Reyda Ergün - Cemal Bâlî Akal

Kimlik Bedenin Hapishanesidir

Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları



Baruch de Spinoza, 17. yüzyıl Avrupasında, dinin sosyal hayatın her alanındaki normları belirlediği bir dönemde ifade ve din özgürlüğünün gerekliliğini dile getirmiş, bu özgürlüğün en büyük güvencesinin de demokrasi olduğunu ifade etmiş bir düşünür. Spinoza'nın 400 yıl sonra günümüzde hâlâ tartışılan ve anlaşılmaya çalışılan bir düşünür olmasının nedeni, özgürlük ve demokrasi bağının kurulduğu o günden bugüne hâlâ çok fazla yol alınmamış olmasıdır. İfade özgürlüğü de dahil özgürlüğün sağlanması için demokrasiye ulaşma iddiası ise, ancak varolan politik kabullerden sıyrılarak değerlendirilebilecek ve hakkı verilecek bir durum gibi görünüyor.

Reyda Ergün ve Cemal Bâli Akal, *Kimlik Bedenin Hapishanesidir Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler*'de derlenmiş makaleleriyle kabul edilmiş ve genel geçer normları bir kenara koyarak felsefenin, rasyonelliği oranında gerçek hayatla ne kadar temas ettiğini gösteriyor. Makaleler, Spinoza'nın özgürlük ve demokrasi anlayışı zemininde düşünsel ve bedensel ayrıma, "dişil beden ve eril zihin"e, hukuk ve siyasetin Spinoza felsefesiyle kesiştiği yerlere ışık tutarken, bu felsefenin edebiyattaki yansımalarını ve küçücük kiralık odalarda mercek perdahlayarak hayatını kazanan "insan" Spinoza'yı hayatımızın ortasına yerleştirmeyi de ihmal etmiyor.

KAPAK RESMİ: KARL BAUER, SPİNOZA'NIN KİTAP OKUYAN PORTRESİ, (AYRINTI), LİTOGRAFİ, 1909

ISBN 978-605-399-198-4

2010

www.bilgiyay.com

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINL

REYDA ERGÜN

1998 yılında Sankt Georg Avusturya Lisesi'nden, 2002 yılında İstanbul Bilgi Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun oldu. 2004 yılında İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İnsan Hakları Hukuku Yüksek Lisans Programı'nı tamamladı. Haziran 2006-Aralık 2007 tarihleri arasında, Córdoba Ulusal Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde konuk araştırmacı olarak Arjantin'de bulundu. 2002 yılından beri İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olarak görev yapan Ergün, halen Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Doktora Programı çerçevesinde doktora tezi çalışmalarını sürdürmektedir. Devlet ve hak kuramı, siyaset felsefesi ve toplumsal cinsiyet konularında çalışan Ergün'ün, Spinoza felsefesi üzerine Türkçe ve yabancı dilde yayınları bulunmaktadır.

CEMAL BÂLİ AKAL

İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde öğretim üyesidir. Devlet ve hak kuramı, siyasi tarih, toplumsal cinsiyet, edebiyat ve hukuk alanlarında çalışmaktadır. *İktidarın Üç Yüzü*, *Modern Düşüncenin Doğuşu* ve *Burası Tanzanya mı Karanfil?* adlı kitaplarının ve *Devlet Kuramı* başlıklı derlemesinin yanı sıra, Spinoza düşüncesi üzerine kaleme aldığı iki kitabı vardır: *Özgürlüğün Geleceği Yoktur*, *Varolma Direnci ve Özerklik*. Ayrıca Reyda Ergün ile birlikte Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eserini Türkçeye kazandırmıştır. Yayına hazırladığı *Spinoza Günleri. Teolojik-Politik İnceleme Etrafında* adlı derleme İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları tarafından basılmıştır.

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Reyda Ergün · Cemal Bâli Akal
Kimlik Bedenin Hapishanesidir
Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 340
Felsefe 12

ISBN 978-605-399-198-4

Kapak Karl Bauer, Spinoza'nın Kitap Okuyan Portresi, Litografi, 1909.
1. Baskı İstanbul, Nisan 2011

© Bilgi İletişim Grubu Yayıncılık Müzik Yapım ve Haber Ajansı Ltd. Şti.
Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 43/A Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 52 59 · 311 52 62 / Faks: 0212 297 63 14

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Yayına Hazırlayan Nihal Ünver
Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgi
Dizin Özgür Yıldız
Baskı ve Cilt Sena Ofset Ambalaj ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok Kat 6 No: 4 NB 7-9-11 Topkapı İstanbul
Telefon: 0212 613 03 21 · 613 38 46 / Faks: 0212 613 38 46

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü tarafından kataloglanmıştır.

Kimlik Bedenin Hapishanesidir / Derleyenler: Reyda Ergün, Cemal Bâli Akal.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-399-198-4 (pbk.)

1. Philosophy. 2. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677.
3. I. Ergün, Reyda. II. Akal, Cemal Bâli.
B3999.K56 2011

Reyda Ergün - Cemal Bâli Akal

Kimlik bedenin hapishanesidir
Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler

İfade özgürlüğü sınırlanan herkese...

İçindekiler

vii Önsöz

1 *1* Kimlik Bedenin Hapishanesidir
Reyda Ergün - Cemal Bâli Akal

11 *2* Spinoza'da Kadın ve Kadınların Spinozası
Reyda Ergün

29 *3* Edebi Metinlerde Spinoza'yı Aramak
Cemal Bâli Akal

39 *4* Spinoza'nın da Bir Bedeni Vardı
Reyda Ergün

55 *5* Spinoza ve *Teolojik-Politik İnceleme* Hukukunun Neresindeler?
Cemal Bâli Akal

63 *6* *Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye, Özgürlük ve Güvenlik Bilmecesi
Reyda Ergün - Cemal Bâli Akal

79 *7* *Leviathan, Teolojik-Politik İnceleme ve Politik İnceleme*'de Korku Kavramı
Reyda Ergün

91 *8* Bilgenin Siyaseti, Siyasetçinin Yalnızlığı
Reyda Ergün - Cemal Bâli Akal

105 *9* 17. Yüzyıldan Günümüze Bir İfade Özgürlüğü Çağrısı
Reyda Ergün

133 *10* Spinoza'da Tekilden Çoğula Geçilmez Tekil, Tekillikler İçinde Düşünülür
Cemal Bâli Akal ile Söyleşi (Yücel Kayıran)

143 *11* Varolma Direnciyle Hakları Hatırlamak
Cemal Bâli Akal ile Söyleşi (Ece Baykal)

149 *12* Kutsal Canavar
Cemal Bâli Akal ile Söyleşi (Lütfi Sunar)

163 *13* Spinoza ve Siyaset Soruşturması
Cemal Bâli Akal ile Söyleşi (Bahadır H. Türk)

171 Dizin

Önsöz

Spinoza düşüncesiyle tanıştığımda Hukuk Fakültesi üçüncü sınıf öğrencisiydim. Devlet Kuramı adlı dersi veren öğretim üyesi Cemal Bâli Akal'dan dinlediğim ilk ders, son on yıldır süren ve hep sürmesini dilediğim bir ortak çalışmanın da habercisiydi aslında. Bu kitap, söz konusu uzun soluklu çalışmanın bazı parçalarını bir araya getiriyor. Kitapta yer alan metinlerin ortaya çıkışında, beni yetiştirirken bana her zaman eşiti ve meslektaşı olarak yaklaşan değerli Hocam Cemal Bâli Akal'ın tevazusu ve bana olan güveni başlıca rolü oynamıştır. Aynı tevazu, kitap kapağında benim adımın başta yer alması ve önsözün benim tarafımdan yazılması konusundaki ısrarının da altında yatıyor. Mahcubum.

Burada, ilk ortak metnimizin ortaya çıkmasına vesile olmuş Diego Tatián'ı özellikle anmam gerekiyor. Onunla kurduğumuz dostluk, son derece verimli bir düşünsel ve akademik ilişkinin tarafı olma şansına erişmemizi sağladı. Cemal Hoca'nın, 2005'te Diego'nun davetiyle *II. Spinoza Kolokyumu*'nda tebliğ sunmak üzere Arjantin'e gidişi, çeşitli ülkelerden pek çok Spinozacı ile tanıştığımız ve Spinoza düşüncesinin evrenselliğine yeniden tanık olduğumuz bir sürecin de başlangıcıydı.[1] 2006'da Cordóba Ulusal Üniversitesi tarafından konuk araştırmacı olarak Arjantin'e davet edildim ve Diego'nun başında olduğu Siyaset Felsefesi Araştırma Grubu ve Arjantin Spinoza Çevresi ile birlikte çalışma olanağı buldum. *III. Spinoza Kolokyumu*'nda Cemal Hoca ile birlikte sunduğumuz tebliğ, bu kitaba adını veren ve ilk defa *Doğu-Batı Der-*

1 Diego Tatián'ı tanımamızı sağlayan dostumuz Levent Yılmaz'a ve "ben şimdi kalkıp Arjantin'e gidemem" diye tutturan Cemal Hoca'yı ikna etme konusunda benimle müttefik olan Sevgili Mahmut Özdil'e burada ne kadar teşekkür etsem azdır.

gisi'nde yayınlanan "Kimlik Bedenin Hapishanesidir" başlıklı metnin doğmasına vesile oldu.

Arkası geldi elbette. Arjantin'deki bilimsel toplantılarda sunulan tebliğlere yenileri eklendi ve hemen hepsi kitaplaştırıldı. Biz bazılarını tekrar Türkçe kaleme alarak Türkiye'de çeşitli dergilere gönderdik. Ardından Spinoza'nın, temelde radikal bir ifade özgürlüğü savunusu yaptığı *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eserinin Türkçe çevirisi geldi. Arjantin deneyiminden esinlenip, Türkiye'de de Spinoza toplantıları düzenleyerek ülkemizdeki Spinoza dostlarını bir araya getirmeyi ve onları başka ülkelerden Spinoza dostlarıyla tanıştırmayı hayal etmeye ve bu hayali Spinoza üzerine çalışan meslektaşlarımızla paylaşmaya başladık. Bunun ilk ürünü, Spinoza Çalışmaları Çevresi adlı oluşumdu. Spinoza'ya özgülenmiş bir toplantı düzenleme konusundaki ilk adımsa, İstanbul Bilgi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dekanı Turgut Tarhanlı'nın desteğiyle atıldı. İlki Kasım 2008'de, İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde gerçekleşen *Spinoza Günleri* umulanın üstünde bir ilgiyle karşılaştı. Sunulan tebliğler, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları tarafından kitaplaştırıldı. İlk toplantıya gösterilen yoğun ilgi, Aralık 2009'da *2. Spinoza Günleri*'nin yine İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde düzenlenmesini mümkün kıldı. Bu sefer, Türkiye, Arjantin, Brezilya, Almanya ve Hollanda'dan katılan konuklar sayesinde *Spinoza Günleri* uluslararası bir nitelik kazandı. Bu toplantıda sunulan tebliğler de İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları tarafından yayına hazırlanıyor. Nefesimiz yeterse, *3. Spinoza Günleri* 2012'nin bahar aylarında Spinoza dostlarını yine bir araya getirecek.

Bu çalışmalar sürerken, Cemal Hoca her zaman olduğu gibi, benim "bakarız"cı tavrıma son noktayı koyup, "şu metinleri bir araya getirelim artık" dedi ve elinizde tuttuğunuz kitap ortaya çıktı. Bu kitapta, ayrı ayrı ve ortak, Spinoza düşüncesi üzerine kaleme aldığımız ve daha önce çeşitli dergi, kitap ve derlemelerde yayınlanmış olan yazıları bir arada bulacaksınız.[2] Kitabın sonundaysa Cemal Hoca'nın konuyla ilgili, yine daha önce yayınlanmış bazı söyleşileri yer alıyor.

Son olarak, kitabı yayınlamayı kabul eden, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları Genel Yayın Yönetmeni Fahri Aral'a, kitabın editörlüğünü üstlenen Nihal Ünver'e ve kitapta emeği olan diğer tüm yayınevi çalışanlarına içtenlikle teşekkür ederiz.

REYDA ERGÜN
Nisan 2011

2 Bunun tek istisnası, benim *2. Spinoza Günleri*'nde sunduğum "Spinoza'da Kadın, Kadınların Spinoza'sı" başlıklı tebliğin metnidir. *2. Spinoza Günleri*'nin kitabı henüz basılmadığından, bu metin ilk defa bu derlemede yayınlanmış oldu.

1

Kimlik Bedenin Hapishanesidir*

Reyda Ergün - Cemal Bâli Akal

"Ruh, bir siyasi anatominin sonucu ve aygıtıdır; ruh, bedenin hapishanesidir."**

Michel Foucault

"Hapishanede bedenin krallığı elinden alınır."***

John Berger

Hukuk modernite içinde, olsa olsa devletle karşılıklılık ilişkisi içinde düşünülebilir. Bu mantıkta hukuk devletle, devlet de hukukuyla güçlenir. Devlet, hukukundan ayrı düşünülemeyeceği, bütünüyle hukuki bir kavram olan egemenlik de onun hiçbir güce hesap vermek zorunda olmadığını anlattığı için, devlet hukukuyla frenlenebilecek bir şey değildir. Eğer hukuk devletin karşıtına dönüştürülecekse, bu ancak modern ötesi bir mantıkla yapılabilir. Örneğin ulusötesi bir hukuk odağının ulusal sınırlar içindeki anlaşmazlıklara çözüm önermeye başladığı kritik bir anda... Ulus-devlet mantığının egemenlikle birlikte eski anlamını kaybettiği ve hukukun evrensel bir düzenle özdeşleştiği ve devletsiz düşünülebildiği bir an...

Hakları düşünmek de modern düşünmenin bir yüzüdür. Modernite

(*) Bu makale 2 Kasım 2006 tarihinde Córdoba Ulusal Üniversitesi Felsefe ve Beşeri Bilimler Fakültesi (Arjantin) tarafından düzenlenen Üçüncü Uluslararası Spinoza Kolokyumu'nda tebliğ olarak ("Los derechos de los migrantes como mito político" başlığıyla) sunulmuş, sonra aynı başlıkla yayınlanmıştır: *Spinoza. Tercer coloquio spinociano*, der. Diego Tatián, Editorial Brujas, Buenos Aires, 2007. Aynı makale Türkiye'de "Kimlik bedenin hapishanesidir" başlığıyla Türkçe (*Doğu-Batı*, sayı 38, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006) ve "L'identité est la prison du corps" başlığıyla Fransızca (*Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 2005/2*, Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2007) yayınlanmıştır.

(**) *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.

(***) *A'dan X'e*, çev. Aslı Biçen, Metis Yayınları, İstanbul, 2008.

içinde, insan ancak hakların tek muhatabının devlet olduğu bir çerçevede korunabilir. Bu düşüncede haklar, onların ödevlerle, kamusal yararla ya da ulusal çıkarla dengelenmesine yol açan biçimde, insanların varsayımsal olarak içinde kümelendirildikleri ve başı öncelikle devletin çektiği soyut kurumlarla sözde uyum içindedir. Bu açıdan modernite insan haklarını *insansızlaştıran* bir süreç olarak belirir. Ve hak kavramıyla bu hakların varsayımsal kaynağı arasında kurulan ilişkiler dünyayı ulusal birimlere bölüştüren modern gerçeklikle sürekli çatışır. Bugün ulus-devlet yapılanması tartışıldığı ölçüde, modern hak kavramı da tartışılır oluyor. Hak modelleri, her birinde bir Özne'yle Tanrı, devlet, birey arasında kurulan bağlar, buna göre değişen insan tasarımları artık anlamsızlaşıyor...

Hakları devlete karşı düşünmenin varsayımsal tek yolu, onları aynı zamanda modern hukuka karşı düşünmek olabilir. Bu da düşünsel/bedensel özerklik alanlarının hukukun düzenleyemediği yalnızca birbirlerine karşı özerkliklerini koruduğu bir hukuk/haklar karşıtlığını devreye sokar. Hukuk ve haklar aynı anlama geldiği için bu önerme şaşırtıcıdır, ama hakları korumanın yolunun onların karşısında "modern" hukuku güçsüzleştirmekten geçtiği düşünülmelidir. Örneğin, ifade özgürlüğünün tekil özerklik alanı içinde müdahale edilemeyecek düşünsel/bedensel bir özgürlük sayılmasını sağlayarak... Hakları insanlarla birlikte yeniden keşfetmek yeni bir demokrasinin keşfi olacaktır. Bu, hakların önünü tıkayan modern yapılanmaya karşı tekilliğin öne çıkarılmasıdır. Herkesin içinde sınırsızca düşünsel/bedensel bir ifade aracına dönüştüğü sistem...

Mevcut durum, Spinoza'nın insana en uygun yönetim biçimi saydığı demokrasinin henüz bu kıvama erişmediğini gösteriyor. Çünkü insanlar tekil düşünsel/bedensel ifade araçları olarak ve her biri kendi farklılığını koruyarak, sınırsızca ve karşılıklı, evrensel ve eksiksiz bir iletişime geçmedikçe gerçek demokrasiden sözetmek de mümkün olamayacak; *onu ulusal sınırlar içine sıkıştırmak da*... Hâkim olan çoğunluk bile olsa, söz konusu iletişim eksikliği, sessiz kitlelerin varlığını, dolayısıyla da birilerinin başkaları adına karar verme saçmalığını sürdürecek.

Ama yeni gerçeklik, hakkı yeniden düşünmenin yollarını açıyor. Evrensel bir Göç'ün zorla açtığı yollar bunlar. Modernite öncesinde İletişim Hakkı[1] diye adlandırılan bir kuram ortaya atılmıştı. Evrensel bir hak olarak

1 Francisco de Vitoria, "De la guerre contre les indiens", J. Baumel, *Les leçons de Francisco de Vitoria sur les problèmes de la colonisation et de la guerre*, Imprimerie de la Presse, Montpellier, 1936, s. 243-247.

sunulan İletişim Hakkı, 1) Seyahat ve Yerleşme Hakkı, 2) İnanç yayma hakkı, 3) Ticaret Hakkı diye adlandırılan üç haktan oluşmaktaydı. Kuramın ilginç yanı bu üç hakkı İletişim Hakkı başlığı altında toplamasıydı. Bundan çıkacak sonuç açıktı: Bu haklardan yalnızca birinin kullanılabilir olması, tek başına İletişim Hakkı'nın gerçekleştiği anlamına gelmiyordu. Yalnızca malların dolaştığı bir yapılanma, eğer bedenler ve düşünceler sınırsızca dolaşamıyorsa iletişim hakkının eksiksizce kullanıldığı bir yapılanma olamazdı. Ya da yalnızca düşüncelerin dolaşıma açıldığı bir yapılanma eğer bedenler de sınırsızca dolaşamıyorsa yine iletişim hakkının eksiksizce kullanıldığı bir yapılanma sayılamazdı. Kuram, dünyayı parçalı bütünlere bölen ulusal yapılanma modeline de, bu modernleşmeye eşlik eden ve hep merkezden periferiye doğru tekyönlü işleyen sömürgeci mekanizmaya da uygun değildi. Ulusal sınırlar, önce bedenlerin dolaşımını, sonra düşüncelerin dolaşımını, en sonra da malların dolaşımını engelleyeceklerdi.

Düşüncelerin ve bedenlerin dolaşımının birbirlerinden radikal biçimde ayrılabilmeleri mümkün değil. Bedenleri tutuyorsanız düşüncelerin bütünüyle özgür olduklarını, düşüncelere set çekiyorsanız bedenlerin bütünüyle özgür olduklarını söylemek de... Haklar açısından modernitenin temel sorunu budur. *Sınırlar önce düşünsel/bedensel özerkliği sınırlar.* Bu nedenle demokrasi, modern yapılanma içinde, yukarıda sözü edilen ve kurulması gerekli gerçek, iletişimsel demokrasinin çok uzağında, sözde demokrasi olarak kalır. Saçmalığın hâkimiyeti, azınlığın ya da çoğunluğun hâkimiyeti yerine iletişimsel bir kendi kendine düzenlenmeyi oturtabilmek için, İletişim Hakkı'nın toplu ve sınırsızca kullanılabilmesi, egemenlik kavramını da bu çerçevede yeniden değerlendirmek gerekir: *Egemenlik gerçek demokrasinin önündeki bir engel midir?*

Modern yapılanma onu bu yönde dönüştürecek fiili bir durumun tehdidi altında. Sömürgecilikle dünyaya yayılan merkezler, çivisi çıkmış bir yapılanmanın zorunlu sonucu olarak, tekyönlü gönderdiklerinin karşılığını Göç yiyerek alıyorlar. Bu Zorunluluk, ona direnmektense kabul edilerek, İletişim Hakkı'nın gerçek evrensel niteliğinin sağlanmasına yol açabilir. Düşüncelerin/bedenlerin sınırsız dolaşıma açılması demokrasinin önkoşuludur. Göçmenlerin Hakları da, düşünsel/bedensel özerkliğin ya da ifade özgürlüğünün sınırsızca kullanılabilmesinden başka şey olmayacaktır. Kurulması gerekmeyen şeyi, ifade özgürlüğünü yasaklayan değil, önündeki engelleri ortadan kaldıracak evrensel bir düzenlenme kuracaktır.[2]

2 Giorgio Agamben'de ilginç olan, tam da bu çerçeveyi aşmaya yönelik bir önermeyle gelmesi ki, bu da Vitoria'dan, Spinoza'ya, ondan Haraway'e, Hardt ve Negri'ye uzanan düşünsel bir sürecin de-

Göç önce kendisini bir Zorunluluk olarak modern dünyanın kapalı yapılanmalarına dışarıdan kabul ettirir. Onları, kapılarını zorlayarak, yurttaşları olmayan –demek ki kimliksiz– bu kitleleri dikkate almaya iter. O kapıları kırarak bu yapılanmaları dönüştürmeye başlar. Onları, bu tehdit karşısında kendi içlerine kapanmaya yöneltir, ama aynı zamanda yeni bir insan tasarımına, haklara bambaşka biçimde yaklaşmaya, geleneksel devlet/birey ilişkisine uygun olmayan özerklik alanlarını düşünmeye de zorlar. Düşünülen artık *ulusal* kimliğinden olduğu kadar, *etnik*, *dinsel*, *cinsel* tüm diğer kimliklerinden de sıyrılmış olan gerçek insanların haklarıdır. Göçmenlerin ya da yersiz yurtsuzların hakları, halka halka genişletilebilecek ilkesel bir iletişim hakkını, sınırsız bir düşünsel/bedensel dolaşımı, ama dolaşımın da ötesinde bedenin sınırsız özerkliğini, "kimliksizliğini" düşündürten en iyi örnektir.

Kimlik'in toplu olana ilişkin olduğu ve denetimin de Kimlikler üstünden sağlandığı düşünülürse, Foucault'yu hatırlayarak, "*Kimlik bedenin hapishanesidir*" denilebilir mi? Ayrıca Foucault'da denetim, beden teknikleriyle sağlandığına göre, denetimi engellemenin yolu bedenlerin sınırsız dolaşıma açılması mıdır? Ve kimlik toplu olana ilişkin olduğuna göre Tekillik denetimi kırar mı? Spinoza'nın cemaat ötesi arayışının da, tüm kimlikleri aşan bir demokrasi arayışı olduğu söylenebilir mi? *Multitudo* (Çokluk)...

Bugün eleştirel bir bakışla, hakları yeniden düşünmenin zamanı geldiyse, *Realpolitik*'in tuzağına düşmemek gerekecektir. Zihnin özgür oyununu devreye sokan bir anlayışla, "örneğin" diye başlayan cümleler kurmaya, verili olanı sorgulamaya, sosyal bilimcileri hapseden kavram ve soyutlamaların ötesine geçmeye cesaret edilmelidir. Modern siyasi-hukuki kavramları ve onların oluşturduğu kurgusal gerçekliği aşan yeni şeyler söylenmelidir. Modernitenin armağanı olan soyut haklar yerine, düşünsel/bedensel varoluşları içinde tek tek insanların somut hakları düşünülmelidir. Soyutlamalar ve kavram-

vamından başka şey değil. İletişim Hakkı'ndan düşünsel/bedensel özerkliğe, ondan yeni-barbarlara, Evrensel Yurttaşlık Hakkı'na... Agamben "Homo Sacer"de, Göçmenler'in modern ulus-devletin düzenlenmesi açısından çok kaygı verici bir unsur oluşturduklarını, çünkü her şeyden önce insanla yurttaş, doğumla tabiyet arasındaki bağı kopardıklarını, egemenliğin başlangıç kurgusunu tartışılır kıldıklarını söyler. Göçmen, kendisini perdeleyebilecek yurttaş maskesinden sıyrılmış, gerçek "haklara sahip insan" olarak sahneye çıkmıştır. Agamben Hannah Arendt'in emperyalizm üzerine kitabının "Ulus Devlet'in Çöküşü ve İnsan Haklarının Sonu" başlıklı bölümünde bu sorunu ilk kez ortaya attığını söyler. Mülteci, haklara sahip insanı eksiksizce temsil etmesi gerekirken, tam tersine insan hakları kavramının radikal bir bunalıma girdiğini vurgulamaktadır. Kavramın yaratıcıları ilk kez –yalnızca insan olma gibi basit bir olgu dışında– her türlü özgül ilişki ve nitelikten yoksun kalmış insanlarla karşılaştıklarında, kavram gücünü kaybetmiştir (Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, Paris, 1997, s. 142).

lardan kurtulmak için Beden'i Zihin'in karşıtı olmaktan çıkararak... Evrensel olduğunu iddia ettiği hakları trajikomik biçimde sessiz çoğunluktan esirgeyen modern zihniyet ve onun yapılanması olan ulus-devletin mutlak olmadığını söyleyebilmek için...

Böyle bir düşünsel deneye girişme cesareti gösterenlerden biri, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist Feminism in the late Twentieth Century* [Bir Siborg Manifestosu: Yirminci Yüzyılın Sonunda Bilim, Teknoloji ve Sosyalist Feminizm] başlıklı makalesiyle Donna Haraway'dir.[3] Metin hayal gücüne başvurmaktan, yeniden inşa edebilmek için yıkmaktan korkmayan, kışkırtıcı, kafa karıştıran ve karıştırdıkça düşüncenin paslanmış çarklarını yeniden dönmeye zorlayan bir manifestodur: "Bu metin feminizm, sosyalizm ve materyalizme inanan (*faithful*) ironik bir siyasi mit oluşturma çabasıdır." Ve Haraway'in oluşturduğu ironik siyasi mitin merkezinde siborg imgesi yer alır.

"Bilimkurgu'nun siyasetle ya da sosyal bilimlerle ne ilgisi var?" diye sorulabilir. Böyle bir soru, hayal gücünün ve gerekli cesaretin yeterince devreye sokulamadığını gösterecektir yalnızca. Siborg öncelikle yeni şeyler düşündürebilmek için yaratılmış bir hayaldir. Okuyanı bir yerlere sıçratıyorsa manifesto başarılı olmuştur. Siborg, sosyal gerçekliği yeniden inşa etme çabası içindeki sosyalist, materyalist, feminist bir bilim kadınının ironik hayali olduğu kadar, siyasi mücadelesinin merkez imgesidir. Peki, neden siborg? Çünkü Haraway'e göre, bilimkurgu ve sosyal gerçeklik arasındaki sınır bir göz yanılsamasından ibarettir. Bilimkurgu edebiyatının en önemli isimlerinden biri olan Ursula K. Le Guin'in de söylediği gibi, bilimkurgu geleceği metafor olarak kullanıp gerçekliği anlatmaya çalışır. Gerçeklik hakkında düşünmeye başlandığında da verili olan, "gerçeklik" diye sunulan sorgulanır. Ancak bu sorgulamaya girişildiğinde, sorular sorma cesareti gösterildiğinde, "Baskı"nın farkına varılır. "Olasılık"ları düşünebilmek için önce bu baskının bilinci gereklidir. Bilinç oluştuktan sonra sıra o olasılıkların peşine düşmeye gelir. Bunun için de hayal gücü ve yaratıcı bir kavrayış gerekir. Haraway'e göre özgürleşme de ancak bunun üzerine inşa edilebilir.

Ursula K. Le Guin'in *Karanlığın Sol Eli*, bilimkurgunun böyle bir kavrayışa imkân verebilecek en güzel örneklerinden biridir.[4] Romanda, bir yan-

3 Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Free Association Books, London, 1991, s.149-181.

4 Ursula K. Le Guin, *The Left Hand of Darkness*, ACE Books, New York, 1976; *Karanlığın Sol Eli*, çev. Ümit Altuğ, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010.

dan sakinlerinin tümü hermafrodit olan Gethen gezegenindeki sosyalliği gözlemleyen, diğer yandan heteroseksüelliği ve erkekliği tarafından belirlenmiş katı duvarlara çarpıp onları sorgulayan elçi Genli Ai'nin macerası anlatılır. Sosyal cinsiyetin olmadığı, arkadaşlık ve sevgililik arasındaki sınırların anlamsızlaştığı, düalizmin belirleyiciliğini kaybettiği, ilerlemenin değil cehaletin ve mevcudiyetin yüceltildiği, cinselliğin cinsel kimlikler olmaksızın yaşanabildiği bir yerdir Gethen. Ve bu gezegende, hermafrodit bir Gethenli ile heteroseksüel erkek bir Arzlı, birbirlerinden binlerce ışık yılı uzakta doğmuş olan iki 'yabancı' arasında, bütün kimliklerinden arınmış oldukları uzun bir yolculuğa giriştikleri sırada, bilinen tüm kategoriler dışında derin bir dostluk doğar. "Erkek ya da kadın olarak doğmanın, insanın hayatındaki en belirleyici şey olmadığı yerde nasıl bir sosyallik yaşanırdı?" sorusu üzerinden gerçekleşen bu "düşünce deneyi", mevcut sosyal gerçeklik hakkında kafa yormayı sağlayacaktır.[5] Genli Ai'nin yaptığı gibi... Le Guin'in amacı da budur: "Kimsenin duygularını incitmeden mümkün olduğu kadar çok şeyi altüst etmek."

Bu noktada Le Guin'in hermafrodit toplum metaforu ile Haraway'in siborg imgesi arasında bağ kurulabilir. Haraway'in ya da Le Guin'in,[6] gele-

5 Le Guin'in *Kadınlar Rüyalar Ejderhalar* adıyla Türkçede yayınlanan denemelerine yazdığı önsözde Bülent Somay, bu denemeleri okumanın "soyucu" bir etkisi olduğunu söyler. İnsanın kendi bedenine (özellikle de erkek imgesinde kurulmuş olan benliğine), devlete, bilime, "gerçekliğe" ve gerçekçiliğe olan inancını kuşkuya çeviren bir etkidir bu. Somay'a göre, postmodern bir çağda yaşıyor olmanın bilinci, insanı, bilinemezciliğe, küstahlığa ve sinizme de sürükleyebilir, bilgeliğe de. Le Guin, "postmodern" terimini hiç kullanmadan modern zihniyetin üst-söylemlerinden sıyrılır ama bunu her şeyin belirsiz ve her şeyin mümkün olduğu, "bir tek ben bilirim"ci bir söylemle değil daima "öteki söylemi gözeten" bir tavır benimseyerek yapar. (Bülent Somay, "Önsöz: Seyyahın El Kitabı", Ursula K. Le Guin, *Kadınlar Rüyalar Ejderhalar*, Metis, İstanbul, 2002, s. 7-10).

6 Le Guin'in *The Left Hand of Darkness* (*Karanlığın Sol Eli*) adlı kitabı hemen Gabriel de Foigny'nin kitabını hatırlatacaktır. Kadın erkek ayrımının bulunmadığı, insanların dönemsel olarak kadına ve erkeğe dönüştükleri toplum, öncelikle kadın/erkek ve beden/ruh ayrımının belirlediği bir düalizmi aşacaktır. Spinoza'nın beden/düşünce geleneksel ayrımını yok eden düşüncesi hatırlanırsa, gerek Foigny'de, gerekse Le Guin'de, beden/zihin ayrımına denk düşen bir kadın/erkek –kadını tabii ve bedensel olana, erkeği sosyal, mantıksal ve kültürel olana gönderen– ayrımını yokeden bu hermafrodit metafor, bedenle zihini bir araya getirir. Foigny de, Le Guin gibi, cinslerötesi bir kurguyla, cins ayrımıyla belirlenen toplumunu sorgulamaktadır. Gabriel de Foigny (1630-1692), *La Terre Australe Connue* (*Güney Kıtası*) adlı şaşırtıcı kitabında anlattığı ütopik toplumu, bu tür bir ütopyanın imkânsızlığını vurgularcasına, bütünüyle hermafrodit üyelerden oluşturur. Foigny, geleneksel yöntemle, içinde yaşadığı sosyal düzeni ve değerleri bir ütopya toplumu aracılığıyla eleştirmekte, öte yandan da ideal bir toplumun asla varolamayacağını söylemektedir. Bu tavır, iki katmanda da Spinozacı'dır. Hiçbir toplumun zorunlulukla insanı, dolayısıyla da ideal olamayacak yapısı aşılamaz, ama hurafenin ve saçmalığın hâkimiyeti eleştirel bir zihniyetle aşılabilir... Romanın, rastlantı sonucu bu ütopya ülkesine düşen hermafrodit kahramanı, kendilerini iki organa da sahip oldukları için "tam insan" diye adlandıran ülke insanlarından, özellikle de bir bilgeden Spinozacı dersler alacaktır: Her şeyden önce, akılla bedenin birbirinden ayrılması mümkün değildir. Sonra "tam insan"ı tam yapan şey, tutkulardan kendisini arındırmış olmasıdır. Oysa tek

cek hakkında öngörülerde bulunduklarını düşünmek doğru olmaz. Her ikisi de aslında bunun tam tersini yapmak isterler. Siborglar ve androjen toplum, "örneğin" diye başlayan bir cümleyle, insanı daha iyi tanıma imkânı veren metaforlardır. Amaç bir siborglar ya da androjenler toplumuna ilişkin kehanette bulunmak ya da "en iyi toplum" ütopyaları oluşturmak değildir. Alternatifi düşünmek, varolanı daha geniş ve eleştirel bir açıyla görme yetisi kazanmanın yoludur. Bir metafor olarak gelecek, alternatif bir toplum ya da alternatif bir biyoloji, algıların kapılarını gerçekliğin çeşitlemelerinin sonsuzluğuna, biraz daha açabilir.

Alternatif bir varoluşa gönderme yapan Haraway'in siborg imgesi de, hayvan/insan, organizma/makine, fiziksel/fiziksel olmayan ayrımlarının buharlaştığı yerde kendini gösterir; yani modern bilim ve siyaset geleneğinin tam karşısında... Çünkü modern zihniyet tam da bu ayrımlar üzerinde yükselir, sınırlara ihtiyaç duyar. Kendini inşa etmek için çizginin diğer yanındakini Öteki'leştirir. "Benlik"i hep Öteki'nin yansımalarından yeniden üretir. Irkçıdır, erkek egemendir, ilerleme fikrine odaklanmıştır, tabiat/kültür ikiliğine dayanmıştır ve bu ikilikte kültür hiyerarşik olarak tabiatın üstündedir. Haraway ise, sosyal cinsiyetin olmadığı bir dünya hayali kuran ütopyacı gelenek içinden konuşarak, modern anlamda hiçbir köken öyküsü olmayan siborg imgesiyle, yepyeni bir zihniyetin, yepyeni bir sosyal gerçekliğin inşasına yönelik bir imkânın hayalini paylaşır okuruyla. Siborg sapkındır, muhaliftir, ütopyacıdır ve tam anlamıyla masumiyetten yoksundur; postmodern, hem kolektif, hem de kişisel bir tür benliktir. Zihin/beden, kamusal/özel, erkek/kadın, uygar/ilkel dikotomilerinin çöktüğü yerde, artık modern kavramlarla konuşulamayan, modern kategorilerle dünyanın anlamlandırılamadığı anda oluşturulabilecek siyasi bir mitin bayrağını taşır. Göçmenlik olgusunun da benzer bir siyasi mit oluşturmayı sağlayabileceği gibi...

Göç, bugünün gerçekliği olarak modernitenin, hem kurumları hem de

organlı "yarım insan"lar, gerçek istek ve yararlarının nerede olduğunu göremeyecek biçimde, ilkel ve yanıltıcı bilgilere sahiptirler. İnanç konusunda da "tam insanlar"ın inancı "inanç hakkında konuşmama"ya dayanır. Burada ne dini törenler vardır, ne de din üstüne tartışma. Anlaşılamaz hakkında yalnızca bir tek şey bilinebilir; o da şeylerin bir başka biçimde olamayacağına ilişkin Zorunluluk'tur. Bu Anlaşılamaz Güç hakkında konuşulamaz, çünkü konuşabilmek için onun gibi Sonsuz olmak gerekir. Onun hakkında yalan yanlış şeyler söylemek yerine, susmak ve herkesi istediği gibi düşünmekte özgür bırakmak gerekir. Birinin O'nun hakkında bir başkasından daha fazla şey bileceğini kim iddia edebilir? Kim O'nun insanlarla ilgilendiğini ileri sürebilir? Zorunluluk ya da "herkesin aynı biçimde ait olduğu evrensel neden içindeki özgürlük" budur (Gabriel de Foigny, *La Terre Australe Connue*, S.T.F.M., Paris, 1990, s. 83, 92, 93, 100, 108, 109, 113, 114, 120, 122, 124).

kavramlarıyla, başa çıkmakta zorlandığı olguların başında geliyor. Hakları, ulus/devletle olan yurttaşlık bağı üzerinden tanımlayan modern zihniyet, sadece düşünsel/bedensel varlıklarını sürdürebilmek için yersiz yurtsuzlaşan insanlar karşısında bütünüyle aciz kalıyor. Sorunun klasik modern zihniyet içinde çözümlenmesinin imkânsızlığı, yurttaş olmayanı tanımlayabilmek için yaratılmış olan "mülteci" statüsünün yetersizliğinde açıkça beliriyor. Bugün Mülteci Hukuku adıyla ortaya çıkan hukuk dalının ölü doğmuş olduğunu kabul etmek gerek; çünkü insan haklarının evrenselliğinden dem vurulurken gerçek insanı tüm kimliklerinden sıyrılmış olduğu yerde korumak mümkün olamıyor. Yurttaş ya da mülteci kimliği taşımayanların, bu kimlikleri onaylayan belgelere sahip olmayanların hakları mevcut kurumlarla korunabilecek gibi gözükmüyor. Göçmenlere ilişkin olası bir siyasi mücadele işte tam bu noktada başlayabilir. Hakları, modern zihniyet içinde tanımlama çabasının anlamsızlaştığı yerde...

Kimlikler, tekilliklerin düşünsel/bedensel varoluşlar olarak çeşitliliğini görmezden gelip, onları genellemelere ve soyutlamalara hapseder. Hakları yeniden düşünmek için kimliklerin ötesine geçmek zorunludur. Hiçbir kimliğe gönderme yapmaksızın insanın düşünsel/bedensel özerkliğinin korunabildiği yerde, hakları da korunmuş olur. Aksi halde korunan başka bir şeydir ya da doğrudan doğruya kimliklerdir. İnsanın hangi çerçevede yaşayacağını belirleyen değerler de birer soyutlamadan ibaret olan bu kimlikler üzerinden kurulur. Haklar yeniden düşünülecekse, insana ilişkin konularda soyutlama mekanizmasına başvurmayan bir düşünceye kapıların açılması gerekecektir. Böyle bir anlayış da ancak zihni bedenden ayırarak düşünme refleksine karşı oluşturulabilir.

Spinoza zihin/beden ayrımına dayalı bir değerler anlayışını, değerleri tekil varlığa ya da bedene bağlı kılarak aşar. İyi ya da kötünün aşkın nitelikleri yoktur; iyi ya da kötü Bedenli Tekil Varoluş içinde belirir. Bu da iyi olanı yararlı olana dönüştürür. Tekil varlık (bedenli) varlığını sürdürmek için bedene yararlı olana yönelir. İyi ya da kötünün sınırları da her bedenin sınırlarından başka bir şey değildir. Değerler görecedir. Bir beden için iyi olan bir başka beden için kötü olabilir. Ahlâki değerler bütünüyle bedensel durumlara bağlı olarak oluşur. Elbette farklı bedenlerle kurulan ilişkiler yumağında, ahlâki değerlerin yine de genel olarak kabul ettirilmesinden söz edilebilir. Ama yeni "örneğin"ler değerlerin bedene bağlılığını daha iyi ortaya çıkarır: Hali hazır duyulara bilinmedik başka duyular ya da bedensel özellikler eklenseydi ne olurdu?

Bazı insanlar değil tüm insanlar hermafrodit olsaydı ne olurdu? O zaman kadınlık ve erkeklik olarak kurgulanmış sosyal cinsiyetler ve cinsellik anlamında heteroseksüellik üzerine inşa edilen sosyalliğin değerlerinin, ahlâkının, doğrularının, iyi ve kötülerinin genel geçer olduğu söylenebilir miydi? Ya da siborgun anlamsızlaştırdığı dikotomiler üzerine kurulu bir değerler bütünü ve sosyallik içinde yaşandığı, bütün bunların belli bir zihniyete ve o zihniyetle oluşturulmuş bir kurguya denk düştüğü inkâr edilebilir miydi? Yurttaş ya da mülteci sayılmadıkları için bazı insanların düşünsel/bedensel açıdan -ki Spinoza bu ikisinin ayrı düşünülemeyeceğini çok uzun zaman önce öğretmişti- varolma hakları olmadığı ileri sürülebilir miydi?

Mutlak olmayan soyutlamalar için kaç tekilliğin feda edilmesi gerekiyor? İstisna kuralı bozmaz zihniyeti insani olanı daha ne kadar belirleyecek? İstisna yerine tekilliği gören ve görünür kılan bir sosyalliğe ne zaman atlanabilecek? Hangi zihniyet dönüşümüyle bu gerçekleştirilebilecek? Onu yüceltmeden ya da yerin dibine sokmadan, insanı anlamak ve kabul etmek ne zaman mümkün olacak?

İnsana ilişkin önermenin istisnası varsa, o önerme bir kural olamaz ve insana dayatılamaz. Çünkü bu somut bir varoluş olarak, düşünsel/bedensel özerkliğin hiçe sayılması olurdu. Modernite haklara ilişkin soruya verdiği cevaplarda, kaynak birey de olsa, ister istemez böyle bir Kural'a varmıştır. Erkek olmadığı için kadını dışlayarak, beyaz olmadığı için renkliyi dışlayarak, heteroseksüel olmadığı için eşcinseli dışlayarak, *yurttaş* olmadığı için göçmeni dışlayarak...

Dünya gerçekten küreselleşecekse, hukuk ve haklar konusunda öğrenilmiş her şeyi gözden geçirmek ve varolma direnciyle ayakta kalan tek tek insanların bu dirençten başka şey olmayan haklarını düşünmek ve kabullenmek gerekecektir.

Spinoza üzerinden, bu konuda söylenebilecek çok şey var...

2

Spinoza'da Kadın ve Kadınların Spinozası*

Reyda Ergün

Fatmagül Berktay'a...

Düşünce üzerine düşünen bir kadınsanız, eninde sonunda, üzerine düşündüğünüz düşüncenin kadını dışlamakta olduğunu fark edersiniz. Herkes şu basit gözlemde bulunmuştur: Düşünürler genelde erkektir. Bir kadın olarak, çok da akademik olmayan ortamlarda, bu gözleminizi paylaşma cesareti bulduğunuzda, paradoksal biçimde, kadının düşünceden dışlanışının bir kanıtı olan bu örneğin yine kadınların aleyhine yorumlandığını görürsünüz: Düşünürler genelde erkektir, demek ki kadınlar felsefe yapabilecek yeterlilikte değildir.

İlginç ve belki de daha tehlikeli olan, genelde erkek olan düşünürlerin, doğrudan ya da dolaylı olarak, kadın tabiatından söz etmekten geri kalmamalarıdır.[1] Batı felsefe tarihinin kanonik metinlerine bakıldığında, şöyle bir çerçeve ortaya çıkar: Ontolojik bağlamda, kadın tabii olarak erkeğin eşiti değildir. İnsanın tabiattaki ayrıcalıklı konumunun kaynağı olan akıl da, kaçınılmaz olarak erildir. Dolayısıyla, epistemolojik düzlemde kadın, bilgi edinme ve bilgeliğe ulaşma gibi kulvarlarda, erkekten fersah fersah geridedir. Aklıyla ahlâklı yani erdemli ve özerk bir hayat yaşama olanağı olan insan tasarımı, böylece, yarım ya da eksik erkek olarak görülen kadını dışlar. Ontoloji, epistemoloji ve ahlâk felsefesi kaçınılmaz olarak siyaset ve hukuk felsefesine bağ-

(*) Bu makale, İstanbul Bilgi Üniversitesi Hukuk Fakültesi bünyesinde, Reyda Ergün ve Cemal Bali Akal'ın koordinatörlüğünde 4-5 Aralık 2009'da düzenlenen 2. Spinoza Günleri'nde tebliğ olarak sunulmuştur.

1 Nancy Tuana, "Preface", *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, der. Moira Gatens, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2009, s. vii.

lanır. Hiçbir yönden erkeğin eşiti olamayan kadın, elbette siyasi ve hukuki olarak da erkekle aynı haklardan yararlanamayacaktır. Batı düşünce tarihinin kanonik metinlerinin, feminist bir perspektiften yeniden okunması, feminist literatürün felsefeye yaptığı en büyük katkılardan biridir. Çünkü bu okumalar sonucunda, hakikati arayan felsefenin söylemlerinin, hiç de toplumsal cinsiyetten arınmış [*gender-neutral*] olmadığı,[2] erkekler diye adlandırdığımız toplumsal grubun deneyiminden yola çıkarak yine bu gruba hitap ettiği ve kadınların deneyimini dışladığı ortaya çıkmıştır. Yani felsefenin sunduğu hakikat, çoğu zaman, yarım ve yanlı bir hakikattir.

Bugün eserlerine en çok gönderme yapılan feminist yazarlardan biri olan Luce Irigaray, bütün bir felsefe tarihinin, akıl-beden ayrımında temellendiğini iddia eder. Bu ikicilik sıradüzenli olduğu gibi, bedene üstün olan akıl erkekle, akıl tarafından hâkimiyet altına alınması gereken bedense kadınla özdeşleştirilmektedir. Irigaray'a göre, ister kuramda, ister ahlâki düzlemde, ister politikada olsun, Batı kültüründe söylemin öznesi her zaman erkektir. Bu nedenle, kadının dışlanmışlığını gösterebilmek için, filozofları yeniden okumak gerekir.[3] Gerçekten de, Fricker ve Hornsby'ın da ortaya koyduğu gibi, felsefe hep "biz" terimini kullanır. Bu "biz"in, hepimiz insan olduğumuzdan, kadınları da kapsadığı düşünülebilir. Ancak "erkek" ve "akıl"ın ortaklığı kabul edildiğinde, filozofların "biz" derken, aslında herkesi bu "biz"e dahil etmediklerinden kuşkulanmaktan tabii bir şey olamaz.[4] Yine feminist literatürün önemli isimlerinden biri olan Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl* [*Man of Reason*] adlı eserinde, filozofların akıl kavramlaştırmalarının, erilliğin kültürel kavramlaştırmalarıyla paralellik taşıdığını söyler. Bu filozofların metinlerinde, akıl, kültürel imgelemin dişilikle birlikte düşünmeye alışık olduğu sezgi ve duyguya karşıt ve üstün olarak kavranmaktadır.[5] Nesnel bir bakış, felsefedeki temel zihin/beden ve akıl/duygu karşıtlıklarının, gerçekten de toplumsal cinsiyet temelli olduklarını gözler önüne serecektir. Filozofların çoğu, kadınların aklı kullanmaya tabii olarak pek yatkın olmadıklarını söyler. Bu zihniyet, konuya doğrudan değinmeyen filozofların metinlerinde bile hâkim-

2 *A.g.e.*, s. vii.

3 Aktaran: Sarah Donovan, "Re-reading Irigaray's Spinoza", *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, der. Moira Gatens, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2009, s. 166; Irigaray bu düşünceleri *Speculum of the Other Woman* (*Öteki Kadının Aynası*) ve *An Ethics of Sexual Difference* (*Bir Cinsel Ayrım Etiği*) adlı eserlerinde dile getirmektedir.

4 Miranda Fricker, Jennifer Hornsby, "Introduction", *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, der. Miranda Fricker, Jennifer Hornsby, Cambridge University Press, New York, 2004, s. 2, 3.

5 Fricker, Hornsby, s. 2.

dir.[6] Elizabeth Badinter'in de söylediği gibi, "cinselleşmiş düalizm, bütün düalizmlerin paradigmasıdır; dünya tarihinin paradigmasıdır."[7]

Özellikle Antik Yunan felsefesinden kaynaklanan düşünce geleneği, evreni uzlaşmaz karşıtlıklar içinde kavrar: Aydınlık/karanlık, iyi/kötü, gündüz/gece, akıl/duygu, ruh/beden, eril/dişi vb. Fatmagül Berktay'a göre, burada önemli olan, bu karşıtlıkların birbirleriyle bir eşitlik ilişkisi içinde değil, sıradüzenli bir ilişki içinde olmaları ve olumlu anlama sahip kutupların eril, olumsuz anlama sahip kutupların ise dişil ile ilişkilendirilmesidir. Berktay'a göre, Batı düşünce geleneğinin temelindeki bu ikici söylemi sistemleştiren filozof Platon'dur. İdealar evreniyle maddi dünya arasındaki ilişki elbette sıradüzenlidir. İnsanlar ruh sahibidir ve ruh idealar evrenine aittir. Daha doğarken belirlenmiş olan ruh, insanların içkin değerlerini ve buna bağlı olarak da toplumsal konumlarını belirler. Rasyonel ruhlar, erkeklere verilmişken, kadınlar, "daha korkak ve aşağı" erkeklerin ruhlarını almışlardır. Aristoteles, Platon'un ruh-beden karşıtlığı görüşüyle birlikte insanlar arasındaki eşitsizliğin tabii olduğu ve güçlü olanın zayıf olanı yönetmesi gerektiği fikrini devralır.[8] Feminist eleştirilerin en büyük hedeflerinden biri olan Aristoteles'e göre, tabiatta bir sıradüzen ve tabiatın yöneldiği bir erek vardır. Bu nedenle, toplumlarda görülen yöneten-yönetilen ilişkisi de, tabii bir sürecin sonucudur. Örneğin kadının tabii işlevi doğumdur ve kadın erkeğe göre psikolojik ve fiziksel olarak eksiktir. Dolayısıyla zihnini çok fazla yormaması gerekir. Tabii bir olgu olduğu iddia edilen bu durum, Aristoteles'e göre, erkeğin kadın üzerindeki hâkimiyetini, kaçınılmaz olarak, meşru kılar.[9] Bu cinselleştirilmiş ikicilik, Helenistik felsefe, tek tanrılı dinler, Rönesans düşüncesi ve moderniteyi kuran geleneklerden biri olan Protestan düşünce tarafından da devralınmıştır. Rasyonalizmin babası kabul edilen Descartes'a ulaştığımızda, dünya artık çok değişmiş olsa da, toplumsal cinsiyet bağlamında fazla bir şeyin değişmemiş olduğunu gözlemleriz. Descartes da, iki töz kuramıyla, Batı felsefe geleneğine içkin ikiciliği sürdürmekle kalmaz, tıpkı Antik Çağ düşünürleri gibi, eril zihni, tanrısallık ve ruhla ilişkilendirir. Bilgi ve aklın (eril), tabiata hâkimiyeti (dişil) 17. yüzyıldaki bi-

6 Susan James, "Feminism in philosophy of mind. The question of personal identity", *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, der. Miranda Fricker, Jennifer Hornsby, Cambridge University Press, New York, 2004, s. 29.

7 Aktaran: Fatmagul Berktay, *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın*, Metis Yayınları, İstanbul, 2000, s. 130.

8 Berktay, s. 131, 132.

9 Sabina Lovibond, "Feminism in ancient philosophy. The feminist stake in Grek rationalism", *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, der. Miranda Fricker, Jennifer Hornsby, Cambridge University Press, New York, 2004 s. 10-14.

limsel ve teknolojik devrimlerle birlikte doruk noktasına ulaşır. Kadınların erkeklerden tabii olarak aşağı olduklarına ilişkin savlar, bu sefer "bilimin yeni bulguları ışığında" ileri sürülecektir. Örneğin Kartezyen filozof, Nicolas Malebranche, 1674'te, kadınların erkeklerin zihinsel olarak eşiti olmadıklarını, çünkü "beyin dokularının erkeğinkinde bulunan sağlamlık ve yoğunluktan tümüyle yoksun, yumuşak ve nazik bir yapıda" olduğunu iddia eder. Bu nedenle, kadınların zihinleri "sorunların özüne inme gücünden yoksundur."[10]

Feminist literatürün, eleştirel okumaları sırasında, her şeyden önce ve her şeyden çok, Batı felsefe geleneğine sinmiş bu akıl-beden dikotomisiyle didişmesi hiç de boşuna değildir. Ontolojik olarak başta masum görünen bu sav, Berktay'ın deyimiyle, yüzyıllardır, insanın, hem kadın ve erkek, hem de dişil beden ve eril zihin olarak onulmaz biçimde kutuplaşıp parçalanmasına, kendisine ve tabiata yabancılaşmasına neden olmuştur.[11] Üstelik ontoloji, epistemolojiyi, ahlâk felsefesini, siyaset ve hukuk felsefesini taşır. Maddenin geçiciliği, kaotikliği ve önemsizliğine karşıt ve ona üstün, değişmez ve mutlak bir evrensel akıl varsa, maddi evrene yani tabiata içkin bir erek olmalıdır: Bu evrensel akla yönelmek... Dünya üzerindeki akıl sahibi tek varlık olan insan, bu ereğin taşıyıcısıdır. Bedeninin aklını çelmesine izin vermezse, insan, mutlak hakikati keşfedebilecek, maddi evrende, ahlâklı, erdemli, mutlu ve özgür bir hayat sürebilecektir. Bunu başarabilecek yetenekte olanların, toplumsal, politik ve hukuki statü anlamında, bedenlerinin arzularına ve duygularına kapılarak yaşayanlara üstün olmaları kadar tabii bir şey yoktur. Bu nedenle, eril akıl dişil beden, erkek de kadın üzerinde hüküm sürer.

Peki çağlar boyu felsefe aracılığıyla *nesnelleştirilmiş* bu kurguya feminist kuramcıların karşı çıkması nasıl mümkün olacaktır? Düşünmemizin araçları olan kavramları yaratan felsefe bütünüyle erilse, felsefeden tamamen vazgeçmek mi gerekir? Bu kadar radikal çözümler sunan feministler yok değil ama sayıları pek az. Yalnızca toplumsal cinsiyet bağlamında değil, türü ne olursa olsun eşitsiz güç ilişkilerinin meşrulaştırılması anlamına gelmeyen, tersine bu güç ilişkilerini görünür kılan, bugüne kadar sesi duyulmayanların deneyimlerini de düşünsel faaliyete dahil eden, özgürleştirici, özerkleştirici, belli toplumsal grupların ideolojisi olmaya yatkınlığı bulunmayan yeni bir kavramsal alan oluşturulamaz mı? Eleştirel bir okuma sonrasında, önyargılı söylemlerinden arındırılabilecek ve yeni bir düşünsel çerçeve için kullanılabilecek metinler yok mudur?

10 Berktay, s. 135-147.
11 Berktay, s. 147.

Feminist eleştirel okumalara geri dönersek, Fricker ve Hornsby'a göre, sorulması gereken ilk soru şudur: Bir felsefi kuram ne zaman erildir? Feminist bir perspektifle okunduğunda, toplumsal cinsiyete ilişkin ideolojik yönü ortaya çıkıyorsa... Bu iki şekilde gerçekleşebilir. Kuram, ya tüm insanlığa ilişkin iddialar ortaya koyarken, aslında sadece erkeklerin deneyimini göz önünde bulundurmaktadır ya da genellemeleri sembolik olarak kadını dışlamaktadır.[12] Böyle bir okuma sırasında, akıldan çıkarılmaması gereken soruysa şudur: Bir filozofun toplumsal olarak miras aldığı, kadınların tabiatı ve rolüne ilişkin önyargıları, felsefesinin genel çerçevesinden bağımsız mıdır?[13] Okuduğumuz filozof açısından, temel felsefesinin filozofun önyargılarından bağımsız olduğunu söyleyebiliyorsak, o filozof, söz konusu önyargılar görmezden gelinerek okunabilir. Ancak bunu söylemek mümkün değilse, o felsefenin bütünüyle eril olduğunu kabul etmek gerekecektir.

Son dönemlerde, çağdaş feminist kuramın, bir yandan eleştirmek, diğer yandansa kaynak olarak kullanmak için dönüp yeniden okuduğu filozoflardan biri Spinoza'dır.[14] Spinoza'ya her iki amaç için de dönülmektedir, çünkü her ne kadar Spinoza'nın, döneminin kadınlara ilişkin önyargılarından kendini bütünüyle kurtarabilmiş olduğunu söylemek mümkün olmasa da, Spinoza felsefesinin genel çerçevesinin, bu önyargılı söylemler görmezden gelinerek rahatlıkla okunabileceği fark edilmiştir. Daha da önemlisi, bu genel çerçeve, bütün bir Batı felsefe geleneğini karşısına aldığından, en başta zihin-beden dikotomisini yıkarak, tabiatın erekselliğine karşı çıkarak ve özgür iradeyi reddederek, eril söylemin üzerine oturduğu tüm temelleri tek tek yerle bir eder.

Spinoza'nın kadını ele alışına geçmeden önce, kadınların, akıl-beden ikiciliği, ereksellik ve özgür irade düşüncesi, evrensel akıl önermesine karşı açtıkları savaşta, Spinoza'yı nasıl kullandıklarına bir göz atalım.

Örneğin, Descartes'ın ikici felsefesine karşı düşünsel araçlara ihtiyaç duyuluyorsa, kuşkusuz Spinoza'dan daha iyi bir yardımcı bulunamaz. Feminist kuram açısından, böyle bir ihtiyaç kesinlikle vardır, çünkü feminizmin modernite eleştirisinin merkezinde Kartezyen düşünce yatar. Descartes'ın aralarında bir sıradüzen gözeterek, iki ayrı töz olarak ortaya koyduğu zihin ve beden, Spinoza felsefesinde, varolan tek töz olan Tanrı ya da Tabiat'ın

12 Fricker, Hornsby, s. 6.
13 Tuana, s. ix.
14 Donovan, s. 165.

sonsuz sayıdaki özniteliklerinden iki tanesi olarak ele alınır.[15] İnsan diye adlandırdığımız tekil varlık söz konusu olduğunda, düşünce ve uzam, zihin ve beden adlarını alır. Zihin ve beden, aynı tözün öznitelikleri olduklarından, birbirleri üzerinde hüküm sürmeleri de mümkün değildir. Başka bir ifadeyle, ne beden zihni düşünmeye, ne de zihin bedeni devim ya da dinginliğe belirleyebilir.[16] İnsan zihni, insan bedeninin kendi kendisinin ideasından, yani bedenin kendi kendini düşünmesinden başka şey değildir.[17] Zihin ve beden, bir ve aynı şeydir.[18] Zihin-beden birliği olarak adlandırabileceğimiz bu kuram, Spinoza'yı sadece Descartes'ın değil, akıl-beden ikiciliği üzerinde yükselen bütün bir Batı felsefe geleneğinin karşısında konumlandırır.

Bu kuram, Spinoza'nın bütün bir etik söylemini ve politika düşüncesini üzerine oturttuğu duygular kuramına bağlanır. İnsan bedeni, değişik tabiatlara sahip ve her biri yüksek düzeyde bileşik bireysel parçalardan oluşan bileşik bir birey olduğundan,[19] sonsuz sayıda şey tarafından duygulandırılmaya ve sonsuz sayıda şeyi duygulandırmaya muktedirdir.[20] İnsan zihnini oluşturan şey de, bedenin başka bedenlerle karşılaşmaları sonucu bedende oluşan bu duygulanışlardır.[21] Bu duygulanışlar kadar, bu duygulanışların ideaları da duygu adını alır.[22] Spinoza'ya göre, aslında sadece üç temel duygu vardır: Arzu [*cupiditas*], neşe [*laetitia*] ve keder [*tristia*].[23] Diğer tüm duygular bu üç temel duygunun çeşitlemeleridir. Bu noktada Spinozacı duygular kuramıyla *conatus* kuramı bir araya gelir. *Conatus* kuramı, Spinozacı temel ontolojik önermelerden biri olan şu önerme üzerine oturur: Her şey, kendinde olduğu

15 *Etika*, Bölüm I, Önerme 1 ve 2; *Etika*'ya yapılan göndermelerde, Aziz Yardımlı çevirisi esas alınmış olmakla birlikte, bazen farklı kavram tercihleri de yapılmıştır: Spinoza, *Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2000.

16 *A.g.e.*, Bölüm III, Önerme 2.

17 "İnsan zihnini oluşturan ideanın nesnesi bedendir, ya da edimsel olarak varolan belli bir uzam kipidir ve başka bir şey değildir" (*Etika*, Bölüm II, Önerme 13).

18 *A.g.e.*, Bölüm II, Önerme 13, Not.

19 *A.g.e.*, Bolum II, Konutlama 1.

20 *A.g.e.*, Bölüm II, Konutlama 2; *Etika*, Bölüm II, Önerme 14, Tanıt.

21 *A.g.e.*, Bölüm II, Önerme 14 ve Tanıtı.

22 *A.g.e.*, Bölüm III, Tanım 3.

23 "Neşe ile zihnin daha buyuk bir eksiksizliğe geçmesini sağlayan edilgenliği anlıyorum. Buna karşı keder ile daha küçük bir eksiksizliğe geçmesini sağlayan edilgenliği" (*Etika*, Bölüm III, Önerme 11, Not). Spinoza'ya göre, "bilinçli itki" diye adlandırdığı arzu [*cupiditas*] da (*Etika*, Bölüm III, Önerme 9, Not), neşe ve keder gibi birincil bir duygudur. Ancak arzu zaten, zihnin, varlığında sürme çabasının bilincidir (*Etika*, Bolum III, Önerme 9). Başka bir ifadeyle, bedenin çabasının zihindeki karşılığıdır. Neşe ve keder de, bedenimizin bu eyleme gücünü, yani varlığında sürme çabasını arttıran ya da azaltan şeyin zihnimizdeki karşılığıdır: "Bedenimizin eyleme gücünü arttıran, azaltan, ona yardım eden ya da onu kısıtlayan ne olursa olsun, o şeyin ideası zihnimizin düşunme gücünü arttırır, azaltır, ona yardım eder ya da onu kısıtlar" (*Etika*, Bölüm III, Önerme 11).

ölçüde, kendi varlığında sürmeye çabalar. Her şeyin kendi varlığında sürme çabası ya da gücü, şeyin kendisinin edimsel özünden başka şey değildir.[24] Tekil varlığın bu gücü, çabası ya da edimsel özü, başka tekil varlıkların güçleri, çabaları ya da edimsel özleriyle sürekli belirlenir ve bu güçleri, çabaları ya da edimsel özleri sürekli belirler. Bu belirlenim, tekil varlığın *conatus* diye adlandırdığımız bu gücünü ya da çabasını arttırdığında, beden neşeyle duygulanır, azalttığındaysa kederle... Zihin-beden birliği gereği, bedenin bu gücü ya da çabası arttığında ya da azaldığında, buna neden olan şeyin ideası da zihnin düşünme gücünü arttıracak ya da azaltacaktır.[25]

Ortaya koyduğu bu çerçeveyle, Spinoza, tekil varlıkların, değişmez ve birbirleri arasında sıradüzenli bir özleri olduğu iddiasını reddeder. İnsan bedeni ve zihni, sürekli olarak sonsuz sayıda karşılaşmayla belirlenmektedir. Herhangi bir şekilde insanın özünden söz edebileceksek, bu ancak, şu ya da bu insanın herhangi bir andaki edimsel özü olabilir. Aurelia Armstrong'a göre, Spinozacı birey, zaten, edimsel olarak varolan bu zihin-beden birliğidir ve çeşitli şekillerde diğer bireylere nedensel olarak bağlı bir eylem merkezidir. Eğer Spinozacı birey, onun çevresiyle süregiden bedensel/zihinsel ilişkileriyse, karşılaştığı diğer bireyler, bütünüyle ona dışsal görülemez. Böylece, "içsellik" ve "dışsallık" terimlerini de yeniden düşünmek gerekir. Bireye içsel olan, Spinoza'da, onun tabiatıyla uyuşan, yani varlıkta sürme çabasına katkıda bulunan anlamına gelir. Bireye dışsal olansa, aksine, bireyin bu çabasını azaltan her şeydir.[26]

Soyut bir insan ya da birey tasarımdan değil de, son derece maddi bir şeyden, tabiattaki diğer tekil varlıklardan sadece bir tanesi olan, ayrıcalıklı bir konumu bulunmayan tek tek her bir insanın olumlu ya da olumsuz olmak üzere sonsuzca belirlenen, varlığında sürme gücü ya da çabasından hareket eden Spinoza, elbette, erkeklik ve kadınlık diye adlandırılan özler ve eril özün dişil öze üstün olduğu iddiasıyla savaşan çağdaş feminist kuramcılar açısından son derece özgün ve işlevsel bir düşünsel araç sunar. İnsan, toplum içinde, başka insanlarla bir arada yaşayan bir varlık olduğundan, tek tek her insan, toplumsal ve tarihsel koşullar tarafından belirlenmektedir. Biyolojik cinsiyet, kadınla erkek arasındaki eşitsizliği açıklayamaz. Bedenleri yüzyıllardır bir toplumsal eşitsizlik düzeni olan ataerkil sistemin yarattığı koşullar tara-

24 *Etika*, Bölüm III, Önerme 6, 7 ve Önerme 7, Not.

25 *Etika*, Bölüm III, Önerme 11.

26 Aurelia Armstrong, *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, der. Moira Gatens, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2009, s. 55; *Etika*, Bölüm III, Önerme 4 ve 5.

fından belirlenen ve hâkimiyet altına alınan kadınların toplumsal ve entelektüel konumları bu koşulların bir sonucudur. Bedenlerin karşılaşmalarına dayanan ilişkisel yani ilişkileri içinde sürekli yeniden oluşan bir birey düşüncesi, bu güç ilişkilerini maskeleyen perdeyi indirdiği gibi, aynı zamanda değişim imkânını da devreye sokar. Toplumsal ve tarihsel olarak dışlanmış, baskılanmış, susturulmuş grupların hayat deneyimlerini düşünsel ve politik alana sokmak; görünmez kılınmış bedenleri görünür hale getirmek kederli karşılaştırmaları azaltıp neşeli karşılaşmaların imkânını sağlamak; soyut değil fiili bir eşitliğin tek politik aracı olan demokrasi ve ifade özgürlüğüne giden yolun da köşe taşları olacaktır.

Spinozacı bir yaklaşım, her şeyden önce, olgusal olarak reddedilemeyecek her türlü bedensel farklılığın, özcü bir ayrımcılığa kendini dönüştürmeden, olumlanmasına izin verir. Böyle bir bakış açısı, feminist literatürde bazen karşı karşıya getirilen "eşitlik" ve "farklılık" söylemleri arasında da yapıcı bir rol oynayabilir.[27] Toplumsal cinsiyet, zihin-beden varlıklar olan insanların toplumsal olarak belirlenmesiyle inşa edilmiştir. Bu nedenle, ataerkil sistem yalnızca bedenleri değil, zihinleri de şekillendirir. Deneyimlere, kadın ya da erkek olarak, belli kategoriler içinde ele alınabilecek şekillerde tepkiler veriyorsak, bunun nedeni bu tepkileri biçimlendirenin toplumsallık olmasıdır.[28] Bu, değişmez özleri olan bir erkeklik ya da kadınlıktan yola çıkmak değil, toplumsal olarak şekillendirilmiş edimsel özleri olan erkekleri ve kadınları düşünmektir. Gerçekliği nesnel bir şekilde ele almak, o gerçekliğin değişebilir olduğunu da görmek anlamına gelir. Maruz kaldıkları koşullar değiştiğinde, kadınların ve hatta erkeklerin edimsel özleri de değişecektir. Cinsiyetli bedenler ve toplumsal cinsiyetli zihinler arasında bir ayrım yapmadan da, bedenleri ataerkil koşulların dayatmasıyla edilgenlik ve boyun eğmeye yönelik olarak eğitilmiş kadınların, bu boyun eğen konumdan nasıl kurtulabilecekleri anlaşılabilir.[29] Gatens'a göre, bir toplum içindeki değişim, o toplum içinde gerçekleşen bedenli ilişkilerin her birini değiştirmeye bağlıdır.[30]

Spinoza felsefesi, yine çeşitli dikotomiler üzerine oturan geleneksel

27 Moira Gatens, "Introduction", *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, der. Moira Gatens, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2009, s. 12.

28 Genevieve Lloyd, "Dominance and Difference. A Spinozistic Alternative to the Distinction Between Sex and Gender", *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, der. Moira Gatens, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2009, s. 40.

29 David West, "Reason, Sexuality, and the Self in Spinoza", *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, der. Moira Gatens, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2009, s. 122.

30 Donovan, s. 181.

özerklik kavramını terk etmektense, bu kavramın feminist bir perspektiften yeniden ele alınabileceğini düşünen feminist kuramcılar için de büyük bir yardımcıdır. Özerkliği, yalnızca, beden üzerinde hâkimiyet kurabilen rasyonel özgür iradenin bir özelliği olarak görmektense, arzulayan, hisseden, bedenli varlıkların kapasitesi olarak görmek... Armstrong'a göre, Spinoza felsefesi, güçlü bir bireysel özerklik nosyonuyla, temelde toplumsal olarak şekillenmiş ve ilişkisel bir varlık olarak benlik görüşünü birbirine eklemleme çabasına büyük katkılarda bulunabilir. Çünkü Spinoza'nın *Etika*'sının temel amacı, ilişkisel olarak kavranan bireyin özerkliğinin imkânlarını ortaya koymaktır.[31] Zorunluluk ve özgürlük, Spinoza felsefesinde birbirini dışlamaz. Spinoza'nın bu yaklaşımı, filozofun amansız bir dikotomi kırıcı olduğunu tekrar gözler önüne serer.

Armstrong'a göre, bir yandan benliğin toplumsal boyutlarını ciddiye alırken, diğer yandan da bireylerin özerklik kapasitelerini geliştirdikleri ilişkisel bağlamları yeniden düşünmek, feminizmin, özerkliği bireysel yalıtım ile karıştıran "soyut bireycilik" geleneğine getirdiği eleştiriyi bütünüyle destekleyecektir. Duygulanma ve duygulandırabilme gücü, Spinoza açısından insanın hem köleliğinin hem de özgürlüğünün ve özerkliğinin koşuludur. Duygulanışlarımızın nedenlerinin gerçek bilgisi bizi etkin bir öz-belirlemeye taşıyacaktır.[32]

Gilles Deleuze'ün Spinoza okuması, insan özgürlüğünü bedensel karşılaşmalar üzerinden düşünmenin yolunu açmıştı. Deleuze'ün izinden gidenlerin başında yine feministler gelir. Moira Gatens, örneğin, Deleuze üzerinden, insan özgürlüğünün toplumsallığına vurgu yapar. İnsan özgürlüğü, zorunlu olarak kolektif bir çabadır.[33] Ancak aynı toplumsallık, insanın köleliğine de yol açabilir. Örneğin, tarihsel, toplumsal ve politik koşullar, kadınların ve erkeklerin ifade edebildikleri kapasite ve güç çerçevesini etkileyebilir. Bir kişinin duygulandırma ve duygulanma kapasitesi, yalnızca onun biyolojik olarak bir kadın ya da erkek olmasına bağlı değildir, söz konusu bedenin bütün bir bağlamını oluşturan şeylere bağlıdır.[34] Başka bir ifadeyle, kadınların olgusal olarak bazı güçsüzlükleri varsa, bunun nedeni bir kadın bedenine sahip olmaları değil, kadın bedenlerinin toplumsallık içinde maruz kaldıkları koşullardır. Gatens'e göre, dışlanmış grupların eyleme güçleri, geçmişin süren etkisiyle bugün de azalmaya devam eder. Yalnızca şekli eşitlik, bu güçlerin şekillen-

31 Armstrong, s. 44, 45.

32 Armstrong, s. 45, 46, 57.

33 Moira Gatens, "The Politics of Imagination", *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, der. Moira Gatens, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2009, s. 192-194.

34 Gatens, s. 201.

meye ve belirlenmeye devam ettikleri çevreyi ve koşulları değiştiremez. Bu olgu, çağdaş liberal demokratik toplumların bağrında yatan en büyük gerilimdir.[35] Bu gerilimi aşabilecek bir demokrasi kavramlaştırmasına ulaşmanın yollarından birinin, Spinoza felsefesinden çıkarılabilecek bir ilişkisel birey düşüncesinden geçtiği söylenebilir.

Peki çağdaş feminist çalışmalar için bunca olanak ve özgün bir ontolojik zemin sunan Spinoza'nın kendisi, kadın meselesini nasıl ele almaktadır?

Spinoza'nın eserlerinde, filozofun doğrudan kadınlardan söz ettiği bölümlere pek rastlanmaz. Ancak, dolaylı olarak kadınlara gönderme yapıldığını görmek mümkündür. Göndermeler dolaylı da olsa, bu bölümlerin çoğunda, Spinoza'nın kadınları, tutkularının esiri olmaya ve kaynağını hurafede bulan sofuluğa kendini kaptırmaya daha yatkın varlıklar olarak gördüğünü saptamak mümkündür. Birkaç örnek verelim:

> [...] hayvanları kesmeye karşı yasa, sağlam akıl üzerine oturmaktan çok *hurafe ve kadınsı acımaya* dayanır.[36]
>
> ...
>
> Tam da bu yüzden, belirsiz şeyleri ölçüsüzce arzu edenlerin, her türden hurafeye tam anlamıyla kul köle olan kişiler olduğunu özellikle görürüz. Hepsi, öncelikle tehlike içinde bulundukları ve kendi güçleriyle bu durumdan sıyrılamadıkları zaman, *kadınlar gibi gözyaşı dökerek* tanrısal yardım dilenir, aklın kör [...], insanların bilgeliğinin de boş olduğunu söylerler.[37]
>
> ...
>
> Sünnete gelince, onun bu açıdan öylesine önemli olduğunu düşünüyorum ki, tek başına bu ulusu [Yahudiler] sonsuzca koruyabileceğine inanıyorum. Dahası, *dinlerinin temelleri onları kadınsılaştırmazsa*, bir gün ellerine fırsat geçtiğinde, [...] siyasi bütünlerini yeniden kuracaklarına ve Tanrı'nın onları yeniden seçeceğine gözü kapalı inanırım.[38]
>
> ...
>
> Ama birçok kişi, metnin geri kalanına bir hata sızmış olabileceğini kabul etmez ve Tanrı'nın bilmem hangi olağanüstü esirgeyicilikle, *Kutsal Kitap*'ın tamamını bozulmadan koruduğunu iddia eder. [...] Dahası, harflerin biçiminde bile büyük bir esrar bulunduğuna inanırlar. Bunu, budalalık ve *yaşlı kadınlara özgü bir sofulukla* mı, yoksa küstahlık ve kötülükle, tan-

35 Gatens, s. 201, 203, 207.

36 *Etika*, Bölüm IV, Önerme 37, Not 1; vurgular bana ait.

37 *TTP*, Giriş, s. 44 (vurgular bana aittir); *Teolojik-Politik İnceleme*'den yapılan alıntılar için eserin şu Türkçe çevirisi kullanılmıştır: Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008; *İnceleme*'ye bundan sonra yapılacak göndermelerde, dipnotta önce *TTP* kısaltması kullanılacak, yanında bölüm numarası verilecek, en son da kullanılan çevirideki sayfa numarası belirtilecektir.

38 *TTP III*, s. 94; vurgular bana aittir.

> rısal sırlara yalnızca kendilerinin sahip olduklarına insanları inandırmak için mi söylediklerini bilemem.[39]

Başka bölümlerdeyse kadınlar, aklın kılavuzluğunda yaşayabilecekken, kendilerini kösnülerine kaptıran erkekleri başkan çıkaran cinsel objeler olarak karşımıza çıkarlar. Kadınlar, kösnüyü harekete geçirerek erkeğin rasyonelliğini tehlikeye düşüren varlıklardır.[40] Spinoza'ya göre "kösnü [*libido*] ölçüsüz tensel birleşme isteği ve sevgisidir. Bu çiftleşme isteği, ölçülü olsun ya da olmasın, genellikle kösnü diye adlandırılır."[41] *Etika*, genel üslubu açısından bakıldığında, kadın ya da erkek, her insana hitaben, genel olarak insanın erdem yani mutluluğa ulaşmasının yollarını gösteren bir kitap olarak gözükür. Oysa kösnüyle ilgili bölümlerde, *Etika*'nın muhatabının yalnızca erkekler olduğu gibi bir izlenim doğar.

Örneğin, Spinoza, "kıskançlık" olarak adlandırılan duyguyu açıkladığı bölümde şöyle diyecektir: "[Kıskançlık] genellikle sevgi ***bir kadına yönelik olduğu zaman*** ortaya çıkar, çünkü ***sevdiği kadının bir başkasıyla fahişelik yaptığını imgeleyen bir erkek*** salt itkisi kısıtlandığı için acı çekmekle kalmaz, ama sevilen şeyin imgesini bir başkasındaki utanç ve dışkı parçalarıyla birleştirmek zorunda kaldığı için de ondan kaçınır."[42]

Burada görüldüğü gibi, kösnü, erkeğin bir duygusu olarak ele alınmakta ve bu duygunun nesnesi de kadın bedeni olarak ortaya koyulmaktadır. Örnekleri incelemeye devam edelim:

> [...] ne de sevgi ile yanıp tutuşarak gece gündüz *sevgililerini ya da metreslerini* düşleyenlerin daha az deli oldukları düşünülür, çünkü genellikle gülünç olurlar.[43]
>
> ...
>
> Çünkü aptallık yüzünden armağanlara karşılık vermeyi bilmeyen biri nankör değildir; ve ***kösnüsüne hizmet etmek için bir fahişenin armağanlarından*** etkilenmeyen biri ise hiç değildir. [...] Ayartılmaya izin vermez.[44]

Kösnü meselesi, yine sadece erkekler açısından, *Politik İnceleme*'de de ele alınır. Monarşik siyasi bütünden söz ettiği bölümde Spinoza şu saptamada bulunur:

---

39 *TTP IX*, s. 173; vurgular bana aittir.
40 West, s. 120.
41 *Etika*, Bölüm III, Duyguların Tanımı 48.
42 *A.g.e.*, Bölüm III, Önerme 35, Not; vurgular bana aittir.
43 *A.g.e.*, Bölüm IV, Önerme 44, Not; vurgular bana aittir.
44 *A.g.e.*, Bölüm IV, Önerme 71, Not; vurgular bana aittir.

> Bundan başka, bir çocuk kralın, hasta ya da yaşlılıktan beli bükülmüş bir kralın yalnızca adı kraldır ve iktidara sahip olanlar aslında Devletin en yüksek meselelerini çekip çevirenler ya da krala en yakın olanlardır; *kendisini nefsine bırakarak, falanca metresin, falanca gözdenin heveslerine göre yönetim gösteren bir kralın* sözünü bile etmiyorum.[45]

Aristokratik siyasi bütündeyse, eğer bir soylunun "mülkünü savurganlıktan, şatafata, oyunlara ve *hafif meşrep kadınlara* vb. yaptığı harcamalardan dolayı yitirdiği ya da yine ödeyebileceğinden fazlasını borçlandığı ortaya çıkarsa, saygınlığı elinden alınarak hiçbir onura ve göreve yaraşamaz diye adı çıkarılacaktır."[46]

Ancak, yine de, özellikle *Etika*'da, Spinoza'nın kadını erkeğin eşiti olarak gördüğünü düşündüren bölümler de vardır. Spinoza, *Kutsal Kitap*'taki ünlü yaradılış meselini şöyle yorumlayacaktır: "Daha sonra *erkek kendi doğasıyla bütünüyle anlaşan bir eş bulunca*, doğada ona ondan daha yararlı hiçbir şeyin olamayacağını anladığı, ama hayvanların da kendisine benzer olduğuna inanır inanmaz hemen onların duygularına öykünmeye başladığı ve özgürlüğünü yitirdiği anlatılır."[47]

Spinoza, kadın ve erkek arasındaki evlilik konusunda da, kösnü meselesinde olduğu kadar sert saptamalarda bulunmayacaktır. Tensel sevginin, yani salt biçimsel güzellikten doğan üreme kösnüsünün kolayca nefrete geçebileceği doğrudur.[48] Ancak "evliliğe gelince, hiç kuşkusuz bedensel birleşme isteği yalnızca biçimsel güzellikten değil, ama çocuklar doğurma ve onları bilgece eğitme sevgisinden de geliyorsa, akıl ile uyum içindedir; ve dahası, *karı ya da kocanın* sevgisinin nedeni, yalnızca biçimsel güzellik değil, ayrıca ve her şeyden önce zihinsel özgürlükse..."[49]

Burada görüldüğü gibi, Spinoza'ya göre, iki erkeğin entelektüel dostluğu kadar, bir kadın ve bir erkeğin zihinsel özgürlük amacıyla paylaştıkları sevgi ve dostluk da, her ikisinin varlıklarında sürme çabasını arttıracak, onları etkin duyguların kılavuzluğuna sokacak ve sonuç olarak erdemli yani mut-

45 *TP VI-5*, s. 43 (vurgular bana aittir). *Politik İnceleme*'ye yapılan alıntılarda, Murat Erşen çevirisi esas alınmış olmakla birlikte, bazen kavramlar konusunda farklı tercihler kullanılmıştır: Spinoza, *Politik İnceleme*, çev. Murat Erşen, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009; *İnceleme*'ye bundan sonra yapılacak göndermelerde, dipnotta önce *TP* kısaltması kullanılacak, yanında bölüm/paragraf numarası verilecek, en son da kullanılan çevirideki sayfa numarası belirtilecektir.

46 *TP VIII-47*, s. 92; vurgular bana aittir.

47 *Etika*, Bölüm IV, Önerme 68, Not; vurgular bana aittir.

48 *Etika*, Bölüm *IV*, Ek, Ana Nokta 19; vurgular bana aittir.

49 *Etika*, Bolum *IV*, Ek, Ana Nokta 20.

lu bir hayat sürmelerini sağlayabilecektir. Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'de "kuşkusuz, erkekler, kadınlar, çocuklar, yani herkes buyrukla aynı şekilde itaat edebilir, ama bilge olamaz"[50] derken de, kadınla erkek arasında, ne edilgin duygularının esiri olma ne de etkin duygulara yönelerek bilgece bir hayat sürme arasında bir fark gözetmektedir.

Etika, *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Politik İnceleme*'deki bu pasajlar bir arada düşünüldüklerinde, Spinoza'nın kendi içinde bir çelişki yaşadığı iddia edilebilir. Ama genel olarak felsefesinin üzerine oturduğu temeller, yani *conatus* düşüncesi, Spinozacı birey düşüncesi, duygular kuramı, zihin-beden birliği, bütün bunlar Spinoza'yı, ontolojik, epistemolojik ve etik bağlamda, kadın ve erkek arasında *tabii bir eşitsizlik* olduğunun iddia edilmesini güçleştiren bir düzleme çeker. Her türlü özcülüğü dışlayan böyle bir felsefe, elbette, erkeğin, *tabii olarak* kadından üstün olduğunu söylemeye de imkân vermeyecektir.

Bu nedenle, daha önce gönderme yaptığımız ve kadına karşı dolaylı yoldan pejoratif bir söylem içeren bölümlerin, Spinoza felsefesinin bütünü düşünüldüğünde, rahatlıkla görmezden gelinmesi mümkündür. Kadın ve erkek arasındaki soyut bir eşitliği teslim etmiş olsa da, bünyesinde ataerkil zihniyetin hâlâ hâkim olduğu ve hem erkek hem de kadınlar tarafından sürekli yeniden üretildiği bugünün toplumundan neredeyse 400 yıl önce yaşamış erkek bir filozoftan daha fazlasını beklemek, belki de gerçekçi olmayacaktır. Özellikle de, bir yandan kadınların zayıf ve sürekli mızmızlanan, akıldan çok duygularıyla hareket eden, diğer yandan da cinselliklerini kullanarak erkekleri parmaklarında oynatan varlıklar olduklarına ilişkin söylemle, bugün hâlâ sıklıkla karşılaştığımızı düşünürsek... Siyaseten doğru kavramlarla kendilerini ifade ettiklerinde bile, çoğu insanı bilinçaltında yukarıda sözü geçen zihniyetin belirlemeye devam ettiğini kabul etmek zorundayız. Bu söylem, Spinoza'nın felsefesine de ucundan bulaşmışsa, bunda şaşırtıcı bir taraf olmadığı düşünülebilir ve sırf bu yüzden Spinoza felsefesini eril ya da seksist olarak damgalamak Spinoza'ya haksızlık olabilir. Özellikle de, Spinoza'nın feminist kurama sunabileceği katkılar göz önünde bulundurulduğunda...

Sorun, ne yazık ki Spinoza'nın yönetimde pay sahibi olma konusunda *Politik İnceleme*'de söylediklerinde ortaya çıkar.

Monarşik siyasi bütünde, monarkın bir kadın olamayacağını Spinoza, kralın evlenmesi meselesini ele alırken, dolaylı da olsa ifade etmiştir. Buna ek

50 *TTP XIII*, s. 210.

olarak, Spinoza'ya göre, en iyi monarşik siyasi bütünde, kralın yabancı bir kadınla evlenmesi yasaklanmalıdır. Eğer böyle bir evlilik yine de gerçekleşirse, bu kadınla kan bağı olanların herhangi bir kamu görevi ifa etmesine izin verilmemelidir.[51] Siyasi bütünler arasında ittifak kurmak için bile olsa, bu tür evlilikler, siyasi bütünleri ancak çekişme ve kavgaya götürebilir.[52] Görüldüğü gibi, *Politik İnceleme*'de monarkın evliliği meselesi, bütünüyle monarkın erkek olması ve başka bir siyasi bütünün yurttaşı olan bir kadınla evlenmesi örneği üzerinden ele alınmıştır.

Bu sorunu, monarşinin Spinoza'nın asıl tercih ettiği yönetim biçimi olmadığını söyleyerek aşmaya çalışsak bile, filozofun, en iyi demokratik siyasi bütünden söz etmeye başladığı ve yarım kalmış olan, *Politik İnceleme*'nin 11. bölümüyle birlikte, politik haklar bağlamında Spinoza'nın kadın ve erkeğin eşitliğini savunduğuna ilişkin her türlü iddiayı devre dışı bırakacak şaşırtıcı bir söylemle karşılaşılır. Spinoza'nın en iyi demokratik siyasi bütününde, yabancılar, çocuklar, uşaklar ve onursuz bir yaşam sürenlerle birlikte, "kocalarının yetkesi altında yaşayan kadınlar" da politik alandan dışlanır. Kadınlar, yönetimde yer alamayacakları gibi, herhangi bir kamu görevi de ifa edemeyeceklerdir.[53]

Spinoza, bu saptamayı yapmış olmakla kalsaydı, belki de yine çok büyük bir kuramsal sorunla karşı karşıya olmazdık; Spinoza'nın 17. yüzyılın toplumsal ve politik düzeninden etkilendiğini söyler geçerdik. Ancak Spinoza, şu soruyu sorar ve kadın meselesini irdelemeye devam eder: Kadınlar tabiatları gereği mi yoksa toplumsal düzen dolayısıyla mı erkeklerin yetkesi altındadır? Spinoza'ya göre, bu sorunun cevabı, haklı olarak, önemlidir. Çünkü eğer kadınlar toplumsal düzen dolayısıyla erkeklerin yetkesi altındaysalar, kadınları yönetimden dışlamak için hiçbir neden olmayacaktır. Ancak Spinoza burada deneyimi yardıma çağırır ve kadınlar erkeklerin yetkesi altındaysa, bunun nedeninin *kadınların tabii zayıflığı* olduğunu söyler. Spinoza'ya göre deneyim şunu açıkça gösterir: Dünyanın hiçbir yerinde kadınlar ve erkekler birlik beraberlik içinde hüküm sürmemişlerdir. Kadınlarla erkeklerin beraber yaşadıkları her yerde, erkekler yönetmiş, kadınlarsa yönetilmiş ve böylece bu iki cins her zaman tam bir uyum içinde yaşamıştır.[54] Spinoza'ya göre, kadınlar *tabii ola-*

---

51 *TP VI*-36, s. 51.

52 *TP VII*-24, s. 64.

53 *TP XI*-3, s. 110.

54 Spinoza burada Amazonlar örneğini verir. Bu toplumda her ne kadar kadınlar hüküm sürmüş olsalar da, toplum yalnızca kadın üyelerden oluşmaktadır. Yani kadınlar ve erkekler beraber yaşamamaktadır.

rak erkeklerin eşiti olsalardı, yani güç-hak öğeleri olan ruhsal güce ve zihinsel niteliklere erkeklerle aynı derecede sahip olsalardı, dünya üzerinde, kadınlarla erkeklerin birlikte hüküm sürdükleri ya da kadınların erkekleri yönettikleri en azından bir toplumun bulunması gerekirdi. Oysa böyle bir toplum dünyanın hiçbir yerinde ve tarihin hiçbir döneminde varolmamıştır. Spinoza, bu gözleme dayanılarak, kadının *tabii olarak* erkeğin eşiti olmadığının, bu nedenle de kadınların ve erkeklerin beraber hüküm sürmelerinin, hele de kadınların erkekleri yönetmesinin mümkün olmadığının ileri sürülebileceğini söyler. Kadınlarla erkeklerin birlikte hüküm sürmesinin olanaksızlığının bir diğer nedeni de, Spinoza'ya göre, erkeklerin kadınlara duydukları aşkın cinsel iştahtan başka bir kaynağı olmamasıdır. Bu nedenle, kadınların erkeklerin eşiti gibi politik alanda bulunmaları, erkekler arasında çekişmelere ve kıskançlıklara neden olacaktır. Bu da barış ortamını bozacaktır.[55]

Peki, Spinoza'nın, kadınlardan doğrudan söz ettiği ve kadın-erkek eşitliği meselesini açıkça tartıştığı tek eser olan *Politik İnceleme*'de yer alan bu pasaj karşısında nasıl bir tavır alınabilir?

David West, *Politik İnceleme*'deki bu saptamaları hayalkırıklığı olarak değerlendirirken,[56] Genevieve Lloyd, kadınların yönetimden bu şekilde dışlanışının ilk bakışta seksist bulunabileceğini, ancak, bunun, Spinoza'nın aklın toplumsal boyutlarına yaptığı vurgunun tabii bir sonucu olduğunu ileri sürer. Kadınların tabii haldeki durumu ne olursa olsun, sivil halde, kapasiteleri erkeklerinkiyle karşılaştırılamaz bile. Spinoza, kadınları bu nedenle yönetimden dışlar. Bazı toplum tipleri, insanın özgürlüğünü arttırmasını desteklerken, bazılarıysa bu özgürlüğe köstek olur. Ortak akıl arayışına tam olarak katılmaktan dışlanan gruplar, tabii güçlerini arttırma şansından da yoksun kalırlar. Kadınlar da, bugüne kadar, insani güç, neşe ve erdem anlamında toplum içinde sınırlanmış varlıklardır. Spinoza'nın zihin-beden birliği kuramından yola çıkarsak, bedenlerinin gücü üzerinde ağır sınırlamalara maruz kalmış kadınların zihinleri de, toplumsal olarak dayatılmış bu sınırlamalarla şekillenmiştir. Spinozacı bedenler, toplumsal bedenlerdir ve zihinlerimiz de bu sosyalliği yansıtırlar. Cinsel farklılıklar, yalnızca fiziksel değildir.[57]

Lloyd'un bu feminist Spinoza yorumuna, yani kadınların toplumsal ve tarihsel olarak belirlenmiş, sınırlanmış ve dışlanmış birer zihin-beden oldukları düşüncesine gönülden katılıyorum. Bu zaten, biyolojik cinsiyetin ötesin-

55 *TP XI-4*, s. 110, 111.
56 West, s. 120.
57 Lloyd, s. 37.

de bir toplumsal cinsiyetin oluşturulabilmesinin yegane nedenidir. Ataerkil zihniyeti, erkekler kadar kadınların da neden sürekli yeniden ürettiklerini açıklayabilmemizin de tek yolu. Ancak bu yorumun, Spinoza'yı, *Politik İnceleme* bağlamında kurtarabilmesi bana kalırsa mümkün değil. Spinoza, sivil halde kadınların neden erkeklerin yetkesi altında bulunduklarına dair soruyu, toplumsal bağlam çerçevesinde cevaplamıyor çünkü. Tam tersine, bu toplumsal bağlama neden olanın, kadınlarla erkekler arasında *tabii olarak* bir eşitlik bulunmayışı olduğunu iddia ediyor. Bu iddiasını da yine tarihe ve tarihte görülen toplumsal koşullara gönderme yaparak desteklemeye çalışıyor. Tabiata ve tarihe yapılan bu gönderme, kaçınılmaz olarak, "kadınların erkeklerin yetkesi altında olmaları" olgusunu politik ve hukuki olarak doğrulayan, meşrulaştırıcı bir söyleme dönüşecektir ki, Spinoza bu söylemiyle, çağlar boyunca kadına karşı yapılan her türlü ayrımcılığı meşrulaştırmak için kullanılan söyleme çok yakın durmaktadır.

Her tekil varlığı kendi içinde değerlendiren, tekil varlığın özünün edimsel olduğunu, yani her an sonsuzca belirlenmekte olduğunu, bedenin iyi ve kötü karşılaşmalarının insanın zihinsel yönünü de oluşturduğunu söyleyen ve tüm felsefesini bu önermeler üzerine kuran bir filozofun, kadınlar konusunda nasıl olup da böyle bir kuramsal tuzağa düştüğünü açıklamak elbette kolay değil. Ancak politik gerçekliği yine aynı gerçekliğe gönderme yaparak doğrulama çabası, olguları meşrulaştırıcı bu söylem, yalnızca kadınlara ilişkin bölümlerde değil, *Politik İnceleme*'nin her satırında hâkim olan bir söylemdir. Tekilliklerin özerkliğini, her türlü eşitsizliğin toplumsal kaynaklı olduğunu, demokrasinin her şeyden önce bunun bilinci olduğunu Spinoza üzerinden savunmak istiyorsak –ki Spinoza'yı bugün güncel kılan felsefesinin bizi böyle bir kavrayışa düşünsel olarak götürebilme niteliğidir– *Politik İnceleme*'de Spinoza'nın, kendi felsefi sistemiyle, uzlaşmaz biçimde çeliştiğini kabul etmemiz gerekir. *Teolojik-Politik İnceleme*'de "tabiat uluslar yaratmaz, bireyler yaratır"[58] diyerek, insan sınıflarını yaratan durumların, tabiatın değil, yaşama biçimleri ve önyargıların, yasalar ve geleneklerin tarihsel sonucu olduğunu söyleyen Spinoza'yla,[59] kadınları, her türlü toplumsal ve tarihsel belirlenimi göz ardı ederek, tabii olarak erkeklerin hâkimiyeti altında yaşayan varlıklar olarak gören Spinoza arasındaki uçurum, kuramsal olarak kolay kolay aşılabilecek nitelikte değildir.

Spinoza felsefesinin en büyük özelliği ve güncelliğinin nedeni, her tür-

58 *TTP XVII*, s. 259.
59 Gatens, s. 204.

lü aşkın, özcü, ikici, kutsallaştırıcı, meşrulaştırıcı söylemden arınmış olduğundan ve her an sonsuzca belirlenen tekil varlıkların varoluşlarında sürme çabalarını düşünebilmemizi sağladığından, değişim ve değişebilirliğin imkânını avuçlarımızın içine bırakıyor olmasıdır. Armstrong'un dediği gibi, feminist bir perspektiften bakıldığında, kimliğin tarihsel ve toplumsal olarak inşa edilen bir şey olduğunu kavramak, bu miras alınmış kimlikler ve rollerin özerk olarak yeniden inşa edilmesi için olanaklar yarattığı ölçüde özgürleştirici bir anlayıştır; baskıcı toplumsal ilişkileri ve yapıları eleştirmek için bir olanaktır.[60] Sadece toplumsal cinsiyet konusunda değil, cinsel yönelim, cinsel kimlik, ırk, din, sosyal ve ekonomik statü, her bağlamda ayrımcılığa uğrayan tekil varlığın konumunun bir kader olmadığını söyleyebilmek için, *Politik İnceleme*'ye rağmen, Spinoza bize olağanüstü düşünsel olanaklar sunuyor. Başka türlüsünün de mümkün oluşu ve bunun bilinci, zaten politikanın da yegane anlamı ve imkânıdır.

60 Armstrong, s. 49.

3

Edebi Metinlerde Spinoza'yı Aramak*

CEMAL BÂLİ AKAL

Ayşe Balâ'ya...

2000'li yıllarda, neredeyse 80'li yılların başlarında tasarladığımı hayata geçirdim ve sonunda Spinoza üzerine yazmaya başladım. Ama belli bir konu üstüne yoğunlaştığım tüm çalışmalarda olduğu gibi, bunda da beni tedirgin eden bir şey vardı. Bilimsel çalışma, deyim yerindeyse kuyu açar gibi derine inmeyi gerektirdiği ölçüde, çevreye doğru yayılmayı engelleyen bir çalışma türüydü. Spinoza üstüne çalışırken de, okuyabileceğim dillerde onun hakkında yazılmış tüm kitaplara ulaşmaya çalışıyordum. Ama belli sayıyı aştıktan sonra okuduğum her kitapla, yeni bir şeyle karşılaşma umudum da azalıyordu. Yine de, "belki" diyerek, çarpıcı bir tek cümle ardında koşarak, karşıma çıkan hiçbir metni geri çeviremiyordum. Ama aynı ölçüde, okumak istediğim birçok şeyi, Spinoza'yla ilgisi olmadığı için, içim yana yana görmezden geliyordum. Sonunda acıyla kabullenmek zorunda kaldığım gerçek şuydu: Bir kitap okumak için yaptığım her seçim, aynı zamanda binlerce kitap okumamak için yaptığım seçimdi (mazoşist olduğumdan, "binlerce şey yapmamak ya da yaşamamak için" demiyorum) ve ben akademik çalışma yaptıkça cahilleşiyordum. Haydi cahilleşme bir yana, istediğimi yapamadığım için mutsuz oluyordum. Edebi metinlerden giderek uzaklaşıyor, aklıma eseni okuyamıyor ya da keyifli okumaları sürekli erteliyordum. "Emekli olduktan sonra okurum", diye kenara koymaya başlamıştım bazı kitapları, ama bu da ölmeyi beklemek gibi bir şeydi.

(*) Bu makale Notos Öykü'nün 25. sayısında yayınlanmıştır (*Notos Öykü*, İstanbul, Aralık 2010-Ocak 2011).

Bu çıkmazdan da Spinoza sayesinde kurtuldum (Ellerini oğuşturarak, "diğer çıkmazlar neydi, onları da söyle, haydi söyle" diyenleri duyar gibiyim, ancak heveslerini kursaklarında bırakacağım). Ama zorunlulukla, asla tesadüfen değil... *Magazine Littéraire*'in, Spinoza dosyasıyla donanmış bir sayısı elime geçti ve hayatım değişti. Bu sayıda, makalelerin çoğu Spinoza düşüncesine ayrılmıştı, ama aralarından yalnızca biri bazı edebi metinlerden yola çıkarak, Spinoza'ya bu metinlerde nasıl yer verildiğini anlatıyordu. Bu yaklaşımdan esinlenerek, o sırada yazmaya başladığım *Varolma Direnci ve Özerklik*'in bir bölümünde ve "Spinoza'da Özgürlük Sorunu" başlığı altında, Spinoza düşüncesinin izini edebi metinlerde sürmeye karar verdim. Böylece, farkında olmadan çok verimli bir alana atlamış olduğumu da kısa sürede fark ettim. Çünkü kitaplar beni başka kitaplara yolladı. Bir bölüm olarak tasarladığım metin giderek şişmanladı. Hoca'nın kazanı gibi doğurdu ve ortaya, içinden çıktığı *Varolma Direnci ve Özerklik*'ten özerkleşen yeni bir kitap çıktı: *Özgürlüğün Geleceği Yoktur... Varolma Direnci ve Özerklik*'e çoktan son noktayı koydum, ama *Özgürlüğün Geleceği Yoktur*'un, bir son anlamında geleceği yok gerçekten, şişmanlamaya devam ediyor. Çünkü Spinoza'ya gönderme yapan o kadar çok edebi metin var ki, bu *çokluk*, "edebiyat ve felsefe birbirine en yakın iki daldır" doğrusunu bile anlamsız kılıyor. Beni de mutlu ediyor. Çalışma masamın üstünü romanlarla, öykü ve şiir kitaplarıyla donatabiliyorum artık ve "ne yapıyorsun yahu?" diyenlere, göğsümü gere gere, "çalışıyorum" diyebiliyorum.

Örnek olarak da 19. yüzyıl Almanyası'nda, edebiyatla felsefe arasında, üstelik de Spinoza üstünden kurulmuş olan ve neredeyse her bir edebiyatçıyı aynı zamanda bir felsefeciye her bir felsefeciyi de edebiyatçıya dönüştüren Romantik akımı ve Panteizm kavgasını gösterebiliyorum. Bir felsefeci olduğunu kimsenin reddedemeyeceği Nietzsche'nin metinlerinin felsefe/edebiyat ayrımını anlamsızlaştırdığından, Hölderlin'in şairliğinden aşağı kalmayan felsefeciliğinden dem vurarak, Heine'ye, Büchner'e ve diğerlerine uzanarak...[1] *Neşeyle...*

Bu çalışmada hoşuma giden bir başka şey de kendimi Spinoza'yı düşünürken özerkleşmiş hissetmem. Spinoza'nın gerçekten ne söylemiş olduğunu bulmak ya da bilmek (mümkünse tabii bu) ve bundan yola çıkarak bir şeylere ulaşmak gibi kaygıların ötesinde, dalgaların arasında bir oraya bir buraya savrulan mantar gibi, edebi metinler arasında gidip gelmenin mutluluğunu

1 *Özgürlüğün Geleceği Yoktur*, "Romantizm ve Spinoza", Dost, Ankara, 2006.

yaşıyorum. Spinoza'yı iyi bilenler kadar bilmeyenlerin de aralarında bulunduğu ve neredeyse her biri Spinoza'dan farklı anlam çıkaran birçok yazarın Spinoza'larıyla karşılaşmanın mutluluğunu yaşayarak... Ve bazen Spinoza'dan bile kurtularak, bir edebi metin içinde, Cortázar'ın deyimiyle yazarın suç ortağı olarak...[2]

Uzun ve bitmez tükenmez bir suç ortaklığı bu elbette. Ama burada yalnızca birkaç kitapla yazarlarından söz etmek ve edebi metinler üstünden Spinoza'nın nasıl hayatımın içine girdiğini ve bana bazı dersler verdiğini göstermek istiyorum. Özellikle de Spinoza düşüncesinden çıkarılabilecek ilk dersin, tabiatımıza hiç uygun olmayan bir "alçakgönüllülük" dersi olduğunu göstererek... Kendimize rağmen aldığımız bir ders...

Pierre Macherey'den öğrenmiştim Leduc'ün *Piç* (*La Batârde*) adlı kitabında Spinoza'dan söz ettiğini.[3] O sıralarda beni ziyarete gelen bir doktora öğrencisine bunu anlatmış, sonra da küçük bir gösteriye kalkışmıştım. *Piç* sahaflarda çok bulunan kitaplardan biridir. Zamanında ülkeye gereğinden fazla gelip, satılamayarak kenarda köşede kaldığı için herhalde ya da şeylerin bir başka gerçek nedeniyle... Sahaf vitrinlerini zorunlulukla süsleyen bu tür kitaplara çok rastlanır. Örneğin makul herhangi bir sahafta, Graham Greene'in bir kitabını bulmamak imkânsızdır... Bu kişisel deneyime dayanarak, öğrencime, "şimdi hemen Sahaflar Çarşısı'na gidelim ve karşımıza çıkan ilk dükkandan *Piç*'i alalım" dedim. Şaşkın şaşkın suratıma baktı, ama itiraz etmedi. İyi ki etmemiş. Çünkü gerçekten de dediğim oldu. Elbette Beyazıt'ta olmayan bir Sahaflar Çarşısı'nda, girdiğimiz ilk sahafta Leduc'ün kitabını bulduk. Öğ-

2 Julio Cortázar, *Seksek*, çev. Françoise Rosset, Laure Guille, Necla Işık, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006.

3 Violette Leduc, *La Bâtarde*, Gallimard, Paris, 1964, s. 331, 332. "Polisiye roman okur gibi, Kant, Descartes, Hegel, Spinoza okumak. Ne kadar ısrar edersem, ne kadar çabalarsam, paragrafı, sözcüğü, noktalamayı, cümleyi ne kadar okçup biçersem, cümleden, noktalamadan, sözcükten o kadar kopuyorum. Metne ne kadar kendimi verirsem, metin o kadar hasısleşiyor. Soğuk soğuk üfleyen kor ateş, işte bir salağın elde ettiği. Yirmi kez, *Ethica*'nın üçüncü bölümünün başlığı beni kendimden geçirdi: 'Duyguların kaynağı ve mahiyeti üzerine'. Kitabın 243. sayfasını açıyorum (Garnier yayınları), beni yine sarhoş eden, 'Tanımlamalar'ın altını okuyorum: 'Eksiksiz neden diye adlandırdığım şey, etkisi kendiliğinden açık ve seçik görülebilen şeydir. Tam tersine, eksik ya da kısmi neden diye adlandırdığım şey, etkisi salt kendiliğinden anlaşılamayan şeydir'. Zaten daha başlamadan dizginleri elden kaçırmıştım ve şimdi, deli gibi gittikten sonra, 'eksiksiz neden'in üstüne düşmüştüm. Larousse'u açıyorum, Larousse bana hizmetini sunuyor. 'Eksiksiz neden'. Cehalet kabarcıkları, alınımda, can sıkıcı sıfat için. Küçük alnım, beni üzüyor; küçük alnım, çelimsiz ve soysuz olduğu için ona eziyet ediyorum. 'Eksiksiz neden. Eksik neden'. Duygulanma kötü başlıyor. Yaşlı bir meşeyim, o yaşlı, ben yaşlı. Eksiksiz, eksik. Saçlarım uzuyor, uzayıp giden buzlar gibi... zeki olmaya yönelik yararsız arzumla, soğuktan öleceğim. Kant, Descartes, Hegel, Spinoza: Vaadedilmiş toprağım uzaklaşıyor, vaadedilmiş toprağım gidiyor" (*Özgürlüğün Geleceği Yoktur*).

rencimin bana hayranlık duyduğundan emin olmanın yanında, kendimle iftihar ettiğimi de söylemeliyim; kitap kurdu biri olarak... Ama bu kitap kurdu, kısa bir süre sonra, *Piç*'i almak için bu kadar yorulması gerekmediğini, kitaplarının arasında daha önce almış, okumamış ve unutmuş olduğu bir *Piç*'le karşılaştığında öğrendi ve ikinci *Piç*'i, daha önce karşısında şişindiği öğrencisine hediye ederek, kendisiyle iftihar etmeyi kısa bir süre için kesti...

Ama ne de olsa insan ve uzun süre alçakgönüllü kalmak mümkün değil...

Edebi metinlerde Spinoza'yla sık sık karşılaşmak beni, bir süre sonra, kendinden menkul sandığım eşsiz! sezgilerime başvurma konusunda kışkırttı ve tahmin yoluyla, Spinoza'dan söz eden kitapları kendi kendime bulabileceğime inanır oldum. Hakkımı da çok yemeyeyim, buldum nitekim; ama bu, beni yönlendiren sayısız etkenin önemini yok edemez... Etkenlerden biri de benzerlik inancıydı. Söz konusu kitaplar, okumayı sonsuz bir mücadeleye dönüştüren çok çetin kitaplar, *Etika*'nın yoldaşları ve rakipleri, yani hayatın tamamını anlatmak gibi müthiş bir iddiayla yazılmış kitaplar olmalıydı...

Ve elbette bunlardan biri olsa olsa Musil'in *Niteliksiz Adam*'ı[4] olabilirdi. Musil'in felsefeye ilgisi, hayatını yazmayla özdeşleştirmesi ve onu *Niteliksiz Adam*'ın bitmeyen yazımına adaması, paraya gerçek anlamda dokunamayacak kadar dünyanın dışında kalması, genelde Yahudi sanatseverlerin desteği sayesinde başka şey yapmadan kendisini kitabına verebilmesi, Nazizmin gelişiyle hem bu destekten mahrum kalışı hem de ülkeden kaçışı ve İsviçre'de yoksulluk içinde ölüşü gibi unsurlar, sanırım kitabı ve yazarını cazip kılmıştı benim için. Hani Spinoza'yı anlamayan yazarlar bile, "söylediklerinde güzel bir şeyler var, genel olarak bunu seziyoruz" derler ya, bir düşüncenin sadece baskıcı zihniyete uygun olmadığını sezmek bile, insanı ona itebilir. *Etika*'ya itebileceği gibi... Yıllar önce, *Genç Törless*'i[5] ve bazı öykülerini okuduktan sonra, Spinoza'dan henüz haberdar olmadığım dönemde, *Niteliksiz Adam*'ın her biri kaldırım taşı gibi üç cildini getirtmemin nedeni de sanırım kitapta güzel bir şeyler olduğunu sezmemdi. Aklımda kalan da şu: Birinci cildi okumaya kalkışmış ve başarısız olup hemen başlarda bırakmıştım. Neredeyse 30 yıl sonra, kitabı bu kez içinde Spinoza'ya rastlamak için okudum. Buldum da onu birkaç yerde. Aslında Musil'in Spinoza'dan çok Nietzsche'ye yakın olduğunu görerek ve kitaba da yazarına da sonsuz bir

4 Robert Musil, *Niteliksiz Adam* 1-2, çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009.

5 Robert Musil, *Genç Törless*, çev. Kâmuran Şipal, İletişim Yayınevi, İstanbul, 2000.

hayranlık duyarak... Ama keşfimle[6] iftihar etme fırsatı bulamadım, yine... Çünkü başlarında bıraktığımı sandığım kitabın birinci cildinin neredeyse son sayfalarından birinde 30 yıl önce düştüğüm bir notla karşılaştım... Kısacası, 30 yıl sonra ikinci kez okuyup hayran olduğum kitap, 20 yaşındayken üzerimde hiçbir etki yaratmamış, beni hiçbir tutamağımdan yakalayamamış, kaybolup gitmişti...

Kitap okumak nedir acaba?... Bazı yazarlar *Etika* için "sürekli okunacak ve hep yeni dersler çıkarılacak kitap" dedirtirler ya kahramanlarına edebi metinlerde, acaba hangi kitap böyle değildir? Yaşa göre, zamana göre, mekâna göre, ruhsal durumumuza göre, şeylerin sonsuz gerçek nedenlerine göre aynı kitap başka şeyler anlatmaz mı hep? Okudum da ne oldu? Kalan tortu mu yalnızca beni ben yapan?..

Niteliksiz Adam denince, akla gelen bir başka iddialı eser kaçınılmaz olarak Joyce'un *Ulysses*'i[7] olur tabii. Musil'i kızdıralım bir kez daha! *Niteliksiz Adam*'ın *Ulysses*'le kıyaslanmasına pek öfkelenirmiş ya! Aslında haklı; bu iki kitabın birbirine benzetilebilecek yanları yok. Kitapların yazılmasındaki o müthiş iddia dışında... ki Spinoza ve *Etika* da burada devreye girer. Ve fakir, lise yıllarında okuyup gerçek bir başağrısı olduğunu düşündüğü *Ulysses*'i, içinde Spinoza bulmak için yeniden okumaya cesaret eder, yine bir 30 yıl sonra... Bazı kitaplar, düpedüz ve dümdüz okunmak için yazılmamışlardır; okurlarından basit bir entrika hazzı beklemez, onları kendileriyle boğuşmak gibi titanesk bir göreve çağırırlar. En azından Cortázar'ın *Seksek*'te okurundan beklediği budur. Joyce da, "neyi anlatmıyor acaba?" dedirttiği kitabında Spinoza'dan söz edecek, bu satırların yazarı ise kitabı yeniden okumasına yol açan mazoşizmini taçlandırmış özgün buluşuyla bir kez daha iftihar edecektir. İftiharın sonu yok; zavallılık gibi, gidebileceği yere kadar gider o da... Keşfim şuydu, önemsiz birkaç gönderme dışında; sayfa 328'deki şu pasaj yani: "Çok güzel görünüyordu. Safran renkli göğsü açık giysisi, nesi var-

---

6 "Musil belli ki Nietzsche'ye yakındır, ama üç ciltlik dev eserinde Spinoza'dan da iki kez söz edilir: Birinci cildin ikinci bölümünün 62. kısmında, 'amor intellectualis'le şiir arasında sıkışmış yazarlardan söz ederken, Spinoza'dan sözetmeden, düşüncesini ve şiiri bir araya getirir. Sonra üçüncü cildin birinci bölümünün 12. kısmında, bu kez düşünürün adını vererek, Spinoza için hazzın 'daha küçük bir yetkinlikten daha büyük bir yetkinliğe geçiş' olduğunu anlatır. Şunu da eklemek gerekir ki ikinci cildin 17. kısmında 'amor intellectualis', bir Tanrı ve dünya sevgisi olarak, sevginin zorunlu da sayılamayacağı bir dünyada belki de mümkün tek sevgi olarak tanımlanırken, yine Spinoza'dan söz edilmeyecektir. Ama tıpkı *Ulysses*'de olduğu gibi, *Niteliksiz Adam*'da da Spinoza'nın adının geçmediği birçok yerde, düşüncesinin esintisi hissedilecektir" (*Özgürlüğün Geleceği Yoktur*).

7 James Joyce, *Ulysses*, çev. Nevzat Erkmen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009.

sa meydanda. Nefesi her daim bir şey sormak için eğildiğinde tarçın kokardı. Zavallı babacığımın o kitabında Spinoza'nın söylediği şeyi ona anlatmıştım. Dinlerken ipnotize olmuş gibiydi". Gözleri faltaşı gibi... "Sonra eğilmişti. Adamın birinin protokol kısmından opera dürbünüyle kadının içine içine bir bakışı var. Müziğin güzelliğini iki kez dinlemeden anlayamazsın". Oysa tabiat ve kadın, göz açıp kapayana kadar... Değil mi efendim? Ne kadar hoş, hayatın ta kendisi: Bir konser sırasında, locadaki adamın yanındaki kadına duyduğu ilgi anlatılıyor ve adam asla yapılmaması gereken şeyi yapıp, kadına bir filozoftan ve felsefeden söz ediyor; ama hayat yalnızca bu değil tabii, müzik var, tabiat var, karşı locadaki adam ve bir baba var ve daha namütenahi şey var... Bilincin sonsuz akışı kısacası... Eğer iş burada kalsaydı, bu konuda anlattıklarımı ya da yazdıklarımı böyle sonlandıracak ve övgüleri –elbette "alçakgönüllülükle!"– kabul edecektim... Olmadı, kısmet değilmiş. İnternet icat olmuş, mertlik bozulmuş meğer... Bir edebiyat sitesine, "Spinoza-Ulysses" yazarak girince, kitabı ikinci okumamda tüm dikkatime rağmen atladığım bir başka Spinoza'yla karşılaştım. Hem de ne bağlamda! Bu kez sayfa 827'de, yani tam 499 sayfa sonra, 328. sayfada bir erkeğin gözünden anlatılmış olan olayın "asimetrik" karşılığı, "Spinoza ve müzik dinleyen" kadından, hayata ilişkin müthiş bir Joyce karmaşasının ortasında, Spinoza'yı da doğrulayan biçimde, damdan düşer gibi geldi ve bisikletli bir pipo geçti... İki insan, aynı ortamda, kendilerini çeviren şeylerden zorunlu olarak farklı etkileneceklerdi: "Ama elinde dürbün tepeden bana bakan o şık beyefendiye pas vermediysem öbür tarafımda Spinoza'dan dem vuran adama ve de sanırsam milyonlarca yıl önce mortoyu çekmiş olan ruhuna da hakeza o kritik vaziyette pek ilgilenmişim gibi öne eğilmiş..."

İnsanın kendisiyle alay edildiği duygusuna kapılmaması mümkün mü? Yalnızca Spinoza'yı ararken (kaçırdığım başka Spinozalar da olabilir) Joyce'un oynadığı oyun bu bana. Ve kimbilir böyle ne kadar çok oyun var *Ulysses*'de. Kitabın tamamını çözmek için, belki hayat boyu ondan başka bir şey okumamak gerekebilir. Boynumuzu eğelim ve geri çekilelim. Spinoza'dan sözettiği yerlerde, Joyce'un Spinoza düşüncesi hakkında ne düşündüğünü kestirmeye çalışmak gerekir mi? Belki de Joyce, Spinoza'ya gerçek göndermeleri, onu andığı yerlerde değil, adından hiç söz etmediği yerlerde yapıyor olabilir. Spinoza'yla hiç ilgilenmiyor da olabilir.[8]

8 "Tabii Joyce'un eserinde adı geçtiği yerde, Spinoza düşüncesiyle kitap arasında dolaysız bir ilişki kurmak mümkün değildir. Spinoza, Spinoza'ya yakışan bir biçimde oradan hemen kaçar, belki de ondan hiç söz edilmediği bir yerde, gizli göndermelerle ya da çağrışımlarla dolaşıyor olabilir. Ve

Hemen hemen bütün kitaplarını okuduğum ve müthiş bir yazar olduğunu düşündüğüm Nabokov bildiğim kadarıyla Spinoza'dan söz etmez (kaçırmadıysam yine), ama *Niteliksiz Adam*'da Spinoza varsa, *Ada ya da Arzu*'da[9] niye olmasın...

Tournier, ağzımın payını iyi vererek anlatmadı mı bunu bana, bir başka adada? Ve hayatın içinde. Bir öğrencim, Tournier, ben, Robinson, dünyanın tüm Cumaları ve zebanileri, Çehov ve kızım ve daha sayısız şey, karşı karşıya geldiğimiz bir anda, hayatın bizi birbirimizden ayıran sonsuz hareketliliği içinde... Bunu da bana muhtemelen Calvino[10] yazdırırken...

Yüksek lisans derslerinden birinde, çaresiz bana eşlik eden on yaşlarındaki Ayşe Balâ'ya, ders sırasında vakit geçirmesi için, Çehov'un bir öykü kitabını vermiştim. O da arada koşarak gelip, "Çehov'un 'Bir Dehşet Gecesi' adlı öyküsünde Spinoza var" demişti. Gerçekten de, Çehov'un Spinoza'yı ne kadar iyi bildiğini gösteren bir biçimde vardı.[11] Kızım bilmiyor, ama ben ondan çok şey öğrendim ve bu da çok işime yaradı, Spinoza'dan öğrendiklerim gibi... Ve öğrenmenin sonu yok. Hemen ardından bir öğrencim, kızımla

---

niye olmasın? *Ulysses*'in edebiyatın *Ethica*'sı olduğu, bütünüyle hâkim olunamayan bir Spinoza söyleminin yine de sezdirdiği özgürleştirici anlamın bu kitapta da bulunduğu ve iki eserin hayatı tüm karmaşıklığı içinde yakalamaya –kabul etmeye– yöneldiği ileri sürülebilir" (*Özgürlüğün Geleceği Yoktur*).

9 Vladimir Nabokov, *Ada ya da Arzu*, çev. Fatih Özgüven, İletişim, İstanbul, 2008.

10 "Italo Calvino'nun *Le Cosmicomiche* (*Kozmokomik Öyküler*) adlı kitabının son öyküsü *Sarmal*'da, Borges'i ve yine Asaf Hâlet Çelebi'nin *Trilobit*'ini hatırlatan biçimde, hayatın sınırsız çeşitliliğinde, şaşırtıcı bir zorunlulukla, farklı varlıklar bir araya gelir: Hollandalı turistlerin ve bir Herodot okurunun bulunduğu tren; kraliçe arıyı izleyen bir arı sürüsü; içinde Spinoza'nın hayatı ve eserleri hakkında bilgilerin de yer aldığı bir ansiklopedinin fasiküllerini taşıyan kamyon; toprağı bellerken neolitik çağdan kalma bir kürek parçasını farkına varmadan ortaya çıkaran çiftçi; bir gözlemevinin bahçesinde Cleopatra adlı filmin yıldızının fotoğrafının bulunduğu dergiyi okuyan genç kız; bir dondurmacı kamyoneti ve bütün bunları seyreden elli milyon yıllık bir sarmal..." (*Özgürlüğün Geleceği Yoktur*).

11 Anton Tchekhov, *Oeuvres de 1884*, EFR, Paris, 1953, s. 135, 136. "Çehov'un *Bir dehşet gecesi* adlı öyküsünde, öykü kahramanı İvan Petroviç'e, bir ruh çağırma seansında, Spinoza'nın ruhu böyle diyecektir. 'Ömrün sona yaklaşıyor... Tövbe et'. Çağrılan ünlü ruhtan söylediklerini tekrar etmesi istenince, yerine konuşan çay tabağı aynı şeyi tekrar etmekle kalmayıp, şunu da ekleyecektir: 'Bu gece'. İvan Petroviç, Spinoza'ya inanmakla inanmamak arasında kalarak eve döndüğünde, odasında bir tabutla karşılaşacak ve kabus başlayacaktır. Mallarına el koyulmasından korkan bir arkadaşının, sahip olduğu tabutları dostlarının evlerine sakladığını öğrenene kadar... Çay tabağı yanılmıştır. Ömrün önceden belirlenmesi ya da alna yazılması mümkün değildir. Tabii, hayaletler üzerine yazıştığı Hugo Boxel'e gönderdiği *Mektup* LIV'te 'Bu türden budalalıklara bizi inandırmak için yazarlık ustalıklarını kullanan sağduyulu ve zeki insanlara hayranım' diyen ve ruhun ölümsüzlüğüne inanmayan, ruh çağırmanın, burçlara inanmanın, falcıdan, medyumdan, büyüden medet ummanın ahmaklığın doruğu olduğunu XVII. yüzyılda düşünen Spinoza'yı çay tabağıyla konuşan bir ruha dönüştürmesi de Çehov'un ince zekâsının ürünü sayılmalıdır" (*Özgürlüğün Geleceği Yoktur*).

umutsuzca yarışarak, Tournier'nin *Cuma ya da Pasifik Arafı*[12] adlı kitabında da Spinoza olduğunu söyledi. Onu da yıllar önce okumuştum. Eh! o zaman Spinoza aramıyordum kitaplarda. Kütüphanemden bir kez daha çıkma şansına kavuştu böylece kitap. Bu bir şanssa tabii, ona kavuşamayacak ya da okuyamayacağım ne kadar çok kitap var orada... Neyse, okudum kitabı; daha dikkatli, ağzı sütten yanmış biri olarak, bu kez Spinoza'yı kaçırmamak için... Bulamadım Spinoza mipinoza. Kütüphanede, kitabın çocuklar için yazılmış versiyonu da vardı. O da elden ya da gözden geçti. Yok Spinoza, kayıp... Ertesi derste öğrencime, giriştiğim bu boş uğraş yüzünden yakındım biraz, neden değerli zamanımı boşuna harcadığını satır aralarından sorarak. O da hemen ricat etti, kibar her öğrenci gibi, "yanıldım herhalde" diyerek... Belli ki, emin de değildi söylediğinden. Ve *Cuma ya da Pasifik Arafı*'nda Spinoza olmadığı hakkındaki bilgi ya da aslında bilgisizlik (her bilgi gibi belki), Tournier'nin denemeler kitabı *Kutsal Ruh*'la karşılaşana kadar sürdü. Ve bir şok daha... Bu kitapta, Tournier, felsefe eğitimi aldıktan sonra sınavdan geçemediği için felsefe hocası olamadığını (üzülemedim doğrusu, Tournier olmuş çünkü) anlattıktan ve felsefe-edebiyat ilişkisine değindikten sonra, *Cuma ya da Pasifik Arafı*'nı bütünüyle Spinoza düşüncesi üstüne oturttuğunu, Robinson'un adada geçirdiği üç evrenin Spinozacı üç tür bilgiyi karşıladığını anlatıyordu: Adayla ve üstündekilerle ilk karşılaşma birinci tür bilgiye, adayı ve üstündekileri anlamaya başlaması ikinci tür bilgiye, adayla hemhal olması ise üçüncü tür bilgiye denk düşüyordu. Ve Tournier, Daniel Defoe'nun sömürgeci zihniyeti yansıtan kitabına getirdiği yeni yorumla, Spinozacı düşünceyle özdeşleştirdiği bir üçüncü dünyacı tavrı sergiliyordu.[13] Kitap dünyanın tüm

12 Michel Tournier, *Cuma ya da Pasifik Arafı*, çev. Melis Ece, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003.

13 Michel Tournier, *Kutsal Ruh*, çev. Yaşar Avunç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 176, 177. "*Le vent paraclet*'de (*Kutsal Ruh*) yazarlığının disiplinli felsefe okumasıyla bağlantısını gösteren Tournier, Daniel Defoe'nun *Robinson Crusoe*'sundan yola çıkarak yazdığı *Vendredi ou les limbes du Pacifique*'te (*Cuma ya da Pasifik Arafı*) kahramanı Robinson'un üç evreden geçtiğini anlatır. Birinci tür bilgi olan 'ortak ve basit kanı'dan ya da 'genel kanı'dan, ikinci ondan da üçüncü tür bilgiye geçiş... *Anlığın en büyük çabası ve en büyük erdemi şeyleri üçüncü tür bilgi yoluyla anlamaktır* ve Önerme 28'e göre, *şeyleri üçüncü tür bilgi yoluyla bilme çabası ya da isteği birinci değil ama ikinci tür bilgi türünden doğabilir*... Bu evreler, bir anlamda, *Ethica*'daki üç bilgi türüne denk düşmektedir: 1) Duyular, öznellik ve rastlantısallık; 2) bilimler, teknik ve yönetim; 3) toze ilişkin bilgi. Ya da 1) Robinson'un başlangıçtaki kirliliği; 2) adayı yönetmeye girişmesi; 3) güneş karşısındaki huzuru... Tournier ayrıca, *Eski ve Yeni Ahit*'ten sonra yazılmış en önemli kitap saydığı *Ethica*'daki bu şemaya, gündelik hayatta, en basit düzeyde karşılaşıldığını da ekleyecektir: 1) Alkol, uyuşturucu gibi edilgen hazlar; 2) sosyal baskı ve çalışma tutkusu; 3) felsefe ve sanat... Tournier bu kitabını birilerine ithaf etmesi gerekse, onu, kahramanı Cuma'nın temsil ettiği üç milyon Cezayirli, Faslı, Tunuslu, Senegalli, Portekizli (Türk?) sessiz göçmen işçi kitlesine ithaf edeceğini de belirtecektir. Ahmak ve kustah Robinsonlar'a bir gün sesini duyuracak olan kitle" (*Özgürlü-*

Cumalar'ı için yazılmıştı Spinoza üzerinden ve hem Spinoza üzerine çalışan hem de kitabı iki buçuk kez okuyan biri olarak bunu anlayamamıştım.

Bir kez daha, çenemizi kapatmayalım tabii, ama ihtiyatı da elden bırakmayalım.

Yine yıllar önce, Malamud'un *Kiev'deki Adam*'ını[14] arıyordum, Spinoza yüzünden. Kitap tükenmişti. Bir arkadaşım, elbette Beyazıt'ta olmayan bir Sahaflar Çarşısı'ndaki sahafı önerdi. Oraya gittim. Halim selim, görmüş geçirmiş gözlüklü sahaf, *Kiev'deki Adam*'ı aradığımı öğrenince, kitap yığınlarından birini gösterip, "merdiveni çekip çıkın, ben artık çıkamıyorum, orada olmalı" dedi. Ben kitap yığınının tepesinde *Kiev'deki Adam*'ı ararken de ekledi:

"O kitapta Spinoza'dan söz edilir."

Kitabı orada bulamadım; ama başka şey bulmuştum.

Galiba benim hayatımdaki Spinoza böyle biri; bitmeyecek bir avın tutturulamayacak hedefi yani...

... deyip metni sonlandırırken, bir arkadaşım, Marilyn Monroe'nun *Ulysses*'i okurken çekilmiş fotoğrafını yolladı. Arkadaşım ve Marilyn de Spinozacı demek ki. Doğru, bitmez bu... böyle sürer gider... Mc Cullers'ın dediği gibi, yüreklerin yalnız bir avcıya dönüştüğü körebe oyununda, bulmaya çalışılan anlam yalnızca sezilir: "İnsanlığın sonsuz zaman içindeki sonsuz geçişi..."[15]

---

gün Geleceği Yoktur).

14 Bernard Malamud, *Kiev'deki Adam*, çev. Azize Bergin, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2005.

15 Carson Mc Cullers, *Le coeur est un chasseur solitaire*, Stock, Paris, 1972, s. 410.

4

Spinoza'nın da Bir Bedeni Vardı*

Reyda Ergün

> Hiç onu düşledin mi, Spinoza? Onu hiç düşlerinde gördün mü? Onun senin adını fısıldadığını düşledin mi hiç?
>
> İlginç bir şey bu, Reyda, ama ben daha çocukluğumun erken dönemlerinde düş görmeyi bıraktım. Düş görenlere bu düşleri gördüren, duygulanımlardır ve ben hayatımı duygulanımları ve onlarla baş etmenin yollarını anlamaya adadım.[1]

En dürüst dostum,

Uzun süredir sizi ziyaret edebilmeyi diliyordum, ama ne yazık ki, hava koşulları ve sert geçen kış pek de lehime değildi. Nasibime aramızdaki mesafenin bizi bu denli birbirimizden uzak düşürmesi kaldığı için sık sık hayıflanıyorum. Refakatçiniz Casearius ne kadar şanslı, hatta dünyadaki en şanslı insan; sizinle aynı çatı altında yaşıyor, sizinle kahvaltı ve öğle yemeklerinde, gezintiler sırasında en önemli konular hakkında sohbet edebiliyor. Ama bedenlerimiz arasında bunca mesafe bile olsa, zihnen sıklıkla yanımdaydınız; özellikle de yazdıklarınızı elimde tuttuğum ve onları okumaya daldığım anlarda...[2]

(*) *Felsefelogos*, yıl 15, sayı 40, İstanbul, 2011/1'de yayınlanmıştır.

1 Goce Smilevski, *Conversation with Spinoza. A Cobweb Novel*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2005, s. 21; Makedonyalı edebiyatçı Goce Smilevski'nin 2002 yılında Ulusal Yılın Romanı ödüllü bu romanı, yazar tarafından, okur ve Spinoza arasında geçen bir sohbet şeklinde kaleme alınmış. Romanda Spinoza'nın seslendiği kişinin adının yerinde boşluklar var ve yazar okurdan bu boşluklara kendi adını yazarak romanı okumasını istiyor. Bu yüzden yukarıda yer alan alıntıdaki boşluğa kendi adımı koydum. Çeviri bana aittir (Smilevski, s. 3).

2 Simon de Vries'den Spinoza'ya Mektup VIII. Spinoza'nın bütün yazışmaları Türkçeye çevrilmemiştir. Yukarıdaki çeviri bana aittir. Çeviri için kullanılan Almanca ve İngilizce edisyonlar için bkz. Baruch de Spinoza, *Briefwechsel*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1986, s. 33; Baruch Spinoza, *Complete Works*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2002, s. 778.

* * *

Baruch de Spinoza, 24 Kasım 1632'de Amsterdam'da doğdu. 5 Kasım 1638'de, henüz altı yaşındayken annesini kaybetti. Zamanı gelince Talmud okuluna devam etti. Sonrasında Franciscus van den Enden'den felsefe ve Latince dersleri aldı. Babasının ölümünün ardından bir süre kardeşiyle birlikte aile ticarethanesini işletti. 1656 yılında, henüz hiçbir şey yayınlatmamış olan 24 yaşında bir gençken, üyesi olduğu Yahudi cemaatinden atıldı. 1660'ta Amsterdam'dan ayrıldı ve Rijnsburg, Voorburg gibi küçük şehirlerde, kalabalık ailelerin evlerinde kiracı olarak onlarla birlikte yaşadı. Felsefi çalışmaları üzerinden para kazanmayı reddetti ve hayatını kıt kanaat, optik alanında uzmanlaşıp mercek perdahlayarak kazandı. Hiç evlenmedi, ardında bir çocuk bırakmadı. Bilinen hiçbir kadın ya da erkek sevgilisi olmadı. 21 Şubat 1677'de, henüz 45 yaşını tamamlamamışken, sabah içtiği tavuk suyuna çorbanın ardından hayata gözlerini yumdu. Geride birkaç parça eşya, sınırlı bir kütüphane, yayınlatmadığı elyazmaları ve dostlarıyla mektuplaşmalarını bıraktı. Bu mektuplardan felsefi içerikli olmayanlar, yayıncıları tarafından yok edildi. Muhtemelen Spinoza böyle istemişti.

Filozof Spinoza değil de insan Spinoza hakkında ne biliyoruz?

Geleneksel ahlâk karşıtı bir felsefenin mimarı olmasına rağmen, dünyaya gelmiş en ahlâkçı filozoftan daha erdemli bir hayat sürdürmüş olduğunu; tektanrılı dinlere en radikal felsefi eleştiriyi getirmiş olmasına rağmen, en dindar insandan daha fazla Tanrı bilgisi ve sevgisiyle dolu olduğunu; çileci ahlâk ya da dindarlığı küçümseyip neşeyi yüceltmesine ve erdemi mutlulukla özdeşleştirmesine rağmen, dünya nimetleriyle arasına en çileci insandan daha fazla mesafe koymuş olduğunu; dostları tarafından çok sevildiğini ve kollandığını; seyahat etmekten hoşlanmadığını; zamanının çoğunu kiralık ufak odasında ya mercek perdahlayarak ya da felsefe yaparak geçirdiğini; bebek ağlamalarına ve çocuk çığlıklarına aldırmadığını; kendini ender de olsa gül reçeli ve birayla ödüllendirdiğini; örümceklerin kavgasını seyretmekten zevk aldığını;[3] sakin, alçakgönüllü, yine de biraz muzip bir mizaca sahip olduğunu; ironiyi sevdiğini...

Başka?

Yüzyıllarca tanrıtanımaz, ahlâkdışı ve sakıncalı buldukları Spinoza felsefesiyle boğuşan hiçbir filozof, insan Spinoza'ya atılacak en ufak bir çamur

---

3 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *What is philosophy?*, Columbia University Press, New York, 1994, s. 72.

bulamadı. Kim bilir ne denli sinir bozucuydu bu onlar için! Tanrı'nın cezalandıracağını söylediği günahlardan hiçbirini işlememiş, siyasi otoritenin suç ilan ettiği hiçbir fiilde bulunmamış, ahlâkın emrettiği kuralların hiçbirinin dışına çıkmamış bir insan... En azından bildiğimiz kadarıyla... Spinoza'nın İsa'yı bu denli sevmesi ve ara sıra kendini onunla özdeşleştirmekten imtina edememesi boşuna mı?[4]

İnsanın hayal gücünü gıdıklamıyor mu böylesi bir hayat?

Zihin ve beden arasındaki kadim ikiciliği ilk ve son olarak yıkan Spinoza, kendi hayatında, *Deus sive Natura*'ya duyduğu *agape*'den önce hiç *eros* yaşamamış mıdır?[5]

Spinoza'nın hayatındaki herhangi bir romantik deneyime dair tek veri, filozofun biyografisini kaleme alanlardan biri olan Colerus'un 1705 tarihli metninde kendini gösterir. Colerus'a göre, Spinoza, Franciscus van den Enden'in kızı Clara Maria'ya aşıktır ve onunla evlenmek istemiştir. Ancak van den Enden'in öğrencilerinden biri ve sonrasında damadı olan Dirk Kerckrinck durumu fark eder, Spinoza'nın Clara Maria'ya karşı ilgisini kıskanır ve genç kızın kalbini kazanmak için elinden geleni yapar. Bu rekabetin galibi, Clara Maria'ya hediye ettiği inci bir kolye sayesinde, Kerckrinck olacaktır.[6]

Elimizdeki en kapsamlı ve güvenilir Spinoza biyografisi olan *Spinoza. A Life*'ın (*Spinoza. Bir Hayat*) yazarı Steven Nadler, Spinoza ile Kerckrinck

4 Bkz. Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme* (çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008, s. 59, 102, 103, 108; Deleuze ve Guattari de Spinoza için İsa yakıştırması yaparlar: "Öyleyse Spinoza filozofların İsa'sıdır, ve en büyük filozoflar bile ancak, bu gizemle aralarına mesafe koyan ya da ona yaklaşan havariler olabilirler" (Deleuze, Guattari, s. 60).

5 Yunanca kökenli bir sözcük olan *agape* herkes için duyulan karşılıksız sevgi anlamına gelir. *Eski Ahit*'te genel anlamıyla sevgi sözcüğünü karşılamak için kullanılan *agape*, Hıristiyan yazarların metinlerinde, *eros*'a karşıt olarak, kardeşçe sevgiyle evlat sevgisini anlatır. Yunan mitolojisindeki Aşk Tanrısı'nın adı olan *eros* ise, Eski Yunan'da sevginin pek çok yönüne gönderme yapan bir sözcüğe dönüşmüştür. Yunan düşüncesinde sözcük, bir yandan arzu, düşkünlük, dengesizlikle bağlantılı ve genelde cinsel tabiatlı sevgiyi anlatırken, diğer yandan, özellikle Platon'la birlikte, güzellik ideasının kendisine ulaşmanın başlangıcı olarak kabul edilmiştir. *Eros* ve *agape*'nin tam bir tezatlık ilişkisi içinde ortaya konulmasıysa, Democritus ile birlikte gerçekleşir. Bu yaklaşım, Hıristiyanlık'taki sevgi nosyonunun gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Son dönemlerde *eros* pek çok düşünür tarafından çeşitli yönleriyle ele alınırken, *agape* sözcüğü modern dillerdeki kullanımında, metnin yazarının idealleştirdiği sevgi türünü anlatmaya başlamıştır (Robert Audi (der.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 14, 280; Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1996, s. 9, 224, 225). Ben burada Spinoza açısından, *eros* sözcüğünü diğer tekil şeylerin bir bedeni neşeyle duygulandırmaları, *agape* sözcüğünü ise Spinoza'da idealleştirilen *amor dei intellectualis* (anlama yeteneğine bağlı Tanrı sevgisi) anlamında kullanıyorum.

6 Colerus, Lucas, *Vies de Spinoza*, Éditions Allia, Paris, 1999, s. 11, 12.

arasındaki tanışıklığı doğrular. 1639 Hamburg doğumlu Kerckrinck, Spinoza'yla aynı zamanlarda, Leiden Üniversitesi'nde başlayacağı tıp eğitimine hazırlanabilmek için van den Enden'in öğrencisi olmuş, tıp eğitimini tamamlamamış olmakla birlikte anatomi ve kimya üzerine yazdığı eserlerle tanınmıştır. Bu iki genç adam arasındaki, Colerus'un aktardığı kadarıyla Clara Maria'nın kalbini çalmak için girişilen bir rekabet biçiminde başlayan ilişki, Nadler'a göre, Spinoza'nın Amsterdam'ı terk etmesinden sonra da devam etmiştir. Kerckrinck, mikroskoplarında Spinoza'nın imal ettiği lensleri kullanmış, Spinoza'ysa kütüphanesinde Kerckrinck'in bazı kitaplarına yer vermiştir. Yine de Nadler, Colerus'un aktardığı bu aşk üçgeninin gerçekten yaşanıp yaşanmadığının çok tartışmalı olduğunu söyler. Kerckrinck, van den Enden'in 1657'de öğrencisi olduğunda, Spinoza 25, Clara Maria'ysa 13 yaşındadır.[7] Araya giren zaman ve mesafelere rağmen, Kerckrinck ve Clara Maria'nın 1671'de evlendiği bilindiğine göre, o zamanlar henüz 18 yaşında olan Kerckrinck ve henüz çocuk yaştaki Clara Maria arasında duygusal bir yakınlaşma yaşanmış olması mümkündür. Ancak Nadler'e göre, Spinoza ve Clara Maria arasındaki 12 senelik yaş farkı, 17. yüzyıl için bile, Spinoza'nın bu aşk ilişkisinde bir rolü olduğu iddialarını çürütür niteliktedir.[8]

Öyle midir? Colerus'un aktardığı ve içinde, babası tarafından Latince, felsefe ve müzik konusunda henüz 12-13 yaşlarındayken babasının yerine ders verebilecek denli iyi yetiştirilmiş Clara Maria'nın inci bir kolyeyle kandırıldığı bu aşk üçgeni öyküsü gerçek olmasa bile, Spinoza'nın biyografisini yazan pek çok araştırmacının iddialarının aksine, Spinoza'nın Clara Maria'ya karşı bir şeyler hissetmiş olması o kadar da olasılık dışı değil. Özellikle de, Spinoza'nın hayatının en karanlıkta kalmış döneminin cemaatten atıldığı 1656'yla Amsterdam'ı terk ederek Rijnsburg'a taşındığı 1660 yılları[9] arası olduğu düşünüldüğünde...[10] *Herem* cezasının hemen ardından van den Enden'in yanına taşındığı bilinen Spinoza, sonrasında da, Amsterdam'da bulunduğu süre içinde, muhtemelen van den Enden ve çevresiyle görüşmeye, dolayısıyla da Clara Maria'yı görmeye devam etmişti. 1660'da, Spinoza'yı son görüşünde Clara Maria 16 yaşındaydı.

7 Kerckrinck ve Clara Maria arasında 1671'de gerçekleşen evliliğin kayıtlarında gelinin yaşının 27 olduğu görülmektedir. Oyleyse 1657'de Clara Maria gerçekten de 13 yaşındadır (Frederick Pollock, *His Life and Philosophy*, Elibron, Londra, 2005, s. 43).

8 Steven Nadler, *Spinoza. A Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, s. 108, 109.

9 Manfred Walther, "Einleitung", *Briefwechsel*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1986, s. xxi.

10 Bu döneme ilişkin bilgiler, Nadler'ın da ifade ettiği gibi hem çok az hem de tartışmalıdır (Nadler, s. 158).

Bunun sadece bir öyküden ibaret olduğunu kabul etsek bile, o "belki"nin kapısını araladığından insanın hayal gücünü gıdıklamıyor mu?

* * *

Spinoza'nın Rijnsburg'da yaşadığı dönemde (1661-1663) yazdığı ve tamamlamadan bıraktığı *İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*'ye filozof şöyle başlar:

> Deneyim bana sıradan yaşamda sık sık karşılaşılan her şeyin boş ve yararsız olduğunu öğrettikten sonra, kendilerinden korktuğum her şeyin, ruh onlar tarafından etkilenmedikçe, kendinde iyi ya da kötü hiçbir şey kapsamadığını görünce, sonunda gerçekten iyi olan ve kendini iletme gücünü taşıyan ve başka her şeyi dışlayarak ruhu yalnız başına kavrayan bir şeyin olup olamayacağını, giderek bulunması ve erişilmesi bana sürekli, en yüksek ve sonsuz bir mutluluk yaşatabilecek bir şeyin olup olamayacağını araştırmaya karar verdim. *Sonunda karar verdim* diyorum, çünkü henüz belirsiz olan bir şey uğruna güvenilir olandan vazgeçmeyi istemek ilk bakışta akıllıca görünmedi. Ün ve varsıllığın kazandırdığı üstünlüğü görüyordum, ve eğer kendimi içtenlikle başka ve yeni bir şeyin arayışına vereceksem, bu tür nesnelere erişmekten vazgeçmek zorunda kalacağımı biliyordum. Eğer en yüksek mutluluk olası ki birincilerde yatıyorsa, o zaman onu zorunlu olarak yitireceğimi anladım; ama eğer onlarda yatmazken çabamı onlara yöneltecek olsaydım, o zaman da en yüksek mutluluğa erişemeyecektim. Bu yüzden, yeni bir "yaşam ilkesine" ya da en azından bunun pekinliğine ulaşmanın yaşamımın düzenini ve olağan gidişini değiştirmeksizin olanaklı olup olmadığı üzerine düşündüm; ve bu uğurda boşuna çabaladım durdum. Çünkü yaşamda en sık karşılaşılan ve insanlar tarafından onların davranışlarından görüldüğü gibi en yüksek iyilik sayılan şeyler üç başlık altında sıralanabilir –Varsıllık, Ün ve Duyu Hazları. Anlık bu üçü tarafından öylesine karıştırılır ki, neredeyse onlardan ayrı bir iyilik üzerine düşünemez olur. (...) Tüm bunların yeni bir yaşam ilkesi için çabanın yolunda engeller olacaklarını, daha doğrusu birbirlerine ya birinin ya da ötekinin zorunlu olarak terk edilmesine götürecek denli karşıt olduklarını görünce, hangisinin benim için daha yararlı çıkacağını araştırmak zorunda kaldım (...). Böylece büyük bir tehlike içinde olduğumu gördüm ve kendimi tüm gücümle ne denli belirsiz olursa olsun bir çare aramaya zorladım (...). Sıradan insanlığın peşinde koştuğu her şey yalnızca varlığımızı korumaya hiçbir çare bulamamakla kalmaz, ama giderek kendilerini engeller olarak da gösterirler ve sık sık onları ele geçirmiş olanların ve her zaman onlar tarafından ele geçirilmiş olanların yıkımlarına neden olurlar.[11]

---

11 René Descartes, Benedicte Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz, *Yöntem Üzerine Söylem, İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme, Monadoloji*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 57, 58, 59.

Bu satırları yazan, cemaatinden atılmış, ailesini ve geçmişini geride bırakarak Amsterdam'ı terk etmiş, Baruch yerine aldığı Benedictus adı ve Latince diliyle kendine yeni bir kimlik oluşturmuş, Rijnsburg'daki küçük odasında masasının başında oturan 29-30 yaşlarında hâlâ genç bir adam. Ticaretle uğraşmış, Amsterdam'daki liberal burjuva çevrelerinde bulunup onların yaşam tarzlarını gözlemlemiş, kim bilir belki başından bir iki platonik/romantik ilişki, belki de Amsterdam genelevlerinde birkaç tane de cinsel deneyim geçmiş henüz yirmilerinin sonlarında bir erkek...

Alıntılanan metne göz atınca, aslında radikal olarak birbirinden kopan iki ayrı Spinoza olduğunu düşünmeden edemiyor insan. Sadece felsefi anlamda bir filozofun doğuşu değil söz konusu olan, ayrıca ve belki daha da önemlisi bu doğumdan önceki ve sonraki iki insan Spinoza arasındaki derin kopuş... Felsefesine paralel olarak hayatı şekillenmemiş Spinoza'nın aksine, önce hayatını kendine göre en doğru biçimde yeniden kurup, sonra gerçek anlamda felsefe yapmaya başlayan bir insan duruyor karşımızda. Daha doğrusu, felsefe yapabilmek için hayatını bütünüyle değiştiren, bir münzevinin hayatını seçen bir insan...

Spinoza bu seçim sayesinde, Deleuze ve Guattari'nin deyimiyle "filozofların prensi" oldu.[12] Peki bu seçim insan Spinoza'yı mutlu edebilmiş midir acaba? Gerçek erdem olarak tanımladığı mutluluğa gerçekten ulaşabilmiş midir filozofumuz? Güneşin altında *eros*'un vurmadığı bir tane bile insan olmuş mudur acaba? Ondan vazgeçilecekse bile, denemeden niye? Spinoza, denedikten sonra vazgeçmiş olmasın? Eğer öyleyse, gerçek erdem yani mutluluk, filozofumuzun seçtiği hayat tarzını mı gerektiriyor?

Isaac Bashevish Singer'ın *Çarşı Sokağı Spinozası* adlı öyküsü geliyor ister istemez insanın aklına.[13] Denemeden vazgeçenin düşebileceği şaşkınlığa bir örnek olarak...

Öykünün ana kahramanı, kendince bir Spinoza uzmanı olan Dr. Nahum Fischelson'dur. Orta yaşın üstünde, çirkin denebilecek bir dış görünüme sahip ve Varşova'da Çarşı Sokağı'ndaki bir binada bulunan küçük bir odanın kiracısı olan Fischelson, aptallık ve cahillikle muzdarip gördüğü insanlardan uzak, yalnız bir hayat yaşamaktadır. Spinoza'nın, 30 yıldır üzerinde çalıştığı *Etika*'da tavsiye ettiğini düşündüğü biçimde... Doktorlar tarafından sürekli tersi –nazikçe hastalık hastası olduğu– söylense de, Fischelson'a göre sağlığı hiç de yerinde değildir. Ölüm korkusu kapısını çaldığında, yine Spinoza'yla

12 Deleuze, Guattari, s. 48.

13 Isaac Bashevish Singer, *Collected Stories*, Penguin Books, Londra, 1984, s. 79-93.

avutmaktadır kendini; özgür bir insanın ölümden daha az düşündüğü bir şey olmamalıdır.[14] Geceleri çatı katındaki odasının penceresinden gökyüzüne bakar ve şeyleri sonsuzluk türü altında görüp *amor dei intellectualis*'in keyfini çıkarmaya çalışırken, yozlaşmış sokağın yozlaşmış insanlarının gürültüsü keyfini kaçırdığında küfrü basar. Tutkularının peşinde savrulup dururken ne de zavallıdır insanlar! Çılgınlığa teslim olmuş şu dünyada tek dileği, Spinoza'nın yol göstericiliğinde ve bizzat onun seçmiş olduğu hayat tarzını benimseyerek üçüncü tür bilgiye ulaşmaktır. Dünya nimetlerinden el etek çekerek, kendini tefekküre vererek, insanlardan uzak durarak... Ne de olsa Spinoza'yı en iyi anlayan odur.

Oysa Fischelson'u bir sürpriz beklemektedir.

İyice elden ayaktan düşüp artık kesinlikle sonunun geldiğine hükmettiği bir sırada, komşusu Dobbe yardımına koşar. Üst dudağının üstünde bıyığı, kırık burnu, kalın sesi ve erkeklerden yana bahtsızlığıyla Dobbe, Fischelson'un önce bakıcısı, sonra Spinoza öğretilerini kavramak açısından kahramanımızın umutsuz vaka olarak gördüğü sohbet arkadaşı ve ardından karısı olur. Gerdek gecesi, *Etika*'sı ve pijamalarıyla yatağa giren Fischelson için hiç de beklediği gibi sona ermez. Tüm ağrıları ve halsizlikleri bir anda geçen Fischelson, ona aşktan söz eden şiirler mırıldanarak karısıyla sevişmiştir. Gecenin bir yarısı uyanıp, horlayan karısının yanından kalkan kahramanımız, pencereye yaklaşır ve dünyaya bakar. Tanrısal tözü düşünür; mutlak, bölünmez, ezeli ve ebedi, özniteliklerinde sonsuz... Evren, neden ve etkilerin kırılmaz zinciri içinde dans etmektedir ve Fischelson'un kaçınılmaz kaderi de bu zincirin bir parçasıdır. Fischelson gece havasını içine çeker, titreyen ellerini pencere pervazına dayar ve mırıldanır: "İlahi Spinoza, beni affet. Bir aptala dönüştüm."[15]

Singer'ın bu öyküsüne, *Özgürlüğün Geleceği Yoktur. Edebiyatta Spinoza* adlı kitabında yer veren Akal'a göre, Spinoza o anda Fischelson'un yanında olabilseydi, büyük olasılıkla, onun sırtını sıvazlayarak, kahramanımızın kendisini pek de iyi anlamamış olduğunu, ortada bağışlanması gereken bir suç bulunmadığını, muhtemelen kendi düşüncesini Kant düşüncesiyle karıştırmış olduğunu söylerdi. Akal'a göre, Spinoza kendi hayat tarzını insanlara önermediği gibi, ortada örnek alınacak bir hayat da yoktur.[16]

---

14 *Etika IV*, Önerme 67. *Etika*'nın Türkçe'de başvurduğum çevirisi için bkz. Spinoza, *Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 173. Metin tırnak içinde alıntılanmadığı sürece, söz konusu Türkçe çevirinin bu yazıda kullanılan bölümleri üzerinde, başka dillerdeki *Etika* çevirilerinde yararlanılarak bazı değişiklikler yapılmıştır.

15 Singer, s. 93.

16 Cemal Bâli Akal, *Özgürlüğün Geleceği Yoktur. Edebiyatta Spinoza*, Dost Kitabevi Yayınları, An-

* * *

Spinoza gerçekten de büyük olasılıkla Fischelson'un sırtını sıvazlayıp onu avuturdu. Yine de aynı şeyi kendisi için de yapmış olsaydı keşke diye düşünemez miyiz? Singer'ın sevecenlikle dalgasını geçerek öyküsünü anlattığı Fischelson mudur sadece? Genç edebiyatçı Goce Smilevski'ye *Conversation with Spinoza* (*Spinoza'yla Sohbet*) adlı romanı yazmak konusunda ilham veren, sanırım benzer bir düşünce.

Romanın sonunda yer alan epilogda yazar, neden Spinoza üzerine bir roman yazdığını okurla paylaşır. Smilevski, bir felsefe dersinde ilk defa Spinoza'dan söz edildiğini duyduğunda, Spinoza hakkında yazmak istemiştir; ama felsefesinden değil, onun yalnızlığından, hayat tarzından etkilendiğinden... Başka şeyler üzerine yazmakla geçen yıllardan sonra Spinoza'ya geri döndüğünde, Spinoza'da yazarın ilgisini çeken çok daha belirgin bir şey olur. Deleuze'un "beni Spinoza'da en çok ilgilendiren, onun tözü değildi, sonlu *modus*'ların mahiyetiydi" sözüne gönderme yapan Smilevski'ye göre, bu sadece bir filozofun değil, bir romancının da kesinlikle ilgisini çekebilecek bir konu: Töz veya ezeli ve ebedi şeyler değil, sınırlı ve sonlu *modus*'lar, yani bizler ve çevremizdeki her şey... Oysa yazara göre, insan Spinoza hiçbir zaman, sonlu ve geçici olan şeyler üzerinde gezdirmemiştir bakışlarını. Spinoza'nın metinleri, ilk bakışta filozofun aklın rehberliğinde, tutkulardan uzak, pürüzsüz bir varoluş yolunda ilerlemiş olduğunu düşündürebilir. Ne var ki, Smilevski'ye göre, eserlerinin satır aralarına bakıldığında her şey o kadar da pürüzsüz değildir. Metinlerin bazı bölümleri, kendi içinde, akıl ve tutkular arasındaki savaş nedeniyle derinden bölünmüş bir insan tarafından "yüreğinin tüm öfkesiyle" yazılmış gibidir.[17]

Smilevski romanı, Spinoza'nın ruhunda gördüğü kırılmayı anlatabilmek için iki bölüm olarak tasarlamış. Birinci bölümde, Spinoza, tanıdığımız *homo intellectualis* olarak, hayatını ve düşüncesini anlatıyor. İkinci bölümdeyse, kurmaca bir insan Spinoza çıkıyor karşımıza, bir *homo sentimentalis* olarak... Her iki bölümdeyse, yazar/okur[18] soruları ve yorumlarıyla sohbete katılıyor.[19]

Kitabı bitirdiğimde, tuhaf bir şekilde, içinden Spinoza geçen ve okuduğum tüm edebi metinler arasında, en çok bu kitaptan etkilenmiş olduğumu

---

kara, 2006, s. 82.

17 Smilevski, s. 129, 130.

18 Bkz. Dipnot 1.

19 Smilevski, s. 131.

fark ettim. Uzun zamandır Spinoza felsefesinin pek çok anlamda temeli olduğunu düşündüğüm zihin-beden birliği üzerine çalışıyor, daha özelde de zihin-beden sorunu ve Spinoza'yla bağ kuran edebi metinlerden yola çıkarak bir yazı hazırlıyordum. Ama bir şekilde işin içinde insan Spinoza da olmalıydı. Bir Spinoza-sever olarak, Spinoza felsefesinin bütünüyle Kant karşıtı olduğunu düşünsem de, insan Spinoza'yı her zaman biraz Kantçı bulmuşumdur. Kantçı ahlâkı nasıl trajik buluyorsam, Spinoza'nın herkes tarafından saygı duyulan hayatı da bende hep bir hüzün uyandırmıştır. Felsefesini okurken içimde uyanan Spinozacı neşe, hayatını düşünürken hep kasvetli bir yalnızlık duygusuna dönüşür bende. Kendimi Spinoza'nın yerine koyarım ve içim acır. İşte Spinoza felsefesiyle, insan Spinoza'nın hayatı arasında bulduğum bu karşıtlığı da işlemeliydim metinde.

Birer zihin-beden olarak biz insanlar için en iyi olan[20] hayat tarzının upuygun bilgisine nasıl ulaşmalı? Spinoza'nın seçtiği hayat tarzı mıdır insana gerçekten yararlı olan?

Smilevski'nin romanından önce karşıma, *Betraying Spinoza: The Renegade Jew Who Gave Us Modernity* (*Spinoza'yı Açığa Vurmak: Bize Moderniteyi Veren Dininden Dönmüş Yahudi*) adlı kitabın da yazarı olan Rebecca Goldstein'ın, sadece adıyla bile sürdürdüğüm çalışmaya birebir denk gelen romanı *The Mind-Body Problem* (*Zihin-Beden Sorunu*)[21] çıktı. Felsefe doktorası yapan ancak analitik felsefeyle arası bozuk genç bir kadın olan Renee'nin, kendi muhafazakâr Yahudi yetiştiriliş tarzıyla mücadelesine, "akıl"dan ibaret erkeklerle ilişkiye giren ve güzel bir yüz-bedenden ibaret algılanan bir kadın olarak zihin-beden sorununu, dolayısıyla da düalizmi akademik ve özel hayatının her anında irdeleyişine, iki insan arasında yaşanabilecek, önce entelektüel sevgi sonra bedensel aşk ilişkileri içinde kendini ve cinselliğini yeniden keşfedişine tanık oldum roman boyunca. Tüm bu macera süresince Renee'nin en çok gönderme yaptığı filozofun Spinoza olmasına şaşmamak lazım.

---

20 Burada "iyi" kavramını, Spinoza'nın *Etika IV*, Tanım 1'de tanımladığı anlamda kullanıyorum. Bölüm'ün önsözünde tekrar edildiği gibi, Spinoza düşüncesine göre, iyi ve kötü adları, şeylerde, kendilerinde görüldükleri sürece, olumlu hiçbir şey belirtmezler. Bunlar, şeyleri kendi aralarında karşılaştırarak oluşturduğumuz düşünce *modus*'larıdır. Ancak Spinoza'nın *Etika*'da gerçekleştirmek istediği, insan tabiatının göz önünde tutulabilecek bir modeli olarak bir insan ideası oluşturma projesi uyarınca, bu sözcüklerden bütünüyle vazgeçmemiz mümkün değildir. Bu bağlamda, Spinoza iyi [*bonum*] ile, bizi önümüze koyduğumuz insan tabiatı modeline yaklaştıracak bir araç olduğunu (dolayısıyla bize yararlı olduğunu) pekinlikle bildiğimiz her şeyi, kötü [*malum*] ileyse o modele benzememizi engellediğini pekinlikle bildiğimiz her şeyi anladığını söyler (Spinoza, *Törebilim*, s. 133).

21 Rebecca Goldstein, *The Mind-Body Problem*, Penguin Books, New York, 1993.

Renee'ye göre, Spinoza'nın zihin-beden sorununa yaklaşımı o denli biriciktir ki, bu yaklaşım totolojiye düşmeden Spinozacı olarak kategorileştirilemez. Neredeyse bütün filozoflar, şu kategoriler altında toplanabilir: Varolan her şey bedendir diyen maddeciler; varolan hiçbir şey bedensel değildir, yalnızca zihin vardır diyenler ve son olarak da bazı şeylerin bedensel bazı şeylerinse zihinsel olduğunu söyleyenler.[22] Soruna bambaşka bir yerden yaklaşmayı başaran tek filozof Spinoza olmuştur. Renee'nin, Spinoza'yı yardıma çağırarak ulaşmaya çalıştığı, aslında, kendisine sunulan iki seçeneğin ötesine geçebilmektir. Zihni öne çıkarıp "zeki" bir kadın akademisyen olmakla zeki/ dahi erkeklerin zekasını küçümseyip bedeninin peşinden koştukları güzel bir kadın olmak seçenekleri arasında sıkışıp kalmaya meydan okur Renee. Onun tek isteği, içinde yaşamak zorunda bırakıldığı ve belki de yeniden üretilmesine kimi zaman her kadın gibi kendisinin de katkıda bulunduğu kategorilere dönüşmüş bu algılayışların ötesinde, bir zihin-beden olarak kendi gerçeğini bulmaktır.

Smilevski'nin söylediği gibi, filozof olsun romancı olsun, herkese cazip gelecek bir konu: Sınırlı ve sonlu bir varlık, bir insan, Renee...

Felsefesine tözle başlasa da, Spinoza'nın temel derdinin insan olduğunu düşünmüşümdür hep. Peki entelektüel dostlukları dışında insan Spinoza'nın hayatındaki insansızlığını nasıl açıklamalı? Spinoza'nın zihin ve beden arasındaki kadim yarığı kapatan filozof olduğunu düşünmüşümdür hep. Öyleyse insan Spinoza'nın kendini neredeyse bedensizleştirişini nasıl açıklamalı?

> **Büyük Descartes dünyayı ikiye ayırdı – Ben, Benedictus zavallı dünyadan kovulmuş,** yarığı iyileştiriyorum –Tanrı'da.[23]

---

22 Goldstein, s. 156; Renee'nin, zihin-beden sorunu konusunda matematik dehası kocası Noam ile girdiği ilginç diyalog için bkz. Goldstein, s. 158-161.

23 Reginald C. Robbins, *Poems of Personality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1905, s. 196; Robbins, yukarıda alıntı yaptığım "Spinoza" başlıklı şiirinde, Spinoza'nın ağzından konuşarak Descartes'ın düalizmiyle hesaplaşır: "Ne olağanüstü ki ben, tam şu anda/ Sıradan ve alçakgönüllü şahsiyet/ Benedictus, kovulmuş (o Benedictus/ Nasıl da mucize içeriyor), günlük işim/ Camı perdahlayarak lens yapmak./ Tanrı'dan bir parça taşıyorum ve, son zerreme kadar,/ Sonsuzda O'nun öznitelikleri temsil ediyor/ Sonsuzu, tarzsallığımın temelleri./ Hem Uzam hem Düşünce; bunun içinde ben/ Hem bedensel olarak hem de ruh gözüyle tadıyorum/ (beden ve düşünce ruhumda bir ve aynı)/ O'nun mutlak niyetinden bir parça –/ Çünkü düzen, sistem ve yasa içimizdeki Tanrı'dır –/ Bu alçak ülkeleri denize doğru seyretmek/ Ve Tanrı'yı, sınırsız olanı nefeslerinde hissetmek./ Ah, her insan ve her hayvan (burada/ Descartes kör ve acımasızdı, / Aptal vahşileri ruhun solgunluğunun ötesine yerleştirmekte!), kendi türünde/ Tarladaki her bir bitki, denizin kımıldanan kumundaki/ Her bir en küçük kum tanesi bile, Tanrı her neyse/ Ona görünüm kazandırıyor. Çünkü olguda ve düşüncede/ O her bir insan, her bir hayvan, tarladaki her bir bitki,/ Ve denizin kımıl-

* * *

Kurmacanın gücü, başka türlüsünü düşünmekte bizi sonsuzca özgür bırakması sanırım. Kitabın kapağını kapatıncaya dek, o gerçek bir insanmış gibi Renee'nin düşüncelerine ve duygularına nasıl ortak oluyorsak, Smilevski'nin romanında da o özgürlükle giriveriyoruz Spinoza'nın hayatına. Kutsal Spinoza'ya saygısızlık mı? Hâşâ! Kurmacanın içindeyiz ne de olsa...

Yaşamında olduğu gibi ölümünde de yalnızdı Spinoza. Kimliği belirsiz bir doktor başucundayken, onu seven ve onun sevdiği hiç kimseye veda edemeden, son dönemlerde hastalığının ağırlaşmasıyla hırpalanmış beden olarak yatağında hayata gözlerini yumdu. Ev sahibi van der Spyck ve ailesi dışında cenazesinde kimlerin bulunduğu da bilinmiyor.[24]

> Yatağında cansız yatıyorsun ve ben usulca sana yaklaşıyorum. O kadar küçük görünüyorsun ki Spinoza (...). Tek varlığın olan bu büyük, kırmızı kubbeli yatakta yatıyorsun. Artık şu yatakta uzanmış bedene bile sahip değilsin; o beden ki, belki henüz hayattayken, hâlâ onu mesken tutmuşken bile senin değildi.
>
> Cansız bedenine bakıyorum, ölümünden yüzyıllarca sonrasından, odana henüz hiç kimse girmemişken, soğumuş bedenini henüz hiç kimse bulmamışken... Eline dokunuyorum, hâlâ sıcak... (...) Bir gözyaşı yanağının üstünde kurumakta ve seni yatağında cansız bulacak olanlar o gözyaşını göremeyecekler. Seni bir cenin gibi kıvrılmış yatarken bulacaklar, adam gibi taranmamış saçların ve sanki bir şey söylemek ya da bir sohbete başlamak istermişçesine hafif aralanmış ağzınla... (...) Ama hiç kimse, yanağındaki o gözyaşının izini fark etmeyecek – gözyaşı kurumuş olacak.
>
> Neden burada dikilmiş duruyorum, Spinoza, cansız bedeninin başucunda? Neden sana bu denli yakın duruyorum, cansız bedeninin hemen bir adım yanında, ve yine de bu denli uzak –ölümünden yüzyıllarca sonra da? Belki de o gözyaşı yüzünden, Spinoza, hayatın sona erdikten sonra bile hayatının özü olarak varolmaya devam etmiş olan o gözyaşı yüzünden...[25]

Ve romanın ilk bölümü boyunca Smilevski, o gözyaşının nedenini anlattırmaya çalışır *homo intellectualis* Spinoza'ya. Küçük Spinoza, annesinin ölümünden önceki anların sonsuzluğa dönüşmesini istememiş midir hiç? Clara Maria'yla geçirdiği anların sonsuza dek sürmesini arzulamamış mıdır? Ay-

---

danan kumundaki her bir kum tanesi –/ Görülmemiş deniz, ki mırıldanışı, Tanrı'nın sesi gibi/ Yüreğin içinde, uzaklardaki havayla birlikte/ Pencereme geliyor ben çalışır ve O'nun sonsuzluğunu/ Düşünürken, Uzak ama Burada/ Hem Düşünce hem de Varoluş olarak" (çeviri bana ait).

24 Nadler, s. 349, 350.

25 Smilevski, s. 5 (çeviri bana ait).

nı çatı altında yaşadığı öğrencisi Casearius gittikten sonra, onu delicesine özlememiş midir? Clara Maria'ya ya da Casearius'a dokunmayı düşlememiş midir hiç? Bedeninin onların bedenine karışmasını hayal etmemiş midir?

Clara Maria ile Spinoza arasında, platonik düzeyde kalmış bir gönül ilişkisi bütünüyle olasılık dışı değilse de, Smilevski insan Spinoza'yı görme çabası içinde yazarken, Casearius'un Spinoza için bedensel bir arzu nesnesi olarak romana dahil oluşu bir kurmaca ürünü elbette. Yine de Johannes Casearius, gerçekte yaşamış ve filozofun hayatına girmiş bir insan. Hatta Casearius, Spinoza'nın hayattayken kendi adıyla yayınlanmış tek eseri olan *Descartes Felsefesinin İlkeleri*'nin (1663) ortaya çıkmasında rol oynamıştır. Spinoza'dan 10 yaş küçük olan Casearius, filozofun Rijnsburg'da yaşadığı dönemde, onun kiracı olduğu eve taşınarak kendisinden Descartes felsefesi üzerine dersler almıştır. Filozofun, *Etika*'nın ilk karalamalarını elden ele dolaştıran Amsterdam'daki arkadaşları, Spinoza'nın ders verdiğini ve öğrencisinin de onunla aynı çatı altında yaşadığını duyduklarında bu haberi kıskançlıkla karşılayacaklardır.[26] Bu yazının başında alıntıladığım mektubunda Simon de Vries, bu kıskançlığı açıkça dile getirir. Ancak Spinoza, de Vries'e yazdığı cevapta, dostunun bu genç adamı boşuna kıskandığını söyler. Casearius, gençliğin getirdiği bir odaklanma sorunu yaşamaktadır ve mektuptan anlaşıldığı kadarıyla Spinoza, bu dersler onu kendi felsefi çalışmalarından alıkoyduğu için rahatsızdır.[27] Yine de Casearius'un Spinoza'ya verdiği rahatsızlık uzun sürmeyecektir. Spinoza'nın Voorburg'a taşınmasının hemen ardından Casearius da Rijnsburg'dan ayrılır ve Amsterdam'a döner. 1667'de Hindistan'ın güneybatısındaki Malabar'a yerleşir ve orada bir yandan rahiplik yaparken diğer yandan da botanik konusunda uzmanlaşır. Spinoza'yla aynı yıl, henüz 35 yaşındayken dizanteriden ölür.[28]

Spinoza'yla Sohbet'te, gençliği ve bedenselliği ile Spinoza'nın aklını karıştıran bir roman kahramanıdır Casearius ve yine roman kahramanı Spinoza için, bir kere onu kaybettikten sonra, annesi ve Clara Maria'yla birlikte kendi içine akıttığı gözyaşlarından biri haline gelir. Gerçek Casearius'un hayatı hakkında bildiklerimizse, onun çok renkli ve ilginç bir insan olduğunu gösteriyor. Belki de gerçek Spinoza'yı tedirgin eden tam da buydu. Spinoza'nın olduğu insanın tam tersidir Casearius aslında. Spinoza hakikate anlama yeteneğini mükemmelleştirerek ulaşmaya çalışırken, genç adam tözü *modus*'larını

26 Nadler, s. 196, 198.
27 Simon de Vries'e Mektup IX (Spinoza, *Briefwechsel*, s. 37).
28 Nadler, s. 196, 197.

tanıyarak kavrama yolunu seçmiştir. Her bir tohumda, her bir yaprakta, her bir çiçekte varlığı yeniden keşfederek... Spinoza masasının başından ayrılmazken, atlayıp dünyanın öbür ucuna giderek...[29]

Ve sonunda romanda *homo sentimalis* Spinoza itiraf eder:

> Bugün sahip olduğum her şeyin bir gün yok olacağına inanıyordum –bir gün yok olacağını biliyordum. Sanki hiç varolmamışlar gibi... Herhangi bir şeyi en baştan sahiplenmek istemeyişimin nedeni buydu. Böylece sahip olmadığım bir şeyi kaybettiğimde canım yanmayacaktı. Bu yüzden ezeli ve ebedi şeyleri keşfetmek istedim. Bu yüzden bir insan evladına değil de Tanrı'ya aşık olmaya karar verdim.[30]

Oysa filozof Spinoza, *amor mundi*'nin filozofu olarak bilinir. Niye mi?

Tanrı, tabiat ya da töz, uzamlı ve düşünen bir şeydir.[31] Ve insan zihnini oluşturan ideanın nesnesi bedendir ya da edimsel olarak varolan belli bir uzam *modus*'udur ve başka bir şey değildir.[32] İnsan zihni birçok şeyi algılamaya yatkındır ve bedeni ne denli çok yolda duygulandırılırsa, yatkınlık o denli artar.[33]

Bu, hangi tür olursa olsun, bilginin tek kaynağıdır.

Akla göre yapmaya çalıştığımız her şey anlamaktan başka bir şey değildir ve zihin, aklı kullandığı sürece, anlamaya katkıda bulunan dışında hiçbir şeyi ona yararlı olarak yargılamaz.[34]

---

29 Johannes Casearius'u bir kurmaca içinde kullanan tek yazar Smilevski değil. *Spinozas Rache* (*Spinoza'nın İntikamı*) adlı polisiyenin yazarı Jurgen Kehrer de, Smilevski'den çok farklı da olsa, Spinoza ve Casearius'u romanının merkezine oturtmayı seçmiş: Kısa bir süre için Amsterdam Üniversite Kütüphanesi'nde staj yapmaya gelen Alman Cosima Tannhäuser, bir Spinoza elyazmasının kütüphaneden çalınmasıyla Spinoza'nın hayatına ilgi duymaya başlar. Öykü, elyazmasının çalınmasının hemen ardından, aynı kütüphanede çalışan Ruut Jelles'in bir genelevde zehirlenmiş olarak bulunması ve ceset sayısının giderek artmasıyla iyice gizemli bir hal alır. Cinayeti araştıran polisler Jan Wouters ve Nellie Raadsen'in yolları, çalınan elyazmasının gizeminin peşine düşen Cosima'yla pek çok kez kesişecektir. Elyazmasının içeriği Spinoza'ya atfedilse de, el yazısı Spinoza'ya ait değildir. Spinoza'nın kendi el yazısıyla yazılmış olanlardan biri yerine bu elyazmasının çalınmış olması, Cosima'nın aklına şu fikri getirir: Belki de elyazmasını çalan için değerli olan, Spinoza değil, el yazısının sahibidir. Sonunda Cosima sayesinde, hırsızlık ve cinayetlerin ardındakinin, bir süre Spinoza'yla aynı çatı altında yaşamış olan ve Simon de Vries'in mektubunda adı geçen öğrencinin soyundan gelen biri olduğu anlaşılır. Çünkü bu uzak torun, elyazmasındaki fikirlerin büyük büyük dedesi ve Spinoza tarafından birlikte geliştirildiğini, ancak sonrasında Spinoza'nın bu fikirleri sadece kendine atfetmiş olduğunu düşündüğünden bu tarihsel hatayı düzeltmek istemektedir (Jurgen Kehrer, *Spinozas Rache*, Grafit Verlag, Dortmund, 2005).

30 Smilevski, s. 120 (çevirı bana ait).

31 *Etika II*, Önerme 1 ve 2 (Spinoza, *Törebilim*, s. 36, 37).

32 *Etika II*, Önerme 13 (Spinoza, *Törebilim*, s. 44).

33 *Etika II*, Önerme 14 (Spinoza, *Törebilim*, s. 50).

34 *Etika IV*, Önerme 26 (Spinoza, *Törebilim*, s. 146).

Anlamak, nasıl?

İnsan bedenini pek çok biçimde duygulanmaya yatkın kılan ya da onu dışsal cisimleri pek çok duygulandırmaya yetkin kılan her şey insana yararlıdır ve bedeni pek çok biçimde duygulanmaya ve başka cisimleri duygulandırmaya ne denli yetkin kılıyorsa, o denli yararlıdır. Buna karşı bedeni bunlara daha az yetkin kılan şey zararlıdır.[35]

Öyleyse neler iyidir, neler kötüdür?

Haz doğrudan kötü değil, ama iyidir; buna karşı acıysa doğrudan kötüdür.[36] Neşenin hiçbir zaman aşırısı olamaz, o her zaman iyidir; buna karşı hüzün her zaman kötüdür.[37]

Peki duygularımızdan yola çıkıp nasıl gerçek bir zihin dinginliğine ulaşacağız?

Bedenin açık ve seçik bir kavramını oluşturamayacağımız hiçbir değişkisi yoktur. Herkes kendini ve duygularını mutlak olarak olmasa da en azından bölümsel olarak açık seçik anlama ve dolayısıyla onlar karşısında daha az edilgin olmayı başarma gücünü taşır. Gücümüz dahilinde olup, duygular konusunda onların gerçek bilgisinden ibaret bu çareden daha eşsiz olduğunu düşünebileceğimiz başka hiçbir şey yoktur.[38] Kendini ve duygularını açık ve seçik olarak anlayan herkes de Tanrı'yı sever; kendini ve duygularını ne denli anlarsa o denli sever.[39]

Ama duygularımız başka cisimler tarafından duygulandırılışlarımızın ideaları değil miydi?[40]

Elbette, bu nedenle tekil şeyleri ne denli anlarsak, Tanrı'yı o denli anlarız.[41] Bu yüzden birçok şeye yatkın bir bedeni olan birinin, en büyük parçası ezeli ve ebedi olan bir zihni vardır.[42]

Öyleyse bizi birinci tür bilgide bırakacak olan da, üçüncü tür bilgiye ulaşmamızı sağlayacak olan da bedenselliğimizdir ve kendi bedenselliğimizin başka bedenselliklerle karşılaşması. Her şey burada başlar ve biter; gözlerimizi açtığımız andan son nefesimizi verdiğimiz ana dek...

---

35 *Etika IV*, Önerme 38 (Spinoza, *Törebilim*, s. 156).
36 *Etika IV*, Önerme 41 (Spinoza, *Törebilim*, s. 158).
37 *Etika IV*, Önerme 42 (Spinoza, *Törebilim*, s. 158).
38 *Etika V*, Önerme 4 ve Not (Spinoza, *Törebilim*, s. 189, 190).
39 *Etika V*, Önerme 15 (Spinoza, *Törebilim*, s. 195).
40 *Etika III*, Tanım 3 (Spinoza, *Törebilim*, s. 79).
41 *Etika V*, Önerme 24 (Spinoza, *Törebilim*, s. 199).
42 *Etika V*, Önerme 39 (Spinoza, *Törebilim*, s. 206).

> Mutluluk erdemin ödülü değil ama erdemin kendisidir ve onun sevincini kösnülerimizi bastırmakla duymayız, aksine onun sevincini duyduğumuz için kösnülerimizi bastırırız.[43]

Böyle bitiriyor *Etika*'yı filozof Spinoza. Ya insan Spinoza sondan başladıysa? Bedenselliğini inkar etmekle ulaşabilmiş midir gerçek erdem olan mutluluğa? İlk yazdığı metinlerden biri olan ***İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme***'nin girişiyle, son yazdığı metinlerden olan, *Etika*'nın 5. Bölümü'nün sonu ne kadar da ayrı düşüyor birbirinden. Sonunda gerçek mutluluk tanımına ulaşmış olsa da, o tanıma ulaşabilmek için mutluluğundan vazgeçmiş olmasın Spinoza? Ne de olsa onun da bir bedeni vardı ve her şey o bedenle başladı.

* * *

> Zor olan kısmı açıklamaktı,
> dünya üzerinde bir şey olarak, başka şeyler arasındaki
> şu yaşamayı.[44]

---

43 *Etika* V, Önerme 42 (Spinoza, *Törebilim*, s. 208).

44 "Spinoza (-Deus sive Natura)/ Kuzey göğünü ve dökülmüş yaprakları sevdi/ çünkü ikisi için de bir şey gelmez elden./ Ya hiçbir şey yoktur ya da bir şey vardır. İkisi birden olamaz./ Şeyler şeyler değildir, değişimin giysileridir/ ve değişim olmaksızın? Hayat sadece/ idmandır. Eğer bir yüce varlık varsa/ sende nabzı atan ve ölen her gün de/ nedir? Parçacıkların ağır bozuluşunu/ yaşıyoruz. / Tanrı, yapan bozan./ Russell onun mantığının kusursuz olduğunu söyledi./ Nietzsche onu filozofların/ en büyüğü diye adlandırdı. Mirası/ şu tek zarif çıkarım:/ *Tanrı yoktur. Ama olsaydı*/ (ve bu onun tüm duruşu-/ bir varsayımda temellenen çıkarım)/ *olan her şey Tanrı olmalı*,/ *ve ne din adamlarına gerek var ne de dinlere*/ çünkü tek tastamam metafizik/ bir tür panteizmdir./ Zor olan kısmı açıklamaktı,/ dünya üzerinde bir şey olarak, başka şeyler arasındaki şu yaşamayı./ Biz dışarı bakarken bir şey bizi ziyaret ediveriyor/ ve bunu mutsuzluk için yapıyor. Tanrı, Anne/ yapmaktan kendini alamıyor, her zaman yapmakta./ Lahey'deki Yahudiler ona/ neye inandığını sorduklarında/ *sizin tiksindirici inançsızlığınızın kanıtına*, diye cevap verdi,/ sonra da döndü perdahçılığına" (J. T. Barbarese, *The Black Beach*, University of North Texas Press, Denton, Texas, 2005, s. 20) (çeviri bana ait).

5

Spinoza ve *Teolojik-Politik İnceleme* Hukukun Neresindeler?*

Cemal Bâli Akal

Bilinebildiği kadarıyla Türkiye'de ilk defa düzenlenen bir Spinoza etkinliği, hemen, başlığa ilişkin ikili soruyu akla getirir: Neden bir hukuk fakültesinde ve neden "*Teolojik-Politik İnceleme* etrafında?"

Bu ilk Spinoza etkinliğinin bir hukuk fakültesinde düzenlenmesinin basit nedeni, yalnızca daha önce bir başka yerde düzenlenmemiş olmasıdır.

İkinci ve karmaşık neden ise, bazı hukukçuların, kendilerine gerçek diye sunulanın ardındaki gerçeği aramak gibi sapkın ve bozguncu bir fikre kapılmış olmaları ve bu arayışta zorunluluğun onları Spinoza'yla karşılaştırmasıdır. Bir filozof! Hem de bir 17. yüzyıl filozofu! Hukukun böyle felsefe, siyaset bilimi, sosyoloji, antropoloji, tarih, hele edebiyat gibi disiplinlerle kirletilmesinden hoşlanmayan saf hukukçular için garip bir karşılaşma.

Söz konusu zihniyetin hâkim olduğu bir dünyaya, abesle iştigal ettikleri ileri sürülen bazı hukukçuların alışılagelmiş samimi itirazlarını yöneltmenin bir anlamı yok. Burada, hukukçunun disiplinini yüksek duvarlar içinde kıskançlıkla korumasının kısır sonuçlarından ya da başka disiplinlere açılma, hukuk dünyasına perspektif kazandırma gereğinden yana yakıla dem vurulmayacak.

Spinoza'nın bir devlet kuramcısı ve hak kuramcısı olduğu ileri sürülüp, mesleki formasyon içinde meşruiyet aranarak teorik bir savunmaya da kalkı-

(*) Bu makale Reyda Ergün ve Cemal Bâli Akal tarafından yayına hazırlanan 1. Spinoza Günleri kitabının başlangıç yazısıdır (*Spinoza Günleri. Teolojik-Politik İnceleme Etrafında*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009).

şılmayacak. Bu kolayca yapılabilirdi, ama o zaman da Spinoza modernite öncesi ya da modern hukuk teorisinin sınırları içine sıkıştırılırdı. Bu da Kant'ı hiç okumadan Kantçı olan bir dünyaya Kant'ı anlatmaya kalkışmak türünden anlamsız bir çaba olurdu.

Hukukçunun Spinoza seçimi tam da, modernite öncesine olduğu kadar, bu Kantçı modern dünyaya da meydan okuyan radikal bir seçim olabilir. Hukuku ve hakları yeniden düşünmenin ya da hukuk ve haklar konusundaki mevcut bilgiden kısmen ya da bütünüyle vazgeçmenin radikal yolu ya da bir hukuk fakültesinde "Spinoza Günleri" düzenlemenin kışkırtıcı yanı...

Spinoza, modern rasyonalist bir 17. yüzyıl düşünürü olarak okunacağı yerde, "zamansız" bir modernite eleştirmeni olarak okunabilir. Ve böylece modern kavramsal alanımızın sınırları görülebilir. Hukukun ve hakkın ne olduğunu değil, hukukun ve hakkın nasıl düşünüldüğünü ve bu düşünsel yolun nerede tıkandığını anlamak için; göndermelerle doğrulanmaya-yüceltilmeye çalışılan soyutlamaların gerçekle ilişkisi olmadığını kavramak için; tabii hukukçu, pozitivist ya da etik, özneci kurguların çaresizliğine boyun eğmektense, gerçekliği yakalayabilmek ve yaşayabilmek için...

Spinoza, tabii hukuk ve tabii yasa diye bir şey olamayacağını söyler; yasakoyucu bir iradenin yerine tabiatın bütünüyle asla kavranamayacak zorunluluğunu oturtur; evrensel aklı, aşkın bir adalet fikrini ve her türlü ahlâkiliği, suç ya da günahı tabiattan dışlar ve bunları salt makul akılla sınırlanmış, ama elbette tabiat içinde kalan bir toplumsallık çerçevesinde düşünür. Pozitivistler çok sevinebilirlerdi! Spinoza burada dursaydı ve Hobbes'un iradi pozitivizmini tekrarlamakla yetinseydi... Ama o, hukuku yalnızca toplumsallık içinde ve toplumu oluşturan biçimde, yasayla özdeşleştirdikten sonra, gerçekçiliğinden hiç taviz vermeden, anlamlı bir sıçrayışla hakkı insanın tabii gücüyle özdeşleştirerek, hukuktan ve toplumdan koparark, ait olduğu yere tabiata iade eder. Hukukun yerelliği ve sınırlılığı karşısında hakkın tabiiliğini ya da evrenselliğini, ahlâkdışılığını ve de yasal düzenlenme ötesi konumunu vurgulayarak...

> Ama tüm tabiatın evrensel gücü, bir arada ele alındıklarında tüm bireylerin oluşturduğu güçten başka bir şey değildir. Bunun sonucunda, her bireyin, gücü altında olan her şey üzerinde üstün bir hakkı vardır. Ya da her insanın hakkı, kendisine ait belirlenmiş gücün uzandığı yere kadar uzanır. Tabiatın üstün yasasına göre de her şey, elinden geldiğince, kendi varlığında varolmayı sürdürmeye uğraşır. Bunu da kendinden başka hiçbir şeyi hesaba katmadan yapar. Sonuç olarak, her bireyin bunun için, yani (daha önce

> de söyledim) tabii olarak belirlendiği biçimde varolmak ve davranmak için üstün bir hakkı vardır. Burada, insanlarla tabiatın diğer bireyleri arasında hiçbir fark olmadığını söylüyoruz. Akıllılarla gerçek akıldan habersiz olan diğerleri, sağlıklı bir kafaya sahip olanlarla deliler ve ahmakça davrananlar arasında da hiçbir fark yoktur. Her varlık, tabiatının yasalarına uyarak yaptığı her şeyi üstün bir hak uyarınca yapar. Çünkü tabiat tarafından belirlendiği biçimde davranmaktadır ve başka türlü de davranamaz. Bu nedenle, insanların yalnızca tabiatın hükümranlığı altında yaşadıkları gözönüne alındığı sürece, henüz akıldan ya da erdemli alışkanlıklardan yoksun olan yalnızca iştahın yasaları altında yaşar; hayatını aklın yasalarına göre yönlendirenin de sahip olduğu aynı üstün hak uyarınca.... Bir başka deyişle, bilgenin aklın buyurduğu her şeyi yapmaya, yani aklın yasaları uyarınca yaşamaya üstün bir hakkı vardır; ama aynı biçimde, bir cahil kadar, ahlâki gücü olmayan birinin de iştahın onu yapmaya ikna ettiği her şeyi yapmaya, bir başka deyişle iştahın yasalarına göre yaşamaya üstün bir hakkı vardır. Bu tam da Pavlus'un öğretisidir: Yasa öncesinde, yani insanların tabiatın hükümranlığı altında yaşadıkları gözönüne alındığı sürece, günah diye bir şey yoktur.[1]

Üzülme sırası hem pozitivistlerde, hem de etik görüş yanlılarındadır. Burada hiçbir uzlaşma, hiçbir kurgu yoktur. Dünya nasılsa öyledir. Hak ve güç bir karşıtlık ilişkisi içinde düşünülmezler; ama özdeşlik içinde düşünüldükleri ölçüde de geleneksel anlamlarını yitirirler. Hak artık, var mıdır yok mudur diye, her durumda aşkın bir Özne'ye gönderilerek doğrulanması gereken bir soyutlama olmaktan çıkmıştır. O Spinoza'da ısırılabilir ve karşılığını da hemen verebilir! Söz konusu olan, her türlü sosyal yapılanmadan ve tüm kimliklerden bağımsız, tekil varoluşun tabii gerçekliğidir.

Hukuk sözcüğünden vazgeçip, yalnızca haklardan söz etmenin zamanı gelmiş midir acaba? Birbirlerinin aleyhine de işleyebilecek gerçek güç/hak ilişkilerinde, Yasa'nın toplumla sınırlı ama işlevsel konumunu da vurgulayarak...

Spinoza'ya çok şey mi söyletiliyor? Ama o da okurunu baştan çıkarıyor. Uzlaşmaz sanılan kavramları özdeşleştiriyor, özdeş sanılan kavramları ayırıyor. Yüzlerce yıllık düalizmin kutsal kalesine saldırıp, bedenle ruh ya da zihin aynı şeydir diyor. Nietzsche'nin ümitsiz başkaldırışından da kaçınıyor. Ne gülüyor, ne ağlıyor, anlamaya ve anlatmaya çalışıyor. Reddetmiyor, reçete sunmuyor, geleceğe bel bağlamıyor; özgürlüğün gerçeği görmekten başka şey olmadığını kanıtlıyor; onu seçmekten başka tabii bir yol olmadığını da...

---

1 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008, s. 231.

Spinoza ifade özgürlüğünün gerçek ama çarpıcı bedensel niteliğini ortaya çıkararak hakkın nerede olduğunu gösteriyor. Tekil bedensel/zihinsel özerkliği ve onunla, onun çatısı altında, tüm hakların yeniden düşünülmesini sağlıyor. Vitoria'ya[2] da göz kırpıyor. İletişim hakkının, bedenlerin ve düşüncelerin sınırsız dolaşımını, biri gerçekleşmezse ötekinden de söz edilemeyecek biçimde içeren bütünsel bir hak olduğunu doğruluyor. Böylece yepyeni bir anlam kazanan iletişimsel ifade özgürlüğü çerçevesinde, çağın görmezden gelinemeyecek gerçeğine, göçmenlik olgusuna, yurttaşlığın sınırlamadığı bir yerden bakılmasını sağlıyor. 17. yüzyılda cemaatinden kaçan ve modern üst kimliği ehven-i şer sayarak tüm alt kimlikleri reddeden birine yakışan ders...

Spinoza hakkın kaynağını insanın tekil varoluşunda, etnik, dinsel, ulusal, cinsel... her türlü kimliğin ötesinde –ve belki insanın da ötesinde tüm tekil varoluşlarda– buluyor. Ve bu tekil varoluşların bedensel/zihinsel iletişiminin gerçekleşmediği yerde, olsa olsa azınlığın ya da çoğunluğun saçma hâkimiyetinin geçerli olacağını öğretiyor... Bunu da sayısal bir gerçeklik olarak sunuyor. Ne evrensel bir akıl ne de sosyal bir toplu akıl olabileceğini göstererek, bir başkası adına verilecek her kararın ahmaklıktan başka şey olamayacağını kanıtlıyor. Makul akıl olarak geriye de tüm tekil akılların yan yana gelme olasılığından başka bir seçenek bırakmıyor: Alternatifi olmayan rejim olarak ifade özgürlüğü üstüne oturmuş bir demokrasi... Her türlü seçkinci iddiayı gülünçleştiren, Tabiat'ın maddi sonsuzluğunu ve bilinemezliğini kabule yönelik gerçekçi bir ihtiyatla...

Spinoza, tekil varlıkların ötesinde, onların fiziksel birlikteliklerini aştığı varsayılan her türlü soyut bütün anlayışını reddediyor. Leviathan mantığına karşı çıkıyor. Demokrasinin kurulabilecek ve sonra da her şeyi kurabilecek bir yapılanma olmadığını, tersine tekil güç/hak ilişkilerindeki sınırsız iletişimin gerçek demokrasi olduğunu anlatıyor.

Bunları da *Teolojik-Politik İnceleme*'de yapıyor.

İlk Spinoza Günleri'nin *Teolojik-Politik İnceleme* etrafında dönüp durmasının makul nedeni olabilirdi bu. Ama burada da bir ilk ve basit neden geçerli: 2008 yılı, Türkiye'de iki *Tractatus theologico-politicus* çevirisinin birden arz-ı endam eylediği yıl oldu. Bu basit neden, söz konusu etkinlikte *Teolojik-Politik İnceleme*'nin tartışmaya açılmak istenmesini mazur gösterebilir.

17., 18. ve 19. yüzyıllarda Spinoza kitapları arasında *Teolojik-Politik*

2 Francisco de Vitoria, "De la guerre contre les indiens", Jean Baumel, *Les leçons de Francisco de Vitoria sur les problèmes de la colonisation et de la guerre* içinde, Imprimerie de la Presse, Montpellier 1936, s. 243-247.

İnceleme'nin ayrıcalıklı bir yeri vardı. Başlangıçta Spinoza'yı şeytanın ortağı olarak göstermek isteyenler, sonra da onu tanrıtanımaz ve maddeci bir düşünür olarak selamlamak isteyenler için... 1970'li yıllardan itibaren *Politik İnceleme*, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin önüne geçmeye başladı. Bugün Spinozacılar'ın çoğu da bu eğilimde. Burada, yarıda kalmış bir kitabın, Spinoza'nın en önemli ikinci eserinin önüne geçmesi şaşırtıcı bulunabilir ve şu soru sorulabilir: Ölümünden sonra, yazdıkları çekmecesinde bulunmasaydı, yalnızca *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yazarı olarak bile, etkisi yüzyıllarca süren ve hakkında belli bir fikre sahip olunan bir Spinoza olmayacak mıydı? Peki ya o tek kitap *Teolojik-Politik İnceleme* değil de *Politik İnceleme* olsaydı? O zaman Spinoza'dan geriye ne kalırdı?

Cevaplanması pek kolay olmayan bu soruya rağmen, bugün, *Teolojik-Politik İnceleme*'ye mesafeli yaklaşılmasının ve *Politik İnceleme*'nin tercih edilmesinin anlamlı bir nedeni var: Tartışma modern yapılanmanın ve zihniyetin devrini tamamlayıp tamamlamadığı üstünde yoğunlaşıyor. 15. yüzyılın ortasından 17. yüzyılın ortasına uzanan ve modernite öncesinden modernite-ye geçiş diye adlandırılan sancılı döneme benzer bir dönemden mi geçiliyor? Hem ulus-devlet hem de ulus-devletlere ilişkin global sistem, bu çerçevedeki güç ilişkilerinin perdesi olan meşruiyet mitosu, onunla özdeşleşen hukuk sistem(ler)i, modern insan hakları kuramları, bu yapılanmanın hâkim sınıfı, kavramsal alanı, değerleri erozyona uğruyor olabilir mi? Verilebilecek olumlu ya da olumsuz her cevapta, Spinoza, iki farklı Spinoza okumasıyla gündemde:

Birinci okumada, "modernitenin içindeyiz ve içinde kalmayı da sürdüreceğiz" diyenler için, 17. yüzyılın rasyonel modern düşünürlerinden biri olarak kalması istenen bir Spinoza'yla karşılaşılıyor. Modernitenin içinden ve devlet, egemenlik sözcükleriyle konuşan, insan hakları üstüne de farklı konuşmayan bir Spinoza... Bu açıdan, *Politik İnceleme*, modernite eksenli tartışma içinde, modernlerin sırtlarını dayadıkları kitap olarak yepyeni bir önem kazanıyor. Spinoza'nın, modern zihniyet, modern hukuk, ulus-devlet ve egemenlik çerçevesinin ötesine geçemeyeceğine inananlar, bu açıdan sorun yaratabilecek *Teolojik-Politik İnceleme*'den kaçarak, *Politik İnceleme*'ye yöneliyorlar. Elbette bu yapılırken, *Teolojik-Politik İnceleme* bütünüyle reddedilmiyor, ama en azından bu kitap *Politik İnceleme*'nin dümen suyuna sokuluyor. Birinci okuma açısından makul olan da bu...

Öteki okumada, Machiavelli ve Nietzsche gibi meşruiyetdışı düşünen, dolayısıyla da devletli düşünmeyen, bir egemenlik kuramcısı olmayan, "hu-

kuk" sözcüğünü değil "haklar" sözcüğünü tercih eden, etnik, dinsel, ulusal ve uluslararası kümelenmelere burun kıvıran, kısaca tüm değerleriyle moderniteye karşı çıkan radikal bir Spinoza var. Tam da bu, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin artık, tanıtanımaz bir maddecinin eseri olmanın çok ötesinde, modernite karşıtı, yani *Politik İnceleme* karşıtı bir eser olarak devreye girdiğinin kanıtı.

İki kitap arasındaki çatışmalardan biri de, özgürlük-güvenlik arasında çıkıyor:

Teolojik-Politik İnceleme ifade özgürlüğü ve Spinozacı demokrasi üstüne bir kitap. Ne var ki, Spinoza'nın bu kitapta yer vermediği monarşik ve aristokratik rejimler *Politik İnceleme*'de beliriyor ve *Politik İnceleme*, *Teolojik-Politik İnceleme*'den farklı bir zihniyet sunuyor. *Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye geçilirken, aynı zamanda, özgürlüğü öne çıkaran bir kaygıdan güvenliği öne çıkaran bir kaygıya geçiliyor.[3] *Teolojik-Politik İnceleme* bir demokrasi savunusuyken, *Politik İnceleme*'de Hobbes'un sisteminin otokratik unsurları yineleniyor.[4] Spinoza gibi tutarlı bir Ütopya düşmanı, *Politik İnceleme*'de siyasi rejimleri tanımlarken çelişkiye düşüyor[5] –ki bu da *Politik İnceleme*'nin temel zaafı. Ve *Politik İnceleme*'ye çok önem verenler bile, Spinoza'nın muhtemelen, tanımladığı siyasi bütünde radikal bir kötülük olduğunu gördüğü için bu kitabı yarıda bıraktığını söylüyorlar.[6] Bu, "*Politik İnceleme*, *Teolojik-Politik İnceleme*'den farklı bir kitaptır" demek değilse, nedir?

Kısacası, Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'de Spinozacı demokrasiden söz ediyor, ama *Politik İnceleme*'de etmiyor; kitap demokrasiden söz edileceği söylenen bölümün başlarında kesildiği için değil, Spinoza'nın bu kitabından Spinozacı yepyeni bir demokrasi tasarımı çıkmayacağı için... Spinoza demokrasi bölümünü bitirebilseydi de çıkan yalnızca modern demokrasi tanımı olurdu. Oysa *Teolojik-Politik İnceleme*'den, ulusal sınırlarla kuşatılamayacak, giderek hep daha fazla insanı içine almaya yönelik, –Foucault'nun iktidarlar ağını da hatırlatan– sonsuz bir güç ilişkileri yumağı olarak hayatın

3 Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, Paris, 1985, s. 63; Charles Ramond, "Sur l'orientation quantitative du Traité Politique de Spinoza", *Spinoza et la politique*, der. Humberto Giannini, Pierre-François Moreau ve Patrice Vermeren, L'Harmattan, Paris, 1997, s. 85-91.

4 Steven Barbone/Lee C. Rice, "La naissance d'une nouvelle politique", *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Ens, Paris, 1996, s. 48.

5 Paul Cazayus, *Pouvoir et liberté en politique. Actualité de Spinoza*, Mardaga, Liège, 2000, s. 145-172.

6 Alexandre Matheron, "L'Indignation et le conatus de l'Etat spinoziste", *Spinoza: puissance et ontologie*, der. Myriam Revault d'Allonnes ve Hadi Rizk, Kimé, Paris, 1994, s. 164.

kendisiyle özdeşleşmiş, "yönetme" anlamında siyaseti devreden çıkarmış, iletişimsel bir demokrasi anlayışı çıkarılabilir. Salt Hükümdar'ın mutlak özerkliğini düşünüp gücü onun bedensel varlığıyla özdeşleştirmiş bir Machiavelli'den ya da belirsiz bir üstinsan tasarımıyla güç istencini kutsamış bir Nietzsche'den bu kez Spinoza'yı ayıran biçimde, tekil varlıkların, kimliklerötesi bir çerçevede, bedensel/zihinsel özerkliklerini ve bu özerkliklerin oluşturacağı ulusötesi bir demokrasiyi düşünülebilir kılan hak/güç tanımıyla...

Tabii söz konusu olan belki Spinoza'yı da aşmış okumalardır ve bunların çok farklı olması kaçınılmaz. Bu kapıyı da Spinoza benzersiz bir biçimde açıyor ve okurunu taban tabana zıt yönlere uğurlayabiliyor. Onlar da bu yüzden, sakin, ölçülü ve kavgayı sevmeyen bir insanın yolunu şaşırmış müritleri olarak, birbirleriyle kıyasıya tartışmaya hazır hırçın ve tutkulu yolculara/yorumculara çok kolay dönüşebiliyorlar. Ne gam! Spinoza onların ardından hem gülümsüyor, hem de tüm gerçekliği, zenginliği ve karmaşıklığıyla hayatın kendisini anlatmaya çalışıyor. Ve de demokrasiyi; tanrıların rejimi olarak değil, tutkularıyla belirlenmiş insanlara en uygun rejim olarak, tekil varlıkların tüm bedensel/zihinsel karşıtlıkları içinde birbirlerini kabul etmeyi ve de birbirlerine katlanmayı öğrenecekleri biraz kaotik bir birlikteliği... Her Spinoza Günleri'nde olması gerektiği gibi...

6

Teolojik-Politik İnceleme'den *Politik İnceleme*'ye, Özgürlük ve Güvenlik Bilmecesi*

Reyda Ergün - Cemal Bâli Akal

Günümüzde Spinozacılık'ın temel sorunlarından birinin, *Teolojik-Politik İnceleme*'yle *Politik İnceleme* arasındaki bağdaşmazlık olduğu ileri sürülebilir. Literatürde kabul görmüş bazı Spinozacılar, Spinoza'yı iyi anlamanın yolunun, *Teolojik-Politik İnceleme*'yi olabildiğince gözardı edip, bu iki incelemeden *Politik İnceleme*'yi tercih ederek, onu *Etika*'ya uygun biçimde okumak olduğunu iddia etmektedirler. Bu düşünürler, adeta, Spinoza'yı yüzyılların lanetinden, yani *Teolojik-Politik İnceleme*'nin lanetli yazarı olmaktan kurtarmaya girişmişlerdir. Belki de düşünce tarihinde eşi benzeri olmayan bir çabadır bu. Gerçekten de *Politik İnceleme* gibi, tamamlanmamış olduğu halde, böylesine bir önem kazanmış ve yazarının felsefesine ilişkin çağdaş okumaları belirlemiş bir başka kitap daha var mıdır tarihte?

Bugün gerçek Spinoza'nın hangisi olduğunu kendimize sorar hale geldik: *Teolojik-Politik İnceleme*'nin lanetli yazarı mı? Yoksa *Politik İnceleme*'nin mutlakiyetçi ve seçkinci modern yazarı mı? Elbette buradaki amacımız, söz konusu soruyu, artık üzerinde tartışmayı imkânsız kılacak biçimde cevaplamak değil, yalnızca *Teolojik-Politik İnceleme*'yle *Politik İnceleme* arasında bir seçim yapmanın kaçınılmaz olarak iki farklı Spinoza ve Spinozacılık arasında da seçim yapmak olduğunu ortaya koymaktır.

(*) Bu makale 26 Ekim 2007 tarihinde Córdoba Ulusal Üniversitesi Felsefe ve Beşeri Bilimler Fakültesi (Arjantin) tarafından düzenlenen Dördüncü Uluslararası Spinoza Kolokyumu'nda tebliğ olarak ("Del TTP al TP. El enigma de la libertad y seguridad" başlığıyla) sunulmuş, sonra "Sobre la incompatibilidad entre el *TP* y el *TTP*" başlığıyla yayımlanmıştır: *Spinoza. Cuarto coloquio*, der. Diego Tatián, Editorial Brujas, Córdoba, 2008.

Spinozacıların büyük bir çoğunluğu *Politik İnceleme*'nin Hobbes etkisi altında yazıldığı, ama kitapta aynı zamanda Hobbes'un mutlakiyetçi monarşi savunusuna da karşı çıkıldığı konusunda hemfikirdirler.

Öte yandan, *Politik İnceleme*'nin olumlu anlamda *Teolojik-Politik İnceleme*'den farklı olduğunu ileri süren Spinozacıların iki temel önermesi şunlardır:

1. *Teolojik-Politik İnceleme* sözleşmeciyken, *Politik İnceleme*'de bir sözleşme kurgusu yoktur; bu da Spinoza düşüncesindeki olumlu bir aşamadır.[1]

2. *Politik İnceleme*, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin Neo-Platonculuk'undan ve panteizminden uzaklaşmıştır.

Öyleyse Hobbes etkisine ilişkin iddiayla yukarıdaki önermeleri sırasıyla inceleyelim:

1. Gerçekten de inkâr edilemeyecek bir şey varsa, bu, *Politik İnceleme*'nin Hobbesçu yaklaşımıdır. *Etika*, *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Politik İnceleme*'nin yazım süreçlerinin araştırılması, henüz bir metin incelemesine girişilmeksizin, bu önermeyi doğrular.[2] Bernard Rousset'ye göre, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin 1666-1670 arasında, *Politik İnceleme*'nin de 1674-1676 arasında yazıldıkları kesindir. Spinoza *Etika*'yı ise iki farklı dönemde yazmıştır. Birinci dönem muhtemelen 1664-1667, ikinci dönemse 1672-1675 tarihlerine denk gelmektedir. Dolayısıyla, Spinoza, *Etika*'nın ilk müsveddesiyle *Teolojik-Politik İnceleme*'nin nihai metnini 1670'e kadar tamamlamıştır; *Politik İnceleme*'nin yarım kalmış metniyle *Etika*'nın nihai metninin kaleme alınışı ise 1672'den sonra gerçekleşmiştir. Rousset'nin yorumuna göre, bu ikinci dönem Spinoza'nın 1671-1672 yıllarında yaptığı Hobbes okumasının etkisi altındadır. Demek ki *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Politik İnceleme* arasında, bu iki çalışmayı birbirinden ayıran bir Hobbes okuması vardır.[3] Bundan çıkacak sonuca göre de, sözleşmeci diye adlandırılan *Teolojik-Politik İnceleme* aslında Hobbes düşüncesinin etkisini taşımamaktadır.[4] Öyleyse ka-

---

1 Lucien Sfez, "Duguit ve Devlet Kuramı. Temsil ve İletişim", *Devlet Kuramı*, der. Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, s. 417-419.

2 Domínguez'e göre, 1665'te Spinoza *Etika*'yı yazmayı keser ve 1670'te yayınlanacak olan *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yazımına girişir; *Etika*'yı ise 1675'te yayına hazır hale getirir. Hemen ardından *Politik İnceleme*'yi yazmaya başlar ve ölümüne kadar da bu kitap üzerinde çalışır (Domínguez, "Giriş", *Tratado político*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, s. 9, 30).

3 Bernard Rousset, "Elements et hypothèses pour une analyse des rédactions successives de Ethique IV", *Cahiers Spinoza 5*, Réplique, Paris, 1985, s. 130, 141-145.

4 *Teolojik-Politik İnceleme*'de Spinoza'nın Hobbes'a yalnızca bir tek doğrudan göndermesi vardır ve bunu da 33. notta Hobbes'un kendisinden farklı düşündüğünü belirtmek için yapmıştır.

bul etmek gerekir ki, Hobbes'un izlerinin aranabileceği iki metin, olsa olsa, *Politik İnceleme* ve de *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yayınlanmasından sonra yazılmış, eklenmiş ya da değiştirilmiş bölümleriyle kısmen *Etika* olabilir. Öte yandan, konuya odaklı bir metin incelemesi, *Teolojik-Politik İnceleme*'yle kıyaslandığında *Politik İnceleme*'de hâkim olan zihniyetin, kitapta filozofa doğrudan gönderme yapılmış olmasa bile, Hobbes düşüncesine daha yakın olduğunu ortaya çıkaracaktır. Ama bu konuyu ileride ele alacağız.

2. *Politik İnceleme*'nin aksine *Teolojik-Politik İnceleme*'nin sözleşmeci olduğuna ilişkin önermeyse bizi bilmecenin merkezine taşır. Çünkü *Politik İnceleme*'nin Hobbes etkisinde yazıldığını ileri süren yazarlar haklıysa, şöyle bir çelişkinin de kabul edilmesi gerekecektir: *Teolojik-Politik İnceleme*'nin sözleşmeci Spinoza'sı, sözleşmeci ve iradeci olan Hobbes'dan etkilendikten sonra *Politik İnceleme*'yi yazarken sözleşme kurgusunu terk etmiştir!

Örneğin, Chantal Jaquet'ye göre, *Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye uzanan süreçte, Spinoza birinden ötekine atlarken, sosyal sözleşme kuramı yerine bir irade kuramı oturtacak, tabii hal/sivil hal ayrımı yapmaksızın, herkesin iradesini devletin iradesine dönüştürecektir. Jaquet'ye göre, *Politik İnceleme*'de devlet, *conatus*'un devamından başka şey değildir.[5] Antonio Negri ve Alexandre Matheron da benzer bir tavır benimserler. Matheron, *Politik İnceleme*'nin Spinoza'yı bir panteistten olumlu anlamda bir maddeciye dönüştürdüğünü savunan Negri'nin düşüncesini izler. Matheron'a göre, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin Spinozası, *Politik İnceleme*'yi yazana kadar, sosyal sözleşme düşüncesinden kurtulamayan tabii hukukçu bir filozof olarak kalır.[6]

Ancak *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Politik İnceleme* dikkatli bir biçimde okunduğunda, bu önermelerin tartışılmaz olmadıkları görülecektir. Her şeyden önce, *Politik İnceleme*'de sözleşme kavramı bağlamında sorunlu bazı bölümler vardır. Gerçekten de Matheron bile bunu kabul etmek zorunda kalır ve Spinoza'nın, *Politik İnceleme*'nin VI. Bölüm'ünün birinci paragrafında şöyle dediğini belirtir: Çokluk tabii olarak bir araya gelmeye yönelir ve

İnceleme'nin yayınlandığı 1670'de Spinoza'nın henüz ciddi bir Hobbes okuması yapmadığına daha önce değinilmişti. Kaldı ki, bu notların özgünlüğüne ilişkin literatürde pek çok tartışma vardır. Bu tartışmalar için bkz. Reyda Ergun, "17. Yüzyıldan Günümüze Bir İfade Özgürlüğü Çağrısı", *Teolojik-Politik İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008, s. 25, 26. Aynı makale, elinizde tuttuğunuz derlemede de yer almaktadır.

5 Chantal Jaquet, "Le rôle positif de la volonté chez Spinoza", *La Recta Ratio*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 1999, s. 161.

6 Alexandre Matheron, "L'anomalie sauvage d'Antonio Negri", *Cahiers Spinoza 4*, Réplique, Paris, 1983, s. 50, 59.

sanki tek bir akıl tarafından yönetilmek ister.[7] "Sanki tek bir akıl tarafından yönetilmek zorunda olma ya da bunu isteme düşüncesi"ne *Politik İnceleme*'nin başka pasajlarında da rastlanabilir.[8] Bazı Spinozacılar bunu sözleşmeci bir eğilim olarak yorumlamaktadırlar.[9]

Söz konusu yorumlar, genel olarak, sözleşme anlamında iki inceleme arasında bir bağdaşmazlık bulunmadığı iddiasıyla bu iki incelemeyi birlikte okuma çabası olarak ele alınabilirler. Bu yazarlara göre, hem *Politik İnceleme*'de hem de *Teolojik-Politik İnceleme*'de bir sözleşme düşüncesi bulunsa bile, iki incelemenin de geleneksel anlamda sözleşmeci olduğu söylenemez. Burada söz konusu olan, Suárez ya da Hobbes düşüncesinde görülen türden bir sözleşmecilik değildir. Örneğin, Laurent Bove, *Politik İnceleme*'nin II. Bölüm'ünün 15. paragrafında ve VI. Bölüm'ünün 2., 3. ve 6. paragraflarında bir sözleşme düşüncesi olduğunu savunur. Yine de yazara göre, Spinozacı sözleşme, toplumun gerçek yapısal düzeninden başka bir şey değildir.[10] Robert Misrahi de, sözleşme açısından, *Teolojik-Politik İnceleme*'yle *Politik İnceleme* arasında bir fark olmadığını ileri sürer ve *Politik İnceleme*'nin II. Bölüm'ünün 8. ve 15. paragraflarıyla III. Bölüm'ünün 9. paragrafında bir sözleşme düşüncesinin bulunduğundan söz edilebileceğini belirtir. Misrahi'ye göre, Spinoza düşüncesi "genel olarak sözleşmecidir, ama Spinozacı anlamda..."[11]

---

7 Bu metinde *Politik İnceleme*'ye yapılan göndermelerin Türkçe çevirisi için elimizdeki İspanyolca ve Fransızca çevirileri karşılaştırmalı olarak kullandık. *İnceleme*, kısa bölüm ve paragraflar olarak kaleme alındığından, elinde *İnceleme*'nin herhangi bir çevirisi bulunan okur, belirteceğimiz bolüm ve paragraf numaralarıyla, gönderme yapılan pasajı kolaylıkla bulabilecektir. Dolayısıyla bundan sonra *Politik İnceleme*'ye gönderme yapılırken, dipnotlarda *TP* kısaltması kullanılacak ve yanında bölüm/paragraf numaraları verilecektir. Kullandığımız İspanyolca ve Fransızca çevirilerle, *İnceleme*'nin Türkçesi için bkz. Spinoza, *Tratado político*, çev. A. Dominguez, Alianza Editorial, Madrid, 2004; Spinoza, *Oeuvres IV, Traité politique, Lettres*, çev. Charles Appuhn, Garnier Flammarion, Paris, 1966; Spinoza, *Politik İnceleme*, çev. M. Erşen, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009.

8 *TP II-21*; *TP III-2*; *TP III-5*; *TP III-7*; *TP IV-1*.

9 Matheron doğru bir *Politik İnceleme* okumasının insanların bir sözleşmeye ihtiyaç duymadıklarını gösterdiğini, bunun nedeninin tam da tabii olarak anlaşmaları olduğunu savunur. Aslında Matheron'un savının dikkat çekici yanı, Spinoza düşüncesinde bir tabii halin bulunamayacağına ilişkin saptamadır: Bundan yola çıkarak, toplumu bu halden başlatan bir oluşumun Spinoza açısından imkânsız olduğunu söyler (Alexandre Matheron, "L'Indignation et le conatus de l'Etat spinoziste", *Spinoza: Puissance et ontologie*, Kimé, Paris, 1994, s. 154, 160).

10 Laurent Bove, *La stratégie du conatus*, Vrin, Paris, 1996, s. 217, 220, 224, 233, 105.

11 Misrahi, Spinozacı düşüncenin temelinde ve eserinin genelinde, "sözleşmeci, ama Spinozacı anlamda sözleşmeci" bir düşünce olduğunu anlatır. Bu sözleşmenin kaynağında, insanın olumsuz tabiatından kaynaklanan ahlâki bir gereklilik yoktur. Sözleşmenin gerekliliği, doğrudan, tekil varlığın *Conatus* ve Arzu olmasına dayanır. O diğer tekil varlıklarla, şiddet, kaygı ve güvensizlik engel-

İki inceleme arasında ilişki kurmaya yönelik bir başka çaba, ne *Teolojik-Politik İnceleme*'de ne de *Politik İnceleme*'de bir sözleşme kuramı bulunduğunu savunmak olmuştur. Örneğin, Pierre-François Moreau'ya göre *Teolojik-Politik İnceleme*'deki sözleşme düşüncesi, Spinozacı "tutkular kuramı"nı örten bir maskeden başka şey değildir. Bu kuram *Politik İnceleme*'de ise doğrudan ortaya konulmuştur.[12]

İlk bakışta, iki incelemenin birbiriyle bağdaştığına yönelik bu önermeler mantıklı görünebilir. Özellikle de, Spinoza'nın mektuplarında ve *Politik İnceleme*'de *Teolojik-Politik İnceleme*'yi savunmaktan hiç vazgeçmediğini hatırlarsak...[13]

Yine de, bu iki incelemeyi beraber okumanın o kadar da kolay olmadığını düşünmek için çok nedenimiz var. Örneğin, *Politik İnceleme*'nin, onda bir sözleşme düşüncesi bulunabileceğini kabul eden yazarlar da dahil olmak üzere, kimsenin gönderme yapmak istemediği IV. Bölüm'ünü ele alalım. 6. paragrafta Spinoza tam üç kez latince *contractum* sözcüğünü kullanır. İşte bir bilmece daha: Kuşkusuz, *Politik İnceleme*'de bir sözleşme kuramı olmadığına ilişkin düşünceyi savunan yazarların söz konusu bölüme gönderme yapma-

lerine takılmadan, kendisi için iyi olanı elde edip, bundan haz almak için uzlaşır... Misrahi için, her şeyden önce, "özerklik demek olan özgürlük"ün *sine qua non* koşulu pozitif hukuk, gerçek bir sosyal sözleşmedir; yeter ki bu sözleşme kavramı, sonunda mutlaka, kişinin topluluğa sürekli katılımına dayanacak bir sosyal varoluş olumsallığını anlatsın... Bu çerçevede, Spinoza bir demokrasi kuramcısı olarak kabul edilecekse, demokrasi kuramının bir sözleşme kuramı, demokrasi tanımının bir sözleşme tanımı olduğunu da kabul etmek gerekecektir. Hukukun ve sivil toplumun oluşumuna denk düşen, bir halden ötekine geçiş sayılmayan, gerçek arzuların gerçekleştirilmesine yönelik gerçek bir birliktelikten başka şey olmayan bu sözleşmenin, kendisini diğer bütün sozleşmelerden ayıran atipik bir özelliği vardır (Robert Misrahi, "Le désir, le droit et la liberté véritable dans la philosophie de Spinoza, *Droits 28*, Paris, 1999, s. 134, 135).

12 Moreau, bunlara yakın bir yorumla, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin XVI. Bölüm'ünde bir sözleşme kuramı ortaya çıktığı halde, bu kuramın XVII. Bölüm'den başlayarak ciddi biçimde sınırlandığını, III, IV ve V. Bölümler'de ise sorunsalın bütünüyle farklı olduğunu söyleyerek, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin sözleşmeci yanını öne çıkartmamak gerektiğini sezdirecektir. Moreau'ya göre, *Teolojik-Politik İnceleme*'de sözleşme üstüne kurulmuş bir siyaset değil, bir "tutkular kuramı" dile gelir ve sözleşme kuramı yalnızca bunun üstüne geçirilmiş bir maskedir. Tabii hak aslında tutkusal nitelikte bir haktan başka şey değildir. *Politik İnceleme*'de ise aynı tutkular kuramı dolaysız olarak belirecektir. İnsanlararası ilişkilerin, çıkarların ve kurumların temelinde, bir tutkular sistemi yatmaktadır. Kurumlar, insanlar tutkularına kapıldıkları zaman da işleyebilecek nitelikte olmalıdırlar. Çünkü Spinozacı sözleşme ya da tutkular kuramında, insan tutkularıyla, sözleşme öncesinde de sonrasında da aynıdır (Pierre-François Moreau, "Les deux genèses de l'Etat dans le Traité théologico-politique", *La Recta Ratio*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 1999, s. 191, 193, 196; "La place de la politique dans l'Ethique", *Fortitude et servitude*, Kimé, Paris, 2003, s. 125). Saada da *Teolojik-Politik İnceleme*'nin atipik sözleşmesinin bir tutkular kuramı üstüne inşa edildiğini söyler (Julie Saada, "Le corps-signe. Ordre des passions et ordre des signes: une économie du corps politique", *Spinoza et la politique*, L'Harmattan, Paris, 1997, s. 78).

13 *TP II-1*; *TP II-8*; *TP VII-26*; *TP VIII-46*.

maları şaşırtıcı değil. Ama, neden bunun tersini savunan yazarlar da aynı bölümden kaçıyorlar?

Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'de, bazıları için geleneksel anlamda bir sözleşmeye benzeyen şeyler için *pactum* sözcüğünü kullanır. A) Öncelikle bunu XVI. ve XX. Bölümler'de yapar. B) III., VIII., XII., XIV., XVII. ve XIX. Bölümler'de aynı sözcüğü Yahudiler'in önce Tanrı, sonra da Musa'yla yaptıkları anlaşmalar için kullanır. C) XVI. ve XVIII. Bölümler'de, *pactum* sözcüğü iki kez devletler arasında yapılan antlaşmalardan sözetmek için kullanılır, ama genelde Spinoza bunun için *contractum* sözcüğünü tercih etmektedir (Örneğin XVI. ve XVII. Bölümler'de).

Politik İnceleme'de ise *pactum* sözcüğü hiç geçmez, ama belirttiğimiz gibi *contractum* sözcüğü üç kez ve *Teolojik-Politik İnceleme*'deki *contractum* sözcüğünün kullanımından çok farklı biçimde karşımıza çıkar.

> *Multitudo*'nun hakkını bir meclise ya da bir insana *devrettiği sözleşmeler* ya da yasalar kuşkusuz ihlali ancak ortak yarar gerekli kıldığında ihlal edilmelidir. Ama bu konuda hüküm vermek, yani kurulu yasaları ihlal etmenin ortak yarara uygun olup olmadığına karar vermek hiçbir tekil bireye ait değildir. Bu konuda yalnızca üstün güce sahip olan karar verebilir. Böylece, sivil hakka göre yasaları yalnızca böyle bir gücü elinde tutan yorumlayabilir. Hiçbir tekil bireyin yasaları savunma hakkı olmadığını da eklemek gerek. Dolayısıyla gerçekte yasalar gücü elinde tutanı bağlamaz. Bununla birlikte, bu yasalar, Site'yi zayıflatmadan, yani yurttaşların çoğunun korkusu infiale dönüşmeden ihlal edilemez mahiyetteyseler, Site bu durumda çözülür ve *sözleşme geçersiz olur*; ve de bu nedenle sivil hak uyarınca değil savaş hakkına dayanılarak savunulur. Dolayısıyla, gücü elinde tutanın, söz konusu *sözleşmenin* koşullarını yerine getirmek için yalnızca bir tek nedeni kalacaktır; tıpkı tabii haldeki insanın, kendi kendisinin düşmanı olmamak için, kendisini öldürmekten kaçınmak zorunda olması gibi.[14]

Burada, sorulması gereken soru şudur: Spinoza, *Politik İnceleme*'de kullandığı *contractum* sözcüğüyle *Teolojik-Politik İnceleme*'de kullandığı *pactum* sözcüğüne aynı anlamları mı vermiştir? Ya da *Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye öze ilişkin çok daha önemli bir dönüşüm mü yaşanmıştır? Sanılanın tam tersine, gerçekte, sözleşmeci kitap *Teolojik-Politik İnceleme* değil de *Politik İnceleme* olabilir mi?

İki incelemeyi bağdaştırmaya çalışmayan ve *Teolojik-Politik İncele-*

14 *TP IV*-6; İddiamız açısından önem taşıyan yerleri vurgulamak için bu bölümleri italik olarak yazdık. Özgün metinde böyle bir vurgu yoktur. Aynı şey, aşağıda yer alan *Politik İnceleme* pasajlarında da söz konusudur.

me'yi reddedip *Politik İnceleme*'yi tercih eden yazarlara göre, *Teolojik-Politik İnceleme*'yle *Politik İnceleme* arasındaki temel fark, gösterdiğimiz gibi, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin tabii hakların devrine dayalı sözleşmeci özelliğidir. Bu yazarlar, *Politik İnceleme*'de tam tersine, söz konusu devir düşüncesinin ortadan kalktığını savunurlar.

Ama gerçekte, Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'de bir *pactum*'dan söz etse bile, felsefesinin temel fikri olan güç-hak özdeşliğini hep korur. Bu anlamda, hak, bireyin tabii gücünden ayrılarak başkasına devredilebilecek bir şey değildir. Dolayısıyla, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin bir hak devrinden söz eden pasajları, bazı durumlarda bu gücün kullanımından bir vazgeçme olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Spinozacı anlamda hak, tabii güçten başka şey değildir ve bu nedenle de devredilemez. Öte yandan Spinoza'ya göre, insanın tabii gücüne bağlı öyle özellikler vardır ki, insan onların yalnızca kullanımından bile istese de vazgeçemez. Dolayısıyla bu özellikler bağlamında hiçbir sözleşme geçerli olamaz. Spinoza vicdan ve düşünce özgürlüklerini bu çerçeveye oturtur. Bu nedenle de, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yazarının geleneksel anlamda bir sözleşmeci olduğunu söylemek mümkün değildir.

Dahası, Spinoza'nın Jarig Jelles'e yazdığı ünlü mektubundaki eleştirisinin, bütünüyle sözleşmeci zihniyete yönelik olduğu inkâr edilemez. Bu mektupta Spinoza, politikaya ilişkin olarak kendisiyle Hobbes arasındaki farkın neden ibaret olduğunu açıklamaktadır:

"Tabii hakkı her zaman koruyorum ve herhangi bir devlette egemene uyrukları üstünde yalnızca onları gücüyle aştığı oranda hak tanıyorum; bu tabii halin devamıdır."[15]

Bu bakış açısı tam da Spinoza'nın modern devletin mutlak egemenlik kuramına karşı aldığı tavra denk düşer. Bu kurama göre, modern devlet kurgusal ve tabii halden sivil hale geçildiğini gösteren bir sözleşmeyle kurulur; böylece insanların bu sözleşme aracılığıyla tabii haklarının tamamını ya da bir bölümünü egemene devrettikleri varsayılır. Söz konusu mektubun yazıldığı tarih 1674'tür. Öyleyse Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'yi yayınlatmış, ama *Politik İnceleme*'nin yazımına henüz başlamamıştır. Bundan, Spinoza'nın bu mektupta Hobbes'la arasındaki farkı, henüz sadece *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yazarı sıfatıyla ortaya koyduğunu kestirebiliriz. Bu mektup gözönünde bulundurulursa, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin Spinoza'sının sözleşmeci bir filozof olduğu söylenemez. Evet, *Teolojik-Poli-*

15 Spinoza, *Oeuvres 4, Traité Politique, Lettres*, Garnier Flammarion, Paris, 1966, s. 283.

tik İnceleme'de bir *pactum* düşüncesi vardır ama bu düşünce sözleşmeci bir çerçeve içine girmez.

Somut olarak, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin *pactum*'u ile ne toplum kurulur, ne de genel olarak tüm devlet tipleri; kurulan yalnızca demokratik rejimdir. Bu Spinozacı *pactum* aracılığıyla insanlar şu konular hakkında söz verirler: Her şeyi yalnızca aklın buyruğuna göre yönlendirmek; insana başkasına zarar verebilecek herhangi bir şey önerdiği ölçüde iştahı dizginlemek; kendisine yapılmasını istemediği şeyi başkasına yapmamak; son olarak da başkasının hakkını kendi hakkı gibi savunmak...[16] Dolayısıyla demokratik düzenin temel ilkesi sosyal barış ile rejimin korunması ve böylece bireyin özgürlük alanının genişletilmesidir. Demokratik bir düzende insanlar bu amaç konusunda hemfikir olurlar. İfade özgürlüğünün mutlak kabulünü ve eksiksiz siyasi katılımı gerekli kılan bir amaç...

Gerçekten de *Teolojik-Politik İnceleme*'de bir "sosyal sözleşme"ye rastlanmaz; çünkü V. Bölüm'de kanıtlandığı gibi, toplumun oluşumu tabii bir zorunluluktur. Söz konusu olan siyasi bir sözleşmedir, ancak Spinoza'nın *pactum*'u saltlıkla demokrasiye denk düşer. Oysa, *Politik İnceleme*'de devreye monarşiyle aristokrasi girecek ve Spinoza bu rejimleri de doğrulamaya girişecektir. Buna karşılık *Teolojik-Politik İnceleme*'de Spinoza öteki siyasi iktidar tiplerinin kendisini ilgilendirmediğini açıklar: "Bu nedenle, burada diğer güçlerin temellerinden söz etmiyorum. Sahip oldukları hakkı tanımak için, onu nereden aldıklarını ve çoğu zaman hangi temellere dayandıklarını bilmemiz gerekmiyor. Gerçekten de üstün gücü elinde tutanın, bu ister bir kişi, ister birkaç kişi, ister herkes olsun, dilediği her buyruğu verme üstün hakkına sahip olduğu açıktır."[17] Bu siyasi bir gerçekçiliktir ama hukuki bir doğrulama değildir. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin çeşitli pasajlarında, Spinoza, insanların, kuşkusuz başka devlet tiplerine uygun düşen bir biçimde, zorla karşılaştıklarında da tabii haklarını bir başkasına devretmelerinin (yani haklarını kullanmaktan vazgeçmelerinin) söz konusu olabileceğini kabul eder.[18] Oysa yalnızca demokratik rejim bilinçli bir *pactum* aracılığıyla kurulur. Sonuç olarak, Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'de ne monarşiye ne de aristokrasiye hukuki bir doğrulama sunar.

Oysa modern sözleşmecilik, insanların tabii haklarını egemene devret-

16 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010, s. 233.

17 Spinoza, *a.g.e.*, s. 237.

18 Spinoza, *a.g.e.*, s. 234.

me iradesine ve ortak kararına dayanıp, Hobbes'unki gibi hem sosyal hem de siyasi olan kurgusal bir sözleşmeyle ya da Suárez'inki gibi kurgusal bir çifte sözleşmeyle, rejimi ne olursa olsun, modern devletin hukuki doğrulamasını sağlar. Bu anlamda sözleşmecilik, özgürlükleri ve demokrasiyi savunma adına eleştirilmesi gereken modern devlet mutlakiyetçiliğine denk düşer. Böyle bir kurgu, yukarıda ortaya koyduğumuz gibi *Teolojik-Politik İnceleme*'de bulunmazken, modern sözleşme kuramına benzer bir kurguya *Politik İnceleme*'de rastlamak mümkündür.

Şimdi *Politik İnceleme*'nin bazı pasajlarını gözden geçirelim.

> Eğer *iki kişi aralarında anlaşır ve güçlerini* birleştirirlerse birlikte daha fazla güçleri ve dolayısıyla tabiat üzerinde her birinin tek başına sahip olduğundan daha fazla hakları olacaktır (Güçlerini birleştiren insanların sayısı arttıkça, bunların sahip oldukları haklar da artar).[19]
>
> ...
>
> Devletin bedeninin[20] *tek bir akıl tarafından yönetiliyormuş gibi* hareket etmesi ve dolayısıyla *toplumun iradesinin herkesin iradesi* olarak görülmesi gerektiğinden, toplum haklı ve iyi olana karar verdiğinde, buna tek tek herkesin de karar verdiği düşünülmelidir.[21]
>
> ...
>
> İnsanlar ortak haklara sahip olduklarında ve *hepsi sanki tek bir akıl tarafından yönetildiklerinde*, her biri, bir arada *ondan daha güçlü olan tüm diğerlerine* (çünkü karşılıklı anlaşarak güçlerini birleştirmişlerdir) göre daha az hakka sahiptir; yani her biri tabiat üzerinde gerçekte ortak hakkın ona kazandırdığı kadar hakka sahiptir; öte yandan, ortak bir rızayla [*ex communi consensu*][22] ona buyurulanı yapmak zorundadır ya da buna zorlanabilir.[23]
>
> ...
>
> *Multitudo*'nun gücünün belirlediği bu hakka genelde devletin gücü denir. *Ortak rızayla* [*ex communi consensu*] kamusal işleri yüklenenler bu hakka *mutlak olarak* sahip olurlar. [...] Bu görev tüm *multitudo*'nun oluşturduğu bir meclis tarafından üstlenilirse, demek ki söz konusu olan demokrasidir. Meclis seçilmiş birkaç kişiden oluşuyorsa söz konusu olan aristokrasidir. Son olarak da kamusal görev ve dolayısıyla da güç bir kişiye aitse, o zaman sözü edilen monarşidir.[24]

---

19 *TP II-13.*

20 Devletin bedenini, Spinoza, toplum ya da *civitas* olarak adlandırır (*TP III-1*).

21 *TP III-5.*

22 Bu kavramın geçtiği başka bir örnek: *TP II-19.*

23 *TP II-16.*

24 *TP II-17.*

Kanımıza göre bu, mutlakiyetçiliğin ve üstü örtülü de olsa bir sözleşme kuramının doruğudur. Gerçekten de denilebilir ki, *Politik İnceleme*'de çifte boyutlu bir sözleşme kuramı vardır. Birincisi, sayesinde toplumun ya da *civitas*'ın kurulduğu sözleşmedir. İnsanlar karşılıklı anlaşır ve güçlerini birleştirirler. Bundan türeyen güç devletin gücü, yani hakkıdır. İkinci boyut siyasi sözleşme boyutudur; onun aracılığıyla toplum, ortak kararla, bu hakkı birine, birkaç kişiye ya da *multitudo*'nun tamamının oluşturduğu bir meclise devredip onlara kamusal görevler verir. Bu bağlamda, toplum ve devletin kurulması kadar devletin rejiminin seçilmesi de her bireyin iradi ve bilinçli kararıyla gerçekleşir.[25] Bu nedenle, her kim olursa olsun egemenin iradesi, herkesin iradesi olarak görülür. Yani, bu anlamda rejimin meşruiyeti anlamında, monarşi, aristokrasi ve demokrasi arasında hiçbir fark yoktur. Bu kuram sözleşmeci bir kuram değilse nedir?

Bu pasajlara, *Politik İnceleme*'de ilk monarkın ve ilk soylu yurttaşların *multitudo* tarafından seçilmelerinin önerildiği pasajları da eklemek gerek.[26] Ayrıca Spinoza *Politik İnceleme*'de ele alınan devlet tiplerinin özgür bir *multitudo* tarafından kurulan devletler olduğunu açıklar.[27] Öyleyse Spinoza'nın Francisco Suárez'in[28] ağzından konuştuğunu kabul edebiliriz: *Consensus populi*'ye dayanan sözleşme kuramının, temelde, biçimi ne olursa olsun her

25 *TP III-3.*

26 *TP VI-13*; *TP VII-5*; *TP VIII-1.*

27 *TP VII-26.*

28 Jaquet, Spinoza'nın, Suárez okuduğunu kanıtlayan bir bilgi bulunmadığını söyledikten sonra, yine de Suárez'in *Disputationes metaphysicae*'sinin (*Metafizik tartışmalar*), dolaylı da olsa, Spinoza'yı etkilemiş olabileceğini yazacaktır. Spinoza'nın kütüphanesinde bu eser yoktur ve kitaplarının hiçbirinde de Suárez'e gönderme yapılmamıştır. Ancak Suárez'in çözümlemeleri, özellikle Franco Bürgersdijck'in 1645'te yayınlattığı, *Synopsis Bürgersdiciana*'yı belirlemiştir. Kitap 1650'de Adrian Heereboord tarafından yorumlanarak ve açıklamalarla zenginleştirilerek yeniden yayınlanmıştır. Heerboord bu çalışmada, "tüm metafiziğin Papa'sı ve prensi" diye nitelendirdiği Suárez'e hayranlığını ve borcunu dile getirmiştir. Spinoza da *Cogitata metaphisica*'da (*Metafizik Düşünceler*) gönderme yaptığı Heereboord'u iyi tanımaktadır ve *Synopsis Bürgersdiciana*'yı okuduğu kesin olmasa bile, en azından Heereboord'un *Meletemata philosophica*'sını okuduğu kesindir. Heereboord da bu kitaba, ilk kitaptan, Suárez etkisinde uzun metinler aktarmış ve onları yorumlamıştır. *Kısa İnceleme* III-I'de, bu kitaptan, olduğu gibi aktarılmış bölümler vardır. Kaldı ki Jaquet'ye göre, böyle açık bir ilişki kurulamasa da, Spinoza düşüncesinde, Suárezci düşünce akımının önemli unsurları yer almaktadır: Örneğin *Disputaciones metaphysicae*'de "sonsuzluğun, tanrısal varlığın zorunluluğunu dile getirdiğini" söyleyen Suárez düşüncesi, Spinoza'da da belirir. Jaquet, Spinoza'yla Aquinolu Tommaso arasında da düşünsel bir bağ kurma çabaları görüldüğünü, Martial Gueroult'nun bu ilişkiyi kuranlardan biri olduğunu söyler. Jaquet'ye göre, karşı-reform hareketiyle XVII. yüzyıl arasında da etkili olan Aquinolu'nun *Summa*'sına Spinoza'nın hâkim olduğu pek söylenemez. Ne var ki, yine Heerboord okuması sayesinde, onun Aquinolu'ya da uzandığı düşünülebilir (Chantal Jaquet, *Sub specie aeternitatis. Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Kimé, Paris, 1997, s. 27, 28, 45, 64, 65, 137, 140).

devletin *a priori* demokrasi olduğuna ilişkin kalıpla açıklanmasından söz ediyoruz.

Dolayısıyla, *Politik İnceleme*'nin Hobbes ve Suárez'in çok da uzağına düşmeyen sözleşmeci bir zihniyete sahip olduğunu savunabiliriz.[29] *Politik İnceleme*'nin yazarının tek farkı, ulus-devlete benzer bir yapılanmayı hayal edebilmesi ve ötekiler mutlak monarşiyi savunurken onun aristokrasiyi kayırmasıdır. Paul Cazayus, Spinoza'nın *Politik İnceleme*'deki önermelerini "taçlandırılmış demokrasi" ya da "federal aristokrasi" diye adlandıracaktır.[30]

Şimdi sözleşme tartışmasını bir kenara koyuyor ve kendimize şu soruyu soruyoruz: *Politik İnceleme*'de, bireyin özgürlüğünü ve demokrasiyi savunma açısından, *Etika* ve *Teolojik-Politik İnceleme*'den çıkarılamayacak hangi yeni düşünce vardır? Bu soruya şöyle cevap verilebileceğini düşünüyoruz: *Politik İnceleme*'de önerilen her yeni ve özgün düşünce Spinoza felsefesindeki olumsuz bir dönüşüme denk düşer. Peki neden?

Her şeyden önce *Politik İnceleme* seçkinci bir kitaptır. Buna karşılık Spinoza'nın genel felsefesi, temelde, ütopist siyasi sistem yaratıcılarıyla ve hem entelektüel hem de siyasi seçkincilikle mücadele eden, geleneksel felsefenin reddini vurgulayan bir düşüncedir. Spinoza felsefesi, fikirlerin dogmalaştırılmasına ve tektipleştirilmesine hep karşı çıkar. Oysa *Politik İnceleme* geleneksel siyaset felsefesi zincirinin bir halkası olarak görülebilir. Spinoza, devletin en mükemmel biçimde nasıl kurulacağını sorar ve bu kuruluşu ayrıntılarıyla tanımlayarak soruya cevap vermeye girişirken bir anti-Spinoza'ya dönüşür. Dahası, *Politik İnceleme*'nin hemen başında, sonra tam tersini yapacağı için de çelişkili biçimde, sosyal ve siyasi mühendisliğe karşı olduğunu aynı Spinoza söyleyecektir.[31] Spinoza'nın *Politik İnceleme*'yi yazarken kendisiyle böylesine zıt düşmesi düşünce tarihinin en gizemli olaylarından biridir.[32]

Politik İnceleme'nin anlamlı bir başka yönü korku temasında belirir. Nasıl olup da Spinoza, *homo homini deus* (insan insan için bir Tanrı'dır)[33] fikrini terkedip Hobbes gibi bir korku filozofuna dönüşmüştür?

---

29 Spinoza'nın, *Politik İnceleme*'de, sözleşme kuramının çifte boyutuyla Hobbes'dan çok Suárez'e yakın olduğu söylenebilir.

30 Paul Cazayus, *Pouvoir et liberté en politique*, Mardaga, Liège, 2000, s. 155, 160.

31 *TP I-1*; *TP I-4*.

32 Cazayus Spinoza'nın, siyasi sistemleri tanımlarken, siyasi sistem yaratıcılarının mükemmellik tutkusuna yakalanmış olabileceğini kabul eder (Cazayus, *Pouvoir et liberté en politique*, s. 148).

33 *Etika*, Bölüm IV, Önerme 35, Not.

> Genelde insanlar tabii olarak bu tutkulara bağımlı olduklarından yine tabii olarak birbirlerinin düşmanıdırlar. Öyleyse, benim için en korkutucu olan ve kendimi ondan en çok korumam gereken kişi benim en büyük düşmanımdır.[34]
>
> ...
>
> Gerçekten de, insanlar tabii olarak birbirlerinin düşmanıdırlar; bu yüzden, yasalarla bir araya gelmiş ve bağlanmış olmalarına rağmen, hep tabiatlarını korurlar.[35]

Sonuç olarak, *Politik İnceleme*'de siyasi halin korunmasının temeli ve ilkesi korku, insanların birbirlerinden çekinmesidir ve bu da Hobbes'unkine çok benzeyen bir tabii hal ve devletin oluşumu betimlemesine yol açar. *De Cive*'den bir alıntı yaparak konuşalım: *Homo homini lupus* ve bu yüzden tabii hal bir *status hostilis*'tir. Spinoza bir adım daha atar ve siyasi halin de bir *status hostilis* olduğunu söyler; ama o, devletin mutlak gücüyle denetim altına alınmıştır.

Buna karşılık, *Teolojik-Politik İnceleme*'de insanların tutkularına tabi yaşamalarının kaynağı olan insan tabiatı sosyal hayatın da nedenidir. Başka bir ifadeyle, toplumda yaşamak bu insan tabiatının bir sonucudur. Böyle bir tabiat, düşmanlık kadar, dostluk, işbirliği ve birlikte yaşama imkânı da taşır bünyesinde. *Teolojik-Politik İnceleme*'de korku, toplumun kuruluşunun temelindeki bir unsur olmak şöyle dursun, insanları birbirine düşüren hurafeyi doğuran ve besleyen başlıca neden olduğundan, toplumu yıkıma götüren şeydir.[36]

Öte yandan, Spinoza ne *Politik İnceleme*'de ne de *Teolojik-Politik İnceleme*'de *multitudo* sözcüğünü olumlu bir anlamda kullanır. Yine de sözcük, *Teolojik-Politik İnceleme*'de olumsuz bir anlam da taşımaz. İnsanlar oldukları gibidirler ve *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yazarı *multitudo*'dan korkmaz. Oysa *Politik İnceleme*'nin yazarı onun karşısında dehşete düşer ve siyasi *corpus*'un olanaklı kıldığı mekanizmalarla onu dizginlemek için elinden geleni yapar.[37]

Charles Ramond'a göre, Birleşik Eyaletler'de kitabın yazıldığı dönemde beliren siyasi huzursuzluğun *Politik İnceleme*'ye yansıdığı ve Spinoza'nın bu kez, *multitudo*'yu ve kitlesel şiddeti dizginleme kaygısına kapıldığı düşünülebilir. Dahası, kitabın sistematik, yoğun, sert, ciddi ve ödün vermez tarzı da Spinoza'nın diğer kitaplarına alışkın okuru şaşırtabilir. *Teolojik-Politik*

34 *TP II-14.*
35 *TP VIII-12.*
36 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 43, 44, 45.
37 *TP I-3.*

İnceleme'nin içtenliği ve cömertliği *Politik İnceleme*'de hiç iz bırakmadan yok olmuştur.[38] Lewis S. Feuer de, *Politik İnceleme*'nin yazarını belirleyen şeyin *multitudo* karşısında kapıldığı korku olduğunu kabul edecektir. Korkusu onu Hobbes sisteminin otokratik unsurlarını yeniden dile getirmeye yöneltmiştir, oysa Spinoza, *Politik İnceleme*'yi yazmadan önce, bunlardan hep kaçınmak istemiştir.[39]

Gerçekten de, bu incelemede özgürlüğün *Teolojik-Politik İnceleme*'de taşıdığı önemi kaybettiği ve güvenliğin ön plana geçtiği görülebilir.[40] Etienne Balibar bu kanıyı paylaşır ve *Teolojik-Politik İnceleme*'yle *Politik İnceleme* arasında, sanki Spinoza bir evrenden ötekine atlamışçasına, büyük bir fark olduğunu belirtir. *Politik İnceleme*'de devletin amacı artık özgürlük değil, barış ve güvenliktir.[41] Paul Cazayus da *Politik İnceleme*'de Spinoza'nın "devletin gerçek amacı olarak özgürlük"[42] düşüncesinden çok uzaklaştığını, vurguyu güvenliğe yaptığını söyler. Cazayus'a göre bu, demokratik çözümden de uzaklaşıldığının işaretidir.[43]

> Devletin güvenliği için insanları işleri iyi idare etmeye yönelten nedenlerin önemi yoktur; yeter ki işler iyi idare edilsin. Gerçekten de zihin açıklığı ya da güçlülük özel erdemlerdir, devletin erdemi ise güvenliktir.[44]
>
> ...
>
> Herhangi bir devlete ilişkin en iyi yapılanma siyasi ortamın yöneldiği amaçtan kolayca çıkarsanabilir; o hayatta barış ve güvenlikten başka şey değildir.[45]

---

38 Yine de Ramond *Politik İnceleme*'den bütünüyle vazgeçme yanlısı değildir. *Politik İnceleme*'yi, *Teolojik-Politik İnceleme*'ye uyarlayarak okumak gerektiğini söyler (Charles Ramond, "Sur l'orientation quantitative du *Traité Politique* de Spinoza", *Spinoza et la politique*, L'Harmattan, Paris, 1997, s. 85, 86).

39 Feuer'e göre, *Teolojik-Politik İnceleme*, hakların devrine ilişkin Hobbesçu zihniyetle hiç bağdaşmayan bir demokrasi savunusudur. Buna karşılık *Politik İnceleme*'de hakların krala mutlak olarak devri Hobbes düşüncesine çok benzer biçimde belirir (Aktaran: Steven Barbone, Lee C. Rice, "La naissance d'une nouvelle politique", *Architectures de la raison*, Ens, Paris, 1996, s. 48).

40 Monarşi bağlamında, en iyi monarşik devletin üstünde yükseldiği temeller monarkın güvenliğini ve *multitudo*'nun barışını sağlamalıdırlar (*TP VI-2*). Aynı biçimde, aristokrasinin temellerini sağlamlaştırmak için bu temellerin "ilk olarak, yalnızca yüce meclisin gücü ve iradesi üstüne oturmalarının sağlanması gerekir; öyle ki bu meclis elden geldiğince kendi kendisinin efendisi olsun ve *multitudo* onun için hiçbir tehdit oluşturmasın" (*TP VIII-7*).

41 Balibar yine de *Teolojik-Politik İnceleme*'de bir sözleşme düşüncesi bulunduğunu ve bunun *Politik İnceleme*'yle birlikte kaybolduğunu iddia eder (Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, Paris, 1985, s. 63).

42 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 285.

43 Cazayus, s. 169-172.

44 *TP I-6*.

45 *TP V-2*.

Buna karşılık, *Teolojik-Politik İnceleme* bir özgürlük, özellikle de bireysel bir özgürlük olan ifade özgürlüğü savunusudur. Tüm yapıt boyunca, Spinoza, yalnızca bu özgürlüğün devletin huzuruna yönelik hiçbir tehdit oluşmadan tanınabileceğini değil, söz konusu huzur bozulmadan ortadan kaldırılamayacağını da kanıtlamaya uğraşır.[46] Öyleyse, *Teolojik-Politik İnceleme*'de Spinoza, özgürlüğün güvenliğin temelini oluşturduğunu kabul etmekle kalmaz, özgürlükle güvenlik arasında bulunduğu varsayılan karşıtlığı da bugüne kadar kimsenin başaramadığı biçimde ortadan kaldırır.

Politik İnceleme'nin demokrasiye ayrılmış ve tamamlanamamış olan XI. Bölüm'ünün birkaç sayfasını ele almayacağız, ama orada söylenenleri yumuşatmaya yönelik çeşitli girişimlere saygı duysak da, bu pasajları Spinoza düşüncesiyle öylesine bağdaşmaz buluyoruz ki, neredeyse Spinoza *Politik İnceleme*'yi tamamlayamadığı için seviniyoruz. Ve çoğunluğun düşüncesini, yani ölümün Spinoza'yı en mükemmel demokratik yapılanmayı bize açıklamaktan alıkoyduğu düşüncesini kabullenmektense, düşünürün bu kitabı yarım bırakmayı tercih ettiği düşüncesi içimizi daha çok rahatlatıyor.[47]

Tüm bunları gözönüne alınca, son soru şu olacaktır: Günümüzde Spinozacıların çoğu neden *Politik İnceleme*'ye böylesine büyük bir önem atfediyorlar? Bu öyle kolay cevaplandırılabilecek bir soru değil.

Yine de cevaplardan biri, Spinoza'yı *Politik İnceleme* aracılığıyla okuma girişiminin, filozofun düşüncesini moderniteyle sınırlama refleksine işaret ettiği olabilir. Gerçekten de, *Teolojik-Politik İnceleme*'yi her yer ve zamana ilişkin bir evrenselciliğe ulaşma çabası diye yorumlayabiliriz. Buna karşılık, *Politik İnceleme* siyasi *corpus*'lar arasından yalnızca biri olan modern devlete dönüştür. *Teolojik-Politik İnceleme* demokrasiyi ve bireyin haklarını düşünmek konusunda, devlet düzeninin ve modern zihniyetin ötesine geçmek için önümüzde birçok kapı açarken, *Politik İnceleme* bizi modern çözümlerle sınırlamaktadır.

Modern zihniyet ve modern devlet kuramı, gerçekte, deneyüstücülüğün bir başka bağlamda devamından başka şeyler değildir. Öyleyse burada

---

46 Bu fikir, aynı zamanda, *İnceleme*'nin alt başlığında da kullanılmıştır: *Felsefe yapma özgürlüğünün, dine bağlılığa ve devletin huzuruna zarar vermeden tanınabilmesi bir yana, bu özgürlüğün, aynı zamanda devletin huzuru ve dine bağlılık ortadan kaldırılmadan yok edilemeyeceğini de gösteren birçok inceleme.* Bkz. Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 40, 41.

47 Matheron, üstelik Spinoza düşüncesinde *Politik İnceleme*'ye ağırlık vermesine rağmen, "Spinoza muhtemelen bu kitabı yazmayı bıraktı, çünkü *Politik İnceleme*'de tanımladığı siyasi bütünde radikal bir kötülük olduğunu görmüştü; tüm devletlerde görülebileceği gibi" diye yazar (Alexandre Matheron, "L'Indignation et le conatus de l'Etat spinoziste", *Spinoza: Puissance et ontologie*, Kimé, Paris, 1994, s. 164).

artık son önermeyi, yani *Politik İnceleme*'nin Spinoza'yı sonunda Neo-Platonculuk'tan ve panteizmden kurtarabilecek kitap olduğu önermesini inceleyebiliriz. Kanımıza göre, *Politik İnceleme*'de kaybolan Neo-Platonculuk ya da panteizm değildir; çünkü Spinoza hiçbir zaman Neo-Platonist ya da panteist bir düşünür olarak tanımlanamaz; kaybolanın olsa olsa Spinoza felsefesinin temel unsuru, içkinlik olduğu söylenebilir. Spinoza'yı özgün ve evrensel bir filozof kılan unsur... İçkinci düşünce, Tanrı'nın yaratıcı iradesi kadar, siyasete ilişkin iradeciliği de reddeder. Dolayısıyla, bu içkincilik *Politik İnceleme*'de ortadan kalkıyorsa, bunun kitabın bir kusuru olduğunu, tektanrıcılığın dünyevi bir devamından başka şey olmayan modern devlet kuramına doğru bizi gerçek Spinoza'dan uzaklaştırdığını kabul etmek gerekir.

Sonuç olarak, bugün siyaset ve hukuk felsefesinin önceliğinin demokrasiyi ve bireyin haklarını düşünmek olduğu konusunda hemfikirsek, Spinoza'nın güncelliği, felsefesinin bu yolda çözümler aramayı sağlayacak elverişli yollar sunabilmesinde yatar. Öyleyse şu soruyu da kendimize soralım: Özgürlük ve demokrasiyi, özgürlük ve güvenlik arasındaki çelişkiyi aşmayı başaramamış olan modernite ya da devlet zihniyeti bağlamında mı düşüneceğiz? Yoksa bir adım daha atacak ve her türlü deneyüstücülükten ve mutlakiyetçilikten kurtulup özgürlüğe ve *multitudo*'ya bir imkân veren içkin bir demokrasinin kapılarını mı zorlayacağız? Bu sorunun cevabı, *Politik İnceleme*'yle *Teolojik-Politik İnceleme* ya da başka deyimlerle farklı iki Spinozacılık arasında seçim yapmayı gerektirecektir.

7

Leviathan, Teolojik-Politik İnceleme ve Politik İnceleme'de Korku Kavramı*

Reyda Ergün

Thomas Hobbes, 1651 yılında yayınlanan *Leviathan* adlı eseriyle modern devletin habercisi mutlak monarşilerin resmini çizerken, bu yeni siyasi iktidar tipi için, artık Tanrı'ya gönderme yapmayan bir meşruiyet zemini hazırlamalıydı. Hobbes'un anavatanı olan adanın kralları, ne zamandır, Katolik Kilise'den bağımsızlaşarak mutlak hâkimiyetlerini kurmak için çabalıyorlardı. Bir meşruiyet bağının koparılıp bir yenisinin kurulması anlamına gelen bu geçiş süreci, bütün Avrupa açısından kaçınılmaz bir kargaşaya gebeydi. Dönemin dinsel çatışmaları ve siyasi istikrarsızlık, kime biat etmesi gerektiğini bilmeyen kalabalığın farklı ve birbirine karşıt siyasi güçler tarafından yönlendirilmesine neden oluyordu. Hobbes'a göre bu kargaşayı tek bir şey önleyebilirdi: Hem yasayı söyleme hem de uygulama gücünü tek elde toplamayı başaracak, yani bir eline asayı diğer eline kılıcı alacak yeni bir siyasi aktör. Bu aktörün böylesine mutlak bir güçle donatılabilmesi, gücünü doğrulamak için kendinden başka hiçbir odağa gönderme yapmak zorunda olmamasına bağlıydı. Bu yeni aktörün ağzından çıkan yasa olacaksa, artık dünyevi gücün tanrısal yasayla bütün bağları koparılmalıydı. Mutlaklık, bölünmezlik ve süreklilik ile tanımlı egemenliğin kaynağı Tanrı olamazdı. Düşünsel bir sıçrama, egemenlik kuramı ile toplum sözleşmesi tasarımını bir araya getirmeli ve *Leviathan*'ın ilk baskısının kapağındaki resmi çizmeliydi.

(*) Bu makale İstanbul Bilgi Üniversitesi Hukuk Fakültesi bünyesinde Reyda Ergün ve Cemal Bâli Akal'ın koordinatörlüğünde 14-15 Kasım 2008'de düzenlenen 1. Spinoza Günleri'nde tebliğ olarak sunuldu ve *Spinoza Günleri*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009'da yayımlanmıştır.

Siyasi gücün meşruluk kaynağını Tanrı'da bulmayan bir düşünce, kaçınılmaz olarak dönüp dünyevi bir süreklilik odağı aramak zorundaydı. Sözleşme kuramı, ulusun düşünülebilmesini sağlayan sürecin başlangıcıdır: Tabii halde tam bir eşitlik içinde bulunan insanların bir araya gelip tabii haklarını devrederek oluşturdukları yeni bir siyasi güç. Bu, toplum sözleşmesi tasarımının temelinde yatan temel mantıktır. Söz konusu yeni siyasi güç, yasa koyucu ve uygulayıcıdır. Çünkü meşruiyetini insanların bir sözleşmeyle haklarını devretmiş olmalarından alır. Modern efsane, böyle bir *gönüllülüğün* varsayılmasına dayanır. Bu çerçevede, sözleşme kurgularının doyurucu bir cevap üretmek zorunda oldukları temel bir soru vardır: İnsanlar tabii haklarından neden vazgeçerler? Bu soruya Hobbes'un verdiği cevap *korku* olmuştur.[1]

Hobbes'a göre, bütün insanlarda ortak olan ve ancak ölümle son bulan durmak bilmez bir güç arzusu vardır. Çünkü insan, daha fazlasını elde etmeye yönelmeksizin elinde bulunan gücü güvence altına alamaz. Çeşitli alanlarda elde edilecek güce ilişkin rekabet, insanları yarışmaya, düşmanlığa ve hatta savaşa sürükler.[2] Üstelik iki insan arasındaki bedensel ve zihinsel farklar, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmeye yetecek kadar fazla değildir. Dolayısıyla tabii halde insanlar arasında bütünüyle bir eşitlik vardır. Bu eşitlikten, amaçlara erişme umudunun eşitliği doğar. Bu nedenle, aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu eden iki insan arasında düşmanlık ve buna bağlı olarak da çatışma doğması kaçınılmazdır. Öyleyse eşitlik, güvensizlik ortamına neden olur. Güvensizlikten kurtulmanın akla yatkın tek yolu da, tehlike oluşturacak daha büyük bir güç kalmayıncaya kadar olabildiğince insanı hâkimiyet altına almaktır. Bu nedenle, herkesi birden korku salarak boyunduruk altında tutacak genel bir güç bulunmadığı sürece, yani tabii halden sivil hale geçilmediği sürece, herkes herkese karşı daima savaş halindedir. Bu savaş halinde insanı bekleyen, yalnızlık, yoksulluk ve kısa bir hayat süresidir.[3]

Hobbes, devlet gücünün kaynağını yani meşruiyetini sözleşmede ararken, "insan insanın kurdudur" diye özetlenebilecek bir insan tabiatı çözüm-

1 Hobbes'a göre, insanın iki temel gudusunden biri olan kaçınma [*aversion*] (diğeri arzu [*desire*]), kendisinden kaçınılan nesneden zarar geleceği düşüncesiyle bir arada olduğunda korku [*fear*] adını alır (*Leviathan*, I-6). İngilizce metin için bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Penguin Books, Londra, 1985, s. 119, 123.; Türkçe çeviri için bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 47, 50.; Bundan sonra bu esere gönderme yapılırken önce bölüm ve alt bölüm numaraları verilecek, daha sonra parantez içinde sırasıyla, kullanılan İngilizce ve Türkçe baskılardaki sayfa numaraları belirtilecektir.

2 *Leviathan*, I-11 (161; 76).

3 *A.g.e.*, I-13 (183-186; 92-94).

lemesi yaparak, sözleşme düşüncesinin dayandığı gönüllülük varsayımının temelini atmaya çalışır. İnsanlar, tabiatları gereği kaçınılmaz olarak birbirinin düşmanıdır. Bu nedenle, hepsini korkuyla dize getirecek denli kudretli bir siyasi aktörün varlığına ihtiyaç duyarlar.[4] Diğer yandan, ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etme arzusu ve emek vererek bunları elde etme umudu, yine tabii olarak insanları barışa yönelten duygulardır. Bu duyguların yönlendirmesiyle insanlar, onlara üzerinde anlaşabilecekleri uygun barış şartlarını gösterecek olan akla dayanırlar.[5] Tabii olarak herkesin kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmaya ve kendi yargısıyla bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun bulduğu şeyi yapmaya hakkı olduğundan, herkesin her şey üzerindeki tabii hakkı devam ettiği sürece, hiç kimse gerçek anlamda bu hakkın tadını çıkaramayacaktır. Hobbes'a göre bu olgu, birinci ve temel tabiat yasasına varmamıza neden olur: Herkes, onu elde etme umudu olduğu ölçüde, barışı sağlamak için çalışmalıdır. Barış elde edilemiyorsa, herkesin, savaşın tüm yardım ve yararlarını araması ve kullanması gerekir. Bu son cümle de tabii hakkı özetler. Öyleyse barışı kurmanın tek yolu, istisnasız herkesin tabii hakkından vazgeçmesidir. Bu da bir sözleşmeyle gerçekleşir.[6] Ahde vefa da bir tabiat yasasıdır. Çünkü aksi halde, herkesin her şey üzerindeki hakkı, dolayısıyla da savaş durumu devam eder. Bu da barışın aranmasını emreden temel tabiat yasasına aykırıdır.[7]

Devleti kuran ve egemeni belirleyen sözleşme kurgusunun dayandığı gönüllülüğü bu şekilde açıklayan Hobbes, daha sonra, tabiat yasalarının aslında ahlâki ilkeler olduğunu söyleyerek gerçek yasa tanımını yapar: Yasa, başkaları üzerinde buyurma hakkı olan kişinin yani egemenin sözüdür.[8] Hobbes, bu yasa tanımıyla, bir yandan iradi pozitivizminin altını çizerken, diğer yandan da hukuku egemenin iradesine indirgeyen bu görüşünü doğrulamaya çalışır. Devletin amacı bireysel güvenliktir. Bu güvenlik ise tabii yasalarla sağlanamaz. Bu nedenle, tabii yasalara uyulmasını buyuracak bir gücün insanlar üzerinde korku uyandırması gerekir. Sözleşmenin ve dolayısıyla barışın devamlılığını güvence altına alacak olan şey, hak devri ile ortaya çıkan

4 Bu noktada Hobbes, tabii hukuk geleneğinin bütünüyle içini boşaltıp elinde kalan kabuğu kendi iradi pozitivizmi lehine kullanmak için son kez tabii yasa kavramına gönderme yapar.

5 Bu şartlar, Hobbes'a göre tabiat yasalarıdır. Bunlar, akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı şeyleri yapmasını yasaklayan ilkeler ya da genel kurallardır [*Leviathan*, I-13, 14 (188, 189; 96, 97)].

6 *Leviathan*, I-14 (190; 97).

7 *A.g.e.*, I-15 (201, 202; 106).

8 *A.g.e.*, I-15 (215-217; 115-117).

egemenin, sahip olduğu gücü kullanarak, insanların sözleşmeye sadık kalmalarını sağlamaktır. Bu sözleşme, ölüm ve esaret korkusuna bile dayansa egemenin mutlak, bölünmez ve sürekli gücünün meşru zeminidir.[9]

Görüldüğü gibi, Hobbes düşüncesinde "korku", pek çok düzlemde kilit bir rol oynar. İnsanları, bir sözleşme yaparak devleti kurmaya iten neden, herkesin herkesten duyduğu korkudur. Bir başkasından gelebilecek ölüm ya da esaret tehdidi veya elindekilerin bir başkası tarafından gasp edilmesi korkusu... İnsan, tabiatı gereği bu korkudan kurtulmaya çalışacaktır. Bu ise, herkes her şey üstündeki tabii hakkını elinde tuttuğu sürece mümkün değildir. Öyleyse bu korkudan kurtulmanın tek yolu, başka bir korkunun boyunduruğu altına girmektir. Herkes tarafından devredilen tabii hakları elinde toplayarak, mutlak bir buyurma hakkının biricik sahibi olarak karşımıza çıkan egemenin boyunduruğu altına... Onun ağzından çıkan yasa olacak ve saldığı korkuyla bu yasalara uyulmasını sağlayacaktır. Hukuk düzeninin gücü, kurallarına uyulmadığı zaman ortaya çıkabilecek sonuçlardan duyulan korkunun büyüklüğüne bağlıdır.

Hobbes'un bir yandan çelişkisi ama diğer yandan da teorik dehası, mutlak ve karşı konulamaz bir güç tasarlarken, bu gücün meşruiyetini, yine de, üzerinde korku saldığı insanlara dayandırabilmesinde yatar. Hiçbir şey ölüm ve esaret korkusundan kurtulmaktan daha akıllıca olamayacağından, yaşam güvencesi karşılığında, insanlar, başka hiçbir konuda fikirlerinin sorulmaması riskini göze alıp, korkuyla boyun eğecekleri bir hukuk düzenini kendi elleriyle yaratarak gönüllü köleliklerine razı olurlar. Ama elbette Hobbes açısından bu bir kölelik değildir. Çünkü yasaların korkusuyla davranan kişi, yine de özgür bir eylemde bulunmaktadır.[10] Öyleyse, Hobbes düşüncesinde, insan yaratısı olan devletin koyduğu kurallara hukuki niteliğini veren, tabiata gönderme yapılarak açıklanan insan duygularıdır. Yaratının korku salan gücünün kaynağı, yaratıcısının korkunun güdümündeki tabiatıdır. Toplum ve hukuk varsa bunun nedeni korkudur. Toplum ve hukukun devamlılığının da temelinde, başka bir düzlemde olsa da, korku yatar.

İnsan her zaman iki iyi arasından kendisi için daha iyi olduğunu dü-

9 *Leviathan*, I-17 (223-228; 127-130).

10 Hobbes'a gore, korku ve ozgurluk birbiriyle çelişmez. Çunkü ozgur olmak demek, insanın, gücu ve zekasıyla yapmaya muktedir olduğu şeylerde, istediği şeyi yapmasının engellenmemiş olmasıdır [*the absence of opposition*]. Hobbes açısından, bir şeyi korku nedeniyle yapan kişi, yine de ozgur bir kişi olarak eylemde bulunur. Örneğin bir devletin uyruğu olarak yapılan tum eylemler, yapmama "ozgurluğu" bulunmasına rağmen, yasa "korkusuyla" gerçekleştirilen eylemlerdir [*Leviathan*, I-21 (261-263; 154, 155)].

şündüğü şeyi, iki kötü arasından da kendisi için daha az kötü olduğunu düşündüğü şeyi seçer diyen Spinoza,[11] insanın bu iki korkudan hangisini yeğ tutacağı konusunda büyük ihtimalle çağdaşı Hobbes ile çelişmeyecektir. Ancak Spinoza, insan tabiatının temel yasasıdır dediği bu olguyu asla bir meşrulaştırma aracı olarak kullanmaz.[12] Başka bir ifadeyle, siyasete ve insan tabiatına her zaman gerçekçi bir gözle bakan Spinoza, insan tabiatına en uygun rejimin ne olabileceği sorusunu sorarken, hukuku kuran siyasi süreçler ve meşrulaştırma çabaları arasında taraf tutmaz. Bu anlamda, Spinoza'nın modern bir devlet kuramcısı olduğunu söylemek mümkün değildir. En azından *Etika* ve *Teolojik-Politik İnceleme* beraber düşünüldüğünde...

Bu önerme, ilk bakışta yadırgatıcı gelebilir. Çünkü Spinoza'nın Hobbes'a en çok yaklaştığı metninin *Teolojik-Politik İnceleme* olduğu hep söylenir. Bu bir anlamda doğrudur da. Bu metinlerde iki çağdaşın ana sorunsalı, teolojik-siyasi gücün temelini çökertmektir. Ancak aralarındaki flört, bu noktada sona erer. Liberal sözleşme kuramları, burjuva sınıfının başı çektiği temel hak ve özgürlükler mücadelesi, kuvvetler ayrılığı tasarımı, hukuk devleti ilkesi gibi pek çok araçla ne kadar yumuşatılmaya çalışılmış olursa olsun, egemenlikle tanımlı modern devletin özündeki totaliterliği en yalın biçimde gözler önüne seren Hobbes düşüncesi, modern öncesi felsefe geleneğinin karşısında durduğu gibi modernliği de parantez içine alan Spinoza düşüncesi ile uzlaştırılamaz bir karşıtlık içindedir.

Teolojik-Politik İnceleme'nin hemen giriş bölümünde, Spinoza, korku filozofu Hobbes'u karşısına alarak, korku ve insan köleliği arasındaki yadsınamaz bağı gözler önüne serer. İnsan özgürlüğünün temelini, anlama yeteneğinin [*intellectus*] mükemmelleştirilmesinde bulan Spinoza, insanların büyük bir kıs-

11 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008, s. 233. Bundan sonra bu esere gönderme yapılırken *TTP* (*Tractatus Theologico-Politicus*) kısaltması da kullanılacak, bölüm numarası verildikten sonra gönderme yapılan basımdaki sayfa numarası belirtilecektir.

12 Spinoza "insan tabiatı" kavramını kullanırken, genelde filozofların yaptığı ve Spinoza'nın *Politik İnceleme*'nin hemen başında eleştirdiği gibi, insana belli değerlerden yola çıkarak bakmaz. Spinoza, *Etika*'da ortaya koyduğu duygular kuramıyla, neredeyse antropolojik olduğu söylenebilecek bir nesnellikle, insan diye adlandırdığımız tekil varlıkların tabi oldukları tabii yasaları göstermeye çalışır. Tutkular insanların kendi hatalarıyla içine düştükleri kötülükler değildir. Bu nedenle, insanı anlamaya çalışmak ve insana dair gerçek bir bilgiye ulaşmak için, insanların eylemleriyle alay etmemeye, onlara acımamaya, onlardan nefret etmemeye çalışmak gerekir. İnsan da tabiattaki diğer her şey gibi belli bir zorunluluğa tabidir ve bu zorunluluğun yasaları kavranmadıkça insan hakkındaki bütün saptamalar gerçek dışı olacaktır. Spinoza'nın filozoflara yönelttiği bu eleştiri için bkz. Benedictus Spinoza, *Tractatus Politicus*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007, ss. 11-13.; Bundan sonra bu esere gönderme yapılırken bazen *TP* (*Tractatus Politicus*) kısaltması da kullanılacak, bölüm numarası verildikten sonra kullanılan basımdaki sayfa numarası belirtilecektir.

mının, zihnin [*mens*] hayalgücü [*imaginatio*] yönünün güdümünde yaşadıklarının farkındadır. Dünyayı ve kendini hayalgücüne dayanarak anlamlandırmaya çalışan insan, şeylerin gerçek nedenlerinin bilgisizi olduğundan, sonuçları nedenler gibi algılayarak "umutla korku arasında çaresizce gider gelir."[13] Spinoza'ya göre, korkuları onlara hâkim olduğu sürece, insanların, hurafenin [*superstitio*] pençesine düşmesi kaçınılmazdır.[14] İnsan tabiatının korkuya olan bu yatkınlığı, hurafeyi doğuran ve besleyen başlıca nedendir.[15] Spinoza'ya göre, bugüne kadar hiçbir temeli olmaksızın tapınılmış olan her şey, kederli ve korkan bir zihnin hayallerinden ve hezeyanlarından başka şey değildir.[16]

Diğer yandan hurafe, "zihnin tüm hayalleri gibi son derece çeşitli ve istikrarsızdır. Nihayet, umut, kin, öfke ve hile olmazsa onun da varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Çünkü kaynağını akıldan değil, yalnızca duygudan, hem de en güçlüsünden alır."[17] Bu yüzden, Spinoza'ya göre, insanların korku nedeniyle hurafenin pençesine düşmeleri ne denli kolaysa, tek ve aynı hurafeye bağlı kalmalarını sağlamak da o denli zordur. Bu istikrarsızlık, tarihin de kanıtladığı gibi, kaçınılmaz olarak çok sayıda karışıklığa ve tüyler ürpertici savaşlara neden olur.[18] Bu nedenle, korku, insanlar arasındaki iletişimsizliğin, güvensizliğin, önyargı ve çatışmaların başlıca kaynağıdır. Spinoza'nın Hobbes'tan ayrıldığı nokta, insan tabiatının korkuya yatkınlığını, herhangi bir siyasi iktidar tipi için bir meşrulaştırma aracı olarak kullanmamasıdır. Tam tersine, bu yatkınlığın, kendi çıkarlarının peşinde koşan siyasi güç sahipleri tarafından nasıl da işlerine geldiği gibi kullanıldığını gösterir Spinoza. "Kalabalığı yönetmek için, hurafeden daha etkili hiçbir şey yoktur"[19] ve bunu en iyi bilenler de, ister dinî ister siyasi olsun, yöneticilerdir.

"Monarşik yönetimin en büyük sırrı ve tüm çıkarı, insanları aldatmakta ve onları dizginlemesi gereken korkuya din maskesi takmakta yatar. Onlar böylece, sanki kurtuluşları için savaşıyormuşçasına, köleleşmek için savaşırlar."[20] Oysa özgür bir devlette, her insanın özgür yargısının, bu şekilde önyargıların boyunduruğu altına alınması ya da herhangi biçimde baskıya uğra-

13 *TTP, Giriş*, s. 43. Ayrıca bkz. *Etika I*, Önsöz.; *Etika*'nın Türkçe çevirileri için bkz. Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006; Spinoza, *Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2000.

14 *A.g.e., Giriş*, s. 44, 45.

15 *A.g.e., Giriş*, s. 44.

16 *A.g.e., Giriş*, s. 45.

17 *A.g.e., Giriş*, s. 45.

18 *A.g.e., Giriş*, s. 45.

19 *A.g.e., Giriş*, s. 45.

20 *A.g.e., Giriş*, s. 45.

tılması düşünülemez bile.[21] Özgürlük ve güvenlik içinde yaşamak demek, tam da insanları hurafelerin pençesine düşürüp hurafeden doğan önyargılarla onların kolayca boyunduruk altına alınmasını sağlayan korkudan uzak yaşamak demektir.

Spinoza felsefesinde insan eylemlerinin itici gücü arzudan [*cupiditas*] kaynaklanan duygulardır. Bunlar akıl tarafından yönlendirildiğinde *acciones*, yani etkin duygular, aksi halde *passiones*, yani edilgen duygular ya da tutkular söz konusu olur.[22] Korku, akıl tarafından yönlendirilmeyen en güçlü duygu dolayısıyla da bir edilgenlik halidir ve hurafeye neden olur.[23] Hurafeye kapılan zihin, korkan ve aklın tamamen devreden çıktığı bir zihindir. Böyle bir zihin de korku siyaseti güdenler tarafından kolaylıkla yönlendirilebilir. Spinoza'nın da belirttiği gibi, korkuyu siyasi araç olarak kullanan yöneticiler, insanların hurafeye yatkınlıklarını bileyerek daha kolay yönetilir hale gelmelerini sağlarlar. Her ne kadar Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'de buna örnek olarak teoloji ve dinin sömürülmesini gösterse de, düşünürün bu çerçevede getirdiği eleştirileri ötekileştirme ve korku üzerinden yapılan her türlü siyaset için söylemenin mümkün olduğu düşünülebilir. Bu anlamda özellikle bu eleştiriyi günümüze taşıdığımızda, tırmanan milliyetçilik ve güvenlik politikalarının ya da "medeniyetler çatışması" kehanetlerinin birer korku siyaseti olduğunu ve insanları hurafeye yönlendirdiğini söylemek mümkündür. Spinoza'nın bakış açısından bu durum insanları ve toplumları ancak uzlaşmazlık ve çatışmaya götürecektir.

21 *A.g.e.*, *Giriş*, s. 45, 46.

22 Spinoza'ya göre duygu [*affectus*], bedendeki onun eyleme gücünü artıran ya da azaltan, ona yardımcı olan ya da onu engelleyen duygulanışlardır [*affectio*]. Spinoza felsefesinde, bu duygulanışların ideaları da duygu adını alır. Bedenimizdeki bu duygulanışların herhangi birinin yeterli nedeni olabilirsek, Spinoza bu duyguyu bir eylem [*actio*] olarak, aksi halde bir tutku [*passio*] olarak adlandırır (*Etika III*, Tanım 3). Spinoza'ya göre, etkisi kendisi yoluyla açık ve seçik olarak kavranabilen neden, yeterli nedendir [*adaequata causa*]. Etkisi yalnızca kendisi yoluyla kavranamayan neden ise yetersiz ya da kısmi nedendir (*Etika III*, Tanım 1). Dolayısıyla, ister dışımızda ister içimizde olsun, tabiatımızdan yalnızca o tabiat yoluyla açık ve seçik olarak kavranabilen herhangi bir şey doğduğunda etkinizdir. Ancak kısmi nedeni olduğumuz bir şey tabiatımızdan doğduğu zaman ise edilgenizdir (*Etika III*, Tanım 2). Zihnimiz yeterli ideaları olduğu sürece zorunlu olarak etkin, yetersiz ideaları olduğu süreceyse zorunlu olarak edilgendir (*Etika III*, Önerme 1). Spinoza'ya göre, üç tür bilgi vardır. Şeylerin özelliklerine ilişkin ortak nosyonlarımız ve yeterli idealarımız olması bu bilgi türlerinden bir tanesidir. Spinoza bu bilgi türünü, "akıl" ya da "ikinci tür bilgi" olarak adlandırır (*Etika II*, Önerme 40, Not 2). İkinci tür bilgi, üçüncü tür bilgiyle birlikte, zorunlu olarak gerçektir (*Etika II*, Önerme 41) ve bize gerçeği yanlıştan ayırt etmeyi öğretir (*Etika II*, Önerme 42); Spinoza, *Törebilim*, İdea Yayınları, İstanbul 2000, ss. 79, 80, 64, 65.

23 *Etika III*, Önerme 18, Not 2'ye göre, "korku, kuşkulu bir şeyin imgesinden doğan kararsız bir acıdır"; Spinoza, *Törebilim*, s. 92.

Aklı ve dolayısıyla sağduyuyu devreye sokup korkuyu engelleyerek, insan tabiatının bu yatkınlığının sömürülmesine engel olabilecek tek şey, ifade özgürlüğü temelinde yükselen bir demokrasi anlayışı olabilir. Bugün devlet ve birey arasındaki dikey ilişkide en çok sınırlananın ve bireyler arasındaki yatay ilişkilerde en çok saldırıya uğrayanın ifade özgürlüğü olduğu olgusu dikkate alındığında, Spinoza'nın kurduğu denklem daha da belirginlik kazanır. Güvenlik adına özgürlüklerin, özellikle de ifade özgürlüğünün hiçe sayıldığı bir rejim, paranoyanın, iletişimsizliğin, önyargıların doruğa çıktığı bir rejimdir. Düşüncelerin özgürce ifade edilebildiği, karşılaştığı, çatıştığı ve dönüşebildiği bir rejim olan demokrasiden en çok uzaklaşıldığı an...[24] *Teolojik-Politik İnceleme*'nin giriş bölümünde Spinoza bu noktayı açıkça dile getirir: Neyin söylenip neyin söylenemeyeceği konusunda yasalar çıkarılması ve fikirlerin suç sayılarak mahkum edilmesi kadar toplumsal barışa zarar verecek başka bir şey olamaz. Kamu güvenliği adına söz hakları elinden alınanlar, aslında yalnızca hasımlarının kinine ve gaddarlığına kurban edilmiş olur. Toplum içinde karşıtlıkların bulunması elbette kaçınılmazdır. Ancak sadece eylemlerin değil, sözlerin de kovuşturulup cezalandırıldığı bir siyasi düzende, karşıtlıklar toplumsal barışı tehdit eden çatışmalara dönüşecektir.[25] Bu çatışmalar, insanların korkunun pençesine düşmelerine neden olur. İnsanlar bir korkudan kurtulabilmek için bu sefer başka bir korkunun boyunduruğu altına girmeye razı olurlar; bir kölelikten kurtulup başka bir köleliğin kucağına düşerler. Nerede bir korku siyaseti güdülüyor, düşmanlar yaratılıp insanlar bunlara karşı kışkırtılıyorsa, orada insanların boyunlarına geçirilen prangayı yeğ tutmalarına yönelik bir oyun oynanıyor demektir. Korku korkuyu doğurur. Söz konusu olan kendi öznelliğini nesnelleştirerek dayatan bir azınlığın lehine işleyen bir kısırdöngüdür.

Spinoza bu oyunu gözlemler. Ama Hobbes'un yaptığı gibi, bir kuramcı olarak bu oyuna katılmaz. O yalnızca, siyasi bir tavırla, demokrasiyi savunur. İnsanı bir yaprak gibi savurup, boş inanç ve önyargıların, dolayısıyla da teolojik ya da politik gücü elinde bulunduranların kölesi haline getiren şey korku ise, insanın özgürleşmesi, onu bu korkudan kurtarmak için sağduyu ve

---

24 Spinoza düşüncesinde demokrasi bir "uzlaşma" rejimi değildir. Spinoza tabiatta bir sıradüzen olduğunu reddedip tüm tekil varlıkları da tabiatın hiçbir ayrıcalıktan yararlanmayan birer parçası olarak görürken, aynı zamanda onların indirgenemez gerçekliklerini ve kendilerine özgülüklerini de ortaya koyar. Dolayısıyla herkesin kendini ifade edebildiği bir rejim olan demokrasi zorunlu olarak birbirlerinden farklı bireylerin farklılıklarını koruyarak bir arada yaşayabildikleri bir rejim olacaktır.

25 *TTP*, *Giriş*, s. 46.

aklın devreye sokulmasıyla başlar.[26] Korkuyla eyleyen bir insanın da özgür sayılabileceğini söyleyen Hobbes'un tam karşısında, Spinozacı önerme kendini dayatır: İnsanın köleliği, edilgen duyguların pençesinde olmaktır.[27] İnsan tabiatına en uygun olan, yani bir yandan insanın yargısını özgür bırakırken diğer yandan da bu yargının özgürce oluşmasını sağlayacak koşulları yaratabilecek tek rejim demokrasidir. Dolayısıyla, insanı gerçekten kölelikten kurtaracak olan, korkuyu bertaraf etmek için başkalarının koyduğu yasalara itaat etmek değil, yalnızca ve yalnızca demokratik bir toplumda yaşamaktır. Demokrasi, sözleşme kurgusunda olduğu gibi varsayımsal değil gerçek bir gönüllülüğe dayandığından itaatin ortadan kalktığı rejimdir. Burada elbette dikkat edilmesi gereken, bir rejimin kendini demokratik olarak adlandırmasından çok, gerçekten demokratik olup olmadığıdır. Spinozacı demokrasi anlayışında, demokrasinin nasıl olması gerektiği konusunda elbette reçete verilemez. Ancak asgari olarak şunu söylemek yanlış olmayacaktır: Demokrasinin olmazsa olmaz iki koşulu, ifade özgürlüğü ve siyasetin imkânıdır.

Diğer yandan, korku teması, *Teolojik-Politik İnceleme*'de yöneticiler açısından da işlenir. İnsanı, onu insan olmaktan çıkaracak ölçüde baskıya tabi kılmak mümkün değildir. Bu nedenle, uyruklarını korkuyla dize getirmeye çalışan rejimler, dış düşmanlarından çok kendi uyruklarından korkan rejimlerdir.[28] En baskıcı rejim, kendi uyruklarından en çok korkan rejimse, demokrasi de yurttaşlara en çok güvenen ve onlara en özgür ortamı sağlayan rejim olacaktır. Yasalar bireyleri koruyacak, siyasi bütün amaç değil ortak yaşamı akla uygun yasalar koyarak ve bunları etkili bir biçimde uygulayarak düzenleyen bir araç olacaktır. Bu, rejimlerin kendilerini nasıl tanımladıkları ile değil, nasıl *oldukları* ile ilgili bir sorundur. Yurttaşlarından korkan bir rejimin kendini demokratik olarak tanımlaması, onu demokratik kılmaz. Böyle bir rejim, tam da, demokratik olmadığının farkındalığı içinde yurttaşlardan korkmakta ve siyasi bütünü en başta onlara karşı korumaya çalışmaktadır. Oysa demokratik bir siyasi bütünün amacı özgürlüktür.[29] İnsan köleliğinin en büyük nedenlerinden biri korkan bir zihne sahip olmaksa, demokratik bir siyasi bütünün başlıca amacı insanı korkudan kurtarmaktır. Spinoza, paradigmayı tersine çevirir: Özgürlüğü sağlayacak olan şey güvenliğe verilen ön-

26 Burada sağduyu ve akıl kavramları, zihnin anlama yeteneği bölümü mükemmelleştirilerek ulaşılan ve Spinoza tarafından ortak nosyonlar ile yeterli idealar sahibi olmak diye tanımlanan "ikinci tür bilgi" anlamında kullanılmaktadır.

27 *Etika IV*, Önsöz.; Spinoza, *Törebilim*, s. 130.

28 *TTP XVII*, s. 243, 244.

29 *TTP XX*, s. 285.

celik değildir. Asıl güvenliği inşa edecek olan şey özgürlüktür. Demokrasi, her şeyden önce, bunun bilincidir.

Teolojik-Politik İnceleme'nin demokrasiyi ve özgürlüğü öne çıkaran bu söyleminden sonra, *Politik İnceleme* okurunu afallatabilir. Bu ikinci politik metnin yazarı açıkça güvenlik kaygısını öne çıkarmış gibi görünmektedir.[30] Diğer yandan, Hobbes'un söylemine kayan bir insan tabiatı çözümlemesi de hemen *Politik İnceleme*'nin ilk bölümlerinde kendini gösterir. Buna göre, insanlar, nefretten kaynaklanan duygular nedeniyle, farklı yönlere savrulurlar ve birbirlerinin rakibi olurlar. İnsanlar *tabiatları gereği* birbirinin düşmanıdır. Çünkü, en çok korktuğum ve kendimi korumak için en çok dikkat etmem gereken, en büyük düşmanımdır. İnsan da, diğer canlılardan daha güçlü, daha kurnaz ve düzenbaz olduğundan, en korkutucu canlıdır.[31] Tabii halde, insan, bir başkasının baskısından kendini koruyabildiği sürece kendi hakkına tabi olsa da aslında tek bir kişinin, geri kalan herkes karşısında kendisini korumaya çalışması umutsuz bir çabadır. Bu nedenle, tabii halde, tabii hak bir anlam ifade etmez. İnsanın korkması için ne denli fazla nedeni varsa, gücü ve dolayısıyla da hakkı o denli azalır.[32]

Bu insan tabiatı ve tabii hal tasarımının nereye varacağı bellidir: *Politik İnceleme*'ye göre herkesin herkesten korkmasını engellemenin yolu, bir araya gelerek, emirlerine uyulmasını ve insanların *tek bir zihin tarafından yönlendiriliyormuşçasına* yaşamalarını sağlama kudretine sahip toplu bir güç-hak oluşturmaktır.[33] İnsan, tabii halde olduğu kadar sivil halde de tabiatın yasaları uyarınca hareket eder ve kendi yararına yönelir. Her iki halde de onu yönlendiren korku ya da umuttur. Aradaki tek fark, sivil halde, tüm insanların aynı şeyden korkması ve hepsi için tek ve aynı güvenlik güvencesinin böylece de tek bir yaşama usulünün olmasıdır. *Politik İnceleme*'nin yazarı Spinoza'ya göre, bu durum, insanın yargı yeteneğini ortadan kaldırmaz. Çünkü insanın siyasi bütünün buyruklarına itaat etme *kararının* temelinde ister onun gücünden duyduğu korku isterse sakin bir hayat sevgisi bulunsun, böy-

30 Örneğin bkz. "[...] gerçekte, ruhun özgürlüğü, yani cesaret özel bir erdemdir. Devlete gerekli olan erdem ise güvenliktir" (*TP I-6*, s. 14).

31 *TP II-14*, s. 20.

32 *TP II-15*, s. 20, 21.

33 *TP II-16*, s. 21. Örtülü bir sözleşme düşüncesi ve egemenlik kuramı olarak yorumlanabilecek *tek bir zihin tarafından yönlendiriliyormuşçasına* eylemek ya da yaşamak ifadesi, *Politik İnceleme*'de pek çok kez karşımıza çıkar: *TP II-21*, *TP III-2*, *TP III-5*, *TP III-7*. Bu tabii yönelimi yani insanların tek bir zihnin rehberliğinde eylemelerini sağlayan şey ise umut, korku ya da maruz kalınan bir zararın öcünü almak gibi ortak bir duygudur (*TP VI-1*).

le bir siyasi bütünün yararı konusunda *kendisi* karar vermiştir.[34] Peki bütünüyle bir başkasının yargısının boyunduruğu altına girmek, dolayısıyla da sivil hal, aklın buyruğuna aykırı değil midir? *Politik İnceleme*'nin yazarı Spinoza'ya göre, akıl, tabiata aykırı olan hiçbir şey öğretmez. İnsanlar, duygularının boyunduruğu altında oldukça, sağlıklı aklın, her bireyin kendi hakkına tabi olmaya devam etmesini buyurması mümkün değildir. Ayrıca *akıl, açıkça, barışın aranması gerektiğini öğretir.* Barış da ancak, siyasi bütüne saygı gösterildiği sürece kurulabilir.[35]

Politik İnceleme'de Spinoza, yurttaşların (*Teolojik-Politik İnceleme*'de kıyasıya eleştirdiği) monarşik ve aristokratik siyasi bütünlerde bile belli ölçüde özgürlükten yararlanabileceklerini ortaya koymaya çalışırken, savını yine yöneticilerin yurttaşlardan duydukları korku temasını kullanarak temellendirir. Halk, yöneticilerde korku yaratır ve tam da bu nedenle belli bir özgürlükten yararlanır. Bu özgürlük açıkça bir yasayla verilmemiş olsa bile, örtülü olarak durum budur.[36]

Toplumsallığı ve siyasi bütünün doğuşunu tabii haldeki insanların birbirlerinden duydukları korkuya dayandıran ve bu korku nedeniyle ortaya çıkan siyasi gücün meşruiyet zeminini, aklın barışı aramayı buyurduğu savını ortaya atarak, insanların varsayılan gönüllü itaatinde bulan bu tasarım, açıkça Hobbesçu etkiler taşır. Örtülü bir sözleşme mantığı ve egemenlik kuramının kendini gösterdiği *Politik İnceleme*'nin yazarı, bir modern devlet kuramcısına dönüşmüş ve *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yazarından oldukça uzaklaşmış görünmektedir. Tasarladığı modern devlet için en uygun bulduğu rejim demokrasi de olsa, Spinoza açısından demokrasi tasarımı da *Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye yadsınamaz bir dönüşüm geçirmiştir.[37] Belki de *Politik İnceleme*, *Leviathan* gibi, korkan bir zihin tarafından yazılmıştır...

34 *TP III-3*, s. 26.

35 *TP III-6*, s. 27.

36 *TP VIII-4*, s. 73.

37 *Politik İnceleme* tamamlanmamış bir eserdir. Metin, Spinoza'nın en iyi demokratik bütünün nasıl örgütlenmesi gerektiğini anlatmaya başladığı yerde kesilir. Ancak Spinoza'nın yazmış olduğu birkaç paragraf bile, *Politik İnceleme*'nin yazarı Spinoza'nın kafasındaki demokrasi tasarımı hakkında bir fikir vermeye yeter. Siyasi katılım hakkına sahip olanlar arasından yabancıların, uşakların, çocukların, bir suç işlemiş olanların veya onursuz bir hayat sürenlerin ve elbette tabiatları gereği erkeklerle eşit olmayan kadınların dışlandığı bir demokrasi (*TP XI-3,4*, s. 110, 111)... *Politik İnceleme*'nin yazarının, kadınlara karşı duyduğu ve Amazonları örnek göstererek açığa vurduğu korku da başka bir çalışmanın konusu olabilir.

8

Bilgenin Siyaseti, Siyasetçinin Yalnızlığı*

Reyda Ergün - Cemal Bâli Akal

Ecce Homo'nun, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'e ayrılmış olan bölümünde Nietzsche, "bengi dönüş" düşüncesini, "erişilebilecek en yüksek olumlama formülü" olarak tanımladıktan sonra, bu düşüncenin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün ana fikrini oluşturduğunu söyler.[1] Hayatı olumlamak; en çetin ve tuhaf anlarında bile, bütünüyle... Nietzsche bu tavrı, "Dionysosça" diye adlandırır: Korku ve acıma duygularının ötesinde, Varlık'ı kökünden yadsıyarak, Oluş'un sonsuz sevincinin kendisi olabilmek. Nietzsche'ye göre, bu trajik bilgelik kendisinden önce eksiktir.[2] Bu felsefi duygulanım, bengi dönüş öğretisinin kendisidir; "bütün şeylerin mutlak olarak ve sonsuzca tekrarlanışı",[3] Zerdüşt'ün öğretisi... Her ne kadar Nietzsche, "trajik filozof"un "kötümser filozof"un taban tabana zıddı olduğunu söylese de, bilgeliğe giden yol diktir. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün "İyileşen" adlı bölümü, "trajik filozof"un, trajik olanı olumlamayı başaran, yani tüm şeylerin sonsuz ve mutlak dönüşünü ka-

(*) Bu makale 2-4 Mayıs 2007 tarihlerinde Córdoba Ulusal Üniversitesi Felsefe ve Beşeri Bilimler Fakültesi (Arjantin) tarafından düzenlenen "Siyaset ve Yalnızlık" ("La política y la Soledad") konulu Siyaset Felsefesi Günleri kapsamında tebliğ olarak ("La política del sabio y la soledad del gobernante" başlığıyla) sunulmuş, sonra aynı başlıkla yayınlanmıştır: *Política y Soledad*, der. Veronica Galfione, Marcos Santucho, Editorial Brujas, Cordoba, 2008. Aynı makale Türkiye'de "Bilgenin siyaseti, siyasetçinin yalnızlığı" başlığıyla Türkçe (*Doğu Batı*, cilt 42, Doğu Batı Yayıncılık, Ankara, 2007) yayınlanmıştır.

1 Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo: Wie man wird, was man ist*, Deutsche Taschenbuch Verlag, München, 1999, s. 335 (Türkçesi için bkz. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001).

2 *Ecce Homo*, s. 312.

3 *A.g.e.*, s. 313.

bullenen kişi olduğunu bütün açıklığıyla ortaya koyar. Böylesi bir deneyimde insanın ne kadar acı çektiğini ve ne denli yalnız olduğunu da... Üstinsanın habercisi ve insanın hayvanla üstinsan arasına gerilmiş bir ip ve aşılması gereken bir şey olduğunu[4] öğretmek için insanların arasına "batmış" olan Zerdüşt, belki de Nietzsche'nin kendisi,[5] bengi dönüş deneyiminin ağırlığıyla yorgun düşmüştür. "Ah, insan sonsuzca geri dönüyor! Küçük insan sonsuzca geri dönüyor!" diye acıyla haykırır Zerdüşt.[6] Yalnız, hasta ve yorgundur. Hayvanlarından başka dinleyeni yoktur etrafında.

Nietzsche felsefesinde üstinsan, bir kehânet ya da vahiy değil, daha çok bir sezgi, bir görü, bir olanaktır. Nietzsche'nin bilgesi bir yandan bu olanağı kavrar; diğer yandan ise insan tabiatının neyse o olduğunun ve varoluşun hiçbir amaç taşımadığının farkındadır. Bilgelik, bu bilinçten doğar. Söz konusu olan trajik bir bilgeliktir. Kendi trajik kaderini olumlayan yalnız bir insandır Nietzsche'nin bilgesi. Zerdüşt'e –ya da Nietzsche'ye– göre, bir tek şey insanın gerçek kurtuluşu olabilir: Geçmiş olandan kurtulmak ve "böyle idi" olan her şeyi "ben öyle istiyordum"a çevirebilmek... Geçmişe doğru da isteyebilmek...[7] İnsan ancak bu şekilde özgürleşebilir. *Amor fati* Nietzscheci kurtuluş yoludur.

Yirmiyahu Yovel'e göre, Nietzsche'nin *amor fati*'si ile Spinoza'nın *amor dei intellectualis*'i arasında bir bağ vardır.[8] Bu iki öğreti arasında gerçekten de Yovel'in iddia ettiği gibi bir ilişki olup olmadığını incelemek elbette ancak başka bir çalışmanın konusu olabilir. Yine de aralarında belli bir açıdan benzerlik olduğu açıktır. *Amor dei intellectualis*, *amor fati*'ye benzer biçimde, kendisi de olumlayıcı bir felsefe olan Spinoza düşüncesinde insanın gerçek kurtuluşu olarak sunulur. İnsan tabiatın parçalarından yalnızca biridir ve bilgeliğe giden yol bunun bilincinde olmaktan geçer. Ama bu bir mutluluk sürecidir. Nietzsche'nin tersine, *şen bilgi*, bilgenin acı çekerek ulaştığı bir nokta değil, bilgeliğin kendisidir. Filozofluğunun yanısıra etkileyici bir şair de olan Nietzsche, bir keresinde Spinoza'ya şöyle seslenmiştir: "Hey, münzevi! Tanımış mıyım seni?"[9] Bütün hayranlığına rağmen Nietzsche'nin Spinoza'yı

4 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1999, s. 16, 17 (Türkçesi için bkz. Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Cem Yayınevi, İstanbul, 2000).

5 Benzer düşünce için bkz. Jules Chaix-Ruy, *Nietzsche: Yaşamı ve Felsefesi*, Çıvıyazıları, İstanbul, 2000, s. 31, 32, 53, 153.

6 *Also sprach Zarathustra*, s. 271-276.

7 *Also sprach Zarathustra*, s. 177-182.

8 Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics: The Adventures of Immanence*, Princeton University Press, Princeton, 1989, s. 104.

9 Friedrich Nietzsche, *Gedichte*, Reclam, Stuttgart, 1999, s. 46.

pek de iyi tanımadığını söylemek için çok neden var. Yine de hayat öyküsünü inceleyince şunu kabul etmek gerekiyor ki, Spinoza gerçek bir münzeviydi. Ama Spinozacı bilgenin aynı zamanda kendisi olan Spinoza, Zerdüşt gibi ne yalnızdı ne de seçkinci.

Spinoza düşüncesinde insanları birbirinden farklılaştıran bütün alışılagelmiş ölçütler anlamlarını yitirir. İnsanlar arasında yapılabilecek tek ayrım, köle ile özgür insan, yani bilgiden yoksun olan ile bilge arasındaki ayrımdır. Yalnızca bilgi insanı diğerlerinden farklılaştırabilir. İnsan zihninin gücünü tanımlayan şey bilme yeteneğidir.[10] Bilgenin bilgisizden daha güçlü olduğu tek yön, bilgenin zihninin, duygularına, onların açık ve seçik bir idealarını oluşturarak, hâkim olmasıdır.[11] Vidal Peña, bu düşüncenin Spinoza felsefesinde insanın "kurtuluş"unun temelinde yattığını söyler: Bilgenin kurtuluşu. Bunu sağlayacak olan da, kuşkusuz, bilgidir.[12] Ayrıca "anlık tüm şeyleri zorunlu olarak anladığı sürece duygular üzerinde daha güçlü ya da onlar karşısında daha az edilgendir."[13] Bunun dışında Spinoza'ya göre, duygularımızın eksiksiz bilgisine sahip olmadığımız sürece, yapabileceğimizin en iyisi doğru bir

10 "...; çünkü anlığın yeterli idealarını düşünmekten ve oluşturmaktan başka hiçbir gücü yoktur." (Spinoza, *Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 190, Bölüm V, Önerme IV, Not); "..., çünkü düşünmek ve upuygun fikirler teşkil etmek gücünden başka Ruhun bir gücü yoktur." (Benedictus, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004, s. 269, Bölüm V, Önerme IV, Scolie); Ayrıca Spinoza'nın Blijenbergh'e bir mektubunda belirttiği gibi, gerçeğin tek mihenk taşı tabii anlama yeteneğidir. (Spinoza, *Correspondencia*, çev. A. Dominguez, Alianza, Madrid, 1988, s. 209, 23 no'lu mektup).

11 *Etika*, Bölüm V, Önerme III'e göre, "bir tutku olan duygu açık ve seçik bir ideasını oluşturur oluşturmaz bir tutku olmaya son verir." (Yardımlı çevirisi, s. 188); "Edilgi olan bir duygulanış, onun hakkında açık ve seçik bir fikir edinir edinmez, bir edilgi, bir pasif hal olmaktan çıkar." (Ülken çevirisi, s. 267); Aynı önermenin Not'unda Spinoza şöyle devam eder: "Öyleyse duyguyu ne denli tanırsak o denli gücümüz içindedir ve anlık onun karşısında o denli az edilgindir" (Yardımlı çevirisi, s. 189); "Bir duygulanış bizce ne kadar iyi bilinirse bu duygulanış o kadar bizim gücümüzdedir ve Ruh onun etkisinde o kadar az kalır, o kadar az edilgin olur." (Ülken çevirisi, s. 267); Ayrıca Bölüm V, Önerme IV, Not'a göre, "...herkes kendini ve duygularını saltık olarak olmasa da en azından bölümsel olarak açık ve seçik anlama ve dolayısıyla onlar karşısında daha az edilgin olmayı başarma gücünü taşır. (...) Ve gücümüz içinde duygular için onların gerçek bir bilgisinden oluşan bu çareden daha eşsiz olduğunu düşünebileceğimiz başka hiçbir şey yoktur." (Yardımlı çevirisi, s. 189, 190); "... herkeste kendi kendisini ve duygulanışlarını mutlak değilse de, hiç olmazsa kısmen, açık ve seçik olarak bilme gücü vardır. (...) Doğru bilgileriyle kaim olan duygulanışlara karşı bu devadan başka, bizim gücümüzdekinden daha yetkin hiçbir şey tasarlanamaz" (Ülken çevirisi, s. 268, 269).

12 Yine de Peña'ya göre, bu bilgi duyguların "bastırılması"na değil, bunlardan akılcı bir biçimde yararlanılmasına işaret eder (Spinoza, *Ética*, çev. Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid, 2001, s. 389, çevirmen notu 5).

13 Yardımlı çevirisi, s. 190, Bölüm V, Önerme VI; "Ruh her şeyi ne kadar zorunlu olarak bilirse onun duygulanışlar üzerinde o kadar büyük gücü vardır, yani onlardan o kadar az edilgin olur." (Ülken çevirisi, s. 269, Bölüm V, Önerme VI).

hayat yolu ya da güvenilir hayat kuralları saptayarak, bunları sürekli olarak karşımıza çıkan münferit olaylara uygulamaktır: Karşılıklı dostluk, ortak toplumdan doğan yarar ve insanların, geri kalan bütün şeyler gibi, tabii zorunluluk uyarınca davrandıklarının bilgisi...[14] O zorunluluk ki, tabiatın temel kuralıdır.[15] Bundan şu sonuç çıkar: Tüm tekil varlıkların, tabiat tarafından belirlendikleri şekilde varolmaya ve davranmaya güçleri ya da hakları vardır. Bu bakış açısından, tabii varlıklar arasında hiçbir hiyerarşik farklılık yoktur ve insanoğlu da buna bir istisna oluşturmaz.[16]

Temeli Tanrı'nın gerçek bilgisi olan üçüncü tür bilginin, duygular üzerinde büyük bir gücü vardır[17] ve bu bilgi türünden zorunlu olarak entelektüel bir Tanrı sevgisi (*amor dei intellectualis*) doğar.[18] Bu sevgi bengidir[19] ve Spinoza'ya göre, insanın kurtuluşu ya da mutluluğu, başka bir deyişle özgürlüğü, Tanrı'yı tutarlılıkla ve sonsuzca sevmekten oluşur.[20] Bu önermeler bize bilgeliğin Spinozacı tanımını verir ve insanın bilgelikle ulaşabileceği yerin neresi olduğunu ortaya koyar. Şu açıktır ki, Spinoza düşüncesinde, insanın tek farklılaşma olanağı olan bilgeliğin onu sosyal ve siyasi hiyerarşide yukarıda bir basamağa taşıması mümkün değildir. Aksine insan bilgilendikçe, siyasi hâkimiyet alanını terk eder. Çünkü gerçek bilgi, yönetme hırsını dindirecektir.

Eğer Spinoza düşüncesindeki bilgisiz-bilge ayrımı bir tür seçkincilik olarak tanımlanabilirse, bu yine de kral-filozofu dışlayan bir seçkinciliktir. Örneğin *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza* adlı kitabında Ro-

14 *Etika*, Bölüm V, Önerme X, Not (Yardımlı çevirisi, s. 193; Ülken çevirisi, s. 273).

15 *Tractatus Theologico-Politicus*, Bölüm XVI (Spinoza, *Tratado teológico-político*, çev. A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 2003, s. 335); Ayrıca *Etika*, Bölüm I, Önerme XXIX: "Şeylerin Doğasında olumsal hiçbir şey yoktur ama tüm şeyler tanrısal doğanın zorunluluğundan belli bir yolda varolmaya ve eyleme belirlenir." (Yardımlı çevirisi, s. 22); "Tabiatta zorunsuz olan hiçbir şey yoktur, fakat orada her şeyin şu ya da bu tarzda var olması ve bir eser meydana getirmesi tanrısal tabiatın zorunluluğu ile gerektirilmiştir" (Ülken çevirisi, s. 60).

16 Spinoza'ya göre, insan bedeni nasıl tabiatın bir parçası ise, insan zihni de aynı şekilde tabiatın parçasını oluşturur (*Correspondencia*, Oldenburg'a 32 no'lu mektup).

17 *Etika*, Bölüm V, Önerme XX, Not: "Bundan kolayca açık seçik bir bilginin ve özellikle temeli Tanrı bilgisi olan o üçüncü tür bilginin duygular üzerinde neyi başarabileceğini, daha açık bir deyişle, tutkular oldukları sürece onları saltık olarak ortadan kaldırmasa da, en azından anlığın küçük bir bölümünü oluşturmalarını sağladığını kolayca görebiliriz." (Yardımlı çevirisi, s. 197, 198); "Açık seçik bilginin ve başlıca ilkesi asıl Tanrı bilgisi olan şu üçüncü bilgi tarzının, duygulanışlar üzerinde yapabileceği şeyi bununla kolayca tasarlarız: Eğer vakaa duygulanışlar, pasif haller olarak kaldırılmazlarsa hiç değilse onlar Ruhun en küçük kısmını teşkil edebilirler" (Ülken çevirisi, s. 279).

18 *A.g.e.*, Bölüm V, Önerme XXXII, Sonurgu.

19 *A.g.e.*, Bölüm V, Önerme XXXIII.

20 *A.g.e.*, Bolum V, Önerme XXXVI, Not.

bert Misrahi, Spinoza felsefesinin bir tür entelektüalizm olup olmadığı sorusunu sorar ve bu soruya olumsuz yanıt verir.[21] Misrahi'ye göre, Spinoza entelektüel seçkinciliğe karşı çıkan entelektüalizm karşıtı bir filozoftur.[22] Benzer biçimde Etienne Balibar da *Spinoza ve Siyaset* adlı çalışmasında şu görüşü savunur: Kuşkusuz bazı insanlar diğerlerinden daha fazla şey bilirler. Yine de Spinoza'da bir filozof-kral fikrine yer yoktur.[23] Gerçekten de her ne kadar Spinoza, bilen insanın bilgisizden daha üstün olduğunu kabul etse de,[24] bilgenin bu üstünlüğü insanlar üzerinde bir hegemonya kurma anlamına gelmez. Neden?

Spinoza'ya göre, tabiatın her parçası tabiatın bütünü ile uyumludur ve geri kalan parçalarla ilişki içindedir. Ancak diğer insanlar gibi bilgenin kendisi de bu ilişkinin ve her parçanın Bütün'le uyumunun niteliği hakkında bilgi sahibi değildir. Çünkü böyle bir bilgiye ulaşabilmek için tabiatın bütününü ve her bir parçasını tanımak gerekir ki, bu, Spinoza'nın Oldenburg'a[25] yazdığı bir mektupta belirttiği gibi, tek bir insan aklı için açıkça imkânsızdır.[26]

İnsan zihninin evrensel bilgiye ulaşamayacak olması, aşkın bir gizi keşfetmenin zorluğundan kaynaklanmaz. Gerçekliğin kutsal ya da gizemli bir niteliği yoktur. O yalnızca sonsuzdur ve öylesine karmaşıktır ki, tekil varlık onu mutlak olarak kavramakta âciz kalır.[27] Bu nedenle, en üstün anlama yeteneği, yani bilgenin anlama yeteneği ile bilgisiz insanın anlama yeteneği ara-

---

21 Robert Misrahi, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Synthélabo, Le Plessis-Robinson 1998, s. 115.

22 Robert Misrahi, "Le désir, la réflexion et l'être dans le système de L'Ethique. Réflexions sur une appréhension existentielle du spinozisme aujourd'hui", *Spinoza au XXe siècle*, der. Olivier Bloch, Puf, Paris, 1993, s. 134.

23 Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, Paris, 1985, s. 116 (Türkçesi için bkz. Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2004).

24 *Etika*, Bölüm V, Önsöz.

25 *Correspondencia*, Oldenburg'a 32 no'lu mektup, s. 235.

26 Bertrand Dejardin, *L'immanence ou le sublime* adlı kitabında, Spinoza düşüncesinin, onu ussallığın efendisi kılmadığı gibi, *Etika*'nın da dâhiyane bir eser olarak ortaya çıkmadığını söyler (Bertrand Dejardin, *L'immanence ou le sublime. Observations sur les réactions de Kant face à Spinoza dans la Critique de la faculté de juger*, L'Harmattan, Paris, 2001, s. 296, 297); Jean-Marie Vaysse'a göre, Spinoza düşüncesinde, insanın bilebileceği tek şey, ölümlü olduğudur. Her şeyi yapmak ve her şeyi bilmek insanın gücü dahilinde değildir. Yine de insana bütünün eksiksiz kavrayışı verilmemişse de, hem bütüne, hem de parçaya ortak olan bir şey, bütün hakkında doğru bir fikre sahip olmamızı sağlar (Jean-Marie Vaysse, "Spinoza et le problème de la finitude", *Spinoza. Kairos 11*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1998, s. 212, 213).

27 Spinoza tabiata ne güzellik ne kusur, ne düzen ne de düzensizlik atfeder. Kendinden iyi ya da kötü olan hiçbir şey de yoktur. Çünkü şeyler, yalnızca insan imgelemi uyarınca, güzel ya da kusurlu, düzenli ya da düzensiz, iyi veya kötü olarak adlandırılabilirler (*Correspondencia*, Oldenburg'a 32 no'lu mektup, s. 236).

sındaki fark o kadar da büyük önem taşımaz. Hiçbir tekil varlık, bir başka tekil varlıktan bütünüyle üstün olamaz ya da diğerleri karşısında üstünlük taslayamaz.[28] Ayrıca tabiatın temel kuralı bize şunu öğretir: Bütün insanlar, yalnızca tabiatın hükümranlığı altında yaşarlar. Bu nedenle, bilgenin akla uygun yaşamaya ne kadar hakkı varsa, bilgisiz insanın da iştahının ona önerdiği her şeyi yapmaya o kadar hakkı vardır.[29] Gerçek bilgi işte bunu bilmektir: İnsanın, sonsuz bütünü oluşturan sonlu parçalardan yalnızca biri olduğunu kavramak. Spinoza'nın bilgesi, bu bilgiye sahiptir. Gerçekliğin çeşitliliğini ve karmaşıklığını kavrar ve buna saygı göstermeyi öğrenir.[30] Bu anlamdaki bir bilgelik dışında, Spinozacı bilge tanımı, tüm seçkinci üstünlük iddialarını dışlayacaktır. Spinozacı bilgelik, Marcelo Raffin'in sözcükleriyle, "insanı kendisiyle, hemcinsleriyle ve evrenle barıştıran" bilgeliktir.[31] Bu uzlaşma, bilgeyi, tabiat ve diğer insanlarla güçlü bir ilişki içinde hayatını sürdürmeye iter.

Etika Bölüm V'te, Spinozacı bilgenin, yani kurtuluşa ulaşmış insanın, yalnız bir insan olmadığına, aksine entelektüel Tanrı sevgisinin (*amor dei intellectualis*) bilgeyi, diğer insanlarla beraber yaşamaya ve onlarla hayatını ve mutluluğunu paylaşmaya götürdüğüne ilişkin pek çok fikir bulmak mümkündür.[32] Örneğin, Önerme XX'ye göre, Tanrı'ya yönelik sevgimiz, ne kadar çok insanın aynı sevgi ilişkisiyle Tanrı'ya bağlı olduğunu imgelersek, o denli güçlenir. Bu sevgi, isteyebileceğimiz en yüksek iyidir ve bütün insanlar-

---

28 Bir insan zihninin bir başka insanın zihninden daha üstün olabileceği ve üçüncü tür bilginin ikinci tür bilgiden ve ikinci tür bilginin de birinci türden daha üstün olduğu doğrudur. Yine de hiçbir tekil varlık, bilgisine dayanarak diğerlerini belirleyecek ölçüde üstün olduğunu iddia edemez.

29 *TTP*, Bölüm XVI, s. 335.

30 "Evrenin tabiatı nasıl sınırlı değil ama mutlak olarak sonsuzsa, onun parçaları da, sonsuz gücün bu tabiatı uyarınca binlerce değişikliğe uğrar ve onun tarafından sonsuz çeşitlemelere maruz kalır." (*Correspondencia*, Oldenburg'a 32 no'lu mektup, s. 237).

31 Marcelo Raffin, "Democracia y legitimidad", *Convexo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, der. Horacio González, Altamira, Buenos Aires, 1999, s. 186.

32 *TTP*'de bulunan, gerçek mutluluk ve kutluluk hakkındaki bir paragraf, bu düşünce ile uygunluk içindedir: "Her insan için, gerçek dünyevi mutluluk ve gerçek sonsuz mutluluk yalnızca iyi olandan yararlanmaktan ibarettir; ama ötekilerin dışarıda bırakılmasıyla, iyi olandan tek başına yararlanmanın şu boş gururu ona bir şey kazandırmayacaktır. Gerçekten de işlerin bir başkası için değil ama yalnızca kendisi için iyi gittiğini, bir başkasına göre şanslı ya da başarılı olduğunu görünce daha mutlu olduğunu sanan kişi, gerçek dünyevi mutluluktan ve gerçek sonsuz mutluluktan habersizdir. Bu yüzden sevinmesinin nedeni, eğer sevinci çocuksu değilse, ya kıskançlık ya da kötüyürekliliktir. Örneğin, bir insanın gerçek dünyevi mutluluğu ve gerçek sonsuz mutluluğu, bilge olması ve doğru olanı bilmesidir; yoksa başkalarından daha bilge olması ya da bir başkasının doğru olanı bilmemesi değil... Başkalarının bilgi yoksunluğu onun bilgeliğini, yani gerçek mutluluğunu hiç mi hiç artırmaz. Böyle bir durumdan zevk alan kişi, başkasının mutsuzluğundan zevk almış olur. Öyleyse kıskanç ve kötüyüreklidir; gerçek bilgelikten ve gerçek hayatın verdiği huzurdan habersizdir (*TTP*, Bölüm III, s. 117).

da ortaktır ve herkesin onunla sevinç duymasını arzu ederiz.[33] Ayrıca Önerme XXIV'te Spinoza, tekil şeyleri ne kadar tanırsak, Tanrı'yı o denli iyi tanıyacağımızı söylemektedir.[34] Öyleyse insanın, tabiattan ve içinde yaşadığı toplumdan kendini soyutlayarak ve yalnız bir hayat sürerek Tanrı sevgisine, yani bilgeliğe ulaşması mümkün değildir.

Etika şu düşüncelerle sona erer: Mutluluk erdem yoluyla edinilebilecek bir ödül değil, erdemin kendisidir[35] ve erdemin ya da doğru bir hayat yaşamanın ilk ve tek temeli, insanın kendisi için yararlı olanı aramasıdır.[36] Şunu da eklemek gerekir: Spinoza eserlerinde, özellikle de *Etika* ve *Teolojik-Politik İnceleme*'de, insanın gerçek yararının ancak, birlikte yaşamayı, yani toplumu gerektiren insan tabiatından çıkarsanabileceğini açıkça ortaya koymaktadır. Toplum halinde yaşamak, insan tabiatının bir zorunluluğudur ve bu zorunluluk tabii yasalardan kaynaklanır.[37] Sosyallik konusuna gelince... Evrensel zorunluluğu bütünüyle kavramak nasıl mümkün değilse, sosyal zorunluluk da ancak kısmen kavranabilir.[38] Tabiatın bütününü tanımanın imkânsızlığı, insanın tabii anlama yeteneğinin yetersizliğinden kaynaklanıyorsa, sosyalliğin çeşitliliği ve karmaşıklığı da, tek bir insan zihninin sosyal gerçekliği açıklama ve toplumu kendi yargılarına uygun olarak düzenleme çabasını gülünç kılar. Söz konusu zihin, bilgenin zihni bile olsa... Toplum ve onu oluşturan insanlar arasında, tabiat ve parçaları arasındakine benzer bir ilişki olduğunu düşünmek gerekir. Bu nedenle sosyalliğe ilişkin konularda bilgeyi yönlendirmesi gereken şey ihtiyattır; aklın birincil buyruğu...

Bu yüzden duygularını ve itkilerini yalnızca özgürlük sevgisi ile denetlemeye çalışan biri elinden geldiğince erdemlerin ve nedenlerinin bir bilgisini elde etmeye ve anlığını onların gerçek bir bilgisinden doğan sevinçle doldur-

33 *Etika*, Bölüm V, Önerme XX, Tanıt (Yardımlı çevirisi, s. 196; Ülken çevirisi, s. 277, 278).

34 *A.g.e.*, Bölüm V, Önerme XXIV (Yardımlı çevirisi, s. 199; Ülken çevirisi, s. 281) Aynı düşünceyi, *TTP*'de de bulmak mümkündür: "Ayrıca, Tanrı olmazsa hiçbir şey de varolamayacağı ve algılanamayacağına göre kuşkusuz olan bir şey vardır: Tabiatta olan her şey, özü ve mükemmelliği ölçüsünde, Tanrı kavramını içerir ve dile getirir. Demek ki tabii şeyleri tanıdıkça Tanrı hakkındaki bilgimiz de artar ve daha mükemmel olur. Ya da (bir sonucu nedeniyle tanımak, nedenin herhangi bir özelliğini tanımaktan başka şey olmadığı için) tabii şeyleri tanıdıkça, Tanrı'nın özünü (her şeyin nedeni olan) daha mükemmel biçimde tanırız." (*TTP*, Bolum IV, s. 140).

35 *A.g.e.*, Bölüm V, Önerme XLII (Yardımlı çevirisi, s. 208; Ülken çevirisi, s. 292).

36 *A.g.e.*, Bölüm V, Önerme XLI, Tanıt (Yardımlı çevirisi, s. 207; Ülken çevirisi, s. 291).

37 Diğer tüm tekil varlıklar gibi, insanın da kendisi için yararlı olanı aramaya gücü, başka bir deyişle hakkı vardır ve insan tabiatının gerçek yararı, Tanrı sevgisi ile karşılıklı dostluk ve ortak toplumdan kaynaklanan iyidir (*Etika*, Bölüm V, Önerme X, Not; Yardımlı çevirisi, s. 193; Ülken çevirisi, s. 273). Spinozacı bilge, bu gerçeğin bilincinde olan kişidir.

38 Tabiat ya da Evren, insan tabiatı ile sınırlı düşünülemez. Tabiat, insan tabiatının ötesindedir. Diğer yandan sosyal gerçeklik de, tabiat gibi, insanın anlama yeteneğinin sınırlarını aşar.

maya ve ne olursa olsun insanların kusurlarını düşünmemeye, *başkalarını değersizleştirmemeye* ve yalancı bir özgürlük görünüşü altında sevinç duymamaya çalışacaktır.[39]

Aziz Yardımlı'nın *Etika* çevirisindeki, Bölüm V, Önerme X'un Not'unda yer alan bu cümleyi,[40] yılların Spinozacısı Robert Misrahi, Fransızcaya bir parça farklı çevirmiştir. Burada bizi ilgilendiren, cümlenin "başkalarını değersizleştirmemeye" (Latince *hominesque obtrectare*) şeklindeki bölümünün, Misrahi çevirisinde, *diriger l'humanité* (insanlığı yönetmek) olarak geçmesidir.[41] Bu noktada Misrahi, diğer tüm *Etika* çevirmenlerinden radikal bir biçimde ayrılır. *Hominesque obtrectare* Misrahi dışında Fransızcaya, Charles Appuhn tarafından *rabaisser l'humanité*[42] (insanlığı alçaltmak), Roland Caillois tarafından *rabaisser les hommes*[43] (insanları alçaltmak), Bernard Pautrat tarafından *dénigrer les hommes*[44] (insanları yermek) ve Emile Saisset tarafından *médire de l'humanité*[45] (insanlığı çekiştirmek) olarak çevrilmiştir. İspanyolcada *hominesque obtrectare*, Vidal Peña çevirisinde *hacer a éstos (los hombres) de menos*[46] (insanları küçük görmek), Atilano Dominguez çevirisinde *denigrar a los hombres*[47] (insanları yermek), Manuel Machado çevirisinde *rebajar la humana naturaleza*[48] (insan tabiatını alçaltmak), Oscar Cohen çevirisinde *rebajar a éstos (los hombres)*[49] (insanları alçaltmak)

39 Spinoza, *Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 2000, s. 194; "Her kim duygulanışlarını ve iştahlarını yalnız hürriyet sevgisiyle yoneltmeye çalışırsa, gücü yettiği kadar erdemleri ve onların nedenlerini bilmeye, onların doğru bilgisinden doğan gelişmenin tam olgunluğuna kendini bırakmaya; fakat hiçbir zaman insanların kotulüklerini göz önune almamaya, *insanlığı alçaltmamaya*, sahte bir hürriyet görünüşü ile gelişmemeye çalışacaktır". (Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi, Ankara, 2004, s. 274).

40 "Qui itaque suos affectus, & appetitus ex solo Libertatis amore moderari studet, is, quantum potest, nitetur, virtutes, earumque causas noscere & animum gaudio, quod ex earum vera cognitione oritur, implere; at minime hominum vitia contemplari, *hominesque obtrectare*, & falsa libertatis specie gaudere." (Spinoza, *Die Ethik (Lateinisch/Deutsch)*, Reclam, Stuttgart, 1997, s. 646).

41 "Ainsi, celui qui travaille à diriger ses affects et ses appétits, et cela par le seul amour de la Liberté, s'efforcera d'accéder, autant qu'il le peut, à la connaissance des vertus et de leurs causes, et d'emplir son âme de la joie qui résulte de leur connaissance vraie; il ne s'appliquera pas le moins du monde à considérer les vices des hommes, *à diriger l'humanité*, et à se réjouir d'une fausse apparence de liberté." (Spinoza, *Ethique*, çev. Robert Misrahi, PUF, Paris, 1990, s. 302).

42 Spinoza, *Ethique*, çev. Charles Appuhn, Flammarion, Paris, 1965, s. 316.

43 Spinoza, *Ethique*, çev. Roland Caillois, Gallimard, Paris, 1954, s. 347.

44 Spinoza, *Ethique*, çev. Bernard Pautrat, Seuil, Paris, 1999, s. 503.

45 Spinoza, *Ética*, çev. Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid, 2001, s. 399.

46 Spinoza, *Ética*, çev. Atilano Dominguez, Editorial Trotta, Madrid, 2005, s. 252.

47 Spinoza, *Ética*, çev. Manuel Machado, Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2005, s. 210.

48 Spinoza, *Ética*, çev. Oscar Cohen, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, s. 253.

49 Spinoza, *Ética*, çev. Gustavo Sidwell, Terramar Ediciones, La Plata 2005, s. 251.

ve Gustavo Sidwell çevirisinde *hacer a éstos (los hombres) de menos*[50] (insanları küçük görmek) olarak geçmektedir. Almancada aynı sözcükler, Jakob Stern tarafından *die Menschen durchhecheln*[51] (insanları çekiştirmek) olarak çevrilirken, Otto Bänsch,[52] Friedrich Bülow[53] ve Wolfgang Bartuschat[54] *die Menschen herabzusetzen* (insanları değersizleştirmek) kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. *Hominesque obtrectare*, İngilizceye ise, G. H. R. Parkinson tarafından *to decry men*[55] (insanların aleyhinde konuşmak), Edwin Curley tarafından *to disparage men*[56] (insanları kötülemek) ve Samuel Shirley tarafından *abusing mankind*[57] (insanlığı yermek) olarak çevrilmiştir. Latincede *obtrectare* fiili, "değersizleştirmek, kötülemek"[58] anlamlarına gelmektedir.

Tüm diğer Spinoza çevirileri gibi, kuşkusuz Misrahi'nin çevirisi de, doğruluğu veya yanlışlığı tartışılmadan bir yorum olarak kabul edilebilir. Misrahi'nin, *hominesque obtrectare*'yi, tüm diğer çevirmenlerden farklı olarak, "insanlığı yönetmek" biçiminde çevirmiş olmasının bir yorum olduğunu düşünürsek, iki olasılıkla karşılaşırız. Birinci olasılık, Misrahi'nin *hominesque obtrectare*'yi, ona "insanları alçaltmak, küçük görmek, yermek" gibi olumsuz anlamlar yüklemeden, "insanları yönetmek ya da yönlendirmek" olarak anladığını kabul etmektir. Yine de bu olasılıkta bile, Spinoza düşüncesinin "insanları yönetmek" zihniyetine kapalı olduğu açıktır. Diğer olasılık ise, Misrahi'nin, Spinoza felsefesi açısından "insanları yönetmeye çalışmayı", "insanları kötülemenin, yermenin, değersizleştirmenin, alçaltmanın" kaçınılmaz bir sonucu olarak yorumladığını düşünmektir. Böyle bakıldığında, Misrahi'nin yorumu aslında diğer çevirmenlerinkinden çok da uzağa düşmez. Tek bir farkla: Misrahi "yönetme" eylemine olumsuz bir anlam yüklemektedir.

Hangi olasılık tercih edilirse edilsin, Misrahi'nin yorumunun, Spinoza düşüncesinin geneliyle uyum içinde olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü Spinoza felsefesi, entelektüel seçkincilik karşıtlığının yanı sıra, siyasetçilere iliş-

50 Spinoza, *Die Ethik*, çev. Jacob Stern, Reclam, Stuttgart, 1997, s. 647.

51 Spinoza, *Die Ethik*, çev. Otto Bänsch, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976, s. 275.

52 Spinoza, *Die Ethik, Schriften und Briefe*, der. Friedrich Bulow, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1976, s. 282.

53 Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, çev. Wolfgang Bartuschat, Felix-Meiner Verlag, Hamburg, 1999, s. 227.

54 Spinoza, *The Ethics*, çev. G. H. R. Parkinson, Oxford University Press, New York, 2000, s. 297.

55 Spinoza, *Ethics*, çev. Edwin Curley, Penguin Books, Londra, 1996, s. 168.

56 Spinoza, *Complete Works*, çev. Samuel Shirley, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2002, s. 370.

57 Sinan Kabaağaç, Erdal Alova, *Latince Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1995.

58 Spinoza düşüncesinde, yöneticiler, ayrıksı yetenekleri olan büyük adamlar değil, toplumun hizmetindeki sıradan memurlardır.

kin bir seçkinlik düşüncesini de tamamen dışlamaktadır. Spinoza'ya göre, toplumsal yarar istisnai niteliklerle donatılmış yöneticiler gerektirmez.[59] Eğer toplumun refahı, yöneticilerin erdemlerine, dürüstlüğüne ve değerine bağlıysa, üyelerinin gerçek yararını gerçekleştirebilecek istikrarlı bir toplumdan söz etmek mümkün değildir. Ortak yaşamın temel nedeni, toplumsal yarardır ve toplumsal yarar da ancak toplumun tüm üyelerinin katılımıyla sağlanabilir. Bu nedenle, karar alma sürecine ne kadar çok kişi katılırsa, toplumsal hayatı düzenleyen yasalar o denli sağlıklı olacaktır. Toplumun bütün üyelerinin düşüncelerini ifade edebildikleri bir rejimde, saçmalıktan çekinmeye gerek yoktur. Çünkü bir bütün olarak birleşmiş insanların çoğunun, bu bütün kayda değer bir bütünse, bir saçmalık üzerinde fikir birliği etmeleri hemen hemen imkânsızdır.[60] Bu nedenle, siyaseti "siyasi olan"a yaklaştırmak gerekir. Toplumsal ve bireysel olan her şey gerçekte siyasidir. Dolayısıyla siyasi alan, yöneticilerin ya da yönetmeye talip olan siyasetçilerin arenası olarak kaldığı sürece, saçmalığın hâkimiyetinden kurtulmak mümkün olmayacaktır.

Yöneticiler ve siyasetçiler, bir yandan yalnız insanlardır, diğer yandan da kendi hırslarıyla belirlenmişlerdir. Tutkuların hâkimiyeti altında yaşamak anlamında, ikisi de insan oldukları sürece, yönetici ile sıradan yurttaş arasında hiçbir fark olamaz. Bu nedenle, yönetme yetkisinin bir ya da birkaç kişinin elinde olmasından daha tehlikeli bir şey yoktur. Yönetilenlerin sayısı ne kadar fazlaysa ve yöneticilerin sayısı ne denli azsa, sağduyudan o denli uzaklaşılması kaçınılmazdır. Yöneticiler ve siyasetçiler yalnızdır çünkü toplumun geri kalanından soyutlanarak, kendilerine üstünlük atfederler. Bunu da, toplumun gerçek yararını herkesten iyi bildikleri düşüncesine dayandırırlar. Böyle bir zihniyetin, insanları horgörmekten başka anlama gelmeyeceği açıktır. Bu saçmalığın tek panzehiri, siyaseti "siyasi olan"a yaklaştırmak, yani iletişimsel bir *Multutido*'dur.

Spinoza düşüncesinde, sosyal topluluğun oluşumu ve işleyişi, geleneksel anlamda "kuramsal" bir sorun değildir. Bu bakış açısıyla, insani ve sosyal gerçekliği bütünsel önermelerle açıklamaya çalışan ve genelgeçer çözümler sunmaya yönelen bütün tavırlar, totaliter zihniyetlere işaret eder. Spinoza, bu anlama gelen geleneksel "siyaset felsefesi"ni ve onun öznesi olan "siyasetçi-filozof"u yadsıdığı gibi, yalnız siyasetçi ya da yönetici figürünü de dışlar. Daha da ileri gidersek, Spinoza'ya göre, söz konusu olan toplumun kendi kendi-

59 *TTP*, Bölüm XVI, s. 342.

60 Toni Negri, "Démocratie et éternité", *Puissance et Ontologie*, der. Myriam Revault d'Allonnes ve Hadi Rızk, Kimé, Paris 1994, s. 150, 151.

sini yönetmesi olmadığı sürece, yönetim düşüncesinin kendisi bir tür totalitarizmdir. Antonio Negri, benzer bir şekilde, Spinozacı demokrasi tanımının yönetim karşıtı olduğunu söyleyecektir. Spinozacı demokrasi, gerçekte bir yönetim biçimi değil, bir sosyal dönüşüm etkinliği, bir tür "sonsuz değişim"dir.[61] Bu şu anlama gelir: Spinoza düşüncesinden yola çıkarak, yönetme eyleminin ötesinde bir siyaset düşünmek mümkündür.

Çağımızda, devletli ya da başka bir deyişle modern sistem içinde, "siyaset etmek" kaçınılmaz olarak "yönetmek" anlamına gelmektedir. Çünkü modern toplum, Pierre Clastres'ın terminolojisiyle konuşursak, bir tür "bölünmüş toplum"dur.[62] Uygulama gücünün, toplumun geri kalanından ayrışmış bir grubun (yöneticiler ve siyasetçilerin) elinde olduğu bir toplum tipi... Bu olgu aynı zamanda, gerçek demokrasiye, modern siyasi ve hukuki sınırlar içinde ulaşılmasının mümkün olmadığını açıkça göstermektedir.

Yalnız olan bilge değil, "siyaset etme"yi "yönetmek" olarak anladığı sürece, yönetici ya da siyasetçidir. Paolo Cristofolini, Spinozacı bilgeyi şöyle tanımlar: O, toplum içinde yaşar ve kendisini yoksulluktan ve yalnızlıktan kurtaran insanlar arasında ömür sürmenin tüm nimetlerinden yararlanır. İçinde bulunduğu toplumun sorunlarıyla ilgilenir, kamusal hayata katılır ve onun daha iyi düzenlenebilmesi için çalışır.[63] Demek ki, Spinozacı bilge, alçakgönüllü olan ve toplumu, yönetme hırsından arınmış bir biçimde, düşünsel/bedensel ifade özgürlüğünü, dolayısıyla da mutlak siyasi katılımı savunarak dönüştürmeye çalışan tepeden tırnağa siyasi bir varlıktır. *Tractatus Theologico-Politicus*'un yazılma nedeni ve bu eserin mutlak bir demokrasi ve ifade özgürlüğü savunusu ile kapanması, bu konuyla yakından ilgilidir. Spinoza'nın bu eserdeki temel amacı, her şeyden önce bilgeleri ama aynı zamanda geri kalanları, yöneticilerin ve ifade özgürlüğü düşmanlarının görüşlerine aykırı fikirler ileri sürdükleri anda koruyabilecek kuramsal bir temel oluşturmaktır. Bir bilge olarak Spinoza, yaşadığı dönemde siyasi gücü elinde bulunduranları, çeşitli düzlemlerde, ifade özgürlüğü savunucularının, yönetmek pe-

61 Pierre Clastres, *La société contre l'Etat*, Minuit, Paris 1974 (Türkçesi için bkz. Clastres Pierre, Devlete Karşı Toplum, çev. Mehmet Sert, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1991).

62 Bu önermeler, Spinoza'nın bir popülist olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Bu, Spinoza'yı yanlış anlamak olur. Tosel'in de belirttiği gibi, Spinoza düşüncesinde ne egemenin bilgeliği ne de kitlesel bir bilgelik yüceltilmektedir (André Tosel, "Quel devenir pour Spinoza? Rationalité et finitude", *Quel avenir pour Spinoza? Enquête sur les spinozismes à venir*, der. Lorenzo Vinciguerra, Kimé, Paris, 2001, s. 82. Gerçekten de, Spinozacı demokrasi tanımı, tek bir düşüncenin (bu bir kitleninki bile olsa) belirleyiciliğini değil, her an değişen düşüncelerin sonsuz ilişkiler ağını önerir.

63 Paolo Cristofolini, "La peur de la solitude", Quel avenir pour Spinoza? Enquête sur les spinozismes à venir, der. Lorenzo Vinciguerra, Kimé, Paris, 2001, s. 90.

şinde olmadıkları, yalnızca "siyaset etmek" istedikleri, dolayısıyla da yöneticiler için bir tehlike oluşturmadıkları konusunda ikna etmeye çalışmıştır.[64] Ne var ki, yöneticilerin asıl korktukları şey tam da budur çünkü yönetebilmek için, uyrukların yalıtılmış ve apolitik olmalarını, yönetimden korkmalarını isterler. Bu nedenle, farklı fikirlerin iletişiminden kaynaklanan toplumsal dönüşümü, ellerinden geldiğince engellemeye çalışırlar. Kusursuzca farkında oldukları olgu şudur: Gerçek siyaset, toplumsal dönüşüme yönelir ve bu nedenle *statu quo*'nun en büyük düşmanıdır.

Yöneticinin ya da siyasetçinin yalnızlığı, Machiavelli'nin *Prens*'i örneğinde ete kemiğe bürünür.[65] Prens, dünya üzerindeki en yalnız insandır. Belki de Nietzsche'nin bilgesinden bile daha yalnız... Yalnızlığı öylesine mutlaktır ki, ancak ütopik olabilir. Machiavelli, haklı olarak, modern siyaset biliminin babası olarak adlandırılır. Uygulamayı aşkın olanın hâkimiyetinden kurtaran ve toplumsal dönüşümün mümkün ve tanrısal yasalardan bağımsız olabileceğini ilk gösteren o olmuştur. Dolayısıyla, teokrasinin tarihteki en radikal düşmanı olan Spinoza'nın, Machiavelli düşüncesine yakın olması hiç de sürpriz sayılmaz.[66] Yine de Spinoza, saçmalığın hâkimiyetinin, yani tek ya da az sayıda insan zihninin hâkimiyetinin gülünçlüğünü ortaya koyduğu anda, Machiavelli'den uzaklaşır. Burada söylenmek istenen, Spinoza'nın "Prens" düşüncesine tamamen karşıt olduğu değil, insan tabiatına ve böylece akla en uygun rejimin, bir anlamda herkesin "Prens"e dönüştüğü bir demokrasi olduğunu göstermeye çalıştığıdır. Bireylerin tabii güçleri ya da hakları uyarınca, yöneten ve yönetilenler olarak değil de, siyasi varlıklar olarak yaşayabildikleri bir *Multitudo*...

Spinozacı bir mantıkla, yönetici ya da siyasetçi olmanın tek makul nedeni, kendisi için yönetmek olabilir. Burada söz konusu olan, sadece ve sadece, yöneticinin ya da siyasetçinin kendi yararıdır. Çünkü her tekil varlığın, gücünün yettiği her şeyi yapmaya hakkı vardır. Bu nedenle, başkalarının gerçek yararının ne olduğunu bildiğini iddia etmenin gülünçlüğü ölçüsünde, yönetmek eyleminin nihai amacının yönetilenlerin yararı olduğu savı makul ve gerçekçi değildir. Machiavelli bu gerçeği bütün açıklığıyla görmüştür. O yüzden siyasi gücü haklı çıkarmaya çalışmaz. Prens, bütün meşruiyet arayışlarının ötesindedir. Prens'in tek amacı yine kendisidir. Bu da onu, sonsuzca yal-

64 Bkz. *TTP*, Bölüm XX.

65 Machiavelli, *Le Prince*, Garnier, Paris, 1941 (Türkçesi için bkz. Machiavelli, *Prens*, Oğlak Yayıncılık, İstanbul, 1999).

66 Spinoza'nın Machiavelli göndermeleri için bkz. *Tractatus Politicus*, Bölüm V-7 ve X-1.

nız kılar. Kendilerini meşrulaştırma çabalarına rağmen, insan tabiatı gereği, tüm yöneticilerin ve siyasetçilerin kaderi, aynı yalnızlıktır.

Son olarak, Spinoza'nın, kaçınılmaz olarak, "devlet zihniyeti" karşıtı bir düşünür olduğunu da eklemek gerekir. Spinoza'ya göre, uyrukları horgören seçkinci zihniyet, saçmalıktan başka şey değildir. *Tractatus Politicus*, Bölüm VII-29'da bulunan ve "Devlet Sırrı"na değinen bir paragrafta, Spinoza bu konudaki düşüncelerini açıkça ortaya koyar. Spinoza'ya göre, devlet işlerini bir sır gibi yurttaşlardan saklayanlar, tıpkı savaşta düşmanlarına tuzak kurar gibi yurttaşlara da tuzaklar kurmaktadırlar. Devlet yönetiminin böylesine kayıtsız şartsız biçimde onlara emanet edilmesi, engellenmeye çalışılan kötülük ne olursa olsun, özgürlük açısından çok zararlıdır ve bundan daha büyük bir kötülük de olamaz. Mutlak güce göz diken yöneticiler şu nakaratı dillerinden düşürmezler: "Devletin yüce çıkarları, devlet işlerinin gizli kapaklı olmasını gerektirir." Oysa bu sav olsa olsa toplumu giderek acımasızlaşan bir köleliğe sürükleyecektir.[67] *Tractatus Politicus*'un İspanyolca çevirisinde, bu paragrafa koyduğu çevirmen notunda Atilano Domínguez, sözü edilen Devlet Sırrı'nın devleti, mutlak ya da kişisel bir monarşi anlamında, *mutlakiyetçi* bir devlete, uyrukları da kölelere dönüştürdüğünü söyler.[68] Bu düşünceler monarşi karşıtı bir çerçevede ortaya konulmuşsa da, yöneticiler aynı şekilde davrandıkları sürece, söz konusu rejimin adı demokrasi bile olsa, sonuç değişmeyecektir.

Marilena Chaui'nin ileri sürdüğü gibi, Spinoza düşüncesinde halk ve yöneticiler arasında pratik açıdan hiçbir fark olamaz. Eğer halk, siyasi bir özne olarak eylemde bulunamıyorsa, bunun nedeni yalnızca kurulu güçler ilişkisinin onu iktidardan uzaklaştırmış olmasıdır, yoksa siyasi eylemde bulunmasını engelleyen bir öze sahip olması değil.[69] Gerçekten de, yöneticiler uyrukları, onları yönetimden dışlayarak, apolitik varlıklara dönüştürürler. Bunun yolları çok çeşitli de olsa, totalitarizmin siyaseti hep aynıdır: Yöneticilerin ve siyasetçilerin yalnızlığını, yönetilenlerin ise yalıtılmışlığını sağlamak. Spinozacı bilgenin siyaseti ise, kendi payına düşen oranda, bu sürece karşı koymaktır. Çünkü insanın kurtuluşu, insanlığın kurtuluşundan ayrı düşünülemez. Entelektüel yalnızlık, sadece tatlı bir düştür.

67 Spinoza, *Tractatus Politicus*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007, s. 67.

68 Spinoza, *Tratado Político*, çev. Atilano Dominguez, Alianza Editorial, Madrid, 2004, s. 174.

69 Marilena Chaui, "La plèbe et le vulgaire dans le Tractatus Politicus", *Spinoza et la politique*, der. Humberto Giannini, Pierre-François Moreau, Patrice Vermeren, L'Harmattan, Paris, 1997, s. 112.

9

17. Yüzyıldan Günümüze Bir İfade Özgürlüğü Çağrısı*

REYDA ERGÜN

SPİNOZA VE *TEOLOJİK-POLİTİK İNCELEME*

1670 yılında Amsterdam'da yazar ismi belirtilmeksizin *Tractatus Theologico-Politicus*[1] (*Teolojik-Politik İnceleme*) başlıklı bir kitap yayınlanır. Kitabın kapağında yayıncı olarak Henricum Künraht adı geçmekte, basım yeri ise "Hamburgi" olarak gösterilmektedir. Birleşik Eyaletler'in ilerici yayıncısı Jan Rieuwertsz'in, yazarın kimliğini saklamak ve sahte basım yeri ile yayıncı ismi kullanmak konusundaki ihtiyatına rağmen, çok kısa bir süre içinde bu şeytani kitabın gerçek yazarının kim olduğu herkes tarafından öğrenilir. Kitapla yazarı o andan itibaren saldırılara uğramaya başlar. Adı kutsanmış ama kendisi lanetlenmiş olan yazarın ve ölene kadar savunmaktan vazgeçmediği[2] eserinin kaderi yüzyıllarca değişmeyecektir.

Baruch ya da Benedictus de Spinoza,[3] hayata gözlerini 1632 yılında

---

(*) Bu makale Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme* (*Theologico-Political Treatise*) adlı kitabının önsözüdür (Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal/Reyda Ergun, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008.)

1 Bundan sonra kısaca *TTP* olarak geçecektir.

2 Bkz. Mektup 73, 75, 76, 78. Spinoza'nın mektupları dilimize çevrilmemiştir. Çeşitli dillerdeki çeviriler için bkz. Spinoza, B., *Correspondencia*, çev. A. Dominguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988; Spinoza, *Briefwechsel*, çev. C. Gebhardt, der. M. Walther, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1986; Spinoza, *Complete Works*, çev. S. Shirley, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2002; Spinoza, *Oeuvres 4: Traité Politique. Lettres*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.

3 Spinoza'nın İbranice ismi Baruch'dur. Ailesi tarafından ise Portekizce olan Bento adıyla çağrılmaktadır. Cemaatten atıldıktan sonra Spinoza, adını Benedictus olarak değiştirecektir. Bu isimlerin hepsi aslında aynı anlama gelmektedir: Mubarek, mutlu, kutlu kişi. (Wim Klever, "Spinoza's life and works", *The Cambridge Companion to Spinoza*, der. D. Garrett, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. 14.)

Amsterdam'ın Yahudi mahallesinde cemaatin bir üyesi olarak açar. Avrupa'da dinsel uzlaşmazlıklara dayanan Otuz Yıl Savaşları (1618-1648) sürmekte, mutlak monarşiler güç kazanmaktadır. 1579 tarihli Utrecht Birliği ile İspanya'dan bağımsızlığını ilan etmiş olan yedi Protestan eyaletten oluşan Birleşik Eyaletler (günümüz Hollandası) ise, bu bağımsızlık 1648 yılında yapılacak olan Westphalia Barışı'na (Münster Antlaşması) kadar tanınmayacak olsa da, geniş bir ekonomik özerklikten yararlanmakta ve bu özerkliğin sağladığı dinsel ve politik hoşgörü ortamında Altın Çağ'ını yaşamaktadır. Yüzyılın ortasında Birleşik Eyaletler, Avrupa'nın ticari ve kültürel merkezidir artık.[4]

Avrupa'ya hâkim olan dinsel hoşgörüsüzlük ve baskıdan kaçanların sığındıkları başlıca limanlardan biri olan Birleşik Eyaletler, önce İspanya'dan sonrasında Portekiz'den kaçmak zorunda kalan Yahudiler'e de kapılarını açar. Spinoza'nın babası Michael'in yüzyılın başında henüz çocuk yaşta Birleşik Eyaletler'e geldiği sanılmaktadır. 1623'te Amsterdam'da küçük bir ticarethane kuran baba Spinoza, oğlunun doğduğu yıllarda artık Yahudi Cemaati'nin nüfuzlu bir üyesidir.[5]

Babasının ölümünden sonra aile ticarethanesini erkek kardeşiyle birlikte bir süre yöneten Spinoza, 1656 yılında, 24 yaşındayken ve henüz hiçbir şey yazmamış ve yayınlatmamışken cemaatten atılır.[6] Bu dışlamayı sanki kendisi de istemiş gibidir. Baruch ismiyle birlikte Yahudi kimliğini de ardında bırakarak, yüzyıllarca 17. yüzyılın tanrıtanımaz ve sapkın düşünürü olarak tanınacak olan Benedictus de Spinoza'ya dönüşmek üzere yeni hayatına başlar. Bir yandan optik konusunda kendisini yetkinleştirerek hayatını kazanmak için mercek perdahlarken, diğer yandan da felsefi çalışmalarını sürdürür. Ayrıca liberal çevrelerle kurduğu ilişkileri de genişlemekte ve güçlenmektedir. Bu çevrelerin, Orange Hanedanlığı'na karşı 1653'te Birleşik Eyalet-

4 Domínguez, "Introducción", *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, s. 10.

5 *A.g.e.*, s. 11, 12.

6 Spinoza'nın, cemaatten dışlanmasının hemen ardından, "dehşet verici davranışları" bulunduğu ve "korkunç bir tanrıtanımaz" olduğu konusundaki suçlamaları cevaplamak için *Apología para justificarse de su abdicación de la sinagoga* başlıklı İspanyolca bir metin kaleme aldığı iddia edilmektedir. Hatta bu metnin, daha sonra, *TTP*'nin bazı bölümlerini oluşturduğuna ilişkin görüşler vardır. Ancak hem böyle bir metnin varlığı hem de *TTP* metni içindeki rolü konusunda kesin bilgiler bulunmamaktadır. Strauss'a göre, *TTP*'nin hangi bölümlerinin *Apología*'dan alınmış olabileceğine ilişkin varsayımsal soru, Spinoza yorumcularının, asıl görevlerini, yani *TTP*'yi Spinoza'nın ortaya çıkardığı ve yayınlattığı haliyle yorumlamak yükümlülüğünü gözden kaçırmalarına neden olabilir. (Gawlick, s. XXII; Domínguez, s. 20, 21; Strauss, *Persecution and the art of writing*, The University of Chicago Press, Chicago and Londra, 1988, s. 165).

ler hükümetinin başına gelen cumhuriyetçi ve liberal Jan de Witt'i desteklediklerı bilinmektedir. Bazı kaynaklarda, Spinoza'nın De Witt'in yakın dostu olduğu iddia edilse de, Nadler'a göre, 17. yüzyılın bu iki önemli siması arasında bireysel bir ilişki bulunup bulunmadığı çok tartışmalıdır. Diğer yandan, ilkeli bir demokrat olan Spinoza ile pragmatist liberal bir siyaset adamının her zaman aynı politik fikirlere sahip olması mümkün değildir. Ancak tarihsel koşullar ve elbette ortak düşmanlar ister istemez kaderlerini birleştirecektir. Dinsel otoriteler ve monarşi yanlılarına karşı, Spinoza, De Witt'i seküler ve görece hoşgörülü bir siyasi düzene ilişkin sınırlı amaçları konusunda destekleyecektir.[7]

Cemaatten atıldıktan sonra taşındığı Rijnsburg'ta üç yıl yaşayan Spinoza'nın, bu dönemde, *Kısa İnceleme*'yi, *Ethica*'nın[8] ilk bölümünü ve *İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*[9] başlıklı tamamlanmamış eserini yazdığı tahmin edilmektedir. 1663'te Lahey'in banliyösü Voorburg'a taşınan Spinoza, aynı yıl *Descartes Felsefesinin İlkeleri*'ni, ekinde *Metafizik Düşünceler* olmak üzere yayınlatır.[10] Spinoza'nın kendi adıyla yayınlatabildiği tek eser olan bu kitabın yayıncısı, daha sonra *Teolojik-Politik İncemeyi* de yayınlayacak olan Rieuwertsz'dir.

Voorburg döneminin ilk yıllarında Spinoza, *Ethica* üzerinde çalışmayı sürdürür. Düşünürün ölümünden sonra yayınlanan mektuplaşmalarından, 1665 yılının yaz aylarında *Ethica* metninin oldukça ilerlemiş olduğunu anlıyoruz.[11] Buna rağmen Spinoza, Eylül ayı başlarında, elindeki metni bir kenara bırakarak, *Ethica* çalışmasına yaklaşık 4 yıl ara vermesine neden olacak *Teolojik-Politik İnceleme*'yi yazmaya koyulur. Nitekim Oldenburg'a 1665 sonbaharında yazdığı bir mektupta, 1661'den beri yazıştığı bu sadık mektup arkadaşına *Kutsal Kitap* hakkında bir inceleme kaleme aldığını açıklar ve kendisini böyle bir çalışma yapmaya iten nedenleri sıralar:

7 Steven Nadler, *Spinoza: A Life*, Cambridge University Press, New York, 1999, s. 258.

8 *Ethica*'nın Türkçe'de iki çevirisi bulunmaktadır: Spinoza, *Etika*, çev. H. Z. Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004; Spinoza, *Törebilim*, çev. A. Yardımlı, İdea, İstanbul, 2000.

9 Türkçe çevirisi için bkz. Descartes, *Yöntem Üzerine Söylem*, Spinoza, *İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*, Leibniz, *Monadoloji*, çev. A. Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1997.

10 Spinoza, daha önce, kaleme aldığı felsefi metinleri yayınlatıp yayınlatmama konusundaki kaygılarını açtığı Oldenburg'a yazdığı Mektup 13'te, söz konusu eseri yayınlatmaya karar vermesinin nedeninin, kitabın nasıl tepkiler alacağını merak etmesi olduğunu söyler. Oldenburg, Spinoza'ya yazdığı cevapta (Mektup 14) düşünürün bu kararını destekler ve bundan sonraki çalışmalarını anonim yayınlatması tavsiyesinde bulunur. Nitekim Spinoza, yıllar sonra dostunun öğüdüne uyacak ve *TTP* yazar ismi belirtilmeksizin basılacaktır.

11 Bkz. Mektup 25, 28.

Kutsal Kitap konusundaki düşüncelerime ilişkin bir inceleme yazıyorum. Beni bunu yapmaya iten nedenler şunlar:

1) Teologların önyargıları. Şunu biliyorum ki, insanların kendilerini gerçekten felsefeye adamalarına en çok engel olanlar bu önyargılardır. Bu nedenle, bunları açığa çıkarmak ve onları aklı başında insanların zihinlerinden kazımak için çabalıyorum.[12]

2) Sıradan halkın benim hakkımdaki düşünceleri. Beni tanrıtanımazlıkla suçlamaktan vazgeçmedikleri için, kendimi, bu suçlamayı elimden geldiğince reddetmek zorunda hissediyorum.

3) Felsefe yapma ve düşündüğünü ifade etme özgürlüğü. Onu tüm araçları kullanarak savunmak istiyorum. Çünkü burada bu özgürlük, aşırı otorite ve vaizlerin küstahlığı nedeniyle bütünüyle ortadan kaldırılıyor.[13]

Dönemin siyasal ortamına baktığımızda ise, 1664 yılındaki veba salgınının ve 1665'te başlayıp iki yıl süren İkinci İngiltere Savaşı'nın, çeşitli kesimlerde Jan de Witt yönetimine karşı bir memnuniyetsizliğin doğmasına neden olduğunu görüyoruz.[14] Ancak bunun da ötesinde, Birleşik Eyaletler her ne kadar 17. yüzyıl Avrupası'nın hoşgörü ve özgürlük kalesi de olsa, ülkenin, uzun süredir çatışan iki zihniyetin çekişmesinin gölgesinde olduğu söylenebilir. Dışta yaşanan sürekli savaş hali, içte ise iki yönetici grubun çekişmesinin tırmandırdığı gerginlik, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yazıldığı yıllarda artık bir krize dönüşmüş durumdaydı. Monarşi eğilimli Orange ailesi ve cumhuriyetçi Regent partisi arasındaki çekişme o dönemin Birleşik Eyaletleri'nin siyasal ortamını belirliyordu. Özellikle 1660'ların başından itibaren, Orange kesimi, cumhuriyetçi yönetime karşı halk üzerinde ciddi bir kışkırtma politikası izlemeye başlamıştı.[15]

---

12 17. yüzyıl Birleşik Eyaletler'inde bile, dinsel tartışmalar toplum ve siyaset hayatında hâlâ çok ağırlıklı bir yer kaplamaktadır. Bu nedenle, sivil otoritenin Kilise ve dinin yorumcusu olması gerektiğine ilişkin görüşler, dönemin aydınları arasında çok sayıda yandaş bulmaktadır. Bu doğrultuda, Hobbes'un *De Cive*'si 1647'de Birleşik Eyaletler'de yayınlanır. Bunu aynı yıl Grotius'un *De imperio summarum potestatum* adlı eseri izler. Yine Hobbes'un 1651'de İngiltere'de yayınlanan *Leviathan*'ı, 1667'de Hollandacaya çevrilir. Bu tarihlerde, De Witt yönetimine tepkiler yağmaktadır. Çünkü bu çevreden pek çok insan, sözü edilen eserlere benzer metinler kaleme almaktadır. De Witt'in ve onun cumhuriyetçi ilkelerinin ateşli bir savunucu olan Pierre de la Court'un (Pieter van den Hove) 1661 tarihli kitabının bir bölümünün De Witt tarafından yazılmış olabileceği söylenmektedir. 1662 tarihli *Politik Söylevler* ise Spinoza'nın kütüphanesinde bulunan kitaplar arasındadır. Lucius Antistius Constans'ın *De iure ecclesiasticorum* (1665) adlı eseri ile Spinoza'nın yakın arkadaşları Lodewijk Meyer'in 1666 ve Adriaan Koerbagh'ın 1668 tarihli kitapları bu çerçevede sayılabilir. (Dominguez, s. 14; Nadler, s. 258; Appuhn, "Notice sur le Traité Théologico-Politique", *Traité Théologico-Politique*, Garnier-Flammarion, Paris, 1965, s. 7.)

13 Bkz. Mektup 30.

14 Dominguez, s. 12, 13.

15 Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 23, 24.

Spinoza'nın, işte bu gerginliğe bir tepki olarak, felsefi sisteminin temelini oluşturan düşüncelerini kaleme aldığı *Ethica*'yı yarıda kesip politik bir inceleme yazmaya karar vermiş olduğu düşünülebilir. Özellikle de, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin teolojik kin ve monarşi karşıtlığı ile demokrasi ve ifade özgürlüğü savunusu dikkate alındığında... Nitekim Spinoza, ne yazık ki kaygılarında haksız çıkmayacak ve muhalefetin bu kışkırtma politikası, 1672'de çıkan bir halk ayaklanmasında, Jan de Witt'in kardeşiyle birlikte vahşi bir kalabalığın ellerinde can vermesiyle sonuçlanacaktır. Bu olayı haber alan Spinoza'nın, *Ultimi Barbarorum* başlıklı bir bildiriyle olay yerine gitmeye kalktığı ancak dostu ve ev sahibi olan ressam Van der Spyck tarafından bu kararından vazgeçirilerek, De Witt kardeşlerle aynı kaderi paylaşmaktan kurtulduğu söylenir.[16] Her zaman ihtiyatlı ve sakin mizacıyla kendini gösteren filozofun bu alışılmadık öfkesi, kuşkusuz Birleşik Eyaletler'in üzerinde kurulduğu temellerin böylesine acımasızca ayaklar altına alınmış olması karşısında yaşadığı derin hayal kırıklığının bir göstergesidir.

Ayrıca bu olayla birlikte, Spinoza'nın, yaşadığı ülkenin siyasi rejimi kadar bizzat kendisi için de endişelenmesi için pek çok neden doğmuştur. İki yıl önce okurla buluşan *Teolojik-Politik İnceleme* zaten yayınlandığı andan itibaren saldırılarla, yazarı da tanrıtanımazlık suçlamalarıyla karşılaşmıştır. Birleşik Eyaletler'de pek çok din ve mezhepten insan görece bir dinsel özerklik içinde yaşamasına rağmen ülkenin resmi dini Calvincilik'tir ve ortodoks kesim liberal hükümetin dinsel hoşgörü ve ifade özgürlüğü konusundaki politikalarını fazla hoşgörülü bulmaktadır. Nitekim *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yayınlanmasının hemen ardından, kitabın yasaklanması yönünde talepler yağmaya başlar. Kitap, Utrecht Eyaleti'nde toplatılsa da, en azından bir süre için bu taleplerin sahipleri istedikleri amaca ulaşamaz. O dönemde hâlâ Jan de Witt yönetimi hüküm sürmektedir ve pek çok kaynağa göre Spinoza'nın yönetime yakın, nüfuzlu dostları vardır.[17]

Teolojik-Politik İnceleme'ye ilk yıllarda görece bir koruma sağlayan bir diğer unsur, kitabın Latince kaleme alınmış olmasıdır. Halkın konuştuğu dilde yazmamak, erken Aydınlanma döneminde, yayıncı ve yazarı korumak adına çok sık başvurulan bir tedbirdi.[18] Nitekim Spinoza, 1671'de *Teolojik-*

16 H. W. Blom, "The moral and political philosophy of Spinoza", *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*, der. G. H. R. Parkinson, Routledge, Londra ve New York, 2000, s. 315.

17 Örneğin, 1664-1666 yılları arasında De Witt ile birlikte olasılık hesapları üzerinde çalışan biliminsanı ve matematikçi Christiaan Huygens ile matematikçi ve optik kuramcısı Johannes Hudde gibi... (Nadler, s. 259.)

18 G. Gawlick, "Einleitung", *Theologisch-politischer Traktat*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2006,

Politik İnceleme'nin Hollandacaya çevrilmiş olduğuna ilişkin bir söylentinin dolaşmaya başlaması üzerine, dostu Jarig Jelles'e bir mektup yazarak kendisinden, bu çevirinin basılmasını engellemesini rica eder.[19] Spinoza ve dost çevresi, kitabın yasaklanmasının an meselesi olduğunun farkındadır ve eğer kitap kendi dilinde halka ulaşırsa, yasaklamanın bir ihtimal olmaktan çıkacağından kaygı duymaktadır.[20] Jan de Witt'in öldürülmesinin ardından, ifade özgürlüğü üzerindeki baskılar giderek artar ve 19 Temmuz 1674'te korkulan olur; *Teolojik-Politik İnceleme*'nin basılması, çoğaltılması ve satılması yasaklanır.[21] *Teolojik-Politik İnceleme* ile birlikte yasaklanan kitaplar arasında Hobbes'un *Leviathan*'ı da vardır.[22]

Teolojik-Politik İnceleme'nin yüzleşmek zorunda kaldığı tepkiler ve Birleşik Eyaletler'in içinde bulunduğu siyasal gerginlik, Spinoza'nın, 1670'de üzerinde çalışmaya geri döndüğü ve 1675'te tamamladığı *Ethica*'yı yayınlatmaktan vazgeçmesine neden olur.[23] Geniş bir çevre içinde yıllardır taslakları elden ele dolaşmakta olan *Ethica*'nın[24] tam metninin okurla buluşması için, filozofun ölümünü izleyen yıl (1678) Spinoza'nın dostları tarafından yayınlanan *Opera Posthuma*'yı beklemek gerekecektir.[25]

---

s. XIV.

19 Sarkastik bir dille kurumsal dinin eleştirildiği ve açık bir biçimde Spinoza öğretisinin etkilerini taşıyan 1668 tarihli kitabını (*Een Bloemhof van allerley lieflijkheyd*) yerel dilde yazıp kendi adıyla yayınlatma ihtiyatsızlığını gösteren, Spinoza'nın yakın dostu Adriaan Koerbagh'ın başına gelenler, Birleşik Eyaletler'in sekuler sistemi ve hoşgörü kültürünün geleceği anlamında büyük bir öneme sahiptir. Kitabın yayınlandığı yılın Mayıs ayında Koerbagh tutuklanır. Yargılama sırasında Kilise'nin büyük baskısının olduğu bilinmektedir. Nitekim Koerbagh, aynı yılın Temmuz ayında 10 yıl hapis ve ardından da 10 yıl sürgün cezasına çarptırılır. De Witt ve çevresi için bile fazla radikal bir demokrat olan ve bu çevreden destek alamayan Koerbagh, tutuklanmasından bir yıl sonra hapishanede hayata gözlerini yumar. Nadler'e göre, dostunun yöneticiler ve Kilise otoritelerinin elinde çektikleri, Spinoza'yı, tam da ifade özgürlüğü üzerindeki bu tarz baskılara karşı kaleme almakta olduğu *TTP*'yi bir an önce bitirip yayınlatma konusunda teşvik etmiştir. Diğer yandan Spinoza, Koerbagh ile aynı kaderi paylaşmamak için kendisini ve yayıncısını koruyacak önlemler alması gerektiğinin de farkındadır. (Nadler, s. 263, 265-269.)

20 Bkz. Mektup 44.

21 Söz konusu yasak yine de yayıncı Rieuwertsz'i durduramaz. Kitap, ilk baskının benzeri baskılar ya da sahte başlıklar altında yayınlanmayı sürdürür. Yasaktan bir yıl sonra kitabın İngiltere, Fransa, Almanya ve İsviçre'de satıldığı bilinmektedir. (Domínguez, s. 24; Gawlick, s. XIV, XV.)

22 Lagrée, Moreau, "Introduction", *Traité Théologico-Politique*, PUF, Paris, 1999, s. 17.

23 Bkz. Mektup 68.

24 Bkz. Mektup 8.

25 *Opera Posthuma*'nın, yayınlanmasından önce, Spinoza'nın dostları tarafından bir redaksiyon sürecinden geçirildiği bilinmektedir. Düşünürün kendi adıyla yayınlattığı *Descartes Felsefesinin İlkeleri* ile *Metafizik Düşünceler* de yine Spinoza'nın dostu Meyer'in redaksiyonundan geçmiştir. Dolayısıyla, Spinoza'nın elinden çıktığı haliyle yayınlanmış olması anlamında, filozofun en özgün metni *TTP*'dir.

Peki bu denli sert eleştiri ve baskılara maruz kalan *Teolojik-Politik İnceleme*'nin içeriği nedir? Bu incelemede, büyük ölçüde, *Ethica*'nın, Tanrı ve Tabiat özdeşliği, tek töz ve tabii zorunluluk düşüncesi, anlama yeteneği (*intellectus*) ve hayalgücü (*imaginatio*) ayrımı, tanrısal ve yaratıcı iradenin reddi, olumsallık karşıtlığı, *amor Dei intellectualis* öğretisi gibi temel konularının, daha özel bir çerçevede ele alındığı söylenebilir. *Teolojik-Politik İnceleme*'de, politik gücü teolojik temellerinden bütünüyle koparmayı amaçlayan Spinoza, aynı zamanda, bireyi hem dinsel baskı hem de dünyevi otorite karşısında korumaya çalışmaktadır. Demokrasinin insan tabiatına en uygun rejim olduğunu savunan Spinoza, ifade özgürlüğünü insanın kullanmaktan vazgeçemeyeceği gücü-hakkı olarak tanımlayarak, demokrasinin olmazsa olmaz koşulunu da göstermiş olur.

Metnin kendi içinde belli bir bütünlük ve amaç birliği taşıdığını ortaya koyan en önemli işaretlerden biri *Teolojik-Politik İnceleme*'nin alt başlığında kendini gösterir: "Felsefe yapma özgürlüğünün, dine bağlılığa ve devletin huzuruna zarar vermeden tanınabilmesi bir yana, bu özgürlüğün, aynı zamanda devletin huzuru ve dine bağlılık ortadan kaldırılmadan yok edilemeyeceğini de gösteren birçok inceleme." Burada öncelikle belirtilmesi gereken, Spinoza'nın, felsefe yapma özgürlüğünden (*libertas philosophandi*) söz ederken, yalnızca belli bir meslek grubunun bilimsel özgürlüğüne gönderme yapmadığıdır. En geniş anlamıyla düşünme ve düşündüğünü ifade etme özgürlüğünden söz etmektedir Spinoza.

Teolojik-Politik İnceleme'nin Giriş bölümü, İnceleme'nin ana eksenini şaşmaz bir biçimde ortaya koyar: Anlama yeteneği değil de hayalgücünün hâkimiyetinde yaşadığı sürece korku ile umut arasında gidip gelen insan, tabiatı gereği, hurafenin (*superstitio*) pençesine düşmekten kendini alıkoyamaz. Bu olgu, Spinoza'ya göre, insanların tanrısallık hakkında uygun olmayan bir ideye sahip olmalarına neden olur. Bunun sonucu da, bitmek bilmez dinsel çatışmalardır. Monarşik yönetimin en büyük sırrı, insan tabiatının bu yönünü, kendi çıkarları doğrultusunda kullanabilmesinde yatar. Oysa özgür bir siyasi bütünü diğerlerinden ayıran şey, insanın özgür yargı yetisini her türlü hurafe ve önyargıya karşı koruyacak mekanizmalara sahip olmasıdır. Özgürce yargıda bulunma hakkının baskı altına alınmaya çalışıldığı yerde, siyasi bütün şiddete başvurularak yönetilmektedir. Spinoza, bu doğrultuda kaleme aldığı incelemede esas olarak, bütün bu olumsuzluklara neden olan önyargıları, yani dine ilişkin olanlar kadar, politik güce ilişkin önyargıları da ele alacağını söyler.

Spinoza, bu çerçevede, ilk altı bölümde, peygamberler, vahiy, Yahudiler'in seçilmiş halk olup olmadığı, tanrısal yasanın niteliği, dinî törenler ve mucizeler gibi konuları ele alır. VII. Bölüm'de *Kutsal Kitap*'ı yorumlama yöntemini[26] ortaya koyan Spinoza, izleyen bölümlerde, *Kutsal Kitap*'ı oluşturan metinlerin kimler tarafından yazıldığını sorgulamaya girişir. XII., XIII., XIV. ve XV. bölümlerde ise, *Kutsal Kitap*'ın en yavaş çalışan kafanın bile kolayca anlayabileceği pek basit birkaç dogma öğrettiğini, inancın felsefi spekülasyonla uzaktan yakından ilgisi bulunmadığını, gerçek dinin buyruğunun adaleti ve hemcinsine karşı yardımseverliği uygulamaktan ibaret olduğunu, dolayısıyla *Kutsal Kitap*'ta aklı mahkum eden ya da ona karşı çıkan hiçbir şey bulunamayacağını ortaya koyar. Sonuç olarak, teoloji ve felsefe, inanç ve akıl, hayalgücü ve anlama yeteneği, Spinoza açısından, birbirlerinden bütünüyle ayrılır. Teoloji ve felsefe tamamen farklı amaçlara yönelmiştir ve her biri kendi alanında hüküm sürmelidir. Bu nedenle, aklın teolojinin hâkimiyeti altına sokulması kadar, teolojinin aklın hâkimiyetine sokulması da yanlıştır.

Spinoza, inanç özgürlüğünü bu şekilde güvence altına aldıktan ve aklı teoloji karşısında bağımsızlaştırdıktan sonra, XVI. Bölüm'le birlikte, politik gücün temellerini ortaya koymaya girişir. IV. Bölüm'de, tabii ya da tanrısal bir hukukun varlığını reddetmiş ve hukuku insan yaratısı dünyevi yasalara özgülemiş olan düşünür, bu çerçevede, teolojik ve aşkın temellerinden bütünüyle kurtarılmış bir siyaset kuramı ortaya koyar. Sosyalliğin zorunluluğunu insan tabiatına bağlayan Spinoza, bu sosyalliği belirleyecek olan güç ilişkilerinin, dolayısıyla hukukun zorlayıcılığının sınırlarını da, bu sefer XVII. Bölüm'de aynı tabiata gönderme yaparak çizer. Aklın önyargıların karanlığında boğulmadığı, her insanın varolma gücünü arttırabildiği, insanların çatışma ve korkudan uzak yaşayabildikleri rejimin ne olduğunu belirleyecek olan da yine insan tabiatıdır. Böyle bir toplumun temelini oluşturacak olan ise, Spinoza'ya göre, her insanın düşünme ve düşündüğünü ifade etme özgürlüğünün güvence altına alınmasıdır.

Elbette *Teolojik-Politik İnceleme*, *Kutsal Kitap* hakkındaki resmi dog-

26 VII. Bölüm'de Spinoza, *Kutsal Kitap*'ı doğru yorumlama yönteminin gerektirdiği azami koşullardan birinin İbranice bilgisi olduğunu söyler. Spinoza'nın kendisinin, İbranice ve *Kutsal Kitap* konusunda iyi bir eğitimden geçtiği bilinmektedir. Büyük ihtimalle *TTP*'yi yayınlatmasının hemen ardından, İbranice dilbilgisine ilişkin bir metin kaleme almaya başlar. Spinoza'nın dostları Lodewijk Meyer ve Johan Bouwmeester, *Opera Posthuma*'ya yazdıkları önsözde, Spinoza'nın, "bazı arkadaşlarının talebi" üzerine bu metni yazmaya karar verdiğini doğrularlar. Tamamlanmamış olan *İbranice Dilbilgisi*, Spinoza'nın ölümünden sonra yayıncısına ulaştırılan ve *Opera Posthuma* içinde yayınlanan eserler arasındadır. (M. L. Morgan, "Hebrew Grammer", *Spinoza. Complete Works*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2002, s. 584.)

maları sorgulayan ilk kitap olmadığı gibi, bu teolojik eleştirinin politik tezlerle bir araya getirildiği ilk eser de değildi.[27] Ancak Spinoza'nın incelemesi, belki de düşünce tarihinde eşi görülmemiş bir radikallik içeriyordu.[28] Bu radikalliğin başlıca nedenlerinden biri, kuşkusuz, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin, Spinoza'nın ana hatlarını *Ethica*'da ortaya koyduğu benzersiz felsefi sisteminin bir parçası olmasıdır. Nedenlerden bir diğeri ise, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin siyaset üzerine bir eser olmasının yanında, aynı zamanda son derece politik bir metin olarak kendini göstermesidir.[29] Metnin kendisi, politik gücün premodern temellerine karşı, teolojinin ahlâk üzerindeki tahakkümüne karşı, monarşi eleştirisi üzerinden her türlü totaliter ve baskıcı rejime karşı bir mücadele aracıdır. Bu son karşıtlık, aynı zamanda, erken bir modernite eleştirisini de içinde barındırır. Spinoza'yı bugün hâlâ güncel kılan bir biçimde...

TEOLOJİK-POLİTİK İNCELEME'NİN SERÜVENİ

Teolojik-Politik İnceleme'nin yayınlanmasından başlayıp bugüne kadar uzanan serüvenine göz attığımızda, en azından son 30-40 yıldır alevlenen Spinoza ilgisi bir kenara bırakılacak olursa, Spinoza'nın tanrıtanımaz ve inançsız Yahudi filozof imgesinin ardında yatan eserin olduğu görülür. Anlayarak ya da anlamayarak, ister Spinoza'nın yanında *Teolojik-Politik İnceleme* ister karşısında dursunlar, Spinoza felsefesini inceleyenlerin ana konusu hep *Teolojik-Politik İnceleme* olmuştur.

Teolojik-Politik İnceleme'ye ilişkin ilk tepki, hemen yayınlandığı yıl, Almanya'dan, Leibniz'in de hocası olan Jacob Thomasius'dan gelir. Kaleme aldığı metinde, Thomasius, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin teolojiye ilişkin bölümünü, Herbert von Cherbury[30] (1583-1648) ile, son beş bölümünü ise Hobbes ile ilişkilendirir. Eserin Isaac de la Peyrère'den[31] (1596-1676) de etkilenmiş olduğunu savunan Thomasius, genel olarak metinde, tanrıtanımazlığa varan bir natüralizmin hâkim olduğu sonucuna varır. Bu ilk tepkide adı

27 Bu çerçevede, Hobbes'un *Leviathan*'ı ve Isaac de la Peyrère'in 1655 tarihli *Systema theologiae in Praedamitarum hypothesi* adlı eseri sayılabilir (Appuhn, s. 9).

28 Pierre-François Moreau, "Spinoza's reception and influence", *The Cambridge Companion to Spinoza*, der D. Garrett, Cambridge University Press, New York, 1996, s. 409.

29 Mutlak monarşi özelinde, dinsel otorite karşısında bağımsızlığını ilan etmiş olan modern devletin resmini çizen Hobbes bile, *TTP*'yı okuduktan sonra, kendisinin böyle bir metin kaleme almaya cesaret edemeyeceğini itiraf eder (Strauss, s. 183).

30 İngiliz diplomat, tarihçi, şair ve din filozofu. Kilise öğretisine karşı eleştirel tavrı ile tanınır. *Religio naturalis* anlayışının temsilcisidir.

31 Fransız düşünür. Adem'in düşüşünden önce dünyada başka halkların varolduğu iddiasına dayanan *Pre-Adamite* teorisinin kurucusudur.

geçen isimlerin dönemin teolojik-politik tartışmalardaki konumu göz önünde bulundurulduğunda, Thomasius'un değerlendirmesinin pek de *Teolojik-Politik İnceleme* lehine olduğu söylenemez.[32]

Pierre Bayle'in, 1697 tarihli *Dictionnaire historique et critique* adlı kitabının içinde yer alan Spinoza'ya ilişkin makale de, ne Spinoza'nın ne de *Teolojik-Politik İnceleme*'nin kaderini olumlu anlamda değiştirecektir. Yıllar boyunca Spinoza felsefesi karşısında alınan tavırları, bu metinde öne çıkan "erdemli tanrıtanımaz" imgesi ve filozofun öğretisinin karikatürize edilmiş hali olan Bayle okuması belirleyecektir. Nitekim 18. yüzyıla geldiğimizde, Spinoza felsefesinin, genelde, Bayle'in makalesi ve Henri de Boulainvilliers'nin[33] (1658-1722) metinleri üzerinden, dolaylı olarak tanındığını görüyoruz.[34] Bu yüzyılda at başı giden iki eğilim göze çarpar. İlki, Spinoza'nın üstesinden gelinememiş felsefesinin reddidir. Bu dönemde, düşünür ve filozoflar, felsefe yapabilmek ve ünlerini tehlikeye atmamak için Spinozacı olmadıklarını kanıtlamak zorunda hissediyorlardı kendilerini. Saygın bir filozofun başına gelebilecek en kötü şeylerden biri, "Spinozacı" damgası yemekti. *Les lettres persanes* (*İran mektupları*) adlı kurgusal metninde, Spinozacı bir ruhla, mucizelerin akıldışılığını, Tanrı'nın insanbiçimci kavranışını, dinin şekle indirgenmesini eleştiren ve ifade özgürlüğünü savunan Montesquieu (1689-1755), ister istemez Spinoza'yla arasına mesafe koymak zorunda kalan düşünürlerden biridir. Spinozacı tanrısal zorunluluk düşüncesine paralel tezler ileri sürdüğü *L'Esprit des lois* (*Kanunların Ruhu*) adlı eseri nedeniyle Montesquieu, bazı çevrelerce Spinoza ateizminin katıksız bir temsilcisi olarak suçlanır. Bunun üzerine *Défense de l'Esprit des lois* (*Kanunların Ruhu'nun Savunulması*) adlı metni kaleme alan düşünür, Spinozacı olmadığını kanıtlamaya çalışacaktır. Karşıtları tarafından pek inandırıcı bulunmasa da...[35]

Diğer eğilimse, 18. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan ve vahye dayanan dinlere radikal bir biçimde saldıran militan yeraltı literatürüdür.[36] Bu eğilimin en önemli temsilcilerinden biri, kuşkusuz, *Traité des Trois Imposteurs* (*Üç Sahtekâr Üzerine İnceleme*) adlı metindir. 1719 yılında, *La vie et l'esprit de Mr. Benoit de Spinosa* (*Bay Benoit de Spinosa'nın Hayatı ve Ruhu*) adlı bir kitap yayınlanır. İlk 44 sayfası J. M. Lucas'a atfedilen bir Spinoza biyografisin-

32 Gawlick, s. XIII; Dominguez, s. 23.

33 Fransız yazar ve tarihçi.

34 Moreau, "Spinoza's reception and influence", s. 410, 411, 413.

35 Cemal Bâli Akal, *Özgürlüğün Geleceği Yoktur. Edebiyatta Spinoza*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 24-26.

36 Moreau, "Spinoza's reception and influence", s. 414.

den oluşan eserin *L'Esprit de Spinosa* başlıklı geri kalan kısmı ise aslında *Traité des Trois Imposteurs* diye bilinen metindir. Yüzyıllar boyunca aynı metin her iki başlık altında elyazmaları biçiminde çoğaltılacaktır. Temelde, vahye dayanan üç dinin peygamberleri olan Musa, İsa ve Muhammed'in, aslında politik amaçlar güden birer sahtekâr oldukları iddiasına dayanan böyle bir metnin varlığına ilişkin söylentiler 13. yüzyıla kadar uzanır. Elbette yazarına ilişkin de pek çok iddia ortaya atılmıştır. Boccaccio, Pomponazzi, Pietro Aretino, Rabelais, Giordano Bruno ve Campanella bunlar arasında yalnızca en ünlü olanlarıdır. Ne var ki, 17. yüzyıla kadar böyle bir metnin varlığına ilişkin söylenti, iddia ve tanıklıkların hiçbiri yeterince güvenilir olmadığından, ancak bir hayalet metinden söz edilebilir. 17. yüzyılın sonunda ise, söz konusu söylentiyle ilişkilendirilen iki metin ortaya çıkar. Bunlardan ilki, *De tribus impostoribus* başlıklı, ne zaman ve kimin tarafından yazıldığı belli olmayan Latince bir metindir. Vahye dayanan dinlere yönelik eleştirisini, bu dinleri kuranların insanları aldatmış oldukları iddiasında temellendiren metin, yine de bir tanrıtanımazlık savunusuyla sonuçlanmaz. Hatta vahye dayanmayan bir Tanrı bilgisinin (*religio naturalis*) mümkün olduğu, metinde açıkça iddia edilmektedir. İkinci metin, Fransızca yazılmış, Latince metinden bütünüyle bağımsız ve içerik olarak çok daha kapsamlı bir incelemedir. Din eleştirisini, Latince inceleme gibi vahye dayanan dinlerle sınırlı tutmayan bu metin, kişilik sahibi bir Tanrı anlayışını, insan özgürlüğünü, ruhun ölümsüzlüğünü ve erekselliği, yani geleneksel metafiziğin temel konularını da irdeler ve eleştirir. Fransızca metnin de yazılış tarihi ve kimin tarafından yazıldığı saptanamamış olmakla birlikte, Schröder'e göre, bilinen bütün elyazmaları ve baskılarda yer alan şeklini 1677'den önce almış olması mümkün değildir. Gerçekten de metin, Spinoza'nın ölümünden sonra *Opera Posthuma* içinde yayınlanan *Ethica*'dan bölümler içermektedir.[37] 1719 yılında basılıp sonradan birçok kopyası yok edilen *L'Esprit de Spinoza* işte bu metni içermektedir.

Traité des Trois Imposteurs'ün içeriğine bakıldığında, metne büyük ölçüde, çeşitli 17. yüzyıl metinlerinden bölümler yerleştirildiği görülmektedir. İsimleri zikredilmeden metinlerinden bölümler alınmış yazarlar arasında, Lucilio Vanini, François de la Mothe Le Vayer, Guillaume Lamy ve elbette Hobbes ve Spinoza gibi ünlü isimler vardır. Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Ethica*'sı en çok başvurulan kaynaklar arasındadır.[38] Hem ele aldığı konu-

37 W. Schröder, "Einleitung", *Traktat über die drei Betrüger*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, s. XII, XIII, XIV, XVI, XX, XXII, XXIII.

38 *A.g.e.*, s. XXVIII.

larla hem de her türlü aşkınlığın reddi anlamında gösterdiği tutarlılıkla, ikinci adını hak etmektedir metin. Yeraltından da olsa, bu metin elden ele dolaştıkça, "Spinozacı bir ruh" da etrafta gezinir 18. yüzyıl boyunca.

Benzer bir şekilde, Aydınlanma Çağı düşünürleri, resmî olarak Spinozacılık ile aralarına mesafe koymakla birlikte, gizli de olsa *Teolojik-Politik İnceleme*'yi okumakta ve onun kurumsal din ile monarşik yönetime ilişkin eleştirilerini paylaşmaktadır.[39] Ne bütünüyle reddedebildikleri ne de gönül rahatlığı ile kucaklayabildikleri bir düşüncedir Spinoza öğretisi. Spinoza'nın yenilip yutulması zor bir lokma olduğunu açıkça ortaya koyan ve düşünce tarihine "Panteizm Tartışması" (*Pantheismusstreit*) olarak damgasını vuran olay, 18. yüzyılın son çeyreğinde Almanya'da patlak verir. Friedrich Heinrich Jacobi, 1783 yılında, Berlin Aydınlanması filozofu Moses Mendelssohn'un, yakın arkadaşı olan G. E. Lessing'in (1729-1781) bir Spinozacı olduğunu kabul ettiğini iddia eder. Jacobi'ye göre, ölümünden önceki yılın yaz aylarında, Lessing, bir Spinozacı olduğunu Jacobi'ye itiraf etmiştir. Jacobi'nin amacı aslında ortadadır. Bu dönemde Spinozacılık, ateizm ve kadercilik ile özdeşleştirilmekte, aklı başında bütün düşünürler de böyle bir damga yemekten ihtiyatla kaçınmaktadır. Aslında Aydınlanma düşüncesine saldırmayı amaçlayan Jacobi, bu düşüncenin en saygın ve önde gelen ismi Lessing'i Spinozacılık'la itham ederek ortalığı karıştırmak istemektedir ve bunu başarır da. Dönemin tüm önemli isimleri, bu tartışma içinde saygınlıklarını da koruyarak kendilerine bir konum seçmek zorunda kalır. Ancak Jacobi'nin ortalığın durulmasına izin vermeye hiç niyeti yoktur. Tartışmanın patlak vermesinden iki yıl sonra *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (*Moses Mendelssohn'a Mektuplarda Spinoza Öğretisi Üzerine*) (1785) adlı eseri yayınlar. Bu metinde Jacobi, Spinoza sisteminin kaçınılmaz olarak nihilizme vardığını savunur.[40] Ancak Jacobi'nin girişimi, şaşırtıcı biçimde, onun amaçladığının tam tersi bir şekilde sonuçlanır. Eşik bir kez aşılmış, öğretisini savunmak ya da onu aşmak için Spinoza'yı anmak, bir tabu olmaktan çıkmıştır. Spinoza'ya atfedilen bir "mutlak" düşüncesi etrafında, edebiyatta Alman Romantikleri, felsefede ise Alman İdealistleri yeni bir Spinoza imgesinin ortaya çıkmasına neden olacaklardır. Bü-

39 Domínguez, s. 8.

40 W. Röd, *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert Zweiter Band*, München, Verlag C. H. Beck, 1996, s.197; F. Beiser, "The Enlightment and idealism", *The Cambridge Companion to German Idealism*, der. K. Ameriks, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 26; Bowie, A., *Introduction to German Philosophy: From Kant to Habermas*, Polity Press, Oxford, 2003, s. 73, 74.

tün bir 19. yüzyıl boyunca, edebiyat ve düşünce dünyasına damgasını vuracak olan romantik bir imgedir bu. Novalis'in "Tanrı sarhoşu" Spinoza'sından, Goethe'nin *christianissimus* diye tanımladığı Spinoza'sına, oradan da Hegel'e "ya Spinozacılık ya da felsefesizlik" dedirten Spinoza'ya kadar, bu imge çeşitli dönüşümler geçirse de o güçlü etkisini sürdürür.[41] Schopenhauer'in Spinoza ile olan ikircikli ilişkisi ve Nietzsche'nin, onun için bir şiir yazacak kadar, filozofa beslediği hayranlık-nefret, genel olarak Alman felsefesinin bu yüzyılda Spinoza ile uğraşmaktan vazgeçemediği olgusunu somutlaştıran başka örneklerdir.

Tanrıtanımazlık kadar iflah edilemez bir materyalist olmakla da suçlanan Spinoza'nın genç Marx'ı da etkilediğini duymak şüphesiz şaşırtıcı değildir. 1841'de Spinoza'nın *Mektuplar*'ını ve *Teolojik-Politik İnceleme*'yi okuyan Marx, sonradan birkaç basit gönderme dışında Spinoza'ya geri dönmeyecek olsa da, *1844 El Yazmaları*'nda felsefi materyalizmin temel tezlerini ortaya koyarken Spinozacıdır. Daha sonra *Anti-Dühring*'de Engels, Spinoza'yı "diyalektiğin mükemmel bir temsilcisi" olarak tanımlayacak, Plehanov ise, Spinoza'nın Marx'ın dolaysız öncüsü olduğunu savunacaktır.[42]

Görüldüğü gibi Spinoza öğretisi ve *Teolojik-Politik İnceleme*, iki yüzyıl boyunca, salt filozofun adının kaleme alınmasının skandal yarattığı dönemlerde bile, düşünce dünyasını belirleyen rolünü hiç kaybetmemiştir. Yine de bu *clandestino* nitelik, uzun bir süre Spinoza metinleri ve öğretisi üzerinde ciddi ve bilimsel çalışmalar yapılmasını engellemiştir. Bu kaderi değiştirecek olan yeni yüzyıl olacaktır. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılın ilk 30 yılı, Spinoza araştırmaları açısından son derece verimli geçer. Özellikle Alman ve Hollandalı araştırmacıların başı çektiği bu Spinoza incelemeleri, bugün hâlâ herhangi bir Spinoza çalışmasında dönüp başvurulan temel kaynakların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Biyografik incelemelerde Meinsma, arşiv araştırmalarında Freudenthal, Spinoza'nın bütün eserlerinin edisyonları konusunda Van Vloten ve Land, ardından Gebhardt bu dönemde öne çıkan isimler arasındadır. Bu son derece verimli ve bilimsel yönteme dayanan dönem, Almanya'da Nazi yönetimin zaferiyle darbe almış ve 1960'ların sonlarına kadar Spinoza felsefesi karanlık bir köşede unutulmuştur.[43]

41 Moreau, "Spinoza's reception and influence", s. 421.

42 Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik. Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004, s. 90; Pierre-François Moreau, "Spinoza's reception and influence", s. 426.

43 Moreau, "Spinoza's reception and influence", s. 427, 428.

TEOLOJİK-POLİTİK İNCELEME ÇEVİRİLERİ HAKKINDA

Teolojik-Politik İnceleme'nin Akal ve Ergün tarafından yapılan Türkçe çevirisi, Jacqueline Lagrée ve Pierre-François Moreau'nun, Latince Fokke Akkerman edisyonunu temel alarak yaptıkları 1999 tarihli çeviriye dayanmaktadır.[44] Bu çeviri esnasında, Charles Appuhn'ün artık klasikleşmiş Fransızca çevirisine de karşılaştırma yapmak için başvurulmuştur.[45] Yine de Türkçe çeviriyi adı geçen Fransızca çevirilerle karşılaştırarak inceleyen okur, bazı bölümlerde, çeviri konusunda Fransızca metinlerden sapmalar olduğunu görecektir. Bunun nedeni, Türkçe çevirinin redaksiyonunun Atilano Domínguez'in İspanyolca,[46] Carl Gebhardt'ın Günter Gawlick tarafından gözden geçirilmiş Almanca[47] ve Michael Silverthorne ile Jonathan Israel'in İngilizce[48] çevirileriyle karşılaştırılarak yapılmış olmasıdır. Spinoza'nın kullandığı Latince kavramları tutarlı ve bütünlüklü bir şekilde karşılayabilmek için Latince özgün metinden de yararlanılmıştır. Çeviriler arasında farklılıklar bulunan yerlerde, kaçınılmaz olarak yoruma başvurulmuş ve metnin bütünü göz önünde bulundurularak, bu çevirilerden hangisinin tercih edileceğine karar verilmiştir. Kuşkusuz her çeviri, kavramların nasıl karşılanması gerektiğine ilişkin bir tercih sorunu da olduğundan, her zaman bir parça yorum içerir. Ancak bu noktada, karşılaştırma için başvurulan İspanyolca ve Almanca çevirilerin, Fransızca çevirilere göre özgün metne daha sadık olduklarını eklemek gerekir. Özellikle, yıllarca Spinoza üzerine çalışan Fransız araştırmacıların temel kaynak olarak kullandıkları Appuhn çevirisinin, zaman zaman, her çevirmenin hakkı olan yorum sınırlarını aştığını gözlemlemek mümkündür. Diğer yandan hem Appuhn hem de Lagrée-Moreau çevirilerinde, anlamı çok fazla etkilemese de, atlanmış ya da eksik cümlelere rastlanmaktadır.

Farklı *Teolojik-Politik İnceleme* çevirileri arasında karşılaştırma yapmayı zorlaştıran biçimsel unsurlardan biri, Spinoza'nın eserleri içinde özellikle *Teolojik-Politik İnceleme*'de ortaya çıkan, düşünürün yazma tarzıdır. Özgün Latince metne bakıldığında, Spinoza'nın bazen sayfalarca paragraf başı yapmadığı ve nokta işareti kullanmaktan pek hoşlanmadığı göze çarpar. Bu durum, kaçınılmaz olarak çevirmenleri, metni anlaşılır kılmak adına, Spinoza'nın uzun cümlelerini bölmeye ve kendilerine göre bir paragraf düze-

44 Spinoza, *Traité Théologico-Politique*, çev. Lagrée, Moreau, PUF, Paris, 1999.
45 Spinoza, *Traite Théologico-Politique*, çev. C. Appuhn, Garnier-Flammarion, Paris, 1965.
46 Spinoza, *Tratado teológico-político*, çev. A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 2003.
47 Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat*, çev. C. Gebhardt, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2006.
48 Spinoza, *Theological-Political Treatise*, çev. M. Silverthorne, J. Israel, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

ni oluşturmaya iter. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin Türkçe çevirisinde de, mümkün olduğunca kısa cümlelere başvurulmuş, paragraf düzeni konusunda ise, Lagrée-Moreau çevirisi esas alınmıştır.

Teolojik-Politik İnceleme'de, Spinoza, *Eski* ve *Yeni Ahit*'ten alıntı yaptığı tüm bölümlerin İbranice, Âramice ve Yunanca özgün metinleri ile Maimonides ve İbn Ezra'dan yaptığı alıntıların İbranice metinlerine yer vermiş ve bunları kendisi Latinceye çevirmiştir. Spinoza'nın kullandığı İbranice metinler, her zaman, sözcük ve harekeler konusunda *Eski Ahit* metni ile paralellik göstermez. Diğer yandan Spinoza'nın Latince çevirileri de, söz konusu kutsal metinlerin dinî kurullarca kabul edilmiş çeşitli resmî çevirileri ile çoğu zaman yorum ve sözcük seçimi konusunda farklılık göstermektedir.[49] Hatta bu farklılıklar kimi zaman, anlamı bütünüyle değiştirebilmektedir. Bu alıntıların nasıl çevrileceği sorunu da, *Teolojik-Politik İnceleme* çevirmenlerinin yüzleşmek zorunda oldukları tercihlerden biridir. Örneğin sözü edilen İngilizce metinde, çevirmenler, Gebhardt ve Akkerman edisyonlarında bulunan, Spinoza'nın Latince çevirilerini esas almışlardır. Lagrée ve Moreau ise, aynı Latince metinleri, bazı yanlışlıklar bulunduğu iddiasıyla, düzelterek çevirmeyi tercih etmişlerdir. Ayrıca çeşitli çeviriler arasında, *Kutsal Kitap*'tan alıntı yapılan ayetlerin numaraları konusunda farklılıklar olduğunu görmek araştırmacıyı şaşırtabilir. Bunun nedeni, büyük ölçüde, Spinoza'nın elinde bulunan kutsal metinlerdeki numaralandırma ile bu metinlerin bugün kabul edilmiş resmî çevirilerindeki numaralandırmaların birbirine paralel olmamasıdır.[50] Diğer yandan, Spinoza, zaman zaman, kutsal metinlerden alıntı yapmasına rağmen, bölüm ve ayet numarası vermemektedir. Bazı çevirmenler, bu saydığımız noktalarda Latince metne sadık kalırken, bazıları, büyük ihtimalle okuyucuya kolaylık sağlamak için, kendi ellerindeki çevirilerin numaralandırmasını kullanmakta ve Spinoza'nın bölüm ile ayet numarası vermediği yerleri bularak, bu konuda da okuru bilgilendirmeyi tercih etmektedir.

Türkçe çeviride, kutsal metinler dışında, Spinoza'nın yaptığı alıntılar çevrilirken, metnin geri kalanı için kullanılan yöntem tercih edilmiş, Lagrée-Moreau çevirisi esas alınmakla birlikte, diğer dillerdeki çevirilerle de karşılaştırma yapılmıştır. Kutsal metinler konusunda ise, meraklı okurun, ilgili bölümleri okumak için, resmi *Kutsal Kitap* çevirisine başvuracağı düşünülerek,

49 Jonathan Israel, "Introduction", *Theological-Political Treatise*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s. xlvi.

50 Lagrée, Moreau, "Notice sur le text latin", *Traité Théologico-Politique*, PUF, Paris, 1999, s. 25.

bu çeviri metne alınmıştır.[51] Spinoza'nın kendi çevirisinin, bunu yapmaya izin vermeyecek ölçüde farklılaştığı bölümlerde ise, *Kutsal Kitap* çevirisi üzerinde, Fransızca metin esas alınarak, bazı oynamalar yapılmıştır. Bölüm ve ayet numaraları konusunda ise Latince metne sadık kalınmıştır.

Değinilmesi gereken bir diğer konu, bugün artık bütün çağdaş *Teolojik-Politik İnceleme* çevirilerinde yer alan ve Spinoza'nın 1670 baskısından sonra metne eklemeyi düşündüğü açıklayıcı kenar notları sorunudur.[52] Spinoza'nın Oldenburg'a 1675 yılının Eylül ayında yazdığı mektuptan, düşünürün, karşılaştığı önyargıları giderebilmek için *Teolojik-Politik İnceleme*'ye bazı açıklayıcı notlar eklemek istediğini biliyoruz.[53] Nitekim Spinoza'nın kendi *Teolojik-Politik İnceleme* nüshasının sayfa kenarlarına bazı notlar aldığı ve bu nüshanın düşünürün ölümünden sonra, diğer elyazmaları ile birlikte yayıncısına gönderildiği iddia edilmektedir. Bu nüsha elimize ulaşmamıştır. Ancak *Teolojik-Politik İnceleme*'nin 1678'te yayınlanmış olan Fransızca çevirisinin, bugün Spinoza'ya atfedilen notların çoğunluğunu (31 tane) içerdiği bilinmektedir.[54] Yine de, toplamda 39 tane olan bu notların hepsinin Spinoza'ya ait olup olmadığı konusunda araştırmacılar arasında kesin bir mutabakat yoktur. Söz konusu notlardan özgünlüğüne ilişkin olarak kuşku duyulmayan beşi (2., 6., 7., 13. ve 14. notlar), Spinoza'nın, Jocabus Statius Klefmann'a verdiği iddia edilen 1676 tarihli nüshada yer almaktadır.[55] Klefmann nüshası, içerdiği kenar notları 1835 yılında W. Dorow tarafından yayınlanıncaya dek, Königsberg'ten Hayfa'ya kadar uzun bir yolculuk yapmıştır. Spinoza'nın yayıncısı Rieuwertsz'e gönderildiği iddia edilen ve elimize ulaşmayan nüshadan haberdar olmamızı sağlayan ise, Dr. Hallmann isimli bir Almanın gezi günlüğünde 1704 tarihi düşerek anlattığı bir anekdottur. Buna göre Rieuwertsz'in oğlu, söz konusu nüshayı Hallmann'a göstermiştir ve bu nüshada, Spinoza'nın el yazısıyla düşülmüş kenar notları bulunmaktadır. Bu kayıp nüshada bulunan kenar notların kopyası olduğu iddia edilen iki metin vardır. Bunlardan ilki 35 kenar notu içermektedir ve 1852 yılında E. Boehmer tarafından yayınlanmıştır. İkincisi ise, ilkinden 50 yıl önce Christoph Gottlieb von Murr tarafından yayınlanmıştır ve 33 kenar notu içermek-

---

51 *Kutsal Kitap. Eski ve Yeni Antlaşma*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2003.

52 Bu kenar notları, Latince özgün metinde de bulunan dipnotlarla karıştırmamak gerekir. Nitekim bu notlar, Türkçe çeviride, sayfa altlarında yıldızlı dipnot olarak yer almaktadır.

53 Bkz. Mektup 68.

54 Israel, s. 260.

55 Lagrée, Moreau, "Notice sur le texte Latin", s. 28, 29.

tedir.[56] Çevirmeni ve basım tarihi belli olmayan bir Hollandaca *Teolojik-Politik İnceleme* çevirisinde ise 34 kenar notu bulunmaktadır.[57] Bugün Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde korunan Prosper Marchand (1675-1756) nüshasında ise, Latince kaleme alınmış toplam 36 kenar notundan oluşan bir liste vardır.[58]

Genel olarak, otantik olduğu düşünülenler de dahil olmak üzere, Latince edisyonlar arasında bazı farklar vardır. Bunlar çoğunlukla ufak tefek de olsa, yer yer ciddi olanlara da rastlanabilmektedir. Diğer yandan, yalnızca Marchand nüshasında bulunan ve Lodewijk Meyer'in *Philosophia Sacrae Scripturae interpres* (1666) adlı kitabına basit göndermelerden ibaret olan 28., 29. ve 30. notların Spinoza'ya ait olduklarından kuşku duyulmaktadır.[59] Yine Saint Glain çevirisindeki bazı notlarda, diğer Latince edisyonlarda bulunmayan cümlelerle sözcükler ve hatta uzun paragraflar yer almaktadır. Bunları metne almamayı tercih eden Lagrée-Moreau gibi, Türkçe metinde de bu bölümler çevrilmemiştir. Elimizde yalnızca Fransızca metinleri bulunan üç kenar notu ise çevrilmiş olmakla birlikte, parantez içinde bu özellikleri belirtilmiştir (Not 15, 20 ve 27). Lagrée-Moreau'ya göre, üslup göz önünde bulundurulduğunda, bunlardan 20. ve 27. notların da Spinoza'ya ait oldukları konusunda ciddi kuşkular vardır.[60]

Latince kavramların nasıl karşılanacağı sorununa gelince... *Teolojik-Politik İnceleme* çevirileri arasında en çok farklılığa neden olan sorunlardan biri, Spinoza'nın kullandığı tekil halde *summa potestas* ve çoğul halde *summae potestates* kavramlarının yarattığı sorundur. Elinizde tuttuğunuz Türkçe çevirinin esas aldığı Lagrée-Moreau ve Appuhn çevirilerinde, Latince metindeki tekil ya da çoğul kullanım farkının gözetilmediği ve her iki durumda da kavramın "egemen" olarak çevrilebilecek *le Souverain* sözcüğü ile karşılandığı göze çarpar. Cümle içinde "gücü kullanan" anlamının çıkarılamadığı yerlerde ise, *summa potestas* egemenin kullandığı güç olarak yorumlanarak *le pouvoir souverain* (egemen güç) kavramıyla karşılanmaktadır.

Redaksiyon sırasında karşılaştırma yapmak için yararlanılan Almanca ve İspanyolca çevirilerde ise, Spinoza'nın kullanımına paralel olarak tekil-çoğul farkı gözetilmiştir.[61] Gerçekten de metin içinde bu kullanımlar gözlendi-

56 Gawlick, s. XVII.
57 Lagrée, Moreau, "Notice sur le texte Latin", s. 28.
58 Israel, s. 260.
59 Lagrée, Moreau, "Notice sur le texte Latin", s. 32, 33.
60 *A.g.e.*, s. 30, 31.
61 *Summa potestas – summae potestates* Almanca'da *die höchste Gewalt* (ya da *die höchste Macht*)

ğinde, Spinoza'nın aynı kavramı bazen tekil bazen de çoğul olarak ele alırken anlama ilişkin bilinçli bir ayrım gözettiği saptanabilir. Türkçe çeviride de, söz konusu ayrım korunmaya çalışılmış, *summa potestas* "üstün güç", *summae potestates* ise "üstün gücü kullananlar" olarak karşılanmıştır. Örneğin XVI. Bölüm'den yapılan aşağıdaki alıntıda, Spinoza'nın sözcüğü bazen çoğul olarak kullanmasının nedeninin, kişilerden söz etmesi olduğu kendini göstermektedir:

> Üstün gücü kullananların istedikleri buyruğu verme hakkı, yalnızca üstün gücü etkili biçimde ellerinde tuttukları sürece geçerlidir. Bu gücü kaybederlerse, her konuda buyruk verme hakkını da kaybederler. Bu hak da onu eline geçiren ve elinde tutabilen kişiye ya da kişilere geçer. Bu nedenle, üstün gücü kullananların çok saçma buyruklar verdikleri pek ender görülür. Çünkü onlar için son derece önemli olan şey, kendilerini kollamak ve siyasi bütünü elde tutmak için ortak yararı gözetmek ve her şeyi aklın buyruklarına göre yönetmektir.

Karşılaştırma için kullanılan İngilizce çeviri de tekil-çoğul ayrımını gözetmekle beraber (XX. Bölüm dışında), aynı Latince kavramları farklı sözcüklerle ifade etmeyi seçmiştir: Tekil halde *the sovereign power*, *the sovereign*, *the supreme power*, *the sovereign authority*, çoğul halde ise *the sovereigns*, *the sovereign authorities*, *the sovereign powers* gibi... Fransızca ve İngilizce çevirilerin ortak noktası, *summa potestas* kavramını, modern Batı dillerinin hepsine geçmiş olan ve bugün Türkçeye "egemen" sözcüğüyle çevrilen bir kavramla karşılamalarıdır. Latince "yukarıda, üstünde" anlamlarına gelen[62] *super* zarfından türediği tahmin edilen *superānus* (üstün, egemen, faik) sözcüğünün, bugün İngilizce'de *sovereign*, Fransızca'da *souverain*, İspanyolca'da *soberano*, İtalyanca'da *sovrano*, Almanca'da *souverän*'e dönüştüğü düşünülmektedir.[63] Bu kökten de Türkçede "egemenlik" diye karşıladığımız *the sovereignity*, *la souveraineté*, *la soberanidad*, *la sovranita* ve *die Souveränität* sözcükleri türemiştir.[64]

– *die höchsten Gewalten* olarak, İspanyolca'da ise *la suprema potestad* (ya da *el poder supremo*) – *las supremas potestades* (ya da *los poderos supremos*) kavramlarıyla karşılanmıştır.

62 Bkz. Sinan Kabaağaç, Erdal Alova, F.., *Latince Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1995.

63 Bkz. *The Oxford Dictionary of English Etimology*, der. C. T. Onions, Oxford University Press, Büyük Britanya, 1966, s.848, 849; J. Ayto, *Bloomsbury Dictionary of Word Origins*, Bloomsbury Publishing, Londra, 2001, s. 491; W. W. Skeat, *An Etymological Dictionary of the English Language*, Oxford University Press, New York, 1991, s. 584.

64 1935'ten sonra dilimize girmiş Yeni Türkçe bir sözcük olan "egemenlik" kavramının, Eski Yunanca *(h)egemōn* (önder, lider, hüküm sahibi) sözcüğünden esinlendiği sanılmaktadır. (Sevan Nişan-

Fransızca'da *souverain* sözcüğü, 12. yüzyıldan beri kullanılmaktadır. O dönemde sözcük belli bir üstünlüğe gönderme yapsa da, henüz politik bir anlam kazanmamıştır. Yavaş yavaş diğer dillerde de kendini göstermeye başlayan sözcüğün 14. ve 15. yüzyıllardaki kullanımlarında artık "etkili bir politik güç" anlamı ortaya çıkmaya başlar. Bu güç de kral ile birlikte düşünülmektedir. Egemen olmak, herkesin üstünde en yüksek yargı yetkisine sahip olmak anlamına gelmektedir artık. López de Ayala, 14. yüzyılda, İspanyolcada ve büyük ihtimalle genel olarak da, egemenlik sözcüğünü "kralın üstün gücü" anlamında ilk kullanan kişi olacaktır.[65] Sözcüğün bu evriminin, aynı zamanda, Orta Çağ'dan Yeni Çağ'a geçiş aşamasına denk geldiğini unutmamak gerekir. Modern bir kavram olarak ortaya çıkan egemenlik, mutlak monarşilerden ulus-devlete açılan süreçte, yeni bir meşruiyet bağına işaret edecektir.[66]

Spinoza, *summa potestas* kavramını, yalnızca, 17. yüzyılda artık kendini hem pratikte hem de kuramda büyük ölçüde göstermiş olan modern devlet çerçevesinde değil, Musa dönemindeki Yahudi siyasi bütünü de dahil olmak üzere çeşitli siyasi yapılanmalar anlamında da kullanır. Bu nedenle, hâkimiyetin, mutlaklığı, bölünmezliği ve sürekliliği içinde kendine özgü bir türü olan ve modern devlete denk düşen egemenlik sözcüğünün kullanımı bu çeviride tercih edilmemiştir.

Latince *potestas* kavramının "güç" sözcüğüyle karşılanmasının uygun olup olmadığı ise, başka bir soruna atlamamıza neden olur: Spinoza'nın *potestas* ve *potentia* sözcüklerini kullanımı ile çeşitli çevirilerde bu sözcüklerin nasıl karşılandığı sorunu...

Fransızca'da Lagrée ve Moreau, *potestas* sözcüğünü daha çok *le pouvoir* (erk, iktidar; yetki; güç) ve *potentia* sözcüğünü de *la puissance* (güç; yetke, otorite; etki, nüfuz) kavramlarıyla karşılıyor olmakla birlikte, her zaman aynı tutarlılığı göstermezler. Örneğin Spinoza'nın, Tanrı'nın her şeyin tabi olduğu gücünden ya da insanın karar alma gücünden söz ettiği yerlerde kullandığı *potestas* sözcüğünü Lagrée-Moreau, *le pouvoir* olarak değil *la puissance* olarak karşılamaktadırlar. Öte yandan, *potentia* sözcüğünü bazı durumlarda, görünüşe bakılırsa *summa potestas* ile ilişkilendirerek, *la souveraineté* olarak çevirdiklerine tanık oluyoruz.

yan, *Sözlerin Soyağacı. Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*, Adam Yayınları, İstanbul, 2003, s. 107).

65 Juan Antonio Maravall, *Estado Moderno y Mentalidad Social - I*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, s. 270-272.

66 Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998, s. 326.

İngilizce çeviride bu ayrım neredeyse hiç gözetilmemiş ve Spinoza'nın *potestas* ve *potentia* sözcüklerini kullandığı hemen her yerde *the power* sözcüğü tercih edilmiştir.[67] Almanca çeviride de, benzer bir biçimde, her iki Latince sözcük için tercih edilen kavram *die Macht*'tır (kuvvet, kudret, güç, iktidar, hüküm, nüfuz; yetki, yetke, otorite). Bunun yanında *potestas* için bazen *die Gewalt* (kuvvet, kudret, iktidar; hâkimiyet, otorite; yetki), *potentia* için de bazen *die Kraft* (kuvvet, kudret, güç; iktidar) ya da *das Vermögen* (iktidar, güç, kuvvet, kudret, kabiliyet) sözcükleri kullanılmıştır. İspanyolca çeviride de yine ortak kavram *el poder* iken (yetenek, kabiliyet; güç, kuvvet, kudret, iktidar; hüküm, hâkimiyet, nüfuz, yetki), *potestas* için *la potestad* (hâkimiyet, nüfuz; yetki) sözcüğüne, *potentia* içinse *la potencia* (güç, kudret, kuvvet; yetenek, kabiliyet, iktidar; hâkimiyet, nüfuz, yetki) sözcüğüne de başvurulduğu olmuştur.

Çevirilerdeki bu tutarsızlık bir yana, Spinoza'nın da bu iki kavram arasında bilinçli bir ayrım gözetip gözetmediği sorulabilir. Gerçekten de metin boyunca, Spinoza'nın bu sözcükleri aynı anlamda kullandığı yerlere rastlamak mümkündür. Örneğin insanın kendini savunma gücünden ya da bir antlaşmayla devrettiği gücünden söz ederken Spinoza bazen *potentia* bazen de *potestas* sözcüğünü kullanır. Hem çeşitli dillerdeki kavram tutarsızlığı hem de Spinoza'nın kendisinin söz konusu sözcükleri yer yer aynı anlamda kullanması, bu çeviride her iki sözcüğün de tek bir kavramla yani "güç" sözcüğü ile karşılanmasının tercih edilmesine neden olmuştur. Hatta "güç, kuvvet, kudret" anlamlarına gelen Latince *vis* sözcüğü de kimi zaman "güç" sözcüğü ile karşılanmıştır. Dolayısıyla elinizde tuttuğunuz bu çeviri, Spinoza'da bu Latince sözcüklerin izini süren okur-araştırmacının zorlanmasına neden olabilir. Özellikle de Spinoza'yla Antonio Negri üzerinden tanışmış olan okurun...

Negri'nin Türkçeye Michael Hardt'ın İngilizce çevirisinden aktarılan *Yaban Kuraldışılık* adlı kitabının alt başlığı, İngilizce edisyona uygun olarak *Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü* iken, eserin özgün başlığı şöyledir: *L'anomalia selvaggia: Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*. Bu başlık Türkçe'ye nasıl çevrilebilir? *Baruch Spinoza'da güç (potestas) ve güç (potentia) üzerine bir deneme*? Elbette çevrilmesi gereken metin *Yaban Kuraldışılık* ise, *potestas* ve *potentia* sözcüklerine karşılık Negri'nin kullandığı İtalyanca *potere* ve *potenza* sözcüklerini aynı Türkçe kavramla karşılamak mümkün değildir. Negri okurunun çok iyi bildiği gibi, düşünürün Spinoza

67 Ender de olsa, *potestas*'ın *authority* ya da *control*, *potentia*'nın da *capacity* sözcükleriyle karşılandığını görüyoruz.

okuması, tam da Spinoza felsefesinde bu iki kavram arasında ciddi bir farklılık olduğu tezine dayanır. Hardt'ın İngilizce çeviriye yazdığı önsözde belirttiği gibi, Negri'nin Spinoza okuması, iktidarın tabiatına ilişkin (Michel Foucault, Gilles Deleuze ve Félix Guattari gibi kuramcıların başı çektiği) incelemelere yapılmış önemli bir katkıdır. *Yaban Kuraldışılık*'ta Negri, Spinoza'nın bizlere, iktidara karşı etkili bir "öteki" sunduğunu göstermeye çalışır. Bu iki güç biçimi arasındaki ilişki, Negri'ye göre, Spinoza felsefesinin güncelliğini kavramakta bir anahtar işlevi görmektedir. Ancak Hardt'ın da belirttiği gibi, bu önerme, Anglo-Sakson çevirmeni önemli bir sorunla karşı karşıya bırakır. Birçok Batı dilinde, *potestas* ve *potentia*'yı farklı sözcüklerle ifade edecek kavram zenginliği kendini gösterirken, İngilizce, her iki terim için de tek ve aynı sözcüğü (*power*) çevirmene sunar. Hardt'ın bu soruna bulduğu çözüm, *potestas* için büyük harfle başlayarak *Power*, *potentia* içinse küçük harfle *power* sözcüğünü kullanmaktır.[68]

Negri'nin, Spinoza okuması göz önünde bulundurulduğunda, *Yaban Kuraldışılık*'ın Türkçe çevirisinde, son derece yerinde bir tercih yapılmış ve *Power* "iktidar" terimiyle, *power* ise "güç" sözcüğüyle karşılanmıştır.[69] Sorun, Spinoza'nın kendi metinleri Türkçeye çevrilirken nasıl bir yol izleneceğidir. Negri okumasının, düşünce dünyasına ve Spinoza çalışmalarına olan katkısı reddedilemezse de, genel olarak Spinoza felsefesinde, *potestas* ve *potentia* sözcükleri arasında iddia edildiği kadar büyük bir farkın olup olmadığı, *Teolojik-Politik İnceleme* dışındaki metinler de göz önünde bulundurularak sorgulanmalıdır. Bu önsöz çerçevesinde, en azından şu kesinlikle söylenebilir: Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme* metninde *potestas* sözcüğünü kullandığı her yerde, sözcüğü "iktidar" terimiyle karşılamak çoğu zaman mümkün değildir. Aynı biçimde, Hardt'ın atıfta bulunduğu, İngilizce dışındaki pek çok Batı dilinde kendini gösteren zenginliğin de, *Teolojik-Politik İnceleme* çevirmenleri tarafından büyük bir tutarlılıkla gözetilmemiş olduğuna daha önce değinilmişti. Kaldı ki, Spinoza'nın da, en azından *Teolojik-Politik İnceleme* metninde, *potestas* ve *potentia* sözcüklerini her zaman aynı tutarlılıkla kullanmadığı da belirtilmişti.

Bir *Teolojik-Politik İnceleme* çevirisinde çevirmeni zorlayabilecek bir diğer sorun, Spinoza'nın kullandığı *lex* ve *ius* sözcükleridir. *Lex* sözcüğünün

68 Michael Hardt, "Translator's Foreword: The Anatomy of power", *The Savage Anomaly: The power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, Oxford, 2000, s. xi, xii.

69 Antonio Negri, *Yaban Kuraldışılık: Spinoza metafiziğinin ve siyasetinin gücü*, çev. Eylem Canaslan, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2005.

"yasa" olarak çevrilmesinde bir sorun yoksa da, bazı durumlarda *ius* sözcüğünün tutarlı bir biçimde "hak" kavramıyla karşılanması sorun yaratabilmektedir. Karşılaştırma yapmak için çeşitli dillerdeki çevirilere bakıldığında, sorun biraz daha karmaşıklaşır. Çünkü Almanca, İspanyolca ve Fransızca'da "hak" ve "hukuk" sözcükleri aynı kavramla karşılanmaktadır: *Das Recht*, *el derecho* ya da *le droit*.[70]

Ius sözcüğü Latince "hak, hukuk, adalet, yetki" gibi anlamlara gelir. Ancak Spinoza'nın, *Teolojik-Politik İnceleme* metni boyunca, aşağıda örnekleri de verileceği gibi, *ius* sözcüğünü bazen *lex* sözcüğünün karşılığı olan "yasa" anlamında da kullandığı görülür. Dolayısıyla bu çeviride, sözcüğün hak değil yasa anlamına geldiği yerlerde "yasa" sözcüğü kullanılmış, "hukuk" sözcüğünün kullanımından, bazı sorunlar yaratabileceği düşüncesiyle, genel olarak kaçınılmıştır. Spinoza'nın kullandığı *ius* sözcüğünün başka dillerde de zaman zaman "yasa" olarak yorumlandığını görüyoruz. Söz konusu bölümlerde, eldeki Almanca, İspanyolca ve İngilizce çevirilerde de bazen "yasa" anlamında *das Gesetz*, *la ley* ve *the law* sözcükleri kullanılmaktadır. Diğer yandan Türkçe'ye "yasa" diye çevrilen pek çok yerde Almanca ve İspanyolca çevirilerde *das Recht* ve *el derecho* sözcükleri de kullanılabilmekte ve bu sefer bu sözcüklerin "hak" mı yoksa "hukuk" mu anlamı taşıdıkları sorunu ortaya çıkabilmektedir. Diğer yandan Almanca çeviride "hukuk düzeni" anlamında *Rechtsordnung* ve "talimat, direktif" anlamında *Geheiß*, İngilizce çeviride de *law* sözcüğünün yanında *decree*, *jurisdiction*, *rule*, *commandment*, *edict*, *prescription* ya da *ordinance* terimleri de kullanılmıştır. Bu çevirinin esas aldığı Lagrée-Moreau'nun Fransızca çevirisinde ise, Türkçe'de "yasa" sözcüğüyle karşılanması uygun bulunan yerlerde *ius* kavramı, "hukuk" ya da "hak" anlamında *le droit*, "yasama" anlamında *législation* ya da "hukuk kuralları" anlamında *règles de droit* olarak karşılanmıştır. Tek bir yerde ise *la loi* (yasa) sözcüğü kullanılmıştır.

Elinizdeki çeviride "hukuk kuralı" terimi yalnızca IV. Bölüm'de, bir defaya mahsus olmak üzere tercih edilmiştir:

> Bir insanı karara bağlı olan ve daha özel biçimde ***hukuk kuralı*** (*ius*) diye adlandırılan yasayı (*lex*) ise insanlar kendileri ve başkaları için koyarlar; daha güvenli, daha rahat bir biçimde yaşamak amacıyla ya da başka nedenlerle...

70 İngilizce'de "hak"ın karşılığı *the right*, "hukuk"un karşılığı ise *the law*'dur. Fakat bu dildeki sorun da, *the law* sözcüğünün aynı zamanda "yasa ya da kanun" anlamında da kullanılmasıdır.

Spinoza'nın "yasa" kavramını tanımladığı bu bölümde, hem yasanın türlerinden birini karşılaması için özel bir terim olarak kullanılan *ius* sözcüğü burada "hak" anlamına gelmediğinden ve tekrar "yasa" olarak da çevrilemeyeceğinden, hem de bölümün içeriği yorumlandığında Spinoza'nın bu sözcükle insanların koyduğu hukuk kurallarını anlatmak istediği anlaşıldığından, sözcüğün bu yönde çevrilmesi tercih edilmiştir. Aynı bölümde Fransız çevirmenler *règle de droit*, İngiliz çevirmenler *decree*, Alman ve İspanyol çevirmenler ise, muhtemelen "hukuk" anlamında *das Recht* ve *el derecho* sözcüklerini tercih etmişlerdir.

Bazı durumlarda Spinoza'nın *ius* sözcüğünü "yasa" anlamında kullandığı iddiasını temellendirmek için bir kaç örnek sıralanabilir:

> Tanrı tarafından Musa'ya vahyedilen yasalar (*legibus*), Yahudi siyasi bütününün yasasından (*ius*) başka şey değildir (Giriş).
>
> Kendisine ne bir şey eklenebilecek ne de kendisinden bir şey çıkarılabilecek olan bu yasa (*lex*) vatanın yasası (*ius*) olarak geçerli kılınmıştı" (I. Bölüm).
>
> Yahudiler'in kahinleri örneğinin yanılttığı birini Katolik dinin de bir öndere muhtaç olduğunu düşünmekten alıkoymak için, Musa'nın yasalarına (*legibus*) bakmak gerekir: Çünkü bunlar vatanın kamusal yasalarını (*ius*) oluşturduklarından, korunmaları açısından, zorunlu olarak kamusal bir otoriteye muhtaçtılar. Çünkü her insanın kamusal yasaları (*ius*) canının istediği gibi yorumlama özgürlüğü olsaydı, hiçbir devlet ayakta kalamazdı. Devlet bu yüzden hemen çözülür ve kamusal yasa (*ius*) özel yasaya (*ius*) dönüşürdü. Ama dinde durum bambaşkadır. Dış eylemlerden çok, iç saflık ve doğruluktan ibaret olduğu için, hiçbir yasaya (*ius*) ve kamusal otoriteye bağlı değildir. Doğruluk ve saflık insanlara yasaların (*legibus*) ya da kamusal bir otoritenin hâkimiyetiyle kazandırılamaz. Kesinlikle hiç kimse, güç kullanımı ya da yasalarla (*legibus*) sonsuz mutluluğa ulaşmaya zorlanamaz" (VII. Bölüm).
>
> Siyasi bütünü idare edenler ya da onu elinde tutanlar, hangi suçu işlemiş olurlarsa olsunlar, ona hep bir hak (*ius*) görünümü kazandırmaya ve halkı dürüst davrandıklarına inandırmaya çalışırlar. Tüm yasanın (*ius*) yorumu bütünüyle onlara ait olduğunda, bunu da kolayca yaparlar. Gerçekten de her istediklerini ve iştahın onları sevkettiği her şeyi yaptıran pek büyük bir özgürlüğü tam da bu konumdan elde ettikleri kuşkusuzdur. Tersine, yasaları (*legibus*) yorumlama hakkı bir başkasına ait olur ve yasaların (*legibus*) gerçek yorumu herkes tarafından kimsenin kuşkulanamayacağı kadar açık bulunursa, söz konusu özgürlüğün büyük bir bölümü ellerinden alınmıştır" (XVII. Bölüm).

Teolojik-Politik İnceleme terminolojisinde öne çıkan diğer iki kavram *respublica* ve *imperium* sözcükleridir. *Imperium*, Spinoza tarafından kimi zaman "buyruk", kimi zamansa "hâkimiyet" anlamlarında kullanılsa da, metin içinde genelde çeşitli siyasi yapılanmaları anlatmaktadır. Bu durumlarda, Türkçe çeviride sözcük, "siyasi bütün" kavramıyla karşılanmış, *respublica* ise "devlet" olarak çevrilmiştir. Spinoza'nın Birleşik Eyaletler'i ya da aynı siyasi yapıya sahip siyasi bütünleri anlatmak için *respublica* sözcüğünü kullandığı yerlerde ise "eyalet" sözcüğü tercih edilmiştir.

Spinoza'nın siyaset felsefesi üzerinde çalışanların tartıştığı en önemli konulardan biri, *Teolojik-Politik İnceleme*'de Spinoza'nın sözleşmeci olup olmadığı sorunudur. Bu nedenle, Spinoza'nın metinde hangi bağlamda ve hangi sözcükleri kullanarak sözleşmeden söz ettiğine değinmek aydınlatıcı olabilir. Spinoza'nın, bu anlamda kullandığı iki sözcük olduğunu görüyoruz: *Pactum* ve *contractum*. Spinoza, *pactum* sözcüğünü ilk defa III. Bölüm'de, Yahudiler'in Tanrı ile yaptıkları antlaşmayı anlatmak için kullanır. Daha sonra aynı sözcük aynı anlamda VIII., XII., XIV., XVII., XVIII. ve XIX. bölümlerde bol bol karşımıza çıkar. XVI. Bölüm'de ise, *pactum* sözcüğünün bu sefer, insanlar arasında yapılan her türlü antlaşma için kullanıldığını görüyoruz. Spinoza, tabii hakkı açıkladığı bu bölümde, antlaşmalara uyulmasını yararlılık ilkesine bağlamaktadır. Hiç kimse, tabii hakkı gereği, daha büyük bir yarar ummadıkça ya da daha büyük bir zarardan korkmadıkça, antlaşmalara uymak zorunda değildir ve bu insan tabiatının zorunlu bir sonucudur: Evrensel bir tabii yasa gereği, insan her zaman iki iyi arasından daha iyi olduğunu düşündüğü şeyi, iki kötü arasından ise daha az kötü olduğunu düşündüğü şeyi seçer. Bölümün ilerleyen sayfalarında ise, bir yandan aynı sözcük, bu sefer, insanların demokratik siyasi bütünü oluşturmak için üzerinde mutabık kaldıkları ilkeleri anlatırken, diğer yandan bu sefer *contractum* sözcüğü sahneye çıkar. Bu sözcüğü Spinoza, farklı siyasi bütünler arasında yapılan ve yine tek bağlayıcılık nedeni amaçladığı yararın devamı olan anlaşmaları anlatmak için kullanır. XX. Bölüm'de, Spinoza, ifade özgürlüğünün sınırlarını çizerken, yine *pactum* sözcüğüne başvuracak ve XVI. Bölüm'e gönderme yapacaktır. Bir yerde ise, *pactum* ve *contractum* sözcükleri, aynı cümle içinde ve neredeyse aynı anlamda kullanılmıştır: "Tanrı'nın insanlarla bir anlaşma (*contractum*) yapıp, onları bir antlaşma (*pactum*) ve yeminle bağlaması gereksiz olurdu." Bu çeviride, *pactum* sözcüğünün "antlaşma", *contractum* sözcüğünün ise "anlaşma" olarak çevrilmesi tercih edilmiştir.

Burada son olarak değinilmesi gereken kavram, özellikle Antonio

Negri'nin Spinoza (ama özellikle *Tractatus Politicus*[71]) okumasının Spinoza literatürüne olumlu bir anlam vererek kazandırdığı *multitudo* sözcüğüdür. Negri okumasında ve özellikle de Negri'nin Michael Hardt ile birlikte kaleme aldığı *İmparatorluk*[72] ve *Çokluk*[73] kitaplarında, modern sonrası yeni bir politik özne ve mücadele alanı olarak kendini gösteren *multitudo*'nun, *Teolojik-Politik İnceleme* dikkatli okunduğunda, Spinoza'dan çok Negri'nin *multitudo*'su olduğunu kabul etmek gerekir. Gerçekten de, *Teolojik-Politik İnceleme* metninde, *multitudo* kavramının, Negri ve onu izleyen pek çok Spinozacı'nın yüklediği anlamı taşımadığı ortadadır. Spinoza'nın, Giriş Bölümü'nde "kalabalığı (*multitudo*) yönetmek için hurafeden daha etkili hiçbir şey yoktur" derken, "kafası hâlâ putperest hurafelerin pençesinde olan kalabalık"tan (*multitudo*) ya da "kalabalığın (*multitudo*) kafasındaki Tanrı'ya sofuca bağlılıktan" söz ederken, XVII. Bölüm'de "kalabalığın (*multitudo*) mizacının ne denli çeşitli olduğunu bilenler, ona neredeyse hiç güvenmezler" yorumunu yaparken ya da XVIII. Bölüm'de "üzerlerine vahşi kalabalığın (*multitudo*) öfkesini çektiler" derken, bel bağlanabilecek, mücadeleci politik bir özneden bahsetmediği açıktır. Bu *multitudo* kavramının *Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye bir dönüşüm geçirmiş olabileceği elbette iddia edilebilir. Ancak *Politik İnceleme*'de bu denli farklı bir kullanımın söz konusu olup olmadığı çok tartışmalıdır. Bu nedenle, bu çeviride *multitudo* "çokluk" kavramıyla değil "kalabalık" sözcüğü tercih edilerek çevrilmiştir.

TEOLOJİK-POLİTİK İNCELEME'NİN GÜNCELLİĞİ VE ÖNEMİ

Son 40 yıldır, Spinoza felsefesinin, giderek artan bir ilginin odağı olduğunu söylemek mümkün. Martial Gueroult, Alexandre Matheron, Pierre Macherey, Charles Appuhn, Gilles Deleuze gibi önemli isimlerin Spinoza çalışmalarıyla başlayan süreçte, bugün artık geniş bir Spinoza literatürü ortaya çıkmış durumdadır. Fransa, Almanya, Hollanda, İspanya, Arjantin, Brezilya, Japonya gibi ülkelerde konferans, kolokyum, seminer gibi etkinlikler düzenleyen, kitap, derleme ve süreli yayınlar yayınlayan "Spinoza çevreleri" oluşmaya başlamıştır. Yine de bu süreç içinde şaşırtıcı olan, yüzyıllar boyunca Spinoza'ya asıl ününü kazandıran ve saldırılara uğramasına neden olan *Teolo-*

71 Spinoza'nın, 1675 ile ölüm tarihi olan 1677 yılı arasında kaleme aldığı sanılan, yarım kalmış politik incelemesi. Türkçesi için bkz. Spinoza, *Politik İnceleme*, çev. M. Erşen, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009. Bundan sonra kısaca *TP* olarak geçecektir.

72 Türkçesi için bkz. Michael Hardt, Antonio Negri, A., *İmparatorluk*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002.

73 Türkçesi için bkz. Michael Hardt, Antonio Negri, A., *Çokluk*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004.

jik-Politik İnceleme'nin, bu ilgiden yeterince payını alamamasıdır. Spinoza okumalarında öne çıkan eserin *Ethica* olması şaşırtıcı değilse de, özellikle siyaset felsefesi bağlamında, *Ethica* ile birlikte okunması gereken kitabın *Tractatus Politicus* olduğuna ilişkin kanı Spinozacı çevrelerde belli bir ağırlığa sahip gibi görünmektedir.

Bu tercihin elbette pek çok nedeni olabilir. Yine de, Spinoza'nın hayatının son yıllarında yazdığı, yazım süreci hakkında neredeyse hiçbir şey bilmediğimiz ve ölümüyle birlikte yarım kalmış bu inceleme bu kadar ilgi görürken, Spinoza'yı Spinoza yapan *Teolojik-Politik İnceleme*'nin bu denli arka planda kalmış olmasını açıklamak güçtür. *Teolojik-Politik İnceleme* yüzyıllardır sahip olduğu güncelliğini ve önemini kaybetmiş olabilir mi? Spinoza çalışmalarına 1920'lerde başlayan ünlü siyaset felsefecisi Leo Strauss (1899-1973), 1950'lerin başında kaleme aldığı *How to study Spinoza's Theologico-Political Treatise* adlı makalesine önemli bir saptamayla başlar: *Teolojik-Politik İnceleme* üzerine çalışmanın gerçekten bir anlam ifade edebilmesi için, bu incelemede tartışılan konunun hâlâ güncel olması gerekir.[74]

Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'de ortaya koymayı amaçladığı temel konularla, günümüzün başat sorunları bir arada düşünüldüğünde, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yeniden ve yeniden açılıp okunması gereken bir kitap olduğu görülür. Her şeyden önce, "modernite içinde" çözülmüş olan sorunlar, aslında "moderniteyle birlikte" çözülmüş olmadığı için... İkinci olarak da, modern çağın kendisinin yol açtığı sorunlara, başka bir yerden bakabilmek için...

Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'de önerdiği, teolojik soruna da, siyasi iktidar sorununa da ifade özgürlüğü penceresinden bakmaktır. İnsanlar düşünür ve düşündüklerini çeşitli yollarla ifade ederler. Bu, onu insan olmaktan çıkarmadıkça, insandan alınamayacak bir niteliktir; insan tabiatının bir gereğidir, evrensel bir tabiat yasasıdır, tabii zorunlulukla belirlenmiştir. İnsanın bu özelliğini baskı altına almaya çalışmak, insan üzerinde en acımasız şiddeti uygulamak anlamına gelir. Ayrıca yararsızdır da; aynı insan tabiatı, böyle bir şiddeti uzun süre kaldıramayacağından, bu tarz baskıların uygulanması asla uzun süreli olmayacaktır. Bunu en baskıcı rejimlerin başındakiler de bilir ve ellerinden geldiğince yapıp ettiklerine meşru bir zemin oluşturmaya çalışırlar. Bunun en iyi yolu da, insanları boş inançların pençesine en çok düşebilecekleri anda yakalamak, onları korkuyla dize getirmektir. Nerede bir

74 Strauss, s. 142.

korku siyaseti güdülüyorsa, orada köleliğin en kötü biçimi vardır. İnsanlar özgürlüklerinin peşinden koşuyormuşçasına, köle olmak için can atar. Diğer yandan insanların toplum içinde yaşayıp bir siyasi yapı oluşturmalarının nedeni, birbirlerinin kurdu olmaları değildir. Aksine, politik gücü ellerinde bulunduranların güttükleri korku siyaseti nedeniyle birbirlerinin düşmanı haline gelirler. Korkunun pençesine düşmüş kalabalığı, sağduyuyla onu korkudan kurtarmaya çalışan insanların üzerine saldırtmaktan daha kolay bir şey yoktur. Böylece ifade özgürlüğü iki düzlemde kullanılamaz hale getirilir: Korkuyla insanların zihinleri bulandırılarak ve sağduyunun sesi olmaya çalışanların, seslerini kalabalıkla paylaşması engellenerek...

Öyleyse karşısında durulması gereken, düşünme ve düşündüğünü ifade etme gücünün-hakkının önündeki engellerdir; bunların kaynağı ne olursa olsun... Bu nedenle Spinoza, teoloji ve din eleştirisinde bulunurken, inancın kendisine karşı çıkmaz. Onun bütün gücüyle savaştığı, dinin, insanlar arasında uzlaşmazlıklara, çatışmalara, kine ve ayrılıklara neden olan halleridir. Adalet ve yardımseverlik adına, tam da adalet ve yardımseverliğin insanların gönüllerinden silinmesidir. Herkes inancı (ya da inançsızlığı) konusunda özgür bırakılmadıkça toplumsal barışın inşa edilmesi mümkün değildir. Böyle bir toplumsal yapı da, ancak, toplumu düzenleyen kuralların bütünüyle dünyevi bir düzlemde düşünülmesiyle söz konusu olabilir. Zorlayıcı gücün meşruiyetinin kaynağı, ister dinsel ister metafizik olsun aşkın bir odakta arandığında, eninde sonunda karşımıza yorum sorunu çıkacaktır. Yorum güçtür, yorum politik güçtür. Teoloji politikadır. Teoloji, göndermesi aşkın, kendisi dünyevi, insani olmakla malul bir siyaset etme türüdür. Gücünü dogmasının kutsallığından alır ve kutsalın dışına atabildiği her şeyi gücünün düşmanı sayar. Spinoza, bunun farkındalığını bizde uyandırarak teolojik meşruiyet maskesini düşürmeye çalışır. Dünyevi olan siyasetin kutsallık maskesini indirmek demek, insan tabiatına en uygun politik örgütlenmenin ne olduğunu düşünebilmeye başlamak demektir.

Spinoza'nın eleştirisinin kapsamına, elbette, modern kutsallık da girer. İfade özgürlüğünün devlet adına, millet adına, üstün çıkarlar adına bastırılması karşısında da bütün gücüyle direnir *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yazarı. İnsan tabiatına en aykırı olan şey, insanın, eşiti olarak gördüğünün hâkimiyeti altına girmesi ve ona neyin doğru olduğunun söylenmesidir. Bu nedenle, insanların bir şey düşünüp başka şey söylemek zorunda kaldıkları rejimler, insan tabiatına en aykırı rejimlerdir. En büyük projesi, üst kimlik inşası olan modern zihniyet, kendisine yabancı olanı insana dayattıkça, kimliklerin

giderek parçalanmasına neden olur. Yok sayılan, aslında yok edilemeyeceğinden, insan tabiatı kendi mecrasında akmaya devam eder. Güç ilişkileri dönüşerek varlığını sürdürür. Modern zihniyetin ve çözümlerinin sorgulandığı yerde, sorulacak soru basittir: Onun zorlayıcılığı ortadan kalktığında, yerine ne konulacaktır?

Bugün böyle bir soruya verilecek cevabın öneminin farkında olanları, *Teolojik-Politik İnceleme*'yi okumaya davet ediyoruz. "Ya bizdensin ya da onlardan" şiarının alternatif sunmak anlamına gelmediğini düşünenlere, hayatın bu kadar basite indirgenemez olduğunu bilenlere, korkularıyla güdülmektense onlardan olabildiğince kurtulmaya çalışanlara, kuru gürültünün tartışmanın ve paylaşmanın sağduyulu sesini boğmasından rahatsız olanlara bu kitabı öneriyoruz.

Teolojik-Politik İnceleme, üç yüz yıldan fazla bir süre önce yazıldığında, "dinini inkâr eden Yahudi'nin cehennemde şeytanla birlikte yazdığı kitap" olarak adlandırılmıştı.[75] Bugün yine, farklı sözcüklerle de olsa benzer eleştirilerle karşılaşabilir. Belki de manidar olan, düşünce tarihinin en çok tepki almış kitabının, ilk satırından son satırına dek, bir ifade özgürlüğü ve demokrasi savunusu olmasıdır. İfade özgürlüğünün önündeki duvarlar kaldırılmadan demokrasinin savunulamayacağını, demokrasinin insan tabiatına en uygun rejim olduğunu, demokratik bir siyasi bütünün gerçek amacının özgürlük olduğunu, Spinoza, yüzyıllar önce söylemişti. Modern zihniyetle kavga etmenin, insanı bir kölelikten kurtarıp başka bir köleliğin kucağına düşürmek anlamına gelmediğini de... Bir gün, yorum yetkisini kendine yontan bir azınlığın, çoğunluk üzerinde tahakküm kurmasını sağlayan değerler ve kutsallıklara gönderme yapmaksızın kendimizi var edebildiğimizde, yürünmesi zor ve cesaret isteyen demokrasi zemininde güçlü adımlar atabileceğiz. Bunun için tekil varoluşların görünür olmaları, kendilerini ifade edebilmeleri gerekir. Demokrasi mücadelesi de işte burada başlar: İfade özgürlüğünün önündeki bütün engeller kaldırılmadıkça, demokrasi bir efsaneden ibaret kalacaktır.

75 Appuhn, s. 8.

10

Spinoza'da Tekilden Çoğula Geçilmez Tekil, Tekillikler İçinde Düşünülür

Cemal Bâli Akal ile Söyleşi (Yücel Kayıran)*

– Önce Spinoza'yı bugün önemli kılan özelliklerden başlayalım. Son yıllarda, Spinoza'ya yönelik belli bir ilginin arttığı gözleniyor. Spinoza'ya yönelik bu ilgi artışının nedenleri hakkında neler söylemek istersiniz? Marx, Hegel veya Kant'a gösterilen ilginin güncel sorunlarla ilgili bir tarafı var. Devrim teorisi, kapitalizm analizi, yabancılaşma, köle-efendi diyalektiği, aydınlanma, modernizm vb gibi temalar bağlamında örneğin.. Buradan bakıldığında, Spinoza, özellikle hangi düşüncelerinden dolayı bugün gündeme gelmekte. Spinoza'nın bugün, bize faydası nedir? Spinoza'nın, insanın duygularını hesaba katması gibi modernite eleştirisi, (siyaset felsefesi bakımından) bir antimodernizm olarak okunabilir mi?

• Bana kalırsa günümüzün temel tartışması modern yapılanmanın ve zihniyetin devrini tamamlayıp tamamlamadığına ilişkindir. 15. yüzyılın ortasından 17. yüzyılın ortasına uzanan ve premoderniteden moderniteye geçiş diye adlandırdığımız sancılı döneme benzer bir dönemden geçiyor olabilir miyiz? Hem ulus-devlet hem de ulus-devletlere ilişkin global sistem, bu çerçevedeki güç ilişkilerinin perdesi olan meşruiyet mitosu ya da ulusal egemenlik, onunla özdeşleşen hukuk sistem(ler)i, modern insan hakları kuramları, bu yapılanmanın hâkim sınıfı, kavramsal alanı, değerleri erozyona uğruyor olabilir mi? Verilebilecek olumlu ya da olumsuz her cevapta, Spinoza, iki farklı Spinoza okumasıyla karşımıza çıkıyor: Birinci okumada, "Modernitenin için-

(*) *Varlık*, sayı 1220, Varlık Yayınları, İstanbul, 2009'da yayınlandı. Yücel Kayıran'a bu söyleşi için çok teşekkür ederim (Cemal Bâli Akal).

deyiz ve içinde kalmayı da sürdüreceğiz" diyenler için, 17. yüzyılın rasyonel modern düşünürlerinden biri olması istenen bir Spinoza'yla karşılaşıyoruz. Modernitenin içinden ve devlet, egemenlik sözcükleriyle konuşan, insan hakları üstüne de farklı hiçbir şey söyleyemeyecek olan bir Spinoza bu. Ama öteki okumada, Machiavelli ve Nietzsche gibi meşruiyetdışı düşünen, dolayısıyla da devletli düşünmeyen, bir egemenlik kuramcısı olmayan, "hukuk" sözcüğünü değil "haklar" sözcüğünü tercih eden, etnik, dinsel, ulusal ve uluslararası kümelenmelere burun kıvıran, kısaca tüm değerleriyle moderniteye karşı çıkan radikal bir Spinoza var. Öyleyse günümüzde Spinoza'ya önem kazandıran şey, doğru ya da yanlış, ikinci Spinoza'nın modernite karşıtı söylemi ya da bir kısım Spinozacılar'ın ikinci Spinoza okuması olmalı diye düşünüyorum. Salt Hükümdar'ın mutlak özerkliğini düşünüp gücü onun bedensel varlığıyla özdeşleştirmiş bir Machiavelli'den ya da belirsiz bir üstinsan tasarımıyla güç istencini kutsamış bir Nietzsche'den onu ayıran biçimde, tekil varlıkların, kimliklerötesi bir çerçevede, bedensel/zihinsel özerkliklerini ve bu özerkliklerin oluşturacağı ulusötesi bir demokrasiyi düşünülebilir kılan hak/güç tanımıyla... Bu açıdan Deleuze'ün söylediklerinin daha çok ikinci Spinoza'ya uygun olduğu kanısındayım: "Bir felsefenin gücü, yarattığı ve anlamlarını yenilediği kavramlarla ölçülür; bu kavramlar, şeyleri ve eylemleri yeni bir biçime zorlarlar. Söz konusu kavramların, zaman içinde, bir dönemin gereksinmelerine uygun biçimde kollektif bir anlam yüklenerek yeniden gündeme geldikleri ve aynı anda birçok yazar tarafından keşfedildikleri, yaratıldıkları ya da yeniden yaratıldıkları görülür. Spinoza için de söz konusu olan budur."

– Spinoza'ya, bugün gösterilen ilginin daha çok Avrupa, Latin Amerika ve Japonya'da açığa çıktığı görülüyor. Bu merkezlerde, Spinoza'nın daha çok hangi kavramları, temaları öne çıkıyor. Örneğin Latin Amerikalılar ile Japonlar, Spinoza'ya hangi felsefi kaygılarla yaklaşmaktadırlar? Türkiye'de de, özellikle son yıllarda, Spinoza'ya yönelik bir ilgi artışı olduğundan söz edilebilir. Geçtiğimiz aylarda, sizin öncülüğünüzde İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde, Spinoza hakkında bir sempozyum yapıldı. Sizin izlenimlerinize göre, Türkiye'deki Spinoza ilgisi, filozofun hangi kavram ve temalarını öne çıkarmaktadır?

• Japonya'daki Spinoza çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi sahibi değilim. Ama, Latin Amerika'da, özellikle Arjantin ve Brezilya'da Spinoza üstüne ciddi çalışmalar yapıldığını, Diego Tatián yönetiminde Arjantin Córdoba

Ulusal Üniversitesi'nde her yıl düzenlenen Uluslararası Spinoza Kolokyumu'ndan biliyorum. Kaminsky, Madanes, Chaui gibi uluslararası çerçevede izlenen kuramcıları var. Bana kalırsa Latin Amerika'daki ilgiyi yukarıda değindiğim modernite tartışmasından ayırmak mümkün değil. Yine de, Arjantin'de Spinoza ilgisinin edebi açıdan daha köklü olduğunu söyleyebilirim. En azından, Borges'i ve Abós'u hatırlayalım. Türkiye'ye gelince, Hilmi Ziya Ülken, Aziz Yardımlı ve Ulus Baker'in çeviri çalışmaları dışında, eğer varsa, Spinoza'ya yönelik merakın çok yeni olduğu söylenmeli; sözünü ettiğiniz sempozyum Birinci Spinoza Sempozyumu olduğuna göre... Yine de söz konusu etkinlikte hiç ummadığımız bir izleyici sayısı ve ilgiyle karşılaştığımızı da itiraf etmeliyim... Kimlerdi bu Spinoza meraklıları acaba?.. Türkiye'de Spinoza'nın, hangi yönleriyle, Spinoza üstüne çalışanları ilgilendirdiğine gelince, kestirebildiğim birkaç Spinoza hattından söz edilebilir: Bildiğim kadarıyla, önce felsefi bir formasyon çerçevesinde Spinoza üstüne ciddi çalışmalar yapan genç felsefeciler var; *Spinoza* adlı çok özgün bir ilk kitabın da yazarı olan Solmaz Zelyüt, Türker Armaner, Gaye Çankaya Eksen, *Kötülük Mektupları*'nın çevirmeni Alber Nahum gibi... Felsefeden felsefeye bir hat bu. Negri'nin *Yaban Kuraldışılık*'ının çevirmeni olan felsefeci Eylem Canaslan'ın bu hat üzerine hem yerleştirilebileceğini hem de yerleştirilemeyeceğini düşünüyorum; o bir yanıyla da, modern devlet ve egemenlik sorunsalına eleştirel yaklaşan, Marx ve Negri/Hardt etkileri taşıyan bir hat üzerinde yürüyor... *Teolojik-Politik İnceleme*'nin çevirmenlerinden biri olan, Spinoza üstüne de İspanyolca ve Türkçe yayınlanmış çalışmaları bulunan hukukçu Reyda Ergün'ün de devlet ve hak kuramı üstünden özneyi yadsıyan meşruiyetdışı yaklaşımıyla, benzer bir yerde olduğunu düşünüyorum... Aynı disiplinden Birden Güngören de Alman Spinozacı Walther'in danışmanlığında çalışıyor... Bu arada, 60'lı yılların sonunda ve 70'li yılların başında Türkiye'de okunmaya ve tartışılmaya başlanan, hâlâ da okunup tartışılan Althusser'in Spinozası da sonunda kendisini bu dünyaya kabul ettirmişe benziyor. Artık Althusser'i, gerektiği gibi, Spinoza'yla okuyan araştırmacılar var... *Spinoza'nın Taosu*'nun yazarı Moris Fransez'in özgün çalışmaları ise, Spinoza'yla doğu inançları arasında kurulabilecek benzerliğe ve buna uyan bir hayat tarzı arayışına yönelik... *Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*'nın yazarı Kazım Arıcan, bir ilahiyatçı olarak, Spinoza üstüne çalışıyor... *Spinoza ve Psikanaliz ve Hayat*'ın yazarı Haluk Sunat psikanaliz ve Spinoza ilişkisi kuruyor... Şair/felsefeci Yücel Kayıran, dünyada örneğini çok gördüğümüz biçimde, hem şiirlerinde hem felsefi metinlerinde Spinoza-edebiyat bağını oluşturuyor... Ve de ressam/tasarımcı/

felsefeci Raul Mansur, tabii ressam/tasarımcı/felsefeci olmadan, hayatını Spinoza'yla örüyor... Burada, bana göre ülkenin ilk Spinozacısı olan Ulus Baker'i anmak gerekir tabii; tanımadığım başka Spinozacılar'ı ve Spinozacı olmadan Spinoza gibi olabilenleri unutmadan...

– Spinoza'nın, özgürlük hakkındaki görüşleri önemli ölçüde dikkat çekiyor. Spinoza, özgürlük kavramına yapılan vurguyu gereksiz görür ve sanki gereğinden fazla abartıldığını düşünmektedir. Özgür olduğumuzu sanırız der. Ama diğer taraftan da, Teolojik-Politik İnceleme'de *ise, asıl meselesinin, "düşündüğünü söyleme özgürlüğü" olduğunu söylemektedir. Bu bir paradoks mudur? Bu konuda neler söylemek istersiniz?*

• Tosel'in Spinoza felsefesi üstüne söyledikleri bu soruya iyi bir cevap olabilir. Tosel başka herhangi bir felsefede bir araya getirilmesi mümkün olmayan iki unsurun Spinoza'da bir araya gelebildiğini söyler: Bir yandan insana kendi kaderini belirleme imkânsızlığını gösteren, onu ölümlü konumu ve tutkularına bağımlılığıyla baş başa bırakan, genellikle bu zayıflık üstüne otoritelerini ve hâkimiyetlerini inşa eden dinlerin söylemini hatırlatan bir sonluluk anlayışı; öte yandan bu sonluluğu insanın gücünü arttırma, kanıtlama ve tutarlı biçimde hareket etme imkânına dönüştüren etkin ve üretken bir anlayış... Tosel'in deyimiyle, sonlu olanla sonsuz olanı bir araya getiren ve tabiatın insanın kendisi için koyduğu hedeflere ilgisiz kalmasını bir ümitsizlik nedeni saymayan ve insanı gücünü etkili kılmak için çabalamaktan alıkoymayan garip bir felsefe... Spinoza'nın "insanın zorunluluklarla kuşatıldığını ve bu anlamda özgür olmadığını" söylemesiyle, "demokrasinin alternatifi olmadığını ve ifade özgürlüğü üstüne oturduğunu" söylemesinde, ilk anda "garip" görülse bile, bir çelişki yok bence. Zaten, "özgür olduğumuzu sanıyoruz" önermesi de, tüm baştan çıkarıcılığına ve bozgunculuğuna karşın, ifade özgürlüğü kapsamına girer! Şaka bir yana, çelişki yok. Spinoza "insanların, sanki özgürlüklerinin ardına düşmüş gibi, hırsla köleliğe doğru atıldıklarını" söyler bize. Bu çerçevede, özgürlüğün ya da özerkliğin yolu insanı kuşatan zorunlulukların bilincine varılmasından, onun bu zorunluluklar bütünü içindeki yerinin kavranmasından ve "insanı köleleştiren özgürlük yanılsaması"nın aşılmasından geçer. Bu kişisel düzlem aynı zamanda kişilerin oluşturduğu sayısal toplama ilişkin düzlemdir. Spinoza'da tekilden çoğula geçilmez. Tekil, "tekillikler içinde" düşünülür. İçkinlikçi yaklaşım her türlü yönetme biçimini, sayısal bir gerçeklik olarak, saçmalığın hâkimiyetine dönüştürür. Yöneticiyi ve yönetimini ya da yöneten-yönetilen ilişkilerini ya da belli hedefler doğ-

rultusunda sosyal geleceğin inşasını anlatan bir "siyaset" sözcüğünün içi boşalır, bunun yerini Spinozacı demokrasi diye adlandırılabilecek sosyal kendiliğindenlik alır. Soyut bir özgürlük anlayışı yerine tekil varlıkların gerçek bedensel/zihinsel özerklikleri ve bu çerçevede dirimsel güçleriyle özdeşleşen hakları düşünülür olur.

– Spinoza'nın demokrasiyi benimsemesi konusunda da paradoksal bir durum söz konusu gibi. Monarşiyi de desteklediği yerler söz konusu.. Sormak istediğim şu: Spinoza'nın demokrasi derken anladığı şey ile bizim tanık olduğumuz, tecrübe edindiğimiz demokrasiler aynı türden midir?

• Buradaki çelişki, bize kalırsa (Spinoza'yı *Teolojik-Politik İnceleme* üstünden okuyanlar adına konuştuğum için "biz" diyorum), *Teolojik-Politik İnceleme* ile *Politik İnceleme* arasındadır. *Teolojik-Politik İnceleme* ifade özgürlüğü ve Spinozacı demokrasi üstüne bir kitaptır. Ne var ki, Spinoza'nın bu kitapta yer vermediği monarşik ve aristokratik rejimler *Politik İnceleme*'de arz'ı endam eylerler. Sanırız Spinoza, *Politik İnceleme*'de ona ne kadar uygun olduğu tartışılır bir seçimle, siyaset felsefesi tarihinde çok görülen "en iyi rejim" arayışı üstüne kitapların sıkıcı ve hatta "patetik" bir yeni örneğini sunar. Bu "patetik" sözcüğünü, 2007'de Córdoba'da düzenlenen Spinoza sempozyumunda, bir Spinozacı *Politik İnceleme* için kullanmış ve bazı Spinozacılar'ı küplere bindirmişti. *Politik İnceleme*'nin *Teolojik-Politik İnceleme*'den farklı bir zihniyete sahip olduğu iddiası birçok Spinozacı'yı pek öfkelendiriyor. Ama gelin görün ki, Spinoza üstüne çalışanların bir kısmı da bu farklılığa değinmeden edemiyor. Örneğin Balibar ve Ramond *Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye geçilirken, aynı zamanda, özgürlüğü öne çıkaran bir kaygıdan güvenliği öne çıkaran bir kaygıya geçildiğini kabul ediyorlar. Cazayus, Spinoza gibi tutarlı bir Ütopya düşmanının, *Politik İnceleme*'de siyasi rejimleri tanımlarken çelişkiye düşmüş olabileceğini belirtiyor ki bence de *Politik İnceleme*'nin ilk zaafı budur. Feuer "*Teolojik-Politik İnceleme* tam bir demokrasi savunusuyken, Spinoza *Politik İnceleme*'de Hobbes sisteminin otokratik unsurlarını yinelemekten başka bir şey yapmadı" diyor. *Politik İnceleme'ye* çok önem verdiği halde Matheron'un da "Spinoza muhtemelen bu kitabı yazmayı bıraktı, çünkü tanımladığı siyasi bütünde radikal bir kötülük olduğunu görmüştü" diye yazması ilginçtir. Bu, "*Politik İnceleme* Spinoza'ya uygun olmayan bir kitaptır" demek değilse, nedir? Kısacası, Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'de Spinozacı demokrasiden söz ediyor, ama *Politik İnceleme*'de edemiyor; kitap demokrasiden söz edileceği söylenen

bölümün başlarında kesildiği için değil, Spinoza'nın bu kitabından Spinozacı yepyeni bir demokrasi tasarımı çıkamayacağı için... Spinoza demokrasi bölümünü bitirebilseydi de çıkmazdı. Yukarıda da değindiğim gibi, ben Spinozacı demokrasinin, ulusal sınırlarla kuşatılamayacak, giderek hep daha fazla insanı içine almaya yönelik, –Foucault'nun iktidarlar ağını da hatırlatan– sonsuz bir güç ilişkileri yumağı olarak hayatın kendisiyle özdeşleşmiş, "yönetme" anlamında siyaseti devreden çıkarmış, iletişimsel bir demokrasi olması gerektiğini düşünüyorum...

– Teolojik-Politik İnceleme, Kutsal Kitap'*ın eleştirel okumasını içermekte*, Etika *ise, Tanrı kavramının temellendirilmesiyle başlamaktadır. Bazı felsefeciler, bunu, Spinoza'nın Ortaçağ felsefesinin temel argümanlarıyla hesaplaşmak biçiminde okumakta, bazı düşünürler ise, Spinoza'nın Tanrı kavramını asıl söyleyecekleri için vasıta edindiğini söylemektedir. Spinoza, gündeme gelirken, bu bağlam nasıl ele alınmalıdır ya da nasıl ele alınmaktadır?*

• Kanımca bu iki kitapta da Spinoza, elbette Ortaçağ felsefesinin temel önermeleriyle hesaplaşıyor. Töz ya da Tanrı'dan söz ederken, söz konusu olanın bir yaratıcı olmadığını, insanlarla ilgilenmediğini, onları ödüllendirmediğini ya da onlara ceza vermediğini, elbette buna ruhun ölümsüz olmadığını da ekleyerek, söylüyor. Bu kadarla kalsaydı, yalnızca skolastik meşruiyet bağını zayıflatan ya da yok eden bir modern olurdu... Ama o, Machiavelli'nin modernite içinde açtığı yoldan değil, modernite karşısında da açtığı yoldan yürüyor, içkinlikçi yaklaşımıyla skolastik dünyayı dehşete düşürürken, felsefe tarihinin her anında, düalizmle ve de modern düşünceyle hesaplaşıyor. Böylece, bu iki yönüyle, modernite eleştirisinin açabileceği bir kapıyı da kilitliyor: Premodern taleplere fırsat bırakmıyor. Bana kalırsa bu konuda Nietzsche'den bile daha tavizsiz davranıyor. Ayrıca mistik bir Spinoza okumasını da imkânsızlaştırıyor. Sanırım, "Kutsal Kitap'ı –tüm *Kutsal Kitaplar*'ı– eleştirel biçimde okurken" ve "Tanrı kavramını temellendirirken" aslında Evren'i tüm maddi gerçekliği içinde düşünüyor ve cemaati reddederken, ulusal olandan Evrensel olana da atlıyor... Bu açıdan Spinoza'nın felsefeyi teolojiden ayırmasının, ifade özgürlüğünü felsefe özgürlüğü diye tanımlamasının, inancı içselleştirerek inanç özgürlüğünün içini boşaltmasının ve ifade özgürlüğüyle ilişkisini kesmesinin anlamlı bir birliktelik olduğunu düşünüyorum. Sanırım Spinoza böylece herhangi bir inancın tahakkümünü engelleyerek, premodern özlemlerin önünü kesmiş ve kırmızı çizgisini belirlemişti. Ulus-devletten daha küçük bir topluluk ve değerleri onun tercih edebileceği şeyler olamazdı. Ce-

maatten koparak seçtiği yurttaş kimliği kabul edebileceği en dar kimlikti, ama aslında Spinoza'nın hayat tarzı bu kimliğe, içinde yaşadığı devlete ya da Vico'nun deyimiyle "tacirler şirketi"ne, kârın ve paranın kutsandığı bu yeni dünyanın değerlerine de uygun değildi...

Hümanizm, popüler anlamı ötesinde, soyut bir insan modeli oluşturan, kaynağını Rönesans düşüncesinde bulan modern bir 15.-16. yüzyıl akımıdır. Bu akımın, ussal bir yaratık olarak, kendiliğinden iyiyi kendiliğinden kötüden ayırabilecek ve evrensel değerlere ulaşabilecek insan tasarımı, elbette tekil varlığın bedensel/zihinsel özerkliğini onu kuşatan zorunluluklar içinde düşünen Spinoza'ya uymayacaktır. Modernite karşıtı olduğu ölçüde, modernitenin üstüne çok şey inşa ettiği bu modele de karşı olacaktır Spinoza. Bu karşıtlık da onun moderniteye özgü insan tabiatı ve insan haysiyeti kavramları, bunlara dayalı modern insan hakları modelleri dışında hakkı düşünebilmesini sağlayacaktır.

– Varolma Direnci ve Özerklik Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla *adlı yapıtınızda vurguladığınız gibi, Spinoza'ya yönelik ilginin artmasına rağmen,* Teolojik-Politik İnceleme*'nin, bu ilgiden yeterince payını almadığını söylüyorsunuz. Sizce* Teolojik-Politik *İnceleme karşısında bu ilgisizliğin özel sebeplerinden söz edilebilir mi? Ve dahası,* Teolojik-Politik İnceleme*'nin günümüz için nasıl bir öneminden söz edilebilir?*

• *Teolojik-Politik İnceleme* hakkında yukarıda söylenenlere ek olacak şimdi söyleyeceklerim: 17., 18. ve 19. yüzyıllarda Spinoza kitapları arasında *Teolojik-Politik İnceleme*'nin ayrıcalıklı bir yeri vardı. Başlangıçta Spinoza'yı şeytanın ortağı olarak göstermek isteyenler, sonra da onu tanrıtanımaz ve maddeci bir düşünür olarak selamlamak isteyenler için... *Politik İnceleme*'nin *Teolojik-Politik İnceleme*'nin önüne geçmesi 1970'li yıllardan itibaren başladı. İtiraf edelim ki bugün Spinozacılar'ın çoğu da bu eğilimdedir. Burada şaşırtıcı olan, yarıda kalmış bir kitabın, Spinoza'nın en önemli ikinci eserini neredeyse yok saymak için kullanılmasıdır. Şu soruları soralım öyleyse kendimize: Ölümünden sonra, yazdıkları çekmecesinde bulunmasaydı, yalnızca *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yazarı olarak bile, etkisi yüzyıllarca süren ve hakkında belli bir fikre sahip olduğumuz bir Spinoza olmayacak mıydı? (Elbette *Etika*'nın bizi müthiş bir eserden mahrum bırakacak yokluğuna rağmen)... Peki ya o tek kitap *Teolojik-Politik İnceleme* değil de *Politik İnceleme* olsaydı? O zaman Spinoza'dan geriye ne kalırdı? Kesinlikle bir hiç... Ben günümüzde, neredeyse "*Teolojik-Politik İnceleme* düşmanlığı" diye adlan-

dırılabilecek olan bir hissiyatın, 17. ve 18. yüzyılların muhafazakârlığını hatırlattığını, belki *Teolojik-Politik İnceleme*'nin *Kutsal Kitap*'ları sorguladığı için hâlâ birilerini rahatsız ettiğini, ama bu muhafazakârlığa artık modern bir muhafazakârlığın da eklendiğini düşünenlerdenim. Bir başka deyişle, *Politik İnceleme*, yukarıda sözünü ettiğim modernite eksenli tartışma içinde, modern muhafazakârların sırtlarını dayadıkları kitap olarak yepyeni bir önem kazandı. Bove, Jaquet, Chaui gibi, Spinoza'nın, modern zihniyet, modern hukuk, ulus-devlet ve egemenlik çerçevesinin ötesine geçemeyeceğine inananlar, bu açıdan rahatsız edici olabilecek *Teolojik-Politik İnceleme*'den kaçarak, *Politik İnceleme*'ye sığınıyorlar gibime geliyor. Ama tam da bu, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin günümüzde, tanrıtanımaz bir maddecinin eseri olmanın çok ötesinde, modernite karşıtı, yani *Politik İnceleme* karşıtı bir eser olarak devreye girdiğinin kanıtıdır. Kişisel görüşüm şu: *Politik İnceleme*'den asla vazgeçemeyecek olanların, en azından, bu karşıtlığı ve biri *Teolojik-Politik İnceleme* üstünden, diğeri *Politik İnceleme* üstünden iki apayrı Spinoza okuması olduğunu kabul etmeleri gerekir. Elbette iki kitapta çok benzer önermeler de var: Örneğin, birincisinde adı hiç anılmadan, ikincisinde bazen anılarak bazen de anılmayarak Machiavelli'ye yapılan göndermeler gibi... Ya da Spinoza'nın *Politik İnceleme*'nin hemen başlangıcında, daha çok *Teolojik-Politik İnceleme*'ye yakışır biçimde, filozofun "siyaset etmesine ya da siyasette uygulanabilecek görüşler ileri sürmesine" karşı çıkışı gibi... Ama bunlara ve başka benzerliklere rağmen, iki kitabı, aralarında bir çatışma yokmuş gibi, birlikte okumanın çok yanıltıcı olacağını sanıyorum. Bunu söylerken de deneyimime dayanıyorum, çünkü yakın zamana kadar ben de böyle okuyordum Spinoza'yı... Benim için, *Teolojik-Politik İnceleme*'yi *Politik İnceleme*'den daha önemli kılan bir şey daha var: O da, günümüzün çeşitli yaklaşımları açısından Spinoza'ya gönderme yapılmasına neden olan unsurların, elbette önce *Etika*'da, sonra da *Teolojik-Politik İnceleme*'de bulunmalarıdır. Spinoza'yı modern nöro-biyoloji'in erken öncüsü sayan Damasio'ya, şaşkınlıkla, "Bedeni ve aklı, yalnızca çağdaşlarından çoğunun sandığından farklı kavramakla kalmayan, ama üç yüzyılı aşkın bir süre sonra hâlâ böylesine güncel kalabilmiş olan bu insan nasıl biriydi?" dedirten türde göndermelerden söz ediyorum; tabii burada söz konusu olan *Etika*'dır... Buna benzer bir başka örnek, Bonvecchi'nin, Spinoza'nın, bir din sosyolojisinin temel sorunlarını ortaya koyduğunu ve Durkheim'ın çok erken bir habercisi olduğunu savunurken, bizi *Teolojik-Politik İnceleme*'ye göndermesidir...

– Özgürlüğün Geleceği Yoktur, Edebiyatta Spinoza *adlı kitabınız, Spinoza'nın, şair ve yazarlar üzerinde de hatırı sayılır bir etkisinin olduğunu gösteriyor. Spinoza'nın şair ve yazarlar üzerindeki etkisini nasıl açıklamak gerekir. Lanetlenmiş olmak, modern zamanların şairi için etkileyici bir imgedir ama... Şair ve yazarlar Spinoza'yı neden seviyorlar. Spinoza'nın şair ve yazarlar üzerinde, Novalis'in Spinoza için söylediği ("Tanrı sarhoşu") türden bir etkisi mi var?*

• Bu soruya en iyi cevabı verebilecek olanlardan biri Spinoza'yı şiirlerine sokan Yücel Kayıran'dır. Bana kalırsa da, Spinoza düşüncesi sanatçılar için çok cazip bir düşünce. Hazır kalıpları, önyargıları, değerleri reddederek, gerçek diye sunulan perdenin ardındaki, bazıları için rahatsız edici gerçeğin aranmasını öneren bir düşünür Spinoza. Bizi kuşatan zorunluluklar içinde, kendi kendimize hayatın anlamı ya da özgürlüğümüz üzerine sorduğumuz soruya, o da kendi cevabını veriyor. İyinin ve kötünün, doğrunun ve yanlışın, haklının ve haksızın anlamını kaybettiği tehlikeli sulardayız. Kışkırtıcı, ama gözlerini yummayı tercih edenler için acımasızca gerçekçi bir düşünce. Her türlü yüceltmeyi anlamsızlaştırıyor, kutsallığı yıkıyor, batıl inancı alaya alıyor, yapılabilecek her şeyin tabiata ilişkin olduğunu söylüyor, tekil varlığı tekil varlıklarla baş başa bırakıyor ve arzuyu, hiç kutsamadan yalnızca varolduğu için doğruluyor... Hayatın "insanı sarhoş eden" son derece maddi ama sonsuzca zengin ve karmaşık gerçeği içinde... Ve de sonra ifade özgürlüğünü ya da bedensel/zihinsel özerkliği savunuyor. Bir sanatçı için bundan daha yüreklendirici bir şey olabilir mi? Yeterince anlaşılamadığı zaman bile, farklı olsalar da duvarlardan hoşlanmayan kafalara "anlamıyorum ama kesin olan şu, güzel bir şey söylüyor" dedirten ve yalnızca baskıcı zihniyete yaranamayan bir Spinoza'dan söz ediyorum. Bu değil midir onu (Nietzsche'yle birlikte) belki de sanatçıların eserlerinde en fazla yer verdikleri ve düşündükleri düşünürlerden biri haline getiren? Hem de ne sanatçılar: Goethe, Hölderlin, Flaubert, Whitman, Borges, McCullers, Nazım Hikmet ve diğerleri...

– *Spinoza'yı merak eden okura, nasıl bir yol, nasıl başlangıç önerirsiniz? Hangi kitap, ya da* Etika*'nın hangi bölümü, Spinoza'yla yeni karşılaşan bir okur için etkileyici ve yol açıcı olabilir?*

• Bence *Teolojik-Politik İnceleme*'yle başlamak iyi olur. *Etika*'yı daha iyi anlamak için değil; 17. yüzyılın, ilk karşılaştığında tüyleri ürpererek tanıdığı Spinoza'yı 19. yüzyılda yeniden tanımak için; bu kez ona yakışan biçimde "neşe"yle... *Kutsal Kitap*'a ilişkin bir kitapta satırlar arasında gizlenen o

kahkahaları dinlemek için... Bu sakin adamın amansız bir mit yıkıcı olduğunu anlamak için... *Teolojik-Politik İnceleme*'nin 300 yılı aşkın bir süre sonra bile alabildiğine anlamlı olduğunu, o neşeye katılmış bir nebze hüzünle görmek için... Spinoza'nın gerçek ve herkesin anlayabileceği şeyler söylediğini sezmek için... Sonra da bundan alınan cesaretle *Etika*'ya girişmek için... Girmenin ve çıkmanın zor olduğu sanılan bu kitapta da, her zaman kolay yakalanamasa bile, eğer onu çözebilirsek, kendimize ve hayata ilişkin çok yalın şeyler söylendiğini kestirmek için... Ama bir başka okuma yolu da önerilebilir tabii: Tournier'nin *Cuma ya da Pasifik Arafı* adlı romanını, bu kitabı Spinoza düşüncesi üzerinden yazdığını anlatan makalesiyle (*Kutsal Ruh* adlı kitabında) birlikte okuyarak işe başlanabilir; sonra da Malamud'un *Kievdeki Adam*'ı ve Winter'in *Hoffman'ın Açlığı*'yla devam edilebilir: *İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*'yi bitiren Hoffman gibi, *Etika*'ya başlamak için...

11

Varolma Direnciyle Hakları Hatırlamak

Cemal Bâli Akal ile Söyleşi (Ece Baykal)*

– İnsan haklarının hukuki ve siyasi bir olgu olarak anlamında değişmeler olduğunu görmekteyiz. Bu anlamda felsefi bir ifade ile insan hakları tümel değil tikel olarak ele alınma eğiliminde. Yani artık insan hakları soyut bir insanın hakları olarak değil, tek tek olgu bazında diyelim yerlilerin, göçmenlerin, hatta göçmen bireyin hakları olarak ele alınıyor gibi; sizce bu, insan hakları kavrayışında daha ileri bir noktadır denebilir mi?

• Modernite insan haklarını tabii hukukçu, tarihselci ve bunların karması olan etik yaklaşımlarla düşünmeye çalıştı. Tabii hukukçu ve etik yaklaşımlar haklara teorik bir kaynak arayışında insan tabiatı ve insan haysiyeti gibi soyutlamalarla sınırlandılar. Tarihselci yaklaşım ise insan hakları adına verilen mücadeleyi her türlü kaynaktan bağımsız bir siyasi pratiğe dönüştürdü ve insan haklarına dudak bükenlere verilebilecek teorik bir karşılıktan ister istemez vazgeçti. 20. yüzyıl özellikle Nazi döneminde soğuk zekaların sinizmiyle karşılaştığında, bu teorik boşlukta pozitivizmin ne denli tehlikeli olabileceğini öğrendi. Hakların göreceliğine ilişkin inanç, pozitivistlerin bir bölümünü güncel siyasi gücü kabul etmeye ve hak ihlallerini önemsememeye yöneltmişti. Ama asıl tehlike, insan hakları adına mücadele veren tarihselcilerin içine düştükleri tehlike olacaktı. Hakların göreceliğini kabul ederek, hakların kaynağının araştırılmasına değil de hakların korunmasına ağırlık verilmesini isteyenler garip bir konumda kalmışlardı. İnsan hakları adına verdikleri mü-

(*) *Birgün* (7 Mayıs), İstanbul, 2006'da yayınlandı. Ece Baykal'a bu söyleşi için çok teşekkür ederim (Cemal Bâli Akal).

cadele keyfi, kişisel, siyasi bir seçimin sonucu olacaktı. Bu seçimin karşıt bir tavır için yapılan seçimden hiçbir farkı kalmayacaktı.

Modernite, başlangıcından itibaren hem ulus devleti hem de insan haklarını düşündürtmeye başladı. Bu yüzden de hak kavramıyla bu hakların varsayımsal kaynağı arasında kurulan ilişkiler dünyayı ulusal birimlere bölüştüren modern gerçeklikle sürekli çatıştı. Modern teori bu süreçte hakları belli başlı üç özellikle tanımladı: Öncelikle ödev, kamusal yarar, ulusal çıkar diye adlandırılan karşıtlarıyla birlikte düşünüldüler; sonra hep bir referans ilişkisi içinde ele alındılar ya da Devlet'e ve Birey'e benzer biçimde gönderilerek doğrulandılar; son olarak da bu referansa göre değişen bir insan tasarımına bağlı kaldılar. Bugün, modernite tartışılır olduğu oranda, yalnızca ulus devlet yapılanması değil, ondan ayrı düşünülemeyecek olan modern hak kavramı da tartışılır oluyor. Hak modelleri, her birinde bir özneyle kurulan bağlar, buna göre değişen insan tasarımları artık anlamsızlaşıyor. Yeni gerçeklik, hakkı yeniden düşünmenin yollarını açıyor. Evrensel bir Göç'ün zorla açtığı yollar bunlar...

– İnsan hakları dokunulmaz olarak tanımlanmakla birlikte, sürekli ihlal edilen bir şey. Sanki insanlar güç kaybederken, devletler daha bir Leviathan'laşıyorlar. Hukukun bu denli güçsüzleşmesinin önüne nasıl geçilebilir?

• Bu soruyu sorunun beklemediği bir cevapla karşılamak zorundayım. Yukarıda da insan haklarını düşünmenin modern ya da devletli düşünmenin bir yüzü olduğunu söylemiştim. Etik görüş de bu düşünme biçiminin dışında kalmıyor. Bugün insan hakları deyince, sorunun muhatabının devlet olarak ortaya çıkması modern düşüncenin kaçınılmaz bir refleksi. Hukukun modernite içinde devletin ötesinde ya da dışında değil, olsa olsa devletle karşılıklılık ilişkisi içinde düşünülebilmesi mümkün yalnızca. Modern mantık içinde, hukuk devletle devlet de hukukuyla güçlenir. Eğer hukuku devletin karşıtına dönüştüreceksek, bunu ancak modern ötesi bir mantıkla yapabiliriz. Örneğin ulus ötesi bir hukuk odağının ulusal sınırlar içindeki anlaşmazlıklara çözüm önermeye başladığı kritik bir anı işaret edebiliriz. Ulus devlet mantığının egemenlikle birlikte eski anlamını kaybettiği ve hukukun haklarla ya da uluslararası hukukla özdeşleştiği ve hakların devletsiz düşünülebildiği bir an... Yeniden modernite ve hâkim ulus devlet mantığına dönülürse, insanların haklarını devlete karşı düşünmenin varsayımsal tek yolu, onları aynı zamanda hukuka karşı da düşünmek olabilirdi. Bu da düşünsel/bedensel tekil özerklik

alanlarının, hukukun onları düzenleyemediği bir düzlemde, yalnızca birbirlerine karşı özerkliklerini korudukları bir hukuk-haklar karşıtlığını devreye sokardı. Hukuk ve haklar aynı anlama geldiği için bu önerme paradoksal gelebilir, ama insan haklarını korumanın yolu onların karşısında modern hukuku güçsüzleştirmekten geçer. Bir örnek olarak, ifade özgürlüğünün tekil özerklik alanı içinde müdahale edilemeyecek ya da en azından asgari ölçüde müdahale edilebilecek düşünsel/bedensel bir özgürlük sayılmasını sağlayarak...

Modernite insan haklarını, onların ödevlerle dengelenmesine yol açan biçimde, insanların varsayımsal olarak içinde kümelendirildikleri ve başı devletin çektiği soyut topluluklarla uyum içinde düşünmeye yöneldi. Bu açıdan da insan haklarını insansızlaştıran bir süreç olarak belirdi. Hakları insanlarla birlikte yeniden keşfetmenin yolu yeni bir demokrasiyi keşfetmenin yolu da olacaktır. Bu, insan haklarının önünü tıkayan modern yapılanmaya karşı tekilliğin öne çıkarılmasıdır. Herkesin, içinde sınırsızca düşünsel/bedensel bir ifade aracına dönüştüğü sistem... Mevcut durum, insana en uygun yönetim biçimi sayılan demokrasinin henüz bu kıvama erişmediğini gösteriyor. Öyleyse insanlar, tekil düşünsel/bedensel ifade araçları olarak ve her biri kendi farklılığını koruyarak, sınırsızca ve karşılıklı, evrensel ve eksiksiz bir iletişime geçmedikçe, gerçek demokrasiden söz etmek mümkün olamayacaktır. Ve bu, gerçek demokrasiyi yalnızca ulusal sınırlar içinde düşünmenin imkânsızlığının da ileri sürülmesidir. O zaman, kurulması gerekmeyen bir rejimi kurma gereği kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. İletişimsel bir küresel düzenin kendi kendine düzenlenebilmesi için, tekil özerkliği koruyucu, insanı düşünsel/bedensel varlığıyla öne çıkaran bir sistemin yaratılması gereği... Bu da düzenleyici ve yasaklayıcı bir mantığın ürünü olan değil, tersine mevcut yasakları mümkün olduğunca ortadan kaldırmaya yönelik bir müdahaleyi öngörür.

– *Agamben, Deleuze'ü andırır biçimde, göçmenlerin insan haklarını toprağa, yani yere bağlı olmaktan çıkararak, bu alandaki pek çok şeyi alt üst ediyor. Hakların yersiz yurtsuzlaşması insan hakları kavrayışımızı ne yönden değişime uğratıyor?*

• Modernite öncesinde, İletişim Hakkı diye adlandırılan bir kuram ortaya atılmıştı. Evrensel bir hak olarak sunulan İletişim Hakkı (1) Seyahat Etme ve Yerleşme, (2) İnanç Yayma, (3) Ticaret Hakkı diye adlandırılan üç haktan oluşmaktaydı. Kuramın ilginç yanı, bu üç hakkı bir başlık altında toplamasıydı. Bundan çıkacak sonuç açıktı: Bu haklardan yalnızca birinin kulla-

nılabilir olması, İletişim Hakkı'nın gerçekleştiği anlamına gelmiyordu. Yalnızca malların dolaştığı bir yapılanma, eğer bedenler ve düşünceler sınırsızca dolaşamıyorsa, İletişim Hakkı'nın eksiksizce kullanıldığı bir yapılanma olamazdı ya da yalnızca düşüncelerin dolaşıma açıldığı bir yapılanma, eğer bedenler de sınırsızca dolaşamıyorlarsa, yine İletişim Hakkı'nın eksiksizce kullanıldığı bir yapılanma sayılamazdı. Kuram, dünyayı parçalı bütünlere bölen ulusal yapılanma modeline de, bu modernleşmeye eşlik eden ve hep merkezden periferiye doğru tek yönlü işleyen sömürgeci mekanizmaya da uygun değildi. Ulusal sınırlar, önce bedenlerin dolaşımını, sonra düşüncelerin dolaşımını, en sonra da malların dolaşımını engelleyeceklerdi.

Düşüncelerin ve bedenlerin dolaşımının birbirlerinden radikal biçimde ayrılabilmeleri mümkün değil. Bedenleri tutuyorsanız düşüncelerin bütünüyle özgür olduklarını, düşüncelere set çekiyorsanız bedenlerin bütünüyle özgür olduklarını söylemek de... İnsan hakları açısından modernitenin temel sorunu budur. Sınırlar önce düşünsel/bedensel özerkliği sınırlar. Bu nedenle demokrasi, modern yapılanma içinde, yukarıda sözü edilen ve kurulması gerekli gerçek, iletişimsel demokrasinin çok uzağında, sözde demokrasi olarak kalır. Saçmalığın hâkimiyeti, azınlığın ya da çoğunluğun hâkimiyeti yerine iletişimsel bir kendi kendine düzenlenmeyi oturtabilmek için, İletişim Hakkı'nın toplu ve sınırsızca kullanılabilmesi gerekir. Egemenlik kavramını da bu çerçevede yeniden değerlendirmek...

Modern yapılanma onu bu yönde dönüştürecek fiili bir durumun tehdidi altında. Sömürgecilikle dünyaya yayılan merkezler, çivisi çıkmış bir yapılanmanın zorunlu sonucu olarak, tek yönlü gönderdiklerinin karşılığını Göç yiyerek alıyorlar. Bu zorunluluk, ona direnmektense onu kabullenerek, İletişim Hakkı'na gerçek evrensel niteliğinin kazandırılmasını sağlayabilir. Düşüncelerin/bedenlerin sınırsız dolaşıma açılması evrensel bir demokrasinin önkoşuludur. Göçmenlerin hakları, düşünsel/bedensel özerkliğin ya da ifade özgürlüğünün sınırsızca kullanılabilmesinden başka şey olmayacaktır. Kurulması gerekmeyen şeyi, ifade özgürlüğünü yasaklayan değil, onun önündeki engelleri ortadan kaldıracak evrensel bir düzenlenme kuracaktır.

– Sizin "yasayı söyleyenle uygulayanın birleşmesi" ile Agamben'in "İstisna" kavramı birbirine çok benziyor gibi; her iki olgudan da çıkan durum modern devletin hukuku dilediği an askıya alabilme kapasitesine haiz olduğudur; devleti kim frenleyecek, egemenin bölünmezliği nasıl güçler ayrımına dönüşebilir, yani devletin karşısında bireyi kim koruyacak?

• Modern devlet hukukundan ayrı düşünülemeyeceği, egemenlik de onun hiçbir güce hesap vermek zorunda olmadığını anlattığı için, devletin frenlenebilecek bir şey olmadığını, modern sistemin içinde kalındıkça, bireyin ancak hakların tek muhatabının devlet olduğu bir çerçevede korunabileceğini kabul etmek gerekir.

Agamben'de beni ilgilendiren, tam da bu çerçeveyi aşmaya yönelik bir önermeyle gelmesi ki, bu da Vitoria'dan Spinoza'ya, ondan Haraway'e, Hardt ve Negri'ye uzanan düşünsel bir sürecin devamından başka şey değil. İletişim Hakkı'ndan düşünsel/bedensel özerkliğe, ondan yeni barbarlara, Evrensel Yurttaşlık Hakkı'na... Agamben *Homo Sacer*'de, mültecilerin modern ulus devletin düzenlenmesi açısından çok kaygı verici bir unsur oluşturduklarını, çünkü her şeyden önce insanla yurttaş, doğumla tabiyet arasındaki bağı kopardıklarını, egemenliğin başlangıç kurgusunu tartışılır kıldıklarını söyler. Mülteci kendisini perdeleyebilecek yurttaş maskesinden sıyrılmış, gerçek haklara sahip insan olarak sahneye çıkmıştır. Düşünülmesi gereken artık modern kimliğinden olduğu kadar, etnik, dinsel, cinsel tüm diğer kimliklerinden de sıyrılmış olan gerçek insanların haklarıdır ve elbette bunları tüm insanların hakları olarak düşünmek de gerekecektir. Ama mültecilerin, göçmenlerin ya da yersiz yurtsuzların hakları, halka halka genişletilebilecek ilkesel bir İletişim Hakkı'na, sınırsız bir düşünsel/bedensel dolaşıma en iyi örnektir. Göç önce kendisini bir zorunluluk olarak modern dünyanın kapalı yapılanmalarına dışarıdan kabul ettirir. Onları, kapılarını zorlayarak, yurttaşları olmayan bu kitleleri dikkate almaya iter. O kapıları kırarak bu yapılanmaları dönüştürmeye başlar. Onları, bu tehdit karşısında, kendi içlerine kapanmaya yöneltir, ama aynı zamanda yeni bir insan tasarımına, hakları bambaşka biçimde ele almaya, geleneksel devlet-birey ilişkisine uygun olmayan özerklik alanlarını düşünmeye zorlar. Örneğin, düşünsel/bedensel dolaşımın önündeki her türlü sınırın kaldırılmasıyla gerçek bir ifade özgürlüğünün sağlanmasını düşünmeye zorlamak gibi...

Dünyanın merkezine ulaşmaya çalışırken batan gemiler binlerce mültecinin ölümüne neden oluyor, ama başka gemilerin üzerinde salkım saçak milyonlarcası geliyor. Gelecekler de, çünkü sıkışmışlar, baskı altındalar, açlıktan ölüyorlar... Konforlu sığınaklarımızın duvarlarını yükseltmek işe yaramayacak. Bir gün zorla girecekler ve istediklerini alacaklar. "Bizim Haklarımız"ın bir anlamı kalmayacak. Sık sık yaptığımız gibi, işimize geldiğinde hatırladığımız, gelmediğinde unuttuğumuz modern hak/hukuk kaygılarımızı bir yana itebilir ve onları yok ederek bu beladan kurtulmaya çalışabiliriz. Ama

bu da işe yaramaz. Çünkü dirençliler ve anlaşılmaz biçimde, sahip oldukları hayat kırıntılarını seviyorlar; hızlı da ürüyorlar... Geriye, sahip olduğumuz gerçek tek şeyi, o şeyin parçaları olan eşitlerimizle paylaşmak kalıyor ne yazık ki... Dünya gerçekten küreselleşecekse, hukuk ve haklar konusunda öğrendiğimiz her şeyi unutmak ve varolma direnciyle ayakta kalan tek tek insanların bu dirençten başka şey olmayan haklarını hatırlamak ve kabullenmek zorundayız.

12

Kutsal Canavar

Cemal Bâli Akal ile Söyleşi (Lütfi Sunar)*

– Devletin tarih içerisinde farklı anlamlara geldiğini, farklı fonksiyonlar icra ettiğini biliyoruz? Sizce devletin tarih içerisinde tarz ve anlam değiştirmesinin nedeni nedir?

• Devleti kurumsallaşmış siyasi iktidar tipi diye tanımlayan görüşü benimsiyorum. Siyasi-hukuki yapılanmaları farklılıkları içinde anlamaya çalışırken siyasi iktidar tipleri kavramını kullanıyorum. Amacım bir siyasi iktidar tipi olan Devlet'in diğer siyasi iktidar tiplerinden özgül nitelikleriyle ayrıldığını görebilmek. Tabii her siyasi iktidar tipini diğerlerinden ayıran nitelikleri de... Bu açıdan tüm siyasi-hukuki yapılanmaların ortak bir temel üstüne oturduklarını düşünüyorum: Kaçınılmaz olarak her toplum tipinde ortaya çıkan Yasa/uygulama ilişkisi... Toplumlar, en basitinden en karmaşığına kadar, kendilerini kurallarla düzenlerler. Özellikle başlangıç toplumları üstüne yapılan antropolojik çalışmalar, genelde siyaset dışı, hukuk dışı olduğu sanılan bu toplulukların da üstelik son derece katı ve şiddetli bir biçimde kurallara göre kendi kendilerini yönettiklerini gösterdi. Dolayısıyla bunlar da hem siyasi hem de hukuki nitelik taşırlar. Demek ki aynı zamanda hem sosyal, hem siyasi, hem de hukuki olan bu ilişki evrensel bir ilişkidir. Siyasi İktidar kavramının Devlet kavramından daha yaygın olduğunu gösterir bu... Ancak, ilişkide ortaya çıkan farklılıklar siyasi yapılanmaları birbirinden ayırır. İlk fark güç ilişkilerinde ortaya çıkar: Başlangıç toplumları bir bütün olarak kendilerini

(*) *Sivil Toplum* (Nisan-Haziran) İstanbul, 2005'te yayınlandı Lutfi Sunar'a bu söyleşi için çok teşekkür ederim (Cemal Bâli Akal).

yönetirler. Diğerlerinde yönetim toplumun içinden bir kesimin eline geçmiştir. Birinciler bölünmemiş, ikinciler bölünmüş toplumlardır... Bu düzlemde bizim devlet diye adlandırdığımız siyasi iktidar tipi bölünmüş topluma denk düşer. Bu yapılanmanın güce ilişkin somut yanıdır... İkinci fark zihniyete ilişkindir. Dolayısıyla soyut bir nitelik taşır. Hemen hemen bütün toplumlarda uygulamalarına meşruiyet kazandıran Yasalar'ın dünya ötesi bir odakta yazıldıklarına ilişkin zihniyet hâkim olmuştur. Modern toplumda ise yasaların bütünüyle insani kaynaklı olduklarına ilişkin zihniyet hâkimdir. Bu da Devlet zihniyetidir. Egemenlik dediğimiz de bundan başka bir şey değildir. Dünyevi düzlemde kurulan bir siyasi iktidar ilişkisinin ya da Yasa-uygulama ilişkisinin düşünülebilmesi. Bu anlayışta, uygulayıcı güç meşruiyetini yasaların yaratıcısı olan Ulus'tan alır. Bu yüzden sistemin parolası "Egemenlik kayıtsız şartsız ulusundur"dur. Devleti Devlet yapan bir özellik de budur. Yasaların yaratıcısının Ulus olduğu düşünülmüyorsa, orada Egemenlik'ten söz edilemez. Egemenlik'ten söz edilemeyen yerde de Devlet'ten söz edilemez... Önce Egemenlik, sonra da onunla özdeşleşen laiklik ve ulusallık, Devlet düşüncesinin ya da modern düşüncenin özgül kavramlarıdır. Bu kavramlar modernitenin başlangıcında, 16. yüzyılla 17. yüzyılın başlarında Avrupa'nın batısında oluşmaya başladı. Aynı süreçte oluşan bir yapılanmayı düşünmeyi sağladılar. Tarih boyunca görülen diğer siyasi iktidar tiplerini, örneğin göçebe bir topluluğu, bir imparatorluğu ya da feodal bir yapılanmayı bu kavramlarla tanımlamak mümkün olamayacaktır. Ya da söz konusu tipleri anlatmak için kullanılan bu kavramlar bambaşka anlamlar kazanacaklardır. Şu ya da bu kurala göre düzenlenmemiş toplum olamayacağına göre, her toplum hukuki-siyasi nitelik taşır. Ama bu ilişkinin varolduğu her yerde devletin ortaya çıktığını ve düşünüldüğünü söylemek hem Devlet'in, hem de diğer yapılanmaların gerçek ve düşünsel özelliklerini gözden kaçırmak olacaktır. Öncelikle de Gérard Mairet'nin ısrarla üzerinde durduğu, Devlet kavramının Egemenlik'le belirlenmiş özelliğini... Devlet bir yanıyla, somut güç ilişkileri içerir. Ama onu diğer yanıyla, "tanımlanamaz", "gizemli" kılan özelliğini ise Egemenlik'ten alır. Bunu, devlet zihniyetini skolastik zihniyetten ayıran özellik gösterir. Skolastik felsefede geçici, önemsiz ve kirli sayılan dünyevi uygulama meşruiyetini kutsal süreklilikten alırdı. Uygulamayla-Tanrısal Yasa arasında bir siyasi iktidar ilişkisi kurulurdu. Aslolanın, zamansız olanın ve değişmeyenin bir kez ve her zaman için belirlediği Yasa'ydı bu... Modernite yeni bir Yasa odağını dünyevi düzlemde yeni bir siyasi iktidar ilişkisiyle, Egemenlik'le düşünebilecektir. Jean Bodin'i hatırlayalım yeniden. Egemenlik'in temel özelliklerinin

Bölünmezlik ve Süreklilik olduğunu herkes duymuştur. Bölünmezlik güç ilişkilerinin gerçekliğine denk düştüğü için somuttur. Sık sık da kullanılır: "Bölünmez Bütünlük" sözcükleriyle de... Ama Süreklilik'in modern kavramların en gizemlisi, soyutu olduğu pek düşünülmez. Devlet'i Devlet, Egemenliği Egemenlik yapan ayırıcı özelliğin de bu olduğu... Onunla ilelebet payidar olunur... Süreklilik sayesinde, tanrısal değişmezliğin, zamansızlığın yerini, Egemenlik'le ölümsüzlük kazanan Ulus alacaktır. Belli bir anda kendisini oluşturan tekil varlıkların tamamı yok olduğunda onun varlığını sürdüreceği, Devlet'le birlikte sonsuzca varolacağı düşünülür. Demek ki kendisini içeren gerçek ve fani varlıkların sayısal toplamını aşar. Ama Ulus'ta ve Devlet'te ya da Ulus Devlet de "onların gerçek varlıkları aşan yanı nedir?" diye sorulduğunda, bu sorunun cevabının ne kadar garip olacağı görülür: Olsa olsa maddi gerçekliğin ötesi. Bir aşkınlaştırma. Léon Duguit'nin 20. yüzyılın başında "İçinde bir nebze gerçeklik yok. Skolastik kutsallık anlayışının yerine yeni bir kutsallık anlayışı geçiriyor" dediği Egemenlik kuramından söz ediyorum. Modernler böyle düşünmeye alıştılar, ama bizi körleştiren alışkanlıklarımızdan bir an için kurtulursak, bu Süreklilik düşüncesinin büyük bir icat olduğu kadar, gerçekdışı bir şey olduğunu da kabul etmek gerekir. Varolmayan şeyleri varmış gibi düşünebilmemizi, hatta onlara kişilik kazandırabilmemizi, onları bir artefact olarak yaratabilmemizi sağlayan icat. Bu tür soyutlamalar kendilerini oluşturan gerçek insanlardan soyutlanarak varolabiliyorlarsa, görünmez olan yanlarıyla varoluyorlar ya da gerçekte varolmuyorlar demektir... Devleti tanımlanamaz yapan yanı budur. Egemenlik'le ya da Süreklilik'le kazandığı bir ölümsüzlük... Onun ölümsüz ruhu... Gerçeklikle bire bir çakışıyormuşçasına, kaygısızca kullandığımız kavramların ne denli yakalanamaz, üstünde uzlaşılamaz sözcüklerden oluştuğunu görmek öğretici olabilir. Bu, onları kullanmaya çalışırken ihtiyatlı olmaya da yöneltebilir insanları. Yoksa kullandığımızı sandığımız kavramlar, bizi kullanırlar.

– Devlet için kullanılmış birçok sıfat var. "Kutsal, Canavar, Zalim..." Devlet kutsal mı canavar mı?

• Aslında Kutsal Canavar... Devlete bu adların takılmasının nedeni mutlakiyetçi siyaset düşünürlerinin modern siyasi iktidar tipine dünyevi düzlemde verdikleri sınırsız roldür. Skolastik düşüncenin dünya ötesi bir yasa koyucuyla dünyevi düzenlenme arasında kurduğu bağı modernler kestikten sonra, Niccolo Machiavelli'nin Prens'i örneği, her istediğini yapabilen bir güç düşüncesi belirmişti. Dünyevi düzlemde de olsa her istediğini yapabilmek

Tanrı'yla yarışmak demektir. Devlet bu güç ya da yeni bir kutsallık odağı olarak düşünülecektir. Ama hangisi olursa olsun herhangi bir güç bağımsız bir Yasa yaratıcı olarak düşünüldüğü anda, kutsallığına bir de canavarlığı eklenecektir. Çünkü hiçbir şeyle sınırlanmamış böyle bir güç, ister istemez son derece tehlikeli bir güç olarak da belirecektir. Thomas Hobbes'un kendi yarattığı canavardan ürken bir mucit gibi, Devlet'i Leviathan diye adlandırmasının nedeni budur. Elbette Hobbes'un Devlet'i mutlakiyetçi bir yapılanmayla özdeşleştiği için, ulusal sınırlar içinde her şeyin mutlak hâkimi olduğu için ürkütücüdür. Ama gözden kaçırılmaması gereken şey, bu yapılanmanın mutlakiyetçi olmadığı zaman bile, uluslararası arenada bir Leviathan olarak kaldığıdır. Ulus-Devlet, Hobbes'dan önce Francisco Suárez'in de belirttiği gibi, uluslararası anlaşmazlıkların çözümünde, kendi davasının yargıcıdır. Carl Schmitt bu düzlemde güç ve hak kavramlarının birbirine karıştığını çok iyi gösterecektir. Her türlü ahlâki ve hukuki yaklaşımı anlamsızlaştıran biçimde, devletin düşmanını belirlemesi yeterlidir. Onu alt edecek kadar güçlüyse de haklıdır. Söz konusu keyfilik modernite tarihini Devlet'in Devlet'in kurdu olduğu bir Savaş Hali olarak da düşündürtmüştür.

– Machiavelli geçmişin doğru kavranmasıyla şimdi neler olacağının kestirilebileceğini ileri sürer, kendisini yeni yapan iki şeyin siyasi deneyimi ve sürekli tarih okuması olduğunu söyler. Tarihi yaşamak ve okumak. Tarihi gereğince okumasını bilen hükümdar insanların nasıl yönetilmesi gerektiğini de öğrenecektir. Bu bağlamda ülkemizde hem liderler hem de entelektüeller tarihi yaşamayı ve okumayı gerçekleştirebildiler mi ya da nasıl gerçekleştirebilirler?

• Machiavelli böyle söylerken Benedictus Spinoza başka bir şey söyleyecektir: En azından entelektüellerin ya da filozofların yönetme açısından hiç de uygun kişiler olmadığını *Tractatus Politicus*'ta öne sürerek, siyasetçilerle seçkinlerin yollarını birbirinden ayırmıştır. Örneğin Machiavelli'yi bir tarihçi olarak düşünebilirsek, onu okumanın kime ne yarar sağlayabileceğini de sormak gerekir. Napoléon'a mı, Mussolini'ye mi, Stalin'e mi? Prens mi onlara ne yapmaları gerektiğini söyledi? Machiavelli skolastik zihniyetten kesinlikle koparak, tam anlamıyla modern olmasa bile, modern zihniyetin kapılarını açtığı için, siyaset kuramcıları açısından çok anlamlı bir konumdadır. Hocalar Machiavelli sayesinde öğrencilerine modern zihniyet ve Devlet hakkında çok şey anlatabilirler. Ama siyaset kuramı bir şeydir, siyaset etmek başka şey... Bunun ötesinde Machiavelli'nin yalnızca, siyasi eylemi Skolastik zihni-

yette bağlı olduğu Kutsallık'tan kurtardığı için, siyasete ve siyasetçiye itibar kazandıran ilk modern olduğu söylenebilir. Ama bu adı üstünde, modern bir itibardır. İnsanları artık kendi kaderlerini ellerinde tuttuklarına ve dünyayı değiştirebileceklerine inandıran söylemden söz ediyorum. Tarih bunun tehlikeli, yok edici bir küstahlığa da dönüşebileceğine ilişkin birçok Büyük Adam örneği sundu insanlığa. Tam da hem siyasetçilerin hem de entelektüellerin hoşgörülü, alçakgönüllü, ihtiyatlı olmalarını gerektiren örnekler... Spinoza teokrasi, aristokrasi ve monarşiyi "ahmaklığın hâkimiyeti" diye adlandırır. Ama bir tür seçkinciliğe ya da çoğunluğun hâkimiyetine ya da düpedüz popülizme kaydığı ölçüde modern demokrasi bile doğruları temsil ettiklerini düşünen insanların başkalarını yönlendirme ham hayalini bütünüyle yıkamadı. Hayatın müthiş zenginliğinin kuşatılamayacağını, sürekli dönüşümünün durdurulamayacağını, insanların tümü için geçerli doğru bir fikir olamayacağını, kendi doğrularını herkesin doğruları sananların birer ahmaktan başka şey olamayacağını modern bakış da es geçti... Saint-John Perse, bir şair ve bir devlet adamı olarak farklı kimlikleriyle, "Akıp giderken nehir büyük siyasi tutkuları alıp götürür, sahte yücelik temaları da kıyıya vurur" der. Yok olmayansa, bir billurlaşma olarak değil, doğumu, gelişimi ve yayılımıyla, sürekli bir hareket olarak hayatın kendisidir... Sanırım gerek entelektüeller gerekse siyasetçiler, farklı roller oynamak üzere, tarihten yalnızca bu dersi alıp, sürekli değişikliğe ayak uydurabilmeyi, hoşgörülü olmayı, kurtarıcılığa heveslenmemeyi, toplumu ütopyalarla yönlendirmektense onun toplu dinamizmine saygı göstermeyi, aldatıcı yüceltmelerden kaçınmayı, eşitliği, farklılığı kabul etmeyi, hoşgörülü ve alçakgönüllü olmayı, düşünsel/bedensel özerkliğe önem vermeyi, özellikle de ifade özgürlüğünün demokrasinin vazgeçilmez temeli olduğunu unutmamayı öğrenebilirler. "Doğru olan budur" ifadesini "Ben böyle düşünüyorum"la değiştirerek... Ders vermenin ders vereni çoğunlukla bir ahmağa dönüştürdüğünü bilerek... Zor bir karşı-ders olduğu her gün görülüyor...

– *Michel Foucault iktidarın karmaşıklığından bahsederek şöyle der "İktidar bir yapı, bir kurum değildir. İktidar bazılarının sahip olduğu bir güç değildir. İktidar belli bir toplum içinde, karmaşık bir stratejik konuma verilen addır." Sizin de İktidarın* Üç Yüzü *adlı bir çalışmanız var. İktidarın doğası bağlamında iktidar-devlet ilişkisini değerlendirir misiniz?*

• *İktidarın Üç Yüzü*'nde çeşitli iktidar tanımları arasında iktidarın bir ilişki olarak tanımlanmasını tercih ettiğimi söylemiştim. İktidarı "gücü kulla-

nan" olarak, "kullanılan güç" olarak, "konum" olarak sunan statik tanımlara göre, en azından iki tarafı olan, ama tarafların sonsuzca çoğalabildiği bir iktidar tanımının gerçekliğe daha yakın olduğunu düşündüğüm için... Alessandro Passerin d'Entrèves, siyasi iktidarı "Yasa'nın uygulayıcı güce eklenmesi" olarak tanımlar. Leslie Lipson da benzer bir tanım yapar. Yukarıda söylenenleri tekrarlama pahasına, bu çerçevede her toplumda ortaya çıkan Yasa-uygulama ilişkisi, bir iktidar ilişkisi olarak, sosyalliğin siyasi ve hukuki niteliğini de ortaya çıkarır. Modern Yasa-uygulama ilişkisi ise ilişkiyi dünyevi düzlemde kuran bir Devlet zihniyetine de denk düşer... Michel Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci kitabında ilişkisel bir iktidar tanımı verir. Ama önce iktidardan neyi kastetmediğini belirtir. İktidar dendiğinde 1. Devlet'i, 2. Yasanın Hâkimiyeti'ni, 3. Bir Sosyal Hegemonya'yı düşünmediğini söyler. Ama şaşırtıcı biçimde bunların iktidarın "nihai biçimleri" olduğunu da ekler. Bir lapsus değil tabii bu. Aslında Devlet, Yasa ve Hegemonya, iktidar dendiğinde bugüne kadar ilk akla gelen soyutlamalar olmuştur. Foucault ise klasik siyasi-hukuki soyutlamalardan kaçıp, hayatı gerçekliği içinde yakalayacak bir iktidar tanımı ardındadır. Örneğin Devlet'le insanlar arasındaki güç ilişkilerini, bu düzlemde, Foucault'yla birlikte, ama bambaşka bir şeye dönüştürerek düşünmek gerekir. Gerçek ve akıl almaz bir iktidarlar yumağı oluşturacak biçimde, her yerden her yere yönelen ve sürekli değişen sonsuz güç ilişkileri... Foucault'da iktidarların böylece hayatın kendisine ya da muazzam bir karmaşıklık ve zenginliğe dönüştüğünü söylemek mümkündür. Ne var ki bu heyecan verici tanım soyutlamalarla uğraşan bir dal için pek uygun sayılmaz. Devlet'in "ne olduğunu" değil, "nasıl düşünüldüğünü" soran bir Devlet Kuramı ister istemez Foucault'un nihai biçimler diye adlandırdığı ve reddettiği soyutlamaları kullanmak zorunda kalacaktır. Ama birer soyutlama olduklarını unutmadan; bu soyutlamaların bizi hangi sınırlar içinde düşünmeye mahkum ettiğini bulmaya çalışarak... Sonra da onlara ve başka soyutlamalara mümkün olduğu kadar dışarıdan ve nesnel bakmayı deneyerek... Foucault'nun neden bizi nominalist olmaya çağırdığını sezerek... Bu çerçevede, geleneksel tanımlar iktidarın üç boyutunu tanımlama imkânı verebilir: 1. Devlet tarih boyunca görülen ve düşünülen siyasi iktidar tiplerinden yalnızca biridir. Tarih sahnesine aşağı yukarı beş yüz yıl önce çıkmıştır. Moderniteye denk düşer. Modern düşünmek de devletli düşünmektir. Devlet'e bağlı kavramları, Egemenliği, Ulus'u, Sivil Toplum'u, Sözleşme'yi, Laiklik'i düşünmektir. Bunlar bir başka yapılanmayı anlatmak için kullanıldıklarında içleri boşalır. Demek ki Devlet zihniyeti diğer siyasi iktidar tiplerini kavramak için yeterli de-

ğildir. Öyleyse yola bir başka kavramdan çıkmak daha işlevsel olabilir. Siyasi iktidar Devlet'i içeren bir kavram olduğuna göre önce onun ne olduğunu kendi kendimize sormamız gerekir. Hem Devlet'i hem de diğer siyasi iktidar tiplerini düşünebilmek için... 2. Tüm siyasi iktidar tipleri iki düzlemde, yapılanma ve ona denk düşen zihniyet düzleminde, Yasa'yla –uygulama arasında kurulan bir altlık-üstlük ilişkisince belirlenmiştir Demek ki Yasa-Uygulama ilişkisi insanlığın ortak modelidir. Her toplum bu ilişki temelinde kurulur ve birbirine benzer. Ama aynı zamanda her toplum tipi, bu ilişkinin kuruluşundaki farklılıklara göre bir diğerinden ayrılır... 3. Ayrıca, bir ilişki olarak İktidar tarihi ve evrensel olarak, bir cinsin öteki üzerindeki ataerkil hâkimiyete denk düşer... Tabii Foucault'nun "Yasanın Hâkimiyet"i dediği şeyle bir siyasi iktidar ilişkisi olarak tanımladığım Yasa-uygulama ilişkisinin bire bir çakışmadığını unutmamak gerek. Foucault'nun "Hegemonya" diye adlandırdığı şeyle benim ataerkil bir hâkimiyete denk düşürdüğüm iktidar tanımı arasındaki fark ise daha da büyük...

– Modern Devlet ve sivil toplum arasındaki ilişkiyi değerlendirir misiniz? Devlet ve birey arasındaki ilişkilerin temeli nedir?

• Modernitenin başlangıcında Sivil Toplum soyutlamasının Devlet'i karşıladığını unutmamak gerekir. Mutlakiyetçi devlet kuramcıları için, örneğin Hobbes için bu böyleydi. Devlet ya da Sivil Toplum tüm parçalarının bir merkeze ya da organlarının başa bağlı oldukları bir organizma gibi düşünülüyordu. Hiyerarşik ve bölünmez bir bütün. Sonra Liberaller başın gövdeyi yuttuğu bir anlayışın tehlikesine işaret ederek, bu bütünün o kadar da bölünmez olmadığını düşünmek istediler. Gövdeye baş karşısında ağırlık vererek, ona nisbi bir özerklik kazandırarak, ama belki de organizmacı bir arkaik eğilimden kurtulamayarak... Bir yanda toplum, öte yanda ona saygı göstererek düzenleyici bir aygıt gibi çalışması gereken Devlet... İnsanın kendisini gündelik hayatında da Devlet'in aynı zamanda hem içinde hem karşısında görebildiğini unutmamak gerek. Bilinçsizce iki ayrı Devlet tanımı birlikte kullanabiliyor çoğu zaman. İnsan bazen, koşullara göre ve birinci tanıma da uyan biçimde kendisini ve ulusun diğer üyelerini Devlet denen ayrışmaz bir bütün içine oturtuyor. Örneğin bir başka ulusal bütün karşısında hasmane bir tavır alınması gerektiğinde, Ulus'la Devlet bütünleşiyor... Ama bunu yaptıktan hemen sonra, Devlet'i, örneğin ondan bir şey beklediği, bekleneni vermediği zaman ona kızdığı, yani kendisini ondan ayrı düşündüğü bir şey olarak da adlandırabiliyor ve Devlet'ten uzaklaşıyor. İşte o zaman Devlet'i toplumdan ve

onun yararından kopmuş kendi kendine çalışan bir şey ya da bir makine gibi görme eğilimi de artıyor... Oldukça moda olan ve Devlet'i bir aygıt olarak sunan görüşün gerçeklikle ne kadar yakın ilişkisi olabileceğini ya da bir aygıt olarak Devlet'in ne olabileceğini ayrıca düşünmek gerek tabii... Devlet-Birey ilişkilerine bu açıdan bakıldığında, Birey de Prens ve Devlet'ten sonra Ulus denen soyut bütün içinde bir kutsallık odağı olarak, bir Yasa yaratıcı olarak ortaya çıkar. Mutlakiyetçi yapılanma ve zihniyete karşı bir alternatif olarak düşünülmesiyle... Ama bir kavram olarak Birey'in de yalnızca modern siyasi iktidar tipi içinde anlamı olabilir. Kavram da soyutlama ve genellemedir, gerçekliğin kendisi değil. Modern yapılanmada Birey'i Birey yapan zihniyet onu Ulus denilen soyut bütün içinde, itaat ettiği kuralların yaratıcısı sayan ve bu bağlamda ilk kez siyasi bütünün tüm üyelerini eşitleyen zihniyettir. Bu anlamıyla Birey liberal düşüncede uygulayıcı gücün meşruiyetini aldığı modeldir. Model olduğu ölçüde de gerçek varlıklardan ayrılır... Yine Saint-John Perse *Rüzgarlar*'da "*Ama söz konusu olan insandır! Öyleyse ne zaman sıra gelecek ona, o insana/ -Bir kişi bile yükseltmeyecek mi sesini bu dünyada?/ İnsan olduğuna göre söz konusu olan, kendi insani varoluşunda*" diye sorar... Aslında Devlet, Sivil Toplum, Birey gibi kavramları kullandığımızda sonuçta insanlardan, insanlararası ilişkilerden söz ediyor ve aynı anda onları unutuyoruz. Yalnızca onları değil, galiba tüm varlıkları, hayvanları, bitki örtüsünü, tabiatı unutuyoruz. Ama bu yalnızca yanıltıcı bir unutkanlık değil, aynı zamanda tehlikeli. Çünkü iletişimsizliği, yani anlayışsızlığı, hoşgörüsüzlüğü ve yok ediciliği körükleyebiliyor.

– Sivil toplum-devlet ikilemi, karşıtlığı gibi bir durum söz konusu mudur? Bu bağlamda sivil kelimesinin devlete karşı olan olarak anlaşılmasının kaynağı sizce nedir?

• Sivil Toplum'u Devlet'e karşı çıkaran mantığın toplumu mutlakiyetçi yapılanmadan korumaya çalışan ve hiç de küçümsenemeyecek bir mantık olduğu açık. Ancak Sivil Toplum'un da Devlet gibi bir soyutlama olduğu unutulmamalı. Antonio Gramsci bu konuda çok erken uyarmıştı bizi. Gerçekte Sivil Toplum'un, nerede Devlet'ten ayrıldığını nerede onunla çakıştığını asla kesinlikle bilemeyiz. Sivil Toplum'u Ulus'tan ayıran şeyin ne olacağını bilemeyeceğimiz gibi. Aslında Sivil Toplum'un mantıksal son sınırı Ulus'un tamamı olmalıdır. Örneğin o zaman da "Ulus'un temsilcilerini de içerir mi Sivil Toplum?" diye sorulabilir... Ama kesin olan bir şey var, o da Sivil Toplum

kavramının modern ya da devletli zihniyete ilişkin bir kavram olduğudur. Söylemek istediğim şu: Bu soyutlamaların gerçeklikle bir ilgisi yok, yalnızca bir modern olarak gerçekliği nasıl düşündüğümüzü öğretebilirler. Tekrarlamak gerekirse, onları sorgulamak kaydıyla... O zaman, yapılanmaları adlandırmak için kullanılan kavramlar, o yapılanmaların gerçekte ne olduklarını değil, belli bir kavramsal alan içinde yapılanmaların nasıl yakalanmaya çalışıldığını gösterebilir. Ama gerçeklik sürekli değişir ve onu durdurmaya, billurlaştırmaya çalışan kavramlar da hep farklı bir şeyi anlatırlar ve bazen bir an gelir hiçbir şey anlatmaz olurlar. Ya da zihinleri nasıl sınırlamış olduklarını anlatabilirler yalnızca. Örneğin Ulus Devlet zihniyeti içinde Devlet söylemi ya da mantığı, Devlet'e dışarıdan nesnel bir bakışı engeller. Ayrıca insanı Devletli olmayan yapılanmalara da onları anlatması mümkün olmayan kavramlarla yaklaşmak zorunda bıraktığı için, ister istemez aldatıcı, horgören, küçümseyici bir bakışa yol açar. Modernler için modern ya da devletli olmayan her şey kötüdür. Ama dahası, soyutlamalar ve genellemeler hep tekil olanın aleyhine çalışan bir dile aittir. Gerçekliğin asla içine sığmayacağı, özgün olanı sürekli dışarıda tutan, her şeyi normalleştiren, ortak modeller oluşturan, o modellere uymayanları yok sayan ya da dışlayan bir dilden söz ediyorum. Buradan yok edici mantığa kolay atlanır... Bu dilin tahakkümünden en azından bir ölçüde kurtulmanın yolu, tekil bedenle zihin arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmekten geçebilir. Tekil varlığın bedensel-düşünsel özerkliğini diğer tekil varlıklarla gerçek, eşitlikçi, sürekli ve sınırsız bir temas halinde düşünebilmek için... Henüz 17. yüzyılın ortasında Spinoza "Bedenin ne yapabileceğini bilmiyoruz" demişti. Ne demek istediği konusunda rivayet muhtelif. Ancak bunu, "bedeni tanımamak insanı da tanımamaktır" diye yorumlayabiliriz. Bedenimizi tanımıyoruz, kendimizi tanımıyoruz, gücümüzün ne olduğunun farkında değiliz, dolayısıyla haklarımızın da neler olduğunu bilmiyoruz. Ve de Ötekiler'in bedenleri hakkında, düşünceleri hakkında, güçlerinin ve haklarının neler olabileceği konusunda hiçbir fikrimiz yok. Onların ortak bir insanlıktan pay alan insanlığı hakkında hiçbir fikrimiz yok. Bartolomé de Las Casas "Herkes dilini bilmediği insanın barbarıdır" der. Bunu şöyle değiştirebiliriz: Düşünsel ve bedensel olarak kabul edemediğimiz insanın barbarıyız. Oysa tıpkı onlar gibi, bilincinde olmadığımız bir gerçeklik içinde ve o gerçekliğin kendisi sandığımız bir kavramsal alan içinde düşünsel ve bedensel olarak inşa ediliyoruz, programlanıyoruz.

– Sivil toplum devlete karşı güçlü bir konumda mı? Sivil toplumun devlete karşı güçlü olabilmesinin imkânları nelerdir?

• Sivil Toplum ve Devlet kavramlarına yaklaşımım düşünülürse, bu soruya cevabımın da dolaylı olacağı görülür. Bir kez daha kendi kendimize, Devlet-Sivil Toplum ayrımının insanlar arasındaki gerçek bir ayrıma denk düşüp düşemeyeceğini soralım. Ve buna olumlu cevap verebiliyorsak, hangi insanların Devlet diye adlandırılan hangi insanların da Sivil Toplum diye adlandırılan bölümleri oluşturabileceklerini arayalım. Araştırmanın sonuçsuz kalacağı kanısındayım. Sorun toplu olanın, kavramsal olanın, genellemenin karşısına tekil ve gerçek olanı düzenli çıkararak çözülebilir. Herkesin her istediğini söyleyebilmesine imkân tanıyarak. Düşünsel-bedensel tekil özerkliğin ödünsüz korunabilmesini sağlayarak... Belki de her türlü genellemenin artık, tekilliği, onun varolmak için gerçek direnişini Toplu olan aleyhine gizlediğini düşünmeye başladığımız için, *Multitudo*'dan ya da Çokluk'tan sözetmeye başladık. Sivil Toplum gibi Modern bir kavramın hızla değişen gerçekliğe uymadığını düşünüyor olabiliriz. Francisco de Vitoria'nın hemen modernite başlangıcında yarattığı evrenselci ve barışçı İletişim Hakkı kuramı modern zihniyetin kavrayamayacağı bir kuram olarak, modernitenin tartışmaya açılmasını beklemek zorunda kalmıştı. Moderniteyle birlikte dünya, kendi içlerine kapanan Ulus-Devlet'lerle, parçalı bir bütüne dönüşmüştü. Malların, bedenlerin ve düşüncelerin dolaşımını ulusal sınırlarla durduran bir yapılanmalar bütünü... Bu yüzden, modern sınırlar içinde bir ülke ne kadar demokratik bir ortam oluştururursa oluştursun, yine de sınırlar ötesi bir düşünsel-bedensel dolaşımı bütünüyle serbest bırakamayacaktır. Öncelikle de gerçek bir ifade özgürlüğünün vazgeçilmez koşulu olan evrensel iletişimi kesecektir. Gerçek demokrasi, söz konusu olan çok küçük bir azınlık karşısında çok büyük bir çoğunluk bile olsa, kimsenin bir başkası adına konuşamadığı ve karar veremediği yerde kurulabilir. Bunun gerçekleştirilemediği yerde demokrasi değil, az ya da çok, saçmalığın hâkimiyeti kurulmuştur. Rousseaucu genel irade anlayışına taban tabana zıt bir tekil iradeler eşitlik ve çokluğundan söz ediyorum. Ne kadar çok insan konuşursa seçkinci, azınlıkçı ya da çoğunlukçu saçmalıktan o kadar uzaklaşılır. Öyleyse demokratik hareket hep içine daha çok insanı katabilen hareket olacaktır. Bunun mutlak sınırı da evrenselliktir. Zaten modernitenin temel sorunlarından biri de İnsan Hakları açısından bu evrenselliğin gerçekleşmemiş olmasıdır. Bu yüzden evrensel değerlere dayalı olduğu düşünülen hakların, o evrensel değerleri paylaşmayan insanlar söz konusu olduğunda nasıl korunabileceği hâlâ ciddi bir tartışma konusudur. Ta-

bii Hukukçular'la Tarihselciler'i karşı karşıya getiren ezeli çatışmadan söz ediyorum. Haklar sorununu Hak düşüncesini dönüştürerek çözecek yol gerçek bir iletişimsel küreselleşmeden geçebilir. Örneğin Negri ve Hardt'ın modern parçalı yapılanmayı iflas ettirecek bir "evrensel yurttaşlık hakkı" bu çerçevede düşünülebilir... Aslında "Devlet'e Karşı Sivil Toplum" düşüncesi, eninde sonunda, insanların özgürlüklerini kısıtlayabilecek bir yapılanma ve zihniyetin içinde ve karşısında nasıl korunabileceklerine ilişkin bir kaygıdan kaynaklanır. Modernite bu sorunu üç hak modeliyle karşıladı: Tabii Hukukçu, Tarihselci ve Etik Modeller... Modernite öncesi bir Haklar Tarihi'nden söz etmek isteyenler varsa, bu tarihin yukarıdaki modellere göre ne tür niteliksel farklılıklar taşıdığını açıklamak zorundadırlar. Örneğin İnsan Hakları'nı tanımlamaya, sıralandırmaya yönelik her çalışma, Hak'kın ne olduğunu sormadan önce, İnsan'ın ne olduğunu sormak zorundadır. Üç modern hak modelinin üç ayrı insan tasarımı vardır. Bunlar da elbette modernite öncesi insan tasarımlarından çok farklıdırlar. Bunun ötesinde de, bugün modern kavramlar sorgulanmaya başlandığı ölçüde, ister istemez modernitenin hem hak modelleri, hem insan tasarımları sorgulanmaya başlanıyor. Haklar açısından, toplu olanla tekil olan arasındaki, haklar listesinde öne yerleştirilenle arkada olan arasındaki çatışmayı çözümlemenin o kadar kolay olmadığı da ortada... Modern hak modelleri arasında sonuncusu ve en itibarlısı olup, Kant'ın Haklar'ı Ödevler'le dengeleyen kasvetli görüşüne dayalı Etik Model'in ömrü konusunda bile artık kuşkular var. Oysa şu sırada İnsan Hakları adına verilen mücadelenin kuramsal temelini hâlâ, hakları ancak yüklediği ödevlerle dengeleyebilecek bu modern zihniyet belirliyor. Pek de özgürleştirici bir zihniyet sayılmaz bu... İlk aklıma gelenlerden Donna Haraway'in çalışmaları en azından geleneksel tanımların nasıl parçalanabileceğini gösterdikleri için dikkat çekicidir. Tüm kimliklerin, hatta kadın-erkek, insan-hayvan, insan-makina ayrımının ve geleneksel yani modern anlamda bir Hak kavramının bile anlamlarını yitireceği yeni bir kavramsal alana atlandığını söylerlerken...

– Küreselleşme sürecinde neoliberal politikalar, ulus devlet ve sivil toplum ilişkisini değerlendirir misiniz?

• Hangi küreselleşmeden söz ediyoruz? Herhalde her türlü ayrımcılığın, hoşgörüsüzlüğün ve şiddetin kol gezdiği, yoksulluğun alabildiğine arttığı mevcut dünya düzeninden değil. Modernitenin beşyüz yıllık Avrupa ve yüzyıllık Kuzey Amerika merkezli bir sömürgeleştirme sürecinde dünyayı bugünkü hale getirdiğini unutmamak gerek... Belki de en mükemmel Ulus-Devlet

yapılanmasına sahip olan ve bunu da kıskançlıkla korumak isteyen bir gücün ya da daha belirsiz biçimde, bazı ekonomik güç odaklarının dünyanın geri kalanına hâkim olma savaşını küreselleşme sananlar çıkabilir. Ya da birer zenginler kulübü oluşturmak üzere toplanan ülkelerin, sınırlarını kıskançlıkla belirlemeye çalışırlarken, "bizden ya da değil" diyerek, dünyanın geri kalanına kapanmalarına da küreselleşme adını verenler olabilir. Hatta bir kulübe girebilmek için savaşırken, "oraya bir atladık mı kurtulduk" diyenler de eskiden ait oldukları bir dünyayı dışlarken, küreselleşen bir dünyaya ait olacaklarını düşünebilirler. Daha da önemlisi, mevcut durumun, insanlıkla özdeşleşen bir sorunun, şiddetin sürdürülmesine yol açan üç önkoşulu da düzenli üretmesidir. Şiddeti doğuran nedenlerin Korku, Sevgisizlik ve Öç Alma İsteği olduğu söylenir. Dünyayı sarmış olan üç bela... Eğer küreselleşme diye adlandırılan şey bu iletişimsizlik ve paranoyaysa, belli merkezlerden sınırlı bir periferiye yönelen eşitsiz bir gelgit hareketiyse, bu sözde küreselleşmenin karşısında olmak, ama yine de bir başka küreselleşmeye açık olmak gerekecektir. Altlık üstlük ilişkileri yok olmuş, pürüzsüz, mükemmelce cilalanmış bir küre gibi kusursuz... Yoksa hedefsiz bir küreselleşme karşıtlığı, Ulus-Devlet yapılanması içine kapanarak, tecrit olma tehlikesini artırabilir. Hatta belki bundan çok daha tehlikeli olan bir şey de gerçekleşebilir: Tekil inisiyatifi bütünüyle yok edecek dinsel, ırksal, kültürel, cinsel bağnazlık ve nefretin insanlar arasındaki iletişimi bütünüyle koparacağı bir cemaatler dünyasına kayış... Örnekleri kısa süre önce görüldü. Bu tür kapanmalar uzun ömürlü olamasalar da, kısa vadede çok yıkıcı sonuçlar doğurabiliyorlar. Soruya tam cevap olarak da şu söylenebilir: Toplumlararası, ırklararası, dinlerarası, cinsleraası farklılıkların ve tüm ayırıcı kimliklerin anlamlarını kaybettiği, bir merkezi olmayan, iletişimsel bir küreselleşmeden söz edeceksek, bu, bir ütopya olsa bile, en azından neoliberal politikalar, Ulus Devlet-Sivil Toplum ilişkileri gibi kavramların erozyona uğradığı bir çerçevede düşünebilmemizi sağlayacaktır. Yukarıda bir başka biçimde söylediğim gibi, Devlet'i Devlet yapan, somut güç ilişkileri içeren bir yapılanma olduğu kadar, düşünülebilir de olmasıdır. Modernite diye adlandırdığımız süreç Devlet'i düşünmeyi de öğrenme sürecidir. Devlet'i 16.-17. yüzyıllardan başlayarak gerçek bir yapılanma olarak üstlendiği işlevlerle tanıdık. Bu işlevler yavaş yavaş tüm hayatı kapladı. Bodin Egemenlik'le önce yasa yapıldığını sonra da yasalarla ulusal sınırlar içinde Her Şey'in yapıldığını söyler. Örneğin Sağlık, Eğitim gibi alanlarda Kilise'nin elinden bu alanların hâkimiyetini aldıkça modern güç ilişkileriyle ortaya Devlet çıktı. Ulusal sınırlar içinde tüm hayatı içeren bu işlevlerle Devlet'i tanımla-

ma imkânı da bulduk. Oysa artık bu işlevlerin önemli bir kısmının Devlet'in olmayabileceği ileri sürülüyor. Örneğin onun küçültülebileceği söyleniyor. Ama o zaman hem gerçek bir yapılanma olarak Devlet'in, hem de bu işlevlerle düşünülebilen Devlet kavramının da içi yavaş yavaş boşaltılmış oluyor. Böyle bir süreç, Ulus Devlet'i düşünme imkânını, Devlet'in düşünülebilirliğini de ortadan kaldıracaktır. Buna koşut olarak, ancak Devlet'e göre anlam ifade edebilecek bir Sivil Toplum kavramının da bundan böyle neyi karşılayabileceğini sormak gerek.

13

Spinoza ve Siyaset Soruşturması

Cemal Bâli Akal ile Söyleşi (Bahadır H. Türk)*

– Varolma Direnci ve Özerklik: Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'*yla isimli çalışmanıza yazdığınız giriş bölümünde şöyle diyorsunuz: "Spinoza okuma serüveni ne zaman başladığı bilinse de, ne zaman sona ereceği bilinemeyecek bir serüvendir." Sizin Spinoza'yı okuma serüveniniz ne zaman başladı ve neydi Spinoza'yı sizin için bu kadar "çekici" kılan?*

• Roland Caillois çevirisi bir *Ethica*'yı 1974 yılında, Spinoza hakkında pek de bilgi sahibi olmadan okumuştum. Muhtemelen Althusser etkisiyle... Bu tür bir okumaya hazırlıklı olmadığım için, geriye bir şey kalmamıştı. 1977 yılında bu kez yüksek lisansta özellikle Thomas Hobbes üstüne çalışırken ikinci kez Spinoza'yla karşılaştım. Charles Appuhn çevirisi *Toplu Eserleri* ve Alexandre Matheron'un *Spinoza'da Birey ve Topluluk*'unu, Georges Friedmann'ın *Leibniz ve Spinoza*'sını, Alain'in *Spinoza*'sını okudum. Beni bu dönemde Spinoza'yla gerçek anlamda karşılaştıran da Matheron'un hâlâ çok beğendiğim kitabı oldu. Gerisi kendiliğinden geldi. Modern siyasi-hukuki düşünce üstüne yaptığım çalışmalarda ara sıra göndermeler yaptığım, hakkında yazılan kitaplara rastladığımda okuduğum bir düşünür olarak, o hep bir yerde durdu. Günün birinde Spinoza üstüne sistemli bir okuma ve çalışma yapma amacındaydım. Ama bunun için sanırım Modern Devlet Kuramı ve modernitenin başlangıcına ilişkin Siyasi ve Düşünsel Tarih çalışmalarımın belli bir evreye gelmesi gerekiyordu. Doğru ya da yanlış, bundan beş yıl kadar önce artık Spinoza üstüne gerçek bir çalışmaya başlamanın zamanı geldiğine karar verdim.

* *Siyahi*, sayı 5, İstanbul, 2005'te yayınlandı. Bahadır H. Türk'e bu söyleşi için çok teşekkür ederim (Cemal Bâli Akal).

– *Siz* Sivil Toplumun Tanrısı *çalışmanızda "söylem öncesi-söylem-karşı söylem" sacayağı üzerinden modern siyasi-hukuki düşüncenin doğuşunu öncesi, sonrası ve bu sürecin eleştirel bir değerlendirmesi ile birlikte karşılaştırmalı bir okumaya tabi tutmuştunuz. Egemenlik, sosyal sözleşme, devlet, sivil toplum gibi kavramlar üzerinden giden böylesi bir okuma içinde Spinoza'nın yeri nedir? Spinoza'nın siyaset tahayyülü söylem öncesi-söylem-karşı söylem sacayağında nereye oturuyor?*

• Her ne kadar Spinoza'yı bir 17. yüzyıl düşünürü olarak, Hobbes'la John Locke arasına yerleştirenler ve onu modern rasyonalist düşünürlerden biri sayanlar varsa da, ben Spinoza'nın, modernitenin daha başlangıcında güçlü bir modernite eleştirisi yaptığını düşünüyorum. Ama bu bizi yanıltmamalı. 17. yüzyıl, barok düşünürlerin bir kısmının da moderniteye karşı çıktıkları dönemdi. Spinoza'nın da okuduğu Francisco de Quevedo'da, Diego de Saavedra Fajardo'da açıkça görülür bu. Ama onlar moderniteyi, premodern değerleri överek, Don Quijoteci bir tavırla, Ortaçağ'a kaçmaya çalışarak vurmaya çalışıyorlardı. Spinoza ise, modernitenin içinden, skolastik değerlere ve yapılanmaya da radikal bir biçimde karşı çıkarak moderniteyi eleştiren ve bu yüzden her zaman için şaşırtıcı ve yeni kalacak bir düşünür. Bütün bir 19. yüzyıl Alman düşüncesinin Spinoza'ya çarpıp durmasının temel nedeni de bu.

– *Spinoza düşüncesinde karşımıza çıkan en vurucu noktalardan biri de "zayıflıklarıyla, tutkularıyla birlikte varolan insan" algılayışının varlığı. Bu türden bir insan tasavvurunun siyasal uzantıları/sonuçları nelerdir acaba, biraz bahsedebilir misiniz?*

• Tekrar 17. yüzyıl düşünürlerine dönelim bir örnek vermek için. Francisco Suárez, Baltasar Gracián ve Hobbes gibi modern olanları da, Quevedo ve Saavedra Fajardo gibi modern olmayanları da, siyasi önermelerini insanların zayıflıkları, kusurları üstüne inşa edeceklerdir. Dolayısıyla zayıflık dönemin ortak temalarından biridir. Ama Spinoza bu ortak temayı kullanırken, Spinoza olduğunu kanıtlar. Hobbes'un mutlakiyetçi modern zihniyeti ve yapıyı doğrulamak, Quevedo'nun ise premodern zihniyet ve yapıyı doğrulamak için, dolayısıyla da baskıyı kaçınılmaz göstermek için sarıldıkları zayıflık teması ve buna bağlı karamsarlık, Spinoza'da demokrasinin, ifade özgürlüğünün, düşünsel/bedensel özerkliğin doğrulanması için gönderme yapılan bir sosyal gerçekliğe dönüşür. Tabii, zayıflık olmaktan da çıkar, insani olanı göstermeye başlar. Hem de neşeli bir biçimde. Spinoza her türlü yüceltmeyi, üstünlük iddiasını çürüterek, evrensel eşitlikten başka bir şey bırakmaz orta-

da. Locke gibi liberallerin premodern ve modern karamsarlara karşı oluşturdukları insanın "tabii iyiliği" savının bunun yanında sınırlı bir sav olduğu kanısındayım.

– Tractatus Theologico-Politicus (Teolojik-Politik İnceleme), Tractatus Politicus (Politik İnceleme) *ve* Etika. *Spinoza'nın bu üç eserinin "siyasal olan"la kurduğu ilişki hakkında neler söyleyebilirsiniz? Bu üç yapıt arasında bir süreklilik mi bir kopuş mu söz konusu? Bir başka deyişle sizce* "Teolojik-Politik İnceleme, Politik İnceleme ve Etika" *mı* "Teolojik-Politik İnceleme ve Politik İnceleme versus Etika" *mı?*

• Bu da Spinoza hakkında yapılan çalışmaları hep çekici kılan biçimde, her kafadan ses çıkaran tartışmalardan biri... Sorun *Teolojik-Politik İnceleme* ile *Politik İnceleme* arasında varolduğu iddia edilen çelişkiden kaynaklanıyor. Örneğin Antonio Negri gibi radikal ya da Pierre Macherey ve Matheron gibi temkinli bazı yorumcular, özellikle *Politik İnceleme*'de varolmadığı düşünülen sosyal sözleşme unsurundan yola çıkarak *Politik İnceleme*'yi *Teolojik-Politik İnceleme*'ye tercih ediyorlar. O zaman da *Teolojik-Politik İnceleme*'yi önemsizleştirerek *Ethica*'nın yanına *Politik İnceleme*'yi oturtuyorlar. *Ethica*'nın da özellikle sözleşme unsuruna yer vermediğini söyleyerek... Bense, Matheron'un, Macherey'nin ve Negri'nin çalışmalarına çok saygı duyan biri olarak, burada farklı düşünüyorum. Spinoza'nın öldükten sonra çekmecesinde bulunan eserlerinin ne zaman yazıldığı üstüne aydınlatıcı çalışmalar var. Ayrıntıya girmeden, *Ethica*'nın ilk bölümlerinin ilk yazılışından hemen sonra, Spinoza'nın, Sylvain Zac'ın deyimiyle "bir parantez açarak" *Teolojik-Politik İnceleme*'yi yazmaya giriştiğini biliyoruz. Öyleyse şu soruyu sormalıyız: Temel eserini yazarken, başka bir şey de söylemek için ona ara veren insanın yazdıklarını bu temel eserden bütünüyle kopuk sayabilir miyiz? Örneğin Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'de sözleşmeciyse, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin bitirilmesini kenarda bekleyen *Ethica*'da nasıl sözleşmeci olmayabilir? Ya da Spinoza *Ethica*'yı gözden geçirdiği ileri bir tarihte sözleşmeci olmaktan vazgeçtiyse, o zaman *Ethica*'nın bütünlüğü konusunda kuşkular mı duymalıyız? Bu soruların hepsi sorulabilir ve de çeşitli biçimde karşılanabilir elbette. Ama belki sözleşme temelinde çatışan yorumcuları uzlaştırıcı bir sav olarak, Spinoza'da sözleşmenin sözleşme kuramcılarının kurgusal sözleşmesine hiç benzemediği ileri sürülebilir. Ayrıca unutmamak gerekir ki, *Teolojik-Politik İnceleme*, saçmalığın hâkimiyeti olarak tanımladığı teokrasi, aristokrasi ve monarşiye karşı demokrasiyi ve ifade özgürlüğünü öne çıkaran bir ça-

lışmadır. Spinoza'yı Spinoza yapan da budur. Spinoza *Ethica*'da da her şeyden önce özerkliğin yolunu gösteriyorsa, *Teolojik-Politik İnceleme* ile *Ethica* bana kalırsa yan yana durur; *Politik İnceleme* de kenarda kalır. Bunu söyleyince Spinozacılar'ın bir kısmının ne denli tepki göstereceklerini tahmin edebiliyorum. Ama *Politik İnceleme*, diğer eserlerinde siyasi reçete yazmaktan kaçınan Spinoza'ya hiç uygun olmayan biçimde monarşik ve aristokratik rejim için önermeler sunar. Üstelik de yarıda kalmış olduğu için, kitabın demokrasi düşünürü yazarı bu kitapta demokrasi hakkında hiçbir şey anlatmaz... Yine bana kalırsa, kitabın De Witt kardeşlerin katledilmesinin yarattığı tepkiyle yazılmış olduğu savına da önem vermek gerekir.

– *Biliyoruz ki din nosyonu hem Spinoza'nın öznel tarihinde hem çalışmalarında oldukça kritik bir konum işgal ediyor. Siyaseti ilahiyatla, uhrevi olanı dünyevi olanla, dinsel olanı toplumsal olanla düşünmek Spinoza'da neden önemli ve Spinoza bu ikilikleri nasıl kurguluyor? Spinoza'nın bu seçiminin nedeni yaşadığı zamanın ve mekanın dayattığı bir zorunluluk mu? Yoksa daha karmaşık bir problemin çözümü için gereken "felsefi bir strateji" mi söz konusu olan?*

• Spinoza'nın hurafeler bütünü diye adlandırdığı teokratik önermeler ve cemaat baskısı karşısındaki tavrının dönemsel ve yerel bir hassasiyeti aştığı kanısındayım. Elbette Spinoza içinde yaşadığı dünyada açık toplum olarak kabul ettiği cumhuriyeti, aralarında kendi cemaati de olan kapalı, baskıcı, bağnaz, tekillik düşmanı topluluklara tercih ediyordu. Çünkü özerkliği seviyordu. Ama bu haklı ve anlaşılır tutumun ötesinde, Spinoza'nın bütün eserleriyle, düşüncesiyle ve de hayatıyla, hâkim inançlar karşısında radikal bir tavır aldığını düşünüyorum. Karşımızda, taviz vermeyen biçimde –bunu 17. yüzyılda yaptığını da unutmayalım– yaratıcı iradeyi, ruhun ölümsüzlüğünü, tanrısal ödül ve cezayı, evrensel bir İyi ve Kötü'yü reddeden bir düşünür var.

– Varolma Direnci ve Özerklik'*te Spinoza düşüncesinin renklerini tartışmak için pek çok "ve..." kullanıyorsunuz. Kant ve Spinoza, Frankfurt Okulu ve Spinoza, Deleuze ve Spinoza... Şimdi bir "ve" de biz ekleyelim. "Spinoza'da siyaset ve zaman nosyonu" arasında nasıl bir ilişki olduğunu genel hatlarıyla biraz açabilir misiniz?*

• Bu soruyu sözünü ettiğiniz kitabın bir bölümünü aktararak cevaplandırabilirim: "Yaratıcısı, başı sonu, bir anlamı ya da hedefi olmayan Bütünparça ilişkisi içinde, hakları yeniden düşünmek, özgün bir tarih anlayışını

devreye sokar. Spinoza'da Bütün'ün bir tarihi yoktur, o başka türlü olamaz, -tabii zorunluluğu içinde- değişime uğraması mümkün değildir, hareketsizdir... Ama Bütün içinde, düşünsel/bedensel özerklikleri güvence altına alınmış tekil varlıklar, sonsuz bir ilişkisel hareketlilik içindedirler, sayısız belirlenmeler altında, sayısız rastlantıdan örülmüş bir iletişimsel ağ örerler... Ayrıca, tekil varlıkların kümelenme biçimleri de, sayısal olarak en küçükten, mümkün olabilecek en büyüğe (bütüne) doğru bir harekete açılmaktadır: Bütün içinde, halka halka büyüyerek ulus-devlet ötesine uzanan bir devinim (bir tür rejimler tarihi), sonsuz bir toplanma süreci"...

- Spinoza düşüncesinde pek çok önemli kavram var. Ama bu kavramlardan birisi var ki Hardt ve Negri'nin İmparatorluk*'un devamı olarak yazdıkları kitaba,* Çokluk*'a ilham kaynağı olacak kadar önemli.* "Multitudo"*dan bahsediyorum. Sizce* Multitudo*'nun bir siyasal özne kategorisi olarak özgünlüğü nedir? Ve Hardt ve Negri'nin halk, işçi sınıfı, kitle ya da nüfus gibi kategorilere değil de* multitudo*'ya kucak açmalarının sebebi nedir?*

• Hardt ve Negri adına konuşmak istemem. Kaldı ki kitaplarında neden *Multitudo* sözcüğünü seçtiklerini bol bol anlatıyorlar. Ama ben *Multitudo*'dan ne anladığımı ve Hardt ve Negri'nin bu sözcüğü kullanmalarını neden isabetli bulduğumu söyleyebilirim: Hakları varolma ısrarlarıyla özdeşleşmiş olan bir eşitler topluluğunu, onların bu topluluk içindeki tekil düşünsel/bedensel özerkliklerini ıskalamadan anlatan bir sözcük olduğunu düşünüyorum *Multitudo*'nun. Bir kavram değil *Multitudo* ya da bir kavrama dönüştürülmemeli. Spinoza da soyutlamalara ve genellemelere kuşkuyla yaklaşırdı ayrıca... Sözcüğün bir gerçekliği mümkün olduğunca karşılamaya yarayabileceğini düşünüyorum. Bugüne kadar insanların insanlıklarını kaybederek içinde kümelendirildikleri soyut bütünlerin tersine, *Multitudo*'yu düşünmek, "tekil varlıkların varolma ısrarlarına dayalı düşünsel/bedensel haklarının ya da güçlerinin sayısız bir karşılıklı ilişkiler ağı dokuyarak oluşturdukları iletişimsel somut bütün"ü düşünmek olabilir. Michel Foucault'nun "iktidarlar" tanımını da hatırlayarak... O zaman "*Multitudo*'ya giden yolda, yerellikten gerçek bir evrenselliğe geçiş, Öteki kavramını anlamsızlaştırarak, hem cemaat zihniyetine, hem de evrensel sosyal eşitsizliğe karşı mücadelenin yolu olabilir. *Multitudo*'nun genişlemesi düşünsel/bedensel özerklik alanları üzerindeki denetimi azaltırken, insanın modern kimliği -siyah/beyaz olarak, erkek/kadın olarak, hatta insan olarak- giderek belirsizleşecektir. Yolumuzun üstünde Donna Haraway de var... Bu yolda aşılması gereken engeller, hem mevcut

merkezi küreselleşmenin yarattığı yerellik ve farklılık, hem de hayali düşmanlar yaratan ırkçılık ve her türlü ayrımcılık olacaktır."

– Size biraz naif gelebilecek bir soru sormak istiyorum. Michel Foucault'un ilkinde başarısız olup ikinci kez girmek zorunda kaldığı doçentlik sınavında adaylardan Bergson ve Spinoza arasında geçen hayali bir diyalog yazmaları istenmiş. Peki siz Spinoza'yı bu türden bir hayali diyalogda kiminle görmek isterdiniz ve neden?

• Hayali bir diyalog için Spinoza ve Bergson ikilisi yeterince iyi bir seçim. Daha iyisi olacağını iddia etmeden, Nietzsche'yle Spinoza ya da Troçki'yle Spinoza karşılaşmasının da çok kışkırtıcı olabileceğini düşünüyorum. Ama söz konusu olan Spinoza olunca, bu tür hayali karşılaşmaların sonu gelmez. Ayrıca, Jorge Luis Borges'in düşündürdüğü gibi, Spinoza'yla kim karşılaşmak ya da birilerini karşılaştırmak istemez? Acaba Borges "tanımak isterdim" dediği Spinoza'yı Pinochet ve Videla'yla tanıştırmayı düşünmüş müydü?

– Spinoza'ya hasrettiğiniz bir başka çalışma, Özgürlüğün Geleceği Yoktur *da Pierre Zaoui'nin Henry Miller'ın Sexus kitabından aldığı bir bölümde yaratmak sözcüğünün yanına bir parantez açarak "yani Spinozacı deyimle üretmek" dediğinden bahsediyorsunuz. Erich Fromm,* Marx'ın İnsan Anlayışı *kitabında Spinoza'nın Hegel ve Marx'la olan ortaklığını "üretkenlik" düşüncesi üzerinden kurar. Bize biraz da bundan bahsedebilir misiniz? "Spinoza ve siyaset" ilişkisi üzerinde düşünmek isteyen birisi için "üretkenlik" verimli bir kapı olabilir mi sahiden de?*

• "Spinozaca üretmek", özellikle edebi metinlerde çok rastlanan biçimde, düşünceyle mercek perdahçılığı arasında kurulan ilişkiyle anlatılır: Kusursuz billurlar oluşturmak ya da insanın evren içindeki konumunu kusursuzca düşünmeye çalışmak. Bana kalırsa, insanlığı yönlendirmeye kalkışmadan... Spinoza'yla siyaset arasında ilişki kurmaya çalışan herkesin, üstelik de Spinoza'nın sıradan anlamda en siyasi kitabı olan *Politik İnceleme*'nin hemen başında söylediklerini unutmaması gerekir: Spinoza, temel siyasi sorunun, ne yönetenin ne de yönetilenin iradesine –özellikle de büyük adamın iradesine– ilişkin bir sorun olmadığını belirtirken, tüm filozof kralların insan topluluklarını yönlendirme eğilimleri konusunda kuşkularını sergiler. Onların kafalarındaki toplumun olsa olsa bir Ütopya toplumu ya da asla erişilemeyecek bir Altın Çağ toplumu olabileceğini, önerdiklerinin bire bir uygula-

maya koyulamayacağını, ideal çerçeveler içinde sıkıştırmaya çalıştıkları insanları da "kusurlarıyla insan olan" varlıklar olarak görmeye yanaşmadıklarını belirtir. Onların ders aldıkları şey deneyim değil, soyutlamalardır. Bu yüzden siyaset felsefecileri "siyaset etme" açısından rastlanabilecek en yetersiz insanlardır: "Bir uygulaması olan bütün bilimler arasında, teorinin pratikten en çok ayrıldığı dal siyasettir ve devlet yönetmek açısından kuramcılardan ya da filozoflardan daha uygunsuzu bulunamaz"... Bu ders bana kalırsa, bilgeyi sırça köşke kapatmaz, ama onu alçakgönüllükle *Multitudo*'ya katılmaya iter. Ayrıca bu hiçbir şeyin yüceltilmemesi ya da gereğinden fazla önemsenmemesi gerektiğini gösterir. Spinoza'nın üretimi de dahil hiçbir üretim ve giderek hiçbir şey aşkın bir değer taşıyamaz bu yaklaşımda...

– Spinoza'yı konu alan iki kitabınızda da Spinoza'nın dünyasını anlatırken altını çizmiş olduğunuz "dostluk" kavramı bana "Spinoza ve siyaset" ilişkisi üzerinde düşünmek için çok elverişli bir vasatmış gibi göründü. Sözünü ettiğim bu ilişki içinde "dostluk" nosyonunun önemi nedir? Ve bu nosyonun Spinoza'daki kullanımının Aristo, Walter Benjamin, Carl Schmitt ve hatta radikal demokrasi kuramcılarının kullandığı "dostluk" kavramsallaştırmasıyla nasıl bir bağı olabilir?

• Yukarıdaki üçlü arasında benim, üstelik de çelişkili biçimde, Spinoza'ya yakın bulduğum kişi Carl Schmitt... Buna rağmen Spinoza'da dostluk sözcüğünün çok Spinozaca olduğunu düşünüyorum. Çok da gerçekçi... İki çeşit dostluk var Spinoza'da; *Ethica* IV ve V'te yeterince geliştirdiği... Birincisi, aynı tür bilgiye sahip olanlar arasında kurulabilecek, daha doğrusu kurulması tabii olan dostluk ilişkisi... Kolay kurulur ama, evrensel iletişime, barışa hiçbir katkısı olmaz bunun. Üçüncü tür bilgiye sahip olanlar, bilge ya da özgür insanlar, sıradan hayat mücadelesinin dışında, birbirleriyle gayet iyi anlaşacaklardır. Unutmayalım, Spinoza'ya göre bunlara da çok az rastlanır zaten... Asıl önemli olan, bu bilgelerin, geride kalanlarla, önce ikinci sonra da üçüncü tür bilgiye sahip olanlarla nasıl anlaşacaklarıdır. İkinci dostluk çeşidi de budur. Bana kalırsa Spinoza için önemli olan da... Bilgelerle bilge olmayanlar arası –*insan sorunları ya da insana ait şeyler* söz konusu olduğunda– genel insan ilişkileri... Zorunluluğu kavrayarak özgürleşen bilge, anlayışı, hoşgörüsü ve sevgisiyle, "ötekiler"e iki anlamda musallat olmuş en büyük belalar olan nefret, alay, hoşgörüsüzlük ve kini yenecektir... Önceki soruya dönülürse, eğer bu ikinci tür dostluk anlayışı bir "siyaset"se, evrensel sosyal eşitsizliğe karşı alınacak tavır olarak bir Spinoza siyasetinden

söz edilebilir... Her türlü seçkinciliğin ahmaklık sayılacağı yepyeni bir siyaset olarak...

– Spinoza'nın Etika*'sında beni en çok şaşırtan, en çok zorlayan, kendisine en çok hayran bırakan bölümlerin başında ruh-beden ikiliği üzerine yapılan tartışmaların yer aldığı "Ruhun Tabiatı ve Kökü Üzerine" bölümü gelmişti. Peki siz bu beden-ruh meselesine Spinoza'nın atfettiği önem ve bunun siyasal izdüşümleri hakkında neler düşünüyorsunuz?*

• Spinoza'nın karşısında yer aldığı geleneksel yaklaşım ruh ve bedeni birbirinden ayıran yaklaşımdı. Ruh'a ölümsüzlük vaadederken Beden'i solucanlara terk eden, birini yüceltirken diğerini kötüleyen, böylece bedensel olan her şeyi düşünceden ayırarak baskı altına alan yaklaşım... Spinoza sonluluk açısından bedene çok şey kazandırmadı –*Sub specie aeternitatis*'e yönelik tartışmalar dışında... Bedenimizi yine solucanlar bekliyor. Ama bana kalırsa, Spinoza en azından bir paranın iki yüzü gibi bedenle birlikte düşüncenin de sonlu olduğunu söylerken, önce bedenin düşünceden koparılabilir bir şey olmadığını, sonra da şu sonlu hayatta bedenin de özerkliği ve anlaşılmayı, kabul edilmeyi hak ettiğini anlattı. Hakları öncelikle bedeni düşünmeden ve onu kabul etmeden –dolayısıyla kendimizi kabul etmeden– anlamanın mümkün olmadığını çok erken gösterdi. Bedene yönelik çalışmaların giderek önem kazandığı şu günlerde Spinoza düşüncesini bu yönüyle de kavramaya çalışıyoruz.

– Ve yanıtınızı çok merak ettiğim son soru: Spinoza'yı bir müzisyen, bir edebiyatçı ve bir de yönetmenle eşleştirmenizi istesem, bunlar kimler olurdu ve tabii ki neden?

• Bu konuyla ilgilendiğim için, edebiyatçı dendiğinde soruya cevap verirken çok zorlanmam; birçok edebiyatçı arasında seçim yapma zorluğu sayılmazsa... Herkesin aklına Borges ya da Italo Calvino gelir örneğin. *Cuma ya da Pasifik Arafı*'nı Spinoza'nın bilgi türlerini düşünerek yazdığını bilenler Michel Tournier'yi gösterebilirler. Ben de son zamanlarda Walt Whitman'ın Spinoza felsefesine çok uygun bir şair olduğunu düşünüyorum... İçkinlikçi, evrenselci, barışçı, hoşgörülü ve özerklikçi yaklaşımıyla... Yönetmen ve müzisyen söz konusu olduğunda ise, ilişki kurmak giderek keyfi bir hal alıyor. Ama neden olmasın? Örneğin Alain Resnais ya da John Coltrane... ve daha onlarcası... Ama Spinoza'ya benzedikleri düşünüldüğü anda Spinoza onlara benzememeye başlar.

Dizin

1844 El Yazmaları 117

A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist Feminism in the late Twentieth Century [Bir Siborg Manifestosu: Yirminci Yüzyılın Sonunda Bilim, Teknoloji ve Sosyalist Feminizm] 5
A priori 72
Abós 135
Acciones 85
Ada ya da Arzu 35
Affectio 85
Affectus 85, 98
Agamben, Giorgio 3, 4, 145-147
Agape 41
Akıl-beden dikotomisi 14
Akkerman, Fokke 118, 119
Alman idealistleri 117
Althusser, L. 135, 163
Amor dei intellectualis 41, 45, 92, 94, 96, 111
Amor fati 92
Amor mundi 51
Amsterdam 40, 42, 44, 50, 51, 105, 106
Anti-Dühring 117
Appuhn, Charles 66, 98, 108, 113, 118, 121, 129, 132, 163
Arendt, Hannah 4
Aretino, Pietro 115
Arıcan, Kazım 135
Aristoteles 13
Armaner, Türker 135
Armstrong, Aurelia 17, 19, 27
arzu (*cupiditas*) 16, 85
ataerkil sistem 17, 18

Badinter, Elizabeth 13
Baker, Ulus 135, 136
Balibar, Etienne 60, 75, 95, 108, 137
Bänsch, Otto 99
Bartuschat, Wolfgang 99
Bayle, Pierre 114
Bengi dönüş düşüncesi 91, 92
Berger, John 1
Berktay, Fatmagül 11, 13, 14
Betraying Spinoza: The Renegade Jew Who Gave Us Modernity (Spinoza'yı Açığa Vurmak: Bize Moderniteyi Veren Dininden Dönmüş Yahudi) 47
Birleşik Eyaletler 74, 105, 106, 108-110, 128
Boccaccio 115
Bodin, Jean 150, 160
Borges, J. L. 35, 135, 141, 168, 170
Bove, Laurent 66, 140
Böyle Buyurdu Zerdüşt 91, 92
Bruno, Giordano 115
Büchner 30
Bülow, Friedrich 99

Caillois, Roland 98, 163
Calvincilik 109
Calvino, Italo 35, 170
Campanella 115
Cazayus, Paul 60, 73, 75, 137
Chaui, Marilena 103, 135, 140
Christianissimus 117
cinselleşmiş düalizm 13
cinselliğin Tarihi 154
Civitas 71, 72
Clara Maria 41, 42, 49, 50
Clastres, Pierre 101
Cohen, Oscar 98
Colerus, Lucas 41, 42
Coltrane, John 170
Conatus 16, 17, 23, 65, 66
Consensus populi 72
Contractum 67, 68, 128
Conversation with Spinoza (Spinoza'yla Sohbet) 46, 50
Corpus 74, 76

Cortázar, Julio 31, 33
Cristofolini, Paolo 101
Cuma ya da Pasifik Arafı 36, 142, 170
Curley, Edwin 99

çağdaş feminist kuram 15, 17
Çankaya-Eksen, Gaye 135
Çarşı Sokağı Spinozası 44
Çehov, Anton 35

d'Entrèves, Alessandro Passerin 154
de Ayala, Lopez 123
de Boulainvilliers, Henri 114
de Cive 74, 108
de Foigny, Gabriel 6, 7
de la Peyrère, Isaac 113
de Las Casas, Bartolomé 157
de Quevedo, Francisco 164
de Vitoria, Francisco 2, 3, 58, 147, 158
de Vries, Simon 39, 50, 51
de Witt, Jan 107-110, 166
Défense de l'Esprit des lois (Kanunların Ruhu'nun Savunulması) 114
Defoe, Daniel 36
Deleuze, Gilles 19, 40, 41, 44, 46, 125, 129, 134, 145, 166
Descartes 13, 15, 16, 31, 43, 48, 50, 107, 110
Descartes Felsefesinin İlkeleri 50, 107, 110
Deus sive Natura 41, 53
Devlet Sırrı 103
Dictionnaire historique et critique 114
Domínguez, Atilano 64, 98, 103, 118
Donovan, Sarah 12
Dorow, W. 120
Duguit, Léon 64, 151
Durkheim, E. 140
düalizm 6, 13, 47, 48, 57, 138

Ecce Homo 91
Engels, F. 117
entelektüel seçkincilik 95, 99
epistemoloji 11, 14, 23
ereksellik 15, 115
Erkek Akıl (Man of Reason) 12
Eros 41, 44, 122
Eski Ahit 41, 119
Etik Model 159
evrensel akıl 14, 15
Evrensel Yurttaşlık Hakkı 4, 147, 159

Fajardo, Saavedra 164
Feuer, Lewis S. 75, 137
Fischelson, Nahum 44-46
Flaubert, G. 141
Foucault, Michel 1, 4, 60, 125, 138, 153, 154, 155, 167, 168
Fransez, Moris 135
Fricker, Miranda 12, 13, 15
Friedmann, Georges 163
Fromm, Erich 168

Gatens, Moira 11, 12, 17-20
Gawlick, Günter 106, 109, 110, 114, 118, 121
Gebhardt, Carl 105, 117-119
Genç Törless 32
Gender-neutral (Toplumsal cinsiyetten arınmış) 12
Goethe 117, 141
Goldstein, Rebecca 47, 48
göç 3, 4, 7, 146, 147
göçmenlik 7, 58
Gracián, Baltasar 164
Gramsci, Antonio 156
Greene, Graham 31
Guattari, Félix 40, 41, 44, 125
Gueroult, Martial 72, 129

hak modelleri 2, 144, 159
Hallmann, Dr. 120
Haraway, Donna 3, 5-7, 147, 159, 167
Heerebord, Adrian 72
Hegel 31, 117, 133, 168
Hegemonya 95, 154, 155
Heine 30
Helenistik felsefe 13
Herem 42
Hermafrodit 6, 9
Hobbes, T. 56, 60, 64-66, 69, 71, 73-75,

79-84, 86-89, 108, 110, 113, 115, 137, 152, 155, 163, 164
Hollanda 35, 106, 108, 117, 121, 129
Homo homini lupus 74
Homo intellectualis 46, 49
Homo Sacer 4, 147
Homo sentimentalis 46
Hornsby, Jennifer 12, 13, 15
Hölderlin 30, 141
hukuk devleti 1, 83
hukuk felsefesi 11, 14, 77
hurafe (superstitio) 6, 20, 74, 84, 85, 111, 129, 166
hükümdar 61, 134, 152
hümanizm 139
Hz. Musa 68, 115, 123, 127

Irigaray, Luce 12
Israel, Jonathan 118-121

İbn Ezra 119
ifade özgürlüğü 65, 70, 105, 131, 132
İktidarın Üç Yüzü 153
iletişim hakkı 2-4, 58, 145-147, 158
iletişimsel demokrasi 3, 146
imaginatio (hayalgücü) 19, 84, 111
inanç yayma hakkı 3
İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme 43, 53, 107, 142

Jacobi, Friedrich Heinrich 116
James, Susan 13
Jaquet, Chantal 65, 72, 140
Jelles, Jarig 69, 110
Joyce, James 33, 34

Kadınlar Rüyalar Ejderhalar 6
Kaminsky 135
Kant, I. 31, 45, 47, 56, 133, 159, 166
Karanlığın Sol Eli 5, 6
Kartezyen düşünce 15
Kayıran, Yücel 133, 135, 141
Keder (*tristia*) 16
Kehrer, Jürgen 51
Kerckrinck 41, 42
Kıskançlık 21, 25, 50, 55, 96, 159, 160
Kiev'deki Adam 37
Klefmann, Jocabus Statius 120
kösnü (*libido*) 21, 22, 53
Kutsal Canavar 149, 151
Kutsal Kitap 20, 22, 107, 108, 112, 119, 120, 138, 140, 141
Kutsal Ruh 36, 142
Künraht, Henricum 105

L'Esprit des lois (Kanunların Ruhu) 114
La Terre Australe Connue (Güney Kıtası) 6
La vie et l'esprit de Mr. Benoit de Spinosa (Bay Benoit de Spinosa'nın Hayatı ve Ruhu) 114
Lagrée, Jacqueline 118-121, 123, 126
Laiklik 150, 154
Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza 94, 95
Le Guin, Ursula K. 5, 6
Leduc, Violette 31
Leibniz, Wilhelm 43, 107, 113, 163
Les lettres persanes (İran Mektupları) 114
Lessing, G. E. 116
Leviathan 58, 79-82, 89, 108, 110, 113, 144, 152
Lloyd, Genevieve 12, 18, 25
Lovibond, Sabina 13
Lucas, J. M. 41, 115

Machado, Manuel 98
Macherey, Pierre 31, 129, 165
Machiavelli 59, 61, 102, 134, 138, 140, 151, 152
Madanes 135
Maimonides 119
Mairet, Gérard 150
Malamud, Bernard 37, 142
Malebranche, Nicolas 14
Mansur, Raul 136
Marchand, Prosper 121
Marx, Karl 117, 133, 135, 168
Matheron, Alexandre 60, 65, 66, 76, 129, 137, 163, 165

Mc Cullers, Carson 37, 141
Medeniyetler çatışması 85
Meinsma 117
Meyer, Lodewijk 108, 110, 112, 121
Misrahi, Robert 66, 67, 95, 98, 99
modern hak 2, 144, 147, 159
modern hukuk 2 , 56, 59, 140, 145
Modus 46, 47, 50, 51
monarşi 21, 23, 24, 60, 64, 70-73, 75, 79, 84, 89, 103, 106-113, 116, 123, 137, 153, 165, 166
Monroe, Marilyn 37
Montesquieu 114
Moreau, Pierre-François 60, 67, 103, 110, 113, 114, 117-121, 123, 126
Multitudo (Çokluk) 4, 68, 71, 72, 74, 75, 77, 102, 129, 158, 167, 169
Musil 32, 33
Mussolini 152
Mülteci Hukuku 8
Mülteciler 147

Nabokov, Vladimir 35
Nadler, Steven 41, 42, 49, 50, 107-110
Nahum, Alber 135
Napoléon 152
natüralizm 114
Nazım Hikmet (Ran) 141
Nazizm 32
Negri, Antonio 3, 65, 100, 101, 124, 125, 129, 135, 147, 159, 165, 167
neoliberal politikalar 159, 160
Neo-platonculuk 64, 77
Neşe (*Laetitia*) 16
Nietzsche, F. 30, 32, 33, 53, 57, 59, 61, 91, 92, 102, 117, 134, 138, 141, 168
Niteliksiz Adam 32, 33, 35
Novalis 117, 141

Ontoloji 11, 14, 16, 20, 23
Opera Posthuma 110, 112, 115
Orange Hanedanlığı 106
Otuz Yıl Savaşları 106

Öteki 7, 12, 59, 157, 167

özgür irade 15, 19
Özgürlüğün Geleceği Yoktur 30, 31, 33, 35, 45, 114, 141, 168
özne 2, 57

Pactum 68-70, 128
Panteizm 30, 53, 64, 77, 116
Parkinson, G. H. R. 99, 109
Passiones 85
Pautrat, Bernard 98
Peña, Vidal 93, 89
Perse, Saint-John 153, 156
Piç (La Batarde) 31
Platon 13, 41
Plehanov 117
Pomponazzi 115
Prens 102, 151, 152, 156

Rabelais 115
Raffin, Marcelo 96
Ramond, Charles 60, 74, 75, 137
rasyonalizm 13
Regent Partisi 108
Resnais, Alain 170
Rieuwertsz, Jan 105, 107, 110, 120
Rijnsburg 40, 42-44, 50, 107
Rousset, Bernard 64
Rönesans düşüncesi 13, 139

Saint Glain 121
Saisset, Emile 98
Schmitt, Carl 152, 169
Schröder, W. 115
Seksek 31, 33
seyahat ve yerleşme hakkı 3
Shirley, Samuel 99, 105
Siborg imgesi 5-7
Sidwell, Gustavo 98, 99
Silverthorne, Michael 118
Singer, Isaac Bashevish 44-46
Sivil Toplum 67, 149, 154-161, 164
siyaset felsefesi 73, 91, 100, 128, 130, 133, 137
Skolastik felsefe 150
Smilevski, Goce 39, 46-51

Somay, Bülent 6
sosyal cinsiyet 6, 7, 9
soyut bireycilik 19
sömürgecilik 3, 146
Spinoza ve Siyaset 95, 108, 163, 168, 169
Spinozas Rache (Spinoza'nın İntikamı) 51
Stalin 152
Statu quo 102
Status hostilis 74
Stern, Jacob 99
Strauss, Leo 106, 113, 130
Suárez, Francisco 66, 71-73, 152, 164
Summa potestas 121-123
Sunat, Haluk 135

Tatian, Diego 1, 63, 134
Tekil Varlık 8, 16, 17, 27, 58, 61, 66, 83, 86, 94-97, 134, 137, 141, 151, 157, 167
The Mind-Body Problem (Zihin-Beden Sorunu) 47
Thomasius, Jacob 113, 114
ticaret hakkı 3, 145
toplumsal barış 86, 131
Tournier, Michel 35, 36, 142, 170
Töz 46, 138
Tractatus theologico-politicus 58
Traité des Trois Imposteurs (Üç Sahtekâr Üzerine İnceleme) 114
Ultimi Barbarorum 109
Ulus Devlet 1, 2, 4, 5, 8, 59, 73, 123, 133, 138, 144, 147, 151, 157-161, 167
Ulysses 33-35, 37
Utrecht Birliği 106

Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn (Moses Mendelssohn'a Mektuplarda Spinoza Öğretisi Üzerine) 116
Ülken, Hilmi Ziya 135
Ütopya 6, 7, 60, 137, 153, 160, 168

van den Enden, Franciscus 40-42
van der Spyck 49, 109
van Vloten 117
Varolma Direnci ve Özerklik 30, 117, 139, 163, 166
von Cherbury, Herbert 113
von Murr, Christoph Gottlieb 120
West, David 18, 21, 25
Whitman, Walt 141, 170

Yaban Kuraldışılık 124, 125, 135
Yahudiler 20, 32, 40, 47, 53, 68, 106, 112, 113, 123, 127, 128, 132
Yardımlı, Aziz 16, 98, 135
Yeni Ahit 36, 119
Yersiz yurtsuzlar 4, 147
Zac, Slyvain 165
Zelyüt, Solmaz 135