

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SPINOZA FELSEFESİNDE SONSUZLUK KAVRAMI

DOKTORA TEZİ
Engin ABAT

Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Programı

Tez Danışmanı: Dr. Öğretim Üyesi Güçlü ATEŞOĞLU

İkinci Danışman: Dr. Öğretim Üyesi Tarık Necati ILGICIOĞLU

HAZİRAN 2021

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SPINOZA FELSEFESİNDE SONSUZLUK KAVRAMI

DOKTORA TEZİ

Engin ABAT

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Tez Danışmanı: Dr. Öğretim Üyesi Güçlü ATEŞOĞLU

İkinci Danışman: Dr. Öğretim Üyesi Tarık Necati ILGICIOĞLU

HAZİRAN 2021

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

SPINOZA FELSEFESİNDE SONSUZLUK KAVRAMI

ÖZET

Spinoza felsefesi baştan aşağıya bir ebedilik felsefesi olarak okunabilir. Spinozacı tözün mutlak ebediliğinin ve sıfatların kendi türünde ebediliklerinin yanı sıra belli düzeyde kiplerin de sonsuzlukla tanımlanmış olması sistemin katmanlı bir ebedilikle (sonsuzlukla) damgalanmasına neden olur. Sistemin ontolojik kuruluşunun kaçınılmaz sonucu olan bu katmanlılık Spinoza düşüncesinin anlaşılmasını da aynı oranda karmaşıklştırmıştır. Bu karmaşıklık, sonlu-belirli-tekil bir varlık olan insanın da (insan zihninin de) sonsuz olduğu iddiasıyla en üst noktasına ulaşır. Belirsiz bir süreye tabi olan inşa varoluşu bu en üst noktada bir taraftan ebedilikle ilişkilendirilir diğer taraftan da zamansal ilişkilerle çerçevesizlenir. Sözü edilen en üst nokta Ethica'nın V. Bölümünün 23. Önermesidir.

Bu çalışma Spinoza literatüründe bir hayli tartışılan insan zihninin bedenden bağımsız ebediliğini ileri süren Ethica'nın V. Bölümünün 23. Önermesini merkeze alarak Spinoza felsefesinde ebedilik (sonsuzluk) ve zamansallık (süresellik) ilişkisine odaklanmaktadır. Söz konusu önermeye ebedilik-zamansallık gerilimi üzerinden yoğunlaşarak hem insan zihninin bedenden bağımsız ebediliğini anlamak için yeni bir çözüm teklif etmeye hem de Spinoza düşüncesini baştan sona kat'eden ebedilik kavrayışının katmanlılığını göstermeye imkân sağlamaktadır.

Öte yandan V,23'e dair yorumumuzu gerekçelendirmek ve geliştirmek için Spinoza literatüründe yine yoğun tartışmalar yaratan sonsuz kipler ve öz-varoluş ilişkisine yoğunlaşmaktadır. Böylece hem sonsuz kipler tartışmasıyla ebediliğin katmanlı yapısı gösterilmekte hem de öz-varoluş ilişkisinin irdelenmesiyle ebedilik-zamansallık gerilimi canlı tutulmaktadır. Spinozacı sistemin ontolojik boyutu ebedilik (ebediliğin katmanlılığı ve ebedilik-zamansallık gerilimi) üzerinden incelenirken, çalışmanın sonunda, buna uygun olacak biçimde, sistemin epistemolojik yönü de hayalgücü yetisi

ve entelektüel görü yetisi üzerinden ele alınır. Özellikle hayalgücü yetisinin yorumlanmasında sadece hatanın veya yanılığın epistemolojik alanı olarak değil de aynı zamanda kurucu bir yöne sahip olduğunu iddia ederek ebedilik-zamansallık gerilimi devam ettirilmiştir.

Sonuç olarak, bu çalışma V,23'te ifade edilen düşünce üzerinden Spinozacı sistemin temel gerilim hatlarına odaklanmakta ve bu gerilimi belli bir düzeyde muhafaza ederek, söz konusu önermeyi yeniden yorumlamaktadır.

ANAHTAR KELİMELER: Ebedilik, Zamansallık, Süre, Sonsuz Kipler, Öz ve Varoluş, Hayalgücü Yetisi.

THE CONCEPT OF INFINITY IN SPINOZA'S PHILOSOPHY

ABSTRACT

Spinoza's philosophy can be read as a philosophy of eternity from top to bottom. Besides the absolute eternity of the Spinozist substance and the eternity of the attributes in their own kind, the infinity of modes at a certain level, causes the system to be stigmatized with a layered eternity (infinity). This layering, as an inevitable result of the ontological construction of the system, has also complicated the understanding of Spinoza's thought at the same rate. This complexity reaches its climax with the claim that human, as a finite-certain-singular being, is also infinite (as a human mind and essence of body). Human existence, which is subject to an indefinite duration, is related to eternity on the one hand and is framed by temporal relations on the other hand at this climax. The climax mentioned is *Ethica V, 23*.

This study focuses on the relationship between eternity (infinity) and temporality in Spinoza's philosophy by centering the *Ethics V prop 23*, which argues for the independence of human minds eternity from the body, which is widely discussed in the Spinoza literature. Concentrating on the aforementioned proposition over the tension of eternity-temporality, provides the opportunity both to propose a new solution for understanding the eternity of the human mind independent from the body and to show the stratification of the eternity concept that traverses Spinoza's thought from beginning to end.

On the other hand, in order to justify and improve our interpretation of *V,23*, we focus on the infinite modes and essence-existence relationship, which again creates intense debates in the Spinoza literature. Thus, both the layered structure of eternity is shown with the discussion of infinite modes, and the tension of eternity-temporality is kept alive by examining the essence-existence relationship. While the ontological dimension of the Spinozist system is examined through eternity (stratification of eternity and tension of eternity-temporality), at the end of the study, accordingly, the

epistemological aspect of the system is handled through the faculty of imagination and intellectual vision. Particularly, the eternity-temporality tension has been maintained by claiming that the imagination is not only an epistemological field of error but also has a constitutive aspect in its interpretation.

As a result, this study focuses on the fundamental tension lines of the Spinozist system through the idea expressed in V,23 and reinterprets the aforementioned proposition by maintaining this tension at a certain level.

KEYWORDS: Eternity, Temporality, Duration, Infinite Modes, Essence and Existence, Imagination.

ÖNSÖZ

Bu çalışma, danışmanlarım, Güçlü Ateşoğlu ve Tarık Necati Ilgıcioğlu'nun hem sabırları hem de destekleri olmadan çok daha zor meydana gelirdi. Onlara sonsuz minnetlerimle. Bu uzun çalışma dönemi boyunca her tez izlemeye yüksek bir dikkatle dahil olarak metnin şekillenmesinde katkılarından dolayı Çetin Balanuye (özellikle beni zorlayan ama bir o kadar da ufkumu açan yorumları için) ve Kurtul Gülenç'e (daima teşvik edici tavırları ve önerileri için) de teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
ÖZET	vii
ABSTRACT	ix
ÖNSÖZ.....	xi
İÇİNDEKİLER	xiii
KISALTMALAR.....	xv
GİRİŞ	1
1. ZİHNİN EBEDİLİĞİ ÜZERİNE.....	13
1.1. Giriş.....	13
1.2. Ebedilik ile Süre ve/veya Zaman/sallık Perspektifinde V.23 Önermesinin Analizi	15
1.3. Ebedilik ve Ölümsüzlük Temelinde V,23 Üzerine Olan Tartışmalar	29
1.4. V,23'e Yönelik Genel Bir Değerlendirme.....	43
2. EBEDİLİK KAVRAMININ ANALİZİ.....	51
2.1. Giriş.....	51
2.2. <i>Ethica</i> 'da Ebedilik Kavramının Tanımlanması.....	53
2.3. Sonsuz (<i>Infinitem</i>) Üzerine Mektup.....	61
2.4. Spinoza'nın Ontolojisi Açısından Ebedilik/Sonsuzluk Türleri	72
2.4.1. Mutlak Anlamda Sonsuz Olarak Ebedilik.....	72
2.4.2. Kendi Türünde Sonsuz Olarak Ebedilik.....	80
2.4.3. Kipsel Sonsuz	86
2.5. Değerlendirme.....	102
3. İNSANIN EBEDİLİĞİ VE ZAMANSALLIĞI	105
3.1. Giriş.....	105
3.2. Öz ve Varoluş İlişkisinin Analiz Edilmesi	106
3.3. Hayalgücü Yetisini Yeniden Düşünmek	113
SONUÇ.....	131

KAYNAKÇA	135
-----------------------	------------

KISALTMALAR

Yorumcular ve edisyonlarda geçtiği şekliyle, Spinoza eserlerinin kısaltılması, Latince ve Hollandaca eser adları ve ekler, şöyledir:

TdIE: Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, *Tractatus de Intellectus Emendatione*.

KV: Tanrı, İnsan ve İnsanın Esenliği Üzerine Kısa İnceleme, *Korte Verhandeling van God, de Mensch En Deszelvs Welstand* veya *Korte Verhandeling*.

CM: Descartes Felsefesinin İlkeleri için *Cogitata Metaphysica*.

DPP: Metafizik Düşünceler için *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae*.

Ethica'dan yapılan alıntılardaki kısaltmalar ise şöyledir:

- T:** Tanım
- Ak:** Aksiyom
- A:** Açıklama
- Ö:** Önerme
- K:** Kanıtlama
- S:** Sonuç
- N:** Not
- L:** Lemma
- P:** Postulat
- Ö:** Önsöz
- E:** Ek

Ethica üzerine yapılan atıflar şöyledir: IÖ16 birinci bölüm on altıncı önermeye; I,T,8 birinci bölüm sekizinci tanıma; II,17,N ikinci bölüm on yedinci önermenin notuna işaret etmektedir.

GİRİŞ

Spinoza'nın üç temel ontolojik bloğunu sonsuzluk-zamansallık açısından betimlemekle başlayalım. Sözü ettiğimiz üç temel sacayağından ilki, töz veya Tanrı'da sonsuz mutlak olumlama olarak diğer sonsuzların türeyeceği anlamında bir sonsuz varlıktır ve bu ebedi veya mutlak sonsuz olarak adlandırılabilir. İkincisi, sıfatlar için söylenen kendi türünde sonsuzdur fakat burada sadece ilkinde mutlak olumlayıcı olan üretici sonsuzdan farklı olarak yalnızca kendi türünde, kendi sınırları içinde bir sonsuz vurgulanır ve bu da kendi türünde sonsuzdur.

Üçüncü ve sonuncu sonsuz ise ilk iki sonsuz tarafından oluşturulan veya ilki ikisini iki farklı yolla (dolaylı veya dolaysız olarak) kuran veya ifade eden sonsuzdur ve bu da kipsel sonsuzdur.

Bu düzeyde sonsuzluk tartışması varlığın hiyerarşik olmayan kuruluşunun ontolojik şemasını verir. Şayet bu üçlü yapı katmanlı ve birbirine gönderen bir biçimde kurulmazsa varlığın iki temel görünümü olan kendisinde olan ve başkasında olan yapısı çözümlenemez.¹ Başka bir deyişle, kendisinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranan ile başkasında olan ve başkası aracılığıyla kavranan olmak üzere varlık sahası bu üç anlamda sonsuzun birbiriyle ilişkisinde kendisini açık eder. Böylece, Spinoza düşüncesinin metafizik sayacakları sonsuzluk kavramıyla mükemmelen örtüşür:

- Tanrı=Doğa=Mutlak Sonsuz=Ezeli-Ebedi,
- Sıfat (Nitelik)=Tözün Özünü Kuran=Kendi Türünde Sonsuz olmak bakımından Ezeli-Ebedi,

¹ Spinoza Etika'nın ilk tanımlarında kipin tözün duygulanışı (I,T,V) ve ilk önermesinde ise tözün duygulanışlarından önce olduğunu (I,1) ileri sürer. İlk aksiyom ise Varolan her şeyin iki biçimde ya kendinde ya da başkasında, varolduğunu koyutlar.

- Kipsel Sonsuz=Sıfatlardan veya Tözden Çıkan Zamana Temas Eden Sonsuz=Her Zaman/Daimi

Bu üçlü yapıyı zamansal terimlerle ifade edecek olursak, sırasıyla;

- Atemporal anlamda Mutlak Sonsuz=Ezeli-Ebedi,
- Atemporal anlamda Göreli/Kendi Türünde Sonsuz=Ezeli-Ebedi²,
- Sempiternal anlamda Oluşturulan/Türeyimsel Sonsuz.

Bir diğer eşitleme ise şudur: Spinoza, özü varoluşu gerektiren veya kapsayan veya özü varoluşu içeren şey ile mutlak sonsuzu da sıklıkla *sive* ile birbirine bağlar. Tanrı veya töz için ister özü varoluşunu gerektiren şey demiş olalım ister mutlak sonsuz diyelim bir ve aynı şeye işaret etmiş oluruz. Ancak yine kendinde olan ve başkasında olan arasındaki ilişki gibi, yani kendisinde ve başkasında varlık kazanan şeylere işaret etmekle aynı anlamda şu ayrımı da görürüz; özü varoluşu gerektiren ile özü varoluşu gerektirmeyen. İlki için mutlak sonsuz, töz veya tanrı; ikincisi için kipleri anlayabiliriz. Kipler ise “bizim dünyamızı” kuran her şeye karşılık gelir. Tek tek bütün şeylere kip diyebiliriz ya da özleri varoluşlarını zorunlu kılmayan veya olmaları gibi olmamaları da mümkün olan şeyler kümesi de diyebiliriz. Fakat ilki zorunlu olarak var olmaktadır. Dolayısıyla bütün bu yapıyı şöyle formülü edebiliriz: Mutlak sonsuzun özünü oluşturan kendi türünde/görelî sonsuzlardan veya mutlak sonsuzdan çıkan türeyimsel sonsuzların (zorunlu ve sonsuz olarak varolan veya özü varoluş içeren) kurdukları ama özleri varoluşlarını gerektirmeyen zamansal varlıkların dünyası. Bu durumun sonsuzluk kavramlarıyla resmedilmesinde nasıl bir tablo çıkar karşımıza? Buna göre, ilki için (ister sıfatlar ister töz olsun) atemporal bir sonsuzluk söz konusu iken ikincisi için hem sempiternal (sonsuz kipler) hem de temporal (sonlu kipler) bir

² İlk etapta, töz ve sıfat ilişkisini paranteze alabiliriz. Gerçekten de sıfatların konumu pek çok defa tözle aynı statüde incelenir: Töz zorunlu olarak vardır, sıfatlar da; töz kendisinde vardır ve kendisi aracılığıyla kavranır, sıfatlar da; töz özü varoluşunu gerektiren olarak tanımlanır, sıfatlar da öyle. İleride ele almak için not edelim ki, sadece sonsuzluk kavramında bu ikili arasında bir derecelenme görülür: Mutlak anlamda sonsuz ve kendi türünde sonsuz.

dizi vardır. Başka bir deyişle, töz atemporal bir varoluş resmederken tözün duygulanışları olarak kipler ister sempiternal olsun ister temporal olsun zamanla temas halindedir. Aslında burada temel ayırım şudur: özü varoluşu içeren şey ile özü varoluşu içermeyen şey(ler). Diğer iki öge kendi türünde sonsuz olan sıfat(lar) ve bu sınıflardan iki yolla türeyen daimi sonsuz olan kip(ler) töz ve kip ilişkisinin veya atemporal olanla temporal belirleşlerin kurulmasını sağlayan dinamiklerdir. O halde tabloyu bir kez daha resmetmeye çalışırsak: Temporal şeyler (sonlu kipler, tekil şeyler, bireyler, vd.) içinde yer aldıkları kendi türünde eternal-sonsuzlar tarafından kurulan atemporal şeyle ilişki içindedirler ya da kendi türünde sonsuzlar tarafından kurulan mutlak anlamda sonsuz olan atemporal şeyden sempiternal yolla sonsuz sayıda temporal şey çıkmaktadır. Buraya değin sonsuzluk kavramı üzerinden Spinozacı ontolojinin kuruluşunu özetledik. Ancak Spinoza sonsuzluk kavramını radikalleştirmeye devam eder. Sonsuzluk sadece ontolojinin temel kavramlarından birisi olarak iş görmez sonlu varlığın hakiki varoluşunun ve upuygun bilgisinin de konusu olur. Kısaca Spinoza bizden sonsuzluğu, yukarıda kabaca betimlediğimiz gibi, anlayıp bir kenara koymamızdan ona katılmamızı talep; bizi sonsuz oluşa davet eder. İncelememizin temel tartışma konusu olan V,23'teki³ asıl güçlük tam da bu sonsuzluk ilişkilerinde yatmaktadır. Zira az önce ifade ettiğimiz gibi sonsuz türleri ve bunların geçişlerini anlamış olmayı kabul etsek dahi, yani atemporal, mutlak anlamda sonsuzdan kendi türünde/görelî sonsuzlardan sempiternal bir yolla zuhur eden temporal alanı kavrasak bile, temporal olanın sonsuza yeniden nasıl katıldığını açıklamamız gerekir. Aslında bu tam olarak Spinoza'yı nasıl okuduğumuzla, onu nasıl anladığımızla ilgili bir sorundur. Çünkü genel olarak V. Bölüm ama özel olarak V,23 *Ethica*'da dile gelen düşüncenin doruk noktasıdır, bütün zorluk bu noktaya erişmek içindir. O halde, sözü edilen önerme(ler kümesi) sadece kısmi bir yorumlama/okuma pratiğinin sınanmasından çok Spinoza'nın bizi davet ettiği yaşamın resmedilmesini kavrama pratiğine de işaret eder. İncelememizin muradı V,23 çerçevesinde Spinoza düşüncesinin sonsuzluk kavrayışını irdeleyerek zamansal ilişkilerin ne bakımdan

³ İnsan zihni insan bedeni ile mutlak olarak yok edilemez; tersine ezeli-ebedî olan bir parçası kalır (V,23).

reddedildiğini ne bakımdan kabul edilmesi gerektiğini izah edip söz konusu önerme ve önermeler kümesine dair yeni bir okuma denemesi olacaktır. Son cümleyi biraz daha netleştirirsek, V,23 ve önermeler kümesi:

- 1) Spinoza düşüncesinin zirvesidir, Spinoza felsefesinin a) tutarlı ve b) zorunlu bir sonucudur,
- 2) Güçlülüğün temel zorluğu Spinoza felsefesini baştan sona kat'eden sonsuzluk düşüncesinden kaynaklanmaktadır.
- 3) Güçlülüğün giderilmesine dair önerimiz ise Spinoza'nın sonsuzluk düşüncesinde zamansal ilişkilerin yeniden değerlendirilmesi olacaktır.

O halde yapılması gereken şudur: Özü ve varoluşu bir ve aynı olanla veya özü varoluşu içerenle özü ve varoluşu bir ve aynı olmayan veya özü varoluşu içermeyen arasındaki ilişkiyi atemporallik ve temporallik ilişkisi üzerinden kuran katmanlı bir sonsuzluk analizi gerçekleştirmek. Çünkü ilki bize zorunlu olduğu kadar sonsuz da olan bir varlığı, ikincisi de olumsal olduğu kadar zamansal olan bir varlıklar kümesini sunmaktadır. Hem Spinoza'nın belli ifadeleri hem de hâkim yorum ikinci grubu ne olumsal ne de zamansal olarak değerlendirilebileceğine şiddetli bir vurguyla dolu olduğu için söz konusu önermeler kümesinde sonlunun, yani en genel anlamda zamansal olarak kabul edebileceğimiz bir varoluşun, sonsuzla nasıl temas edeceğini kavrayamamaktadır. Sonsuzdan sonlunun türetilmesi başka bağlamlar (bir yandan sonsuz olan varlığın sonlu şeyleri içinde erittiği öte yanda sonsuz varlıkla sonlu şeyler arasında bir ilişkinin kurulamamış olduğu iddiaları gibi) içinde Spinoza felsefesinin gün ışığına çıktığı andan beri tartışılmalıdır (Pierre Bayle bunun ilk temsilcisidir). Hâlbuki özellikle V,23 bağlamında, ortada çift yönlü bir süreç vardır: Sonsuzdan sonluya veya sonsuz olanın sonluyu nasıl ürettiği ve sonludan sonsuza veya sonlunun sonsuz olana nasıl temas edeceği. İlk yön uzun Spinoza yorumcuları kuşağı boyunca yeniden ve yeniden irdelenmiştir. V,23 bağlamında, ikinci yön birkaç tema üzerinden okunmuştur. Bunların ilki ve gelenek içinde en yaygın olanı, hiç değilse uzun bir dönem boyunca ağırlıklı olanı, Spinoza'nın özgün bir ölümsüzlük doktrini inşa ettiği

iddiasındadır. En genel sınırları içinde bizim de içinde yer aldığımız bir diğer okumaysa sorunun temel olarak ölümsüzlük üzerinden ele alınamayacağını deklare eder ve bu da kendi içinde ayrımlar barındırır.

V,23 Nasıl Okunur?

Ölümsüzlük Sonsuzluk Bireysellik Zihin/Beden Sorunu

Bu grupta yer alan ölümsüzlük doktrininin Spinozacı görüşlerle uyuşmadığı muhtelif yorumcular tarafından yeterince gösterilmiştir. Yine de ölümsüzlük doktrininin savunular vardır, zira Spinoza'nın burada dile getirdiği fikirler karmaşık olmakla birlikte dile getiriş biçimi, yani kullandığı dil de bir hayli yadırgatıcıdır. Bu nedenle ölümsüzlük doktrini savunusu giderek azalsa da tamamen yok olmuştur denemez. Söz konusu önerme kümesine dair bir diğer okuma ve çözüm önerisi sonsuzluk kavramının analizden türemektedir. Ölümsüzlük doktrinine karşı en güçlü itirazlar Spinoza'nın sonsuzluk kavrayışı temelinde ileri sürülmüştür. Son okuma biçimiye temelde Spinozacı bireysellik anlayışı ve zihin-beden ilişkisi üzerinden yapılmaktadır ki, burada asli vurgu hem bireyin ölümsüz olup olmadığı hem de Spinoza'nın bireyden ve bireyleşmeden tam olarak ne anladığı üzerinedir. Öte yandan zihni bedenle sıkı sıkıya birbirine bağlayan Spinoza'nın burada birden bedenden bağımsız zihnin süresinden söz etmesi de tartışmanın bir başka boyutunu oluşturur. Bizse, V,23 ve buna bağlı önermelerin ortaya çıkardığı sorun(lar) aslen sonsuzluk, süre ve zaman kavramlarının Spinozacı sistemde nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili olduğunu düşünüyoruz. *Ethica*'nın V. Bölümü ve özellikle 20. Önermenin notunun sonlarında Spinoza'nın dili şimdiye değin hiç olmadık ölçüde çatallaşır, muğlak bir hal alır: "... [İ]şte böylece dünya yaşamıyla ilgili olan her şeyi ele almış bulunuyorum... [Ö]yleyse artık bedenden bağımsız olarak zihnin süresini ilgilendiren konulara geçmenin vakti geldi". Hatta V, 21'deki⁴ vurgu zihnin buraya kadarki tanımına uygun olarak yeniden dile getirilişidir fakat sanki bir cümlenin devamı gibi

⁴ Beden sürmedikçe zihin hiçbir şey imgeleyemez, ne de geçmiş şeyleri anımsayabilir.

söylenen V,22⁵ ise V,23'teki fırtınadan önceki sessizliğin uyarıcılığı gibi dikkat çekicidir. Zihin kendisine bedeni nesne kılan veya bedenin duygulanışlarından başka bir şey olmayan olarak tanımlanır ve zaten V,21'de bunu doğrular, hatta zihnin büyük bölümünü oluşturan yeti olarak tanımlanmış hayal gücü yetisinin nasıl da tamamen bedenle damgalandığının vesikasıdır. V,22'deki sessiz ama hayati uyarı burada devreye girer: evet, insan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir (II,13) ama bedeninin varoluşunun değil de özünün bir fikri Tanrı'da zorunlu olarak vardır. Dolayısıyla bedenin varoluşunun zihindeki karşılığı olan hayal gücü yetisi bedenin varoluştan kesilmesiyle gücünü kaybeder, o da varoluştan kesilir. Fakat işte V,22'inin önemi buradadır, bedenin özünün fikri ezeli-ebedi ve zorunlu varlık olan Tanrı'da muhafaza edildiği (*in Deo* var olacağı için) zihnin bu özü kavrayan kısmı da zorunlu olarak ezeli-ebedi olacaktır. Toparlayacak olursak,

- i) Sonsuzlar ayırımından hareketle, ontolojik olarak, sonsuzdan sonluluğun türeyişini veya üretimini açıklamakla yetinemeyiz, sonsuzu tecrübe etmek ve bilmek gerekir;
- ii) Özü varoluşu içermeyen sonlu varlıklar açısından öz ve varoluşla neyin kastedildiğinin açıklanması gerekir ve
- iii) Açıkça eternal oluşla özdeşleştirilen, bir bilme türüne erişimin olanaklılığının engellerini tanımak gerekir.

Bu koşulları yerine getirmek içinse, yani V, 23'te açığa çıkan sorunların çözümüne dair, üç koldan bir okuma yapacağımız:

- 1) Hayal gücü yetisinin yeniden okunması,
- 2) Öz ve varoluş ilişkisini sonsuzluk ve zaman kavramlarıyla yeniden tesis edilmesi,
- 3) Sonsuz kiplerin sempiternalitesinin vurgulanması.

⁵ Tanrıda gene de zorunlu olarak şu ya da bu insan bedeninin özünü ebedilik türü altında anlatan bir idea vardır.

Sondan başa doğru gidersek, sonsuz kiplerin sempiternal okumasıyla, Spinoza'nın atemporal sonsuzluk kavrayışının sonlu şeyleri nasıl meydana getirdiğini cevaplamakla kalmayız aynı zamanda zamansal varoluşa temas eden türden bir sonsuzluk anlayışının da tesis edildiğini göstermiş oluruz. İkinci bölümde yapılmaya çalışılan ve yukarıda da özetlediğimiz tam olarak budur. Böylece sonlu varlığın ne tür bir sonsuzu tecrübe edeceği ve bilebileceği, bu tecrübenin ve bilmenin sınırlarını göstermiş oluruz. Yine yukarıda detaylı olarak açıklamak üzere değindiğimiz bir başka konu da öz-varoluş ilişkisinin Spinozacı sistemde nasıl kurulduğu ve işlediğiyle ilgilidir. Bu temanın Spinoza'nın merkezi ayrımlarının da kriterini oluşturduğuna inanıyoruz: Sonsuzluk&Zaman/Süre, Töz&Kip gibi. Öte yandan öz ve varoluşun özdeşliğinin mutlak sonsuzlukla eşitlenerek töze; öz ve varoluş ayrımının ise kipleri işaret ederek süreye atfedilmesi üzerinden öz ve varoluş ilişkisini sonsuzluk ve zamansallık biçiminde yeniden tesis edebileceğimizi düşünüyoruz. Sözü ettiğimiz bu iki bağlamın ontolojik kuruluştaki önemi tespit edildikten sonra ilk maddeye, yani hayal gücü yetisinin incelenmesine geçiyoruz. Tekrara düşmek pahasına yukarıdaki eşitlemeleri özetlersek; mutlak sonsuz=özü ve varoluşu bir ve aynı olan varlık (töz veya Tanrı) ile zamansal varlık=özü ve varoluşu bir ve aynı olmayan varlık(lar) (kipler veya sonlu şeyler) ilişkisi ontolojik düzeyde kurulduktan sonra geriye sadece bu kuruluşun insan zihninde yeniden oluşturulması veya Spinoza'nın deyişiyle şeylerin Tanrı'da oldukları gibi görülmesi için gerekli tamiratın/iyileştirmenin yapılması kalır. Başka bir deyişle, zihnin büyük bir bölümünü kapsayan hayal gücü yetisinin etkinliğini sınırlandırarak zihni şeyleri upuygun kavramaya hazır hale getirme operasyonu yapılmalıdır. Çünkü açıkça dile getirildiği gibi, bu bölüm ve söz konusu önermeler kümesi zihnin bedenden bağımsız kısmının süresine dair açıklamalar içerir. Başka bir deyişle, hem nasıl eternal oluşa katılacağımızı hem de bunun koşulunun neler olduğu -hemen yukarıdaki i) ve iii) maddeler- temel olarak hayal gücü yetisinin yıkıcı etkisini azaltmakla mümkündür. Ancak burada incelemenin önemli bir uğrağına, tezin son bölümünde ele alınacak bir ayrıma gelmiş oluyoruz. Zihnin bedenden bağımsız kısmının süresinin ne demek olduğunu anlamaya çalışırken

Spinoza'nın kendisinden beklendiği ölçüde titiz davranmadığını teslim ederek işe başlayacağız. Çünkü her ne kadar hayal gücü yetisini zihnin bir yetisi olarak olumlansa da zihnin upuygun olmayan hallerinin de nedeni olarak bu yeti gösterilir. Böylece hayal gücü yetisinin ne oranda olumlulayıcı bir güç olduğu yeterince açık değildir. Hayal gücü yetisi Spinoza'nın kendi sisteminde zihnin tamiratının/iyileştirilmesinin üzerinde çalışacağı temel zemindir. Bu tabloda edilgin duygulanışlarla hayal gücü yetisi aynı rolü birisi bedende diğeri zihinde olmak üzere oynarlar. Kısaca zihnin kendisini sağaltması hayal gücü yetisinin bozduğu veya hastalandırdığı işleyişi tamir veya ıslah etmekten başka bir şey değildir. O halde hayal gücü yetisi tam olarak nedir, nasıl işler?

Bu sorular bizi doğrudan zaman kavramına ve insanın zamansal varoluşuna, yani sonlu varlıklar arasındaki ilişkilerin hem mahiyetine hem de işleyişine götürür. Bu düzeyde hayal gücü yetisi şeyleri ve ilişkileri zamansal bağlam içinde görmeyi, demek ki onları olması istenilen gibi sonsuzluk bakış açısından görememenin adıdır. O halde hayal gücü yetisinin çarpık, bozulmuş ve donuk resmedilen dünyasının temel işleyişi zamansallıktır. Spinoza hayal gücü yetisini ne zaman somutlamak veya etkisini göstermek istese, ezici bir çoğunlukla, zaman dizilerinden (ister kipsel zaman örneklerinden –geçmiş, şimdi, gelecek- ister ansal zaman birimlerinden –önce ve sonra- gibi) söz eder, örnekler verir. Hatta hayal gücü yetisinin tanımlanması tam da kipsel zaman öğretisi üzerinden yapılır. Ancak bu açıklama modelinde Spinoza'dan beklenmeyen dikkatsizlikler görülür. Öncelikle hayal gücü yetisi zihnin bir gücü olarak tastamam reddedilip bir kenara atılmaz, hatta ileride göstereceğimiz gibi, üçüncü tür bilginin uzanımının ele alındığı V. Bölümde biteviye Tanrı'nın şu veya bu biçimde neden sürekli hayal edilmesi gerektiğini açıklar. Ama hayal gücü yetisinin temel unsuru olan zamansal kavrayış ve zaman fikri henüz *Ethica* ortada yokken devreden çıkartılmış ve bir daha sisteme dâhil edilmemiş gibi görünür. Spinoza temel olarak zaman üzerinden tanımladığı hayal gücü yetisinde tam olarak neyi olumlar? Bu yetide güç olarak kabul ettiği şey(ler) nedir ve bunların zamanla nasıl bir ilişkisi vardır? Zaman/sal özelliklerinin olmadığı ve böylece V. Bölümün de konusu olan

başkaca bir hayal gücü yetisi mi vardır? Varsa buna dair tatmin edici bir açıklama neden yoktur? Ve son olarak şayet böyle ikili bir hayal gücü yetisi teorisi, örtük de olsa vardır desek bile, zaman/sal reddiye hangi gerekçeyle savunulabilir?

Hayal gücü yetisinin güç ifade eden yönünün müphemliği ve bunun zaman/sallıklı ilişkisi-hayal gücü yetisinin yeterince açıklanıp açıklanmaması sorun olmaktan çıkıp Spinoza'nın zaman kavramına dair katı tutumunun çelişik sonuçları olarak okunabilir. Bu durumda Spinoza'nın zaman kavramına dair bu tutumunun sınanması, hangi tür zaman kavrayışını veya zaman kavramının tam olarak hangi içerimlerini reddettiğinin gösterilmesi gerekir. Gerçi Spinoza süre kavramını devreye sokar fakat benzer sorular, bize göre, halen geçerliliğini korur. Çünkü süre Spinoza için, tam da bizim yukarıda betimlediğimiz gibi, sonlu şeylerin varoluşunun belirsiz sürekliliği olarak tanımlanmakla kalmaz tıpkı zaman gibi süre de töze veya Tanrı'ya atfedilmesi şiddetle men edilen bir kavramdır. Kısaca süreyi öne sürmek bu düzeyde sonucu pek fazla değiştirmemektedir. Zaten Spinoza'nın süre ve zamanı sadece kendi aralarında ayırmaya dikkat ettiğini öte yandan sonsuzluk karşındaysa her ikisini aynı kefeye koyduğunu ve hatta çalışmalarının başından beri bu doğrultuda ilerlediğini belirtmek gerekir.

Sonuç olarak, V,23 ve bağlı önermeler kümesine dair yaptığımız okuma güçlü bir biçimde reddedilen zaman kavramın yeniden değerlendirilmesini şart koşar. Bu noktada üç uğrakta (hayal gücü yetisinin kurucu ögesi ya da olumlu yanı, öz ve varoluş ayrımı ve son olarak sonlunun ne türden bir sonsuzla temas ettiği) zamansal analizin yapılması gerektiği gösterildikten sonra Spinoza'nın aslında bizi hangi bakımdan temporal bir diziden hangi tür eternal bir diziye taşımayı teklif ettiği açıklık kazanır. Kısaca V,23'ün kavranılması adına bizim önerimiz temporal düzen içindeki eternal düzenin nasıl keşfedileceği üzerine ilerler. Bu ise zaman kavramının doğrudan reddini değil belirli tür bir zaman kavrayışını oluşturmayı gerekli kılar. Şayet Spinoza'nın bu yaşamdan sonraki herhangi bir ölümsüzlük veya sonsuzluk fikrini ya da bireysel kurtuluş doktrinini savunmadığını söylemek istiyorsak, burada ve şimdi cereyan eden

bir sonsuzluk kavrayışının gösterilmesi zorunludur. Bu ise zamansal bir izahla mümkündür. Çünkü zihnin ezeli-ebedi kısmını oluşturacak ve güçlendirecek etkileşimler, Spinozacı bir dille, karşılaşmalar örgütlemek her hâlükârda zamansal ilişkiler katedilerek gerçekleştirilebilir. Zamansal düzen hiç değilse mücadele edilerek alt edilmesi gereken bir zihinsel bağlantılar oluşturduğu oranda bile belli bir düzeyde gerçeklik alanı oluştururlar. Kaldı ki, beden varoluşuna değil de özüne odaklanarak erişildiği iddia edilen sonsuzluk tezinin bile temel hedefi zamansal düzeni paranteze almaktır. Yani sadece bir akıl ürünü olarak kabul edilen zamansal bağıntılar insanın en yüksek bilme ve deneyimleme aşamasının önündeki temel engel olarak kabul ediliyorsa, nasıl olur da zaman fikri bu denli katı bir biçimde reddedilir. Ayrıca zamansal ilişkileri salt yıkıcı, hayal gücü yetisinin bir yardımcısı/ögesi olarak kabul ederek yok saymakla bu ilişkilerin yeniden ama bu sefer sonsuzluk kavramı altında görmek arasında bizim zamansal varoluşumuz açısından ontolojik olarak hiçbir fark yoktur. Biz bu önermelerde dile getirilen/arzulanan varoluş biçimine erişebilmek için bile zamansal ilişkileri ister olumlayarak ister olumsuzlayarak tanımak zorundayız.

Özetleyerek bitirelim. İddiamız şudur: V,23'te dile getirilen fikir sadece sonsuzluk kavramı altında kavranılamaz, tam tersi zamansallık-sonsuzluk ilişkisinin tesis edilmesiyle mümkündür. Bu nedenle, literatürdeki genel okuma, ölümsüzlük doktrini olsun sonsuzluk analizi olsun özcü, idealist, mistik bir Spinoza okumasına kapı aralamak zorunda kalır, çünkü sonsuzluğu materyalistleştirmez, onu zamansal ilişkilerin maddi gerçekliği içinde nasıl kendisini inşa ettiğini gösteremez. Zira i) öz ve varoluş arasındaki ilişkiyi öz lehine epistemolojik olarak kurar; ii) hayal gücü yetisinin kuruculuğunu tayin edemez ve iii) sonsuzluğun katmanlı yapısını açamaz. Böylece Spinozacı zihnin sonsuzluğu tezi ya sistemdeki mistik bir lafazanlık ya öte dünya inancının seküler bir versiyonu ya da özcü bir bilme perspektifine indirgenir. Deleuze bu önermeler kümesini kurtuluşçu bir dille analiz ederken, Negri ise bir sapma veya onun ifadesiyle Spinoza'nın ütopyacı, romantik ilk temelini mistik dirilişi olarak okur. Çünkü zamansal ilişkilerin analizi, Spinoza'nın katı bir biçimde zaman kavramını reddiyle birlikte, sonsuzlukla bir gerilim biçiminde değil de sonsuzluğa

teslim edilerek yapılır. Spinoza'nın bu bölümdeki (V. Bölüm) nihai amacı erdemli bir yaşamın en üst düzeyinin örneklendirilmesiye, bunun mekânı şimdi ve burada olmak zorundadır, yani ne bir hedef ne de bir öte-yer. Bu ise sonsuzun kendisini nasıl somutladığının, nasıl maddileştirdiğinin ve nasıl zamansal ilişkileri hem kuran hem de onlar tarafından kurulan olarak gösterilmesiyle mümkündür. Hele de bireysel bir erdem öğretisinden çok toplumsal kuruluşu daima gündeminde tutan bir düşünür olarak kabul edilecekse, yani liberal bir okumaya tabi tutulmayacaksa, sonsuzlukla praxis arasındaki bağıntının da açığa çıkarılması gerekir ki, bu da yine sonsuzluğun maddileşmesi-zamansal ilişkilerde tezahürlerinin gösterilmesiyle olanaklıdır. Dolayısıyla bu çalışma, henüz kendisini gerçekleştirememiş olsa da, varlığın ufkunu zamansallıkla sınırlandıran ve sonlu varlığın bu ufka "ölüm" fikriyle temas edebileceğini vaz'eden veya zamanı öznenin ellerine teslim eden bir dünya tasavvurundan (zamana dair en temel ve güçlü iki felsefi kamptan) Spinozacı bir çıkış/kaçış olarak sonsuzluğun maddileştirilmesini arzulamaktadır. Varlığı zamana zamanı ise özneye hapseden bir dünya görüşünden zamansal ilişkiler içinde sonsuzluğun kendisini açtığı ve böylece hem özneyi (yok ederek) hem de zamanı özgürleştiren bir dünya görüşünün yetkin bir ifadesidir Spinoza'nın V,23'ünde dile getirdiği fikirler.

1. ZİHNİN EBEDİLİĞİ ÜZERİNE

1.1. Giriş

Çalışmamızın bu bölümünde *Ethica*'nın V. Bölümünün 23. Önermesinin merkezinde yer aldığı zihnin/ruhun ölümsüzlüğü/sonsuzluğu başlıkları altında tartışılan önermeler kümesini inceleyeceğiz. 'Önermeler kümesi'nden kastımız; V,20-23 ve V,29-31 arasındaki önermelerin kanıtlamaları, sonuçları ve notları olacaktır. Söz konusu önermeler kümesi yeri geldikçe bizleri önceki diğer önermelere gönderecek ve böylece, söz gelimi, II,13 veya II,17 II,8 gibi önermeler de tartışılacaktır.

Gerçekleştirmeye çalıştığımız bu yakın okumadan sonra V,23'ün literatürde nasıl tartışıldığını ele alacağız. Bunun için, sözü edilen tartışmalar üç gruba ayrılacaktır; Spinoza'nın ölümsüzlük doktrini, sonsuzluk kavramı ve son olarak zihin kavrayışı (ve/veya zihin-beden ilişkisi) odaklı okumalar. Daha sonra, bilhassa ölümsüzlük doktrini ve sonsuzluk kavramı odaklı okumaların, birbiriyle ilişkileri değerlendirilecektir. Böylece Spinoza çalışmalarında V,23'ün neden bu denli tartışma yarattığına dair bir fikir oluşturmuş olacağız. Öte yandan Spinoza'da zihnin kavranışı ve/veya zihin-beden ilişkisi bağlamında yapılan tartışmalar çalışmamızın üçüncü bölümünde sonlu kiplerde öz-varoluş ayrımı ve bedenün duygulanışlarına dayalı fikirler ve hayal gücü yetisi ilişkisinin ele alındığı kısımlarda detaylandırılacağı için burada bu okumanın üzerinde fazla durmayacağımızı, şimdiden, belirtmek isteriz.

Bu bölümün sonunda, yani hem V,23 ve kümesinin ne anlattığının hem de neden literatürde infial yarattığının açıklanmasından sonra, kendimizin konuya nasıl yaklaştığını önceki yorumlarla karşılaştırmalı olarak serimleme imkânına kavuşmuş olacağız.

Yukarıda betimlediğimiz, bu bölümle ilgili planı gerçekleştirmeden önce birkaç hususa açıklık getirmeyi uygun görüyoruz. Spinoza'nın V,23'teki ifadelerine dair geliştirilen yorumlar geniş bir spektruma yayıldığı için, yorumların sınırlandırılması

kaçınılmazdır. Böyle bir sınırlandırma için gözettiğimiz ölçütlerden ilki ontolojik-epistemolojik temelli bir okumadır. Zihnin sonsuzluğu/ölümsüzlüğü veya sonsuzluk-ölümsüzlük başlıklarıyla literatüre göz attığımızda fark edeceğimiz ilk durum, referans kitapların çoğunda, bu temaların Spinozacı sistemin erdemlilik, özgürlük, Tanrı sevgisi, kutluluk, üçüncü tür bilgi gibi insan varoluşunun “en yüksek” konularıyla birlikte işlendiği olacaktır. Söz konusu önermeler kümesi sanki sadece etik-pratik bağlam içinde tartışılıyor görünür ki, buna dair bir itirazda bulunmak güçtür. Gerçekten de hem önermenin devamı hem de *Ethica*'nın son önermeleri sıraladığımız konularla doğrudan ilişkilidir. Etik-pratik yaklaşımla yapılan okumalara temelden bir itirazımızın olamayacağını belirttik, ancak ilgili önermeler, sistemin ontolojik-epistemolojik sınanması olarak *da* okunabilir. Böylesi bir okumayla, sadece sonlu bir kip olarak insana ve sadece insan zihnine odaklanıldığı oranda sistemin tutarlılığını da sorgulayabilme imkânına kavuşmuş oluruz. Bu meseleyi ontolojik-epistemolojik bir bakışla ele almak, sonsuz-sonlu ilişkisinin kuruluşunu sınamak anlamına geldiği kadar hem öz ve varoluş kavramlarına hem de bilgi türleri ayrımına da kafa yormak demektir. Böylece söz konusu önerme kümesinin okunmasındaki strateji, geriye dönük bir biçimde, bizleri sonsuzluk, öz ve varoluş gibi kavramların sonlu varlıktan hareketle yeniden değerlendirmeye teşvik eder.

Buna bağlı olarak, sınırlandırmamızın ikinci ölçütü, sözü edilen önermeler kümesinden doğan bireyleşme, zihin-beden ilişkisi, zihnin yapısı/doğası gibi sorunlara odaklanmak yerine sonlunun sonsuzu bilme ve ona temas etme biçimleri üzerine yoğunlaşmaktan oluşur. Böylece V,23'ten hareketle bireyleşme ilkesinin veyahut zihin beden ilişkisinin (paralelizminin) ya da zihnin özgün yapısının ne olduğu gibi gayet meşru soru(n)lar üzerinden hakkıyla yapılmış çokça tartışmayı paranteze alarak ve yine ilk ölçütümüzde varmak istediğimiz yere bizi ulaştıracak biçimde sorunu öz-varoluş ve sonlunun sonsuzu nasıl bilebileceği, deneyimleyeceği ve hissedeceği bir bağlamda değerlendirmiş oluyoruz.

Görüldüğü üzere, her iki sınırlandırma ölçütünün de hedefi en kısa yoldan bizi sonsuz-sonlu ilişkisi üzerinden sonsuzluk-zamansallık/süresellik bağlamına taşıma işlevine sahip olduklarını dikkatinize sunuyoruz.

1.2. Ebedilik ile Süre ve/veya Zaman/sallık Perspektifinde V.23 Önermesinin Analizi

Ethica okumalarında büyük ve bitimsiz tartışmalara neden olan ünlü önerme şudur:

Mens humana non potest cum Corpore absolute destrui; sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est.

İnsan zihni insan bedeni ile mutlak olarak yok edilemez; tersine ebedi olan bir parçası kalır.⁶

Kanıtlama ve Not'a geçmeden önce sadece önermenin kendisinde kalırsak, Spinoza'nın bu önermesine nasıl yaklaşmalıyız? Önermeyi iki kısımdan oluşuyor olarak anlarsak; ilk kısımda, insan zihninin kendi bedeniyle birlikte yok olamayacağını net bir biçimde okuyoruz. Fakat “mutlak olarak yok edilemez” ifadesini nasıl yorumlamak gerekir? Biz bu ibarenin, ilk önce, kaçınılmaz, zorunlu, koşulsuz bir anlam verdiğini düşünüyoruz. Şayet bu anlam doğruysa, geriye, böyle bir vurgunun nasıl bir işlev yüklediği üzerine düşünmek kalır. “Mutlak” oluşun vurgulanması, insan bedenine dair mi yoksa insan zihnine dair mi bir güçlendirme ifadesidir? Açıktır ki, “mutlak bir biçimde” yok edilemeyen şey insan zihnidir. İnsan zihninin öyle bir

⁶ *Ethica*'dan yaptığımız bütün alıntılarda Aziz Yardımlı çevirisini kullanacağız, fakat incelememizin dil bütünlüğü açısından ve alıntıların daha berrak bir biçimde anlaşılacağını düşündüğümüz oranda çeviride değişiklikler yaptık [Spinoza, B. (2009). *Törebilim*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea]. Öte yandan çalışmamızın merkezi önermesi olması nedeniyle burada diğer iki Türkçe çeviriyle birlikte Curley çevirisini de aktarmayı uygun buluyoruz: Spinoza, B. (1985). *The Collected Works of Spinoza, Volume I*, Ed. ve Çev. Edwin Curley, Princeton University Press, New Jersey. Hilmi Ziya Ülken çevirisi: İnsan Ruhunu Bedenle birlikte büsbütün yok edilemez, fakat onda ezeli olan bir şey kalır. [Spinoza, B. (2011). *Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost] Çiğdem Dürüşken çevirisi: İnsan zihni bedenle birlikte tümünden yok olamaz; çünkü ondan geriye ezeli ve ebedi olan bir şey kalır. [Spinoza, B. (2011). *Ethica*, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı].

Curley çevirisi: The human Mind cannot be absolutely destroyed with the Body, but something of it remains which is eternal.

yapısı/doğası vardır ki, insan bedeni yok olduğunda “mutlak olarak” yok edilemezdir ya da insan zihninin yapısı/doğası mutlak, kaçınılmaz, zorunlu bir biçimde bedeniyle birlikte yok olup gitmeye direnir. Öte yandan *non potest* ifadesiyle birlikte bu vurgunun işlevi daha açıklık kazanır, çünkü insan zihninin zaten yapabilme kudreti olmadığı bir durum ya da eylemin altının çizildiğini söyleyebiliriz. İnsan zihni bedeniyle birlikte (*cum Corpore*) yok edilemez. O yapısı/doğası gereği bedeni yok olabilirken kendisi yok olamaz. Böylelikle insan zihninin kaçınılmaz, zorunlu olarak yok edilemeyeceği söylendikten sonra “mutlak olarak” ifadesinin bir diğer anlamına geçmiş oluyoruz. Eğer zaten insan zihni bedeniyle birlikte yok edilemezse, *non potest* zaten bu anlamı veriyorsa, neden “mutlak olarak” diyelim ki?

Bu soru diğer iki çeviride “mutlak olarak”a verilen anlam üzerine düşünmemizi gerektirir: Büsbütün, tümünden. İnsan zihni bedeniyle birlikte yok olur ama tamamen, bütünüyle değil. Bu durumda, insan zihni hem yok olabilen hem de “mutlak bir biçimde” yok olamaz bir yapıdadır demek istenir. Gerçekten de cümlenin devamında yer alan “(geriye) bir şey kalır/*aliquid remanet*” ifadesi bu anlamı güçlendirmektedir. İngilizce çevirilerin hemen tümünde⁷ “but”, Türkçe çevirilerdeyse “tersine, fakat ve çünkü”yle karşılık verilen Latince *sed* bağlacı, zaten yapısı/doğası gereği bedeniyle birlikte yok edilemez olan insan zihninde “(geriye) kalan bir şey”lerin olduğunu ve tam da bu nedenle insan zihninin mutlak olarak, yani büsbütün, tümünden yok olamayacağı anlamını vermektedir. İnsan zihni, bedeniyle birlikte “tümünden, büsbütün/mutlak olarak” yok olamaz çünkü öyle bir yapıdadır ki, ondan geriye bir şey kalır veya yok edilemez bir şey kalır. O halde önermenin ilk kısmını iki biçimde anlıyoruz; ilkinde, insan zihninin yapısı/doğası “mutlak olarak”, kaçınılmaz, zorunlu bir biçimde; ikincisindeyse, “tümünden, büsbütün” bir biçimde yok edilemez. Başka bir deyişle, insan zihni, hem yapısı/doğası gereği hem de bütünüyle yok edilemezdir.

⁷ En başta Curley olmak üzere, Shirley çevirisine de bakılabilir.

Spinoza, B. (2002). *Spinoza, Complete Works*, Çev. Samuel Shirley, Hackett Publishing Company, Indianapolis.

Önermenin ikinci kısmına geçmeden önce ortaya çıkan bazı soru(n)lara değinmek isteriz.

Pekâlâ, insan bedeni bütünüyle ve mutlak olarak yok olan bir doğaya/yapıya mı sahiptir? Şayet durum böyleyse, beden ve zihin ilişkisi bakımından zihnin lehine/özerkliğine dair bir sonuç çıkmaz mı? İnsan zihin her iki anlamıyla da mutlak olarak yok edilemezken beden için de hem bütünüyle hem de kaçınılmaz olarak yok olur diyebilir miyiz? Beden tümüyle veya mutlak olarak yok olduğunda zihnin tümüyle veya mutlak olarak yok olmayan kısmıyla/parçasıyla ya da zihnin tümüyle veya mutlak olarak yok olan kısmıyla/parçasıyla beden tümüyle veya mutlak olarak yok olması arasında nasıl bir ilişki vardır? Neden beden mutlak olarak yok olurken zihin böyle bir yok oluştan muaftır?

İşte bu önermenin bu kadar infial yaratmasının nedenlerinden birisi yukarıdaki türden sorular ve türevleridir. Özellikle Spinoza'nın zihin tanımı/kavrayışı, zihin-beden ilişkisi/paralelizmi gibi *Ethica*'nın önceki bölümlerinde geçen açıklamalar dikkate alındığında yıllardır süregelen tartışmalara hak vermemek elde değildir. Ancak hem bu bölümün girişinde belirttiğimiz hem de bu önermeyi iki kısma ayırıp ilk kısmına dair yukarıdaki okumamız da gösterdiğimiz üzere asli odak noktamız bu kıymetli tartışmaların dışında kalmaktadır. Zihin ve beden nedir ve aralarında nasıl bir ilişki bulunmaktadır sorularına yoğunlaşmak yerine önermenin ikinci kısmında yer alan zihnin ebedi parçasının veya zihinde ebedi olan şeyin ne olduğunu sormak istiyoruz.

Kaldığımız yerdan devam etmek için önermenin ilk kısmında vurguladığımız “büsbütün, tümünden” anlamında zihnin “mutlak olarak” yok olamayacağını hatırlatmamız gerekir. Böylece zihnin yapısı/doğası gereği, yani mutlak olarak, hem yok olan hem de yok olamaz bir biçimde parçalı/bir şey olduğunun söylendiğini anlıyoruz. En azından bulunduğumuz noktada zihnin yok olamayan parçası/bir şey olduğunu ileri sürebiliriz. Öyleyse bu parça/şey nedir? Ne yazık ki, önermenin sadece kendisi bize bu konuda yardım etmiyor. İçeriği her ne ise sadece ebedi olarak verilmiş

ya da belirlenmiş bir şeyin kalmış olduğu söyleniyor. İçeriği ebedi olan bu şey nedeniyle, insan zihni bedeni yok olsa bile kendisi veya kendisinin sadece bu parçası kalmış oluyor. Şimdi önermeyi bir bütün olarak ele alırsak, içeriği ebedi olan bir şey veya bir özelliğe sahip olması nedeniyle insan zihni bedeni yok olduğunda kendisi veya parçası mutlak olarak yok olmadan geriye kalır, anlamı çıkmaktadır. Böylelikle, bu önermenin temel güçlüğü Spinoza tarafından insan zihnine ya da onun bir parçasına atfedilen bu ebedi şey veya özellik olduğunu düşünüyoruz. Gerçekten de önerme kanıtlamasındaki argümantasyon neredeyse sadece bu ebedi olan şey üzerine çalışmaktadır. Şimdi, kanıtlamaya bakalım:

Tanrıda zorunlu olarak insan bedeninin özünü anlatan bir kavram ya da fikir vardır (önceki Ön.), ki bu yüzden zorunlu olarak insan zihninin özüne ait bir şeydir (Bölüm 2, Ön., 13). Buna karşın, süre aracılığıyla açıklanabilen ve zaman tarafından tanımlanabilen insan bedeninin edimsel varoluşunu anlatması dışında, insan zihnine zaman tarafından tanımlanabilen bir süre yüklemeyiz; başka bir deyişle (Bölüm 2, Ön. 8), beden sürmedikçe ona süre yüklemeyiz. Ama gene de belli bir ebedi zorunluk altında Tanrının özü yoluyla kavranan bir şey olduğu için, zihnin özüne ait olan bu bir şey zorunlu olarak ebedi olacaktır.—
Q.E.D.

Spinoza, kanıtlamasına bir önceki önermeye atıfla başlar, önerme şudur: Tanrıda gene de zorunlu olarak şu ya da bu insan bedeninin özünü ebedilik türü altında anlatan bir fikir vardır (V,20). *Hujus et illius*, şu veya bu ya da tek tek her insanın bedeninin özünü ifade eden (*exprimit*) bir fikir Tanrı'da vardır, çünkü Tanrı sadece şu veya bu ya da tek tek her insanın bedeninin varoluşunun değil özünün de nedenidir (V,20, Dem.). Çünkü I,25'e göre, Tanrı yalnızca şeylerin varoluşlarının değil ama özlerinin de etker/etkin (*causa efficiens*) nedenidir. Hem “varolan her şey Tanrıdadır, ve Tanrı olmaksızın hiçbir şey olamaz ve kavranamaz” (I,15) olduğu hem de “etkinin bilgisi nedenin bilgisine bağımlı [olduğu] ve onu içer”diği (I,Ax.,4) için Tanrı'da tek tek her insanın bedeninin özünün fikri vardır. Dahası “insan zihnini oluşturan fikrin nesnesi beden, ya

da edimsel olarak var olan belli bir uzam kipi” (II,13) olduğu için de zorunlu olarak insan zihnine ait bir şeyden söz edilmektedir. Aslında burada insan bedeni ve zihnine dair bir tartışmadan öte Tanrı’da insan bedeninin özünün bir fikrinin zorunlu olarak bulunması ve insan zihnini oluşturan fikrin nesnesi beden olması nedeniyle insan zihninde de bu fikrin yer aldığı hatırlatır hatırlatmaz Spinoza, süre, zaman ve ebedilik ilişkisine yoğunlaşmaktadır. Ancak bu kanıtlamada dikkatleri üzerine çeken bir sapma var gibidir. Şöyle ki, Spinoza, önermenin kendisinde “insan zihni bedenle birlikte mutlak olarak yok olamaz” derken, kanıtlamadaysa “insan bedeninin özü”nden söz etmektedir. Dahası bu özü ifade eden bir fikir veya kavramın Tanrıda bulunması daha önceki bir önerme (I,15) ve bir aksiyoma (I,Ax.,4) dayanarak vurgulansa bile, bu özün fikrinin insan zihninde de içerildiğine dair atıf yapılan önerme sanki bedenin özünden değil de edimsel (*actualis*) varoluşundan söz etmektedir. İnsan zihnini oluşturan şey bir fikirdir ama belli bir fikirdir, yani nesnesi insan bedeni olan “veya edimsel olarak var olan belli bir uzam kipi”nin bir fikirdir. Öyleyse, insan zihninde ebedi olarak kalan şey nedir? İnsan bedeninin özüne ait olan bir fikir mi yoksa insan zihninin özüne ait olan bir fikir mi? Şayet bedenin özünü ifade eden bu fikri tam da II,13 gereği zihnin özünü oluşturan şey olarak veriliyorsa, neden “edimsel olarak varolan belli bir uzam kipi” olarak bedenin edimsel varoluşuna (*Corporis actualem existentiam*) değil de sadece özüne vurgu yapılmaktadır? Bize göre kanıtlamanın devamı bu güçlüğü azaltacak yerde arttırmaktadır. Çünkü ebedi veya içeriği ebedi olduğu için insan zihninde kalan şey, tam da bu ebedi oluş nedeniyle süre ve zamansal varoluşla ilgili değildir. İfade şudur: [S]üre aracılığıyla açıklanabilen ve zaman tarafından tanımlanabilen insan bedeninin edimsel varoluşunu anlatması dışında, insan zihnine zaman tarafından tanımlanabilen bir süre yüklemeyiz; başka bir deyişle, beden sürmedikçe ona süre yüklemeyiz (V,23,K). Mevcut tartışmamız bağlamında altını çizilmesi gereken iki yer vardır: “insan bedeninin edimsel varoluşunu anlatması dışında” ve “beden sürmedikçe”. Buradan çıkan sonuç, Spinoza’nın gerçekten de insan bedeninin özünü ve bu özün fikrinin oluşturduğu insan zihninin özünden söz ettiği açıktır. Fakat argümantasyona dayanak oluşturan II,13 tam da burada dışlanmak istenen bedenin edimsel varoluşuna göndermiyor mu bizi? Hatta “beden sürmedikçe”

(*ipsi durationem non tribuimus, nisi durante Corpore*)⁸ derken kastedilen bedenın edımsel varoluğu değil mi? Bu durumda Spinoza neden, söz gelimi, “insan zihninin özü, insan bedeninin edımsel varoluğuyla birlikte mutlak olarak yok olamaz, insan zihninin özünün fikrini oluğuuran insan bedeninin özüyle birlikte ebedi olan bir Şey kalır” demiyor da, anlama gçlg yaratacak bir biçimde, “[i]nsan zihni insan bedeni ile mutlak olarak yok edilemez; tersine ebedi olan bir parça/Şey kalır” (V,23) diyor? Belki de Spinoza için bu iki ifade ediŐ de aynı anlama gelmektedir veya aslında demek istediğini en güçlü bir biçimde dile getirmek için bu yolu tercih etmiŐtir. Zira kanıtlanmanın kendi mantığı içerisinde Spinoza’nın bir ayırım koyduğu son derece açıktır. “Bedenin edımsel varoluğu” ve bu varoluğu ifade eden süreyle bu sürenin tanımlanmasından oluğuan zaman/sallıkla ilişkisi haricinde zihne süre atfedilemez (*Menti humanae nullam durationem, quae tempore definiri potest, tribuimus, nisi quatenus Corporis actualem existentiam, quae per durationem explicatur, & tempore definiri potest, exprimit*). Çünkü süre ve/veya zaman/sallık⁹ ne ebedi olan bir Şeyle, diyelim ki Tanrı’yla, ne de içeriğini ebedi olan bir Şeyden almış olanla (diyelim ki, insan zihni) iliŐkilenebilir. Başka bir deyişle, V,23 kanıtlanmasıyla birlikte düşünüldüğünde sonlu bir varlık olarak insan (zihninin) hangi yolla ebedi olanla iliŐkilendięini göstermeyi amaçlamakta gibidir. Bu yol ise, en azından Şimdilik, bedenın edımsel varoluğuyla ve bu edımsel varoluğu kendisine nesne kılan zihnin ne’liğinden çok bedeninin özünü kendisine nesne kılan veya bedenın edımsel varoluğuunu dıŐlayarak bedenle ilişkili olan insan zihninden, hatta insan zihninin özünden, söz edilmektedir. Bu durumda, II,13’teki “insan zihnini oluğuuran fikrin nesnesi beden, ya da edımsel olarak var olan belli bir uzam kipidir” cümlesini hem bedenın edımsel varoluğuunun fikrini kendisine nesne kılan insan zihni hem de bedenın özünün fikrini kendisine nesne kılan insan zihni biçiminde anlamak uygun olacaktır. Bu nedenle, zihnin-beden paralelliğini ilga edip etmediğini sınamak için V,23’

⁸ Dürüşken çevirisinde bu bölüm Şöyledir: [insan zihnine] ancak bedeni var olmaya devam ettikçe belli bir süre atfederiz.

lken’de ise Şudur: Biz asıl ruha ancak bedenın süresi boyunca bir süre veriyoruz.

Curley’de: We do not attribute duration to it except while the Body endures.

⁹ Neden “süre ve/veya zaman/sallık” gibi bir kullanımı tercih ettiğimize dair detaylı bir açıklama bu bölümün son kısmında yer alan 3. maddede (Ebedilik – süre ve/veya zamansallık) verilmiştir.

gündeme taşımak yerine ebedilik kavramına odaklanmak gerekir. İki nedenden ötürü; öncelikle, Spinoza insan zihninin ebedi oluşundan bahis açmaktadır ve ikincisi, şayet paralelizm saplantısı içindeyse, önerme ve kanıtlaması ikili bir paralellik inşa eder görünmektedir:

Bedenin edimsel varoluşu ve ona uygun düşen/onun oluşturduğu zihnin edimsel fikirleri,

Bedenin özü ve ona uygun düşen/onun oluşturduğu zihnin özü(nün fikirleri).

O halde, bize göre, asıl odaklanılması gereken yer bedenın edimsel varoluşu ve zihnin buna dayalı kısmıyla süre ve/veya zaman/sallığın, bedenın özü ve zihnin buna dayalı kısmıyla ebedi oluşun eşitlenmesidir. Bu tespitin bizleri doğrudan süre ve/veya zaman/sallık ve sonsuzluk ve/veya ebedi oluş arasındaki ilişkiye götürmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu ilişkiyi ve ilişkinin öğeleriyle sistem içindeki konumlarına geçmeden önce bu bölümün girişinde dile getirdiğimiz önermeler kümesine yoğunlaşmalıyız. Böylelikle hem bu tespitimiz güçlenecek hem de meselenin yeni veçheleri açığa çıkacaktır.

Spinoza, V,23'e ve kanıtlamasına gelmeden hemen önce V,21 ve kanıtlamasında da yukarıdaki yorumumuzu teyit etmektedir. Buna göre,

Beden sürmedikçe zihin hiçbir şey hayal edemez, ne de geçmiş şeyleri anımsayabilir.

Kanıtlama: Beden sürmedikçe zihin bedeninin edimsel varoluşunu anlatmaz, ne de bedenın duygulanışlarını edimsel olarak kavrayabilir (Bölüm 2, Ön. 8'e Sonurgu), ve dolayısıyla (Bölüm 2, Ön. 26) kendi bedeni var olmadıkça hiçbir cismi edimsellikte var olarak kavramaz, ve böylece beden sürmedikçe hiçbir şey hayal edemez (bkz. Bölüm 2, Ön. 17'ye Notta Hayal gücü Tanımı), ne de geçmiş şeyleri anımsayabilir (bkz. Bölüm 2, Ön. 18'e Notta Bellek Tanımı).—Q.E.D.

Kanıtlamada da açıkça zikredildiği üzere, Spinoza bu önermede zihnin edimselliğini bedenın edimsel varoluşuna dayandırmaktadır ya da yorum katmaksızın okursak, zihin, bedenın edimsel varoluşunu ancak beden sürdüğçe (*durante Corpore*) ifade etmektedir. Aynı şekilde, ne bedenın edimsel varoluşuna dair duygulanışlarını ne de bedene dışsal cisimleri edimsel olarak kavramaz. Çünkü her ikisi de “[i]nsan zihni dışsal cismi ancak bedenının duygulanışlarının fikirleri yoluyla edimsellikte varolan bir şey olarak algıladı” (II,26) için mümkündür. İnsan zihni kavradığı, algıladığı, hayal ettiği ve hatırladığı sürece sadece bedenın edimsel varoluşuyla ilgilidir. Kavramak, algılamak, hayal etmek ve hatırlamak arasındaki epistemolojik ayrımları, şimdilik bir tarafa bırakırsak, Spinoza’nın bu önerme ve kanıtlamasında temel olarak hayal gücünün yapısından söz ettiği belirgindir. Çalışmamızın üçüncü bölümünün hayal gücünü konu alan kısmında detaylı olarak bu ayrımlara değineceğimiz için burada söz konusu ayrımların önemini bir kenara not ederek devam edecek olursak, zihnin ebedi olan parçasının veya zihinde ebedi olan şeyin içeriğinin bedenın edimsel varoluşuyla oluşan fikirler olmadığını anlamış oluyoruz. Dolayısıyla, bedenın edimsel varoluşu devam ettikçe/sürdüğçe (*durante*) zihin de edimsel olarak ya geçmişini hatırlayabilir ya şimdikiyi kavrayabilir ya da geleceğini umabilir ve *vice versa* bedenın edimsel varoluşuyla oluşan zihindeki fikirler de bedenın edimsel varoluşu kesildiğinde, sürmediğinde süremez. Bu nedenle Spinoza, önermeler kümesinin başına yerleştirdiğimiz, V,20,N’de “[ş]imdi beden ile ilişki olmaksızın zihnin süresi ile ilgili noktalara geçme zamanı geldi”¹⁰ diyerek zihnin açıkça zikretmediği bedenın edimsel varoluşuyla alakalı olmayan parçasına dair açıklamalarda bulunacağını deklare eder. Bu sözlerin hemen öncesinde, aynı yerde, “[t]üm bunlarla şimdiki yaşamı ilgilendiren her şeyi tamamlamış oldum” derken de bedenın edimsel varoluşunu ve zihnin buna bağlı fikirlerden oluşan kısmını kastettiğini düşünüyoruz. Ancak bu iki alıntı Spinoza literatüründe geniş ölçüde kullanıldığı için, bilhassa zihnin/ruhun sonsuzluğu/ölümsüzlüğüyle ilgili tartışmalarda yeniden buraya döneceğiz.

¹⁰ V,20,N: “... Mentis durationem sine relatione ad Corpus pertinent”.

V,23 ve kanıtlamasını önceleyen önermeler kümesi bunlardır. Şimdi V,23'ten sonraki önermeler kümesine bakalım. Fakat neden doğrudan V,29'a atladığımız sorulursa, Spinoza V,23-29 arasında genel olarak üçüncü tür bilgi ve onun özelliklerinden söz etmektedir. Spinoza'nın yukarıda zikredilen hayal gücü anlayışında olduğu gibi, bu tarz epistemolojik açıklamaları mümkün olduğunca çalışmamızın son bölümünde irdelemeyi umuyoruz. Kaldı ki, göreceğimiz gibi, Spinoza üçüncü tür bilgiye dair açıklamalar yapar yapmaz konuyu yeniden zihnin ebedi içeriğine ve neyin bu ebedi içerikten mahrum olduğuna dair izahlara geri döner ve yine süre ve/veya zaman/sallık ile sonsuzluk veya ebedilik teması karşımıza çıkar. Bu nedenlerle, biz belirlediğimiz gibi yolumuza devam edelim.

Spinoza V,29'da zihnin ebedilik türü altında¹¹ neyi kendisine konu ettiğini ele alır. “Zihin ebedilik türü altında anladığı her şeyi bedenın şimdiki edimsel varoluşunu kavramasından değil, ama bedenın özünü ebedilik türü altında kavramasından anlar”. *Corporis praesentem actualem existentiam*, bedenın şimdiki edimsel varoluşunu değil, bedenın özünü (*Corporis essentiam*) kavramak (*concepire*) o cismi veya bedeni (*Corpus*) ebedilik türü altında (*Sub specie aternitatis*) kavramaktır. Demek ki, gerçekten de zihnın içeriği ebedi olan şeyi/parçası sanki bedenlerin edimsel varoluşlarıyla ilgili en küçük bir teması bile kabul etmeyecek bir biçimde anlatılmaktadır. Böylesi bir kaçınma, zihnın özünün bedenın özüne ve zihnın varoluşunun bedenın varoluşuna yönelmesi gerekliliğinden çıkarsanmış olsaydı, daha önce işaret ettiğimiz, paralellik ilkesine atıf yapılması yeterli olurdu. Ancak Spinoza, bedenın edimsel varoluşunu bu denli inatçı bir biçimde paranteze almaya çalışarak meseleyi tamamen ebedi-oluşa taşımaktadır. Başka bir ifadeyle, söz konusu olan ne zihin ne beden ne zihnın özü veya varoluşu ne de bedenın özü veya varoluşudur.

¹¹ *Sub specie aternitatis*. Bu Latince ifadenin çevirisi sadece Türkçede değil diğer dillerde de bir hayli tartışmalıdır. Curley *Ethica* çevirisinin bulunduğu metninin sözlükçesinde Eternity başlığı altında... Spinoza, B. (1985). *The Collected Works of Spinoza, Volume I*, Ed. ve Çev. Edwin Curley, Princeton University Press, New Jersey s. 636. Konuyla ilgili daha detaylı bir araştırmaya için bkz. Totaro, P. (2012). “Translating Sub specie aternitatis in Spinoza: Problems and Interpretations”, *Translatio Studiorum: Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History (ss. 197-211)* içinde, Ed. Marco Sgarbi, Brill, Leiden & Boston.

Ebedi-oluşa varmak ve bu yolculuğu hangi zihinsel yeti veya güç veya parça/şeyle gerçekleştirebileceğimizi keşfetmek, asıl önemli olan budur. Önermenin kanıtlaması yorumumuzu destekleyecek netliktedir:

Zihin bedeninin şimdiki varoluşunu kavradığı düzeye dek zaman yoluyla belirlenebilen süreyi kavrar, ve bu düzeye dek yalnızca şeyleri zaman ile ilişki içinde kavrama gücünü taşır (V,21 ve II,26). Ama ebedilik süre yoluyla açıklanamaz (I,T,1 ve A). Öyleyse zihin bu düzeye dek şeyleri ebedilik türü altında kavrama gücünü taşımaz; ama aklın doğası şeyleri ebedilik türü altında kavramak olduğuna göre (II,44,S,2) ve bedeninin özünü ebedilik türü altında kavramak zihnin doğasına ait olduğuna göre (V,23), ve bu iki şey dışında hiçbir şey zihnin özüne ait olmadığına göre (II,13), şeyleri ebedilik türü altında kavramak için bu güç bedeninin özünü ebedilik türü altında kavramadığı sürece zihnin özüne ait değildir.

Spinoza, kanıtlamasında şu ikilikler arasında denklikler kuruyor gibidir; bedeninin şimdiki varoluşuyla kavranan ile süre ve/veya zaman/sallık ve bedeninin özüyle kavranan ile ebedilik. *Eatenus*, zihin, bedeninin edimsel varoluşuyla “ilgili olarak” veya bedeninin edimsel varoluşu “düzeyinde”, şeyleri süre ve/veya zaman/sallık boyutunda kavrar, aklın doğası (*natura rationis*) şeyleri (*res*) ve zihnin doğası (*Mentis naturam*) bedeninin özünü (*Corporis essentiam*) ebedilik türü altında kavrar. Kanıtlamada Spinoza, şimdiye değin açıklamadığımız bir tanıma ve bir önerme sonucuna atıfta bulunur: I,T,1 ve A, ile II,44,S,2. Bu atıflardan ilki Spinoza'nın ebedilikten ne anladığını açıklar, bu bölümün ilerleyen kısımlarından buna değinmekle birlikte çalışmamızın ikinci bölümü, deyim yerindeyse, tamamen bu tanım üzerine kurulu olduğu için bu atfın üzerinde durmayacağız. İkincisiyse, Spinoza'nın epistemolojisindeki bilgi türlerini ele aldığı ilk önermeden (II,47) hemen önce gelir ve burada aklın doğasıyla ikinci tür bilginin de şeyleri ebedilik türü altında kavradığına işaret edilir. Böylece her iki yeni atıf da yukarıdaki denklemimizi derinleştirmeye katkı sunmaktadır. Şöyle ki, zihin belli bir düzeye dek (*eatenus*) şeyleri süre ve/veya

zaman/sallıkla kavrama gücüne sahiptir (*potentiam habet concipiendi res cum relatione ad tempus*) ve bunun sınırı bedenın edımsel varoluşu olarak verilmektedir. Fakat başka bir düzeye geçince veya gelince zihin, şeyleri ebedilik türü altında kavrama gücüne (*potentia concipiendi res sub specie aeternitatis*) sahip olur ve bunun sınırı aklın doğası ve zihnin bedenın özüne odaklanması olarak belirlenmiştir. Spinoza, V,29'un Not'undaysa artık tamamen süre ve/veya zaman/sallıkla ebedilik arasındaki ayrıma işaret etmektedir. Buna göre;

Şeyler bizim tarafımızdan iki yolda edımsel olarak kavranır, ya onların belli bir zaman ve mekân ile ilişki içinde var olduklarını kavradığımız sürece, ya da onları Tanrıda kapsanıyor ve tanrısal doğanın zorunluğundan doğuyor olarak kavradığımız sürece. Ama bu ikinci yolda gerçek ya da hakiki olarak kavranan şeyleri belli bir ebedilik türü altında kavrarız, ve bunların fikirleri Tanrının ebedi ve sonsuz özünü içerir—ki bunu II,45'te gösterdik; ayrıca bkz. aynı Ön. için Not.

Spinoza, burada, yorumumuzu zora sokacak bir ifade kullanmaktadır; şeyleri iki yolla “edımsel” olarak kavramak (*Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur*). Bedenin edımsel varoluşuyla süre ve/veya zaman/sallık ve bedenın özıyla ebedilik arasında bir eşitleme iddiasındaysak ve Spinoza dikkate aldığımız yerlerde zihnin ebediliğine dair bedenın edımsel varoluşuna dayalı fikirleri bedenın özüne yönelen fikirlerden ayırıp bizden ikinci tür fikirlere odaklanmamızı istiyorsa, bu nottaki edımselliği nasıl anlamamız gerekir? Öte yandan edımsel olandan burada ve şimdi olanı kastediyorsak, edımsel olanı Spinoza'nın tariflediği gibi iki biçimde anlayabiliriz, ya edımsel olanın (burada ve şimdi olanın) özüne odaklanarak, böylece hem şeyleri hem de bedenın özünü ebedilik türü altında kavramış oluruz, ya da varoluşunu dikkate alarak, böylece edımsel olanın (burada ve şimdi olanın) süre ve/veya zaman/sallık boyutunu algılamış oluruz. Fakat Spinoza, V,20,N'de bize bedenden bağımsız olarak zihnin süresini/sürekliliğini konu edineceğini ve artık şimdiki yaşamla ilgili bir tartışma yapmayacağını bildiriyorsa, edımsel olandan şimdi ve burada'yı kastetmemiş olsa gerek. Yine de Spinoza'ya sadık kalacak olursak, şimdi

ve burada'dan zaman ve mekânı anlamamız istenmekte ve edimsellik de bir yönüyle bu anlamla verilmektedir. Gerçek veya hakiki olarak kavranan (*verae, seu reales concipiuntur*) şeyler ebedilik türü altında olanlardır, yani bedenın edimsel varoluşunun değil de özünün konu edindikleridir. Dahası bu fikirler, Tanrının ebedi ve sonsuz fikirlerini içermektedir (*aeternam, & infinitam Dei essentiam involvunt*). O halde, Spinoza'nın bu notla yorumumuzu zora soktuğunu kabul etsek bile geçersiz kıldığını kabul etmemizi gerektirecek bir durum yoktur. Şöyle ki, ilkinde, bedenın edimsel varoluşuyla birlikte süre ve/veya zaman/sallık biçiminde şeyleri ele alırsınız; ikincisinde, bedenın özüyle birlikte Tanrının edimsel varoluşunu veya şeylerin Tanrıda edimsel olarak varoluşlarını kavrarız. Böylece her ikisi de eşit düzeyde edimseldir fakat ilkinde gerçek ve hakiki olan bir kavrayıştan uzaklaşılırken, ikincisinde böylesi bir kavrayışa erişilir. Bu son vurgu bir sonraki önermede bir nebze aydınlatılmaktadır. Bu nedenle, edimsellik bahsini daha fazla derinleştirmeden bu ara çözümle Spinoza'nın bu konudaki görüşlerini kısmen yorumlamış oluyoruz.

V,23 ve kümesinin son önermesi olan V,30'a ve bu kısmın sonuna gelmiş oluyoruz. Az önce edimselliğin ikinci mümkün anlamından söz ederken, şeylerin Tanrıda edimsel olarak var olmalarından söz etmiştik. V,30,K, bununla ne demek istediğimizi daha açık anlatmamıza imkân verecektir. Kanıtlama şudur¹²:

Ebedilik Tanrının kendisinin özüdür, ama ancak bu öz zorunlu varoluşu içerdği ölçüde (I,T,8). Buna göre, şeyleri ebedilik türü altında kavramak onları Tanrının özü yoluyla gerçek varlıklar olarak kavrandıkları sürece kavramak, ya da Tanrının özü yoluyla varoluş içerdikleri ölçüde kavramaktır...

Demek ki, özü zorunlu olarak varoluşunu içeren Tanrının özü bizatihi (*ipsa*) ebedi-olmaklık olduğu için şeyleri ebedilik türü altında kavramak, aslında, Tanrıda kavramaktır. Edimsellik, bu anlamda ve düzeyde varoluşa işaret etmektedir. Şeylerin

¹² Kanıtlamanın önermesi: Zihnimiz, kendisini ve bedenini ezililik-ebedilik türü altında bildiği sürece, bu düzeye dek zorunlu olarak Tanrının bilgisini taşır ve Tanrıda olduğunu ve Tanrı yoluyla kavrandığını bilir.

edimsel olarak kavranılan ikinci yolu, Tanrının özünün varoluşu içermesiyle, yani tam da (*ipsa*) Tanrının ebedi oluşuyla ebedilik türü altında kavramak demektir. Edimsel olarak (şimdi ve burada) bulunan bardağımı veya bedenimi iki biçimde kavrarım; ilkinde süre ve/veya zaman/sallık ilişkileri içinde ve ikincisinde varolan bardağımın veya bedenimin Tanrıda içerildiğinde, yani ebedi-oluş içinde kavrarım. Önermenin kendisindeki (V,30) vurgular ebedilik türüyle tam olarak neyin anlaşılması gerektiğini söyler: Zihnimiz, kendisini ve bedenini ebedilik türü altında bildiği sürece, bu düzeye dek zorunlu olarak Tanrının bilgisini taşır ve Tanrıda olduğunu ve Tanrı yoluyla kavrandığını bilir.

Tanrıda olduğu ve Tanrı aracılığıyla/sayesinde/yoluyla kavranılan (*in Deo esse, & per Deum concipi*) ile ebedilik türü altında kavranan bir ve aynı şeydir. Demek ki, zihnin içeriği ebedi olan şeyi/parçası, hem bedeninin özünün kavranılmasından hem de şeyleri edimsel olarak Tanrıda (*in Deo*) içeriliyor olarak kavramasından oluşur. Çünkü Tanrı özü varoluşu içeren bir varlık, yani ebedi bir varlık olduğu için ve şeyler gibi bedenim de Tanrının özüyle varolduğu için bedenimin özünü kavramam demekle şeyleri Tanrıda kavramam demek arasında bir fark yoktur. Yine de bedeninin edimsel varoluşuna veya edimselliğinin şimdi ve buradaki varoluşa değil de bedenimin özüne veya edimselliğinin özü ifade edişine yönelten bir akış olduğu ne kadar açıksa, şeyleri süre ve/veya zaman/sallık ilişkileri altında değil de ebedilik türü altında görmemizin salık verildiği de o oranda açıktır. O halde V,23'e dair tartışmanın merkezi de bu gerilim olmalıdır. Peki, bakalım, literatürdeki okumalar ne kadar sorunu bu alana çıpalamaktadır.

Ancak, dikkatli bir okuyucunun da fark edebileceği gibi, şimdiye kadar V,23'ün Not'una hiç değinmedik.¹³ Önce bunun nedeni üzerine duralım, Not'u analiz edelim ve ardından bu bölümün diğer kısmına geçelim. Önermenin Notu şudur:

¹³ Yine fark edilecektir ki, şimdiye değin yakın okumasını yaptığımız önermelerde birkaç defa karşımıza çıkan II,8'e de hiç değinmedik. Çünkü bu önerme, Spinoza için öz-varoluşun nasıl anlaşılması gerektiği hakkında kritik açıklamalar sunar. Ancak, biz burada, hem I,T,8'deki ebedilik tanımını hem de II,8'deki öz-varoluş ilişkisini (bilhassa, biçimsel öz *-formalis essentia-* ve edimsel öz *-actuale essentia-*

V,23,Sch.: Dediğimiz gibi, bir ebedilik türü altında bedenin özünü anlatan bu fikir belli bir düşünce kipidir ki, zihnin özüne aittir, ve zorunlu olarak ebedidir. Ama bedenlerimizden önce varolmuş olduğumuzu anımsamamız olanaksızdır, çünkü bedende onun hiçbir izi yoktur, ve ebedilik ne zaman tarafından tanımlanabilir ne de zaman ile herhangi bir ilişkisi olabilir. Ama gene de ebedi olduğumuzu tecrübe yoluyla hisseder ve biliriz. Çünkü zihin anlayarak kavradığı şeyleri bellekte taşıdıklarından daha az hissetmez. Çünkü zihnin şeyleri görmesini ve gözlemesini sağlayan gözleri kanıtlamalardır. Böylece gerçi bedenden önce var olduğumuzu anımsamasak da, zihnimizin, ebedilik türü altında bedenin özünü içerdiği sürece, ezeli-ebedi olduğunu, ve varoluşunun zaman tarafından tanımlanamayacağını ya da süre tarafından açıklanamayacağını duyumsarız. Zihnimizin öyleyse ancak süreceği söylenebilir, ve varoluşu ancak bedenin edimsel varoluşunu içerdiği sürece belli bir zaman tarafından tanımlanabilir, ve yalnızca bu düzeye dek şeylerin varoluşunu zaman yoluyla belirleme ve onları süre altında kavrama gücünü taşır.

Spinoza, V,23'ün bu notunda, az önce incelediğimiz, V,29'un kanıtlamasını güçlü bir biçimde önceleyen ifadeler kullanır. Bilhassa, ebedi oluşun süre ve/veya zaman/sallıkla çok kararlı bir tavırla sürekli karşılaştırılması ve sadece bedenin edimsel varoluşuyla ilgili olarak zihnin şeyleri süre ve/veya zaman/sallıkla kavrama gücü taşıdığına fakat tam tersi zihnin şeyleri ebedilik türü altında kavramasının yolunun da sadece bedenin özünü ifade eden bir fikirle damgalanması açık bir koşutluk barındırır. Zaten bu kısımda göstermek istediğimiz buydu. V,23'e dair temel tartışmanın bu düzlemde yapılması gerektiğini iddia etmiştik. Ancak Spinoza'nın dilinin V,20,N'de olduğu gibi V,23,N'de de bir hayli çetrefilli olduğunu da söylemek zorundayız. Söz gelimi, “bedenlerimizden önce varolmuş olmak”, “gerçi bedenden önce var olduğumuzu anımsamasak da”, “ebedi olduğumuzu tecrübe yoluyla hisseder

ayrımını) çalışmamızda genişçe tartışacağız. Tekrarlama pahasına, not edecek olursak, burada sadece V,23 ve kümesinin takdimiyle kendimizi sınırlandırıyor, daha sonra işleyeceğimiz yönleri tayin ediyor ve literatürel okumanın takip edilmesine zemin hazırlamaya çalışıyoruz.

ve biliriz” gibi ifadeleri anlamlandırmak gerçekten de son derece güçtür. Bir sonraki kısım bu güçlüğü Spinoza çalışmalarında nasıl alımladığını inceleyeceği için burada, son olarak, birkaç hususa değinmek istiyoruz.

V,23’ün kendisi ve kanıtlamasından sonra bu notu neden en sonda tartıştığımız sanıyoruz ki, yeterince açıktır. Yine de belirtmek gerekirse, bu not V,23 ve kümesine dair öne çıkardığımız hatların bir nevi röntgeni olarak okunabilir. Öncelikle, Spinoza birkaç defa ebedilikle ne süreyi ne de zamanı kastetmediğini yinelemektedir. Böylece hem Tanrı için hem de insan bedeninin özü ve bu özü kavrayan insan zihni için de ebedi oluş atfediliyorsa şayet, demek ki, onlar da ne süre ne de zamanla ilişki olacak biçimde kavranılması gerekir. Bu durumda, şimdiye kadar defaatle altını çizdiğimiz üzere, bedenin edimsel varoluşu göz önünde tutulduğunda zihin bunları süre ve/veya zaman/sallık içinde kavrama gücüne sahip olacaktır, tam tersi, bedenini özünü dikkate aldığı oranda da zihnin özüne ve böylece ebedilik türü altında ebedi olana yönelerek varoluşunun süre ve/veya zaman/sallık ilişkileri içinde kavramayacaktır.

1.3. Ebedilik ve Ölümsüzlük Temelinde V,23 Üzerine Olan Tartışmalar

Bu başlık altında, Spinoza’nın söz konusu önerme kümesinde ifade ettiği ebedilik, süre-zaman/sallık, bedenin edimsel varoluşu, bedeninin özü, zihnin özü (kısaca öz ve varoluş), bedenden bağımsız zihnin sürekliliği, zihnin sonsuzluğu veya ölümsüzlüğü gibi pek çok konuyu tartışmaya vesile olan kavramların veya bağlamaların literatürde nasıl ele alındığını serimleyeceğiz. Bu kısmın zorluğu V,23 ve önermeler kümesinin çetrefilli yapısının çokça uzmanı kendine çekmesi nedeniyle konu alabildiğine genişlemiş ve günümüze değin farklı veçhelerle yeniden değerlendirilerek devam etmesinden kaynaklanır. Bize göre bu konudaki temel güçlük, Spinoza’nın ebedilikten ne anladığı ve sonlu insan varlığının ebedi oluşu tecrübe edip edemeyeceği, şayet tecrübe edebilecekse, bunu hangi koşullarda gerçekleştirebileceği üzerine yoğunlaşarak giderilebilir. Dolayısıyla, şimdiye kadar bu katmanlı ve muğlak ifadeleri anlamlandırmak için V,23 ve kümesini takdim ederken ebedilik ve süre ve/veya zaman/sallık temalarını öne çıkaracak asli kazı alanının öz ve varoluş ilişkisinde

belirlendiğini göstermeye çalıştık. Öte yandan okumalar listesinin bu denli çeşitlilik göstermesini de gayet makul karşılıyoruz. Spinoza'nın katmanlı ve muğlak ifadeler kullandığını kabul edip, elimizdeki bu ipi sıkıca tutarak ilerlemek istiyoruz.

Steven Parchment, zihnin ebediliği/ölümsüzlüğü hakkında yorumları sınıflandırdığı “The Mind's Eternity in Spinoza's Ethics”¹⁴ adlı makalesinde zihin-beden ilişkisi üzerinden bir tasnif yapar. Yukarıda değindiğimiz gibi, II,7'ye¹⁵ dayanarak zihin ve beden farklı sıfatlar altında bir ve aynı şeyi ifade etmesi bakımından paralel olduğu söyleniyorsa ve II,13'e göre zihin bedeninin bir fikri veya zihni oluşturan fikrin nesnesi edimsel olarak varolan bir uzam kipi olarak bedense, V,23'te dile getirilen görüşler bu ifadelerle bir çelişki oluştururlar. Parchment, bu soruna dair verilen ilk cevabın “zihnin ebedi yaşamı”nın metaforik anlam içerdiği iddiasıdır, der ve bunu epistemolojik yorum olarak adlandırır. Bu cevabın karşısına ontolojik yorumu yerleştirir ki, bu da zihnin ebediliğini literal anlamda kabul edenler grubunu oluşturur. Bu grubun temel iddiası zihnin ebedi oluşunun paralelizmle çelişmediği, dolayısıyla aslında Spinoza sisteminde bir tutarsızlık veya çelişkinin olmadığıdır. Ardından bu ikinci grubu üçe ayırır. İlki, Episodic *Ídeatum* (Parçalı *Ídeatum*) Teorisi olarak adlandırdığı bu yoruma göre, “beden varolduğu sürece zihin bedeninin bir fikridir, daha sonra bedenden bağımsız bir varoluşu sahip olur”.¹⁶ İkincisi, “zihnin sadece bedeninin varoluşunun başlangıcında tekil bir bedeninin fikri” olduğunu, “akıl ve akli görüyle zihin ideatum'unu genişletir ve böylece en sonunda Tanrıyla birleş”tiğini savunan görüştür, Parchment, buna da The Incremental *Ídeatum* (Çoğalan *Ídeatum*) Teorisi, der.¹⁷ Son yorum, The Double Existence (Çift Varoluş) Teorisi'dir. Buna göre, “zihnin ebedi bir varoluşa sahiptir, çünkü bedeninin kendisi de bir anlamda ebedidir. Bedenlerin iki tarz

¹⁴ Parchment, S. (2000). “The Mind's Eternity in Spinoza's Ethics”, *Journal of the History of Philosophy*, 38, (3): ss. 349-82.

¹⁵ Şimdiye kadar sadece *Ethica*'daki önermelerle ilgilendiğimiz için konuyla ilgili önermeleri metnin içinde verdik. Diğer uzmanların yorumları takip etmeyi kolaylaştırması açısından, daha önce aktarmadığımız *Ethica*'dan yapılan alıntılarını dipnot olarak vereceğiz.

II,7: Fikirlerin düzen ve bağlantıları şeylerin düzen ve bağlantıları ile aynıdır.

¹⁶Parchment, S. (2000). “The Mind's Eternity in Spinoza's Ethics”, *Journal of the History of Philosophy*, 38, (3): s. 350.

¹⁷ *A.g.m.*, s. 350.

varoluşu vardır; ilki, edimsel bir biçimde, doğada varolan bir kip olarak süreye ve ikincisi, uzam sıfatında içerilen bir öz olarak ebedi bir varoluşa sahiptirler”.¹⁸ Bu çifte varoluş teorisi gereği, “bir beden süreye sahip olduğu oranda varoluştan kesilir, ama bir öze sahip olduğu oranda da daimi (always) varolmalıdır. Dolayısıyla, bir zihin veya beden bir fikri de varoluşun bu iki tarzıyla uyumludur: sınırlı bir süreye ve ebedi bir yaşama sahip olan”.¹⁹

Parchment’in giriş kabilinden bu tasnifi konunun karmaşıklığı ve derinliği bakımından yeterli değildir, fakat bu yargı, mevcut diğer tasniflerin yeterli olduğu anlamına gelmemelidir. Öte yandan, Parchment, bu grupların her biri için örnekler sıraladıktan sonra, “zihnin ebediliği hakkında yorumların olağanüstü çeşitliliğin”in ve hemen her konunun “zihnin doğası, paralelizm, tanrısal nedensellik, öz ve ebedilik gibi kilit metafiziksel konularla” ilgili olduğunun altını çizer.²⁰ Parchment’in bu tasnifi bizim açımızdan şunu söyler: Ontolojik yoruma dayalı her okuma, kendi sorunsalına uygun kavramları öne çıkararak, V,23 ve kümesinin Spinoza’nın düşünce sisteminde bir tutarsızlık yaratmadığını savunur. Çünkü şu veya bu bağlamda Spinoza’nın söz konusu önermeler kümesini sistemi içerisinde çözümlenmeyi hedef almışlardır.²¹

Şimdi gelelim ölümsüzlük doktrini bağlamında yapılan okumalara. Bu yorumun en belirgin ismi Austin Harry Wolfson’dur ve o, temel olarak, Spinoza’da geleneksel

¹⁸ *A.g.m.*, s. 350.

¹⁹ *A.g.m.*, ss. 350-51.

²⁰ *A.g.m.*, s. 354.

²¹ Bunun istisnai durumları da vardır. Jonathan Bennett, zihnin ebediliği meselesini *Ethica*’nın son üç doktrini başlığı altında inceler, demek ki, onun için bu önermeler kümesi daha geniş bir yelpazeyi kapsar; zihnin ebediliği, üçüncü tür bilgi ve sezgisel Tanrı sevgisi. Öte yandan Bennett, aslında, bu önermeler dizisini analiz etmekte son derece isteksizdir, hatta “*Ethica*’daki başarısızlığın çoğunun Spinoza’nın gerçek sorunlarla uğraşırken ortaya çıktığını” söyledikten sonra “buradaki başarısızlığın tamamen bir felaket” olduğunu iddia eder, Bennett, J. (1984), *A Study of Spinoza’s Ethics* (s. 357). Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Edwin Curley, bu bölümün *Ethica*’nın en zor ve karmaşık önermelerini içerdiğini ve kendisi için halen anlaşılmaktan öte olduğunu aktarır, fakat beden ölümünden sonra kalan şeyin bir kişi/person olmadığını kabul eder, Curley, E. (1988), *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza’s Ethics* (ss.84-86). New Jersey: Princeton University Press. Bilhassa Bennett’in iddialarının çürütülmesi daha geniş bir analizi gerekli kıldığı kadar burada henüz ele alamadığımız pek çok konuya değinmemizi şart koşar. Bu nedenle, çalışmamızın Sonuç bölümünde bu iddiaları gözden geçirme fırsatını bulacağız.

ruhun ölümsüzlüğü doktrininin yinelenen varyasyonu görür. Austin Harry Wolfson, *The Philosophy of Spinoza II* eserinde sorunun ruhun ölümsüzlüğü olduğunu ve böylece “Spinoza’nın sadece eski bir geleneksel inancı yeniden olumladığı (...) Tanrı’nın bilgisine sahip olanların erişebileceği (...) Geleneksel söz dağarcığı içinde ruhun ölümsüzlüğünden söz etmeyi sürdürdüğünü” iddia eder.²² Bu yorum, aslında Wolfson’ın anıtsal eserinin bütünü göz önüne alındığında kendi içinde tutarlıdır. Wolfson’a göre Spinoza zaten geleneksel düşünme biçiminden tam olarak kopmuş değildir. Bu görüşüne uygun olarak Wolfson, geniş bir bağlam içinde (Yahudi-Müslüman ve Hristiyan geleneğin temsilcilerinden örneklerle), ölümsüzlük doktrini tanıtır. Daha sonra Spinoza’da varoluşun iki türü olduğunu; ilkinin bir zaman-mekân ilişkisi anlamında edimsel ve ikinci varoluş türünün Tanrı’da içeriliyor ve tanrısal doğanın zorunluluğunda çıkıyor olarak kavranıldığı sürece edimsel olandan söz ettiğini dile getirir.²³ Wolfson, tam da bu noktada bizim için de hayli önemli olacak bir liste sunuyor. Aslında Spinoza’dan da kaynaklandığını düşündüğümüz bir kavramsal karışıklık vardır. Şimdi, Spinoza varoluşu (*existentia*) hangi anlamda ele alıyor; biçimsel varlık (*esse formalis*), edimsel öz (*essenita actualis*) veya mevcut öz (*essentia data*) ve daha sonra özü (*essentia*) hangi anlamda kullanıyor varolmayan şeylerin fikirleri (*ideae rerum non existentium*), ideal öz (*essentia idealis*) veya biçimsel öz (*essentia formalis*), bunlar açık değildir.²⁴ Wolfson, Spinoza’da ruhun ölümsüzlüğünün kişisel ve bireysel bir şey olduğunu iddia etmeden önce, son derece ilginç olan şu soruyu sorar: “Spinoza için, hem ruh hem de beden Tanrının düşünce ve uzam sıfatlarının kipleri olduğuna ve bedenün özsel uzamı zihnin özsel düşüncesinden daha yok edilebilir olmadığına göre, niçin Spinoza bedenün ölümsüzlüğünden çok ruhun ölümsüzlüğünden söz etmektedir?”²⁵

²² Wolfson, H. A. (1934), *The Philosophy of Spinoza II*, (ss. 289-325). Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press.

²³ *A.g.e.*, s. 292.

²⁴ Daha ileride varoluşun bu ikili anlamından çok aslında özün ikili anlamı üzerinden bir ayrıma gidildiğini de göreceğiz. Bu durumda *essentia formalis* -*essentia actualis* ayrımı gündeme gelecektir.

²⁵ Wolfson, H. A. (1934), *The Philosophy of Spinoza II*, (s. 295). Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press. Wolfson’ın bu soruya verdiği cevaptan öte sorunun kendisi üzerine düşünülme değeridir. Böyle bir fırsatı bu bölümün son kısmında değerlendirmeye çalışacağız.

Wolfson'ın kişisel ve bireysel ölümsüzlük tezinin dayanağı V,24²⁶ ve V,32,S'deki Spinoza'nın ifadelerinden türetilmiştir. Wolfson da tıpkı Bennett gibi V,23'ü sanki bir paket gibi görür; zihnin ebediliği, üçüncü tür bilgi ve Tanrı sevgisi.²⁷ Bu yorum değindiği isimler ve bağlamlar bakımından oldukça zengin bir ağ sunar, ancak bu ağın tamamını takip etmek çalışmamız açısından mümkün değildir. Wolfson'ın okumasındaki en önemli nokta, başka bir yerde genişçe ele aldığı ebedilik analizidir.²⁸ Ruhun ölümsüzlüğü öğretisinin gelenek içerisinde örneklerle Spinoza'ya uyarlanması ne denli zorlayıcı bir yorum olsa da ebedilik kavramının, özellikle, Platoncu ve Aristotelesçi geleneğe dayandırılarak yorumlanması bir o kadar yankı uyandırıcıdır. Wolfson'ın bu konudaki analizlerine ikinci bölümün son kısmında yeniden döneceğiz, ancak zihnin ebediliği sorununun çözümlenmesinde bu ayrımın kimilerince önemli bir yer tuttuğunu belirtmek gerekir.²⁹

Wolfson'ın bu yorumlarının bir diğer vechesi de bireysel ölümsüzlük bağlamında V,23'ün bireyleşme tartışması üzerinden okunmasıdır. Biz tartışma aksını bu yöne evriltmemekle birlikte burada da bir tür sonsuzluk-zamansallık ilişkisinin kol gezdiğini söylemekle yetinelim.³⁰ Bireysel ölümsüzlük öğretisinde bireyselleşme sorununa değil de ölümsüzlük sorununa eğildiğimizde sonsuzluk, ebedilik,

²⁶ V,24: Tekil şeyleri ne denli anlarsak, Tanrıyı o denli anlarız.

V,32,S.: Üçüncü bilgi türünden Anlıksal Tanrı Sevgisi zorunlu olarak doğar. Çünkü bu tür bilgiden (önceki Ön.) nedeni olarak Tanrı ideasının eşliğinde haz, eş deyişle (Duyg. Tan. 6) Tann Sevgisi doğar, ama onu bulunuyor olarak imgelediğimiz sürece değil (Bölüm 5, Ön. 29), tersine bengi olarak anladığımız sürece; ve anlıksal Tanrı sevgisi dediğim şey budur.

²⁷ Wolfson, H. A. (1934), *The Philosophy of Spinoza II*, (ss. 298-299). Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press.

²⁸ Wolfson, H. A. (1934), *The Philosophy of Spinoza I*, (ss. 331-370). Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press.

²⁹ A., g., e., ss. 331-370.

³⁰ Ruth L. (1969) "Saw, Personality Identity in Spinoza" *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 12:1-4. adlı makalesinde Spinoza'nın insan kavramını eleştirmektedir. Ona göre Spinoza'da insanın zihinleşmiş bir beden veya bedenleşmiş bir zihin olması gerekirken, insan düşünür denildiği anda ilişki kopmuş oluyor. Saw'a göre, Spinoza Personal Identity konusunda başarısızdır, çünkü identity a priori bir zeminden, yani zaman ve/veya süre ile ilişkisi üzerinden kurulmaz. Ayrıca Jonathan Bennett'te Spinoza'nın bu konuda tatmin edici bir açıklama getiremediğini iddia eder (Bennett, J. (1984), *A Study of Spinoza's Ethics* (s. 34, 280). Indianapolis: Hackett Publishing Company. Bu görüşe karşı çıkanlar için bkz: Morrison, J. C. (1994). "Spinoza on the Self, Personal Identity and Immortality" *Spinoza the Enduring Questions* (ss. 31-48) içinde, Ed. Graeme Hunter, Toronto: University of Toronto Press ve Rice, L. C. (1975) "Spinoza on Individuation" *Spinoza: Essays in Interpretation* (s. 196, 204, 208) içinde, ed. E. Freeman and M. Mandelbaum, Illinois: Open Court.

zamansallık bağlamında düşünmemiz gerekir. Spinoza çalışmalarında V,23'ün sonsuzluk (infinity) veya ebedilik (eternity) merkezli okumalar da kendi içinde ayrılmıdılar. Bu ayrımın asli belirleyeni Spinoza'nın sonsuzluğu-ebediliği nasıl tanımladığıyla ilgilidir. Şimdi bu okumalara göz atalım.

Wolfson'ın ebedilik yorumuyla tartışan, V,23'ü ebediyet kavramı üzerinden inceleyen diğer iki belirleyici çalışma, sırasıyla, Martha Kneale ve Alan Donagan'a aittir. Martha Kneale, William Kneale'e atıfla³¹, sonsuzluk-ebediliğin Parmenides, Platon ve Boethius hattı üzerinden zaman/sızlık temelinde ele alındığını Spinoza'nın (V'e kadar *Ethica* da dâhil olmak üzere, özellikle *Cogitata Metaphysica*) bu hattı takip ettiğini fakat daimilik içeren (*sempiternal*) bir anlayışın zamanın bütün anlarında olması gereken bir kavrayış getirdiğini ifade ettikten sonra Spinoza'nın *Ethica*, V'le bu hatta girdiğini savunur. Yani Spinoza'da iki tür sonsuzluk-ebedilik anlayışının da ele alındığını fakat zihnin sonsuzluğu ile Aristotelesçi (Aristoteles, Epicurus, St. Thomas...) bir bağlama kaydığını iddia eder³². Kneale, Spinoza'da temel vurgunun ebedilikle zorunluluk arasındaki sıkı bağlantıda yattığını savunur.³³ Daha sonra zihnin *sub specie aeternitatis* düzeyinde sürenin yer alamayacağı iddiasının doğru olmayacağını vurgular. Çünkü “insan zihninin ebediliğinin açıklanmasında kullanılan dil fazlaca süre kavramı üstüne oturmaktadır”.³⁴ Kneale'in temel argümanı şudur; V,23'teki “(geriye) bir şey kalır” (*aliquid remanet*) ifadesinde kullanılan fiil (*remanere*) belirgin bir biçimde süre kavramıyla ilişkilidir. Zaten Spinoza V,20,N'de bedenden bağımsız olarak zihnin süresi veya sürekliliğinden söz etmektedir: “... *quae ad mentis durationem sine...*”. Böylece Kneale göre, Spinoza felsefi yaşamı boyunca iki farklı ebedilik kavramı geliştirmiştir. İlki Platoncu zaman-dışılık (a-temporal)³⁵ anlamında ebedilik ve ikincisi Aristotelesçi daimilik anlamında ebedilik (*sempiternal*).

³¹ Kneale, W. (1961). *Time and Eternity in Theology*, Proc. Aris. Soc. 61:1, ss. 97-107.

³² Kneale, M. (1973). “Eternity and Sempiternity”, *Spinoza: A Collection of Critical Essays* (ss. 227-238) içinde, Ed. Marjorie Grene, New York: Anchor Books.

³³ Benzer bir bağlantı Yitzhak Melamed tarafından da dile getirilmiştir, bu yorumu aşağıda kısaca aktarıyoruz.

³⁴ Kneale, M. (1973). “Eternity and Sempiternity”, *Spinoza: A Collection of Critical Essays* (s. 237) içinde, Ed. Marjorie Grene, New York: Anchor Books.

³⁵ *A.g.m.*, s. 239. Kneale bu tür sonsuzluk kavrayışı için iki yere atıf yapar: I,23,N,2 ve CM,II,1.

Bu ikincisine örnek V,23 ve kümesidir. Yine de, Spinoza’da, Kneale’in yorumunu zorlayan ifadeler rahatlıkla bulunabilir. Şöyle ki, Spinoza, Kneale’in ifade ettiği gibi bir dönem (CM’de ve *Ethica*’nın V. Bölümü’ne değin olan yerlerde) süre ve/veya zaman/sallıkla hiçbir bağlantısı olmayan bir ebedilik anlayışına yakındıysa, tam da V,23 ve kümesinde neden ebediliği süre ve/veya zaman/sallık karşısında tanımlamaya ve I,T,8’e atıf yapmaya devam etsin ki? Bizce Kneale’in güçlü yorumunu zorlayan soru budur. Kendisi, kısaca, bunun nedeninin Spinoza’nın “dini ve felsefi eğitimiyle derin bir şekilde kökleşmiş teolojik bir öncülle, Tanrıyla” başlamasında görür.³⁶ Sonuç olarak, çalışmamız açısından bu makalenin iki önemi vardır: İlki, farklı türde ebedilikler kavrayışını düşündürmesi ve daimilik olarak ebediyet tezini gündeme getirmesidir. Spinoza’nın ebedilik anlayışının Platoncu mu Aristotelesçi mi olduğu, Wolfson’da da belirgin olan bu yorumlama biçimi, nedense pek çok yorumcuya ilgi çekici gelmiş görünür. Fakat Spinoza’nın kendinden önceki filozoflara meşhur kayıtsızlığı bu yorumun metinsel kanıtlamasını güçleştirir. Zaten Kneale’de bu alana girdiğinde metin dışı açıklamalara, kısmi dolgulara başvurur. Her hâlükârda, Kneale’in daimilik tezi üzerine düşünülebilir. Çalışmamızın ikinci bölümünde bu anlayışı, ebedilik ve daimilik ilişkisini, Spinoza’nın ebedilik türleri arasında yapmış olduğu ayrımları anlamak için kullanmak üzere muhafaza ediyoruz. Ancak Kneale’in yaptığı gibi, bir dönem zamandışılık-merkezli sonraki dönem daimilik-merkezli bir okumanın desteklenmesinin güç olduğunu bunun yerine zaten işin başından beri böyle iki farklı ebedilik kavrayışının farklı nesnelere uygulandığını iddia edeceğiz.

Alan Donagan ise “Spinoza’s Proof of Immortality” adlı makalesinde aynı güzergâhtan hareketle, Platoncu zaman anlayışında her türlü zamansal ilişkinin dışlanmasıyla sonsuza varıldığını, Aristotelesçi hattın ise sadece bitimsiz zaman (endless time) anlamına geldiğini aktarıyor. Donagan, ilk anlamda ebediliğe karşı ikinci anlamda bir ebedilik kavrayışının Spinoza’da olduğunu iddia ederken, öncelikle mümkün bir zaman teorisi inşasına girişir.³⁷ Kısaca, Spinoza zamanı geçmiş, şimdi ve

³⁶ *A.g.m.*, s. 239.

³⁷ Donagan, A. (1973). “Spinoza’s Proof of Immortality”, *Spinoza: A Collection of Critical Essays* (ss.224-244) içinde, Ed. Marjorie Grene, New York: Anchor Books,

gelecek gibi bir geçişlilikler-zamansal geçişler- olarak ele almaz. Fakat Spinoza'nın temel zamansal kavramı varoluşun sürekliliğidir (*continuatio existendi*).³⁸ Donagan, sürenin ölçümü olarak zaman kavrayışı ile 12. Mektuba atıfla, Spinoza'da bir zaman kavramının olduğunu söyler. V,23 ve kümesinin güçlü zaman-dışı ebedilik vurgusunu kabul etmekle birlikte Donagan, buradan doğrudan her şeyin bu kapsam içinde değerlendirilemeyeceğini ileri sürer. Çünkü Donagan'a göre, bilhassa bizim de yakın okumasını yapacağımız, I,28 gibi önermelerde Spinoza, "sonsuz ve ebedi töz olan Tanrı'nın, belirli sonlu modifikasyonlarla/kiplenişlerle motive edildiği sürece, zamanla ilgili gerekçelere sahip olduğu hakkında şüphe götürmez" vurgular da vardır.³⁹ Altını çizmek istediğimiz husus, Donagan'ın katı bir zaman-dışı ebedilikle damgalanmış bir okumaya daimilik ve Tanrının kiplenişleri gibi mefhumlarla darbe indirmeye çalışmasıdır. Öte yandan Donagan'ın okumasının bir değerli ayrımı öz kavramına ilişkindir, daha doğrusu, bizim de yukarıda biteviye dikkat çektiğimiz, öz-varoluş kavramsallaştırmalarının nasıl anlamlandırılacağı ve bunun V,23'teki etkileri üzerindedir. Buna göre, edimsel ve biçimsel öz (*essentia actualis* ve *essentia formales*) ayrımını gündeme getirerek, ilkinin *conatus* teorisiyle anlaması ve buradan da, örneğin, Sokrates ve Platon'un edimsel özünün kendi bireysellikleriyle, ortak özlerininse insanlıkla bağlantılandırılmasıdır. Böylelikle, edimsel öz bir süre ve/veya zaman/sallık bağlamı oluştururken, biçimsel öz zihinde "(geriye) kalan" o ebedi şeye karşılık gelir.⁴⁰ Bu çıkarımın bir sonucu, daha önce de değindiğimiz gibi, Spinozacı bireyleşim teorisiyle ilgilidir, ancak biz çıkarımın bu yönüyle değil de, süre ve/veya zaman/sallıkla ebedilik ilişkisi üzerine yoğunlaştığımızdan, Donagan'ın bu yorumlarını geçiyoruz.⁴¹ Donagan, edimsel ve biçimsel öz ayrımını örneklendirdikten sonra, V,23'le ilgili şu sonuca varıyor: "yaşayan bir insan bedeni yok olduğunda, buna uygun olarak zihin de yok olur (...) Yine de zihin, edimsel bir öz olarak, bu bedenin biçimsel özünün bir fikrine sahiptir".⁴² Sonuçta her ne kadar dinsel olmasa da

³⁸ *A.g.m.*, s. 242.

³⁹ *A.g.m.*, s. 247.

⁴⁰ *A.g.m.*, ss. 249-50.

⁴¹ Donagan'ın bu iddiasına verilen bir cevap için bkz: Steinberg, D. (1981). "Spinoza's Theory of the Eternity of the Mind", *Canadian Journal of Philosophy*, 11: 1, ss. 35-68.

⁴² *A.g.m.*, s. 255.

Spinoza’da da bir ölümsüzlük imasının olduğunu ve bunun da bireysel olarak anlaşıldığını söyler.

Bu konuda son örnek C. L. Hardin’in yorumudur. Hardin, “Spinoza on Immortality and Time” başlıklı makalesinde, Kneale-Donagan okumasıyla hesaplaşır ve bu yorumu üç maddede özetler, ancak bizi ilgilendiren ikisi şöyledir;

- i) Spinoza fırsat geldikçe tözün veya dolaysız sonsuz kiplerin her zaman (*semper*) olduğunu söyler.
- ii) V,23’teki “(geriye) kalan bir şey” (*aliquid remanet*) ifadesinde kalan fiili zamansal bir ifadedir.⁴³

Hardin’in makalesi iki bölümde incelenebilir, ilkinde yukarıdaki maddelerin birer sınanması işlevi gören, Minkowski uzay-zaman diagramına dayanan süreklilik (Continuum) ile Spinoza’nın sonsuz kipler analizinde vurgulanan daimilik bağlantısı işlenir; ikincisinde, bilhassa Donagan’ın biçimsel-edimsel öz ayrımına ağırlık vererek, Kneale-Donagan zihnin ebediliği yorumu tartışılır.⁴⁴ Spinoza’nın ebediyeti süre ve zamanla ilişkili olarak tanımlamayı reddetmesine vurgu yapan Hardin, edimsel öz teriminin de ayrıştırılması gerektiğini ileri sürer. Kendi yorumuna göre, Sokrates fikri iki tür edimsellik taşır. Bunlardan ilki, Sokrates’in şimdisiyle ilgilidir (sabit bir zaman-mekân ilişkisine işaret eder) ve bu birinci düzey edimselliktir; ikincisiyse Sokrates fikrinin Tanrıda bulunması veya Tanrısal doğanın zorunluluğundan çıkması bakımından edimsellik içerir. Kneale-Doanagan tezinin temel sorunu, Hardin’e göre, meseleyi *semper* üzerinden zamansal oluşa doğru kaydirmalarıdır.

⁴³ Hardin, C. L. (1977) “Spinoza on Immortality and Time”, *The Southwestern Journal of Philosophy*, 8:3, ss. 129-138.

⁴⁴ Bu bölüm sadece zihnin ebediliği/ölümsüzlüğü üzerine kurulduğu için yukarıdaki gibi son derece cazip yorumları ve bu yorumların Spinoza’nın *Ethica*’sıyla bağlantı noktalarını Spinoza’nın ebedilik kavramını analiz ederken detaylı bir biçimde ele alacağız.

V,23 ve kümesini sonsuzluk tartışması içinde görmesi bakımından yukarıdaki okumalarla ortak fakat önermeler kümesini yorumlamak/çözümlemekte ayrı düşen ve bu ayrımı da öz-varoluş ilişkisinden hareketle kuran okumalar da vardır. Bunlardan ilk ele alacağımız Genevieve Lloyd'a, ikincisiyse Steven Nadler'e aittir.

Spinoza's Version of the Eternity of the Mind'ta Genevieve Lloyd, öz ve varoluş ile sonsuzluk ve süre arasındaki ilişkinin, Spinoza için, tözün kendi nedeninin varoluşu⁴⁵ olarak ebedilikle, kipin koşullanmış/belirlenmiş varoluşunun da süre biçiminde tanımlandığını ve böylece radikal bir farkın ortaya çıktığını iddia eder. Lloyd, tözün kiplerinin varoluşuna aşkın (*transendent*) olmaması nedeniyle, Platoncu bir ebedilik kavramının da gündem dışı olduğunu belirtmektedir. Öte yandan Aristotelesçi Spinoza okumasında da sorunlar vardır. Platoncu Spinoza okumasında, sonsuzluğun varoluşuyla süre-zamansallık arasında radikal bir ayrıma karşı bu okuma, ebediliği tüm zamanlarda (*omnitemporal*) varoluş olarak alır.⁴⁶ Lloyd'ın Donagan'a itirazı Hardin'e benzer biçimde, şayet Tanrının kiplenimleri olarak sonlu kiplerin edimselliğini ya edimsel bir varoluş olarak şu veya bu zamanda ya da tüm zamanlarda

⁴⁵ Self-caused existence of Substance olarak tanımlamaktadır, Genevieve, L. (1986). "Spinoza's Version of the Eternity of the Mind", *Spinoza and the Sciences* (ss. 211-237) içinde, Ed., Marjorie Grene ve Debra Nails, Boston: D. Reidel Publishing Company. Benzer bir ilişkiyi Melamed'te kurmaktadır. Öz ve varoluş ilişkisini sonsuzluk ile zorunluluk arasındaki bağlantıyı açıklamak için kullanmanın özensizliğinden yakınan Melamed, I,33,N,2'den hareketle, zorunluluk kavramının Spinoza'da i) özü yoluyla, ii) nedeni yoluyla olmak üzere iki farklı anlama büründüğünü hatırlatır. Melamed, Boethius'un *tota simul* olarak sonsuzluk tanımı ile Spinoza'nın hiçbir zaman veya süre mefhumuna başvurmeyen ebedilik tanımının uyuşmadığını kaydetse de, her ikisinin de bitimsiz (*everlasting*) olarak sonsuzluk kavramını reddetmekte birleştiğini aktarıyor. Ayrıca Melamed, Latince *sive* ifadesinin Spinoza'nın felsefe dilindeki yerinin önemli olduğunu bu ibare ile bir özdeşlik, birbirinin yerini tutma ilişkisi kurduğunu böylelikle *necessitatem sive aeternitatem* (IV,62,K) sonsuzlukla zorunluluğun eşdeğerliliğini anlatmaktadır. Sonuç olarak Lyod'un aksine Melamed, *self-necessitated existence* olarak sonsuzluk kavramının çok daha merkezi olduğunu iddia etmekle kalmıyor, bununla, Spinoza'nın özgün bir ebedilik teorisini kurduğunu ve böylece zamansal gönderimleri hep bulunan ebedilik kavramını zorunlulukla birlikte ele alarak seleflerinden çok öteye gitmiş olduğunu iddia ediyor. Melamed'e göre, bunun en açık gösterimi, "self-necessitated existence" olarak töz ile sonsuz kipler (*infinite modes*) uygulanan iki tür ebedilik/sonsuzluk açıklamasında verilir. İlki zaman ve süre kavramlarını ve/veya imalarının hepsini devre dışı bırakır ve hakiki/merkezi ebedilik kavramı budur. Hatta Melamed'e göre, sonlu şeyler bile sonsuzun içine yerleştirilerek anlamak gerektiği Spinoza tarafından çok güçlü bir biçimde vurgulanmıştır ki, bu da bizi süre ve zaman kavramlarından çok tözün ebediliğine götürür. Melamed, Y. (2016). "Eternity in Early Modern Philosophy", *Eternity* (ss. 129-167) içinde, New York: Oxford University Press.

⁴⁶ *A.g.m.*, s. 218.

var oluyor olarak kavramamız gerekir ki, bu aynı şey/nesne için geçerli olamaz. Bu yorum aslında, öz-varoluş ilişkisi içinde daha net anlaşılır: Bir tarafta ebedi özün edimsel olarak varolan bir kipin/bireyin sadece bir parçası olarak varsaymak (varoluş merkezli) ve özün kendisini tüm zamanlarda var oluyor olarak varsaymak (öz merkezli). Lloyd'a göre, şeyleri *sub specie aeternitatis* kavramak, onları gerçek varlıklar olarak (*entia realia*) kavramak demektir ve bu da saf ebedi özü kavramanın, bir şekilde, varoluşun örtüsünü tutup bir kenara fırlatmak anlamına gelmediğini bilmek gerekir. Bu öz ve varoluş üzerindeki vurgular ebediliğin olduğu kadar sonlu şeylerin de edimsel olarak kavranılması sonucu doğurmaktadır. Bu sonlu şeylerin, yani bireylerin edimsel varoluşunun gerçekliği ne kadar reddedilemez ise onların zihinlerindeki fikirlerin bir kısmının da daima upuygun olmayan (*inedaquate*) olacakları da reddedilemez. Kısaca, öz ve varoluşun birlikte ele alınması zorunludur. "Spinozacı anlamda özlere, sadece edimsellik içinde varolan şeyler aracılığıyla ulaşırız".⁴⁷

Öte yandan zihin kendisini Tanrının zihninin bir parçası olarak algıladığı sürece ebedi bir düşünce kipidir de. Burada öne çıkan ilişki biçimi parça-bütün ilişkisidir ve ancak burada, şu kadarını ifade edebiliriz; Lloyd'a göre, bu ilişki, Natura Naturans-Natura Naturata bağlamında kurulduğu oranda hiçbir aşkınlık içermez. Zihnin kendisini bir bütünlük içinde görmesi demek, bireysel bir zihinle düşüncenin bütünlüğü arasındaki ilişkiyi, zaten bütünlük içinde bulunan kipleri sistematik bir karşılıklı-bağlantı içinde kavramasıdır.⁴⁸ Bu nedenle zihnin ebediliğinin yorumlanmasının bir yönü, böylece, parça-bütün ilişkisinin nasıl anlaşıldığına bağlıdır. Bu durumda, iki tema öne çıkar bunlardan ilki; bir parça olarak sonlu bir kipin bütün içindeki konumu (bireyleşme sorunu)⁴⁹ ve diğeri, sonlu insan zihni Tanrının ebedi zihninin bir parçasıysa, bu parçadaki yanlış (upuygun olmayan) fikirlerin konumu.

⁴⁷ *A.g.m.*, s. 218.

⁴⁸ *A.g.m.*, s. 222.

⁴⁹ Lloyd'un da işaret ettiği üzere Spinoza'da bireyleşme sorununu Hegel'in eleştirilerine kadar gider. Bkz. *A.g.m.*, s. 215. Hegel'in yorumuna dair bir eleştiri için bkz. Melamed, Y. (2010). "Acosmism or Weak Individuals?: Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite", *Journal of the History of Philosophy*. 48:1 ss. 77-92.

Zihnin ebediliğini edimsel varoluşta inşa etmek, burada olduğu gibi, özü bir tarafa varoluşu bir tarafa koymayı reddetmeyi gerektiriyorsa, bireysel-edimsel bedeninin de bir parça olarak bütünü içinde yitmesini reddetmeyi gerektirir. Çünkü öze odaklanmak, bir anlamda, bireysel farklılıkları aşan ortaklıklara odaklanmak demektir ki, bu da parçayı bütünü içindeki ilişkilerde görmekle mümkün olur. Meselenin böyle koyulması, epistemolojik bir okumayı da beraberinde getirir. Şöyle ki, eğer bütün fikirler Tanrıda ise onların hepsinin doğru olmaları beklenir, ama bu durumda yanlış fikirleri nasıl açıklayacağız? “Şayet yanlış parçalanmadan (fragmentation) kaynaklanıyorsa, tek hakiki fikrin kendi içinde tamamlanmış (completeness) evren fikri olduğunu önermek gerekir”.⁵⁰ Buradan, yani hatanın gerçekliğinin bireylerin upuygun olmayan fikirlerine dayanmasından, aynı manaya gelmek üzere, edimsel olarak varolan bir bedeninin fikri olmayı sürdürmesinden çıkan sonuç kendisini tutku (*passion*) durumunda, yani parçalı bir biçimde gören bir zihnin akıl veya Spinoza’nın ortak mefhumlar (*notionis communis*) dediği bir bilme tarzıyla bütünü içinde görmesiyle etkinliğini artırır. Böylece insan yaşamı denilen şey, “etkinlik-edilginlik, özerklik-bağımlılık, özgürlük-esaret arasındaki sürekli bir mücadeledir ve zihin hakiki özgürlüğü yalnızca bireyleri birbirine bağlı kipler olarak kavradığında elde edebilir”.⁵¹ Zihnin bilginin bu upuygun (*adequate*) biçimine geçişle pasif etkilerden özgürleşmesi aynı sürecin farklı veçheleridir. Fakat bu epistemolojik açıklamaların konumuzla ilgisi şudur: “Spinoza’nın ortak mefhumları edimsel varoluşa sınıksız demir atar ve onlar, doğrudan, bedensel kiplenişlerin farkındalığında temellenir. Zihnin bu kiplenişleri kavraması bedeninin edimsel varoluşuna bağlıdır.”⁵² Lloyd’a göre, zihin henüz bu aşamada, yani ikinci tür bilme pratiğinde bile tutkularından özgürleşme yolunu bularak bir tür ebedilik kapısını aralar. Daha sonra üçüncü tür bilgi biçimine değinen Lloyd, bireysel zihinle Tanrının zihni arasındaki ilişkiyi yeniden ele alır ve şu sonuca ulaşır:

⁵⁰ *A.g.m.*, s. 222.

⁵¹ *A.g.m.*, s. 226.

⁵² *A.g.m.*, s. 227.

“Bu tüm zamanların (*omnitemporal*) fikirlerinin bir bütünlüğü değildir; kurulmuş/kurulu her bir düşünce sonlu uzamsal kiple ilişkisi içinde varoluşu biter/ortadan kalkar. Tanrının ebedi intellect’ini tüm zamanların hakikatlerinin bir bütünü olarak değil de hakiki olan her şeyin bir bütünü/bütünlüğü olarak görmek gerekir. Bununla birlikte böylesi bir bütünlük, bir anlamda, zamana aşkın (transcend time)’dir”.⁵³

Llyod bu açıklamaların devamında ilginç bir geçmiş kavramına gönderimde bulunmaktadır. Buna göre, “geçmişte olan bir şeyin yapısı zamanın geçmiş olmasıyla değişmez. Bu geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki en önemli farkları yadsımak demek değildir. Fakat bir olay sona erdiğinde onda-olan-şeye dokunulamaz. Bu nokta geçmişi olduğu gibi kozmik bir hafıza içinde muhafaza etmeyi de içermez (...) bu şey/durum *sub specie aeternitatis* kavranılan şeyin zamanın yıkımlarından kurtulduğu söylenebilir” demektedir.⁵⁴ Sonuç olarak, burada dile getirilen görüşlerin bizim açımızdan üç temel değeri vardır; i) sorunu Platoncu-Aristotelesçi Spinoza bağlamının dışında ele alma girişimi, ii) öz-varoluş ilişkisini birlikte düşünerek özcü bir eğilime direnmesi (buna dayanarak bedenın edimsel varoluşuna ve upuygun olmayan fikirleri de hesaba katması) ve iii) zamansallık kavramını tartışmaya dâhil etmesidir.

⁵³ *A.g.m.*, s. 230. Benzer bir zamanı aşma kabiliyeti olan zihin anlayışı için bkz. Harris, E. E. (1901). “Spinoza’s Theory of Human Immortality”, *Spinoza: Essays in Interpretation* (s. 245-263) içinde, ed. E. Freeman and M. Mandelbaum, Illinois: Open Court. Ayrıca bkz. Pollock, F. (1880). *Spinoza: His Life and Philosophy*, London: Kegan Paul & Co., ss. 293-296.

⁵⁴ Bu da bana başka bir ilginç soruyu sormama neden oluyor. Spinoza mahut önermelerinde bedenın çözümlenmesinden sonra zihinde bir şeylerin kaldığını ifade ettiğine ve Llyod’u da takip ederek bu geçmiş zamanın da bir şeyleri koruduğunu düşündüğümüzde, acaba zihnin bir başka tarzı olan hafıza da bu geride kalan kısım içinde midir? Bu sorunun cevabı şimdilik “hayır” gibi görünse de, zihinde kalan bir şeyler sadece anlama yetisi ve entelektüel sezgi ile ilişkili haller olsa da bu soru güncelliğini korumaktadır. Çünkü benim anlama yetimin gelişimi ile bedensel etkilenimlerim arasında da doğrudan bir ilişki söz konusudur. Başka bir ifadeyle, ben bedensel olarak ne kadar çok aktif duygulanımlara maruz kalırsam o oranda neşeli duygular geliştireceğim ve o oranda şeyleri uygun bir tarzda bileceğim ve bu durumda benim anlama yetim de gelişmiş olacak. İyi de, bu tablo öncelikli olarak hafıza, algı, hayal gücü gibi daha bedensel etkilerin upuygun olduğu düzeyde depolanana-biriken bir varoluşa gönderme yapmıyor mu? Spinoza’nın IV,39,N’de verdiği hafızasını büyük oranda kaybetmiş İspanyol şair örneği bu biçimde de yorumlanamaz mı? (Ayrıca EII25,27,28). Bir diğer kaynak için bkz. Armour, L. (1994). “Knowledge, Ideas and Spinoza’s Notion of Immortality”, *Spinoza: Enduring Questions* (ss. 48-64) içinde, Ed. G. Hunter, Toronto: University of Toronto Press.

Steven Nadler, “Eternity and Immortality in Spinoza’s Ethics”te⁵⁵, Spinoza’nın geleneksel bir jargon kullanmaktan kesinlikle kaçındığını ve ruhun ölümsüzlüğünden (*immortality of the soul*) değil zihnin ebediliğinden (*mentis aeternitatis*) söz ettiğini vurgulamaktadır.⁵⁶ Zihnin/Ruhun ölümsüzlüğü doktrininin, yani ölümden sonra bir yaşam biçiminin ve bireysel anlamda bir ölümsüzlüğün, Spinoza düşüncesini tamamen yanlış anlamakla eşitleyen Nadler, bu tarz yorumlara şiddetle karşı çıkar. Açıktır ki, Spinoza için “erdemın bizatihi kendisi bir ödül olduğu içi erdemın değeri ve önemi de bu hayatta aranmalıdır.”⁵⁷

Nadler de, işe ebedilikten ne anlaşılması gerektiğiyle başlar ve ona göre ebedilik süre ve/veya zaman/sallık-dışıdır. Böylelikle daimilik veya zaman içinde bitimsizlik (*sempiternity or everlastingness in Time*) ve tüm zamansallık (*omnitemporality*) gibi bir anlama da gelemez, çünkü Spinozacı ebedilik bütün zaman kategorilerinin dışındadır. O halde hakiki ebedilik zamandışılık (*atemporality*) veya zamansızlık (*timelessness*) olarak düşünölmelidir.⁵⁸ Ama Nadler ebediliğın iki farklı türü olduğunu ve bunları ayırt etmemenin telafisi zor sonuçlar doğuracağını belirterek bunları sıralar; i) fikir veya düşünme sıfatının ifadesi olan fikir ve ii) insan bedeninin uzam sıfatı altında maddi özü. Şimdi, edimsel olarak varolan insan bedeninin bir süreye sahip olduğunu, zaman içinde bir varlık gösterdiğini ve sonlu şeylerin nedensel bağlantılarıyla ilişkili olduğunu baştan kabul eden Nadler, öte yandan insan bedeninin ebedi bir yönü olduğunu da vurgular. “Herhangi bir insan bedeninin özü (veya herhangi bir cismin özü) bu bedenın belli formel matematiksel veya boyutsal haritalanma şeklidir ve bu da o şeyi uzamın belirli bir parseli/paketi olarak tanımla”mamızı sağlar.⁵⁹ Bu aşamada, beden sürenin dışındadır ve zamana gönderme yapamaz, bedenın bu özü ebedi olarak kabul edilir. Nadler, paralelizm ilkesini işleterek zihnin de benzer bir biçimde süre ve/veya zaman/sallık yönüyle ebedi bir

⁵⁵Nadler, S. (2002). *Eternity and Immortality in Spinoza’s Ethics*, *Midwest Studies in Philosophy*, 26:1, ss. 224-244.

⁵⁶ *A.g.m.*, s. 227.

⁵⁷ *A.g.m.*, s. 227.

⁵⁸ *A.g.m.*, s. 229.

⁵⁹ *A.g.m.*, s. 230.

boyutunun olduğunu söyler. Bu ikili yoruma göre, ilk düzeyde bedenın süresi sona erdiğinde zihnin de sona ererken, ikinci düzeyde, bedenın uzam kazanmış özünün ifadesi olan fikir de sürer.⁶⁰ Nadler, insana özgü “çok küçük bir ebedilik türü”nden söz eder, özlerin fikirlerinin atemporal varlık türü olan bu ebedilik rasyonel varlık, bilgi ve erdemlilik gibi ikinci ve daha çok da üçüncü tür bilgi aşamalarına işaret eder.⁶¹

Demek ki, Nadler de ontolojik kurulum düzeyinden epistemolojik çözümlemeyi izleyerek süre ve/veya zaman/sallıktan (epistemolojik anlamda birinci tür bilgiden) ebediliğe (epistemolojik anlamda ikinci ve üçüncü tür bilgiye) geçiş üzerine yoğunlaşılır. Buna göre, “şeyleri zaman içerisinde algıladığımızda, onlar sürekli bir değişim ve oluşum içinde görünür; şeyleri ebedilik biçimi altında kavradığımızda o şey kalıcıdır. Çünkü bu bilgi türü “atemporal”dır ve Tanrının bilgisini içerdiği için de ebedidir.”⁶² Nadler’in okuması, Spinoza’nın en sadık okuması olarak göze çarpar. Gerçekten de Nadler, V,23 ve kümesini, insanın kutluluğunun (*beatitudo*), üçüncü tür bilginin, özgürlüğün koşullarını oluşturulma veya gerçekleştirme sorunu üzerinden ele almaktadır. Bu durumda, Spinoza’nın konu bağlamındaki tanımları (I,T,8 gibi), önermeleri (V,23; II,40,N,2 veya V,25 gibi) ilk elden konulur ve bunlar üzerine bir çözümleme gerçekleştirilir. Ancak bu okuma, bize göre, düşünce kipinin bir adım öne çıkar görüldüğü veya insan failliğinin gözetildiği, rasyonalist eğilimli, öz kavramının merkeze alındığı bir okumadır ki, bunda da metinsel analiz açıdan bir sorun yoktur. Yine de, bize göre, Genevieve Lloyd’un öz-varoluş ilişkisine dair tespitlerini de hatırlayacak olursak, Nadler’in okuması varoluş düzeyini bir nebze arka plana itmektedir.

1.4. V,23’e Yönelik Genel Bir Değerlendirme

V,23 ve kümesinin bizim için ne ifade ettiğine, hangi kavramlar ve bağlamlar içerisinde düşünüldüğü takdirde tatmin edici bir açıklamaya erişebileceğimize geçmeden önce yukarıdaki yorumlardan çıkan en belirleyici kavramsal alanları

⁶⁰ *A.g.m.*, s. 231.

⁶¹ *A.g.m.*, ss. 232-33.

⁶² *A.g.m.*, s. 236.

işaretlemek istiyoruz. V,23, üzerine yapılan yorumları⁶³ beş başlık altında toplayabiliriz. Aslında bunu yaparak kendi konumuzu da netleştirmiş oluyoruz. Aşağıda her bir başlık sonunda o içeriğe dair nasıl bir tavır takındığımızı işaret ediyor ve böylece kendi iddiamızın kazı alanını oluşturuyoruz.

2) Ebedilik Kavramının Atemporal-Sempiternal Okuması

V,23 üzerinden her iki okumanın da örnekleri rahatlıkla gösterilebileceğini, yukarıda detaylı bir biçimde izah etmiştik. Bu başlık, Spinoza düşüncesinin ontolojik boyutuyla doğrudan ilgilidir ve ebedilik (*aeternitatis*) kavramının tam olarak nasıl anlaşılacağı asli önemdedir.⁶⁴ Genel okuma, zamansal hiçbir imaya izin vermeksizin ebediliği zaman-dışılık (atemporality) veya zamansızlık (timelessness) olarak ele almaktadırlar. Süre ve/veya zaman/sallığın radikal dışlanması veya zamana hiçbir göndermede bulunmayan bu ebedilik kavrayışı, Platoncu bir ebedilik anlayışıyla ilişkilendirilir.⁶⁵ Diğer grupta ebediliğin zamansal varoluşla temas içinde olduğu iddiasını dışavuran sonsuzluk ifadeleri göze çarpar; daimilik (sempiternity), zaman içinde bitimsizlik (everlastingness in time), tüm-zamansallık (omnitemporality) gibi ve bu kavrayış kendisini Aristotelesçi bir ebedilik anlayışıyla temellendirir. Söz konusu okumaların dayandığı önerme ve/veya tanımlar şunlardır: I,T,8; I,16; I,21-23; V,23 ve kümesi.

⁶³ Spinoza'da zihnin ebediliği hakkında daha pek çok kıymetli yorum bulmak mümkündür. Ancak bu yorumlar da bizim aktarmaya çalıştığımız temel okumaların üzerine inşa edildikleri için burada detaylı bir biçimde analiz etmemeyi tercih ettik. Bu konu hakkında şu makalelere de bakılabilir: Steinberg, D. (1981). *Spinoza's Theory of the Eternity of the Mind*, Canadian Journal of Philosophy, 11: 1, ss. 35-68. Sachmaltz, T. (2012). "Spinoza on Eternity and Duration", *The Young Spinoza (s. 215)* içinde, Ed. Yitzhak Y. Melamed, New York: Oxford University Press. Watson, M. (1990). "Body Essence and Mind Eternity in Spinoza", *Spinoza: Issues and Direction (ss. 82-96)* içinde, Ed. Edwin Curley ve Pierre-François Moreau, Leiden: E. J. Brill. Laurens, H. (2012). *Finite in Infinity: Spinoza's Conception of Human Freedom Explained through His Metaphysics*, Stance, 5, ss. 97-109.

⁶⁴ Türkçe çeviride bir hayli zorluk çıkaran fakat literatürde ağırlıklı olarak zikredilen kavramlar ve bizim uygun bulduğumuz karşılıkları şunlardır: Eternity (ebedilik), infinity (sonsuzluk), sempiternity (daimilik), everlastingness in Time (Zaman içinde Bitimsiz-Oluş), omnitemporality (Tüm Zamansallık), atemporality (Zaman-dışılık), timelessness (Zamansızlık).

⁶⁵ Bu okumaya destek olan veya benzer okumalar: Hallet, H. F. (1928). *Spinoza's Conception of Eternity*, Mind, 27:147, ss.283-303. Hardin, C. L. (1977). "Spinoza on Eternity and Time", *Southwestern Journal of Philosophy* 8, ss. 129-138.

Öncelikle, burada, bizim için son derece kritik olan bir not düşmek istiyoruz. İster V,23'ün yorumlanması açısından olsun isterse bir sonraki bölümde analiz edeceğimiz ebedilik kavramının okunması açısından olsun sorunun Platoncu-Aristotelesçi Spinoza bağlamına yerleştirilmesi karşısında kayıtsız bir tavır takınacağız. Çünkü bu baskın iki ebedilik kavrayışı sorunu gölgelemekle kalmaz aynı zamanda düşünce hattının akışını bozarak Spinozacı sistemi yamalı bohçaya çevirir. Ne demek istiyoruz? Söz gelimi, Platoncu ebedilik türüne dayanan bir okuma kendisine yeterli veriler bulacağı gibi sistemin bütünsel görüntüsünü büyük oranda bulanıklaştıracak eklemeler de yapmak zorunda kalır. Keza Aristotelesçi okuma için de aynı durum geçerlidir. Töz kavramının ve sistemdeki konumunun merkez alındığı bir okuma Platoncu ebedilik kavrayışını makul ve makbul bulacakken, kiplerin sistemdeki yerini ve kendi aralarındaki ilişkileri kerteriz noktası alan bir yorum Aristotelesçi ebedilik anlayışını destekleyecektir. Öte yandan, Spinoza'nın entelektüel gelişim aşamalarında her iki ebedilik türünü de hesaba katan açıklamalar bulmak da zor değildir.

Bu reddiyeden çıkardığımız sonuçsa şudur; Spinoza'nın ebedilik kavrayışının analiz edilmesi bundan sonraki ilk uğraşımız olmalıdır. Bu analizin sonunda Spinoza'nın ebedilik hakkında çalışmalarının başından beri belli bir hattı takip ettiğini ve sürekli ebediliği farklı türler içerecek bir biçimde anladığını göstermeyi umuyoruz. Ayrıca ebediliğin derinlemesine incelenmesi aşağıdaki diğer başlıkları da belirleyecektir.

2) Öz-Varoluş İlişkisinin Analiz Edilmesi

Sadece V,23'ü özelinde öz ve varoluş ilişkisini düşünerek, özü varoluşun gelip-geçiciliğinin altında saklanan bir levh-i mahfuz gibi görmek sonucunu doğrumaktadır. Özün ebedilikle doğrudan bir ilişkisinin olduğunun kabulüyle varoluşla bağlantısı koparılmış gibidir. Buna özcü okuma diyebiliriz. Özcü okuma varoluşa kayıtsız olduğu oranda V,23 ve kümesini ele alırken çelişiklere düşer. Şöyle ki, şayet V,23 ve kümesinde ağırlık merkezi sadece öz kavramındaysa, şu veya bu beden varoluşu etkisizleşmiş olur veya öz kendisinin açığa çıkmasını bekleyen bir potansiyele

dönüşür. İlkinde, varoluşun etkisizleşmesi durumunda, özler doğrudan ebedi-oluşla ilgili olduğu koyutlandığı için bu yaşamdaki etkinliğimizin değeri düşmüş olur. Buna karşı varoluşumuzun özümüze etkide bulunduğu gibi bir cevap verilebilir, ancak bu sefer öz kavramını kendisinin değişim veya gelişime tabi olarak okunması gerekir ki, bu durumda, öz kavramında içerilmesi olması gereken değişmezlik vurgusu düşer.

İkinci olarak, özleri potansiyellik varoluşları da edimsellik alanı içinde okumanın iki temel sorunu vardır. Bu yorum kabul edilirse, öncelikle, Spinozacı sistemin zorunlulukçu yönüyle hesaplaşmak gerekir. Bu güçlüğün üstesinden gelinecek argümanlar geliştirilse bile⁶⁶ diğer sorunsala kapı aralanır, yani mümkün dünyaların varlığının kabul edilmesine. Çünkü özün potansiyellik varoluşun da edimsellikle damgalanması, varoluşun zorunluluğunu, yani şeylerin varoluşlarının şu veya bu biçimde belirlenmiş olma zorunluluğunu iradi bir karara bağlama riski taşır. Her iki okuma varoluşu gölgede bıraktığı oranda bireysellik tartışmalarına da kapı aralarlar. Öz-varoluş ilişkisine dair en temel önerme II,8'dir.

Bize göre, bu meselenin ilk elden tartışılması gereken noktası, Spinoza'nın ebedilik kavramının kendisinden çıkarsanmalıdır. Özü varoluşu içeren ve içermeyen ayrımı hem ebediliğin hem de süre ve/veya zaman/sallık analizinin merkezinde yer almalıdır. İkinci olarak, özellikle, V,23 temelinde, varoluşun özle ilişkilmesi sorunu dinamik bir biçimde kurulmalıdır. Demek istediğimiz şu; bedenın edimsel varoluşuyla özün biçimsel ve edimsel olarak ayrılması birlikte düşünüldüğünde öne çıkarılması gereken öz-varoluş ilişkisinden çok edimsellik kavramıdır. Edimsellik kavramıyla öze dinamik bir yorum verilebilir. O halde, öz-varoluş ilişkisi hem ebedilik hem de V,23 analizi için son derece önemlidir. Kısaca, "bedenin edimsel varoluşu"nın tamamen tartışma dışına itilmesi yerine öz-varoluş ilişkisinin eşitliğini (özdeşliğini değil) koruyan bir okumanın yapılması gerektiğini düşünüyoruz.

⁶⁶ Spinoza'nın zorunlulukçuluğu üzerine bkz. Garrett, D. (1991). "Spinoza's Necessitarianism", *God and Nature: Spinoza's Metaphysics (ss. 191-219)* içinde, Ed. Yirmiyahu Yovel, Leiden: E. J. Brill.

3) Ebedi-Oluş ve Süre ve/veya Zaman/sallık İçinde-Oluş

Bu başlık altındaki ilişkiler, genel anlamda, Spinoza literatüründe bir karşıtlık olarak değerlendirilmektedir ki, bu da, Spinoza'nın ebedilik tanımında zaten mündemiç olan bir karşıtlıktır. Demek ki, bu başlık hem birinci hem de ikinci başlıklar tarafından desteklendikten sonra ele alınmalıdır. Ayrıca süre ve/veya zaman/sallık sonlu kiplerin/şeylerin varoluşuna denk geldiği için Spinoza'nın ünlü *conatus* teorisiyle doğrudan ilgilidir. Bu da bizleri V,23 ve kümesinde ifade edilen bedenim edimsel varoluşu ve özlerin edimsel yönüyle *conatus* kavramını birlikte düşünmeye sevk eder. Burada söz konusu olan süre kavramına dayalı bir okumadır ve 5. Başlığın ontolojik zemini olarak kabul edilebileceği gibi öz-varoluş ilişkisine dair tutumumuzun bir sınanması olarak da değerlendirilebilir. *Conatus* teorisi bağlamında V,23'ü yorumlamak, Parchment'ın tasnifine göre, hem The Incremental *Ideatum* (Çoğalan İdeatum) Teorisi hem de The Double Existence (Çift Varoluş) Teorisi çerçevesinde hem de etik-pratik ilişkiler ağı içinde de düşünülebilir. Öte yandan *conatus* teorisinin varoluş düzeyiyle sıkı bağlantısından V,23 ve kümesinin katı ebedilik ve öz kavramlarıyla düşünülmesi arasında nasıl bir köprü kurulacağı sadece V,23'ü yorumlama sorununu açığa çıkarmakla ilgili değildir aynı zamanda Spinozacı sistemde sonsuzdan türetilen sonlunun sonsuzu “tecrübe etme ve bilme” yollarıyla da alakalıdır. Burada irdelenecek temel önermeler şunlar olmalıdır: I,T,8; I,28; III,6-7; V,23 ve kümesi.

Şimdi, neden “süre ve/veya zaman/sallık” biçiminde yazdığımızın da açıklamasını yapabiliriz. Spinoza ebedilik tanımını hem süreye hem de zamana karşıt olacak şekilde vermektedir. Gerçekten de ebediliğin literal anlamı, süreyi de zamanı da aynı kefeye koyar görünmektedir. Bu aşamada, yani ebedilikle ilgili olduğu oranda, süre ve/veya zaman/sallık demekte hiçbir sakınca görmüyoruz. Ancak gerek *conatus* teorisi gerekse bilgi türleri göz önüne alınarak yapılacak açıklamalarda süre ve zaman arasında ne gibi bir ayrım çizgisi olduğunu da göstermeye çalışacağız.

4) Zihnin Yapısı/Doğasının İncelenmesi

Yukarıdaki literatürel okumada da görüldüğü gibi, bu başlığa girecek temel sorunsal zihin-beden ilişkisi üzerinden tariflenen zihinle kendi kapasitesi bakımından zihin arasındaki ayrımlar ve bağlardır. Zihnin ebediliği hakkında bir tartışma kaçınılmaz biçimde zihnin yapısını/doğasını da soruşturmalıdır. Ayrıca Spinoza'nın zihnin yapısını/doğasını ele aldığı yerlerdeki ifadeleriyle zihnin ebediliğini ileri sürdüğü yerler arasındaki görünürdeki çelişki pek çok okurun dikkatini celbetmekte ve böylelikle V,23'ün okunmasını büyük ölçüde bir zihin meselesine indirgemeye zemin hazırlamaktadır. Henüz bu bölümün girişinde böyle bir okumayı reddedemeyeceğimizi beyan etmiştik. Ancak çalışmamızda başta paralellik tezi olmak üzere bu başlığın altında girebilecek yorumları en az düzeyde ele almayı düşünüyoruz. Çünkü basitçe, söz konusu bağlam bizleri ebedilik ve süre ve/veya zaman/sallığı merkez alan bir araştırma programından uzaklaştıracaktır. Yine de literatürel taramanın hakkını vermek adına bu başlığın da V,23 ve kümesini anlamlandırmak için, hayli fazlaca, gündeme geldiğini söylemek zorundayız.

Her ne kadar kaçınmaya çalışsak da, sorunun bir kökü epistemolojik temele dayandığından, Spinoza'nın bilgi türleri arasındaki ayrımları ve ortaklıkları analiz ederken bu konuya değinmek zorundayız. Bu nedenle bu madde asli olarak bir sonraki başlık altına giren konuların anlaşılmasını sağlayacaktır. Buraya dair, söz konusu önermeler şunlardır: II,7; II,13; II,17; II,40.

5) Bilgi Türleri ve Bu Türlerle Uygun Yaşam Tarzları

Spinozacı epistemolojinin sacayakları olan bilgi türleri, bize göre, ontolojik kuruluşu ve şemayı anlamamız da sağlayacağı için, bu iki öge kopmaz bir biçimde birbirine bağlıdır. V,23 ve kümesi özelindeyse, konun bizatihi kendisi bir bilgi türünün (üçüncü tür bilginin) sınırları içine yerleştirilmiştir. Literatür de, neredeyse tamamen, bu hat üzerinden konuyu değerlendirmektedir. Çünkü bilgi türlerinin ontolojik-epistemolojik

bağlantılarının önemi bir tarafa V,23'ten çıkan bütün etik-pratik sonuçlar da (kutluluk, sezgisel Tanrı sevgisi, erdemlilik, özgürlük) bu başlık kapsamına girmektedir. Bu da demektir ki, Spinoza'nın felsefi sisteminin bütün yönlerini kapsayan bir tartışma içerisinde yer almaktayız. Keza, Spinoza bize, “ebediliği tecrübe eder ve biliriz” mealinde fısıldarken düşüncesinin ya da sisteminin ulaşmak istediği hedefi de sezdirmektedir. Her ne kadar girişte V,23 ve kümesini etik-pratik bağlam içinde değerlendirmeyeceğimizi söylemiş olsak da, tıpkı bir önceki başlık gibi, burada da, bazı kaçınılmaz temaslar bulunmaktadır.

Her şeyi bir tarafa bırakırsak, bilgi türleri ayrımı aynı zamanda yaşam biçimleri ayrımına denk düşer. Bu da bizi doğrudan *Ethica*'nın bilhassa IV. ve V. Bölüm'lerini birlikte düşünmeye zorlar. Ama meselenin konuluşunun konumuzu doğrudan ilgilendiren kısmı ebediliğe uygun bir bilme ve yaşama biçimiyle süre ve/veya zaman/sallık ağı içinde bir bilme ve yaşama biçimi arasındaki farklar ve geçişlerdir. Sadece bu nedenle bile bu başlık, bütün tartışmayı kat'eden bir özelliğe sahiptir ama biz, bu başlığı, aynı zamanda bir sınama işlevi olarak da görüyoruz. Bilhassa 1, 2 ve 3. maddelerde sözü edilen konulara dair tutumuzun hem dayanakları hem de sınanması bilgi türlerinin yorumlanmasına bağlıdır. Çünkü ebediliğin bütün anlamlarıyla zamandışı (atemporal) değerlendirilmesi sonucu, V,23 yorumlarında sıklıkla görüldüğü gibi, 2 ve 3. Maddelerin, sırasıyla öz lehine varoluşun ve ebedilik lehine süre ve/veya zaman/sallığın silikleştirilmesiyle üçüncü tür bilgi lehine birinci tür bilginin değersizleştirilmesi arasında kuvvetli bir bağlantı vardır. Tıpkı bu şemaya uygun olarak, bilgi türleri ve yaşam biçimleri arasındaki koşutluk gereği, ikinci ve üçüncü tür bilgi lehine çubuğun fazlaca bükülmesi sonucu birinci tür bilginin kaçınılmaz varlığı aşırı derecede önemsizleşir. Şayet bu bağlantı doğruysa, ortaya şöyle bir şema çıkması gerekir:

Ebedilik
Öz

Süre ve/veya Zaman/sallık
Varoluş

Bu şema literatürel okumaların geneline hâkim olan şemadır ve V,23 ve kümesi birincilerin lehine ikincilerin gözden düşürülme veya ontolojik-epistemolojik statülerinin değersizleşme riskini doğurur. Hâlbuki metinsel dayanaklar açısından her iki bloğu destekleyen veriler vardır. O halde bu yorum farkı nereden kaynaklanmaktadır?

Bu sorunun cevabı sadece V,23 ve kümesinden ortaya çıkan muğlaklıkların nasıl çözüleceğiyle sınırlanamaz, aslında tartışmaların eninde sonunda gelip dayandığı yer Spinoza felsefesinin bütününe nasıl anladığımızla ilgilidir. V,23 üzerine yapılan tartışmalar çeşitliliğinin gösterdiği görünüşteki bu ikilik Spinoza düşüncesini baştan sona kesen hakiki bir ikilik midir, eğer böyle bir ikilik yoksa Spinoza gerçekten de, sisteminin sonunda, sanki bedeninin edimsel varoluşunu ilga edercesine öz-merkezli bir düşünce sistemi mi geliştirmiştir ya da her ne kadar semavi dinlerin vaat ettiği türden bir ölümsüzlüğü reddetse de bir nevi kurtuluş reçetesi mi sunmuştur? Bu gibi sorular çoğaltılabilir. V,23 ve kümesine dair neyi problem edindiğimizi yeterince aydınlattığımızı düşünüyoruz. Şimdi çalışmamızın ikinci bölümüne geçebiliriz.

2. EBEDİLİK KAVRAMININ ANALİZİ

2.1. Giriş

Bu başlık altında, sırasıyla, ebedilik kavramının Spinoza tarafından nasıl ele alındığına, farklı ebedilik türlerinin olup olmadığına ve varsa nasıl ayrılaştığına odaklanılacaktır. Spinoza'nın ebedilik tanımı kadar ebediliğin, ebedi-oluşun (veya ebedi olan) sistemindeki işlevi veya işleyişi de katmanlıdır ve bu da hem tanımı (ebedilik) hem de tanımda açıklanan şeyi (ebedi-oluş veya ebedi olan) karmaşıklaştırır. Daha, *Ethica*'nın başlangıcında verilen ebedilik (kavramının) tanımı döngüsel bir tanım izlenimi verir ve böylece bir kavram olarak ebedilik bir şey olarak ebedi-oluşa (veya ebedi-olana) dönüşür. Ayrıca tanımda görülen (zorunluluk, varoluş gibi) diğer kavramsallaştırmalar da ebediliğin sistemdeki işlevi veya işleyişiyle doğrudan bağlantılıdır, bu da tanımın kendisini karmaşık ve örtük kılar.

Öte yandan zorluk bununla bitmez, çünkü Spinoza ebedilik (*aeternitatis*) ile sonsuzluk (*infinitum*) kavramları arasında neredeyse hiçbir ayrım gözetmez ya da net bir ayrım yoktur. Ancak, 'o halde her ikisi de aynı şeye gönderiyor' dememize de izin vermez gibidir. Ebediliğe dair karmaşıklığın bir nedeni de budur. Hangi durumda ebedilik hangisinde sonsuzluk kastedilmektedir ve bu ikisi arasında ne gibi bir ilişki vardır, bunu belirginleştirmek zorunludur. Mutlak anlamında/olarak sonsuz, kendi türünde sonsuz, sonsuz kipler veya kipsel anlamda sonsuz gibi ibareler olduğu kadar "ebedi ve sonsuz" gibi kalıplar da sıklıkla kullanılır. Bu durum sadece dilsel araçlarla çözülemez. Çünkü diyelim ki, töze dair mutlak anlamda sonsuzla ebediliği eşitledik, kendi türünde sonsuza ve zihnin sonsuzluğuna da ebedilik atfedildiğinde ne söyleyebiliriz? Sorunun ontolojik bir boyutu da vardır; söz gelimi sonsuz kiplere dair söylenen ebedilikle töze dair söylenen aynı şeye mi gönderir ya da tözün ebediliğiyle sıfatların ebediliğini nasıl anlamamız gerekir, gibi sorular bu bağlama işaret eder.

Ebedilik ve sonsuzluk arasındaki karmaşıklığın çözümünde böylesi kavramsal ayrımlar geliştirmek ne kadar zorunlu görünse de, yine de, yeterli olmamasının nedeni

Spinozacı sistemin bütünüyle ilgilidir ve Spinoza'nın ebedilik kavramının örtük yönünü oluşturur. Spinoza, ebedilik kavramını hem ontolojik hem epistemolojik hem de etik-pratik bağlamları kapsayacak bir biçimde kullanırken, kavramın sistemdeki işlevini veya işleyişini genişletmiştir. Başka bir ifadeyle, ebedilik Spinozacı sistemin bütününde daima kilit bir rol oynar. Töz ve/veya Tanrıya dair söylenen ebediliğin V,23'le birlikte birden insan varoluşu için de söylendiğini okuruz ya da Spinozacı üçüncü bilgi türünün ebedi-oluş içinde kavranılması gerektiği söylenir. Dahası insan varlığının ebediliği "tecrübe edebileceği ve bilebileceği" iddia edildiğinde Spinoza'nın dilinde ebedilik töze dair söylenen ebedilikle neredeyse eş-anlamlı gibidir.

Betimlemeye çalıştığımız bu katmanlı, karmaşık ve örtük ebedilik kavrayışının analizi üç biçimde ele yapılabilir: Ontolojik kuruluş, epistemolojik kavrayış ve etik-pratik yaşantı. Bu bölümde biz sadece ontolojik kuruluş açısından ebedilikle ilgileneceğiz.⁶⁷ Ontolojik kuruluştan kastımız şudur; Spinozacı sistemin üç sacayağı olan töz, sıfat ve kipin ebedilik kavrayışı bağlamında düşünülmesi ve birbirleriyle ilişkilerinin irdelenmesidir. Töz ve sıfatlar söz konusu olduğunda ebedilik her ikisi için de aynı anlamda mı söylenmektedir, kiplerin sonsuzluğu veya sonsuz kipler neyi ifade etmektedir ve bu türden kiplerin ebedilikle ilişkisi nedir, sonlu bir varoluşa sahip olan kiplerin öncelikle sonsuz kipler ve ardından sıfatlar ve tözle ilişkisi nasıl kurulmuştur, süre ve/veya zaman/sallık dışında tanımlanan ebedilikle süre ve/veya zaman/sal ilişkiler içinde konumlandırılıyor görünen sonlu kiplerin varoluşu arasında nasıl bir bağlantı vardır? Bu soruların cevapları için bu bölümde nasıl bir yol izleyeceğimizi de aktarmak istiyoruz.

Yukarıdaki sorularla ilgili belirtmemiz gereken üç husus bulunmaktadır. Bunlardan ilki, ebedilik kavramının analiz edilmesidir. Bunun için Spinoza'nın ebedilik kavramını tanımlamasına odaklanacağız. Bu aşamada sadece kavramın tanımlanması ve Spinoza'nın bu tanımdan ne anladığı dikkate alınacaktır. Kavramsal analizi I,T,8

⁶⁷ Epistemolojik kavrayışsa bir sonraki bölümün konu olacaktır. Ebedi-oluşu bir yaşantı biçimi olarak tecrübe etmek, yani sonlu ve sınırlı bir varlık olarak insanın ebedi-oluşu nasıl bilebileceği ve tecrübe edebileceğini etik-pratik görünümleri açısından değil de sadece V,23 bağlamında ele alacağız.

ve 12. Mektupla sınırlandıracağız. İkincisi, ebedilik kavramını ayırıştırılarak Spinoza sistemindeki konumu ve önemi gösterilecektir. Başka bir ifadeyle, ontolojik açıdan ebediliğin sistemdeki anlamını ve işlevini açığa çıkarmaya çalışacağız. Bu amaç doğrultusunda sözünü edeceğimiz farklı ebedilik türlerinin ontolojik izdüşümlerini (bilhassa töz ve kip açısından ebediliğin/sonsuzluğun ne demek olduğunu) göstermeye çalışacağız. Son olarak, ontolojik düzeye de uygun düşecek bir biçimde, kip açısından ebediliğin irdelenmesine geçeceğiz.

2.2. *Ethica*'da Ebedilik Kavramının Tanımlanması

Spinoza, ebediliğin tanımını, *Ethica*'nın hemen başında, I,T,8'de vermektedir:

Bengilik [*aeternitatis*, ebedilik] ile zorunlu olarak salt bengi [mutlak ebedi] bir şeyin tanımından geliyor olarak kavrandığı sürece varoluşun kendisini anlıyorum.

Açıklama: Çünkü böyle bir varoluş, tıpkı şeyin özü gibi, bengi [ebedi] bir gerçeklik [hakikat] olarak kavranır ve dolayısıyla süre [*durationem*] ya da zaman [*tempus*] tarafından açıklanamaz, üstelik süre bir başlangıç ya da son olmaksızın kavransa bile.⁶⁸

Ebedilik tanımının analizine başlamadan önce tanım kavramına ve tanımın Spinoza tarafından nasıl tanımlandığına değinmenin aydınlatıcı olduğunu düşünüyoruz. Spinoza neredeyse bütün yaşamına yayılmış çalışmalarında ve mektuplarında tanım kavramı hakkında açıklamalar yapmıştır.⁶⁹ Burada fazla ayrıntıya girmeden konumuz

⁶⁸ Def. 8: *Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur.*

Explicatio. Talis enim existentia, ut aeterna veritas, sicut rei essentia, concipitur, proptereaque per durationem, aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio, & fine carere concipiatur.

Oluşturmak istediğimiz anlamlandırmayı daha berrak bir biçimde ortaya koyması açısından söz konusu tanımın Curley çevirisini de aktarıyoruz: By eternity I understand existence itself, insofar as it is conceived to follow necessarily from the definition alone of the eternal thing.

⁶⁹ Tanım kavramı *TdIE*'de 73-75; *KV*,I,1; *Mektuplar*'da 4., 9., 10., 34., 60., 82. ve 83.'üncü mektuplarda; *Ethica*'da I,8,sch.2; I,16, Dem.; III,7 gibi konunun gerektirdiği tartışma bağlamında yeniden ve yeniden ele alınır. Spinoza'nın hepsinde aynı fikirleri sunup sunmadığı tartışmalıdır. Spinoza'nın *Port Royal*'de geçen tanım kavrayışlarıyla ilgili ayrımları için bkz: Yakira, E. (1997). "Ideas of Nonexistent Modes: Ethics II Proposition 8, its Corollary and Scholium" *Spinoza on Knowledge and the Human Mind* (ss.

açısından en önemli nokta şöyle formüle edilebilir; tanımın şeyin özelliklerini değil özünü vermelidir. Eylem Canaslan'a göre, bunun anlamı şudur: "Tanım, tanımlanan şeyin özünü ifade ederek dedüksiyonda jenetik bir öncül haline gelir ve şeyin özellikleri bu tanımdan itibaren çıkarsanır".⁷⁰ Bu durumda sorulması gereken soru öz ve özellik arasındaki ilişkinin ne olduğudur. Özelliği, bir şeyin özünden kaynaklanan ama o şeyin nedenini vermeyen olarak düşünebiliriz. İki ayaklı olmak insanın bir özelliğidir fakat onun nedenini ya da diğer özelliklerinin nedenini vermez.⁷¹ Kısaca bir tanımda özü yakalamak, tanımlanmak istenenin bütün özelliklerinin çıkarsanmasını sağlar. Ancak bu koşulun yanında Spinoza kendiliğinden varolan ve kendiliğinden varolmayan şeylerin tanımları arasında da bir ayrıma gider. Bu ayrım son derece önemlidir, çünkü Spinoza'nın ontolojik kuruluşuyla doğrudan ilgilidir. Canaslan, bu ayrımın KV'de geliştirildiğini not ettikten sonra KV'deki (*Korte Verhandeling van God, de Mensch en des Zelfs Welstand*) tanım kavrayışını şöyle özetler

Spinoza öncelikle bir tanımın mutlaka bir *genus* ve bir *differentia*'yı içermesi gerektiği yönündeki skolastik kabulü eleştirir: Tanrı bir *genus*'un türü olamayacağı için, bu kabulden yola çıkıldığında, hatalı bir biçimde, Tanrı'nın

159-171) içinde, Ed. Yirmiyahu Yovel, Leiden: EJ Brill. Tanım kavramı hakkında bir diğer analiz için bkz. Curley, E. (1969). *Methaphysics: An Essay in Interpretation* (ss. 109-111). Cambridge: Harvard University Press. ve ayrıca Brandau, J., A., (2016). *Spinoza on Definition and Essence*, Johns Hopkins University, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), (<https://jscholarship.library.jhu.edu/bitstream/handle/1774.2/40395/BRANDAU-DISSERTATION-2016.pdf?sequence=1>, 15.05.2021). Nadler de *Ethica* incelemesinde tanıma dair özel bir başlık açmaktadır; Nadler, S. (2006). *Spinoza's Ethics: An Introduction* (ss. 44-48), New York: Cambridge University Press.

⁷⁰ Tanım hakkında Spinoza'nın eserlerinin izini sürerek Spinoza'nın tanımın koşullarını teşhis ederken bu konu hakkında nasıl bir fikri değişim geçirdiğini de ele alan Eylem Canaslan'a göre, tanıma ilişkin bu koşul Spinoza'nın bütün entelektüel gelişiminde değişmemiştir. Tanıma ilişkin diğer koşulları da içeren daha ayrıntılı bir analiz için bkz: Canaslan, E. (2019). *Spinoza: Yöntem, Tanrı, Demokrasi* (ss.49-55). Ankara: Dost.

⁷¹ "Bir şey özellikleriyle birlikte o şeydir ama özellikleri nedeniyle değil (...) 'öz'den özelliklerin nedenini anlamak yeterlidir" Canaslan, E. (2019). *Spinoza: Yöntem, Tanrı, Demokrasi* (ss.50-51). Ankara: Dost. Benzer bir açıklama Deleuze'de de bulunur: "Özgüllük, bir şeye ait olan fakat o şeyin ne olduğunu hiçbir zaman açıklamayan şeydir. Dolayısıyla (...) Tanrı onlarsız Tanrı olmayacaktır, ama Tanrı olması da onlar sayesinde değildir" Deleuze, G. (2013). *Spinoza ve İfade Problemi* (ss. 49-50). Çev.Alber Nahum, İstanbul: Norgunk. Burada ilkinde geçen özellikle ikincisinde geçen özgüllüğün *propria*'nın karşılığı olarak verildiğini, herhangi bir muğlaklığa sebebiyet vermemek için belirtmekte fayda var.

tanımlanamaz olduğu sonucuna varanlar olmuştur. Dahası tüm diğer şeylerin bilgisinin nedeni olan en yüksek *genus* bilinemez olunca da, Spinoza'ya göre aslında diğer şeyler de bilinemez kalır.⁷²

Canaslan'ın belirttiği üzere, Spinoza tanıma konu edilen şeyleri bir ayrıma tabi tutarak bu güçlüğü bir cevap verir: kendiliğinden varolana göre tanım ile kendiliğinden varolamayana göre tanım. Şöyle ki;

- (i) Kendiliğinden varolan varlığın (*natura naturans*), yani Tanrı'nın doğasını oluşturan sıfatların tanımları. Bunların tanımları anlaşılacak için bir *genus*'a bağlanmayı gerektirmez, kavramları başka bir şeyin kavramına ihtiyaç duymaz.
- (ii) Kendiliğinden varolmayan diğer tüm varlıkların (*natura naturata*) tanımları. Bu varlıklar sıfatların kipleridir ve kavranmak için bu sıfatların kavramlarına ihtiyaç duyarlar. Sadece bu anlamda sıfatların kiplerin *genus*'ları olduğu söylenebilir.⁷³

O halde, yukarıdaki ayrıma göre, ilk anlamdaki tanımlar için bir *genus* aranmaz, bu düzeydeki kavramlar tanımlanmak için başka şeylerin kavramına göndermez. İkinci anlamdaki tanımlar içinse altına düştükleri bir başka şeyin kavramına gönderme yaparlar.⁷⁴ Spinoza'nın tanıma dair görüşlerini kısaca izah ettikten sonra şimdi ebedilik tanımının analizine geçebiliriz.

⁷² *A.g.e.*, s. 52.

⁷³ *A.g.e.*, s. 53.

⁷⁴ Aslında ebediliğin tanımlanmasını analiz etmek için gerekli olan ayrımları göstermekle birlikte Canaslan'ın, aynı yerde, *natura naturata*'nın alt bölümlenmesine dair açıklamalarını bu bölümün sonunda değineceğimiz sonsuz kiplerin anlaşılmasında önemli gördüğümüz için aktarıyoruz. Buna göre, *Natura naturata* da *genus*ları olarak kabul edebileceğimiz sıfatlarına iki yolla dayanırlar:

Natura naturata'nın bir bölümü Tanrı'nın sıfatlarına dolaysızca dayanırken, diğerleri bunlar aracılığıyla, yani dolaylı olarak sıfatlara dayanır. Örneğin hareket, uzam sıfatının dolaysız kipidir. Uzam sıfatının dolaylı kipi olan cismin kavramı hareket kavramını, hareket kavramı da uzam kavramını kuşatır. Nihayet uzam kavramı ise kendiliğinden anlaşılır.

Gördüğümüz gibi, uzam kavramı ilk anlamdaki tanıma denk düşerken, diğer ikisi ikinci anlamdaki tanıma denk düşer.

Spinoza'nın ebedilik tanımını ilk okuduğumuzda kendimizi bir döngüsellik içinde buluruz: Ebedilikle..... ebedi olan şeyi anlıyorum (*Per aeternitatem intelligo.... rei aeternae*). Öncelikle bu tanımın gerçekten döngüsel olup olmadığına karar vermemiz gerekir. Dahası, eğer tanımın kendisi döngüsel veya döngüsel bir yöne sahipse bunun ne anlama geldiğini düşünmeliyiz. Pierre Poiret, henüz 1685 gibi erken bir tarihte, bu tanıma en saçma totoloji (*absurdissimam tautologiam*) olarak niteler ve Spinoza'dan önce ebedi olan şeyin ne olduğunu söylemesini ister (*Dic prius quid sit res aeterna. Quid est res aeterna?*) ve alaycı bir biçimde cevap verir: Ebediliğe sahip olan şey (*Est res praedita aeternitate*).⁷⁵ Bu pasajı aktaran Raphael Krut-Landau'ya göre Spinoza burada gerçekten de döngüsel bir tanım vermektedir ama bunda da hiçbir beis yoktur.⁷⁶ Hâlbuki Krut-Landau'n kendisinin vurguladığı gibi, iki farklı yorum daha söz konusudur. Bunlardan ilki, tanıma kendinde-nedenlenmiş (self-causation) dayandıran, ikincisiyse kendinde-zorunlulanmış varoluşa (self-necessitated existence) dayandıran yorumlardır. Böylece tanımda, ebedilik ebedi olan şeyle değil de ya kendinde-nedenlenmiş ya da kendinde-zorunlulanmış varoluşa işaret eder. Kendinde-nedenlenmiş dayandıran yorumlar, yukarıda değindiğimiz gibi, bir *genus*'a işaret etmeyen türden bir tanıma gönderiyorlar olarak anlaşılabilir.⁷⁷ Edwin Curley çevirisinde “an eternal thing” değil de “the eternal thing” kullandığında burada okuyucunun uyanık olmasını isterken bu belirli bir ebedi şeye işaret eder.⁷⁸ Kısaca kavranması başka bir şeyin kavramına ihtiyaç duymayan şeyin kendisi söz konusu

⁷⁵ Pierre Poiret'den akt: Landau, R. K. (2021). “Spinoza's Metaphysics of Time”, *A Companion to Spinoza* (s. 145) içinde, Ed. Y. Y. Melamed, New Jersey: Wiley Blackwell.

⁷⁶ Çünkü kendinin nedeni tanıma da Krut-Landau'ya göre benzer bir biçimde döngüsel, yani Spinoza döngüsel tanım kullanmaktan çekinmez, bkz. A., g., e., 145. Spinoza'nın ebedilik tanımının döngüsel olduğunu ama bu döngüsellik bir stratejiyi izlediğini savunan başka bir görüş için bkz: Jobani, Y. (2016). *The Role of Contradictions in Spinoza's Philosophy: The God-intoxicated Heretic* (ss., 119-143). Çev. Aviv Ben-Or, New York: Routledge.

⁷⁷ Bennett, J. (1984), *A Study of Spinoza's Ethics* (s. 204). Indianapolis: Hackett Publishing Company. Savan, D. (1994). “Spinoza on Duration, Time and Eternity”, *Spinoza: The Enduring Questions* içinde, Ed. G. Hunter, Toronto: University of Toronto Press, ss. 3–30. Melamed, Y.Y. (2016). “Eternity in Early Modern Philosophy”, *Eternity: A History* (ss. 129-67) içinde, Ed. Y.Y. Melamed, Oxford: Oxford University Press.

⁷⁸ Spinoza, B. (1985). *The Collected Works of Spinoza, Volume I*, Ed. ve Çev. Edwin Curley, New Jersey: Princeton University Press.

olduğu için burada bir döngüsellik yoktur. Krut-Landau'a göre diğer yorum, Spinoza'nın zorunluluk tanımından türer. Buna göre, “[B]ir şeye ya özü açısından ya da nedeni açısından zorunlu denir. Çünkü bir şeyin varoluşu ya zorunlu olarak şeyin kendisinin özünden ve tanımından ya da verili bir etkin nedenden doğar” (I,33N1). Spinoza burada zorunluluğu bir *genus* olarak alıp onu iki türe ayırmaktadır: kendinde-zorunlu varoluş ve nedeniyle zorunlu varoluş.⁷⁹ Ebedilik de, tam da zorunluluk gibi⁸⁰, özü ve tanımından geliyor olarak ve nedeni gereği olarak biçiminde ayrımlanacaktır. Dolayısıyla burada kendinde-zorunlu varoluş da bir *genus*'u gerektirmez. Öyleyse ebedilik için de aynı şey geçerlidir.

Daha fazla ilerlemeden özetlememiz gerekirse, tanım hakkında söylediklerimizi düşünecek olursak, her iki yorum da ilk anlamında tanıma, yani bir *genus*'a işaret etmeyen türden bir tanıma gönderir. Ancak yanlış anlamaya fırsat vermemek için altını bir daha çizelim; ister kendinde-nedenlenmiş olsun ister zorunlu varoluş olsun ebedilik tanımı her ikisinde de ebedi olan şeye gönderdiği sürece bir *genus*'a bağlanmaz. Yine de bir sorun vardır. Ebedi olan şeyi bir *genus*'a bağlanmaz olarak düşünelim bile ebedilikten en anlamamız gerekir? Ebedilik, ebedi olan şeyin tanımından, yani özünden veya doğasından çıkan özgüllükten başka bir şey değildir.⁸¹ Demek ki, Spinoza ebedilik hakkında konuşurken doğrudan ebedi olan şeyin özünden ve daha sonra da o özden çıkan şeylerin ne ölçüde ebedi olduklarından söz ediyordur. Bu ikinci bağlamla birlikte ebedilik bir *genus* olarak düşünülebilir. Başka bir ifadeyle, ebedi olan şeyi değil de ebedilik kavramını bir *genus* olarak düşünebiliriz, çünkü farklı türlere ayrılabilir, tıpkı zorunluluk kavramında olduğu gibi. Aslında Spinozacı sistemin

⁷⁹ Landau, R. K. (2021). “Spinoza’s Metaphysics of Time”, *A Companion to Spinoza* (ss. 144-45) içinde, Ed. Y. Y. Melamed, New Jersey: Wiley Blackwell. Zorunluluk üzerinden ebediliğin kavranılmasına örnek olarak bkz: Garrett, D. (1991). “Spinoza’s Necessitarianism”, *God and Nature: Spinoza’s Metaphysics* (ss. 191-219) içinde, Ed. Yirmiyahu Yovel, Leiden: E. J. Brill.

⁸⁰ Spinoza'nın zorunlu varoluş ve ebediliği *sive* bağlacıyla birbirinin yerine kullandığını gösteren pek çok atıf yapılabilir: I,10,N; I,23,K gibi.

⁸¹ Deleuze, G. (2013). *Spinoza ve İfade Problemi* (ss. 70-84). Çev. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk.

temel taşlarını oluşturan tanımları⁸² işlevleriyle birlikte görmek daha uygun olacaktır, bu nedenle biz de tanımın analizine devam edelim.

Ebedilik tanımından zorunlu olarak çıkan şeyin (*definitione necessario sequi*) veya tanımın özü ifade etmesi anlamında o şeyin bizatihi varoluşunun (*ipsam existentiam*) vurgulandığını görmekteyiz.⁸³ Ebedi (olan) “şey” (*rei aeternae*) tanımı gereği veya tam da tanımından zorunlu olarak varoluşa işaret eder. Spinoza, 8. Tanıma değin, varoluş (*existentia*) terimini sadece 1.Tanım’da, kendinin nedeni (*casua sui*) için kullanmıştı (*essentia involvit existentiam*).⁸⁴ Bir (ebedilik) tanım, tanımlanan şeyin özüne yönelikse ve burada olduğu gibi bizatihi varoluşu da içererek anlamlandırılıyorsa, tanımda veya tanımla ifade edilen şey hakikidir. Çünkü o da sadece kendisi aracılığıyla kavranır (I,T,1’e göre). O halde, Spinoza için, ebedilik varoluşun kendisidir, ebedilik bizatihi varoluştur, hatta zorunlu olarak varoluştur veya zorunlu varoluştur. Yine de tanımda geçen “...bir şeyin sadece/tam da tanımından zorunlu olarak kavrandığı sürece (*quatenus ex sola ... definitione necessario sequi concipitur*)” ifadesini de açmak gerekir. “Ebedilik derken” diye başlayan bir cümlenin bir tanım vermesi beklenirken “sadece/tam da tanımından...” diyerek devam etmesi şaşırtıcıdır. Çünkü ebedilik mi ebedi olan şey mi anlatılmaktadır, belirsizdir. Burada yeniden tanım teorisine dönmek gerekir.

Sözü edilen “şey”in, *rei aeternae*, kendisi bizatihi ebedi olduğu için bu “şey”e dair tanımından da çıkarsanan özellik zorunlu olarak “şey”in özüne dair olacaktır. Dolayısıyla “kavrandığı sürece” ifadeleri sözü edilen “şey”in ebedi olmayacak biçimde kavranılabileceğinden çok ebedilik gibi başka özelliklerinin veya özgünlüklerinin de olduğunu vurgulamaktadır. Öyleyse, ebedilik, ebedi olan şeyin özsel bir özelliğidir.⁸⁵ Demek ki bir tanım olarak ebedilik, ebedi olan bir şeye veya o

⁸² Nadler, S. (2006). *Spinoza’s Ethics: An Introduction* (ss. 77-83), New York: Cambridge University Press.

⁸³ Ayrıca bkz: I,19 ve özellikle K, ve I,20.

⁸⁴ I,T,1: *Kendinin nedeni* ile özü varoluş içereni, ya da, varolmadıkça doğası kavranamayanı anlıyorum.

⁸⁵ Nadler, S. (2006). *Spinoza’s Ethics: An Introduction* (ss. 103), New York: Cambridge University Press.

şeyin tanımına istinaden ifade edilmektedir. Tanım ve öz ilişkisi göz önüne alındığında ise bu şeyin hem öz hem de varoluş açısından ebedi olduğu söylenmektedir.⁸⁶ Çünkü böyle bir şeyin özü varoluşunu içerir.

Tekrar ve sadece tanıma odaklanırsak ne söyleyebiliriz? Spinoza ebediliği, ilk başta, varoluş olarak anlamaktadır, fakat bu belli bir varoluştur. Ebedilik, belli bir varoluştur; bu belli bir varoluş ebedidir, çünkü ebedi olan şey varsa buna özgü bir varoluş olacağı gibi bu varoluş da ebedi olmak zorundadır. Ya da ebedi olan bir şey varsa, bu varlığın tanımı ebediliği içerdiği kadar varoluşu da içermelidir. Böyle anlaşıldığı oranda, bu tanımın döngüsel olduğunu söyleyebiliriz. Ancak uzun bir adım atıp *Ethica*'nın son önermelerine bakarsak şunu görürüz: “Bengilik [ebedilik] Tanrının kendisinin özüdür, ama ancak bu öz zorunlu varoluşu içerdiği ölçüde (1,T,8)” (V,30,K). Spinoza burada “x,’dir” biçiminde yeniden bir ebedilik tanımı verirken, aslında incelediğimiz asli tanıma atıf yaparak, bizim, “şayet ebedi olan bir şey varsa” biçiminde dile getirdiğimiz varsayımsal akıl yürütmenin bir varsayım olmaktan öte oluşumsal olduğunu ya da bir oluşum mantığı serimlediğini düşünmemize izin verir. O halde ebedilik tanımı döngüsel olarak kabul edilse bile açıklayıcı gücünden hiçbir şey kaybetmez. Bu anlamda her totolojinin bitimsiz bir döngü oluşturduğunu düşünmekten çok kurucu-olusturucu olduğunu düşünüyoruz. O halde ebedilik, ebedi olan şeyin zorunlu varoluşudur ve bu varoluş aynı zamanda ebedi olanın özüdür de. Bu düzeyde ebedilik, ebedi olan şeyin özgünlüğüdür. Fakat Spinoza, “ebedilik Tanrının (=ebedi olan şeyin) özüdür” dediğinde ebediliğin bir özellik veya özsel özellik veya özgünlük olmadığını mı söyler? Bizce, hayır. Çünkü “..... dığı ölçüde (...*quatenus*...)” özdür.⁸⁷ Pekâlâ, özü varoluşunu içermesi ne demektir? Bu konu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde, yeniden ele alınarak buradaki imalar da yerli yerine oturtulacaktır. Bu nedenle Spinoza'nın ebediliği tanımladıktan sonra yapmış olduğu açıklamaya odaklanabiliriz.

⁸⁶ I,19,Sch.: Tanrının varoluşunun da özü gibi bengi [ebedi] bir gerçeklik olduğu çıkar.

⁸⁷ I,7: Varolmak tözün doğasına özgüdür

Kanıtlama: Bir töz başka bi şey tarafından üretilemez (önceki Önerme Sonucu); öyleyse kendinin nedenidir, e.d. (I, 1), özü zorunlu olarak varoluş içerir, ya da, varoluş doğasına özgüdür.—Q.E.D.

Açıklama'da bir kere daha altı çizildiği üzere, “böyle bir varoluş” ebedi bir hakikat (*aeterna veritas*) düzeyinde kavranmalıdır. Ancak Açıklama'da muğlak olan bir nokta vardır. *Sicut rei essentia*, “tıpkı şeyin özü gibi” derken kastedilen “şey” nedir? Söz konusu şeyin mi yoksa herhangi bir anlamında bir şeyin mi özü kastedilmektedir? Şayet söz konusu olan şeyin, ebedi olanın, özü denilmek isteniyorsa yukarıdaki açıklamalarımız doğrultusunda öz ve varoluşun aynı anda söylenmesi bakımından anlaşılabilir şey ifade edilmiş demektir. Eğer herhangi bir şey anlamındaysa, bu şey töz de sıfat da kip de olabilir. Bunlardan hangisi olursa olsun, öz kavramının kendisi ebedi olarak işaretlenmiş gibidir. Spinoza gerçekten de her iki yorum için de imkân vermektedir, çünkü bir şeyin özü, bu öz bir kipi özü bile olsa, ondan sanki ebedi olan bir şeymiş gibi söz etmektedir. Bu nokta önemlidir, zira çalışmamızın birinci bölümünde kurmaya çalıştığımız öz-ebedilik hattının görünür olmasına olanak sağlar. Ancak ebedi olan şey içinse onun hem özünün hem de varoluşunun ebedi olduğu kuvvetli bir biçimde vurgulandığını da not edelim. Bu bakımdan, Açıklama'nın ikinci kısmı bizi doğrudan ilgilendirmektedir. Nihayetinde Spinoza, burada, ebediliğe dair bir açıklama daha yapmak gerektiğini hissetmekte ve ebediliği süreden de zamandan da bağımsız bir biçimde ele almaktadır:

I,T,8,A: ...[V]e dolayısıyla süre ya da zaman tarafından açıklanamaz, üstelik süre bir başlangıç ya da son olmaksızın kavransa bile (*proptereaue per durationem, aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio, & fine carere concipiatur*).

Sadece bu açıklamanın sınırları içinde kalarak cevap veremeyeceğimiz birçok soru vardır. Çünkü Spinoza ne sürenin ne de zamanın tanımını vermiştir. Ancak zihnin de bu iki terime dair güçlü bir kavrayış hissedilmektedir. Yine de şu yorumda bulunabiliriz: Spinoza'nın tanım kavrayışı gereği ebediliğe dair çıkarılan özellikler arasında süre ve zaman yoktur (*per durationem, aut tempus explicari non potest*). O

halde süre ve/veya zaman/sallık,⁸⁸ Spinoza için asla ebedilikle ilişki halinde değildir. Spinoza “üstelik süre başı ve sonu olmayan bir şey olarak kavransa bile” (*tametsi duratio principio, & fine carere concipiatur*) diyerek süre ve/veya zaman/sallığı ebedilikten kat’i bir biçimde ayırmaktadır.⁸⁹ Süre ve/veya zaman/sallığa dair ek bir açıklama yapılmasına neden gerek duyulmuştur? Yoksa süre ve/veya zaman/sallıkla ilişkilenebilecek başka tür ebedilik veya daha genel olarak sonsuzluk türleri mi vardır? Bu soruların tatmin edici cevabını, ebediliğin analizinden sonra verebiliriz.

Ancak Spinoza’yı takip ederek, ebedilik tanımına dair bazı sonuçlara odaklanmalıyız. Bu sonuçlardan ilki, ebedilik süre ve/veya zaman/sal hiçbir gönderimi bulunmayacak bir biçimde ele alınmaktadır ve özellikle bu noktanın altı çizilmektedir. O halde, bu tanımdan, ebediliğin “atemporal” (zaman-dışı anlamında değil, zamansal herhangi bir ifadeden tamamen arı bir anlama gelmesi bakımından) olduğu sonucunu çıkarabiliriz. İkinci olarak ebedilik bir varoluş, tam da tanımından veya özünden zorunlulukla çıkan bir varoluş, türüne işaret etmektedir. Ayrıca, Açıklama’da da yinelendiği üzere bu varoluş ebedi, tıpkı bir şeyin veya bu şeyin özü gibi, bir hakikat olarak anlaşılmalıdır. Demek ki, ebedilik hem bir varoluş hem de bir bilme tarzıdır. Çıkarsamalarımızı şöyle formüle edebiliriz: Ebedi olan şey=zorunlu varoluş=özü varoluşunu içeren (şey) ve ebedilik=ebedi olan şeyin özsel özelliği=özü=varoluşudur. Bu anlamıyla ebedilik, son derece özgün bir varoluş biçimine işaret etmektedir.

2.3. Sonsuz (*Infinitem*) Üzerine Mektup

Spinoza yaşarken de kendisine yöneltilmiş sorulardan da anlaşılacağı üzere, kendisinin sonsuzluk/ebedilik⁹⁰ kavramlarını ele alış tarzı epey tartışılmıştır. Söz konusu

⁸⁸ Buradaki anlamıyla, ebedilikle ilişkisi bakımından, Spinoza’ya göre ha süre denmiş ha zaman fark etmez görüldüğü için süre ve/veya zaman/sallık diyebiliriz.

⁸⁹ Süre için özel bir parantez açılması da ilginçtir. Spinoza belli ki, sürenin başı ve sonu olmayacak bir biçimde bitimsiz, sonsuz veya belirsiz olarak tanımlanabileceğini ve bu tanımlanmayla kendi ebedilik kavrayışının karışabileceğini düşünmüş olmalıdır. Gerçekten de Spinoza literatürü böyle bir karşılığın mümkün olduğunu göstermek için yeterlidir. Bir önceki bölümde, zihnin ebediliğiyle ilgili olarak yapılan literatürel çalışmada bu yorumun örneklerini göstermiştik.

⁹⁰ Şimdiye değin sadece aeternitatis’in karşılığı olarak ebedilikle ilgilenmiştik, bundan sonra hem ebedilikle hem de *infinitem*’un karşılığı olan sonsuzluk da devreye girmektedir. Çalışmamızın ilerleyen

tartışmanın doruk noktası Spinoza'nın yakın arkadaşı Lodewijk Meyer'e 20 Nisan 1663'te gönderdiği 12 no'lu mektuptur ve Spinoza literatüründe Sonsuz Üzerine Mektup olarak bilinir. Mektuba bu adın verilmesinin nedeni ise 13 yıl sonra Spinoza'nın kendisinin Ehrenfried Walther von Tschirnhaus'a yazdığı bir başka mektupta (81. Mektup), bu mektup için, “sonsuz üzerine mektubuma” diyerek başlamasıdır. Kaldı ki 12. Mektup'un “*Ethica*'dan bile önce”⁹¹ kaleme alınmış olduğu göz önünde bulundurulursa Spinoza'nın bu konu hakkındaki düşüncelerinin sürekliliği daha da dikkat çekici bir hal almış olur.

Spinoza bütün yalınlığıyla sadece ebedilik kavramından ne anladığını değil aynı zamanda ebediliğin neden zor (veya yanlış) anlaşıldığını izah eder. Çünkü Spinoza'ya göre, ebedilik kavramının anlaşılmasında güçlük, farklı ebedilikle diğer ebedilik/sonsuzluk türleri “arasında bir ayırım yapma” maktan kaynaklanır. Yukarıda değindiğimiz gibi Spinoza burada sonsuzlukla ebedilik arasında bir ayırmadan çok ister ebedilik ister sonsuzluk diyelim denmek istenen şeye ve ayrımları birbirine karıştırmamaya özen göstermektedir. O halde, genel anlamda, temel ilgimiz, sonsuzlar arasında bir ayırım yapılmasının gerekliliğidir.⁹² Kendisinin ortaya koyduğu ayrımlar ise şöyledir:

aşamalarında bunlar hangi düzeyde birbirinin yerine kullanıldığı hangi düzeyde ayrıldıklarını açıklayacağız.

⁹¹ Macherey, P. (2013). *Hegel ve/veya Spinoza* (s. 156). Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Otonom.

⁹² Spinoza'nın bu ayrımları üzerine ve Sonsuz Üzerine Mektup'a dair yürütülen tartışmalarda farklı gruplandırmalar yapıldığını söyleyebiliriz. Tartışmanın yapıldığı metnin içeriğine göre bu sınıflandırma ikiye, üçe ve hatta dörde bölünerek aktarılmaktadır. Töz ve kipler arasındaki ilişki esas alınıyorsa ikiye, karşıtlıklar biçiminde ele alınıyorsa üçe vs...bölündüğünü söyleyebiliriz. Örneğin Martial Gueroult Mektubu üç çift grup halinde ele alır: Gueroult, M. (1973). “Spinoza's Letter on the Infinite (Letter XII, to Louis Meyer)”, Çev. Kathleen McLaughlin, *Spinoza: A Collection of Critical Essays (182-213)* içinde, Ed. Marjorie Grene, New York: Anchor Books. Macherey ise töz ve kip arasındaki farka odaklandığı için ikiye ayrılır gibidir, ancak gerçekte tek bir sonsuz vardır. Macherey, P. (2013). *Hegel ve/veya Spinoza* (ss. 151-162). Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Otonom. Jim Macdonald, Leibniz'in 12. Mektubu yorumladığı metinle Spinoza'nın bu mektubunu birlikte ele aldığı makalesinde üçlü bir sonsuzluktan söz eder: “Spinoza'da üç sonsuzla sahibiz. Tözün kendisine veya Tanrıya. Tözün kiplenişlerine, ki Spinoza bunlara sonsuz kipler der ve kimi zaman “belirsiz” dediği bir başka sonsuz da vardır. Belirsizdir, çünkü sayıyla ifade edilemez ama daha büyük veya daha küçük olarak kavranılabilir.” Macdonald, J. *Spinoza and Leibniz: Strong Affinity on the Nature of Infinity*, (<http://www.yellowstone-online.com/philosophy/SpinozaLeibniz.html>, 17.05.2021).

Biz burada Martial Gueroult'nun sınıflandırmasını temel aldık.

1. a) Kendi doğası veya tanımı gereği ebedi olan (=) özü gereği ebedi olan ile
b) Nedeni gereği sonsuz olan,
2. a) Sınırsız olması bakımından sonsuz olan ile
b) Bir maximum ve minimum içermesine rağmen parçaları olduğu sürece herhangi bir sayıyla ifade edilemeyen sonsuz olan,
3. a) Sadece anlama yetisi ile kavranılan ebedi olan ile
b) Hem anlama yetisi hem de hayal gücü yetisiyle kavranılan sonsuz olan.⁹³

Bu ayrımlar, görüldüğü üzere hem ontolojik hem de epistemolojik göndermeler içerecek ve buna göre yeniden sınıflandırılabilir şekilde aktarılmıştır. Buna göre, Spinoza'nın ayrımlarını şu biçimde formüle edilebiliriz:

Ontolojik ayırım: Özü gereği (kendi doğası veya tanımı bakımından) ebedi ile nedeni gereği sonsuz [1. a) ve b)].

Sınır bakımından ayırım: Sınırsız anlamında sonsuz ile sınır içinde düşünülse bile sayıyla ifade edilemeyen sonsuz [2. a) ve b)].

Epistemolojik ayırım: anlama yetisiyle kavranılan sonsuz ile hem anlama yetisi hem de hayalgücü yetisiyle kavranılan sonsuz [3. a) ve b)].

Spinoza, böylelikle, sadece ebediliği veya sonsuzları birbirinden ayırmakla kalmaz aynı zamanda hangisi üzerinde nasıl bir işlem yapıp yapılamayacağını da belirlemiş olur ve ardından bu analize geçmeden şu dört kavramın açıklamasını verir: töz, kip, ebedilik ve süre. Spinoza'nın mektuptaki izahını özetlersek, tözün tanımına dair şunlar söylenebilir; varoluş tözün özüne aittir, yani sadece özünden ve tanımından hareketle tözün varoluşu çıkar. Her töz sadece zorunlu olarak sonsuzdur ve böyle kavranılabilir. Töz, böylelikle tek, özü ve varoluşu özdeş (özü varoluşu içermesi anlamında) ve sonsuz olarak tanımlanmıştır. Spinoza devamında hemen kip kavramına geçer, buna göre;

⁹³ Bkz. Spinoza, B. (2014). *Mektuplar (ss. 101-106)*, Çev: Emine Ayhan, Ankara: Dost.

- i) Kipler, tözün duygulanışlarıdır (*affectiones*). Tanımları ise tözün tanımında olmadığı ölçüde, varoluş içermez (yani, başkasında *-in alio-*)
- ii) Kipler varolsalar bile, biz onları var-değil olarak (na-mevcut olarak) da kavrayabiliriz.
- iii) Doğanın düzenini değil de sadece kiplerin özünü dikkate aldığımızda bundan çıkan bir sonuç da, kiplerin hâlihazırdaki var oluşundan onların gelecekte varolup varolmayacaklarını veya geçmiş varolup varolmadıklarını çıkaramayacağımızdır.

Spinoza, töz ve kip kavrayışını verdikten sonra bu ikisi arasında bir karşılaştırma yapar ve ebedilik ile sürenin anlamını verir:

“Tözün varoluşunu Kiplerin varoluşundan bütünüyle ayrı türden bir varoluş olarak anladığımız açıktır. Ebediyet ile Süre arasındaki farkın kaynağında da bu yatar. Süre terimini ancak Kiplerin varoluşu için geçerli sayabiliriz; Tözün varoluşuna karşılık gelen terim ise ebediyettir”.

O halde ontolojik açıdan, töz kendinde varlık ve kip tözün duygulanışı olduğuna göre, doğada gördüğümüz şeyleri bu perspektif uyarınca değerlendirmemiz gerektiği iddia edilmiş olur. Bunu yukarıdaki kavramlarla yeniden formüle edecek olursak; tözle ebedi ve kiple süresel bir varoluşu anlamamız ve doğada olan biteni de böyle kavramamız gerektiği iddia edilmiştir. Ama dikkat edilirse, Spinoza, iii)’te kiplerin özülle varoluşları arasında bir fark koymaktadır, şimdilik, sadece bunu not etmekle yetinelim. Dolayısıyla Spinoza bu aşamada da henüz süreyle zamanı ayırmış olmadığı ve süreyi ebedi-oluşun karşısına yerleştirdiği (tıpkı V,23,Sch.’daki gibi) için süre ve/veya zaman/sallık diyebiliriz Spinoza’nın temel ayrımını aklımızda tutarak diğer sonsuzluk türlerini ve/veya kavrayışlarını analiz etmeye devam edersek, karşımıza çıkan ilk kriter bölünebilirlik ve bölünmezliktir.⁹⁴ Spinoza mektubundaki ebediliği

⁹⁴ Bu kriterin Spinoza için önemli olduğunu söylemek gerekir. *Ethica*’nın en merkezi önermelerinden birisi olan I,15’in önerme notu büyük oranda tözün bölünmezliğiyle ilgilidir. Fakat tözün bölünmez oluşuna dair tartışma I,12 ve K, ile I,13 başlayarak yürütülmektedir. Spinoza birazdan göreceğimiz gibi

kavrayışa dair hatanın ilk ve en önemli nedeni olarak bölünebilir ve bölünemez olanın nasıl belirleneceğini açıklarken öne sürer. Buna göre;

[k]iplerin sadece özlerini dikkate aldığımızda, Kiplerin varoluşunu ve süresini, onlara sahip olduğumuz kavram ortadan kalkmadan istediğimiz gibi *sınırlandırabilir* ve bu süreyi daha uzun ya da kısa parçalara *bölünebilir* olarak kavrayabiliriz. Gelgelelim, ancak sonsuz olarak kavranabilen Ezeliyet-Ebediyet ve Tözü, onlara dair sahip olduğumuz kavram ortadan kalkmadan *bu şekilde* alamayız. Bu yüzden, işi deliliğe vardırıarak, *yer kaplayan Tözün* birbirinden gerçekten ayrı olan parçalardan veya cisimlerden oluştuğunu savunmak saçmadır (italikler bize ait).⁹⁵

Yukarıdaki pasajda sınırlanabilir ve bölünebilir olanın kip ve kipe dair varoluş ifade eden süre ve/veya zaman/sallığa yüklendiğini fakat bunu gerçekleştirme kriterininse “onlara sahip olduğumuz kavram ortadan kalkma”dığı müddetçe geçerli olduğunu görürüz. Bunu nasıl anlayabiliriz? Aynı ifade töze dair söylenenler için de geçerli kabul edildiğine göre bu uyarıyı dikkate almak gerektiği açıktır fakat ne demek istediğini yorumlamak gerekir. Bizce bu ifade tanım kavramını ve Spinoza’nın tanım anlayışını ima etmektedir. Böylece “onlara sahip olduğumuz kavram ortadan kalkmadan”, yani “ona dair tanımı bozmadan” veya “onu tanımlamamıza sadık kalarak”, kısacası “o (şeyin) tanımına göre” anlamlarının verilmek istendiğini düşünüyoruz. Bu durumda, söz konusu tanımlanan veya tanımını düşündüğümüz şey kipler olacaksa, demek ki, onları sınır ve bölünebilirlik üzerinden kavramalıyız, yine de kiplerin öz ve varoluş biçiminde ayrıldığını ve sadece varoluş düzeyinde bir sınırlılık-bölünebilirlikten söz edildiğinin altını çizmek gerekir.⁹⁶ Fakat söz konusu

buradaki, yani uzam sıfatı veya yer kaplayan tözün bölünemezliği hakkındaki anlatım biçimini neredeyse harfiyen I,15’te de tekrar eder.

⁹⁵ Curley’nin çevirisi: we can determine as we please their existence and Duration, conceive it as greater or less, and divide it into parts—without thereby destroying in any way the concept we have of them.

⁹⁶ Pekâlâ, kiplerin özleri söz konusu olduğunda ne demeliyiz? Varoluşları gibi sınırlanıp bölünebilirler mi yoksa, sadece bu bağlamda, töz gibi mi düşünülmelidirler? Bu sorular, anlaşılacağı gibi, I. Bölümdeki tartışmalarla doğrudan ilgilidir. İleride bu konuyu yeniden ele alacağız.

tanımlanan veya tanımını düşündüğümüz şey töz olacaksa, onu ne sınır ne de bölünebilirlik üzerinden kavrayabiliriz. Öte yandan Spinoza burada belli bir tözden ve polemik bir dille belli bir tartışmadan söz ettiğini ima eder. “Yer kaplayan Töz”le, biliyoruz ki, Spinoza uzam sıfatını kastetmektedir ve tıpkı töz gibi sıfatların da bölünemez olduğunu söyler. Tözün bölünebilir olduğuna dair karışıklığın temelinde uzamın nasıl anlaşılacağı tartışması vardır. Şeylerin veya kiplerin veya cisimlerin bölünebilir ve parçalı oluşundan hareketle bu gibi şeylerin altına düştükleri uzamın da parçalardan oluştuğu ve böylece bölünebilir olacağı fikri, Spinoza’ya göre, töz kavramının anlaşılmasından kaynaklanır. Ancak her iki biçimde de olsa, ister belli bir sığata (uzam) isterse tözün kendisine atfedilmesi gereken özellik bölünemezliktir. Spinoza burada tamamen ebedilik kavramının izahına odaklandığı için hemen neden böyle bir karışıklığın ortaya çıktığını sorar. Bu soruya, “yer kaplayan Tözü bölmeye neden bu kadar meyilli olduğumuz”un, cevabı şudur:

Ona [niceliğe] duyuların yardımıyla imgelemimizde [hayalgücünde] sahip olduğumuz zamanki gibi soyut veya yüzeysel olarak ya da sadece anlama yetisiyle olduğu gibi Töz olarak. Bu yüzden, imgelemimizde [hayalgücünde] varolduğu haliyle hesaba katarsak (ki en çok ve zorlanmadan yaptığımız şey budur), niceliği bölünebilir, sonlu, parçalardan müteşekkil ve çoklu olarak anlarız. Öte yandan, bu şeyi anlama yetisinde olduğu haliyle hesaba katar ve kendinde olduğu gibi algıarsak (ki bu çok zordur), yeterli düzeyde kanıtlamış olduğum gibi, bu defa da sonsuz, bölünemez ve tek olduğunu buluruz.

Buradan çıkarmamız gereken en önemli sonuç, bir önceki pasajla birlikte, niceliği değil de kiplerin varoluşunu sınır ve bölünebilirlik üzerinden kavrayabileceğimiz ama tözü ve (onun özünü oluşturuyor olarak tanımlanan) sıfatlarıysa bölünebilir olarak kavrayamayacağımızdır. O halde Spinoza’nın yakındığı durum, ontolojik açıdan töz ve kip ayrımını unutmadan, töze dair kavrayış ile kipe dair kavrayışı birbirine karıştırmaktır. Kiplerin varoluşu bölünebilir, sınırlı ve parçaları olarak; töz ve sıfatlar ise bölünemez, sınırsız ve bütün olarak kavranılmalıdır. Spinoza bu temel üzerinden,

devamında, niceliğin her iki kavrayışından doğan şeyleri, ilkinde göre süre ve nicelikten, sırasıyla, zamanı ve ölçünün ne olduğunu izah eder. Spinoza'nın bu konudaki uyarısı ise, önceki uyarısında benzer biçimde, bunların (zaman, sayı ve ölçü) zihnin bir yetisinin (hayalgücü yetisi) operasyonu olduklarını unutarak şeylerin kendilerinin bir özelliğiymiş gibi düşünülmesinden doğan karışıklığa dairdir ve yukarıdaki 3. a) ve b) türündeki sonsuza (epistemolojik ayrıma) dair açıklama da buradan türer. Spinoza, demek ki, gerçekte aynı olan iki karışıklık üzerinde ısrarla durmaktadır. Aynı olan şudur; töz bölünemez ama kiplerin varoluşu bölünebilir olarak düşünülmelidir. Töz, bilhassa uzam sıfatı biçiminde, bölünebilir olarak kavramak ilk ve temel karışıklığın nedenidir. İkincisi ve ilkinde bağlı olacak şekilde, niceliği bölünebilir olarak kavramak da bir diğer (hayal gücü yetisi ve anlama yetisi arasındaki) karışıklığın nedenidir. O halde töz ve sıfatlar, Spinoza'ya göre, asla bölünebilir değildir ve ebedi-sonsuzdurlar. Başka bir ifadeyle, bunlar doğası gereği ebedi-sonsuzdurlar: Töze (veya Tanrı'ya) dair söylenen "sonsuz", bölünemez ve parçalara sahip olarak kavranılamaz "sonsuz"dur. Başka bir ifadeyle, mutlak olarak edimsel "sonsuz"dur ve Tözün bu bağlamdaki varoluşuna denk gelen ifade, onun ebedi-oluş olmasıdır.

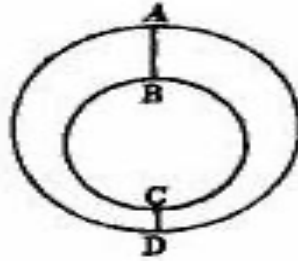
Fakat kiplerin varoluşu bölünebilir veya parçalara sahip gibi kavranabilir ve bu nedenle daha büyük veya daha küçük parçalar şeklinde düşünülebilir. İşte bu bölünebilir olarak düşünülenlere dair de bir ayrım koyulmaktadır; hayalgücü yetisince kavranılanlar ve anlama yetisince kavranılanlar. Mektubunun başlarında Spinoza kiplerin varoluşunu süreyle ifade etmiş ve kiplerin sınırlanabilir ve bölünebilir olarak kavranıldığından söz etmişti. Ama nicelik tartışmasından sonra kiplerin bölünebilirliğini, parçalı oluşunu sanki kendilerinde değil de onları düşünme tarzımızda ve hatta uygun olmayan bir düşünme tarzımıza yükler gibidir. Gerçekte bu konuda bir bulanıklık yoktur fakat ayrımın kriteri ve önemi asla gözden kaçırmamalıdır. Kipler veya tekil şeyler tanımları gereği sınırlılık-sonluluk özellikleri taşırlar ve varoluşları süre biçiminde ifade edilir. Başka bir deyişle, kiplerin süre biçiminde kavranılması veya düşünülmesi uygun bir düşünmedir. Fakat varoluşu

süreye ifade edilebilir olan kiplerin zaman kavramı altında düşünülmesi uygun değildir ve işte burada hayalgücü yetisinde içerilen ve uygun olmayan bir bölme, parçalara ayırma, vs. söz konusudur. İleride göreceğimiz gibi, Spinoza aslında buradaki hassasiyeti belirttik kılan bir kavram verir: belirsizlik (*indefinite*). O halde süreye dair varoluşu ifade etme biçimi belirsizlik olacaktır, zamansal bir terim değil. Hayalgücü yetisinin zamanla, uygun olmayan bir biçimde, ifade ettiği de budur. . Spinoza, Mektup'ta süre ve zaman arasındaki farkların ne olduğunu da izah eder. Ancak bu konu sonlu-sınırlı kiplerin varoluşunun süreye mi zamanla mı anlaşılması gerektiği üzerine yapılacak bir tartışmayla açıklık kazanır. Yine de sonsuzluğu analiz eden bir metinde, gerçekte, sonsuzlukla ilgisi olmayan sayı, ölçü ve zaman gibi mefhumların ele alınmasının nedeni son derece önemlidir. Çünkü bunlar kolaylıkla sonsuz gibi düşünölmeye yatkın oldukları kadar edimsel sonsuzun anlaşılmasına da engel olurlar. Spinoza şu uyarıda bulunur, “[b]uradan bakınca, şeylerin gerçek doğasına ilişkin bilgisizliklerinden ötürü bu üçünü şeylerin kendileriyle karıştıran birçok kişinin edimsel sonsuzu neden reddettiği kolayca anlaşılabilir”.

Spinoza bu uyarısından sonra sayı kavramı üzerinden sonsuzluğun anlaşılması için oldukça ilginç bir ayırım daha verir. Bu ayırımı örnekleme için, Spinoza, bir şekil üzerinden düşüncesini izah etmeye çalışır ve bu yukarıdaki tasnifte verildiği sırayla 2. a) ve b) tür sonsuzlar ayırımının zeminidir (Sınır bakımından ayırım). Spinoza, yine zaman, sayı, ölçü gibi ebediliğin ve sonsuzluğun kavranılmasını güçleştiren ve hatta imkânsız kılan öğelerin “şeylerin gerçek doğasına ilişkin bilgisizlikten” kaynaklandığını iddia ettikten sonra (edimsel sonsuzluğun kavranılmasındaki engel, bu gibi mefhumlardan hareketle sonsuzu –sadece ebedi olanı değil- düşünmeye kalkmaktır) matematikçilere güven duygusuyla, onların böyle bir karışıklığa düşmediklerini çünkü şu iki tür ayırımı yapabildiklerini söyler: Sınırsız olması bakımından sonsuz olan ile bir maximum ve minimum içermesine rağmen parçaları olduğu sürece herhangi bir sayıyla ifade edilemeyen sonsuz. Spinoza'nın kendi ifadeleri ve bu ayırımdaki ikinci tür sonsuza dair verdiği örnek şöyledir:

Çünkü onlar [matematikçiler] hiçbir sayıyla ifade edilemeyecek olan birçok şeyle karşılaşmakla kalmıyor (ki sayının her şeyi belirlemedeki yetersizliğini açıkça ortaya koyan bir durum bu), herhangi bir sayıyla gösterilmediği gibi, olanaklı her sayıyı aşan birçok duruma da rastlıyorlar. Buna rağmen, bu gibi şeylerin bütün sayıların sınırını aşmasının nedeninin parçaların çokluğu olduğu sonucuna değil, o şeyin doğasının böyle olması nedeniyle sayının şeye düpedüz çelişkiye düşmeksizin uygulanamayacağı sonucuna varıyorlar.

Örneğin şekilde ABCD ile ifade edilen, iki çember arasındaki alandaki tüm eşitsizlikler, tıpkı o alanda hareket eden maddenin hızındaki bütün varyasyonlar gibi sayının sınırını aşar.



Öyleyse bu sonuca ulaşmamızın nedeni, aradaki alanın aşırı büyük olması değildir; zira bu alanın ne kadar küçük bir bölümünü alırsak alalım, bu küçük bölümdeki eşitsizlikler gene de her tür sayısal ifadenin ötesinde olacaktır. Bizi bu sonuca götüren neden, başka durumlarda olduğu gibi, onların maksimumunu ve minimumunu bilmiyor oluşumuz da değildir; zira bu örnekte ikisinin bilgisine de yani maksimumun AB, minimumun da CD olduğu bilgisine sahibiz. Bizi bu sonuca götüren nedense, sayının eş merkezli olmayan iki çember arasında kalan alanın doğasına uygulanamaz olmasıdır. İşte bu yüzden, bu alandaki bütün eşitsizlikleri kesin bir sayı ile ifade etmeye çalışan kişi, ister istemez, bir çemberin çember olmak zorunda olması gerektiğini ileri sürmek zorunda kalacaktır.

Spinoza bizden iki çember arasındaki iki noktanın max. AB ile min. CD arasındaki mesafelerin eşitsizliklerinin toplamını almamız istiyor. Yani bizden iki eşmerkezli çemberin (birisini diğerinden küçük olmak kaydıyla) arasındaki çizgilerin toplamının sonsuz olduğunu söylememizi istemiyor.⁹⁷ Yoksa bu sınırlı sonsuzu öyle de anlatabilirdi. Burada daha farklı bir şey anlatılmaktadır. Öncelikle ayırımın diğer yönünü oluşturan sınırsız olması bakımından sonsuz üzerine düşünebiliriz. Herhangi bir sınırın bulunmadığı bir durum ne olabilir? Her yöne uzayabilen bir doğruyu göz önüne getirelim. Bu sınırlanmamış doğrunun sınırsız olmasından ötürü sonsuz olarak kabul edildiğini görürüz. Ancak Spinoza, sayı kavramıyla rahatlıkla düşünülebilecek türden bu sınırsızlıktan türeyen sonsuzun karşısına sayıyla ifade edilemeyecek bir örnek veriyor. Böylece sayı ve/veya sınır üzerinden sonsuzluğun kavranılmasındaki yanlışlığı ortaya koymuş oluyor. Sonuçta Spinoza sonsuzluk, özellikle altını çizdiği edimsel sonsuzun, nasıl gerçekte sonsuz değil de sınırsız olması nedeniyle sonsuz diye tanımlananla karıştığını izah etmiş oluyor. Şayet sınırsız olması nedeniyle sayıyla tüketilemeyeceğine hemen sonsuz denirse, sınırlı bir alanda örneklenen ama yine de sayıyla ifade edilemeyen, tüketilemeyeceğine ne dememiz gerekir, gibi bir akıl yürütmenin olduğunu düşünüyoruz. Acaba bu örnekle Spinoza, sonsuzluğun sayı ve sınırsızlık üzerinden anlaşılması durumunda ortaya çıkan güçlüğü işaret etmekten çok daha fazlasını mı söylemektedir?⁹⁸

Spinoza, bu örneği verdikten hemen sonra “konumuza geri dönecek olursak” diyerek “cismani Tözü duygulanımlarından soyutlamaya” çalışanlara değinir. Buradan da konusu olan şeye, sonsuzluğun tanımlanmasına geçerek, bu defa yukarıdaki

⁹⁷ Böyle bir yanlış anlamının nerelere varacağına ilişkin iyi bir örnek Hegel’in 12. Mektubu ve söz konusu şekli yorumlamasını yorumlayan Macherey, P. (2013). *Hegel ve/veya Spinoza (ss. 156-158)*. Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Otonom.

⁹⁸ Deleuze *Spinoza Üzerine 11 Ders*’te bu örneği, kendi Spinoza okumasına uygun bir biçimde geliştirerek tartışır. “Mesafelerin eşitsizliklerinin toplamı -neden aynı düşünceyi daha basit bir örneğe dayalı olarak yapmıyor; neden eşit olmayan mesafelerin toplamını almıyor? Neden farkların toplamını almak istiyor? Bana göre bu gerçekten çok önemli bir metindir çünkü acaba kafasında ne vardır söylemediği? Buna kendisinin özler problemi açısından ihtiyaç duymaktadır. Özler kudret dereceleri dirler, ama nedir bir kudret derecesi? Bir kudret derecesi bir azami ve bir asgari arasındaki farktır” Deleuze, G. (2013). *Spinoza Üzerine 11 Ders (s. 74)*. Çev: Ulus Baker, Ankara: Öteki. Ayrıca bkz. Deleuze, G. (2013). *Spinoza ve İfade Problemi (ss. 191-216)*. Çev. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk.

izahatından çıkan genel sonuca (“bütün söylediklerimden açıkça görülebilir ki”) üç tür sonsuzu anar:

[b]azı şeyler doğası gereği sonsuzdur ve hiçbir şekilde sonlu olarak kavranamaz. Buna karşılık, bazı şeyler de bağlı buldukları nedenden ötürü sonsuzdur; bu ikinci türden şeyler soyutlama yoluyla kavrandıkları takdirde, parçalara bölünüp sonlu addedilirler. Son olarak da, herhangi bir sayıyla tam olarak ifade edilememelerinden ötürü sonsuz ya da isterseniz, belirsiz diye adlandırılacak şeyler vardır, ama bu şeyler gene de daha az ya da fazla olarak kavranabilir. Zira verdiğim örnekten de (...) herhangi bir sayıyla yeterli düzeyde ifade edilemeyen şeylerin ille de eşit olması gerektiği sonucu çıkmaz.

Toparlayacak olursak, elimizde Spinoza'nın doğrudan ebedilik/sonsuzluk kavramlarını tanımladığı iki kaynağın olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, I,Def.,8 ve 12. Mektup. Her ikisinde de ortak olan vurgular şunlardır;

- i) Ebedilik, tanımından veya doğasından çıkarılmalıdır,
- ii) Herhangi bir biçimde süre ve/veya zaman/sallıkla karıştırılmamalıdır,
- iii) Töze atfedilmeli veya töz olarak kavranmalıdır,
- iv) Tözün özü olduğu kadar varoluşu için de söylenmelidir,
- v) Sınırlılık, parçalılık ve bölünebilirlik terimleriyle düşünülmemelidir.

Ebediyet kavramının tanımından (I,T,8) ve analizinden (12. Mektup) çıkarsanabilen bu özellikler çalışmamızın kavramsal analizine tekabül etmektedir. Başka bir deyişle, buraya kadar mümkün olduğunca ebediyet kavramının ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiğiyle sınırlı kalmaya çalıştık. Bir sonraki kısımda ebediyet kavramının Spinoza ontolojisindeki yerini tespit ve analiz etmeyi deneyeceğiz. Böylelikle hem yukarıdaki kavramsal haritayı ontolojik zemine konumlandırarak hem de Spinoza'nın felsefi sistemini betimlemeye çalışacağız. Böylelikle, burada üzerinde fazla durmadığımız bazı temaları daha somut izah edebileceğiz. Örneğin, “bağlı buldukları nedenden

ötürü sonsuz” ve “herhangi bir sayıyla tam olarak ifade edilememelerinden ötürü sonsuz ya da isterseniz, belirsiz diye adlandırılacak şeyler” derken Spinoza tam olarak neyi düşünmektedir, bunların sisteminin ontolojik yapısında ne gibi karşılıkları vardır? Bu gibi sorunların cevaplarının ancak *Ethica*’nın ilgili yerlerine gidilerek verileceğini düşünüyoruz.

2.4. Spinoza’nın Ontolojisi Açısından Ebedilik/Sonsuzluk Türleri

Spinoza, şimdi inceleyeceğimiz, Tanrı kavramının tanımında buraya kadar sözü edilen ebedilik tanımına uygun düşen iki farklı ebedilik var gibidir: Mutlak anlamda/olarak ve kendi türünde ebedi. Öte yandan Spinoza, bir de sonsuz kiplerden veya kipsel olmasına rağmen sonsuz da olabilen bir sonsuzluktan da söz eder. Bu ebedilik-sonsuzluk türleri Spinozacı ontolojinin üç sayacağına denk düşer, sırasıyla, töz, sıfat ve kip. Şöyle de denebilir; mutlak anlamda ebedi olan töz, kendi türünde ebedi olan sıfatlar ve sonsuz kipler. Bu kısımda Spinoza’nın bunları hangi bakımdan ayırdığı ve/veya özdeşleştirdiğini inceleyeceğiz.

2.4.1. Mutlak Anlamda Sonsuz Olarak Ebedilik

Spinoza’nın 6. Tanımı Tanrı üzerinedir ve metnin ilk Açıklama’sı da bu tanımdan sonra yapılır. Şöyle ki;

Tanrı ile mutlak olarak sonsuz varlığı [*ens absolute infinitum*], eş deyişle, her biri ebedi ve sonsuz [*aeternam, & infinitam*] özü ifade eden [*exprimit*] sonsuz sıfattan [*in finitis attributis*] oluşan tözü anlıyorum.

Açıklama. *Mutlak olarak* [*absolute infinitum*] sonsuz diyorum, *kendi türünde* [*in suo genere*] değil; çünkü salt kendi türünde sonsuz [*in suo genere tantum infinitum*] olana sonsuz sıfatı yadsıyabiliriz; ama özü anlatan ve hiçbir olumsuzlama içermeyen her şey mutlak olarak sonsuz olanın özüne aittir.

Buna göre, mutlak anlamda sonsuz: *ens absolute infinitum*, sonsuz sıfat: *in finitis attributis*, ezeli-ebedi ve sonsuz öz: *aeternam et infinitam essentiam*, olduğunda göre

sonsuzluk için *infinitum* ve buna bağılı olarak infinity terimlerini, ezeli-ebedi içinse *aeternam* terimini kullandığını görüyoruz. Buradan hareketle i) Tanrı mutlak anlamda/olarak sonsuzdur; ii) bu sonsuza ebedi veya ebedi-oluş da denebilir; iii) mutlak olarak sonsuzu veya ebedi olan şeyi sonsuz sıfat kurar veya bu şey sonsuz sıfattan oluşur. Sıfata dair sonsuz (*infinitum*) ile Tanrı'ya dair olanı veya mutlak sonsuzu (*absolute infinitum*) sonsuzluk kavramının aydınlatılması için şimdiden ayırmak gerekir. Zaten Açıklama, bu ayrımın altını çizmektedir. *Absolute infinitum* ve *in suo genere infinitum*, mutlak sonsuz ile kendi türünde sonsuz veya tözde sonsuz ile sıfatta sonsuz. Mutlak olarak sonsuz; ebedi olana, kısaca töze (veya tanrıya veya doğaya) işaret eder; kendi türünde sonsuz ise ebedi olanı oluşturan⁹⁹ türde sonsuz olana işaret eder (*infinitum*). İlk ayrımımız budur. İkinci olarak, ebedi olan anlamında sonsuz kendi mutlak koyutlanması içinde mutlak olumlama değildir, o halde hiçbir olumsuzlama demek ki, hiçbir sınırlama içermez (*negationem nullam involvit*).¹⁰⁰ Fakat kendi türünde sonsuz olan ise mutlak olumlama içermez, çünkü böyle bir sonsuzun sonsuz sıfat içermesi olumsuzlanır (*infinita de eo attributa negare possumus*). Bu açıklamadan şunu mu anlamamız gerekir: Sıfatlar kendi türlerinde mutlak olumlamalardır; fakat Tanrı mutlak olarak mutlak olumlama değildir. Başka bir deyişle, kendi türünde mutlak olumlama olan herhangi bir sıfat, aynı zamanda tözün özünü kuran şey olarak tanımlanır ve bu kuruluş bakımından başka herhangi bir sıfat ve bir diğer sıfat olacak şekilde sonsuz kendi türünde mutlak olumlayıcı ve özü ifade edici olan sıfatların oluşturduğu/kurduğu Tanrı mutlak olarak sonsuzdur. Tanrı'ya dair tanımdan çıkarsanan ilk özellik mutlak sonsuzdur. Ve bu sonsuza dair ilk belirlenim ise kendi türünde sonsuz olan sıfatların oluşturduğu mutlak sonsuz olmasıdır.

Ancak tanıma daha yakından bakıldığında Spinoza'nın Tanrı'dan mutlak anlamda sonsuz (*Deum intelligo ens absolute infinitum*) olarak söz ettiğini ama *aeternitatis*

⁹⁹ Burada sıfat tanımını hatırlatmak yerinde olur: Sıfat ile entelektüel sezginin tözde onun özünü oluşturuyor olarak algıladığı şeyi anlıyorum. [*Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam consticuens*].

¹⁰⁰ Spinoza, olumlama-olumsuzlama ve sınır kavramlarına dair 50. Mektubunda karşılaştırmalı bir açıklama yapar.

demediğini görürüz. Açıklamada da bu vurguyu yinelenir: *Dico absolute infinitum*. Spinoza neden burada *aeternitatis* değil de *absolute infinitum* demektedir? Bir önceki bölümde, 8. Tanım'da *aeternitatis*'i de *absolute infinitum* olarak mı anlamamız gerekir? Her iki söyleyiş de aynı şeye işaret etmiş olsa bile, Spinoza'nın mutlak olarak sonsuz ile kendi türünde sonsuz ayrımını nasıl anlamamız gerekir, örneğin ilki için Tanrı veya töz (ister *aeternitatis* ister *absolute infinitum* denmiş olsun), ikincisi içine sıfat(lar) mı kastedilmektedir? Şayet böyle yorumlarsak töz ve sıfatları birbirinden ayırmış olmaz mıyız? Fakat öte yandan, töz ve sıfatları özdeşse ve mutlak olarak sonsuzdan Tanrı'yı anlamamız gerekiyorsa kendi türünde sonsuz (sıfatlardan) başka bir şeyi mi ima etmektedir? Ebediliği veya mutlak sonsuzu Tanrı, kendi türünde sonsuz sıfatlar olarak eşitlememiz mümkün müdür?

Bu soruların cevabını verebilmek ve Spinoza'nın bu iki tür sonsuzdan tam olarak ne kastettiğini anlamak için hem 6. hem de 8. Tanımların, yani hem Tanrı'nın tanımının hem de ebediliğin tanımının hangi bağlamlarda doğrudan kullanıldığını takip etmemiz gerekir. Bu tanımlar verildikten sonra hangi önermede (kanıtlama, önerme sonucu ve notu da dâhil edilerek) nasıl işletildiğine yoğunlaşmak belki de bu ayrımın neyi ifade ettiğini, yani kendi türünde sonsuzla sıfatlara işaret etmiş olup olmadığını, anlamamıza yardımcı olabilir.

Spinoza töze dair sonsuzluktan ilk defa I,8'de söz eder: “[H]er töz zorunlu olarak sonsuzdur”. Aslında, Spinoza, burada “her töz” ifadesinden de anlaşılacağı üzere tözün kuruluşunda sıfatlarla ilişkisini detaylandırarak ilerler. Ama aynı önermenin 2.Not'unda “varoluşu, özü gibi, ebedi bir gerçekliktir” denilerek yeniden ebedilik deyişini kullanılır. Ebediliğin, tanımlar haricinde, metinde, ilk görüldüğü yer burasıdır. Ama burada dikkat çekici olan husus şudur; Spinoza bu önermenin ne kanıtlanmasında ne de notlarında 6. ve 8. Tanımlara başvurmaz. Bunu iki biçimde yorumlayabiliriz; i) ebedilik zaten kendisinde varoluşu ve dolayısıyla bir gerçekliği ifade eder (ki bu 8. Tanım'da verilmiştir) ve ii) bağlam gereği ele alınan sonsuz sıfatların hem kendi türünde hem de tözün özünü ve tekliğini oluşturdukları ölçüde

tanımlanan sonsuz türüne işaret eder (bu da 6. Tanım'da verilmiştir). Her ikisi de farklı açılardan aynı şeyi dile getirir. Fakat peşine düştüğümüz mutlak anlamda sonsuz ve kendi türünde sonsuz ayrımı olduğu için her iki yorum da bizim için ayrı bir özellik taşımaz. 10. Önerme'nin notunda Spinoza bir töze sonsuz sıfatın yüklenebileceğini ve bunun da 6. Tanım'a uygun düşeceğini belirtir. Önerme 11'de benzer biçimde (8. ve 10. Önerme'de olduğu gibi) tözün tekliğini ve kuruluşunu ifade etmek üzere sıfatların sonsuzluğundan söz ederek, ilk defa, hem kendi türünde sonsuz hem de sonsuzca sıfat vurgusunu görürüz. Tanrı'ya dair ilk önerme olan 11. Önermenin 2. Kanıtlamasında Spinoza saçmaya indirgeme yöntemini kullanarak, Tanrı'dan mutlak sonsuz (*absolute infinitum*) ve mutlak olarak sonsuz Varlık (*ens absolute infinitum*) olarak söz eder ve Tanrı'nın varlığına dair *a posteriori* bir kanıt sunar. Önerme 12 ve 13¹⁰¹ bölünmezlik açısından sonsuzla ilgilidir ve bu nedenle sadece 6. Tanım'a ve 8. Önerme'ye başvurulur. Bölünebilirlik üzerine daha önceki tartışmamızı hatırlayacak olursak, Spinoza'nın burada daha çok cisimsel tözün (uzam sıfatının) kolayca bölünebilir olarak düşünülmesini (hayal edilmesini) ima ettiğini ileri sürebiliriz. Zaten bu önermenin sonucunda da; “[b]undan şu çıkar ki, hiçbir töz, ve dolayısıyla hiçbir cisimsel töz, bir töz olduğu sürece, bölünebilir değildir” diyerek buradaki sonsuzluğun türünü de işaretlemiş olur. I,15'te, tözün kuruluşu tesis edildikten sonra önerme notunda 5, 8 ve 12. Önermelere atıfta bulunulur, yani teklik/birlik, sonsuzluk ve bölünemezlik hakkındaki önermelere. Spinoza, burada, cisimsel tözün (uzam sıfatının) bölünemezliği tezini, tam da 12. Mektup'un argümantasyon mantığı içinde, iddia eder. Önerme notu Tanrı'nın uzam sıfatının, uzamın bölünebilir olduğunu düşünenlere karşı, bölünemezliği ve sonsuzluğu üzerine kurulmuştur.

¹⁰¹ Sözü edilen önermeler, sırasıyla şöyledir:

I,12: Bir tözün bölünebileceğini imleyen hiçbir sıfatı doğru olarak kavranamaz (*Nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur, substantiam posse dividi*).

I,13: Mutlak olarak sonsuz töz bölünemezdir (*Substantia absolute infinita est indivisibilis*).

16. Önerme’de de 6. Tanım görülür.¹⁰² Önermenin kanıtlamasındaki şu ifadelere dikkat edilmelidir:

tanrısal doğanın her biri *kendi türünde sonsuz özü* ifade eden mutlak olarak sonsuz sıfatı olduğu için (Tan. 6), tanrısal doğanın zorunluğundan sonsuz sayıda şey sonsuz yolda (eş deyişle, sonsuz anlağın altına düşen her şey) zorunlu olarak doğmalıdır (Cum autem *natura divina infinita absolute attributa habeat* (per Defin. 6), quorum etiam unumquodque *infinitam essentiam in suo genere exprimit*, ex ejusdem ergo necessitate infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) necessario sequi debent. Q.E.D.).¹⁰³

Spinoza 6. Tanım’ı, neredeyse, kelimesi kelimesine aktarır ve yine “kendi türünde sonsuz özü ifade eden” diyerek sıfatları düşünmek gerektiğini hissettirir. Bu durumda mutlak olarak sonsuz veya ebedi olan Tanrı’dır diyebiliriz. Daha doğrusu ikincisinin her hâlükârda Tanrı’ya dair olduğu açıktır. Fakat ilkinin neye gönderme yaptığı kadar gönderdiği şeyin kapsamı ve işlevi muğlaktır. Çünkü söylemiş olduğumuz gibi, her ikisi de aynı şeye denk geliyorsa ayırımın altının çizilmesindeki amaç nedir?

Şimdiye kadar ilk defa 6. ve 8. Tanım’ın birlikte kullanıldığı önerme 19. Önermedir. 20. Önerme de yine Tanım 8’e gönderir ama bir önceki (I,19) önermeyi takip eder. Spinoza’nın ebediliği sadece Tanrı’ya dair kullanmadığını açıkça dile getirir: “Tanrı, ya da Tanrı’nın tüm sıfatları ebedidir.” Önerme kanıtlamasındaki akıl yürütme öz ve

¹⁰² Zaten bu önerme de bir diğer merkezi önermelerden birisidir ve sonsuzluğun bütün türlerinin bir çırpıda ifade edilmesini içerir, ayrıca kendinden sonra gelen diğer pek çok önermede de atıf yapılan bir önermedir. Tanım 6 ve 8’e atıf yapılan yerler *Ethica*’nın devamında şöyledir:

I: 21-23 bilindiği gibi sonsuz kipler önermesidir ve 23’te de I,T,8’e atıf vardır. 31.

II: 1-9 (I,8’e atıf)-Lem.I (I,8’e atıfla)-45 (I,T,6’ya atıfla)-47’nin kendisi.

IV: 28 (I,T,6’ya atıfla).

V: 23-29 -30 (T,8’e atıfla)-35 (T,6’ya atıfla).

Dikkat edilirse, *Ethica*’nın III. bölümünde bu tanımlara hiç atıf yapılmamış olduğu göze çarpar. Bu bölüm Duyguların Kökeni ve Doğası üzerinedir. Fakat bu bölüm, zaman ve süre kavramlarının da en çok geçtiği bölümlerden birisidir.

¹⁰³ Türkçe’de mevcut diğer çevirilerden de yararlanacak olursak; Hilmi Ziya Ülken “Tanrının tabiatının, her biri kendi cinsinde sonsuz özü ifade eden mutlak sonsuz sıfatları olduğu (tanım 6) için” ve Çiğdem Dürüşken ise “Ama tanrısal doğa mutlak anlamda sonsuz sıfatlara sahip olduğundan (6. Tanıma göre) ve bu sıfatların her biri kendi doğaları gereği sonsuz özü ifade ettiğinden” şeklinde çevirmişler.

varoluşun tözde, yani Tanrı'da bir ve aynı şey olduğu üzerine kuruludur ki, biz de yukarıda ebediliğin asli tanımının bu olduğunu söylemiştik.

Kanıtlama: Çünkü Tanrı (Tan.6) zorunlu olarak varolan tözdür (Ön.11), başka bir deyişle, (Ön.7), özüne varolmanın ait olduğu bir töz, ya da (yine aynı şey) varolduğu tanımından çıkan bir tözdür, ve öyleyse (Tan.8) ezeli-ebedidir. Yine, Tanrının sıfatları ile tanrısal tözün özünü ifade eden şey (Tan.4), e.d. töze ait olan şey anlaşılacaktır; bu ise, diyorum, sıfatların içermeleri gereken şeyin kendisidir. Ama ebedilik tözün doğasına aittir (Ön.7'de tanıtladığım gibi). Öyleyse sıfatlarının her biri ebedilik içermelidir, ve dolayısıyla tümü de ebedidir.¹⁰⁴

O halde bizim *in suo genere infinitum* ve *absolute infinitum* ayırımımız için haklı bir gerekçemiz yok gibi görünmektedir. Çünkü kanıtlamada açıkça sıfatların da ebedi oldukları söylenir çünkü tözün özünü anlattıklarını ve bu nedenle tözün özünde bulunan her ne ise sıfatlarda da bulunacağını, o halde sıfatların da ebedi olduklarını söylemektedir. Fakat Spinoza'nın kanıtlamada bizleri gönderdiği yerlere odaklanırsak; Tanrı tanımı ve Tanrı hakkındaki ilk önermeye (sırayla 6. Tanım ve 11. Önerme), Tanrı'nın varlığına (7. Önerme) ve ebediliğe (8. Tanım) atıf yapıldığını görürüz. Kanıtlamada en son sıfat tanımına (4. Tanım) başvurulmaktadır. Kanıtlamanın argümantasyonu tekrar 7. Önerme'nin öne sürülmesiyle sonuca bağlanır, yani sıfatların ebedi oluşlarına. 6 ve 8. Tanımlar ile 11. Önerme zaten Tanrı'ya dair ebediliği açıkça dile getirdiği ve burada asıl ilğimiz kendi türünde veya sıfatların için söylenen sonsuzu anlamak olduğu için, 7. Önerme'ye odaklanmamız daha makul görünüyor.

¹⁰⁴ Söz konusu kanıtlamanın tamamı şudur ve vurgulamak istediğimiz yerleri italikle belirttik: Deus enim (per Defin. 6) est substantia, quae (per Prop. 11) necessario existit, hoc est (per Prop. 7), ad cuius naturam pertinet existere, sive (quod idem est) ex cuius definitione sequitur ipsum existere, adeoque (per Defin. 8) est aeternus. Deinde per Dei attributa intelligendum est id, quod (per Defin: 4) Divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est, id, quod ad substantiam pertinet: id ipsum, inquam, ipsa attributa involvere debent. Atqui ad naturam substantiae (ut jam ex Prop. 7 demonstravi) pertinet aeternitas. Ergo unumquodque attributorum aeternitatem involvere debet, adeoque omnia sunt aeterna.

Spinoza, yukarıda verdiğimiz kanıtlamada “ebedilik tözün doğasına aittir” (*ad naturam substantiae pertinet aeternitas*) ifadesinin 7. Önermede kanıtlandığını söylüyor ama 7. Önerme tam olarak şudur: Varolmak tözün doğasına özgüdür (*ad naturam substantiae pertinet existere*). Fakat atıf yaptığı (I,7) yerde, ne sonsuzluk ne de ebedilik ifadeleri geçmektedir. O halde nasıl olur da bu önerme ebediliğe bir kanıt olarak sunulur? Bunun açıklaması Spinoza’nın her ikisinde de aynı şeyi anlıyor olmasıdır. Spinoza’nın gönderdiği önermenin kanıtlaması (I,7,K) bizi bir adım daha atmaya zorlar. Şöyle ki;

Bir töz başka bir şey tarafından üretilemez (önceki Önerme Sonucu); öyleyse kendinin nedenidir, e.d. (Tan. 1), özü zorunlu olarak varoluş içerir, ya da, varoluş doğasına özgüdür.—Q.E.D.¹⁰⁵

Buradan da şu denklik çıkar: kendinin nedeni=özünün zorunlu varoluş içermesi=varoluşun doğasına özgü olması. Başka bir ifadeyle, varolmak tözün doğasına özgüdür ile kendinin nedeni aynı gerçekliği ve hakikati ifade eder; *ad naturam substantiae pertinet existere=causa sui*. Böylece 7. Önerme’ye dair sorumuzun cevabını şöyle formüle edebiliriz: *ad naturam substantiae pertinet existere= causa sui= ad naturam substantiae pertinet aeternitas*.

Tekrar I,19’a dönecek olursak, 7. Önerme’ye benzer bir biçimde, Spinoza önermenin Not’unda şunu dile getirir:

Bu önerme ayrıca Tanrı’nın varoluşunu kanıtlama yolumdan da (Ön.11) olanaklı olduğu ölçüde açıktır; o kanıtlamadan, diyorum, Tanrı’nın varoluşunun da özü gibi ebedi bir gerçeklik [hakikat] olduğu çıkar. Yine, Tanrı’nın ebediliğini (Descartes’in İlkelerinin 19. Önermesi) bir başka yolda kanıtlamıştım ve bunu burada yinelemek gereksizdir.

¹⁰⁵ Kanıtlamanın, tözün tek olmasının iddia edildiği ilk kısımdan çok (bir töz başka bir şey tarafından üretilemez), buradan çıkan sonuç bizi ilgilendirmektedir: erit itaque *causa sui*, id est (per Defin. 1), *ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad ejus naturam pertinet existere*.

Tanrı'nın hem özü hem de varoluşu ebedidir ve Tanrı için öz ve varoluş bir ve aynı şeydir: *Dei existentiam, sicut ejus essentiam, aeternam esse veritatem*. Böylece ebediliğin edimsel bir sonsuz olduğunu da görmüş oluruz.¹⁰⁶ Spinoza öz ve varoluş özdeşliğini bir sonraki önermede (I,20) ifade eder: Tanrı'nın varoluş ve özü bir ve aynıdır. Bu önermenin kanıtlamasını hem ebedilik üzerinden hem de Tanrı'nın sıfatların da ebedi oluşlarından hareketle inşa edilir:

Tanrı (önceki Ön.), ve tüm sıfatları ebedidir, e.d. (Tan.8), sıfatlarının her biri varoluşu anlatır. Öyleyse Tanrının ebedi özünü (Tan. 4) sergileyen aynı sıfatları aynı zamanda onun ebedi varoluşunu sergiler; e.d. Tanrının özünü oluşturan şeyin kendisi aynı zamanda onun varoluşunu oluşturur, ve öyleyse varoluşu ve özü bir ve aynıdır.—Q.E.D.

O halde Spinoza'nın açıkça töze dair söylediği sonsuzu, yani ebedilik anlamda sonsuzu, sıfatlar da söylediğini görüyoruz. Ayrıca bu kanıtlama, önceki kısımda ve az önce ebedilik tanımındaki şu ifadeyi de yerli yerine oturtmamızı sağlar: “(...) çünkü böyle bir varoluş, tıpkı şeyin özü gibi, ebedi bir gerçeklik olarak kavranır (...)”. Demek ki, buradaki “tıpkı şeyin özü” ebedi olan şeyin özünü, yani tözün özünü, yani sıfatları ifade etmektedir. Dahası bu “öz”ü ifade edilenin ebediliği kadar özün kendisinin de ebedi-oluşuna varoluşu ebedi olanın özünü ifade eden şeyin de (sıfatların da) varoluşlarının ebedi-oluşu eşlik eder.

Yine de Tanrı tanımında (6. Tanım) verilen ayrımın (“mutlak olarak sonsuz diyorum, kendi türünde değil”) neye tekabül ettiğini ama özellikle ikinci tür ebediliğin/sonsuzun neye işaret ettiğini açıklayamadık. Bu durumda, şayet bu ayrımın töz ve sıfat arasında yapılmadığını, burada kastedilen “kendi türünde” sonsuzun kipsel sonsuzlar olduğu

¹⁰⁶ Spinoza Tanrı'nın edimsel sonsuz olarak anlaşılması gerektiğini, zorunluluk anlayışının da zemini olan I,17'nin Notunda I,16'ya atıfla şöyle dile getirir: Öyleyse Tanrının her şeye-gücü-yeterliği ezeli-ebedilikten bu yana *edimsel* olmuştur, ve ezeli-ebedilik boyunca aynı *edimsellikte* kalacaktır (Quare Dei omnipotentia *actu* ab aeterno fuit,& in aeternum in eadem *actualitate* manebit).

iddia edilirse, Açıklama'nın devamı bu yorumu iptal edecek netliktedir: çünkü salt *kendi türünde* sonsuz olana sonsuz sıfatı yadsıyabiliriz; ama özü anlatan ve hiçbir olumsuzlama içermeyen her şey mutlak olarak sonsuz olanın özüne aittir. Bu da bizi tekrar kendi türünde sonsuz ile sıfatların kastedildiğini düşündürmektedir. Böylelikle, tözün sonsuzluğu ile sıfatların sonsuzluğu arasındaki ayrım, sonsuzluk açısından, ilki mutlak anlamda sonsuzu, yani Tanrı'nın özünü/doğasını; ikincisi ise, sonsuzca yetkinliği dile getirir.¹⁰⁷ Bu sorunun aydınlatılması için hem *kendi türünde (in suo genere)* teriminin *Ethica*'daki iki kullanımına hem de sınır-sızlık üzerinden ebediliği bakmak gerekir. Böylece bu tartışmaya dair nihai kararımıza bir adım daha yaklaşmış olacağımızı düşünüyoruz.

2.4.2. Kendi Türünde Sonsuz Olarak Ebedilik

İlk önce söylenmesi gereken, ebediliğin tanımında sınır kavramına başvurulmamış olmasıdır. Neden Spinoza'nın kendisinin değinmediği veya görünürde ima etmediği böyle bir çıkarsama üzerinden ilerlediğimizi açıklamak için, tekrar, I,19'a gitmemiz gerekir. Spinoza burada, kendisinin önceki bir metnine ("Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae"ye) atıfta bulunarak¹⁰⁸ sınır kavramı üzerinden bir ebedilik kavrayışının örneğini verir: Tanrı'nın varoluşu, sınırlı değil, ebediyet [öncesizlik-sonrasızlık] dediğimiz sonsuz varoluştur (DPP.,I,19,Dem.). Böylece, *Ethica*'da açık bir biçimde başvurulmadan tanımlanan ebediliğin I,19,N'de, DPP,I,19,K'ye atıf yoluyla sınır kavramına başvurulduğunu görürüz.

Bunun önemi şuradan gelir; sınır ve belirleme olumsuzlamadır, tanımında hiçbir olumsuzlama içermeyen bir şey de mutlak olumlama olmak durumundadır. Sınır-sızlık

¹⁰⁷ Deleuze, bu noktanın önemini ve içinde beliren tehlikeyi şu sözlerle belirtir: "[S]onsuzca yetkin oluşun Tanrının "doğa"sını tanımlamaya yettiğini düşünmek [Hata, b.n.] olurdu. Sonsuzca yetkin, her sıfatın kipliği, yani Tanrının 'özgüllüğü'dür. Ama Tanrının doğası sonsuz sıfattan, yani mutlak olarak sonsuzdan oluşmaktadır" ve Deleuze göre bu vurgu "[b]izi, Sonsuzdan Mutlağa, sonsuzca yetkinden mutlak olarak sonsuza geçmeye zorlar" Deleuze, G. (2013). *Spinoza ve İfade Problemi (s. 71)*. Çev.Alber Nahum, İstanbul: Norgunk.

¹⁰⁸ I,19,N: Tanrı'nın ezeli-ebediliğini (Descartes 'ın İlkelerinin 19. Önermesi) bir başka yolda tanımladım ve bunu burada yinelemek gereksizdir.

anlamını vermek için bile olsa, terimin, bu tanımda kullanılmaması dikkat çekicidir.¹⁰⁹ Bu da Spinoza'nın ebediliği hiçbir biçimde sonluyla ilişkili olmayacak bir tarzda anlamayı tercih ettiğini ima eder. Sınır kavramının hangi anlamda kullanıldığını görmek, neden ebediliğin tanımında kullanılmadığını anlamak açısından önemlidir. Spinoza, *Ethica*'nın hemen başlangıcında I,T,2'de sınır kavramı üzerinden sonlu kavramını tanımlanmaktadır. Buna göre sonlu;

I,T,2: Aynı doğada başka bir şey tarafından sınırlanabilenin (*terminari*) kendi türünde (*in suo genere*) sonlu (*finita*) olduğu söylenir. Örneğin bir cisme her zaman daha büyük olan bir başkasını kavradığımız için sonlu denir. Böylece düşünce bir başka düşünce tarafından sınırlanır (*terminatur*). Ama bir cisim düşünce tarafından sınırlanmaz (*non terminatur*), ne de bir düşünce cisim tarafından sınırlanır.

Böylece Spinoza'nın neden sınır ve/veya sınırsızlık üzerinden bir ebedilik tanımı vermediği biraz daha aydınlanmaktadır. Ebediliğin sınır terimine temas etmeden tanımlanması ontolojik bir başkalıktan öte kavramın kendisinde vurgulanmak istenen bir özelliğe işaret etmek içindir. Sonlu kavramı bir diğer sonlu şeyin varlığına/gerçekliğine işaret ederken, ebedilik kavramı daha tanımlanmasında herhangi bir diğer “şey” imasını ortadan kaldıracak bir biçimde formüle edilmiştir. Bu nedenle, Spinoza'nın daha başlangıçta örtük olarak böyle bir ayrımı sezdiğini iddia edebiliriz. Zaten ebediliğin tanımında geçen *Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam... rei aeternae definitione necessario* ifadesi de son derece belirli bir varlığa dair olan bir ebedilikten söz edildiğini belirtmektedir. Şimdilik altını çizmek istediğimiz ayrım şudur; ebedilik (özellikle belli türde bir ebedi-oluş) asla sınır-sızlık

¹⁰⁹ Spinoza I,8,N,1'de sonlu ve sonsuzu olumlama ve olumsuzlama terimleri bakımından şöyle ele almaktadır; “Sonlu olmak gerçekte herhangi bir doğanın varoluşunun kısmi olumsuzlaması, ve sonsuz olmak saltık [mutlak] olumlama olduğu için..” Öte yandan Spinoza Tanrı tanımını yaptığı 6. Tanım'da da benzer bir açıklama yapmaktadır, bu tanımları daha sonra ele alacağız. Ayrıca 35. Mektupta yer alan 3. Madde belirlenmiş olmayı sınır kavramıyla doğrudan ilişkilendirerek sonsuz olan bir şeyin belirlenmemiş olması gerektiğinin altı çizilir ve 36. Mektup'ta buraya (35. Mektup, 3. madde) atıfla yeniden olumsuzlama-belirleme ve sınır kavramları birbirleriyle ilişkilendirilir. Ayrıca bkz: 50. Mektup.

üzerinden tanımlanamamaktadır. Sınır, sonlu tanımında rol oynarken; sınırsızlık, ebedilik tanımında yer almaz.¹¹⁰

İkinci olarak, ‘kendi türünde’ nin ne anlama geldiğini sormamız gerekir. Bu da ilk defa, I,T,2’de verilmiştir. *Ethica*’nın I. Bölümünün 2. Tanımında geçer ve söz konusu tanım sonlu üzerindedir: Aynı doğada başka bir şey tarafından *sınırlanabilenin kendi türünde sonlu ...*

Sonlu (*finitum*), sınır (*terminari*) kavramı temelinde tanımlanıyor ama sınırlanmayan (*non terminatur*) bir koşulu da içeriyor. Burada sınırlanamayan daha çok, sanki, bir ilgisizlik veya temassızlık gibi düşünülebilir. Örnekte de belirtildiği gibi, *bir* cisim ile *bir* düşünce birbirlerini sınırlandırabilecek bir ilişki içinde değillerdir ve bu nedenle bir cismi bir düşünceyle sınırlandıramayız. Ama *bir* cisim ile *bir başka* cisim veya *bir* düşünce ile *bir başka* düşünce veya bir X sıfatının altına düşen *bir X-n-i* ile *bir başka X-n-ii* birbirlerini sınırlandırır. Öte yandan bir cisimden daha büyük veya daha küçük bir başka cisim olacağı için o cismin sonlu olduğunu söyleriz. Bu açıklama 12. Mektubu tartıştığımız bölümdeki akıl yürütmeye benzerdir ve neden sonsuzun sınır kavramları içinde, örneğin doğrudan sonsuz sınırsızdır gibi, açıklanmadığını da gösterir. Çünkü daha büyük ve daha küçük olarak kavranılabilen ama töze ve/veya sıfatlara atfedilmeyen türde sonsuzlar da olduğu için, kısaca buna sonluların oluşturduğu sonsuz da diyebiliriz, Spinoza’nın sonsuzu bilhassa bu türden sonsuzdan ayırt etmeye çalıştığını düşünüyoruz. Böylelikle sonsuz, sınır veya sonlu üzerinden tanımlanamaz ve kavranamaz. Fakat sonlu tam da sınırlanabilir oluşu nedeniyle sınır kavramı üzerinden düşünülür. Bizi buradan ilgilendiren konuya dönecek olursak, neden *in suo genere* terimine yer verilmiştir? Çünkü ilk bakışta böyle bir belirtmeye

¹¹⁰ Benzer akıl yürütmenin bir örneği de şudur: Leibniz, Spinoza’nın 6. Tanım’ında yer almayan bir ifadeyi (*immensum*) eklese de vurguladığı şey sınır-sız gibi herhangi bir ölçme iması bulunmayan bir anlamı önce çıkarmak için yapılan bir hamledir. Bkz: Ohad Nachtomy (2011). *A Tale of Two Thinkers, One Meeting, and Three Degrees of Infinity: Leibniz and Spinoza (1675–8)*, British Journal for the History of Philosophy, 19:5, ss. 935-961. Ayrıca sınır veya sonlu kavramı ve tanımıyla sonsuzluk kavramı arasındaki ilişkiyi farklı bir bakış açısından irdeleyen bir çalışma için bkz: Garrett, D. (1991). “Spinoza’s Necessitarianism”, *God and Nature: Spinoza’s Metaphysics (ss. 191-219)* içinde, Ed. Yirmiyahu Yovel, Leiden: E. J. Brill.

gerek olmadan da bir cismin bir başka cisim tarafından sınırlanabileceğini ve bu nedenle de cisme sonlu diyeceğimizi düşünebiliriz. Fakat Spinoza sanki özellikle başka bir şeye (de) dikkat çeker.¹¹¹

Spinoza, söz konusu tanımında, ayrıca *ejusdem naturae* (aynı doğadan) diyerek bir koşul daha koymuştur. Başka bir deyişle, *quae alia ejusdem naturae terminari potest*, aynı doğada bir başka şey tarafından sınırlanana *in suo genere* sonlu denir. Aynı doğada olmak ne anlama gelir? Spinoza'nın bu terimi kullandığı şu iki örneğe bakalım: “Şeylerin Doğasında [= evrende] aynı doğayı (*ejusdem naturae*) ya da aynı sıfatı taşıyan iki ya da daha çok töz olamaz” (I,5) ve “[a]ynı doğada (*ejusdem naturae*) yalnızca tek bir tözün olabileceği ... aynı doğada (*ejusdem naturae*) birden çok tözün olamayacağı...” (I,8,Sch.,2). Her iki örnek de tözün tekliğini ifade etmektedir, tıpkı sonlu tanımında biri başka (cisim) bir diğeri başka (düşünce) olanların değil aynı doğada (ya cisim ya da düşünce) olanların birbirini sınırlayabileceği gibi. Ayrıca “aynı doğa ya da aynı sıfatı taşıyan (*ejusdem naturae, sive attributi*)” cümlesini de gözden kaçırmamak gerekir. Çünkü sıfatların tözün özünü (yani doğasını) oluşturduğu zaten sıfat tanımında verilmişti. Pekâlâ, bu terimi sıfatlara doğru genişletebilir miyiz? Başka bir deyişle, ‘aynı doğada’ bir sıfat ifadesi anlamlı mıdır? Gerçekten de ‘aynı doğada’ ifadesinin belli bir sıfat için söylenemeyeceğini fark ederiz. Neden?

Belli bir sıfatın, örneğin uzam sıfatının, ‘aynı doğada’ bir başka sıfatla ilişkisi olamaz. Bu, uzam sıfatının uzam sıfatıyla ilişkisi demek kadar saçma olur. Fakat uzam sıfatını ifade eden veya oluşturan, yani ‘aynı doğada’ sonsuz kiplerinden söz edebiliriz. Dolayısıyla ‘aynı doğada’ ifadesinin iki kullanımı vardır: aynı doğayı oluşturmak veya ifade etmek için ya sonsuz sıfatlar ya da belli bir sıfatın altına düşen aynı doğadan sonsuz kipler söz konusu olduğunda kullanılır. Demek ki, aynı doğada olan (sonsuzca kip) veya aynı doğayı oluşturan/ifade eden (sonsuzca sıfat) şeylerden söz edebiliriz. ‘Aynı doğada’ ifadesinin bize verdiği yorumlama imkânıysa şudur: ‘aynı doğada’

¹¹¹ *In suo genere*'inin Spinoza'nın metinlerde nasıl geçtiğine ve özellikle mutlakla karşıtlık içinde verildiğine ilişkin bkz: The Continuum Companion to Spinoza. (2011). General Editors, Wiep van Bunge, Henri Krop Piet Steenbakkens Jeroen van de Ven. Continuum, London and New York, s. 239.

demek ister cisim (sonlu) ister sıfat (sonsuz) için söylensin bir sınıra veya ayrıma işaret eder. Aynı doğada bir cisim bir başka cisim tarafından sınırlandırılır ve aynı doğayı oluşturan/ifade eden bir sıfatsa bir başka doğayı oluşturan/ifade eden bir sıfatla ayrışır. I,16'nın Kanıtlaması'nda şu anlatımın söylemek istediğimiz şeye denk geldiğini düşünüyoruz: tanrısal doğanın her biri kendi türünde sonsuz özü ifade eden mutlak olarak sonsuz sıfatı olduğu için... (*autem natura divina infinita absolute attributa habeat (per Defin. 6), quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit*).

'Aynı doğa'yı, buradaki anlamıyla, tanrısal doğayı (*natura divina*) kendi türünde (*in suo genere*) ifade etmek (*exprimit*) için ... 'Kendi türünde' ama aynı zamanda sonsuz olan şeyin, böylece sıfat olduğunu görmüş oluyoruz. O halde, 'kendi türünde' sonlu ile kastedilen 'kendi türünde' neyse, 'kendi türünde' sonsuzdan da aynı şey kastedilmektedir. İlki nasıl sonluluğunu 'kendi türünde' ifade ediyorsa, ikincisi de sonsuzluğunu 'kendi türünde' ifade ediyordur. 'Kendi türünde' sonlu olan sonsuzca cisim/fikir örneklenebiliyorsa, aynı şekilde 'kendi türünde' sonsuz olan sonsuzca sıfat da örneklenebilir. Sonsuz sıfattan oluşan tözün kendisine değil de sıfatlarından birisine, sözgelimi, uzam sıfatına odaklansak, bu sıfatın kendi türünde sonsuz olacak bir biçimde tözün doğasını veya özünü oluşturduğunu veya ifade ettiğini ve bir başka sıfata, sözgelimi, düşünce sıfatına odaklansak, bu sıfatın da kendi türünde sonsuz olacak bir biçimde tözün doğasını veya özünü oluşturduğunu veya ifade ettiğini ve bunun sonsuzca böyle olduğunu söyleyebiliriz.

Böylelikle ebedilik kavramının ontolojik olarak değil ama kavranması açısından ikiye ayrıldığını, ilkinde mutlak anlamda/olarak sonsuz ve ikincisine kendi türünde sonsuz denmesi gerektiğini ileri sürebiliriz. Neden ontolojik bir ayrım yoktur ve öyleyse neden ebediliği ikiye ayırmaya çabalıyoruz?

Öncelikle, ebediliğin töze ilişkin söylenmesi gerektiğinde şüphe yoktur ve yukarıdaki inceleme de aynı anlamda sıfatlar için de söylenebileceğini dile getirir. Çünkü sıfatlar

ve töz özdeşse her iki dile getiriş de hem töze hem de sıfatlara yüklenir. Fakat 6. Tanım bir ayırım yapar, bilindiği gibi, mutlak ve kendi türünde şeklinde. Ancak dikkat edilmesi gereken, şeye dair söylenen ile şeyin kendisi arasında nasıl bir ayırım yaptığımızdır. Başka bir deyişle, şeye dair farklı yollardan farklı ifadelerde bulunabilir ve hepsinde de aynı şeye işaret etmiş oluruz. Örneğin, uzam sıfatı tözün özünü ifade eder veya töz uzam sıfatından oluşur demek bir ve aynı şeydir. Şöyle de denebilir; kendi türünde sonsuz olan uzam sıfatı tözün mutlak özünü ifade eder veya mutlak anlamda sonsuz olan töz kendi türünde sonsuz olan uzam sıfatından oluşur. Her iki durum da aynı gerçekliği ve hakikati (ontolojik özdeşlik) farklı yollardan (ifadesel ayırım) anlatır, böylece birisine yüklenen ebedilik bir diğerine de yüklenmiş olur. Böylece ikinci sorunun cevabına geçmiş oluyoruz. Şayet ontolojik olarak özdeşlik söz konusuysa neden ayırma ihtiyacı duyuyoruz?

Dikkat edilirse, yukarıdaki örnekte sadece tek bir sıfattan oluşuyor olarak bir töz kavrayışının sunulduğunu gösterdik. Fakat biliyoruz ki, töz sonsuz sıfattan oluşan veya sonsuz sıfatın ifade ettiği olarak tanımlanır. Bu, töze dair ebediliğin pek çok kendi türünde sonsuzdan oluştuğunu söylemektir ya da dilenirse mutlak anlamda/olarak sonsuz demek olduğunu ima eder. 12. Mektuba dair incelememizi hatırlayacak olursak, bu iki ebediliğin türsel anlamda aynı ebedilik olduğunu görürüz. Çünkü her ikisi de doğası gereği sonsuzdur. Zira, I,Ak.1'e göre; "Olan her şey ya kendinde ya da başkasındadır". Başka bir deyişle, doğada sadece töz ve kipleri bulunur. Bu nedenle edimsel ebedilik tek gerçeklik olarak kavranır. Çünkü I,T,5'e göre, kip (*modum*) ile tözün duygulanışlarını (*affectiones*) anlamak gerekir. Dolayısıyla, sonsuzca kiplenişleri içinde mutlak olarak ebedi ve edimsel olan tek bir ebedilikten başka bir şey yoktur. Bu da ebedi-oluşlar çokluğunun nasıl mutlak ebedilikte veya kendince yetkin olan ebedilerin mutlak ebedi-olanda var olduğunu açıklar. O halde her ikisi de (ontolojik özdeşlik gereği) ebedi olan iki farklı (ifadesel ayırım) ebediliği; mutlak anlamda/olarak ebedi ve kendi türünde ebedi veya ebedi/sonsuz biçiminde adlandırabiliriz.

Aslında kendi türünde sonsuzla Spinoza tözün oluşumsal mantığı içerisinde nasıl sonsuz sıfatların tözün özünü oluşturduğunu gösterir. Yine de mutlak olarak sonsuz ile kendi türünde sonsuz biçiminde ebeliğin ikiye ayrıldığı gerçeğini değiştirmez. Bu da bize şunları söyleme imkânı verir; Spinoza'da tek gerçek sonsuzluk, ebediliktir ama katmanlaştırılmış olarak ebediliktir veya oluşturucu kendi türünde sonsuzlardan kurulmuş bir ebediliktir ve bu düzeydeki ebedilik atemporal'dir. Belirtik kılmaya çalıştığımız ayrımın önemi buradan gelir. Böylece hem sonsuzluk ile ebedilik arasında nasıl bir ilişki olduğu hem de hangi bakımında aynı hangi bakımdan ayrı olarak düşünülmesi gerektiği gösterilmiş olur. Bu ayrımın bir başka yönü de vardır, çünkü Spinoza, *Ethica*'da bir başka sonsuzdan söz etmektedir, daha doğrusu kipler düzeyinde de sonsuzdan bahsetmektedir. Spinoza çalışmaları içerisinde yorumcu ve okuyucuları en zorlayan bölümlerden birisi de (ontolojik sistemdeki) bu son sonsuzluk biçimi olan sonsuz kipler öğretisidir.

2.4.3. Kipsel Sonsuz

Başlamadan, Sonsuz Kipler'i neden Kipsel Sonsuz olarak adlandırdığımızı açıklayalım. Spinoza, sonsuz kiplerle belli türden bir sonsuzdan mı söz eder yoksa belli türden bir kipten mi? İkincisinin, yani belli türden bir kiplerden bahsettiğini söyleyebiliriz fakat bu kipler de ister töz veya Tanrı ister onun sıfatlarından çıkmış olsunlar, her hâlükârda sonsuz olmak zorundadır. Demek ki, ontolojik şemanın bu ayağında da belli bir sonsuz (türü) vardır. Öte yandan şimdiye değin, töz ve sıfatları için ebedilik, ebedi, ebedi-oluş terimleriyle karşılaştığımız *aeternitatis* yerine burada sonsuz karşılığını vereceğimiz *infinitem*'undan söz edildiğini belirtelim. Zaten metin üzerinde de göstereceğimiz gibi, Spinoza burada *aeternitatis* demek yerine *infinitem* demeyi tercih eder.

Öncelikle Spinoza yorumcularının genelinin de kabul ettiği ve bizim de belirttiğimiz gibi, sonsuz kipler veya kipsel anlamda sonsuzluk Spinoza felsefesinin özel olarak da *Ethica*'nın ontolojik kuruluşunun en tartışmalı ve kavranılması en zor bölümlerinden birisidir. Konunun asli önermeleri I,21-23 arasında yer alsın da sonraki önermelere

göndermeler izlendiğinde söz konusu önermelerin kapsamının genişliği ve önemi görülebilir. Peki, çalışmamız açısından bu konu ne gibi bir anlam taşır? Şimdiye değin Spinoza'nın ebediliği hem kavramsal hem de ontolojik açıdan nasıl ele aldığını (her ikisinin de aynı anlama gelmekle birlikte oluşum mantığı içinde nasıl ayrıldığını gösterdiğimizi umuyoruz) ve hangi bakımlardan ontolojik olmasa bile kavramsal olarak (burada ifadesel ayrıma işaret ediyoruz) ayrılabilmesine odaklanmaya çalıştık. Şimdi de son sonsuzluk kavrayışına geçebiliriz.

Kipsel sonsuzlara dair ilk önerme şudur:

I,21: Tanrı'nın herhangi bir sıfatının mutlak doğasından doğan her şey *daimi* (*semper*) ve sonsuz olarak varolmalıdır (*infinita existere*) ya da tam bu sıfat yoluyla ebedi ve sonsuzdur (*sive per idem attributum aeterna, & infinita sunt*).

Dikkat edilirse sadece *semper*¹¹² kelimesinin tarafımızca vurgulandığı görülebilir. Buradaki “daimi” terimini Spinozacı sistem içinde nasıl yorumlamamız gerekir? Ebedilik kavramı açısından bu “daimilik” ne anlama gelir? Bu kısmın en önemli sorusu budur. Şimdilik, temel öneme haiz olsa da bu terimi bir yana bırakıp önermeye yoğunlaşalım. Önermede altı çizilmesi gereken ilk şey: “Tanrı'nın belli bir sıfatından onun mutlak doğasından (*quae ex absoluta natura alicujus attributi Dei sequuntur*)” ifadesidir. Tanrı'nın, herhangi bir sıfatının mutlak doğası ne demektir? Sıfatların tanrısal doğayı oluşturan şeyler olduğunu, sıfat tanımında verilen “tözün özünü ifade eden şey” denilmesinden biliyoruz. Fakat bir sıfatın doğası nedir? “[T]öze ait olan şey anlaşılacaktır; bu ise, diyorum, sıfatların içermeleri gereken şeyin kendisidir” (I,19,K). Tözün özüne dair söylenen/ifade edilen şey, sıfatların kendilerine de söylendiği için

¹¹² Türkçe diğer çevirilerde *semper*'in karşılığı şunlardır: “her zaman (var)” (Hilmi Ziya Ülken çevirisi) ve “hep varolmak” (Çiğdem Düşürken çevirisi). Ayrıca Bennett, Parkinson ve Curley'nin çevirilerini de verelim: “...have always had to exist” (Bennett), “... must have existed always” (Parkinson) ve “...have always had to exist ...”. Ayrıca, Curley şu notu düşer:

Bazen Spinoza'nın herhangi bir kipi (sonsuz olanı bile) ebedi olarak nitelendirmesinin uygun olmadığı ileri sürülmüştür ve bu nedenle buradaki dilin zamansal kullanımını sonsuz kiplerin her zaman (at all times) var olduğunu ama (gerçekte) ebedi olmadığını göstermek için ele alınmıştır.

sıfatlarda da içerilen/olan şey de budur. Örneğin tözün hem özü hem de varoluşu ebedidir denildiğinde sıfatlarının da kendilerinde ebedi olduğu anlamına gelir. Buradan da Tanrı'nın (herhangi) bir sıfatından, mutlak sonsuzu oluşturan kendi türünde herhangi bir sonsuzdan doğan/ortaya çıkan 'her şey' [daimi ve] sonsuz olmalıdır, sonucu çıkmaktadır.

Bu cümleyle aynı anlama gelmek üzere (*sive*); mutlak ebedi olanı oluşturan kendi türünde herhangi bir ebedi olan yoluyla (*per idem*¹¹³) çıkan her şey ebedi ve sonsuz olmalıdır. Sadece önermeyi dikkate alırsak, sıfatın mutlak doğasından çıkan/doğan her şeyin de tam da bu ortaya çıktığı yola/şeye göre/şey dolayısıyla sonsuz, daha doğrusu ebedi ve sonsuz olduğu söylenmektedir. Sonuç olarak, bu cümledeki vurgunun ebedi ve sonsuz oluşa yapıldığını düşünebiliriz. O halde, herhangi bir sıfatın mutlak doğasından çıkan bu sonsuz türünü nasıl anlamamız gerekir? Diğer iki ebedilik türünden ayrımlı mıdır veya birisiyle özdeş bir diğeriyle ayrı mıdır? Bu soruları cevaplayabilmek için önermenin kanıtlanmasına ve devamındaki ilgili önermelerde Spinoza'nın açıklamalarına (önermelerin kanıtlanma ve not bölümüne) kulak vermeliyiz. Ayrıca Spinoza hemen ardındaki önermenin (I,22) de aynı biçimde kanıtlandığı söylenerek I,21,K'ye atıf yapar, bu da bu önermenin kanıtlanmasının önemini arttırmaktadır.

I,21'in kanıtlanmasının yoğun ve karmaşık olduğu söylenebilir. Pek çok önerme kanıtlanmasında yaptığı gibi bu önermenin kanıtlanmasında da Spinoza, saçmaya indirgeme (*reductio ad absurdum*) sürecini işleterek kendi tezini kanıtlar. Bu örnekte, Tanrının belli bir sıfatının mutlak doğasından daimi ve sonsuz (*semper&infinita*) değil de belirli ve sonlu bir varoluşa, yani süreye sahip (*quod finitum sit, &determinatam habeat existentiam, sive durationem*) bir şey çıkmış olsun, diyerek böyle bir şeyin Tanrı'nın belli bir sıfatının mutlak doğasından çıkamayacağını gösteren bir yol izleyecektir. Dolayısıyla, aşağıda, kanıtlamayı izlerken daha dikkatli olmamız gerekir.

¹¹³ Önermenin bu bölümünün Türceçe mevcut diğer çevirileri ise şunlardır: “yani onlar bağlı oldukları sıfata göre ezeli ve sonsuzdurlar” (Hilmi Ziya Ülken çevirisi) ve “başka deyişle her şey söz konusu sıfattan dolayı, ezeli-ebedi ve sınırsızdır” (Çiğdem Dürüşken çevirisi).

Ayrıca Spinoza'nın kanıtlaması iki bölümden oluşur. Biz de buna uygun olarak önce ilk bölümü verip yorumladıktan sonra ikinci bölüme geçeceğiz.

Eğer olanaklıysa (önermenin yadsınması durumunda) kabul edelim ki, Tanrı'nın belli bir sıfatından onun mutlak doğasından sınırlı bir varoluş ve süre ile sonlu olan bir şey doğsun, örneğin düşüncedeki Tanrı fikri [*ideam Dei in cogitatio*]. Ama düşünce, Tanrı'nın bir sıfatı olarak kabul edildiği için, zorunlu olarak (Ön. 11) kendi doğasında sonsuzdur. Buna karşı, Tanrı fikrini taşıdığı sürece, sonlu olarak kabul edilir. Oysa (Tan. 2) düşüncenin kendisi tarafından sınırlanmadıkça sonlu olarak kavranamaz. Ama bu, Tanrı fikrini oluşturduğu düzeye dek, düşüncenin kendisi yoluyla olamaz, çünkü düşünce o düzeye dek sonlu olarak kabul edilir: Öyleyse düşünce Tanrı fikrini oluşturmadığı sürece düşünce tarafından sınırlanmalıdır; ama bu fikir (Ön. 11) zorunlu olarak varolmalıdır: Buna göre Tanrı fikrini oluşturmayan bir düşünce vardır, ve dolayısıyla doğasından, mutlak düşünce olduğu sürece, Tanrı fikri zorunlu olarak doğmaz (Çünkü Tanrı fikrini oluşturuyor ve oluşturmuyor olarak kavranır.) Ama bu önsava aykırıdır. Böylece, eğer düşüncedeki bir Tanrı fikri, ya da Tanrının herhangi bir sıfatındaki herhangi bir şey (çünkü kanıtlama evrensel olmakla her durumda geçerli olacaktır) o sıfatının mutlak doğasının zorunluğundan doğuyorsa, o şey zorunlu olarak sonsuz olmalıdır, ki tanıtlanacak ilk noktaydı.

Spinoza'nın söylemek istediğinin tersi bir varsayımdan başladığı açıktır: Herhangi bir sıfatın, düşünce sıfatı diyelim, mutlak doğasından sonlu ve belirli varoluşa, yani süreye sahip bir şey çıksın, yani 'bir' düşünce, söz gelimi Tanrı fikri.¹¹⁴ Hâlbuki 11.

¹¹⁴ Curley çevirisinde buradaki Tanrı fikri ifadesinin genel anlamıyla alınması gerektiğini iddia eder, insan zihnindeki bir sonlu kip olarak varolan bir Tanrı fikrinin değil. Öyleyse bu fikir Tanrı'nın sahip olduğu bir sonsuz fikir olmalıdır ve böylece sonsuz kiptir. Yine de bu konuda bir anlaşmazlığın olduğunu da belirtir. Buna göre, Wolfson buradaki "Tanrı fikri" örneğinden dolaysız sonsuz kipi, Pollock ve Joachim ise dolaylı sonsuz kipi anlarlar. Biz burada Spinoza'nın "Tanrı'nın fikri" ile bir örnek verdiğini ve bunu da açıkça sonlu ve süre sahibi olarak işaretlediğini düşünüyoruz. Fakat bunun önemli olup olmadığı üzerine düşündüğümüzde, şayet bu kanıtlamayla varılmak istenen nokta sonsuz olan bir şeyden sonlu ve süre sahibi bir şeyin çıkmayacağı ve böylece buradan ancak ve ancak sonsuz olan bir şeyin çıkması gerektiği ise ve kanıtlama da tamamen bunun üzerine kurulu ise, çalışmamız açısından bu tartışma ayrıntıda kalıyor gibidir. Wolfson, H. A. (1934), *The Philosophy of Spinoza I*, (s.

Önermeye göre, bunun zorunlu olarak sonsuz olması gerekir, çünkü “[h]er biri ebedi ve sonsuz özü anlatan sonsuz sıfatlardan oluşan Tanrı ya da töz zorunlu olarak vardır”, o halde düşünce sıfatının kendisi sonsuzdur. Fakat varsayım gereği sonlu olarak kabul ediliyor. Şöyle de denebilir: bir sıfatın doğasından ne çıkabilir? Onda olan bir şey. Onda olan şey nedir? Bu ifade edilen şey, her ne ise, 11. Önerme gereği “zorunlu olarak kendi doğasında sonsuz” olmalıdır. Ama *Verum, quatenus ipsa ideam Dei habet, finita supponitur* (Tanrı fikrini taşıdığı ölçüde, sonlu olarak kabul edilmesi gerekir). Çünkü varsayım böyledir. Dolayısıyla, buradaki varsayım onun sonlu olduğu üzerine kuruludur. Peki, sonlu nedir? Örneğe göre cevap verecek olursak, belli bir düşüncedir. Belli bir düşünce hangi koşullarda sonlu olur? Tanıma göre (I,T,2), aynı doğaya sahip bir başka şey tarafından sınırlanıyorsa, o şeye sonlu denir. Hem ‘aynı doğa’ hem de ‘sınır’ kavramlarını yukarıda incelemiştik ve buna göre düşüncedeki Tanrı fikrinin sonlu olması için düşünceyle sınırlanmış olması gerekir. Ama Tanrı fikrini oluşturduğu sürece veya oluşturduğu düzeye dek düşüncenin kendisiyle de sınırlanamaz, çünkü bundan dolayı veya bu düzeye dek sonlu olarak varsayılıyor. Bu durumda düşünce Tanrı fikrini oluşturamayacak bir biçimde düşünce tarafından sınırlanıyor olmalıdır, çünkü bu fikir I,11’e göre zorunlu olarak vardır. Böylece Tanrı fikrini oluşturamayan bir düşünce vardır demek zorundayız ve bu da mutlak düşünce olduğu sürece düşüncenin doğasından zorunlu olarak Tanrı fikri çıkmaz demektir. Bu da bir çelişkidir, çünkü Tanrı fikri oluşuyor ve oluşmuyor sonucu çıkar. O halde

238). Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press. Pollock, F. (1880). Spinoza: His Life and Philosophy (s. 176). London: C. Kegan Paul & Co. Joachim, H. H. (1901). *A Study of the Ethics of Spinoza* (ss. 1, 94). Oxford: at the Clarendon Press. Bizce bu yorumlar da ihtilaflıdır, çünkü Spinoza açıkça saçmaya indirgeme mantığının işleme için verdiği örneğin, düşüncedeki Tanrı fikrinin, sonlu ve sınırlı bir varoluşu, yani süreye sahip olan bir şeyi öne sürmesi gerekmez mi? Bize göre, zaten Spinoza’nın yaptığı da budur. Bu örnek verildikten sonra, izlediği kanıtlama prosedürüne göre, “ama” diyerek, bu örneğin I,11’le çeliştiğini ima eder. Çünkü bu önerme Tanrı’nın herhangi bir sıfatının da (Tanrı’nın kendisi gibi) ebedi olduğunu söyler (I,11: Her biri ebedi ve sonsuz özü anlatan sonsuz sıfatlardan oluşan Tanrı ya da töz). İşte bundan sonraki adım, varsayımı yineleyerek bu veya varsayım gereği düşüncedeki bu fikrin sonluluğuna yeniden vurgu yapar. Daha sonra sonlunun tanımı verilir ve böylece kanıtlama devam eder. Şimdi düşüncedeki Tanrı fikri (*ideam Dei in cogitatio*) ile, bize göre Spinoza’nın kastettiği şey saçmaya indirgeme yöntemi olarak sonlu ve sınırlı varoluşa, yani süreye sahip bir örnek olmalıdır. Daha sonra bunun neden ve nasıl mümkün olmadığı gösterildiğinde, bu önermede kanıtlanmak istenen şeyin sonsuz bir şey olduğu sonucunu çıkarsamak gerekir. Şayet ilk adımda kastedilen *ideam Dei in cogitatio* sonsuz ise neden saçmaya indirgeme yöntemi kullanılsın ki, doğrudan bunun sonsuz olduğu dile getirilmiş olur, yani önerme kanıtlanmaktan çok yinelenmiş olur.

düşüncedeki Tanrı fikri zorunlu olarak sonsuz olmalıdır. Bu kanıtlama Tanrının bütün sıfatları için geçerli olmalıdır. Tanrının başka sıfatlarının mutlak doğasından çıkan veya doğan her şey sonsuz (*infinitum*) olmalıdır.

Toparlayacak olursak, mutlak anlamda/olarak ebedi (*aeternitatem*) varlığı oluşturan/ifade eden kendi türünde sonsuz (*in suo genere infinitum*) –herhangi- bir şeyden ancak ve ancak sonsuz olan bir başka şeyin de sonsuz olarak (*modum infinitum*) çıkması gerekir. Başka bir yolla, böyle devam edilirse, yani sonsuzla sonlu arasında hiçbir temas olmayacağı için, çünkü bu tür bir sonsuzdan herhangi bir sonlunun çıkamayacağı ve sonluların da toplamından sonsuza varılamayacağını iddia ettiğimize göre birbirine temas etmeyen sonsuzlar ve sonlular dünyası gibi iki ayrı düzlemle karşı karşıya kalmış olmaz mıyız? O halde Spinoza'nın bize ne mutlak anlamda/olarak ne de kendi türünde ebedi olandan başka bir tür sonsuz sunması gerekir ki, buradan sonlu olan bir şey(ler) çıkmış olsun. Fakat Spinoza'nın iddiası ve argümantasyonun gereği izah edilen şey üçüncü tür sonsuzluktan, iddia ettiği önermeye göre (I,21 ve Dem.), sonlu bir şey(ler) çıkamaz gibi görünmektedir. Bu noktada durup, genel tabloya bakalım: Mutlak anlamda/olarak ebedi, kendi türünde sonsuz (*in suo genere infinitum*) ve sonsuz kip (*infinitum modum*). Başka bir anlatımla, mutlak anlamda/olarak ebedi olanı oluşturan kendi türünde ebedi olanlardan/sonsuzlardan ortaya çıkan/doğan sonsuz olan şeyler. Acaba bu son türün kendisi ne tür bir sonsuzdur?

Bu sorunun cevabı ise söz konusu kanıtlamanın ikinci bölümünde verilir. Argümantasyonun ilk bölümünde Spinoza şöyle bir ifadeyle başlamıştı: *quod finitum sit, & determinatam habeat existentiam, sive durationem* (belirli ve sonlu bir varoluşa, yani süreye sahip). Böyle bir şeyin Tanrı'nın (herhangi) bir sıfatının mutlak doğasından neden çıkamayacağı gösterilmişti. Kanıtlamanın ikinci bölümü de benzer bir biçimde başlar: *non potest determinatam habere existentiam sive durationem* [(herhangi) bir sıfatının mutlak doğasından çıkan şey] belirli bir varoluşa yani (*sive*) süreye sahip olamaz. Demek ki Spinoza kanıtlamanın bu ikinci bölümünü yine sınırlı-sonlu-belirli bir varoluşun bir başka ifadesi olan süre üzerinden gerçekleştirmektedir.

Şayet süreye sahip olan bir varoluşun herhangi bir sıfatın mutlak doğasından çıkacağını düşünelim, diyerek yine aynı argümantasyon prosedürünü işletir.

X: Tanrı'nın ebediliğini ifade eden herhangi bir sıfat ve

y: süreye sahip bir varoluş olsun;

İddia: X'ten y çıkmış olamaz ama *reductio ad absurdum* gereği X'ten y çıksın

i) 1- X'ten bir y, X'in doğasının zorunluluğundan çıkmış olsun (örn: düşünce sıfatındaki Tanrı fikri) ve

2- bu şeyin (örn: Tanrı fikri) herhangi bir zamanda varolmamış ya da varolmayacak olduğunu varsayalım,

ii) Ama (I,11 ve I,20,S,2'ye göre) düşünce Tanrı'nın bir sıfatı olduğu için sonsuz ve değişmez olarak varolması gerekir,

iii) o halde,

a) i) 1- gereği, y'nin süresinin sınırlarının ötesinde ve

b) a) gereği X de y olmaksızın varolması gerekir.

vi) ama bu i-1'deki varsayımla çelişir, çünkü orada y'nin X'ten zorunlu olarak doğacağı varsayılmıştı,

v) öyleyse, X'teki y, süreye sahip bir varoluş olarak düşünülemez. O halde y de sonsuz olmak zorundadır.

Spinoza kanıtlamanın ilk bölümünde herhangi bir sıfatın mutlak doğasından ortaya çıkan bir şeyin daimi ve sonsuz olarak varolduğunu ve ikinci bölümde ise bu daimi ve sonsuz olarak varoluşun aynı nedenle (herhangi bir sıfatın mutlak doğası yoluyla) ebedi ve sonsuz olduğunu söyler. Başka bir deyişle, herhangi bir sıfatın mutlak doğasından ortaya çıkan bu daimi ve sonsuz olan şeyler kendi doğaları bakımından değil ortaya çıkışlarının nedenleri bakımından daimi ve sonsuz olarak açıklandığının altını çizelim. Süre ve zaman gibi mefhumlarla ilişkisinin olmadığını ifade etmeye çalıştığı sürece, Spinoza'nın referans kavramı *aeternitatis&infinitum* gibi görünür. Kanıtlamanın ikinci bölümü tamamen süre (ve dolaylı olarak zaman) üzerinden düşünülmemesi gereken bir sonsuza işaret etmek ve dahası bu sonsuzun ne türden bir

sonsuz olduğunu belirtmek için geliştirilmiş gibidir. İlk bölüm ise bu çıkan şeyin sonsuz olmak zorunda olduğu üzerine kuruludur.¹¹⁵ Daha başkaca sonuçlar çıkarma aceleliğine kapılmadan diğer önermelere geçelim.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, I,22'nin kanıtlaması I,21'dekiyle aynıdır. Demek ki, burada da bir sıfatın mutlak doğasından çıkan şeyin öncelikle daimi ve sonsuz olduğu iddia edilmiştir. Peki, önerme nedir?

Tanrı'nın herhangi bir sıfatından doğan her şey, bu sıfat yoluyla zorunlu olarak ve sonsuz olarak varolan bir değişki tarafından değiştirildiği sürece, aynı yolda zorunlu olarak ve sonsuz olarak varolmalıdır (*Quicquid ex aliquo Dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae & necessario, & infinita per idem existit, sequitur, debet quoque & necessario, & infinitum existere*).

22. önerme herhangi bir sıfatın mutlak doğasından çıkan şeylerin kendisine odaklanır. I,21'de, hatırlayalım, uzam sıfatından ancak ve ancak sonsuz olan bir şeyin çıkması gerektiği kanıtlanmıştı. Burada ise bu çıkan şeyin modifiye (değişmiş/kiplenmiş) olmuş bir kip olduğu vurgulanmaktadır. Önermenin kendisine odaklandığımızda, ...*quatenus modificatum est tali modificatione, quae & necessario, & infinita per idem existit...* dendiği görülmektedir. Bu türden ortaya çıkan kip de sonsuzdur fakat *quatenus* sonsuzdur. Başka bir deyişle, Spinoza burada ilk kipsel sonsuzdan çıkan bir başka kipsel sonsuzdan söz etmektedir veya gerçekten böyle midir? Aslında vurgunun neye yapıldığına da dikkat etmemiz gerekir: İlk ve temelde söylenmek istenen şey, bu tarz bir kipi de sonsuz olması gerektiğidir ve hatta zorunlu olarak sonsuz olacaktır. İkinci olarak, Tanrı'nın herhangi bir sıfatından çıkan şeyin, bu şey nasıl zorunlu olarak var ve sonsuz oluyorsa, bu sıfat yoluyla ortaya çıkan şey değişmiş olsa bile o da zorunlu olarak vardır ve sonsuzdur.

¹¹⁵ Sonsuz kiplerin ebedi değil sempiternal okuması: Wolfson, H. A. (1934), *The Philosophy of Spinoza I*, (ss. 376-377). Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press.

Asıl güçlük bir sonraki önermede (I,23) açığa çıkmaktadır. Söz konusu önerme her hâlükârda ortaya çıkan bu iki tür sonsuz kipin bir arada verilmesinden oluşmaktadır. Bu da I,21'deki verilen sonsuz kipin Tanrı'nın herhangi bir sıfatının mutlak doğasından çıktığı ve I,22'de verilen sonsuz kipinse bu sıfat yoluyla zorunlu olarak ve sonsuz olarak varolan bir değişki tarafından değiştirildiği sürece ortaya çıktığını söylemektedir. Bu durumda, ikincisi ilkinin türevi gibi mi düşünülmektedir yoksa Tanrı'nın herhangi bir sıfatının mutlak doğasından hem ilki hem de ikincisi mi çıkmaktadır? Şimdi önermenin kendisine bakalım:

Zorunlu olarak ve sonsuz olarak varolan her kip zorunlu olarak ya Tanrı'nın belli bir sıfatının mutlak doğasından ya da zorunlu olarak ve sonsuz olarak varolan bir değişki tarafından değiştirilmiş belli bir sıfattan doğmalıdır.

Demek ki, I,21 ve I,22'yi, I,23'te ifade edildiği gibi “ya... ya da...” biçiminde düşünmek gerekir. O halde, elimizde, zorunlu ve sonsuz olarak varolan iki kip var. Güçlük şuradadır: İkinci tür kip, ilk türden mi yoksa ilk tür tarafından değiştirilmiş belli bir sıfattan mı çıkmaktadır? I,23'ün Kanıtlaması bizi biraz daha aydınlatacağa benzer, buna göre;

Öyleyse zorunlu olarak ve sonsuz olarak varolan bir kip Tanrının herhangi bir sıfatının mutlak doğasından doğmalıdır, ya dolaysız olarak (Ön. 21), ya da onun mutlak doğasından gelen belli bir değişki, e.d. (önceki Ön.), zorunlu olarak ve sonsuz olarak varolan bir değişki yoluyla dolaylı olarak.

O halde sorun biraz daha açıklığa kavuşmuş gibidir. Sonsuz kipler iki biçimde varolur, ki her iki biçimi de sonsuz olarak düşünülmelidir çünkü her ikisinin de kaynağı aynıdır: Tanrı'nın herhangi bir sıfatının mutlak doğası. Öyleyse fark nedir? İlkinde doğrudan/dolaysız olarak ortaya (*vel immediate*) çıkar; ikincisindeyse bir değişki (*modificatione*) yoluyla, ki bu da sonsuzdur, ama dolaylı olarak (*vel mediante*). Pekâlâ, bu kipsel sonsuzları örneklendirmek istersek ne söyleyebiliriz? Spinoza'nın

mektuplaştığı arkadaşlarından birisi de bunu somutlamaştırmak istemiştir. Söz konusu mektupta, Tschirnhaus'un, G. H. Schuller aracılığıyla, Spinoza'ya doğrulaması için dolaysız ve dolaylı sonsuz kiplere dair örnekleri şunlardır:

Tanrı tarafından dolaysızca üretilen şeylerden ve sonsuz bir modifikasyonun dolayımıyla üretilen şeylerden örnek vermem gerekirse, bana öyle görünüyor ki, düşünme ve yer kaplama birinci türden, düşünmedeki anlama yetisi ve yer kaplamadaki hareket ise ikinci türdendir (Mektup, 63).

Spinoza'nın ise cevabı, yani bu şeyler için verdiği örnekler farklıdır:

[B]irinci türden şeylere ilişkin benden istediğin örneklere gelince, düşünce için mutlak olarak sonsuz anlama yetisi, yer kaplama [uzam] içinse hareket ve durağanlığı sayabilirim. İkinci türden şeylerin bir örneği ise, evrenin bütününe çehresinin, sonsuz çeşitlilik sergilese de, daima aynı kalmasıdır (Mektup, 64).

O halde Tanrı'nın mutlak doğasından çıkan sonsuzca sıfattan insan varlığının bilebileceği ikisi üzerinden verilen bu örneğe göre;

KİPSEL SONSUZLAR VE ÖRNEKLERİ

UZAM SIFATI ALTINDA

Dolaysız: Hareket ve Durağanlık

Dolaylı: Evrenin bütün çehresi/yüzü¹¹⁶

DÜŞÜNCE SIFATI ALTINDA

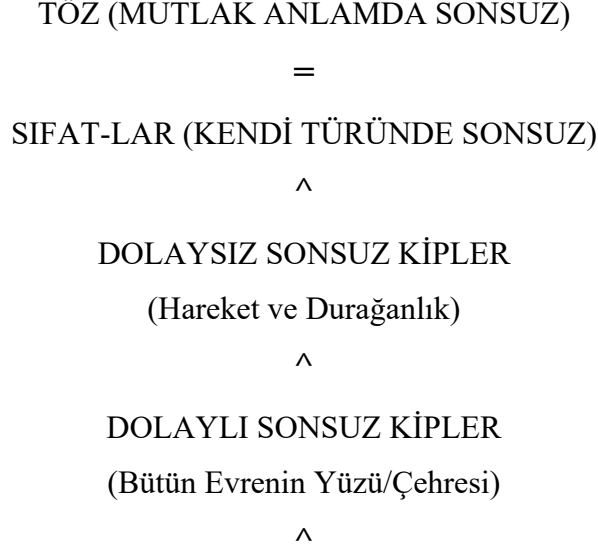
Sonsuz İntellect.

-----¹¹⁷

¹¹⁶ *Facies Totius Universi*, bu ifadenin anlamına dair Çetin Balanuye'nin şu önerisini aktarmak istiyoruz: Sonsuzca çeşitlenmekte oluşuna karşın daima aynı kalabilen bütün evrenin yüzü. Bkz: Balanuye, Ç. (2012). *Spinoza: Bir Hakikatin İfadesi* (ss. 88-89), İstanbul: Say.

¹¹⁷ Spinoza yukarıda aktardığımız mektup haricinde bu konuda başka bir örnek vermediği ve burada da dolaylı sonsuz kipin düşünme sıfatında neye tekabül ettiği belirtilmediği için bu konu Spinoza yorumcuları tarafından Spinoza'nın sisteminin bütünü göz önünde bulundurularak örneklendirilmeye

Bunu da uzam sıfatını düşünerek sonsuzluk kavramı açısından şöyle tablolaştırabiliriz:



Kendi konumuz açısından vardığımız noktayı şöyle özetleyebiliriz: Tanrı'nın özünü ifade eden veya Tanrı'nın özünü oluşturan olarak kendi türünde ebedi (herhangi bir) sıfattan çıkan, o sıfatı ifade eden (dolaysız) sonsuz kip ya da Tanrı'nın sıfatlarının mutlak doğasından sonsuz kipler tarafından değiştirilmiş bir sıfattan çıkan başka bir (dolaylı) sonsuz kip.

Ancak yukarıda değindiğimiz bir konuyu açmamız gerekiyor. Hatırlanırsa, I,21'de dile getirilen ve bizim de sadece işaret etmekle yetindiğimiz bir terim vardı: *Semper*.¹¹⁸

çalışılmaktadır. Dolayısıyla bu konu bir hayli tartışmalıdır. Bize göre, uygun olacağınız düşündüğümüz cevap, II,7'den hareketle gerekçelendirilen şu yorumdur: nasıl ki, insan örneğinde, hem beden hem de zihin aslında bir ve aynı şeyin iki farklı yolla ifadesiyse, burada da uzam sıfatında örneklenmiş olan *Facies Totius Universi*'ye paralel olacak şekilde bütün evrenin, sonsuzca kiplenişlerine rağmen, aynı kalan yüzü veya çehresini ifade eden bir düşünce olmalıdır.

¹¹⁸ *Ethica*'da terimin geçtiği yerler analiz edildiğinde üç farklı bağlamın içinde değerlendirildiği görülür: İlki, ontolojik (töz-sıfat ve sıfat-kip); ikincisi, kavramsal/epistemolojik (hayal gücü-anlama yetisi ve akli sezgi yetisi) ve son olarak gündelik/pratik (dilsel-etik):

I,Def.,2/I,10,Sch./I,17,Sch./I,21/I,28,Sch./I,App.

II,11/II,40,Sch.1/II,44,Sch.

III,Önsöz/III,2,Dem./III,8,Dem./III,44,Sch.

IV,Önsöz/IV,4,Dem.,Sch./IV,34,Dem./IV,35,Dem.,Sch./IV,42,Dem./IV,44,Sch./IV,48/IV,62,Dem./IV,72/IV,Cap.,2,3.

V,7,Dem./V,10,Sch./V,20,Sch./V,42,Sch.

Spinoza, söz konusu önermede Tanrı'nın sıfatlarının mutlak doğasından çıkan şeylerin hem daimi ve sonsuz olarak varolması (*semper, & infinita existere*) gerektiğini iddia eder hem de bunun çıktığı sıfatlar yoluyla ebedi ve sonsuz (*per idem attributum aeterna, & infinita sunt*) olduğunu söyler. Bunu nasıl anlamamız gerekir? Spinoza bu şeylerin açıkça *aeterna, & infinita* olduğunu söylemiyor mu? O halde sorunsallaştırmaya gerek var mı? Bize göre üç nedenle bunun üzerine düşünmemiz gerekir: i) *semper, & infinita existere*'den neyi anlamamız gerekir?, ii) *aeterna, & infinita* olması sıfatlar aracılığıyla/yoluyla (*per idem attributum*) denilerek koşullandırılmamış mıdır?, iii) bu üç tür sonsuzun (mutlak olarak ebedi, kendi türünde ebedi ve dolaysız sonsuz kip) hepsi aynı anlama mı gelir?

Sondan başlarsak, yukarıda da izah etmeye çalıştığımız gibi, Tanrı ile sıfatları arasındaki ilişkinin ebedilik kavramı üzerinden irdelenmesi bizi sonsuzlar arasındaki farka ve bir geçiş temasına ulaştırdı. Mutlak sonsuz ve kendi türünde sonsuz ayrımı; gerçek bir ayrım değildir ve kendi türünde sonsuzların oluşturduğu mutlak bir sonsuzu oluşması söz konusudur. Bunu da, sonsuzluk açısından ebediliğin Tanrı için söylenen biçimde sıfatlar için de söylendiğini ama Tanrı'nın ebediliğinin bütün sıfatları kapsadığını vurgulamıştık. O halde, her ikisi de ebedidir, Tanrı mutlak olarak ebedidir.

Fakat burada, sıfatlar yoluyla dolaysız sonsuz kiplerin de ebedi oluşundan söz edilmektedir. Verilen örnek genelleştirilebilir olduğu için, her bir sıfatın dolaysız ve dolaylı sonsuz kiplerinin olduğu iddia edilmektedir, kısaca kendi türünde ebedi olandan çıkan bir başka sonsuzluktan söz edilmektedir. O halde burada da sonsuzluğun katmanlaştığını ileri sürebiliriz. Başka bir ifadeyle, katmanlaşmış bir biçimde, bu tür bir sonsuz da tıpkı kendi türünde ebedi gibi mutlak anlamda ebedi-oluşun ifadesidir. Bu da bizi ikinci sorunun cevabına taşır.

Sonsuz kipler de kendi türünde sonsuz gibi mutlak anlamda ebedi-oluşun bir ifadesidir ama ortaya çıktığı kendi türünde ebedi ölçüsünde ya da Spinoza'nın deyişiyle, *per idem attributum*. Bir dolaysız sonsuz kip olarak hareket ve durağanlık ebedidir fakat

uzam sıfatının mutlak doğasından çıkması nedeniyle, uzam sıfatı ebedidir fakat Tanrı'nın mutlak anlamda ebedi oluşunu kurduğu ölçüde. Tersinden örnelemeye çalışırsak; hareket ve durağanlığın Tanrı'nın doğasını tamamen ya da bütünüyle ifade ettiğini söylemiş olabiliriz. Ama bu daha önceki söylenenlere aykırıdır. Çünkü her töz zorunlu olarak sonsuz olduğu (I,8) kadar bir şey ne denli gerçeklik ya da varlık taşırsa o denli sıfatı olacaktır (I,9); böylece her biri ebedi ve sonsuz özü anlatan sonsuz sıfattan oluşan töz (I,11) sadece bir sıfatın dolaysız sonsuz kipiyle (örneğimizdeki hareket ve durağanlık) tüketilemez. O halde hareket ve durağanlık sonsuz olsa da onu da kapsayacak bir başka sonsuza ihtiyaç vardır ki, bu da I,21'de dile getirildiği üzere, uzam sıfatına işaret eder. Çünkü her sıfat kendi türünde sonsuzdur veya Tanrı'nın bütün sıfatları ebedidir (I,19). Dolayısıyla dolaysız sonsuz kipler ancak kendi sıfatları aracılığıyla sonsuzdur. Öte yandan Tanrı ve sıfatları için kullandığımız ebediliğin süre ve/veya zaman/sallık kavramından bağımsız olduğu da belirtilmişti. Ancak dolaysız sonsuz kipler için bunu söylemek ne derece mümkündür? Bu sorunun cevabı aynı zamanda, yukarıdaki ilk sorunun da cevabıdır. İlk sorumuz şuydu: *Semper existere*'den neyi anlamamız gerekir?

Spinoza'nın 12. Mektup'ta nasıl bir ayırım yaptığını hatırlayalım:

- a) Kendi doğası veya tanımı gereği ebedi olan (=) özü gereği ebedi olan ile
- b) Nedeni gereği sonsuz olan.

Sonsuz kipler, nedeni gereği sonsuz olan anlamında sonsuzdurlar. Ama hangi anlamda? Töz ve/veya sıfatlar için kullandığımız gibi ebedi ve sonsuz olmaları açısından mı veya şöyle diyelim, töz ve/veya sıfatlar için kullanıldığı gibi özü varoluşunu içeriyor olması bakımından ebedi ve sonsuz oldukları için mi sonsuzdurlar yoksa ortaya çıkmalarını sağlayan nedenden ötürü mü sonsuzdurlar? I,21'in Kanıtlamasının ikinci bölümüne dönelim:

Dahası, herhangi bir yüklem [sıfatın] doğasının zorunluğundan doğan şeyin belirli bir varoluşu, e.d. süresi olamaz [*non potest determinatam habere existentiam sive durationem*] ... Öyleyse, ne düşüncedeki bir Tanrı fikri, ne de Tanrının herhangi bir yüklemine [sıfatının] saltık [mutlak] doğasından zorunlu olarak doğan bir şey sınırlı [belirli] bir süre taşıyamaz [*non potest determinatam habere durationem*], ama tam bu yüklem [sıfat] dolayısıyla bengidir [ebedidir].

Bu kanıtlamaya göre sonsuz kipler (ister dolaysız ister dolaylı olsun her ikisi içinde aynı kanıtlama ortak olarak verildiğini unutmayalım) de ebedidir. Çünkü belirli bir varoluşa, yani süreye ve belirli bir süreye, yani zamansallığa sahip değildirler. Öyleyse, sonsuz kipler için de özü varoluşunu içeriyor anlamında ebedidirler mi demek gerekir? Hayır. Çünkü buradaki vurgu sonsuz kiplerin belirlenmiş olması bakımından bir varoluşa, dolayısıyla bir süreye de sahip olamayacağına yöneliktir. Fakat ebedidir de denmektedir. Çünkü nedeni bakımından ebedidir, kendisinde değil. Dolayısıyla, sonsuz kipler, özü varoluşu içeren veya zorunlu varoluşu veya ebedi varoluşu değil de bu ebedilikten türeyen hep varolan, değişmez ve sürekli türden bir varoluşa, yani daimiliğe sahiptirler. *Semper existere*, bize göre böyle anlaşılmaktadır. Spinoza'nın her iki sonsuz kipler için verdiği örnekleri de hatırlayacak olursak ve bu ikisini üretim kavramı üzerinden, yeniden, formüle edersek;

- i) ilk üretim düzeyi: dolaysız sonsuz kipler,
- ii) ikinci üretim düzeyi: dolaylı sonsuz kipler.

Buna göre, bizim gündelik yaşamımızda karşılaştığımız bütün sonlu-belirli-tekil şeylerin üretim şeması budur. Belirli bir varoluşa, yani süreye sahip olan sonlu-belirli-tekil şeyler değişmez, sürekli, daimi bir üretim şeması veya yasası tarafından üretilirler. Örneğin Spinoza *facies totius universi*'yle ebedi ve sonsuz bir üretim faaliyetinin sonsuz çeşitlilik sunmasına rağmen yine de değişmez, sürekli ve daimi kalmak zorunda olan, yoksa sonsuz çeşitlilik olmazdı, bir üretim şeması çıkardığını düşünüyoruz. Bizim bu bölümdeki iddiamız şudur: üretimin bu düzeyindeki ebedilik,

zorunluluk ve sonsuzluk sonsuzca çeşitlilik sunan zaman-mekân ilişkilerinin, yani bizim gündelik hayat rejimimizin, ağını oluşturur. Zaman-mekân ilişkilerinin tutunduğu bu ağı kendisi değişmez, sürekli ve daimi olması bakımından hep varolan olarak vardır. Ayrıca böyle bir evrende (*üniversus*), bu ağda beliren şeyler de kendi aralarındaki ilişkiler sonsuzluğu içinde ağı sonsuzca çeşitlenmesine katkı sunarlar. Bu nedenle ilişki tek taraflı değildir.¹¹⁹

Burada bir uyarı yapmak zorundayız. Spinoza elbette bize zaman-mekân ilişkilerini bu biçimde tarif etmez. O bizim, gündelik hayat rejimimizi oluşturan, özü varoluşu içermeyen, yani süreye sahip olan şeylerin sonlu-belirli-tekil şeyler ve bunların ilişkilerinin bu sonsuz kiplerden, daha doğrusu bu dolaylı sonsuz kiplerden ve şeylerin kendi ilişkilerinden türediğini veya üretildiğini söyler.¹²⁰ Bizim vurgumuz şudur:

Sempiternus'un¹²¹ zamansallıkla ilişkisinden zamansal bir şeyin çıkması kabul edilebilirdir fakat atemporal bir ebedilikten zamansal bir şeyin çıkması mümkün değildir, yeter ki ebedilik (atemporal anlamda) süre ve/veya zaman/sallık dışında tanımlanmış olsun. Bu durumu, kısaca, şöyle formüle edebiliriz:

Aeternitatis (Mutlak Anlamda/Olarak Ebedi –Sonsuz-) \geq *Infinitum* (Kendi Türünde Sonsuz-Ebedi-) \geq *Sempiternus* (Daimi Olarak Ebedi-Sonsuz).

“ \geq ” bu ifadenin anlamına gelince, belirtmek istediğimiz sadece ilk hangisinin hangisi içinde yer aldığı veya kapsandığı ve hangisinin hangisini açıklayıcı gücü olduğunu göstermektir. Böylece *Aeternitatis*, hem kendisini hem *Infinitum*'u hem de *Sempiternus*'u; *Infinitum* ise *Aeternitatis* yoluyla hem kendisini hem de kendisi

¹¹⁹ I,26-28 arasındaki üç önerme sonlu-belirli-tekil şeylerin üretilmesini konu edinir.

¹²⁰ Sonlu-belirli-tekil şeyler hakkında bkz: I,24-27 ve bilhassa I,28. Spinoza'nın zaman-mekân ilişkileri değil de varoluşun belirsiz sürekliliği üzerinden izah etmesinin nedenine yukarıda 12. Mektup'u incelerken değinmiştik. Bir sonraki bölümde bu konuyu daha kapsamlı bir biçimde ele alacağız.

¹²¹ Sadece bu birkaç sayfada kullanacağımız Latince kökenli kelimelerin anlamlarını verecek olursak; *Aeternitatis*=Ebedilik, *Infinitum*=Sonsuzluk; *Sempiternus*=Daimilik ve buna bağlı olarak *atemporal*=zaman-dışı, *temporal*=zamansal ve *sempiternal*=daimi'dir.

yoluyla *Sempiternus*'u kapsar ve açıklama gücü taşır. Bu nedenle *Sempiternus* kendisini sadece ya *Aeternitatis* ya da *Infinitum* biçiminde kapsanmış bulur ve kendisi bu ikisine göre açıklanır.

Sonuç olarak, bu formülleştirme bize Spinoza'da farklı ebedilik türleri olduğunu göstermekle kalmaz aynı zamanda ebedi ve sonsuzun sürekli birlikte verilmesinden doğan sorunlara da ışık tutar. Ebedi ve sonsuz.

Böylelikle, Spinoza'nın sisteminde farklı anlamda üç ebedilik-sonsuzluk olduğunu ve bunlardan birisinin de sempiternal anlamda ebedilik-sonsuzluk olduğunu iddia ediyoruz. Şimdi bu okumanın sonuçlarına bakalım:

- 1) Bu katmanlılık ebediliğin sadece atemporal ya da sempiternal okumaları yerine hem atemporal hem de sempiternal yönlerini gösterir (töz ve sıfatlar bakımından atemporal; sonsuz kipler bakımından sempiternal)
- 2) Atemporal bir ebedilik hiçbir biçimde süre ve/veya zaman/sallıkla ilişkili değilken (töz ve sıfatlar), sempiternal bir ebedilik nedenleri olmaları bakımından ilişkilidir (sonlu-belirli-tekil ilişkilerin ağı),
- 3) Öz=Varoluş denkleminden sadece töz değil sıfatlar da çıkmalıdır,
- 4) Nedeni gereği, özü değil, ebedi olan (sempiternal) tözün özünü kuran sıfatların mutlak doğasından çıkmaları "neden"iyle ebedidir,
- 5) Sonsuz kipler (sempiternal düzey) tözün varoluşunun çeşitliliğine işaret ederler,
- 6) Tözün özünü kuran=sıfat ve tözün mutlak doğasından/özünden çıkanlar=sonsuz kiplerse; sonsuzca sıfatla birlikte varoluşun sonsuzca çeşitliliğini ifade eden sonsuz kipler, böylece tözün kiplenmelerinin de sonsuzca çeşitliliğinin nedenleridir,
- 7) Özü varoluşu içermeyen ebedilikle değil de süre ve/veya zaman/sallıkla ve özü varoluşunu içeren de süre ve/veya zaman/sallıkla değil de ebedilikle anlaşılıyorsa, atemporal düzeyle temporal düzeyin ilişkisini sağlaması gereken katman ikili bir yapıda olmalıdır;

- i) atemporal olanı temporal-oluşlara bağlar, varoluşun sonsuzca çeşitliliğini kurar,
- ii) temporal olanı atemporal olana bağlar, varoluşun sonsuzca çeşitliliğinin daimiliğini sağlar.

2.5. Değerlendirme

Bu başlık altında Spinoza literatüründe oluşturduğumuz şemanın (*Aeternitatis* \geq *Infinitum* \geq *Sempiternus*) ve sonuçlarının nasıl tartışıldığını inceleyeceğiz. Öncelikle birinci bölümde değindiğimiz Spinoza'nın ebedilik kavrayışı üzerine tartışmaların dışında kalan bir tablo çizdiğimizizi söylemek isteriz. Spinoza'nın “ebedilikçi (eternalist)” okuması kadar “daimilikçi (*sempiternalist*)” okumasının da uygun olmadığını düşünüyoruz.¹²² Son olarak, bu bölümdeki analizin literatürel serimlemesi konunun genişliği ve yoğunluğu bakımından burada ele almayı zorlaştırmaktadır. Bu nedenle sadece bu okumaları, yeniden ele almaksızın, neden kabul etmediğimizi en genel hatlarıyla vurgulamak istiyoruz.

İlk okumanın en temel dayanağı Spinoza'nın ebedilik tanımından çıkmaktadır. Gerçekten, tanımdaki güçlü zaman-dışılık vurgusu reddedilemez. Ebedilikçi okumanın, bize göre, temel sorunu bu tablodan çıkan sonlu-belirli-tekil şeylerin nasıl üretildiğine dair açıklamalarında yatmaktadır. Buna göre, Spinoza'nın bu alımlanması eninde sonunda sonlu-belirli-tekil şeylerin gerçeklik değerini düşürmektedir. Şöyle ki, hem ebedilik tanımı (I,T,8) hem de sonsuz kipler (I,21 ve 23) ebedilikçi bir bakış açısından sonlu-belirli-tekil şeyleri oluşturmaya yetmez ve böylece sonlu-belirli-tekil

¹²² Sözü edilen okumaların örneklerine gelirse;
Ebedilikçi (eternalist) okuma: Alexander, S. (1921). *Spinoza and Time*, London: George Allen & Unwin Ltd. Joachim, H. H. (1901). *A Study of the Ethics of Spinoza* (s. 298). Oxford: at the Clarendon Press. Hallet, H. F. (1928). *Spinoza's Conception of Eternity*, *Mind*, ss., 283-303; Hardin, C. L. (1977). *Spinoza on Immortality and Time*”, *Southwestern Journal of Philosophy* 8, ss., 129-38.
Steinberg, D. (1981). *Spinoza's Theory of the Eternity of the Mind*, *Canadian Journal of Philosophy*, 11:1, ss.35-68.
Daimilikçi (*sempiternalist*) okuma: Kneale ve Donagan'ın ilk bölümde zikrettiğimiz metinlerine bakılabilir.

şeyler ebedi ve sonsuz olan tarafından yutulur ya da soğrulur. Başka bir biçimde ifade edecek olursak, Spinoza bu okumaya göre, zaman-dışılıkla damgalanmış bir ebedilik (ve buna dayanan töz) kavrayışıyla zaman-mekân ilişkileri içinde olup-biten şeyler arasında bir ilişki kuramaz ve sistemi de birbirine değmeyecek şekilde ikiye bölünmüştür.

Fakat bize göre, Spinoza ebediliği özü varoluşu içeren şeyler için ifade eder. Hatta gösterdiğimiz gibi, burada bile bir ayrım vardır:

Özü varoluşu içeren ama mutlak anlamda/olarak ebedi ve sonsuzla
Özü varoluş içeren ama kendi türünde ebedi ve sonsuz.

Öte yandan Spinoza'nın nedeni gereği ebedi ve sonsuz olarak tanımladığı sonsuz kipler için de ebedi denildiğini görüyoruz. Fakat Spinoza burada nedeni gereği ebedi ve sonsuz olanları özü varoluşu içeren ebedi ve sonsuz olandan türetmekle kalmaz hiç de göz ardı edilmeyecek bir biçimde bunlara daimilik vurgusu da ekler. Böylece ortada ne birbirinden ayrı iki farklı dünya vardır ne de töz kiplerini yutmaktadır. Töz kendi mutlak anlamda sonsuzluğundan kademeli bir biçimde sonlu-belirli-tekil şeyleri de üretmez. Töz zaten, en başta, kendi türünde sonsuzca sıfatlarla ifadesel (yani ontolojik değil) olarak ayrılaşmıştır ve dahası bu sıfatların mutlak doğasından çıkarılınca sonsuzca kiplenmiştir.

Daimilikçi (*sempiternalist*) okumaysa, temel olarak, Spinoza'nın süre kavramını kullanımına ve süre ve ebedilik arasında ilişki olduğu tezine dayanır. Buna göre, örneğin, Spinoza, zihnin ebediliğinden söz ettiğinde (V,23 ve kümesi), her ne kadar, ebedilik tanımına gönderme yapsa da (I,T,8), ebedilikten bütün zamanlarda olan veya daimi bir süreklilik anlamları çıkarılır. Bu durumda ebedilik süre üzerinden anlaşılmaktadır ki, Spinoza bunu hem *Ethica*'da hem de 12. Mektup'ta şiddetle reddetmektedir.

Bu okuma, bize göre, öncelikle Spinoza'nın şiddetle reddettiği ebedilik süre ilişkisini muğlaklaştırır. Kendi türünde sonsuzlardan oluşturan mutlak anlamda ebedilikle üretilen sonlu-belirli-tekil şeylerin ilişkilerince belirlenen zamansallığın ayrımını çizemez. Yukarıda özü gereği ve nedeni gereği sonsuzlar üzerine yaptığımız yorumun zemini olan bütün ayrımlar yok olur. Nedir bunlar? Özü varoluşu gerektiren veya zorunlu varoluş veya nedeni kendinde olan ve kendisiyle kavrananın ebediliğiyle özü gereği değil de nedeni gereği ebedi olan arasındaki ayrımlar silikleşir ve bu da sonsuz kiplerin statüsünü mutlak olarak ve/veya kendi türünde sonsuz olana taşır.

Buradaki amacımız her iki okumanın bir sentezini gerçekleştirmek değildir. Bu bölümün başlangıcında da belirttiğimiz üzere, Spinoza'nın ebedilik kavrayışının katmanlı, örtük ve karmaşık olduğunu teslim ettikten sonra bu tablonun nasıl netleşebileceğini göstererek sonlu-belirli-tekil bir varoluşun ebedi olanı nasıl deneyimleyebileceğini açıklamaktır. Bu amaç doğrultusunda ebedilik kavramının analizi farklı ayrımlar içerecek bir biçimde genişleyerek süre ve/veya zaman/sal ilişkileri hem kuran-oluşturan hem de kendisini bu ilişkilerde açımlayan bir katmanlılık sergilediğini göstermektedir. Bu durumda neden Spinozacı ebediliği bir bütün olarak ele alıp ebedilikçi mi daimilikçi mi olduğuna karar vermek zorunda kalalım ki? Töz ve sıfatlarının süre ve/veya zaman/sallık reddi üzerinden açıklanması bakımından ebedilikçi; sonsuz kipler açısından daimilikçi ve sonlu-belirli-tekil şeylerde ise süre ve/veya zamansal olduğu ileri sürülebilir. Özellikle ebedilik ve daimlik birbirini dışlamak bir yana Spinozacı sistemin dinamikleştirirler, sadece sonsuz kipler açısından değil aynı zamanda töz açısından da. Çünkü böyle bir tabloda tözün özünü kuran sıfatlardan çıkan sonsuz kiplerin açıkça dinamik yapısı tözün bizatihi kiplenışleri veya etkilenişleridirler. Töz onlara varoluş bahşediyor değildir, bilakis onlarla birlikte varoluyordur fakat tözün varoluşunun ifadesi ebedilikken sonsuz kiplerin daimilik ve sonlu-belirli-tekil şeylerinkiyse süre ve/veya zaman/sallıktır.

3. İNSANIN EBEDİLİĞİ VE ZAMANSALLIĞI

3.1. Giriş

Bu bölümde, sırasıyla, Spinoza felsefesinde öz ve varoluştan ne anlaşılması gerektiğini, bilgi türleri ve aralarındaki bağlantıları inceleyecek ve son olarak, V,23'e dair kendi yorumumuzu ortaya koyacağız. İncelememize geçmeden önce birkaç hususa açıklık getirmek istiyoruz.

V,23 ve kümesinin çözümlenmesinde daha sonra ele alacağımızı söylediğimiz öz ve varoluş ilişkisi, bir önceki bölümde tartıştığımız ebediliğin katmanlı yapısıyla süre ve/veya zaman/sallık arasındaki karşıtlıkta sadece ebedilik tanımı açısından önemli bir ayırım vermekle kalmaz aynı zamanda sonlu-belirli-tekil şeylerde öz ve varoluştan ne anlaşılması gerektiğini, bunun Spinoza'nın bilgi türleri teorisiyle bağını ve buradan hareketle V,23'te ifade edilen zihnin ebediliğini yorumlamamıza da imkân verir. Bu bakımdan Spinoza'nın töz ve sıfatlarda özdeş olarak kabul ettiği öz ve varoluşu sonlu kiplerde¹²³ nasıl ele aldığı çalışmamız açısından bir hayli önemlidir. Çünkü göreceğimiz gibi, Spinoza, sonlu kiplerde, bir taraftan, özle ebediliği varoluşla da süre ve/veya zaman/sallığı eşitlemekte diğer taraftan hem özü hem de varoluşu kendi içlerinde ayırma tabi tutarak bu denklemi bozmaktadır. Böylece sonlu şeyler hem ebedilik içinde veya ebedilikle hem de süre ve/veya zaman/sallıkla ele alınmaktadır. Bu da, daha önce değindiğimiz üzere, Spinozacı sistemi ya iki farklı düzleme ayrılmış gibi göstermekte ya da varoluş düzeyinin gerçeklik değerini gölgelemektedir.

Bu durum epistemolojik açıdan şöyle desteklenmektedir; beden edimsel varoluşuna dayalı bilme türü özleri kavramakla oluşan bilme türü sanki katı bir karşıtlık içinde sunulur. Böylece varoluş düzeyinin epistemolojik izdüşümü ya bertaraf edilmesi gereken yanılıklar alanına ya da öze dair hakiki bilgiye erişimin engeline dönüşür.

¹²³ Sonlu-belirli-tekil şeyler veya sonlu kip veya birey, genel olarak alındığında, Spinoza düşüncesi içinde hep aynı şeyi ifade eder. Bu nedenle, biz de, bunları birbirlerinin yerlerine kullanılabilir ifadeler olarak görüyoruz. Spinoza'nın ne zaman, hangi ifadeyi kullandığı üzerine bkz: Sophie Laveran, *Finite Modes, (Basic Concepts)*.

Bu bölümde, Spinozacı sistemle ilk karşılaşmada hissedilen bu katı ikiliği resmederek başlayacağız. Daha sonra bunun hangi bakımlardan hakiki bir ikilik olmadığını göstereceğiz.

Klasik Spinoza okumalarında görülen üç bilgi türünün sıralı açıklanmasından çok (hayalgücü yetisi -birinci tür bilgi-, anlama yetisi –ikinci tür bilgi- ve entelektüel sezgi veya akli sezgi yetisi –üçüncü tür bilgi-) ebedilik ve süre ve/veya zaman/sallık bağlamı açısından, başka bir deyişle, insan zihninin ebediliğini yorumlamak için, birinci ve üçüncü tür bilgi üzerine yoğunlaşacağız.

3.2. Öz ve Varoluş İlişkisinin Analiz Edilmesi

II,8, öz (*essentia*) ve varoluş¹²⁴ (*existentia*) açıklanmasında bizim için son derece önemlidir. Çünkü buradan meseleye bakmak bizleri doğrudan V,23'e taşımaktadır. Bu nedenle öz ve varoluş açıklamasına bu önermeyle başlamak istiyoruz. Önce önermenin kendisini ve ardından da Önerme Sonucu'nu verelim, buna göre:

II,8: Varolmayan tekil şeylerin ya da kiplerin fikirleri sonsuz Tanrı fikrinde tıpkı tekil şeylerin ya da kiplerin biçimsel özlerinin Tanrının sıfatlarında kapsandığı gibi kapsanmalıdır.

¹²⁴ *Ethica*'da pek çok bağlamda öz ve varoluş yeniden ve yeniden ele alınır. Örneğin, Spinoza özle ilgili II,T,2'de şunları söyler:

Bir şeyin, diyorum, özüne ait öyle bir şey vardır ki, bu verildiğinde şey zorunlu olarak ortaya koyulur, ve geri alındığında şey zorunlu olarak ortadan kaldırılır; ya da, o olmaksızın şey, ve evrik olarak, şey olmaksızın o, ne olabilir ne de kavranabilir.

Öte yandan II,A,1'de de şunları söyler: İnsanın özü zorunlu varoluş içermez.

Daha sonra da varoluş hakkında II,45,N.'da şunları söyler:

Burada varoluş ile süreyi, eş deyişle, soyut olarak ve bir bakıma bir nicelik türü olarak tasarlandığı sürece varoluşu anlamıyorum. Ama varoluşun doğasının kendisinden söz ediyorum ki, tekil şeylere yüklenir, çünkü Tanrının doğasının ebedi zorunluğundan sonsuz sayıda şey sonsuz yolda doğar (I,16). Belirtmem gerek ki, Tanrıda oldukları ölçüde tekil şeylerin varoluşunun kendisinden söz ediyorum. Çünkü her tekil şey belli bir yolda varolmak için bir başka tekil şey tarafından belirlense de, her şeyin varoluşta kalmasını sağlayan kuvvet Tanrının doğasının ebedi zorunluğundan doğar. Bu konuda bkz. Bölüm 1, On. 24'e Önerme Sonucu.

Önerme Sonucu: Bundan şu çıkar ki, tekil şeyler ancak Tanrının sıfatlarında kapsandıkça var oldukları için, nesnel varlıkları ya da fikirleri de ancak sonsuz Tanrı fikri varoldukça varolur; ve tekil şeylerin yalnızca Tanrının sıfatların kapsandıkları ölçüde değil ama sürelerinin de olduğu söylendiği ölçüde var oldukları söylendiği zaman, fikrileri de sürelerinin olduğunun söylenmesine yol açan bir varoluşu içerir.

Tekil şeylerin varlığı da fikirleri de sadece Tanrı'da sıfat olarak idrak edilmelerinden (*in Dei attributis comprehenduntur*) dolayı var değildirler, sadece bu nedenle var oldukları söylenemez; onların bizatihi süre içinde varlık (*durare dicuntur*) göstermeleri durumunda bir varoluşa sahip oldukları söylenmektedir. Burada şeylerin sadece varoluşlarına değil aynı zamanda onların fikirlerinin varoluşları da süre içinde olduğunun altını çizmek gerekir. Öyleyse hem şeyler hem de şeylerin fikirleri süre içinde varlık gösteren bir varoluş tarzına sahiptirler.¹²⁵

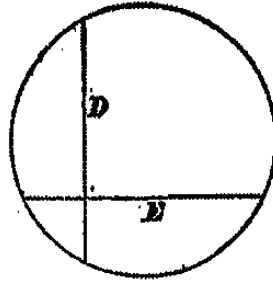
Yukarıda aktardığımız tablo şeyleri ve şeyler de aynı zamanda insan (bedenini) kapsadığı oranda insan varlığının da varoluşsal olduğu söylenmelidir. İnsan varlığının, böylece, ister süre ister zamanla açıklanmış olsun onun yitimselliği (*temporality*) vurgulanmaktadır. Önermenin notu bu düşüncüyü pekiştirmektedir, buna göre:

Eğer bu sorunun daha tam bir açıklaması için bir örnek istenirse, burada sözü edilen ve kendi türünde benzersiz olan şeyi yeterli olarak açıklayacak bir örnek veremem; gene de olabildiğince iyi bir örnek vermeye çalışacağım. Dairenin öyle bir doğası vardır ki, aynı daire içerisinde kesişen tüm doğru çizgilerin parçaları tarafından sınırlanan dikdörtgenler birbirlerine eşittir; dolayısıyla bir

¹²⁵ Bu noktada Dürüşken çevirisinde yer alan bir hataya değinmek istiyoruz, ki bu hata süre ve zaman kavramlarının Spinoza'da ne denli birbirine karıştırıldığını göstermektedir, çeviri şöyledir: "ve tekil şeylere sadece Tanrı'nın sıfatlarında idrak edilmelerinden ötürü değil de, zaman içinde bir varlık gösterdiklerinden ötürü var oldukları söylendiğinde, onların fikirleri de zaman içinde bir varlık gösterdiklerinin söylenebileceği bir varoluş içerir". Dürüşken burada süre ile zamanı (*duratio* ile *tempus*'u) karıştırarak süre denilmesi gereken yerde zaman demektedir, fakat belirttiğimiz gibi bu belki de basit bir çeviri hatasından da ötedir.

dairede birbirine eşit sonsuz sayıda dikdörtgen kapsanır; ama bunlardan hiçbirinin daire varolmadıkça varolduğu söylenemez, ve bu dikdörtgenlerden herhangi birinin fikrinin ancak daire fikrinde kapsandığı sürece varolduğu söylenebilir. Bu sonsuz sayıda dikdörtgenden yalnızca ikisinin, Eve D'nin, varolduğunu düşünelim. Bu ikisinin fikirleri şimdi yalnızca daire ideasında kapsandıkları sürece değil, ama ayrıca dikdörtgenlerin varoluşunu içerdikleri sürece varolurlar, ve onları geri kalan dikdörtgenlerin geri kalan idealarından ayıran şey budur.

Spinoza sanki tekil şeyler ve onların töz ile ilişkisinin hem nesnel olarak hem de biçimsel olarak nasıl ele alınacağına dair bir sorun gibi yaklaştığını ima eden bir ifade ile başlamaktadır. Daha sonra şimdi bir örnek olarak daireyi düşünmemizi istiyor bizden.



Bu daire E ve D'nin varolduğu durumdan önce yani E ve D yok iken sonsuz sayıda eşit dikdörtgeni kapsayan daire düşünelim. Gerçi şu anda da belirtik olmayan sonsuz sayıda eşit dikdörtgenden söz edebiliriz, nesnel olarak ya da dairenin doğası gereği. Buradan ilk çıkan sonuç şudur: daire varolmadıkça dikdörtgenlerin varolmasından söz edilemez. Fikirleri de aynı şekilde, daire olmadan oluşturulamaz. Şimdi de bir diğer adıma geçelim; şu iki dikdörtgenin varolduğunu varsayalım. İşte şimdi bu iki dikdörtgen sadece sonsuz sayıda eşit dikdörtgenin fikrini kapsayan daire fikrinde kapsandıkları için değil ayrıca -bu iki- dikdörtgenlerin varoluşunu içerdikleri sürece

varolurlar (*quatenus illorum rectangularum existentiam involvunt*). Ve son olarak, bu ikisi geri kalan sonsuz sayıdaki diğer dikdörtgen fikrinden de böylece ayrılmış olurlar. O halde, nesnel olarak, düşünce bakımından Tanrının sonsuz fikrinden birisi olarak var olmakla, biçimsel olarak, varoluşa gelmek arasında bir fark vardır: Birincisi ikincisini ihtiva etmez iken; ikincisi birincisini içermek zorundadır. Ama aynı zamanda kendi varoluşunu da içermek zorundadır. Spinoza bir sonraki önermeyle, bize göre buradaki fikri geliştirmektedir. Bu önermeye geçmeden önce detaylıca irdedeceğimiz kavramları belirttik kılmak adına bir adım geriye giderek Spinoza'nın şu ifadelerine (I,17,N) odaklanalım:

[B]ir insan bir başkasının özünün değil ama varoluşunun nedenidir; çünkü öz ebedi bir gerçekliktir: Öyleyse iki insan özde birbirlerini tam olarak andırabilseler de, varoluş açısından ayrı olmalıdırlar; ve buna göre, birinin varoluşu sona ererse, bu yüzden ötekinin varoluşu sona ermeyecektir; ama birinin özü yokedilebilseydi ve kendini yanlış olarak gösterebilseydi, ötekinin özü de yok olurdu.

Burada da bizatihi Spinoza'nın kendisi, varoluş ve öz arasında keskin bir ayrıma gider ve varoluşu zamansal bir biçimde izah ettiği gibi sanki özü de ebedilikle özdeşleştirir. Öte yandan Spinoza burada öz ile II,8'deki biçimsel özleri kastediyor görünür¹²⁶ ve bunu da varoluşun karşısına koyar gibidir. Benzer bir anlamı verecek bir diğer önerme II,9'dur:

Edimsel olarak varolan tekil bir şeyin fikri Tanrıyı sonsuz olduğu ölçüde değil ama edimsel olarak varolan tekil bir şeyin bir başka ideası tarafından etkileniyor olarak görüldüğü ölçüde neden olarak alır; bu ikinci fikrin nedeni de ancak bir üçüncü fikir tarafından etkilendiği ölçüde Tanrıdır, ve bu sonsuza dek böyle gider.

¹²⁶ Bu biçimsel özlerin doğrudan dolaylı sonsuz kipler olduğunu iddia eden bir okuma için bkz. Martin, C. P. (2008). *The Framework of Essences in Spinoza's Ethics*, (ss. 489-509). *British Journal for the History of Philosophy*, 16:3.

Önerme, Kanıtlamasında da belirtildiği gibi, daire örneği ile birlikte düşünülürse daha net olarak anlaşılabilir. Şöyle ki, daire doğası gereği pek çok dikdörtgenin nedenidir ve hatta sonsuzca dikdörtgenin nedenidir; fakat E ve D dikdörtgenlerinin nedeni olması ile sonsuzca dikdörtgenlerin nedeni olması bakımından bir fark vardır, artık. Sonsuzluklarına (dairenin sonsuzca dikdörtgen içermesi veya tanrının sonsuzca fikir içermesi gibi) atıfla değil de tekil şeylerin fikrine (E ve D dikdörtgenleri gibi) atıfla, bu tekil şeyin fikrinin etkilenişleri bakımından nedendir, diye yorumlayabiliriz. Böylece Spinoza, şimdilik, biçimsel öz ve edimsellik arasında bir ayırım yapmakla kalmaz, biçimsel özü ebedilikle edimselliği de varoluş ve dolayısıyla süreyle ilişkilendirmektedir. Bu görüşe dayanak olarak Spinoza'nın şu ifadeleri (I,8,S,2) de öne sürülebilir: “[B]u yüzden varolmayan değişikliklerin gerçek fikirlerini edinebiliriz, çünkü bunlar anlaşın dışında edimsel olarak varolmasalar da, gene de özleri başka bir şeyde öyle bir yolda kapsanır ki, onun yoluyla kavranabilirler.”

Bu durumda Spinoza edimsellikte varoluşu özdeşleştirmekte midir? Biçimsel öz ile edimsel öz olarak ayırdığı iki farklı öz mü vardır? Spinoza öz derken, bireysel mi yoksa türsel bir özden mi söz etmektedir? Bu sorular bizim ilgimiz olan zihnin ebediliğiyle doğrudan ilgilidir. Çünkü V,23 ve kümesi olarak işaretlediğimiz Spinoza'nın ifadelerinden birisi şöyle başlar: “Şeyler edimsel olarak bizim tarafımızdan iki yolla kavranır” (V,45,S).

Kiplerin özlerinin bireysel olduğu iddiasını savunanlar, aynı zamanda zihnin bireysel anlamda ebedi olduğunu iddia etmektedir.¹²⁷ Öte yandan kiplerin özlerinin bireysel değil de türsel olduğunu ileri sürenlerse zihnin ebediliğinde türsel bir ebedilik

¹²⁷ Yukarıda ilk bölümde zikrettiğimiz, Wolfson'un haricinde şu esere de bakılabilir: Rudavsky, T. (2000), *Time Matters: Time, Creation and Cosmology in Medieval Jewish Thought*, Albany: SunyY Press.

görmektedirler.¹²⁸ Ancak bu sorunun cevaplanması bir bakıma Spinoza’da öz kavramını analizini, başka bir deyişle, yukarıdaki soruları yanıtlamayı gerekli kılar.

Don Garrett, “Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind That Is Eternal” makalesinde bu iki özü ayırır ve biçimsel özü edimsel özün edimselliğe geçmeyen, potansiyeli olarak tanımlar. Öte yandan biçimsel özleri ise sonsuz kipler olarak koyutlar.¹²⁹ Özellikle Spinoza’nın fizik kitapçığında tanımladığı biçimiyle, hareket ve durağanlığın bir oranı olan sonlu cisimler (ve böylece bir insan bedeni) ile bu cisimlerin varoluşta kalması olarak tarif edilebileceğimiz *conatus* öğretisi edimsel özün tekil ve süreye sahip varoluşa denk geldiğine dayanak sunar.¹³⁰ Fakat Spinoza insan zihninin veya bedeninin özünden söz ettiği yerlerdeyse (II,8; II,24 ve V,22 gibi) biçimsel öze ve böylece ebediliğe vurgu yapmaktadır. Bu da bizim ebediliği katmanlılığı üzerine vurgumuz düşünülürse, ne türden bir ebedilik veya sonsuzlukla karşı karşıya kaldığımız sorusunu doğurur.

Mogens Lærke, “Spinoza on the Eternity of the Mind” başlıklı makalesinde zihnin ebediliğini öz ve varoluş ayrımı üzerinden ele alırken, öz kavramının biçimsel ve edimsel ayrımına karşı çıkararak analiz eder.¹³¹ Bu okumaya göre, Platoncu yaklaşımın öz ve varoluşu iki ayrı ontolojik düzlem/alan olarak ayırır. İdeal, mümkün ve edimsel olmayan özler alanı ile varoluş alanı gibi. Bu yorumun temeli, esasen özlerin edimsel

¹²⁸ Curley, E. (1988), *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics* (ss. 83-85), New Jersey: Princeton University Press. Bennett, J. (1984), *A Study of Spinoza's Ethics* (ss. 357-60), Indianapolis: Hackett Publishing Company. Nadler, S. (2006). *Spinoza's Ethics: An Introduction* (ss. 248-75), New York: Cambridge University Press.

¹²⁹ Garrett, D. (2009). “Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind That Is Eternal”, *Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Ed. Olli Koistinen, Cambridge: Cambridge University Press. Ayrıca bkz. Delahunty, R. J. (1985). *Spinoza* (ss. 295-6). London: Routledge & Kegan Paul.

¹³⁰ Spinoza’nın fizik kitapçığı II. Bölümün 13. Önermesiyle 14. Önermesi arasında yer alır. *Conatus* öğretisi de III,7’de verilir: Her şeyin kendi varlığında sürmeye çalışma çabası şeyin kendisinin edimsel özünden başka bir şey değildir.

¹³¹ Lærke, M. (2016). *Spinoza on the Eternity of the Mind*, Dialogue: Canadian Philosophical Association, 55 ss. 265-86. Aynı yazarın II,8’i incelediği bir diğer eseri için bkz. Lærke, M. (2017). “Aspects of Spinoza’s Theory of Essence. Formal Essence, Nonexistence and Two Types of Actuality” *The Actual and the Possible: Modality and Metaphysics in Modern Philosophy* (ss. 11-44), içinde, Ed. Mark Sinclair, Oxford/New York: Oxford University Press.

ve biçimsel olarak iki farklı alan üzerinden okunmasından kaynaklanır ve bu okuma hatalıdır. Biçimsel öz'ü nasıl anlamamız gerekiyor? Yazara göre ilk başta onu Platoncullaştırmadan anlamak gerekir. Bu ne demek? Bu okuma II,8'de ifade edilen biçimsel öz ile III,7'de ifade edilen *conatus*'un tanımdaki varoluştaki kalma anlamında edimsel öz'ü karşılaştırır. İkincisindeki yakınlıklar veya özdeşlikler şöyledir: *conatus* = varoluştaki kalma = edimsel öz. Ama yazara göre, bu karşıtlık içinde okuma biçimsel özün bir potansiyelmiş hatta bir olanaklılıkmiş gibi okunmasına dayanır. Bu öz varolmayı/edimsel olmayı bekleyen, tanrısal sıfatlarda içerilmiş ama henüz gerçekliğe/edimsel varoluştaki zuhur etmemiş gibi bir okumadır.¹³² Buradan çıkan sonuca göre neler söyleyebiliriz? Bu biçimlenişi/kuruluşundan temel olarak şu üçlü ortaya çıkar: Uzam sıfatı altındaki bir kip olan bedenın biçimsel özü; düşünce sıfatı altındaki bir kip olan zihnin biçimsel özü; Tanrısal intellekte kavranılan bu bedenın veya fikrin nesnel varlığı.

Bu kavranılan şey ise zihnin kendisinden başka bir şey değildir.¹³³ Böylelikle zihin iki yöne sahiptir: biçimsel olarak, zihin bir şeydir, düşünme sıfatı altındaki bir kiptir ve nesnel olarak zihin bir şeydir, tanrısal intellekte kavranılan bedenın bir fikridir. Nasıl ki uzam sıfatı altındaki bedenın özü ebedi ise biçimsel olarak zihin veya zihnin biçimsel özü de aynı şekilde ebedidir. Zihnin ve bedenın bu sonsuzluğunu kendi biçimlerinin zorunlu özdeşlikleri olarak anlamak gerekir. Yine de insan zihni tanrısal intellektin bir parçasıdır ve nesnel bir gerçeklik içerir, yani bedenın bir temsilidir de. Bu açıdan bakıldığında insan zihni, düşünce sıfatının değil de Tanrı'nın intellektinde verili insan bedenının bir fikridir.

Sonuç olarak, bu konuyu tamamen kapatmadan, çünkü bu bölümün sonunda V,23'ü yeniden ele alırken, öz ve varoluş ilişkisine geri döneceğiz, ne söyleyebiliriz? Görülen odur ki, edimsel öz ve biçimsel özün aslında aynı şey olduğunu ayırımın nesnel gerçeklik ve biçimsel gerçeklikle birlikte bir tür epistemolojik ayrıma dönüştüğü ileri

¹³² Spinoza'nın edimselleşmeyi bekleyen olanak fikrinin reddi için bkz. IP29, IP31S, IP33S

¹³³ II,11,S, ve 13.

sürülmektedir. Öte yandan edimsel-biçimsel öz, şayet aynı şeye denk düşüyorsa, öz ve varoluş arasındaki ayırım yine de ebedilik ve süre ve/veya zamansallık biçiminde varlığını sürdürmektedir. Sorunun ilki kısmı, epistemolojik yönü, bizi bir sonraki aşamaya ve ikinci kısmı, öz ve varoluş, son aşamaya taşımaktadır.

3.3. Hayalgücü Yetisini Yeniden Düşünmek

Burada hayalgücü yetisiyle ilgilenmemiz bir yönden zihnin ebediliği ve bunun üçüncü tür bilgiyle ilişkisi ve diğer taraftan bedenın edimsel varoluşu ve bunun birinci tür bilgiyle ilişkisidir. Böylelikle özün ebedilikle ve varoluşun da süre ve/veya zamansallıkla eşitlenmesine koşut olarak öncelikle Spinoza'da zaman kavramının analizini vermenin uygun olacağını düşünüyoruz. Kaldı ki, görüleceği üzere, zaman hayalgücü yetisinin bir yardımcısı olarak tanımlandığı için bu inceleme hayalgücü yetisini anlamak için de gereklidir.

Spinoza, zaman denildiğinde oldukça belirli ve sınırlı bir bağlam içinde konuşmakta ve bu bağlam da hayal gücü yetisinin kapsamına girmektedir. Spinoza, başyapıtı olan *Ethica*'da zaman kavramının tanımını yapmaz. Fakat zamana dair pek çok imada bulunduğu gibi açıkça tanımlamadığı bu kavramla bağlantı kurulabilecek pek çok açıklamada bulunur. Sadece tanımlama düzeyinde zaman kavramının ne anlama geldiğini öğrenmek için Spinoza'nın diğer metinlere başvurmak zorundayız. Spinoza, zaman kavramının tanımını *Metafizik Düşünceler*'de (*Cogitata Metaphysica-CM*), süre (*duratio*) kavramıyla ilişkisi içinde, "Süre ve Zaman Üzerine" başlıklı bir bölümde, CM,I,iv, vermektedir:

Sürenin belirlenmesi için, onu, sabit ve belirli bir hareketi olan başka şeylerin süresiyle karşılaştırırız ve bu karşılaştırmaya zaman denir. Bu nedenle, zaman, şeylerin bir değişkesi olmayıp yalnızca bir düşünme kipi ya da ... akıl varlığıdır; çünkü süreyi açıklamaya yarayan bir düşünme kipidir.

Bu ifadeler, zamanın ne olduğunu anlatmaktan çok süreyi anlatıyor gibi görünmekle birlikte, Spinoza için zaman, bir yönüyle, gerçekten de süre söz konusu olduğunda tanımlanmaktadır. Yine de sadece bu ifadelerden bile zamana ilişkin bazı özellikler ortaya çıkmaktadır. Spinoza bu tanımında, zamanın “bir düşünme kipi-bir akıl varlığı” olduğunu söylemektedir. Ayrıca zaman bir karşılaştırma işleminin ürünü olarak tanımlanmaktadır. Karşılaştırma teriminin altını çizmekte fayda var, çünkü karşılaşmalar temasıyla bağlantı kurmamıza imkân verdiği kadar hayal gücü yetisini anlamamıza ve zaman ile hayal gücü yetisi arasındaki ilişkiyi tesis etmemize de olanak sağlamaktadır. Şimdilik biz kendimizi sadece zaman kavramının tanımına odaklamaya çalışalım. Spinoza’nın ilk tanımının anahtar terimi akıl varlığı’dır. Peki, akıl varlığı ne demektir?

Kısa İnceleme (*Korte Verhandeling*) adlı eserinde, KV,I,X,1’de, akıl varlığı, şu şekilde açıklanmaktadır:

İyi ile kötünün kendi içinde ne olduğu hususunda şunu söyleyerek söze başlayalım:

Bazı şeyler Doğada değil, anlama yetimizde bulunur; dolayısıyla, bunlar sadece bizim eserimizdir ve şeyleri açıkça anlamamıza yardımcı olur. Başka başka şeylere atıfta bulunan tüm ilişkileri aralarına dâhil ettiğimiz bu şeylere akla ait varlıklar [*Entia Rationis*] diyoruz.

Bu tanımlamadan sonra Spinoza iyinin ve kötünün gerçek varlıklar mı yoksa akılsal varlıklar mı olduğu sorusunu sorarak tartışmaya devam eder. Hem sorunun ortaya konuluş biçimi hem de Spinoza’nın cevabı akıl varlıklarının mahiyetini daha da açık kılmaktadır. Buna göre:

O halde, soru, iyi ile kötünün akla ait varlıklar mı yoksa gerçek varlıklar mı sayılacağıdır. Gelgelelim, iyi ile kötü, ilişkilerden başka bir şey olmadığına göre, hiç kuşkusuz, akla ait varlıklar olarak kabul edilmeleri gerekir. Zira bir şeyin iyi

olduğunu söylerken, bunu hiçbir zaman o kadar iyi olmayan ya da bizim için o kadar kullanışlı olmayan başka bir şeye atıfta bulunmaksızın yapmayız. Dolayısıyla, bir kişinin ancak ona göre daha iyi olan başka birine kıyasla kötü olduğunu ya da bir elmanın ancak iyi ya da daha iyi bir başka elmaya kıyasla kötü olduğunu söyleriz. Kötünün kendisine kıyasla kötü diye nitelenmesini sağlayacak daha iyi veya iyi bir şeyin bulunmaması durumunda bunların hiçbiri söylenemez.

Spinoza için akıl varlıklarının “şeyleri açıkça (*distinctly*) anlamamıza yardımcı” olan bir yönü olsa da, onlar temel olarak karşılaştırmanın ürünüdür. Spinoza iyi ve kötünün ne olduğuna dair açıklamasına devam ederken, yine bizi ilgilendirecek düzeyde, bu konuya dair şu kısa kanıtlamayı sunar: Doğada varolan tüm şeyler ya şeyler ya da edimlerdir. Buna göre, iyi ile kötü ne şeylere ne de eylemlere karşılık gelir. Buradan çıkan sonuç da, iyi ile kötünün Doğada var olmadığıdır.

Spinoza'nın *KV*'de yaptığı tanımlamadan akıl varlıklarını karşılaştırmalı anlama düzeyine yerleştirmekte olduğunu ve şeylerin kendileriyle değil de şeylere ilişkin yargılarımızda bulunduğunu söylemektedir. Benzer bir akıl yürütme *Ethica*'nın IV. Kitap'ının Önsöz'ünde de görünür: “İyi ve kötüye gelince, bu adlar da şeylerde, kendilerinde görüldükleri sürece, olumlu hiçbir şeyi belirtmezler, ama yalnızca düşünme kipleri ya da kavramlardırlar ki, onları şeyleri kendi aralarında karşılaştırarak oluştururuz”. Karşılaştırma ne şeyin kendisine ne bir edime ne de bir fikre odaklanır, sadece şeylerin birbirlerine göre durumlarını ifade etmektedir ki, bu da kendi başına olumsal ve keyfi bir düşünce biçiminin alametidir ya da bizim şeylere atfettiğimiz bir düşünme kipidir.

Spinoza, *CM*'de ise akıl varlığını şöyle tanımlar: “[B]ir Akıl Varlığı düşünmenin, anlaşılmalı olan şeyleri daha kolay akılda tutmaya, açıklamaya ve hayal etmeye [çeviri değiştirildi] yarayan bir kipinden başka bir şey değildir” (*CM*,I,i). Böylelikle gerçek olmadığı tespit edilen akıl varlıklarının ne gibi bir işleve sahip oldukları sorusunun

cevabı verilmektedir. “Akılda tutmak, açıklamak ve hayal etmek” gibi işlevleri yerine getirmektedir. Dikkat edilirse, işlevleri bakımından akıl varlıkları zihnin bir etkinliği olarak düşünülerek, oldukça sınırlı bir kapsamda olumlanabilir. Zira şeyleri ve edimleri sınıflandırmak açısından kolaylık sağlayabilirler. Yine de onların zihnimizin riskli bir işlevi olduklarını unutmamak gerekir, daha doğrusu gerçekliklerinin olmadıklarını unutmamak gerekir. Spinoza aynı yerde, bu noktanın altını çizmektedir:

[A]nladıklarımızın tümünü hayal gücümüzde bir imgeyle, betimlemeye alıştığımız için, varlık olmayanları da olumlu bir biçimde, varlıklar olarak imgeleriz... Buradan, düşünmenin bu kiplerinin şeylerin ideaları olmadıkları ve hiçbir biçimde idealar olarak sınıflandırılmayacakları açıktır. Dolayısıyla, var olabilen ya da zorunlu olarak var olabilen hiçbir nesneye (*ideatum*) sahip de değildir.

Akıl varlığı (*entia rationis*) terimi, *Ethica*'da sadece iki yerde, I. Kitap'ın Ek'inde ve II. Kitap'ın son önermesi olan 49. Önermenin Not'unda, geçmektedir. II, 49, N.'de Spinoza yanılığın nedeni olarak üç öge sunar bunlardan birisi de akıllı varlıklarıdır: *quando universalia cum singularibus, & entia rationis, & abstracta cum realibus confundimus*. Spinoza açıkça yanılmamızın nedenini tekillikle (*singularibus*) evrenselleri (*universalia*) ve gerçek şeylerle (*realibus*) akıl varlıkları (*entia rationis*) ve soyutlamaları (*abstracta*) karıştırmak (*confundimus*) üzerinden açıklamaktadır. Aslında burada da söz konusu olan, hayal gücüne dayalı bir bilme etkinliğinin betimlenmesidir. Tekil şeylerin yerine evrenselleri geçirmek; gerçek şeylerin yerineyse akıl varlıklarını ve/veya soyutlamaları koymak. Spinoza, I. Kitap'ın Ek'inde ise akıl varlığı hakkında biraz daha net bir resim sunmaktadır:

[...] sıradan insanların Doğayı açıklamada kullanma alışkanlığında oldukları tüm o kavramların yalnızca değişik hayal gücünün kipleri olduğunu, ve kendinde herhangi bir şeyin doğasını değil ama yalnızca hayal gücünün yapısını belirttiklerini görürüz; ve sanki hayal gücünün dışında var olan

kendiliklermiş gibi adları olduğu için, onlara aklın varlıkları [*ens rationis*] değil ama hayal gücü varlıkları [*ens imaginationis*] diyorum (çeviri değiştirildi).

Burada akıl varlıklarının gerçek varlıklar veya gerçek durumlara uygun düşen ifadeler içermediğinin altı çizilmektedir. Ancak, bu defa, şimdiye değin hayal gücüyle birlikte düşünülen akıl varlıkları, sanki karşıt bir anlama bürünüyormuş gibi görünür ya da akıl varlıkları ifadesini, önceki iki metinden farklı olacak şekilde, iptal ederek yerine hayal gücü varlıklarını kullanmayı öneriyor gibi görünür. Spinoza, bu ayrımı daha çok hayal gücünün işleyişini belirtmek için kullanır; çünkü akıl varlıklarının örnekleri olarak sıralananlara dikkatle baktığımızda bunların sayı, tür, ölçü, zaman gibi belli bir soyutlama biçimi içerdiğini görmemiz gerekir; fakat hayal gücü doğrudan şeyler ve edimlerle temas halindedir, uygun olmayan bir düşünce kipini ifade ediyor olsalar bile. Sonuç olarak, *Ethica*'da bundan başka akıl varlığı terimi geçmemekte ve bu kullanım da daha önceki kullanımlarla uyusmaktadır.

Bütün bunlardan çıkarsayacağımız öncelikli sonuç; akıl varlığının gerçek bir varlık olmadığı, gerçek bir varlığı ya da gerçek şeyleri olumlar gibi veya bir fikri (*ideatum*) olumlar gibi olumlayamayacağımız ve en sonu yanılgıların nedeni olmalarından ötürü hayal gücü yetisi ya da birinci tür bilgi ile ilişkileneceğidir.

Spinoza'nın akıl varlıklarıyla vurgulamaya çalıştığını zaman kavramına uyarlıysak, zaman bir sözcükten başka bir şey değildir, demek gerekir. Ben, “bugün” dediğimde, gerçekte neyi kastetmekteyim? Ya da “az önce geldim” derken? Her şeyden önce bir karşılaştırma yaptığım açıktır. Sonra, “bugün” veya “az önce” şeylerin bir değişkesi değildir, “sabit ve belirli bir hareket”i olan şeyin süresinin ölçülmesidir. Demek ki, zaman gerçek bir şey değildir, sadece akıl varlığıdır (*ens rationis*). O halde zamana dair ilk tanım ögesinin, onun bir akıl varlığı olduğu ve böylece; i) gerçek bir varlık olarak düşünülmemesi ve ii) bu nedenle kolaylaştırıcı bir işleve sahip olmaktan başka, zamana, hiçbir anlam yüklenilmemesi gerektiğini öğrenmiş oluyoruz.

Spinoza gerek hayal gücü yetisinin, yani birinci tür bilginin (*cognitio primi generis*) gerekse diğer bilgi türlerinin neler olduğunu ağırlıklı olarak *Ethica*'nın II. Bölümünde tanımlamakta ve tartışmaktadır. Ancak III. Kitap da hayal gücü yetisini anlamak açısından son derece önemlidir, çünkü Duyguların Kökeni ve Doğası (*De Origine et Natura Affectuum*) başlıklı bu bölüm, pek çok açıdan hayal gücü yetisiyle birlikte düşünülebilir. Hayal gücü yetisinin temel terimleri; algılama (*percipimus*), duyumsama (*sentimus*), rastlantısal tecrübe (*experientia vaga*), doğanın sıradan düzeni (*communi naturae ordine*), duygulanış fikirleri (*ideas affectionum*), olumsuzluk (*contingentia*), evrensel ve soyut kavramlar olarak belirlenebilir. Elbette başka terimler de hayal gücü yetisinin izahı açısından değerlendirilebilirdi; fakat bu terimlerin tamamı zaman kavramının analizi açısından da önemlidir. Burada sözü edilen terimleri tanımlamaktan çok hayal gücü yetisini açıklarken, zaten vurgulanacak olan bu terimlerin, altını çizmekle yetinilecek ve bu bölümün sonundaki değerlendirmede, bu terimleri yeniden ele alacağız. Ancak bizim için öncelikli olan hayal gücü yetisinin tanımı, üstlendiği işlevi ve zaman ile ilişkisidir. Öyleyse adım adım ilerleyerek bu terimlerle hayal gücü yetisinin nasıl açıklandığını göstermeye çalışalım.

Hayal gücü yetisinin tanımı II,Ö,17'nin Not'unda ifade edilmektedir; fakat bütünlüklü olması açısından önermenin kendisini de aktararak devam edeceğiz. Önerme şudur:

Eğer insan bedeni herhangi bir dışsal cismin doğasını içeren bir yolda etkilenirse, insan zihni o dışsal cismi edimsel olarak varolan ya da bulunan bir şey olarak

görecektir, ta ki beden dışsal cismin varoluşunu ya da bulunuşunu dışlayan bir duygulanış tarafından etkileninceye dek (çeviri değiştirildi).

Dışsal cisim önce var olsa sonra da yok olsa bile zihin onu var diye, edimsel olarak varolan veya mevcut diye düşünecektir.¹³⁴ İnsan zihni kendi bedeninin doğası gereği, yani genel olarak cisimler/bedenler arası ilişkiler teorisine göre, etkilenen bir yapıda olduğu için bir diğer dışsal cisim veya duygulanış durumuna değin dışsal cismi var olarak kabul edecekse, bu yitimsellik iması çiftlenir. İlkin, dışsal cisim insan bedenini bir yolda etkilemişse, bu düzlem bir karşılaşma düzlemidir, o cisim yok olduğunda bile ki bu da o cismin yitimselliğini ima eder, onu var ya da mevcut (*praesens*) olarak kabul edecektir; ikincisi, başka bir cisim etki uyandırdığında, bir önceki durumdan farklı bir sonraki durumu ima eder, bu ilişki yinelenecek ve sonsuza değin sürüp gidecektir. Peki, buradaki zaman imaları Spinoza'nın zaman tanımına uygun bir biçimde mi sürüp gider? Yani, buradaki zamansallık-yitimsellik durumu ile Spinoza'nın akıl varlığı (*entia rationis*) olarak zaman tanımı çelişmiyor mu? Burada zaman sadece bir *entia rationis* olarak düşünülebilir mi? Aklın bir soyutlaması ya da hayal gücü yetisinin yardımcısı –*auxillium imaginationis*- tanımına uygun bir zamansallık imasından çok daha fazlası vardır. Bu ifadelerde sonlu ve tekil şeylerin ontolojik karakterine uygun bir yitimsellik söz konusu değil midir? Bu sorularla dile getirmeye çalıştığımız düşünce, aynı önermenin notunda daha açık bir biçimde dile geliyor görünmektedir.

Not: Dahası (Bölüm 2, Ön. 17'ye Ö. Sonucu, ve Bölüm 2, Ön. 16'ya Ö. Sonucu 2), örneğin Peter'in kendi zihninin özünü oluşturan Peter ideası ile Peter'in kendisinin bir başka insandaki, örneğin Paul'deki ideası arasındaki ayrımın ne olduğunu şimdi tam olarak anlarız. Çünkü birincisi Peter'in kendi bedeninin özünü doğrudan doğruya anlatır, ve Peter varolmadıkça varoluş içermez; öte yandan, İkincisi Peter'in doğasından çok Paul'ün bedeninin yapısını belirtir, ve dolayısıyla Paul'ün bedeninin o yapısı sürdükçe zihni Peter'i varolmamasına karşın bulunuyor olarak görmeyi sürdürecektir.

¹³⁴ *actu existens, vel ut sibi praesens, contemplabitur. Actu existens-sibi praesens.*

Ama alışıldık deyimleri kullanmayı sürdürebilmek için, *insan bedeninin o duygulanışlarına—ki bunların ideaları bize dışsal cisimleri sanki bulunuyorlarmış gibi sunar—şeylerin hayalleri diyeceğiz*, üstelik bunlar şeylerin betilerini yeniden-üretmeseler de. Anlık cisimleri bu yolda gördüğü zaman onları imgelediğini söyleyeceğiz. *Burada yanılmanın ne olduğunu göstermeye başlayabilmek için dikkatinizi çekmem gerek ki, zihnin bu hayalleri, kendilerinde görüldüklerinde, hiçbir yanılı kapsamazlar, ya da zihin salt hayal gücü nedeniyle yanılıya düşmez*; ama bulunuyor olarak hayal ettiği şeylerin varoluşunu dışlayan bir ideadan yoksun görüldüğü sürece yanılı içindedir. Çünkü eğer zihin varolmayan şeyleri bulunuyor olarak hayal ederken aynı zamanda o şeylerin gerçekten varolandıklarını bilebilseydi, bu imgelem gücünü doğasının bir kusuruna değil ama bir üstünlüğüne yüklerdi; özellikle eğer bu hayal gücü yetisi yalnızca kendi doğası üzerine dayanıyor olsaydı, başka bir deyişle (Bölüm 1, Ön. 7), eğer zihnin bu yetisi özgür olmuş olsaydı.

Spinoza'nın hayal gücü yetisinin ne olduğunu ve onu nasıl açıkladığını gösteren bölüm burasıdır.¹³⁵ Peter'in varolmamasına karşı varolan bir Paul'un, Peter'i var gibi düşünmesinin kendisine hayal diyeceğiz, diyor.¹³⁶ Dışsal cismin/bedenin kendisi sanki varmış gibi bize kendisini temsil eden- *repraesentant*/represent- insan bedeninin duygulanışlarına (*affectius*), fikirlere şeylerin hayalleri diyoruz. Zihnin şeyleri bu yolla görmesine ise hayal gücü diyoruz. Demek ki, insan bedeninin o duygulanışlarına bunlar kendisi gerçekte mevcut olarak varolamayan ya da hazır halde bulunmayan şeylerin temsilini sundukları için hayal; bu durumun zihindeki ifadesine ise hayal gücü yetisi deniyor.

Bu da hayal gücü yetisinin üçlü yapısını ifşa eder: öncelikle bu yeti, insan zihni için hazır bulunmayan bir nesnenin durumuna; sonra, bu nesnenin insan bedenindeki

¹³⁵ Hayalgücü yetisine dair kapsamlı bir inceleme için bkz. Garrett, D. (2008). "Representation and Consciousness in Spinoza's Naturalistic Theory of the Imagination", *Interpreting Spinoza: Critical Essays* (ss. 4-26) içinde, Ed. Charlie Hunemann, New York: Cambridge University Press. Ayrıca bkz. Shapiro, L. (2012) "Spinoza on Imagination and the Affects" *Emotional Minds: The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy* (ss. 89-104) içinde, Ed. Sabrina Ebbersmeyer, De Gruyter.

¹³⁶ *velut nobis praesentia repraesentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt.*

etkisine ve son olarak da bu etkinin zihindeki konumuna işaret etmektedir. Bu da Spinoza'nın daha önceki, bilhassa bu ifadelerin altında kümелendiği önermeden ve bir önceki önermeden hareketle temellenmektedir; yani insan bedeninin yapısı ve bu beden zihin üzerindeki etkisi ya da beden-zihin ilişkisi zemininde. Ancak bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz. Spinoza burada temsil (*repraesentant*) ilişkisine dayanan bir bilme biçiminden söz etmektedir veya şöyle de diyebiliriz, kendi işleyişi içinde¹³⁷ doğrudan uzam sıfatı altında görülen bir nedensellik zincirine dayalı bir bilme biçimi olarak temsil, kendisine konu edindiği nesnelere bakımından değil kurduğu ilişki bakımından değerlendirilmektedir. Bu nedenle Spinoza, hayal gücü yetisinin kendisinde bir kusur olmadığını söylerken bu tür bir nedensellik zinciri, yani uzam sıfatı altındaki bedensel kipselliği açısından konuşmaktadır.

İnsan bedeninin duygulanışları olarak tercüme edilen *Corporis humani affectiones* cümlesi, açıkça bir duygulanış durumuna işaret eder ve böylece buna bir duygulanış fikri denebilir. Bu haliyle bile, ileride görüleceği üzere, pasif bir anlamı ima eder. Bizim açımızdan öncelikli olan bu duygulanış fikrinin aktif mi pasif mi olup olmadığı değildir, daha çok ilgilenmemiz gereken nokta, bunun gerçek olup olmadığıdır. Duygulanış fikirlerinin, bir gerçeklik olarak kabul edildiğini not ederek devam edebiliriz, kaldı ki Spinoza bu ifadelerden sonra hayal gücü yetisinin kendinde bir sorun teşkil etmediğini ve hatta sadece böyle kabul edildiğinde insan zihninin bir kudreti olduğunu açıkça bildirmektedir.¹³⁸

Fakat bütün bunlardan öte bizim tezimizin köşe taşlarından birisi olabilecek durum tespiti de tam olarak burada yatmaktadır. Şimdi bütün bu sürece bir kere daha, yukarıdaki yorumlar ışığında, yakından bakalım.

¹³⁷ Bedensel duygulanışların kendi bedensel zincirine veyahut tözün uzam sıfatının kipselliğine dayanan nedensellik zincirine bağlı olan duygulanış fikirlerinin bedensel zinciri kendisini temsil etme ilişkisi içinde ortaya koymaktadır. Hâlbuki ne 2. Tür bilgide ne de 3. Tür bilgide temsil söz konusu değildir. Bu konu hakkında bkz. Floistad, G. (1973). "Spinoza's Theory of Knowledge in the Ethics", *Spinoza: A Collection of Critical Essays* (ss. 101-31) içinde, Ed. Marjorie Grene, New York: Anchor Books.

¹³⁸ *Mentis imaginationes in se spectatas, nihil erroris continere, sive Mentem ex eo, quod imaginatur, non errare.*

Öncelikle, bu cümlelerin temel aksının namevcut/var olmayan bir şeyin (bedenin/cismin) başka bir zihinde sanki varmış/mevcutmuş gibi bulunması durumunun olduğunu görebiliriz. O halde ilk sorumuz, bu şey hiç mi varolmamış yoksa bir zaman varolmuş da şimdi varolmasa bile var diye mi kabul edilmiş?

Bu soruya iki biçimde cevap verilebileceğini iddia edeceğiz. İlki, bunun hiçbir ehemmiyet arz etmediğini, çünkü söz konusu olanın bir zihnin kendisinin nesnesini oluşturan bedenin bir duygulanış/etkileniş fikrini konu edinmesi bakımından ve bu fikrin dışsal nesnenin kendisini veya doğasını değil de bu nesneyi konu edinen zihni ilgilendirdiğini ileri sürebiliriz. Bu bakımdan dışsal bedeninin/şeyin/cismin gerçekte varolup olmadığı bile önemli değildir. Yeter ki, söz konusu zihin için var-mış gibi kabul edilsin.

İkinci olarak, soruya bir zamanlar var gibi kabul edilmiş fakat şimdi olmasa da sanki var gibi kabul edilemeye devam edilen bir nesnenin insan bedenindeki etkileniş fikri sayesinde zihinde var olarak düşünülmesini onaylayarak cevap verebiliriz ki, bu da zaten, Spinoza'nın Peter-Paul örneğine uygun bir cevap olur.

O halde ikinci durumdan devam edersek, açıkça bir zamansal akışın (ister geçmiş-şimdi-gelecek biçiminde olsun; isterse de önce ve sonra olsun) varsayıldığını söylemek zorundayız. Ayrıca buradaki Not'un başında Spinoza şunları söylemektedir: "Gene de gerçeklikten çok uzaklaşmış olduğumu sanmıyorum, çünkü kullandığım konutlamalardan hiçbiri deneyim tarafından doğrulanmayan bir şey içermez ve insan bedeninin onu algıladığımız gibi var olduğunu tanıtladıktan sonra bundan kuşku duymayabiliriz".

Şimdi bütün bu tercümelemler de gösteriyor ki, Spinoza bu yargının temelinde güçlü bir biçimde *quod non constat experientia, de qua nobis non licet dubitare, postquam ostendimus Corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere* şeklinde

deneyim/tecrübe kavramını yerleştirmektedir. Başka bir deyişle, *experientia* olan ve *Corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere* duyumsandığı biçimde varolan bir insan bedeninden söz etmektedir. Dikkatli veya geleneksel bir okuma yapan Spinoza okuru diyecektir ki, iyi ama zaten bu ibarelerin (*imaginatio, experientia, sentimus* vs..) hepsi birinci tür bilgi denilen bilgi türüne aittir. Bu nedenle, bunlar çok değerli görülemezler. Çünkü bu tarz bedensel durumlar ya da etkilenişe dair zihin duygulanışları edilginliği ifade ederler. Spinoza'da bu edilgin ve ileride kederli duygulara zemin olacak duygulanışları dönüştürme girişiminden başka bir şey yapmaz *Ethica*'da.

O halde Spinoza'nın bir veri/mücadele alanı olarak kabul ettiği bu durumun bütünü güçlü bir biçimde gerçeklik taşımamakta mıdır? Gerçekliğine dair bir kuşkudan söz edilemeyeceğini söyleyen Spinoza değil midir? İnsanın *beatitudo* ile nihayete varacağı varsayılan yürüyüşünün ister ilk adımları isterse de bu yürüyüşün toprağı olarak kabul edilmesi gereken ilk karşılaşmalar alanı burası değil midir? Ve bu alan bizatihi Spinoza tarafından hayalgücünün, deneyimin, algının alanı olarak varsayılmıyor mu? İleride de göreceğimiz gibi, hayalgücü yetisi temelinde birinci tür bilgiyi oluşturuyorsa ve bu düzeyin gerçekliğinden değil de zihinsel konumundan, zihinsel alımlanışı ve işlenişinden dem vuruluyor ise zaman nasıl olur da sadece *ens rationalis* olarak kabul edilebilir?

Sorunun cevabının birinci şıkkının doğruluğuna odaklanırsak; bu durumda da zamansal bir ima ya da varsayım ile karşılaşırız. Şöyle ki, kendisinin de atıf yaptığı bir önermeye göre, zihin dışsal şeyin doğasından çok kendi doğası hakkında bilgi edinir, böyle bir karşılaşmada. Ama yine de şu ifadelerde olup bitenin hiç de sadece zihnin konu edindiği karşılaşmada tamamen kendi bedeninde olanlara odaklanmadığı açıkça gösterilmektedir:

Dışsal cisimler insan bedeninin sıvı parçalarını sık sık yumuşak parçalar üzerine çarpacakları bir yolda belirlediği zaman, bunlar yumuşak parçaların yüzeyini

değiştirir (Konut. 5); ve buna bağı olarak (Yard. Ön. 3'e Sonurgu sonrası Bel. 2) sıvı parçalar yeni yüzeylerden daha önce olandan başka türlü yansıtılırlar; ve daha sonra, bu yeni yüzeylere kendiliğinden devimleri ile çarparken, o yüzeylere sanki dışsal cisimler tarafından itilmiş gibi yansıtılırlar; buna göre, bu yansıma devimini sürdürürken insan bedenini aynı yolda etkileyeceklerdir ki, anlık (Bölüm 2, Ön. 12) yine bunun üzerine düşünecek, eş deyişle, (Bölüm 2, Ön. 17) anlık yine dışsal cisim bulunuyor olarak görecektir, ve bu insan bedeninin sıvı parçalarının kendiliğinden devimleri ile aynı yüzeylere çarpmaları denli sık olacaktır.

Bu parçayı yorumlarken Spinoza'nın tam olarak nasıl bir örnek vermeye çalıştığının açıkça anlaşılması gerektiğini vurgulamıştık. Burada ise örneğin ne olduğundan çok zamansal imalarına odaklanacağız ki, bu imalar da son derece açıktır. Beden bir etkiye maruz kalmakta ve bu etkinin niteliğine göre kendisini konumlamaktadır: "Sıvı parçalar yeni yüzeylerden daha önce olandan" daha başka olan, yani t1'de olandan başka t2'de olan başka bir şey. Pekâlâ, bunun gerçekliğinden şüphe edilebilir mi? *de qua nobis non licet dubitare*.

Son olarak, göstermeye çalıştığımız zaman imalarının ne tür bir zamansallık anlayışına dâhil edileceği (geçmiş-şimdi-gelecek veya önce ve sonra) konusuna gelirsek, bu da bizim için, en azından, şimdilik hiç önemli değildir, çünkü Spinoza her ikisini de açıkça reddetmektedir, yani zamanı reddetmektedir. Fakat bu da şimdilik, bizim için temel ayırıcı bir işlev görmez. Çünkü öncelikle, hangi türü için olursa olsun, zamanın sadece ama sadece akıl varlığı (*ens rationis*) olmadığını ya da, daha alçakgönüllü bir ifadeyle, zamanın bizatihi kendisinin bir varlık olarak, ontolojik bir ne'lik olarak böyle olsa bile şeylerin (hem cisim hem de insan bedeni) karşılaşmalarının ve bu karşılaşmalardan doğan ilk düzey fikirlerin, etkileniş fikirleri de denebilir, zamansallığını varsaymak, olayların -karşılaşmaların- zamansal bir düzlemde gerçekleştiğinin gerçekliğini kabul etmek gerekir. Biz Not'u incelemeye devam edelim:

Burada yanılığının ne olduğunu göstermeye başlayabilmek için dikkatinizi çekmem gerek ki, anlığın bu imgeleri, kendilerinde görüldüklerinde, hiçbir yanılığ kapsamazlar, ya da anlık salt imgelediği için yanılığa düşmez; ama bulunuyor olarak imgelediği şeylerin varoluşunu dışlayan bir ideadan yoksun görüldüğü sürece yanılığ içindedir. Çünkü eğer anlık varolmayan şeyleri bulunuyor olarak imgelerken aynı zamanda o şeylerin gerçekten varolandıklarını bilebilseydi, bu imgelem gücünü doğasının bir kusuruna değil ama bir üstünlüğüne yüklerdi; özellikle eğer bu imgelem yetisi yalnızca kendi doğası üzerine dayanıyor olsaydı, başka bir deyişle (Bölüm 1, Ön. 7), eğer anlığın bu yetisi özgür olmuş olsaydı.

Altını çizmek istediğimiz cümle tam olarak şudur: *Mentis imaginationes in se spectatas, nihil erroris continere, sive Mentem ex eo, quod imaginatur, non errare...* zihnin hayal gücü yetisi kendisinde (*in se*) hiçbir (*nihil*) yanılığ-hata (*erroris*) içermez (*continere*). Bu ifadeleri nasıl yorumlamak gerekir?

Bundan önce şu konu hakkında bir karara varmış olmak daha doğru görünüyor:¹³⁹ Zaman, Spinoza tarafından, akıl varlığı (*entia rationis*) olarak kabul edildiği için zamana dair ilk tespit, onun gerçek-dışı olduğudur. İkinci tespit ise şudur: zaman bir düşünme kipi olarak (*auxilium imaginationis*) hayal gücünün bir yardımcısıdır.¹⁴⁰ Pekâlâ, hayal gücü yetisinin kendisi gerçek midir? Hem buraya kadarki tartışmada

¹³⁹ “Imagination is however a form of knowledge, a way to confront and construe reality and one’s own identity. The first self-consciousness is imaginary, as are personal and cultural identity. In contrast, time also becomes via negationis the opportunity to know sub specie aeternitatis. Is it not possible that the eternity of which Spinoza speaks is in fact time emptied of its passing? Could it not be the container of all changes and all known times emptied of its contents? Spinoza’s eternity could therefore be read as an attempt (perhaps the last) to give time an ontological dimension, in which time becomes eternity and science becomes the science of eternal things” Evangelista, R. (20169. “Introduction”, Part II Language and Thinking of Time, *The Concept of Time in Early Twentieth-Century Philosophy A Philosophical Thematic Atlas* (ss.121-125) içinde, Ed. Flavia Santoianni, Switzerland: Springer International Publishing.

¹⁴⁰ Gorham, G. (2013). *Spinoza on the Ideality of Time*. *Idealistic Studies*, 43:1, ss. 27-40.

hem ileride, özellikle II. Kitap ve III. Kitap'ta, yapacağımız incelemelerde hayal gücü yetisinin gerçekliğine dair bir şüpheye düşülmediğinin altını çizmek gerekir. Bu durumda zaman, akıl varlığı mıdır hayal gücünün yardımcısı mıdır? Daha açık soracak olursak, zaman gerçek midir, yani bir varlık türü/kişi olarak mı görülmesi gerekir yoksa var olmayan olarak mı?

Özellikle yukarıdaki ifadeleri tekrar incelersek, hayal gücünün kendisinde hiçbir yanlış içermediği iddiasını kastediyoruz, hayal gücünün kendisinde olmayan yanlışın hayal gücünün yardımcısı olarak kabul edilen zamana dair bir yanlış içermesi mümkün olabilir mi?

Toparlayacak olursak, Spinoza'nın, her ne kadar diğer eserlerinde daha detaylıca izah edilmiş olsa da, zaman kavramının ilk bakıştaki tanımını (i- akıl varlığı olması, böylece bir gerçeklik içermemesi ve hatta varolmanın zıttı olarak konumlandırılması; ii- bir düşünme kişi olan hayal gücü yetisinin yardımcısı olmasıdır. Fakat Spinoza'nın zaman ve süreyi ayırdığını hatırlarsak, süre kavramı üzerine yoğunlaşmak gerekecektir.

Bruce Baugh'ın "Time, Duration and Eternity in Spinoza" makalesinin buraya kadarki tartışmaları özetleyen ve süre, böylece kısmen de olsa zaman hakkında, önemli ipuçları veren niteliği nedeniyle ele almak istiyoruz. Böylece bu çalışmanın sonunda toparlayıcı bir biçimde kendi konumumu netleştirme fırsatını da yakalayacağımı umuyorum. Zira bazı noktalarda Baugh'a katılmasam da, üç yorumcunun süre hakkındaki görüşlerini (Bennett, Deleuze, Macherey) özetleyerek Spinoza düşüncesinde belli bir biçimde süre-zaman ilişkisinin ontolojik düzeyde var olduğunu göstermektedir.

Baugh'a göre, Bennett, Spinoza'nın Tanrı'ya veya Doğa'ya süre atfettiğini", "sonsuzluğun sürenin bir türü" olduğunu benzer bir biçimde Deleuze için de "sürenin

gerçek”lik olduğunu not ederek başlıyor.¹⁴¹ Spinoza’da üçlü bir zaman kullanımı söz konusudur;

- i) Bir ölçü ya da sürenin uzunluğunun belirlenmesi olarak,
- ii) Önce ve sonranın zamansal ilişkileri ya da geçmiş, şimdi ve gelecek olarak
- iii) Zaman içinde tarihlendirme ya da bir şeyin zamanda ‘ne zaman’ yer aldığına bağlı olarak.

Spinoza için bunların hepsi, hayal gücünün yardımcıları biçiminde takdim edilmişti. Bir ölçü ya da uzunluk olarak zaman, “bir cismin hızının ya da hareketinin ölçümü başka bir cisimle olur” ifadesinde kendisini bulmaktadır. Şeylerin doğasında kök salmayan geleneksel ve kolaylaştırıcı bir işlev görürler. Deneyimdeki düzenlilik geçmişini hatırlama ve geleceği bekleme gibi bütün bu hareketler zamanı ölçmek ve ikinci türden bir zaman anlayışını örneklendirirler. Spinoza II,44,N tam olarak böyle bir örnek verir. Bu örnek aynı zamanda üçüncü tür zamana da kullanılabilir, çünkü burada da bir tarihlendirme söz konusudur. Zorunlu olmayan tecrübi ve rastlantısal da olsa bu olaylar serisinde de bir düzenlilik söz konusudur. Yani iki zamansal olay (Simon-Peter vd..) birbiriyle zorunlu olarak bağlantısal olmasa da ben birini diğeri ile ölçerek tarihlendirme yapıyorum ve bu da kendi içinde bir düzenlilik sergilemektedir. Bu durum Spinoza’nın II,29,N açıkladığı gibi dışsal cismin/çevrenin zihin ve beden üzerindeki etkisi ile de açıklanabilir (daha doğrusu beden üzerindeki etkisi ile).

Zihin bu düzeyde, “daha önce” ve “daha sonra” şeklinde düzenlenmiş durumlar dizisini kaydeder; yani farklılık-benzerlik, çelişki-zorunluluk gibi mantıksal ilişkilerden çok sadece önce ve sonrayı algılar. Baugh’a göre, bir X olayı düzenli olarak Y’den önce gelirse X’i Y’nin nedeni olarak algılayız, fakat bu post hoc ergo propter hoc bir mantık hatasıdır. Önce ve sonra mefhumlarından belli tür nedensellik anlayışını türeten Baugh, bu tür zamansal ölçümlere dayalı bilgilerin hakiki

¹⁴¹ Baugh, B. (2010). *Time, Duration and Eternity in Spinoza*, Comparative and Continental Philosophy, 2:2, ss. 211-233. Ayrıca bkz: Bennett, J. (1984), *A Study of Spinoza’s Ethics* (ss. 205-207), Indianapolis: Hackett Publishing Company.

olmadığını, “doğanın sıradan düzenine” veya sıradan tecrübeye dayandığını söyler. Bu tecrübe birlik kurma alışkanlıklarında derin bir biçimde kök salmıştır, der Baugh. Bu aynı zamansal mesafelenme bekleyiş ve hatırlama için de geçerlidir.

‘Zamanın uzunluğu’ imajlar ve tecrübelerin birleştirilmesiyle ölçülmektedir ve bir şeyin mevcut varoluşundan dışlanan şey zamansal olarak uzak hayal ile bu hayallerin daha doğrudan mevcut olanları arasına giren diğer imajlardır”. Baugh’un sözünü ettiği durum şudur: Sabah 7’de alarm çalıyor ve biz buna X olayı diyelim, ben ise bunu şimdi öğlen saatlerinde hatırlıyorum, buna da Y diyelim. “Şimdi ve geçmiş arasındaki mesafe araya giren imajlar yoluyla ölçülmektedir, ki onlar da, *expreintia vega* yoluyla ‘önce’ ve ‘sonra’ biçiminde zamansal olarak düzenlenir. Geçmiş bir olayı hatırlamak dediğimiz şey budur: geçmiş olarak temsil edilmiş bir imaja sahip olmak. Gelecek bir olayı beklemek ise onu gelecek olarak temsil etmektir. Şimdi olarak değil, onun mevcut varlığı şimdi ve gelecek arasında giren bütün olayları hayal gücü yoluyla dışlamaktır”. Her biçimde ele alınır sa alınsın bu tarz bir zaman hayal gücünün ürünü olarak ve fenomenal-kronolojik bir ölçüme dayalıdır. Öyleyse zaman hayal gücüne dayalıdır, sürenin ölçülmesidir. Fakat süre değildir. Hakiki süre “ebedi” şeylere ilişkindir.¹⁴²

Curley’nin *Experience in Spinoza's Theory of Knowledge* adlı makalesinde matematik de Spinoza için belli bakımlardan bir soyutlama olarak, bir akıl varlığı olarak kabul edilmektedir. Yine de matematik kendi değerinden bir şey kaybetmez. İşte aynı biçimsel benzerlik hayal gücü yetisi için de geçerlidir. Biçimsel benzerlik denilmesinin nedeni ise şudur: içerik olarak ilki upuygunun bilginin örneği iken ikincisi upuygun olmayan bilginin nesnelere konu edinirler. Bu nedenle içerikleri bakımından bir benzerlik söz konusu olamaz. Biçimsel olarak benzer olan ise Spinoza’nın tutumudur. Gerçekten de matematik bilginin nesnesi gerçek şeyler

¹⁴² Ayrıca bkz. Martinaeu, J. (1882). *A Study of Spinoza* (ss. 106-167). London: Macmillan and Co.

olmalarından çok aklın varlıkları olarak kabul edilir. Sayının kendisi bir şey ifade etmez, ama orantının kendisi bize upuygun bilginin bir örneğini verir.¹⁴³

¹⁴³ Curley, E. (1973). "Experience in Spinoza's Theory of Knowledge" *Spinoza: A Collection of Critical Essays* (s. 25) içinde, Ed. Marjorie Grene, New York: Anchor Books.

SONUÇ

Bu çalışmada Spinoza'nın en tartışmalı önermelerinden birisi olarak kabul edilen V,23'teki fikirleri, felsefî sisteminin ontolojik ve epistemolojik yönleri üzerinden incelenmiştir. Söz konusu önermenin incelenmesi, bizi yorumlanması zorlu bir başka önerme dizisini (I,21-23) ve bir başka ihtilafli konuyu (öz ve varoluş ilişkisi) ele almak zorunda bırakmış ve böylece Spinoza'nın felsefî sisteminin en muğlak, en karmaşık, anlaşılması en güç kısımlarına yoğunlaşma imkânı sunmuştur. Çalışmamız boyunca bu yoğunlaşmayı sağlayan temel itki ebedilik ile süre ve/veya zamansallık arasındaki gerilimdir. Başka bir ifadeyle, bu çalışmada, Spinozacı bir zaman teorisi inşa etmekten çok ebedilikle zamansallık arasında kuvvetli bir gerilim olduğunu tespit ederek sistemin en tartışmalı noktalarını bu açıdan irdelemeye çalıştık.

İlk bölümün girişinde, V,23 ve kümesini nasıl inceleyeceğimizin sınırlarını kaba hatlarıyla çizmeye çalıştık. Daha sonra, V,23 ve kümesi olarak belirlediğimiz önermeler grubunun (kanıtlamaları, sonuçları, notları, vs. birlikte) yakın bir okumasını gerçekleştirdik. Bunu yaparken kendi okumamızın temel kavramlarını öne çıkararak bir yol izledik ve söz konusu önermede ifade edilen fikrin Spinoza'nın ebedilik anlayışla ele alınmasından taraf olduğumuzu dile getirdik. Ancak henüz bu aşamada da ebedilikle zamansallığı ve öz-varoluş ilişkisini mümkün merteye belirttik kılmaya çalıştık. Bölümün üçüncü kısmındaysa, yakın okumasını yaptığımız önermenin Spinoza literatüründe nasıl alımlandığını, belirli bir sınıflandırma içerisinde, gösterdik. Burada da öncelikli olarak ebedilik kavramı etrafında yapılan yorumları gözetecek bir biçimde ölümsüzlük, daimilik, öz-varoluş ilişkisi bağlamlarını dile getiren okumalara odaklandık. Böylelikle, söz konusu önermeyi inceleyen sayısız değerlendirme ve yorumu belli bir bakış açısından geçirerek ele aldık. Bu bölümün son kısmındaysa hem yakın okumanın hem de literatür okumasının sonuçlarını birlikte verecek bir biçimde beş maddelik bir liste oluşturduk. Buna göre, sorunu şu başlıklar altında topladık: Ebedilik Kavramının Atemporal-Sempiternal Okuması, Öz-Varoluş İlişkisinin Analiz Edilmesi, Ebedi-Oluş ve Süre ve/veya Zaman/sallık İçinde-Oluş, Zihnin Yapısı/Doğasının İncelenmesi ve son olarak Bilgi Türleri ve Bu Türlerle Uygun

Yaşam Tarzları. Bu başlıkların hangilerinin birlikte ele alınabileceği, hangilerinin bizim yorumumuz açısından tali kaldığını tespit ettik. Buradan çıkardığımız sonuca göre, Spinoza'nın ebedilik kavrayışını katmanlı bir yapı olarak ve bu kavrayışın sistemdeki temel geriliminin de süre ve/veya zamansallıkla ilişkili olduğunu ileri sürdük. Böylece V,23 ve kümesinin incelemesinin asli ögesini bu gerilim üzerine kurduk. Daha sonra bu gerilimin öz-varoluş ilişkisinin derinlemesine incelenmesini zorunlu kıldığımızı gösterdik. Bir diğer önemli hususun Spinozacı bilgi teorisince koşullanmış olduğunu ifade ettik.

İkinci bölümde, bir önceki bölümün sonuçlarını takip ederek, öncelikle ebedilik kavramının analiz edilmesine yoğunlaştık. Bu bölümün Giriş'inde ilgileneceğimiz bağlamları ifade ettikten sonra, ebedilik kavramının *Ethica*'da nasıl tanımlandığını incelemeye geçtik. Öncelikle ebediliğin tanımlanması açısından ve Spinoza felsefesinde önemli bir yer teşkil eden tanım üzerine açıklamalarda bulunduk. Ardından ebedilik tanımını vererek, tanımdaki güçlüklerle değindik. Bölümünün bir sonraki kısmında Spinoza'nın sonsuzluk üzerine kaleme aldığı mektubu inceleyerek hem düşüncesindeki sürekliliği hem de ebedilikle sonsuzluk arasındaki ilişkiyi irdeledik. Bu mektup bize ebedilikle sonsuzluk kadar diğer sonsuzluk türleriyle ebedilik ilişkisini gösterme fırsatı sunduğu kadar bir sonraki kısım için de bir zemin işlevi gördü. Böylece bir sonraki kısımda, Ebedilik/Sonsuzluk Türleri başlığı altında, ebedilik ve sonsuzluk kavramlarının Spinoza sistemindeki ontolojik kuruluş aşamasında nasıl değerlendirileceğini ele aldık. Bu aşamada öncelikle, mutlak olarak sonsuz anlamında ebediliğin ne demek olduğunu ve sistemdeki konumu verdikten sonra kendi türünde sonsuz olarak ebediliği analiz edip bunlar arasında nasıl bir ayrım olduğuna ve nasıl bir özdeşlik olduğuna değindik. Burada dile getirilen ontolojik özdeşlik, ifadesel ayrım formülü ebediliğin henüz daha ilk aşamada bile katmanlı bir yapı arz ettiğini göstermektedir. Daha sonra, sonsuz kipler veya kipsel sonsuzlar üzerine, Spinoza'nın bir diğer zorlu açıklamalar grubuna, eğilerek, ebediliğin katmanlı oluşu iddiamızı ileri sürmüş olduk. Kipsel sonsuzun takdim edilmesinde Spinoza'nın kullandığı bir ifadeyi (*semper*) öne çekerek, özü varoluşunu içeren olarak ebedi olanla

nedeni gereği ebedi veya sonsuz olanı ontolojik açıdan da ayırmakla kalmadık aynı zamanda hangi tür ebedi veya sonsuzdan süre ve/veya zaman/sallığın çıkarsanacağını da gösterdik. Bu kısmın sonunda geliştirdiğimiz denklemlerle (*Aeternitatis* \geq *Infinitem* \geq *Sempiternus*) okumamızın literatürdeki yansımalarına yüzümüzü döndük. Bu bölümün son kısmında Spinozacı ebedilik kavrayışının ebedilikçi mi daimilikçi mi olduğu sorusunun değil de hangi ebedi veya sonsuzluğun ebediliği hangisinin de daimiliği desteklediğini ve böylece Spinoza'nın düşüncesinde tek ve yalın kat bir ebedilik veya sonsuzluktan çok katmanlı ve birbirini besleyen türden bir ebedilikler-sonsuzluklar şeması olduğunu iddia ettik. Son olarak, sonsuz kiplere dair yaptığımız okumayı bir kenara koyarak, son bölümde yeniden ele almak üzere, öz-varoluş üzerinden ebedilik ve süre ve/veya zaman/sallık gerilimini tekrar hatırlattık.

Bu bölüm insan zihninin ebediliğinden ne anladığımıza ve bu anlayışın Spinoza çalışmalarına ne gibi katkılar sunacağına ilişkin yorumumuzun son hazırlık aşamasıdır. Bu bölümde öncelikle, Spinozacı öz kavramının güçlüklerini (biçimsel ve edimsel öz) ve bu kavramın sistemdeki yerini inceledik. Buradan öze ebediliğin, varoluşla süreselliğin veya zamansallığın eşitlenme eğiliminde olduğunu ve bunun da aslen ebedilikle süre ve/veya zaman/sallık arasındaki gerilimin bir tezahürü olarak okunmasını iddia ettik. Öze ve varoluşa dair kavrayışın bir yönüyle de epistemolojik olduğunu göstererek sorunun kavrayış boyutuna, başka bir deyişle, Spinozacı bilgi türlerinin incelenmesine geçtik. Zamanın veya zamansal ilişkilerin Spinoza tarafından nasıl tanımlandığını verdikten sonra, zamansal düşünmenin nasıl hayalgücü yetisinin asli unsurlarından birisi olduğuna işaret ettik. Buradaki iddiamız, hayalgücü yetisi ikili bir biçimde, bir yönüyle yıkıcı bir yönüyle de kurucu olarak, düşünmenin gerektiğini ileri sürmek olduğu kadar şayet hayalgücü yetisinin kurucu bir yönü olduğu kabul edilirse bunun zamansal ilişkileri hangi düzeye de kapsadığını tartışmanın önemli olduğu üzerindedir. Bu analizle birlikte ilk defa süre ve zaman arasındaki ayrımı gündeme getirdik ve böylece Spinoza'nın süre analizine geçtik. Ancak bize göre, ebedilik açısından ve aslında V,23 bakımından süre ve/veya zamanın mutlak dışlanmasıyla bu ayrımı tali kaldığını vurguladık. O halde ebedilikle süre ve/veya

zaman/sallık geriliminin devam ettiğini, bu gerilimin süre ve zamanı ayırmakla giderilemeyeceğini gösterdik.

Sonuç olarak, Spinoza'daki bu gerilim, öze veya ebediliğe başvurarak çözmek yerine varoluşu veya zamansallığı yeniden düşünmeyi hak etmektedir. Bu çalışma ontolojik-epistemolojik zeminde böyle bir gerilimin varlığını teyit etmekle kalmaz zihnin ebediliğinin imkânının varoluş düzeyinin süre ve/veya zaman/sallığını kat ederek gerçekleştiğini iddia eder.

KAYNAKÇA

- Armour, L. (1994). “*Knowledge, Ideas and Spinoza’s Notion of Immortality*”, Spinoza: The Enduring Questions, Ed. G. Hunter, Toronto; Buffalo: University of Toronto Press.
- Balanuye, Ç. (2012). *Spinoza: Bir Hakikatin İfadesi*, İstanbul: Say.
- Baugh, B. (2010). *Time, Duration and Eternity in Spinoza*, Comparative and Continental Philosophy, 2:2, ss. 211-233.
- Bennett, J. (1984), *A Study of Spinoza’s Ethics*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Brandau, J. A. (2016). *Spinoza on Definition and Essence*, Johns Hopkins University, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), (<https://jscholarship.library.jhu.edu/bitstream/handle/1774.2/40395/BRANDAU-DISSERTATION-2016.pdf?sequence=1>), Erişim Tarihi: 15.05.2021.
- Bunge, W. (2011), *Continuum Companion to Spinoza*, Ed. Wiep van Bunge, H. Krop, P. Steenbakkens, Jeroen M. M. van de Ven, London; New York: Continuum.
- Canaslan, E. (2019). *Spinoza: Yöntem, Tanrı, Demokrasi*, Ankara: Dost.
- Curley, E. (1969). *Methaphysics: An Essay in Interpretation*, Cambridge: Harvard University Press.
- Curley, E. (1973). “Experience in Spinoza's Theory of Knowledge” *Spinoza: A Collection of Critical Essays* içinde, Ed. Marjorie Grene, New York: Anchor Books.
- Curley, E. (1988), *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*, New Jersey: Princeton University Press.
- Delahunty, R. J. (1985). *Spinoza*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Deleuze, G. (2000). *Spinoza Üzerine 11 Ders*, Çev: Ulus Baker, Ankara: Öteki.
- Deleuze, G. (2013). *Spinoza ve İfade Problemi*, Çev. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk.
- Donagan, A. (1973). “Spinoza’s Proof of Immortality”, *Spinoza: A Collection of Critical Essays* içinde, Ed. Marjorie Grene, New York: Anchor Books, ss. 241-258.

- Evangelista, R. (2016). "Introduction", Part II Language and Thinking of Time, *The Concept of Time in Early Twentieth-Century Philosophy A Philosophical Thematic Atlas* içinde, Ed. Flavia Santoianni, Switzerland: Springer International Publishing.
- Floistad, G. (1973). "Spinoza's Theory of Knowledge in the Ethics", *Spinoza: A Collection of Critical Essays* içinde, Ed. Marjorie Grene, New York: Anchor Books.
- Garrett, D. (1991). "Spinoza's Necessitarianism", *God and Nature: Spinoza's Metaphysics* içinde, Ed. Yirmiyahu Yovel, Leiden: E. J. Brill.
- Garrett, D. (2008). "Representation and consciousness in Spinoza's naturalistic theory of the imagination", *Interpreting Spinoza: Critical Essays* içinde, Ed. Charlie Hunemann, New York: Cambridge University Press.
- Garrett, D. (2009). "Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind That Is Eternal", *Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Ed. Olli Koistinen, Cambridge: Cambridge University Press.
- Genevieve, L. (1986). "Spinoza's Version of the Eternity of the Mind", *Spinoza and the Sciences* içinde, Ed., Marjorie Grene ve Debra Nails, Boston: D. Reidel Publishing Company.
- Gorham, G. (2013). *Spinoza on the Ideality of Time*, *Idealistic Studies*, 43:1, ss. 27-40.
- Gueroult, M. (1973). "Spinoza's Letter on the Infinite (Letter XII, to Louis Meyer)", Çev. Kathleen McLaughlin, *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, Ed. Marjorie Grene, New York: Anchor Books
- Hallet, H. F. (1928). *Spinoza's Conception of Eternity*, *Mind*, 27:147, ss. 283-303.
- Hardin, C. L. (1977) *Spinoza on Immortality and Time*, *The Southwestern Journal of Philosophy*, 8:3, ss. 129-138.
- Harris, E. E. (1971). *Spinoza's Theory of Human Immortality*, *The Monist*, 55:4, ss. 668-665.
- Jobani, Y. (2016). *The Role of Contradictions in Spinoza's Philosophy: The God-intoxicated Heretic*, Çev. Aviv Ben-Or, New York: Routledge.

- Joachim, H. H. (1901). *A Study of the Ethics of Spinoza*, Oxford: at the Clarendon Press.
- Kneale, W. (1961). *Time and Eternity in Theology*, Proc. Aris. Soc. 61:1, ss. 97-107.
- Kneale, M. (1973). "Eternity and Sempiternity", *Spinoza: A Collection of Critical Essays içinde*, Ed. Marjorie Grene, New York: Anchor Books, ss.223-238
- Lærke, M. (2016). *Spinoza on the Eternity of the Mind* Dialogue: Canadian Philosophical Association, 55 ss. 265– 286.
- Lærke, M. (2017). "Aspects of Spinoza's Theory of Essence. Formal Essence, Nonexistence and Two Types of Actuality" *The Actual and the Possible: Modality and Metaphysics in Modern Philosophy içinde*, Ed. Mark Sinclair, Oxford/New York: Oxford University Press.
- Landau, R. K. (2021). "Spinoza's Metaphysics of Time", *A Companion to Spinoza içinde*, Ed. Y. Y. Melamed, New Jersey: Wiley Blackwell.
- Laurens, H. (2012). *Finite in Infinity: Spinoza's Conception of Human Freedom Explained through His Metaphysics*, Stance, 5, ss. 97-109.
- Laveran, S. (2015). "Finite Modes", *Spinoza: Basic Concepts içinde*, Ed. Andre Santos Campos, Exeter: Imprint Academic.
- Macdonald, J. *Spinoza and Leibniz: Strong Affinity on the Nature of Infinity*, <http://www.yellowstone-online.com/philosophy/SpinozaLeibniz.html>, Erişim Tarihi: 17.05.2021).
- Macherey, P. (2013). *Hegel ve/veya Spinoza*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Otonom.
- Martin, C. P. (2008). *The Framework of Essences in Spinoza's Ethics*, Christopher. British Journal for the History of Philosophy, 16:3. ss. 489-509.
- Martinaeu, J. (1882). *A Study of Spinoza*, London: Macmillan and Co.
- Matson, W. (1990). "Body Essence and Mind Eternity in Spinoza", *Spinoza: Issues and Direction içinde*, Ed., Edwin Curley ve Pierre François Moreau, Leiden: E. J. Brill.
- Melamed, Y. (2010). *Acosmism or Weak Individuals?: Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite*, Journal of the History of Philosophy, 48:1 ss. 77-92.

- Melamed, Y. (2016). "Eternity in Early Modern Philosophy", *Eternity içinde*, New York: Oxford University Press.
- Morrison, J. C. (1994). "Spinoza on the Self, Personal Identity and Immortality" *Spinoza the Enduring Questions içinde*, Ed. Graeme Hunter, Toronto: University of Toronto Press.
- Nadler, S. (2002). *Eternity and Immortality in Spinoza's Ethics*, Midwest Studies in Philosophy, 26:1, ss. 224-244.
- Nadler, S. (2006). *Spinoza's Ethics: An Introduction*, New York: Cambridge University Press.
- Ohad Nachtomy (2011). *A Tale of Two Thinkers, One Meeting, and Three Degrees of Infinity: Leibniz and Spinoza (1675–8)*, British Journal for the History of Philosophy, 19:5, ss. 935-961.
- Parchment, S. (2000). "The Mind's Eternity in Spinoza's Ethics", *Journal of the History of Philosophy*, 38, (3): ss. 349-82.
- Pollock, F. (1880). *Spinoza: His Life and Philosophy*, London: Kegan Paul & Co.
- Rice, L. C. (1975). *Spinoza on Individuation*, Spinoza: Essays in Interpretation içinde, ed. E. Freeman and M. Mandelbaum, Open Court.
- Rudavsky, T. (2000), *Time Matters: Time, Creation and Cosmology in Medieval Jewish Thought*, Albany: SunyY Press.
- Ruth L. (1969) "Saw, Personality Identity in Spinoza" *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 12 (1-4) ss.1-14
- Sachmaltz, T. (2012). "Spinoza on Eternity and Duration", *The Young Spinoza: The Young Spinoza: A Metaphysician in the Making also viewed içinde*, Ed. Yitzhak Y. Melamed, New York: Oxford University Press.
- Shapiro, L. (2012) "Spinoza on Imagination and the Affects" *Emotional Minds: The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy içinde*, Ed. Sabrina Ebbersmeyer, De Gruyter.
- Savan, D. (1994). "Spinoza on duration, time and eternity", *Spinoza: The Enduring Questions içinde*, Ed. G. Hunter, Toronto: University of Toronto Press.

- Spinoza, B. (1985). *The Collected Works of Spinoza, Volume I*, Ed. ve Çev. Edwin Curley, Princeton University Press, New Jersey.
- Spinoza, B. (2002). *Spinoza, Complete Works*, Çev. Samuel Shirley, Hackett Publishing Company, Indianapolis
- Spinoza, B. (2009). *Törebilim*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea
- Spinoza, B. (2011). *Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost.
- Spinoza, B. (2011). *Ethica*, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı.
- Spinoza, B. (2014). *Mektuplar*, Çev: Emine Ayhan, Ankara: Dost.
- Spinoza, B. (2014). *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, Çev: Emine Ayhan, Ankara: Dost.
- Spinoza, B. (2015). *Kısa İnceleme*, Çev: Emine Ayhan, Ankara: Dost.
- Steinberg, D. (1981). *Spinoza's Theory of the Eternity of the Mind*, Canadian Journal of Philosophy, 11: 1, ss. 35-68.
- Totaro, P. (2012). "Translating Sub specie aeternitatis in Spinoza: Problems and Interpretations", *Translatio Studiorum: Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History* içinde, Ed. Marco Sgarbi, Leiden & Boston: Brill.
- Yakira, E. (1997). "Ideas of Nonexistent Modes: Ethics II Proposition 8, its Corollary and Scholium" *Spinoza on Knowledge and the Human Mind* içinde, Ed. Yirmiyahu Yovel, Leiden: EJ Brill.
- Wolfson, H. A. (1934), *The Philosophy of Spinoza II*, Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press.
- Wolfson, H. A. (1934), *The Philosophy of Spinoza I*, Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press.