

Makale Geliş Tarihi | Received: 05.08.2021

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 17.09.2021

<http://dergipark.org.tr/kilikya>

Araştırma Makalesi | Research Article

SPİNOZA'NIN DİL KURAMI: ELEŞTİRİDEN PRATIĞE

Alber Erol NAHUM*

Öz: Bu makalede Spinoza'nın dil eleştirisinin ve çözümlemesinin tartışılması amaçlanmaktadır. Bilindiği gibi, Spinoza, İbranice hakkında yarım kalmış bir dilbilgisi kitabı kaleme almış olsa da, bugün dil felsefesi diye adlandırılan alanda bir yapıt vermiş değildir. Bununla birlikte, dil konusunun, anlama yetisinin düzeltilmesinin önemli ayaklarından biri olması ölçüsünde, Spinoza açısından, felsefi uslamlama için bir propedötik işlevi gördüğü söylenebilir. Hatta Spinoza'ya göre, kendisinden önce gelen bazı filozofların doğanın ortak düzenini ve zorunlu nedenselliğini kavrayamamış olmasının nedeni, tam da fikirlerin ve şeylerin bağlantı ve düzenlerini izlemek yerine, doğayı açıklamak için dilsel kategorilere başvurmalarıdır. İşte bu yüzden, felsefenin ilk adımlarından biri dilin bedensel-imgelemsel doğasının aydınlatılması olmalıdır. Böylelikle dilin felsefi amaçlar doğrultusunda, yani upuygun fikirlerin iletilmesi için kullanılmasına zemin hazırlanacaktır. Bu yazıda, Spinoza'nın geliştirdiği dil kuramının, dil olgusunun psikolojik-bilişsel açıdan çözümlemesi kadar, kendine-gönderimli kavramsal bir dilin geometrik düzende kurulmasını da içerdiği ileri sürülecektir.

Anahtar Kelimeler: Spinoza, dil, imgelem, bellek, fikir.

SPINOZA'S THEORY OF LANGUAGE: FROM CRITIQUE TO PRACTICE

Abstract: This paper aims to discuss Spinoza's critique and analysis of language. Even though he wrote a book on Hebrew Grammar, Spinoza did not devote an independent study to the philosophy of language. But it seems as though that, from his viewpoint, this issue serves as a propaedeutic for philosophical reasoning, insofar as it is the basic component of the emendation of the intellect. In fact, according to Spinoza, one of the main reasons why some of the philosophers fail to grasp the common order of nature and its causal necessity, is the fact that they follow the categories of language, rather than the order and the connection of the ideas and things. Therefore, one must understand first and foremost the corporeal-imaginative nature of language, in order to use it for philosophical purposes, i.e. for communicating adequate ideas. So, it will be argued here that Spinoza's theory of language involves a psychological-cognitive

* Arş. Gör. Dr. | PhD

Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Galatasaray University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Turkey.

aenahum@gsu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0002-0866-8596

(Bu çalışma Galatasaray Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Projeleri tarafından desteklenmiştir. BAP Proje Kodu: 19.501.001.)

Nahum, A. E. (2021). Spinoza'nın Dil Kuramı: Eleştiriden Pratiğe. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 16-35.

analysis of language as well as a *more geometrico* construction of a self-referential conceptual language.

Keywords: Spinoza, language, imagination, memory, idea.

Yeni bir dilbilgisi kitabı çıktı mı bugünlerde? Öznenin, yüklemün filan başka bir düzen içinde yerleştirilmesini sağlayarak beni istediğim anlama kavuşturacak böyle bir kitap. Ne diyorlarsa, yalnız onu demek isteyenler için geliştirilmiş düşünce ve ifade kuralları ne zaman bulunacak?

Oğuz Atay, *Tutunamayanlar*.

1. Giriş

Spinoza'nın düşüncesinde dil, başka pek çok felsefi öğretilerde olduğu gibi, bilginin hem nesnesi hem de aracı konumundadır. Dilin yapısına ve dilde anlamın kuruluşuna yönelik inceleme ile dilin felsefi kullanım için işlenmesinin burada birbirini tamamladığını görürüz. Öncelikle dilin, insan doğasıyla bağlantısı içinde, fizyolojik-psikolojik-bilişsel açıdan çözümlenmesi gerekmektedir. Spinoza'nın epistemolojik-etik tasarısı için zorunludur böylesi bir çözümlenme: Verili haliyle nasıl işlediğinin, hangi nedenselliklere tabi olduğunun saptanması, dilin bir "yanılsama" ve ideolojik "baskı" mecrası olmaktan çıkarılarak bir özgürleşme ve yetkinleşme aracına dönüştürülmesinin en önemli uğraklarından biridir.¹

Şu halde, Spinoza'nın dile temelde iki farklı açıdan yaklaştığı söylenebilir: *Teolojik-Politik İnceleme*'deki Tevrat okuması, doğal gerçekliğin upuygun bilgisiyle değil, kutsal metinlerin "gerçek anlamları" ve gerçek hedefleriyle ilgili olduğu ölçüde, bugün dilbilimsel ya da filolojik diye nitelenebilecek bir incelemedir: Tanrı ya da Doğayı açıklamaya değil, belli bir dilin yapısı ve öğeleri (fonetik, morfoloji, sentaks vs.) ile özgül bir tarihsel-toplumsal bağlama oturan bir dilde yazılmış metinlerin oluşumunu aydınlatmaya dönük bir inceleme (*TTP*, VII, § 5).² *Teolojik-Politik İnceleme*'de başladığı

¹ Krş. Bove (1991): "Aslında dil sorunu [Spinoza'nın düşüncesinde] strateji terimleriyle ortaya konmuştur, çünkü dil zorunlu olarak birbirine eklenen iki büyük tehlike içerir: yanılsama ve baskı."

² Spinoza'dan alıntı yapmak için yararlandığım Türkçe çevirilerin hepsini kaynakçada belirtiyorum. Alıntılarken bazen çeviriyi değiştiriyorum ya da ilgili kısmı yeniden çeviriyorum. Bunu yaparken de, çoğunlukla, yine kaynakçaya aldığım (ve hepsi orijinal Latince metnin yeni edisyonlarını içeren) Fransızca çevirilere başvuruyorum. Metin içinde verdiğim referanslarda, Spinoza'nın yapıtlarının iç bölümlerine düzenindeki ilgili yerlere işaret etmekle yetineceğim. Bu amaçla kullandığım kısaltmalar şunlar: *TTP*: *Tractatus theologico-politicus* (Teolojik-Politik İnceleme), *E*: *Ethica* (Etika), *Praef*: *Praefatio* (önsöz), *Com*: *Compendium Grammatices Linguae Hebraeae* (İbrani Dili Dilbilgisi Elkitabı), *TIE*: *Tractatus de Intellectus Emendatione* (Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme), *ax*: *Axiom* (belit), *p*: *Propositio* (önerme), *sc*: *Scholium* (not), *Ep*: *Epistola* (mektup), *CM*: *Cogitata Metaphysica* (Metafizik Düşünceler), *cor*: *Corollarium*

bu araştırmayı yarım kalan son yapıtı *İbrani Dili Dilbilgisi Elkitabı*'nda daha teknik bir düzlemde ilerletecektir Spinoza.³ *Etika*'daki dil eleştirisi ve dilin doğasına ilişkin sorgulama ise, Tanrıyı/tekil şeyleri ilk nedenleriyle bilmemizi sağlayarak bizi "elimizden tutmuş gibi insan zihninin en yüksek kutluluğuna götüren" felsefenin bir ögesidir (*E*, II, Praef).

Öte yandan dil, *olduğu haliyle*, felsefe için ne bir *kaynak* ne de *araç* olabilir Spinoza'ya göre. Dili bir dayanak ya da kılavuz olarak kabul etmek, olsa olsa, şeylerin doğal düzenini kavramamızı engelleyecek önyargıları çoğaltacaktır. Ancak, dile yönelik bu sakınlı ve çekinceli tutum, felsefi söylem için upuygun olacak kavramsal bir dil ya da felsefi bir iletişim olanağını kesinlikle dışlamaz. Unutulmamalıdır ki, Spinoza baştan itibaren "iletilebilir" (*sui communicabile*), yani iletişime ve paylaşıma konu olabilecek bir "gerçek iyi" arayışındadır (*TIE*, §1; Canaslan 2015: 70-71). İnsanlar arasındaki bu düşünsel-duygusal paylaşımın aracıysa yine dil olacaktır, ama "upuygun fikirler"i ve "ortak mefhumlar"ı aktaracak biçimde işlenmiş bir dil.

Bu makalede, hızlıca sıraladığım bu izlekleri açıklamayı hedefliyorum. İlkini kimi örnekler üzerinden Spinoza'nın gündelik ve "felsefi" dil eleştirisine değineceğim. Böylece dilin hangi koşullarda bir yanılğı ve yanılısma kaynağı olduğu açıklığa kavuşacaktır. İkinci olarak, Spinozacı bakış açısından dilin doğasını konu alacağım. Burada önce fikirlerin/şeylerin düzeniyle imgelerin/sözcüklerin düzeni arasındaki ontolojik farkı, nedenleriyle ortaya koymam gerekecek. Sonra, bu zemin üzerinde, dilin insanda hangi yetilerle ilişkili olduğuna ve insanın nedenlerin bilgisinden yoksun olduğu doğal varoluş koşullarında dili nasıl algılayıp kullandığına dair Spinozacı çözümleme üzerinde duracağım. Son olarak da, felsefe için *upuygun* ve *kullanışlı* olabilecek bir dilin Spinoza'da hangi ilkeler temelinde düzenlendiğini tartışacağım.

2. Felsefede Yanılğı Kaynağı Olarak Dil

2.1. Descartes'ta dil ve düşünme ilişkisi

Spinoza'nın *Etika*'da, dönemin saygı kalıplarına uygun olarak "çok ünlü kişi" diye andığı filozofun görüşleriyle başlayalım (*E*, V, Praef). Descartes'a göre dil ya da söz düşüncenin ifadesidir. Bunun böyle olduğunu göstermek için birkaç yerde insanlarla hayvanları karşılaştırır *Yöntem Üzerine Konuşma* yazarı. "En aptal insanlar, hatta deliler bile" çeşitli sözleri biraraya getirip meramını iyi ya da kötü anlatır ve düşüncelerini az çok düzenli bir söylemle aktarabilirken, konuşma için fiziksel olarak ne kadar donanımlı olursa olsun hiçbir hayvan böyle bir şey yapamıyordur: "Bu da –diye

(önerme sonucu), app: *Appendix* (ek), TP: *Tractatus Politicus* (Politik İnceleme), def: *Definitio* (tanım), def aff: *Affectuum Definitiones* (duyguların tanımları), exp: *Explicatio* (açıklama).

³ Bu kitabın amaçlarından biri, İbranicenin Kutsal Kitap'a atfedilen tasarımlarla anlaşılmasının yerine, Kutsal Kitap'ın İbranicenin yapısına özgü mantıktan hareketle yorumlanmasını geçirmektir. Yazar sanki bu iddialı çalışmada da gelenekten kopuşunu vurgulamak istemiştir. O kadar ki, bir noktadan sonra hep genişleyen bir metinsel uygarlık olarak varlığını sürdürmüş Yahudiliğin uzun yorumlama tarihinde hiçbir öncelinin (ya da benzerinin) olmadığını öne sürer. Kendi deyişiyle, "Kutsal Kitap'ın Dilbilgisini yazan çok kişi olmuştur da, kimse İbrani dilinin Dilbilgisini yazmamıştır" (*Com.* VII). Krş. Harvey (2002).

devam eder Descartes– hayvanlardaki bir organ eksikliğinden kaynaklanmaz, zira saksagan ve papağanların da bizim gibi sözler söyleyebildiklerini [*proférer des paroles*], buna karşın bizim gibi, yani söylediklerini düşündüklerini belli ederek [*en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent*] konuşmadıklarını görürüz [...]” (Descartes 2010: 55; Adam&Tannery ed., VI, 57-58).⁴

Kısacası, “söz söyleyebilmek” ya da daha doğru bir deyişle “kelime telaffuz etmek” her zaman bir dil yetisiyle ilintili değildir bu anlayışa göre. Dil kullanmanın ayırt edici özelliği, kişinin bazı işitilir ya da görülür göstergeleri (*signes*), *söylediği şeyi düşündüğünü ortaya koyacak, belirgin kılacak şekilde seçerek biraraya getirmesi*, birbirine bağlamasıdır. İşte bu beceri, Dekartçı bakış açısından, yalnızca *insana özgüdür* ve daha da önemlisi, insanın düşünen bir varlık olduğunun, akıl sahibi bir varlık olduğunun kanıtıdır. Hayvanların bu beceriden yoksun olmaları ise “akıllarının insanlardan daha kıt olduğunu değil, büsbütün akılsız olduklarını” gösteriyordur. Sonuçta, dil ya da söz ancak *bir düşünceyi aktarmaya yarayan* bir gösterge dizgesi olarak alınmış gibidir burada. Böyle olunca, hayvanlara yakıştırılan “iletişim” öğeleri de, düşünceyle hiçbir bağlantısı olmayan ve acı, korku, istek gibi tutkuların doğan dışavurumlar olacaktır. Descartes’a göre,

tutkularıyla [*passions*] hiç ilgisi olmayan bir şeyi başka hayvanlara bildirmek için bir göstergeden yararlanacak kadar yetkin bir hayvan hiç olmadığı gibi, bundan yararlanamayacak kadar kusurlu bir insan da hiç olmamıştır; öyle ki, sağır ve dilsiz olanlar, düşüncelerini ifade etmelerini sağlayan belli göstergeler [*signes particuliers, par lesquels ils expriment leurs pensées*] icat ederler (Adam&Tannery ed., IV, 575; Descartes 2010: 56).

Öyleyse Dekartçı savı şöyle özetleyebiliriz: İnsanlar düşünen varlıklardır, dolayısıyla zihinlerindeki doğuştan gelen fikirleri (*idées innées*) ve bu fikirler arasındaki bağlantıları ifade etmek için dile başvurumaktadırlar. Buna karşılık hayvanlar, akıldan ve düşünme yetisinden yoksun olduklarından, birtakım “iletişimsel” davranışlar sergilese de, asla dil gibi karmaşık bir gösterge dizgesi geliştirip kullanamazlar.

Spinoza, Descartes’ın yalnızca hayvanlar konusundaki şefkatsizliğini değil, *insanın düşündüğü yolundaki temel savını* da paylaşır (*E*, II, ax2; *E*, IV, p35sc). Ama *düşünmenin dil yetisiyle ilişkilendirilmesini* kesinlikle reddeder: Dil, Descartes’ın söylediğinin tersine, *düşünceyle değil bedenle ilgilidir* ona göre. Descartes, ruhun istenç aracılığıyla beden devinimleri ve tutkuları üzerinde mutlak bir güç sahibi olabileceğini –Spinoza’yı hayrete sürükleyecek şekilde– söylerken nasıl yanılyorsa, dili ve dilin kullanımını ruha ya da zihne bağlarken de öyle yanılyordur. Dahası, Spinoza’nın gözünde dili salt bir düşüncenin ifadesi olarak görmenin bir adım ötesi, dilin kategorilerini düşüncenin kategorileriyle karıştırmaktır. İşte Descartes’ın başka açılardan çürütmeye giriştiği Peripatetik-Skolastik metafiziğin yaptığı da budur.

⁴ Çeviriyi biraz değiştirdim.

2.2. Adlarla şeyleri yargılamak: Aristotelesçi çokanlamlılığın eleştirisi

Şimdi Spinoza'nın daha karşıt bir tutum takındığı filozofların alanına girmiş olduk. *Etika* yazarına göre, Aristoteles'ten kök alan bu metafizik anlayışın asıl sorunu, *dilin doğasıyla evrenin doğasına ilişkin* çarpık bir varsayım üzerinde yükseliyor olmasıdır. Bu iki alanı, yani dil ile doğayı birbirine karıştıran bir öğretinin gerçeklikle örtüşmeyen, *göndergesiz* (ya da Spinoza'nın deyişiyle *ideatum'suz*) kavram ve ayrımlar "uydurması" kaçınılmazdır. Ama demek ki, bu uydurma sürecinin ardında yine doğal ve zorunlu bir nedensellik zinciri vardır – hatanın düzeltilmesi için ilk halkalarına kadar uzanılması gereken bir zincir. Sözelimi, geleneksel metafizik söylemde Varlığın "Akıl Varlığı" ve "Gerçek Varlık" diye bölümlenmesi, aslında imgelemeye ve anımsamaya yarayan düşünme tarzlarına/kiplerine (*modus cogitandi*) zihnin bu işlevlerinden bağımsız birer varlık statüsü atfedilmesinin sonucudur.

[...] Bu düşünme tarzlarının şeylerin fikirleri olarak alınmasının nedeni, onların gerçek varlıkların fikirlerinden, olabilecek en büyük dikkat gösterilmediği takdirde, kolaylıkla birbiriyle karıştırılacak kadar dolaysızca doğup ortaya çıkmalarıdır. Bu yüzden onlara, sanki zihnimizin dışındaki varlıklara işaret edecek şekilde adlar verilmiş ve bu varlıklar [*Entia*] ya da daha doğrusu varlık olmayanlar [*Non-entia*] akıl varlıkları [*Entia rationis*] olarak adlandırılmıştır (CM, I, 1, § 6).

Görüldüğü gibi, Spinoza, yayımlanan ilk yapıtıdan başlayarak, metafiziğin lügatçesine yerleşmiş bu gibi kavramların insandaki algısal-bilişsel kökenlerini açığa çıkarma amacındadır. Buna göre bu metafizik geleneğin asıl yanlışı, *bilişsel-imelemsel-dilsel bir düzeni, varlığın düzeninin ta kendisi olarak almaktır*. Bir bakıma, felsefenin varlıktan ziyade kendi kurgularıyla uğraşmasına yol açan hatalar zincirinin ilk halkasıdır bu. Öyleyse bu serimleme ve düzeltme işlemini Spinoza'nın dil kuramının eleştirel uğrağı olarak niteleyebiliriz: şeylerin doğasını açıklamaktansa, insan doğasını ya da insandaki düşünmenin (daha doğrusu imgelemenin) yapısını belirten sözcüklerin dış gerçekliğe atfedilmesi sürecinin nedenleriyle kavranması.

[...] O halde varlığı, gerçek varlık ve akıl varlığına ayıran bu bölümlemenin ne kadar saçma olduğunu görmek kolaydır, çünkü bu şekilde varlık, varlık ile varlık-olmayana, ya da varlık ile bir düşünme tarzına bölünmüş oluyor. Bununla birlikte, sözcüklere ya da dilbilgisine bağlı kalan filozofların bu gibi yanlıslara düşmelerine şaşırılmıyor; çünkü onlar adlar hakkında şeylerden hareketle hüküm vereceklerine, şeyler hakkında adlardan hareketle hüküm veriyorlar (CM, I, 1, § 7).

Spinoza'nın neyi hedef aldığını daha iyi kavrayabilmek için, Aristoteles'in *çokanlamlılık/eşadlılık* ile ilgili iyi bilinen cümlelerini akla getirebiliriz (*Metafizik* 1003a21; *Kategoriler* 1a). Varlığa ya da olma biçimlerine ilişkin araştırmayı, "birçok anlamda söylenen/birçok anlama gelen Varlıktan" ya da "adları ortak olup ada göre varlığının tanımı başka olan eşadlılardan" başlatmak tam da yukarıdaki satırlarda mahkûm edilen yaklaşımı örnekler. Aristoteles, belirli bir dile özgü durum ve bağlantıları Varlığın yapısal özellikleri olarak kabul ettiği ölçüde, Varlığın mantığını ya da şeylerin

ve fikirlerin “gramerini” değil, yalnızca bir dilin gramatikal özelliklerini ve zihniyetini ortaya koyuyordur (*Kategoriler* 1b25).⁵

Öte yandan, bu eleştiride Spinoza'nın –ileride daha belirgin biçimde göreceğimiz– nominalizmini de ayırt edebiliriz. Bu açıdan, “akıl varlığı” türünden ifadeler *birer addan ibarettir*; birbirine eklenmiş seslerden oluşan ve doğal gerçeklikte bir karşılığı olmayan uzlaşımsal birer işitsel-imgesel göstergeden. İnsan imgeleminin zorunlu olarak ürettiği ve birer imge olduğunu bildiğimiz sürece kullanışlı olacak bazı genelleyici ya da sınıflandırıcı *adların/sözcüklerin* varlığın evrensel kategorileri olarak alınması, şeylerin düzenini çarpıtmakla kalmıyor, doğada olmayıp dilde olabilen sayısız *kurgusal-çelişik şeyin* (“Khimaira”nın), *nedenselliğin ve devinimin* varsayılmasına da kapı aralıyordur. Aslında dil, temelde, insanın doğaya ilişkin yapısal *bilgisizliğiyle* birlikte *yarar-çıkarcı yönelimli bakışını* yansıttığı için, onu bir açıklama kaynağı olarak kullanmanın kaçınılmaz sonucu, şeylerin kendileri yerine, şeylerin sözde erekleriyle uğraşmak ve bu insanmerkezci-ereksel düzeni içermeyen “adları” biteviye çoğaltmaktır.

Nitekim Spinoza, kendisine hayaletlerin var olup olmadığını sorarken bazı filozofların tanıklığına yaslanan dostuna verdiği, mizahi yönü eksik olmayan bir yanıtta görüşünü şu sözlerle açıklar: “Platon, Aristoteles ve Sokrates’in otoritesinin benim için pek bir geçerliliği yok. Epikuros’tan, Demokritos’tan, Lucretius’tan veya başka bir Atomcudan, atom savunucusundan örnek göstermiş olsaydın, buna şaşırabilirdim. Gizli nitelikler [*qualitates occultas*], yönelimli türler [*species intentionales*], tözsel formlar [*formas substantiales*] ve bunun gibi binlerce saçmalık icat edenlerin hortlak ve hayaletleri de uydurmasında [...] şaşılacak bir şey yok” (*Ep* 56). Burada Spinoza'nın kendini daha yakın hissettiği atomcu-maddeci filozofların da, kısmen nominalist tavırları sayesinde, doğaya insani-dilsel kategorilerin dolayısıyla yaklaşımdan kaçınabildiklerini anımsamalıyız. Buna karşılık, “gizli nitelikler” gibi adlardan hareketle şeylerin düzenini anlamaya çalışan Aristotelesçi metafizik, dilin belirsiz, genişleyici, ayırıcı ve heterojenleştirici evreni içinde “doğanın ortak düzeni”ni, yani doğanın her ögesini birbirine bağlayan gerçek nedenselliği yitirmiş gözükmektedir.

Şu halde, *aşkınlık* ve *ereksellik* yanılışmaları da insanların “bölük pörçük ve bulanık” doğa görüşünün çökeldiği gösterge dizgesi olan dille bağlantılıdır. Varlığın ve varolmanın farklı anlamlarda söylenmesi, şeylerin *görelî-bağılılık* kategorileriyle, yani kendilerinden başka bir şeye *göre/bağlı* olarak anlaşıldıkları, sıradüzenli bir evren tasarımına da dayanak oluşturur. Buna göre örneğin evrendeki şeyler *Tanrı tarafından insan için* birer nimet olarak yaratılmıştır, dolayısıyla bunların varoluşlarının farklı anlamları, kendilerinde oldukları halin dışında, ada göre başka tanımları vardır. Bu açıdan Spinoza'nın bir diğer hasmı İbn Meymûn'un, başka pek çok Ortaçağ filozof-

⁵ Spinoza'nın bu eleştirisinin uzak bir yankısını Benveniste'te buluruz. Gerçi, 20. yüzyılın bu büyük dilbilimcisi Spinoza'ya gönderme yapmaz, ama şu sözleri rahatlıkla Spinozacı eleştirisinin uzantısı olarak okunabilir: “Bize öyle geliyor ki [Varlık hakkında söylenebilen yüklemere dair Aristoteles'in *Kategoriler*'de dökümünü verdiği] ayrımlar her şeyden önce dil kategorileridir ve aslında Aristoteles mutlak bir biçimde uslamlayarak, içinde düşündüğü dilin bazı temel kategorilerine ulaşmaktadır” [Benveniste 1966: 66].

teoloğu gibi, alegorik Tevrat yorumlarında Aristoteles'in ontolojik-dilbilgisel kategorilerini izlemesi boşuna değildir: Varlıktaki çokanlamlılıkla kutsal dilin sözcüklerdeki çokanlamlılık arasında belirgin bir koşutluk vardır (İbn Meymûn 2019: 35-49; Deleuze 2021b: 61-62).

Buraya kadar, daha çok, Spinozacı bir perspektiften dilin öğeleriyle varlığın/düşüncenin öğeleri arasında bir örtüşme ya da uygunluk olduğunu varsaymanın ve doğayı dilden hareketle açıklamaya çalışmanın felsefede doğurduğu sorunlara odaklandık. Şu aşamada, Spinoza'nın, fikirler ve şeylerle ilgilenen felsefenin alanıyla göstergelerle ilgilenen ampirik dilbilimsel incelemenin –kendi deyişiyle tarihin (*historia*) ya da dilbilgisinin– alanının birbirinden ayrılması konusundaki ısrarını daha iyi anlıyor gibiyiz. Ancak, bu alanların iç içe geçmesinin, birbirine karıştırılmasının altında yatan nedenler üzerinde henüz yeterince durmuş sayılmayız. Bunun için, özellikle *Etika*'da sunulduğu şekliyle dilin ontolojik statüsünü, işleyiş biçimini ve bedensel doğasını irdelememiz gerek.

3. Spinozacı Bir Dil Kuramına Doğru

3.1. Fikirlerin düzeni ve türleri

Spinoza'nın dille ve sözcüklerle ilgili değerlendirmeleri farklı yapıtlarına dağılmış olarak, çoğunlukla da değiniler şeklinde karşımıza çıkar. Ama bu konuyla ilgili en yoğun pasajlar, *Etika*'nın insan bedeninin ve zihninin doğasıyla ilgili olan ikinci bölümündedir. Bu bölümün de özellikle son kısımlarına yoğunlaşmalıyız; özgür istencin varlığının yadsındığı ve istencin anlama yetisi ile özdeşleştirilerek yürürlükten kaldırıldığı yerlere. Spinoza, öğretisinin bazı pratik faydalarına değinmeden önce, istencin yokluğuna (ve bir addan ibaret olmasına) ilişkin bu temel savın anlaşılmasını engelleyecek bazı önyargılara dönerek, okurlarını bunlara karşı yeniden uyarma gereği duyar. Evet, istencin varlığını reddetmek doğal duyuşumuzla, varoluşumuza ilişkin dolaysız ve kendiliğinden kavrayışımızla çelişiyor gibidir, ama bu çelişkinin kaynağında yine dilsel bir karışıklık, ya da deyim yerindeyse *dilde cisimleşmiş bir yanlış bilinç* hali vardır. (Bilinç, Spinozacı açıdan, her zaman biraz yanlış bilinçtir/bilinçdışıdır zaten [Deleuze 2021a: 29, Baker 2000: 24-25].) Spinoza, bunu görünür kılmak için, önceki önermelerde ayrı ayrı ele aldığı bazı izlekleri aşağıdaki metinde birbiriyle ilişkilendirir:

Zihinde hiçbir isteme, yani fikir olduğu ölçüde fikrin içerdiğinden başka hiçbir olumsuzlama ya da olumsuzlama yoktur.

İstenç ve anlama yetisi bir ve aynı şeydir.

O zaman ilk nokta ile başlıyor ve okurlarıma bir fikir ya da zihnin bir kavramı [*idea sive mentis conceptus*] ile imgelediğimiz şeylerin imgelerini [*imagines*] birbirlerinden dikkatle ayırmayı salık veriyorum. İkinci olarak, fikirler ile şeyleri belirtmemize yarayan sözcükler [*verba, quibus res significamus*] arasında bir ayırım yapmaları gerekiyor. [...] Fikirlerin bizde dış cisimlerle/bedenlerle karşılaşma yoluyla oluşan imgelerden ibaret olduğunu sananlar, benzer birer imgesini oluşturamadığımız

şeylerin fikirlerinin birer fikir değil, yalnızca özgür istencimizin kararıyla kurduğumuz kurgular [*figmenta*] olduğuna kendilerini inandırırılar. Bu yüzden de fikirlere bir tuval üzerindeki sessiz resimler gözüyle bakarlar ve bu önyargıya kapılmış olduklarından, bir fikrin, fikir olduğu ölçüde, bir olumlama ya da bir olumsuzlama içerdiğini görmezler. Dahası, sözcükleri fikirle ya da fikrin içerdiği olumlamanın kendisiyle karıştıranlar, duyularına aykırı bir şeyi, yalnızca sözcüklerle olumladıklarında ya da olumsuzladıklarında, duyularının karşıtı olan bir şeyi isteyebileceklerine inanırlar. Ama düşüncenin uzam kavramını en ufak biçimde içermeyen doğasına dikkat edilirse bu önyargılardan kurtulmak kolay olacaktır; böylece açıkça görülür ki, bir fikir (bir düşünce kipi olduğu için) ne herhangi bir şeyin imgesinden ne de sözcüklerden oluşur. Çünkü sözcüklerin ve imgelerin özü yalnızca bedensel devinimlerce oluşturulur ve bunlar hiçbir şekilde düşünce kavramını içermezler (E, II, p49, cor, sc).

Bir yanılsamanın soykütüğünün sergilendiği *Etika* pasajlarından bu. Belli ki Spinoza için özgür istencin doğal gerçeklikte karşılığının olmadığını ve salt dilsel bir birimden, bir addan ibaret olduğunu saptamak yeterli değildir. İnsanların neden böyle bir yetiyle donanmış olduklarına inandıklarını da açıklamak gerekir. Üstelik yalnızca sıradan insanların kendi gündelik algı ve deneyimlerine dayanarak düştüğü bir yanılsama da değildir bu. Spinoza'ya göre doğayla ilgili tüm çarpıtmaları matematikten yararlanarak ("başka bir hakikat normu") düzeltmeye koyulmuş Descartes gibi büyük bir filozof bile bu yanılsamadan kurtulamamış, istencin "anlama yetisinden ayrı ve onu kapsamca aşan" bir yeti olduğunu iddia etmiştir.

Anlaşılan o ki, Spinoza'ya göre insanların istenç diye ayrı bir yeti olduğunu sanmalarının asıl nedeni, fikirleri imge ve sözcüklerle karıştırmalarıdır. (Sözgelimi "istenç" bir sözcük olarak vardır, ama bunun kökenine gidildiğinde orada bir fikirle ya da bir yetiyle değil, bir izler-imgeler kümesiyle karşılaşılır.) Şimdi, fikrin ne olduğunu, neden imge ve sözcüklerle karıştırıldığını sormalıyız: Mutlak biçimde ele alındığında fikir (*idea*), Tanrının ya da tözün düşünce sıfatı altında kavranan bir kipiştir. Dolayısıyla ilk elde fikir, Tanrının bir etkilenişi (*affectio*) ya da değişkesi (*modificatio*) olarak, yani Tanrının sonsuz varolma hallerinden biri olarak, öznel yapımızın değil, tanrısal/doğal gerçekliğin bir parçası olarak kavranmalıdır. Tanrı hem uzamlı-yer kaplayan (*extensio*) hem de düşünen (*cogitans*) bir şey olduğu ölçüde, tüm uzamlı öğeler (cisimler) ile tüm düşünce öğeleri (fikirler) birer sonlu kip (*modus*) olarak ya da tekil şeyler olarak Tanrıdadır/Tanrındır. Tanrı da biricik töz olduğundan, uzam ve düşünce gibi farklı farklı sıfatlar (*attributum*) altında da olsa, ifade edilen tek bir varoluş, dolayısıyla tek bir doğa düzeni vardır – doğanın her yerde ortak olan düzeni. Spinoza'nın deyişle: "Fikirlerin düzen ve bağlantısıyla şeylerin düzen ve bağlantısı aynıdır." "[...] Bir uzam kipi ile o kipin fikri iki tarzda ifade edilmiş bir ve aynı şeydir" (E, II, p7, sc).

Kısacası, fikirler ile şeyler, aynı gerçekliğin farklı yüzlerinde yer alan ama gerçekliği birebir aynı biçimde ifade eden, dolayısıyla iç ilişkilerinde aynı düzeni izleyen kiplerdir. Daha alışık olduğumuz bir terminolojiyle söyleyecek olursak, fikirler bizim zihnimize uyanan ve dış dünyayı edilgin bir biçimde temsil etmemize/tasarımlamamıza yarayan algısal araçlardan, görsel izlenimlerden ya da

sözlü göstergelerden *ibaret değildir*. Fikir olarak fikrin, yani bir şeyin fikri olmanın yanı sıra kendisi başlı başına bir şey olan fikrin, dönemin metafiziğine özgü deyişle nesnel gerçekliğinden (zihinde kavranan temsil edici gerçekliğinden) bağımsız, yani temsil edici olmayan bir *biçimsel gerçekliği* vardır.⁶ Böyle olduğu içindir ki, fikirler, kendilerine ait olan bir olumlama ya da olumsuzlama gücü barındırırlar. Fikir olan kipler, tıpkı uzamsal şey olan kipler gibi, kendilerini birer olgu olarak dayattıklarından, onlarla ilgili olarak keyfi bir kullanımdan veya özgür istençle gerçekleştirilecek bir müdahaleden söz etmek mümkün değildir.

Ancak, mutlak anlamda fikirden ya da Tanrıda oldukları halleriyle fikirlerden, insanla ilişkili oldukları ya da insanda oldukları haliyle fikirlere geçince, sorun başka bir boyut kazanır. Aslında alıntılanan paragraftaki ayırım gayet açıktır: Fikir düşünce sıfatına, sözcükler ve imgeler ise uzam sıfatına aittir. Varlığın bu düzlemleri arasında da hiçbir etkileşim, hiçbir alışveriş yoktur. Yine de biz bu düzlemleri birbirine karıştırır dururuz; şu ya da bu sözcüğü bile isteye *seçerek* fikirleri değiştirebileceğimizi zanneder, ancak imgelerini oluşturabildiğimiz şeylerin fikirleri olabileceğini, zihnimizde canlandırdığımız imge ya da resminse fikrin ta kendisi olduğuna kendimizi inandırırız. İşte bunun temel nedeni, biz insanların da Tanrının düşünce sıfatı altında kavranan birer fikir olmamız, daha doğrusu bir koşutluk ilişkisi içerisinde birbirlerine denk gelen, aynı olguyu yansıtan fikirlerin ve cisimlerin özgül bir bileşimi olmamızdır. Spinoza bu birliği şöyle betimler: “İnsan zihnini oluşturan fikrin nesnesi bedendir, yani uzamın edim halinde varolan belli bir kipi, başka da bir şey değildir.” “Bundan da şu çıkar ki, insan bir zihinle bir bedenden oluşur ve insan bedeni onu duyumsadığımız gibi varolur.” (E, II, p13 ve cor).

Peki, duyumsadığımız şey nedir tam olarak? Bunu ancak bedenin özgül yapısını dikkate alarak kavrayabiliriz. Kendisi de pek çok parçanın (cisimciğin), aralarındaki ilişkiyi/oranı göreliliği bir istikrarla sürdüreceği şekilde biraraya gelmesinden oluşan insan bedeni, tekliğini/bireyliğini tanımlayan parçalar arasındaki ilişki bozulmaksızın, aynı anda birçok şekilde etkilemeye ve etkilenmeye yatkındır. Bedenin biçimce dağılmadan *esneyebilen* bir parçalar bileşkesi oluşu da, tabii ki, zihnin bir fikirler bileşkesi oluşunda aynen yansıtılmıştır (E, II, p15; Ep 32). İşte bu durum, Tanrıyı, şeyleri ve kendini bilme yoluyla özerkleşme-özgürleşme tasarısının ontolojik dayanaklarından biridir: Zihin-beden birliği gereği, bir beden kendinde olduğu ve kendi olarak varolduğu ölçüde, ne denli çok şekilde dış cisimleri etkilemeye ve dış cisimlerden etkilenmeye yatkınsa, zihni de o denli çok şeyi algılamaya ve bilmeye yatkın olacaktır (E, II, p13sc).

Ama işlerin karmaşıklaştığı yer de burasıdır. Çünkü böylelikle fikrin neliğiyle ilgili olarak karşımıza bir boyut daha çıkar: bedenin etkilenmeleri sırasında zihinde zorunlu

⁶ Aslına bakılırsa, fikrin biçimsel gerçekliği (*réalité formelle*) ile nesnel gerçekliği (*réalité objective*) ayırımında, Spinoza bir noktaya kadar Descartes'ı izlemektedir. Ancak *Meditasyonlar*'ın yazarı, bir fikrin yetkinliğini ile nesnel gerçekliğinin yani fikri olduğu şeyin yetkinliğinin farklı olabileceğini ve fikirlerin resimlere benzediğini belirttiğinde, onunla yollarını ayırır. Krş. 3. Meditasyon (Descartes 2007: 38): “[...] Böylece doğal ışık da fikirlerin, dayandıkları şeylerin yetkinliğinin rahatlıkla altına düşebilen, ama ondan kesinlikle daha büyük ya da daha yetkin bir şey içermeyen resimler ya da imgeler gibi [*comme des tableaux, ou des images*] olduğunu açıkça bilmemi sağlar.” (Çeviriyi biraz değiştirdim.)

olarak oluşan fikirlerin *temsil ediciliği* boyutu. Bedenimizin *duyumsadığımız şekilde varoluyor* olmasını, fikrin bu temsil işlevi üzerinden açıklığa kavuşturabiliriz. Bedenimiz, yalıtılmış biçimde varolmaz, başka bedenlerle/cisimlerle dolu doğada sürekli olarak birtakım karşılaşmalar yaşar. Bu karşılaşmaların yapısı ise öyledir ki, beden her etkilenişi bir zihinde bir fikre denk gelir; her etkileniş, o etkilenişin fikriyle birlikte duyumsanıp algılanır. Etkileniş de, tanımı gereği birden çok cismin/bedenin temasını gerektirdiğinden, etkileniş fikri zorunlu olarak bu temasta meydana gelen bir karışımın, bir iç içe geçmenin fikridir. Spinoza'nın deyişiyle, bu fikirde "hem insan bedeninin doğası hem de dışsal cismin doğası içerilir." Ancak, insanın verili durumunda, yani bırakın şeylerin özlerini bilmeyi, şeyleri birbirine bağlayan zorunlu nedensellikten bile habersiz olduğu durumda, etkileniş fikirleri bir çeşit tekbencilik ifadesine dönüşür. Çoğu insan çoğu zaman bu durumda olduğundan, "dış cisimlere ilişkin fikirlerimiz dış cisimlerin doğasından çok bizim kendi bedenimizin durumunu belirtir" diyecektir Spinoza (E, II, 16 ve cor).

Bir etkileniş fikri daha çok bizim bedenimizin başka bir bedenle/cisimle teması sırasında aldığı geçici hali ve o halin bıraktığı görece kalıcı izleri temsil ettiğine göre, duyumsadığımız ya da tasarımıladığımız şey de mutlak olarak o dış cisimden ya da bedenimizin kendisinden çok, bedenimizin bir etki altında yaşadığı değişikliğin fikridir. Spinoza işte bunu *upuygun-olmayan fikir* olarak adlandırır. Upuygun-olmayan fikir, ne bedenimizin ne de dış cismin özünü ifade edebilen bulanık bir fikirdir. Ama bize *fikir rejiminden imge rejimine geçişin* anahtarını sunan da odur, çünkü upuygun-olmayan fikir "dışsal nesnenin mevcudiyetini ve üzerimizdeki etkisini imle[diği]" ölçüde, aynı zamanda bir *imge* ve *gösterge*dir. Upuygun-olmayan fikirlerle düşünmeyiz, yalnızca imgeleriz (Deleuze 2021a: 77). İmge, temelde, dışsal bir şeyin mevcudiyetinin, etkilenişe kaynaklık eden edimsel varoluşunun ötesine uzanacak şekilde sürüp gitmesine dayalıdır.⁷ Bu da bize, bir göstergeler geçidi olarak *dilin kuruluşu* ve *dilde yer etmiş yanlısamanın kökenleri* hakkında önemli ipuçları verir. Çünkü *imge*, *gösterge* ve *izleri* saklayıp kataloglayan yetiler olan imgelem ve belleğin bedensel etkilenişlere sıkı sıkıya bağlı düzeni, sözcüklerin anlamlarının oluşumunu da açıklamaktadır.

3.2. Nedenlerin bilgisizliği: doğal insanlık durumunun özellikleri

Böylece Tanrıda oldukları halleriyle zorunlu olarak upuygun olan fikirlerin insandaki zihin-beden birliği ve bedensel etkilenişler bağlamında ne tür biçimler aldığını gözden geçirmiş olduk. Bunun dil alanındaki izdüşümüne, bir başka deyişle, sözcükler ve şeyler arasındaki ilişkinin imgelerin zincirleniş düzeni uyarınca kurulmasına geçmeden önce, *insanın doğal varoluş ve algılayış koşulları* üzerinde biraz daha durmalıyız. Yukarıdaki pasajda gördüğümüz gibi, Spinoza, fikrin imge ve sözcüklerle karıştırılmasından doğan önyargıların "biraz dikkatle" aşılabileceği düşüncesindedir. Ama dikkat edilmesini istediği konular da *Etika'nın* en zorlu konuları arasındadır:

⁷ İmgenin ve imgelemenin tanımı şöyledir: "Alışıldık sözcükleri kullanmayı sürdürmek amacıyla, fikirleri, dış cisimleri mevcutmuş gibi gösteren insan bedeninin etkilenişlerine şeylerin imgeleri diyeceğiz, her ne kadar bunlar şeylerin şekillerini yeniden üretmiyor olsalar da. Zihin cisimleri böyle canlandırdığında, onları imgelediğini söyleyeceğiz" (E, II, p17sc).

“düşüncenin uzam sıfatını içermeyen doğası”, “sözcüklerle imgelerin bedensel-uzamsal özü” vb. Dahası, yine Spinoza'dan öğrendiğimiz üzere, insan denen bileşik sonlu kip, bedensel-zihinsel kurulumu uyarınca, özellikle bu alanlarda yanılmaya programlı gibidir. İşte bunun nedenini, “doğal ya da verili insanlık durumu” diye adlandırılabilir yapıda aramak gerekir.

Aslına bakılırsa, Spinoza'nın kökünden kesip atmayı amaçladığı önyargı ve yanılışmaların hepsi (tanrıçılık, ereksellik, insanbiçimcilik, insanmerkezcilik, özgür istenç vs.) birbiriyle ilişkilidir ve hepsi birden birtakım antropolojik öncüllere dayalıdır (Deleuze 2021a: 30-31). Başka bir deyişle, insanın doğuştan getirdiği belli varoluşsal ve bilişsel koşullar vardır. Bunlar arasında da, *şeylerin ilk nedenleri ve birbirleri arasındaki ilişkiler konusundaki bilgisizlik, kendi varlığını sürdürme (“varlığında sürüp gitme”) çabası, arzusunu doyurmak ve yarar elde etmek üzere dış şeylere yönelme* sayılabilir. İnsanın kendi varolma çabasının ve arzusunun bilincinde olup, hem kendisini hem de doğadaki tüm diğer şeyleri yöneten zorunlu nedenleri bilmemesi, onu, başta Tanrı olmak üzere, her şeyi istenç ve erek terimleriyle algılamaya ve imgelemeye itmektedir.⁸ Evrenin işleyişini tersinden anlamakla eşdeğerdir bu: Spinoza'nın dediği gibi, “ereksel nedenler öğretisi Doğayı bütünüyle altüst eder. Çünkü gerçekte neden olanı sonuç, sonuç olanı neden olarak görür” (E, I, app).

İş bununla da kalmaz. İnsan kendi kendine yeterli olmayan, varlığa gelmek için olduğu kadar, varlıkta kalmak ve eyleyebilmek için de sürekli olarak Tanrıya ve Tanrının öbür kiplerine gereksinim duyan bir varlıktır; “varoluşunu sürdürmesini sağlayan kuvveti sınırlı olan ve dış nedenlerin gücü tarafından sonsuzca aşılan” görece aciz ve kırılğan bir varlık (E, IV, p3; TP, II). Ama sıradan deneyimle çok iyi bildiğimiz gibi, insan bu güçsüzlüğüyle “baş etme” mekanizmaları da geliştirmiştir. Bunlardan biri insanın kültür ve uygarlık üretimiye, zorunlu olarak bulanık ve bölük pörçük bilincinden kaynaklanan bir diğeri de *kolektif imgeleminde doğanın düzenini altüst edip, bunun merkezine kendini yerleştirmesidir*. Freud'un sonradan “evrensel narsisizm” ya da “insanlığın özsevgisi” diye adlandıracağı durumdur bu; “küçük çocuğun narsisizmi”nin ya da “düşüncelerinin tümgüçlülüğüne inanıp, dış dünyadaki olayları sihir tekniğiyle etkilemek isteyen ilkel insanın aşırı narsisizmi”nin kolektif psişedeki kalıntısı (Freud 1985: 180-181). Bilimsel araştırma sonuçlarının insanmerkezcilikte açtığı yaralara rağmen bu narsistik yanılışmanın direngen olduğunu söylerken, aslında sıkı bir okuru olduğunu bildiğimiz Spinoza'ya anıştırmada bulunmaz Freud. Ancak, önerdiği kavramsallaştırmanın *Etika*'daki, “insan zihninin derinlerine kök salmış” insanmerkezcilik ve ereksellik çözümlemelerini geliştirdiği pekâlâ söylenebilir (E, I, app).

⁸ E, I, app: “İnsanlar şeylerin nedenleri hakkında hiçbir bilgileri olmaksızın doğarlar ve hepsinin kendileri için yararlı olanı arama yönünde bir isteği vardır, bunun da bilincindedirler.” Krş. TTP, IV, § 1: “Şunu da ekleyelim: Şeylerin birlikteliği ve zincirleme bağlantıları konusunda kesinlikle bilgisiziz. Bir başka deyişle, şeylerin gerçekte nasıl düzenlendiklerinden ve zincirleme olarak nasıl bağlandıklarından hiç mi hiç haberimiz yok. Öyleyse gündelik hayatta şeylerin olanaklı olduğunu düşünmek daha iyi olur ya da daha doğru bir deyimle, böyle düşünmek kaçınılmazdır.” Krş. Ep 32.

İşte, imgelemede altüst edilmiş bu evren kurgusu, insanın yine kendi arzusu ya da yararı doğrultusunda oluşturduğu “değer” yüklü sözcüklerle sürekli genişleyecek şekilde *dilde* köklemiştir.

İnsanlar bir kez kendilerini olan her şeyin onlar için yapılmış olduğuna inandırdıktan sonra, her şeyde en önemli olanın kendileri için en yararlı olan olduğu yargısında bulunmaları ve kendilerini en iyi yönde etkileyenleri de şeylerin en üstünleri saymaları gerekmiştir. Böylece *iyi ve kötü, düzenli ve düzensiz, sıcak ve soğuk, güzel ve çirkin* gibi, şeylerin doğasını açıklayama yarayacak mefhumlar oluşturmaları kaçınılmaz olmuştur. Kendilerini özgür saydıkları için de *övgü ve yergi, günah ve sevap* gibi mefhumlar ortaya çıkmıştır (E, I, app).

Yine bir soykütük pasajıyla karşı karşıyayız. Her dilde çokça başvuru ve toplum yaşamı için vazgeçilmez görünen bu mefhumların kökeninin insanmerkezci yanılsamada yattığını saptamaktadır Spinoza. Ama dikkat edilirse buradaki esas sorun, bu mefhumların kendilerinden çok, belli bir amaç doğrultusunda üretilip kullanılıyor olmaları, yani insan-odaklı-ereksellik yüzünden bu sözcüklere *şeylerin doğasını açıklama* görevi yüklenmesidir. Oysa bu mefhumlar şeylerin doğasını ya da özünü değil, yalnızca, kişiden kişiye değişiklik gösteren bedensel etkilenişleri ve etkilenişlerin imgelerini açığa vuruyordur. O yüzden aynı metnin devamında, bu gibi mefhumları –*Metafizik Düşünceler*’de kullandığını gördüğümüz– akıl varlıkları olarak değil, *imgelem varlıkları* olarak adlandırdığını söyler *Etika* yazarı. Sözcükler de, imgelemin ürünleri oldukları ölçüde, insanın doğuştan kendini içinde bulduğu “evrensel narsisizm”in belirtileri olabilmektedir.

Bununla birlikte, ne imgenin ne de sözcüğün kendinde bir yanlgı içerdiğini yinelemek gerekir. Yanlgı, artık gayet iyi bildiğimiz gibi, imge ya da sözcüklerin şeylerin doğasını açıklayan öğeler olduklarını sanmaktan ileri geliyordur. Spinoza “zihnin imgeleyişleri kendi başlarına ele alındıklarında hiçbir yanlgı içermez” dedikten sonra şöyle devam eder: “zihin, imgelediği için yanılıyor değildir, mevcut olarak imgelediği şeylerin varoluşunu dışlayan bir fikirden yoksun olarak düşünüldüğü ölçüde yanılıyordur” (E, II, p17sc). Bunu basit bir örnekle anlamaya çalışalım: Güneş’e baktığımızda doğal olarak bedenimizde belli etkilenişler olacak; bu etkilenişlerin upuygun-olmayan fikirleri, yani ilk nedenlerine bağlanmamış imgeleri de eşzamanlı olarak zihnimizde bulunacaktır. Sözelimi bu etkilenişlerden bazıları gözümüzün kısılması ve yaşarması olabilir. Uzun uzun baktığımızdaysa, sıcaklığın ve parlaklığın etkisiyle Güneş gittikçe daha yakınımızdaymış gibi gelebilir bize. Hatta bazen başımızı başka yöne çevirdiğimizde bile, Güneş gözümüzün önünde “parlamayı” sürdürür. Ancak, işte, vücudumun özellikleri uyarınca ona bakmazken de Güneş’i mevcutmuş gibi imgelediğimi bildiğim ölçüde, başka bir deyişle, bu imgenin edimsel varoluşunu dışlayan bir fikre sahip olduğum ölçüde, bu kesinlikle bir yanlgı değildir.

Dahası, Güneş’in büyük oranda hidrojen oluşmuş orta boy bir yıldız, çevresine ışık ve ısı yayan bir gaz topu olduğunu bildiğimiz sürece, bütün bu etkileniş ve imgeleyişler bedenimizin bazı güç ve erdemlerine işaret ediyordur: Bana yakın gibi görünse de (onu zorunlu olarak öyle imgelesem de) Güneş’in aslında Dünya’dan

yaklaşık 150 milyon km uzaklıkta olduğunu bilirim (*E*, II, p35, sc.; *Ep* 17); lafın gelişi “Güneş gözümü yaşarttı” desem de, bunun failinin Güneş değil, bedenim gözü temizleme ve koruma mekanizması olduğunu bilirim vs. Yanılgı ise imgenin imge olduğunun bilincinin bulunmadığı yerlerde devreye girer – sözgelimi Güneş’ten kaynaklanan bedensel etkilenişler Güneş’in doğasını açıklayan şeyler olarak alındığında: Güneş’in bizi ısıtmak ve doyurmak için varolduğuna inanırız; ısının ve ışığın insan yaşamındaki öneminden yola çıkarak Güneş’e bir irade ve tanrılık atfeder, bu yıldızı öyle adlandırırız (*Helios/Sol*); gözümün önünden gitmeyen Güneş parlaklığını bir “alamet” olarak okuruz vs.

O halde, imgelemek, yani bir şeyin mevcudiyetini onun yokluğunda da imgelemde canlandırarak sürdürmek insan bedenine özgü bir güçtür. Ama insandaki her güç gibi onun da belli bir sınırı, sınırlı bir imge üretme kapasitesi vardır. Dolayısıyla bir imgeyi upuygun bir fikirle karıştırmak kadar büyük bir yanlış da, bu bedensel yetinin etkilenişlerden kalkarak sonsuz sayıda ayrık (ya da seçik) imge oluşturabileceğini varsaymak ya da kapasite aşımından doğan karışmış imgeleri gerçekliği açıklayan birer kavram olarak kabul etmektir. Spinoza'nın nominalizmi işte burada olanca açıklığıyla karşımıza çıkar: Buna göre, geleneksel metafiziğin dille ilgili hatalarından biri, doğayı insanın çıkar-yarar yönelimli bakışından türeyen kategorilerle açıklamaya çalışmak ise, bir diğeri de, yine şeylerin düzeni söz konusu olduğunda, imgelemin sınırlılığından kaynaklanan genelleyici terimlere (daha doğrusu “aşkın”, “tümel” diye nitelenen terimlere) başvurmasıdır. Spinozacı nominalizm açısından, *Varlık* gibi aşkın terimler ya da *İnsan* gibi tümel terimler, şeylerin pay aldığı ve doğruyu bilen her zihnin aynı şekilde kavradığı asıl gerçeklikler değil, bedenim şeyleri ayrık biçimde imgeleme gücünün aşılması sonucunda oluşan bulanık ve karışık imgelere verilen adlardır. Öyle ki, sözgelimi *insan* tümeline ilişkin bu gibi felsefi tanımlar, tüm insanlarda ortak özü belirtmekten çok, filozofun “bedeninin daha sık etkilendiği ve zihninin daha kolay imgelediği ya da anımsadığı” özellikleri belirtiyordur (*E*, II, 40, sc; *CM*, I, 1, § 8).

3.3. İmgelerden sözcüklere: göstergelerin kökenleri

Artık sözcüklerin imgelemdeki örgütlenmesine geçebiliriz. Burada, dildeki çokanlamlılığın ve belirsizliğin kaynağındaki öznel yaşantılarla karşılaşacağız. Spinoza öznelliğinin kuruluşunu da, imgelem ve belleğe dayandırmaktadır.

Sözcüklerin anlamlarını ve çağrışım ağlarını nasıl edindikleri *Etika*'da yanıtlanmaya çalışılan sorulardan biridir. Spinoza'ya göre, anlamın kaynağında, etkilenişlerin imgelerinin bulanık ve bölük pörçük biçimde saklanıp ilişkilendirilmesi vardır. Bu ilişkilendirmenin bedensel karşılaşmalara bağlı yapısı gereği, imge ve sözcüklerin bağlantıları (birbirine zincirleşmeleri, birbirlerini çağrıştırmaları) –upuygun fikirlerden farklı olarak– Tanrı ya da Doğanın ortak düzenine hiçbir şekilde denk gelmez. Tam tersine, sözcüklerinki, bir bireyin deneyim ve yaşantılarını, yani bir bedenim etkilenişsel/duygulanımsal güzergâhını, öznel algı ve alışkanlıklarını, hatta imgelemin zorunlu olarak içinde bulunduğu kültürel önyargıları yansıtan bağlantılardan oluşan bir düzendir. Böylece anlarız ki, sözcüklerin sadece upuygun-olmayan fikirlerle değil,

gösterdikleri şeylerle de “keyfi” ya da “olumsal” bir ilişkisi vardır. (Tabii, Spinoza’nın anlayışında olumsuzluğa ya da olanaklılığa yer olmadığı ve bunlar aslında bilgisizliği imleyen sözcükler olduğu için, bunu, paradoksal biçimde, “zorunlu bir olumsuzluk” diye niteleyebiliriz; ya da göstergenin anlamının salt doğanın ortak düzenince değil, toplumsal örgütlenme ve öznel-bedensel yaşantılarca belirlenmesi ölçüsünde, görünürde olumsuzluk içeren bir zorunluluk olarak [E, I, p33sc; E, IV, def4]).

Spinoza’nın sözcüklerle bunların gösterdikleri şeyler arasındaki ilişkiye dair saptamaları bir bakıma yapısalci dilbilimde “göstergenin nedensizliği ya da keyfiliği (*arbitraire du signe*)” olarak adlandırılacak ilkeyi önceler (Saussure 1998: 111-112). Bu konuyla ilgili *Etika* metinlerine bakalım:

Eğer insan bedeni bir kez iki ya da daha çok cisim/beden tarafından aynı anda etkilenmişse, zihin daha sonra bunlardan birini imgelerken ötekini de anımsayacaktır.

Bununla belleğin ne olduğunu açıkça anlarız. Bellek insan bedeninin dışında olan şeylerin doğasını içeren fikirlerin belli bir zincirleşiminden/çağırışımından [*concatenatio*] başka bir şey değildir. Bu zincirleşim/çağırışım da, zihinde insan bedeninin etkilenişlerinin düzen ve zincirleşimlerine göre oluşur. İlk olarak diyorum ki, bu yalnızca insan bedeninin dışında olan şeylerin doğasını içeren fikirlerin bir zincirleşimidir, o şeylerin doğasını açıklayan fikirlerin zincirleşimi değil. Çünkü bunlar aslında insan bedeninin etkilenişlerinin fikridir; hem insan bedeninin kendi doğasını hem de dışsal cisimlerin doğasını içeren fikirler. İkinci olarak diyorum ki, bu zincirleşim/çağırışım insan bedeninin etkilenişlerinin düzen ve zincirleşimlerine göre oluşur, öyle ki böylece onu anlama yetisinin düzenine göre oluşan zincirleşimden –zihnin şeyleri ilk nedenleriyle algılamasını sağlayan ve bütün insanlarda aynı olan zincirleşimden– ayırt edebilirim. Buradan, zihnin bir şeyin düşüncesinden hemen ilkiyle hiçbir benzerliği olmayan bir başka şeyin düşüncesine neden geçtiğini de açıkça anlıyoruz. Örneğin bir Romalı *pomum* sözcüğünün düşüncesinden bu eklemli sesle hiçbir benzerliği olmayan ve bu insanın bedeninin bu iki şey tarafından sık sık etkilenmiş olması dışında, yani bu insanın bu meyveyi gördüğü sırada sık sık *pomum* sözcüğünü iştmiş olması dışında hiçbir ortak noktası bulunmayan bir meyvenin düşüncesine geçer. Herkes işte bu şekilde, alışkanlığının bedeninde şeylerin imgesini düzenleyişine göre bir düşünceden öbürüne geçecektir. [...] (E, II, p18 ve sc).

Görüldüğü gibi, dilin asal bileşeni olan sözcükler, bu anlayışta, hep öznel yaşantılar çerçevesinde bedensel etkilenişlerin sonucunda anlam kazanan belirsiz göstergeler bütünü olarak kavranır. Spinoza’nın verdiği örneklerden biri tam olarak yukarıda anılan “göstergenin keyfiliği” olgusuna ilişkindir. Daha Spinozacı bir ifadeyle söylersek, *pomum* sözcüğünün bir meyveyi belirtmesi, o meyvenin özüyle değil, imgelem, bellek ve toplumsal yaşamın özgül işleyişiyle ilgilidir – doğanın ortak düzenine bağlı olarak gerçekleşse de, topluma ve insana özgü bir “eklenti” oluşturan bir işleyişle. Tekrar etmek gerekirse, *pomum* göstergesinin elma meyvesini, daha doğrusu Türkçede *elma* göstergesiyle bağdaştırdığımız meyveyi göstermesinde yine bir zorunluluk vardır, ama bu, öznel ve toplumsal uzlaşımın kuruluşuna ilişkin bir zorunluluktur. Başka bir deyişle, elma meyvesinin doğası, Latince bir gösterge işlevi

üstlenmiş (“onunla hiçbir benzerliği/yakınlığı bulunmayan”) bu iki heceli sesin (*pomum*) doğasıyla kesinlikle açıklanamaz.

Dışsal bir cisimle karşılaştığım sırada bedenimde meydana gelen etkilenişler (örneğin eriğin ekşiliğinin dişlerimi kamaştırması) bende zorunlu olarak çeşitli izler, tortular, kalıntılar bırakmaktadır. İşte bunlar etkilenişin imgesi dediğimiz şeyi meydana getiren malzemelerdir. Sözcükler de, toplumsal aktarımla edinilen ve toplumsal uzlaşımın bir şeyin göstergesi olarak kabul edilen sessel birimlerdir. Ve bunlar her zaman bir imgeye ya da bir imge kümesine yapışık olarak varolurlar. Erik örneğinden devam edelim: Latincedeki *pomum*'da olduğu gibi, Türkçede bir anlamı olan eklemli bir ses bileşimi olarak *erik* sözcüğünün erik meyvesiyle hiçbir zorunlu bağlantısı (“zincirleniş”) yoktur. Nitekim İngilizler aynı meyveye *plum*, Fransızlar *prune* derler. Türkçe bilen ve bu meyveyi yeme deneyimi olan biri için “erik” sözcüğünü telaffuz ederken çıkan ses, erik imgesiyle birleşmiş, zincirlenmiş durumdadır. Toplumca üzerinde uzlaşmış bir göstergedir bu: Türkçe konuşanlar için bu sözcük erik meyvesini gösterir, kişiyi o meyveyi imgelemeye yöneltir.

Öte yandan, yukarıdaki pasajdan, bu sürecin öznel deneyimlerle ilgili olan başka bir boyutu olduğunu da öğreniriz. Erik sözcüğünü oluşturan sesler ve uyandırdığı imgeler, kişinin geçmiş deneyimlerine bağlı olarak, dolayısıyla *öznelliğin kuruluşuna dair zorunlu bir nedensellik*, başka başka imgelerle de zincirlenmiştir. Erik sözcüğü Türkçe konuşan herkes için aynı şeyi gösteriyor olsa bile, bu sesin ve meyvenin herkeste aynı çağrışım zincirini tetiklemeyeceği apaçıktır. Aslında hepimiz anımsamanın bu “istençdışı” çağrışımsal yapısını kendi deneyimlerimizden biliriz. Örneğin, erik kimisi için yazın gelişini çağrıştırır, çünkü yaz başı imgesiyle erik imgesi yaşantısal nedenlerle bitmiştir; kimisi için, o imge farkında olunmadan tatsız bir yaşantıya zincirlenmiş olduğu için nedenini bilmediği bir huzursuzluk uyandırır; nihayet, erik sözcüğünün yanlarında telaffuz edilmesi bile kimilerinin dişlerini kamaştırmaya yeter.⁹ Bunun ilk nedenlerini araştırmaya koyduğumuzda da, Spinoza'ya göre, bedensel etkileniş imgesinin sıklığı, istikrarı, yoğunluğu ve içinde bulunduğu kümelenme uyarınca oluşan bir *alışkanlıkla* karşılaşırız. O halde, bizde birbirini çağrıştıran, birbirine yapışık imgeler olduğu gibi, artları sıra birbirlerini sürükleyen, aralarında zincirlenmiş sözcükler de vardır. Konuşurken ya da yazarken hangi sözcükleri kullandığımızı belirleyen şey de, özneliği oluşturan aynı bedensel-ingesel süreçtir.

O halde şunu netleştirmiş olduk: Spinoza'ya göre dilin yapısını ve sözcüklerin uzlaşımın anlamlarını izleyerek upuygun fikirlere varmamız mümkün değildir. Tanrıdaki upuygun fikirlerin, şeylerin zorunlu düzen ve bağlantılarını birebir yansıtan düşünce sıfatı kipleri olduğunu görmüştük. Peki, bu fikirler ve bu fikirlerde ifadesini bulan “en yüksek iyi” nasıl iletilebilir? Dilden hepten vazgeçmek veya dilin yanlışlarını yeniden üretmek dışında bir seçeneğimiz yok mu? Bu soruya sonuç bölümünde cevap arayalım.

⁹ Bu konudaki en ünlü örneklerden biri, Proust'un, ıhlamıra batırılmış bir madenin tadından bütün bir geçmişin sökün etmesiyle ilgili betimlemeleridir. (2000: 50-52).

4. Sonuç

Spinoza, elbette, dilin gerekliliğini ya da insan varlığı için dile başvurarak iletişim kurmanın kaçınılmazlığını, hatta –tıpkı imgeleme ve belleğin kullanımında olduğu gibi– erdemini göz ardı etmez. Ancak, evrensel hakikatin ifadesi olacak felsefenin dilinin, tıpkı yetkinleştirmeye soyunduğu anlama yetisi gibi, düzeltilmesi, arındırılması ve yeniden yapılandırılması gerektiği kanısındadır. Burada amaç, felsefi bir söylem için *uygun* olacak, Tanrının ve şeylerin özüne ilişkin hakikati *açık seçik* yansıtacak kavramsal bir dil oluşturmaktır – gündelik dilin belirsizliğinden, olumsuzluğundan, keyfi uzlaşsallığından ve tarihsel-kültürel tikelliğinden olabildiğince arınmış bir dil. Öyle görünüyor ki, böyle bir dili inşa ederken, Spinoza için model alınabilecek tek bir “hakikat normu” vardır: matematik.

Spinoza, yapıtları, içeriklerinin gerektirdiği yorumlama yöntemine göre sınıflandırırken şöyle yazar:

Yalnızca pek basit ve çok da anlaşılır şeyler yazan Eukleides'i, hangi dilde olursa olsun herkes kolayca anlar. Düşüncesini kavramak ve gerçek anlamından emin olmak için, yazdığı dil hakkında eksiksiz bir bilgiye sahip olmak gerekmez. Bunun için düpedüz sıradan bir bilgiye, neredeyse bir çocuğunkine sahip olmak yeter. [...] Eukleides hakkında bu söylediklerimiz, doğası gereği anlaşılır olan her konuda yazarların tamamı için de söylenmelidir (*TTP*, VII, § 17).

Şu halde *doğası gereği anlaşılır* olan düşünceler vardır; neredeyse dilin dolayımını aşacak açıklıkta düşünceler. Öyle ki, bunların Yunanca, Latince ya da İbranice yazılmış olması bir şeyi değiştirmiyordur. Doğru biçimde anlaşılmaları, yani niyet ettikleri anlamın (ve sadece onun) okura ulaşması, metnin bağlamı ve dilinin incelikleri aracılığıyla sözcüklerin yorumlanmasına değil, sözcüklerin ötesindeki (ya da berisindeki) doğru fikirlerin “anlama yetisinin gözlerince” görülmesine bağlıdır (*TTP*, XIII, § 6; Strauss 1988: 148-151). İlginç olan, Spinoza'nın, Eukleides'in *Öğeler*'inin yanı sıra, Kutsal Kitap'taki evrensel ahlak öğretileriyle ilgili kısımları ve özellikle de “İsa Mesih” tarafından “söz ve imgelerin ötesinde zihinsel olarak” kavranmış vahiyleri aktaran metinleri de bu kapsamda değerlendirmesidir (*E*, IV, § 10). *Etika*'yı yazarken de, bilindiği gibi, Eukleides'in geometrik tarzını benimseyecektir.

Geometrik yöntem biçimsel bir düzenlemeden ibaret değildir öyleyse. Kanıtlamalarla işleyen bu ussal düzen, *evrensel olarak anlaşılır* bir söylem geliştirmenin aracıdır Spinoza için: dilin kültürel ve bedensel belirlenimlerinden bağımsız, sözcük ve imgelerin yanıltıcı dolayımını devredışı bırakan bir söylem. Dil, olduğu gibi alınmasa da, dilden büsbütün vazgeçilmeyecektir. Burada söz konusu olan, salt kavramsal içerik taşıyan yepyeni sözcükler oluşturmak yerine, felsefenin amaçları doğrultusunda eldeki sözcüklerden birer “ortak mefhum” olacak kavramlar yontmaktır. *Etika*'ya özgü ve doğru fikirlere erişmemizi sağlayan uslamlama da böyle bir ortaklık zemininde oluşturulur zaten.

Bu bakımdan geometrik düzenin kavramlara ilişkin sistematik bir düzeltme, semantik bir yeniden-örgütme işlemi barındırdığını söyleyebiliriz. Spinoza, dönemin felsefi ve teolojik söz dağarcığından aldığı terimleri verili (dolayısıyla belirsiz) anlamlarıyla kullanmayıp, bunlara kendi felsefi sistemi içerisinde yeni anlamlar yüklemektedir. Bunu özellikle vurgular: “Bu sözcüklerin alışılmış kullanımında başka bir anlama geldiklerini biliyorum. Ama benim maksadım, sözcüklerin anlamını değil, şeylerin doğasını açıklamak ve bu şeyleri, bilindik anlamları, onlara vermek istediğim anlama bütünü uzak düşmeyen sözcüklerle belirtmektir” (E, III, def aff exp). “*Intelligo id*” (şu sözcükten şunu anlıyorum...) kalıbıyla yazılan tanımların işlevi tam da budur işte.

Böylelikle Spinoza *tekanlamlı birimlerden oluşan* olabildiğince *kendine-gönderimli* bir dil kurmaya girişir. Sözcüklerin gündelik dildeki belirsiz ve değişken düzenini kırmanın yanı sıra, öznel imgeleme ve anımsama düzenine denk gelen çağrışım ağlarını etkisiz kılmayı amaçlamaktadır bu yolla. Bu dilsel arıtma ya da indirgeme sürecinde, giderek fikirlerle şeylerin bağlantılarını yansıtan bir kavramsal aygıtın yürürlüğe konduğunu gözlemledik. Kavramları, hammaddeleri olan sözcüğün fazlalıklarından arındırmak olarak da nitelenebilir bu işlem. Baker'in bir saptamasını izleyerek, Spinoza'nın Tanrı ya da Doğa ile ilgili olarak her türlü eklentiye, aşkınlığı ya da dışsallığı ortadan kaldırdığı gibi, dildeki denetlenemez anlamsal fazlalıkları da budadığını söyleyebiliriz (2000: 19).

Bazı sözcüklerin kendileri de bu sistematik ayıklamadan nasibini alır. Çünkü şeyleri, doğrudan doğruya özüyle, edim halinde (*in actu*) tanımlamak için, onu olduğu şey yapanlar dışındaki bütün öğeleri elemek gerekir. Böylece doğaya kalabalıkların ya da filozofların eklediği, imgelem kökenli kimi bağlaşıklık sözcükler de giderek tasfiye edilir. Ama hepsi değil: “İyi ve kötüye gelince –diye yazar Spinoza– bunlar en azından kendi başlarına ele alındığında şeylere ilişkin olumlu hiçbir şeye işaret etmezler ve olsa olsa şeyleri birbirleriyle karşılaştırdığımız için oluşturduğumuz düşünme tarzları ya da mefhumlardır. [...] Böyle de olsa, bu sözcükleri elde tutmamız gerekir. Gözlerimizin önüne konmuş bir insan doğası modeli gibi olacak bir insan fikri oluşturmak istediğimizden, bu sözcükleri belirttiğim anlamda tutmamız bizim için faydalı olacaktır” (E, IV, Praef).

Spinoza'nın nominalizmiyle pragmatizminin birleştiği yerlerden biridir burası: Şeylerin-fikirlerin düzenini açıklamıyor olsalar bile, bizim “zihinsel Tanrı sevgisi” ve kutluluğa (*beatitudo*) ulaşmamıza hizmet ettikleri ölçüde, iyi ve kötü gibi mefhumları kullanmamız gerekiyordu. Ama bunun için, bu mefhumları uzlaşım sal ya da gündelik anlamlarıyla değil, *Etika*'da edindikleri özgül anlamlar ve içine yerleştikleri semantik bağlantılarla kullanmaya özen gösterilmelidir. Doğanın ortak düzeninin parçası olmayan bu mefhumlar, bu düzenin ne olduğunu bilmemizi sağlayarak, bizi *Etika*'da öne sürülen “insan doğası modeli”ne yaklaştıracaklardır.

Teşekkür

Bu çalışma Galatasaray Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Projeleri tarafından desteklenmiştir. BAP Proje Kodu: 19.501.001. Yazar, makaleyi dikkatle okuyup, öneri ve yorumlarını paylaşan anonim hakemlerden birine teşekkür eder.

KAYNAKÇA

- Aristoteles (1996). *Metafizik* (2. Baskı). (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Aristoteles (2002). *Kategoriler* (2. Baskı). (S. Babür, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Baker, U. (2000). *Ignoramus=Bilmiyoruz: Bilinçdışının Bir Eleştirisine Doğru. Aşındırma Denemeleri* içinde (ss. 7-89). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Benveniste, E. (1966). Catégories de pensées et catégories de langues. *Problèmes de linguistique générale* içinde (ss. 63-75). Paris: Gallimard.
- Bove, L. (1991). La théorie du langage chez Spinoza. *L'enseignement philosophique*, 4, 16-33.
- Canaslan, E. (2015). Proto-demokratik Bir Perspektiften Felsefi Pedagoji ya da Anlama Yetisinin Düzeltilmesi. G. Ateşoğlu & E. Canaslan (Der.), *Spinoza ile Karşılaşmalar* içinde (ss. 56-76). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Deleuze, G. (2021a). *Spinoza: Pratik Felsefe* (4. Baskı). (A. Nahum, Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2021b). *Spinoza ve İfade Problemi* (2. Baskı). (A. Nahum, Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Descartes, R. (1897-1917). *Œuvres de Descartes*. 12 cilt. (Ch. Adam & P. Tannery, Ed.). Paris: Cerf.
- Descartes, R. (2007). *Meditasyonlar*. (İ. Berkan, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Descartes, R. (2010). *Metot Üzerine Konuşma*. (A. Altınörs, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Freud, S. (1985). Une difficulté de la psychanalyse. *L'inquiétante étrangeté et autres essais* içinde (ss. 174-187). (B. Féron, Fr. Çev.). Paris: Gallimard.
- Harvey, W. Z. (2002), Spinoza's Metaphysical Hebraism. H. M. Ravven, L. E. Goodman (Ed.), *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy* içinde (ss. 107-114). Albany: SUNY Press.

İbn Meymûn (2019). *Delâletu'l-Hâirîn*. (O. Bayder & Ö. Akdağ, Çev.). Kayseri: Kimlik Yayınları.

Proust, M. (2002). *Kayıp Zamanın İzinde: Swann'ların Tarafı* (2. Baskı). (R. Hakmen, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Saussure, F. de (1998). *Genel Dilbilim Dersleri*. (B. Vardar, Çev.). İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları.

Spinoza, B. (1997). İnsan Anlaşımının İyileştirilmesi Üzerine. *Descartes/Spinoza/Leibniz, Söylem/İnceleme/Monadoloji* içinde (ss. 56-89). (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.

Spinoza, B. (2000). *Törebilim* (2. Baskı). (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.

Spinoza, B. (2005). *Œuvres IV. Traité politique*. (O. Proietti, Ed.; Ch. Ramond, Fr. Çev.). Paris: Presses Universitaires de France.

Spinoza, B. (2008). *Teolojik-Politik İnceleme*. (C. B. Akal & R. Ergün, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Spinoza, B. (2009a). *Œuvres I. Premiers écrits*. (F. Mignini, Ed.; M. Beyssade & J. Ganault, Fr. Çev.). Paris: Presses Universitaires de France.

Spinoza, B. (2009b). *Politik İnceleme* (2. Baskı). (M. Erşen, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Spinoza, B. (2010). *Correspondance*. (M. Rovere, Fr. Çev.). Paris: GF Flammarion.

Spinoza, B. (2011). *Ethica*. (Ç. Dürüşken, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Spinoza, B. (2013). *Abrégé de grammaire hébraïque* (3. Baskı). (J. Askénazi & J. Askénazi-Gerson, Fr. Çev.). Paris: Vrin.

Spinoza, B. (2014). *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*. (C. Şenkaya, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Spinoza, B. (2014). *Mektuplar*. (E. Ayhan, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Spinoza, B. (2015b). *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*. (E. Ayhan, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Spinoza, B. (2019). *Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme*. (Ç. Dürüşken & E. Çoraklı, Çev.). İstanbul: Alfa Basım Yayım.

Spinoza, B. (2020). *Œuvres IV. Ethica-Éthique*. (F. Akkerman & P. Steenbakkers, Ed.; P.-F. Moreau, Fr. Çev.). Paris: Presses Universitaires de France.

Strauss, L. (1988). How To Study Spinoza's *Theological-Political Treatise. Persecution and the Art of Writing* içinde (ss. 142-201). Chicago & Londra: The University of Chicago Press.