



Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy

Araştırma Makalesi | Research Article
Kaygi, 22 (1), 179-212

Makale Geliş | Received: 19.10.2022
Makale Kabul | Accepted: 26.03.2023
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2023
DOI: 10.20981/kaygi.1191554

Övünç CENGİZ

Dr. Öğretim. Üyesi | Assist.Prof. Dr
Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Çanakkale, TR
Çanakkale 18 March University, Department of Philosophy, Çanakkale, TR
ORCID: 0000-0002-3889-5300
ovuncengiz@gmail.com

Yolun Sonu: Kant'ın Spinoza Metafiziğine Bakışına Dair Bir Tartışma

Öz: Bu çalışmada Kant ve Spinoza felsefeleri arasındaki ilişki ele alınmıştır. Belirli bir konsensusa göre Kant Spinoza felsefesi ile çok fazla ilgilenmemektedir. Ancak çalışma Kant'ın Spinoza'yı felsefe tarihinde özel bir yere konumlandığını savunacaktır. Kant'a göre akıl koşullu mevcudiyetin imkanını açıklarken belirli bir düşünsel silsileyi takip etmek zorundadır. Buna göre akıl önce koşulsuz ulaşmalı oradan da koşullu mevcudiyetin imkanını kurmalıdır. Ancak bu zorunluluk koşullu ve koşulsuz arasında belirli bir ilişkiyi varsaymaktadır. Makale, Kant açısından Spinoza'nın metafiziğinin felsefe tarihinde aklın geçmek zorunda olduğu bu uğrakları en tutarlı biçimde serimleyen felsefe olduğunu savunacaktır. Şüphesiz Kant için aşkınsal realizm aklın düştüğü bir illüzyondur. Ancak bu illüzyon olumsal değil zorunlu bir illüzyondur. Bir diğer deyişle, aklı bu hataya sürükleyen şey bizzat aklın kendi yapısıdır. Bu nedenle bu hatadan kaçınmanın tek yolu aklın bilme iddialarına meşruiyetini sorgulayan aşkınsal idealizm felsefesidir. Ancak, yine de, eğer akıl koşulsuz bir bilgi nesnesi olarak ele alacaksa sonuç Spinoza metafiziği olacaktır. Bir diğer deyişle, Kant açısından Spinoza felsefesi aşkınsal realizmin zorunlu sonucudur.

Anahtar Kelimeler: Kant, Spinoza, koşulsuz, aşkınsal realizm, aşkınsal idealizm.

The End of The Road: A Discussion on Kant's View on Spinoza's Metaphysics

Abstract: The study discusses the relationship between the philosophies of Kant and Spinoza. According to a certain consensus, Kant is not very interested in Spinoza's philosophy. However, the study will argue that Kant assigns Spinoza in a special place in the history of philosophy. According to Kant, reason has to follow a certain rational sequence when explaining the possibility of conditional existence. Accordingly, reason must first reach the unconditional and then establish the possibility of conditional existence. However, this necessity assumes a certain relationship between the conditional and the unconditional. The article will argue that from the point of view of Kant, Spinoza's metaphysics is the philosophy that most consistently presents these moments in the

history of philosophy that reason has to pass through. Undoubtedly, for Kant, transcendental realism is an illusion reason falls into. However, this illusion is not a contingent but a necessary one. In other words, it is the very structure of the reason that leads the reason to this error. Therefore, the only way to avoid this error is transcendental idealism, which questions the legitimacy of reason's claims to knowledge. However, if the reason is to treat the unconditional as an object of knowledge, the result will be Spinoza's metaphysics. In other words, for Kant, Spinoza's philosophy is the necessary outcome of transcendental realism.

Keywords: Kant, Spinoza, unconditioned, transcendental realism, transcendental idealism.

Giriş

Kant ve Spinoza arasındaki ilişki, en azından son zamanlara kadar, ikincil literatürde kendisine çok fazla yer bulamamıştır. Alman İdealizmi denince Spinoza daha çok Hegel'le beraber anılır. Bunda elbette Hegel'in Spinoza'cılığı düşüncenin başlangıç noktasına yerleştirmesi de etkilidir (Hegel 1990: 155). Dahası Hegel çeşitli metinlerinde sık sık doğrudan Spinoza'yla tartışır. Bu yakın ilişkinin aksine Kant'ta doğrudan Spinoza'ya hitap eden metin sayısı çok değildir. Hatta Hamann, Jacobi'ye gönderdiği bir mektupta Kant'ın kendisine Spinoza'nın felsefesinden "hiç anlamadığını" söylediğini aktarır.¹ Nitekim ilk kritikte Spinoza'nın adı bir kere bile geçmez. Bu durum özellikle ilginçtir çünkü Toricelli, Stahl, Mendelssohn ve Wolff, gibi isimler de dahil olmak üzere birçok filozof ve bilim insanının adı ilk kritikte dillendirilir.² Bu kaçınmanın Kant'ın Spinoza'ya karşı ilgisizliğini gösterdiği düşünülebilir.³ Ancak aşağıdaki tartışmalarda da örnekleneceği üzere Kant Spinoza'dan ender olarak bahsetse de Spinoza'ya özel bir önem atfeder. Kant için Spinoza metafiziği herhangi bir dogmatik metafizik değildir. Kant'ın kendi sözleriyle ifade edersek, Spinoza metafiziği dogmatik metafiziğin gerçek sonucudur (Kant, *Reflexionen*, alıntılaman Boehm 2012: 292).

¹ Alıntılaman Boehm (2014: 2).

² Bu duruma dikkati çeken Omri Boehm (2018: 483).

³ Kant'ın Spinoza felsefesi ile çok ilgilenmediğine dair bir anlatı için bkz. Allison (2018: 199f). Yine Spinoza'nın Kant felsefesi açısından çok önemli olmadığına dair bir yorum için bkz. Cassirer (1951: 187): "Spinoza'nın on sekizinci yüzyıl düşüncesi üzerinde doğrudan herhangi bir etkisi yok gibi görünüyor."

Şüphesiz, Kant açısından Spinoza, diğer tüm dogmatik metafizikçilerin yaptığı gibi, büyük bir hata yapmaktadır: Bir entitenin varlığını o entitenin düşüncesinden çıkarmak. Kant'a göre dogmatik filozofları bu hataya sürükleyen şey bizzat aklın kendisidir. Akıl koşullu bir varlık gördüğünde koşulu talep eder. Filozoflar da koşullu verili ise koşulun da verili olması gereğinden hareketle koşulsuzun bilgisine erişmeye çalışırlar. Ancak bu bir hatadır çünkü Kant açısından, verililiğin bilgisi farklı ilkelere tabiidir ve düşüncesinden çıkarılamaz. Akıl koşullunun mevcudiyetinden (yani verili olmasından) koşulsuzun da verililiğini talep edebilir. Ancak verililik sadece deneyimle mümkündür ve koşulsuz da asla deneyimle verilemez. Bu nedenle koşulsuz meşru bir bilgi nesnesi değildir. Ancak Kant belirli pasajlarda eğer akıl bu koşullu-koşul ilişkisini düşünecekse bunu yaparken onun belirli bir zorunlu yapı içinde kalması gerektiğini de söyler. Yani, akıl koşullu olanın koşulunu ararken koşulsuza, koşulsuzdan mutlağa, mutlaktan ise teklik düşüncesine erişmek durumundadır. Koşullunun koşulsuzdan türetilmesi ise aralarında belirli bir ilişkinin varsayılmasını gerektirmektedir. İşte bu makalede Kant açısından Spinoza metafiziğinin, aklın kendi yapısından doğan bu zorunluluğu en tutarlı bir biçimde sunan metafizik olduğu savunulacaktır.

Bu noktada önemli bir konuyu vurgulamak gerekmektedir. Kant açısından Spinoza metafiziğinin rasyonalizmin en tutarlı biçimi olması tam anlamıyla Spinoza'ya yöneltilmiş bir övgü değildir. Kant açısından Spinoza olumsuz bir anlama da sahiptir. Spinoza felsefesi aynı zamanda dogmatik rasyonalizmden kaçınmanın neden zorunlu olduğunun ve bu kaçınmanın da neden ancak aşkınsal idealizm ile mümkün olduğunun da bir göstergesidir. Yani Spinoza felsefesi, aynı antinomiler gibi, bir anlamda aşkınsal idealizm için dolaylı bir meşrulaştırma sağlar. Bu anlamda Kant açısından Spinoza'nın ikircikli bir konuma sahip olduğunu söyleyebiliriz. Spinoza metafiziği bir anlamda Kant'ın ilk kritikte adını anmadan tartıştığı rasyonalizmin en tutarlı biçimini ifade ederken bir başka anlamda ise ulaştığı sonuçlar açısından kaçınılması gereken bir felsefi sistemi ifade etmektedir.

Makalede önce Spinoza'nın metafiziğinin en temel kavramları açıklanacaktır. Sonra Spinoza'nın töz ve mod (koşulsuz ile koşullu) arasındaki ilişkiyi klasik metafizikten farklı bir tarzda kurduğu savunulacaktır. Daha sonra Kant'ın *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of The Existence of God* (Kant 1992) (kısaca *Olası Tek Argüman-OTA*) ve *The Ideal of Pure Reason* (Kant 1998) (kısaca *Ideal*) metinleri incelenecektir.⁴ Bu iki metnin seçilme sebebi sadece aralarındaki önemli süreklilik değildir.⁵ Daha da önemlisi, özellikle *Ideal*'da, Kant'ın açık bir biçimde koşullu ve koşulsuz arasındaki ilişkinin ancak belirli bir biçimde kurulabileceğini söylediği savunulacaktır. Bu biçim ise Spinoza metafiziği ile örtüşmektedir.⁶ Nitekim Kant'ın ilk kritikten sonraki metinleri bu örtüşmeye dair daha tasvir edicidir.

Sonuç olarak, Kant'a göre dogmatik metafizik Spinoza ile sonuçlanmak zorundadır. Kant açısından dogmatik metafizik, içerdiği o illüzyon ve daha da önemlisi götürdüğü sonuç nedeniyle, elbette çıkılmaması gereken bir yoldur. Ancak düşünce o yola çıkarsa, karşılaşacağı kişi Spinoza olacaktır.

Spinoza'da Töz ve Mod

Gündelik algılarımızda şeyler ve özellikler arasında, çok bilinçli bir şekilde olmasa da ontolojik bir ayrıma gideriz. Bu ayrımda fiziksel nesnelere (şeyler) ontolojik olarak bağımsız şekilde var olan entiteler olarak kavranır. Özellikler ise kendi başlarına bağımsız olarak değil, ancak bir başka entitenin içinde/vesilesi ile var oluyor olarak kavranırlar. Yani şeyler özelliklerinden ve diğer şeylerden bağımsız olarak düşünülebilirken (bomboş bir evrende tek başına bir nesne tahayyül edebilirim), özellikler ancak şeylerin "içinde" var oluyor olarak düşünülebilir. Özellikler şeylerin "belirlenim"leridir (*determinations*) ve ortada bir

⁴ İlk kritiğe (Kant, 1998) yapılan referanslarda literatürdeki notasyona uyulacak ve sadece paragraf numarası verilecektir.

⁵ Kant biri kritik öncesi diğeri sonrası bu iki metinde de çok benzer bir argümantasyon kullanmaktadır.

⁶ Spinoza ve Kant'ı aynı "pozitif metafizik" geleneği içine yerleştiren okumalar için bkz. (Melamed 2021: 195-197) ve (Houlgate 2006: ss. 43-44).

belirlenimin olması için öncelikle belirlenimin sahibi/taşıyıcısı olan şeyin mevcut olması gerekir. Dilin grameri de bu algıyı yansıtacak şekilde yapılanmıştır. Bağımsız olarak var olan şeyler cümlenin öznesi olarak konumlanırken özellikler ise cümlenin yüklemi olarak konumlanır. “Domates kızardı” cümlesi bizim için gayet münasip bir cümle iken, “Kırmızılık domatesleşti” cümlesinin bize garip gelmesinin nedeni işte bu gündelik/sağ duyusal ontolojik ayrımdır.

Bahse konu bu şeyler sonlu nesnelere. Bu nesnelere ontolojik bir bağımsızlık içinde kavransalar da nedensel olarak bir tabiiyet imlerler. Sonluluk, içerdiği sınırlılıktan dolayı kendi mevcudiyetinin gerekçesini veremeyeceğini düşündüğümüz için sonlu nesnelere varoluşlarının kendileri dışında bir nedeni olması gerektiğini varsayarız. Yani sonlu bir mevcudiyet varsa bu mevcudiyetin gerekçesini bize sunacak başka bir entiteye yöneliriz. Bu yönelimin mantıksal sonucu ise sonsuzluk/mutlaklık düşüncesidir. Çünkü, sonlu mevcudiyeti açıklarken kurduğumuz nedensellik zincirini tamamlayıp bir nihayete erdirecek olan şey ancak kendi nedeni kendisi dışında aranmasına gerek kalmayan bir şeydir. Kant'ın terimleriyle ifade edersek koşulludan koşulsuza gitmek aklın en yüce ilkesidir: “eğer koşullu verili ise, koşulsuz da verilidir” (A308/B364). Kendi mevcudiyetini temellendiren şey ancak mutlak olarak kavranabilir. Töz kavramının mahiyetini esas olarak belirleyen şey işte bu nedensel bağımsızlıktır (nedeni kendi dışında olmadığı için nedensel olarak bağımsızdır). Nitekim Descartes (1982: 23) tözü var olmak için “kendisi dışında hiçbir şeye” ihtiyaç duymayan şey olarak tanımlar. Bu anlamda kavramın gerçek anlamıyla tek töz Tanrı'dır.

Birçok ontolojik sistem bu sağ duyusal ayrımların üzerine kuruludur. Buna göre, şeyler mevcudiyetleri açısından bağımsız olsalar da nedensel olarak töze bağılıdır. Örneğin yine Kartezyen felsefede kendisi mekânsal olmayan bir Tanrı'nın mekânsal nesnelere nedeni olduğu düşüncesi bu tür bir ontolojik anlayışa dayanmaktadır. Tanrı çeşitli özelliklere/niteliklere/sıfatlara (*determinations*) sahiptir (düşünce gibi). Bu nitelikler tözün içindedir, yani tözün doğasına/özüne

aittir. Ancak mekânsallık bir nitelik olarak Tanrıya atfedilmez. Çünkü mekânsal olmak bölünebilir olmayı, bölünebilir olmak ise edilgenliği gerektirir. Ancak töz edilgen olarak kavranamayacağı için mekânsallık bir nitelik olarak Tanrıya atfedilmez. Bu durumda, mekânsal/sonlu entiteler tözün sonuçları (*consequence*) olarak tözün içinde değil bir anlamda dışında konumlanır. Sonlu entiteler bu anlamda ontolojik bir bağımsızlığa sahiptir. Ancak Spinoza felsefesi bu sağ duyusal ayrımın dışında konumlanır.

Spinoza (2002: 217, EId3) tözü tanımlarken yukarıda bahsedilen temel ayırıcı kullanır. Tözü tanımlayan şey “bağımsızlığıdır”: “Töz ile kendinde olan ve kendisi üzerinden anlaşılan şeyi ifade ediyorum; yani kavranışı [*conception*], kendisinin biçimlendirilmek zorunda olduğu başka bir şeyin kavranışını gerektirmeyen şeyi”.⁷ Farklı bir şekilde ifade edersek, akıl tözü ancak kendisi üzerinden düşünülebilen bir kavram olarak tasavvur edebilmektedir. Bu nedenle tözün kavramı koşulsuz olmaktan gelen bir bağımsızlık içinde düşünülür. Kavramsal bağımsızlık ise nedensel bağımsızlıkla kol kola gider. Sadece nedensel olarak bağımsız olan bir entite kavramsal olarak bağımsız olabilir. Nedensel olarak bağımlı olan entitelerin kavramları ise nedenlerinin kavramlarından *oluşturulabilir*. Yani sonlu bir nesne sadece kendi içinden anlaşılabilir çünkü böyle bir nesnenin kavramı bizi diğer kavramlara götürür. Spinoza tözün tanımı konusunda geleneksel anlayışı takip etse de bu tanımdan eriştiği sonuçlar itibariyle bu gelenekten farklılaşır. Tözün kavramsal bağımsızlığı tözün mevcudiyetinin sadece kendisi üzerinden anlaşılmasını gerektirir. Bu nedenle töz *causa sui*'dir. Yani tözün varoluşu özüne aittir (EIp7). Tözün doğasını düşündüğümüzde onu ancak var oluyor olarak düşünebiliriz (EId1). Bir diğer deyişle, töz zorunlu olarak (özü gereği) var olmak durumundadır ve ancak bu mutlaklık içinde düşünülebilir. Spinoza'ya göre töz

⁷ *Etik*'e verilen referanslarda literatürdeki genel notasyon takip edilecektir. Buna göre, Roma rakamları kitabın bölümlerini, 'P' önermeyi, 'L' lemma'yı, 'A' aksiyomu, 'D' tanımı, 'C' corollary'yi, 'S' scholium'u, Arap rakamları ise önerme numarasını imleyecektir. Örneğin EIIP13S notasyonu *Ethics* bölüm iki, önerme 13, scholium'u belirtir. Makalede İngilizce kaynaklardan yapılan tüm alıntıların çevirileri yazara aittir.

kavramının içerdiği bu mutlaklık bizi zorunlu olarak tek töz düşüncesine götürür.⁸ Buna göre, iki töz aynı sıfatı paylaşamaz çünkü iki tözün aynı niteliği paylaşması demek birbirleri ile bir etkileşim içine girmeleri demektir ki bu da tözün kavramsal ve nedensel bağımsızlığını ihlal eder (EIp5).⁹ Dahası varlık tözün kavramına aittir (EIp7) ve bir töz ancak sonsuz olarak var olabilir (EIp8). Çünkü sonlu olmak demek aynı doğaya sahip bir şey tarafından sınırlandırılmak demektir. Ancak tözün kavramsal ve nedensel bağımsızlığı bu tür bir dışsal sınırlanmayı kabul edemez. Dahası (ki bu adım argümanın burada teklif edilen okuma için kritik öneme sahiptir) bir entite ne kadar hakikate/varlığa ("*reality or being*") sahipse o kadar çok sığata sahiptir (EIp9). Çünkü varlık bir yetkinlik, yokluk ise bir zayıflıktır (EIp11 *Üçüncü Kant*). Bir taşın bedensel varlığı onun yetkinliği iken açık algılar oluşturmaya muktedir olan bir zihne sahip olmaması ise onun yetkinsizliğidir. Bu durumda töz eğer sonsuzluk fikri içinde anlaşılacaksa yine sonsuz yetkinlik üzerinden anlaşılmalıdır. Tözün yetkinliğini kısıtlayacak bir neden tahayyül edilemeyeceği için (ne kendi dışından ne de kendi içinden) tözün mevcudiyeti mutlak bir yetkinlik içinde anlaşılmalıdır. Bu durumda sonsuz hakikate sahip olan bir entite, yani töz, sonsuz sığata sahip olmalıdır.

Nitekim sonsuz hakikate/yetkinliğe sahip olan töz mevcudiyette karşılaştığımız sonlu hakikatleri mümkün kılan şeydir:¹⁰

Öyleyse, şimdi zorunlu olarak var olan şey sonlu varlıklardan başka bir şey değilse, o zaman sonlu varlıklar mutlak olarak sonsuz bir Varlıktan daha yetkindir- ki bu saçmadır. Dolayısıyla ya hiçbir şey yoktur ya da mutlak

⁸ Literatürde Spinoza'nın monizminin argümantasyonuna yönelik genel kabul gören bir açıklama argümantasyonun "ayrışmazların özdeşliği" ilkesinin bir tür Spinozacı versiyonunu kullandığı düşüncesine dayanır. Buna göre monizmin resmi argümantasyonu üç aşamalıdır. İlk Spinoza'ya göre aynı niteliği paylaşan birden fazla töz olmaz (EIp4-5). Çünkü şeyler birbirlerinden nitelikleri ile ayrılırlar ve iki töz aynı niteliğe sahipse iki ayrı tözden bahsetmek mümkün değildir. İkinci olarak tüm sıfatları haiz Tanrı zorunlu olarak vardır (EIp7; EIp11); ve sonuç olarak Tanrıdan başka töz yoktur. Bu okumanın detaylı argümantasyonu ve aşamaların kapsamlı bir incelemesi için bkz. (Della Rocca, 2008: 46 ff; Bennett, 1984; 66 ff). Bu makalede ise, makalenin argümanını daha da vurgulamak için, Spinoza'nın monizmi töz kavramının içerdiği mutlaklık ve bağımsızlık unsurları üzerinden açıklanacaktır.

⁹ Spinoza'ya göre hiçbir ortaklığı bulunmayan iki şey birbiri üzerinden anlaşılabilir (EIp5). Bu durumda birbirlerinin nedeni olamazlar (EIp3).

¹⁰ Burada Spinoza, aşağıda Kant'ta daha ayrıntılı olarak göreceğimiz modal analize benzer bir argüman sunmaktadır.

olarak sonsuz bir Varlık da zorunlu olarak vardır. Ama ya kendi içimizde ya da zorunlu olarak var olan başka bir şeyde var oluruz (a1 ve p7). Bu nedenle, zorunlu olarak sonsuz bir Varlık- yani (d6), Tanrı zorunlu olarak vardır. (E1p11 *Üçüncü Kanıt*)

Yani, sonlu şeylerin mevcudiyeti, bu mevcudiyeti mümkün kılan bir zemine işaret eder. Ancak bu zemin sadece mutlak bir yetkinlik içinde düşünülebilir. Çünkü, eğer bu koşulsuz zemin sonlu şeylerin mevcudiyetlerinin koşulu olacaksa, mevcudiyette var olan tüm sıfatları haiz olarak tasavvur edilmelidir. Bu durumda ise, iki töz bir sıfatı paylaşamayacağı için ve hakikatin mevcudiyeti tüm sıfatları taşıyan bir mutlağın varlığını gerektirdiği için, koşulsuz ancak tekil bir şey olarak kavranabilir. Sonuç olarak, kabaca, tözün kavramsal bağımsızlığı mutlaklığını, mutlaklığı ise töz monizmi düşüncesini dayatır. Bu sonuca farklı bir düşünce izleği üzerinden de ulaşılabilir. Töz mutlak olarak kavranmalıdır. Mutlaklık ise gerçek sonsuzluğu gerektirir. Burada gerçek sonsuzluğu kendi türünde sonsuzdan ayırmak gerekir. Matematikten bir örnek verecek olursak tam sayılar kümesi sonsuz bir kümedir. Ancak kendi türünde sonsuzdur (yani sadece tam sayıları içerir) ve bu kümeye girmeyen başka sayılar da mevcuttur (örneğin kesirli sayılar). Bu durumda bu örnekte gerçek sonsuz reel sayılar kümesi olabilir. Çünkü, matematik evreni içinden konuşursak, bu kümenin elemanı olmayıp da sayı olarak tanımlanabilecek bir entite mevcut değildir. Bu anlamda bu küme, tam sayılar kümesinin aksine, tam-kapsayıcıdır. İşte mutlaklığın imlediği sonsuzluk bu türden bir tam kapsayıcı sonsuzluktur. Bu durumda, bu mutlaklığın dışında var olan başka bir şey kavranamaz. Yani varoluşu özü tarafından gerektirilen ve mevcudiyetin nihai açıklamasını verecek iki ayrı sonsuz şey olamaz. Bu nedenle birden fazla töz düşünülemez; demek ki töz tek olmak zorundadır.

Spinoza bir anlamda Descartes tarafından formüle edilen töz tanımını mantıksal sonucuna götürmektedir. Ancak bu tanım mantıksal sonucuna götürüldüğü zaman Kartezyen felsefenin kimi ilkeleriyle uyumsuzluk ortaya çıkar. Örneğin Descartes'a (1982: 23) göre 3 adet töz vardır: kavramın gerçek anlamıyla

tek töz olan Tanrı ve Tanrı sayesinde var olan yaratılmış tözler olan beden ve düşünce. Ancak Spinoza açısından töz kavramının gerektirdiği kavramsal/nedensel bağımsızlık yaratılmış töz düşüncesini olanaksız kıldığı gibi zorunlu olarak tek töz düşüncesine varır. Descartes'in farklı tözler olarak kavradığı uzam ve düşünce ise bu monistik çerçevede ancak tek tözün sıfatları olarak kavranabilir. İşte uzamlılığın bir sıfat/belirlenim olarak kavranması Spinoza metafiziğinin en özgün savlarına kapı açar.

Spinoza metafiziğinde şeyler, yani sonlu nesnelere, 'mod' (*modus*) olarak tanımlanır (EId5).¹¹ Mod terimi hem bir başka şeye dayanan şey anlamına hem de bir şeyin olma, gerçekleşme 'yolu' ya da 'tarzı' anlamına gelmektedir. Böylelikle, sonlu şeyler sadece nedensel olarak töze dayanan şeyler olarak değil, aynı zamanda tözün gerçekleşme tarzları, yani belirlenimleri/nitelikleri (*affections*) olarak da kavranırlar (EIp25c). Sonlu şeyleri, tözün tarzları/belirlenimleri olarak kavramak ise onları tözün özellikleri olarak anlamayı gerektirir. Bir başka deyişle, Spinoza'nın modları, şeyler ve özellikleri arasındaki ayırmda özellikler kısmına düşer (Bennett 1984: 92). Bu durumda fiziksel nesnelere uzamlı tözün belirlenimleri olarak, özellik olarak uzama atfedilirler. Günlük deneyimimizde karşılaştığımız fiziksel nesnelere şeyler olarak değil de özellikler olarak düşünmek yukarıda bahsedilen sağ duysal/olağan ontolojik kavrayışa ters düşüyor olabilir. Ancak fiziksel nesnelere birer özellik olarak nasıl ele alınabileceklerini açıklamaya namzet olan metafizik bir o kadar ilgi çekicidir. Şeyleri özellik olarak kavramsallaştıran metafizik yaklaşım ise "alan metafiziği" olarak adlandırılır.¹²

¹¹ Spinoza metafiziğinde modlar sonlu şeylerle sınırlı değildir. Aynı zamanda sonsuz modlar da vardır (EIpp21-23). Sonsuz modlar da sıfatlar gibi sonsuzdur ancak sıfatların aksine bölünebilirler. Spinoza sonsuz modlara örnek verirken, uzamsal sonsuz modlar için, hareket ve durağanlık (devinim) ve "evrenin tamamı" örneklerini verir (Spinoza, 2002: 919, *Mektup* 64). Sonsuz modlar Spinoza'nın ontolojisi açısından önemli ve ilginç bir tartışmaya gebe olsalar da makalenin tartışmasının makul bir hacim içinde kalabilmesi için tartışmaya dahil edilmeyecekler. Bu nedenle bu makalede mod terimi sonlu modları imlemektedir.

¹² Kimi yorumcular nesnelere şeyler olarak değil de özellikler olarak alan bu okumaya karşı çıkarlar. Örneğin bkz. (Curley, 1988). Ancak kanaatimce bu itiraz Spinoza'yı bir "sağ duyu" filozofu haline getirmekte ve Spinoza'da orijinal ve meydan okuyucu olan yaklaşımı köreltmektedir.

Spinoza'nın metafiziğinin alan metafiziği olarak kavrayan yaklaşıma göre (a.g.e.: 81-110) uzamlı töz bir tek birleşik alandır. Ampirik düzeyde sonlu şeyler olarak kavranan modlar ise metafizik düzeyde bu alanın belirli bölgelerinin yoğunlaşması ya da çeşitli nitelikler kazanmasıdır. Örneğin ampirik düzeyde tekil bir ağaç olarak kavranan nesne, metafizik düzeyde uzamlı tözün belirli bir bölgesinin 'ağaç' olarak düşünebilecek çeşitli özelliklere (geçirmezlik, kütle ve dahası) sahip olmasıdır (a.g.e., 89).¹³ Bu durumda, sonlu nesnelere uzamlı tözün özellikleri haline gelirler; şey olan uzamlı töz, bu şeyin özellikleri ise sonlu nesnelere. Bir diğer deyişle, modlar tözün *propria*'larıdır; yani tözün özünü oluşturmayan ancak bu özden zorunlu olarak zuhur eden özelliklerdir (Melamed 2018: 107). Uzamlılık, tözün özünü oluşturan niteliktir. Uzamlı "şeyler" ise, bu nitelikten doğan diğer ikincil niteliklerdir.

Bu yaklaşım, en büyük desteğini Spinoza'nın tözün bölünmezliği hakkındaki savından alır. Klasik metafizikte Tanrıya uzamlılık atfedilmemesinin temel nedeni uzamın bölünebiliyor olmasıdır. Bu durumda tek gerçek töz olan Tanrıya uzamlılık atfetmek iki açıdan sorunludur. Öncelikle, töze uzamlılık atfetmek töz üzerinde dışsal bir etkinin (bölme ediminin) mümkün olması anlamına gelir ki bu da tözün dışını ima eder. Ancak töz tanımı gereği dışsal bir nedenselliği kabul edemez. Dahası tözün bölünebiliyor olması demek onun parçalardan oluştuğu anlamına gelir. Bu durumda, parça bütüne önsel olduğu için (bütünü oluşturan şey parçaların bir araya gelmesidir) töz kendisi dışından kavranmalıdır, ancak bu ise tözün kavramına aykırıdır. Spinoza ise töze hem sonsuz uzamlılık atfedip hem de bölünebilir olduğunu reddeder. Spinoza için uzamlı töz sonsuz ve bölünmezdir (EIP13); bizim

¹³ Metinde sadelik açısından sadece bölgenin niteliklere sahip olmasından bahsedildi. Aslında, nesne olarak kavranan niteliklere sahip olan bir zaman-mekân silsilesidir, ki böylelikle lokomasyon da açıklanmış olur. Bu arada bu yaklaşımın Kant'ın deneyim teorisi ile olan benzerliği çarpıcıdır. Kant'ın deneyim teorisine göre duyumsamada zaman-mekân silsilesi içinde verilen niteliksel çokluk özünde bir nesne olarak kavramsallaştırılır. Ancak Kant'a göre özünde bu nitelikleri oluşturan izlenimlerin 'nedeni' olan kendinde şey (aşkınsal düzey) ile öznedeki nesne temsili (ampirik düzey) arasında bir ayrım bulunmaktadır.

günlük deneyimimizde uzamda bölünme olarak kavradığımız olgu gerçek bir bölünme değil ancak modal bir bölünmedir:

Bu durum [töz sonsuzdur ve bölünmezdir, y.n.] entelekt ve imgelem arasında nasıl ayırım yapacağını bilen herkes için yeterince açıktır-özellikle de maddenin her yerde aynı olduğu ve içindeki parçaların sadece madde farklı şekillerde belirlendiği zaman ayırdığı ki böylelikle maddenin parçalarının hakikatte değil sadece modal olarak ayırdığı kavranırsa. Örneğin, suyun bölünebildiğini ve parçalarının birbirinden ayrıldığını tasavvur edebiliriz-ancak burada madde bedensel töz olduğu sürece değil su olduğu sürece [su olarak belirlendiği sürece, y.n.] bölünebilir. Madde töz olduğu sürece ne ayrılabilir ne bölünebilir. Yine, madde su olarak belirlendiği sürece oluşturulabilir ya da bozulabilir, ancak töz olduğu sürece ne oluşturulabilir ne de bozulabilir. (EIp15n).

Madde her yerde aynıdır, uzamlı töz kendi içinde homojen birleşik bir alan olarak düşünülmelidir. Bizim farklı nesnelere olarak kavradığımız olgu ise metafizik düzeyde bu homojen alanın farklı bölgelerinin farklı nitelikleri/özellikleri haiz olmasıdır. Yani, ampirik düzeydeki nesnel çeşitlilik, metafizik düzeydeki niteliksel çeşitlilikten doğar. Günlük deneyimimizde duyumsadığımız değişimler bu homojen alandaki niteliksel farklılaşmalardır. Ancak bu niteliksel değişimler, bileşik alanın homojen olma durumunu bozamaz. Bu durumda, ampirik düzeyde suyun bölünmesi olarak deneyimlediğimiz olay, metafizik düzeyde suyu oluşturuyor olarak tanımlanan niteliklere sahip olan bölgede yaşanan niteliksel bir değişimdir. Yani bölünme sadece birleşik alanın bölgelerinin sahip olduğu nitelikler açısından gerçekleşen farklılaşmalardır; alanın kendisinde herhangi bir bölünme söz konusu değildir. Bir diğer deyişle, tözün özsel niteliğinde bir bölünme söz konusu değildir. Bölünme ilişkisi *propria*'lar arasında geçerli olan bir ilişkidir. Böylelikle şeylerin birer özellik olarak kavranabilmelerinin de yolu açılır. Fiziksel nesnelere bir tek şeyin (uzamlı tözün) zaman-mekân silsilesi içinde haiz olduğu çeşitli özelliklere denk düşerler.

Spinoza'nın koşullu (mod, sonlu şey) ve koşulsuz (töz) arasında kurduğu bu ilişki Kant'ın genel mekân sezgisi ve tekil mekân temsilleri arasında kurduğu ilişki üzerinden de düşünülebilir. Kant'a göre genel mekân temsilimiz, tekil mekân

temsillerinin toplamından oluşmaz; aksine tekil mekân temsilleri ancak genel mekân temsiline getirilen sınırlamalar içinde mümkündür:

İlk olarak, kendimize sadece bir tek mekân temsil edebiliriz ve farklı mekanlardan bahsederken sadece bir ve aynı eşsiz mekânın parçalarını kastediyor oluruz. İkinci olarak, bu parçalar, tüm-kapsayıcı mekânı, sanki bu mekânı oluşturan parçaları gibi önceleyemez; aksine bu parçalar ancak onun *içinde* olarak düşünülebilir. Mekân haddi zatında tekildir; içindeki çokluk [farklı mekânsal belirlenimler-y.n.] ve genel mekân kavramları ona getirilen sınırlandırmalarla elde edilir. (A25/B39).

Benzer şekilde Spinoza metafiziğinde, bütün ontolojik olarak bağımsız tekil şeylerin toplamından oluşmaz; aksine tekil şeyler bütündeki niteliksel farklılaşmaları ifade ederler. Nasıl ki bir üçgen temsili genel mekân temsilindeki niteliksel bir modifikasyonla mümkünse, Spinoza felsefesinde de tekil bir nesne de tözün uzamlılık sıfatındaki (ya da uzamlı tözdeki) niteliksel bir modifikasyonla ortaya çıkar. Başka bir deyişle, sonlu, sonsuzun içeriğine getirilen bir kısıtlama ile ortaya çıkar. Yani sonsuz bir içeriğin (bir predikatın/niteliğin) “sonsuz olumlaması” iken, sonlu bu içeriğe getirilen bir kısıtlamadan ibarettir (E1p8s). Bu anlamda Spinoza'nın panteizmi bir parça-bütün panteizmi değil bir “töz-mod panteizmidir” (Melamed 2018: 105).

Elbette burada örnek oluşturması için Kant'dan bir pasaj seçilmesi bir rastlantı değil. Aşağıda daha ayrıntılı olarak savunulacağı üzere Kant ve Spinoza arasındaki ilişki basit bir analoginin çok daha ötesine geçmektedir. Bu ilişkinin içeriğini daha iyi kavramak için ise özellikle Kant'ın iki pasajını değerlendirmemiz gerekmektedir.

Olası Tek Argüman

Kritik öncesi bu metinde Kant Tanrı'nın varlığına dair sunduğu kanıtı, varlığın bir predikat olmadığı savıyla başlar. Buradaki amaç ontolojik kanıtın geçerli bir kanıt olmadığını göstermektir. Ontolojik kanıtın savladığına göre Tanrı en yetkin (*perfect*) varlıktır. Bu nedenle olası tüm predikatları taşır. Herhangi bir predikatın Tanrı'nın doğasından eksik olması yetkinliğini zedeler. Bu durumda Tanrı var olmak

zorundadır çünkü Tanrı'nın mevcudiyetinin yokluğu bir eksiklik imler. Tanrı da bir eksiklik içermeyeceğine göre zorunlu olarak var olmak durumundadır. Kant'a göre bu argümantasyondaki temel sorun mevcudiyeti hatalı bir şekilde bir predikat olarak ele almasıdır. Kant'a göre predikatlar bir şeyin tanımını yani özünü belirler. Bir nesnenin olası predikatları arasında çeşitli yüklemeleri sayabiliriz. Bu predikatların birinin bile tanımdan çıkarılması o nesnenin tanımını ve dolayısı ile özünü değiştirir. Örneğin bir tabak tanımı gereği içine yemek konulan bir nesnedir. Eğer "içine yemek konulması" predikatını o nesnenin tanımından çıkarırsak o bir tabak olmaktan çıkar. İşte Kant'a göre fiilen mevcut olmak ya da olmamak bir nesnenin tanımında bir değişiklik oluşturmaz. Bir nesnenin tanımı o nesne fiilen mevcut olmasa da yapılabilir. Bu durumda olası bir nesne ile fiili bir nesne arasında predikatları açısından hiçbir fark yoktur. *Kritik*'deki örneği verirsek, kafamda hayalini kurduğum 100 dolar ile fiilen cebimde olan 100 dolar arasında, tanımları açısından, hiçbir fark yoktur (A599/B627). Bir şeyi (hayali ya da fiili) 100 dolar olarak tanımlamamı gerektiren nitelikler belirlidir ve bu nitelikler kafamda canlandırdığım 100 dolar ile cebimdeki 100 dolar açısından aynıdır. Ya da örneğin hayali bir varlığı, bir "tek boynuz"u (*unicorn*), ele alalım. Yaşadığımız dünyada, "tek boynuz" tanımı altında düşündüğümüz predikatlara sahip bir hayvan olmaması, kafamızda canlandırdığımız bu nesnenin tanımı açısından bir eksiklik arz etmez. (Kant 1992: 118). Bu nedenle varlık bir predikat değildir. Bir nesnenin tanımından o nesnenin mevcudiyeti çıkarılamaz. Bu durumda, "x'in tanımı şudur" önermesi ile "x vardır" önermesi aynı tarzda gerekçelendirilemez. "X'in tanımı şudur" önermesinin gerekçelendirilmesi nihai olarak "çelişki yasası"na göre yapılırken mevcudiyet önermeleri öznenin nesneyi bilmiş tarzından ("ben gördüm", ya da "görenden duydum" gibi) gerekçelendirilmelidir (a.g.e.). Bir başka deyişle, mevcudiyet iddiaları empirik yargılardır ve kavramsal analizden çıkmaz. Bu durumda Tanrı'nın varlığını Tanrı'nın kavramından (niteliklerinden) türeten ontolojik kanıt, Kant açısından, geçersizdir. Kant Tanrı'nın varlığına yönelik verilebilecek tek kanıtın modal analizle mümkün olduğunu öne sürer.

Bir şeyin mevcut olabilmesi için, her şeyden önce olanaklı olması gereklidir. Olanaklılık ise o şeyin tanımındaki predikatlar arasındaki mantıksal bir ilişkiyle belirlenir ve çelişme ilkesine dayanır. Eğer bir şeyin tanımını oluşturan predikatlar kendi aralarında bir çelişki oluşturmuyorsa, o şey mümkündür; aksi takdirde ise imkansızdır. Örneğin “dört kenarlı üçgen” fiiliyatta mevcut olması mümkün olmayan bir nesnedir çünkü tanımını oluşturan terimler arasında (“dört kenarlı olmak” ve “üç kenarlı olmak”) mantıksal bir çelişki mevcuttur (a.g.e.: 123). Ama tek boynuz olanaklı bir nesnedir çünkü “at olmak” ve “boynuz sahibi olmak” terimleri arasında mantıksal bir çelişki bulunmaz. Kant buna “formel koşul” adını verir. Ancak ortada mantıksal bir ilişki bulunması için, aralarında mantıksal ilişki kurulacak terimlerin verili olması gereklidir. Yani olanaklılık bir verililiği gerektirir. Bu ise “materyal koşul”dur. Yukarıdaki örnekte, “dört kenarlı” ve “üçgen” terimleri materyal koşulu oluştururlar. Buradaki her bir terimin de ayrıca kendi formel ve materyal koşulları vardır (örneğin, “kenar” terimi ve bu terimi analiz edersek “uzamlı olma” terimi gibi). Ancak burada önemli olan nokta, bir şeyin formel olarak mümkün olmasının onun materyal olarak mümkün olmasına bağlı olmasıdır. Bir şeyin olası olması için onun tanımının mantıksal olarak çelişki içermemesi gerekir (formel koşul). Mantıksal bir ilişki ise ancak verili terimler arasında kurulabilir. Bu durumda bir şeyin mümkün olabilmesi için terimlerinin verili olmasının da mümkün olması gerekir (materyal koşul). Kant'ın bir sonraki adımı ise, materyal koşulun fiilen mevcut bir şeye (ya da şeylere) dayanıyor olduğunu göstermektir. Kant'a göre, yukarıda da tartışıldığı üzere, mevcudiyet bir predikat değil bir verililiktir (*positivity*). Bu durumda materyal koşul bir şeylerin verili olmasına bağlıdır, aksi takdirde olanaklılıktan bahsedilemez. Yani olanaklılığın koşulu verililik ise bakılması gereken yer verililiğin imkanının koşuludur. Bir başka şekilde ifade edersek, sormamız gereken soru “varlık yerine hiçliğin olmasının imkanı var mıdır?” sorusudur.

Kant'a göre bu sorunun cevabı olumsuzdur. Öncelikle, Kant'a göre hiçlik kendi içinde bir mantıksal çelişki içermez çünkü hiçlikte mantıksal çelişki içine girecek

terimler bulunmaz (a.g.e.: 123). Ancak tam da bu nedenle “hiçliğin mümkün olması” ya da “hiçliğin imkânı” bir imkansızlık içerir. Mutlak hiçliğin mümkün olması demek hiçbir şekilde bir verililiğin olmaması demektir. Hiçbir verililiğin olmaması demek ise hiçbir olanaklılığın olmaması demektir. Buna hiçliğin kendi olanaklılığı da dahildir. Yani mutlak hiçlik tüm olanaklılıkların ortadan kalkması demek olduğu için hiçliğin olanaklılığı da ortadan kalkar. Hiçlik kendi imkanını ortadan kaldıran bir kategoridir. Bu nedenle şu ya da bu şekilde bir verililiğin bulunmasına alternatif olarak içinde hiçbir verililiğin bulunmadığı bir hiçlik mümkün değildir. Bu sonuca yeter neden ilkesi üzerinden de ulaşılabilir (Boehm 2012: 298). Yeter neden ilkesine (*Principle of Sufficient Reason*) göre bir şeyin var olmasını ya da var olmamasını açıklayan yeterli bir neden olmalıdır. Bu durumda varlık yerine hiçliğin olması için varlığın olmamasını gerektiren bir neden gereklidir. Ancak varlığın olmaması tüm nedenlerin ortadan kalkması demek olduğundan, varlığın olmamasını gerektirecek bir neden ortaya konulamaz. Hiçlik kategorisi bu anlamda da kendi imkanını ortadan kaldıran, kendisini iptal eden bir kategoridir. Eğer hiçlik mümkün değilse, üçüncü terimin imkansızlığından ötürü varlık vardır. Bu durumda, olanaklılığın düşünülebiliyor olması, materyal koşulun sağlandığı anlamına gelir. Bu ise, bir şeyin (ya da şeylerin) verili olmasını gerektirir (Kant 1992: 123-125). Kısacası bir olanaklılıktan bahsedebilmek için bu olanaklılığa imkanını veren bir zemin olması gerekir.

Kant'ın argümantasyonunun bir sonraki adımı “zorunlu olarak bir şeyler vardır” önermesinden “zorunlu bir varlık vardır” önermesine geçmektir. Yani eğer hiçlik yoksa ve varlık varsa, bu varlığın verili olmasının bir koşulu olmalıdır. Ya formel olanaklılığın materyal koşulu gereği, ya da PSR gereği. İmdi Kant'a göre (Kant 1992: 127) bu koşul zorunlu bir koşul olmalıdır çünkü verililiğin olması zorunlu ise (yani hiçlik mümkün değilse), bu verililiği mümkün kılan bir zeminin olmaması imkansızdır:

Buradan çıkan sonuç şudur ki, üçüncü bir durum mümkün olmadığı için, ya mutlak olarak zorunlu varlık kavramı yanıltıcı ve yanlış bir kavramdır ya da bu [zorunlu varlık kavramı-y.n.], bu türden bir şeyin olmayışının düşünülebilen her şeyin yadsıması anlamına geldiği olgusu üzerinde temellenir... Bu durumda, yokluğu tüm içsel olanaklılığı ortadan kaldıracak olan belirli bir hakikat vardır. Ama, yokluğu tüm olanaklılığı ortadan kaldıracak olan şey mutlak olarak zorunludur. Bu nedenle bir şey zorunlu olarak mutlak biçimde vardır.

Kısacası, olanaklılığın mümkün olması ve hiçliğin mümkün olmaması, bu olanaklılığın zeminini verecek olan zorunlu bir varoluşu imler. Ancak bu varlığın zorunlu olması için ise tekil bir varlık olması gerekmektedir. Eğer bu zeminde birden fazla varlık yatıyorsa, demek ki bu varlıklardan birisinin ortadan kalkması tüm olanaklılıkları ortadan kaldırmaz. Ancak bu durumda bu varlık zorunlu bir varlık değil olumsal bir varlıktır (Kant 1992: 128).

Aynı sonuca yine yeter neden ilkesinden de ulaşılabilir (Boehm 2012: 299-300). Buna göre hem varlıktaki şeylerin mevcudiyetini hem de ilişkilerini açıklayacak bir zemine ihtiyaç vardır. Eğer bu zemin birden fazla varlık tarafından oluşturuluyorsa, o zaman hem bu varlıkların arasındaki ilişkinin hem de bu varlıkların temellendirdiği olanaklılıklar arasındaki ilişkilerin temellendirilmesi gerekmektedir. Bu ise daha alttaki bir zemine götürür. Bu açıklamanın sonsuza gitmemesi için ise bu zeminin tekil bir varlık olması gerekir.

Kant, bu makalesinde zorunlu varlığın olanaklılıkları iki şekilde mümkün kılabileceğini söyler. Olanaklılıklar ya belirlenimler olarak (*determinations*) bu zeminin “içinde” temelleniyordur, ya da sonuçlar olarak (*consequences*) bu zeminden nedensel bir ilişki ile çıkan tekil şeylerde temelleniyordur: “Tüm olanaklılığın verisi zorunlu varlıkta ya bu varlığın belirlenimleri olarak ya da nihai gerçek zemin olan zorunlu varlıktan verili olan sonuçlar olarak bulunur.” (Kant 1992: 129). Bu durumda bir olanaklılığın belirlenim ya da sonuç olarak zorunlu varlıkta temellendirilmesi arasındaki fark, bir şeyin Spinozacı anlamda bir mod olarak kavranması ya da Descartesçi anlamda zorunlu varlıktan ontolojik olarak

bağımsız şekilde var olan sonlu bir nesne olarak anlaşılması arasındaki farktır (Boehm 2012: 301).

Kant bu makalede tüm olanaklılıkların sonlu varlığın belirlenimleri olarak düşünülmemeyeceğini öne sürer. Yani, düşünce ve uzam bir ve aynı özneye belirlenimler olarak atfedilemez. Kant elbette burada öne sürdüğü imkansızlığın mantıksal bir imkânsızlık olamayacağını farkındadır (Kant 1992: 130). Buradaki imkansızlığın nedeni Kant'ın "gerçek zıtlık" (*real opposition*) olarak betimlediği bir durumdur. Örneğin birbirine zıt iki denk güç arasında gerçek zıtlık bulunur çünkü bu güçler birbirlerini ortadan kaldırırlar ve ikisinin sonucu "durağanlıktır". Ancak, bu örnekte, durağanlık bir yoksunluk ya da eksiklik. En hakiki varlık ise bir yoksunluk ya da eksiklik içermeyeceği için (aksi takdirde tüm olanaklılıkları temellendiremez) gerçek zıtlık da içeremez. Bu durumda gerçek zıtlık oluşturabilecek olanaklılıkların bir kısmı belirlenim olarak ortaya çıkması gerekirken diğer kısmının ise sonuçlar olarak ortaya çıkması gerekir.

Aradaki kimi farklara rağmen, Kant'ın bu makalesindeki argümantasyon tarzı ile Spinoza'nın argümantasyonu arasındaki örtüşme dikkat çekicidir. Her iki argümantasyon da verililiğin temellendirilmesinin bizi zorunlu/mutlak varlık düşüncesine, mutlaklık düşüncesinin ise tekillik düşüncesine vardığını savunmaktadır. Kant tüm olanaklılıkların mutlağın bir belirlenimi olarak düşünülmemeyeceğini savunarak Spinoza ile arasına bir mesafe koymak istemektedir. Ancak bu mesafe muğlak bir mesafedir çünkü uzamlılık ve düşüncenin birbirleriyle nasıl bir gerçek zıtlık oluşturdukları net olarak gerekçelendirilmemiştir. Klasik metafizik terimleriyle konuşacak olursak düşünce uzamsal değil sadece zamansaldır. Yani düşüncenin modları (fikirler, kavramlar, duygulanımlar, algılar vs) birbirlerini itmez, çekmez bölmez ya da birbirleri ile birleşmezler. Aralarında farklı ilişkiler hüküm sürer (örneğin kavramlar için mantıksal ilişkiler gibi). Ancak bu durum, düşünce ve uzamın bir ve aynı öznedeki düşünülmesinde birbirlerini iptal edecekleri anlamına gelmez. Üstelik Kant'ın

verdiği örnekte de gördüğümüz üzere iki belirlenimin birbirlerini iptal etmeleri için ortak bir niteliği paylaşmaları gerekir. Eğer düşünce ve uzam ortak hiçbir nitelik paylaşmıyorlarsa birbirlerini iptal etmeleri de mümkün değildir. Kaldı ki, Spinoza'nın uzamsal bölünme ile ilgili söyledikleri çeşitli belirlenimler arasında ortaya çıkan gerçek zıtlık durumlarına uygulanırsa, buradaki zıtlığın modal bir zıtlık olduğu yani metafizik düzeyde gerçek bir zıtlık olmadığı da öne sürebilir. Nasıl ki, Spinoza'ya göre, uzamsal bölünme olarak kavradığımız ilişki, uzamın kendisine değil de haiz olduğu niteliklere ait bir ilişki ise, gerçek zıtlığın sonucu olan eksiklikler de töze değil belirlenimlerine ait eksiklikler olarak düşünülebilir (birbirini ortadan kaldıran modlardır, tözün kendisinde ortadan kalkma ve dolayısıyla bir eksiklik yoktur gibi). Sonuç olarak, en azından tartışılan bu pasaj özelinde konuşursak, Spinoza'nın aksine, Kant tekil şeylerin ontolojik bağımsızlığını korumaya çalışmaktadır. Spinoza açısından ise, yukarıda da tartışıldığı üzere, tekil şeylere ontolojik bağımsızlık atfetmek töz düşüncesi ile kavramsal bir uyumsuzluk sergiler. Yani tekil şeylere atfedilen bu ontolojik bağımsızlık gerekçelendirilebilir bir bağımsızlık değildir. Dahası bu mesafe Kant'ın *Kritik* sonrası metinlerinde daha da belirsiz hale gelir.

Saf Aklın İdeali

Bu pasaj daha çok Kant'ın Tanrının varlığına dair öne sürülen çeşitli kanıtları reddi ile ünlüdür. Ancak bu reddiyeden önce Kant “zorunlu varlık” fikrinin neden aklın zorunlu bir sonucu olduğunu tartışır. Bu makalenin konusu açısından önemli olan şey ise buradaki argümantasyonun *OTA*'da sunulan argümantasyonla büyük ölçüde örtüşüyor olmasıdır.

Kant bu pasajdaki tartışmasına “tam belirlenim” (*thorough determination*) savı ile başlar. Buna göre tekil bir şeyin olanaklılığını mümkün kılan şey o tekil şeyin kavramının tam olarak belirlenebiliyor olmasıdır: “Olanaklılıkları açısından her şey tam belirlenim ilkesine tabiidir; bu ilkeye göre şeylerin olası tüm predikatları arasından, karşıtları ile karşılaştırıldıkları ölçüde, bir tanesi ona uygulanabiliyor

olmalıdır” (A 572/B 600). Bir diğer deyişle, bir şeyin kavramını tam olarak belirleyebilmek için her bir pozitif (yani bir içeriğe sahip) predikatı ya da karşıtı o şeye yüklemeliyiz. Örneğin bir şey ya A'dır ya da değildir, ya B'dir ya değildir, v.d. gibi. Yani tam belirlenimin oluşması için her bir olası predikat o nesnenin kavramı için ya olumlanmalı ya da yadsınmalıdır. Ancak bu durum tüm olanaklılıkların (yani predikatların) toplamını imler (A572/B600). Bu anlamda, tam belirlenim “hakikatin tamamı”nı (*omnitudo realitatis*) gerektirir (Grier 2010: 267). Burada dikkat edilmesi gereken nokta, *Kritik* sonrası Kant açısından da belirlenim sadece predikatlar arasındaki mantıksal bir ilişkiden (yani *OTA*'daki formel koşuldan) ibaret değildir. Aynı zamanda, belirlenim, bu ilişkiye girecek olan terimlerin de (predikatların) verili olmasını gerektirir (olası tüm predikatların toplamını, yani materyal koşulu). Kant'ın bir sonraki adımı ise hakikatin tamamının “en yüksek hakikat”i ya da “en hakiki varlık”ı (*ens realissimum*) gerektirdiğini göstermektir.

Bu geçişi gerektiren şey, yukarıda da değinildiği üzere, aklın verili bir koşulluluktan koşulsuza erişme talebidir: “eğer koşullu verili ise, koşulsuz da verilidir” (A308/B364). Şimdi, tam belirlenimin gerektirdiği “hakikatin tamamı” sadece olası deneyimde verili olabilecek predikatların toplamından ibaret bir ampirik bütünlük olamaz. Çünkü koşullu (yani olumsal) parçaların toplamından ibaret bir bütünün kendisi de koşulludur (yani olumsaldır). Aklın bu içkin talebini yerine getirebilecek tek bütünlük koşulsuz bir bütünlüktür. Bu anlamda, kendi koşulu kendisinin dışında olmayan en hakiki varlık düşüncesi, tam belirlenimin sağlanması için aklın zorunlu olarak gittiği (yani varsaymak durumunda olduğu) bir idealdir. Akıl bu ideali “koşulsuz bir bütünlükten koşullu bütünlüğün tam belirlenimini, yani sonlu olanların tamamını, türetmek için” varsayar (A578/B606). Bu anlamda, en hakiki varlık düşüncesi, hakikatin tamamı düşüncesinin zorunlu bir sonucudur. Daha doğrusu, *ens realissimum* düşüncesi, tam belirlenim ilkesinin sonucu olarak, yani herhangi bir şeyin mümkün olmasının koşulu olarak, aklın zorunlu biçimde varmak durumunda olduğu bir idealdir. Dahası Kant açısından en hakiki varlık düşüncesi ile zorunlu varlık düşüncesi örtüşmektedir. Her ne kadar

Kant açısından zorunlu varlık kavramı çeşitli çıkmazları içerse de, *ens realissimum* düşüncesi bu kavrama en uyan idealdir çünkü ancak tüm hakikati kendisinde toplayan bir varlık zorunlu bir varlık olarak düşünülebilir (A586/B614). En hakiki varlık zorunlu bir varlıktır çünkü zorunlu varlığın olmaması imkansızdır ve eğer en yüksek hakikat olan varlık ortadan kalkarsa tüm hakikat ortadan kalkar. Kısacası, verili mevcudiyetin imkanını açıklamak için zorunlu olarak var olan, tekil mutlak bir varlık düşüncesine ulaşmak aklın zorunlu olarak katetmesi gereken bir geçiştir: “Kısıtlamaları olmayan Bütün mutlak bir birliktir ve kendi içinde tekil varlık, yani en yüksek varlık, kavramını içerir ve böylelikle akıl, tüm şeylerin ilksel zemini olan en yüksek varlığın mutlak olarak zorunlu bir biçimde var olması gerektiği sonucuna varır” (A587/B615).

Elbette Kant burada bir illüzyon olduğu konusunda bizi uyarır. Çünkü koşullu mevcudiyetin aksine koşulsuz hiçbir zaman verili değildir. Dahası verili olmasının imkânı da yoktur. Koşulsuzun verili olabileceğini düşünmek (yani düşüncesinden varlığı türetmek) ise dogmatik metafizikleri türeten aşkınsal illüzyonu ortaya çıkarır. Ancak burada önemli olan şey, tekil mutlaklığı içinde kavranması gereken koşulsuz bir varlık düşüncesinin aklın zorunlu olarak ulaştığı bir düşünce olduğudur. Yani buradaki illüzyon, basitçe kaçınılabilecek mantıksal bir hata değildir; aksine aklın kendi doğasından türeyen bir illüzyondur (Grier 2010: 271). Yine bu pasajdaki argümantasyon da *OTA*'daki argümantasyonla ve dolayısıyla Spinoza'nın akıl yürütmesiyle örtüşmektedir: mevcudiyet zorunlu bir varlığı imler, zorunlu varlık ise ancak tekil olarak kavranabilir çünkü mutlaklıdır.

Peki bu tekil mutlak varlık (koşulsuz), çokluk (koşullular) ile nasıl ilişkilendirilir? Kritik felsefenin sınırları içinden soracak olursak, çokluk düşüncesi bu mutlak bütünlük düşüncesinden nasıl türetilir? Kant bu soruya ilginç bir biçimde Spinoza metafiziğine oldukça paralel bir cevap sunmaktadır:

Böylece şeylerin olanaklılıkları (içeriklerinin çokluğunun sentezi ile ilişkili olan olanaklılıkları) türetilmiş olarak ele alınır ve yalnızca *içinde* tüm

gerçekliği içeren şey ilksel olarak kabul edilir. Çünkü tüm yadsıma (*negations*) (ki diğer her şeyin en hakiki varlıktan ayırt edilmesini sağlayan yegâne yüklemelerdir) daha büyük ve nihayet en yüksek gerçekliğin yalnızca sınırlamalarıdır; bu yüzden onu varsayarlar ve içerik olarak sadece ondan türetilirler. *Şeylerin tüm çeşitliliği (manifoldness), yalnızca onların ortak tözü (substratum) olan en yüksek gerçeklik kavramına getirilen farklı sınırlandırmalardır, tıpkı tüm şekillerin yalnızca sonsuz mekânı sınırlamanın farklı yolları olarak mümkün olması gibi.* Bu nedenle aklın idealinin nesnesi, ki yalnızca aklın kendisinde bulunabilir, aynı zamanda ilksel varlık (*ens originarium*) olarak da adlandırılır; kendi dışında hiçbir şey olmadığı için en yüksek varlık (*ens sumum*) olarak adlandırılır ve *koşullu olan diğer her şey onun altında bulunduğundan*, tüm varlıkların varlığı (*ens entium*) olarak adlandırılır. Yine de bütün bunlar, fiili bir nesnenin başka şeylerle olan nesnel ilişkisini değil, yalnızca bir ideanın kavramlarla olan ilişkisini gösterir ve böylesine üstün bir yetkinliğe sahip bir varlığın mevcudiyeti konusunda bizi tam bir bilgisizlik içinde bırakır. (A578-579/B606-607). (İtalikler eklendi).¹⁴

Alıntılanan pasajda da oldukça açık olduğu üzere, Kant'ın mutlak tekil varlık ile bu varlıktan türeyen çokluk arasındaki ilişkiye getirdiği açıklama Spinoza metafiziği ile oldukça örtüşmektedir. Öncelikle koşullu varlıklar (Spinoza terminolojisi ile konuşacak olursak modlar) koşulsuzdan bir yadsıma ilişkisi üzerinden elde edilmektedir. En yüksek hakikat, ya da en hakiki varlık, koşullu varlıkların koşulu olarak olası tüm predikatları kendi *içinde* barındırır. Koşullu bir varlık ise bu sonsuz niteliksel zenginliğe getirilen bir kısıtlama ile ortaya çıkar. Nasıl ki sonsuz mekân temsili olası tüm mekânsal temsilleri (mekânsal nesnelere, yani şekilleri) kendi *içinde* içeriyorsa, koşulsuz varlık da, koşullu çokluğun sergilediği niteliksel çeşitliliği kendi *içinde* içermektedir. Kant'ın deyişiyle, tam belirlenimin zemini olan bu töz “şeylerin olası predikatlarının içinden alınabileceği tüm *materyalin deposunu* içermektedir.” (A576/B603) (italik eklendi). Kısacası, alıntılanan pasajlar, koşullu varlıkları koşulsuzun belirlenimleri (*determinations*) olduklarını imlemektedir. Burada önemli olan bir diğer nokta ise, Kant'ın *OTA*'da gördüğümüz üzere koşulsuz varlığın sahip olabileceği nitelikler arasında bir ayrıma gitmemesidir. Töz, *tüm* niteliklerin sonsuz deposu olarak hem uzamsal hem de

¹⁴ Koşulsuza bir sınırlama getirilmesinin nasıl mümkün olduğu konusu önemli bir tartışmadır. Sonuçta koşulsuz çokluğu üretecek ilkeyi kendi içinde barındırmalıdır. Ancak bu ilke bir sınırlılık ise mutlağın sınırlılığı nasıl içereceği bir soru işareti olur. Bu tema Hegel'in Spinoza'ya (ve tüm pozitif metafizik geleneklere) yönelik aközizm eleştirisinin de odağını oluşturur.

düşünceye ait tüm belirlenimlerin kaynağıdır. Bu ise ilginç bir biçimde, Kartezyen felsefeye zıt ve Spinoza metafiziğine paralel olarak hem uzamsallığı hem de düşünceyi bir ve aynı töze nitelik olarak atfetmek anlamına gelmektedir.

Elbette Kant ilk kritikte fiziksel nesnelere tek tözün belirlenimleri olarak kavranması gerektiği savını açık bir şekilde savunuyor değildir. Ne de olsa, Kritiğin temel meselesinin, mekansallığı nesnelere kendinde varoluşlarına atfetmenin bizi zorunlu olarak çelişkilere (daha doğrusu antinomilere) götürdüğünü savunmak olduğu da unutulmamalıdır. Yine, örneğin, Kant'a göre mekânı öznel formlardan bağımsız olarak nesnel bir biçimde kavramak kimi teolojik sorunlara gebedir (B71). Dahası Kant yukarıda alıntılanan savları ortaya koyduktan hemen sonra koşulsuz ile koşullu arasındaki ilişkinin esas mahiyetinin zemin (*ground*) ve sonuç (*consequence*) arasındaki ilişki olarak kavranması gerektiğini dile getirir:

Tüm diğer olasılıkların bu ilksel varlıktan türetilmesi, aynı zamanda, onun en yüksek gerçekliğinin bir sınırlaması ve deyim yerindeyse, onun bir bölünmesi olarak görülemez; çünkü o zaman ilksel varlık, türetilmiş varlıkların salt bir toplamı olarak kabul edilecektir, ki bu, başlangıçtaki ilk kaba taslağımızda bu şekilde sunmuş olsak bile, yukarıdakilere göre imkansızdır. Aksine, en yüksek gerçeklik, tüm şeylerin olanaklılığını bir zemin olarak temellendirir, bir toplam olarak değil ve şeylerin çokluğu, ilksel varlığın kendisinin bir sınırlandırılmasına değil, onun tam sonuçlarına (*consequence*) dayanır; ki görüngüdeki tüm hakikati de içeren tüm duyarlılık bunlara (bu sonuçlara-y.n.) dayanır ve bunlar en yüksek varlık ideasına bir bileşen olarak ait olamaz. (A579/B607).

Bu pasaj yukarıda alıntılanan pasajlarla bir tezat oluşturuyor ve ilk bakışta yukarıda savunulanan aksine tekil şeylerin tözün belirlenimi olarak değil sonuçları olarak kavranması gerektiği savını savunuyor gibi durmaktadır. Yani Kant Spinozacı terminolojiden keskin bir şekilde Kartezyen terminolojiye kaymaktadır. Ancak, öncelikle, pasajın temel sorunu koşullu ile koşulsuz arasındaki ilişkinin bir parça-bütün ilişkisi olarak kavranamayacağını öne sürmektir. Vurgulanan temel nokta, ilksel varlığın, koşullu varlıkların bir toplamı olamayacağı düşüncesidir. Ki Spinoza metafiziğinin temel vurgusu da aynıdır. Dahası, koşulsuz ile koşullu arasındaki zemin-sonuç ilişkisi, yukarıda Spinoza metafiziğindeki *sifat-propria* ilişkisi

üzerinden de okunmaya açıktır. Tekil şeyler, ilksel varlığın içerdiği temel niteliklerden doğan (bu niteliklerin *sonucu* olan) ikincil nitelikler olarak da kavranabilir. Nitekim Kant, yine ilginç bir şekilde, burada ampirik ve metafizik düzeyler arasında bir ayrıma gitmektedir. İlksel varlığın olanaklı nitelikleri (Spinoza terminolojisinde sıfatları) temellendirmesi metafizik bir ilişki iken, bu niteliklerin bizim duyarlılığımızda nasıl cisimleştiği (Spinoza terminolojisinde modlar) ampirik bir ilişkidir. Yukarıda da tartışıldığı üzere, bu ayrım töz-mod ilişkisini, parça-bütün ilişkisinden farklı bir biçimde kurabilmenin önemli bir bileşenidir. Örneğin aşağıdaki pasajları ele alalım:

Dışsal görüngülerin altında yatan ve duyularımızı etkileyerek (duyularımızın-y.n.) mekan, madde, şekil vb. temsillerini edinmesini sağlayan Şey, numen olarak (ya da daha iyisi, aşkınsal nesne olarak) olarak ele alındığında, aynı zamanda düşüncelerimizin öznesi de olabilir. (A358).

Ve benzer bir şekilde:

Zaman içinde iç duyu aracılığıyla temsil edilen Ben ve benim dışındaki mekandaki nesnelere özellikle oldukça farklı görüngüler olsalar da, bu nedenle *farklı şeyler olarak düşünülmezler*. Ne dışsal görüngülerin altında yatan aşkınsal nesne ne de içsel sezginin altında yatan aşkınsal nesne, kendi içinde ne maddedir ne de düşünen bir varlıktır, ama bize hem dışsal (mekânsal-y.n.) hem de içsel (zamansal, yani Ben'e ait olan-y.n.) türden ampirik kavramları sağlayan görüngülerin (bizim için bilinmeyen) bir zeminidir. (A379-380).

Bu iki pasajda da dikkat edilmesi gereken nokta, Kant'ın sadece dış görüngülerin nesnelere ile iç görüngülerin nesnelere ortak bir nedensel zeminden ortaya çıktığı düşüncesini savunmakla kalmamasıdır. Kant daha güçlü bir savurgu yapmaktadır: dış dünyayı düşünen özne ile bu öznenin düşündüğü nesne, ontolojik olarak birbirinden bağımsız iki farklı şey olmayabilir. Yani, şeylerin farklı duyular aracılığı ile veriliyor olması (bir diğer deyişle farklı niteliklere sahip olması) bu şeyleri ontolojik olarak bağımsız, ayrık şeyler yapmaz. Aksine, her ikisi de altta yatan zeminde bir birlik içinde olabilirler; her ne kadar bu zemin bizim için bilinemez olsa da. Bu düşünceleri Spinoza'nın terminolojisi ile ifade edersek, madde

ve düşünce niteliklerinin ifade ettikleri şey aslında “farklı nitelikler altında anlaşılabilir bir ve aynı şeydir” (E2p7Sc). Ancak özne ve nesne, madde ve düşünce arasındaki ilişkinin Spinozacı bir özdeşlik içinde düşünülebileceğine dair yapılan bu vurgunun olumlu mu yoksa olumsuz mu olduğu tartışmaya açıktır. Kant burada isim vermeden Spinozacı bakış açısına kapı açıyor olabilir; ya da aksine, eğer akla belirli konuları düşünme ehliyeti verilirse, aklın en sağ duyuşsal ayrımları (ve beklentileri) dahi ihlal edebileceğine işaret ediyor da olabilir.

Sonuç

Geldiğimiz bu noktada makalenin temel argümanının sınırlarını tekrar düşünmek faydalı olacaktır. Makalenin savunduğu sav, Kant'ın ilk kritikte “mevcudiyetin imkânın arkasındaki zorunlu koşul, koşullu ve koşulsuz arasındaki ilişki” gibi metafizik sorulara cevap aradığı ve verdiği cevabın Spinoza metafiziği ile örtüştüğü düşüncesi değildir. Nitekim böyle bir düşünce ilk kritik ile uyumsuz bir sav oluştururdu. Ne de olsa ilk kritiğin temel problemi aklın bu türden sorular sormasının meşruiyetidir. Ancak bu makalenin yaklaşımına göre, Kant, incelediğimiz metinlerinde, eğer akıl bu sorulara bir cevap verecekse bu cevabın belirli bir rasyonel/mantıksal zorunluluğa oturması gerektiğini anlatmaktadır. Eğer akıl olanaklılığın (mevcudiyetin) imkanını kavrayacaksa bu imkânı koşulsuz olarak düşünmelidir. Koşulsuzu kavrayacaksa, onu ancak mutlak olarak kavramalıdır. Mutlaklığı ise ancak tek olarak düşünülebilir. Koşullu ile koşulsuz arasındaki ilişki ancak koşulsuzun koşulluyu kendi içinden olanaklı kıldığı bir ilişki olarak kurulabilir. Bu anlamda Kant'ın kritik öncesi ve kritik sonrası gibi önemli bir ayrıma denk düşen iki metni arasındaki süreklilik de açıklanır. Hem *OTA* hem de *İdeal* aynı metafizik çıkarımlara dayanmakta ve aynı sonuçlara varmaktadır.

Kısacası, burada sergilenen bu zorunlu silsilenin Spinoza metafiziğinde serimlenen yapı ile olan örtüşmesi iki büyük zihin arasındaki benzerliğin ötesinde aklın kendi zorunlu yapısını yansıtan bir örtüşmedir. Şüphesiz Kant sürekli olarak bu örtüşme ile arasına bir mesafe koymaya çalışmaktadır. Yani Kant isim vermeden

de olsa Spinoza ile sürekli olarak bir tartışma içindedir. *OTA*'da Kant uzamsallığı mutlağın bir niteliği olarak düşünmek istememekte bu nedenle tekil şeylerin ontolojik bağımsızlıklarını da koruyacak şekilde sonuçlar (*consequences*) olarak ele alınmaları gerektiğini savunmaktadır ancak bu makalenin bütünlüğü açısından bir muğlaklık oluşturmaktadır. Bu muğlaklık *OTA*'dan *İdeal*'a geçerken belirsizleşmeye başlar. Kant *İdeal*'da, *OTA*'nın aksine, düşünce ve mekansallığın aynı özneye atfedilemeyeceğini savunmamaktadır. Burada Kant'ın temel savı koşullu ve koşulsuz arasındaki ilişkinin bir parça bütün ilişkisi olarak kavranamayacağı zorunluluğundan hareketle koşullunun sonuç olarak düşünülmesi gerektiği savıdır. Ancak yukarıda da tartışıldığı gibi Spinoza töz ile mod arasındaki ilişkiyi bir parça-bütün ilişkisi dışında düşünmenin yolunu göstermektedir. Ancak ilginç biçimde Kant ısrarla Spinoza metafiziğindeki bu modal ayrımı yok saymaktadır: Bölünme ve dolayısıyla parça-bütün ilişkisi ancak modal düzeyde mümkün olan ilişkilerdir; töz düzeyinde ise ne bölünme ne de parça bütün ilişkisi vardır. Sonuç olarak eğer mod tözün özünü oluşturan temel nitelikteki bir belirlenim ya da modifikasyonsa, bir belirlenme ve modifiye olma sürecinin bir sonucu olarak kavranmalıdır.

İlk kritik sonrası metinlerde Kant Spinoza'nın adını anma konusunda çok da temkinli davranmaz. Nitekim, Kant (2015: 82-83) ikinci kritikte yolun sonunun (en azından rasyonalizmin yolunun sonunun) Spinozacılık olduğunu söyler:

Dolayısıyla, uzam ve zamanın bu idealliği benimsenmezse, geriye uzam ve zamanın ilksel varlığın özsel belirlenimleri olduğu ve bu varlığa bağlı olan şeylerin (dolayısıyla bizler de dahil olmak üzere) töz değil, yalnızca tözün içinde bir parçası olduğu Spinozacılıktan başka bir şey kalmaz; çünkü eğer bu şeyler [tözün-y.n.] sadece zaman içindeki etkileri olarak var olurlarsa, ki bu durumda zaman şeylerin varlığının koşulu olurdu, o zaman bu varlıkların eylemleri, tözün herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda gerçekleştirdiği eylemler olmak zorunda kalacaktı. Böylece Spinozacılık, temel fikrinin absürtlüğüne rağmen, şeylerin tözler olduklarını varsayan ve kendilerinde zamanda var oluyor olarak ele alan ve en yüce nedenin sonuçları olarak kabul eden ancak bu varlığa [en yüce neden-y.n.] ve bu varlığın edimlerine ait olmayan kendinde tözler olduklarını varsayan yaratılış teorisinin yapabileceğinden daha tutarlı bir şekilde savlamaktadır. (5:102)

Spinoza'nın Kant açısından neden olumsuz bir imgeye sahip olduğu ve Kant'ın neden Spinoza ile arasında mesafe koymak istediği bu pasajda daha da belirgin hale gelmektedir. Spinozacılığın içerdiği skandal insanı doğanın kayıtsız bir parçası olarak konumlandırmasıdır. Bunu da uzamı koşulsuz varlığın bir niteliği haline getirerek yapar. Yani Tanrı'nın aşkınlığına imkan veren (ve bu aşkınlık üzerinden insanı 'krallık içinde bir krallık' olarak konumlandırır) dualistik ontolojilerin aksine tüm belirlenimi Tanrı'ya atfeden monistik bir ontolojik anlayış getirir. Ancak buradaki temel sorun Spinozacılığın içerdiği bu tehlikeden ziyade bu tehlikenin aklın işleyişinin zorunlu bir ürünü olmasıdır. Aşkınsal realizm (aklın yaptığı zorunlu çıkarımlara bir edimsellik/verililik atfetmesi) Spinozacılıkla sonuçlanmaktadır. Yani Spinoza'nın ulaştığı sonuçlar, aklın kendi devinimi içinde yakınsadığı sonuçlardır. Kant'a (a.g.e.: 83) göre asıl skandal kendinden önceki filozofların bu sorunu görmezden gelmek için büyük maharet sergilemeleridir. Bu skandalı önlemenin tek yolu ise zaman ve mekânın yalnızca öznel duyu formları olduğunu savlayan ve böylelikle mutlağı meşru bir bilme biçimi olmaktan çıkararak Aşkınsal İdealizmdir. Eğer Spinoza aklın gitmek zorunda olduğu yolu işaret ediyor ise Kant da bu yoldan çıkışı işaret etmektedir.

Sonuç olarak bu makale Kant'ın herhangi bir anlamda Spinozacı olduğunu savunmamaktadır.¹⁵ Makalenin savına göre, Kant açısından Spinozacılık, yani monizm ve bu monizmin gerektirdiği içkinlik, aklın koşullu ve koşulsuz arasındaki ilişkiyi kavramaya çalışırken takip edebileceği en tutarlı yol olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak Spinoza'nın sisteminin tutarlılığına yapılan bu atıf Spinoza'ya bir övgü olmaktan çok diğer filozofların Spinoza'ya bir cevap vermekteki yetersizliklerini vurgulama amacını da gütmektedir. Monizmin insanı evrendeki ayrıcalıklı konumundan mahrum bırakmaktadır ancak bu konumu korumaya çalışan aşkın dualist ontoloji ise, Kant'a kadar, Spinoza felsefesine tutarlı bir cevap

¹⁵ Kant'ın düzenleyici İdeal'inin Spinozacı olduğunu savunan Boehm'in aksine (Boehm, 2012) bu makalenin savına göre Kant ısrarla Spinoza ile arasında bir mesafe koymak istemektedir. Bu mesafenin amacı aşkın Tanrı anlayışına yer açabilmektir.

vermekte başarısız olmuştur. Kant felsefesinin amacı öncelikle insanın bu ayrıcalıklı konumunu korumak ve bunu da geleneksel teist modele imkan tanıyarak yapmaktır. Ancak bu imkan düşüncenin kendi yapısı içinden sağlanamıyorsa (çünkü düşüncenin kendi işleyişi monistik/içkin bir açıklama modeline meyletmektedir,) bu durumda düşüncenin bilme iddialarına sınır getirilerek sağlanır. Bilmeyi kısıtlamanın amacı monizmin açık ettiği tutarsızlıkları içinde düalist/teist açıklamayı mümkün kılmaktır. Bu anlamda “felsefi akıl yürütmenin kapsamını daraltmak, tin ve madde ayrımını korumak (ve böylelikle insanın evrenin geri kalanı ile olan radikal ayrımını sürdürmek) ve ahlak alanını sadece akılla düzenlenemeyecek bir alan olarak kurmak” Kant felsefesinin hem kritik öncesi hem de kritik sonrası temel motivasyonları arasındadır (Israel, 2011: 197-198). Kant'ın düzenleyici iddiası aklın tüm taleplerine rağmen klasik teist açıklama modelindeki aşkın Tanrı ideasıdır. Bu ideayı düzenleyici idea yapabilmenin koşulu ise aklın bilme taleplerini sınırlandırıp inanca yer açmaktır.

The End Of The Road: A Discussion On Kant's View on Spinoza's Metaphysics

Summary

Övünç CENGİZ

Assist.Prof. Dr.

Çanakkale 18 March University, Philosophy, Canakkale, TR

ORCID: 0000-0002-3889-5300

ovuncengiz@gmail.com

Introduction

According to the thesis of the article, although Kant rarely mentions Spinoza, he attaches special importance to Spinozism. For Kant, Spinoza's metaphysics is not just any dogmatic metaphysics. To put it in Kant's own words, Spinoza's metaphysics is the true result of dogmatic metaphysics (Kant, *Reflexionen*, cited by Boehm 2012: 292). In certain passages which will be discussed below, Kant argues that if reason endeavors to grasp the necessary condition of the conditioned entities, it must remain within a certain logical structure. That is, when reason seeks the condition of the conditioned, it must reach to the idea of unconditioned, from this idea to the idea of the absolute, and finally to the idea of singularity of the absolute. Moreover, explaining the emergence of the conditioned from the unconditioned requires the assumption of a certain logical relationship between them. To this end, the paper will first discuss basic concepts of Spinoza's metaphysics and argue that a monistic ontology is necessitated by this conceptual framework. Then, it will analyze two passages from Kant (*The Only Possible Argument* and *The Ideal of Pure Reason*) and delineate how Kant's argumentation in these passages converges on Spinoza's metaphysics. The basic idea is that Spinoza's metaphysics represents the path reason must traverse when it endeavors to grasp the unconditioned.

However, for Kant, the fact that Spinoza's metaphysics is the most consistent form of rationalism is not exactly a tribute to Spinoza. For Kant, Spinoza also has a negative meaning. Spinoza's philosophy is also an indication of why it is necessary to avoid dogmatic rationalism and why this avoidance is only possible with transcendental idealism. That is, Spinoza's philosophy, like antinomies, in a sense provides an indirect justification for transcendental idealism. In this sense, we can say that Spinoza has an ambivalent position for Kant. In one sense, Spinoza's metaphysics expresses the most consistent form of rationalism that Kant discussed without mentioning his name in the

first critique, and in another sense, it expresses a philosophical system that should be avoided at all costs due to the results it has reached.

Consequently, according to Kant, dogmatic metaphysics must result in Spinoza. For Kant, dogmatic metaphysics is a road that should not be taken because of the illusion it contains and more importantly, the results it leads. But if thought takes that road, it will be Spinoza that will be waiting for it at the end of that road.

Substance and modes in Spinoza

Spinoza (2002: 217, EId3) defines substance in terms of its “independence”: “By substance I mean that which is in itself and is conceived through itself; that is, that the conception of which does not require the conception of another thing from which it has to be formed.” Conceptual independence goes hand in hand with causal independence. Although Spinoza follows the traditional understanding of the definition of substance, he differs from this tradition in terms of the results he has reached from this definition. According to Spinoza, this absoluteness included in the concept of substance necessarily leads us to the idea of a single substance.

In a sense, Spinoza takes the definition of substance formulated by Descartes to its logical conclusion. However, when this definition is taken to its logical conclusion, it conflicts with some principles of Cartesian philosophy. For example, according to Descartes (1982: 23), there are 3 substances: God, who is the only substance in the true sense of the concept, and extension and thought, which are created substances. However, for Spinoza, the conceptual/causal independence required by the concept of substance makes the idea of created substance impossible and necessarily leads to the idea of a single substance. Space and thought can only be grasped as attributes of a single substance in this monistic framework. The conception of extension as an attribute/determination opens the door to the most original claims of Spinoza's metaphysics.

In Spinoza's metaphysics, things, that is, finite objects, are defined as 'modes' (modus) (EId5). The term mode means both something based on something else and also the 'way' or 'style' of something's existence. Thus, finite things are conceived not only as causally based on substance, but also as modes of realization, ie determinations/affections, of substance (EIp25c). Grasping finite things as modes/determinations of substance requires understanding them as properties of substance. In other words, Spinoza's modes fall into the properties part of the distinction between things and their properties (Bennett 1984: 92).

This approach draws its greatest support from Spinoza's argument about the indivisibility of substance. For Spinoza, extended substance is infinite and indivisible

(EIP13); what we grasp in our everyday experience as a division in space is not a real division but a modal division (Elp15n).

This relationship between the conditioned (mode, finite thing) and the unconditioned (substance) in Spinoza's metaphysics can also be thought through the relationship Kant established between intuition of space and singular spatial representations. According to Kant, our representation of space does not consist of the sum of individual spatial representations; on the contrary, singular spatial representations are possible only within the limitations imposed on the representation of space (A25/B39).

Similarly, in Spinoza's metaphysics, the whole does not consist of the sum of all ontologically independent singular things; on the contrary, singular things express qualitative differentiations in the whole. Just as the representation of a triangle is possible with a qualitative modification in the representation of general space, so in Spinoza's philosophy, a singular object emerges through a qualitative modification in the substance's attribute of extension. In this sense, Spinoza's pantheism is not a part-whole pantheism but a "substance-mode pantheism" (Melamed 2018: 105).

Only Possible Argument

According to Kant possibility of a thing is first established by "formal condition". This is a logical relation between terms defining the thing. However, for a logical relationship to exist, the terms to be logically related must be given. This is the "material condition". Kant's next step is to show that the material condition rests on something (or things) actually present. Next step in the argument is the possibility of being: Is nothing possible instead of being?

According to Kant, the answer to this question is negative. The possibility of absolute nothingness means that there is no givenness at all. The absence of any givenness means the absence of any possibility. This includes the very possibility of nothingness. Nothingness is a category that abolishes its own possibility. In this case, it must be the case that something (or things) is given (Kant 1992: 123-125).

The next step in Kant's argumentation is to move from the proposition "something necessarily exists" to the proposition "a necessary being exists". Now, according to Kant (ibid.: 127), this condition of material possibility must be a necessary condition, because if givenness is necessary (i.e., nothing is impossible), it is impossible not to have a ground that makes this givenness possible.

However, for this entity to be necessary, it must be singular. If more than one entity lies on this ground, then the disappearance of one of these entities does not

eliminate all possibilities. In this case, this entity is not a necessary but a contingent entity (ibid.: 128).

In this article, Kant says that necessary existence can make possibilities possible in two ways. Possibilities are either grounded in this necessary being as determinations, or they emerge from this ground as consequences through a causal relationship (Kant 1992: 129). The difference between a determination or a consequence is the difference between understanding a finite thing in the Spinozian sense or in the Cartesian sense (Boehm 2012: 301).

Kant denies that thought and space can be ascribed to one and the same subject as determinations. The reason for the impossibility here is a situation that Kant describes as "real opposition". For example, there is real opposition between two opposing equal forces because they cancel each other out, and the result of both is 'stasis'. However, in this example, stagnation is a lack or deficiency. The most genuine being, on the other hand, cannot contain real opposition since it cannot contain a lack or deficiency. Thus, some of the possibilities that can create real opposition must appear as determinations of substance, while others must appear as determinations of consequents.

Despite some differences, the overlap between Kant's argumentation style in this article and Spinoza's argumentation is striking. Both arguments argue that the grounding of givenness leads us to the idea of a necessary/absolute existence. Kant wants to distance himself from Spinoza, by arguing that not all possibilities can be considered as determinations of the absolute. In conclusion, unlike Spinoza, Kant tries to preserve the ontological independence of singular things. For Spinoza attributing ontological independence to individual things exhibits a conceptual inconsistency with the idea of the absoluteness of the substance.

Ideal of Pure Reason

Kant begins his discussion in this passage with the thesis of "complete determination". Accordingly, the possibility of a singular thing requires that the concept of that singular thing can be determined completely (A 572/B 600). However, this implies the sum of all possibilities (i.e., predicates) (A572/B600). Complete determination requires the whole of the reality (*omnitudo realitatis*) (Grier 2010: 267). Next, Kant argues that whole of the reality requires the "highest truth" or the "most real being" (*ens realissimum*).

What necessitates this transition is the mind's demand to reach unconditionally from a given conditionality (A308/B364). The only unity that can fulfill this immanent

demand of the mind is an unconditional unity. In this sense, the idea of the most genuine being, whose condition is not outside of itself, is an ideal that reason necessarily arrives to fulfill the requirement of complete determination. Moreover, for Kant, the idea of the most real existence and the idea of necessary existence coincide.

The argumentation in this passage coincides with the argumentation of the OPA, and thus with Spinoza's reasoning: existence implies a necessary being, and necessary being can only be grasped in its singularity because it is absolute.

Interestingly, Kant's first explanation of the relationship between the absolute singular being and the multiplicity derived from this being overlaps with Spinoza's metaphysics. First conditional entities are derived from the unconditional through negation. The most real being contains within itself all possible predicates as the condition of conditioned beings. A contingent existence, on the other hand, emerges with a constraint on this infinite qualitative richness. (A576/B603). This thought attributes both spatiality and thought to one and the same substance as qualities, in opposition to Cartesian philosophy and parallel to Spinoza's metaphysics.

However, Kant immediately denies the possibility of such a relation and argues that the essential nature of the relationship between the unconditional and the conditional should be grasped as the relationship between ground and consequence (A579/B607). The basic argument is that the unconditioned entity cannot be grasped as the totality of its parts. However, Kant consistently denies the fact that Spinoza's substance is not a totality consisting of independent parts. It seems that Kant is forcing to render Spinozism a metaphysical position with some internal absurdity.

Conclusion

The argument of the article is not the idea that Kant seeks answers to metaphysical questions such as "the necessary condition behind the possibility of existence, the relationship between the conditional and the unconditional" in the first critique, and that his answer coincides with Spinoza's metaphysics. Indeed, such a thought would constitute an argument incompatible with the first critique. After all, the fundamental problem of the first critique is the legitimacy of the mind to ask such questions. However, according to the approach of this article, Kant, in the texts we have examined, explains that if reason is to give an answer to these questions, this answer must be based on a certain rational/logical necessity. And this necessity is best reflected in Spinoza's philosophy.

Thus, Kant (2015: 82-83), in the second critique, argues that the end of rationalism is Spinozism. However, Spinozism, though the most consistent form of

rationalism, harbors the scandalous idea of substance monism (*ibid.*). This scandalous idea posits man as an indifferent part of nature. It does so by making space an attribute of unconditional being. In other words, it brings a monistic ontological understanding that attributes all determination to God, unlike dualistic ontologies that allow the transcendence of God (and position man as a 'kingdom within a kingdom' thanks to this transcendence).

However, the reference to the consistency of Spinoza's system aims to emphasize the inability of other philosophers to give an answer to Spinoza, rather than being a tribute to Spinoza. Monism deprives man of his privileged position in the universe, but the traditional dualist ontologies, which try to preserve this position, has failed to give a consistent answer to Spinoza's philosophy until Kant. The aim of Kant's philosophy is primarily to protect this privileged position of man and to do this by allowing the traditional theist model. However, if this possibility cannot be provided from within the structure of thought, then it is provided by limiting thought's claims of knowing. The purpose of restricting knowing is to enable dualist/theistic explanation within the inconsistencies revealed by monism. After all, insisting “on the urgent need to restrict the scope of philosophical reason;” and demanding “complete separation of spirit and matter and the apartness of humanity” are characteristics that define of Kant's philosophy, both pre-critical and post-critical. (Israel, 2011: 197-198). Kant's regulative idea is still the transcendent idea of God The condition of making this idea a regulative idea is to limit the demands of reason and make room for belief.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Allison, H. E. (2018). Kant's Critique of Spinoza. *The Philosophy of Baruch Spinoza* (ed. Richard Kennington, ss. 199-219). Washington: The Catholic University of Amerika Press.

Bennett, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boehm, O. (2012). Kant's Regulative Spinozism. *Kant-Studien* (103), 292-317. doi: 10.1515/kant-2012-0020

Boehm, O. (2014). *Kant's Critique of Spinoza*. Oxford: Oxford University Press.

Boehm, O. (2018). Kant and Spinoza Debating the Third Antinomy. *The Oxford Handbook of Spinoza* (ed. Michael Della Rocca, ss. 482-511). New York: Oxford University Press.

Cassirer, E. (1951). *The Philosophy of Enlightenment*. New Jersey: Princeton University Press.

Curley, E. (1988). *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*. New Jersey: Princeton University Press.

Della Rocca, M. (2008). *Spinoza*. London: Routledge.

Descartes, R. (1982). *Principles of Philosophy* (trans. Valentine R. Miller and Reese P. Miller). London: Kluwer Academic Publishers.

Grier, M. The Ideal of Pure Reason, *The Cambridge Companion to Kant's Critique Of Pure Reason* (ed. Paul Guyer, ss. 266-290). USA: Cambridge University Press.

Hegel, G. W. F. (1990). *Lectures on The History of Philosophy Vol III*, (ed. Robert Brown, trans. Robert Brown and J. M Steward.). California: University of California Press.

Houlgate, S. (2006). *The Opening of Hegel's Logic*, Indiana: Purdue University Press.

Israel, J. (2011). *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*. Oxford: Oxford University Press.

Kant, I. (1992). The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of The Existence of God. *Theoretical Philosophy 1755-1770* (ed. David Walford, trans. David Walford, Ralf Meerbote, ss. 107-195). USA: Cambridge University Press.

Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*, (ed., trans. Paul Guyer and Allen W. Wood). Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2015). *Critique of Practical Reason*, (ed. and trans. Mary Gregor). UK: Cambridge University Press.

Melamed, Y. Y. (2018). The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics. *The Oxford Handbook of Spinoza* (ed. Michael Della Rocca, ss. 484-113). New York: Oxford University Press.

Melamed, Y. Y. (2021). "Omnis determinatio est negatio": Determination, Negation, and Self-negation, Spinoza, Kant, and Hegel. *Spinoza and German Idealism* (ed. Yitzhak Y. Melamed and Eckart Förster. Ss. 175-196). Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

Spinoza, B. (2002). *Ethics*. Spinoza, Complete Works (ed. Michael L. Morgan, trans. Samuel Shirley, ss.213-383). Indianapolis: Hacket Publishing Company.

Spinoza, B. (2002). *The Letters*. Spinoza, Complete Works (ed. Michael L. Morgan, trans. Samuel Shirley, ss.213-383). Indianapolis: Hacket Publishing Company.