

Ethica ve Tractatus'ta Sub-Specie Aeternitatis ve Dünya



İbrahim KÖRPE



**ETHICA VE TRACTATUS'TA
SUB-SPECIE AETERNITATIS VE DÜNYA**

Dr. İbrahim KÖRPE

DOI: <https://dx.doi.org/10.5281/zenodo.10613368>



Copyright © 2024 by iksad publishing house
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, distributed or
transmitted in any form or by
any means, including photocopying, recording or other electronic or mechanical
methods, without the prior written permission of the publisher, except in the case of
brief quotations embodied in critical reviews and certain other noncommercial uses
permitted by copyright law. Institution of Economic Development and Social
Researches Publications®

(The Licence Number of Publicator: 2014/31220)

TÜRKİYE TR: +90 342 606 06 75

USA: +1 631 685 0 853

E mail: iksadyayinevi@gmail.com

www.iksadyayinevi.com

It is responsibility of the author to abide by the publishing ethics rules.
Iksad Publications – 2024©

ISBN: 978-625-367-629-2

Cover Design: İbrahim KÖRPE

January / 2024

Ankara / Türkiye

Size = 16x24cm

ÖNSÖZ¹

Akıl kavramı tarihsel süreçte çeşitli ekoller tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Aklın hemen hemen bütün zamanlar ve ekollerde kendisine yüklenen yaygın tanım, onun iki özsel karakteristiktan oluşan bir meleke olduğudur. Bu karakteristiklerden ilkinde göre akıl, duyulardan edinilen tecrübe ve etkilenmelerin algılanarak mantık, matematik, dil gibi çeşitli araçlar vasıtasıyla işlendiği ve bilgi haline getirildiği mantıksal/çıkarımsal bir melekedir. Aklın bu formu vasıtasıyla içinde bulunduğumuz dünyayı tanır ve yaşamın idaresine yönelik bilgiler ediniriz. Ayrıca dünyanın çeşitli şekillerde yapısal çözümlemesini yapmak anlamında bilimleri de mantıksal/çıkarımsal akıl sayesinde geliştirir ve uygularız. Özetle mantıksal/çıkarımsal akıl sayesinde şeylerin temelindeki kanunları tespit edip çözümleyerek varlık üzerinde mutlak bir egemenlik kurarız. Ancak yukarıda da belirttiğimiz üzere tarihsel süreçte akıl sadece mantıksal/çıkarımsal bir perspektiften ele alınmamıştır. Aklın yaygın olarak ele alındığı bir diğer karakteristik de onun sezgisel/temaşacı olarak adlandırabileceğimiz bir formudur. Aklın bu boyutu, mantıksal/çıkarımsal akıldan doğası gereği farklıdır. Şöyle ki mantıksal/çıkarımsal akıl olgulardan edinilen algılamalar üzerinde çeşitli araçlar vasıtasıyla muhakemeler yapar ve ulaştığı sonuçlardan hareketle yeni bağlantılar kurar. Yani mantıksal/çıkarımsal akıl çizgisel akan zamanın zorunluluğu dahilinde işleyen bir doğaya sahiptir. O, kendisine mantıksal/matematikselsel bir metot belirler ve varlığı bu metoda uygun şekilde böler, parçalar, ayrıştırır; şeylerin işleyişlerindeki kanunları ortaya çıkarmaya çalışır. Sezgisel/temaşacı akıl ise çizgisel zamanın bu zorunluluğundan bağımsız bir formdadır. Aklın bu boyutu mantıksal/çıkarımsal aklın aksine şeylerin bilgisine parça parça ve bu parçalar arasındaki bağlantıların çizgisel zamansallık içinde çözümlenmesi ile ulaşmaz. Bunun aksine o, şeylerin bilgisine şeyleri parça parça olarak değil de bir bütün olarak ele alıp onlara onların dışından bir bütün olarak şimdiden bakar. Aklın bu formu çizgisel zamansallığın çözümleneci bağlantı geçişleriyle ya da muhakemeleriyle ilgilenmez. Şeylere toplam bütünlük olarak dünya şeklinde tek bir perspektiften olduğu gibi şimdiden bakar ve bu bakıştan şeylerin

¹ Bu kitap çalışması yazarın, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Yüksek Lisans Programında, Prof. Dr. Erdal Baykan danışmanlığında hazırladığı, 2018 tarihli “Ethica ve Tractatus'ta Sub-Specie Aeternitatis ve Dünya” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

özünü doğrudan idrak ve temaşa eder. Bu anlamda o sezgisel/temaşacı bir mahiyettedir.

Aklın bu iki temel karakteristiğini ele aldığımız çalışmamızda odak noktamızı, Spinoza ve Wittgenstein'in Ethica ve Tractatus Logico-Philosophicus adlı eserleri oluşturmaktadır. Her iki filozofun eserlerinde de aklın bu iki asli formundan sezgisel mahiyette olanın, eserlerin metodik gidişatı olan mantıksal/çıkarımsal aklın şekillendirdiği yapısına zıt bir biçimde, eserlerin son kısmında ifadesini bulduğunu ayrı ayrı göstermeyi denedik. Ayrıca aklın muhakemeci, analizci ve çözümleneci formu olan reason formunun; bilincin mantıksal/bilimsel/çıkarımsal boyutuna, aklın temaşacı, bütünlük olarak idrak eden formu olduğunu düşündüğümüz intellectusun da; bilincin mistik boyutuna tekabül ettiğini düşündüğümüzden bahsettik. Bu kulvarda tarihsel süreçte hemen hemen bütün gelenek ve ekollerde çeşitli kavramsallaştırmalarla ifadesini bulabileceğimiz bu ikili ayırmadan ikincisinin, yani aklın sezgisel mahiyette olan formunun, pozitivist ve seküler aydınlanmanın etkisiyle yok sayıldığından, saçma ve anlamsıza indirgenerek ele alınmasından bahsettik ve bu ideolojik tutumu yer yer eleştirdik.

Gerçek şu ki, hem Spinoza hem de Wittgenstein düşünce tarihinin en etkili filozoflarıdır. Spinoza, bir töz metafizikçisi Wittgenstein ise mantıkçı bir dil felsefecisi olarak gerek kendi çağdaşlarını gerekse de kendilerinden sonra gelen düşünürleri pek çok alanda etkilemişler ve etkilemeye devam etmektedirler. Çalışmamızda bu iki düşünürde ortak olduğunu düşündüğümüz, dünyanın bütünsel olarak ezeli-ebedi bir bakışla (sub-specie aeternitatis) idrak ve temaşa edildiği pozisyonun analizini yapacağız. Ayrıca işbu idrakle temaşanın insan aklıyla olan ilişkisini inceleyip ezeli-ebedi bakışın, bilincin bir tür 'mistik formu' olduğunu ve bunun da bilincin olağan formu olan mantıksal/çıkarımsal akıldan epistemolojik anlamda daha üst düzey bir enformasyonda bulunduğunu iddia edeceğiz. Bu süreçte gerek Spinoza'yla Wittgenstein'in felsefelerine değinirken gerekse de bu filozoflarda ortak olduğunu düşündüğümüz 'idrak ve temaşa' ile ilgili kavramların 'akıl' ile ilişkilerini ve bağıntılarını çözümlerken, birçok kavramdan bahsedeceğiz. Bu yüzden çalışmamızın amacı ve kapsamına dair bilgi vermeden önce çalışmada geçen bazı kavramların açıklamasını yapmamız yerinde olacaktır.

Bu süreçte çalışmayı yapmada gerekli istek ve motivasyonu sağlayan ve çalışmanın merkezi konusu olan sonsuzluğun ufku altında/ezeli-ebedi bakışın düşünce tarihinde ezeli hikmet/perennial felsefeyle olan yakınlığı konusunda beni aydınlatan sayın danışmanım Prof. Dr. Erdal Baykan'a ve çalışma sürecinde kilit noktalardaki eleştirileri ve fikir alışverişleriyle yeni ufuklar edinmemi sağlayan çok değerli dostlarım Ahmet Faruk Silifke ve Yakup Kalın'a teşekkürü bir borç bilirim.²

² Yazar Bilgi: Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen. Akdeniz Üniversitesi Felsefe Bölümü Doktora Programı, Mezun. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0359-2200> E-Posta: korpeibrahim@gmail.com

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	11
ÇALIŞMADA GEÇEN BAZI KAVRAMLAR.....	11
1. 1. Sub-Specie Aeternitatis	11
1. 2. Sonsuzluk	11
1. 3. Intellectus	12
1. 4. Akıl.....	12
1. 5. Dünya	13
1. 6. Mistisizm.....	14
1. 7. Töz.....	15
1. 8. Nedensellik.....	15
1. 9. Natura Naturans - Natura Naturata.....	16
1. 10. Kutluluk.....	16
1. 11. Mantıksal Atomeculuk.....	17
1. 12. Resim Teorisi	17
1. 13. Mantıksal Form	17
1. 14: Konfigürasyon.....	18
1. 15. Şey	18
1. 16. Şey Durumu.....	18
İKİNCİ BÖLÜM.....	20
ETHICA'YA GENEL BİR BAKIŞ, ETHICA'DA BİLGİ	
TÜRLERİ VE SUB-SPECIE AETERNITATIS OLARAK	
DÜNYA.....	20
2. 1. Ethica'ya Genel Bir Bakış	21

2. 1. 1. Kendi Kendisinin Nedeni Olarak Tanrı	21
2. 1. 2. Evrende Tek Töz Olarak Tanrı ya da Doğa	22
2. 1. 3. Tanrı'nın Sonsuzluğu ve Sıfatları	28
2. 1. 3. 1. Tanrı'nın Sonsuzluğu.....	29
2. 1. 3. 1. 1. Tözün Tek Olması Gerektiği.....	29
2. 1. 3. 1. 2. Var Olmanın Tözün Doğasına Özgü Oluşu	30
2. 1. 3. 1. 3. Tözün Sonsuz Oluşu.....	31
2. 1. 3. 2. Tanrı'nın Sıfatları	32
2. 1. 3. 2. 1. Düşünce (Cogitatio) ve Yer Kaplama(Extensio)	34
2. 1. 4. Zihnin Nesne-Bağımlı ve Nesne-Bağımsız Tavırları.....	37
2. 1. 4. 1. Tanrı'nın Sonsuz ve Sınırsız Aklının Tecrübesi.....	43
2. 2. Ethica'da Bilgi Türleri ve Sub-Specie Aeternitatis Olarak Dünya	45
2. 2. 1. Eksik Fikirler ve Bulanık Fikirler	45
2. 2. 2. Tam Fikirler ve Açık-Seçik Fikirler.....	48
2. 2. 3. Birinci Tür Bilgi (Cognitio Primi Generis)	51
2. 2. 4. İkinci Tür Bilgi (Ratio)	52
2. 2. 5. Üçüncü Tür Bilgi (Scientia Intutivia).....	53
2. 2. 6. Sub-Specie Aeternitatis (Ezeli-Ebedi Bakış) Olarak Dünya...56	
2. 2. 7. Zihnin Tanrı'nın Sonsuz Aklına Erişimden Duyduğu Sevinç ve Kutluluk (Beatitudo).....	63

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....66

TRACTATUS LOGİCO-PHILOSOPHİCUS'A GENEL BİR BAKIŞ VE SUB-SPECIE AETERNITATİS OLARAK DÜNYA..66

3. 1. Tractatus'a Genel Bir Bakış: Dilin Olması Gereken Mantığı....	67
---	----

3. 1. 1. Önermenin, Düşüncenin ve Dünyanın Yapısı.....	68
3. 1. 2. Düşüncenin Sınırlandırılması.....	76
3. 2. Sub-Specie Aeternitatis Olarak Dünya	78
3. 2. 1. Etkiler ve Dönüşüm.....	78
3. 2. 2. Dünyanın Doğru Vizyonu	83
3. 2. 3. Sınırdaki Özne ve Felsefi Ben.....	86
3. 2. 4. Yaşam Sorunlarının Çözümü Olarak Mistik Pozisyon	91
3. 2. 5. Dünyanın Sub Specie Aeternitatis (Ezeli-Ebedi Bakış) İdraki	93
SONUÇ	98
1. Aklın İki Formu: Reason ve Intellectus	98
2. Intellectus'un Etimolojisi.....	102
3. Benzerlikler	106
3. 1. Töz veya Mantıksal Uzay.....	107
3. 2. Fikir veya Totoloji.....	107
3. 3. Birbirine Çapraz Seyreden İki Dizi.....	108
3. 4. Sezgiye Çıkan Merdivenler.....	109
3. 5. Dil ve Dünya ya da Düşünce ve Uzam	110
KAYNAKÇA	111

GİRİŞ

Çalışmamızda merkez öneme sahip olan ve bilincin mistik formu olduğunu iddia ettiğimiz ezeli-ebedi bakış, *sub-specie aeternitatis* kavramını Spinoza ve Wittgenstein'da araştırırken bağlamsal açıdan çok titiz davranılması gerektiğini düşünmekteyiz. Şöyle ki bilincin bu formunun klasik mistisizmin çoğu formundan ayrıldığı son derece kritik bir nokta vardır: Klasik mistisizmin küresel çapta tezahür eden birçok türevinde bilinç işlevsiz bir pozisyondadır. Şu şekilde ifade edersek, klasik mistisizmde çoğunlukla olan durum, mistik bast hasıl olduğunda bilinçten yahut bilinçlilikten bahsetmek imkansızlaşır. Mistik halin içersinde bilinç hiçliğin sonsuz derinlikteki anaforunda yok olur. Mistik bast, kara deliklerin uzay-zamanı büküp etrafındaki her şeyi yok etmesine benzer bir şekilde bütün olağan ben durumlarını eğip büker ve yok eder. Ancak bilincin ezeli-ebedi bakış formu olarak adlandırdığımız ve bilincin bir tür mistik formu olduğunu iddia ettiğimiz mevzubahis pozisyonda klasik mistisizmin tecrübelerinin çoğundan farklı bir durum söz konusudur: Bilinç, ezeli-ebedi bakış formunda iken tam bir idrak halinde etkin bir şekilde şuurulluğunu devam ettirmektedir. Tek bir farkla ki, bilinç ezeli-ebedi bakış formuna ulaştığında olağan ben durumlarının içersinde işlediği çizgisel/doğrusal/nedensel zamandan münezzeh bir pozisyona ulaşır. Başka bir deyişle bilincin bu formu zaman-bağımsız bir doğaya sahip olmak anlamında Tanrısal bir perspektife erişir ve bilinç bu formdayken edilgin olmak bir tarafa dursun ulaşabileceği en etkin kapasitede işler. Yani bilincin sonsuzluğu deneyimlediği ezeli-ebedi bakış formunda benliğin ve iradenin askıya alındığı bir durum kesinlikle söz konusu olmamakla benlik ve irade bilincin bu formunda tam kapasitede devrededir. Bu yüzden ezeli-ebedi bakış kavramı klasik mistisizmde çoğunlukla salık verilen benliğin ve iradenin yok edildiği halle aynıleştirilmemelidir. Bilincin bu formu incelenirken James'ten alıntısını yaptığımız tanımdakine benzer rasyonel kanallardan ilerlenmeli ve mistik bilinç; bilinçlilik ve iradenin yok edildiği tanımlara sıkıştırılmamalıdır. Çünkü mistik bilinç, insan aklından bağımsız olmamakla onun sınırlarının ötesine uzanma ve insan aklının parçalarla gördüğünü o parçaları toparlayıp bir araya getirerek görebilen bilinçtir. O, insan aklının insanlık tarihindeki türevlerinden olan hemen hemen her kültürde, dinde, hatta din dışı inanç sistemlerinde bile kendini gösteren ve kendini gösterdiği paradigmaya bir şekilde uyum gösterip

kaynaşan insani bir fenomendir.³ Dolayısıyla tek bir kanalda ele alınmaması gerekir. Mistik bilinç, kendini eklemlediği teoloji yahut felsefenin türüne göre birçok kanalda ele alınabileceği gibi bu çalışmada, yukarıda analizini yaptığımız tanımdakine benzer bir şekilde bilinçlilik ve iradenin devrede olduğu rasyonel bir kanalda ele alınacaktır. Özetle diyebiliriz ki, kapsamın sınırlarını birazcık genişleten küçük bir metodolojik girişim bağlamı klasik mistisizmin çoğu türevinin doğasını kuran, bilincin yok olduğu ve mutlak hiçliğe gömüldüğü evreye indirgeyecektir. Bu bakımdan çalışmamızda bahsettiğimiz mistisizm ve mistik bilinçle ilgili bütün ifadelerde biz, bilincin, bilinçliliğin ya da iradenin askıya alınıp pasifize edildiği mistik pozisyonlardan değil, bilincin, bilinçliliğin ve iradenin mükemmel bir forma erişip tam kapasitede devrede olduğu mistik pozisyonlardan bahsedeceğiz. Bu yüzden Spinoza ve Wittgenstein'da inceleyeceğimiz mevzubahis 'mistik bilinç' formunun, şuurulluk ve iradenin devre dışı bırakıldığı bir boyutta değil de bizzat devrede olduğu bir boyutta olduğunun altının çizilmesi çalışmanın kapsamı açısından kritik öneme sahiptir. Şöyle ki, *Ludwig Wittgenstein'in Tractatus'unda Mistik İçermeler* adlı çalışmasında Sayın Hüseyin Pala, kapsamın sınırı hususunda bahsini ettiğimiz kritik noktaya dikkat etmemiştir: Çalışmada, Wittgenstein'in 'mistik' içerime sahip önermeleri ve ondaki 'mistik bilinç' formu analiz edilirken mesele klasik mistisizmin kapsamına genellenmiştir. Bunun yapılmasıyla ezeli-ebedi bakış kavramının, mistisizmin diğer türevlerinden ayrıldığı temel niteliği olan, idrakin ve temaşanın birlikte tam kapasitede etkin olduğu şuurulluk formu da klasik mistisizmin içersinde eritilmiştir. Oysaki klasik mistisizm konseptinde çoğunlukla olan, yukarıda bahsini ettiğimiz bütün olağan ben durumlarının hiçlik anaforunun sonsuzluğunda ortadan kaldırılmasıdır. Sayın Pala'nın titizlikle hazırlanmış bu çalışması, bilincin mistik formunun sezgisel bir mahiyette olduğunu, *Tractatus*'ta mistik bilincin içeriğini kuran dil, dünya, mantık, ben, irade, merdiven gibi kavramların önemi ve sıra düzenini anlamakta bize yardımcı olsa da, Wittgenstein'da 'mistik bilinç' konusunu analizin farklı bir bağlamda ele alınması gerektiğinin altını çizmemiz yerinde olacaktır. İşbu bağlam iki şekilde ifade edilebilir: mistik idrake erişen metafizik öz-

³ Ömer Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, Birinci Baskı, İnsan Yayınları, s:31, İstanbul, 2014

nenin⁴ bilinçliliği/şuurluluğu ve sonsuzluğu deneyimi. İlk husus olan şuurluluk klasik mistisizmin çoğu türevinin tersine bilincin tam kapasitede devrede olduğu bir idrak halini temsil ederken, sonsuzluğun deneyimi, bilincin çizgisel/doğrusal/nedensel zamanı aşarak kendisini ve varlığı Tanrısal bir perspektiften ezeli-ebedi bakışla idrak ve temaşa etmesini anlatmaktadır. Bilincin bu iki karakteristiği aynı zamanda *intellectus* (akıl, idrak kabiliyeti, anlama yetisi)⁵ seviyesindeki aklın da karakteristiğidir.

Bu çalışmada Spinoza ve Wittgenstein'in ana eserleri ve başyapıtları (*magnum opus*) olan *Ethica* ve *Tractatus Logico-Philosophicus*⁶ üzerinde inceleme yapılacaktır. Ayrıca filozofların *Ethica* ve *Tractatus*'la birlikte araştırmamızın konusuyla bağlantısı olduğunu düşündüğümüz diğer eserlerinden de faydalanılacaktır. *Ethica* üzerine olan araştırmamızın odak noktasını, insan zihninin yapısı ve Spinoza'nın aklın kudreti diye adlandırdığı zihnin sonsuz mutluluğu idrak ve temaşa ettiği alanlar oluştururken *Tractatus* üzerine olan araştırmamızın odak noktasını, ben, anlam, sonsuzluk, dünya duygusu gibi ifadelerin merkeze alındığı bazı önermeler oluşturacaktır. Özetle bu incelemenin odak noktasında, 'bilincin aydınlanmış bir formu' olarak adlandırabileceğimiz ve yukarıda anlamına değindiğimiz ezeli-ebedi bakış, *sub-specie aeternitatis* pozisyonu vardır. Gerçektende göstereceğiz ki gerek *Ethica* gerekse de *Tractatus*'ta bilincin bu forma sahip olduğu, gerekli koşullar sağlandığında bilincin bu formunun aktif kılındığı ve böylelikle varlığın özünün ezeli-ebedi bakışla Tanrısal bir perspektiften idrak edilip duyumsandığı ifade edilmiştir. Bu çalışmanın birincil amacı bilincin ezeli-ebedi bakış formunda eriştiği, varlığın Tanrısal perspektiften idraki ve duygusunun bu filozoflarda ortak ve benzer olduğunu göstermek ve zihnin bu pozisyonunun 'mistik bilinç' olduğunu ortaya koymaktır. Gerek Spinoza gerekse de Wittgenstein'da araştıracığımız 'mistik bilinç' her iki filozofta da ezeli-ebedi bakış şeklinde tezahür eden ve zaman-bağımsız bir doğaya sahip olan bilincin bir tür halidir. Her iki filozofun eserinde de 'bilincin bu mistik formu' eserlerin yapısına ters ve adeta

⁴ "Metafizik Özne" kavramı Wittgenstein'in *Tractatus*'ta Dünya'nın sınırına konuştuğu ve Dünya'yı bütünsel olarak idrak ve temaşa eden özneye verilen addır. Yeri geldiğinde bu meseleyi tartışacağız.

⁵ *Benedictus De Spinoza, Ethica*, çev: Çiğdem Dürüşken, Alfa Yayınları, s.488 İstanbul, Eylül 2016

⁶ Bu eserden bundan sonra *Tractatus* olarak bahsedilecektir.

bu yapıdan bağımsız bir şekilde ortaya çıkıp eserlerin genel yapısına kendisini bir şekilde eklemeler. Bu eklemeler, 'mistik bilinç' kavramının analizini yaparken değineceğimiz, *mistik bilincin farklı felsefelere bir şekilde uyum sağlayarak kaynaşmasının* bir örneği olarak düşünülebilir. Spinoza ve Wittgenstein'in metodolojik anlamda birbirinden oldukça farklı filozoflar olduğunu düşündüğümüzde, araştırmalarının sonunda benzer potada buluşmuş olmaları bizde, bu çalışmayı yapmak için gerekli merak, hayret ve motivasyonu sağlamaya yetmiştir. Gerçekten de göstereceğiz ki her iki düşünürde de birbirinden oldukça farklı metodik çıkış noktaları, birbirinden hiç bir surette farkı olmayan, bilincin ezeli-ebedi bakış formunda buluşmuştur.

Aşık olan şu ki, Spinoza'nın *Ethica*'daki projesi ile Wittgenstein'in *Tractatus*'taki projesi metodolojik anlamda birbirinden oldukça farklıdır. Spinoza'dan başlayarak özetlemek gerekirse, genelde filozofları felsefe yapmaya iten güdü bilgi arayışı iken, Spinoza'yı güdenin mutluluk arayışı olduğu söylenebilir.⁷ Bu anlamda *Ethica*'daki Spinozacı projenin amacı bir yaşam felsefesi ortaya koymaktır. Onun sistemi insanı mutlu olmaktan alıkoyan bütün olumsuz etkilenmelerin etkisizleştirildiği ve duyguların ayrıntılı bir haritasının çıkartılması suretiyle zihnin en yüce iyiye, *summum bonum* ulaştırıldığı bir mutluluk felsefesidir. Başka bir deyişle nasıl ki temiz bir su dipteki taşları, tuğlaları ve daha başka var olan her şeyi gösterirse, insan zihni de insan doğasıyla birlikte yoğrulmuş olan bütün bilgileri ve göze görünmeyen şeyleri gösterir.⁸ Yani insan zihni bedeninin bütün tavır ve etkilenmelerini bilebilir. Su örneğinden devam edersek nasıl ki altında ve üstünde olan nesnelere, onlara bir şey ilave etmeden gösterme yetisi suyun doğasında varsa insan zihninde de bedeninin bütün tavır ve etkilenmelerini tespit ve analiz etme yetisi vardır.⁹ Ve nasıl ki su toprakla yahut başka etkenlerle bulanırsa insan zihni de bedeninin tavır ve etkilenmelerine maruz kalıp boyun eğdikçe duyguların ve diğer içsel dinamiklerin doğasını net bir şekilde görüp anlayamaz.¹⁰ Dolayısıyla insan zihninin yapacağı iş, bedeninin tavır ve etkilenmelerini anlayarak kendi doğası-

⁷ Moris Franses, *Spinoza'nın Tao'su*, Birinci Baskı, Kabalcı Yayınları, s.79, İstanbul, Eylül 2012

⁸ Erdal Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*, Birinci Baskı, Bilge Adam Yayınları, s.141, Van, 2005,

⁹ Erdal Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*, s.141

¹⁰ Erdal Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*, s.141

nı berraklaştırmak ve böylelikle de sonsuz ve sınırsız mutluluğa giden yolda zihni aydınlatmaktır. Yani Spinoza'ya göre, tüm bilimlerin ve felsefenin tek bir amacı olabilir: İnsanın mutluluk ve kusursuzluğa ulaşmasını sağlamak.¹¹ Wittgenstein'in *Tractatus*'taki projesi ise; dil-dünya bağlantısının mantıksal atomcu bir teori olan resim teorisi vasıtasıyla kurularak, dünyanın yapısal çözümlenmesinin yapılmasıdır. Yani, Spinoza'nın çıkış noktası bir yaşam, mutluluk felsefesi ortaya koymak iken Wittgenstein'in çıkış noktası, dil ile dünya arasındaki ontolojik ve epistemolojik bağlantıların doğasını çözümlenerek dünyanın betimlemesini yapmaktır.

Bu çalışmanın bir başka amacı da mistik bilgi teorilerini analiz edip değerlendiren 'akıl' kavramının anlamı noktasında yaygın olarak kullanılan tek tipli metodolojinin değiştirilmesi gerektiğini göstermektir. Şöyle ki özellikle son yüzyılda mistik bilgi teorilerini analiz edip değerlendirirken yaygın olarak yapılan şey, rasyonalite eşittir bilim formülasyonunun işe koşulmasıdır. Başka bir deyişle rasyonel olan tek şey bilimdir ve bilimsel olan tek şey de rasyoneldir anlayışı bütün düşünce tarihine uyarlanmaya çalışılmaktadır. İnsan tininin çok yönlü ve zengin ürünleri işbu metodik dayatmayla çok dar bir süzgeçten geçirilmekte ve çarpıtılmaktadır. Bu süreçte mistik bilgi teorileri, rasyonalite eşittir bilim anlayışına ters düştüğü gerekçesiyle saçma, anlamsız gibi terimlerle etiketlenerek irrasyonel olarak nitelenmektedir. Halbuki dünyayı açıklayan ve temellendiren hiç bir düşünce irrasyonel olamaz.¹² Rasyonalite ile bilimin aynılığı iddiası büyük bir epistemik ihlaldir çünkü rasyonalite bilimle bir ve aynı şey değildir.¹³ Rasyonalite, insan zihninin bütün ürünlerinin kendisi altında toplandığı ana kavramdır. Rasyonalite, insanın diğer bütün varlıklardan ayrıldığı temel nokta olan aklını kullanma yetisini ifade eden ve insan kavramının konseptini şekillendiren temel parametredir. Rasyonalitenin özünü ihtiva eden akıl da yukarıda tanımına değindiğimiz üzere hiç bir zaman tek yönlü olmayan bir melekedir. Dolayısıyla rasyonalite aklın bir formu olan bilimle aynileştirilerek ele alınamaz. Bilim rasyonalitenin, duyuusal deneyimden elde edilen kanıtların epistemik geçerliliğini savunan bir formudur. İnsan aklını temsil eden rasyonalitenin, kendi kollarından birine indirgenmesi iddia

¹¹ Moris Franses, *Spinoza'nın Tao'su*, s.70

¹² Hilmi Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, Beşinci Baskı, Timaş Yayınları, s.65, İstanbul, 2014

¹³ Hilmi Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.65

edilebilir ki bir tür epistemik intihardır. Nitekim Kant, 'insanın kendi kabahati yüzünden içine düşmüş olduğu durumdan kurtulup rüştünü ispat etmesinin, aklını kullanmaya başlaması ile mümkün olduğunu' söyler.¹⁴ Akli kullanmaya başlamak ise yaşamı, dünyayı ve insanlığın ortak mirası olan düşünce tarihini aklın ilkelerinin ışığı altında ele alıp anlamaya çalışmak demektir. Buradan da 'aydınlanma' dediğimiz kavramın Kantçı sloganı çıkar ki o da, "*Bilimsel düşünme cesaretini göster.*" değil, "*Aklını kullanmak cesaretini göster.*"dir.¹⁵

Toparlayacak olursak yukarıda da belirttiğimiz üzere çalışmamızda göstereceğiz ki Spinoza ve Wittgenstein *Ethica* ve *Tractatus*'un sonunda şu ortak kanaate varmıştır: İnsan zihni zamansızlığın hasıl olduğu ve varlığın özünün bütünsel olarak idrak ve temaşa edildiği ezeli-ebedi bakış, *sub-specie aeternitatis* yetisine potansiyel olarak sahiptir. Yani insan, gerek kendi zihni ve bedenini gerekse de dünyayı bütünsel olarak idrak ve temaşa edebilir. Başka bir deyişle o, dünyaya Tanrısal bir perspektiften bakıp varlığın bütünselliğini zamansız bir düzlemde idrak edip duyumsayabilir. Hem Spinoza hem de Wittgenstein'da Tanrısal bakış formuna erişimin bir sonucu olarak zihnin derin bir mistisizmle çevrelendiğini de çalışmamızda ayrı ayrı göstereceğiz.

Bu filozoflarda Tanrısal bakışın deneyimlendiği mevzubahis idrak ve temaşayı neden bir tür 'mistik bilinç' olarak adlandırdığımızı açıklamamız gerekirse öncelikle mistisizmin tanımında kullanacağımız rasyonel bağlama uygun olarak mistik bilincin ne olduğunun tanımını yapmamız gerekmektedir. Bu konuda uzman ve ciddi anlamda otorite olarak kabul edilen William James, mistik bilinci şu şekilde tanımlıyor: *Mistik bilinç bir bütün olarak (1)panteist ve (2)iyimser ya da en azından kötümserin tersidir. (3)Natüralist değildir ve (4)iki kez doğmuşlukla diğer dünyevi zihin durumlarını en iyi şekilde bağdaştırır.*¹⁶

Mistik bilincin çerçevesini kuran tanımda geçen özelliklerden hareketle, Spinoza ve Wittgenstein'da zihnin nihai noktada ulaştığı ve dünyaya ezeli-ebedi bakışla bakan bilincin analizini yapabiliriz:

¹⁴ Hilmi Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.65

¹⁵ Hilmi Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.67

¹⁶ Williams James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, Birinci Baskı, Çev: İsmail Hakkı Yılmaz, Pinhan Yayınları, s.435, İstanbul, 2017

Çalışmamızda göstereceğiz ki ezeli-ebedi bakışa sahip bilinçte, yani gerek Spinoza'nın gerekse de Wittgenstein'ın dünyayı bir bütün olarak Tanrısal perspektiften idrak ve temaşa ettikleri bilinçte, panteist bir durum söz konusudur. Şöyle ki, Spinoza'da bu panteist durum, tözün özünün, tözün sıfatları ve bu sıfatların tavırları yoluyla bir bütün olarak bilinmesi ve duyumsanmasını ifade ederken, Wittgenstein'da bu durum, dünyanın sınırlı bütünlük halinde bilinmesi ve duyumsanması şeklinde ortaya çıkar.

Hem Spinoza hem de Wittgenstein'da dünyayı ezeli-ebedi bakışla Tanrısal perspektiften idrak ve temaşa etmek iyimser bir duygu yumağını da beraberinde getirir. Şöyle ki Spinoza, zihnin ve nesnelerin özünün üçüncü tür bilginin sebep olduğu rasyonel bir sezgi ile idrak edilmesi sayesinde tözün özünün de kavranacağını ve böylelikle Tanrı'nın sonsuzluğunun da idrak ve temaşa edileceğini söyler. Bu gerçekleştiğinde ise zihin, Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız sevgisini de temaşa eder ve böylelikle mutlak bir sevinçle dolarak Spinoza'nın kutluluk, *beatitudo* dediği makama erişir.

Wittgenstein'da ise dilin 'resim teorisi' vasıtasıyla dil ve dünya arasındaki ilişkiyi kurarak dünyanın yapısal çözümlenmesini yapmasının ardından zihin, ezeli-ebedi bakışla dünyayı Tanrısal perspektiften bir bütün olarak idrak eder ve duyumsar. Bu idrak ve duyumsama, varoluş, sınırlı bütünlük olarak dünya ve ifade edilemeyen duygusu olarak sınıflanır. Bilincin, aynı idrak ve temaşanın üç farklı tezahürü olarak sınıflanan bu pozisyonları, doğası gereği iyimser duygular içerirler. Çünkü Wittgenstein'a göre varlığa haddizatında dünyaya sonsuzluğun ufku altında/ezeli-ebedi bakıştan bakmak, iyi ve mutlu bir yaşamın işaretidir. Kendi ifadesiyle aktaracak olursak ona göre, *iyi yaşam sonsuzluğun ufku altında/ezeli-ebedi bakıştan görülen dünyadır*.¹⁷ O, sanat eserinin de bu bakıştan görülen şey olduğunu vurgulayarak dünyayı bu bakıştan görmenin kişiyi iyimser duygular ve mutlulukla doldurduğunu ifade etmiş olur. Çünkü sanat, insandaki iyi duygulardan olan estetik duygusunu harekete geçirmek suretiyle insanı mutlu eden bir şeydir.

Gerek Spinoza gerekse de Wittgenstein'da bilincin ezeli-ebedi bakış pozisyonunda iken natüralist olmadığını, zamansal/çizgisel nedenselliğin do-

¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Defterler*, Birinci Baskı, çev: Ali Utku, Doğu-Batı Yayınları, s: 113, Ankara, Kasım 2017

ğasının işleyişi ile bilincin bu formda iken içinde bulunduğu zamansallığın doğası arasındaki farkı ortaya koyarak ayı ayrı inceleyeceğiz. Öncelikle natüralizmden anlaşılması gerekenin ne olduğu ile başlayacak olursak natüralizm, bütün çıplak gözle görülebilen varlıkların ve mekan-zaman dünyasında gerçekleşen bütün olayların ayrıksız doğal nedenlerle açıklanabilir olduğu anlamına gelir.¹⁸ Başka bir deyişle bir şeye natüralist diyebilmemizin gerek koşulları o şeyin (1)mekan-zaman dünyasında gerçekleşmesi ve (2)doğal nedenlerle açıklanabilmesidir. Bu ekseninde bilincin ezeli-ebedi bakış formunun natüralist olmadığını iddia edeceğiz. Şöyle ki bilincin bu formunda natüralizmin gerek koşullarından olan mekan-zamanda olmaktan bahsedemeyiz. Çünkü ezeli-ebedi bakış formunda bilinç doğası gereği çizgisel zamansallığa aşkın bir pozisyonadadır. Şöyle ki doğanın genel düzeni içerisinde düşünürsek bilincin halleri ile varlığın halleri birbirine paralel çalışır. Örneğin elime bir iğne battığı zaman keskin bir acı duyumsarım. Zihnim iğne adını verdiğim ucu sivri, gövdesi sert cismin derimin altındaki sınırları uyarması sonucu bundan rahatsız olur ve bu rahatsızlığını 'acı' kavramı altında sınıflayarak bedenime rahatsızlığını sınırlar vasıtasıyla duyumsatır. Yahut ekşi ve lezzetli yeşil bir elmadan kocaman bir ısırık aldığımızı düşünelim. Zihin tek tek; elmanın sertliğini, tazeliğini, ekşiliğini, tatlılığını vs algılamamızı, oluşun sıra-düzenine göre sınıflar, kavramsallaştırır ve bu kavramların içini tat reseptörlerinden kendisine gelen verilerle doldurarak lezzetin derecesini duyumsamamızı, elmayı tanımamızı vb. sağlar. Bu örnekler gibi insanın yaşamın her aşamasında karşılaştığı sayısız örneklerde bilinçle varlık arasında çizgisel/nedensel zamansallık bağlantılarıyla işleyen bir paralellik vardır. Zihin ile varlığın ilişkisini çözümlemek için bu çizgisel/nedensel zamansallık bağlantılarını kullanmamız zorunludur. O halde diyebiliriz ki bilincin varlık ile kurduğu ilişki ve etkileşimlerde çizgisel/nedensel zamansallık bağlantıları söz konusudur ve bilincin varlık ile kurduğu bu türden bütün ilişkiler natüralist ilişkilerdir. Başka bir deyişle diyebiliriz ki, bütün natüralist durumlar, çizgisel/nedensel zamansallık bağlantıları ile gerçekleşir. Çalışmamızda inceleyeceğimiz ezeli-ebedi bakış formunda bilinç, doğası gereği, çizgisel/nedensel zamandan bağımsız bir pozisyonda olduğu için de diyebiliriz ki, ezeli-ebedi bakış formunda dünyanın bütünsel olarak idrak ve temaşa edildiği bilinçte natüralist bir durum söz ko-

¹⁸ Walter Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, Birinci Baskı, çev: Abdüllatif Tüzer, İnsan Yayınları, s.21, İstanbul, Ocak 2004

nusu değildir. Bu durumu Spinoza ve Wittgenstein üzerinden anlatmamız gerekirse Spinoza, ezeli-ebedi bakış pozisyonuna bilgi türlerini sınıflayıp zihnin, nesnelere doğanın işleyişi üzerindeki çizgisel/zamansal nedensellik bağlantılarını çözümlenmek suretiyle 'rasyonel bir sezgi' vasıtasıyla zamansızlığı deneyimleyerek ulaşır. Wittgenstein ise bu pozisyona dil ve dünya arasındaki ilişkinin mantıksal atomcu çözümlenmesini yaparak 'zihnin sonsuz yaşamı' olarak adlandırdığı bir noktada ulaşır. İki filozofta da olan şudur: Farklı metodolojiler sayesinde dünyanın yapısal çözümlenmesinin tam bir şekilde yapılması neticesinde, dünyanın bütünsel olarak idraki ve teması hasıl olur. Ve bu idraki temasının doğası çizgisel/nedensel zamanın tahakkümünden bağımsız ezeli-ebedi bir formdadır. Dolayısıyla diyebiliriz ki, ezeli-ebedi bakış formundaki bilinci, bilincin diğer hallerinden ayıran temel özellik, bilincin bu pozisyonda iken çizgisel/doğrusal/nedensel zamanın bağlayıcılığından kurtulup sonsuzluğu deneyimlemesidir. Gerçekten de göstereceğiz ki bilinç, ezeli-ebedi bakış formunda iken şeylerin varoluşlarının özünü bütünsel olarak idrak ve temaşa edip sonsuzluğu deneyimler.

Mistik bilincin tanımında geçen son ifade olan 'iki kez doğmuşlukla diğer dünyevi zihin durumlarını bağdaştırır' ifadesini analiz edecek olursak diyebiliriz ki, burada mevzubahis olan husus, mistik idrakin, kişiyi, (1) yeni bir ontolojik düzleme taşıması ve (2) idraki temasının edinildiği evreye kadar olan kısma bilincin bu formunun uyum sağlamasıdır. Mistik bilincin tanımının son kısmında geçen bu ifade önemlidir. Şöyle ki, mistik genişleme, birlik ve kurtuluş duygusunun kendine ait özel bir zihinsel içeriği yoktur.¹⁹ Başka bir deyişle hiç kimse 'mistik bilince ancak ve sadece şöyle şöyle şeyler düşünerek ve yaparak ulaşabilirsiniz türünden metodik dayatmalarda bulunamaz. Çünkü mistik bilinç, kendine özgü duygusal durumu birbirinden farklı felsefe ve teolojiler çerçevesinde bir yer bulabildiği yahut uyum gösterebildiği takdirde, bu felsefe ve teolojilerle ittifaklar oluşturabilir.²⁰ Yani birbirinden oldukça farklı teoloji ve felsefelerle uyum sağlayarak kaynaşabilir. Nitekim dünyanın hemen hemen her tarafındaki felsefe ya da teolojilerde o ya da bu şekilde 'mistik bilincin' var olması bunun en büyük delilidir. Dolayısıyla mistik bilinci ya da duyguyu; mutlak idealizm, mutlak monistik özdeşlik ya da

¹⁹ Williams James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, s.438

²⁰ Williams James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, s.438

mutlak iyilik gibi belli inançlarda yapıldığı gibi, herhangi bir inanç lehine saygın kılmaya çalışmaya hakkımız yoktur.²¹ Mistik bilinç, Spinoza'nın panteist metafiziğinde ortaya çıkabileceği gibi Wittgenstein'ın mantıksal atomculuğunda da kendini gösterebilir. Nitekim bu çalışmada biz, Spinoza ve Wittgenstein'ı ezeli-ebedi bakış potasında buluşturan mistik bilincin bu filozofların sistemlerindeki pozisyonlarını ortaya koyup inceleyeceğiz.

²¹ Williams James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, s.438

BİRİNCİ BÖLÜM

ÇALIŞMADA GEÇEN BAZI KAVRAMLAR

1. 1. Sub-Specie Aeternitatis

Spinoza Felsefesi'nde bilincin, kendisini ve varlığı, *sonsuzluğun ufku altında; sonsuzluğun ışığı altında; sonsuzluğun bakış açısıyla*,²² idrak ve temaşa ettiği pozisyonu ifade eden terimdir. Buna göre, bir ve aynı gerçeklik iki bakımdan; (1) ezeli-ebedi bir bakış açısından ve (2) zaman içinde, normal bakış açısından kavranabilir.²³ *Sub-specie aeternitatis* söz konusu olduğunda, bilinç dünyayı bütünsel olarak ezeli-ebedi bir pozisyonda başka bir deyişle sonsuzluğun bakış açısıyla idrak ve temaşa eder. İkinci durum olan zaman içinde normal bakış (*sub-specie durationis*) söz konusu olduğunda ise bilinç dünyayı, ortalama insanın olayların zaman içinde art arda gelişini kavradığı tarzda, gerçekte olduğu tarzda kavrar.²⁴

1. 2. Sonsuzluk

Zamanın, mekanın ya da herhangi bir dizinin sonu, bitimi, sınırı olmaması durumu..²⁵ Latince *infinitus*; sonsuz, sınırsız; sonu ve sınırları düşünilemeyen, her sınırı aşan, her sonludan büyük olan..²⁶ Sonsuzluk iki şekilde ele alınır. Bunlardan birincisi matematiksel sonsuzluk olan, sayı dizilerindeki sonsuzluktur. Matematiksel ifadeler olan sayılar pozitif ve negatif tam sayılar şeklinde ifade edildiklerinde hem ileriye hem de geriye dönük şekilde sonsuza kadar ilerleyen diziler ortaya çıkartır. Sonsuzluğun ele alındığı ikinci bağlam ise çizgisel zamansallığın konstrüksiyonu daima ileriye geleceğe doğru olan doğasının aşılması

²² Benedictus De Spinoza, *Ethica*, Üçüncü Baskı, çev: Çiğdem Dürüşken, , Alfa Yayınları, s.496, İstanbul, Eylül 2016

²³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Sekizinci Baskı, Paradigma Yayınları, s.1562, *Sub-specie aeternitatis*, İstanbul, 2005

²⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, "Sub-specie aeternitatis"

²⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, "Sonsuzluk"

²⁶ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.488

durumu olan zamansızlık anlaşılır. Zamansızlık olarak sonsuzlukta geçmiş, an, gelecek dizisi, zamanın olmayışından ötürü ortadan kalkar. Bu anlamda bu duruma sonsuzluk denir. Sonsuzluğun bu anlamdaki formu başlangıcın olmaması anlamında ezeli ve sonun olmaması anlamında ebedi kavramlarıyla ifade edilir. Çalışmamızda sonsuzluk, ezeli, ebedi türünden kavramlardan bahsederken sonsuzluğun zamansızlık olarak anlaşıldığı bağlamını kullanacağız. Gerçekten de göstereceğiz ki hem Spinoza hem de Wittgenstein'in sonsuzluktan anladığı şey, zamansızlıktır.

1. 3. Intellectus

Akıl, idrak kabiliyeti, anlama yetisi.²⁷ Aklın mantıksal/çıkarımsal düzeyi aşması anlamında ancak sezgisel bir şekilde kavranabilen bilgileri bütün olarak idrak etmesini izah etmek için kullanılan kavram..

1. 4. Akıl

(1) Genel olarak, insanda var olan soyutlama yapma, kavrama, bağıntı kurma, düşünme, benzerliklerin ve farklılıkların bilincine varma kapasitesi, çıkarsama yapabilme yetisi, salt insana özgü olan bilme yetisi, doğru düşünme ve hüküm verme yeteneği ve kavram oluşturma gücüne verilen isimdir.²⁸ Akıl, bu birinci anlamında alındığında; duylardan edinilen verileri, mantıksal-matematiksel yöntemlerle analiz ederek araştıran ve hüküm çıkartan, çıkarımsal/mantıksal akıl olan *reason*'a karşılık gelir. Akıl, (2) sezgisel akıl anlamında ise apaçık doğruları ya da soyut nesnelere, özleri, tümelleri, doğrudan ve aracısız bir biçimde sezme melekesi anlamındadır.²⁹ Akıl bu anlamda kullanıldığında, Spinoza Felsefesi'nde 3. tür bilgi olan sezgisel bilgiye karşılık gelir. Sözelimi Spinoza'nın sezgisel bilgiyi başlıklandırırken kullandığı *scientia intuitiva*'daki *intuitio*; sezgi, sezgi gücü; bütünü bir bakışta dolaysız kavrama ya da doğru olanı aracısız, doğrudan doğruya kavrama, hakikati id-

²⁷ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.488

²⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, "Akıl"

²⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, "Akıl"

arak yetisini ifade etmek için kullanılır.³⁰ Duyusal ve zihinsel olarak ikiye ayrılan sezgi; sezginin konusu olan nesne, duyularla, doğrudan ve aracısız olarak bilindiğinde duyusal sezgi, yalnızca insan özgü olup bağıntılar, mantıksal ve nedensel ilişkiler doğrudan ve aracısız şekilde idrak edildiğinde zihinsel/entelektüel sezgi olur.³¹ Zihnin işbu entelektüel sezgi aşamasındaki formu, *intellectus* şeklinde kavramsallaştırılan ve dünyayı bütünsel olarak idrak eden halidir. Bu anlamda, zihnin özgün bir eylem tarzını oluşturup diğer bilgi türlerinden daha yüksek bir bilgi olarak ortaya çıkan zihinsel/entelektüel sezgi, bütün bir gerçekliği, gerçekliğin nihai ve en yüksek kaynağını, duyuları ve kavramları kullanmadan, doğrudan ve aracısız olarak idrak ve temaşa etmek anlamında ele alınabilir.³² Bu da zaten zihnin, *sub-specie aeternitatis* olarak kavramsallaştırılan ve varlığı sonsuzluğun bakışı altında idrak eden formuna karşılık gelir.

1. 5. Dünya

Dünya kavramı felsefede, var olan şeylerin bütünü ya da bütün bir evren olarak aynı çeşitten nesnelere alanını ifade etmek için kullanılır.³³ Felsefedeki bu kullanımdan dünya kavramının konseptinin evren kavramının konseptine eşitlendiği anlaşılmamalıdır. Dünya kavramının içeriği genelde insanın algılamalarına açık olan varlık alanına işaret eder. Dolayısıyla bu varlık alanı aynı zamanda evrenin de bir parçası olan müstakil bir alandır. Bu anlamda düşündüğümüzde, algılanabilir şeylerin alanını *duyulur dünya* olarak adlandırabilirken algılanabilirin ötesinde kaldığı varsayılan metafizik alanı da *düşünülür dünya* olarak adlandırabiliriz.³⁴ Duyulur dünya ifadesi Kant'ın kullandığı *fenomen* kavramına karşılık gelirken düşünülür dünya ifadesi *noumen* kavramına karşılık gelmektedir.

³⁰ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.488

³¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, "Akıl"

³² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, "Akıl"

³³ Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, Beşinci Baskı, Bulut Yayınları, s.171, "Dünya", İstanbul, 2004

³⁴ Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, "Dünya"

1. 6. Mistisizm

Kavram, birçok yazar tarafından birçok şekilde tanımlanmıştır. Kavramın tanımlandığı ilk bağlam; kişinin; gerçekliğin, duyu algısına veya akıl ya da kavramsal düşünceye açık olmayan bilgisine, duyumsal yahut bilişsel yolların dışında bir yolla erişebileceğini savunan oluşumdur.³⁵ Mistisizm bu anlamda alındığında rasyonalitenin askıya alındığı bir deneyim alanını ifade eder. Şöyle ki gerçeklikle ilgili kesin bilgi ve nihai hakikate, deneyim ya da akıl yoluyla değil de, akıldışı bir sezgiden doğan gizemli bir tecrübeyle ulaşılabileceğini anlatır. Ancak mistisizmin ele alındığı tek bağlam aklın radikal bir şekilde askıya alındığı işbu bağlam değildir.

Şu şekilde ifade edersek, bilim görevini yaptıktan sonra bile dile dökülemez, ifade edilemez, çözülemez, asli veya birtakım problemler bulunduğunu, hayat probleminin, ölümün bütünüyle çözümsüz ve anlaşılmaz olduğunu söyleyebiliriz. Buradaki durumlar yaşam serüveninde o ya da bu şekilde karşılaştığımız, çözümsüz, anlaşılmaz ve ifade edilemez mahiyette olduğunu idrak ettiğimiz durumlardır. İşte bu ifade edilemeyen ancak derinliği ve gerçekliği derinden duyumsanan bu tarz problematik pozisyonlar ile dünyanın kendisini dışarıdan sınırlanmış bir bütün olarak duyumsamanın bilim ve akıl yoluyla açıklanamayacak duygu ve yaşantılara yol açtığı ve bilincin idrak ve temaşa ettiği durum ve pozisyonlar da mistisizm kavramının konseptine dahildir.³⁶ Açıkça fark edileceği üzere bizim çalışmamızda üzerinde duracağımız bağlam, aklın askıya alınmak bir tarafa, dünyayı ezeli-ebedi bir bakışla idrak ve temaşa etmek anlamında tamamıyla devrede olduğu ancak ifadenin minimum düzeye indiği işbu bağlamdır. Dolayısıyla mistisizm, mistik bilinç, mistik idrak ve mistik duygu türünden ifadelerimizde biz, bilincin devrede olduğu bu tanımlamaya dayalı bir mistisizm kavramından bahsetmekte olacağız. Mistisizm noktasında gerek mistik bilincin analizini yaparken gerekse de çalışmada kullanacağımız diğer ifadelerde baz alacağımız temel bağlam, bilincin, bir tür sezgisel idrak ve temaşa deneyimlediği ancak bunu ifade etmekte zorlandığı rasyonel bağlamdır.

³⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, "Gizemcilik"

³⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, "Gizemcilik"

1. 7. Töz

Tözün birçok farklı tanımları arasından genel bir tanım vermemiz gerekirse diyebiliriz ki; (1) varlığı kendi doğasından kaynaklanmak anlamında kendi kendisinin nedeni olan, (2) fenomenlerin tamamına içkin olup onların var olmaları için zorunlu olan yapısal malzemeyi sağlayıp nesnelerin zaman içerisinde geçirdiği değişimlere rağmen onların özdeşliğini koruyan, (3)tüm değişimlere neden ve temel olup kendisinde de değişmelerin gerçekleştiği varlığın ve oluşun kendisi üzerine kurulu olduğu temel dayanak ve kalıcı gerçekliğe verilen addır.³⁷

1. 8. Nedensellik

Kavram genel olarak, zaman dizisi içerisinde, biri olmadan diğersinin de ortaya çıkamayacağı iki olay, fenomen ya da süreç arasındaki ilişkiyi ifade etmek için kullanılır.³⁸ Bir ilke olarak alındığında her şeyin bir nedeni bulunduğunu, aynı koşullarda aynı nedenlerin aynı sonuçları doğurduğunu anlatır.³⁹ Başka bir deyişle nedensellik; neden olarak tanımlanan olay, fenomen, süreç ya da olgudan sonucun zorunlulukla çıkmasını, nedenle sonuç arasında düzenli bir ardışıklık, birliktelik olması durumunu anlatır.⁴⁰ Bu anlamda nedenselliği öncelik, sonralık ilişkisi gerektirmesi anlamında çizgisel/zamansal nedensellik şeklinde ifade edebiliriz. Nedenselliğin bu formunda oluşun doğrusal olan zamansallığı gereği neden olan önce, nedenin sonuç olarak çıkardığı ise sonra gelir. Örneğin toprağa ektiğim tohum patlamış ve bir filize dönüşmüştür. Bu zaman içinde olan bir nedensel olaydır.

Nedenselliğin bir diğer türünü de zamansal anlamda değil de ontolojik anlamda neden olmak anlamında ontolojik ya da metafizik nedensellik olarak adlandırabiliriz. Bu noktada nedensellik, oluşun içinde aktığı çizgisel/zamansal bir formda olmamak anlamında zaman-bağımsız bir öncelik sonralık ihtiva eder. Öncelik sonralığın zaman-bağımsız bu formuna ontolojik anlamda önce olma diyebiliriz. Örneğin geometrik uzay ile geometrik şekiller

³⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, "Töz"

³⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, "Nedensellik"

³⁹ Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, "Nedensellik"

⁴⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, "Nedensellik"

arasındaki ilişki bu türden bir ilişkidir. Üçgen, kare, doğru parçası ya da nokta ile geometrik koordinatların sonsuz dizilerinden oluşan geometrik uzay arasındaki ilişki zamansal değil ontolojik anlamda başka bir deyişle varlık olma anlamında bir öncelik-sonralığa dayalı nedensellik ilişkisidir. Kısaca buradaki ilişki ontolojik anlamda nedensellik ilişkisidir.

1. 9. Natura Naturans - Natura Naturata

Natura naturans; doğalaştırılan doğa⁴¹ anlamında, skolastik metafizikte Tanrı'yı sıfatlarının varyasyonları vasıtasıyla doğada belli bir anda tezahür eden, kendisini gösteren yaratıcı güçlere sahip varlık olmak bakımından tanımlayan ifadeye verilen addır.⁴² Buna göre evrende tek töz olarak Tanrı ya da *doğa/deus sive natura*⁴³ kendisini sonsuz sıfatlarının tezahürleri ile doğada gösterir.

Natura Naturata ise, doğalayan doğa anlamında, bütün bir doğal varlık alanını kapsayan ve Spinoza felsefesinde, tek tözün yani Tanrı'nın sonsuz sıfatlarının tavırlarından meydana gelen izafi dünyayı ifade etmek için kullanılan kavrama verilen addır.⁴⁴

1. 10. Kutluluk

Spinoza'ya göre zihnin sezgi gücüyle erişebileceği en üst mutluluk ya da doyunluğu ifade eden kavramdır.⁴⁵ Bu anlamda mutluluk insanın ulaşabileceği en üst düzey mutluluk halini anlatır. Bu düzeye de ancak ve ancak saf bir Tanrı sevgisi ile erişilir. Yeri geldiğince bahsedeceğimiz üzere, Spinoza'ya

⁴¹ Çalışmamızda yeri geldiğinde değineceğimiz üzere Bülent Gözkan, Spinoza felsefesinde töz ve sıfatları anlatmak için yaygın olarak kullanılan, 'yaratılan doğa' ile 'yaratılan doğa' çevirisini Spinoza'nın Tanrısının yaratıcı bir Tanrı olmadığı gerekçesiyle 'doğalaştırılan' ve 'doğalayan' şeklinde çevirmiştir. Biz de kavramları Spinoza felsefesi bağlamında ele alacağımız için bu gerekçeyi ve kavramların bu kullanımını uygun bulmaktayız.

⁴² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, "Natura Naturans"

⁴³ Spinoza felsefesinde Tanrı doğada kendisini sıfatlarının tezahürleriyle gösteren tek töz olarak karşımıza çıkar. Buna göre bütün bir doğa Tanrı'nın sıfatlarının o ya da bu tezahürü olmak bakımından ontolojik anlamda Tanrı'yla özdeştir.

⁴⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Natura Naturata

⁴⁵ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.476

göre unutulmamalıdır ki Tanrı sevgisi insanın en yüce kutluluğu, sonsuz mutluluğu, son amacı ve tüm insani eylemlerin yöneldiği temel hedeftir.⁴⁶

1. 11. Mantıksal Atomculuk

Dilde kullanılan bir sembol ile sembolün gösterdiği olgu arasında yapısal bir özdeşlik bulunduğunu savunan dil felsefesi görüşüne verilen addır.⁴⁷ Buna göre dil ve dünya birbiriyle aynı yapıda olan paralel dizilerdir. Aynı yapıda olan bu iki paralel dizi, dille düşüncenin atomik önermeler adı verilen ve dış dünyada atomik olgulara karşılık gelen bölünemez ve aynı bileşenlere ayrılarak analiz edilebilir.⁴⁸

1. 12. Resim Teorisi

İlk dönem Wittgenstein felsefesinin en önemli düşüncesi olan resim teorisi, dil ile dünya arasında tam bir karşılıklılık bulunduğunu, dilin yapısının dünyanın yapısını yansıttığını ya da resmettiğini, dile ilişkin bir analiz yoluyla, gerçeklikle ilgili temel bilgilere ulaşıp dünyanın yapısının çözümlenebileceğini savunan dil teorisine verilen addır.⁴⁹ Teori, dil ile gerçeklik arasında ortak olan başka bir deyişle dil ile gerçeklik arasında gerçekliğin dildeki imajlara dönüşüm transferini sağlayan mantıksal formun, dilin dünyayla temasında ayna görevi görerek gerçekliği yansıttığını savunur.

1. 13. Mantıksal Form

Mantıkta, bir önerme, argüman ya da akıl yürütme sürecinin içeriğine, konusuna ya da anlamına karşıt olarak, argümanın yapısı veya modelinin; sembolik bir dille veya önerme ile ifade edilen biçimine verilen addır.⁵⁰ İlk dönem Wittgenstein felsefesini ve resim teorisini anlamak için çok önemli bir kavramdır. Şöyle ki mantıksal form ya da biçim, gerçekliğin resmini çıkarmak için gerekli temsil bağıntılarını sağlar ancak kendi resmini çıkartamaz. Bunu

⁴⁶ Mehmet Kasım Özgen, "Spinoza'da Aşk Felsefesi", *Beytülhikme Dergisi*, Sayı:3, s.92, Temmuz 2013

⁴⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, "Mantıksal Atomculuk"

⁴⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, "Mantıksal Atomculuk"

⁴⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, *Resim Teorisi*

⁵⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, *Mantıksal Form*

yapabilmesi için kendisini kendi içinden kendi başkası olarak dışarıya çıkartıp resim kurması gerekmektedir. Başka bir deyişle mantıksal formun kendi resmini çıkarması için kendisi olduğu mantığın yani dünyanın sınırlarının dışına çıkması gerekir ki Wittgenstein'a göre bu Tanrısal bakış demektir. Çünkü ona göre mantıksal uzay bütün bir varlık alanını kapsamak anlamında olgusal uzayı da kapsar. Dolayısıyla onun sınırlarının ötesine çıkmak dünyanın da sınırlarının ötesine geçmektir. Bunu yapmak ise Tanrısal bir bakış gerektirir. Bir örnekle ifade edecek olursak bu, gözün kendi görüş alanının dışına çıkıp kendisini göz olarak görmesine benzer bir durumdur.

1. 14: Konfigürasyon

Wittgenstein felsefesinde, dil ile dünyanın birbirlerine karşılıklı olarak bir araya getirdiğini ifade etmek için kullanılan kavramdır. Buna göre dili oluşturan öğeler ile dünyayı oluşturan öğeler birbirlerini karşılıklı bir araya getirir ve böylelikle dil ve dünya arasında birbirine paralel şekilde işleyen olanaklı yapılar kurulur.

1. 15. Şey

Tözle, yani kendisini belirleyen tüm niteliklerden bağımsız olarak düşünülen gerçek ve somut özle eşdeğer kullanılan terime verilen addır.⁵¹

1. 16. Şey Durumu

Tractatus Logico-Philosophicus'un merkezi kavramlarından. Kavram; bir şeyin olmuş olması, hali, durumu gibi anlamlara gelir. Dünyanın içindeki olguların belli zamanlarda içinde buldukları pozisyonları ifade etmek için kullanılan kavramdır. Buna göre masa, ayak gibi ifadeler belli olgulara işaret eden isimlerken, masanın ayağı gibi bir ifade belli bir şey durumunu betimler. Şey durumları, dünyanın yapısını kuran olguların belirli bir kısmının, zaman-mekanla ve diğer olgularla kurdukları ilişkiler sonucunda ortaya çıkan görünümlerdir. Wittgenstein'a göre bütün bir varlık alanını kap-

⁵¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, "Şey"

layan şey durumlarının çözümlenmesi aynı zamanda dünyanın yapısının da çözümlenmesidir.

İKİNCİ BÖLÜM

ETHICA'YA GENEL BİR BAKIŞ, ETHICA'DA BİLGİ TÜRLERİ VE SUB-SPECIE AETERNITATIS OLARAK DÜNYA

Baruch Spinoza, Yahudi bir ailenin oğlu olarak 1632'de Amsterdam'da dünyaya gelir.⁵² Yahudi kolejinde dini bir eğitim gören filozof ilk gençlik yıllarında (1656) şüpheli düşünceleri nedeniyle sinagogdan aforoz edilir.⁵³ Aforoz edilmesi hayatında dönüm noktası olan filozof bunun üzerine Amsterdam'dan ayrılır, bir süre kırsalda yaşayıp sonra yeniden kente döner ve Descartes felsefesi dersleri verip mercekk bileyleme mesleğini yaparak geçimini sürdürür.⁵⁴ Bu süreçte bir taraftan da eserlerini yazan filozof, kendisine önerilen akademik ayrıcalıkları ve parayı reddedip inzivaya çekilerek gözden uzak yaşamayı benimser.⁵⁵ Yaşamını sade, çatışma ve savaşımın her türünden uzak geçirmeye çalışan Spinoza, maddi sıkıntılar içinde yazıp bitirdiği *Ethica* adlı eserinin yayımlandığını göremeden, 1676'da yaşama erkenden veda eder.

Düşünce tarihinde Spinoza, Descartes'in ardılı bir töz metafizikçisi olarak karşımıza çıkar. O, ana eseri *Ethica*'da felsefesini iki temel ilkeye dayanır. Bunlardan ilki Descartes vasıtasıyla kendisine ulaşan ve Aristotelesçi gelenekten miras alınmış töz kavrayışı iken ikincisi, aklın doğrusunun uygun olarak kavrandığı rasyonalist bilgi kuramıdır.⁵⁶ Bu bölümde daha çok Spinoza'nın bilgi kuramı işlenecektir. Ancak bunun için filozofun sisteminin genel çerçevede ele alınması gerekmektedir. Çünkü Spinoza'nın klasik gelenekten en büyük farkı, töz kavramını ele alış biçimi ve felsefi anlamın her bir parçasını ondan çıkarıncaya dek tözün peşini bırakmayışıdır.⁵⁷

⁵² Benedictus De Spinoza, *Ethica*

⁵³ Roger Scruton, *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, Birinci Baskı, çev: Utku Özmakas, Ümit Hüsrev Yolsal, Dipnot Yayınları, s.59, Ankara, 2015

⁵⁴ Benedictus De Spinoza, *Ethica*

⁵⁵ Roger Scruton, *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, s.59,

⁵⁶ Roger Scruton, *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, s.59

⁵⁷ Roger Scruton, *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, s.59

2. 1. Ethica'ya Genel Bir Bakış

Spinoza, sistemini serimlediği ve en önemli eseri olan *Ethica*'da geometrik yöntemi uygulamıştır. Onun yaşadığı çağda matematik ve geometriye büyük önem atfediliyor ve bu disiplinlerden gelen bilginin zorunlu ve kesin doğru olduğu bütün çevrelerce tartışmasız kabul görüyordu. Bu sebepten ötürü o, geometrik yöntemi *Ethica*'da yöntem olarak kullanmış ve ortaya geometrideki tanımlardan, aksiyomlardan, önermelerden ve ispatlamalardan müteşekkil oldukça geniş hacimli bir eser çıkmıştır.

Spinoza *Ethica*'ya başlarken öncelikle tanrı, töz, sıfat, tavır gibi metafizikte üzerinde yoğunlaşılacak temel kavramların tanımlarını, merkez kavramların metafizik gelenek ve düşünce tarihi içerisindeki anlamlarına sadık kalarak yapar. Sonra bu tanımlarla ilintili ve herkes tarafından kabul gören aksiyomları sıralar. Sonrasında ise tanım ve aksiyomlardan önermeler türeterek bunların ispatlarını yapar. Eser bu anlamda tümdengelimsel kanıtlamalarla sistematik bir şekilde ilerler. Şimdi eserde varlık, ahlak, özgürlük ve çalışmamızın konusu olan bilgi kuramının temelinde kendisine sıkı sıkıya bağlı olduğu *Ethica*'nın birinci bölümünü genel çerçevede inceleyeceğiz.

2. 1. 1. Kendi Kendisinin Nedeni Olarak Tanrı

*Kendisinin nedeni derken, özü varoluşunu gerektiren şeyi kastediyorum; yani var olmadığı takdirde doğasını kavrayamayacağım şeyi.*⁵⁸ *Ethica*, 'kendinin nedeni' kavramının tanımı ile başlar.⁵⁹ Bu tanım, klasik metafizik anlayışta, var olan her şeyin bir nedeni olduğu, şeylerin bu nedensellik zincirinde sonsuza dek ilerlemesinin olanaksız olduğu, dolayısıyla bir 'ilk neden'de durmasının zorunlu olduğu, bu ilk nedenin de Tanrı olduğu muhakemesini anlatır. Tanımdan ilk anladığımız şey, var olan her şeyin özünün var oluşunun başka bir nedeni olduğudur.⁶⁰ Ancak her şeyin bir nedeni varsa ve bu nedenler silsilesi sonsuza dek götürülemezse, bir nihai nedende durmak zorundadır. İşte bu neden de kendi kendinin nedeni, *causa sui* olup özü, dış bir nedenden bağımsız olarak kendi var oluşunu içeren 'ilk neden' olmaktadır. Görüldüğü

⁵⁸ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.33, (Tanım:1)

⁵⁹ Moris Franses, *Spinoza'nın Tao'su*, s.125

⁶⁰ Moris Franses, *Spinoza'nın Tao'su*, s.125

üzere, Spinoza'ya göre, kendi kendinin nedeni olan varlık, kendi kendisinin nedeni olma niteliğinin yanında, özünün varlığını da kuşatma vasfına haizdir.⁶¹ Yani kendi kendisinin nedeni olmakla aynı zamanda özünün varoluşunu da kendi doğasından almaktadır. Bu anlamda o bütün dışsal bağımlılıklardan münezze olmaktadır. Dikkat edilecek olursa burada kendi kendisini belirleyen varlığa klasik anlayışta cevher ya da zorunlu varlığa verilen anlama benzer bir anlam yüklenmiş ve bu tanımla evreni açıklama adına sağlam bir arka plan oluşturulmuştur. O, kendi kendinin nedeni olan varlığa klasik metafizikte Tanrı'ya tekabül eden bir anlam yüklemiş ve bunu metafiziğinde mutlak, değişmez ve en yetkin varlık olarak kullanmıştır.

Özetleyecek olursak Spinoza metnin hemen başındaki bu ilk neden tanımında klasik ontolojik delilin nedensel formülasyonunu kullanmıştır. Şöyle ki varlık sahasına çıkan her şey, zorunlu olarak kendisini kuran başka bir şeye bağlıdır. Özü, nedensel olarak dışsal bir şey tarafından belirlenmiş şeyler o dışsal şeye bağımlıdır. Kendi kendisinin nedeni ya da diğer bir ifadeyle Tanrı kavramına ise konsepti gereği hiçbir dışsal fenomen neden olamayacağı için o, bir neden tarafından belirlenemez. Burada Tanrı ile 'kendi kendisinin nedeni' özdeş kılınmaktadır. Çünkü bir şeye neden olan şey, nedeni olduğu şeyden zorunlu olarak daha yetkin ve öncedir. Tanrı ya da kendi kendisinin nedeni kavramı ise konsepti gereği ontolojik açıdan 'en yetkin' ve 'en önce' olandır. O halde Tanrı, hem zorunlu olarak nedenlerin tamamının sonunda kendisine bağlandığı ve kendisi bir nedene bağlı olmayan ilk nedendir, hem de bütün varlıkların yetkinliklerini nedensel zincirde kendisine borçlu olduğu en yetkin varlıktır.

2. 1. 2. Evrende Tek Töz Olarak Tanrı ya da Doğa

Spinoza ilk neden tanımını yaptıktan sonra tözün tanımını ise şu şekilde yapar: *Töz derken, kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şeyi anlıyorum, yani kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulması mümkün olmayan şeyi.*⁶² Dikkat edilecek olursa tözün tanımı ilk neden tanımıyla mantıksal olarak birbirine bağlıdır. Nasıl ki kendi kendisinin nedeni derken başka

⁶¹ Musa Kazım Arıcan, *Panteizm, Pan-enteizm ve Ateizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, Birinci Baskı, Hece Yayınları, s.37, Ankara, Ağustos 2015

⁶² Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.34, (Tanım:2)

bir şey tarafından neden olunmayan, özü kendi var oluşunu içeren varlık anlaşılıyorsa, tözün tanımında da benzer mantık izlenir. Tanımda töz, anlaşılması daha derindeki başka bir şeyin anlaşılmasına bağlı olmayan, saf ve gerçek varlık olarak karşımıza çıkar.⁶³ Töz, kendinden başka hiç bir şey tarafından oluşturulamaz, o kendi kendinin nedenidir ve özü varoluşunu kuşatır.⁶⁴

Töz kavramı metafizikte, konsepti itibariyle biri geniş diğeri dar olmak üzere iki anlamda ele alınabilir. Töz geniş anlamda kullanıldığında bölünemez olana işaret ederken dar anlamda kullanıldığında kendi kendisinin nedeni olan şeyi işaret etmektedir.⁶⁵ Spinoza bu anlamda tözü dar anlamıyla tanımlamış ve ontolojik delilin nedensel formülasyonu ile kendi kendine kavranabilirlik özelliklerini tanımlarında kullanarak Tanrı ile tözü birleştirmiştir: *Tanrı derken mutlak anlamda sonsuz varlığı anlıyorum; başka deyişle her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü.*⁶⁶

Tanrı kendi kendisinin nedeni olmak bakımından bir başlangıç teşkil etmeyen mutlak anlamda sonsuz varlıktır. Burada 'mutlak anlamda sonsuz' ifadesi önemlidir. Şöyle ki Tanrı 'kendi cinsinde sonsuz' olarak tanımlansaydı sonsuz sıfatlara sahip olduğu yadsınabilirdi. Ama bir şey mutlak anlamda sonsuzsa, onun özü öze ilişkin her şeyi ifade eder ve yadsıyacağımız hiçbir şey içermez.⁶⁷ Bu eksen de, var oluşunun kavranabilirliği kendisinden başka bir şeye izafe edilemeyen, tüm kavranabilirlikler kendisinden sadır olan, yani bir anlamda sonsuz sıfat içeren varlıktır. O halde Tanrı, mutlak anlamda sonsuz olan ve sonsuz sıfata sahip tek tözdür. Spinoza; töz, kendi kendisinin nedeni ve Tanrı tanımlarından, Tanrı'nın kendi kendisinin nedeni olan töz olduğu kanıtlanmasını yaptıktan sonra, Tanrı dışında bir tözün olamayacağını anlatmaya geçer:⁶⁸ *Ayrı nitelikte iki ya da daha fazla şey ya tözlerin sıfatlarının farklılığıyla ya da tözlerin hallerinin farklılığıyla ayırt edilir.*⁶⁹

Nitelikleri ayrı olan şeylerden kasıt, varoluşunu sağlayan temel parametresi, karşısındaki varlıktan farklı doğada olan şeydir. Bu eksen de içinde

⁶³ Moris Franses, *Spinoza'nın Tao'su*, s.126

⁶⁴ Roger Scruton, *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, s.59

⁶⁵ Roger Scruton, *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, s.59

⁶⁶ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.35, (Tanım:6)

⁶⁷ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.35, (Tanım:6)

⁶⁸ Richard H. Popkin, "Metafiziğin Kısa Tarihi", *Metafiziğe Giriş* içinde, Tercüme: Ahmet Cevizci, İkinci Baskı, Paradigma Yayınları, s.180, İstanbul, Ekim 2005

⁶⁹ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.38, 4. Önerme

yaşadığımız dünyada buna örnek olarak düşüncenin nesnelere olan ideler ile olgusal alandaki maddi fenomenleri verebiliriz. Töz tanımında bahsettiğimiz üzere bir şeye töz diyebilmemiz için onun sonsuz sıfatlara sahip ve özünün var oluşunun nedeni kendisi olan şey olması gerekir. Dolayısı ile nitelikleri farklı olan şeylerin niteliği, ya tözün kendini açık ettiği sıfatlarına ya da sıfatların varyasyonları olan halleri işaret etmek zorundadır. Burada anlam karmaşasını önlemek adına kısa bir özet halinde töz, sıfat, hal ilişkisine değinmekte fayda vardır. Spinoza'da töz, tanımı gereği tek olmak zorundadır ve bu tek töz yukarıda da bahsettiğimiz üzere zorunlu olarak kendi kendisinin nedenidir. Bu ekseninde yine yukarıda bahsettiğimiz üzere kendi kendisinin nedeni olan bu tek töz aynı zamanda Tanrı'dır. Tanrı, sonsuz sıfatlara sahip tek töz olmakla birlikte biz insan varlıkları onun yalnızca iki sıfatını bilebiliriz. Bu sıfatlar/*attributum* düşünce/*cogitatio* ve yer kaplama/*extensio*'dur. Bunlar, içinde bulunduğumuz varlık alanını bize ifşa eden, aynı zamanda kendimizde onların bir tezahürü olduğumuz sonsuz sıfatlardan sadece ikisidir. İnsan varlıkları bu iki sıfat ve bunların halleri/*modifikasyon* ile içinde bulunduğu dünyayı ve varlığı temaşa eder. Bu ekseninde yukarıdaki önermeyi düşünecek olursak biz niteliksel açıdan birbirinden farklı olan şeyleri ya sıfatlarındaki ya da hallerindeki farklılıktan hareketle bilebiliriz. Birinci farklılıkta elimizde yalnızca düşünce ve yer kaplama sıfatı olarak niteliksel açıdan birbirinden farklı iki sıfat bilebilirizken, ikinci farklılıkta bu iki sıfat olan düşüncenin nesnelere ve yer kaplamanın olgusal alandaki çeşitlenmelerini bilebiliriz. Nitelik farklılığı sıfatlarda tek töze bağlanma anlamında mevcutken, hallerde ise iki sıfattan bir tanesine oradan da tekrar tek töze bağlanma anlamında mevcuttur. Buradan çıkartacağımız sonuç, evrende sadece tek bir töz vardır ve bu tek töz evrenin aşkın/*trancendent* değil içkin/*immanent* nedenidir. Peki, bu neden böyledir? Yani neden tek tözün olması ve bu tek tözün bütün varlığa içkin olması zorunludur? Spinoza, yukarıdaki töz ve Tanrı ile ilgili tanımlarda da yanıtı gizli olan bu soruya şu şekilde cevap vermektedir: *Evrende aynı doğaya ya da aynı sığata sahip iki ya da daha fazla töz olamaz.*⁷⁰

Sıfatlar ve onların tezahürleri olan hallerin niteliklerine dair yukarıdaki önermede yaptığımız açıklama dikkate alınacak olursa, farklı iki ya da daha fazla tözün olması durumunda bunların ya sıfatlarında ya da sıfatların tezahür-

⁷⁰ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.38, (5. Önerme)

leri olan hallerinde niteliksel olarak birbirlerinden farklı olmaları zorunlu olacaktır. Sadece sıfatlarındaki farklılığa göre ayırt edildikleri kabul edilecek olursa buradan, birinin, diğerinin sahip olduğu sığata sahip olmadığı sonucu çıkarken, sadece hallerindeki farklılığa göre ayırt edilecek olurlarsa buradan da, töz, ontolojik açıdan hallerinden önce olduğu için onu diğer tözden ayrı ele alabileceğimiz bir şey kalmayacağı sonucu çıkacaktır.⁷¹ Birinin diğerinin sahip olduğu sığata sahip olmadığı, töz töz olma anlamını kazandıran 'sonsuz sıfatlara haiz olma' ifadesine ters düşeceği için saçmadır. Sıfatların tezahürleri olan hallere göre ayırım yapılırsa tözün özünü kuran sıfatın hallerine ontolojik olarak önceliği gereği elimizde tözden ayrı bir şey yine kalmayacaktır. O halde evrende birden fazla töz olması imkansızdır.

Tözün doğasına ve var oluşuna dair bu ontolojik tespit başka bir yolla şu şekilde de kanıtlanabilir: *Tek olan töz başka bir töz tarafından meydana getirilemez.*⁷² Eğer bir töz başka bir töz tarafından meydana getirilmiş olsaydı, meydana getirilmiş bu tözün özünün var oluşunun nedeni başka bir töz olacaktı ve bu durum tözün tanımı ile uyuşmayacağından töz, töz olmaktan çıkacaktı.⁷³ Yani bir töz diğerine neden olursa, biri diğeri vasıtasıyla açıklanabilir ya da anlaşılabilir. Fakat aşıkâr olan şudur ki töz, tanım gereği sadece kendisi yoluyla anlaşılabilen ve açıklanabildir.⁷⁴ O halde evrende sonsuz niteliklere sahip tek bir töz vardır ve bu töz nedensel formülasyon gereği sonsuz olmak zorundadır. Töz, Spinoza'nın sisteminde Tanrı olduğuna göre, evrende sonsuz sıfatlara sahip olup aynı zamanda kendisi de sonsuz olan tek töz Tanrı'dır.

Bu noktaya kadar Spinoza, (1) Bir tözün tanım gereği var olması gerektiğini, (2) Tanrı'nın tek töz olmak üzere var olduğunu ve (3) Evrende iki ya da daha fazla tözün var olamayacağını ispatlar ve bütün bir varlık alanının tözün sonsuz sıfatlarından ve bu sıfatların hallerinden oluştuğunu gösterir.⁷⁵ Töz, Tanrı ve kendi kendisinin nedeni terimlerinin tanımlarından tözün yani Tanrı'nın var olmak zorunda olduğu sonucu çıkar.⁷⁶ Evrendeki her şey bu sonsuz ve tek töz olan Tanrı'nın sıfatlarının çeşitlenmeleri olduğuna göre de; *Tan-*

⁷¹ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.38-39, (5. Önermenin Açıklaması)

⁷² Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.39, (6. Önerme)

⁷³ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.40, (6. Önermenin Açıklaması)

⁷⁴ Richard H. Popkin, "Metafiziğin Kısa Tarihi", s.180

⁷⁵ Richard H. Popkin, "Metafiziğin Kısa Tarihi", s.179

⁷⁶ Richard H. Popkin, "Metafiziğin Kısa Tarihi", s.180

*rı'dan başka bir töz ne var olabilir ne de kavranabilir.*⁷⁷ Tek tözün Tanrı olduğu ve Tanrı'dan başka bir tözün neden var olamayacağı konusuna yukarıda değindik: Şayet Tanrı'dan başka bir töz olsaydı, bu tözün Tanrı'nın bir sıfatı aracılığıyla açıklanması gerekecekti ve böylece ortak bir sığata sahip iki töz olacaktı ki tözün doğası gereğı bu saçma olur.⁷⁸ Çünkü töz tanım gereğı sonsuz sıfatlara sahip bir ontik pozisyonundadır. Dolayısıyla aynı sıfat ya da doğaya sahip birden fazla tözün varsayılması durumunda tözlerin kategorik olarak ayırımı imkansızlaşacaktır. Dolayısıyla Tanrı'dan başka bir tözün var olması mümkün değildir. Önerme de bahsedilen *kavranabilirlik* ifadesi de, var olmaya bağılı bir standart olduğundan Tanrı'dan başka bir tözün kavranması da bu kulvarda mümkün değildir. O halde Tanrı'dan başka bir töz ne var olabilir ne de kavranabilir.⁷⁹

Spinoza bu son önermeden şu sonucu çıkartmaktadır: Yer kaplayan varlık yani bütün olgusal varyasyonlar ile düşünen varlık yani zihnin varyasyonları, ya Tanrı'nın sıfatlarıdır ya da Tanrı'nın sıfatlarının tezahürleridir.⁸⁰ Yani var olan her şey Tanrı'nın var olmasına bağılı olarak var olur. Tek töz olarak Tanrı, bütün bir varlık alanını sıfatları ve bu sıfatların tezahürleri olan haller ile var eden ve bütün bir varlık alanının kaynak noktasını/*punctum sallien* oluşturan zorunlu varlıktır. Burada Spinoza'da Tanrı-alem ilişkisine kısaca değinmekte fayda vardır. Spinoza'nın Tanrı görüşü çeşitli yorumlara tabi tutulmuştur. Bir tarafta ilahi dinlerin aleme aşkın olan Tanrı anlayışını kabul etmediğı, eleştirdiğı ve tek töz olarak Tanrıyı doğayla özdeş kılan anlayışı savunduğı için onu ateist, materyalist olarak yorumlayanlar ile aleml Tanrı'da erittiğini düşünerek akozmik (alemsiz) olduğunu iddia edenler vardır. Diğer tarafta ise onun bir panteist mi yoksa pan-enteist mi olduğu sorusu etrafında şekillenen yorumlar vardır. Biz bu yorumlardan panteizm ve pan-enteizm üzerinde kısaca duracağız.

Bilindiğı üzere panteizm, *her şey Tanrı'dır* noktasına dikkat çeken mutlak bir içkinlik anlayışını savunurken, pan-enteizm *her şey Tanrı'dadır* diyen

⁷⁷ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.52, (14. Önerme)

⁷⁸ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.52, (14. Önermenin Kanıtlaması)

⁷⁹ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.52, (14. Önermenin Kanıtlaması)

⁸⁰ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.52-53, (14. Önermenin Sonuçları)

bir içkinlik ve yayılım modelini savunmaktadır.⁸¹ Yani, Tanrı'nın aleme içkin olması argümanını panteizm dile getirirken Tanrı'nın evrene hem içkin hem de aşkın olması argümanını felsefi ve mistik sistemlerden pan-enteizm ve vahdet-i vücudçuluk iddia eder.⁸² Burada belirtmemiz gerekir ki vahdet-i vücudçuluk panteizm ve pan-enteizmle aynı değildir. Şöyle ki, vahdet-i vücud anlayışında, Tanrı'nın sonsuz sıfatlarının evrendeki her şeyde kendini öz olarak tecelli ettiği türden bir içkinlik söz konusudur.⁸³ Yani, vahdet-i vücud anlayışında Tanrı evrene, zati itibariyle aşkın, ismi ve sıfatları ve sınırsız zihindeki sonsuz fikirler itibariyle içkindir.⁸⁴ Peki, Spinoza'nın Tanrı görüşü bu yorumlardan hangisine gerçek anlamda tekabül etmektedir? Bunu anlamamızın en kesin yolu filozofun Tanrı ile ilgili görüşlerini analiz etmekten geçer. Şimdi dikkat edilecek olursa burada tartışma "*her şeyin Tanrı*" olması ile "*her şeyin Tanrı'da*" olması hususunda düğümlenmektedir.⁸⁵ Bu düğümü çözmek için yapacağımız en mantıklı şey Spinoza'nın Tanrı ile ilgili yazdıklarında kullandığı ifadelerle bakmak olacaktır: *Var olan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiç bir şey var olamaz ve kavranamaz.*⁸⁶

Yukarıdaki önermeyi dikkatlice incelersek Spinoza'nın *her şey Tanrı'dadır* görüşünü benimsediğini görebiliriz. *Ethica*'da, *Tanrı'da olmaklık* benzeri ifadeler önermelerde, önerme kanıtlamaları ve notlarında yer yer geçmektedir. Aynı şekilde Spinoza felsefesinde Tanrı ya da *Doğa/Deus sive Natura* ifadesi bizi Tanrı'yla doğanın aynı şey olduğu fikrini savunan panteizme götürmektedir. Artı olarak Spinoza varlıkların var olmalarının, belli isim ve suretlerde varlık sahasına çıkmalarındaki nasıllığı, Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız aklındaki sonsuz ve sınırsız sıfatlar ve fikirlerle gerçekleştiğini başka bir deyişle varlıkların özlerinin fikrinin Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız aklındaki fikirle bir ve aynı şey olduğunu iddia etmiştir. Bu son düşünce de Spinoza'yı, evrendeki varlıkların Tanrı'nın sıfatlarının ve sınırsız aklındaki sınırsız fikirlerin sembolleri, tecellileri olarak gören vahdet-i vücud anlayışına yaklaştırmaktır.

⁸¹ Musa Kazım Arıcan, *Panteizm, Pan-enteizm ve Ateizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, Birinci Baskı, Hece Yayınları, s:71, Ankara, 2015, Ağustos

⁸² Erdal Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*, s.111

⁸³ Erdal Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*, s.111

⁸⁴ Erdal Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*, s.156

⁸⁵ Musa Kazım Arıcan, *Panteizm, Pan-enteizm ve Ateizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, s.71

⁸⁶ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.53, (15. Önerme)

Meseleyi fazla uzatmadan toparlayacak olursak, Spinoza felsefesinde Tanrı tek töz olmak bakımından sonsuzdur. O, sonsuz sıfatlara sahiptir. Onun sonsuz sıfatlarından bu sıfatların niteliğini paylaşan haller oluşur ve bütün bunların hepsi aynı zamanda evren dediğimiz şeyi oluşturur. Yani evreni ve içindekileri kuran her şey Tanrı'nın doğasından zorunlulukla hasıl olur. Evrendeki bütün her şey belirli sıfatların halleri olmak ile ilgili sıfatlara bağlanırken, ilgili sıfatlar da, tek töz olan Tanrı'nın zatından ayrı bir şey değildir. Sıfatlar, tek töz olan Tanrı'nın özünü kuran zati bileşenlerdir. Toparlayıp Spinoza'nın panteist mi yoksa pan-enteist mi olduğu konusuna gelecek olursak; Spinoza, bir taraftan her şeyin Tanrı'dan zorunlu olarak çıktığını düşündüğünden dolayı içkinci ve panteist olarak telakki edilmeyi hak ederken, yukarıda bahsettiğimiz tarzda *Tanrı'da olmak* ifadelerinden ötürü de pan-enteist olarak yorumlanmayı hak eder görünmektedir.⁸⁷ Ayrıca yukarıda kısaca değindiğimiz üzere Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız sıfatlarının evrendeki bütün her şeyin, çeşitliliğin özünü kurması anlamında Spinoza, vahdet-i vücudçuluğa da yaklaşmaktadır. Şimdi, çalışmamızın konusu açısından son derece önemli olduğunu düşündüğümüz, *Ethica*'da Tanrı'nın sonsuzluğu ve sıfatları konusuna ana hatları ile değineceğiz.

2. 1. 3. Tanrı'nın Sonsuzluğu ve Sıfatları

Spinoza'ya göre *Her töz zorunlu olarak sonsuzdur.*⁸⁸ Buradaki 'zorunlu olarak' ifadesi önemli bir ifadedir. Spinoza bu ifadeyi töz kavramının doğasını tam olarak vermek adına kilit bir ifade olarak kullanmıştır. Şöyle ki biz, herhangi bir şeyin doğru tanımının, tanımlanan şeyin doğasından başka bir şey içermeyeceğini ve ifade etmeyeceğini kabul ederiz.⁸⁹ Yani bir şeyin tanımına yüklediğimiz içerik ancak ve sadece tanımlanan şeyin doğasını ifade eder. Böylelikle varlıktaki çeşitliliğin karmaşık yapısını sabit içerimlere sahip tanımlamalardan oluşan kavramlarla açıklar ve anlamlandırırız. Şimdi bu kısa açıklamadan sonra tözün kendisine yüklenen tanımdan hareketle neden sonsuz olması gerektiğine değinecek olursak şu üç madde üzerinden bir değerlendirme yapabiliriz.

⁸⁷ Musa Kazım Arıcan, *Panteizm, Pan-enteizm ve Ateizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, s.72

⁸⁸ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.40, (8. Önerme)

⁸⁹ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.43, (8. Önerme, Not:2)

2. 1. 3. 1. Tanrı'nın Sonsuzluğu

*Tanrı sonsuzdur derken, hiçbir şeyin O'nun bilgi, kudret ve iradesinin dışında kalamayacağı, O'nun fillerinde herhangi bir sınırlamanın olamayacağı, varlığı ile mahiyetinin aynı olduğu, bütün sıfatlara en mükemmel ve kusursuz şekilde sahip olduğu anlatılmak istenir.*⁹⁰

Mevlana'ya göre Tanrı'nın sonsuzluğu, kusursuzluğu ve sıfatlarıyla bir ve aynı şey oluşunun ifade edildiği yukarıdaki pasajda olduğu gibi Spinoza'da da Tanrı tek, varlığı kendinden kaynak bulan olarak kusursuz ve aynı zamanda sonsuzdur. Mevlana'da ifade edildiği gibi Spinoza'da da Tanrı doğası gereği bu özellikleri sınırsız zatında ezeli-ebedi bir formda sahiptir.

2. 1. 3. 1. 1. Tözün Tek Olması Gerektiği

Spinoza'ya göre *Evrende aynı doğaya ya da aynı sifata sahip birden fazla töz olamaz.*⁹¹ Çünkü yukarıda da bahsettiğimiz üzere; birden fazla tözün varsayılması durumunda bunların ya sıfatlarındaki ya da sıfatların hallerindeki farklılıktan ötürü birbirlerinden ayırt edilmeleri gerekecektir. Sıfatlarında farklı oldukları varsayıldığında, birinin sahip olduğu sifata diğerinin sahip olmadığı sonucu çıkacaktır ki tözün tanımına yüklenen anlam gereği sonsuz sıfatlara sahip olması gerektiğini göz önüne aldığımızda bu saçma olacaktır. Çünkü sonsuz sıfatlara sahip olmak demek birden fazla olduğu varsayılan tözün sahip olduğu sıfatlardan birine sahip olmadığının düşünülmesi demektir ki bu da töze yüklenen anlamın içerimleri gereği saçmadır. İkinci bir farklılık standardı olan sıfatların hallerinde farklılık olduğunu varsaydığımızda ise, töz ontolojik açıdan hallerinden önce geldiği için, töze yönelmemiz gerekecektir. Bu durumda da bir tözü diğerinden ayrı düşüneceğimiz bir şey olmayacaktır. O halde tek bir tözün olması zorunludur. Başka bir deyişle birden fazla tözün olması imkansızdır.⁹²

⁹⁰ Erdal Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*, s.111

⁹¹ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.43, (5. Önerme)

⁹² Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.39, (5. Önermenin Kanıtlanması)

2. 1. 3. 1. 2. Var Olmanın Tözün Doğasına Özgü Oluşu

Yukarıda da değindiğimiz üzere evrende birden fazla töz olması imkansızdır. Spinoza tözün tek olması gerektiğini ispatladıktan sonra onun doğası üzerine konuşur. Ona göre, *Var olmak tözün doğasına özgüdür*.⁹³ Şimdi bu önermeyi ispatlamak için yukarıda değindiğimiz, bir şeyin tanımının onun doğasına özgü içerimler dışında her hangi bir şey ifade etmeyeceği ifadesinden gidecek olursak Spinoza'nın töz tanımından mantıksal olarak şu tarz sonuçlar çıkmaktadır: (a) Evrende yalnızca tek bir töz vardır. (b) Evrendeki bu tek töz kendi kendinin nedeni olan/*causa sui*, özünün varoluşu kendisinden kaynaklanan varlıktır. Spinoza'nın töze yüklediği anlamın içerimlerinden olan bu iki madde üzerinden gidecek olursak, töz derken kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şeyi anlıyoruz. Yani kavramı, başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen şeyi.. Şöyle ki kavramına yüklenen anlamı, şeyin varoluş nedeni olarak başka bir kavrama değil de kendisine işaret eden şeye töz diyoruz. Burası Spinoza'nın töz kuramını anlamada kilit bir rol oynamaktadır. Spinoza, Wittgenstein'in metodolojisine benzer şekilde burada açıktan olmasa da gizil bir dil felsefesi yapmaktadır. Bu iddiamıza gerekçe olarak ise bir şeyin tanımına yüklenen anlamın şeyin doğasına özgü açıklamalar sunması gerektiği şeklindeki ifadeleridir. Spinoza burada şeylerin dilsel bildirimleri olan kavramlara yüklediğimiz anlamların şeyin doğasını açıklayan modellemeler olması gerektiğini söylüyor. Bu kulvardan hareketle töz kavramına yüklenen anlam, onun varoluşunun nedeninin ancak ve sadece kendisi olması gerektiğini söylüyor ki bu da tözün kendi kendisinin nedeni olan, özü kendi varoluşunu kuşatan bir varlık olduğunu gösterir. Bu tarz özelliklere haiz bir varlığın ise var olması, mantıksal olarak başka bir şeyin doğasına değil kendi doğasına özgü olur. Çünkü evrendeki varlıklara baktığımızda onların özünün var oluşunu başka varlıkların kuşattığını ve varlık sahasına çıkmalarına başka varlıkların neden olduğunu görürüz. Yani onların var oluşlarına yüklediğimiz anlam, varoluşu kendisinin dışında bir şey tarafından belirlenendir. Töz ise, özünün varoluşunu başka bir şey değil de kendisi kuşatan yani kendi kendisinin nedeni olan varlıktır. O halde tözün var olması ancak ve sadece kendi doğasına özgüdür.

⁹³ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.38, (5. Önerme)

2. 1. 3. 1. 3. Tözün Sonsuz Oluşu

Bu başlıkta şu şekilde bir soru ile karşılaşmaktayız: Evrende özü kendi varoluşunu kuşatan ve kendi kendisinin nedeni olan tek bir töz varsa ve var olmak bu tek tözün doğasına özgü ise bu tek töz sonlu mu yoksa sonsuz mu bir varoluşa sahiptir? Spinoza bu soruya *Her töz zorunlu olarak sonsuzdur*.⁹⁴ diye cevap verir. Ancak buradaki sonsuzlukla ilgili anlaşılması gereken mana nedir?⁹⁵ Spinoza tözün sonlu bir şekilde var olmasının imkansız oluşunu iki şekilde kanıtlar. İlk olarak sonsuzluktan anladığı şeyin ne olduğunu ortaya koyarak bir cevap verir. Spinoza'ya göre sonsuzluk, sınırsız olmak demektir.⁹⁶ Yani başka bir varlık tarafından sınırlandırılmamış olmak sonsuz olmayı ifade etmektedir.⁹⁷ Buradaki ifadeden anlayacağımız şeyle (1) evrendeki bütün sonlu varlıklar başka bir şey tarafından meydana getirilmiş olmak bakımından sınırlandırılmışlardır (2) tözün var oluşu ise kendi doğasından kaynaklandığı yani var olmak kendi doğasına özgü olduğu için başka bir şey tarafından sınırlandırılmaz. Spinoza'ya göre böyle bir durum saçmadır. Çünkü var olmak tözün kendi doğasına özgüdür ve bu doğa başka bir şey tarafından sınırlandırılmaz. Ek olarak böyle bir şey düşünülecek olsa bile, mantıksal olarak başka bir töz daha varsayılmış olacağı ve evrende birden başka tözün var olması imkansız olduğu için bu durum yine saçma olacaktır. O halde töz zorunlu olarak sonsuzdur.⁹⁸ Bu ekseninde değişmezlikte sonsuzluk özelliğinin doğal bir sonucu olmaktadır. Çünkü eğer bir varlık zaman ve mekanın ötesinde ve her bakımdan sonsuz ise, o varlık, değişmez ve mutlaktır.⁹⁹ Çünkü değişme dediğimiz hal bir eksikliğin, bir ihtiyacın; dolayısıyla kendi kendine yetmezliğin yani sınırlı oluşun bir sonucu olarak ortaya çıkar.¹⁰⁰ Töz ise doğası gereği kendi kendisinin nedeni olan sonsuz ve sınırsız varlık olduğu için her türlü değişimden uzak ve mutlaktır. Peki, zorunlu olarak sonsuz ve değişmez olan

⁹⁴ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s:40, (8. Önerme)

⁹⁵ Musa Kazım Arıcan, *Panteizm, Pan-enteizm ve Ateizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, s:64

⁹⁶ Benedictus De Spinoza, *Mektuplar*, Tercüme: Musa Kazım Arıcan, *Panteizm, Pan-enteizm ve Ateizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı* içinde, s.64

⁹⁷ Musa Kazım Arıcan, *Panteizm, Pan-enteizm ve Ateizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, s.64

⁹⁸ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.40-41, (7. Önermenin Kanıtlanması)

⁹⁹ Erdal Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*, s.111

¹⁰⁰ Erdal Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*, s.111

töz bilinebilir mi? Spinoza tözün bilinebilir mahiyette olduğunu, bunun ise onun sıfatlarını bilmek ile gerçekleşen bir bilme eylemi olduğunu söyler. Yani tözün bilinmesi onun sıfatlarının kavranması ile mümkündür. Bu noktada meseleyi açıklığa kavuşturmak adına öncelikle Spinoza'nın sıfat ile kast ettiği anlamın ne olduğuna bakmalıyız.

2. 1. 3. 2. Tanrı'nın Sıfatları

Spinoza sıfatı şu şekilde tanımlar: Sıfat derken anladığım, aklımızın tözün özünü kuran şey olarak anladığıdır.¹⁰¹ Buradaki tözün özünü kuran şey ifadesi önemli bir ifadedir. Şöyle ki bu ifadeden anladığımız anlam sıfatın tözün dışında bir ontolojik pozisyon teşkil etmediğidir. Çünkü bir şeyin özüne dahil olan başka bir şey mahiyet olarak o bir şey ile bir ve aynı olmak zorundadır. Yani buradaki ifadeden hareketle sıfat, tözün bir özelliği ya da ona dışsal olan bir şey değil, töze içkin olandır, yani tözü töz olarak kuran şeydir, daha doğru ifade edildikte tözün kendisidir.¹⁰² Sıfat tözün özünü kuran ve tözle bir ve aynı olan bir şey ise o halde sıfatı anlamak ya da bilmek aynı zamanda tözü de anlamak ya da bilmek demektir. İşte bu bağlantılardan ötürü de töz akıl tarafından kavranabilir bir doğaya sahiptir. Bu noktada meseleyi açıklığa kavuşturmak için sıfatlar üzerinde biraz durmamız gerekmektedir.

Spinoza felsefesinde tek ve sonsuz olan töz kendisini evrende, kendi özünü oluşturan sıfatları yoluyla gösterir. Yani yukarıda da bahsettiğimiz üzere sıfatlar tözün özünü kuran zati bileşenlerdir ve bunlar tözden ayrı ya da bağımsız düşünülemez. Yani bunlar töz ile bir ve aynı şeylerdir. Peki, bu sıfatların sayısı ne kadardır ve bunların doğası sonlu mu yoksa sonsuz mu mahiyettedir?.. Spinoza bu soruları tek tek cevaplar. Ona göre sıfatların sayısı kendi ifadesi ile mutlak anlamda sonsuzdur. Spinoza'ya göre, *Bir şeyin ne kadar gerçekliği ya da varlığı varsa o kadar da sıfatı vardır.*¹⁰³ Burada bir varlığın gerçeklik derecesinin artışı o varlığın sahip olduğu özelliklerin artışına endekslenmiştir. Bu durum töze yüklenen anlamı düşündüğümüzde makul bir endeksleme olmaktadır. Şöyle ki Spinoza felsefesinde töz, diğer bütün varlıkların kendisinden sadır olduğu yani diğer bütün varlıkların gerçekliğini

¹⁰¹ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.34, (Tanım:4)

¹⁰² Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.34, (Tanım:4, Dipnot:4)

¹⁰³ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.44, (9. Önerme)

ve varoluşlarını bünyesinde barındıran temel gerçeklik olarak karşımıza çıkar. Töz, diğer bütün varlıkların nedenselliklerinin kendisine bağlı olduğu temel nedenselliklerdir. Dolayısıyla o, en gerçek varlıktır. En gerçek varlık olarak da onun doğasından zorunlu olarak sonsuz sayıda sıfat çıkmalıdır. Peki, Tanrısal doğanın zorunluluğundan çıkan bu sonsuz sayıda sıfatların doğasının mahiyeti nedir? Spinoza'ya göre *Tanrı ya da Tanrı'nın bütün sıfatları ezeli ve ebedidir*.¹⁰⁴ Öncelikle bu önermede bahsi geçen Tanrı'nın yani Töz'ün neden sonsuz yani ezeli ve ebedi olduğuna yukarıda değindik. İkinci olarak önermede Tanrı ya da Tanrı'nın bütün sıfatları gibi bir ifade kullanılmaktadır. Buradaki 'ya da' ifadesi bize tözün sıfatlarla bir ve aynı şey olduğunu tekrar vurgular. Dolayısıyla tözün ezeli ve ebedi olduğunu da.. Şöyle ki Tanrı mutlak anlamda sonsuz olduğu için onun özü öze ilişkin her şeyi zorunlu olarak ifade eder ve dolayısıyla yadsıyacağımız hiçbir şey içermez.¹⁰⁵ Yani sıfat dendiğinde tanrısal tözün özünü ifade eden, başka deyişle töze ait olan bir şeyi anlamak gerektiğinden ve töze ait olan yani onun özünü ihtiva eden her şeyin zorunlu olarak sonsuz olması gerektiğinden, sıfatlar da sonsuz yani ezeli ve ebedi olmak zorundadır.¹⁰⁶ Bu noktada sıfatların tezahürleri olan tavırlar ya da haller ile sıfatların ilişkisine de kısaca değinmekte fayda vardır.

Spinoza'ya göre sonsuz olan tek tözün sonsuz sayıda sıfatları vardır. Bu sonsuz sayıdaki sıfatlar yukarıda da bahsettiğimiz üzere tözün özünden bağımsız değildirler. Başka bir deyişle bunlar tözle bir ve aynı şeydir. Tavırlar ya da haller ise sıfatların varyasyonları olarak karşımıza çıkar. Bir tanım vermemiz gerekirse, bir sıfatın özünü temsil eden çeşitlenmelere hal ya da tavır denir. Yani hal ya da tavırlar sıfatlardan ayrı bir varoluşa sahip değildir. Onlar sıfatlarla bir ve aynı şeydir. Dolayısıyla da töz ile bir ve aynı şeydir. Peki, mahiyetleri sonlu mu yoksa sonsuz mudur? Spinoza bu noktada onların sonsuz mahiyete sahip olduklarını söyler. Bunun kanıtını ise haller ya da tavırların bağlı oldukları sıfatların sonsuz olmalarından hareketle yapar. Ona göre örneğin, düşünce sıfatındaki Tanrı fikrinin sonlu olduğunu düşünecek olursak, düşünce sıfatının Tanrı'nın sonsuz sıfatlarından olduğu dolayısıyla onun sonsuz zihnini teşkil ettiği ve bundan da sonlu, sınırlı bir tavır ya da halin çıkmasının, düşünce Tanrı'nın sıfatı olarak kabul edildiği sürece imkan-

¹⁰⁴ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.67, (19. Önerme)

¹⁰⁵ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.35, (6. Önermenin Açıklaması)

¹⁰⁶ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.67, (19. Önermenin Açıklaması)

sız olduğunu söyler. Dolayısıyla Tanrı'nın herhangi bir sıfatının mutlak doğasından çıkan her şey hep var olmak ve sonsuz olmak zorundadır.¹⁰⁷

2. 1. 3. 2. 1. Düşünce (Cogitatio) ve Yer Kaplama(Extensio)

Peki, bu sonsuz sıfatlar ve onların varyasyonları olan tavırlar ya da hallerden hangileri insan varlıklarını oluşturur? Soruyu 'oluşturur' ifadesi ile soruyoruz çünkü Spinoza felsefesinde var olan her şey, Tanrı'nın özünden bağımsız varoluşa sahip olmayan sıfatlardan ve bu sıfatların özünden bağımsız varoluşa sahip olmayan tavırlar ya da hallerden ibarettir. Sorunun cevabına dönecek olursak, Spinoza'ya göre insan varlıklarını Tanrı'nın sıfatlarından ikisi oluşturur. Başka bir deyişle Tanrı'nın sıfatlarından sadece ikisini bilebiliriz: düşünce/*cogitatio* ve yer kaplama/*uzam/extensio*.¹⁰⁸ İnsan varlıklarının özünü kuran bu iki sıfattan ilk olarak düşünceden başlayacak olursak Spinoza bu noktada ilkin şunu söyler: *Düşünce Tanrı'nın bir sıfatıdır, yani Tanrı düşünen varlıktır*.¹⁰⁹ Bu önerme, Tanrı'nın düşünen bir varlık olduğunu, bu özelliğe sahip bir varlığın bu özelliğinin onun sıfatı olduğunu anlatır. Peki, böyle bir sıfatın varlığının kanıtlanması nasıl yapılır? Spinoza'ya göre bu kanıtlama, tekil düşünceler yani şu ya da bu düşüncenin varoluşları vasıtasıyla yapılır.¹¹⁰ Düşüncenin şu ya da bu çeşitlenmeleri 'düşünce' sıfatı kümesinde toplanır. Böylelikle düşüncenin varlığı zihin tarafından deneyimlenir. İşte bu deneyim de insanın düşünen bir varlık olduğunu gösterir. İnsan düşünen bir varlık olmakla birlikte düşünme eyleminin sonlu-sonsuz düşünme ya da sınırlı-sınırsız düşünme olarak ayrımını yapma becerisini de edinir. Dolayısıyla insan, sonsuzca düşünen bir varlığı da (sonsuz şekilde sonsuz şey düşünebilen bir varlık düşünme gücü bakımından zorunlu olarak sonsuzdur) aynı zamanda tasavvur edebilir.¹¹¹ Yani insan düşünce gücü ile hem bu gücün kendine özgü bir nitelik olduğunu hem de bu niteliğe sahip olan ve sonsuzca düşünen bir varlığın varoluşunu bilir. O halde düşünce Tanrı'nın sonsuz sıfatlarından bir tanesidir yani Tanrı düşünen varlıktır. Dolayısıyla Tanrı'nın düşünce sıfatına haiz olan

¹⁰⁷ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.69, (21. Önerme ve Kanıtlanması)

¹⁰⁸ Derek Johnson, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Birinci Baskı, çev: Burcu Yalçınkaya, İnkılap Yayınları, s.126, İstanbul, 2016

¹⁰⁹ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.109, (1. Önerme)

¹¹⁰ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.109, (1. Önermenin Kanıtlanması)

¹¹¹ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.109, (1. Önermenin Kanıtlanması)

insan da düşünen bir varlıktır ve bu nedenle Tanrı'nın düşünce sıfatını idrak eder.¹¹²

Düşünce sıfatından sonra Spinoza, yer kaplama sıfatını ise şöyle tanımlar: Beden deyince yer kaplayan varlık olarak Tanrı'nın özünü şu ya da bu şekilde ifade eden bir tavrını anlıyorum.¹¹³ Bu tanımda Spinoza bize, beden, Tanrısal tözün bir sıfatı olan yer kaplamanın bir tavrı olduğundan bahsetmektedir. Yani, *Yer kaplama Tanrı'nın sıfatlarından biridir, başka bir deyişle Tanrı, yer kaplayan varlıktır.*¹¹⁴ Spinoza bu önermenin kanıtlanmasının düşünce sıfatının kanıtlanmasına dayandığını söyler.¹¹⁵ O halde insan varlıkları, Tanrı'nın sonsuz sıfatlarından olan düşünce ve yer kaplamadan oluşmuştur ve düşünce sıfatının bir varyasyonu olan zihin doğası gereği bu sıfatları algılama ve kavrama yetisine sahiptir. Yani insan varlıkları hem kendi bedenleri ve zihinlerini hem de diğer bedenleri ve zihinleri algılama ve kavrama yetisine sahiptir.

Peki, insan bunu nasıl yapar? Düşünen bir varlık olarak Tanrı'nın düşünce sıfatının bir tavrı olan insan zihni, düşünen bir varlık olmayan yer kaplayan varlığın tavrı olan bedenleri ya da kendisi dışındaki zihinleri nasıl kavrar? Spinoza bu soruya düşünce tarihindeki en orijinal cevaplardan birini vermiştir: *Fikirlerin düzen ve bağlantısı şeylerin düzen ve bağlantısı ile aynıdır.*¹¹⁶ Bu önermeden ilk anlaşılması gereken şey filozofun kendi tabiriyle, neden olunan bir şeyin fikrinin, bu şeyi bir sonuç olarak ortaya koyan nedenin bilgisine bağlı olduğudur.¹¹⁷ Önermenin kanıtlanmasında kullanılan ve oldukça ağdalı bir yapıda olan bu tabiri *Yağmur yağarsa yollar ıslanır.* gibi bir örnek üzerinden açıklamamız gerekirse: Spinoza, kanıtlamada ilkin kendisine neden olunan 'bir şey'den bahseder. Bu 'bir şey'e *yolların ıslanması* anlamında a diyelim. Kanıtlamada kullanılan 'bir şey'in 'fikri'ne de *yolların ıslanmasının fikri* anlamında f(a) diyelim. Şimdi 'bir şey' olarak a, aynı zamanda sonuç olan 'bir şey'dir. Ve Spinoza'ya göre bütün sonuçların bir nedeni olmak zorundadır. O halde a'nın da bir nedeni olmak zorundadır. Buna da *yağmurun yağması*

¹¹² Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.108, (3 numaralı dipnot)

¹¹³ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.106, (Tanım:1)

¹¹⁴ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.110, (2. Önerme)

¹¹⁵ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s:110, (2. Önermenin Kanıtlanması)

¹¹⁶ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.114, (7. Önerme)

¹¹⁷ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.114, (7. Önermenin Kanıtlanması)

anlamında n(a) diyelim. Şimdi f(a), zorunlu olarak n(a)'nın bilgisine bağlıdır. Yani başka bir deyişle f(a), a'yı n(a)'nın bilgisi kanalıyla bilir. Haddizatında f(a)'nın düzen ve bağlantısı a'nın ve n(a)'nın düzen ve bağlantısıyla uyudur. Başka bir deyişle *yolların ıslanmış olmasının fikri, yolların ıslanmış olduğunu yağmurun yağması yoluyla bilir*. O halde fikirlerin düzen ve bağlantısı şeylerin düzen ve bağlantısı ile aynıdır. Bu önerme, sonucun bilgisi nedenin bilgisine bağlıdır ve bu bilgiyi gerektirir¹¹⁸ aksiyomundan da anlaşılır. Sonuç olarak diyebiliriz ki Tanrı'nın düşünme kudreti onun gerçekleşmiş kudretine eşittir. Yani yer kaplayan sıfat olarak Tanrı'nın sonsuz doğasından her ne tavır çıkmışsa, düşünce sıfatından da aynı düzen ve bağlantıda düşünce tavırları çıkar.¹¹⁹ Başka bir deyişle zihin ve beden Tanrı'nın sıfatlarının belirli durumlarından oluşur ve bunların düzen bağlantıları aynıdır. Bu bizi insanın özünün Tanrı'nın sıfatlarının belirli durumlarından oluştuğu sonucuna götürür.¹²⁰ Böylelikle diyebiliriz ki insanın özü Tanrısal doğadan kaynaklanır. Çünkü önceki sayfalarda bahsedildiği gibi sonsuz sıfatlar Tanrı'yla bir ve aynı olan ve onun özünü kuran karakteristiklerdir. Yani düşünce sıfatının kurduğu zihin ile yer kaplama sıfatının kurduğu bedenin düzen ve bağlantıları, düşünce ile yer kaplama sıfatların özü Tanrısal doğadan kaynaklandığı ve Tanrısal doğa ile bir ve aynı şey olduğu için aynıdır. Başka bir deyişle düşünce ve yer kaplama/uzam aynı tözün özellikleridir, bu yüzden bedene etki eden şey zihne de etki eder, bu durum sadece aynı olayın farklı bir aşamasıdır.¹²¹

Spinoza bu noktada düşünce sıfatının tavırlarından bahseder ve bu tavırlardan bazılarının ontolojik statüsünün diğerlerinden özsel olarak üstün olduğunu vurgular. Bu nokta çalışmamız için önemlidir. Spinoza buradan hareketle insan zihninin Tanrı'nın zihnini deneyimlemeye müsait olduğuna bilgi teorisi üzerinden geçiş yapacak ve buradan hareketle de kendi sistemine özgü olan mistisizmini serimleyecektir.

¹¹⁸ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.36, (4. Aksiyom)

¹¹⁹ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.114-115, (7. Önerme Sonucu)

¹²⁰ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.123, (10. Önerme Sonucu)

¹²¹ Derek Johnson, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s.126

2. 1. 4. Zihnin Nesne-Bağımlı ve Nesne-Bağımsız Tavırları

Spinoza, insan zihnini kuran ilk ögenin 'bir fikir' olduğundan ve bu fikrin tekil bir şeyin fikri olduğundan bahseder.¹²² Yani insan zihnini kuran öğeler fikirlerdir ve bu fikirler tekil şeyler olarak yer kaplama sıfatının varyasyonları olan bedenler yani fiziksel varlıklardır: *İnsan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir, yani fiili olarak var olan belirli bir yer kaplama tavrıdır, başka bir şey de değildir.*¹²³

Bu önermeden de anlaşılacağı üzere insan zihnini kuran fikirlerin nesnesi bedendir. Eğer ki insan zihninin nesnesi beden olmamış olsaydı, beden durumlarına ait fikirleri algılayan Tanrı olur ayrıca bu fikirleri algıladığımız gerçeği temelsiz kalırdı. O halde insan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir.¹²⁴ Bu önermeden anlamamız gereken iki husustan birincisi insan bedeninin var olmasının insanın onun farkında olmasına bağlı olduğu iken ikincisi ise zihnin sahip olduğu fikirlerin nesnesinin beden olduğudur. Yani herhangi bir zihin fikirlere sahiptir. Bu fikirlerin nesnelere de sahiptir. Bu fikirlerin nesnelere de fikirlerin onların farkında olması yoluyla bilinir. Spinoza bu önermeden sonra bedenler ve fikirlerin ontolojik statülerinden bahsetmeye geçer. İlk nesnelere ve fikirlerin çokluğu ve çeşitliliğinden hareketle onların ontolojik statülerinin eşit olmadığından bahseder:

*...Bununla birlikte fikirlerin kendi aralarında farklılıklar yaşadığını da reddedemeyiz, tıpkı nesnelere de kendi aralarında farklılıklar yaşadığını reddedemeyeceğimiz gibi; bu bakımdan bir fikrin diğerinden daha üstün olduğunu ve gerçeklikten daha fazla pay aldığını reddedemeyiz, tıpkı bir fikrin nesnesinin diğer bir fikrin nesnesinden daha üstün olduğunu ve daha fazla pay aldığını reddedemeyeceğimiz gibi. Öyleyse insan zihni ile diğerleri arasındaki farklığın ne olduğunu ve onlardan nasıl bir üstünlüğünün olduğunu belirleyebilmek için, daha önce söylediğimiz gibi, bu zihnin nesnesini, yani beden doğasını bilmemiz şart...*¹²⁵

Spinoza bu pasajda fikirler ve nesnelere çeşitliliğinden ve bu çeşitlilikteki fikirlerle onların nesnelere bazılarının bazılarına göre ontolojik açıdan

¹²² Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s. 122-123, (11. Önerme ve Açıklaması)

¹²³ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s. 125, (13. Önerme)

¹²⁴ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s. 125, (13. Önermenin Açıklaması)

¹²⁵ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s. 127, (13. Önerme sonucu)

daha üstün olduğundan bahseder. Üstünlüğün temel belirleniminin ise bir fikrin nesnesi olan herhangi bir bedenin karmaşıklık derecesi olduğunu söyler:

...bir beden diğerleriyle kıyaslandığında, birçok şeyi yapmaya ya da bir anda birçok şeyden etkilenmeye daha müsaitse, nesnesi olduğu zihin de diğer zihinlerle kıyaslandığında, bir anda birçok şeyi algılamaya daha müsaittir diyebilirim ve bir beden kendi başına ne kadar fazla eylemde bulunabiliyorsa ve eylemlerinde kendisine ne kadar az beden eşlik ediyorsa, nesnesi olduğu zihin de o kadar net bir anlayışa sahiptir diyebilirim.¹²⁶

Filozofun bu noktada üzerinde durduğu iki husus vardır. Bunlardan ilki, bir zihnin gelişmişlik seviyesinin o zihnin fikirlerini kuran nesnesinin karmaşıklığıyla eşdeğer olduğu iken ikincisi, bir zihnin gelişimi ve üstünlüğünün eylemlerini geliştirmesine bağlı olmasıdır. İkinci hususun gerçekleşmesi yani bir zihnin çok miktarda eylemde bulunması için birinci husus zorunlu olarak gerçekleşmelidir. Şu şekilde ifade edildikte, bir zihnin maksimum çeşitlilikte eylemde bulunması ancak ve ancak o zihnin nesnesi olan bedeninin maksimum düzeyde karmaşıklığa sahip olması ile mümkündür. İnsan bedeni ise farklı doğalara sahip pek çok bireysel kısımdan oluşmuştur ve bunların her biri kendi içinde son derece karmaşık yapıdadır.¹²⁷ O halde diyebiliriz ki bedeninin etkilenmeleri arttıkça zihnin de pek çok şeyi algılama yetisi artar.¹²⁸ Yani zihin nesnesi olan bedeninin karmaşıklığını ne ölçüde bilirse eylemleri de o ölçüde artar ve etkinleşir. Bu bahsi fikirlerle şeylerin düzen ve bağlantılarının aynı oluşları ile de açıklayabiliriz. Şöyle ki fikirler ve şeyler insanın dünyanın yapısal çözümlemesini yapabileceği iki kanaldır ve bu kanalların düzen ve bağlantıları aynıdır. Düzen ve bağlantıları aynı işleyen bu iki kanal varoluşun üzerine kurulu olduğu paralel dizilerdir. Dolayısıyla insan zihnini kuran fikrin nesnesinde olup biten her şey -aynı düzen ve bağlantılara sahip oldukları için- insan zihni tarafından algılanmak zorundadır.¹²⁹ Spinoza felsefesinde zihnin yetkinliği ya da üstünlüğü onun eylemlerinin artışına ve çeşitliliğine endekslediği için de¹³⁰ insan zihninin üstünlüğü onun bedenini ne kadar ayrıntılı

¹²⁶ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s. 127-128, (13. Önerme sonucu)

¹²⁷ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s. 136, (Ön kabul:1)

¹²⁸ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s. 137, (14. Önermenin Kanıtlaması)

¹²⁹ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s. 124, (12. Önerme)

¹³⁰ Spinoza zihnin etkin olduğu ölçüde yetkin ve üstün olduğundan edilgin olduğu ölçüde de yetkinlik ve üstünlükten uzaklaştığından bahseder. Etkinlik zihnin beden üzerinde olan bilgisi-

bildiğine bağlıdır. Başka bir deyişle bedeninin karmaşıklık derecesi birçok şeyi yapmaya ya da birçok şeyden etkilenmeye ne derece müsaitse zihin de bir anda birçok şeyi algılamaya daha müsaittir.ve nesnesi olan bedeni bildiği ölçüde etkin ve üstündür. Özellikle yukarıdaki paragraftan sonra eserin isminin neden *Ethica* olduğunu daha net bir şekilde anlayabiliriz. Spinoza insan bedeninin hallerinin zihinsel karşılıkları olan duyguların haritasını bütün ayrıntıları ile çıkarmak suretiyle insan zihnini en yetkin formuna kavuşturacağını düşünüyordu.

İnsan zihni nesnesi olan bedeninin hallerini o ya da bu yolla algılar. Bu algılamalar zihinsel içerikler olarak kategorilenir. Mesela insan bedeni vahşi bir hayvan karşısında çeşitli salgılar üretip hızlanma, titreme, çarpıntı gibi hallere bürünür. Zihin bu halleri algılar ve bunu korku temel kategorisi adı altında sınıflar. Bu kategori oluşuktan sonra bedeninin etkilenmelerinden dolayı korku olarak algılanan bütün zihinsel tavırlar bu kategorinin altında sınıflanır. Zihinde bunun gibi birçok zihinsel içerik kategorisi bulunmaktadır ve bedeninin halleri ne kadar çok çeşitlenirse işbu zihinsel içerik kategorileri de o ölçü de çeşitlenir. Zihinsel içerik kategorileri ve bu kategorilerin alt içerikleri (örneğin korkunun bütün formları) çeşitlendikçe zihin nesnesi olan bedeni daha iyi bilir ve dolayısıyla daha etkin olur. Zihinsel içeriklerin bilinme derecesi zihnin üstünlüğünü belirler ve bu bilinmenin şartı da bedeninin hallerinin algılanıp işlenmesi ve kategorilendirilmesidir. Bu noktada Spinoza yukarıda bahsettiğimiz zihinler ve bedenler arası ontolojik farklılık bahsinde olduğu gibi zihinsel içeriklerin de kendi aralarında ontolojik derecelerinin olduğunu söyler:

*Sevgi, arzu ya da bu türden ruhsal duygu adını verdiğimiz düşünme tarzları, bir bireyde sevilen, arzu edilen ya da bunun gibi bir şeyin fikri doğmadan oluşmaz. Oysa bir fikir herhangi bir düşünme tarzı oluşmadan da doğabilir.*¹³¹

Zihin düşünce sıfatının çeşitli tavırlarından oluşur. Yukarıdaki alıntıda Spinoza, bu tavırlar arasında önemli bir ayrım yapmaktadır. O, bu tavırlardan bazılarının beden nesnesini gerektirdiğini bazılarının ise bunu gerektirmeden var olabildiğini vurgulamaktadır. Meseleyi şu şekilde ifade edecek olursak:

nin tamlığını ifade ederken edilginlik zihnin beden üzerine olan bilgisinin eksikliğini ifade eder. Yani zihin, beden ve bedeninin halleri noktasında ne kadar bilgi sahibi ise o kadar etkindir.

¹³¹ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s. 108, (Aksiyom:3)

(1) Zihinde düşünce sıfatının çeşitli tavırları vardır. (2) Düşünce sıfatının bu tavırlarının varoluşu zorunlu olarak beden nesnesini gerektirir. (3) Düşünce sıfatının tavırları arasında doğası gereği beden nesnesinin tavırlarını gerektirmeyen bir tavır vardır ve bu tavır fikirdir.

Beden, yer kaplama sıfatının çeşitli tavırlarından oluşur ve zihin bu tavırları algılamak suretiyle kendi tavırlarını oluşturur. Zihnin bedeninin tavırlarını algılamak suretiyle oluşturduğu bu tavırlara *nesne-bağımlı* zihinsel tavırlar diyebiliriz. Bu tavırlar beden nesnesinin tavırlarını gerektirmesi bakımından duygular, değerler gibi zihinsel tavırların tamamını oluşturur. Bunların oluşması bedeninin etkilenme derecesiyle paralel ilerler. Yani yukarıda da bahsettiğimiz üzere bedeninin karmaşıklık ve etkilenme derecesinin fazlalığı zihnin algılama ve tavır oluşturma kapasitesini doğrudan etkiler.

Spinoza düşünce sıfatının bedenle paralel ilerleyen yukarıda bahsettiğimiz *nesne-bağımlı* tavırlardan ayrı olarak bir de bedeninin hiç bir tavrını gerektirmeyen zihinsel bir içerik olarak 'fikir'den söz etmektedir. Başka bir deyişle, bir fikrin doğması için, herhangi bir düşünme biçimine yani zihinsel ya da ruhsal bir duygu durumuna gerek olmadığını belirtmektedir.¹³² Zihnin bu tavrına da beden nesnesini ve tavırlarını gerektirmemesi bakımından *nesne-bağımsız* tavır diyebiliriz. Bu tavrın fikir olduğunu söyleyen filozof onun doğası gereği bütün tavırlardan önce geldiğini ifade etmektedir.¹³³ Yani Spinoza'ya göre bir fikir doğası gereği zihnin diğer tavırlarından öncedir. Ayrıca yukarıda bahsettiğimiz üzere bir fikir, var olması için beden nesnesini gerektirmemesi bakımından zihnin diğer tavırlarından ontolojik açıdan üstündür. Çünkü üstünlüğün temel belirlenimi, var olabilmek için başka bir varlığa ihtiyaç duymamaktır. İşte bir fikir de var olmak için yer kaplama sıfatının herhangi bir tavrına ihtiyaç duymadığı yani nesne gerektirmediği için zihnin; arzular, istekler gibi diğer tavırlarından doğası gereği önce ve ontolojik açıdan üstündür. Peki, fikrin sahip olduğu bu öncelik ve ontik statünün üstünlüğü neyden kaynaklanmaktadır? Spinoza'ya göre bu sorunun cevabı, insan zihninin Tanrı'nın sonsuz aklının bir parçası olmasıdır.¹³⁴ Sıfatları tözün özünü kuran ve töz ile bir ve aynı şey olan zati bileşenler olarak düşündüğümüz va-

¹³² Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s. 108, (Dipnot:4)

¹³³ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s. 123, (11. Önermenin Kamtlanması)

¹³⁴ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s. 123, (11. Önerme Sonucu)

kit insan zihni ve tavırlarının da Tanrı'nın sonsuz zihniyle bir ve aynı şey olduğu sonucuna ulaşırız. Dolayısıyla insan zihni Tanrı'nın sonsuz aklının bir parçası olmakla onunla bir ve aynı şeydir. Şimdi bu noktada meselenin fazla karışmaması adına yukarıdaki paragraflarda yaptığımız ayrıma geri dönmemiz gerekmektedir.

Zihinde nesne-bağımlı ve nesne-bağımsız dediğimiz belli tavırlar olduğundan bahsetmiştik. Şimdi Spinoza'ya göre bir fikir yani zihinsel kavram ile hayal gücümüzün oluşturduğu imgenin birbirinden titiz bir şekilde ayırt edilmesi gereklidir.¹³⁵ Burada zihinsel kavram, bizim yukarıda bahsini ettiğimiz, zihnin bedenine ihtiyaç duymaksızın sahip olduğu nesne-bağımsız tavrına karşılık gelirken, imge ise zihnin, beden nesnesinin etkilenmelerinden doğan tavırlar olmaksızın oluşturamayacağı nesne-bağımlı tavırlara karşılık gelir. Spinoza'ya göre hayal gücümüzün ürünü olan imgelerimiz beden nesnesinin o ya da bu tavrı sayesinde zihinde hasıl olur ve duygular, arzular, istekler gibi imgelemeler kanalıyla kategorize edilir. Zihinsel bir kavram ise yer kaplama sıfatının varyasyonlarını hiç bir surette gerektirmeyen bir doğaya sahiptir ve dolayısıyla düşünmenin bir tavrı olması bakımından bir fikir, bir şeyin imgesinden oluşmaz.¹³⁶ Dolayısıyla bir fikir, beden nesnesinin o ya da bu tavrını gerektirmez ve bir imgeden ayrı olarak nesne-bağımsız bir yapıya sahiptir. Yani zihinsel bir kavram olarak fikir, Tanrı'nın sonsuz aklının bir parçasıdır. Bu noktadan hareketle salt zihinsel bir kavram olarak fikrin var oluşunun nesne gerektirmemesi anlamında, Tanrı'nın sonsuz zihninden doğrudan kaynaklandığını ve onun sonsuz aklının bir parçası olduğunu söyleyebiliriz.¹³⁷ Bu sonuçta bize şunu gösterir ki *insan zihni Tanrı'nın ezeli-ebedi ve sınırsız özüne ilişkin bire bir bilgiye sahiptir.*¹³⁸ Çünkü insan zihninin doğası gereği beden nesnesini gerektirmeyen tavırları olan fikirlerin kaynak noktası, doğrudan Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız zihnidir. Meselenin iyice anlaşılması adına burada olgusal alan ile zihinsel alan arasındaki bağlantı kurma yollarına kısaca değinmekte fayda vardır.

Hiç kimsenin istisnaya mahal kalmayacak şekilde reddedemeyeceği gerçek şudur ki biz olgusal alanın bilgisine olgusal gerçekliklerden duyuları-

¹³⁵ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s. 182, (49. Önerme Sonucu)

¹³⁶ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s. 184, (49. Önerme Sonucu)

¹³⁷ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s. 123, (11. Önerme Sonucu)

¹³⁸ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s. 176, (47. Önerme)

mız kanalıyla edindiğimiz verileri işlemek suretiyle ulaşıyoruz. Yani önce olgusal alana yöneliriz sonra orada duyularımızın yakaladığı dataları toplarız sonra o dataları çeşitli şekillerde işleyip anlamlandırarak en başta yöneldiğimiz olgusal 'şey'e bu ya da şu şey deriz. Şimdi bütün bunları yaparken belli metotlar kullanırız. Yani olgusal alana duyularımızla yönelip datalar toplarken zihin ile olgu arasında köprüler kurarız. Örneğin, analogiler gibi: bir nesneyi anlamlandırıp kategorize etme sürecinde, hafızada o nesneyle en çok benzerliğe sahip nesnelere bulur ve ona göre işleyip anlamlandırırız. Mesela yaşamı boyunca hep kedi görmüş ancak hiç vaşak görmemiş bir kişi bir vaşakla karşılaştığında onun kediye benzer bir varlık olduğunu zihninde şüpheye mahal bırakmadan onaylar. Çünkü hafızasında, gördüğü varlıkla benzer niteliklere en çok sahip olan varlığın bir kedi olduğunu bilir. Bu türden işlemler bizim dünyayı anlamamızı ve onun yapısal çözümlemesini yapmamızı sağlar. İşte bu türden işlemler zihnin nesnelere anlamlandırmada başvurduğu köprüler, dolaylamalardır. Bu işlemler olgusal uzay ile mantıksal uzay arasındaki bağlantı geçişini olanaklı kılan epistemik vasitalardır. Şu şekilde ifade edecek olursak, zihnin nesne-bağımsız tavırlarının tamamı bu dolaylamalar sayesinde oluşur. İşte Spinoza bu anlamda salt zihinsel bir kavram olarak fikrin, doğası gereği bu tarz dolaylamalara ihtiyaç duymadan var olduğunu, onun varlığının Tanrı'nın sonsuz aklından doğrudan kaynaklandığını söylemektedir. Başka bir deyişle *insan zihni Tanrı'nın ezeli-ebedi ve sınırsız özüne ilişkin bire bir bilgiye sahiptir*.¹³⁹ Böyle bir bilgiye sahip olmasından onun sınırsız ve sonsuz zihnini tecrübe etme potansiyeline sahip olduğu sonucu çıkar ki buna da Tanrısal bakış diyebiliriz. Yani insan Tanrı'nın sonsuz zihninden doğrudan kaynaklanan fikirlere sahipse epistemik anlamda onun bakışına da sahip olma potansiyeline sahiptir. Çünkü belli bir karakteristiğe sahip olmak o karakteristiğin eylemlerini tecrübe etme potansiyeline de sahip olmak demektir. Bu durumu ifade edebilmek için herhangi bir örnek vermemiz tözün doğası gereği imkansız olduğu için diyebileceğimiz tek şey, insan zihninin tözün sonsuz zihnini tecrübe etmeye ve onun sahip olduğu bakışa erişme potansiyeline sahip olduğudur.

¹³⁹ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s. 176, (47. Önerme)

2. 1. 4. 1. Tanrı'nın Sonsuz ve Sınırsız Aklının Tecrübesi

İnsan zihni Tanrı'nın sonsuz aklını nasıl tecrübe eder ve Tanrısal bakışa nasıl sahip olabilir? Spinoza bu soruya önceki sayfalarda bahsettiğimiz, zihnin nesnesi olan bedenini bilme derecesinin çokluğu ile cevap verir. Yani bir zihnin Tanrısal bakışa sahip olmasının onun, nesnesi olan bedenini bilme derecesi ile eşdeğer olduğunu ifade eder. Ona göre bir beden eylemde bulunma ve etkiye maruz kalma kapasitesi ne kadar yüksek olursa, zihnin etkinlik derecesi ve kapasitesi de o derece yüksek olur.¹⁴⁰ Zihnin etkinlik derecesi ve kapasitesi de arttıkça Tanrısal bakışa yaklaşır. Peki, Spinoza burada böyle bir cevabı hangi gerekçeyle niçin vermektedir? Yukarıda dedik ki, insan zihnindeki nesne-bağımsız dediğimiz fikirler Tanrı'nın sonsuz zihninden doğrudan kaynaklandığı için insan, Tanrı'nın sonsuz aklını tecrübe etme potansiyeline sahiptir. Bu noktada Spinoza'nın paragrafın başında sorduğumuz sorulara cevap olarak verdiği, nesne-bağımsız zihinsel tavırların, insan zihninin Tanrısal bakışa sahip olmasında etkili olduğu iddiasının ne gibi bir gerekçeye sahip olduğu sorusu ortaya çıkar. Yani, mademki insan zihninde yer kaplama sıfatının tavırlarını gerektirmeyen ve Tanrı'nın sınırsız, sonsuz zihninden doğrudan kaynaklanan 'fikirler' var, tanrısal bakışa erişim için niçin zihnin nesne-bağımsız tavırlarına ihtiyaç duyulsun ki? Bu noktada Spinoza, zihnin nesnesi olan bedeninin tavırlarını algıladıkça etkinliğinin arttığını söyler. Gerçekten de zihin, bedeninin tavırlarını algıladıkça yeni kavramlar ve bu kavramları sınıfladığı kategoriler üretir. Bedenlerimize, dış dünyaya dair deneyimler vasıtasıyla zihinsel içerikler üretir ve böylelikle zihnimizi besleyip büyütür, etkin kılarız. Bu anlamda bedenlerimiz ve bedenlerimizin parçaları olan duyarlarımız dış dünyaya açılan pencerelerimizdir. Onlar olmadan zihnimizin çalışmasını sağlayacak zihinsel tavırları algılayamayız. Özetle nesne-bağımlı zihinsel içeriklerimizi geliştirdikçe yani bedenimizin doğasını algıladıkça zihnimizi daha etkin kılar ve Tanrısal bakışa daha çok yaklaşırız. Yani Tanrı'nın sonsuz zihnini tecrübe etmek için zihnin nesne-bağımlı tavırlarını geliştirmemiz başka bir deyişle zihnin nesnesi olan bedeninin tavırlarını bütün ayrıntılarıyla algılamamız gerekmektedir. Özetle, "Zihinde doğası gereği nesne-bağımsız tavırlar olarak 'fikir'ler varsa ve bu 'fikir'ler Tanrı'nın sonsuz zihninden doğrudan kay-

¹⁴⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Dördüncü Baskı, Say Yayınları, s.529, 2012, İstanbul

naklanan şeylerse, bu durumda Tanrı'nın sonsuz zihnini tecrübe edip Tanrısal bakışa ulaşmak için niçin nesne-bağımlı zihinsel tavırlara gerek olsun ki?" sorusunun cevabı şudur: (1) Zihnin beden nesnesinin tavırlarıyla oluşan içerikleri, zihnin etkinlik derecesini artıran içeriklerdir. (2) Zihin, Tanrısal bakışı tecrübe edebilmek için etkinliğini artırmalıdır. (3) O halde zihnin Tanrısal bakışı tecrübe etmesi için bedenin tavırlarını algılaması ve böylelikle kavraması gereklidir. Diğer bir cevap ise filozofun şu önermeyle bize tekrar hatırlattığı töz-sıfat-tavır arasındaki birlik ilişkisindedir:

*Herhangi bir cisme ya da fiilen var olan tekil bir şeye ilişkin herhangi bir fikir zorunlu olarak Tanrı'nın ezeli-ebedi ve sınırsız doğasını içerir.*¹⁴¹ Zihinde tavrını oluşturduğumuz yer kaplayan varlığın herhangi bir tavrı zorunlu olarak yer kaplama sıfatının altında onun bir tezahürü olarak kavrandığı için bu tavırların kavranması zorunlu olarak yer kaplama sıfatının kavranmasını yani Tanrı'nın kavranmasını gerektirir.¹⁴² Yani biz yer kaplayan varlığın herhangi bir tavrını algılayarak kavramını oluşturup sonrada bu kavramı kavradığımızda kavradığımız şey tözün özünü kuran sıfat, yani tözün kendisidir. Dolayısıyla gerek beden nesnesinin tavırları gerekse de bu tavırların zihinsel karşılıkları Tanrı'nın ezeli-ebedi doğasını içerir. Tanrı'nın ezeli-ebedi doğasını içeren şeyler onun sonsuz ve sınırsız zihnini tecrübe etmede zihni zorunlu olarak etkin kılan şeylerdir. O halde insan zihninin Tanrısal bakışa erişiminde, beden nesnesinin tavırlarını algılayıp kavrayan zihnin nesne-bağımlı tavırlarını etkinleştirmek gereklidir.

Özetle söyleyebiliriz ki (1) insan zihninde, Tanrı'nın sınırsız ve sonsuz doğasından doğrudan kaynaklanan 'fikir'ler ve Tanrı'nın yer kaplama sıfatının tavırlarını algılamak suretiyle kavranan arzular, duygular, istekler gibi tavırlar vardır. (2) İnsan zihnindeki bu tavırların hepsi zorunlu olarak Tanrı'nın ezeli-ebedi ve sınırsız doğasını içerir. (3) Bu durumda insan zihni Tanrı'nın sınırsız ve sonsuz zihnini tecrübe etme yani Tanrısal bakışa erişim potansiyeline sahiptir. (4) Bu ise yer kaplama sıfatının tavırlarını algılamak suretiyle kavranan nesne-bağımlı zihinsel içeriklerin en etkin düzeye yükseltilmesi ve böylelikle Tanrı'nın sınırsız ve sonsuz zihninden doğrudan kaynaklanan 'fikir'lerin de en etkin forma ulaşması ile mümkündür. Yani nesne-bağımlı zihinsel içeriklerin

¹⁴¹ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s. 175, (46. Önerme)

¹⁴² Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s. 175, (46. Önermenin Kanıtlanması)

çoğaltılması ile insan zihni, nesnesi olan bedenini tanıyıp bilecek böylelikle de en etkin formuna ulaşır içeriğinde Tanrısal zihinden doğrudan kaynaklanan 'fikir'leri yetkinleştirerek Tanrısal bakışı kazanacaktır. Peki, bu süreç nasıl ve ne şekilde gerçekleşecektir? Spinoza bu sürecin metodolojisini *Ethica*'nın insan zihni ile ilgili bölümünde serimlediği bilgi türleri görüşü üzerinden temellendirir.

2. 2. *Ethica*'da Bilgi Türleri ve Sub-Specie Aeternitatis Olarak Dünya

Spinoza, bilgi türleri ile ilgili görüşlerini *Ethica*'nın insan zihninin yapısal çözümlemesini yaptığı ikinci bölümünde ortaya koyar. Bilginin oluşumu ile ilgili olarak, onun, algılamanın çeşitli evrelerinden oluşan bir kavrayış yetisi olduğunu söyler. Buradaki mevzubahis algılamada, algılayan pozisyonunda zihin varken algılanan pozisyonunda beden vardır. Spinoza metafiziğine göre konuşacak olursak algılayan zihnin tavırları tözün düşünce sıfatının varyasyonları iken algılanan bedenin tavırları tözün yer kaplama sıfatının varyasyonlarıdır. O halde bilgi, zihnin, yer kaplayan varlık olarak tözün modifikasyonlarını o ya da bu şekilde algılaması sonucu oluşan kavrama yetisidir. Peki, bu algılamanın doğası nasıl işler? Başka bir deyişle algılama tek yönlü bir algılama mıdır yoksa çeşitli evrelere ayrılmış epistemolojik bir süreç midir?.. Spinoza bu sorulara bilginin çeşitli aşamaları olduğunu ve bu aşamaların gerçekleşmesinin çeşitli kriterlere bağlı olduğunu söyleyerek cevap verir. Şu şekilde ifade edildikte; Spinoza epistemolojisinde bilginin bazı türleri vardır ve bu türler epistemik niteliğin daha yetkin kılınması anlamında aşamalar halinde sıralanır. Aşamalar halinde sıralanan bilginin bu türlerinin oluşumu ise birbirine bağımlı bazı kriterlerin gerçekleşmesine bağlıdır:

2. 2. 1. Eksik Fikirler ve Bulanık Fikirler

Spinoza'ya göre bir şeyi algıladığımızı düşündüğümüzde olan şey, sadece, bu şeyin duyularımıza yapmış olduğu etki ya da modifikasyondur.¹⁴³ Yani yer kaplayan varlık olarak bedenin o ya da bu tavrı, şeylerin düzen ve

¹⁴³ Moris Franses, *Spinoza'nın Tao'su*, s.163

bağlantısı ile fikirlerin düzen ve bağlantısı aynı olduğu için zihin tarafından zorunlu olarak algılanır. Beden nesnesinin zorunlu olarak algılanan tavırları, zihinde o tavırlara karşılık gelen fikirler doğurur. Örneğin bir yemişin tüketilmesi isteğine karşılık oluşan iştah tavrı ya da bedeni görsel açıdan etkileyen bir resme karşı oluşan estetik tavrı gibi.. Yani zihnin tavırları ile bedenın tavırları, dünyanın yapısal çözümlemesini yaptığımız iki paralel dizidir. Spinoza bu noktada, bedenın tavırlarının algılanması sonucu oluşan fikirlerin doğası hakkında bize onların eksik ya da tam fikirler olduğunu söyler.

Spinoza'nın eksik fikirlerden kastettiği, önceki bölümde bahsini ettiğimiz, zihnin nesne-bağımlı tavırları olan, doğması için bedenın o ya da bu tavrını gerektiren tavırlardır. Şimdi, eksik fikirler iki özelliğinden dolayı eksiktir. Birincisinden bahsedecek olursak, Spinoza'ya göre, *insan bedeninin herhangi bir halinin fikri, dış bir cismin bire bir bilgisini içermez*.¹⁴⁴ Çünkü yukarıda da bahsettiğimiz üzere, bir şeyi algıladığımızı düşündüğümüzde olan şey, bu şeyin duyularımıza yapmış olduğu etki ya da modifikasyondur. Bu yüzdendir ki insan bedeninin herhangi bir halinin fikri bize fikrin nesnesi olan dış cisimle ilgili birebir enformasyon sunmaz. Başka bir deyişle bu türden fikirler sadece insan bedenini etkilediği kadar bilgi verir, ayrı bir birey olarak değil.¹⁴⁵ Böyle olduğu için de bu türden fikirler bize dış cisimlerle ilgili birebir bilgi sunmazlar. Bu anlamda onlar eksik fikirlerdir. Çünkü onların yapısı, beden nesnesinin dış cisimlerden aldığı o ya da bu etkiden kaynaklanır, dolayısıyla dış cisimlerin birebir bilgisini içermez. Bu türden fikirler bedenın aldığı o ya da bu etkinin duyular vasıtasıyla algılanması sonucunda doğdukları için ancak algılamada duyumsanan etki kadar bilgi içerir. O halde insan bedeninin herhangi bir halinin fikri, dış bir cismin birebir bilgisini içermemesi anlamında eksik bilgidir. Dolayısıyla diyebiliriz ki insan zihni, dış dünyadaki cisimleri yani yer kaplayan varlığın bütün varyasyonlarını, bedeninin o ya da bu etkilenmesi yoluyla algılayıp kavrar ve bu etkilenmeden de eksik fikirler doğar. Eksik fikirlerin ikinci özelliğine gelecek olursak diyebiliriz ki bedenın etkilenmelerinden doğan tavırlar zihin tarafından hayal edilerek algılanır. Yani insan zihni kendi bedeninin hallerine ilişkin fikirler yardımıyla dış cisimlere

¹⁴⁴ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s. 150, (25. Önerme)

¹⁴⁵ Moris Franses, *Spinoza'nın Tao'su*, s.163

yoğunlaşmışsa, zihnin hayal ettiğini söyleriz.¹⁴⁶ Çünkü zihin, ancak hayal etme başka bir deyişle imge kurma yoluyla başta kendi bedeni olmak üzere yer kaplayan varlığın varyasyonlarını algılayabilir. İmgeleme yoluyla edinilen algılamada ise ancak algıyı kuran etki hasebinde enformasyon söz konusudur. Dolayısıyla fikirlerimiz nesnelere hakkında yeterli bilgi içeremez, onları açıklamaya yeterli olamazlar.¹⁴⁷ Ayrıca fikirlerdeki bu eksiklik sadece dış cisimlere özgü bir durum değildir. Çünkü insan bedeninin herhangi bir haline ilişkin fikir, insan bedeninin kendisi hakkında da birebir bilgi içermez. Çünkü insan bedeninin herhangi bir tavrının herhangi bir fikri ancak ve sadece insan bedeninin ilgili tavrı 'bir etki' almışsa insan bedeninin doğasını içerir. İnsan bedeni de pek çok şekilde etkilenebileceğinden onun etkilenmelerinden doğan nesne-bağımlı zihinsel tavırlar, insan bedeninin kendisi hakkında da birebir bilgi içermez.

Bu bahsi bir örnekle anlatacak olursak, insan bedeni 'korku' fenomeninden birçok şekilde etkilenebilir. Örneğin ölüm korkusu, acı çekme korkusu, kaybetme korkusu ya da bilinmeyene duyulan gizemli olanın korkusu gibi.. İşte beden, korkunun bu türevlerinden çeşitli şekillerde etkilenir ve zihin, fikirlerle şeylerin düzen ve bağlantıları aynı olduğu için bu türevleri ayrı ayrı algılayıp kategoriler. Ancak zihin bedenin duyumsadığı korkunun türevleri hakkında birebir bilgi içermez. Çünkü beden bu türevlerden her defasında farklı farklı ve algılama kapasitesi ölçüsünde etkilenir. O halde diyebiliriz ki, *insan zihninin kendi nesnesi olan beden olmaksızın herhangi bir dış cismin varoluşunu algılaması mümkün değildir.*¹⁴⁸ Eksik fikirler meselesini şu şekilde toparlayacak olursak, biz dış cisimleri, sadece bizi etkiledikleri kadar, bedenimizi, sadece etkilendiği kadar ve zihnimizi de sadece bu etkilenmeden oluşturduğu fikir üzerinde oluşturduğu fikir kadar bilebiliriz.¹⁴⁹

Spinoza eksik fikirlerin yapısından bahsettikten sonra bulanık fikirlere geçer. Ona göre, *insan bedeninin hallerine ilişkin fikirler sadece insan zihnine ait fikirlerse, açık-seçik değil, bulanık fikirlerdir.*¹⁵⁰ Spinoza bu noktada, bedenin herhangi bir tavrına yönelik fikrin sadece insan zihninde olduğu düşü-

¹⁴⁶ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.150, (26. Önermenin Sonucu)

¹⁴⁷ Moris Franses, *Spinoza'nın Tao'su*, s.163

¹⁴⁸ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.150, (26. Önerme)

¹⁴⁹ Moris Franses, *Spinoza'nın Tao'su*, s.163

¹⁵⁰ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.150, (28. Önerme)

nüldüğünde bulanık bir fikir olduğunu söyler. Bulanık ifadesinden kasıt, eksik bilgide bahsettiğimiz tarzda, bedenın tavrılarını birebir karşılamayan fikirler olması anlamındadır. Şu şekilde ifade edecek olursak, insan zihninin bedenın tavrılarından edindiği fikirler eksik olduğu kadar bulanıktır da. Çünkü dış cisimlerin ve insan bedenini oluşturan kısımların birebir bilgisi Tanrı'da bulunmaz, tabi Tanrı'nın başka fikirlere değil de, sadece insan zihninin fikrine sahip olduğunu düşünürsek.¹⁵¹ Spinoza burada tikellerin bilgisi ile tümellerin bilgisi noktasında Tanrı'nın epistemolojik pozisyonunun ne olduğunu ortaya koyar. Ona göre Tanrı, tikellere ait fikirleri tümel olarak bildiği için tek tikel fikirleri zaman ve mekan bağımlı olarak tikel şekilde değil zamansızlık ve mekansızlık düzleminde tümel perspektifte sonsuz zihniyle açık-seçik olarak bilir. İnsan zihni ise nesnelere ve bedenın etkilenmelerini zaman ve mekan bağımlı olarak tikel düzleminde algıladığı için bilgisi açık-seçik değil bulanıktır. Bu yüzdendir ki bedenın tavrılarına ilişkin fikirler yani nesne-bağımlı diye ifade ettiğimiz fikirler açık-seçik değil bulanıktır.

2. 2. 2. Tam Fikirler ve Açık-Seçik Fikirler

Spinoza eksik fikirlerle bulanık fikirlere değindikten sonra eksiklik ve bulanıklığın nedeninden bahseder. Böylelikle fikirleri nasıl tam ve açık-seçik kılacağımızı ortaya koyar. Spinoza'ya göre insan zihni, şeyleri 'doğanın genel düzenine göre' algılasa ne kendisi ne bedeni ne de dışındaki cisimler hakkında tam ve açık-seçik bilgi sahibi olamaz, ancak bulanık ve eksik bilgi sahibi olur.¹⁵² Peki, şeyleri 'doğanın genel düzenine göre algılamak' ifadesinde kast edilen anlam nedir? Spinoza bu ifadeden kastının, zihnin şu ya da bu şeye dışarıdan, başka bir deyişle kör bir rastlantı sonucu bakmaya zorlanması olduğunu söyler. Ona göre 'doğanın genel düzeni içinde algılamak', bir şeyi dış etkenlerin belirlemesi sonucu ya da rastlantısal olarak izlemeye girdiğimiz zaman edindiğimiz doğal algılamadır.¹⁵³ Bu, bir anlamda, zihnin en pasif ve edilgin halini temsil eden salt duyusal algılamadır. Şöyle ki, zihin nesnelere yönelir ve onları bedenın aldığı çeşitli etkiler ölçüsünde algılar. Zihin, bu noktada edilgindir; bedenın etkilenmelerini izlemekten ve bu etkilenmeleri

¹⁵¹ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.150, (27. Önermenin Kanıtlanması)

¹⁵² Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.153-154, (29. Önermenin Sonucu)

¹⁵³ Moris Franses, *Spinoza'nın Tao'su*, s.164

kör bir rastlantı sonucu algılamaktan başka bir şey yapmaz. Yani zihnin eksik ve bulanık bilgilerinin nedeni olan algılamamanın bu tarzında beden etkin, zihin ise edilgin pozisyonundadır.

Peki, bu durumu aşmanın, yani zihni etkin kılıp bedenini tavırlarını daha yüksek düzeyde bir enformasyonda algılamasının bir yolu var mıdır? Spinoza'ya göre zihni edilgin pozisyonundan kurtarıp etkin bir konuma getirmemiz mümkündür. Bunun yolu ise fikirlerin oluşumundaki nedensel bağlantıları titiz bir şekilde belirlemekten geçer. Şöyle ki, açık-seçik bir fikir edinmemizin tek yolu, fikrin oluşmasını zorunlu kılan nedensellik sürecini anlamaktır.¹⁵⁴ Meseleyi bir örnek üzerinden izah edecek olursak, kahverengi bir kedi gördüğümüzü düşünelim. Kediye gördüğümüz ana kadar zihnimizde, 'kediye dair' karmaşık bağlantılar kurulmakta ve bu bağlantılar 'kahverengi kedi' fikrini zihnimizde tasavvur edebilmemizi sağlamaktadır. Zihnimizde, yer kaplayan varlığın bir varyasyonu olan 'kahverengi kedi'nin bedenimize yapmış olduğu etkilenmelerden doğan bir kahverengi kedi resmi, fikri oluşur. Bu resim ya da fikir, yer kaplayan varlık olan Tanrı'nın bir modifikasyonu olarak çeşitli nedensel bağlantıların bir araya gelmesiyle varlık sahasına bir şekilde çıkmıştır ve düşünen varlık olan Tanrı'nın bir modifikasyonu olarak insan zihni, çeşitli nedensel bağlantıların bir araya gelmesi sayesinde kahverengi kediyi algılar. Böylelikle zihinde kahverengi kediye dair bizim nesne-bağımlı dediğimiz bir fikir oluşur. Eksik ve bulanık bilgi aşamasındaki zihin, işbu kahverengi kediyi doğanın genel düzeni içersinde edilgin bir pozisyonunda algıladığı için bilgisi de bölük pörçük ve bulanıktır. Ancak yukarıda izah ettiğimiz üzere, kahverengi kedi resmini ya da fikrini veyahut imgesini doğuran nedensel süreçleri belirlemeye başlayan zihin, etkinleşmeye de başlar. Burada etkinleşmekten kasıt, zihnin, duyguların etkilenmelerine kendisini bırakmayıp, bedenini etkilenmelerinin zihinde doğurduğu fikirlerin nedensel yapısını çözümlenmeye çalışmasıdır. Etkinleşmeye başlayan zihin, bedenini tavırlarının fikirlerinin yapısal çözümlenmesini, fikirlerin nedensel bağlantılarını analiz ederek yapar. Şeylerin düzen ve bağlantısı ile fikirlerin düzen ve bağlantısı aynı olduğu için de zihin fikirlerin yapısal çözümlenmesini yaparken aynı zamanda fikirleri doğuran beden ve cisimlerin de yapısal çözümlenmesini yapar. Bu noktada yanıtlanması zorunlu olan soru zihnin nedensel bağlantıları nasıl olup da analiz edebildiği-

¹⁵⁴ Moris Franses, *Spinoza'nın Tao'su*, s.164

dir. Zihin, eksik bilgi aşamasında bedenın tavrılarını kör rastlantılar sonucu algılamaktayken nasıl oluyor da nedensellik takibi yapmayı kavrayabiliyor? Spinoza'nın bu soruya cevabı bunun ortak nosyonlar sayesinde olduğudur. Peki, nedir ortak nosyonlar?.. Ona göre ortak nosyon, *Her şeyde ortak olan ve hem parçada hem de bütünde eşit olarak bulunan öğelerdir*.¹⁵⁵ Başka bir deyişle ortak nosyon; herkes tarafından tam ve açık-seçik biçimde algılanan, kendiliğinden apaçık olup kanıtlanması gerekmeyen aksiyonlardır.¹⁵⁶ Ortak nosyon, insan bedeni de dahil olmak üzere bütün varlıklarda ortak olarak vardır ve bu yüzden de ayırt ediciliği yahut beden tarafından kendisinde etki uyandırılması mümkündür. Çünkü bunlar hem insan bedeninde hem de bedenin etkilendiği cisimlerde ortak olarak vardır.¹⁵⁷ Örneğin 'sertlik' bir ortak nosyondur ve beden kendisinin de kimi kısımlarında bu özellik olduğu için varlıklarla temasında bu nosyonu ayırt edip tavrını oluşturduğu zaman zihin, nesnesi olan bedende oluşan bu tavrı beden diğer varlıklarla ortak olarak paylaştığı için, algılamakta zorlanmaz. Ortak nosyonları algılamaya başlayan zihin, bunlar tüm varlıklarda ortak olan özellikler olduğu için, başlangıçta içinde bulunduğu eksik bilgi aşamasından sıyrılmaya başlar. Çünkü eksik bilgi aşamasında bedenin tavrılarını ve etkilenmelerini kör rastlantılarla karıkarışık ve tasnifsiz bir şekilde algılayan zihin, ortak nosyonların farkındalığını kazandıkça bunların nedensel takibini de yapma becerisini kavrar. Böylelikle bedenin tavrı ve etkilenmelerinden edindiği bilgileri sınıflamaya ve nedensel bağlantılar kurmaya başlar. Ortak nosyonların bilgisi de doğası gereği tam olduğu için fikirler eksik ve bulanık bilgi aşamasından tam ve açık-seçik bilgi aşamasına yükselmeye başlar. Özet olarak şu şekilde tekrar ifade edecek olursak; zihin ortak nosyonların nedensel bağlantıları üzerinde durdukça ortak nosyonların fikirleri doğası gereği tam olduğu için, fikirler eksiklik ve bulanıklıktan kurtulup tamlık ve açık-seçiklik kazanmaya başlar. Spinoza fikirlerimizi tam ve açık-seçik kılmak ve böylelikle bizleri kutlu bir yaşama ulaştırmak amacı güden bu epistemolojik süreci *Ethica*'da bilgi türleri üzerinden kurar.

¹⁵⁵ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.161, (38. Önerme)

¹⁵⁶ Moris Franses, *Spinoza'nın Tao'su*, s.167

¹⁵⁷ Moris Franses, *Spinoza'nın Tao'su*, s.167

2. 2. 3. Birinci Tür Bilgi (Cognitio Primi Generis)

Spinoza'ya göre birinci tür bilgi yanlışlığın biricik nedenidir. Bundan dolayı da eksik ve bulanık bütün fikirler birinci tür bilgiye aittir.¹⁵⁸ Peki, bu neden böyledir? Yani, nasıl oluyor da birinci tür bilgi eksiklik ve bulanıklığın dolayısıyla da yanlışlığın biricik nedeni olabiliyor? Spinoza bilginin bu türünün çözümlenmesini iki şekilde yapar. Ona göre bu bilgi türü ilkin, duyular aracılığıyla bölük pörçük, bulanık ve hiç bir sıra gözetmeksizin, kör bir rastlantıyla bedenın tavrılarının algılanması neticesinde oluşur. İkinci olarak ise birtakım simge ya da kelimelerin bizde benzerlik kanalıyla çağrıştırdığı bazı vehim ya da sanılardan oluşur.¹⁵⁹ Yineleyecek olursak birinci tür bilgi, (1) Duyularla algılanan şeylerin zihinde düzensiz ve karmakarışık bir şekilde temsil edilmesi yani muğlak ve metotsuz bir deneyim yoluyla ve (2) Gördüğümüz, duyduğumuz simge veya kelimelerden çağrışım sonucu kurduğumuz imgelere benzer biçimdeki fikirler ile oluşur.¹⁶⁰ Spinoza işte bu yollarla oluşan bilgiye, birinci tür bilgi, sanı ya da hayal gücü demektedir. Bilginin bu türü, yukarıda analiz ettiğimiz eksik ve bulanık bilgilerin nedeni olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla bilginin bu türü, felsefi bilginin elde edileceği hakikate giden bir görüş malzemesini temin edemez; çünkü bu bilgi türü yapısı gereği duyusallığın ve hayal gücünün hakimiyetindedir.¹⁶¹ Bu bilgi türü seviyesinde zihin, bedenın tavrı ve etkilenmelerini 'doğanın genel düzenine göre' kör rastlantılar ile algıladığı ve nedensellikler üzerinde hiç durmadığı için tam ve açık-seçik bilgi edinemez. Bedenın tavrı ve etkilenmelerini 'doğanın genel düzeni içersinde' algılayan zihin, duyuların esareti altında olmak anlamında salt edilgin bir pozisyonadadır. Zihnin içinde bulunduğu bu durumu değiştirmesinin tek yolu da önceki başlıkta bahsettiğimiz üzere, fikirlerin oluşumundaki nedensel bağlantıları tespit etmeye başlamasıdır.

Spinoza'ya göre birinci tür bilgi, özetle toparlayacak olursak, (1) duyuların bedenın tavrı ve etkilenmeleriyle rastgele karşılaşması neticesinde zihnin bu karşılaşmaları rastgele algılaması ile imge ve hayal gücü şeklinde ve

¹⁵⁸ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.168, (41. Önerme ve kanıtlaması)

¹⁵⁹ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.166-167, (40. Önerme 2. Not)

¹⁶⁰ Moris Franses, *Spinoza'nın Tao'su*, s.170

¹⁶¹ H. Bülent Gözkan, "Spinoza'nın Üçüncü Tür Bilgi Anlayışı ve Kant'ın Eleştirisi", *Spinoza ile Karşılaşmalar*, Birinci Baskı, Derleyenler: Güçlü Ateşoğlu, Eylem Canaslan, Ayrıntı Yayınları, s: 81, İstanbul, 2015

(2) dilsel işaretler ve simgelerin okunup duyulması ile hatalı benzetmeler kurmak yoluyla oluşturulan eksik ve bulanık fikirler şeklinde oluşur.¹⁶²

2. 2. 4. İkinci Tür Bilgi (Ratio)

Akıl yürütme yoluyla nesnelerin özellikleri üzerinde düşündüğümüzde, ortak nosyonlar ve tam fikirler edinerek oluşturduğumuz bilgi ikinci tür bilgidir.¹⁶³ Deneyim sırasında zihin kendisini beden etkilenmelerinin tahakkümünden kurtarıp kendi belirleyiciliğini 'ortak nosyonlar'ı ayırt edip algılamaya başlayarak devreye sokar.¹⁶⁴ Başka bir deyişle ikinci tür bilginin merkezinde ortak nosyonlar/*notiones communes* vardır. Önceki başlıkta da değindiğimiz üzere Spinoza'ya göre bazı fikirler ya da kavramlar bütün insanlarda ortaktır yani tüm cisimler belirli açılardan bağdaşırlar ve bunlar herkes tarafından açık-seçik algılanırlar.¹⁶⁵ Başka bir deyişle yer kaplayan varlığın bütün varyasyonlarında bulunup fikir ve kavramları bütün insanlar tarafından tam ve açık-seçik bir şekilde algılanan nitelikler 'ortak nosyonlar'ı ifade eder. Örneğin; hareket ya da hareketsizlik, sertlik ya da yumuşaklık gibi birincil nitelikler yer kaplayan varlığın bütün varyasyonlarında bulunur. Ve bu niteliklerden edinilen fikirler yahut kavramların bilgisi açık-seçik ve tamdır. Spinoza'ya göre bu kavramlar uzamın ve gerçekliğin ortak kavramları olarak bilimlerin başlangıç noktasını oluştururlar. Çünkü zihin ancak ve ancak bu kavramların ortaklığını idrak ederek belirleyiciliğini devreye sokar ve nedensellik süreci üzerinde düşünme yetisini kazanır. Bu noktayı biraz açacak olursak, hiç bir şüpheye mahal bırakmadan herkes tarafından kabul edilmesi gereken gerçek şu ki, bizler nedensellik takibini belirli ortak nitelikler belirlemeden yapamayız. Zihin şeylerin beden üzerinde yaptığı etkilenmeleri algılamak, cisimlerin etkilenmeleri arasındaki benzerlikleri idrak eder ve bu benzerlikler üzerinden nedensellik bağlantısının var olduğunu fark etmeye başlar. Bu süreçte zihin, eksiklik ve bulanıklığın biricik nedeni olan birinci tür bilgiyi aşarak ikinci tür bilgi yani akıl/*ratio* seviyesine yükselir. Bu seviyede, cisimlerin beden üzerinde yaptığı etkilenmeler arasındaki benzerlikleri idrak edip sınıflayan başka

¹⁶² Sara Çelik, *Yeniçağda Bilgi Felsefesi*, Birinci Baskı, Doruk Yayınları, s.56-57, İstanbul, Şubat 2015

¹⁶³ Moris Franses, *Spinoza'nın Tao'su*, s.170

¹⁶⁴ Sara Çelik, *Yeniçağda Bilgi Felsefesi*, s.57

¹⁶⁵ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.162, (38. Önerme Sonucu)

bir deyişle 'ortak nosyonlar'ı idrak edip sınıflayan zihin, işbu sınıflamalara göre nedensellik bağlantılarını da kurmaya ve takibini yapmaya başlar. Şu şekilde ifade edecek olursak, zihin ortak nosyonları düzensiz ve rastgele vuku bulan tesadüfi algılamaların arasında fark ederek seçip ayırır ve bunlarla nedensellik bağlantılarının takibini yapma becerisi kazanır. Yani Spinoza'ya göre ortak nosyonlar, gerçekliğin tüm kapsayıcı niteliklerini başka bir deyişle gerçekliğin ta kendisini yansıtan ve bilgiyi tam ve açık-seçik kılan temel doğruluk ölçütleridir.¹⁶⁶ Böyle olduğu için de ikinci tür bilgi bize nesnelere, hadizatında dünyanın yapısal çözümlemesini yapmamıza olanak sağlayan bilimsel gerçeklerin bilgisini verir. Yani ikinci tür bilgi, gündelik hayatın nedensel bağlantılarından bilimsel bilgiye, bilimsel yasalardan çıkan sonuçlar düzeyinde düşünmeye ve araştırmaya kadar pek çok alanı kapsayan nedensellik düzenindeki nedenlerin bilgisidir.¹⁶⁷

Özetle bu bilgi türü, bir doğruluk ölçütü olarak 'ortak nosyonlar'ın zihin tarafından fark edilip nedensellik takibinin başlaması ve böylelikle beden tavır ve etkilenmelerinden doğan algıların yapısal çözümlemesinin yapılması esasına dayanır. Nedensellik bağlantılarının takibiyle kendi algılamalarının yapısal çözümlemesini yaparak yetkinleşmeye başlayan zihin, 'fikirlere düzen ve bağlantısı ile şeylerin düzen ve bağlantısı aynı' olduğu için nesnelere toplamı olan dünyanın da yapısal çözümlemesini yapar.

2. 2. 5. Üçüncü Tür Bilgi (Scientia Intutivă)

İkinci tür bilgide gösterdik ki ortak nosyonlar, nedensellik bağlantılarını tespit edip çözümlemede bize yardımcı olup sabit ve kararlı bir dünyanın anahtarını sunarlar.¹⁶⁸ Çünkü nedene göre düşünmek; sınırsız geriye dönüşleri engelleyip, zihni, bedenini kör tesadüfi etkilenmelerinin karmaşıklığından kurtaran ve bizi tam ve açık-seçik bilgiye ulaştıran biricik yoldur.¹⁶⁹ Böyle olduğu için de doğru fikirler edinmek için nedensellik bağlantılarını takip etmek ve nedensellik altında düşünmek olmazsa olmaz bir koşuldur. Fakat Spinoza'ya göre nedensellik bağlantılarının takibi yoluyla edinilen bilgi her ne

¹⁶⁶ Sara Çelik, *Yeniçağda Bilgi Felsefesi*, s.57

¹⁶⁷ H.Bülent Gözkan, "Spinoza'nın Üçüncü Tür Bilgi Anlayışı ve Kant'ın Eleştirisi", s.83

¹⁶⁸ Savaş Ergül, "Bedenin Düşüncesi ve Düşüncenin Bedeni", *Spinoza ile Karşılaşmalar*, Birinci Baskı, Derleyenler: Güçlü Ateşoğlu, Eylem Canaslan, Ayrıntı Yayınları, s.19, İstanbul, 2015

¹⁶⁹ Savaş Ergül, "Bedenin Düşüncesi ve Düşüncenin Bedeni", s.22

kadar tam ve açık-seçik olsa da, biz, varlıkların özünün bilgisini ikinci tür bilgiyle değil ancak üçüncü tür bilgiyle bilebiliriz. Peki, o halde nedir üçüncü tür bilgi?.. Üçüncü tür ya da sezgisel bilgi, doğanın genel düzeni hakkında tam bir fikir edinildikten sonra, bu düzenin, şeylerin özünde işlediğini sezmeekten ibarettir.¹⁷⁰ Söz konusu sezgi, insanın, varlığın içkin hakikatini görmesini sağlayan intellectus¹⁷¹ (akli sezgi yetisi, müdrike, anlık) düzeyindeki bilgidir. Bu bilgi türü, Tanrı'nın bazı sıfatlarının biçimsel özüne ilişkin birebir fikirden, şeylerin özüne ilişkin birebir bilgiye değin uzanır.¹⁷² Tam bu noktada karşımıza yanıtlanması elzem bir soru çıkmaktadır: İkinci tür bilgiyle üçüncü tür bilgi arasında ne gibi bir fark ya da yapılması zorunlu bir ayrım vardır? Şu şekilde ifade edecek olursak ikinci tür bilgi, hangi gerekçeden ötürü varlıkların özünün bilgisini vermekte yetersiz kalmıştır? Bu sorunun cevabı nedensellik bağlantılarının doğası ile sıkı sıkıya ilişkilidir. Şöyle ki, ikinci tür bilgi olan çıkarımsal/mantıksal akıl düzeyindeki bilgi, nedensellik takibi ile ortak nosyonların tam ve açık-seçik bilgisini edinir ve böylelikle de zihni doğru fikirlerle donatıp epistemik bastın genişlediği bir enformasyon düzeyini temsil eder. Ancak, nedenselliğin ikinci tür bilgideki çizgisel/zamansal nedensellik olmaktan çıktığı durumda ne olacaktır?

Meselenin açıklığa kavuşması adına bu noktayı biraz açarsak, diyebiliriz ki Spinoza felsefesinde, töz ile sıfatları arasındaki nedensellik ile sıfatlar ve tavırlar ile tavırların birbirleri arasındaki nedenselliğin doğası birbirinden farklıdır. Şöyle ki sıfatlar ve tavırlar ile tavırların birbirleri arasındaki nedensellik zamansal/çizgisel (öncelik-sonralık-art ardalık bağlantıları ile kurulan türden) bir nedenselliktir. Oysa töz ile sıfatları arasındaki nedensellik, töz, zamana tabi olmadığı başka bir deyişle zamansız olduğu için zaman-

¹⁷⁰ Moris Franses, *Spinoza'nın Tao'su*, s.170

¹⁷¹ 'Akli sezgi yetisi' ifadesi Bülent Gözkan'ın *intellectus* kavramının Türkçe'de tam karşılığının olmaması iddiasıyla kullandığı ifadedir. Biz bu ifadenin *intellectus*u tam karşılayan bir ifade olduğunu belirtmekle birlikte Türkçedeki *anlık* ile Arapçada ki *müdrike* kavramlarının da *intellectus* düzeyindeki *akli sezgi bilgisini* karşılayacağını iddia ediyoruz. *Intellectus*, Sayın Özkan'ın da belirttiği üzere felsefe tarihinde Kant'a kadar, duyusalığı aşip içerisinde hiç bir surette duyusal malzeme barındırmayan düşünme fiilini icra eden yetiye verilen isimdir. Bu kavram saf düşünce objelerinin (Tanrı, töz, tin vb.) düşünce yoluyla görülmesidir. Varlığın bilgisinin kişiye açılması ile gerçekleşen epistemik bast ve eşyanın işleyiş biçimiyle salt düşünce objeleri arasındaki ilişkiyi idrak etmek anlamında kullanılan Arapçadaki müdrike kavramı *intellectus*u karşılar. Ayrıca Türkçe'de, anlama gücü, duyu ve iradeden ayrı olarak düşünülen bilme yetisi gibi anlamlara gelen *anlık* kavramı da bu ifadeyi karşılar mahiyettedir.

¹⁷² Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.167, (40. Önerme 2. Not)

sal/çizgisel bir nedensellik değildir. Öyleyse bu ne türden bir nedenselliklerdir? Spinoza'ya göre nedenselliğin bu türü, ontolojik nedensellik dediğimiz, çizgisel/zamansal olmayan türden bir nedenselliklerdir. Bu noktayı açıklamamız gerekirse, diyebiliriz ki Spinoza geometrik yöntemi yalnızca öğretisine dış formu vermekle kalmamış, öğretinin içine de işleyip dünya görüşünün karakterini de geometriyle belirlemiştir.¹⁷³ Yani, geometrik yöntem sadece eserin içine oturduğu bir yapısal çerçeve değil aynı zamanda eserin içeriğini de şekillendiren temeldir. Şöyle ki Spinozacı projede Tanrı'nın tek tek nesnelere karşısındaki durumu, geometride uzayın tek tek şekiller karşısındaki durumuyla eş değerdir.¹⁷⁴ Başka bir deyişle nasıl ki geometrik uzay ve ilkedan tüm geometrik ilişkiler ve geometrik varlıklar zorunlulukla ve doğru olarak çıkıyorsa, Tanrı'dan da sıfatlar ve tavırları benzer zorunlulukla çıkar.¹⁷⁵ O halde geometrinin şekilleri için uzay ne ise, sıfatlar ve tavırları için de töz yani Tanrı odur; uzayın, geometrik şekillerin varoluşlarının zorunlu koşulu olması gibi Tanrı'da, sıfatlar ve tavırların varoluşlarının zorunlu koşuludur.¹⁷⁶

Geometri ile örtüşen mevzubahis eşdeğerlilikten hareketle töz ile sıfatlar ve sıfatların tavırları arasında çizgisel/zamansal değil, ontolojik bir nedensellik olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü geometrik uzay ile geometrik şekiller arasındaki nedensellik ilişkisi, çizgisel/zamansal bir ilişki değil, zeminde olma, ontolojik anlamda sebep olma türünden zaman-bağımsız bir nedensellik ilişkisidir. Geometrik uzaya dair verdiğimiz bu örneğin Spinoza bağlamındaki en yüksek karşılığı *Natura Naturans/Doğalaştırılan Doğa* ile *Natura Naturalis/Doğalayan Doğa*¹⁷⁷ arasındaki ilişkidir.¹⁷⁸ Bu ilişki çizgisel/zamansal bir nedensellik ilişkisi değil, zeminde olan ile o zeminde ve o zemin sayesinde ortaya çıkan arasındaki ontolojik türden içkin bir nedensellik ilişkisidir.¹⁷⁹ Yani, yukarıda geometrik uzay ile geometrik şekiller arasındaki ilişkide oldu-

¹⁷³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Dokuzuncu Baskı, Remzi Kitabevi, s.262, İstanbul, Nisan 1998

¹⁷⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.262

¹⁷⁵ Sara Çelik, *Yeniçağda Bilgi Felsefesi*, s.59

¹⁷⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.262

¹⁷⁷ H.Bülent Gözkan, Spinoza felsefesinde töz ve sıfatları anlatmak için yaygın olarak kullanılan, *yaratılan doğa* ile *yaratılan doğa* çevirisini Spinoza'nın Tanrısının yaratıcı bir Tanrı olmadığı gerekçesiyle '*doğalaştırılan*' ve *doğalayan* şeklinde çevirmiştir. Bu gerekçeyi ve kavramların bu kullanımını uygun bulmaktayız.

¹⁷⁸ H.Bülent Gözkan, "Spinoza'nın Üçüncü Tür Bilgi Anlayışı ve Kant'ın Eleştirisi", s.83

¹⁷⁹ H. Bülent Gözkan, "Spinoza'nın Üçüncü Tür Bilgi Anlayışı ve Kant'ın Eleştirisi", s:83

ğu gibi töz ile sıfatlar ve sıfatların tavırları arasında da zeminde olma, onun sayesinde var olma anlamında zamansal değil mantıksal, ontolojik öncelik gerektiren, bir nedensellik vardır. Böyle olduğu için de çizgisel/zamansal nedenselliğin epistemolojisini temsil eden ikinci tür bilgi çizgisel/zamansal olmayan ontolojik nedenselliğin doğasını ortaya koyma bahsinde enformasyon sağlamaz.

Özetle diyebiliriz ki, çıkarımsal/mantıksal akıl düzeyindeki ikinci tür bilgiyle biz, nesnelere ve nesnelere dair algılamalarımızdan doğan fikirlerimizin, ortak nosyonların farkındalığı ile nedensel bağlantılar kurarak yapısal çözümlenmesini yapabiliriz. Ancak bu şekilde varlıkların özünün bilgisine ulaşamayız. Çünkü (1)varlıkların özünün bilgisi, aynı zamanda tözün özünü de içerdiğinden ve tözün özü de zamansız bir doğaya sahip olduğundan çizgisel/zamansal nedensellik bağlantıları ile edindiğimiz bilgi burada yetersiz kalır. Ayrıca yukarıda açıkladığımız üzere (2)töz ile sıfatlar ve tavırlar arasındaki nedensellik ilişkisinin zamansal değil ontolojik türden bir ilişki olması da bu bilgi türünü, varlıkların özünün bilgisini edinmemizde yetersiz kılar. O halde sıfatlar ve tavırların, haddizatında bütün bunların bir ve aynı şey olduğu tözün özünün bilgisine, ancak üçüncü tür bilgiyle ulaşabiliriz.

2. 2. 6. Sub-Specie Aternitatis (Ezeli-Ebedi Bakış) Olarak Dünya

Öncelikle belirtmek gerekir ki Spinoza Felsefesi'nde bilgi türleri arasında bir hiyerarşi vardır. Şöyle ki, birinci tür bilgi pozisyonunda zihin, bedenin tavırlarının tesadüfi algılamalarının etkisinde tamamen edilgin bir durumdadır. Bu aşamada zihnin epistemik düzeyi de, sadece bedenin tavırlarının rastgele algılanması ölçüsündedir. Ne vakit ki zihin, bedenin tavırlarının tesadüfi algılamalarından doğan fikirler arasındaki 'ortak nosyonlar'ı idrak etmeye başlar, o vakit fikirler arasındaki nedensel bağlantıları da tespit etme düzeyine erişir. Ortak nosyonların farkındalığı ile hasıl olan nedensel bağlantıların takibini yapabilme yetisi, zihni içinde bulunduğu edilgin ve etkiye maruz pozisyondan kurtarıp etkin bir düzeye yükseltir. Bu aşamada zihin, gerek kendi tavırlarının gerekse de bedenin tavırlarının nasıl işlediğini anlamaya başlar. Böylelikle de ortak nosyonlar sayesinde kurduğu nedensellik bağlantılarını

takip ederek yer kaplayan varlık ile düşünen varlığın tavırlarının yapısal çözümlenmesini yapar. Yani, nesnelere ve fikirlerin yapısı nedensellik bağlantılarının takibi ile çözümlendikçe zihin etkinleşir ve bu ekseninde enformasyon düzeyi artar. Ancak önceki başlıklarda da bahsettiğimiz üzere bilginin bu türü bize şeylerin özünün bilgisini vermez. Çünkü şeylerin özünün bilgisine çizgisel/zamansal nedensellik bağlantılarını çözümlenerek ulaşamayız. Bunun nedeni, şeylerin özünün aynı zamanda tözün de özü olmasıdır. Başka bir deyişle töz zamansız bir doğaya sahip olduğu için, sıfatlar ve tavırlar ile olan nedensellik ilişkisi çizgisel/zamansal değil ontolojik bir nedensellik ilişkisidir. Böyle olduğu için de çizgisel/zamansal nedenselliğin bilgisini sağlayan ikinci tür bilgi bize şeylerin özünün, dolayısıyla tözün özünün bilgisini sun(a)maz. Bu durumda da diyebiliriz ki, üçüncü tür bilgiye ulaşmadıkça zihin hiç bir zaman tam manasıyla etkin bir pozisyona yükselemez. Çünkü kesinlik ile nesnel özün bilgisi aynı olduğu için, bir şeyin nesnel özüne sahip olmadıkça kimse en yüksek kesinliği bilemez.¹⁸⁰ Nesnel özün bilgisine de ancak ve ancak üçüncü tür bilgiyle ulaşabiliriz. Çünkü töz ile sıfatlar ve tavırlar arasındaki ontolojik nedenselliği ancak bu bilgi türü ile tespit edebiliriz. Başka bir deyişle nedenselliğin bu formunun bilgisine ikinci tür bilgiyle ulaşamayız. Peki, bunun nedeni nedir? Yani nasıl oluyor da, aklın çizgisel nedensellik bağlantılarını takip eden bilgisi değil de sezgisel aklın ontolojik nedensellik bağını tespit eden bilgisi bize töz ile sıfatlar ve tavırlar arasındaki nedensellik bağının, dolayısıyla şeylerin özünün bilgisini verebiliyor? Bu sorunun ilk cevabını yukarıda vermiştik: Şöyle ki töz, sıfatlar ve tavırların özünü kurduğu için şeylerin özünün bilgisi tözün özünü zorunlu şekilde ihtiva eder. Tözün özü de zaman-bağımsız bir doğada olduğu için çizgisel nedenselliğin bilgisi olan akıl düzeyindeki ikinci tür bilgi bize şeylerin özünün bilgisini ver(e)mez. Bu sorunun ikinci cevabı, zihnin tavırları arasındaki önceki başlıklarda bahsini ettiğimiz farklılıktan hareketle açıklanabilir.

Demiştik ki, zihinde bedenın tavırlarının algılanması ile oluşan ve bundan dolayı beden nesnesini gerektiren 'nesne-bağımlı' diye adlandırdığımız zihinsel içerikler/fikirler vardır. Örneğin, suyun kaynama ya da donma derecesinden tutun da, havanın bulutlarla kaplandığı zaman yağmurun yağacağı-

¹⁸⁰ Benedictus De Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, İkinci Baskı, çev: Emine Ayhan, Dost Yayınları, s.50, İstanbul, 2017

nın bilgisine kadar varlığın bedenimiz üzerinde çeşitli etkilerinin algılanması yoluyla edindiğimiz bütün fikirler bu türdendir. Bu türden fikirlerle biz, bedenimize, haddizatında doğaya dair bilgimizi ortak nosyonların farkındalığını idrak edip çizgisel/zamansal nedensellik bağlantılarını takip ederek genişletir ve böylelikle zihnimizi etkinleştiririz. Etkinlik düzeyi artan zihin, birinci tür bilgi aşamasındaki ortak nosyonlar ve nedensellik bağlantılarının farkındalığı olmadan tesadüflere maruz bir şekilde algıladığı eksik ve bulanık fikirlerin vehim ve hayallerinden kurtulur. Çünkü insanlar doğayı ve doğadaki oluşun bağlantılarını ne kadar az biliyorsa, sayısız hayali fikri de o kadar kolay oluşturabilir; ağaçların konuştuğu ya da insanların birdenbire taşla dönüşebileceği türünden birçok hayali fikre kolayca kapılabilir.¹⁸¹ Bu durumdan kurtulmanın anahtarı ise, öncesinde belirttiğimiz üzere, doğanın beden üzerindeki etkilerin arasındaki ortaklıkları tespit etmek ve böylelikle oluşun çizgisel nedenselliğinin takibini yapmaktır. Böylelikle zihin doğayı olabildiğince yakından yeniden üretecektir; zira doğanın düzeni ve birliğine düşünce biçiminde sahip olacaktır.¹⁸² Dolayısıyla bize her şeyden çok gerekli olan metot (1) doğanın beden üzerinde yaptığı etkilenmelerden doğan fikirlerimizi, fiziksel yani gerçek şeylerden çıkarsamak ve bu çıkarsama esnasında (2)bedenin etkilenmelerinden doğan nesne-bağımlı fikirlerimizin zamansal nedensellik takibini elimizden geldiğince bir gerçek varlıktan diğerine doğru nedenler zinciri doğrultusunda titiz bir şekilde yapmaktır.¹⁸³ O halde diyebiliriz ki zihin zamansal nedensellik bağlantılarına dair ne kadar çok şey bilirse, gerek kendi güçlerini gerekse doğanın düzenini o kadar iyi anlar.¹⁸⁴ Bunu da doğanın beden üzerine yaptığı etkilenmelerden doğan ve nesne-bağımlı dediğimiz fikirlerle yapar. Böylelikle zihin, birinci tür bilgide içinde bulunduğu karmaşa, eksiklik ve bulanıklık durumundan kendi güçlerini daha iyi kavradıkça kurtulur ve etkinleşerek kendisine kılavuzluk edecek kurallar koyabilir ve ayrıca doğanın dü-

¹⁸¹ Benedictus De Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, s.59

¹⁸² Benedictus De Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, s.75

¹⁸³ Benedictus De Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, s.75

¹⁸⁴ Benedictus De Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, s.52

zenini anladıkça kendini hayalin boş işlerinden alıkoymayı öğrenir.¹⁸⁵ Bu süreçte şeylerin nasıl işlediğini de alabildiğince kavrar. İşte bu noktada diyebiliriz ki, zihin şeylerin genel düzenini kavradıkça kendi genel düzenini de kavrar ve nihai noktada üçüncü tür bilgiye erişir. Bu aşamada zihnin nesne-bağımsız tavırları olan fikirler, idealar da açık-seçik bir forma dönüşür.

Bizim bu noktada gördüğümüz şu türden bir durumdur: Zihinde Tanrı'nın sonsuz aklıdan doğrudan kaynak bulan fikir ya da idea, zihin beden tavrı ve etkilenmelerinden fikirler edindikçe açık-seçiklik kazanmaktadır. Bu iddiamızın gerekçesi kolaylıkla görülebilir. Şöyle ki zihinde Tanrı'nın sonsuz aklıdan doğrudan kaynaklanan nesne-bağımsız tavırlar dediğimiz fikir/idea türünden zihinsel içerikler sonradan oluşmazlar. Onlar başlangıçtan itibaren zihnin özünü kuran temel yapılardır. Yani bu içerikler beden tavrı ve etkilenmelerinden edindiğimiz algılamalarımızın kavramlar ve düşünceler haline gelmesini sağlayan ve zihnin özünü oluşturan temel parametrelerdir. Bunların kaynak noktası beden tavrı ve etkilenmeleri değil doğrudan Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız aklıdır. Mantığın temel yasalarından tutun da bütün geometrik formlere kadar genişletebileceğimiz örnekler silsilesi hep bu türden zihinsel içeriklerdir. Nesne-bağımsız doğaya sahip olan zihnin bu türden içerikleri sayesinde biz, hem birinci hem de ikinci tür bilgi aşamasındaki kavramsallaştırmalarımızı kurabiliriz. Şöyle ifade edecek olursak; bütün bir düşünsel dünyamızı bu türden zihinsel içerikler zorunlu olarak kurar. Şimdi, zihnin bu türden içerikleri birinci tür bilgi aşamasında iken tamamen kör tesadüfi algılamalara maruz olduğu için ne zihin ne de beden ya da fiziksel dünyaya dair bilgi sahibi değildir. Zihinde Tanrısal akıldan doğrudan kaynak bulan fikir ya da idea, birinci tür bilgi aşamasında tamamen edilgendir. Ancak daha öncede bahsettiğimiz üzere zihin fikir ya da idea sayesinde ortak nosyonların farkındalığını tespit eder ve bu yolla çizgisel/zamansal nedenselliğin takibini yapma potansiyelini elde eder. İşbu aşamada zihinde Tanrısal akıldan doğrudan kaynaklanan fikir yahut idea, gerek özünü inşa ettiği zihnin gerekse de beden ve fiziksel şeylerin genel düzenini zamansal nedensellik esaslı fikirler oluşturarak kurumsal bir şekilde tanımaya başlar ve açık-seçiklik kazanır. Ancak yukarıda da bahsettiğimiz üzere zamansal nedensellik esaslı fikirler zihinde,

¹⁸⁵ Benedictus De Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, s.52

Tanrısal akıldan doğrudan kaynak bulan fikir ya da ideaya özün bilgisini vermekte yetersiz kalır. Çünkü zamansal nedensellik takibi neticesinde edinilen fikirlerin doğası nesne-bağımlıdır yani bu türden fikirler zamansızlığı idrak edemez. Oysa özün bilgisi, aynı zamanda tözün özünün bilgisi olduğu ve tözün özü de zamansız olduğu için zorunlu olarak zamansızdır. O halde töz ile sıfatlar ve tavırlar arasındaki nedensellik ilişkisi tözün doğası zamansız olduğu için zorunlu olarak zamansal nedensellik değil ontolojik nedensellik ilişkisidir. İşte nedenselliğin bu türünün bilgisi de aynı zamanda özün bilgisidir ve özün bilgisine de ancak ve sadece üçüncü tür bilgiyle ulaşılır. Peki, bu nasıl gerçekleşecektir? Özün bilgisine ikinci tür bilgi vasıtasıyla kurulan zamansal nedensel bağlantıların sayesinde ancak onlar ile erişilecektir. Bu ne demektir? Spinoza'ya göre zihin bedenini ne kadar iyi tanırsa düzen ve bağlantılar aynı olduğu için kendisini de o derece iyi tanır. Bedeni tanımakla aynı şekilde bedenin doğrudan temas kurduğu fiziksel dünyayı da tanır. Böylelikle zihin hem kendisi hem de dünya hakkında tam ve açık-seçik bilgiler edinir. İşte bu süreci ikinci tür bilgi sayesinde sonuna kadar götürdüğümüzde zihin bedenin doğasını bütün ayrıntılarıyla tanımaya başlar ve böylelikle bedenle zihnin düzen ve bağlantıları da aynı olduğu için kendi doğasını da bütün ayrıntılarıyla tanımaya başlar. Haddizatında dünyayı da bütün ayrıntılarıyla tanımaya başlar.

Bu metodoloji her ne kadar oldukça uç ve uygulanamaz görünse de Spinoza öyle düşünmez. O, bedenın doğasının bütün ayrıntılarıyla tanınması için onun tavır ve etkilenmelerinin bütün ayrıntılarıyla dökümünün yapılması gerektiğini ifade eder. Böylelikle *Ethica* isminin kullanımı iyice anlam kazanmaya başlar. Çünkü Spinozacı proje aynı zamanda insan varlığını etkileyecek her ne varsa onun haritasının çıkartılması projesidir. Spinoza insanın iç dünyasının, bedeninin ve zihninin o ya da bu türden bütün etkilenmelerinin haritasını çıkartmakla aynı zamanda bütün duyguların ve psikolojik yapının da çözümlemesini yapar. Bunu ise *Ethica*'nın duygularla ilgili bölümünde bütün ayrıntıları ile ortaya koymaktadır. İnsanın bütün etkilenmelerinin haritasının çıkartılması ile ikinci tür bilginin kurabileceği bütün nedensel bağlantılarda tamamlanmış olacak ve bununla birlikte zihinde Tanrının sonsuz akıldan doğrudan kaynaklanan fikir ya da idea tamamen açık-seçik ve kusursuz bir forma ulaşacaktır. Böylelikle de üçüncü türden bilgi tamamen aktif olacak yani zihin tam manasıyla etkinleşerek özün bilgisini doğrudan edinebi-

lecektir. Zihnin özün bilgisini doğrudan idrak ettiği bu aşama, Spinoza'nın, *Ethica*'nın son bölümünde bahsini ettiği, zihnin, sonsuzluğun ufku altında, ezeli-ebedi bakıştan dünyayı idrak ve temaşa ettiği pozisyonudur. Gerçektende Spinoza, duyguların ayrıntılı çözümlemesini yaptığı dördüncü bölümün sonu ile beşinci bölümün girişinde, eserin olağan gidişatından tamamen farklı bir konu olan, zihnin sonsuzluk türünden bir bakışla varlığı idrak ve temaşa etmesinden bahseder: ...*İşte böylece dünya yaşamıyla ilgili olan her şeyi ele almış bulunuyorum... ..Öyleyse artık bedenden bağımsız olarak zihnin sürekliliğini (kesintisiz varoluşunu) ilgilendiren konulara geçmenin vakti geldi.*¹⁸⁶

Bu girizgah, zihnin, bedeninin etkilenmelerini tam kapasitede idrak edip çözümlemesiyle birlikte, zihinde Tanrı'nın sonsuz aklından doğrudan kaynaklanan fikir/ideanın, doğası gereği varlığı Tanrısal perspektiften idrak ve temaşa edebildiğinin habercisidir. Spinoza'ya göre, kendi bedenini ve varlığı, yalnızca yaşamakta olduğu ve zamansal-mekansal olan bu yaşam içinde değil, aynı zamanda ezeli-ebedi bir boyutta vuku bulan Tanrısal perspektiften de idrak etmesine olanak veren ve Tanrı'nın sonsuz aklından doğrudan kaynaklanan fikir/idea, her zihinde zorunlu olarak vardır.¹⁸⁷ Bu fikir/idea, Tanrı'nın sonsuz aklından doğrudan kaynaklandığı için doğası gereği ezeli-ebedi bir formdadır. Yani fikir/idea, gerek bedene gerekse de dünyaya zamansal bir bakışla ya da düşünceyle değil, zamansız, sonsuz bir bakışla ve tam bir idrakle bakar. Bu bakışa da zamansallığın üzerinde vuku bulan ve dünyayı bir bütün olarak tam bir şekilde idrak eden bakış anlamında ezeli- ebedi/*sub-specie aeternitatis* bakış denir. İşte Spinoza'ya göre, insan zihninde Tanrı'nın sonsuz aklından doğrudan kaynaklanan fikir/idea, bu bakışa ulaşma ve dünyayı bu bakıştan idrak ve temaşa etme potansiyeline, doğası gereği sahiptir. Başka bir deyişle fikir/idea, zihnin özüne ait belirli bir düşünme biçimidir ve zorunlu olarak ezeli-ebedidir.¹⁸⁸ Burada Spinoza'nın ezeli-ebedilikten kast ettiği şey, zamansızlık, zamanla ilişkisizlik olarak anlaşılmalıdır.¹⁸⁹ Çünkü Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız aklı, zamansız bir formda olmak anlamında sonsuzdur. Dolayısıyla bu sonsuz ve sınırsız akıldan doğrudan kaynaklanan fikir/ideada aynı şekilde zamansız, sonsuz olmak durumundadır.

¹⁸⁶ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.446, (20.Önerme, Not)

¹⁸⁷ Moris Franses, *Spinoza'nın Tao'su*, s.267

¹⁸⁸ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.449, (23.Önerme, Not)

¹⁸⁹ Moris Franses, *Spinoza'nın Tao'su*, s.267

Burayı biraz açacak olursak diyebiliriz ki, Spinoza felsefesine göre şeyler bizim tarafımızdan iki şekilde kavranır; ilki bizim şeylerin, belirli bir zaman ve mekan içindeki varoluşlarını kavramamız iken ikincisi, şeylerin zaman ve mekandan bağımsız olan özlerini kavramamız şeklinde olur.¹⁹⁰ Birinci kavrayış düzeyi, çizgisel zamansallığın içinde, şeylerin varoluşlarının çözümlemesini yapan ve mantıksal/çıkarımsal akıl olan ikinci tür bilgiye/*ratio* tekabül eder. Zihin ikinci kavrayış düzeyinde ise, şeylerin zamansız bir doğada olan özlerini kavradığı için böylelikle şeylerin özleriyle bir ve aynı şey olan Tanrısal özü de kavrar. Dolayısıyla hem şeylerin özünün hem de Tanrı'nın sonsuz aklının bilgisine erişim olanağı elde etmek anlamında, şeyleri sonsuzluğun ufku altında/ezeli-ebedi bakışla kavramış oluruz. Bu da Spinoza'da bilgi türlerinden, özün bilgisini doğrudan kavrayan sezgisel akla yani üçüncü tür bilgiye tekabül eder.

Peki, zihindeki fikir/idea, bu sonsuzluktan bakışa nasıl ulaşır? Spinoza'ya göre zihin sonsuzluktan bakışa, aklın sezgisel formu olan üçüncü tür bilgi sayesinde ulaşır. Çünkü üçüncü tür bilgi, Tanrı'nın bilinen sıfatlarının birebir fikrinden şeylerin özünün birebir bilgisine dek uzanır.¹⁹¹ Başka bir deyişle biz, ancak üçüncü tür bilgi sayesinde, zamansız bir mahiyette olan Tanrı'nın sıfatlarının birebir bilgisine ve şeylerin özünün bilgisine ulaşabiliriz. Böyle olduğu için de, bu tür bilgiyle kavradıkça Tanrı'yı daha iyi anlarız.¹⁹² O halde şeyleri sonsuzluğun ufku altında ezeli-ebedi bakışla kavramak, şeyler Tanrı'nın özü sayesinde kavranıldıklarından ya da Tanrı'nın özü sayesinde varoluş içerdiklerinden, onları gerçek varlıklar olarak kavramaktır.¹⁹³

Zihnimizi, bu üçüncü tür bilgiyle anlamaya ne denli yetkin kılırsak, şeyleri bu tür bilgiyle anlamayı o denli çok isteriz.¹⁹⁴ Yani zihin, şeyleri üçüncü tür bilgiyle anlamaya yatkınlaştıkça onları her zaman bu bilgi türüyle anlamak ister.¹⁹⁵ Çünkü zihin; nesnesi olan bedenini ve dünyayı üçüncü tür bilgiyle anladıkça, bu bilgi türüyle edindiği bilgiler, şeylerin ve Tanrı'nın sıfatlarının özünün bilgisi olduğu için diğer bilgi türlerinden daha yüksek düzeyde

¹⁹⁰ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.453, (29.Önerme, Not)

¹⁹¹ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.450, (25.Önerme'nin Kanıtlanması)

¹⁹² Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.450, (25.Önerme'nin Kanıtlanması)

¹⁹³ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.453-454, (30.Önerme'nin Kanıtlanması)

¹⁹⁴ Moris Franses, *Spinoza'nın Tao'su*, s:268

¹⁹⁵ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.450, (26.Önerme)

enformasyon edinir ve bundan dolayı sevinçle dolar. Böylelikle kavuşabileceğimiz en üst düzey zihinsel dinginliğe bu üçüncü tür bilgi sayesinde kavuşuruz.¹⁹⁶ Dolayısıyla zihin sonsuz bir formda olan bu kavrayış ve idrak düzeyine eriştiğinde, zorunlu olarak Tanrı'nın özünün ve sonsuz aklının bilgisine de erişir ve bununla da, kendisinin de Tanrı'da olup Tanrı sayesinde kavrandığını bilir. İşte bu aşamada zihin, yukarıda da değindiğimiz üzere, Tanrı'nın sonsuz aklıyla doğrudan bağlantı olanağına kavuştuğu için zorunlu olarak, mümkün olan en üst düzey zihinsel doygunluğu yaşar. Başka bir deyişle, üçüncü tür bilgiden, zorunlu olarak Tanrı'ya yönelik akli bir sezgi doğar.¹⁹⁷ Çünkü şeyleri üçüncü tür bilgi ile sonsuzluğun ufku altında bilmek zihnin deneyimleyeceği en yüksek zihinsel doygunluk olduğu için zihni yoğun bir sevinçle doldurur. Bu yoğun sevince de Tanrı fikri eşlik etmekte olduğu için, zihinde zorunlu olarak bir Tanrı sevgisi doğar.¹⁹⁸ Özetle Spinoza, zihnin en önemli bilgisinin Tanrı bilgisi olduğunu, en önemli erdeminin Tanrı'yı bilmek ve bu bilgiden doğan yoğun sevinçle Tanrı'yı sevmek olduğunu düşünmektedir.¹⁹⁹

2. 2. 7. Zihnin Tanrı'nın Sonsuz Aklına Erişimden Duyduğu Sevinç ve Kutluluk (Beatitudo)

Zihnin üçüncü tür bilgiyle Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız aklının bilgisini deneyimlemesi sonucu zihin yoğun bir sevinç duygusuyla dolar. Bunun nedeni, yukarıda belirttiğimiz üzere zihnin en yüksek düzeyde bilgiyle aydınlanmış olmasıdır. Yani zihin en yüksek düzeyde bilgiyle aydınlandığı için bundan hoşnutluk duyar böylelikle, yoğun bir sevinç duygusuyla dolar. Bu sevinç duygusuna Tanrı fikri eşlik ettiği için de zihinde, Tanrı'ya dair rasyonel bir sevgi oluşur. Spinoza'ya göre bu sevgi, insana bu dünyada yaşayabileceği en büyük ve en yoğun hazzı tattırır. Başka bir deyişle bir insanın ulaşabileceği en yüksek iyi, Tanrı'ya dair bilgidir, çünkü bu gerçekte kendini bilmektir.²⁰⁰ Başka bir deyişle zihnin en üstün erdemi Tanrı bilgisidir.²⁰¹ Böyle olduğu için de

¹⁹⁶ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s:451, (27.Önerme)

¹⁹⁷ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s:456, (32.Önermenin Sonucu)

¹⁹⁸ Moris Franses, *Spinoza'nın Tao'su*, s:269

¹⁹⁹ Derek Johnson, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s:124

²⁰⁰ Nigel Tubbs, *Batı Felsefesi Tarihi*, Birinci Baskı, çev: Doğan Barış Kılınç, Doğu Batı Yayınları, s:172, Ankara Ağustos 2017

²⁰¹ Derek Johnson, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s:126

zihin, şeyleri, üçüncü tür bilgiyle sonsuzluğun ufku altında/ezeli-ebedi bakıştan bilmeyi daimi surette ister. Bu eksende zihin, Tanrı'nın sonsuz aklına erişimden kaynaklanan yoğun sevinç ve Tanrı sevgisini daimi kılmak ister. İşte, üçüncü tür bilgiden doğan ve zihnin yoğun bir şekilde duyumsadığı, Tanrı'ya yönelik bu akli sevgi doğası gereği ezeli-ebedidir.²⁰² Çünkü Tanrı, mutlak anlamda sonsuz olduğu için onda olan her şey de bu kulvarda sonsuz olmak durumundadır. Dolayısıyla üçüncü tür bilgi vasıtasıyla sonsuzluğun ufku altında şeylerin ve Tanrı'nın sonsuz aklının özünü idrak ve temaşa ederek zamansızlığı/sonsuzluğu deneyimleyen zihin, bu deneyimle birlikte yoğun bir sevinçle dolar. Bu sevince Tanrı fikri eşlik etmekte olduğu için de Tanrı'ya karşı akli bir sevgiyle dolar. Bu sevgide Tanrı mutlak sonsuzluk olduğu ve zihin zamansızlığı/sonsuzluğu idrak ve temaşa ettiği için ezeli ve ebedidir. Özetle, insan için en yüksek mutluluk Tanrı'ya ilişkin sezgisel bilgiden yani üçüncü tür bilgiden doğan yoğun sevinç ve Tanrı sevgisinde yatmaktadır.²⁰³

Peki, bu sevginin kaynak noktası nedir? Spinoza'ya göre bu sevginin kaynak noktası, Tanrı'nın kendisine olan sonsuz sevgisidir. Ona göre *Tanrı kendisini sonsuz bir akli sevgiyle sever*.²⁰⁴ Çünkü Tanrı Mutlak olarak sonsuz olduğu için kendisinin sonsuz mükemmelliğinden haz duyar ve bu haz da onun kendisine duyduğu sonsuz sevgidir.²⁰⁵ Buradan çıkan sonuçta şudur ki, insan zihninin kendi içindeki Tanrısal doğaya karşı duyduğu rasyonel sevgi, Tanrı'nın kendini sevdiği sonsuz sevgidir.²⁰⁶ Çünkü insan zihni, Tanrı'nın özü ile bir ve aynı şey olan düşünce sıfatının bir varyasyonu olarak Tanrı ile bir ve aynı doğaya sahiptir. Dolayısıyla da, zihinde Tanrı'ya karşı doğan rasyonel sevgi, Tanrı'nın kendisine duyduğu sonsuz sevgi ile bir ve aynı şeydir. Bu yüzden Spinoza, kurtuluşumuz yani mutluluğumuz ve özgürlüğümüzün Tanrı'ya karşı duyulan değişmez ezeli-ebedi sevgiden doğan özdeşlikte yattığını söyler.²⁰⁷

²⁰² Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.456, (33.Önerme)

²⁰³ Nigel Tubbs, *Batı Felsefesi Tarihi*, s.172

²⁰⁴ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.458, (35.Önerme)

²⁰⁵ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.458, (35.Önermenin Kantlaması)

²⁰⁶ Moris Franses, *Spinoza'nın Tao'su*, s.275

²⁰⁷ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.459, (39.Önermenin Sonucu)

Spinoza zihnin, ikinci ve üçüncü türden bilgiyle ne kadar çok şey bilirse, o kadar büyük bir kısmının zarar görmeden kalacağını söyler.²⁰⁸ Yani zihin bedeninin tavır ve etkilenmelerinden ne kadar çok arındırılırsa, sonsuzluğun ufku altındaki idrak ve temaşayı o kadar çok deneyimler. Bu noktada Spinoza kurtuluş kavramını, Tanrı'nın sonsuz sevgisine erişim ve zihnin bedenle birlikte yok olmaktan kurtarılması anlamında kullanmıştır. Yani kurtuluşla birlikte zihin, bedeninin tavır ve etkilenmelerinden tamamen bağımsız olan içsel huzur ve dinginliğe kavuşacaktır. Bu ekseninde zihin, iyi bir şey ile teçhiz edilmiş olma mutluluğunu yaşamak, bir ayrıcalığa eriştirilmiş olmak gibi anlamları olan kutlulukla aydınlanır. İyi bir şey ile teçhiz edilmiş olmak anlamında, üçüncü tür bilgiden doğan tam ve açık seçik fikirlerle donanır. Zihnin tecrübe edebileceği en yüksek düzeyde ayrıcalığa sahip olmak anlamında da, Tanrı'nın sonsuz akli ve kendisine duymuş olduğu sonsuz sevgiye erişim olanağı bulur. Dolayısıyla Spinoza'ya göre kendisi erdemlerin en yükseği olan kutluluk, zihnin aydınlanması ve bu sayede bedeninin tavır ve etkilenmelerinden doğan arzular, ihtiraslar gibi tutkuların esaretinden, Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız akliyle sevgisini tecrübe ederek kurtulması halini ifade eder. Bu da, üçüncü tür bilgiden doğan sonsuzluğun ufku altında/ezeli-ebedi bakışla/*sub-specie aeternitatis*, zihnin dünyayı Tanrısal bir perspektiften idrak ve temaşa etmesi demektir.

²⁰⁸ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.461, (38.Önermenin Kanıtlanması)

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TRACTATUS LOGİCO-PHILOSOPHİCUS'A GENEL BİR BAKIŞ VE SUB-SPECİE AETERNİTATİS OLARAK DÜNYA

Ludwig Wittgenstein 1889'da Viyana'da büyük bir sanayicinin çocuğu olarak dünyaya gelir. Yetişkinliğine doğru bir süre mühendislik eğitimi almına rağmen matematiğe olan ilgisi onu Cambridge'e sürükler. Orada Russell'in derslerini takip eder ve bu filozoftan etkilenip matematiğin temelleri gibi *Tractatus*'a temel olacak konular üzerinde çalışmaya başlar. 1914 savaşı onu Avusturya'ya çağırır. İlk Rus cephesinde savaşan Wittgenstein sonrasında İtalya'da bir süre tutsak kalır. *Tractatus*'u savaş bitiminde bir Alman dergisinde yayınlayan filozof bu eserin ardından uzun sürecek bir sessizliğe gömülür.²⁰⁹ Bu sessizlik evresinde düşünce ve bilim dünyasında eserin tetiklediği köklü değişimler yaşanır. Bu değişimleri tetiklemede başlıca aktör olan *Tractatus*, mantıksal atomculuğun kutsal metni mertebesine çıkartılır. Bu yapılırken mevcut bilimsel kabullere aykırı gelen ve kitapta kesinlikle göz ardı edilmemesi gereken bazı önermeler hiç dikkate alınmaz. Bunlar Wittgenstein'in mistik içerimlere sahip olduğunu düşündüğümüz önermeleridir. Çalışmamızın bu bölümünde, eserin dil ve dünya arasındaki bağlantıyı çözümlenmeye çalışan genel yapısı ile ilgili genel bir bilgi verilecek ve akabinde eserin sonunda yer alıp mistisizme temas ettiğini düşündüğümüz önermeler incelenecektir. Bu incelemenin kapsamını filozofun ilk dönem felsefesi ve bu dönemde ortaya koyduğu ana eseri *Tractatus* oluşturacaktır. Filozofun yalnızca ilk dönem felsefesi ve bu dönemdeki eseri *Tractatus*'a bakılmasının sebebi ise, önermelerde bahsini ettiği gizemciliğin sonraki eserlerinde kaybolması ya da dönüşüme uğramasıdır.²¹⁰

²⁰⁹ Pierre Hadot, *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, çev: Murat Erşen, Doğu Batı Yayınları, s.45, İstanbul, Şubat-2015

²¹⁰ Pierre Hadot, *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, s.24

3. 1. Tractatus'a Genel Bir Bakış: Dilin Olması Gereken Mantığı

Tractatus çoğunlukla dil hakkında olmak üzere dünya, mantık, matematik ve aynı zamanda ahlak ile mistisizm hakkında görüşleri içerir.²¹¹ Çalışmamızın bu bölümünün odak noktasını mistisizmle ilgili önermeler oluşturmaktadır. Ancak bu önermeleri sağlıklı bir şekilde analiz edebilmek için öncelikle eserdeki dil, dünya, mantık gibi ana bölümlere genel bir bakış yapmamız gereklidir. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Wittgenstein'in birinci dönemini karakterize eden kitabı *Tractatus*'un cevaplamaya çalıştığı temel soru, dilin doğasının ne olduğudur:²¹²

*Kitap felsefe sorunlarını ele alıyor ve -saniyorum- gösteriyor ki, bu sorunların soru olarak ortaya çıkmaları, dilimizin mantığının yanlış anlaşılmasına dayanır. Kitabın bütün anlamı şuna benzer bir sözde toplanabilir: Söylenebilir ne varsa açık söylenebilir; üzerinde konuşulamayan konusunda da susmalı. Kitap böylece düşünmeye bir sınır çizmek istiyor, ya da daha çok, düşünmeye değil, düşüncelerin dile getirilişine: Çünkü düşünmeye sınır çizmek için, bu sınırın iki yanını da düşünebilmemiz gerekirdi (yani düşünülmeyle elvermeyi düşünebilmemiz gerekirdi). Sınır, öyleyse, yalnızca dilin içinde çizilebilecektir ve sınırın ötesinde kalan da düpedüz saçma olacaktır.*²¹³

Tractatus'un önsözünde yer alan bu satırlarda Wittgenstein oldukça kesin bir dille sorunu ve çözüm yolunu ortaya koymuştur. Şimdi soruna ve çözüm yoluna bir göz atalım: Alıntılanan pasajın ilk cümlesinde Wittgenstein sorunun -felsefi sorunların- kaynağının, dilimizin mantığının yanlış anlaşılması olduğunu söylüyor. Dilimizin mantığından kastettiği ana mefhum burada mantıki biçim mefhumudur. Mantıki biçim, bize şeyler hakkında bilgi veren, şeylerle düşüncelerimiz arasında bulunan ortak paydadır. Başka bir deyişle mantıki biçim, düşünce yoluyla tasarladığımız gerçekliğin imgesini, figürünü oluşturmamıza olanak tanır.²¹⁴ Yani imgelenen şey ile imge arasında ortak

²¹¹ Derek Johnson, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s.187

²¹² Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, Birinci Baskı, Sentez Yayınları, s.72, İstanbul, 2015

²¹³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Sekizinci Baskı, çev: Oruç Aruoba, Metis Yayınları, s.11, İstanbul, Mayıs 2016

²¹⁴ Pierre Hadot, *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, s.27

olan, imgelenen şeyi düşünüp resimlememize olanak sağlayan zemine mantıki biçim denir. Şöyle ki mantıki biçim/form kavramı, bir yapının imkanını belirtir.²¹⁵ *Tasarım ile tasarımılananda özdeş bir şeyin bulunması gerekir ki, biri ötekinin tasarımı olabilsin.*²¹⁶ Mantıki biçim, tasarımılanan şeyin zihinde bir tasarım olarak doğması için gerekli özdeşliği sağlar. Yapıdaki bu özdeşlik ve gereklilik durumuna mantıki biçim/form diyen Wittgenstein, bir önermenin anlamlı olabilmesinin yegane koşulunun onun olgusal gerçeklikle uyuşması olduğunu söyler.²¹⁷ Uyuşmaya olanak sağlayan mefhum da düşünce ve varlık arasında bulunan mantıki biçim/form özdeşliğidir. *Her tasarımın, hangi biçimden olursa olsun, -doğru ya da yanlış- tasarımını kurmak için gerçeklikle ortaklaşa sahip olması gereken şey, mantıksal biçim; yani, gerçekliğin biçimidir.*²¹⁸ Şu şekilde ifade edersek, gerçeklik üzerine bir şeyler söyleyebilmenin imkanı, gerçeklik ile dilin her ikisinin de mantıksal bir yapıya sahip olmalarından kaynaklanır.²¹⁹ Örneğin, "çimenler yeşildir." önermesiyle dış dünyadaki "yeşil çimenler" durumu arasında ortak bir mantıksal yapı vardır olmalıdır: Dilin gerçekliği temsil etmesini sağlayan da yapıdaki bu ortaklıktır.²²⁰ Yani mantıksal biçim/form, bütün imajlarda ortak olarak bulunup tasavvurun imkanını sağlayan mefhum olarak dil-dünya arasında zorunlu bir parametredir.²²¹ Wittgenstein'in bu düşüncesini daha net anlamak için onun *Tractatus*'taki güzergahına değinmemizde fayda vardır.

3. 1. 1. Önermenin, Düşüncenin ve Dünyanın Yapısı

Eserin güzergahı dünyanın ne olduğu ve yapısı, dünyayı yansıtan düşüncenin ne olduğu ve düşünceyi formüle eden önermenin ne olduğu şeklindedir. *Dünya olduğu gibi olan her şeydir.*²²² Bu önerme ile Dünya'nın yapısını ortaya koyan filozof onun olduğu gibi olan her şey olduğunu özellikle vurgu-

²¹⁵ Jean Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, Birinci Baskı, çev: Zeki Özcan, Asa Yayınevi, s.28 Bursa, 1999

²¹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.25, (Önerme:2.161)

²¹⁷ Pierre Hadot, *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, s.28

²¹⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.25, (Önerme:2.18)

²¹⁹ Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, s.71-72

²²⁰ Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein - Dahinin Görevi*, Birinci Baskı, çev: Berna Kılınçer-Tülin Er, Kabalcı Yayınevi, s.181, İstanbul, 2005

²²¹ Jean Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, s.28

²²² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.15, (Önerme:1)

lamıştır. Bu vurgunun mahiyetini ise ardından gelen önermede ortaya koyar: *Dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil.*²²³ Burada önceki önermeyi tekrarlayıp açılmayan bir durum söz konusudur ve ikinci önermede bunun sebebini açıklamalar: *Olduğu gibi olan, olgu, olgu-bağlamlarının var olmasıdır.*²²⁴ Olgu-bağlamları²²⁵, Wittgenstein'in, en temel ve yalın olgu türüne, başka olguların bir işlevi olarak çözümlenemeyen olgu türüne verdiği addır.²²⁶ Olgu-bağlamı yani diğer bir adı ile şey-durumu, nesnelere mantıksal kurulumu olan olguları bilmemize ve onları birbirinden ayırabilmemize olanak sağlayan bileşimlerdir. Misal bir masayı düşünecek olursak onu masa yapan bileşenlerin hepsi (yerden yüksek ve ayaklı olması, belli bir geometrik şekilde olması, somut olması, ahşaptan olması vb.) şey-durumlarını ifade eder. Şey-durumları nesnelere soyutlanmış bir şekilde kendi başlarına var olamazlar. Ancak onların değişik şekillerde bir araya gelmek suretiyle oluşturdukları yapılar vardır ve bunlar olgular olarak dünyanın yapısını oluşturur. Wittgenstein'in *Tractatus*'ta savunduğu 'resim teorisi'²²⁷ gereği olarak yapı ise kendisini temaşa etmekte olan özneye şey-durumlarındaki atomik bağlantılarla yansır ve olgulardaki mantıksal biçim, düşünce alanında temaşada bulunulan olgudaki atomik bağlantıların resimlerini yansıtır. Böylelikle yapı zihinde mantıksal biçim sayesinde düşünce olarak ortaya çıkar: *Olguların mantıksal tasarımı düşüncedir.*²²⁸ Düşünce (ya da onu dile getiren önerme) olguların mantıksal imgesidir, çünkü temsil ettiği olgular ile bir yapı benzerliğine sahiptir.²²⁹ Burada bir konfigürasyon (karşılıklı bir araya getirme) söz konusudur. İşte bu konfigürasyona olanak sağlayan şey mantıksal biçimdir.

²²³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.15, (Önerme:1.1)

²²⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.15, (Önerme:2)

²²⁵ Almanca aslı sachverhalt olan kavramın birkaç çevirisi vardır. Bu çalışmada *Tractatus*'un Oruç Aruoba tarafından yapılan çevirisinden yararlanıldığı için olgu bağlamı çevirisi önermelerin içinde kullanılmıştır. Ancak Ömer Naci Soykan'ın yaptığı şey-durumları çevirisi de kullanılacaktır.

²²⁶ Ali Utku, *Wittgenstein, Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*, İkinci Baskı, Doğu Batı Yayınları, s.44-45, İstanbul, Mart 2014

²²⁷ Resim teorisi, isim veya sözcüklerin sentaks ve semantik kurallarına göre birleşiminden meydana gelen ve başka önermelerden bağımsız olan basit ya da elemanter bir önermenin anlamının, önermenin betimlediği veya tasvir ettiği mümkün bir durum ya da olay olarak ortaya çıkması durumunu ifade eden ve *Tractatus*'ta merkezi öneme sahip dil teorisidir. Buna göre doğru bir önerme söylemenin zorunlu koşulu, çalışmada bahsettiğimiz üzere önermeyi oluşturan sözcüklerin, olguların kurulum parametreleri olan şey-durumlarına, önermenin kendisinin de dış dünyada bulunan olguya tekabül etmesidir.

²²⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.27, (Önerme:3)

²²⁹ Pierre Hadot, *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, s.49

Bu anlamda dil (düşünce) ve dünya (gerçeklik) ortak bir mantıksal biçimi paylaşan paralel yapılar olarak karşımıza çıkar.²³⁰ "Yalın imlerin tümce-
 imi içindeki karşılıklı-biçimlenmesi/konfigürasyonu, olgu durumundaki nesne-
 lerin karşılıklı-biçimlenmesini karşılar."²³¹ Önerme de bahsedilen konfigüras-
 yonu şu şekilde formüle etmemizde fayda vardır:

İlk olarak nesne,(kendisinden daha küçük parçaya ayrıştırılamayan ve
 dünyanın tözünü oluşturan bileşen) terime(önermenin yapısını oluşturan ve
 şeyleri imleme görevini üstlenen göstergeler olarak isimler) karşılık gelir.
 İkinci olarak şey durumu,(kendi başlarına bir anlam ifade etmeyen mantıksal
 kurulumlar) önermenin içinde bulunan ve Wittgenstein'ın temel/*elemanter*
 önerme dediği bir söz öbeğine karşılık gelir. Örneğin, *Masanın ayağı kırıktır*
 önermesindeki 'masanın ayağı' söz öbeği, bir şey durumunu betimler. Son
 olarak olgu, (kendi başlarına anlam ifade eden varlık kurulumları) varlığın
 düşünsel düzlemdeki mantıksal tasarımları olan önermelere karşılık gelir.

Yukarıda şey-durumları ve kurulumları olan olguların, terimler ve kuru-
 lumlari olan önermelerle dilsel bildirim açısından kategorik ayrımı yapılmış-
 tır. Resim teorisi açısından bu ayrım önemlidir. Wittgenstein'a göre dil ve
 dünya arasındaki bu konfigürasyonla, resim teorisi işe koşulup mantıksal
 atomcu çözümlenmeler yapılarak dünyanın tam bir betimlemesi yapılabilir.
 Şöyle ki Wittgenstein bir önermenin anlamlı olmasının o önermenin bileşenle-
 rini oluşturan bütün terimlerin tek tek şey-durumlarına, önermenin kendisinin
 de olgunun kendisine karşılık gelmesi gerektiğini söyler. Yani bir önermenin
 doğru olabilmesinin iki zorunlu koşulu vardır: (1) Önermenin terimlerinin tek
 tek doğruluk işlevine sahip olup bir şey-durumundan bahsetmesi, (2) Böyle-
 likle önermenin kendisinin doğru olup dış dünyada bir olguya tekabül etmesi..
 Yani, doğruluk işlevini biçimlendiren karmaşık bir tümcenin/önermenin doğ-
 ruluk koşulları, parçalarının doğruluk koşullarından doğrudan çıkartılabilir.²³²
 Bu, olguların mantıksal tasarımının düşünce, bu düşüncenin dilsel bildiriminin
 de önerme olması demektir. *Düşünce anlamlı tümcedir*(önermedir).²³³ Zaten
 önermelerin toplamı da dilin kendisini oluşturduğu için; *Tümcele-*

²³⁰ Ali Utku, *Wittgenstein, Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*, s.26

²³¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.27, (Önerme:3.21)

²³² Roger Scruton, *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, s.294

²³³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.45, (Önerme:4)

rin(önermelerin) toplamı dili oluşturur.²³⁴ Dolayısıyla bir önermenin/resmin doğrulanabilirliği, önerme bileşenlerinin olgulardaki şey-durumları ile atomik uygunluğuna ve doğru temsiliyetine bağlıdır. Şu şekilde ifade edecek olursak bir önermenin/resmin, 'gerçekliğin bir modeli' olabilmesi için (a)gerçekliğe ilişkin olması ve (b)gerçekliği modellemesi gerekir²³⁵

Görülebileceği üzere burada oldukça radikal bir empirik tutumla karşılaşırız. Gerçekliği olgulardan ibaret sayan ve dünyada sadece olguların bulunduğunu söyleyen Wittgenstein'a göre, sadece olguların bilgisi elde edilebilir.²³⁶ Yani Wittgenstein atomik önermeler dışında dilin kullanımının anlamsız olduğunu, bu anlamsızlığın nedeninin de dilin kullanım mantığındaki hatamızdan kaynaklandığını söyler. Bu kulvarda felsefi önermeler anlamsızdır, çünkü felsefi önermelerde olgularla uyuşan atomik gönderimler söz konusu değildir:

*Felsefe konularında yazılmış çoğunluk tümceler ve sorular yanlış değil, saçmadır. Bu yüzden de bu türden soruları hiçbir şekilde yanıtlamayız, ancak saçmalıklarını saptayabiliriz. Filozofların çoğunluk soruları ve tümceleri, dil mantığımızı anlamamıza dayanır. (Bunlar, iyunin güzelden daha özdeş olup olmadığı türünden sorulardır.) Ve şuna şaşmamalı ki en derin sorunlar aslında hiç de sorun değildir.*²³⁷

Haddizatında felsefi önermeler yukarıda bahsini ettiğimiz mantıki biçim mefhumundan da yoksundur. Çünkü kesin anlamı tanımlanamayan öğeler barındırırlar ve mümkün bir olgunun yapısına sahip değildirler.²³⁸ Yani kendisinin mantıksal biçimi ile bir tasarıma sahip olabilecekleri olgudan mahrumdurlar. Böyle olduğu için de;

²³⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.45, (Önerme:4.1)

²³⁵ Ali Utku, *Wittgenstein, Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*, s.82

²³⁶ Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, Sentez Yayınları, s.72, 2015, İstanbul

²³⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.47, (Önerme:4.003)

²³⁸ Pierre Hadot, *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, s.29

*Tümce (önerme), olgu bağlamlarının var olmasını ve var olmamasını ortaya koyar. Doğru tümcelerin (önergelerin) toplamı, toplam doğa bilimi (ya da doğa bilimlerinin toplamı)dır.*²³⁹

Yukarıda alıntıladığımız doğa bilimleri ile ilgili önermeden anlaşılacağı üzere yapılması gereken açıktır: Önergeler ancak ve sadece atomik karşılığı olan olgulara tekabül ettiği sürece doğrulanabilirler. Yani Wittgenstein'a göre önergelerin anlamlılığı için temel kriter, içerdikleri nesne adlarının ve o nesnelere arasında öngördükleri ilişkilerin aynısının olgular dünyasında da bulunmasıdır.²⁴⁰ Bu kriterin dışında kalan bütün önergeler anlamsız ve saçmadır. Peki, bu noktada felsefenin, mantığın ve matematiğin kaderi ne olacaktır?.. Wittgenstein felsefe için ayrı mantık ve matematik için ayrı iddialarda bulunur. İlgili önergeler üzerinden ilkin mantık ve matematik hakkında konuşacak olursak o, mantık ve matematiğin önergelerinin bize yeni bir şey söylemeyen totolojiler ve eşitlikler olduğunu söyler. Mantık ve matematiğin önergeleri bize yeni bir şey söylemezler ancak onlar bütün anlamlı önermelerimizin temelini kurarlar:

*Mantıksal tümceler dünyanın yapı iskelesini betimlerler, ya da, daha doğrusu, onu ortaya koyarlar. Onlar hiçbir şeyi "ele al"mazlar. Adların imlem ve temel tümcelerin anlam sahibi olduklarını varsayarlar: Bu da onların dünya ile bağlantısıdır. Açık ki belirli bir niteliğe özsel olarak sahip simgelerin belirli bağlantılarının yinelemeler olması, dünya üzerine bir şey göstermelidir. Can alıcı nokta burada..Dedik ki, kullandığımız simgelerde bazı şeyler isteme-bağlıdır, bazıları değil. Mantıkta yalnızca bu dile getiricidir: Bu ise, mantıkta, biz istediğimizi imin yardımıyla dile getiriyoruz demek değildir; mantıkta, yapısı gereği zorunlu olan imin yapısının kendisi dile gelir: Herhangi bir im dilinin mantıksal sözdizimi kurallarını biliyorsak, o zaman, mantığın bütün tümceleri zaten verilmiştir.*²⁴¹

Bu önergelerin de ortaya koyduğu üzere; mantık, kendi kendini doğrulayan totolojilerden ibaret kurulum parametreleri ve matematik, nicelikle ilgili eşitlikler sağlamak kanalıyla önermelerimizi düzenleyen eşitlik parametreleri

²³⁹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.47, (Önerme:4.1-4.11)

²⁴⁰ Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, Sentez Yayınları, s.73, 2015, İstanbul

²⁴¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.149, (Önerme:6.124)

olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani Wittgenstein için mantığın bütünü yalnızca kaba bir totolojidir, çünkü ona göre, mantık bize daha önce bilmediğimiz hiçbir şeyi öğretmez.²⁴² Ne mantığın ne de matematiğin olgusal karşılıkları yoktur fakat bunlar, haddizatında mantık olmadan önermeler kuramayız, düşünemeyiz. Çünkü mantık; hem göstermeye gücünün yettiği herhangi bir şeyi gösterir hem de gösterdiği şey, dilimiz vasıtasıyla temsil edilebilir olduğu ölçüde, gerçekliğin apriori yapısıdır.²⁴³ Dolayısıyla mantık, bize yeni bilgiler öğretmese de kendimize ve dünyaya dair bilgilerimizin temelini kuran yapı iskelesi ya da temeldir. Wittgenstein matematik noktasında da der ki, *Matematik, mantıksal bir yöntemdir.*²⁴⁴ Matematik, burada mantığın totolojilerinin sayısal eşitlikler halinde ifadesi olmaktadır. *Dünyanın, mantığın yinelemelerle gösterdiği mantığını, matematik eşitliklerle gösterir.*²⁴⁵ Çünkü mantığın önermeleri varlıktaki niceliği ve nicelikteki eşitlikleri açıklamak -işleme tabi tutabilmek- için sayı ve şekillere dönüşür ve bu da bütün bir matematiği inşa eder. Bu anlamda; *Mantık bir öğretidir değil, dünyanın bir ayna tasarımıdır.*²⁴⁶ Mantık olmadan düşünemeyiz, önerme kuramayız ya da herhangi bir matematiksel işlem yapamayız. Wittgenstein'ın felsefesinde mantık dünyayı doldurur ve onun yapı iskelesini kurar. Mantık ve matematiğin pozisyonu ile ilgili bu özeti çalışmanın konusu dikkate alındığında yeteceği kanısında olduğumuz için *Tractatus*'ta felsefenin pozisyonuna ilgili önermelere geçebiliriz:

*Felsefede doğru yöntem aslında şu olurdu: Söylenebilir olandan, yani doğa bilimi tümcelerinden -yani felsefeyle hiçbir ilgisi olmayan bir şeyden- başka bir şey söylememek, sonra her seferinde de, başka birisi doğa ötesi bir şey söylemeye kalkıştığında, ona, tümcelerindeki belirli imlere, hiç bir imlem bağlamamış olduğunu göstermek. Bu yöntem ona doyurucu gelmeyecektir -ona felsefe öğrettiğimiz duygusunu duymayacaktır- ama tam doğru yöntem bu olurdu.*²⁴⁷

Burada ilk anladığımız husus, felsefenin görevinin büyük metafizik bulutları lengüistik olguların damlacıkları halinde yoğunlaştırmaktan veya felse-

²⁴² Jean Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, s.30

²⁴³ Jean Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, s.30

²⁴⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.153, (Önerme:6.2)

²⁴⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.153, (Önerme:6.22)

²⁴⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.153, (Önerme:6.13)

²⁴⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.47, (Önerme:6.53)

fi problemleri bir hastalığı tedavi eder gibi incelemekten ibarettir.²⁴⁸ Bu kulvarda önermeden çıkan felsefi metodoloji, resim teorisine aykırı konuşmaya başlayan herhangi bir A kişisine, önermelerinin anlamsız olduğunu fark ettirmek olacaktır. Kişi, belki kendisine felsefe öğrettiğimiz duygusuna kapılmayacak ve o lezzeti tatmayacaktır, ancak resim teorisi gereği yapılacak tek şey budur. Yani Wittgenstein burada, felsefenin asli görevinin bir nevi önermelerin aydınlatılması olduğunu söyler:

*Felsefenin amacı düşüncelerin mantıksal açıklığıdır. Felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir. Felsefe yapıtı, özünde, açıklamalardan oluşur. Felsefenin sonucu, "felsefe tümceleri" değil, tümcelerin açık hale gelmesidir. Felsefe, başka türlü sanki bulanık ve kaypak olan düşünceleri, açık kılmalı, keskin olarak sınırlamalıdır.*²⁴⁹

Bu önermelerden hareketle Wittgenstein felsefe ve felsefi önermelerin 2 görevinden bahsetmiştir: (1) Resim teorisine aykırı önermeler hakkında, atomcu çözümlenmeler yaparak onların anlamsızlığını ortaya koymak ve (2) Önermeleri aydınlatmak suretiyle fazlalıklardan budayarak açık hale gelmelerini sağlamak.. Başka bir deyişle felsefenin amacı, düşüncelerimizin mantıksal biçimde açıklığa kavuşturulmasıdır.²⁵⁰ Bu açıklığa kavuşturma da, yukarıda ifade ettiğimiz iki yolla gerçekleşir.

Kolayca fark edileceği üzere bu iki görev birbirine alternatif olmak durumundadır. Ve bu aydınlatıp düzenleme rolünde kılavuz *Tractatus* olacaktır. Peki, bu durumda *Tractatus*'un önermelerine ne olacaktır? Haddizatında eserdeki önermelerden hiç biri doğa bilimlerine indirgenemez niteliktedir. Ayrıca yukarıda bahsettiğimiz üzere mantıksal yahut matematiksel önermeler gibi totolojik değerlerdir. Çünkü eserdeki önermeler, mevcut bilgilerimize yenilerini eklemek üzere kurulmuştur. Fakat Wittgenstein eserindeki bu paradoksal yapıyı zaten bildiği için eserin sondan bir önceki önermesinde şöyle söylemiştir:

²⁴⁸ Jean Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, çev: Zeki Özcan, Asa Yayınevi, s.15, Bursa, 1999

²⁴⁹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.47, (Önerme:4.112)

²⁵⁰ Derek Johnson, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s.189

Benim tümcelerim şu yolla açılmayıp açılmadıkları ki, beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür, onlarla -onlara turmanarak- onların üstüne çıktığında. (Sanki üstüne turmandığında merdiveni devirip yıkması gerekir.) Bu tümce-leri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür.²⁵¹

Önermede açılan ana nokta şudur ki, resim teorisi gereği eserdeki önermelerin saçma olduklarını anlamak kitabın bütün bakış açısının saçma olduğunu anlamak demek değil, aksine kitabın doğruluğunu tasdik etmektir.²⁵² Wittgenstein mantıksal atomcu çözümlenmelerle söylenebilene bir sınır koymuş ve bu yolla söylenemeyeni göstermiştir. Ve *Tractatus*, söylenemeyen ancak gösterilebilen kategorisine dahil önermelerden müteakip bir kitaptır. Dolayısıyla yukarıdaki önermede eser saçmaya indirgenmiştir. Ancak bu saçma olağan anlamda bir saçma değildir. Zira *Tractatus*'un bakış açısından saçma olan değerlerin okuru sistematik bir teori içinde sunulamayan bir tür kavrayışa ulaşacağı bir konuma yerleştirdiği varsayılır.²⁵³ Kitap sistemli bir mantıksal teori sunar ancak teoriyi oluşturan önermeler teorisinin bizatihi kendisine aykırı geldiği için anlamsız kategorisine zorunlu olarak indirgenir. Haddizatında eseri oluşturan önermeler eserin doğası gereği zorunlu olarak saçmadır. Wittgenstein, böylelikle söylenebilene kesin bir sınır çizer ve bu yolla söylenemeyen ancak gösterilebileni imler. Tam burada oldukça çarpıcı bir durum söz konusudur. Önermelerin bir merdiven gibi kullanılıp aşılması gerektiğini salık veren filozof bu yolla bize söylenemeyen ancak gösterilebilen bir alana ulaşılacağını söyler. Bu önermeler aşılması gereken şeyler diyor Wittgenstein, insan bunları aştığı vakit dünyayı doğru görür. Aşmak bir şeyin üzerine çıkmak demektir. Bir şeyin üzerine çıktığımızda onun ötesine geçmiş oluruz. Yani onun sınırlarının bize gösterebileceği alanın ötesine.. Dikkatli düşünecek olursak burada yavaştan mistik önermelere bir giriş söz konusudur. Mantıksal atomculuğun üzerinde olana, aşkın, transandantal olana geçişin ipucu verilmektedir. Wittgenstein bu önermede merdiven metaforu ile saçmaya indirgediği önermelerini kullanmayı ve bu sayede onları aşmayı öğütler. Bu önermeler dünyada neyin olgusal olabileceğine dair gerekli sentaks ve semantiği çizdiği için bunların üzerine çıkmak aynı zamanda olgusal

²⁵¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.173, (Önerme:6.54)

²⁵² Ali Utku, *Wittgenstein, Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*, s.244

²⁵³ Ali Utku, *Wittgenstein, Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*, s: 243

olanın üzerine çıkmaktır. Burada filozof aşkın, transandantal olandan bahsetmektedir ki bunu da dünyanın doğru vizyonu olarak nitelediği önermede açık ortadadır.

Şu şekilde ifade edildikte, dünyanın doğru vizyonu Wittgenstein'da çıkarımsal aklın/*reason* ötesinde bir pozisyonda konuşlanmıştır. Ancak bu pozisyona ulaşmak için *Tractatus*'tan geçmek, onu bir merdiveni tırmanır gibi tırmanmak gerekir. Böylelikle bütün söylenebilenin kühnüne vakıf olunacak ve söylenemeyen ancak gösterilebilen, aşkın olana ulaşılacaktır. İşbu aşkın alan çıkarımsal aklın içersinde işlediği çizgisel/nedensel zamansallığın ötesine konuşlanmış olan *intellectus* düzeyindeki aklın alanıdır. Böylesine açık bir ifade ile mistik bilince temas eden bu önermenin çoğunlukla eserin paradoksal yapısını izaha indirgenmesi ise açık bir şekilde, epistemik ihlaldir.

3. 1. 2. Düşüncenin Sınırlandırılması

Tractatus'un genel güzergahı başlangıçta alıntıladığım önsözde ortaya konduğu üzere; (1) dilin mantığının doğru anlaşılmasını sağlayarak resim teorisini inşa etmek ve (2) anlamlı önermeler kurmak yoluyla dile bir sınır çekmektir. Önsözün devamında bahsedilen düşünceye sınır çekme sorunsalına gelecek olursak Wittgenstein bu konuda Kant'tan tamamen ayrıldığını söyler. Bilindiği üzere Kant noumen ve fenomen ayrımı yapmıştır. Fenomen alan onda, insan düşüncesinin, aklın kaynak ve verileri ışığında ulaşabileceği alanı temsil ederken, noumen alan ulaşılmaz olan boyutu temsil etmekteydi. Kant'ın eleştiri felsefesi böylece düşünceye bir sınır çizme etkinliğine dönüşüyordu.²⁵⁴ Felsefe problemlerini dil problemlerine indirgeyen Wittgenstein, Kant'ın bilgi problemleriyle ilgili olarak yapmaya çalıştığı insan zihninin sınırlarını belirleme işini, dilde yapar.²⁵⁵ Yani Wittgenstein, Kant'ın bilebileceğimiz şeyi (fenomenler ya da deneyimin olanaklı nesnelere), bilemeyeceğimiz şeyden (bütün olanaklı deneyimi aşan kendinde şeyler) ayırmasına karşıdır.²⁵⁶ Neden olarak, birincisi, düşüncenin sınırlandırılabilmesi için sınırın öte yanında kalan düşünemeyeni de düşünmemiz gerekir. İkinci olarak ise sını-

²⁵⁴ Çetin Türkyılmaz, "Sınır, Sessizlik ve Felsefe", *viraverita.org*

²⁵⁵ Ali Osman Gündoğan, "Dil ve Anlam İlişkisi", *aliosmangundogan.com*, s.5

²⁵⁶ Hans Johann Glock, "Wittgenstein and Reason", Ali Utku, *Wittgenstein, İlk Dönem Felsefesi ve Dilin Sınırları* içinde, s.19

rın çizgisinin temel belirlenimleri neler olacaktır? Sınır nereden itibaren, hangi standartlara göre çizilecektir? Düşünülemeyeni düşünme ve sınırın çizgisi problemleri Wittgenstein'ı, Kant'ın çizgisini benimsemekten alıkoyar. O halde ne yapılacaktır? Çözüm bellidir: Sınırlandırma işlemi düşüncede değil dilde yapılacaktır. Yani felsefe, öte yakasını mantıksal açıdan düşünmemizin imkansız olduğu düşünce alanını değil, söylemlerimizden müteakip dil alanını sınırlandıracaktır. Böylelikle, *Söylenebilir olanı açıkça ortaya koymakla, söylenemez olanı imleyecektir.*²⁵⁷ Burada söylenemez olan Kant'ın inandığı şekil olan söylenebilirin aksine yalnızca gösterime açıktır. Yani Wittgenstein, önermelerin gerçekliğin mantıksal formunu gösterdiğini, fakat söz konusu mantıksal formun temsil edemeyeceğini söyler.²⁵⁸ Şöyle bir örnekle anlatacak olursak, bir ressam çizdiği manzara tablosu hakkında hem resme hem de manzaraya ayrı ayrı bakabilirken, resmin manzarayı temsil etme tarzını temsil edemez.²⁵⁹ Burada mantıksal biçimin aşılabilirliği vardır ki bu temsil edilemez yalnızca gösterilebilir. İşte neyin gösterilebilir olduğunu ortaya koymak için de evvela neyin söylenebilir olduğunu belirlemek gerekecektir. Yani sınırlandırma düşüncede değil dilde yapılacaktır. Haddizatında söylenebilir olan, resim teorisi gereği olgusal olanla konfigürasyon içinde bulunan iken, söylenemez olan, bunun, yani dil ve dünyanın dışında kalan olacaktır. Haddizatında; *Dilimin sınırları, dünyanın sınırlarını imler.*²⁶⁰ önermesi ile de Wittgenstein bunu ortaya koyar. Bunun da standardizasyonunu belirleyecek olan şey resim teorisidir. Resim teorisi de yukarıda özet geçtiğimiz üzere, olgularla önermeler arasında kurulan analogiler dizisinden bir kalkül inşa etmeye programlı dil teorisidir.

Çalışmanın buraya kadar olan noktasında Wittgenstein'ın *Tractatus Logico-Philosophicus*'ta üzerinde durduğu dil-dünya ilişkisinin atomcu çözümlemesine ana hatları ile değinilmiştir. Bunun yanında filozofun değindiği; mantık ve matematiğin doğası, mantıksal işlemciler, matematiksel paradoksların çözümü gibi onun ilk dönem felsefesi açısından çok önemli bazı başlıklara ya hiç değinilmemiş ya da çok az üzerinde durulmuştur. Bunun yapılmasının nedeni çalışmanın bağlamından uzaklaşmanın önüne geçmektir. Şimdi İlk

²⁵⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.61, (Önerme:4.115)

²⁵⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.1064

²⁵⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.1064

²⁶⁰ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.133, (Önerme:5.6)

Dönem Wittgenstein Felsefesi'nde dil-düşünce-dünya ile ilgili bölümün ardından çalışmanın konusunu oluşturan varlığın ezeli-ebedi bakışla bütünsel olarak idrak ve temaşa edildiği bölümün analizine geçebiliriz.

3. 2. Sub-Specie Aeternitatis Olarak Dünya

Öncelikle belirtmek gerekir ki Wittgenstein, *Tractatus*'ta çalışmanın konusunu oluşturan ve birazdan analiz edeceğimiz önermelerde *das Mystische* kavramını kullanmıştır. Bu kelimenin çevirisine baktığımız zaman (1) mistik, mistisizmle ilgili (2) esrarengiz, esrarlı²⁶¹ gibi anlamlara geldiğini görürüz. Wittgenstein ayrıca ezeli-ebedi bakış/*sub-specie aeternitatis* kavramını da aşağıda analiz edeceğimiz üzere, kendisinin bahsini ettiği mistik idrak ve temaşanın doğasını ifade etmek adına kullanmıştır. Ezeli-ebedi bakış kavramının doğasının karakteristik özelliklerinin; bilinçliliğin devrede oluşu ve çizgisel/nedensel zamansallığın bağlayıcılığından arınmış olmak anlamında sonsuz bir formda oluşu olduğundan giriş bölümünde bahsetmiştik. Dolayısıyla Wittgenstein'in *Tractatus*'un sonunda ifade ettiği ve bilincin bir tür mistik formu olduğunu iddia ettiğimiz pozisyonun, klasik mistisizme indirgenerek ele alınması aşırı bir genelleme olacaktır. Ayrıca Wittgenstein'da bilincin mevzubahis mistik formunu analiz ederken onun Spinoza'yla olan benzerliğine de vurgu yapacağız. Bu yüzden Wittgenstein'daki mevzubahis mistik bilinci sadece, analitik dil felsefecilerinin dil-dünya arasındaki ilişkide ifade alanının dışında kalan, disfonksiyonel ve anlamsız öznel duyumsamalar olarak ele alınmasını uygun bulmamaktayız. Wittgenstein'da kendisini, varoluş, sınırlı bütünlük olarak dünya ve ifade edilemeyenin duygusu olarak açık eden bilincin bu mistik formunun, Spinoza ile ciddi anlamda benzerliği olduğunu fark ettiğimiz için, Wittgenstein'in bu idrak ve duyumsamalarının, anlamsız ve saçmaya indirgenmesinin hata olduğu kanaatindeyiz.

3. 2. 1. Etkiler ve Dönüşüm

Aşık olan şu ki *Tractatus* gibi mantıksal atomculuğun kalbi olan bir eserde dünyanın doğru vizyonu meselesinin olgusal alanın ötesinde konuşlan-

²⁶¹ Vural Ülkü, *Almanca-Türkçe Büyük Sözlük*, Yayına Hazırlayan: Candan Ülkü, İnkılap Yayınları, Ankara, 2005

dığını iddia etmek tarihsel süreç eksenli düşündüğümüzde oldukça aykırı görünebilir. Bu bölümdeki gayemiz *Tractatus*'ta dünyanın doğru vizyonunun olgusal alanın ötesinde konuşlandığı fikrinin aykırı olmadığını ortaya koymaktır.

Öncelikle şu iki durumu kabul etmekte fayda vardır ki bunlardan ilki, *Tractatus*'ta belli başlı mistik içerimli önermelerin var olduğudur. Wittgenstein insanın dil ile ifade edemediği bir alanın yani metafiziğin varlığını onaylamakta, mantıksal atomcu geleneğin aksine bu alanın varlığını reddetmemektedir. O, metafizik konusunda resim teorisi gereği sadece susmayı önermektedir.²⁶² İkinci olarak şunu belirtmemizde fayda vardır ki Wittgenstein'in mevzu bahis önermelerde bahsettiği bilincin mistik formu giriş bölümü ve Spinoza ile ilgili bölümde de değindiğimiz üzere, aklın ve iradenin askıya alındığı değil aklın ve iradenin devrede olduğu bir zihinsel pozisyonudur. Yani Wittgenstein'da aklın intellectus düzeyinde varlığın bütünsel olarak idrak ve teması söz konusudur. Zihnin bu formunun *Tractatus*'taki mahiyetini ortaya koymak için öncelikle onun alt yapısını kurduğunu düşündüğümüz bazı unsurları ortaya koymamız gerekir. Bunlardan ilki filozofun ani bir kararla savaşa katılması ve orada manevi bir dönüşüm sürecine girmesidir. Günlük ve mektuplarından bildiğimiz üzere kendisini dönüştürme isteği ile dolu olan filozof, ölümlü yüz yüze gelme deneyiminin öyle ya da böyle kendisini geliştireceğini ve dönüştüreceğini hissediyordu.²⁶³ Savaşın patlak verdiği sıralarda sık sık düşünsel krizler ve depresif durumlar yaşayan filozof o sıralarda William James'in *Dinsel Deneyimin Çeşitleri* kitabını okumuş ve Russell'a 'gelişmek istediği birçok yönde kendisini geliştirebileceğini düşündüğü bir kitap olduğunu' söylemişti.²⁶⁴ Eserde bir pasajda James, ölümü göze alabilmenin ve bu uğurda zorluklara katlanabilmenin kişiyi nihayetinde kutsayacağını ve dönüştüreceğini söylüyordu. Wittgenstein'ı belki de savaşa katılmaya iten ana etken bu idi. Savaşa katıldıktan sonra günlüğüne James'in ilgili düşüncesinin emeline uygun şeyler yazması bunun bariz bir göstergesi değil midir?

²⁶² Tuncay İmamoglu, "Mantıkçı Pozitivizm, Wittgenstein ve Din", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı:35, s:41, Erzurum, 2011

²⁶³ Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein - Dahinin Görevi*, s.171-172

²⁶⁴ Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein - Dahinin Görevi*, s.172

Savaş boyunca tuttuğu günlüklerde²⁶⁵ Wittgenstein'in tam da böyle bir kutsanma isteği içinde olduğuna dair belirtiler buluruz. Düşmanı ilk kez gördüğünde, "Şimdi temiz bir insan olma fırsatım var çünkü ölümle yüz yüzeyim." "...Belki de ölümün yakınlığı yaşamı aydınlatacaktır Tanrı bana yol gösterebilir."²⁶⁶

Pasajda geçen ifadelerden anladığımız şey, düşünürün o sıralar köklü bir kişisel/metafizik dönüşüm geçirme arzusunun olduğudur. James'in ölümü göze almanın kişiye köklü bir dönüşüm yaşatacağı anekdotundan oldukça etkilenen filozof bu anekdotun gereğini olduğu gibi yaşantısına geçirmiş ve kendi köklü dönüşüm sürecini başlatmıştır. Dolayısıyla James'in ölümü göze alabilme ve bu uğurda sonuna kadar mücadele edebilmenin kişide köklü bir dönüşüm yaşatacağı üzerine kurulu anekdotunun filozofun o sıralar içinde bulunduğu durumdan bir çıkış yolu olması umududur.

Çeşitli yazar ve düşünürlerin onun üzerinde derin etkileri olduğundan devam edecek olursak, Wittgenstein'in savaşta Tolstoy'un *İncil'in Kısa Tarihi* adlı eserini okumaya başlaması bu etkinin örneklerinden bir başkası olduğu söylenebilir.²⁶⁷ Çünkü onu adeta büyüleyen kitabı cephede bir tılsım gibi sürekli yanında taşıyor ve o kadar sık okuyordu ki bütün pasajlarını ezber biliyordu. Bir süre sonra etrafındaki insanlara da kitabı tavsiye etmeye başlamıştı. Öyle ki yazıştığı dostlarına kitabın insanın üzerindeki etkisinden bahsederek okumalarını tavsiye etmiştir.²⁶⁸ Kitap kuvvetle muhtemel Wittgenstein'in Tanrıya olan inancını güçlendirmekle kalmadı ona ümit, sabır ve azim de aşıladı. Böylelikle çalışmalarını devam ettirecek motivasyona da ulaştı. Tolstoy'un *İncil'in Kısa Tarihi* onun için bir çeşit katalizördü. Varoluşsal krizlerinin tortularını parçalayıp o tortuların ardındaki hakikati ortaya çıkartacak manevi bir katalizör.. Böylelikle Wittgenstein, geceleri projektör ışığında, gündüzleri gün ışığında Tolstoy'un *İncil'in Kısa Tarihi* eserini okuyarak huzur bulduğu zamanlarda çok şey yazdı.²⁶⁹ Diğer isme gelecek olursak Pierre Hadot, Wittgenstein'in otobiyografisini yazanların onun sık sık Alman mistik şair Angelus Silesius okuması yaptığını yazdıklarını belirtiyor ve ekliyor:

²⁶⁵ Tırnak içindeki ifadeler Ray Monk tarafından Wittgenstein'in Günlükler'inden alıntılanmıştır.

²⁶⁶ Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein - Dahinin Görevi*, s.172

²⁶⁷ Jean Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, s.21-22

²⁶⁸ Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein - Dahinin Görevi*, s.177-178

²⁶⁹ Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein - Dahinin Görevi*, s.179

ama söz konusu olan, nihayetinde, mistik tarihinde oldukça sıradan bir formüldü: "Susarak konuşulur: Ey insan eğer ebediyetin varlığını anlatmak istiyorsan, önce tüm sözü bırakmalısın."²⁷⁰

Her ne kadar Hadot, şairin ilgili pasajına istinaden Wittgenstein'in duygu durumunu klasik mistisizme indirgese de bu noktada doğrudan bir indirgeme yapmanın doğru olmadığı kanaatindeyiz. Şöyle ki Wittgenstein'da klasik mistisizmde olan bazı durumlar varken, filozofu giriş bölümünde de bahsettiğimiz üzere klasik mistik anlayıştan ayıran çok önemli durumlar da söz konusudur. Klasik anlayışla doğrudan ilişkilendirebileceğimiz durum, hayatın anlamının sınırlı bütünlük olarak dünya duygusu şeklinde hissedilip tanrısal bir perspektiften duyumsanarak resim teorisinin doğası gereği ifade edilemezliği. Klasik anlayıştan ayrıldığı durumlarsa; birincisi ve en önemlisi Wittgenstein'da bilincin mistik formunun aklın ve iradenin askıya alındığı hali değil aklın ve iradenin tamamen devrede olduğu hali söz konusudur. Bir diğer husus, Wittgenstein'da klasik mistisizmdeki gibi aydınlanma ve o hale ulaşmaya dayalı bir çıkış noktası yoktur. Bilinç mistik forma tamamen kendiliğinden, belirli okumalar, yaşantılar ve dil-dünya bağlantısının mantıksal analizinin varlık üzerinde derinleşmesi tarzında etkiler ile geçmiştir. Başka bir husus, Wittgenstein'in önermelerde bahsettiği bilincin mistik formunun, *Tractatus*'un merkezi öğretisi olan resim teorisine sıkı sıkıya bağlantılı olduğudur. Bağlantılıdır çünkü *Tractatus*, mevzubahis mistik idrak ve temaşa haline ulaşmada bir çeşit katalizördür. Şöyle ki, yukarıda değindiğimiz ve çalışmada tekrar analiz edeceğimiz 6.58 numaralı önermede Wittgenstein, dünyanın doğru vizyonunu öncelikle *Tractatus*'un uygulamalı bir şekilde aşılmasına bağlamaktadır. Uygulamalı bir şekilde aşmaktan kastımız varlık üzerinde derin bir dil-dünya analizine girmek ve böylece olgusal alana dair tam bir derinliğe ve enformasyona ulaşmaktır. Yani burada önermelerde bahsedilen mistik bilince ulaşmada resim teorisine oldukça sıkı bir bağ söz konusudur ve bu durumu olduğu gibi klasik mistik anlayışa indirgemek doğru değildir. Diğer bir husus olarak ise Wittgenstein'da bilincin bu mistik formu, çalışmada bahsedeceğimiz üzere 'sınırlı bütünlük olarak dünya duygusu', 'varoluş duygusu', 'ezeli-ebedi bir bakıştan dünya duygusu' gibi aynı duygu yumağının alter-

²⁷⁰ Pierre Hadot, *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, s.41-42

natif türevleri olarak idrak ve temaşa edilerek kendini *Tractatus*'a ters düşmeyecek şekilde eklemlenmiştir.

*Tractatus*çu mistik bilince etkisi olduğunu düşündüğümüz son kişi Wittgenstein'in en önemli hocası ve en yakın dostlarından biri olan Russel'dır. Wittgenstein her ne kadar *Tractatus*'u yazdığı dönemde Russel'dan uzakta olsa da gerek onunla birlikteyken olan sohbet ve tartışmaları gerekse de Russel'ın *Mistisizm ve Mantık* adlı eserini *Tractatus*'u yazdığı dönemlerde okumuş olması gibi hususlar Russel'ın Wittgenstein üzerinde bilincin mistik formuna dair etkisini kuvvetle muhtemel kılmaktadır. Özellikle Russel'ın *Mistisizm ve Mantık* adlı eserindeki mistisizme dair sıralanan karakteristik durumları baz alırsak bu etkinin kaçınılmaz olduğunu göreceğizdir. Russel bu eserinde mistisizmin düşünce tarihi boyunca bütün ekollerde şu özelliklere sahip olduğunu varsayıldığını belirtir: Mistisizmin ilk olarak, analitik aklı aşır sezgisel mahiyette olan ve daha yüksek ve derin bir gerçekliğe nüfuz etmeye izin veren bir bilgi biçimi olduğunu söyler.²⁷¹ Bu madde Wittgenstein'da *Tractatus*'un radikal derecede analitik tarzda düzenlenmiş resim teorisinden dünyaya bakışından sonsuzluğun ufkundan/ezeli-ebedi bir bakışla dünyaya bakışına sıçrayışını ifade etmekte işlevseldir. Şöyle ki Wittgenstein'da mistik bilinç, hem analitik ve mantıksal/çıkarımsal mahiyette değildir hem de dünyanın doğru vizyonunu görmek için mantıksal/çıkarımsal akıldan daha yüksek düzeyde bir enformasyon sağlar.

Russel'ın mistisizmle ilgili söylediği ikinci özellik, onun her çokluğu ve çatışan her farklılığı aşmak suretiyle bunları daha yüksek ve daha derin bir birliğe indirgemeye çalışan monist bir postulat olduğudur.²⁷² Wittgenstein açısından bu madde üzerinde düşündüğümüzde, onun sınırlı bütünlük olarak dünya duygusu olarak adlandırdığı dünyanın bir ve bütün olarak idrak ve temaşası, bu maddede bahsedilen monist anlayışla eşdeğer görünmektedir.

Üçüncü bir özellik olarak Russel, mistisizmin ezeli-ebedi dünyayı keşfetme çabası olduğunu söylemiştir.²⁷³ Bu madde üzerinden Wittgenstein'ın bahsini ettiği dünyanın sonsuzluğun ufku altında/*sub-specie aeternitatis* idrak

²⁷¹ Jean Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, s.35

²⁷² Jean Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, s.35

²⁷³ Jean Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, s.35

ve teması, onun ezeli-ebedi bakışla dünyayı keşfetmeye ve anlamaya çalıştığı hususuyla birebir örtüşmektedir.

Wittgenstein'in yaşamın anlamı ve varoluşuna dair önermelerinin altyapısını kuran isimler ve koşullar filozofun yazışmaları ve yaşam öyküsü baz alındığında kuvvetle muhtemel yukarıda bahsettiğimiz isimler ve durumlardır. Bunların yanında filozofun Schopenhauer ve Spinoza okuduğunu da yaşam öyküsü ile ilgili kaynaklardan bilmekteyiz. Onun etkisi ise kendisine de Spinoza kanalıyla gelen ve çalışmamızın merkez kavramlarından olan ezeli-ebedi bakış/*sub-specie aeternitatis* kavramıdır. Çalışmada değineceğimiz üzere filozofun ilk dönem felsefesinde bilincin mistik bir boyuttan Tanrısal perspektifle deneyimlediği idrak ve temaşa durumlarını ifade etmede bu kavram kullanılmıştır.

3. 2. 2. Dünyanın Doğru Vizyonu

*Benim tümcelerim şu yolla açıcıydılar ki, beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür, onlarla -onlara turmanarak- onların üstüne çıktığında. (Sanki üstüne turmandığında merdiveni devirip yıkması gerekir.) Bu tümce-leri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür.*²⁷⁴

Bu önermeden öncesinde bahsettik. Ancak *Tractatus*'taki bilincin mistik formu olarak adlandırdığımız bilincin ezeli-ebedi bakış düzeyine dair önermeleri anlamak adına önermeyi tekrar analiz etmekte fayda olduğunu düşünüyoruz. Öncelikle önermenin önemli bir kusura -kitabın kendi yıkımının kaynaklarını içermesine- karşı bir reaksiyon olmasıdır.²⁷⁵ Yani filozofun kendisinin de başından beri farkında olduğu metnin yapısının resim teorisine aykırılığıdır. Resim teorisi, önermelerin ve bileşenlerinin olgular ve bileşenleri ile mantıksal zemin dahilinde uyuşmasına dayanır. Yani doğru bir önerme dile getirmenin zorunlu koşulu önermenin kendisinin dış dünyada bir olguya teka-bül etmesidir. *Tractatus*'un önermelerinde ise böyle bir durum söz konusu değildir. Bu yüzden filozof önermelerinin saçma, dolayısı ile de aşılması gereken şeyler olduğunu söylemiştir. Aşma işleminin gerçekleşme sürecini ise merdiven metaforu ile anlatmıştır. Burada, birinci bölümde de bahsettiğimiz

²⁷⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.173, (Önerme:6.54)

²⁷⁵ Ali Utku, *Wittgenstein, Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*, s.240

üzere merdiven metaforunun neden kullanıldığını anlamak önemlidir. Merdiven burada, önermenin ikinci sonucu olduğunu düşündüğümüz dünyanın doğru vizyonu ile ilgilidir. Wittgenstein *Tractatus*'un mantıksal atomcu önermelerine bağlı bir yaşam anlayışının doğruluğunu savunmuş olsaydı kullandığı metaforunda merdivenin, yani önermelerin atılmasını neden istesindi? Önermede üstüne basa basa önermelerinin aşılması gereken şeyler olduğunu söylüyor. Aşılması için de tıpkı bir merdiven gibi kullanılması gereken şeyler.. Yani önermelerin tabiri caizse kühnüne vakıf olmadan onları aşamayacağımızı, eserin doğası gereği bunun mümkün olmadığını vurguluyor. Ancak ve sadece önermeleri tam bir idrak ile kavırsak onları aşacak bilişsel kapasiteye ulaşacağımızı anlatmak istiyor. Bizim burada gördüğümüz şey, eserin merdiven metaforuna kadar işlenen kısmının mantıksal/çıkarımsal akıl formunda işleyen bilincin *ratio/reason* düzeyinin çözümlenmesi oluşu iken, merdiven metaforundan sonraki mistik içerimli önermelerin, sezgisel akıl formunda işleyen bilincin *intellectus* düzeyinin çözümlenmesi olduğudur. Tıpkı Spinoza felsefesinde olduğu gibi bilinç, mantıksal/çıkarımsal akli tam bilgilerle donattığı zaman *intellectus* düzeyine ulaşan merdiveni kurmuş olur. Ancak burada merdivenin kendisi sadece *intellectus*'un dünyasını görmek için gereken düzeye ulaştıran bir yükseltme mekanizmasıdır, görüşün kendisi yoluyla gerçekleştiği ana mekanizma *intellectus* düzeyine ulaşan aklın doğasının üzerine kurulu olduğu *sezgi/intuitio* ve iç görü/*insight*den doğan, dünyanın idraki ve teması halidir. Sezgi ve iç görüden doğan bu idrak ve temaşa ise önermenin son kısmında yer alan dünyanın doğru vizyonudur. Filozof önermeleri aşan, kendi tabiriyle bir merdiveni yıkıp atar gibi onlardan kurtulan okuyucuya dünyayı doğru göreceğini söylüyor. Burada dünyayı doğru görmekten kastının yukarıda da izah ettiğimiz üzere, *Tractatus*'taki önermeler sayesinde olduğu ancak o önermelere göre olmadığı noktası önemlidir. Önemlidir çünkü bütün bir pozitivist gelenek, dünyayı doğru görme meselesini çoğunlukla *Tractatus*'un mantıksal atomculuğuna indirgeyerek aklın iki formu olan mantıksal/çıkarımsal akli rasyonalite ile eşitlemiştir. Oysa önermeyi analiz ettiğimizde Wittgenstein için bunun böyle olmadığını görürüz: Önermeyi analiz ettiğimizde her halükarda göreceğimiz şey, dünyanın doğru vizyonunun, resim teorisinin nüfuz ettiği olgusal alanın ötesinde konuşlandırıldığıdır. Başka bir deyişle yaşamın ve varoluşun anlamı bariz bir şekilde olgusal alanın ötesinde konuşlanmıştır. Bu iddiayı gerekçelendirmek için *Tractatus*'ta mistik bilincin analizi için başlan-

gıç noktası olduğunu düşündüğümüz dilin sınırları ile ilgili önermesine geçelim: *Dilimin sınırları dünyamın sınırlarını imler.*²⁷⁶

Tractatus'ta önermelerin kaynak noktası/*punctum salien* resim teorisi gereği olgulardır. Olgulara aykırı gelen herhangi bir doğru önerme dile getiremeyiz. Dile getirdiğimiz önermelerde, bu kulvarda anlamsız ya da saçmadır. Dolayısıyla dilin sınırları, dünyanın yani olguların sınırları olmak durumundadır. Burada kategorik bir reddiye söz konusudur. Filozof dilin sınırlarını olgular olarak belirler ve buna aykırı betimlenecek her durumu saçmaya indirger. Yani dilin sınırları, betimlenebilecek ya da düşünülebilecek gerçekliğe karşılık gelen sınırlardır.²⁷⁷ Bu sınırlar da, diğer bir anlamda mantığın sınırlarıdır. Çünkü önerme-olgu arasındaki karşılıklılığı kuran unsur mantıktır, mantıksal biçimdir: *Mantık dünyayı doldurur; dünyanın sınırları onun da sınırlarıdır. ...Düşünemediğimizi, düşünemeyiz; o zaman, düşünemediğimizi söyleyemeyiz de.*²⁷⁸

Mantığın dünyayı doldurması meselesi mantıksal biçim mefhumunun olgularla düşünceler arasındaki temel parametre olmasıdır. Yani düşünebildiğimiz her şey; doğru, yanlış ve saçma önermelerin tümü, ancak ve ancak mantıksal biçim sayesinde gerçekleşir. Mantık, dili ve varlığı doldurduğu için bir şeyler bilir ve düşünüp söyleyebiliriz. Yani mantıksal uzamın sınırı, dünyanın olgularının düşüncede ve dilde uygun biçimde resimlenmesinin gerekleri tarafından kurulur.²⁷⁹ Bunu bir analogiyle izah edecek olursak, bir örümcek yuva yaptığında tamamen kendi metabolizmasından çıkan ağları kurarak bunu yapar. Örümceğin dış dünyaya açılan kapısı bu ağlardır, o, dış dünyayı ancak ağlarını örebildiği ve ağ atabildiği kadar bilip tanıyabilir. Evini kuran ağlar varlığı dolduran mantığı, örümceğin içinde nasıl olduysa öyle bulunan ağlar ise dil ve düşünceyi dolduran mantığı gösterir. Yani özetle, mantık dil ve dünyayı bütünüyle doldurduğu için onun sınırlarının dışına çıkmak demek dünyanın da sınırlarının dışına çıkmak demektir.

²⁷⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.133, (Önerme:5.6)

²⁷⁷ Ali Utku, *Wittgenstein, Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*, s.194

²⁷⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.133, (Önerme:5.61)

²⁷⁹ Ali Utku, *Wittgenstein, Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*, s.195

3. 2. 3. Sınırdaki Özne ve Felsefi Ben

Gerek yukarıdaki analojiden gerekse de kendi yaşamlarımızdan gidecek olursak şu noktaya varırız ki, *Dünya ile yaşam birdir.*²⁸⁰ Burada dünya, öznenin dünyada var olma haline verdiğimiz isim olan yaşamla bir tutulmuştur. Çalışmamız açısından bu nokta önemlidir. Çünkü dünya ile yaşamı bir tutma işlemi yalnızca dünya ile sınırlandırılmamıştır. Bu iddiayı Wittgenstein'in özne ile ilgili önermeleri üzerinden temellendirecek olursak o, felsefede öznenin dünyadan olmadığını onun sınırlarından biri olduğunu söyler: *Özne dünyada değildir; dünyanın sınırlarından biridir.*²⁸¹ Buna gerekçe olarak ise ne yaparsak yapalım özneye ulaşamayacağımızı gösterir. Özne onun felsefesinde dünyanın bir sınırı olmak durumundadır. Çünkü kendi verdiği örnek gereği, görüş alanını sağlayan gözü gerçekte göremeyiz:

*Dünyanın içinde nerede rastlanabilir ki, doğaötesi bir özneye? Diyorsun ki, burada durum tam göz ile görüş alanı arasındaki gibi. Ama gözü gerçekten göremezsin. Ve görüş alanındaki hiçbir şey de, bir gözce görüldüğü sonucunun çıkartılabilesine izin vermez.*²⁸²

Şöyle ki göz, gerçeklik alanını görebilmek ve tanımlamak için olmazsa olmaz bir organdır. Aynı şekilde özne de dünyayı bilmek ve onu düşünebilmek için olmazsa olmaz unsurdur. Ancak gözün kendisini görmek istediğimiz zaman bunu asla yapamayız çünkü göz görüş alanının sınırlarıdır. Sınırı her görmek istediğimizde görüş alanı kendisini bize kapatacaktır. Yani göz kendisini kapatacak, görme edimini sonlandıracaktır. Özneyi bilmekte bu anlamda mümkün değildir çünkü tıpkı gözün görülene ait olmaması, onun sınırı olması gibi özne de dünyaya ait değil onun sınırıdır. Tıpkı görme edimini gözün kendisine her çevirişimizde sınırlara çarpacağımız ve görme edimini yitireceğimiz gibi, özneyi her bilmek istediğimizde de sınırlara çarpacak ve bilme edimini yitireceğizdir. Dolayısıyla özne dünyaya ait bir şey değildir, tıpkı gözün kendisini görme mevzusunun görme ediminin sınırı olması gibi, özne de dünyanın sınırıdır. Başka bir deyişle özne aşkın bir pozisyonda olmak anlamında,

²⁸⁰ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.135, (Önerme:5.621)

²⁸¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.135, (Önerme:5.632)

²⁸² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.135, (Önerme:5.633)

olgu olan her şey üzerine bir söylem geliştirmeye izin veren bir sınırdır.²⁸³ Yukarıdaki önermede bu sınır olma durumu göz örneği üzerinden ifade edilmeye çalışılmıştır. Yani gözün kendisi görme alanının bir unsuru değil, kendisinin, görmeyi mümkün kılan sınırı olması gibi özne de olgu olan veya olgu olmayan şeyden söz eden bir dilde anlaşılabilir.²⁸⁴ Wittgenstein öznenen bahsederken onu ne psikoloji ne de deneysel bilimler şeklinde ele almıştır:

*Öyleyse felsefede, Ben'den psikoloji-dışı bir şekilde söz etmenin bir anlamı vardır gerçekten. Ben, felsefeye, "dünyanın benim dünyam olmasıyla" girer. Felsefi Ben, insan değildir, insanın bedeni, ya da psikolojinin uğraştığı ruhu da değildir; o doğaüstü öznedir -dünyanın sınırı, bir parçası değil.*²⁸⁵

Burada 'felsefi ben'den kasıt öznenin dünyaya ait olmadığı meselesidir. Özne dünyanın sınırındır, bu anlamda metafizik bir şeydir. Dünyaya aşkın olan, onun sınırı olan doğaüstü gerçekliktir. Özne bir sınıra konuşulmuştur. Konuşulduğu sınır önermenin durduğu, dile getiremediği bir noktadır. Burada sınırın öte yakasına dair kesin bir bilgimiz olamaz çünkü tam olarak öznenin konuşulduğu pozisyon buna izin vermeyecektir. Sınırdaki bulunan özne, sınırın sadece kendisine açık olan tarafını yani önermeyle ifade edildiği zaman olgulara karşılık gelen tarafını bilebilir. Ancak şu da önermeden mantıksal olarak çıkan bir sonuçtur ki bir yerde bir sınır varsa, orada o sınırın iki yakası vardır. Yani Wittgenstein mantıksal atomcu gelenekteki düşünürlerin aksine sınırın 'ötesinde' olanın gerçekliğini reddetmez. Yalnızca öznenin fizik ve metafizik arasında konuşulmuş bir sınır olduğunu söyler.

Burada ayrıca açıkça görmekteyiz ki Wittgenstein tek bir öznenen değil iki ayrı öznenen bahsetmektedir. Wittgenstein'in bahsettiği iki 'ben'den biri, vücudun taşıdığı psikolojik anlamdaki ben iken, diğeri, psikolojik olmayan, felsefi/metafizik 'ben'dir.²⁸⁶ Psikolojik anlamda ben, vücut bütününden başka bir şey olmayan, dünyadaki herhangi bir nesne gibi, bilen bir özne karşısında psikolojik bir nesne olarak yer alan 'empirik ben'dir.²⁸⁷ Bu anlamda düşünüldüğünde 'empirik ben', dünyada olan bedenimizin psikolojik formu olarak her

²⁸³ Jean Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, s.33

²⁸⁴ Jean Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, s.33

²⁸⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.137, (Önerme:5.641)

²⁸⁶ Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil-Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Birinci Baskı, Bilge Kültür Sanat Yayınları, s.24, İstanbul, 2016

²⁸⁷ Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil-Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, s.24

yönüyle dünyaya ait ve onun içinde olan öznedir. Metafizik ya da felsefi ben ise; dünyaya dahil değildir, nesne değildir ve kendisini dile getirmez.²⁸⁸ O, doğası gereği dünyanın dışına ya da sınırına konuşlanmıştır; bu anlamda metafiziktir ve dile gelmediği halde kendisinin dünyaya dair deneyimlediği idrak ve temasını duyumsatması anlamında 'mistik' bir şeydir.

Psikolojik anlamdaki ben 'dünyanın içinde' olması anlamında, nesnelere zaman-mekan içersinde kendi görüş alanında görür ve dünyanın içinde nereye giderse gitsin hep dünyanın görüş alanı içersinde ve kendisinin içinde bulunduğu bedeninin algılamalarına açık olan fenomenleri görür.²⁸⁹ Bu bakışa 'olağan bakış', bu bakışa sahip olan psikolojik öznenin içinde bulunduğu bilinç formuna mantıksal/çıkarımsal akıl diyebiliriz. Çünkü Wittgenstein'in 'psikolojik ben'i, mantıksal/çıkarımsal akılda da olduğu üzere, fenomenleri dünyanın içinde olmak anlamında zamansal-mekansal düzlemde empirik yollarla çözümlenmeye çalışır. Dolayısıyla 'psikolojik ben'in, aklın *reason/ratio* olarak adlandırabileceğimiz, çizgisel zamanda işleyen mantıksal/çıkarımsal formu olduğu söylenebilir. [bkz. *akıl*: 1,4.] Psikolojik benin bu düzlemde bakışına ise, zaman-mekan içersinde, mantıksal/çıkarımsal yollarla gerçekleşen zaman içinde normal bakış diyebiliriz. [bkz.*sub-specie durationis*: 1,1.]

Peki, zaman içinde normal bakışa sahip ve dünyanın içinde konuşlanmış olan psikolojik benin görüş alanının içersinde 'dünya' diye bir şey var mıdır? Yani, dünya, psikolojik benin olağan bakışla gördüğü şey-durumları (bir köşede yanmakta olan soba, üzerinde vazo olan dört ayaklı geniş bir sehpa yahut yarı açık duran kapı) gibi bir şey midir? Dünya denilen bu ad, ne demektir ya da onun anlamı nedir ve bu anlam nerededir?²⁹⁰

Wittgenstein'a göre nesnelere dünyanın tözünü oluşturmasına benzer şekilde adlar da dilin tözünü oluştururlar. Ad, dünyanın tözü olan nesnelere kararlı bir şekilde bir araya gelerek oluşturduğu tikel varlıklara tek tek işaret ederek onlara dair bir şey söyleyen dilsel bildirimdir. Ad, hakkında bir şey söylediği şeye işaret ederek onu imler. Örneğin, dört ayaklı, sert ve ahşap bir varlığa 'masa' diyerek onun hakkında bir şey söyleriz ve onu işaret edip imle-

²⁸⁸ Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil-Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, s.24

²⁸⁹ Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil-Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, s.27

²⁹⁰ Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil-Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, s.34

riz. Böylelikle bir ad olarak imlediğimiz masa hakkında bir şey söyler, bu adın işaret edip imlediği varlığa bir anlam yükleriz. Dolayısıyla adın anlamı, işaret edip imlediği varlıkta değil onun dışındadır. Anlam, adın işaret edip imlediği varlığın işaret edilip imlendiği form olan 'masa' sözcüğündedir. Masa sözcüğü bir ad olarak imlediği varlığa onun dışından bakarak onda olmayan bir anlam yüklemiş ve ona dair bir şey söylemiştir. O halde diyebiliriz ki anlam, kendisine işaret edilip imlenen varlığın dışında, kendisiyle işaret edilip imlenen form olan adın içinde olmak bakımından, işaret edilip imlenen varlıkta değil, işaret etme işlevini yerine getiren addadır. Masa sözcüğünü kullanan özne/ben tikel bir varlık olarak, dört ayaklı, ahşaptan mantıksal kurulumu/*logical construction* işaret edip onu imlemek suretiyle ona, kendi dışından bakarak bir anlam yükler. Bu süreçte özne/ben masanın tamamen dışında, belirli bir mesafe aralığında bulunmaktadır. Öyleyse diyebiliriz ki, dildeki bütün ad kullanımları için, mesafe aralığı koşulunu zorunlu olarak gerektiren bu, dışarıdan bir bakışla işaret edip imleme işlemi söz konusudur. Peki, o halde, 'dünya' sözcüğünün gösterdiği, söylediği şey, tıpkı 'masa' sözcüğünün gösterdiği, söylediği şeyde olduğu gibi, onun dışında olmayacak mıdır?²⁹¹ Wittgenstein'a ve onun addan anladığı tanıma göre, bu sözcüğünde anlamı, kendisinin dışından kendisine bakılarak işaret edilip imlenmesi ve böylelikle onun anlamına dair bir şey söylenmesi şeklinde olmalıdır. Demek ki dünyanın dışından dünya işaret edilerek 'dünya' denilecek ve ancak o zaman bu sözcüğün bir gösterimi, anlamı olacaktır.²⁹²

Peki, bunu kim yapacaktır? Yani, dünyaya onun dışından, onu bütün halde görebileceği bir zorunlu mesafe aralığından bakıp kim görecektir? Elbette Tanrısal perspektiften dünyayı sonsuzluğun ufku altında ezeli-ebedi bir bakışla gören kişi: Tanrı ya da onun zihninin perspektifine erişim sağlama potansiyeline sahip olan metafizik özne. Başka bir deyişle dünyanın sınırına konuşlanmış olan metafizik özne, dünyaya, Tanrı'nın dünyaya baktığı düzlemden zamansız bir perspektifle bakar. Bu bakışa erişim sağlayabilen zihin, dünyanın tözünü oluşturan nesnelere mantıksal kurulumları olan şey-durumlarını da bu perspektiften görebilir. Söz gelimi bunun bir örneği şu şekilde ifade edilir:

²⁹¹ Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil-Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, s.34

²⁹² Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil-Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, s.34

*Sobayı seyre dalsam ve bana şöyle dense: Ama şimdi senin tüm bildiğin sobadır, sonucum gerçekten önemsiz görünür. Çünkü bu, meseleyi sanki ben sobayı dünyadaki pek çok şey arasında bir tek şey olarak incelemişim gibi gösterir. Ama sobayı seyre daldıysam o benim dünyamdı ve başa her şey onun aksine renksizdi.*²⁹³

Zihnin, dünyanın küçük bir noktasını oluşturan sobayı görmesi kendini, bütün varlığını seyre ve temaşaya bırakma, başka her şeye karşı ilgisiz olma, böylece ne geçmişini anımsama ne gelecek beklentisi içinde olma anlamında bir görmedir.²⁹⁴ Burada Wittgenstein'in metafizik benin sahip olduğu sonsuzluğun ufkundan bakışın sadece dünyanın dışından dünyayı idrak ve temaşa etmekte değil dünyanın içinden şey-durumlarını da idrak etmekte de işlevsel olduğu vurgulanmaktadır. Yani sonsuzluğun ufkundan/ezeli-ebedi bakış, dünyanın içindekileri de idrak ve temaşa edebilir. Zihin bu bakıştan dünyanın içindeki şey-durumlarını da soba örneğinde olduğu üzere idrak ve temaşa edebilir. Şöyle ki zamansızlık düzleminde.. Buradaki zamansızlık bahsi sonsuzluğun ufkundan/ezeli-ebedi bakışın temel karakteristiği olarak karşımıza çıkar. Şöyle ki böylesi bir bakıştan görülen nesne, mekan ve zaman içinde değil, tersine mekan ve zaman ile birlikte görülür.²⁹⁵ Yani burada nesne mekan ve zamanın bağlayıcılığından, çizgisel zamanın geçmiş-an-gelecek diziliminden bağımsız bir perspektiften görünür. Bakışın bu formu, Spinoza felsefesinde bahsini ettiğimiz üçüncü tür bilginin zamansallığa aşkın bir düzeyden varlığın özünü idrak etmesiyle eşdeğerdir. Çünkü iki tür bakışın da temel karakteristiği *zamansızlık* düzleminden edinilen temaşacı bir deneyimdir. Önceki bölümde bahsettiğimiz üzere Spinoza'nın bu zamansızlıktan kastı sonsuzluktu. Burada Wittgenstein'in de benzer bir tutum içersinde olduğunu görmekteyiz. O da tıpkı Spinoza gibi zamansızlıktan kastın sonsuzluk olduğundan bahsediyor ve şimdinin zamansız oluşunu belirterek şimdide edinilen idrak ve temaşanın zihni sonsuz bir forma taşıdığından bahsediyor. Bu durumda nesneyi mekan ve zaman ile görmek, onu mekandan ve zamandan soyutlayıp, zamansız bir düzlemde, mantıksal mekanda görmektir.²⁹⁶ Dolayısıyla soba örneğinde sobaya tam bir odaklanma ile yoğunlaşan metafizik öznenin gördüğü şey

²⁹³ Ludwig Wittgenstein, *Defterler*, çev: Ali Utku, Doğu-Batı Yayınları, s.114, Ankara, Kasım 2017

²⁹⁴ Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil-Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, s.25

²⁹⁵ Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil-Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, s.25

²⁹⁶ Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil-Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, s.25

sadece soba değil dünyadır. Çünkü o, odaklanma esnasında sobaya dünyanın içinden değil dışından zamansız ve mekansız bir düzlemden sonsuzluğun ufku altında/ezeli-ebedi bakışla bakar. Dolayısıyla onun gördüğü tikel bir nesne olarak soba değil, şeyin sobadan hareketle bilgisini edindiği dünyadır.

3. 2. 4. Yaşam Sorunlarının Çözümü Olarak Mistik Pozisyon

Wittgenstein'in sınırın öte yakasına dair şu önermesi, onun sınırın öte yakasının gerçekliğini reddetmediği fikrini delillendirmektedir: *Öyle bir duygumuz vardır ki, bütün olanaklı bilimsel sorular yanıtlandığında bile, yaşam sorunlarımıza daha hiç dokunulmamıştır. Tabi o zamanda hiçbir soru kalmamıştır; yanıt da tam budur.*²⁹⁷ Bütün olanaklı bilimsel soruların yanıtlanması; dünyaya dair bütün gizemin çözülmesi ve bilişsel anlamda tatmin olmamız demektir. Wittgenstein önermede, bu gerçekleştiğinde bile yaşam sorunlarımıza hiç dokunulmadığını söyler. Nedir yaşam sorunları?.. Önermeden anladığımız kadarıyla yaşam sorunları bilimsel muammaların ötesinde konuşlanmıştır. Yani sınırın öte yakasında.. Yani bunlar yaşamla ilgili sorular olduğu kadar doğaları gereği metafizik sorulardır. Metafizik sorulardır çünkü bütün olanaklı bilimsel soruların yanıtları onlara ulaşmaya yetmez.

Önerme, bütün bir mantıksal atomcu geleneğin katı bir metafizik reddiyecisi olarak lanse ettiği Wittgenstein'in öyle bir filozof olmadığını ortaya koyduğu kadar, onun ne kadar kendi içinde tutarlı biri olduğunu da göstermektedir. Son cümlede bunu net bir şekilde görebiliriz. Resim teorisi gereği sınırın öte yakasına dair doğru bir önerme dile getiremez, orası hakkında konuşamayız. Çünkü önermelerimizin o alana dair bir enformasyonu olmayacaktır. Önermenin son cümlesine baktığımız vakit hiçbir sorunun kalmadığı, yanıtın tam da bu olduğu söylenmektedir. Sorunun kalmaması resim teorisinin doğal bir sonucu iken yanıtın tam da soru kalmaması durumu olması yaşamın bizzat içinde oluşumuzdandır. Bu noktada herhangi bir soru sorulamaz ve cevaplanamaz. Çünkü sorular ve cevapları oluşturan önermenin kendisinin burada herhangi bir rolü yoktur. Resim teorisi gereği burada önerme dile getiremez, dile getirdiğimiz önermenin mantıksal tasarımını yapamayız. Yani tam da bir yaşamın içinde olduğumuz için onun dışındaki sorulara ve cevaplarına

²⁹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.171, (Önerme:6.52)

ulaşamayız. Bunları yapabilmemiz için zamanın ve mekanın içersinde olmamız gerekir. Zamanın ve mekanın içersinde olduğumuz zaman da, zaten zaman ve mekana aşkın bir doğada olan metafizik soruların dışındayızdır. Yani bütün olanaklı bilimsel soruların yanıtına ulaşmak kanalıyla olgulara dair tam bir tatminlik ve bütünlük duygusunu kazanan özne, halen yaşam sorunlarına dokunulmadığını hisseder. Ancak aynı zamanda herhangi bir soru olmadığını ve haddizatında yaşam sorunlarının önermenin kendisinin dışında konuşulduğunu da bilir. Böylelikle olgusal alanda hiç dokunulmadığını hissettiği yaşam sorunlarına dair şu bakış açısına ulaşır:

Yaşam sorununun çözümü, bu sorunun yok olmasında görülür. (Bu yüzden değil midir ki, uzun şüphelenmelerden sonra yaşamın anlamının açıklık kazandığı insanlar, sonradan bu anlamın nede bulunduğunu söyleyememişlerdir.²⁹⁸

Yaşama dair sorunların irdelenmesi ve cevaplanması ile bütünlüğe ulaşan varoluş duygusu, düşünen akıl çepeçevre kuşatır. Ve aynı düşünen akıl, yaşamın anlamına ilişkin sorunlara bilim tarafından yaratılan dünyada yanıt arayışlarının başarısızlığa mahkum bir beklenti olduğunu kabul eder.²⁹⁹ Çünkü zaman ve mekan içinde bir metodoloji zaman ve mekana aşkın sorulara bir cevap sunamaz. Bunu fark eden zihin, metafizik öznenin bakışına odaklanma olanağına da aynı zamanda kavuşur. Yani varoluşsal anlamı hiçbir zaman olgusal alanda bulamayan akıl, kişiyi sınırın öte yakasına; hiçbir soru, cevap ve önermenin kendisinin olmadığı bir alana sürükler. Yani yaşamın içinde onun ortadan kalktığı bir alana.. Yani metafizik öznenin sonsuzluğun ufku altında/ezeli-ebedi bir bakıştan dünyayı idrak ve temaşa ettiği, sözün bırakıldığı alana.. Wittgenstein önermede tam da bu mevzuna temas etmektedir. Önermenin ardından verdiği örnekte bunu destekler mahiyettedir. Yaşam sorununun çözümü diyor filozof, onun yok olmasında görülür. Ve ardından parantez açıp açıklama yapıyor. Açıklamayı yapıyor çünkü önermeyi ölüme indirgemekte pekala mümkün.. Kanımca sırf bunun önüne geçmek adına açıklamada yaşamın anlamına temas eden insanlardan bahsedip bu anlamın, yaşamın içinde olmadığını değiniyor. Burada tam bir tatminlik duygusu, tam bir idrak ve kavrayış/*insight* hali vardır ve bu hal, yaşamın içinde yani zamansal ve mekansal olan olgusal dünyada gerçekleşen bir şey değildir. Olgusal bir hal

²⁹⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.171, (Önerme:6.521)

²⁹⁹ Ali Utku, *Wittgenstein, Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*, s.229

değildir; önermelerin bir şey ifade etmediği sınırın öte yakasına ait bir haldir. Buradaki hal, sınır olan felsefi/metafizik öznenin kendisini, yani sınırı aşmak suretiyle bütün bir varoluş duygusu ile sınırın öte yakasına bakması ve bu alanı sonsuzluğun ufku altında/ezeli-ebedi bir bakışla idrak ve temaşa etmesidir. Buradaki hal filozofun kendi tabiriyle, zihnin olgusal yaşamının ortadan kalkmasıyla belirir ve resim teorisinin doğası gereği hiç bir şekilde ifade edilemez. Bu durum tarihsel mistisizmdeki, tecrübenin ifade edilemezliği ile eşdeğerdir. Bilincin mistik formunda zihnin edindiği tecrübe, doğası gereği yaşamsal olanın sınırlarını aştığı için ifade edilemez. İfade etmeye çalıştığımız an onu yaşamın bir olayı haline indirger dolayısıyla dönüştürmüş oluruz. 'O hal', dile getirilemez ancak idrak ve temaşa edilir.

3. 2. 5. Dünyanın Sub Specie Aeternitatis (Ezeli-Ebedi Bakış) İdraki

Wittgenstein'da yukarıda bahsini ettiğimiz idrak ve temaşa, sınırlı bir bütünlük içinde kendini açık eden varoluş duygusudur. Sınırlı bir bütünlük içinde kendini açık eder çünkü önermenin resim teorisi gereği o alana nüfuz edemeyiz. Dünyayı sınırlı bir bütünlük halinde görmek, önceki sayfalarda bahsettiğimiz üzere, onun sınırlılığının ötesine uzanmak, yani olgusal alanın dışındaki soruları ortaya koymaktır.³⁰⁰ Ancak buraya önermeyle nüfuz edemeyiz. Bu, olgular dünyasına bağımlı mantıksal ve matematiksel bir varlık olan insan ve olgular dünyasının içinde olan empirik özne için mümkün değildir. Peki, bu noktada ne yapılacaktır? Bu duygunun anlamlandırılması ve mahiyetinin ortaya konulması için ne yapılacaktır? Bu noktada *Tractatus*'taki en çarpıcı önermelerden bir tanesi karşımıza çıkar: *Dünyanın sub specie aeternitatis görünümü, onun sınırlanmış bütün olarak görünümüdür, dünyanın sınırlanmış bütün olarak duyulması, gizemli*³⁰¹ (mistik) *duygudur.*³⁰²

Wittgenstein önermenin, resim teorisi gereği ifade edemediği alanı böylelikle gösterir. Metafizik öznenin, sonsuzluğun ufku altında/ezeli-ebedi bakıştan/*sub specie aeternitatis* idraki ve temaşası, salt matematiksel-mantıksal

³⁰⁰ Ali Utku, *Wittgenstein, Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*, s.226

³⁰¹ Oruç Aruoba eserindeki 'das Mystische' kavramını 'gizemli' olarak çevirmiştir.

³⁰² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.171, (Önerme:6.45)

olmayan, zaman bağıntılarını aşan yüksek bilgi biçimine, yani şeylerin tanrısal bir perspektiften görülmesi ve bilinmesine işaret eder.³⁰³ Spinoza'nın kullanımından hareketle: *Zihin, olayları sub specie aeternitatis (ezeli-ebedi bir bakışla) anladığı ölçüde ezeli-ebedir.*³⁰⁴ İfade, ezeli-ebedi bir perspektiften dünyanın sınırlı bir bütünlük olarak görünümünü anlatır. Ezeli-ebedi bir perspektif edinimi, mantıksal-matematiksel başka bir deyişle zamansal-mekansal olanın ötesinde gerçekleşir. Yani metafizik bir sınır olan metafizik öznenin, dünyanın sınırlı bütünlük halinde hasıl olan idrak ve teması ile tanrısal bir görüye ulaşması sayesinde vuku bulur. Metafizik özne, olgusal olanı dile getiren empirik özneyi aşmak suretiyle dünyayı bir bütün halinde idrak ve temaşa eder: *Dünyanın nasıl olduğu değildir gizemli (mistik) olan, olduğudur.*³⁰⁵ Burada metafizik özne zamansızlığı deneyimlemek anlamında Tanrısal perspektiften dünyaya bakar. Ancak bu bakış empirik ben tarafından resim teorisi ile ifade edilemez. Çünkü burada önermenin bir fonksiyonu yoktur. Önerme olgusal alanın olayı olduğu için bu alanda herhangi bir şey söyleyemez. Empirik özne mistik olan hakkında konuşamaz, onu betimleyemez, hatta düşünemez.³⁰⁶ Bunlardan herhangi birini yapmaya başladığı anda onu mantık ve matematiğin, zaman ve mekânın, haddizatında dünyanın bir olayı haline getirecektir. Dolayısıyla bu geçişte sonsuzluğun ufku altında/ezeli-ebedi bakışla edinilen idrak ve temasının, dilin doğası gereği tam bir ifadesi mümkün değildir. Bu noktada dil ve düşünceye şu görev düşmektedir: İfade edilemez alana geçişte söylenebilir olanı söyleyip özneyi olgusal alana dair bir bütünlüğe ulaştırmak ve bu şekilde söylenemeyeni ona, *sub specie aeternitatis* bir şekilde gösterip duyumsatmak.. Buradaki gösterme ve duyumsatma, yani duygusunu yaşatma ifadeleri önemlidir. Şöyle ki dil, mistik alanda mantıklı olarak kullanılamaz; mistik olan duyguyla ilişkilidir ve o kavranıp ifade edilemez.³⁰⁷ İşte bu duygu da, şeylerin tanrısal bir perspektiften ezeli-ebedi bir şekilde idrak ve teması olan mistik duygudur.

Wittgenstein mantıksal-felsefi araştırmasında ulaştığı bu son noktada, atomik önermelerin betimleyemeyeceği bir alanın var olduğu duygusunu de-

³⁰³ Ali Utku, *Wittgenstein, Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*, s.226

³⁰⁴ Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein - Dahinin Görevi*, s.217

³⁰⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.171, (Önerme:6.44)

³⁰⁶ Ali Utku, *Wittgenstein, Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*, s.225

³⁰⁷ Ali Utku, *Wittgenstein, Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*, s.225

neyimler. Onu, sınırlı bir bütünlük olarak dünya duygusu olarak deneyimleyen filozof; önermeden, mantık ve matematikten bağımsız bir şekilde hasıl olan bu duygunun gerçekliğini ve kendini gösterdiğini kabul eder: *Dile getirilemeyen vardır gene de, kendini gösterir, gizemli (mistik) olandır o.*³⁰⁸ Bu ifade ile net bir şekilde anlarız ki Wittgenstein *Tractatus*'ta metafizik öznenin kendine has bir idrak ve temasından bahsetmekte ve bunun da mistik bir idrak ve temaşa olduğunu ifade etmektedir. Onun metafizik özneye atfettiği sonsuzluğun ufku altında gerçekleşen bu idrak ve teması, eserin bu türden önermelerini yazdığı birinci dönemine özgüdür. Yukarıda bahsettiğimiz üzere Wittgenstein eseri tamamladığı sıralarda Birinci Dünya Savaşı'nda cephede idi. Bu süreçte yaşadığı zorluk ve sıkıntıların etkisi ile maneviyata ve dine yöneldiğini yazışmalarından ve günlüğünden hareketle bilmekteyiz. İşte bu maneviyat ve dine yönelik ona metafizik öznenin varlığını idrak ve temaşa ettirmiştir.

Araştırmamızın Wittgenstein'la ilgili bölümünde sonuç olarak şunu diyebiliriz ki, *Tractatus*'taki yaşamın anlamına ve varoluşa dair durum, resim teorisi gereği ifade edilemez; ancak yaşanır ve duygusu tecrübe edilir. Bu eksende *Tractatus*'un şu önerme ile kapanması eserin güzergahının doğal bir sonucu olmaktadır: *Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı.*³⁰⁹ Bu, basit bir totoloji değil, tam tersine oldukça derin bir mistisizmdir; felsefenin ve aklın sınırlarının ötesinde kalan deneyimler çokluğunu bize sessizce işaret eder.³¹⁰ Bu deneyimler çokluğu ya da aklın sınırlarının ötesinde kalan diğer unsurlar da, kesinlikle etik, estetik ve dini tecrübe alanına aittir ve belki de herhangi bir şeyin var olması karşısında duyulan hayret tecrübesi şeklinde anlaşılabilir metafizik tecrübe alanına aittir.³¹¹ Böylelikle *Tractatus*'un ana amaçlarından bir tanesi de yerine gelmiş olur: *Söylenebilir olanı açıkça ortaya koymakla, söylenemez olanı imleyecektir.*³¹² Durum böyle olmasına karşın özellikle sessizliği salık veren bu son önerme düşünce geleneğinde çoğunlukla yanlış anlaşılmıştır. Bu önerme metafiziksel bir reddiye olarak yorumlanmış

³⁰⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.171, (Önerme:6.522)

³⁰⁹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.173, (Önerme:7)

³¹⁰ R.C. Solomon-K.M. Higgins, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Birinci Baskı, çev: Mustafa Topal, İletişim Yayınları, s.329, İstanbul, 2013,

³¹¹ Jean Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, s.35

³¹² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.61, (Önerme:4.115)

ve ancak olgusal alanın gerçek olduğunu vurgulamak için kullanılmıştır. Eserde yaşam ve felsefenin en önemli yanlarına temas eden önermeler "anlamsızlıklar" olarak nitelendirilerek göz ardı edilmiş ve *Tractatus*'un merkezi tezi olan resim teorisi mantıksal ekole temel dayanak yapılmıştır.³¹³ Kolayca görülebileceği ve bahsettiğimiz üzere burada oldukça ideolojik bir tutum söz konusudur. Wittgenstein kuşkusuz, böyle bir anlayışı asla kabul etmezdi.³¹⁴ Şöyle ki burada düşünce geleneğine iki açıdan yapılan çarpıtma söz konusudur. Bu çarpıtmalardan bahsetmeden önce şunu belirtmek gerekir ki, Wittgenstein'in ilk dönem felsefesinde incelemesini yaptığımız bilincin intellectus düzeyindeki mistik formu, anlamsız, saçma tarzında indirgemelere kurban edilmek yerine, filozofun ikinci dönemini anlamada yeni bir paradigma sağlayabilir. Şöyle ki filozofun ikinci dönemdeki felsefesinde 'dil oyunları' teorisi gereği metafiziğin, dinin ve inancın dilsel bildirimlerinin kendi yapıları içinde anlamları olan ifadeler olduğu dolayısıyla da dikkate alınmaları gerektiği vurgulanmıştır. İşte, Wittgenstein'in ilk dönem felsefesindeki mistik idrak ve temaşanın, onun ikinci döneminde metafiziğe ve inanca olan olumlu bakışının bir nevi kökenini oluşturduğunu iddia edebiliriz. Böylesi hem Wittgenstein'i daha iyi anlamamızı hem de onun iki dönemi arasındaki ilişkiyi ortaya koymamızı sağlayabilir.

Mevzubahis çarpıtmalardan ilki *Tractatus*'un bir tür metafizik reddiye manifestosu olarak yorumlanmasıdır. Bu yanlış bir tutumdur. Çünkü Wittgenstein üzerine basa basa dünyanın olgusal ya da bilimsel çözümlemesini yapan empirik benden ayrı olarak dünyanın dünya dışından idraki ve temaşasını tecrübe eden ve sonsuzluktan Tanrısal bir perspektifle dünyaya bakan metafizik benden bahsetmektedir. Metafizik benin bakışını sonsuzluğun ufku altında/ezeli-ebedi bakış olarak dünyanın idrak ve temaşası olarak niteleyen bunun da Tanrısal perspektiften bakış olduğunu vurgulayan bir kişi nasıl olur da metafizik reddiyesi olabilir?

İkinci çarpıtma olduğunu düşündüğümüz husus ise düşünce tarihindeki mistik felsefe ve anlayışların bu eserdeki ideolojik tutum temel alınarak reddiyesidir. Dayatılan ideoloji şudur: Mistik felsefeler ve yaşam tarzları yaşam

³¹³ R.C. Solomon-K.M. Higgins, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s.329

³¹⁴ R.C. Solomon-K.M. Higgins, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s.329

sorunlarına ve anlamına dair saçma ve anlamsız anekdotlardır, dolayısıyla reddedilmelidir. Bu anlayış felsefeye karşı alenen ideolojik bir duruştur. Bu çalışmada amaçlarımızdan bir tanesi de, hem Wittgenstein'in duruşunun bu olmadığını hem de mistik felsefe ve yaşam tarzlarını bu duruştan hareketle yorumlamanın eksik ve yanlış olduğunu göstermektir. Mistik felsefi duruşları yorumlamada metodik nokta *Tractatus*'un çarpıtıldığı ideolojik pozitivist kanal değil, düşüncenin tahakküm altına alınmadığı ve çalışmanın amaçlarından birini oluşturan aklın tek tip olarak sınırlandırılmadığı anlama odaklı kanal olmalıdır. Bu yüzden *Tractatus*'ta dünya, varoluş ve ifade edilemeyenin duygusu gibi birbirine eş tecrübi durumlar bu kanal çerçevesinde incelenmiştir. Ayrıca belirtmemiz gerekmektedir ki, *Tractatus*'un çalışmamıza konu olan önermelerine yapılan indirgemeler hakkında yerli-yabancı bazı isimler bizim yapmaya çalıştığımız gibi analizler yapmakta ve eserdeki bu mistik içerimlere sahip ifadelerin mahiyetini açıklamaktadır. Onların bu açıklamaları böyle bir çalışmayı yapmada gerekli istek ve motivasyonu sağlamıştır. Her ne kadar önermeler eserin yapısı gereği çok özlü olsa da analizler neticesinde ulaştığımız ana sonuç şudur: Mantıksal atomculuğu bütün ayrıntılarıyla sistemleştiren *Tractatus*, bilincin mistik bir formundan dünyaya sonsuzluğun ufku altında/ezeli ebedi bir bakışla bakan metafizik öznenin tecrübesi ile sonlanmıştır ve bu tecrübe, dünyanın doğru vizyonunun; varoluş, sınırlı bütünlük ve ifade edilemeyenin duygusu gibi hallerde hasıl oluşudur.³¹⁵

³¹⁵ Pierre Hadot, *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, s.41

SONUÇ

1. Aklın İki Formu: Reason ve Intellectus

Sonuç olarak yapmış olduğumuz çalışmada, ilk bahsini etmek istediğimiz husus, çalışmamızın giriş bölümünde de değindiğimiz, insan zihninin entelektüel melekelerinin rasyonalite eşittir bilim aynileştirilmesi ise sınırlandırılmaması gerektiğidir. Bu çalışma, bu aynileştirme hareketine bir tepki olarak ele alınabilir. Çünkü bu çalışmanın birincil amacı, Spinoza ve Wittgenstein'in ezeli-ebedi bakış formunda dünyanın idraki ve temasını deneyimledikleri bilinç halinin ortak bir pozisyon olduğunu göstererek bu pozisyonda bahsi edilen bilincin ezeli-ebedi bakış formunun bir tür mistik bilinç olduğunu ortaya koymak ve bunun da, epistemolojik açıdan saçma ya da anlamsız olmadığını ispat etmektir. Bilincin bu formunu, rasyonalitenin; duyuşsal deliller, matematiksel yöntem ve çizgisel zamanın belirleyiciliği dahilinde işleyen bilimsel dünya görüşü koluna indirgeyerek, saçma, anlamsız gibi nitelermelerle etiketlemek büyük bir epistemik ihlaldır. Kökeni 18. yy. aydınlanmasına dayanan ve rasyonaliteyi bilimsel yöntemle aynileştiren bu furyayı Gelenekselci Ekol Filozofları, insanın entelektüel melekeleriyle ilgili oldukça detaylı analizler yapıp ayrımlar ortaya koyarak eleştirmişlerdir.³¹⁶ Onlar, insanın entelektüel yetileriyle ilgili olarak özellikle *reason*³¹⁷ ve *intellectus*³¹⁸ üzerinde yoğunlaşmış ve bu ikisi arasındaki çokça ihmal edilen ya da birinin diğerine indirgendiği (*intellectusun reasona* indirgendiği) ayrımları ortaya koymuşlardır.³¹⁹

Gelenekselci Ekol Filozoflarına göre, *reason*, Spinoza'da bahsini ettiğimiz üzere 'ikinci tür bilgi'ye karşılık gelen *ratio*, tümevarımcı bir çözümleme yöntemidir ve dolayısıyla kendisinden yola çıkarak bütünleri anlamak için

³¹⁶ Hüseyin Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, Birinci Baskı, İnsan Yayınları, s.170, İstanbul, Mart 2003,

³¹⁷ Çıkarımsal akıl; mantıksal ve matematiksel kurallarla işleyen, gündelik hayatı ve bilimi idame ettiren, hükümler verip çıkarımlar yapmamıza olanak sağlayan düşünme biçimine verilen addır.

³¹⁸ Müdrike, idrak etme yetisi, çıkarımsal aklın güç yetiremediği daha üst düzey ve soyut konulara dair bütünlükçü bakış açısı, mistik bast, aydınlanmış akıl gibi terimlerle ifade edebileceğimiz aklın yüksek düzeydeki formuna verilen isimdir.

³¹⁹ Hüseyin Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, s.170

hiç bir temel sağlamaz. Şöyle ki, zihnin bu formu, ancak maddi düzeyde uygulanacak bölmek, çözümlemek, parçalamak ve indirgemek için yöntemler sağlayan bilimsel akıldır.³²⁰ Ayrıca *reason* formundaki bilimsel akıl, bütün bunları çizgisel/nedensel zamansallığın yani oluşun sıra-düzeninin kendisine gösterdiği olgusal uzayda yapar. Başka bir deyişle zihnin bu formu, fenomenlere dair çizgisel/nedensel zaman içinde kurduğu bağlantıları bir araya toplayıp işleyerek çözümlemeler yapar ve sonuçlar çıkartır. Fenomenleri tıpkı, *puzzle* gibi birçok parçaya ayırır ve çeşitli yöntemlerle bu parçaları bir araya getirerek onların neliğine dair sonuçlar çıkartır. Çıkardığı sonuçlara göre de; varlık, bilgi, değer, din gibi alanlarda, anlamlı-anlamsız, mantıklı-saçma türünden nitelermelerde bulunarak genellemeler yapar.

İşte, Gelenekselci Ekol Filozofları, aklın *reason* formunun bu denli otorite sahibi kılınmasını eleştirir. Çünkü onlara göre *reason*, rasyonalite ya da insan aklıyla aynıleştirilemeyen, analitik, tümevarımcı, yüzeysel mantıki biçimleri ifade etmek için kullanılan ve rasyonalitenin bahsettiğimiz şekilde deneysel işlemler yapan bir kolu iken, *intellectus*, aklın, tümdengelimci, analojik ve bütüncül bakışa imkan tanıyan sezgisel bir melekesidir.³²¹ *Intellectus*, çizgisel/nedensel zamanın sınırlarının ötesine uzanıp dünyayı bütünsel olarak idrak ve temaşa eden bilincin, aşkın bir formudur. Bilincin bu aşkın formu da, Spinoza ve Wittgenstein'in ortak idrak ve temaşalarını ifade ettikleri ezeli-ebedi bakış olarak bilincin Tanrısal perspektife erişim düzeyidir. Dolayısıyla *reason* ile *intellectus* birbirinden, doğası, izledikleri metot ve yansıttıkları gerçeklik düzeyi gereği farklıdır. Böyle olduğu için de her ikisi de farklı bağlamlarda, biri diğerine indirgenmeden ele alınmalı ve yansıttıkları gerçeklik düzeyine göre otoriter kılınmalıdır. Yani bilgi türlerinin bilinçteki deneyimleri analiz edilirken temel kıstas onların deneylenebilirlikleri olmamalı, işbu idrak ve temaşa şeklinde kendisini açık eden deneyimler kendi bağlamlarında ele alınmalıdır. Gelenekselci ekol filozofları, bu noktaya hiç dikkat edilmediğini söyleyerek, tarihin hiç bir döneminde *reason* olarak akla bu kadar değer verilmediğini ve hiç bir dönemde gerçek entelektüalite ile ilgili olup sezgisel görüşü temsil eden *intellectus* düzeyindeki akla bu kadar az saygı duyulmadı-

³²⁰ Hüseyin Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, s.171

³²¹ Hüseyin Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, s.171

ğını ileri sürmüşlerdir.³²² Onlar, *reason* formundaki bilimsel aklın, insanın bütün zihinsel faaliyet alanını kaplayıp bu durumun, rasyonalitenin diğer melekelerinin görmezden gelinmesine yol açtığını söylemiştir.³²³ Dolayısıyla bu durum onlara göre insan aklının kudreti ve çok yönlülüğünün sınırlandırılması anlamına gelen yanlış bir harekettir.

Gelenekselci Ekol Filozofları, *reason* ile *intellectus* arasındaki farkın düşünce tarihinde birçok gelenekte olduğu gibi İslam geleneğinde de gözetildiğini söyleyerek bunun üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuşlardır. Gerçekten de İslam geleneğine baktığımızda aklın bu iki formuna işaret eden çeşitli kavramsallaştırmalar görmemiz mümkündür.³²⁴ Bu kavramsallaştırmalar *reason* ve *intellectus*'a karşılık gelen anlamlara sahiptir. Bir örnek olarak Mevlana düşüncesinde mantıksal-çıkarımsal akıl olan *reason*'a karşılık, bölen, ayrıştıran ve tek tek ele alarak mantıksal olarak analiz edip sonuç çıkartan akıl anlamına gelen 'akl-ı cüz' ifadesi kullanılmıştır. Sezgisel ve bütün olarak idrak ve temaşa eden akıl olan *intellectus*'a karşılık olarak ise, özün bilgisini bütünsel olarak idrak ve temaşa eden sezgisel akıl anlamında 'akl-ı küll' ifadesi kullanılmıştır. Nitekim Mevlana'ya göre *cüzi akıl*, insanın kendi varlığı ve dış dünyadaki nesnelere, duyular aracılığıyla edindiği bilgilerle bölen, ayrıştıran ve analiz edip sonuç çıkartan akılken, *küllî akıl* ise varlığın hakikatini kavrayabilen başka bir deyişle bu hakikati idrak ve temaşa edebilen asıl kaynağa yönelmiş akıldır.³²⁵ Aklın bu ikili ayrımını yine tasavvuf literatüründe *akl-ı cüze* karşılık gelen *akl-ı meaş* ve *akl-ı küll'e* karşılık gelen *akl-ı mead* terimleri de karşılmaktadır. *Akl-ı meaş*, dünyevi iş ve olguları anlamak için kıyas ve mantık temelinde çalışan aklı ifade etmek için kullanılırken, *akl-ı mead*, metafizik alem ve olguları idrak ve temaşa için kullanılan terimlerdir.³²⁶ *Reason* ve *intellectus*'a karşılık gelen bu terimlerin çeşitli ifadelerini gerek tasavvuf gerekse de İslam felsefesinde görmek mümkündür. Hatta diyebiliriz ki İslam düşünce geleneğinde aklın bu ikili formlarının kavramsallaştırmalarının yanı sıra aklın bu formlarından doğan bilgiler de kavramsallaştırılmıştır. Buna örnek olarak *ilim* ve *irfan* kavramlarını verebiliriz. Sözgelimi *ilim*, *akl-ı cüz*

³²² Hüseyin Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, s.171

³²³ Hüseyin Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, s.171

³²⁴ Hüseyin Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, s.176

³²⁵ Erdal Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*, s.86

³²⁶ Hülya Küçük, *Tasavvufa Giriş*, Birinci Baskı, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, s.75, İstanbul, Ocak 2011

yahut *akl-ı meaş* formundaki aklın, mantıksal yöntemlerle edindiği bütün bilgilerin alanını kapsarken, *irfan*, *akl-ı küll* yahut *akl-ı mead* ile edinilen vasitasız bilgidir. *İrfan*, kişiyi hakikatin bilgisine ulaştırın güçlü bir sezgi durumunu temsil eder.³²⁷ Başka bir deyişle irfan, özün bilgisinin doğrudan idrak ve temaşasını sağlayan bir iç görüdür.

Aklın, evrensel olduğunu düşündüğümüz ve İslam düşüncesinde farklı şekillerde ayrıntılı olarak üzerinde durulan *reason* ve *intellectus* formlarını birbirinden titiz bir şekilde ayırmak ve aralarındaki farklara değinmek önemlidir. Bu hususta Gelenekselci Ekol Filozofları, aklın *reason* ve *intellectus* formlarının her ikisinin de birlikte var olmasını ve aralarındaki hiyerarşinin unutulmayarak her ikisinin de kendi alanları içerisinde işlevlerini yerine getirmesini söylemişlerdir.³²⁸ Gerçekten de çalışmamızda Spinoza ve Wittgenstein'da gösterdiğimiz üzere aklın *reason* formu, aklın *intellectus* düzeyindeki formundan hiyerarşik açıdan daha alt düzey bir epistemolojik pozisyondadır. *Reason* düzeyindeki çizgisel/nedensel zamansallıkla işleyen bilimsel akıl, varlığa dair tam bilgi edinmeye başladığında zihin *intellectus* düzeyine erişim sağlar ve *reason* olarak aklın içinde bulunduğu çizgisel/nedensel zamansallığa aşkın bir pozisyona yükselir. Bu pozisyona ulaşın akıl ise doğası gereği metafiziktir. Çünkü *reason* formundaki aklın içinde işlediği fiziksel ve çizgisel/nedensel zamansallığa aşkın bir pozisyondadır. Bu pozisyon ise Spinoza'nın, bedenın bütün tavır ve etkilenmelerini tanıyarak alemin yapısı hakkında tam bir idrake erişip Tanrı'nın sonsuz mutluluğu ile kutluluk/*beatitudo* düzeyine erişen 'ben'i ile Wittgenstein'ın dünyanın sınırına konuşlanıp dünyanın ötesinde kalan metafizik alanı idrak ve temaşa ederek bunu ifade edemeyen ancak idrak edip duyumsayan 'metafizik ben'i ile aynı pozisyonda olan 'ben'dir. Dolayısıyla Gelenekselci Ekol Filozoflarının da belirttiği üzere *intellectus* düzeyindeki akıl, metafizik alanda söz sahibi olan ve sayesinde insanın, varlığın bütün boyutlarını sezip değerlendirecek gerçeğin kesin olarak ne olduğunu idrak ve temaşa edebileceği bir melekedir.³²⁹ Bu yüzden diyebiliriz ki, bir yazarın ya da filozofun, aklın bu iki temel formundan hangisini kastettiğini anlamak için çoğu kere bağlama bakılması gerekmektedir.³³⁰ Nitekim Witt-

³²⁷ TDK, *irfan*, <http://www.tdk.gov.tr>

³²⁸ Hüseyin Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, s.172

³²⁹ Hüseyin Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, s.174

³³⁰ Hüseyin Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, s.177

genstein örneğinde olduğu gibi bazı yazarlar, *intellectus* düzeyindeki akla eriştikleri ve varlığın özünü idrak ve temaşa ettikleri halde yaptıkları betimlemeler ihmal edilip görmezden gelinilmekte ve mistik idrakle temaşaların betimlemelerinde olduğu üzere saçma, anlamsız gibi nitelermelerle etiketlenilmektedir. Bu nitelermeler ise *reason* düzeyindeki aklın çıkarımlarıyla yapılmaktadır. Amacımız bu bağlamsal hataya işaret etmek ve aklın bu iki ana formunun kendi bağlamları ve özellikleri hasebinde ele alınıp analiz edilmesinin gerekliliğini göstermektir. Başka bir deyişle, bir mistik olduğunu açıkça söylemeyen filozofun bilincin mistisizm ya da mistik bilince erişen düzeyi olan *intellectus* hakkında kayda değer hiç bir şey söyleyemeyeceği görüşüne karşı şuna işaret edilmelidir ki böyle olan pek çok filozof kayda değer şeyler yapmıştır.³³¹ Gerek Spinoza gerekse de Wittgenstein'in varlığın özünü aklın *intellectus* düzeyindeki formu olan ezeli-ebedi bakışla idrak ve temaşa etmiş olmaları bunun en büyük delilidir.

2. Intellectus'un Etimolojisi

Sen ne düşünürsen düşün

O, o düşüncenin de üstünde,

ne düşünürsen düşün, hepsi de yok olup gider;

düşünceye gelmeyen yok mu?

*'O'dur Tanrı.*³³²

Bu bölümde ikinci olarak, bilincin *intellectus* düzeyindeki formunda edindiği idrak ve temaşayı niçin ifade etmekte zorlandığı hususuna değineceğiz. *Intellectus* düzeyindeki aydınlanmış bilincin idrak ve temaşasına gerçek bir mistik özellik katan şey, 'konuşulamaz' ifadesi ve 'bir insan tarafından dile getirilmesi yasal olmayan' sözüdür.³³³ Başka bir deyişle idrak ve temaşanın tam olarak anlatılamaz bir doğada olması mistik bilincin ortak bir ifadesidir.³³⁴ Peki, bu neden böyledir? Bu husustaki görüşümüzü açıklamadan önce

³³¹ Stace Walter, *Mistisizm ve Felsefe*, s.18

³³² Erdal Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*

³³³ Antti Revonsuo, *Bilinç Özneliğinin Bilimi*, Birinci Baskı, çev: Selim Değirmenci, Küre Yayınları, s.404, Ekim İstanbul, 2016

³³⁴ Antti Revonsuo, *Bilinç Özneliğinin Bilimi*, s.404

Ethica ve *Tractatus* okumalarından edindiğimiz perspektiften hareketle bir analiz yapacağımızı belirtmekte fayda vardır. Bilincin mistik formdaki idrak ve temasını ifade edememesi yahut eksik ifade etmesinin, aklın *reason* ile *intellectus* formu ve dilin yapısı ile çok yakından ilişkisi vardır. Aklın *reason* ile *intellectus* formu ile olan ilişkisine Spinoza'nın bilgi türlerinden, dilin yapısı ile ilgili ilişkisine ise Wittgenstein'in dil kuramından hareketle ulaştığımızı belirtirsek konu daha anlaşılır olacaktır.

Reason olarak akıl dünya ile olan bütün ilişkilerimizi düzenleyip bilimsel çıkarımlarımızın temelini kuran çıkarımsal akıldır. *Intellectus* olarak akıl ise aydınlanmış bilinç olarak tarif edebileceğimiz ve kavranabilecek en üst bilinç düzeyi olan 'mistik bilinci' temsil eden nihai bilinç formudur.³³⁵ Bilincin bu iki asli formunun birbirinden nitelik olarak ayrıldığı temel noktalardan bir tanesi ise çalışmamızda bahsettiğimiz üzere zamansal olma meselesidir. Zamansal olma, bir zaman içersinde olma halini temsil eder. Peki, bir zaman içersinde olma halinin, bilincin *reason* ile *intellectus* formu ve dilin yapısı ile nasıl bir ilişkisi vardır? Ve işbu ilişkiden çıkacak sonucun 'bilincin *intellectus* formunda' deneyimlediği idrak ve temasıyı 'ifade edememesi' yahut 'eksik ifade etmesi' durumu ile dilsel bildirim açısından nasıl bir ilişki vardır? Biz burada zamansallığın, *reason* olarak akıl formunda farklı, *intellectus* olarak akıl formunda farklı işlediğini iddia edecek ve dilin, doğası gereği *reason* olarak aklın içinde işlediği zamansallık dahilinde işlerlik kazandığını söyleyerek, *intellectus* düzeyindeki aklın içinde bulunduğu zamansal farklılıktan dolayı, dilin 'ifade' yetisini aklın bu formunda, ya hiç işe koşmadığını ya da eksik işe koştuğunu izah edeceğiz.

Zamansallığın *reason* olarak aklın içinde işlediği formu, çizgisel/doğrusal/lineer/nedensel zaman olarak adlandırılan ve geçmiş-an-gelecek üçlü dizilimi ile ancak ve sadece doğrusal/lineer konstrüksiyonda ilerleyen, başka bir deyişle oluşun içinde sürekli ileriye doğru aktığı zamandır. Zamanın bu formu dünyanın ve içindeki bütün varlıkların içinde varoluşlarını devam ettirdiği çizgisel zamandır. Dünyayı dolduran çizgisel zaman aynı zamanda bütün bilimleri, mantığı, matematiği ve özellikle dilin içinde işlediği temel parametredir. Bu noktada zaman-mekan ilişkisi, zamanın fiziksel fenomenlerle ve hareketle olan ilişkisi gibi konulara girmeden doğrudan meselemiz olan

³³⁵ Antti Revonsuo, *Bilinç Öznelliğin Bilimi*, s.404

dil ile ilişkisine odaklanacak olursak diyebiliriz ki dil, doğası gereği çizgisel zaman içerisinde işleyen bir kurulum mekanizmasına sahiptir. Şöyle ki bütün bir dil alanı çeşitli sembollerden ibaret olan ve harf olarak adlandırdığımız şekillerin o ya da bu şekilde bir araya gelip varlıklar yahut kavramları imlemesinden oluşur. Zihin, varlık alanındaki fenomenler çeşitliliğinden edindiği duysal deneyimleri algılar ve bunları kendisinde uyandırdığı etkilere göre sembolik olarak sınıflar. Sözelimi t anında yuvarlak, kırmızı, parlak, sert, tatlı gibi niteliklere sahip bir cisimden algıladığım duysal deneyimler ve a kişinin gelip bana bu cismin bir elma olduğunu söylemesi zihnimde birbirine bitişik şekilde 'elma' sözcüğü ve elma resmi olarak sınıflanır. Artık nerede ne zaman bu cismi görsem zihnimde e-l-m-a harflerinden oluşan söz dizimi ile o cismin görüntüsü birbirine bitişik olarak canlanır. Kavramların yapısı da benzer yolla edinilir. Zihin örneğin *idea* kavramıyla birlikte kavramı somutlaştırmak için kavrama dair edindiği en yakın görsel imgenin resmini kavramla yan yana bitiştirerek sınıflar. Nitekim şiir ve felsefe faslıyla geçen bol kahveli bir gecenin bitiminde hayatında ilk defa töz kavramını öğrenen bir insan tahayyül edin. Bu kişi zihninde bu kavramı (1)t-ö-z harflerinin yan yana gelerek oluşturduğu dizilimi ve (2)o aşam kavramdan bahsedilirken zihnin kavrama dair en yoğun izleniminin resmini birbirine bitiştirerek sınıflar. Her ne zaman töz kavramından bahsedilse işbu dizilim zihninde canlanır. Böylelikle zihin; oluşun içinde sürekli çizgisel/doğrusal bir şekilde birbirine bitişik olarak aktığı anlarda, çeşitli algılamalar ve kavrayışlar yoluyla yeni terimler, formüller, mantıksal yapılar üretir ve bunlar vasıtasıyla da düşünme yetisini geliştirerek çıkarımlarda, muhakemelerde bulunur. Başka bir deyişle diyebiliriz ki dilin ürettiği bütün terimler ve önermeler çizgisel zamanda işlerlik kazanır. Şöyle ki bir terimi oluşturan harfler terimin başlangıcından sonuna kadar tıpkı bir zincirin baklaları gibi birbirine bitişik ancak aynı zamanda birbirinden ayrı olarak tek tek sıralanır. Örneğin 'bilgelik' terimini düşünelim. Bu terimi tek tek oluşturan harfler birbirine öncelik sırasına göre sıralanmıştır. Yani 'b' harfi 'i'den 'i' 'l'den 'l' 'g'den ve sonra gelenler kendisinden önce gelenlerden sonradır. Bu, zamansal dizilimdeki art ardalığının, birbirine çok yakın olmasından kaynaklanan farkına varamadığımız bir durumdur. Başka bir ifade ile çizgisel zamanın art ardalığa dayalı doğrusal ilerleyişi 'b' ile 'i'nin birbirinden t1 ve t2 gibi birbirinden farklı 'an'larda olduğunu gösterir. Bu da dilin, çizgisel/doğrusal zamanda işleyen bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Bizler,

önergeler ve cümlelerimizi kuran terimleri bir bütün olarak semboller koleksiyonu şeklinde aldığımız için çoğunlukla art ardılığı ya da çizgisel zamanın dilin doğası üzerindeki bu yapısal bağlayıcılığını fark etmeyiz. Dili kuran harflerin çeşitli şekillerde bir araya gelerek oluşturduğu kelimeler ve söz dizimlerinin tamamı çizgisel/doğrusal zamanın art ardılığı içinde, oluşun sıra düzenine göre çalışır. Bir terimi, kelimeyi yahut söz dizimini oluşturan her bir harf, oluşun sıra düzeni içerisinde bir t zamanını tek tek imleyerek çizgisel zamansallıkla birlikte birbirine paralel olarak ilerler. Buradan hareketle diyebiliriz ki, dili oluşturan terimler, kavramlar, kelimeler kullanıldıkları anda zorunlu olarak çizgisel/doğrusal zamanda gerçekleşen yapılar halini almaktadır. İşte dilin içerisinde işlediği bu çizgisel/doğrusal zamansallık aynı zamanda aklın; çıkarım yapan, yargıda bulunan, muhakeme eden *reason* formunun da içinde işlediği çizgisel/doğrusal zamansallıktır. O halde diyebiliriz ki dilin ifade alanına giren her şey aynı zamanda *reason* olarak aklında ifade alanına girer ve bütün ifadeler çizgisel/doğrusal zamansallığın dil üzerindeki yapısal bağlayıcılığına dahildir. Ve bundan dolayıdır ki *intellectus* düzeyindeki aklın deneyimlediği idrak ve temaşanın, dilin, çizgisel zamanın yapısal zorunluluğunun bağlayıcılığından ötürü tam bir ifadesi imkansızdır. Çünkü çalışmamızda bahsettiğimiz üzere, aklın *intellectus* düzeyindeki formunun aklın *reason* düzeyindeki formundan ayrıldığı bazı temel noktalar vardır. Bunlardan en önemlisi aklın *intellectus* formu, çizgisel olmayan bir zamansallığa sahip olmak anlamında ezeli-ebedi bir doğaya sahiptir. Nitekim ezeli-ebedi bakışla dünyanın bütünsel olarak idraki ve temaşası, çizgisel zamanın bağlayıcılığının üzerinde ezeli-ebedi şekilde gerçekleşir. Böyle olduğu için de *intellectus* düzeyindeki aydınlanmış zihnin idrak ve temaşası (1) tam olarak ifade edilemez ve (2) zamanın doğrusal/çizgisel zorunluluğunun bağlayıcılığının üzerinde ezeli-ebedi bir forma ulaşmak anlamında zamansızdır. Zamansızlık ise hem Spinoza hem de Wittgenstein'in ortak kanaatinin gösterdiği üzere sonsuzluktur. Çünkü sonsuzluk, zamana ait herhangi bir kavramla açıklanamadığı yani zaman ötesi olduğu için onu en uygun şekilde ifade eden kavram sonsuzluktur.³³⁶

³³⁶ Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, Birinci Baskı, Say Yayınları, s.159-160, İstanbul, 2017

O halde bilincin bu formunun zamanla olan ilişkisi hususunda diyebiliriz ki *intellectus* (1) çizgisel zamana göre düşündüğümüzde ve sonsuzluktan kastımız zamansızlıksa, sonsuzdur. Ve zamanın çizgiselliğinin yapısı üzerine düşünerek bir başka ihtimali durum olarak (2) bilincin *intellectus* formu, çizgisel zamandan ayrıldığı akışın doğrudan zorunluluğuna aşkın bir pozisyonda bulunması hasebiyle döngüsel diye adlandırılan ve geçmiş-an-gelecek olarak akmayıp 'an' olarak şimdiden ibaret olan zamansallıkla benzerdir. Her halükarda yapısının ezeli-ebedi bir boyutta olması hasebiyle aklın *intellectus* formu, zamansal olarak çizgisel/doğrusal değil döngüsel ya da sonsuzdur. O halde bilincin bu formunun ezeli-ebedi bakışla dünyaya dair edindiği idrak ve temaşa *reason* düzeyindeki akılla hiç bir zaman tam olarak ifade edilemez. Ancak belli kavramlarla bir ölçüde ifade edilebilir. Bu ifadenin dildeki yansımalarından en güçlüsü sonsuzluğun ufku altında/ezeli-ebedi bakış olarak adlandırılan *sub-specie aeternitatis* kavramıdır ki, bu kavramdaki ezeli-ebedi ifadeleri sonsuz (*aeternitas*) kavramıyla bir ve aynı olan niteliklerdir. Bu nitelikler ise insanlık tarihinin entelektüel melekelerinin ifade edildiği kadim bilgeliği temsil eden ezeli hikmettir.

3. Benzerlikler

Çalışmamızın bu bölümünde son olarak bahsini etmek istediğimiz husus, Spinoza'nın *Ethica*'da serimlediği felsefesi ile Wittgenstein'in *Tractatus*'ta serimlediği felsefesi arasında olduğunu düşündüğümüz benzerliklerdir. Giriş bölümünde de bahsettiğimiz üzere açıkçası, başlangıçta *Ethica* ve *Tractatus*'un metodolojik açıdan birbirinden oldukça farklı metinler olduğunu, ancak nihai noktada ezeli-ebedi bir bakıştan dünyanın bütünsel olarak idraki hususunda birleştiklerini düşünmekteydik. Ancak *Ethica* ve *Tractatus* üzerine araştırmamız derinleştikçe benzerlikler yahut karşılaşmaların sadece bu durumdan ibaret olmadığını düşünmeye başladık.

Öncelikle giriş bölümünde de değindiğimiz üzere, Spinozacı projenin amacı, duyguların ayrıntılı bir haritasını çıkarmak suretiyle mutlu bir yaşam felsefesi kurmaya dayalı etik bir amaç iken Wittgensteinci projenin amacı, dünyadaki ilişkiyi resim teorisi vasıtasıyla atomcu çözümlemeler yaparak ortaya koymaya dayalı mantıksal bir amaçtır. Bu metodik çıkış noktaları baz alındığında *Ethica* ile *Tractatus* arasında oldukça geniş bir makas açılır.

Giriş bölümünde de değindiğimiz üzere açılan bu makas, araştırmaların sonunda zihnin, varlığın idrak ve temasını sonsuzluğun bakışı altında deneyimlediği bir tür mistik bilinçte tekrar birleşir.

İşte bu birleşmenin yahut karşılaşmanın kavramsal düzeyde benzeşimini analiz ettiğimiz araştırmamızda ulaştığımız sonuçlardan bir tanesi de, *Ethica* ve *Tractatus*'un sadece araştırmamızın konusunu oluşturan ezeli-ebedi bakış noktasında benzeşmediğini fark etmemizdir. Eserler arasında benzeşim olduğunu düşündüğümüz karşılaşmaları maddeler halinde sıralayacak ve fark ettiğimiz benzeşim noktalarına temas etmeye çalışacağız.

3. 1. Töz veya Mantıksal Uzay

İlk olarak Spinoza'nın, sistemini üzerine kurduğu töz anlayışı ile Wittgenstein'in *Tractatus*'ta bahsettiği mantıksal uzay anlayışının birbirine oldukça benzer kavramlar olduğunu düşünmekteyiz. Şöyle ki Spinoza felsefesinde töz, kendisi olmaksızın hiç bir varlığın ol(a)madığı zorunlu varlıktır. Tıpkı geometrik uzay olmadan geometrik şekillerden bahsetmenin imkansız oluşuna benzer şekilde töz olmadan da varlıktan herhangi bir şekilde bahsetmek imkansızdır. Wittgenstein'in kullandığı mantıksal uzay terimi içinde benzer bir durum söz konusudur. Şöyle ki, Wittgenstein'a göre mantıksal uzay dünyanın yapı-iskelesini kurar. Mantıksal uzay, dünyanın ve içindeki bütün her şeyin üzerine kurulu olduğu temel yapı olarak olgusal uzayı da kapsar ve doldurur. Mantıksal uzay tözün sıfatları kapsayıp içermesi ve onlarla bir ve aynı şey olmasına benzer şekilde olgusal uzay içindeki bütün varlık varyasyonlarını kapsayıp içerir ve onlarla birleşir.

3. 2. Fikir veya Totoloji

Spinoza, zihinde, bedenın tavırlarının etkilenmelerinden kaynaklanmaması anlamında beden nesnesini gerektirmeyen ve bizim nesne-bağımsız zihinsel tavır olarak ifade ettiğimiz 'fikir', 'idea' olduğundan bahseder. Ona göre bedenın varlığından bağımsız olarak var olan bu fikir/ideanın kaynak noktası(*punctum sallien*) Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız zihnidir. Başka bir deyişle fikir/idea, Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız zihninden, beden nesnesinin etkilenmelerini gerektirmemesi anlamında *doğrudan* kaynaklanır. Şöyle ki, bedenın

etkilenmelerinden doğan zihinsel tavırlar gibi Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız zihninden *dolaylı* olarak değil *doğrudan* kaynak alır. İşte Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız zihninden doğrudan kaynaklanan fikir/idea ontolojik açıdan zihnin diğer tavırlarından öncedir ve o bize yeni bir şey söylemez. Yani bilgilerimize yeni bilgiler katmaz. Ancak fikir/idea olmadan hem bedeninin tavır ve etkilenmelerinden doğan, arzu, sevgi, adalet, bilgelik istenci, açlık, acı gibi zihinsel tavırları oluşturamayız hem de zihnin olmazsa olmaz özelliği olan düşünme faaliyetini yerine getiremeyiz. Yani fikir/idea, hem bedeninin etkilenmelerinden doğan zihinsel tavırların var olabilmeleri için gerekli yapısal-zihinsel malzemeyi sağlar hem de zihnin en önemli karakteristiği olan düşünme melekelerini oluşturur. Özetle Spinoza felsefesinde, fikir/idea, zihnin üzerine kurulu olduğu temeldir.

Wittgenstein felsefesinde de, mantığın kurucu unsurları olan totolojiler, doğası gereği mantığın diğer bütün unsurlarından ve önermelerinden öncedir ve onların temelini kurar. Totolojiler, zihnin üzerine kurulu olduğu temel yapılarıdır. Onlar olmadan ne herhangi türde bir önerme kurabilir ne de zihnin temel karakteristiği olan düşünme edimini yerine getirebiliriz. Totolojiler bize özdeşliğin tekrarından başka bilgi vermez, mevcut bilgimize yenisini katmaz. Ancak totolojiler düşünme melekelerini işe koşmada zorunlu olan kavramsal-laştırmalar ve önerme bağıntıları için gerekli yapısal malzemeyi sağlar. Yani onlar sayesinde düşünebilir ve düşündüklerimizi kavramlar ve önermeler şeklinde ifade edebiliriz. Tıpkı Spinoza'nın fikir/ideasında olduğu gibi Wittgenstein'da da totoloji bize özdeşliğin kendi kendini tekrarı dışında yeni bir şey öğretmez. Ancak totolojiler, Wittgenstein'ın mantığın dünyayı doldurmasıyla ilgili tözsel düşüncesinde olduğu üzere, mantığın bir formu olarak, dünyanın içinde bir varyasyon olarak zihni doldurur ve onun temel karakteristiği olan düşünme meleksi için gerekli yapısal-zihinsel malzemeyi sağlar.

3. 3. Birbirine Çapraz Seyreden İki Dizi

Spinoza felsefesinde, tözün özünü kuran ve töz ile bir ve aynı şey olan sonsuz sıfatlardan insan varlıklarının algıladığı, 'düşünce' ile 'yer kaplama' sıfatlarıdır. İnsan varlıkları, düzen ve bağlantıları aynı olan düşünce ve yer kaplama sıfatlarından doğan tavırlar vasıtasıyla dünyanın yapısal çözümlemesini yapar. Wittgenstein'da da, 'dil' ve 'dünya' başka bir deyişle önermeler ile

olgular, mantıksal atomcu çözümlerler vasıtasıyla dünyanın çözümlenmesini yaptığımız paralel dizilerdir. Şu şekilde ifade edecek olursak önerme dünyanın görünümünü resimler. Resim bir bakıma dünyanın görünümünün zihinsel temsilidir.

3. 4. Sezgiye Çıkan Merdivenler

Ethica'nın son bölümünde Spinoza, eserin metodik gidişatından tamamen farklı bir perspektife yönelir. Bu bölüm Spinoza'nın akla dayalı bir ölümsüzlük kuramı geliştirdiği ve hakikatin ancak üçüncü tür bilgi olan sezgisel bilgiyle elde edileceğini savunduğu bölümdür.³³⁷ Spinoza, *işte böylece dünya yaşamıyla ilgili olan her şeyi ele almış bulunuyorum... öyleyse artık bedenden bağımsız olarak zihnin sürekliliğini ilgilendiren konulara geçmenin vakti geldi.*³³⁸ tarzında ifadeler kullanarak adeta eserin diğer bölümlerinde anlatılanların bu bölümde anlatılacaklara bir ön hazırlık olduğunu söylemek ister. Eserin genel yapısına baktığımızda tözle ilgili olan bölüm haricinde, mantıksal/çıkarımsal aklın beden üzerinde yaptığı ve tamamıyla fizikalist olan çözümlerler görürüz. Bu çözümlerlerin ardından ölümsüzlük, sonsuzluk, zihnin kesintisiz var oluşu gibi tamamen metafiziksel çözümlerlerden oluşan bir bölümün gelmesi bize Wittgenstein'in *Tractatus* geneli hakkında kullandığı 'merdiven' metaforunu ister istemez hatırlatıyor. Wittgenstein *Tractatus*'ta eserin mantıksal-atomcu yapısından tamamen farklı bir bağlam olan o kendine özgü mistisizmine dikey geçiş yaptığında şöyle demişti:

*Benim tümcelerim şu yolla açılmayıp durlar ki, beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür, onlarla -onlara turmanarak- onların üstüne çıktığında. (Sanki üstüne tırmandığında merdiveni devirip yıkması gerekir.) Bu tümce-leri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür.*³³⁹

Öyle görünüyor ki Spinoza ile Wittgenstein arasındaki makasımız burada da ciddi anlamda kesişmekte. Şöyle ki Wittgensteinci projede merdiven metaforu, *Tractatus*'un genel güzergahından ontolojik açıdan farklı olan bir alana *Tractatus*'un rehberliğinde yapılacak çözümlerler vasıtasıyla ulaşmayı ifade etmek için kullanılmıştır. Spinoza'da da *Ethica*'nın son bölümü, önceki

³³⁷ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.419, (1. Dipnot)

³³⁸ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, s.446

³³⁹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.173, (Önerme:6.54)

bölümlerde insan bedeni ve zihni üzerinde yapılan ayrıntılı etik çözümlemelerin bu bölümdeki metafiziksel hakikatlere ulaşmada bir tür ön hazırlığı ifade eder. *Ethica*'nın ilk dört bölümü ve özellikle de zihnin ve bedenin tavırlarının ele alındığı bölümleri metafiziksel hakikatlerin ve insan zihninin doğası gereği bu hakikatleri idrak yetisinin serimlendiği beşinci bölüm için insanı, bir hazırlayıcı, yol gösterici, rehber yahut oraya ulaştırıcı bir *merdiven* olduğu söylenebilir. Özetle hem Spinoza'da hem de Wittgenstein'da *dünya yaşamıyla ilgili şeyler* ile *merdiven*, zihnin, fizik alanın kalın duvarlarının ötesine erişim sağlayıp sonsuzluğun bakış açısından kendisini ve varlığı bütünsel olarak idrak ve temaşa ettiği vasıtalarıdır.

3. 5. Dil ve Dünya ya da Düşünce ve Uzam

Wittgenstein felsefesinde konfigürasyon kavramı, dil ve dünya ilişkisinin çözümlenmesinde anahtar bir role sahiptir. Wittgenstein'a göre önermeler, temel önerme ya da ad tamlaması olarak anlayabileceğimiz elemanter önermelerden, elemanter önermelerde adlardan oluşurken, dünyanın belli zamanlarda aldığı belli halleri betimleyen şey durumları olgulardan, olgularda dünyanın tözünü oluşturan nesnelere meydana gelir. Resim teorisine göre, önerme ile şey durumu birbirine benzer atomik bileşenlerden meydana gelen yapılarıdır. Yani önermelerin çözümlenmesi toplam gerçeklik olan dünyanın çözümlenmesiyle aynıdır. Çünkü önermenin yapısı, dünyayı oluşturan şey durumlarının bağıntılarından doğmuş olmak anlamında dünyanın yapısı ile aynı düzene sahiptir.

Spinoza felsefesinde de, düşünen varlık olarak zihin, yer kaplayan varlık olarak bedenin, dış dünyadan edindiği etkilenmeler yoluyla çeşitli düşünceler oluşturur. Bu düşüncelerin yapısı bedenin yapısı ile benzer düzen ve bağlantılara sahiptir. Başka bir deyişle beden ve düşünce bedenin dış dünyadan edindiği deneyimlerden doğan etkilenmeler ve bu etkilenmelerin kavramsallaştırmalarıyla birbirlerini karşılıklı olarak bir araya getiren, düzen ve bağlantıları aynı dizilerdir. Bedenin bütün tavır ve etkilenmelerini çözümlen düşüncü, aynı zamanda bedenle düzen ve bağlantıları aynı olan kendi özünü de çözümlenerek dünyanın tam bir idrakine kavuşabilecektir. İşbu iki süreçte zihnin bilincin mistik formundan, sonsuzluğun ufku altında/ezeli-ebedi bir bakışla idrak ve temaşa ettiği dünya tecrübesinde buluşmaktadır.

KAYNAKÇA

- Arıcan, M., K. (2015). *Panteizm, Pan-enteizm ve Ateizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, Hece Yayınları, Ankara.
- Baykan, E. (2005). *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*, Birinci Baskı, Bilge Adam Yayınları, Van.
- Cevizci, A. (2012). *Felsefe Tarihi*, Dördüncü Baskı, Say Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, A. (2005). *Felsefe Sözlüğü*, Sekizinci Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Çelik, S. (2015). *Yeniçağda Bilgi Felsefesi*, Birinci Baskı, Doruk Yayınları, İstanbul.
- De Spinoza, B. (2016). *Ethica*, Üçüncü Baskı, çev: Çiğdem Dürüşken, Alfa Yayınları, İstanbul.
- De Spinoza, B. (2017). *Tractatus de Intellectus Emendatione, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, İkinci Baskı, çev: Emine Ayhan, Dost Yayınları, İstanbul.
- Demir, Ö. (2015). *Bilim Felsefesi*, Birinci Baskı, Sentez Yayınları, İstanbul.
- Ergül, S. (2015). "Bedenin Düşüncesi ve Düşüncenin Bedeni", *Spinoza ile Karşılaşmalar* içinde, Birinci Baskı, Derleyenler: Güçlü Ateşoğlu, Eylem Canaslan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Franses, M. (2012). *Spinoza'nın Tao'su*, Birinci Baskı, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- Gökberk, M. (1998). *Felsefe Tarihi*, Dokuzuncu Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Gözkan, H., B. (2015). "Spinoza'nın Üçüncü Tür Bilgi Anlayışı ve Kant'ın Eleştirisi", *Spinoza ile Karşılaşmalar* içinde, Derleyenler: Güçlü Ateşoğlu, Eylem Canaslan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Gündoğan, A., O. www.aliosmangundogan.com
- Greisch, J. (1999). *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, Birinci Baskı, çev: Zeki Özcan, Asa Yayınevi, Bursa.
- Hadot, P. (2015). *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, Üçüncü Baskı, çev: Murat Erşen, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul.
- İmamoğlu, T. (2011). "Mantıkçı Pozitivizm Wittgenstein ve Din", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:35, Erzurum.

- James, W. (2017). *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, Birinci Baskı, Çev: İsmail Hakkı Yılmaz, Pinhan Yayınları, İstanbul.
- Johnson, D. (2016). *Felsefenin Kısa Tarihi*, Birinci Baskı, çev: Burcu Yalçınkaya, İnkılap Yayınları, İstanbul.
- Küçük, H. (2011). *Tasavvufa Giriş*, Birinci Baskı, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul.
- Monk, R. (2005). *Ludwig Wittgenstein-Dahinin Görevi*, Birinci Baskı, çev: Berna Kılınçer, Tülin Er, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Özgen, M., K. (2013). "Spinoza'da Aşk Felsefesi", *Beytülhikme Dergisi*, Sayı:3.
- Revonsuo, A. (2016). *Bilinç Özneliğinin Bilimi*, Birinci Baskı, çev: Selim Değirmenci, Küre Yayınları, İstanbul.
- Richard H., P. (2005). "Metafiziğin Kısa Tarihi", *Metafiziğe Giriş* içinde, İkinci Baskı, Tercüme: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Solomon, R., C. - Higgins, K., M. (2013). *Felsefenin Kısa Tarihi*, Birinci Baskı, çev: Mustafa Topal, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Soykan, Ö., N. (2016). *Felsefe ve Dil-Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Birinci Baskı, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul.
- Scruton, R. (2015). *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, Birinci Baskı, çev: Utku Özelmaz-Ümit Hüsrev Yolsal, Dipnot Yayınları, Ankara.
- Stace, W. (2004). *Mistisizm ve Felsefe*, Birinci Baskı, çev: Abdüllatif Tüzer, İnsan Yayınları, İstanbul.
- TDK, <http://www.tdk.gov.tr>
- Timuçin, A. (2004). *Felsefe Sözlüğü*, Beşinci Baskı, Bulut Yayınları, İstanbul.
- Topakkaya, A. (2017). *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, Birinci Baskı, Say Yayınları, İstanbul.
- Tubbs, N. (2017). *Batı Felsefesi Tarihi*, Birinci Baskı, çev: Doğan Barış Kılınç, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Türkyılmaz, Ç. "Sınır, Sessizlik ve Felsefe", www.viraverita.org
- Utku, A. (2014). *Wittgenstein, Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*, İkinci Baskı, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul.
- Ülkü, V. (2005). *Almanca-Türkçe Büyük Sözlük*, Yayına Hazırlayan: Candan Ülkü, İnkılap Yayınları, Ankara.
- Yavuz, H. (2014). *İslam'ın Zihin Tarihi*, Beşinci Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul.

- Yılmaz, Ö. (2014). *Alman Mistik Düşüncesi*, Birinci Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Yılmaz, H. (2003). *Ezeli Hikmet ve Dinler*, Birinci Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Wittgenstein, L. (2017). *Defterler*, Birinci Baskı, çev: Ali Utku, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, Kasım
- Wittgenstein, L. (2016). *Tractatus Logico-Philosophicus*, Sekizinci Baskı, çev: Oruç Aruoba, Metis Yayınları, İstanbul.



ISBN: 978-625-367-629-2