o, felsefesinin *Tanrı, sınırsızlık, nedensellik, mükemmellik* gibi pek çok temel kavramına yaklaşımında da imgelemi her zaman anlama yetisi karşısında konumlandırmış ve bu kavramlara dair imgelemen yol açtığı yanlış tasarımları göstermeye koyulmuştur. Dolayısıyla bir bilgi türü olarak imgelemen, *anlama yetisi* ile ilişkilendirilen diğer bilgi türlerinden farkının ne olduğu, *akıl (ratio)* ve *göründen (intuitio)* farklı olarak nasıl tasarımlara yol açtığı bu felsefede önemli bir yer tutmuştur. Şimdi beden ve zihne dair, bu çalışmada ortaya çıkan bazı noktaların daha üzerinde durduktan sonra, hem imgelemen işlemlerine ve ortaya çıkardığı yanlış tasarımlara hem de onun anlama yetisi karşındaki konumuna dair sonuçları göstermeye çalışalım.

Spinoza'ya göre bedende olan biten her şey zihin tarafından tam da oldukları gibi algılanır. Bu nedenle, *bedende bir değişim* ortaya çıktığında bu durum aynı zamanda *bedenin algısındaki bir değişim* anlamına gelir. Beden, *kendi başına ele alındığında* bir homeostasis/denge durumuna işaret eder. Bu durum, bedenin kendisini oluşturan parçaların hareketlerini birbirlerine ileterek oluşturdukları sabit ilişkidir. Bu ilişki, bedenin hiçbir dışsal etki almadığı *varsayıldığında* sonsuza kadar korunacaktır. *Bireyin özü (individuum)* bu sabit ilişkiyle tanımlanır. Bununla birlikte *beden (corpus)* sürekli dışsallığın etkisi altındadır. Bu etkiler karşısında beden, parçaları arasındaki uyumu ve dengeyi yani özünü korumaya yönelir. Daha doğrusu etkiler karşısında özünü korumak şeklinde algıladığımız bir dirence ya da bir güce sahiptir. Homeostasis parçaların bir araya gelerek oluşturdukları bir varolma direncidir ve şeyin özsel yapısıyla dışsallık arasındaki denge durumudur; bu denge durumunun bozulması ancak dışsal etkilerin şeyin bunlara karşı gösterdiği özsel direnci aşacak güçte olmasıyla mümkündür. “Yaşamı ip cambazlığı olarak düşünürsek çoğu his, denge için mücadele etmenin ifadesidir” (Damascio, 2018:7). Böylece dışsal etkilerden kimileri homeostasis üzerinde daha güçlü, kimileri ise daha zayıf değişimlere yol açar. Zihnin bu değişimleri algılaması imgelemesi anlamına gelir. Zihin, bedenin ve bedendeki değişimlerin *daima* bilincindedir. Zihin bedenin fikridir; fikir bir farkındalık, bilinç demektir. Dolayısıyla zihin bedenin bilincindedir. Daha da öte zihin bu bilincin kendisidir. Spinoza'ya göre her algı bilinçli olmak zorundadır. Bununla birlikte birey üzerinde büyük etkide bulunan bedensel değişimler zihin tarafından daha güçlü algılanır. Bu durum, *zihnin bu etkilere daha güçlü odaklanması* anlamına gelir. Bu nedenle zihnin bedensel kimi durumlara çok daha fazla, kimilerine ise daha az odaklandığı dile getirilir. Dolayısıyla kimi *imgeler* daha güçlü, kimileri ise daha zayıf hatırlanır. Kimi imgeler zihinde daha kalıcıdır; bu durum bedendeki değişimin şiddeti ve süresiyle ilgilidir. Ek olarak, *aynı etkilere çok sık* maruz kalan beden, bu etkileri daha çok ve daha kolay hatırlar. Etkilere sık sık aynı düzenle maruz kalan beden, zihinde bir imgeler düzeni oluşturulmasına yol açar. Dolayısıyla bellek imgeleri belli bir düzenle ya da oldukça karmaşık ve istikrarsız biçimde hatırlayabilir. *Tümeller* de belleğin bu türden işlemlerinin bir sonucudur. Çok fazla imge oluşturan zihnin, şeyleri kendisini en çok etkileyen özellikleriyle aynı anda hatırlama biçimine işaret ederler. Tümeller, birden çok şeye imgelemi en çok etkileyen benzer özellikleri yoluyla aynı anda odaklanmanın bir sonucu olarak zihinde oluşan sınıf isimleri ya da genel kavramlardır. Bunlar imgelemin ve hafızanın gücünün aşıldığını gösterir. Dolayısıyla tümeller, dışsal dünya ya da şeylerin gerçek özlerinden çok, bireylerin bedensel durumları hakkında ipuçları barındırırlar.

İmgelemin işlevi, *duyum* adı verilen bedensel algıların silik ya da belirgin biçimde *kaydedilmesini* sağlamaktır. Beden doğal olarak *saklayıcıdır*; başka cisimlerle etkileşimi sonucunda bedende ortaya çıkan izler *belirli bir süre boyunca* korunurlar. Kimi izler ömür boyu bedende kalır, kimileriye ortaya çıktıkları andan sonra çok kısa süre içinde kaybolurlar. *Zihin*

(mens) ise korundukları sürece bedendeki bu izleri de algılar. *Duyum (sensatio)* böyle bir izin olduğu ya da bedenin belli türden bir etkiye *maruz kaldığı* ilk ana işaret eder. Zihin bu etkiyi o anda duyumsar. *İmge (imago)* ise bedende saklı kaldığı sürece, bu izin çeşitli zamanlarda hatırlanmasını sağlar. Duyumsama ve imgeleme arasındaki fark, imgenin duyumun bir tür anısı olarak zihinde saklanmasıdır. Uygun uyaranlar aracılığıyla bedendeki iz etki alır ve o anda zihin yine bu etkiye *odaklanır*. İmge böylece zihinde tekrar tekrar canlanabilir. Bu yeniden canlanma aynı zamanda *dışsal bir cismin* hatırlanması anlamına gelir. Duyumsama, imgeleme ve hatırlama fizyolojik bir temele sahiptir ve birbirleriyle ilişkilidir. Bunlara imgelerin yol açtığı tutkular da eklenmelidir. Her ne kadar böyle bir temele sahip olsalar bile yine de bunlar sadece fizyolojik olarak düşünülmemelidir. Zira bunlar düşünceye ya da bilince de ilişkindir; bilinç ise cisimsel değildir. Zihin daima farkında olacağı bedenle birlikte olmak zorundadır. Beden zihnin nesnesidir ve beden yoksa onun algısı da yoktur. Dolayısıyla imgelem, bir düşünce modusu olarak ortaya konsa da, bedensel bir temele sahiptir fakat hem bedene hem de zihne ilişkindir.

Her imge, bedenin dışsal bir cisimden nasıl etkilendiğini gösterir. Fakat imgeler, sadece *etkilerdir* ve bu etkilerin nedenleri hakkında hiçbir şey söylemezler. İmgelem, bir bilince işaret etse bile nedenlerin bilincine işaret etmez. *Neden (causa)* ise, insan zihninin ancak akıl yoluyla algılayabileceği mantıksal zemine işaret eder. Bir şeyin nedeni, o şeyi ortaya çıkaran bütün mantıksal koşulların bir aradalığına işaret eder. Bir neden, Tanrı'da daima *yeter/upuygun (adaequatus)* nedendir. Oysa imgeleri ortaya çıkaran cisimler, imgelerin sadece *kısmi nedenleri* olarak görülmelidir. Zira bir bedensel iz ya da bu izin algısı olan zihinsel imge hem dışsal cismin hem de etkilenen cismin doğasını aynı anda içerir ve ne cisim ne de insan bedeni tek başına bir imgenin yeter nedeni olarak düşünülemez. Üstelik *olgulardaki mantıksal nedenler*, insan zihninin çoğu zaman algılamaya gücünün yetmeyeceği oldukça kompleks mekanizmalara karşılık gelirler. Bu mekanizmaların bilgisini edinmek bir yöntemi gerektirir. Bu yöntem zihnin apaçık ve kesin şekilde kendisinde hazır bulduğu *en basit fikirlerden*, aşama aşama karmaşık gerçekliğe yükselmek şeklindedir. Bu apaçık ve kesin fikirler Spinoza felsefesinin daha erken dönemlerinde *doğuştan idealar (idea innata)*, Etik'te ise *ortak nosyonlar* olarak karşımıza çıkar. Akıl, (*ratio*) zihninin bu fikirlerden yola çıkarak *mantıksal çıkarımlarda* bulunma gücü şeklinde tanımlanır.

Tanrı'da şeyler *mantıksal bir türeme* yoluyla ortaya çıkarlar. Spinoza'ya göre Tanrı'da sadece şeyler ve onların ilişkileri gerçektir. Şeyler, zamanla ilgili olmayan bir silsile yoluyla, geometrik bir biçimde var edilirler. Tıpkı geometride olduğu gibi, Doğa'da da ilk nedenlerden bu nedenlerin zorunlu sonuçlarına giden bir yapı söz konusudur. İnsan zihni ise Tanrı'daki bu türemeler düzenini bütünüyle algılayabilecek kapasitede değildir. Zira Tanrı'nın doğasından her an sonsuz şey çıkar ve Tanrısal düzen insanın bilme güçlerini sonsuzca aşar. İşte bu durumda şeyler, imgelem tarafından *nedenleri olmaksızın* bölük pörçük ve gelip geçici biçimde algılanırlar.

Şeyleri bölük pörçük ve adeta kendi başlarına belirip kaybolan biçimde algılamamanın, Doğa'daki kesintisiz türemeyi ve sürekliliği algılayamamak bakımından pek çok sonucu olacaktır.

Böyle bir algı Doğa'yı bir bütün olarak değil de başına buyruk parçaların gelişigüzel biraradalığı olarak düşünmeye yol açabilir. Dolayısıyla imgelem yoluyla şeyler Tanrı'dan bağımsız, sanki her biri kendi başına buyruk birer tözmüş gibi algılanır. İmgelem şeyleri, kendi başlarına belirsiz ve pek çok zaman öngörülemez/olası olarak tasarlar. İmgelemin öngörülebilirlik algıladığı yerde dahi, bu sadece olayların tek düzeliğinden kaynaklanan bir beklentiden ibaret kalır. Bu durum sadece imgelemin yarattığı güven duygusuyla ilişkilidir. Hâlbuki Doğa'nın imgelemin beklentilerine göre işlediğini düşünmek saçmadır. İmgelem zihnin şeyleri tabi oldukları zorunluluktan ayırarak, nedenlerden bağımsızmış gibi algılama biçimidir.

İmgelemin şeyleri bölük pörçük ve kendi başlarına ele alması ve insan zihninin her şeyi sadece imgelem yoluyla değerlendirmesi, Doğa'yı bir *süreklilik* olarak değil fakat sınırlı niceliklerin *bir yığını* olarak düşünmeye yol açar. Böylece Doğa imgelem yoluyla sınırlı olarak düşünülür ve Tanrı'dan ayrılır. Zira imgelem aracılığıyla, sınırlı şeylerin toplamı olarak düşünülen Doğa'nın kendisi de sınırlı olarak belirir. Oysa Doğa şeylerin bir yığını değildir. Doğa'yı sadece niceliksel olarak düşünmek imgelemin bir marifetidir. Doğa var olan her şeyden yeni var olanların türediği Töz'ün kendisidir. Anlama yetisi *Doğa ya da Tanrı'yı* Töz olarak kavrar. Oysa imgelem bu özdeşliği anlayamaz. Çünkü Doğa'yı cisimlerle analogi kurarak ele alır; Doğa'yı yaratılmış olarak düşünür ve ona sonluluk atfeder. Varlık'taki sınırsız üretimi, var olanların sürekli etkileşimini algılayamaz. O, şeylerin etkilerine odaklanır ve şeyleri sadece kendisine göründükleri kadarıyla ele alır. Her şeyin etkileşim halinde olmasının, sınırsızlığın mantığı gereği olduğunu göremez. Dolayısıyla imgelem, sınırsızlığın doğasını ve mantığını kavrayamaz. Üstelik cisimlerle analogi kurarak kavradığı Doğa'yı, *mükemmel olmamakla* yaftalar.

İmgelem, imgeleri aracılığıyla tasarladığı cisimler arasında *karşılaştırmalar* yapar. Onlardaki benzerliklere ve farklılıklara odaklanır. Cisimleri oluşturdukları etkiler bakımından çeşitli şekillerde sınıflandırır. Bunu yaparken şeyleri sadece yarattıkları duygulara göre değerlendirir. Bu yolla onlara iyi ya da kötü, yararlı ya da yararsız gibi nitelikler atfeder. Karşılaştırmalar olumsuzlamaları beraberinde getirir. *Olumsuzlama (negatio)*, şeyleri kendilerinde olmayan nitelikler üzerinden değerlendirmektir. Şeyleri *yetkin/mükemmel* değil fakat *yetkinsiz/eksik* olarak düşünmenin kökeninde imgelemin karşılaştırmaları bulunur. *İdealler, boşluk, yokluk, hiçlik, eksiklik* gibi tasarımları oluşturmada, imgelemin cisimleri karşılaştırmaya tabi tutan doğası bulunur. Şeyleri ne olduklarıyla değil, fakat ne olmadıklarıyla tasarlamak imgesel işlemlerin bir sonucudur. İmgelem, karşılaştırmalar yapar ve şeylerin nasıl olmaları gerektiğine dair kurgular üretir. Bu kurgular *ideallerin* zeminini oluşturur.

İmgelem kurgular çünkü şeylerin olduklarından başka türlü olabileceklerine dair bir inanca sahiptir. Örneğin insan, imgelem yoluyla, "kendi doğasından çok daha güçlü bir insan

doğası” kurgulayabilir (Spinoza, 2019:27). Zira bunu olası olarak tasarlar. İmgelem nedenlere ve varoluştaki zorunluluğa dair bir bilinçsizlik durumudur. Bu, onun şeyleri olası olarak tasarlamasını da açıklar. İmgelem pek çok şeyin başka türlü olabilmesi önünde hiçbir engel görmez. Bu durum imgelemin varoluşun düzeni hakkındaki *bilgi eksikliğinden* ileri gelir. İmgelemin hataya açıklığının sebebi de budur; çünkü imgelem bu yolla *yanlış inançlar* geliştirir. Burada yanlışlığın zihinsel bir karşılaştırma varlığı olduğu belirtilmelidir. Zira ne Doğa’da ortaya çıkan şeylerin kendilerine ne de bu şeylerin bedende bıraktıkları etkinin fikirleri olan imgelere eksik ya da hatalı demeyi mümkün kılan “müspet bir yanları yoktur” (Spinoza, 2019:131). Hata ya da yanlışlık, bilgi eksikliğinden başka bir şey değildir. Hata zihinde algılanan imgelerin dışsal gerçeklikle karşılaştırılmasına ilişkindir.

Bu noktada Spinoza Doğa’daki şeylerin kendilerinde hiçbir yanlışlık ya da eksiklik olmamasını şeylerin *mükemmelliği (perfectio)* ile açıklar. Her şey, hatasız olmak, tam da olması gerektiği gibi olmak; kısaca Tanrı’daki düzene, kesinliğe ve zorunluluğa tabi olmak anlamında mükemmel olarak tasarlanır. Bu, anlama yetisinin gerçekliğe uygun mükemmellik tasarımıdır. Oysa sırf imgelemle kurulan bir mükemmellik tasarımı da söz konusudur. İmgelem, birtakım ideallere ve genel fikirlere göre şeylere mükemmellik ya da eksiklik atfeder. Bu idealler, insan duygularıyla ilgilidir; insanın yararlılık tasarımı yoluyla ortaya çıkan arzularını açığa vurur. Oysa hiçbir şey sırf insan arzularına uygun değil diye mükemmel olmamakla yaftalanamaz. İdealler, imgelemin olumsuzlamalarından, olasılığa duyulan inançtan, zihinsel kurgulardan doğar. Bu inanç her şeyin, zihindeki bir *ilk örnek* referans alınarak daha iyi olabileceğine duyulan inançtır. Dolayısıyla ideallere dayalı değerlendirmeler, şeylerin mükemmelliğiyle ilgili hatalı tasarımlara yol açabilir ve insan yaşamında çeşitli olumsuz sonuçlar yaratabilir. Çünkü bunlar çoğu zaman imgelemin ürünüdür ve Doğa’daki zorunlu düzeni göz ardı eder.

Akıl (ratio) ve *görü (intuitio)* ile karakterize edilen *anlama yetisi (intellectus)* ise şeyleri yalnızca zorunluluklarıyla anlar. İmgelemin insanın Tanrı’dan farkını anlatması gibi, anlama yetisi de insanın Tanrı’yla ortak yanını anlatır. Zira o, Tanrı gibi upuygun fikirlere sahip olmanın yoludur. Akıl Spinoza’nın erken dönem eserlerinde zihnin kendisinde hazır bulunduğu, kesinliği tartışma konusu olmayan doğuştan idealarla (*idea innata*) ve bu idealara dayalı çıkarımlarla ilişkilendirilir. Doğuştan idealar aslında zihnin kendisinde hazır bulunduğu güçten başka bir şey belirtmez. Bu nedenle *doğuştanlık* yanlış anlamalara yol açmamalıdır. Bu, şeylerin imgelerine deneysiz sahip olmak anlamında değildir. Etik’te ise Spinoza akı bütünde olduğu kadar parçada da olan şeylerin fikirleriyle yani ortak nosyonlarla ilişkilendirir. Ortak nosyonlar cisimlerde ortak olarak bulunan hareket ve durağanlık gibi şeylerin fikirleridir. Burada ortak nosyonlarla doğuştan idealar arasında bir çelişki olmadığı da belirtilmelidir. Bununla birlikte ortak nosyonlar şeylerin tekil özlerini bilmeyi sağlamazlar; yine de bu özleri bilmek yolunda bir ilerleme sağlarlar. Bu özlerin bilinmesi *görü* yoluyla olur. *Görü* şeylerin *dolaysız* kesin bilgilerine gönderimde bulunur.

Tekil özlerin bilgisiyle ilişkilendirilir. Üçüncü tür bilgi olarak görü, ikinci tür bilgi olan akıldan doğar. Ayrıca aklın kendilerinden çıkarımlar yapacağı ilkeleri bilmesini sağlar. Akıl şeyleri ortak nosyonlar yoluyla değişmez ve kalıcı yanlarıyla anlar; görü ise şeylerin özlerini doğrudan fark eder. Bu anlamda nadir bulunan bir bilgi türüdür. Birinci tür bilgi olarak konumlandırılan imgelem ise şeyleri ne nedenleri ne de özleri bakımından anlar. O, şeyleri sadece sürüp giden varoluşlarıyla algılar. İmgelem aynı zamanda şeylerin imgeleri üzerindeki pek çok işlemin gerçekleştiricisi olarak görülür. Tümeller oluşturma, soyutlamalar ve olumsuzlamalar yapma, kurgu ve varsayımda bulunma bu işlemler arasındadır.

Burada hem imgelem hem de akılla ilişkilendirilebilecek *akıl varlıklarının (entia rationis)* ara konumunu da belirtmek gerekir. Kanımızca, sayılar, ölçü, zaman gibi *akıl varlıkları*, imgelem ve aklın ortak ürünleridir. Zira bunlar sadece zihne ait olmak bakımından *kurgusal*, açık ve seçik anlaşılmak bakımından *akılsal*dır. Bunlar şeylerin özlerine ve türeyişlerine dair hiçbir şey söylemeyen zihinsel yaratımlardır. Akıl varlıkları, imgelemin karşılaştırmalarına dayalı olumsuzlamalardan ve soyutlamalardan doğan imgesel yaratımlardır. Fakat yine de açık seçik kavranmaya ve doğru çıkarımlarda bulunmaya izin verirler. Bu, onları yine zihnin yaratımları olan Chimaera gibi karmaşık kurgulardan ya da tümeller gibi belirsiz imgelerden ayırır. Bununla birlikte gerçek olmamaları bakımından bunlarla ortak bir yan taşır. Ne sayıların ne zaman ne de ölçünün kendi başına gerçekliği söz konusudur; bunlar insan zihnindedir ve sadece zihne ait olarak Tanrı'dadır. Gerçek şeyler ise Spinoza'ya göre sadece tekil şeyler ve bunlar arasındaki ilişkilerdir. Öyleyse akıl varlıkları zihin tarafından imgelem zemininde üretilir. Olumsuzlama ya da soyutlama gibi işlemlerin ürünüdür. Olumsuzlamalar şeyleri ne olmadıklarıyla düşünür; soyutlamalar ise basitleştici bir işleve sahiptir. Nicelik bu türdendir. Dolayısıyla akıl varlıkları aslında imgesel varlıklardır ve bu durum kimi zaman aklın imgeleme yakınlığı şeklinde yorumlanmıştır: "*Entia rationis* gerçekte *entia imaginationis*'tir ve dolayısıyla akıl imgeleme anlama yetisine olduğundan daha yakındır" (Verbeek, 2009:94). Bununla beraber bize göre akıl şeyleri ebediyetin ışığı altında algılaması ve Tanrı'daki mantıksal düzenin insan zihnindeki bir modelini göstermesi nedeniyle anlama yetisi altında ele alınmalıdır. Akıl şeyleri ebedi yönleriyle, ebedi olarak algılar. Ebediyet varoluşun kendisi ve bütünüdür ve kendisindeki her şeyi ebedi kılar. Şeylerdeki ebedilik imgelemeyle değil, akıl yoluyla anlaşılır. Burada ebediyetin varoluşun kendisi olduğu; varoluşun sürekliliği, zorunluluğu, kalıcılığı, kesintisizliği ve değişmezliğine aynı anda gönderimde bulunduğu belirtilmelidir.

İmgelem şeylerin sürekliliğini algılayamaz. Şeyleri, *onlarda olmayan pek çok özellikle değerlendirir*. Türemedeki eş zamanlılığı, varoluştaki kesintisizliği, neden ve etkinin birlikteliğini kavrayamaz. Böylece Varlık'a dair parçalı ve kesintili tasarımların kaynağı olarak görülür. Parçalılık gibi *hiçlik* de bu tasarımlardan ortaya çıkar. Hiçlik bir olumsuzlamadır ve yalnızca akla ait bir varlık olarak düşünülmelidir. Varlık'ın tümünden olumsuzlanması olarak hiçlik, Varlık'ın bir

cisim gibi tasarlanmasından başka bir şey değildir. Bu nedenle de imgeseldir; çünkü imgelem karşılaştırmalar yoluyla olumsuzlamalarda bulunur, şeyleri onlarda olmayan özelliklerle göz önüne alır ve yokluk tasarımı böylece ortaya çıkar. Hiçlik, bu tasarımın Varlık'a uygulanmasıdır. Yokluk, boşluk, hiçlik gibi pek çok olumsuzlama imgelemin karşılaştırmalarına dayalı olarak türetilir. Dolayısıyla bunlar imgelemin yaratımlarıdır. Oysa varoluş mutlak doluluk, mutlak olumluluktur. Sınırsız varoluşta sadece var olanlar vardır. Dolayısıyla hiçliğe imgelemden bağımsız bir gerçeklik atfetmek çelişkilidir.

Varoluşun kesintisizliği düşüncesi, imgesel ve gerçek olmak üzere iki tür sınırsızlık ve iki tür nedensellik tasarımını da karşı karşıya getirir. *İmgesel sınırsızlık* çelişkilidir çünkü sınırlıların bir toplamından türetilir. Parçalı ve bağıntısız şeylerin bir aradalığı Spinoza'ya göre sınırsızlığın gerçek doğası olarak düşünülemez. Çünkü sınırsız olan bir şey, tanımı gereği, her şeyi kendisine tabi kılmalı ve tüm şeyleri birbirine bağlamalıdır. Hiçbir şeyi dışarıda bırakmamalıdır. Aynı şekilde hiçbir şey tarafından kesintiye uğratılmamalıdır. Spinoza'ya göre, Leibniz'de de benzer bir düşünceyi bulmak mümkündür; her şey sınırsız Doğa'da birlikte nefes alır. Her şey sınırsız olanda birbirine bağlanır. Bununla birlikte sınırsızlık imgelem tarafından sınırlı ve bağımsız şeylerin sonsuz sayıda elemana sahip bir kümesi olarak tasarlanır. Oysa bu hatalı bir tasarımdır. Zira *gerçek sınırsızlık* bir toplama değildir; o sayılarla ilişkisizdir ve ölçülebilir değildir. Sınırsız varoluş niceliksel ve soyut biçimde anlaşılamaz. Gerçek sınırsızlık varoluşun sürekliliği, kesintisizliği ve her noktasındaki sonsuz doluluğudur. Oysa imgelem yoluyla tasarlanan sınırsızlık nicelikselidir. Bu, sınırsızlığın sadece soyut bir tasarımıdır.

Aynı şekilde *imgesel nedensellik* neden ve etkiyi birbirinden zamansal ve mekânsal olarak ayırır. Bunları birbiri ardına gerçekleşen iki ayrı olay tasarlar. Nedeni zamansal olarak önce gelen bir şey olarak görür. Oysa Spinoza'ya göre nedensellik imgeleme sunulan iki olgu arasındaki bir ilişkiden çok geometrik tarzdaki bir ilişkidir. *Gerçek nedensellik* tanımlardan sonuçların zorunlu olarak çıktığı geometrik tarzdaki bir nedenselliştir. Buna göre etki nedende mantıksal olarak içerilir. Neden, etkiye yol açan mantıksal zemindir. Bu mantıksal zemin var olduğu anda etki de var olmak zorundadır. Dolayısıyla nedenle sonuç arasında bir öncelik sonralık ilişkisi değil, bir eş zamanlılık ilişkisi söz konusudur. Spinoza; Hume'un onu şiddetle eleştireceği noktadır bu; olgular dünyasında da geometrik tarzda bir nedenselliğin varolması gerektiğini ileri sürer.¹⁰¹ Çünkü tersi, *sınırsızlığın mantığına* aykırıdır. Zira sınırsız olanın kendisinde, ona tabi olmayan bir şeyin olması, bu şeyin ya kendi kendisinin nedeni olması ya da *başka bir töz tarafından* ortaya çıkarılmış olmasını gerektirir ki bu Spinoza'ya göre çelişkilidir.

Son olarak Spinoza'nın imgesel bir ölümsüzlük düşüncesiyle, ebedi olma anlamında bir kalıcılık düşüncesini birbirinden ayırdığı vurgulanmalıdır. Spinoza, *zihnin ebediliğini* ondaki

¹⁰¹ Hume Spinoza'yı bu noktada dogmatik bir filozof olarak değerlendirecektir. Zira ona göre geometrik tarzdaki bir nedenselliğin olgu sorunlarına uygulanmasını meşru kılacak hiçbir gerekçe yoktur.

kalıcı, değişmez fikirlerle açıklamaktadır. Buna göre zihinde ebedi bir yan söz konusudur. Bu yan zihnin imgelerle ilişkisiz olan yanıdır. Bu nedenle zihnin ebediliği, zihnin beden öldükten sonra da imgelemeye devam etmesi anlamına gelmez. Zira ebedilik kişiye özgü değil, bütüne yani Doğa'ya özgüdür ve zamanla bir ilgisi yoktur. Doğa, kendisindeki her şeyi diğer şeylerle beraber ebedi kılar. Buna göre ebedilik, süreye tabi bir bireyin sonsuzca sürüp gitmesi anlamında *imgesel bir ölümsüzlük düşüncesinden* ayrılmalıdır. Bu düşünce, sürüp giden şeylerin imgelerinden türetilmiş gerçeğe uygun olmayan bir kurgu olarak görünmektedir. *Ebedilik*, Spinoza felsefesinde varoluşunda sonsuzca sürüp gitmekten ziyade *değişmezlik* olarak anlaşılmalıdır. Öyle ki anlama yetisi yoluyla, bütün unsurlarıyla göz önünde bulundurulmuş Doğa değişmezdir yani ebedidir. *Ebediyet* Spinoza tarafından da varoluşun kendisi olarak tanımlanmıştır; burada kastedilen bütün bir varoluştur. Bütününde varoluş ebediyettir; bu nedenle bu varoluş kendisindeki her şeyi başka şeylerle *birlikte* ebedi kılar. Bu nedenle anlama yetisi ile tasarlanan bir kalıcılık düşüncesi olarak ebedilik, imgelem yoluyla oluşturulmuş bir kalıcılık tasarımı olarak ölümsüzlükten farklıdır.

KAYNAKLAR

- [1]. Althusser, L. (2017). Tek materyalist gelenek: I. Spinoza. E. Canaslan, C. B. Akal (Eds.). *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler* içinde (ss. 173-190). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- [2]. Anselmus. (2014). *St. Anselm's proslogion with a reply on behalf of the fool by Gaunilo and the author's reply to Gaunilo*. (M. J. Charlesworth Trans.). Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- [3]. Aquinas, T. (1920). *The summa theologica of St. Thomas Aquinas*. (Çev. Fathers of The English Dominican Province). London: Burns Oates & Washbourne Ltd.
- [4]. Aquinas, T. (1955). *Summa contra gentiles book one: god*. (Çev. A. C. Pegis). New York: Doubleday & Company.
- [5]. Arıcan, K. (2004). Spinoza'nın natura naturans ve natura naturata kavramlarının anlamsal içeriği üzerine tartışmalar. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4, 87-96.
- [6]. Aristoteles. (1996). *Metafizik*. (Çev. A. Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- [7]. Aristoteles. (2005). *Fizik*. (Çev. S. Babür). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- [8]. Aristoteles. (2014). *Ruh üzerine*. (Çev. Z. Özcan). Bursa: Sentez Yayıncılık.
- [9]. Bacon, F. (2015). *Novum organum*. (Çev. T. Kabadayı). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- [10]. Badio, A. (2019). *Deleuze: varlığın uğultusu*. (Çev. M. Erşen). İstanbul: Monokl Yayınları.
- [11]. Baker, U. (2019). *Sanat ve arzu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- [12]. Balanuye, Ç. (2012). *Spinoza*. İstanbul: Say Yayınları.
- [13]. Balanuye, Ç. (2020). *Naturans yeni bir ontolojiye doğru*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- [14]. Bayle, P. (1965). *Historical and critical Dictionary*. (Çev. R. H. Popkin). Indianapolis: The Library of Liberal Arts published by The Bobbs-Merrill Company.
- [15]. Bennett, J. (1984). *A study of Spinoza's ethics*. Indianapolis: Hackett.
- [16]. Bottici, C. (2016). *Başka bir aydınlanma: Spinoza'da mit ve imgelem*. (Çev. N. Karataş). *Vira Verita E-Dergi*, 2, 130-155.
- [17]. Cassirer, E. (2007). *Kant'ın yaşamı ve öğretisi*. (Çev. D. Özlem). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- [18]. Cook, J. T. (2007). *Spinoza's Ethics a reader's guide*. London: Continuum.
- [19]. Cottingham, J. (1996). *Descartes sözlüğü*. (Çev. B. Gözkan, N. Ilgıcioğlu, A. Çitil & A. Kovanlıkaya). Sarmal Yayınevi.
- [20]. Cottingham, J. (2015). *Akılcılık*. (Çev. B. Gözkan). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- [21]. Curley, E. (1969). *Spinoza's metaphysics*. Cambridge: Harvard University Press.
- [22]. Curley, E. (1988). *Behind the geometrical method a reading of Spinoza's ethics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- [23]. Currie, G. & Ravenscroft, I. (2002). *Recreative minds: imagination in Philosophy and Psychology*. New York: Oxford University Press.
- [24]. Çotuksöken B. & Babür S. (2007). *Metinlerle ortaçağda felsefe*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- [25]. Damascio, A. (2018). *Haz, acı ve hisseden beyin*. (Çev. E. Kumral & İ. Çetiner). Ankara: Odtü Yayıncılık.
- [26]. Deleuze, G. (2000). *Kant üzerine dört ders*. (Çev. U. Baker). Ankara: Öteki Yayınevi.

- [27]. Deleuze, G. (2008). *Spinoza üzerine onbir ders*. (Çev. U. Baker). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- [28]. Deleuze, G. (2011). *Pratik felsefe*. (Çev. U. Baker & A. Nahum). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- [29]. Deleuze, G. (2021). *Spinoza ve ifade problemi*. (Çev. A. Nahum). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- [30]. Deleuze, G. (2021). *Leibniz üzerine beş ders*. (Çev. U. Baker). İstanbul: Meltem Kabalcı Yayınevi.
- [31]. Descartes, R. (2007a). *Felsefenin ilkeleri*. (Çev. M. Akın). İstanbul: Say Yayınları.
- [32]. Descartes, R. (2007b). *Meditasyonlar*. (Çev. İ. Berkan). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- [33]. Descartes, R. (2018). *Yöntem üzerine konuşma*. (Çev. M. Erşen). İstanbul: Say Yayınları.
- [34]. Dijn, H. (1996). *Spinoza the way to wisdom*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press.
- [35]. Dijn, H. (2013). Spinoza and Galileo: Nature and Transcendence. *Intellectual History Review*, 23 (1), 99-108.
- [36]. Farouki, N. (2009). *İdea nedir?*. (Çev. A. Altınörs). İstanbul: Say Yayınları.
- [37]. Ferry, L. (2013). *Gençler için batı felsefesi*. (Çev. D. Çetinkasap). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- [38]. Feuerbach, L. (2008). *Hristiyanlığın özü*. (Çev. O. Özügül). İstanbul: Say Yayınları.
- [39]. Frege, G. (1989). Anlam ve yönetim üstüne. (Çev. H. Şule Elkâtip). *Felsefe Tartışmaları*, 5, 7-23.
- [40]. Garrett, D. (2018). *Nature and necessity in Spinoza's philosophy*. New York: Oxford University Press.
- [41]. Garver, E. (2018). *Spinoza and the cunning of imagination*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- [42]. Gatens, M. & Lloyd, G. (2002). *Collective imaginings Spinoza, past and present*. London and New York: Routledge.
- [43]. Gottlieb, A. (2021). *Aydınlanma rüyası: modern felsefenin yükselişi*. (Çev. C. Mavituna). İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- [44]. Göle, Ş. (2021). Platon'da kare bir ide midir, imge midir?. *Beytülhikme An International Journal of Philosophy*, 11 (1), 79-95.
- [45]. Gözkan, B. (2019). Spinoza'nın üçüncü tür bilgi anlayışı ve Kant'ın eleştirisi. G. Ateşoğlu, E. Canaslan (Eds.), *Spinoza ile Karşılaşmalar içinde* (ss. 77-96). İstanbul: Ayrıntı.
- [46]. Harris, E. E. (1973). *Salvation from despair*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- [47]. Harris, E. E. (1995). *The substance of Spinoza*. New Jersey: Humanities Press.
- [48]. Hegel, G. W. F. (2021). *Felsefe tarihi ortaçağ felsefesi ve modern felsefe* (C.3). (Çev. Doğan Barış Kılınç). İstanbul: NotaBene Yayınları.
- [49]. Hobbes, T. (1993). *Leviathan*. (Çev. S. Lim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- [50]. Hume, D. (1976). *İnsanın anlama yetisi üzerine bir soruşturma*. (Çev. O. Aruoba). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- [51]. Hume, D. (2015). *İnsan doğası üzerine bir inceleme*. (Çev. E. Baylan). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- [52]. Jeauneau, É. (2015). *Ortaçağ felsefesi*. (Çev. B. Çotuksöken). İstanbul: İletişim Yayınları.
- [53]. Joachim, H. H. (1958). *Spinoza's tractatus de intellectus emendatione a commentary*. London: Oxford University Press.

- [54]. Johnson, M. (2016). Moral imagination. In A. Kind (Eds.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination* (pp: 355-367). New York: Routledge.
- [55]. Juffe, M. (2018). *Freud Spinoza mektuplaşması 1676-1938*. İstanbul: Metis Yayınları.
- [56]. Kant, I. (1929). *Immanuel Kant's critique of pure reason*. (Çev. N. K. Smith). London: Macmillan and Co., Ltd.
- [57]. Kant, I. (2002). *Prolegomena*. (Çev. İ. Kuçuradi & Y. Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- [58]. Koyre, A. (1957). *From the closed world to the infinite universe*. Baltimore: The John Hopkins Press.
- [59]. Koyuncu, E. (2019). Spinoza'nın sıfat kavrayışı üzerine üç yorum: Hegel, Macharey ve Deleuze. G. Ateşoğlu, E. Canaslan (Eds.). *Spinoza ile Karşılaşmalar* içinde (ss. 40-55). İstanbul: Ayrıntı.
- [60]. Kranz, W. (1994). *Antik felsefe*. (Çev. S. Y. Baydur). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- [61]. La Mettrie, J.O.D. (1996). *Machine man and other writings*. (Ann Thomson, Trans. & Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- [62]. Leibniz, G. W. (2019). *Monadoloji metafizik üzerine konuşma*. (Çev. A. Altınörs). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- [63]. Lerussi, N. A. (2019). Kantçı Spinozacılık üzerine. *Spinoza Daima* içinde (ss. 102-115). İstanbul: Zoe Kitap.
- [64]. Liao, Shen-yi & Gendler, T. (2020). Imagination. In E.N. Zalta (Eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition). 11 Aralık 2020 tarihinde <https://plato.stanford.edu/entries/imagination/#Aca> adresinden alınmıştır.
- [65]. Macharey, P. (2013). *Hegel ve/veya Spinoza*. (Çev. I. Ergüden). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- [66]. Manning, R. (2021). Spinoza's physical theory. In E.N. Zalta (Eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition). 18 Ocak 2022 tarihinde <https://plato.stanford.edu/entries/spinoza-physics/> adresinden alınmıştır.
- [67]. Matheron, A. (2005). Alexandre Matheron'un önsözü. *Negri, A, yaban kuraldışılık* içinde (ss. 19-26). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- [68]. Melamed, Y. (2018). The building blocks of Spinoza's metaphysics: substance, attributes and modes. In M. D. Rocca (Eds.), *The Oxford handbook of Spinoza* (pp. 84-113). New York: Oxford University Press.
- [69]. Miller, J. (2021). *Spinoza ve Stoacılar*. (Çev. B. U. Atbakan). İstanbul: Albaraka Yayınları.
- [70]. Misrahi, R. (2017). *Spinoza sözlüğü*. (Çev. E. Durmuş). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- [71]. Modrak, D.K.W. (2016). Aristotle on phantasia. In A. Kind (Eds.). *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination* (pp: 15-26). New York: Routledge.
- [72]. Nadler, S. (2020). Spinoza'nın *Etika*'sında ebedilik ve ölümsüzlük. (Çev. E. Ayhan). *Cogito*, 99, 129-155.
- [73]. Nadler, S. (2021). *Spinoza'nın Etikası*. (Çev. Ö. Şahin). İstanbul: Say Yayınları.
- [74]. Nahum, A. (2021). Spinoza'nın dil kuramı: eleştiriden pratiğe. *Kilikya Felsefe Dergisi*, 2, 16-35.
- [75]. Natarajan, V. (2018). *Einstein 'tanrı zar atmaz' derken ne söylemek istedi?*. (Çev. B. Öney). 20 Şubat 2020 tarihinde <https://evrimagaci.org/einstein-tanri-zar-atmaz-derken-ne-soylemek-istedi-7343> alınmıştır.
- [76]. Negri, A. (2005). *Yaban kuraldışılık*. (Çev. E. Canaslan). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- [77]. Negri, A. (2011). *Aykırı Spinoza*. (Çev. N. Çelebioğlu & E. Canaslan). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

- [78]. Newton, I. (2021). *Felsefi yazılar*. (Çev. D. Esen). İstanbul: Say Yayınları.
- [79]. Nişanyan, S. (2012). *Sözlerin soyağacı çağdaş Türkçenin etimolojik sözlüğü*. İstanbul: Everest Yayınları.
- [80]. Parmenides. (2021). *Fragmanlar*. (Çev. Y. G. Sev). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- [81]. Pascal, B. (2018). *Düşünceler*. (Çev. D. Çetinkasap). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- [82]. Petters, F. E. (2004). *Antik yunan felsefesi terimleri sözlüğü*. (Çev. H. Hünler). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- [83]. Platon. (2002). *Devlet*. (Çev. H. Demirhan). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- [84]. Platon. (2010). *Diyaloglar*. (Çev. T. Aktürel, M. C. Anday, A. Cemgil, T. Ünlü, T. Gökçöl, M. Gökberk ve Ö. N. Soykan). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- [85]. Platon. (2020). *Sofist*. (Çev. C. Karakaya). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- [86]. Platon. (2001). *Timaios*. (Çev. E. Güney & L. Ay). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- [87]. Ramond, C. (2014). *Spinoza sözlüğü*. (Çev. B. Şişman). İstanbul: Say Yayınları.
- [88]. Rızık, H. (2019). *Spinoza'yı anlamak*. (Çev. I. Ergüden). İstanbul: İletişim Yayınları.
- [89]. Rosenthal, M. A. (2019). Spinoza on beings of reason [entia rationis] and the analogical imagination. In J. Stetter & C. Ramond (Eds.), *Spinoza in twentieth-first-century American and French philosophy* (pp. 231-250). London: Bloomsbury Publishing.
- [90]. Sassi, M. M. (2020). Anaksagoras ve Demokritos. U. Eco (Eds.), *Felsefe Tarihi 1: Antik Yunan içinde* (ss. 66-72). (Çev. L. T. Basmacı). İstanbul: Alfa.
- [91]. Scruton, R. (2007). *Spinoza*. (Çev. H. Gür). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- [92]. Shirley, S. (1992). Translator's preface. In S. Feldman (Eds.), *Spinoza the ethics treatise on the emendation of the intellect and selected letters* (pp. 21-29). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- [93]. Silverman, A. (1991). Plato on phantasia. *Classical Antiquity*, 10 (1), 123-147.
- [94]. Spinoza, B. (1985). *The collected works of Spinoza*. (E. Curley, Trans. & Eds.). New Jersey: Princeton University Press.
- [95]. Spinoza, B. (1992). *Ethics treatise on the emendation of the intellect selected letters*. (Çev. S. Shirley). Indianapolis: Hackett.
- [96]. Spinoza, B. (2014a). *Descartes felsefesinin ilkeleri ve metafizik düşünceler*. (Çev. C. Şenkaya). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- [97]. Spinoza, B. (2014b). *Mektuplar*. (Çev. E. Ayhan). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- [98]. Spinoza, B. (2015). *Kısa inceleme*. (Çev. E. Ayhan). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- [99]. Spinoza, B. (2016). *Teolojik politik inceleme*. (Çev. C. B. Akal & R. Ergün). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- [100]. Spinoza, B. (2017). *Anlama yetisinin düzeltilmesi üzerine inceleme*. (Çev. E. Ayhan). Ankara: Dost Yayınları.
- [101]. Spinoza, B. (2018). *Ethica*. (Çev. Ç. Dürüşken). İstanbul: Alfa.
- [102]. Spinoza, B. (2019). *Tractatus de intellectus emendatione: aklın ıslahı üzerine bir inceleme*. (Çev. Ç. Dürüşken & E. Çoraklı). İstanbul: Alfa.
- [103]. Spinoza, B. (2018b). *Politik inceleme*. (Çev. M. Erşen). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- [104]. Suhamy, A. & Daval, A. (2018). *Spinoza ve yaratıklar*. (Çev. M. Ç. Atmaca). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- [105]. Toth, O. I. (2018). Memory, recollection and consciousness in Spinoza's Ethics. *Society and Politics*, 2 (24), 123-147.
- [106]. Turetzky, P. (1998). *Time*. London and New York: Routledge.
- [107]. Verbeek, T. (2009). Imagination and reason in Spinoza. In S. Heinamaa & M. Reuter (Eds.). *Psychology and Philosophy* (pp. 83-95). Springer.
- [108]. Wolfson, H. A. (1934). *The philosophy of Spinoza unfolding the latent processes of his reasoning volume I*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.



ÖZGEÇMİŞ

