ANTONIO NEGRI

AYKIRI SPINOZA

GÜNDEM (DEKİ/DIŞI) ÇEŞİTLEMELER



ÇEVİRİ
NURFER ÇELEBİOĞLU
EYLEM CANASLAN

Zoe

ANTONIO NEGRI • AYKIRI SPINOZA

Zoe

Antonio Negri

Aykırı Spinoza



Aykırı Spinoza / Gündem (deki/dışı) Çeşitlemeler / Antonio Negri
Subversive Spinoza (Un) Contemporary Variations
© Antonio Negri / 1998
© Zoe Yayıncılık Tic. Ltd. Şti, İstanbul, 2020
İngilizceden Çevirenler: Nurfer Çelebioğlu, Eylem Canaslan

Felsefe Dizisi: 002

1. Basım / Otonom Yayıncılık/ Mayıs 2011 / İstanbul
2. Basım / Zoe Kitap / 2020 / İstanbul

ISBN: 978-605-81033-8-2
Dizgi: Selin Hamzaoğlu
Kapak Tasarımı: Savaş Çekiç
Baskı: Ayhan Matbaa
Mahmutbey Mah. 2622. Sok. No: 6/31 Bağcılar / İstanbul
Sertifika No: 44871

Zoe Kitap
Sertifika No: 42428
Merkez Mah. Perihan Sok. No:67/2 Emin Bey Apt.
Şişli / İSTANBUL
Tel/Faks : 0.212.230 95 96
info @ zoekitap.com www.zoekitap.com

Antonio Negri

Aykırı Spinoza

Gündem (deki/dışı) Çeşitlemeler

İngilizceden Çevirenler: Nurfer Çelebioğlu, Eylem Canaslan



ANTONIO NEGRI, 1933 yılında İtalya'nın Padua kentinde doğdu. Alman tarihselciliği üzerine hazırladığı tezle felsefe diploması aldı. 1957-1958 yılları arasında Benedetto Croce Tarihsel Çalışmalar Enstitüsü'nde çalıştı ve 1959 yılında hukuk felsefesi profesörü ünvanını aldı. 1967 yılına dek Padua Üniversitesi'nde asistan olarak görev yaptı ve aynı yıl devlet kuramları alanında profesör oldu. 1979 yılında Aldo Mora'nın kaçırılarak öldürülmesi nedeniyle bu eylemi planlamak ve Kızıl Tugaylar'ın lideri olmakla suçlandı. Daha sonra Kızıl Tugaylar'la bağlantısı olmadığı açığa çıksa da toplam 34.5 yıl hapis cezasına çarptırıldı.

1983 yılında Radikal Parti'den parlamentoya seçilene dek hapiste kaldı. Aynı yıl, dokunulmazlığının kaldırılması nedeniyle İtalya'yı terk etti ve 1997 yılına dek yaşayacağı Fransa'ya yerleşti. 1997 yılında devlet terörizminden kaynaklanan "kurşun yılları"nın son bulması için İtalya'ya geri döndü kalan cezası için yeniden hapishaneye gönderildi. 2003 yılında serbest bırakıldı.

Negri'nin Türkçede yayımlanan diğer eserleri:

The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century (1989, *Yıkıcı Politika: 21. Yüzyıl İçin Bir Manifesto*, çev. Akın Sarı, Otonom Yay., 2006), *Communits Like Us* (1985, Felix Guattari ile birlikte, *Bizim Gibi Komünistler*, çev. İlkay Sümer, Mustafa Erata, Barış Özçorlu, Otonom Yay., 2006), *Arte e multitudo* (1989, *Sanat ve Çokluk*, çev. Serkan Sönmezgil, Monokl Yay., 2013), *The Savage Anomaly: The Pover of Spinoza's Metaphysics and Politics* (1991, *Yaban Kuraldışılık: Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü*, çev. Eylem Canaslan, Otonom Yay., 2005), *Marx Beyond Marx: Lessons on The Grundrisse* (1991, *Marx Ötesi Marx: Grundrisse Üzerine Dersler*, çev. Münevver Çelik, Otonom Yay., 2006), *La consituzione del tempo* (1997, *Devrim Zamanı*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yay., 2005), *El exilio* (1998, *Sürgün*, çev. Öznur Karakaş, Monokl Yay., 2013), *L'Europa e l'Impero* (2003, *Avrupa ve İmparatorluk*, çev. Kemal Atakay, Otonom Yay., 2006), *La consituzione del tempo* (2003, *Devrimin Zamanı*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yay., 2005), *Fabbrica di porcellana: Per una nuova grammatica politica* (2008, *Porselen Yapımı: Politikanın Yeni Bir Grameri İçin*, çev. Elyesa Koytak, Monokl Yay., 2013), *Factory of Strategy: Thirty-Three Lessons of Lenin* (2015, *Lenin Üzerine 33 Ders*, çev. Nagehan Uskan, Otonom Yay., 2015), *Assembly* (2017, *Meclis*, çev. Akın Emre Pilgir, Ayrıntı Yay., 2019).

İçindekiler

İngilizce Baskıya Editörün Önsözü 7
İngilizce Baskıya Editörün Notu 14
Kısaltmalar 16

I. Spinoza: Güncelliğinin Beş Sebebi 19
II. *Politik İnceleme* ya da Modern Demokrasinin Temeli 29
III. Reliqua desiderantur: Son Dönem Spinoza'daki Demokrasi Kavramının Tanımlanışı Üzerine Bir Tahmin 52
IV. Sonsuzluk ile Topluluk arasında: Spinoza ve Leopardi'nin Materyalizmi Üzerine Notlar 90
V. Spinoza'nın Modernlik Karşıtlığı 115
VI. "Spinoza'ya Dönüş" ve Komünizmin Dönüşü 133
VII. Spinoza'da Demokrasi ve Bengilik 142
VIII. Bitirirken: Spinoza ve Postmodernler 157

Dizin 165

İngilizce Baskıya Editörün Önsözü

Antonio Negri politik teorisyen ve eylemci olarak taşıdığı (bazılarına göre kötü) şöhrete ek olarak, Benedictus de Spinoza'nın (1632-1677) nüfuzu zor felsefesinin belli başlı yorumcuları arasında bir yere sahiptir. *L'anomalia selvaggia: Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*'nın[1] 1981 yılında yayımlanmasıyla bu alanda öne çıkan Negri, bu eserini İtalya eski başbakanı Aldo Moro'nun kaçırılması ve öldürülmesiyle ilgili davanın tutuklu sanıklarından biri olarak, 7 Nisan 1979'dan 7 Nisan 1980'e kadar süren ilk bir yıllık hapis döneminde yazdı. Hakkındaki iddialar delil yetersizliğinden düştü; fakat kendisine yöneltilen daha da asılsız suçlamalardan ötürü, Radikal Parti'nin aday listesinden İtalya parlamentosuna seçileceği 1983 yılına kadar dava öncesi "önleyici gözaltı"nda tutuldu. Parlamenter dokunulmazlığı sayesinde serbest kalan Negri, dokunulmazlığının kaldırılması ve yeniden hapse gönderilmesi yönünde mecliste oylama yapılmasına kadar, meclis oturumlarına birkaç ay boyunca katıldı. 1997 yılında İtalya'ya geri dönünceye kadar yaşayacağı Fransa'ya da bu aşamada gitti.

---

[1] Antonio Negri, *L'anomalia selvaggia: Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza* (Milano: Feltrinelli, 1981); Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, çev. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991); [*Yaban Kuraldışılık: Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü*, çev. Eylem Canaslan (İstanbul: Otonom, 2005). Türkçe baskıya yayıncının notları kitap boyunca yıldız işaretiyle ve gerektiğinde köşeli parantezle belirtilecektir].

Negri, siyasi bir tutsak olmanın yanı sıra, *Yaban Kuraldışılık*'ın modern felsefe incelemeleri üzerindeki muazzam etkisi nedeniyle, Fransa'da entelektüel bir üne de sahipti. Kitap hemen Fransızcaya çevrildi ve önde gelen Spinoza araştırmacılarından Gilles Deleuze, Pierre Macherey ve Alexandre Matheron'un övgü dolu önsözleriyle beraber yayımlandı.[2] Negri'nin yorumunu sadece itibarlı değil aynı zamanda gerçekten devrimci kılan iki unsur vardı: Birincisi, Negri Spinoza'nın kuraldışı metafizik eserinin, onun anavatanı olan Felemenk Cumhuriyeti'nin on yedinci yüzyıldaki tarihsel kuraldışılığına doğrudan bağlı olduğunu kanıtlamayı başardı: Dönemin Birleşik Eyaletler'i, kapitalizm öncesi dağılmakta olan Avrupa monarşileriyle kuşatılan aydınlanmış bir oligarşik yönetime sahip, neredeyse olgun bir kapitalist piyasa ekonomisiydi. İkincisi, Spinoza'nın felsefesi, bu kuraldışı tarihsel konumun bir sonucu olarak, (açık ve ayırt edici biçimde olmasa da) iki parçaya ya da döneme bölünmüştür. Negri, bu dönemleri sırasıyla Spinoza metafiziğinin "birinci temeli" ve "ikinci temeli" diye adlandırır. Erken dönem çalışmalardan başlayarak (ancak 1677 yılında ölümünden sonra yayımlansa da, Spinoza'nın üzerinde yıllar boyu çalıştığı) Etik'in ikinci bölümünde dek uzanan bir alanda açığa çıkan birinci temel, Rönesans'ın büyük bir bölümüne hükmeden Yeni Platoncu idealizmle büyük oranda uyumludur. Bu idealizm, içinden insan praksisinin bir yan belirti ya da artçı etki olarak zuhur edeceği, varlığın radikal içkinliğinin bir ontolojisini doğurur. Bu yarıtürümcü mantık, Spinoza'nın eserlerine getirilen birçok mistik yoruma da ilham verecektir. *Teolojik-Politik İnceleme*'de (1670) mevcut olan, toplumsal sözleşme anlayışının dayattığı yabancılaşma ile çokluğun doğrudan demokratik kuruculuğu fikri arasındaki ve yalnızca *Etik*'in son bölümleri ile yarım kalan *Politik İnceleme*'nin çözebileceği gerilimden doğan ikinci temel ise, bedenlerin ve yüzeylerin radikal biçimde yapıcı bir materyalizminin lehine, Yeni Platoncu türümcülüğü

[2] Negri, *L'Anomalie sauvage: Puissance et pouvoir chez Spinoza*, çev. François Matheron (Paris: Presses universitaires de France, 1982). * Fransızca baskıdaki önsözler, Türkçe baskıya da eklenmiştir.

terk eder. Spinoza'nın yeniden temellenen ontolojisi, ilk temelinde olduğu gibi, radikal biçimde içkin kalır; fakat artık varlık praksisi değil, praksis varlığı inşa eder: Varlık, ancak insan praksisi tarafından sürekli olarak (yeniden) inşa edildikçe "var olur". Negri'ye göre bu ikinci temel, Spinoza'nın, Felemenk Cumhuriyeti'nin tarihsel ve politik kuraldışılığını metafizik açıdan genişletme ve derinleştirme çabasını temsil eder.

Yaban Kuraldışılık, kişisel bir bakış açısından Negri'nin kendi düşüncesinin "ikinci temeli" olarak da okunabilir. Negri'nin 1950'lerden bu esere kadar kaleme aldığı birçok yazı, modern kapitalist devletin tarihine odaklanır ve bu devletin metafizik ve hukuki meşrulaştırılma biçimleri üzerinde durur (bu meşrulaştırma kendisini Descartes, Kant ve Hegel'in felsefi eserlerinde, Hans Kelsen, Norberto Bobbio ve Evgeny Pashukanis'in hukuk yazılarında ve diğer isimler arasında özellikle John Maynard Keynes'in politik ekonomisinde gösterir). Negri'nin düşüncesinin bu 'birinci temeli' esasen negatif bir temeldir; ideolojilerin hegemonik disipliner biçimleri üzerine aşırı agresif (ve etkili) saldırılar düzenlerken, bu biçimlerin olumlayıcı, yani devrimci alternatifleri lehine benzer biçimde güçlü modeller üretememiştir. Negri bu durumu, Yaban Kuraldışılık'ın önsözünde açıkça kabul eder:

> Modern düşüncenin kökenleri ve devletin Modern tarihi çalışmalarındaki önemli dürtülerden birinin, türeyimsel kriz çözümlemesinin, kapitalist ve burjuva devletin çözülüşünün koşullarını aydınlığa kavuşturmada faydalı olabileceği görüşünde yattığı inkâr edilemez. Öte yandan böyle bir proje, benim daha önceki bazı çalışmalarımın ana unsurunu oluştursa da (örneğin Descartes üzerine olan çalışmamın*), bugün daha az ilgimi çekmektedir. Burada beni asıl ilgilendiren, burjuva devletinin kökenleri ve krizinden ziyade, oluşum halindeki devrimin sunduğu teorik alternatifler ve fikir verici olanaklardır.[3]

*A. Negri, *Descartes politico: o, della ragionevole ideologia* (Milano: Feltrinelli, 1970); *Political Descartes: Reason, Ideology and the Bourgeois Project* (Londra, New York: Verso, 2007).

[3] Negri, *Savage Anomaly*, s. xx-xxi [*Yaban Kuraldışılık*, s. 41].

"Oluşum halindeki devrim"e duyulan bu yenilenmiş ilgi, hareket noktasını Spinoza'nın külliyatında bulur; bu külliyat felsefe tarihinde sadece kavramsal yereylere ait bir kaynak olarak değil, devrimci teorinin ve praksisin etkili yeniden kuruluşu için gerekli bir dolambaçlı yol olarak anlaşılır: "Spinoza düşüncesinin ve bunun yanında burjuva düşünce geleneğinin 'ötesi'ni kurmamıza izin verecek bir alanın ve önerinin kabulü, gerçekte başka bir amaca yönelmiş bir hareketi hazırlamaktır: aynı şekilde yorgun ve eklemleri iltihaplanmış bir devrimci düşünce geleneğinin 'ötesi'ni kurmak."[4] Öyleyse Negri'nin Spinoza okuması, onun yalnızca bir felsefe tarihçisi olarak yaptığı çalışmaların dönüm noktasını değil, aynı zamanda politik aktivizmine olanak sağlayan bir unsuru da temsil eder.

Negatif bir ilk temelden olumlayıcı ve ontolojik bir ikinci temele geçişin en önemli sonucu (ve göstergesi), bu geçişin zaman sorununda açtığı yeni bakış açılarında yatar. Birinci temel, kendi zamansallığı içinde neredeyse yalnızca geçmişe dönüktü; ikinci temelse, baskın biçimde ileriye dönüktür, gelecek zamanın ayırt edici kipselliklerine yönelmiştir. Dolayısıyla Negri şöyle der:

> Hantal bir geçmişi özgürleştirmek, eğer ki günümüzün yararına ve geleceğin (*futuro*) üretimine taşınamayacaksa hiçbir şeye yaramaz. Spinoza söyleminin gücü temelinde (...) gelecek olan zamanı (*l'avvenire*) tartışmaya katına isteğimin sebebi işte budur. (...) Spinoza'yı huzurumuza çıkarmakla, birçok düşünürün arasındaki zavallı bir tanesi olarak ben, gelecek olan zamanın kurucusu devrimci bir praksis fenomonolojisi tanımında bugün bir araya gelen öğeleri kavrayabilmemi sağlayan bir geçmiş okuma yöntemiyle, gerçek bir ustayı sorgulamış olacağım.[5]

---

[4] Negri, *Savage Anomaly*, s. xix-xx [*Yaban Kuraldışılık*, s. 40].

[5] Negri, *Savage Anomaly*, s. xxi [*Yaban Kuraldışılık*, s. 42], çeviri değiştirildi (bkz. İtalyanca baskı s. 16-17). Negri son dönem yazılarında, her zaman olmasa da genellikle, "gelecek" ("*futuro*"[*futur, future*]) ile "gelecek olan zaman" ("*avvenire*" [*avenir, time-to-come*] ya da "*tempo-avvenire*") arasında ayrım yapar. Gelecek, şimdinin homojen bir devamlılığıdır ve bir anlamda Walter Benjamin'in "*Tarih Kavramı Üzerine*"de (W. Benjamin, *Selected Writings*, c. 4, (Cambridge: Harvard University Press, 2003) [*Son Bakışta Aşk*, ed. Nurdan Gürbilek (İstanbul: Metis, 1995)]) ele aldığı "boş zaman" (*empty time*) fikrine benzer. Gelecek olan zaman ise radikal ya da devrimci bir yeniliğin

Gelecek olan zaman, alternatiflerin ve olumlamanın zamanıdır; Spinoza'nın erken dönem modern özgürleşme projesinin, Negri'nin modern sonrası projesiyle kaynaşarak, Negri'nin bu kitapta "modernlik karşıtlığı" diye adlandırdığı komünizm ve radikal demokrasi için yeni bir matriks yarattığı zamandır. Negri, Spinoza'nın düşüncesini yapıcı bir materyalizm olarak yeniden kurma tarzını açıklarken, eş zamanlı olarak kendi düşüncesini de kurucu praksis olarak yeniden temellendirir.

Negri'nin İngilizce konuşan dünyada bilinen birçok eseri, bu ikinci temelden yükselir: Machiavelli'den Lenin'e birbirini izleyen devrimci teorilerin ve pratiklerin karşılaştırmalı çözümlemesini yaptığı ve *Insurgencies*'te[6] bir araya getirdiği "kurucu güç" çalışmaları (Negri, bu kitabın, "modern politik metafiziğin gelişimi üzerine [*Yaban Kuraldışılık*'ta] yapılmış çalışmaların bir tür uzantısı" olduğunu belirtir); *Time for Revolution*'da[7] topladığı, zaman ve kolektif öznellik üzerine yoğun metafizik incelemeleri; ve tabii Michael Hardt'la beraber küreselleşme, devlet-biçimi ve direniş konuları üzerine yazdığı *Labor of Dionysus* ve *Empire* adlı eserler.[8] Bütün bu eserler, devrimci düşüncenin "ötesi"ne ulaşma ve Negri'ye ilk defa Spinoza'yla karşılaşmasında görünüveren gelecek olan zamanı kurma çabası içinde, ikinci temelden yararlanır.

---

patlamasıdır ve Benjamin'in "olağanüstü hal"ine ya da "şimdinin zamanı"na (*now-time*) yakındır. Michel Foucault'nun ve Gilles Deleuze'ün "olay" kavramları, Negri'nin bu ayrımı yapmasında daha etkilidir; Matteo Mandarini'nin çeviri notu için bkz. Negri, *Time for Revolution*, çev. Matteo Mandarini (New York: Continuum, 2003), s. 285 [*Devrimin Zamanı*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Ayrıntı, 2005), s. 179].

[6] Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, çev. Maurizia Boscagli (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), s. 352 n. 90.

[7] A. Negri, *Time for Revolution*, çev. Matteo Mandarini (New York: Continuum, 2003) [*Devrimin Zamanı*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Ayrıntı, 2005)]. Bu kitap neredeyse yirmi yıl arayla yazılmış, zaman konusunu işleyen iki uzun makaleden oluşur: *Macchina tempo* (Milano: Feltrinelli, 1982)'dan alınan "The Constitution of Time" ile ilk olarak Roma'da Manifestolibri tarafından 2000 yılında yayımlanan *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*.

[8] A. Negri, M. Hardt, *Labor of Dionysus: Critique of the State-Form* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994) [*Dionysos'un Emeği*, çev. Ertuğrul Başer (İstanbul: İletişim, 2003)]; *Empire* (Cambridge: Harvard University Press, 2000) [*İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı, 2001)].

Aykırı Spinoza bir anlamda *Yaban Kuraldışılık*'ın dolaysız devamıdır ve Negri'nin ikinci temelinin bir uzantısıdır: Büyük oranda, önceki kitapta geliştirilen ana argümanı izleyen ve destekleyen düşünümlerden ve çözümlemelerden oluşur. Bu yüzden Spinoza ile İtalyan romantik şair Giacomo Leopardi arasındaki tarihsel ve kavramsal paralellikleri (IV. makale), Spinoza'nın modernliğin ve postmodernliğin metafizik ve politik düşüncesine sunduğu radikal alternatifi (V., VI. makaleler ile sonsöz) inceler. Ayrıca bir başka yanıyla, *Yaban Kuraldışılık*'ın ikinci versiyonudur: Diğer araştırmacıların ve felsefe tarihçilerinin eleştirilerine cevaben, önceki kitabın bazı temel tezlerinin yeniden yazılması ve özeleştiri yoluyla ikinci temelin gözden geçirilmesidir. Özel olarak da, Negri bu kitabın birkaç yerinde Spinoza'da birinci ve ikinci temeller arasındaki belirgin bir duraklamanın bulunduğuna dair ilk iddiasının abartılı olduğunu kabul eder; öte yandan bu iki temelin belirleyici karakteristiklerine getirdiği tarifinin temelde doğruluğunu koruduğunu belirtir. Aynı zamanda bu kitapta, Spinoza'nın sonraki dönemlerine ait radikal biçimde kurucu demokrasi anlayışı üzerinde *Yaban Kuraldışılık*'ta yaptığından daha etraflıca durur; II., III. ve VII. makaleler tümüyle bu meseleye ayrılmıştır. Bu yönelimlerden hangisini vurgulamayı seçeceğimiz bir yana, biz okurlar, *Aykırı Spinoza* ve selefinin ayrılmaz biçimde iç içe geçtiğini aklımızda bulundurmalıyız.

Bununla birlikte *Aykırı Spinoza, Yaban Kuraldışılık*'ın salt bir ilavesi değildir. *Aykırı Spinoza* göz ardı edilemez bir biçimde kendi ritmine, kendi stiline ve kendi tutkusuna sahiptir. Belki de bunun en güçlü ve etkileyici tezahürü, kitabın *Yaban Kuraldışılık* gibi hapishanede yazılmış olan ilk makalesinde ortaya çıkar. Burada, Spinoza'nın güncelliğini cesaretle savunan argümanın bağrında, Negri bize kuşkusuz kendi amentüsünü sunar:

> Olumlamamı haklı ve daimi olarak, varoluşumun ağırlığını, her gün, her an ileriye fırlattığım, her gün, her an kolektif varlık tarafından kurulan sürekli bir yer değiştirmeye uğrattığım faal bir gerçeklik olarak gördüğüm şaşkınlık-

ta yaşamaya devam ediyorum. Bu ağırlık, devrimin kendisidir. Bunu savunmalıyım, düşman bir oluştan çekip almalıyım, var olmaya devam etmenin, varlığı zenginleştirmenin tek ve sürekli tercihine adamalıyım. Varlık olgusunun dışında nostaljiye kapılmak ya da pişmanlık duymak için nedenim yok. Varlığımdaki ısrarıma, özgürleşme senaryoları kuran kolektif imgelemin materyali olarak –dingin ağırlığında bile (hatta yaşlılık ve hapishane gibi beni içten içe hırpalayan yıkım anlarında bile) tutunuyorum. Yaşadığım, bir aşırı belirlilik hareketi, var olanın ve silinemeyenin ifadesi.

Bir Roma hapishanesinin diplerinden çıkıp gelen bu yaşam mucizesinin inatçı yakarışı, Spinoza'nın sevinç diye adlandırdığı hisle ya da "duygu"yla yankılanır: "Sevinç bedenin eyleme gücünü arttıran ya da destekleyen bir duygudur. (...) Öyleyse sevinç, doğrudan iyidir" (*E* IV Ö41 k). Sevinç, ölüme karşı yaşamın gücüdür; Negri'nin benimsediği bir Foucault terimi kullanırsak, sevinç eylem halindeki biyo-iktidardır. Aynı sevinç, *İmparatorluk*'un son satırlarına dek Negri'nin diğer tüm eserlerinde yankılanmaya devam eder: "Postmodern dönemde bir kez daha (...) iktidarın sefaleti karşısına varlığın şenliğini dikiyoruz. Bu, hiçbir iktidarın kontrol edemeyeceği bir devrimdir; biyo-iktidar ve komünizm, ortak faaliyet ve devrim, sevgi içinde, yalınlık ve hatta masumiyet içinde bir arada var olurlar. Bu, komünist olmanın dayanılmaz hafifliği ve sevincidir."[9] Aynı zamanda, altüst eden bir Spinozacı olmanın hafifliği ve sevincidir.

Timothy S. Murphy

[9] Negri ve Hardt, *Empire*, s. 413 [*İmparatorluk*, s. 412].

İngilizce Baskıya Editörün Notu

III., IV. ve V. makalelerin çevirmenlerine işimi oldukça kolaylaştırdıkları için, özellikle de benim çevirilerimi büyük bir dikkatle okuyan ve düzeltide kusursuz önerilerde bulunarak bunların çok daha kaliteli hale gelmesini sağlayan Matteo Mandarini'ye şükran borçluyum. Müphem noktalarda verdikleri yanıtlarla, bu kitaptaki bazı meselelerin netleşmesine yardım eden Judith Revel'e ve Alberto Toscano'ya teşekkür ederim. Bu proje kapsamındaki bazı editöryal çalışmalar, Oklahoma Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesinin verdiği Fakülte Gelişim Bursu ve Oklahoma Üniversitesi Araştırma Kurulu'nun karşıladığı yol masrafları sayesinde gerçekleşti.

"Spinoza: Güncelliğinin Beş Sebebi", ilk olarak "La Théodicée dialectique comme exaltation du vide" başlığı altında *Cahier 14, La Religion, Confrontation* (güz 1985), s. 175-81'de yayımlandı. Metne "Haziran 1983, Rebibbia Hapishanesi" notu düşülmüştür.

"*Politik İnceleme* ya da Modern Demokrasinin Temeli" ilk olarak "Spinoza, Baruch: *Tractatus Politicus*" başlığıyla ve François Châtelet'nin editörlüğünde Fransızca olarak yayımlandı: *Dictionnaire des oeuvres politiques* (Paris: Presses universitaires de France, 1986), s. 765-76.

"*Reliqua desiderantur:* Son Dönem Spinoza'daki Demokrasi Kavramının Tanımlanışı Üzerine Bir Tahmin" ilk olarak İtalyanca yayımlandı: *Studia Spinozana*, c. 1 (1985), *Spinoza's Philosophy of Society*, s. 151-76. Ted Stolze'un yaptığı İngilizce çeviri, Warren Montag ve Ted Stolze'un editörlüğünde yayımlandı: *The New Spinoza* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), s. 219-47. Bu çeviri çevirmenin, editörlerin ve University of Minnesota Press'in izni alınarak, gözden geçirilmiş haliyle bu kitapta yer almaktadır.

"Sonsuzluk ile Topluluk arasında: Spinoza ve Leopardi'nin Materyalizmi Üzerine Notlar" ilk olarak İngilizce yayımlandı: *Studia Spinozana*, c. V (1989), s. 151-76. Michael Hardt'ın çevirisi, çevirmenin ve *Studio Spinozana*'nın izni alınarak, gözden geçirilmiş haliyle bu derlemeye dâhil edilmiştir.

"Spinoza'nın Modernlik Karşıtlığı", ilk kez, 21 Ocak 1990'da Sorbonne'da düzenlenen "Spinoza ve Yirminci Yüzyıl" seminerinde sunuldu ve Fransızca olarak yayımlandı: *Les Temps modernes*, c. 46, no. 539 (Haziran, 1991), s. 43-61. Charles T. Wolfe'un çevirisiyle İngilizce yayımlandı: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, c. 18, no. 2 (1985), s. 1-15. Bu çeviri, çevirmenin ve *Graduate Faculty Philosophy Journal*'ın izni alınarak, gözden geçirilmiş haliyle bu derlemeye dâhil edilmiştir.

"Spinoza'da Demokrasi ve Bengilik" ilk olarak Fransızcada "Démocratie et éternité" başlığı altında yayımlandı: *Spinoza: Puissance et ontologie*, der. Myriam Revault d'Allonnes ve Hadi Rizk, (Paris: Kimé, 1994), s. 139-51. Bu kitapta makale, "Félix Guattari'nin anısına" ithaf edilmiştir.

"Bitirirken: Spinoza ve Postmodernler" ilk kez Fransızca olarak "Une Philosophie de l'affirmation" başlığıyla yayımlandı: *Magazine littéraire* 370 (Kasım 1998), s. 53-5.

Kısaltmalar

Negri kendi Spinoza yorumunda, Latince *potestas* ile *potentia* terimleri arasında sistematik bir ayrım yapar. *Potestas* İtalyancada *potere*, Fransızcada *pouvoir* kelimelerine karşılık gelirken; *potentia*'nın İtalyancadaki karşılığı *potenza*, Fransızcada ise *puissance*'dır. Maalesef her iki kelime de İngilizceye "power" olarak çevrilir ve Negri'nin okumasının dayandığı anlam farklılığı gizlenir: *Potestas* gücün sabit, kurumsal ya da "kurulu" biçimini ifade ederken; *potentia* gücün akışkan, dinamik ya da "kurucu" biçimini ifade eder.[1] Çeviriyi parantez içlerinde aktarılan İtalyanca terimlerle daha fazla boğmadan bu ayrımı görünür kılmak için, Michael Hardt'ın *Savage Anomaly* çevirisinde kullandığı yöntemi izledik: *Potestas* kelimesini "Power", *potentia* kelimesini ise "power" olarak aktardık.*

[1] Bu terminolojik ayrımla ilgili daha kapsamlı bir tartışma için Michael Hardt'ın *Savage Anomaly*'deki önsözüne bakınız (*Savage Anomaly*, s. xi-xvi [*Yaban Kuraldışılık*, s. 27-36]). Negri, politik felsefe tarihinden sunduğu geniş bir örnekler dizisi içinde bu ayrımın kavramsal etkilerini geliştirir, bkz. *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

* Bu kitabın Türkçe çevirisinde, *Yaban Kuraldışılık*'ın çevirisinde olduğu gibi, potestas (*Power, pouvoir, potere*) için "iktidar", potentia (*power, puissance, potenza*) için ise "güç" sözcükleri tercih edilmiştir.

Bu kitapta Spinoza'nın eserlerinden yapılan alıntılar, parantez içinde kısaltma kullanılarak ve aşağıdaki basımlardan yapıldı. Negri'nin argümanlarını daha iyi yansıtabilmek için bazen çevirilerde değişikliğe gidildi**:

E : *Ethica: Ethics*, Edwin Curley (der. ve çev.), *The Collected Works of Spinoza*, c. 1 (Princeton: Princeton University Press, 1985); belli pasajları belirtmek için Curley'in yöntemine benzer bir şekilde, aşağıdaki harf kısaltmalarını kullandık:

E I, II vs.	*Etik*'in birinci, ikinci vs. bölümleri
T	tanım
A	aksiyom
Ö	önerme
k	kanıtlama
s	sonuç [*corollarium*]
n	not [*scholium*]

M	*The Letters*, çev: Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 1995); sayılar, Van Vloten ve Land'ın mektupları numaralandırmak için kullandıkları standart kronolojik sistemi ifade eder.
TP	*Tractatus Politicus: Political Treatise*, çev. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 2000); roma rakamları bölüm numaralarını, arap rakamları bölüm içindeki paragrafları ifade eder.

** *Etik* ile *Politik İnceleme*'den yapılan alıntılarda bölüm ve önerme veya paragraf numaraları temel alındığından, bu eserlerin Türkçe baskılarına bakmak isteyen okuyucu zorlukla karşılaşmaz: *Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea, 2000), *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost, 2009, 2. basım); *Politik İnceleme*, çev. Murat Erşen (Ankara: Dost, 2009, 2. basım). *Teolojik-Politik İnceleme*'den yapılan alıntılarda sayfa numarası verildiği için, biz de Türkçe baskıdaki (*Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Reyda Ergün, Cemal Bâli Akal (Ankara: Dost, 2008)) sayfa numarasını köşeli parantez içinde belirttik. Spinoza'nın mektupları ise henüz tümüyle Türkçeye çevrilmemiştir. Yalnızca Deleuze'ün deyimiyle "Kötülük Mektupları" Türkçeye kazandırılmıştır: *Spinoza-Blyenbergh. Kötülük Mektupları*, çev. Alber Nahum (İstanbul: Norgunk, 2008). Spinoza'nın eserlerinden yapılan alıntılar, bu kitaptaki terminolojik bütünlüğü ve yapılan değişiklikleri yansıtabilmek için çoğunlukla yeniden çevrilmiştir.

TTP	*Tractatus Theologico-Politicus: Theological-Political Treatise*, çev. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 2000); roma rakamları bölüm numaralarını, arap rakamlarıysa kitabın sayfalarını ifade eder.

Spinoza: Güncelliğinin Beş Sebebi

Kolektif praksis tarihinde varlığın [*being, être*], oluşun [*becoming, devenir*] ötesine geçtiği uğraklar vardır. Spinoza'nın güncelliği, *her şeyden önce* bundan kaynaklanır: Varlık, hakikate sahip olmayan bir oluşa tabi olmak istemez. Hakikat varlıktandır, hakikat devrimcidir, varlık ise zaten devrimdir. Biz de aynı tarihsel paradoksu yaşıyoruz. Oluş, bizim devrimci varlığımızla karşılaştığında kendi yanlışlığını açığa vurur. Bugün oluşun varlığı yıkmaya ve hakikati bastırmaya yeltenmesi tesadüfî değildir. Oluş, devrimi ortadan kaldırmayı ister.

Spinoza'dan önce büyük bir kriz gelir. Ve kriz daima varlığın olumsuz ihlalidir; varlığın dönüşüm gücüne, insanlığın emeği ve deneyimiyle varlıkta biriken ifade bolluğuna karşı durur. Kriz daima tepkidir. Spinoza krizin ve tepkinin asıl özelliklerini kavrar; bunlara, varlığın dingin gücünü, külfetsizliğini ve bunun sonucunda da ontolojik dönüşümün ve şu an zaten var olanın normu olarak

sabitlenen, yine de bir yıkımlar evreninin içinde bulunan arzunun tersine çevrilemezliğini savunarak yanıt verir. "Işığın hem kendisini hem de karanlığı ortaya koyması gibi, hakikat de hem kendisinin hem de yanlışın ölçüsüdür" (*E* II Ö43 n). Oluş filozoflarının büyü çözmeleri, iktidar dolayımlarının savunucularının sinizmi ve diyalektik düşünürlerinin oportünizmi, böylece, saflığı içinde beliren varlığa düşman kesilir. Spinoza'nın düşüncesi, ilk özgürlük devriminin masif soybilimsel katmanı, düşmanın bilgiç ve tepkisel bir oluşun hizmetindeki tek taraflı bakış açısından, böylelikle bir kuraldışılık olarak tanımlanır.

Vicdanlarda tamamlanmış bir devrimin hakikati, *multitudo* ve onun etkililiğinin keşfi yoluyla etiğin kendisi için varlığı olan Spinozacı hakikatin karşısında, iktidarın türdeşliğinin bin bir figürü olan diyalektik oluşun kalbinde, varlığın ihlaline ve restorasyonuna doğru bir eğilim durur. Spinoza'dan sonra, felsefe tarihi diyalektik ideolojinin tarihidir. Teolojik aşkınlık ve yabancılaşma geleneği, diyalektik bir kılıkta tekrar baş gösterir. Sürekli yenilenen sömürünün ve sürekli dayatılan mutsuzluğun sefil dökümünden başka bir şey olmayan teodise sorunu, Spinoza'dan sonraki üç yüzyıllık dönem boyunca felsefi düşünceye hükmetmiştir. Fakat Spinoza yok edilemez. Sonraki her felsefenin, varlığın içinde tutulduğu taşlaşmış zarfı kırmaya çalıştığı söylenebilir; işte bu kısacık anda felsefe doğal olarak Spinozacı diye tanımlanabilir; sonra bir kez daha kendisini diyalektik teodisenin hükümranlığına tabi kılmak üzere başka bir türün, piyasa ve ücret köleliğinin gerekliliğine doğru çekilir. Bu değişmeyen dizge ve burjuva ideolojisinin devrimci hikmete yönelik bu tekerrürü karşısında ne çok tiksinti ve sıkıntı duyarız! Adı ister hastalık, isterse yıkıcılık olsun, filozofu kurtaracak tek şey deliliktir. Bütün şeref delilere aittir. Hikmet hâlâ mümkünse, delinin tarafında aranmalı. Yani hakikat düşmanları Spinoza'nın felsefesini kuraldışılık diye tanımlıyorlarsa, onun arkadaşları ve takipçileri, tam tersine, bu felsefenin yabanlığını ve indirgenemezliğini tanımalılar.

Genellikle, belki de fazlasıyla genellikle, hasta ile deli iyileşir ve yavaş yavaş kültür ücretlilerine dönüşüp akademik tezlerini teodise üzerine yazarlar; bu nedenle Spinoza'dan sonra Spinozizm gelir. Fakat bu teodise, felsefenin daha önceden varlığın hakikatine dokunabildiği oranda güç kaybına (*caduta di potenza*) uğramış, bir çeşit ters ivme içinde çözünmüştür; öyleyse bir zamanlar hikmetli olmasından ötürü bugün, diyalektik cezrin acısını ve utancını yaşıyor olmalı. Bu yüzden modern dönemdeki ve günümüzdeki Avrupa metafizik tarihi, yani diyalektik ideoloji tarihi, varlığın güç kaybına giden yolu temsil eder. Varlığın bolluğu karşısında anlamsız bir oluşu meşru kılmak adına düşünce, gittikçe alta ve boşluğa, mahrum ve formel kademelere itilir. "Düşünen bir varlık daha çok şeyi düşünebildiği ölçüde, onun, gerçekliğe *ya da* yetkinliğe daha fazla sahip olduğunu kavrarız"ı (*E* II Ö1 n) bilen birinin izlediği yolun tam zıttıdır bu. Fakat Massaccio'nun bize gösterdiği gibi, Cennet'i terk ettiğimizde, Tanrı'nın parmağından kaçamayız. Etik temel bir kez terk edildiğinde, varlık yerini gittikçe umutsuz bir düşüşe (*caduta*), daha derin bir köksüzlüğe, mantıksal bir temele bırakır. Diyalektik, mutlağı, kendi hareketinin yanılsamalı bir yeniden üretimi olarak talep eder. Varlık, gerçeklik, uzaktır; varlığın mantıksal temeli, gittikçe formelleşen kademelere mahkûm edilir.

Kriz, varlığın mantıksal temelinin kendisini inşa ettiği ve açtığı tek boyuttur; kendisini budalaca bir narsizmin içine atan lüzumsuz bir Prometheus'tur. Diyalektik teodise, bütün etik referansları kaybetmiştir. O, boş ve hükümsüz bir oluşun yüceltilmesidir. Boşluk, varlığın anımsanmasının artık düşünülemez olduğunun kanıtlandığı absürt tiyatroda ya da bazı sürrealist oyunlardaki gibi, felsefenin patronluğuna soyunabilir. Varlığın boşluğu, buna tanıklık eden ya da bunu taklit eden bir çeşit bilinç dokunulmazlığı üretir: Bu, diyalektik teodisenin krizinin, ontolojik olanın algılanmasına karşı savaşan oluş biliminin kaçınılmaz sonucudur. İktidarın mantıksal boşluğu, ontolojik gücün etik doluluğuna karşı konumlandırılır.

Bu gelişme, teskin edilemez bir mantığın hayaleti olarak, on yedinci yüzyıl felsefesinde kendi bütünlüğü içinde kavranabilir. Burjuva çağı, gelişiminin ve krizinin bütün aygıtlarını (*dispositivo*) kendi oluşumu içinde barındırır. Spinoza kuraldışılıktır; bizim için değerli olan yaban bir değillemedir, bu baskıcı belirlenimin değillenmesidir. Spinoza, onu haklı olarak tüm modern düşüncenin düşmanı yapan aynı nedenden ötürü bugün buradadır. O, oluşun boşluğu karşısındaki varlığın doluluğudur. Spinoza bir kez daha *Ursprung*'tur, kaynaktır, asıl uyanıştır ve artık bir kuraldışılık değildir. Krizin bugünkü ufku aslında teorik emeğin bütün koşullarını değiştiriyor. Bugün yoksun bir asketizm ya da aptalca bir gizemcilik durumuna indirgenmiş diyalektik teodisenin yüce ifadesizliği artık tamamen ifşa olmuş durumda. *Asylum ignorantiae*'den cehaletin çok türlü ve diyalektik ağına kadar artık her şey, bu tarihte, yeni krizimizde tümüyle ortaya saçılmış durumda. Peki, ne yapmalı? Eğer Spinozacı olmayacaksak, yaşama umudunu ve felsefeyi yeniden nasıl savunacağız? Spinozacı olmak, belirlenimden ziyade bir koşul. Düşünmek için Spinozacı olmak gerekiyor. Bunun farkına varmaya başlıyoruz. Krizde, hatta ortak bilinçte, varlık oluşun ötesine geçer. Günümüz felsefesinde, düşünce mantığının, ortak dilin yoğunluğuna bel bağlamaya başlamasının; işlevselci düşüncenin, kendi yoğunluğunda patlamaya geçip iletişim üzerine düşünmeye yönelmesinin; keza ahenkli epistemolojinin, bir yıkımlar mantığı lehine kendi doğrusallığından vazgeçmeye başlamasının nedeni işte budur!

Dünya mutlaktır. Zevkle bu bolluğun altında kalıyoruz; ona karşı gelemesek de anlamın ve varoluşun bu semereli döngüselliğiyle barışabiliriz. "Her şeyi esirgersin çünkü her şey senindir, Rab, yaşamı seven/yok edilemez ruhu her şeyde olan."[1] Yüzey bizim derinliğimizdir. Alınan diyalektiği ve Fransız yönetimi yoksunluktan muaf bu yanı başımızdaki mutluluğu, bu tekilliğimizi aşındırmayı başaramıyor. Dünya gittikçe indirgenemez bir tekillikle, kolektif

[1] Book of Wisdom 11:26-12:1, Alexander Jones (der.), *The Jerusalem Bible* (New York: Doubleday & Co., 1966), s. 1021.

bir tekillikle boyandığını göstermekte. Varlığın ve devrimin içeriği budur. Ancak eyleyerek bu bolluk içinde ayrım yapabiliriz, ancak yürüyerek bu sık tropikal doğada yeni yollar açabiliriz, ancak dümen başındayken bu denizde rotalar izleyebiliriz. Etik, yolumuzu açan ve ayrımlarımızı belirleyen, diyalektik olmayan anahtardır. Diyalektiğin yanlışlığı bütün kapıları açabilecek bir anahtarken, etik, tekilliğe uygun olan anahtardır.

Bu nokta *Spinoza'nın güncelliğinin ikinci sebebi*ni tanımlıyor. O, dünyayı mutlak zorunluluk, zorunluluğun şimdi-buradalığı olarak betimler. Fakat çelişkili olan tam da bu şimdi-buradalıktır. Aslında bu bize, zorunluluğu olumsallık, mutlak zorunluluğu mutlak olumsallık olarak iade ediverir; çünkü mutlak olumsallık dünyayı etik ufuk olarak talep etmenin tek yoludur. Varlığın istikrarı varlığın yenilikçi yıkımlarıyla, şimdi-buradalığı gündelik yeniliklerin sınırında, zorunluluğu ise devrimle beraber sunulur: Söz konusu olan bu zorunluluğun paradoksudur. Fakat bu paradoksun asıl önemini, metafiziğin dilinden fiziğinkine tercüme edilmediği ya da belki de döndürülmediği müddetçe anlayamayız. Fakat varlığın kendi bütünlüğü içinde bu boyuta dönüşebileceği fikri, ancak krizin derinliğini ve orada kök salan varlığın tesirli yıkım olanağını kavradığımızda anlaşılabilir –ki bu, dünyanın mantıksal denetimi çabasının akıbetinden fazlası değildir. Boşluk, burada artık mantıksal bir hipotez olmanın ötesinde, sinik bir olanak ya da mantıksal düşünce koşulu ve bunun absürt etiğidir. Mantık bir tahakküm eylemi olmaya çalışır, zıt bir yıkım olanağı olmaya çalışır. Dünya, varlık, yıkılabilir: fakat eğer yıkılabiliyorsa, kendi bütünlüğü içinde kurulabilir de. Yıkım duygusu, determinizmin son izlerini dahi siler. Dünyanın, onun şimdi-buradalığının ve verilmişliğinin zorunluluğu hiçbir durumda determinizmi korumaz. O, mutlak olumsallıktır. Zorunluluğun özgürlük olduğu gerçeğinin asıl önemini, fiziksel anlamda, materyalistler olarak, tam anlamıyla ancak bugün anlayabiliriz. Dünya, özgürlük olarak tekrar kollarımıza düşüyor; bu, dünyayı bize özgürlük olanağı ve kolektif yaratım olarak iade eden yıkımın taşıdığı anlamdır.

Spinoza böylelikle bize etik dünyada bir ayrım yapmayı öğretir. Dünya ancak biz kendimiz onu yaşadığımız ölçüde ve bu yüzden etiktir. İnsan gerçekliğinin bu gelişim aşamasında, etik alternatif en büyük önemini geri kazanır: yaşam ve ölüm, inşa ve yıkım arasında bir alternatif olmak. Etik güç, varlığın mutlak olumsallığı içinde kendisini ifade ederken, bu hareket belirsiz değildir. Bir kıstas, bir ölçüt vardır: ölümünkilere karşı yaşamın sebepleri. "Özgür bir insan hiçbir şeyi ölümden daha az düşünmez ve onun bilgeliği yaşam üzerine bir tefekkürdür, ölüm üzerine değil" (*E* IV Ö67). Etik eylem böylelikle, varlığın bağrında, tekil ile kolektif arasındaki gerilimde, oluşturma, inşa etme eylemi olacaktır. Dünyanın tümüyle ihlal edilmesi olasılığı, bizi eylemi kayıtsız bir şekilde nitelemeye yöneltmez. Her türlü düalizmin ve dolayımın olumsuzlaması, etik alternatifi bastırmaz: Onu yerinden eder, alternatifin yaşamak ile yok edilmek arasında olduğu varlığın en uç sınırında tekrar konumlandırır. Alternatifin radikalliği, onun dramını, yoğunluğunu ve tersinmezliğini vurgular. Ve etik tam da seçimin bu yoğunluğu ve dramında, haklı olarak politik hale gelir: ölümün dünyasına karşı duran bir dünyanın üretken imgelemi. "Özgür bir halk [*multitudo*] korkudan ziyade umutla, boyun eğdirilmiş bir halk ise umuttan ziyade korkuyla yönetildiğinden, ilki yaşamla meşgul olmaya, ikincisi ise sadece ölümden kaçınmaya çalışır" (*TP* V/6).

Üretken imgelem etik bir güçtür. Spinoza bu gücü, özgürlüğün inşasına ve gelişimine hükmetme yeteneği, özgürleşme tarihini sürdürme yeteneği olarak tarif eder. O, *res gestae*'dir, kolektif aklın inşası ve iç eklemlenmesidir. İleri sıçrayıştır –etiğin *Ursprung*'u olarak imgelemdir, etik varlığın sürekli merkezsizleşme ve yer değiştirmelerinden geçen kurucu güçtür. Bunlar kelime değildir, varlıklardır, üretken imgelemi geliştiren ontolojik gerçekliktir. Bizi devrimin varlığına geri götüren ve etik alternatifin radikal kurucu belirlenimi içinde konumlandıran, *Spinoza'nın güncelliğinin üçüncü sebebi* budur. Bu nedenle bilim ve emek, dil ve enformasyon dünyası, etiğe geri gönderilir, üretimlerinin soybilimi içinde, tam

da biçimlendikleri anda incelenirler. Kuvvetleri, varlığın inşasına dayanır. Kelimeler ve şeyler faal bir ufkun üzerinde kurulur ve imgesel olan bu kurucu dinamiği tanımlar. Etik, varoluşun niteliğini, (yaşama ya da ölüme doğru) var olına eğilimini temel belirlenim olarak keşfettiği ve tanıdığı ölçüde, varlıkta bir ayrım yapar. Fakat imgesel olanın üzerinde işlediği verili varlığın sınırı olan bu faal sınırda, geleceğe, etik olarak imgelediğimiz haliyle inşa ettiğimiz bir geleceğe mevzilendirilen senaryoların huzurundayızdır.

Spinoza'nın felsefesi, ölçü-olarak-zamanı dışlar. O yaşamın zamanını kavrar. Spinoza'nın zaman kavramını, yaşam ve imgelem arasına yerleştirirken bile "zaman" kelimesinden kaçınmasının nedeni budur. Aslında Spinoza açısından zaman yalnızca özgürleşme olarak vardır. Özgürleşmiş zaman, etikte kök salan üretken imgelem haline gelir. Özgürleşmiş zaman ne oluş, ne diyalektik, ne de dolayımdır; daha ziyade kendisini inşa eden varlık, dinamik kuruluş, gerçekleşmiş imgelemdir. Zaman ölçü değil, etiktir. İmgelem de Spinozacı varlığın –devrimin varlığı olan bu etik varlığın, üretimden yana sürekli bir etik tercihin– saklı boyutlarını açığa çıkarır.

Düşünce tarihi çalışmalarına, varlığın etik kurucusuna has bir ruhla yaklaşılması gerektiğine ve bu yolla her türlü diyalektiğin, tarihselciliğin tüm izlerinin, yaşamın zamanına eklenmeyen ve onu yakından izlemeyen her türlü belirlenimin eleneceğine inanıyorum. Bu radikal bir tercihtir: *historia rerum gestarum*'a karşı res gestae'nin seçilmesi; olamayacak her anının, aslında bir fabl olmayan, imgelemle biçimlenen bir geleceğin projesi olmayan her anının elenmesi. Biçimlenmemiş bir varlığın güncel trajedisi, onun derin ve tersine çevrilemez olgusallığını, varlığın zorunluluğunun Spinozacı belirleniminin niteliğini açığa vurur. Böylelikle bütünlüğün bakış açısını olumsallığınkine dönüştürür. Bu sınır noktasında zorunluluğun, benim emeğimin ve bu varlığı var etme gayesi için çalışan herkesin emeğinin meyvesi olduğunu anlıyorum. Bu hiçbir şekilde erekçiliğin yeniden güç kazanması değildir. "Zihin, yalnızca

kendi eyleme gücünü ortaya koyan şeyleri imgelemek için çabalar" (*E* III Ö54) demek, erekliliğin yeniden kuruluşu demek değildir. Bu yalnızca varlığın, varlığın gücünün olumlanmasıdır. Şimdi ve daima devrimci olan bir taleptir. Olumlamamı haklı ve daimi olarak, varoluşumun ağırlığını, her gün, her an ileriye fırlattığım, her gün, her an kolektif varlık tarafından kurulan sürekli bir yer değiştirmeye uğrattığım faal bir gerçeklik olarak gördüğüm şaşkınlıkta yaşamaya devam ediyorum. Bu ağırlık, devrimin kendisidir. Bunu savunmalıyım, düşman bir oluştan çekip almalıyım, var olmaya devam etmenin, varlığı zenginleştirmenin tek ve sürekli tercihine adamalıyım. Varlık olgusunun dışında nostaljiye kapılmak ya da pişmanlık duymak için nedenim yok. Varlığımdaki ısrarıma, özgürleşme senaryoları kuran kolektif imgelemin materyali olarak –dingin ağırlığında bile (hatta yaşlılık ve hapishane gibi beni içten içe hırpalayan yıkım anlarında bile) tutunuyorum. Yaşadığım, bir aşırı belirlilik hareketi, var olanın ve silinemeyenin ifadesi. Etik, varlığın varlığını sürdürmesi, savunması ve onun direnişidir. Spinoza yaşanmış bir devrimin şifresidir. Bu şifre, varlığı yıkmadan devrimi yıkmanın olanaksızlığıdır; özgürlük adına varlığın tarihsel, nihai tercihine, tümüyle yayılmış bir özgürlüğün belireceği yere karar verme zorunluluğudur.

*Spinoza'nın güncelliğinin dördüncü sebebi*ne ulaşmış bulunuyoruz. Bu sebep, onun sevgi ve beden kavrayışıyla ilgilidir. Varlığın ifadesi, bedeni ve bedenler çokluğunu [*multiplicity*] kapsayan muhteşem bir duyumsal edimdir. "Varlık" çokluğa [*multiplicity*] katılmak demektir. Burada artık diyalektik yoktur, varlığı zenginleştiren ve bir kez daha yıkımdan başka sınır tanımayan ilişkilerin ve çatışmaların sürekli tomurcuklanması vardır.

> İnsan bedenini birçok yoldan duygulanmaya ve yine birçok yoldan diğer bedenleri duygulandırmaya yatkın kılan şey insan için yararlıdır; bir şey bedeni duygulanmaya ve diğer bedenleri duygulandırmaya ne denli yatkın kılıyorsa o denli yararlıdır; bedeni bunlara daha az yatkın kılan şeyler ise zararlıdır. (*E* IV Ö38)

Dahası var: kolektivitenin kalıcı ve sağlam bir inşası, bu kolektivitenin içinde yer almak. Ve her birimiz varlığın gelişiminde bir rol oynuyorsak, bunun nedeni kuruluşumuzun ancak bir varlıklar toplumunda meydana gelmesidir. Burada yeni toplumlar, varlığın her defasında yeniden yerinden edilmesiyle özgürleşir ve inşa edilir. Bu anlamda yeni bir toplumdan bahsetmek, yeni bir varlıktan bahsetmek gibidir. Varlık vardır, varlık olmayan ise yoktur; Fakat yeni varlık, daha fazlasıdır; daha tekil ve daha toplumsal olan, daha kolektif olarak belirlenmiş olandır. İmgelem, varlıkların kurulan yeni bir varlıkta birleştiği kanaldır.

Varlık, türümün kaynağı ve ilkesidir. İster yüksekten ya da alçaktan, isterse dağdan ya da vadiden gelsin, kaynak tümüyle lüzumsuz bir sorudur; çünkü her şey yüzeydir. Her halükarda kimse Antikite'nin ya da Rönesans'ın türümcü akımlarına, Spinoza'dan daha yabancı olamaz. Burada varlığın, türümün kaynağı olduğunu söyleyebiliyorsak, bunun sebebi bu kaynağı, dünyevi ve cismani anlamda bir türüm ya da daha ziyade bir çayırı tutuşturan ateşe benzer, en korkunç fırtınalarda bile bize su ve yaşam hediye eden bulut kümesine benzer bir kaynak olarak görmemizdir. Gerçeklikten yeni bir gerçeklik doğar. Kolektif olarak, her an, yeni varlığın bu mucizesi, her varlığın bin bir tekil eylemiyle sunulur bize. Yerküre parıldar. Sevgi, farklı varlıkları birbirine bağlar; bedenleri birleştiren, onları çoğaltan, onları doğuran ve tekil özlerini kolektif olarak üreten bir edimdir. Eğer ki bedenlerin, canlı atomların bu sevgili topluluğunda birbirimize bağlanmamış olsaydık, var olmazdık. Varoluşumuz daima kendinde kolektiftir. Kimse tek başına değildir. Aksine, bizi yalıtan oluş ve diyalekttir; varlık ve sevgi değil. Mantığın hastalıklarına karşı, tekbenciliğin tam zıttı bir düşünce mümkün: Spinoza'nın düşüncesi. Sevginin türümcü bir güç olarak tanımlanabilmesinin nedeni budur: devrimi başarmış, arzuların seviyesini, kapsamını ve gücünü bütün ölçülerin ötesine itmiş dingin bir varlığın tomurcuklanması, bereketliliği. Arzu bu nedenle sevginin ve varlığın bağıdır.

Bir de *Spinoza'nın güncelliğinin beşinci yönü* var ve bu da onun felsefesinin kahramanlığıyla ilgilidir. Ne Giordano Bruno'nun yiğit hiddeti ne de Pascal'ın baş dönmesi, ama sağduyunun, *multitudo*'nun içinde ve içinden devrimin, imgelemin ve özgürlük için duyulan arzunun kahramanlığı: hiçbir fanatizmi içermeyen, ama açıklığa kavuşturmanın yalın ve saf gücünü talep eden, oluşun bulanık sularında yüzmeyen, ama bir tür devrimci doğal ışığı savunan kitlesel bir kahramanlık. Bu, entelektüel keşfin ve onun teorik tersine çevrilemezliğinin kahramanlığıdır; iradeye değil, akla dayalıdır. Bunu Machiavelli'de ve Galileo'da, Marx'ta ve Einstein'da buluyoruz. Kibir ya da gurur duygusu değil bu, aklın sevinci. Spinoza bu sevinçli boyutu, metafiziği feshettiği ve yeryüzüne geri gönderdiği anda, belki de bu yüzden, metafiziğe eker. Direniş ve onur, anlamsız bir varoluşun kışkırtıcılığının reddi, aklın bağımsızlığı –bunlar ahlaki kaideler olmaktan ziyade bir durum, etik bir teoremdir. Dünyamızı, ona hükmedenlerin denetimi elde tutmak için gösterdikleri diyalektik hevesi, onu komutayla kalkınma kapanına sıkıştırmak ve sömürünün sonu gelmez ve iyi hesaplanmış boyutlarına indirgemek için harcanan sınırsız girişimleri, ancak bu operasyona, kendi mutluluğu için kendisini tamamen hesapsız, devrimcileşmiş ve öteki olarak açığa vuran bir varlığın –bir daha asla oluşa dönemeyeceğini açığa vururken en yüce kahramanlığını ifade eden bir varlığın– sağlamlığıyla karşı çıkıldığını hatırladığımızda açıklayabiliriz. Bunu kitlesel davranış ya da sağduyu gibi, öylesine vakur ama öylesine de sert bir biçimde yapar. Diyalektiğin kurallarına baş kaldırması ya da tahakküm için verilen savaşı terki –Spinoza'nın kahramanlığı, onun güvercininin hilesi, aydınlatma gücünün inceliği buradadır. Aklın dingin onuru, onun sonsuz dünyalılığı ve düşünmenin çoğunluğu, eylem ve arzu, varlığın yok edici zehirlerinin açığa çıkarılmasında ve etkisizleştirilmesinde hiçbir zaman bugün olduğu kadar gerekli olmadılar. Buradayız, bu varlığın içinde ve devrimcileşmiş olarak. Hiçbir şeyin bizi geri döndürmeyeceğini kararlılıkla söylüyoruz. Geri dönemeyiz. Sevincimizi ve özgürlüğümüzü de, bu zorunluluktan nasıl ayırt edeceğimizi bilmiyoruz.

Politik İnceleme ya da Modern Demokrasinin Temeli

Spinoza'nın *Politik İnceleme* adlı eseri, teorik anlamda, modern Avrupa demokratik politik düşüncesinin temelidir. Bu, *multitudo* kavramına dayanan modern demokrasi kavramının antik, özellikle de Grek-Latin düşüncedeki demokrasi fikrine tür olarak indirgenmesini ilk elden reddeden eden keskin bir iddiadır. Spinoza açısından demokrasi fikrinin spesifik ve dolaysız temeli ve özellikle de *multitudo* kavramı, insanın evrenselliğidir. Antik dönem demokrasi düşüncesinde bu temel verilmez; özgürlük yalnızca polisin yurttaşlarının niteliğidir. Bu noktada Spinoza, döneminin diğer demokratik düşünürlerinden ayrılır: Modern demokratik düşüncenin diğer akımlarında, demokrasi fikri politik ifadenin dolaysızlığı olarak düşünülmez; daha ziyade, egemenliğin soyut devri ve doğal haktan feragat biçiminde tanımlanır. Öte yandan Spinoza'nın politik önermesinin devrimci karakteri, demokrasi kavramı ile radikal ve yapıcı bir doğal hak teorisini bir araya getirmesine dayanır. *Politik İnceleme*, modernliğin koşullarında kök

salmış bir eserdir. Sorunun dokusu, bireylerin hak açısından eşit, güç açısından ise eşitsiz oldukları bir kitle toplumunun dokusuna aittir. Farklı alternatif olanaklar bu doku içinde açığa çıkar; Spinoza bunların her birini tarif eder, değerlendirmesi sırasında, çözüm koşullarında demokratik bir anlamı korumaya her zaman dikkat eder. Teori, deneyimi gerçekçi biçimde irdeler. Bu çabanın en üst noktası olan ve ütopyacı olmaktan uzak duran demokratik proje, Devletin tarihsel ve somut biçimlerinin sunduğu aporialara ve alternatiflere uygundur. Genelde modern demokratik düşüncenin kökenlerinin, Spinoza'dan başka bir yerde bulunduğu düşünülür. Avrupa hümanizminin, antik geleneği gelişkin düzeyde tekrarlaması; burjuva yurttaşlığının, ortaçağdaki güç kavramlaştırmasına karşı yürüttüğü savaşlara eşlik eden teorik duruşlar; konsül geleneği; Reform devrinin belli başlı ilerici akımları; tüm bunlar, aslında demokratik teorinin unsurlarını üretmiştir. Yine de Spinoza'nın düşüncesi bu geçişin ve onun aldığı usandırıcı biçimlerin ötesine geçer: Spinoza salt unsurları değil, kendi bütünlüğü içinde –ve o dönem larva evresinde olan kapitalist kitle toplumu düzeyinde– demokratik düşünceyi işler. *TP* bu nedenle bir "gelecek olan zaman" (*avvenire*)* eseridir, on yedinci yüzyılın geri kalan isimlerinin ancak despotluğun biçimleri ve yeniden oluşumu olarak düşünebilecekleri bir geleceğe yüzünü dönmüş bir politik düşünce manifestosudur. Spinoza, metafizikçi ve politik düşünür olan bu aykırı figür, demokrasinin politik bir önerisi üzerinden bu geleceğin gelişini hızlandırır.

Fakat *TP*, demokratik düşünce tarihine paradoksal bir şekilde girer. Öncelikle, denilebilir ki yayımlanmasıyla ilgili üzücü ve hatta (editörlerinin eseri kullanış biçimlerini düşündüğümüzde) acıklı değişikliklerden ötürü bu eserin önemi gölgede kalır. *TP*, 1675 ile Spinoza'nın eseri bitiremeden öldüğü 1677 yılları arasında taslak haline getirilmiştir. *Opera posthuma*'dan sorumlu yayınevi tarafından 1677 yılında basılan bu metin, XI. bölümde, yani demokratik yönetim değerlendirmesinin başında kesilir. Önceki bölümler iki kısma ayrıla-

* Bkz. "İngilizce Baskıya Editörün Önsözü", 5. dipnottaki açıklama.

bilir: Politik felsefenin genel meseleleriyle ilgili olan ve ancak taslak olarak tamamlanmış gözüyle bakılabilecek, I.-V. bölümleri kapsayan birinci kısım ile iki yönetim türü –monarşi ve aristokrasi– üzerinde uzun uzadıya durulmasına rağmen, demokrasi meselesine gelindiği anda kesiliveren, VI.-XI. bölümlerden oluşan ikinci kısım. Ölümden kaynaklı bu kesinti, çözümlemenin tam da projenin kalbine, demokrasi çalışmasına ulaştığı anda ortaya çıkar. Peki, özellikle de demokrasinden bahsettiği bölümde üzücü biçimde kesintiye uğruyor olmasına rağmen, TP'nin modern demokrasinin inşası açısından temel bir metin olduğunu nasıl iddia edebiliyoruz?

Bu ilk paradoksal duruma şimdi bir ikincisi eklenmeli: *Opera posthuma*'nın editörleri, Spinoza'nın "bir arkadaş"ına yazdığı mektubu (M 84) önsöz yerine bu esere eklerler. Spinoza bu mektubunda eserinin planını sunmakta, genel bölümler ile monarşi ve aristokrasi yönetimleri üzerine bölümleri yazdıktan sonra "*populare Imperium*" incelemesini geliştirme niyeti teyit etmektedir. *Opera posthuma*'nın editörleri, aristokrasi yönetimi değerlendirmesinin sonuna ulaşmış olan Spinoza'nın, kendi programını tamamlamaya muvaffak olamadığını belirtirler. Fakat tez elden de esere şu alt başlığı eklerler: "[*Bu incelemede*] *bir toplumun Tiranlığa dönüşmeden, yurttaşlarının Barışı ve Özgürlüğü ihlal edilmeden, Monarşi ya da Aristokrasi olarak nasıl düzenleneceği gösterilmiştir.*" Bu nedenle, dışarıdan bakıldığında *TP* yalnızca monarşi ve oligarşiyi felsefi açıdan haklı çıkarma amacını taşıyor gibi görünür; buna göre de demokrasi sorununun tartışmanın dışında kalması tesadüf değildir, daha ziyade Spinoza'nın düşüncesinin mantıksal seyrinden kasten silinmesi söz konusudur. Aslında 1670'li yıllarda ve özellikle 1672 yılı civarında, Birleşik Eyaletler'de faaliyette olan oligarşik yönetim biçimi bir krizle sarsılmış, Orange Hanedanlığı ülkede güçlü bir hegemonya kazanarak monarşi yönetiminin geleneksel biçimlerini bazı yeniliklerle beraber yeniden güçlendirmişti. Editörler Spinoza'nın metninin bitmemişliğini, devam etmekte olan anayasal devrime katkıda bulunmak üzere kullanırlar. Bu nedenle ikin-

ci paradoks, editörlerin metne uyguladıkları, elbette demokratik olmayan kullanımdan kaynaklanır: Metin, yeni Birleşik Eyaletler monarşisini desteklemek üzere çarpıtılmıştır. Üzerinde durulması gereken üçüncü unsur ise, Spinoza'nın aslında Birleşik Eyaletler'in politik iklimi ve kurumsal çevresindeki önemli değişikliklerden hiçbir zaman habersiz kalmamış olmasıdır.

Spinoza 1670 yılında *Teolojik-Politik İnceleme*'yi sansürden ve Engizisyondan kaçınmak için isimsiz olarak, eserin dolaşımını daha kültürlü ve liberal çevrelerle kısıtlamak için de Latince yayımlamıştı. Spinoza'nın mektupları, kitabının Felemenkçeye çevrilmesi fikrine oldukça kararlı bir şekilde karşı çıktığına tanıklık eder. Dahası var. Spinoza'nın en yakın arkadaşları dahi, onun *TTP*'deki zihinsel meşguliyetlerinin, ateist düşünceler barındırdığına ve hatta radikal cumhuriyetçilik ile saf materyalizm arasında bir tür bağ kurduğuna dair şüphe etmişlerdi. Spinoza bu polemikler, kınamalar ve belki de küskünlüklerden derinden etkilendi.

TTP, lanetli bir eser olarak beliriverdi. Arkadaşları Spinoza'ya duruşunu düzeltmesini, kendisini politik anlamda krala sadık ve metafizik anlamda gelenekçi olarak sunmasını salık verdiler. Acaba bu fiziksel ve yasal yönden tehlikeli koşullar altında, Spinoza'nın sadece demokratik projesini tashih etmeyi reddetmekle kalmayıp, bu polemiklerin hemen ardından gelen politik eserinde bu projeyi daha da ileri götürmüş olması mümkün müdür? Acaba Spinoza'nın o dönemde yazdığı mektuplarda sürekli olarak eleştirileri mağrur bir biçimde reddetmesinin ve kendi tutumunun meşruluğunu tekrar tekrar savunmasının, herhangi bir düzeltmeye ve açıklamaya yer bırakmaması mümkün müdür? Her şey *TP*'yi bir geri çekilme eseri yapmak üzere birleşmiş gibi görünür, dolayısıyla da *TP*'nin cumhuriyetçi ve demokratik biçime sahip olduğu önermesi sonuç olarak daha da paradoksal bir hale gelir. Yine de kendi takdirimizde ısrar ediyoruz ve bunu kanıtlayacağız. Fakat Spinoza'nın politik düşüncesinin yol açtığı bu okuma ve yorumlama sorunla-

rına geçmeden önce, bir olayı anımsayalım. 20 Ağustos 1672 tarihinde Orange partizanları, DeWitt kardeşleri, rejimin cumhuriyetçi ve demokratik gelişmelerine açık olan, Birleşik Eyaletler oligarşisinin bu aydın yöneticilerini öldürdüler. Bu korkunç suikast haberini duyunca, Spinoza'nın "*Ultimi barbarorum*" ("Barbarların en kötüsü") sözleriyle başlayan hiddetli bir eleştiri yazısı kaleme aldığı ve bunu ilan etmeyi denediği söylenir. Bu duygu, pek tabii ki Spinoza'nın politik düşüncesinin merkezi olmasa da, önemli bir sembolü ya da işaretidir.

TP'nin politik anlamı sorununu çözmek için, öncelikle bu eserin Spinoza'nın çalışmalarının bütünlüğü içinde nasıl konumlandığını tanımlamalıyız. *TP*, Spinoza'nın sonuncu metafizik üretimidir. Bundan önce, kısmen ama doğrudan politik meselelere değinen en az iki büyük eser daha gelir: Önceden bahsettiğimiz, 1665 ile 1670 yılları arasında yazılmış *TTP* ve Spinoza'nın bütün yaşamını verdiği, tam olarak son haline 1670 ile 1675 yılları arasında kavuşan *Etik*. *TTP*'den itibaren ve her şeyden önce *Etik*'te, Spinoza'nın sistemi kendisini, eski metafizikte ve özellikle *Kısa İnceleme ve Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*'de mevcut olan belli türümcü unsurlar ile Yeni Platoncu ve Rönesans stili tümdengelimcilikten kurtarmaya çalıştı. Bu, panteist öncüller üzerine inşa edilmiş ve belli bir asketik coşkunlukla yüklü bir etiğin kapsamını pozitif bir etiğe, dünyaya ait bir etiğe, politik bir etiğe doğru geliştirme ve dönüştürme meselesiydi.

İlk eserler teoriyi, somut olanla ve dolayısıyla politik etkinlikle buluşmaktan alıkoyan bir doğa/tanrısallık ve insan/ toplum ilişkilerinin dolaysızlığı fikrine sahiptir. Hepsi bu değil: Panteist geleneğin kayıtsızlığı ve dolaysızlığı parçalandığı anda, *TTP* ve *Etik* içinde, nedensel belirlenimciliğin, belirlenmezciliğe doğru itildiği ve dünyanın üretimi itkisine dayanan fiziğin, maddi ve beşeri ufkun yayılmasının temeli ve kaynağı olarak görüldüğü noktaya k dar giden, dünyaya, onun yüzeyine ve olanağın alanına yönelen

pozitif bir diyalektik baş gösterir. Bu noktada bireyin özgürlüğü, kurucu güç olarak tanımlanmaya başlar. Her bireysel varlığın kendisini ve dünyayı üretme güdüsü olan *conatus* kavramına temel tesis eden genel Varlık figürü olarak Potentia, kendisini *cupiditas* olarak ifade eder ve tarihsel tutkuların ve ilişkilerin dünyasını kurucu biçimde kuşatır. Metafizik çözümleme düzleminde açığa çıkan bu süreç oldukça karmaşıktır. Çeşitli geleneksel kalıntıları ve sistematik alternatifleri kendisiyle beraber getirse de daima, esasen doğrusal –belki de ilerici demek daha doğru olacaktır– bir şemayı, yani gittikçe radikalleşen bir dünya inşasına (*mondanizzazione*), beşeri pozitifliğe, etik ve politik ufka doğru bir eğilimi destekler. *TP*'nin teorik hipotezlerinin biçimlenmesi, bu metafizik sürecin tamamlanışında konumlanmıştır. *TP* metafizikten bu ayrılmazlığı temelinde, yalnızca Avrupa politik düşüncesinin gelişimine değil, aynı zamanda Avrupa metafiziğine dâhil bir eser olarak, sıra dışı değerini kazanır: *TP*, bir gelenekte olduğu kadar diğerinde de yenilikçidir. Dahası, metafiziğin ve politikanın, batı düşüncesi tarihinde ve özellikle burjuva tarihinde birlikte inşa edildiklerini reddetmek oldukça zordur. Modern devletin kökenine ve ilk gelişimine tanıklık eden dönemde, politik düşüncenin sadece araçlarını ve kategorilerini değil, aynı zamanda bu düşüncenin büyük bir kısmını oluşturan duyarlılığı ve davranış biçimlerini, emelleri ve uzlaşımları baskın biçimde belirleyen, hiç şüphesiz ki metafiziktir. Hatta öyle ki, *TP*'nin ya da on altıncı, on yedinci veya on sekizinci yüzyılın diğer politik tezlerinin oldukça uzmanlaşmış ve özel okumalarının, metafizik düşüncenin mevcudiyetinden ya da bu düşüncenin, tabiri caizse, politik düşünceyi geçirdiği elekten kaçınmalarına müsaade edilemez. Esasen, burjuvazinin yükseliş döneminde asıl modern politika, metafiziğin kendisiydi. Politik düşünce tarihinin, üzerinde çalışması gereken alan budur.

Buradan bakınca Spinoza'nın *TP*'si, bu yöntembilimsel üstlenmenin büyük bir açıklıkla ortaya çıkması avantajını sunar. Aslında bu eser kendisini belirli bir metafizik gelişimin ürünü olarak değil,

içsel (ve belirleyici) bir unsuru olarak sunar. Dahası, son otuz yıl içinde Spinoza çalışmalarını yenilemiş olan büyük yorumların farkına varmış olduğu unsur da budur. Wolfson'dan Guéroult'ya, Deleuze'den Matheron'a, Kolakowski'den Macherey'ye ve Hacker'a kadar Spinoza düşüncesinin gelişiminin ve bütünlüğünün tarihsel olarak yeniden inşası, *TP*'nin, metafiziği içeriden taçlandıran – yani bir dizi çelişkiyi çözen ve sadece yeni bir politikayı değil, aynı zamanda pratik varlığın alanına mevzilenmiş bir metafizik çerçeveyi güçlü bir biçimde ima eden– bir eser olarak tanınmasına yol açmıştır: "*experientia sive praxis*" (deneyim, yani praksis).

Eğer burada materyalist çözümlemeye dayalı ve Avrupa politik düşüncesinin gelişimi içinde kalan bir düşünümde daha bulunmak mümkünse, *TP*'yle birlikte, bir yandan radikal kuruluşun ilkesi olan hümanist özgürlük ütopyasına dayanan, diğer yandan özellikle bu noktada kurucu gücü on yedinci yüzyılın krizi içerisinde kendi hegemonyasını beyan etmiş olan üretim ilişkilerinin belirlenimlerinden kurtaran bir politika biçimiyle karşılaştığımızı belirtmeliyiz. Aynı zamanda bu biçim, kurucu ilkeyi, bu üretim ilişkilerini ifade eden ideolojilerden ve bu ilişkilerden türetilmiş olan ve mutlak despotizme meyleden politik ilişkilerden de kurtarır. *TP* böylelikle ikili bir felsefi yolun tamamlanışıdır: İlk yol, hümanizmin kurucu ilkesinin belirlenimlerini izleyerek, bu ilkeyi ütopyacılık ve panteist gizemcilikten alıp dünyanın ufku içinde kurucu bir özgürlük tanımına doğru taşıyan, özellikle metafizik olan yoldur. İkincisiyse, tüm uyrukların gücü olarak bu özgürlüğün tanımına ulaşan, dolayısıyla açık ve kurucu alandan, doğal hakkın (yani kurucu ilkenin toplumsal gücünün) devrinin olası her türünü dışlayan, daha yerinde bir şekilde politik olan yoldur. Böylece *TP*'nin taşıdığı düşünce, kendisini, kendi bütünlüğü içinde, demokratik düşünce olarak tanımlar. Demokrasiye ilişkin bölümlerin yazılmamış olması, bu metne rengini veren heybetli esinde pek bir değişiklik yaratmaz. Hatta bu yokluğun bizi, şu fikrin muazzamlığı üzerine düşünmeye davet ettiğini bile söyleyebiliriz: Bir metafizik, kurucu

gücün mistikleşmesini eksiksiz biçimde eleştirdiği ölçüde, açıkça materyalisttir ve bir politika, bireylerin ayrılmaz bir parçası olan yaşama hakkının (ve bu hakkın özgürce ifade edilmesinin) devrini reddettiği ölçüde, açıkça diyalektik karşıtıdır ve böylelikle kendisini, burjuva politik düşüncesinin ana hatları dışında konumlandırmış olur. Spinoza'nın *TP*'deki metafiziğinin sistematik sonucu olarak teorileştirdiği demokrasi, üretim ilişkilerini gizleyen, mistikleştiren ya da mevcut politik ilişkileri meşrulaştıran bir demokrasi değildir. Bireysel güçlerin gelişimi içinde kolektif bir eylemeyi (*fare*) tesis eden, politik ilişkileri bu temelde kuran ve bunları, üretim ilişkilerinin köleliğinden dolaysızca kurtaran bir demokrasidir. Bireylerin gücü, dünyayı biçimlendirirken, toplumsal ve politik dünyayı da biçimlendirir. Kolektifi inşa etmek için bu gücü devretmenin gereği yoktur. Kolektif ve devlet, bu güçlerin gelişimiyle birlikte inşa edilirler. Demokrasi, politik olanın temelidir.

Şimdi, önceden belirttiğimiz gibi genel metafizik çerçeve içinde politikanın konusunu tanımlayan ilk beş bölümle başlayan *TP*'ye geliyoruz. İlk bölümde, Skolâstik filozoflara ve genel olarak insan tutkularını, politik çözümlemenin işleyebileceği yegâne etkili gerçeklik olarak görmede başarısız olan tüm felsefelere karşı polemiğe girildiği yöntembilimsel bir giriş kurulur. Bu bölüm, Machiavelli'nin *Prens*'inin on beşinci bölümünün bir çeşit kavramsal yeniden ifadesini barındırır. Daha sonra bu polemik, "devlet adamları"na, politik olanı deneyimden başlayarak teorileştirenlere karşı döner; ancak bunun nedeni deneyimin politik düzenin tek temeli olamayacağı değil "deneyimin praksis olarak" tanınması koşulunun yetersiz olmasıdır. Gözlem ve betimleme yeterli değildir: İnsan praksisi, "belirli nedenleri izleyen etkileri" inceleyen ve insanlık koşulunu, dinamik ve kurucu varlığın bir belirlenimi olarak kavrayan "sağlam ve kesin" bir yöntemle etraflıca incelenmelidir. Giriş bölümünün *Etik*'e yaptığı açık gönderme, bu nedenle önemlidir. *Etik*'te betimlenen kolektifliğin kurucu dinamiğine yapılan gönderme, Spinoza'nın politik gerçekçilik içinde yürürlükte olan

yöntembilimsel ayrım gözetimini belirginleştirebilmesini sağlar. Spinoza bunun, bireysel *cupiditas*'ların gelişimiyle *multitudo*'nun kuruluşu arasındaki ilişkiyi anlama meselesi olduğunu söyler: Bu, politikanın konusudur, ahlakın ya da dinin değil. a bu aynı zamanda politikanın öznesidir de. Otonom bir dinamik yoluyla, beşeri *conditio* politik *constitutio* haline gelir; değerler açısından bu geçiş, *libertas*'ın *securitas* içinde pekişmesi, eyleme dinamiği açısındansa *multitudo* ile *prudentia* arasındaki uzlaşmadır: Yani bir yönetim biçimidir. Spinoza TTP'de şöyle yazar: "*Finis revera Reipublicae libertas est*" ("Devletin amacı, gerçekten de özgürlüktür." –*TTP* XX 232 [285]). Spinoza bu saptamasını, kolektif güvenliği tekil bireylerin özgürlüklerinin kurması gerektiğini ve bu geçişin, politik olanın özgüllüğünü nasıl temsil ettiğini göstererek *TP*'de teyit eder. Politik olanın otonomisi ancak kolektif bir öznenin otonomisiyle kurulabilir. Bu birinci bölümde, metafiziğin par excellence düğüm noktasına geliriz: *Etik* sistemi içindeki temel mantıksal mücadelelerden birinin merkezinde olan *potentia* ile *potestas*, güç ile iktidar arasındaki ayrıma. Etik'in ilk taslağında *potestas* (şeyleri üretme kapasitesi) ile potentia (bunları edimsel olarak üreten kuvvet) arasında bir ayrım vardı. Bu ayrım, Spinoza'nın erken metafiziğine ait türümcü şemanın ısrarından kaynaklanır. Spinoza'nın düşüncesinin eriştiği materyalist olgunluk derecesi, bu ikici tabi kılma ilişkisinin yıkılması zorunluluğu ve dolayısıyla varlığı radikal ve etkin kuruluş olarak görme zorunluluğu ile bağlantılı olarak ölçülebilir. Bu gelişme *TP*'de nihai noktasına ulaşır. İktidar ile güç arasındaki ilişki tümüyle tersine çevrilir: Sadece güç kendisini kurarak, sadece çok'un gücü, kendisini kolektif kuruluş kılarak, bir iktidar inşa edebilir. Bu çerçevede iktidar bir tözden ziyade, kolektif kuruluşu amaç edinen, *multitudo*'nun gücüyle daima yeniden açılan bir sürecin ürünüdür. Varlık burada tükenmeyen bir temel, topyekûn açılım olarak sunulur. Deyim yerindeyse *Etik*, *TP* ile tamamlanır.

TP'nin ikinci bölümü bu metafizik geçişi kendi hareket noktası olarak alır ve gücün metafizik özgürlüğünü ortaya serer. Spinoza

burada doğrudan *TTP* ve *Etik*'e göndermede bulunur; bu eserlerinde güç kavramıyla ilişkili bir biçimde inşa edilmiş olan şey, burada artık apodiktik biçimde kanıtlanmalıdır. "Apodiktik kanıtlama", varlığın kendisini varlık kılmasının gücünden başka bir şey değildir.

> Sayesinde doğal şeylerin var olduğu ve eylediği güç Tanrı'nın gücü olduğundan, doğal hakkın ne olduğunu kolaylıkla anlarız. Tanrı'nın her şeyin üzerinde hakkı olduğundan ve Tanrı'nın gücü mutlak biçimde özgür olarak düşünüldüğü müddetçe, Tanrı'nın hakkı Tanrı'nın gücünden başka bir şey olmadığından, her doğal şey, doğası gereği, var olma ve eyleme gücü oranında, Doğadan hakka sahip olur. Çünkü her doğal şeyin, sayesinde var olduğu ve eylediği güç, Tanrı'nın mutlak biçimde özgür olan gücünden başka bir şey değildir. (*TP* II/3)

Böylelikle doğal hak burada, gücün ifadesi ve özgürlüğün inşası olarak tanımlanır. Dolayım olmadan. Bu noktaya kadar metafizik *potentia*, fiziksel *conatus* ve dirimsel *cupiditas* olmuşsa da, burada *jus naturale* olarak yeniden yorumlanmış ve tasavvur edilmiştir. Bu hukuki işlevin dolaysızlığı ve bütünlüğü, tüm dolayımları dışlar ve yalnızca, *cupiditas*'ların içsel dinamiğinden gelen yerinden etmeleri kabul eder. Soyut bir pasifleştirici dinamikle ya da diyalektik olarak işleyen bir dinamikle hiçbir şekilde çözülemeyecek olan toplumsal model, böylelikle antagonist biçimde tanımlanır: Sadece gücün kurucu ilerleyişi bu antagonizmayı çözebilir. "Eğer iki kişi bir araya gelip güçlerini birleştirirse, birlikte Doğa üzerinde daha fazla güçleri, dolayısıyla da tek başına olduklarındakinden daha fazla hakları olur; bu biçimde bir birlik oluşturanların sayısı ne kadar çok olursa, beraberce daha fazla hakka sahip olurlar" (*TP* II/13). Böylece bireylerin evrensel olarak verili olan doğal hakları, toplumsal antagonizmayı bir uçtan diğerine kat ederek, bu antagonizmayı aşkın tarzda inkâr ederek değil, kolektif yer değiştirmeler inşa ederek, kendisini kamu hukuku (*diritto pubblico*) biçiminde kurar. Burada bir toplum fiziği önerilmektedir ve toplumsal söz-

leşmenin (burjuva piyasa ve sivil toplum tasavvuru ile bu tasavvurun, devletin tecellisi ve güvencesiyle düzenlenmesinin temel figürü olan toplumsal sözleşmenin) dışlanmasına da şaşırmamalıdır. Bu dışlama, teorik inşanın temel çizgisiyle de tümüyle uyuşur. Kolektifliğin, *cupiditates* temelinde inşasında benzer zorluklarla karşılaşan Spinoza, kendi devrinin kültüründen devşirilen toplumsal sözleşme fikrini, el altından *TTP*'ye sokmuştu. Burada ise, toplumsal sözleşme fikri terk edilmektedir. Spinoza, sözleşmenin yerine konsensüsü, bireyselliğin yöntembilimi yerine kolektifliğinkini koyar. *Multitudo* kurucu bir güç haline gelir. Bireyler, antagonizma modelini kat ettikleri ve özgürlüğün zorunluluğunu kolektif olarak örgütledikleri ölçüde, kamu hukuku, *multitudo*'nun adaletidir.

Burada çizilen taslak, çağdaş hukuk bilimi açısından, anayasal devlete ve "hukuki pozitivizm"e yakın görülür: Bu şekilde kurulan kamu hukuku, yasal ve yasadışı anlamına gelecek biçimde adil ve adil olmayanı tanımlar. Fakat Spinoza'nın politik düşüncesine "anayasal" nitelemesini yakıştırırken ya da onun adalet tanımının "pozitivizm"inde ısrar ederken, bu tanımların kullanımına dikkat etmek gerekir. Çağdaş kamu hukuku bilimi, bu nitelemelerin kullanımıyla aslında doğal hakkın devrinin ve iktidarın aşkınlığının inşasıyla ilerleyen bir meşruluk biçimi fikrini baştan kabul eder. Bu sayede hukuki pozitivizm, münhasır ve aşkın bir hak üretimi kaynağının savunusu; anayasacılıksa, güçler ayrılığı formu ve aynı egemen yetkinin çevresindeki denetim ifadesi haline gelir. Spinoza'nın uslamlaması aslında bunun tam zıddı değilse de, biçim olarak tamamen farklıdır. Devletin merkeziliği ve yüksek egemenlik, ne hukuk ne de kurucu sistem tarafından baştan kabul edilir ve de en önemlisi bunlar meşrulaştırma sürecinden ayrı değildirler. İktidarın sınırları, gücün dışındaki değerlerden ve her şeyden önemlisi, "ilahi" olmayı talep eden bir haktan kaynaklanmaz. Bunlar, *multitudo*'yu bir uçtan diğerine kat eden, sürekli bir meşrulaştırma sürecinden kaynaklanır. Meşrulaştırma, devredilmez biçimde kolektiflikte kök salmıştır; ancak kolektif olarak ifade edilen *potentia*,

ancak *multitudo*'nun yaratıcılığı, meşruiyeti belirler. Spinoza'nın felsefesinde, hiçbir şekilde değerin aşkınlığına rastlanmaz. Burada, *TP*'nin ikinci bölümünde, kurucu süreçlerin yataylığına doğru olan itici güç aşırı ve eşi görülmedik bir noktaya ulaşır. Spinoza burada, anayasalcılığı demokratik ilkeye tabi kılar.

İlk iki bölümde olumlu biçimde ortaya konulan şey, III. ve IV. bölümlerde polemik tarzında ele alınarak, modern düşüncenin iki temel varsayımı olan doğal haklar teorisi ile mutlakıyetçiliğe karşı doğrultulur: doğal hakkın aşkın devri fikri ile egemen iktidarın sınırsızlığı fikrine karşı. Spinoza bize, despotizmi doğuran bu yanılsamalardan kendimizi kurtarma gereksinimini tembihlemekten asla geri durmaz. Böylece *multitudo*'nun oluşturucu süreciyle inşa edilen iktidar mutlak olsa dahi, bu durum (egemenliğin aşkın kuruluşu ve sözleşmeli devri fikrinin tersine), iktidarın sürekli olarak topluluktaki değişikliklere tabi olmadığı anlamına gelmez. "Devletin [*civitas*] hakkı, adeta tek bir zihnin rehberliğindeki çokluğun gücüyle belirlenir" (*TP* III/7); ancak kimse akıl adına yasayı yargılama ve yorumlama yetisini koruma olanağından yoksun değildir. Yurttaş ancak akla uygun bir devlet biçiminde yeniden örgütlenmiş olan özgürlük dâhilinde uyruktur. Böylelikle mutlakıyetçiliğin meşrulaştırma mekanizması, burada kolaylıkla elenir. Egemenlik ve iktidar, *multitudo*'da ve bireylerden devletin kuruluşuna doğru ilerleyen süreçlerde düzleşir: Egemenlik ve güç, örgütlü *multitudo*'nun gücünün uzandığı yere kadar uzanabilir. Sınır organiktir ve kurucu dinamiğin ontolojik doğasına dâhil olur. İktidarın sınırsızlığının eleştirisi, IV. bölümde daha da keskin bir biçimde yapılır. Spinoza III. bölümde egemenliğin devrinin ve bunun aşkınsal takviyesinin aracı olarak sözleşmenin mantıksal işlevini elediği gibi, iktidara sınır koyulmasının işlevsel zorunluluğunun gösterildiği IV. bölümde de egemenliğin mutlaklığı ile göreliliği, iktidarın durağan unsurları ile gücün dinamik unsurları arasındaki ilişkiyi önemli öğelerden yoksun bırakır. Spinoza burada devrimci paradoksu saptamayı başarır; bu paradoksa göre iktidarın gerçek

sınırsızlığından ancak devletin keskin bir biçimde konsensüsün gücüyle sınırlanması ve koşullanması şartı altında bahsedilebilir. Bunun tersi durum, konsensüs normunun kesintiye uğraması ise, anında savaşı tetikler. Anayasal bir sivil yasanın mutlakıyetçi kesintisi, savaş hakkının kapsamına giren bir fiildir. "Devletin [*civitas*] kendi çıkarlarını korumak için bağlı olduğu, korku ve saygı yaratan kurallar, sivil hakka değil doğal hakka ilişkindir, çünkü (...) bu kurallar sivil yasayla değil savaş hakkıyla uygulanabilir." (*TP* IV/5). Doğal hakkı temel alan meşruluk ilkesi, savaş hakkıyla talep edilebilir: Doğal hakkın sınırsız bir egemen hakka, mutlak biçimde ilan edilen bir yasaya tabiiyetinin sonucu savaşken; barış, güvenlik ve özgürlük ancak iktidarın uygulanması ile meşruluğun oluşum sürecinin sürekli birliği sayesinde sağlanabilir. İktidarın hukuki kökeni yoktur, ancak demokratik bir soybilimi vardır.

Böylece güç dinamiği, bütün kurucu kuvvetiyle yeniden sıhhatine kavuşur. "*Tantum juris quantum potentiae*" ("Güç ne kadarsa, hak da o kadardır")[1] deyişi, ontolojik aşamadan başlayarak, somut bir kurucu yapının itici gücüne dönen bir sürecin anahtarı olarak açığa çıkmaya başlar. Teorik projenin yöntembilimsel- metafizik temeline adanmış olan *TP*'nin birinci kısmı, V. bölümle birlikte sona erer. Burada Spinoza, doğal haklar teorisinin bir başka temel kavramı olan "en iyi devlet" kavramını inceler. Fakat bunu, bu topos'un yardımcı bir rol oynamasını sağlamak ve de onu kendi güç kavramı içerisine dâhil ederek dönüştürmek için yapar. Görmüş olduğumuz gibi güç, kendisini *multitudo* içinde açığa çıkaracağı noktaya ardıl geçişlerle somutlaşarak gelir. Bir devlet, bu hareketler ve *cupiditas*'ların kolektif örgütlenmeye doğru ardıl gelişimleri temelinde kendisini kurabilmiş ve gücün eklemlenmelerini iktidara çevirebilmiştir. Bu ne-

1 (İng. ç.n.), Bu "deyiş", Negri bir referans vermese de, *Etik*'teki bazı pasajları anımsatır; örneğin *E* IV Ö37 n1: "Kendi yararımızı gözetmenin rasyonel ilkesi bize, insanlarla bağ kurmayı öğretir; bizden daha düşük hayvanlarla ya da doğaları insan doğasından farklı olan şeylerle değil. Bizim karşımızda onların sahip olduğu haklara, biz de onlar karşısında sahibizdir. Aslında herkesin hakkı kendi erdemiyle *ya da* gücüyle tanımlandığından, insanlar hayvanlar karşısında, onların insanlar karşında sahip oldukları haklardan çok daha fazlasına sahiptir."

denle en iyi devlet, bu özgürlük hareketinin azami genişlemesini kaydedebilen devletten başkası olamaz. Her türlü ütopyanın ötesinde, devletlerin en iyisi, kendisini *multitudo*'nun örgütlenmesinin somut süreçlerinden hiç şüphesiz kurtaramayacaktır. Devleti kusursuz bir mamul olarak gören yanılsamaların ötesinde, sivil yasa, tıpkı meşrulaştırma kanalları gibi, daima kurucu sürecin, devredilemez bireysel özgürlüklerin çatışmalı bağımsızlığının yeniden olumlanması olarak, savaş hakkıyla kesilmesi ve devam ettirilmesi olanağına tabi olacaktır. *TP*'nin birinci kısmının, başlarken olduğu gibi biterken de, aşırı politik gerçekçiliğine istinaden bir özgürlük programı savunucusu olarak benimsenen Machiavelli'yi övmesi tesadüfî değildir. "*Tantum juris quantum potentiae*": *TP*'nin ilk beş bölümü ve özellikle de bu bölümlerin sonuç kısımları, bu metafizik deyişin bir açıklaması olarak betimlenebilir. Buradan çıkan sonuçlar a) bütün aşkınlıkları radikal biçimde reddeden ve (Hobbes'tan Rousseau'ya) iktidarın aşkınlığını temel alan geçmiş ve gelecek tüm teorileri dışlayan bir devlet fikri; b) *multitudo*'nun toplumsal gücüne tabi olan ve bu yüzden kurucu biçimde örgütlenen bir işlev olarak politik olanın belirlenimi; c) öznelerin antagonizmasıyla zorunlu olarak harekete geçirilen bir kurucu örgütlenme fikridir. Spinoza, kesinlikle tekil tarihsel kuraldışılık, böylelikle, kendi döneminde politika alanında olduğu kadar metafizik alanında da hegemonik olan eğilimlere karşı çıkar. Politikada, politik olanı tümüyle kurucu insan praksisine dönüştürerek, politik olanın özerkliğine karşı öznelerin aktif bir mevcudiyetini talep eder. *TP*'nin bu ilk beş bölümünde, Spinoza'nın mutlakıyetçiliğe ve devletin hukuki olarak temellendirilişine getirdiği eleştiri, onun kendi zamanının ötesine geçtiğini ve en önemli demokratik düşünce perspektifleriyle eşleştirilmeye layık olduğunu gösterir. Her türlü ütopyacılığın ötesinde, politik olanın bütün özerkliğinin yıkılması ve kitlelerin kolektif ihtiyaçlarının otonomisinin kabul edilmesi: Bu, Spinoza'nın, gerçekliği politik olarak kuruşunun sıra dışı modernliğidir.

Girişi izleyen beş bölüm, monarşik (VI-VII. bölümler) ve aristokratik (VIII-X. bölümler) yönetim biçimlerinin çözümlenmesine

ayrılmıştır. *İnceleme*, demokratik yönetimin ele alındığı XI. bölümde kesiliverir. Yönetim biçimleriyle ilgili bu ikinci kısmın, bitmemiş olmanın ötesinde eksik olduğu da eklenmeli. Spinoza'nın diğer eserleriyle karşılaştırıldığında metin içindeki bazı karışıklıklar tuhaf görünse de, ilk beş bölümün tam olmasına karşın, VI.-X. bölümler muğlâklıklarla ve belirsizliklerle doludur. Fakat bu kusurlar bizi, Spinoza'nın kendi felsefi meditasyonlarını gerçeklikle ilişkiye sokma ve bunları, görmüş olduğumuz gibi 1670'lerin aşırı gergin Birleşik Eyaletler'inde meydana gelen politik çekişmenin tam ortasına yerleştirme çabasını fark etmekten alıkoymaz.

Fakat şimdi metne dönelim. Monarşi yönetimi üzerine yazılmış bölümler, belirsiz bir iskelete sahiptir. VI. bölüm bir kez daha kuruluşun yapısal ilkelerine değinerek, monarşi rejiminin betimlenmesine doğru ilerler. VII. bölümde Spinoza, henüz belirtmiş olduğu şeyi kanıtlamaya girişir. İncelemesinin tamamlanmamışlığına karşın, *TTP*'de monarşi yönetimine yöneltilen lanetlemelerden sonra, burada bu yönetime yeni ve gerçekçi bir biçimde dönülmesi anlamında, bölümlerin sırası önemlidir. Öyleyse bir kez daha, *multitudo*'nun kurucu gelişimine tanıklık ederiz –burada geçişi etkileyen spesifik antagonist motif "yalnızlık korkusu"dur. Doğada korku ve yalnızlık baskındır –ve dolayısıyla çoklukta da güvenlik "arzu"su. Toplumsal yaşama geçiş haklardan feragat edilmesini değil, daha ziyade ileri bir adımı, varlığın bütünleşmesini ifade eder: yalnızlıktan çokluğa, kendinde ve kendisi için korkuyu ortadan kaldıran bir topluluğa geçiş. Bu, metafizik bölümlerde daha düzenli biçimde tasarlanmış ve bu yönde, sapmadan izlenmesi gereken yoldur. "Bununla birlikte (...) sanki deneyim bize, huzurun ve dirliğin bütün iktidar (*potestas*) bir kişiye bahşedildiğinde en iyi biçimde korunduğunu öğretir gibi görünür" (*TP* VI/4). Bu nedenle çelişki *in re ipsa*'dır. Fakat iktidarın monarşik biçiminin oluşumu ve kurucu sürecin ön kabulleri arasındaki çelişki bir kez belirtildiğinde, Spinoza'nın, tarihsel verinin ontolojik temelle çelişkili olduğunu doğru biçimde gördüğünü vurgulayabiliriz. Bu yüzden de Spino-

za bölümün geri kalanında sürekli olarak sistematik tutarlılık arayışına girer, çelişkili gerilimi yatıştırmaya çalışır. Yine bu yüzden *TTP*'de monarşiyi kati biçimde dışladığı halde, *TP*'de tercih edilir bir monarşi biçiminin, "ılımlı" monarşi olduğunu ekler. Ilımlılıktan da monarşik iktidar ile yurttaşların haklarının devredilemezliği, iktidarın uygulanışı ile konsensüsün temsiliyeti, kraliyet iradesi ile kuruluşun temel ilkeleri arasındaki belli bir ilişkiyi anlamalıyız.

> Zira krallar tanrı değil çoğu kez Sirenlerin şarkılarına kapılan insanlardır yalnızca. Eğer her şey bir kişinin değişken istemine bağlı olursa, hiçbir şey kalıcı olamaz. Bundan dolayı, monarşik bir devlet [*imperium*] ancak her şey kralın hükmüne göre yerine getirilirse, yani her yasa yalnızca kralın istencinin açık bir ifadesi olursa kalıcı olabilir; yoksa kralın her istediği yasa olursa değil. (*TP* VII/1)

Dönemin mutlakıyetçiliği böylece kesin bir biçimde reddedilir ve monarşi, ancak farklı güçler arasındaki karşılaşma-uzlaşma- çekişmeye dinamik biçimde tabi kılındığı ölçüde kabul edilir. Tarihsel durumun gerçekçi kabulü, ontolojik programa boyun eğer. Monarşi, olgusal olarak verilir: Çözümleme bunu böyle kabul eder, ancak işe monarşinin mutlakıyetini reddederek başlar. Monarşiyi ılımlılığın ufku içinde tanımlar, en nihayetinde onu *multitudo*'nun kurucu hareketine teslim etmek üzere iktidarın kurucu ilişkisi içinde parçalarına ayırır. Böylesi bir düşünce hattının, kendisini bütün çelişkilerinden kurtarmayı olmasa da, monarşi kategorisinin dengesini şiddetli biçimde bozmayı başardığını kabul etmeliyiz.

Spinoza'nın aristokrasiyi ele aldığı VIII., IX. ve X. bölümler aynı modele sahip bir yöntemi izler. "Mutlak bir iktidar, eğer böyle bir şey varsa, gerçekten bir bütün olarak çokluğun sahip olduğu iktidardır" (*TP* VIII/3). Eğer yönetim mutlak değilse, aksine küçük bir insan grubu, aristokratik bir oligarşi yönetimi elinde bulunduruyorsa, bu, yönetim ile toplum arasında sürekli bir antagonizmaya yol açar. Spinoza buradan da, aristokrasi yönetiminin "ancak mutlak iktidara

yakınlaşacak biçimde inşa edildiğinde azami düzeyde etkili olacağı" (*TP* VIII/5) sonucunu çıkarır. Bu, aristokratik yönetimin, monarşik yönetime kıyasla, toplumsal konsensüse saygı göstermeye ve yönetici faillerin seçimi için, kuruluş ve işleyiş için, mutlak yönetim modeline daha da yakınlaşan (bu tür bir yönetimin en mükemmel biçimi olan) "konsey" tarzlı bir yapı kurmaya daha fazla mecbur olduğu anlamına gelir. Spinoza, *multitudo*'nun kurucu dinamikleri bakımından, üretim (ya da meşrulaştırma) süreçlerini ve iktidarın idaresinin (ya da kullanılmasının) kıstaslarını nasıl belirlediğimizi anlamak amacıyla, aristokratik yönetim türlerini ele alır (eserin tamamlanmamışlığı özellikle de bu türlerin bahsindeki karışıklıktan anlaşılabilir).

Yönetim biçimleri üzerine yazılmış bu bölümlerde, "mutlak yönetim" kavramının oynadığı metafizik rol ile bir yandan çözümlemeye rehberlik eden multitudo kavramı, öte yandan da kurucu çözümlemenin analitik ve deneysel içerikleri arasında bir oransızlık olduğu gerçeğini saklamak gereksizdir. Hiç şüphesiz metafizik ilkenin baskısını, politik olumsallık okumasını, yani ontolojik ve tarihsel belirlenimleri ancak demokrasiyle ilgili bölüm dengeleyebilirdi. "Artık üçüncü yönetim biçimine, demokrasi dediğimiz tümüyle mutlak devlet [*imperium*] biçimine geçiyorum" (*TP* XI/1); fakat metin tam bu noktada kesilir. Burada tahmin yürütmek anlamsızdır. Sadece şunu ekleyebiliriz ki *TP*'nin bu ikinci kısmının sınırları ve serimlenmesindeki belirgin kriz yine de önemlidir. Bunlar, kendisini Spinoza'nın metafiziğinin güçlü bir uygulaması olarak olumlu biçimde ortaya koyan politik düşüncesinin menzilini gösterir. *TP*'nin tamamlanmamışlığı yapısal değildir; yapısal olarak konuşacak olursak *TP*, gücün ürünü olan bir varlık kavrayışının Spinozacı temelini tamamlar ve bu kavrayışı, çokluğun mutlak yönetimi ile onun güvenlik içinde örgütlenen özgürlük ifadesinin kesin ve eşsiz biçimde yüceltilmesi noktasına kadar taşır. Eğer yine de bu eser eksik kalıyorsa, bu yalnızca talih meselesidir. Demokrasiyle ilgili bölümün yokluğu, bu eseri güçlü biçimde demokratik olarak nitelemekten alıkoymaz bizi.

Üzerine düşünülmesi gereken bir başka sorun daha kalıyor: *TP* ile Spinoza'nın eserlerinde politika düşüncesinin ortaya çıktığı diğer anlar arasındaki ilişki. *TP*'nin, Spinoza'nın metafizik düşüncesinin gelişimine nasıl bağlı olduğuna bakmış olsak da, *TP* ile *TTP* arasındaki en belirgin farklar hakkındaki bilgimiz dışında (ilk inceleme, *jus naturale* değerlendirmesinde sözleşme bahanesini kullanıp, en yüksek yönetim biçimi diye tanımladıkları arasına hiçbir monarşi teorisini koymazken; ikinci inceleme, kendi metafizik öncüllerinin kati bir sonucu olarak sözleşme fikrini dışlamakta, ılımlı bir biçime de sahip olsa monarşi yönetiminin çelişkili bir kabulüne mahal vermektedir), Spinoza'nın dar anlamdaki politik düşüncesinin nasıl geliştiğine çok az bakabildik. Bu nedenle, 1665 ile 1670 yılları arasında yazılmış *TTP*'nin üç amacının bulunduğunu tekrarlamakta yarar var: "teologların önyargıları"na karşı savaşmak ("çünkü bunların, insanları akıllarını felsefeye vermekten alıkoyan temel engeller olduklarını biliyorum; bu nedenle bu önyargıları teşhir etmeyi ve duyarlı insanların akıllarından çıkarmayı hedefliyorum"); "beni sürekli ateizmle itham eden sıradan insanların, hakkımdaki fikirleri"ni düzeltmek; "felsefe yapma özgürlüğünü, vaizlerin ölçüsüz otoriteleri ve bencillikleri tarafından her türlü biçimde bastırılan düşüncelerimizi söyleme özgürlüğü"nü savunmak (M 30). Özgürlüğün bu savunusu, politik toplumun ilkelerini ve koşullarını kurmak için, İbrani halkının doğal tarihinin yorumlanması ve peygamber imgelemi ile havari vahiylerinin eleştirisi yoluyla düzenlenir. Bu ilkeler kümesi, *TTP*'nin XVI. ve XX. bölümleri arasında taslak olarak çıkarılır; Spinoza burada, politik düşünce geleneğini baş aşağı çevirerek, ilk kez "mutlak iktidar" teorisini demokrasi olarak sunar. Bu, ne kadar derinlere yerleşmiş olursa olsun her türlü *superstitio*'yu ve pozitif dinlerin mistikleştirici rolünü eleştiren bir demokrasidir; kendi gücünün ifadesi olarak her bireye ait olan ve asla devredilemez olan doğal haktan itibaren gelişen bir demokrasidir; yalnızca korkuyu elemek için değil, aynı zamanda özgürlüğün daha üstün bir biçimini inşa etmek için bir araya gelmiş, özgür insanlar topluluğunun kuruluşu olan bir de-

mokrasidir. Bu açıdan *TTP*, gücün fenomonolojik inşasının yöntemini, doğal öznellikten sivil kolektifliğe giden yolu açıkladığı ölçüde sadece *TP*'nin öncülü olmakla kalmaz, aynı zamanda *TP*'deki eksik parçayı tamamlamak üzere ona bir sonuç kısmı da sağlar, tam da demokratik yönetim biçimiyle ilgili eksik bölümü tamamlar gibi görünmektedir.

Bu nedenle *TTP*'nin sonuç kısmı, *TP*'nin demokrasiyle ilgili eksik bölümünün merkezini oluşturabilir:

> Devletin [*respublica*] temelleriyle ilgili yaptığım önceki açıklamamdan açıkça çıkan sonuç; devletin nihai amacının, hâkimiyetini sürdürmek ya da insanları korkuyla sınırlamak ve onları bağımsızlıklarından mahrum bırakmak olduğu değil; tersine, her bir bireyi korkudan kurtararak, mümkün olduğunca güvenlik içinde yaşamasını, başka bir deyişle kendisine ve diğerlerine zarar vermeden, var olma ve eyleme doğal hakkını en iyi biçimde korumasını sağlamak olduğudur. Tekrar ediyorum, devletin amacı insanları akıl sahibi varlıklardan hayvanlara ya da kuklalara dönüştürmek değil, tersine kendi zihinlerini ve bedenlerini güven içinde geliştirmelerini, kendi akıllarını sınırlama olmadan kullanmalarını, kin, öfke ya da hileyle kışkırtılan sürtüşmeden ve kindar, karşılıklı suiistimalden sakınmalarını sağlamaktır. Öyleyse devletin amacı, gerçekten de özgürlüktür. (*TTP* XX, 231-2 [285])

TP'de daha sonra geliştirilen ayrıntılarla karşılaştırıldığında *TTP*'nin sunduğu çelişkili unsurlar, bu iki tezin karşılıklı olarak birbirini tamamlama olanağının önünü kesmez. Özellikle şu noktayı göz önünde bulundurduğumuzda, bu durum daha da açık hale gelir: Muhtemelen 1670 ile 1675 yılları arasında –*TTP*'nin tamamlandığı ve *TP*'nin yazılmaya başlandığı tarihler arasında– Spinoza'nın, tutkular teorisini yeniden formüle etme çabası içinde incelediği temel sorun, hiç şüphesiz duyguların toplumsallaşması sorunuydu. *TP*'de, *TTP*'deki doğal haklar teorisinin aşırı katılığının, buradaki sözleşmeciliğe ait bireyselci eğilimin ve bunun getirdiği ontolojik aporialarının bir tür düzeltmesini buluruz. Ayrıca *TTP*'de,

TP'de kullanılacak olan kurucu yöntemin yetkinleştirilmesine dair açık bir beklenti vardır. Dolayısıyla Spinoza'nın teorik çalışmalarının genel tutarlılığından bahsedebiliriz. Spinoza, gençlik dönemi felsefi projesinin ütopik dolaysızlığından başlayarak, *TTP*'deki büyük dönüm noktasına ve *Etik*'teki son revizyonlarla beraber nihai olarak *TP*'ye –"ütopyacılıktan bilime" de denebilir– uzanan tüm çalışmaları boyunca, kendi metafizik koşullarını ve araçlarını sürekli geliştirerek demokratik bir politika teorisi oluşturmuştur.

Yaklaşımının radikalliğinden ve (*Opera posthuma*'nın editörlerinin aldığı önlemlere rağmen) Spinoza'nın metafizik düşüncesinin bütününü yeniden sunabilme kapasitesinden dolayı, Aydınlanmadan erken Romantizme kadar, geç on yedinci yüzyıl politika düşüncesinin lanetli bir kitabı olarak görülmek, *TP*'nin kaderi oldu. Birçok araştırmacı *TP*'nin, bu dönemdeki politik teori eserleri üzerindeki gizli etkisine işaret etmiştir. Lanetli olmasından ötürü adı anılamayacak bir yazara ait olan bu etki, paradoksal biçimde intihal şekline bürünmüştür. Fakat burada bizi asıl ilgilendiren, düşünce dünyasındaki kötücül niyetler değil doğmakta olan burjuvazinin mutlak devletinin olgunlaşmasına ve zaferine tanıklık eden yüzyıllar boyunca, Spinoza'nın metafiziğinin, politik görünümünde, ortaya çıkardığı işçiliktir. Bu işçiliğin, devrimci alternatifi işaret eden bir tür gizemden arındırma olduğunu görebiliriz. Birleşik Eyaletler'deki özgür bir üretim ve politik gelişimin istisnai koşulları, Spinoza'ya, on yedinci yüzyılın ilk yarısı boyunca Reformun krizinin ve de Avrupa'nın tüm büyük uluslarını sarsan ilerici düşüncenin yoğunluğunu ölçme fırsatı tanır. Fransa'da ve İngiltere'de mutlakıyetçiliğe geçiş, İspanya ve Avusturya devletlerinde merkezi yapıların güçlenmesi, İtalya'da cemaat özgürlüklerinin kapsamlı yapısının imhası ve Almanya'ya felaket getiren Otuz Yıl Savaşları: Tüm bunlar, son hümanist ve demokratik savaşın zeminini hazırlarlar. Ve bu savaş, üretici güçlerin özgürlüğünü, üretim ilişkileri içindeki yeni bir sömürü hiyerarşisinden korumaya çalışır. Spinoza, bu kuraldışı politik düşünür, *TP*'yi 1670'li yıllarda, devletin mutlakıyetçi yeniden yapılanmasına olan

direnişin, diğer ülkelerdekinden daha uzun sürdüğü ve daha sert geçtiği bir ülkede yazar: Daha sonra bu savaşın bitişini görecek ve Avrupa politik düşüncesinin büyük biçimlerinin, kendilerini mutlakıyetçi devletin gelişimine nasıl uyarladıklarını not edebilecektir. Doğal haklar teorisinin zaferi, üretimin yeni zorunluluklarına uyum sağlayan ve mutlak devletin, egemenliğin sözleşmeli devri mekanizması yoluyla kendisini teorik anlamda meşrulaştırmasına olanak tanıyan bir bireyciliğin sunulması, bu geçişin en yüksek teorik tezahürleridir. Spinoza, bunu kabul etmeyi reddettiğinden, açıkça antagonizmanın tarafını tutar.

Spinoza'nın politik düşüncesi, doğal hak teorisinin iki temel ilkesini, bireycilik ile sözleşmeyi reddetmek için bu teoriyi bir uçtan diğerine kat etmiştir. Spinoza, insanlar arasında piyasa ilişkilerini aşkın unsurlarla düzenleme olanaklarını radikal biçimde reddederek, ateizmi politikaya sokar. İnsanın, kendisinden başka patronu yoktur. İster Hobbes'un gerici kavramlaştırması, isterse burjuva devrimi yaklaşımlarının doruğu olan aşkın topluluk ütopyası genel irade fikri olsun, bütün yabancılaşmalar elenir. Spinoza şöyle yazar: "Politika teorisine ilişkin olarak, Hobbes'la aramdaki fark şudur; ben doğal hakkı daima bütüncül bir biçimde muhafaza ediyorum, bir devletteki egemen iktidarın, kendi uyrukları üzerindeki hakkının, bu uyruklar üzerinde sahip olduğu güçten daha fazla olmadığını savunuyorum. Doğa durumunda bu hep böyledir." (*M 50*). Özgür bir toplumun ortak ve eşit emekle kurulabileceği, örgütlenebileceği ve korunabileceği yönündeki keskin iddianın eşlik ettiği varoluşun maddiliği ve hakkı, toplumun oluşumunu onun hiyerarşi belirleniminden, meşruluğunun inşasını normatif aşkınlıktan ayırmaya asla muvaffak olmamış batıdaki hegemonik politik düşünce geleneği açısından daimi bir skandaldır. Bu samimi ateizmi, Spinoza'da oldukça kıymet verdiğimiz bu işe yarar materyalizmi ancak Machiavelli ve Marx'ta tekrar keşfedebiliriz. Spinoza'yla beraber bu isimler, politika düşüncesinde modern çağın ve günümüzün bildiği yegâne özgürlük akımını kurarlar.

Kaynakça

Politik İnceleme baskıları

B. de S., *Opera posthuma, quorum series post praefationem exibetur* (1677).

B. de S., *De Negelaten Schriften* (1677).

Spinoza, Benedicti de, *Opera quotquot reperta sunt.*

Recognoverunt J. Von Vloten et J. P. Land (Hagae

Comitum, apud Martinum Nijhoff, 1882-83).

Spinoza, *Opera.* Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Carl Gebhardt (Winters Universitaets Buchhandlung, 1924-26).

Spinoza, *OEeuvres complètes*, der. Roland Caillois, Madeleine Francès ve Robert Mishari (Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1954).

Spinoza, Benedict de, *The Political Works*, der. ve çev. A. G. Wernham (Oxford: Clarendon Press, 1958).

Spinoza, *Traité politique*, ed. Sylvain Zac (Paris: Vrin, 1968).

Spinoza, *Political Treatise*, çev. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 2000).

Spinoza'nın eserleri üzerine yorumlar

Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, (Paris: Minuit, 1968). Guerolut, M., *Spinoza, tome 1: Dieu (Ethique 1)* (Paris: Aubier, 1968).

----, *Spinoza, tome 2: L'Ame (Ethique 2)* (Paris: Aubier, 1974).

Macherey, P., *Hegel ou Spinoza* (Paris, Maspero, 1979).

Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris, Minuit, 1969).

----, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza* (Paris, Aubier, 1971).

Negri, A., *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, çev. M. Hardt (1981; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990).

Zac, S., *L'Idée de la vie dans la philosophie de Spinoza* (Paris: Presses universitaires de France, 1963).

(Ayrıca bkz. Préposiet, J., *Bibliographie spinoziste* (Besançon ve Paris: Les Belles Lettres, 1973)).

Spinoza'nın politik düşüncesi üzerine çalışmalar

Altwicker, N., *Texte zur Geschichte des Spinozismus* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971), S. von Dunin- Borkowski, W. Eckstein, L. Strauss, ve diğerlerinin katkılarıyla.

Hacker, K., *Gesellschaftliche Wirklichkeit und Vernunft in Spinoza* (Regensberg: Kommissionverlag Buchhandlung Pustet, 1975).

Muglier-Pollet, L., *La philosophie politique de Spinoza* (Paris: Vrin, 1976).

Strauss, L., *Spinoza's Critique of Religion* (1930; New York: Schocken, 1965).

----, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1980) [Doğal Hak ve Tarih, çev. Aslı Kurtsoy Hısım (İstanbul: Say, 2011)].

Vaughan, C. E., *History of Political Philosophy Before and After Rousseau* c. 1 (Manchester: Manchester UP., 1925).

Spinoza'nın politik felsefesinin kökenleri ve tarihsel etkisi üzerine çalışmalar

Francès, M., *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII siècle* (Paris, 1937).

----, "Les Réminiscences spinozistes dans le Contrat social de Rousseau", *Revue philosophique* 141 (1951).

Kline, G. L., *Spinoza in Soviet Philosophy* (New York: Humanities Press, 1952).

Kolakowski, L., *Chrétiens sans église: La conscience religieuse et le lien confessional au XVIIe siècle* (Paris: Gallimard, 1969).

Ravà, A., *Studi su Spinoza e Fichte* (Milano: Giuffré, 1958).

Solari, G., *Studi storici di filosofia del diritto* (Torino: Giappischelli, 1949).

Thalheimer, A. ve Deborin, E., *Spinozas Stellung in der Vorgeschichte des dialektischen Materialismus* (Viyana ve Berlin: Verlag für Literatur und Politik, 1928).

Vernière, P., *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, iki cilt (Paris: Presses universitaires de France, 1954).

Wolfson, H. A., *The Philosophy of Spinoza* (Cambridge: Harvard University Press, 1934).

Reliqua Desiderantur: Son Dönem Spinoza'daki Demokrasi Kavramının Tanımlanışı Üzerine Bir Tahmin

Bilindiği üzere Spinoza'nın *Politik İnceleme* adlı eseri, yazarının beklenmedik ölümü nedeniyle, XI. bölümün 4. paragrafında, demokrasi tartışmasına varıldığı anda kesintiye uğrar. Spinoza 1. paragrafta demokrasi kavramını ve onun aristokratik yönetim kavramından nasıl ayrıldığını ele alır; 2. ve 3. paragraflarda demokratik yönetime katılımın koşullarını, bu yönetimin meşruiyet niteliklerini kesin bir biçimde belirterek tanımlar; son olarak 4. paragrafta dışlamanın kurallarını etraflıca incelemeye başlar. Hepsi bu kadardır. Değerlendirmenin bitmemişliğinden ötürü, bu sayfalara dayanarak bir "esas"tan ya da kuvvetli bir giriş taslağından bahsetmek bile hayli zordur. Yine de bu az sayıdaki sayfada, oldukça güçlü en az iki kavram belirir: 1. paragrafın başındaki *omnino absolutum imperium* olarak demokrasi tanımı ile 2. ve 3. paragraflardaki demokratik katılım koşullarının pozitivist bir inşasının kati yasallığı. Böylece metnin bitmemişliği ile buna rağmen açığa çıkan kavramların kuvveti arasında nesnel olarak şiddetli bir gerilim kurulduğundan, okurda belli bir huzursuzluğun uyanması kaçınılmazdır. Bu huzursuzluğu paylaştığımdan ötürü, eğer bu bölüm tamamlansaydı, demokrasi kavramının nasıl ifade edilebileceğini anlamaya çalışmak üzere incelemeyi ilerletmek istiyorum.

Bu amaç doğrultusunda iki yol benimseyebiliriz. İlk yol, Spinoza'nın diğer eserlerinde, özellikle *Teolojik-Politik İnceleme*'de demokrasi kavramına dair bir tanımlama aramaktır. Öte yandan demokrasi kavramının tanımı söz konusu olduğunda ve özellikle –*Yaban Kuraldışılık*'ta göstermiş olduğuma inandığım gibi–[1] Spinoza'nın düşünce tarihinde, *TP*'nin daha olgun ve her halükârda farklı bir felsefi proje sunduğu dikkate alındığında, *TTP*'ye yapılacak göndermelerin geçersiz olduğu düşünülebilir. Öyleyse ikinci yol da, demokrasi kavramına dair Spinoza'nın metafiziğinin dinamiğinden başlayarak özgürce tahmin yürütmek olacaktır.

Metafizik hipotez, filolojik tekrarlamadan daha doğru olabilir mi? Belki. Her hâlükârda ve sadece buradaki pasajda değil (fakat büyük metafiziğin yollarında gezinirken neredeyse daima), tarihselliğin, yapıcı projenin ve rasyonel yapının gücü içinde, yalnızca kavramsal yenilik anlarının, baskın ideolojilerin kopuşunun ve dönüştürücü farklılıkların yayılması ve daima farklı biçimde belirmesi olarak sunulduğunu tahmin etmek meşrudur. Bu eserin yaşamsallığı, belki de bu kurucu yorum bilgisine olanak tanır.

Bununla beraber, yorumcuların büyük çoğunluğu, benim birinci yol dediğim yolu izlemişlerdir. Bu okuma, *TP*'nin son dört paragrafının, *TTP*'nin demokrasi hakkında söylediklerine yapılan basit bir gönderme olarak düşünülmesinden oluşur. *TTP*'nin, tout court demokrasiden değil de İbranilerin demokrasisinden söz ediyor olması, burada pek de mühim değildir. Bu sayede Spinoza'yı okumada karşılaşılacak olası zorluklar özellikle XI. bölümün ilk dört paragrafındaki zorluklar, burada ileri sürülen demokrasi kavramının mutlaklığının hemen bu paragrafları izleyen pozitivist öneriyle bir arada örülmüşlüğünden kaynaklanan zorluklar çözülebilir. *TTP*'nin temsil ettiği, kutsal tarihin gizeminden arındırıldı-

[1] Antonio Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, çev. Michael Hardt (1981; Minneapolis: University of Minneasota Press, 1990), s. 183-9 [*Yaban Kuraldışılık*, s. 301-9].

ğı bu ufukta demokrasi, etik-politik bir kavram, Ahlakta ne kadar derine inilirse, eleştirinin, temelin aşkınlığını ortadan kaldırarak, adeta tersine çevrilmiş bir yolmuş gibi, oldukça eski bir çağrının ve sürekli yenilenen bir beşeri projenin mevcudiyetini öne çıkardığı ilerici bir demokrasi kavramı olarak okunabilir. Demokratik yönetim kavramının mutlaklığı, böylece kademeli olarak ortaya serilir ve etik olarak doğrulanır. Dahası, bu yoğun ufuk üzerinde, yasallık meşru bir sonuç olarak, adeta rıza, katılım ve dışlama kurallarının ilerici ve olumlu bir birikimi olarak da düşünülebilir. Spinoza yorumcularının ikinci kuşağı, kanımca bu yol üzerinde ilerlemişlerdir.[2] Nasıl ki on dokuzuncu yüzyıldaki ilk politik yorumcular, demokrasi kavramının liberal ve pozitivist boyutuna duyarlı oldularsa,[3] bu ikinci kuşak da, bu kavramın laik kutsallığına ve hümanist sekülarizasyonuna duyarlı olmuşlardır. Straussçu yorum ise, birinci ve ikinci kuşak yorumcular arasında bir yere sahiptir.[4]

---

[2] Emilia Giancotti (der.), *Spinoza nel 350 anniversario della Nascita* (Napoli: Bibliopolis, 1985) s. 293-320 içinde Étienne Balibar, "Spinoza et la crainte des masses" (İng. ç.n. Bu metnin gözden geçirilmiş ve "Spinoza, the anti-Orwell: The fear of the masses" başlığı altında yayımlanmış versiyonu için bkz. Balibar, *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy before and after Marx*, çev. James Swenson (New York: Routledge, 1994)); André Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude* (Paris: Aubier, 1984).

[3] Giorgio Solari, *Studi storici di filosofia del diritto* (Torino: Giappischelli, 1949); Adolfo Ravà, *Studi su Spinoza e Fichte* (Milano: Giuffré, 1958); Walther Eckstein, "Zur Lehre vom Staatsvertrag bei Spinoza", *Zeitschrift für öffentliches Recht* 13 (1933), s. 356-68.

[4] Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion* (1930; New York: Schocken, 1965) ve "How to Study Spinoza's *Theological-Political Treatise*", *Persecution and the Art of Writing* (1948; Glencoe: Free Press, 1952). Yirminci yüzyılın ilk yorumcular kuşağı Spinoza'yı esas olarak liberalizmin babası olarak kabul ederken; ikinci kuşağın çözümlemesi, Spinoza'nın düşüncesinde özgürlüğün oluş sürecine odaklandı. İkinci yorumcular kuşağı özellikle *TTP*'den *TP*'ye geçişe yoğunlaştı. Leo Strauss'un 1930'lu yıllarda bu iki kuşağın arasında yerini alan eleştirel eseri, Spinozacı demokrasinin, aynı zamanda, İbrani teokrasisi ve militanlığı arasında belli bir dini ittifakın ve sivil birliğin gelişiminin ürünü ve imajı olduğunu göstermekteydi. Burada Strauss'un yorumlayıcı katkısının önemini hatırlatmak gereksizdir; Strauss bir okur olarak zeki, bir öğretmen olarak ise gericiydi, politik düşünce tarihindeki tüm materyalist fikirleri sürekli tersine çevirebiliyordu. Burada, *TTP* ile *TP* arasında açığa çıkan özgün sekülarizasyon sürecini görmüş olan ikinci kuşağın çözümlemeleri üzerinde durmak daha faydalı olacaktır. Yakın zamanda, Giacomo Marramao, *Potere a secolarizzazione* (Roma: Riuniti, 1983) adlı eserinde, sekülarizasyon süreçlerinin, önceden var olan teolojik bir çekirdeğin dünyalılığına açılmaya bağlı olan süreçler olarak anlaşılabileceğini göstermiştir. Marramao, on yedinci ve on sekizinci yüzyılların politik felsefesini, bu sürecin merkezi uğrağı olarak görür. Dini temanın sekülarizasyonunun genelde açık bir program inşa ettiği Protestan kökenden politik teorilere aşina olunmuşsa, bu durum özellikle açıklık kazanır. Fakat

İlk yolun izlenmesini engelleyen bir dizi genel sebep vardır. *TTP* ve *TP*, aslında Spinoza'nın düşüncesinin iki farklı evresinde yer alırlar. *TP* bir tür gerçekliğin kuruluşu projesiyken; *TTP*, Spinoza'nın metafiziğinin gelişiminde eleştirel bir orta noktayı temsil eder. Bununla birlikte, bu fark üzerinde fazla ısrar etmek istemiyorum; böylece iyi bir sebeple, bir kez daha bu ikisi arasında Çin Seddi örmekle itham edilmekten kaçınabileceğim. Fakat sürekliliğin çözülüşünü radikal biçimde düşünmekten kaçınmak, bu çözülüşün varlığını unutmak demek değildir.[5] Bu yüzden de, diğer bir dizi düşünceye öncelik vereceğiz. Buradan bakıldığında, *TP*'deki demokrasi kavramına *TTP*'den hareketle bir tanım vermenin olanaksızlığı, devlet biçimlerinin, yönetim figürlerinin iki incelemede farklı betimlenmiş, farklı değerlendirilmiş olmaları gibi bir dizi

---

bu tartışma götürmez tarihsel kabul, yorumbilgisel bir işleve dönüştürülebilir mi? Sanmıyorum. Marramao'nunki gibi girişimlerin bariz bir şekilde müphem olduğunu düşünüyorum; çünkü bütün gerçekliğe, yenilikçi olaylara, politik ilişkinin bütünlüğüne ve genel olarak, tarihsel zaman içinde belirlenmiş kuvvet ilişkilerinin bütünlüğüne tabi kılınamayacak ideolojik tematiklerin, özellikle de dini içeriktelerse, sürekliliği yoktur; çünkü sekülarizasyon süreci içinde, söz konusu kavramların semantik sürekliliğini hiçbir şey güvence altına alamaz. Bu sürekliliğe dair çağdaş felsefi yazında gözlenebilecek ısrarın daha ziyade ideolojik bir kapsamı var gibi görünmektedir: Sekülarizasyon, dini temanın "laikleşmesi"nden ziyade, dini tematiğin doğal-haklardaki ısrarı olarak düşünülür. Bu yorum Leo Strauss'un düşüncesinin tümüne uygulanabilir gibi durmaktadır. Spinoza'nın düşüncesinin Strauss'un yorumlayıcı kategorileri altında ne kadar az anlaşılabileceği ise daha da kesin olan bir durumdur. Stauss'un derin etkisi altında olmasına karşın André Tosel'in son çalışması, bana göre bu ideolojiden bağımsızdır ve Spinoza'nın yaklaşımının radikalliğinde, sekülarizasyonun bakış açısından dinin sürekliliğinin teyidini değil, her türlü laikleşmeye ve teolojik ısrara karşı ateist ve materyalist bir kopuşu kavramıştır.

[5] *Yaban Kuraldışılık*'ta, Spinoza'nın sisteminin bu ikili "temel"i üzerinde ve dolayısıyla Spinoza'nın düşüncesinin birinci ve ikinci evreleri arasında mevcut olan sürekliliğin çözülüşünde özellikle ısrar ettim. Bu müdahalemin, yetersiz ve bazen riskli olan felsefi kanıtlamanın ötesinde ve kati biçimde sürekli ve sistematik olan yorumlayıcı bir gelenekle yüzleşmekten kaynaklanan zorlukların ötesinde, belli bir etki yarattığı ve belki de taraftar kazandığı kanaatindeyim. Yaklaşımının hamlığını eleştirel biçimde vurgulamakla birlikte, yine de bu yaklaşımının alakalı olduğunu ve belli bir bulgusal fayda taşıdığını düşünen kişilere içtenlikle teşekkür etmek istiyorum. Araştırmanın bu alan üzerinde daha ileri taşınması gerektiğini düşünüyorum. Bu makale de, bu çabaya yapılan bir başka katkıdır. Bütün eleştirilerine karşın, Spinoza'nın metafiziğinin içsel süreksizliği tezini hoş karşılayanlara teşekkür ettiğim kadar, Spinoza'nın düşüncesinin "ikinci temeli" okumama ve *Etik* ile *TP* arasında kolektif öznelliğe dayalı kurucu bir varlık perspektifinin biçimlendiğine dair okumama getirilen genelde sert eleştirileri ise reddediyorum. Bu bağlamda yeni çalışmalardan biri için bkz. Giuseppa Saccaro Battisti, "Spinoza, l'utopia e le masse: analisi di 'plebs', 'multitudo', 'populus' e 'vulgus' *Rivista di storia di filosofia* 1 (1984). Bu konuya tekrar döneceğim.

olgusal unsurdan ve her şeyden önemlisi, *TP*'de sözleşmeci ufka gönderme yapılmamış olmasından aynaklanır. *TP*'deki demokrasi kavramıyla ve eğer gerçekleşseydi bu kavramın *TP*'de nasıl geliştirileceğiyle ilgili bazı tahminlerde bulunulacaksa, kanımca bu iki inceleme arasındaki türdeşlikler değil farklılıklar hesaba katılmalıdır. Fakat diğer yazarlar tarafından bu sorulara tam ve kesin biçimde işaret edilmiş olduğundan,[6] her şeyden önce *TP*'de sözleşme temasının yokluğunun belirlediği kavramsal ve anlamsal ufkun farkı üzerinde durmak ve bu yokluğun önemini ele almak istiyorum. Bu yönde ilerlerken, açıktır ki, demokrasiye, *TP*'nin problematiki düzeyinde, tarihsel olarak konumlandırılmış, kavramsal açıdan inandırıcı ve metafizik olarak yapılandırılmış özgün bir tanım verme olanağının belirlenebilmesi için, unsurların biriktirilmesi gerekir.

TTP'de sözleşme temasının bulunması bir sorun yaratmaz. Öte yandan, TP'de sözleşme temasının bulunmaması bir sorun yaratır. Demek istediğim şudur ki on yedinci yüzyılda toplumsal sözleşme teorisi öyle yaygındı ki, onu savunmak malumun ilanı ama onu reddetmek daha müphem bir tavır sayılırdı.[7] Bu nedenle, öncelikle iki soruyu öne sürebiliriz: İlkin, sözleşme teması on yedinci yüzyılda ne anlam taşır, ya da daha iyi bir ifadeyle, bu temanın sunduğu genel anlamlar, temel değişkenler ve ideolojik gerilimler nelerdir? İkinci olarak ise, klasik dönemin doğal haklar teorisi ve politik

[6] Spinoza, *Trattato* politico içinde, Antonio Droetto, "La formazione del pensiero politico di Spinoza e il suo contributo allo sviluppo della dottrina moderna dello Stato", çev. Droetto (Torino: Giappichelli, 1958); Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris: Minuit, 1969).

[7] Toplumsal sözleşme teorisinin yaygınlığı üzerine bkz. Otto von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien: Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik* (1880; Aalen: Scientia, 1958); J. W. Gough, *The Social Contract: A Critical Study of its Development* (Oxford: Clarendon Press, 1957) ve Strauss (1952). Bu tartışmada, artık klasikleşmiş olan bu çalışmalara değinmemin nedeni, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda sözleşme tematiği yorumlarındaki tekssesliliği vurgulamaktır. Bu tekssesliliği, Georg Jellinek'ten Léon Duguit'ye, Paul Jenet'den Giorgio Del Vecchio'ya, Carl Friedrich'ten Robert Derathé'ye, Norberto Bobbio'dan Hans Welzel'e kadar neredeyse tüm yazarlarda buluruz. Yorumlamanın tekssesliliğiyle, sadece sözleşme temasının, bu yüzyıllar boyunca, politik teorinin hegemonik bir figürü olarak düşünüldüğünü değil, aynı zamanda onun içeriğinin, hukuki anlamda mahiyet birliğine indirgendiğini de kastediyorum.

teorisi bağlamında, sözleşme tematiğini kim, neden reddeder ya da kim bunu daha gevşek bir formda önerir ya da kim bu tematiği kullanırken onun içini boşaltır? Kısacası, sözleşme tematiğinin kabulünün ya da reddinin barındırdığı anlamlar nelerdir?

Bu sorulara basit bir yanıt verilemez. Zira karmaşıklığın ideolojik problematiki ve sözleşme tematiğinin kapsamı farklı tarzlarda tecrübe edildi ve bunu tek taraflı bir gelişime iade edebilecek yegâne şey, amansızca indirgemeci bir görüş olurdu. Yine de on yedinci yüzyıl içinde, bu teorinin iddia ettiği hegemonik öneme sahip temel işlevlerden bazılarını tanımlamak mümkün. Bu anlamda, paradigmanın yenilenmesine ya da tahrip edilmesine yakın ya da açık olmadığı müddetçe, sözleşme teorisinin doğası gereği sosyolojik olmadığını tanımak önemlidir. Aksine bu teori doğrudan hukukidir: Yani beşeri birliği ve politik toplumun kuruluşunu açıklamakla değil, politik toplumun kuruluşunu ve iktidarın sivil toplumdan devlete devrini meşru kılmakla yükümlüdür. Toplumsal sözleşme teorisinin, iktidarın devrinin etkililiğini meşrulaştıran ve böylece hukuk devleti kavramını tesis eden bir sosyolojik kurmaca olduğu apaçıktır.[8]

---

[8] Bütün gelenek ve son olarak (kendi uzmanlıkları dâhilinde) Hans Kelsen ve Norberto Bobbio, Niklas Luhmann ve John Rawls, sözleşme hipotezinin dolaysızca hukuki bir karaktere sahip olduğunda büyük bir etkililikle ısrar etmiştir ve hâlâ etmektedirler. Bu ısrar ardındaki motivasyon, genelde, sözleşme tematiğinin, düşünce tarihi içinde kendisine bulduğu en büyük meşrulaştırma olan Kantçı tanımdır. Burada ilk anlaşmanın hipotetik karakteri ve hukuki işlevi besbellidir. Bkz. Georges Vlachos, *La Pensée politique de Kant: Métaphysique de l'ordre et dialectique du progrès* (Paris: Presses universitaires de France, 1962), s. 236 vd. Bu nedenle sözleşme hipotezinin aşkınsal karakteri temeldir ve bu aşkınsallık doğrudan hukukidir. Bu durumda, felsefi hukuki düşüncenin, Kantçılığı, diğer tarihsel kavramlardan ayrışan, dıştalayıcı bir yönteme ve bir tür sebep fikrine dönüştürdüğü de söylenebilir (Negri, *Alle origini del formalismo giuridico* (Padua: Cedam, 1962)). Dolayısıyla sözleşmeciliğin sosyolojik işlevini açıkça kavramış ve bunu sınıf mücadelesinin bir temsiline dönüştürmüş olanların –Harrington ve Eşitçiler (*Levellers*) gibi– sahip olduğu konum hakikaten marjinaldir. Konuyla ilgili olarak bkz. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1962), Perez Zagorin, *A History of Political Thought in the English Revolution* (New York: Humanities Press, 1966) ve Charles Blitzer, *An Immortal Commonwealth: The Political Thought of James Harrington* (New Haven: Yale University Press, 1960). On yedinci yüzyılda politik düşüncenin gelişimi ve sözleşmeci işlev, doğrudan sözleşme tematiği yerine, Makyavelizmin yayılışı ve tarihsel mirası göz önünde bulundurulduğunda farklı biçimde anlaşılabilir. "Devlet adamları" yorumlamasıyla, Machiavelli'nin düşüncesinin programatik bir yönde nasıl yanlış anlaşıldığı iyi bilinir (Bu nokta da, özellikle bkz. Giuliano

Burada iki hatırlatmada bulunmak gerekiyor. İlkin, toplumsal sözleşme teorisi açıkça aşkınsal bir karaktere sahiptir (diğer bir deyişle, bu teori tüm devlet türlerine uygulanabilir); ancak formel açıdan sınırlıdır. İkinci olarak, bu da demektir ki, o dönemde "Devlet" terimine yüklenebilecek anlamlar dizisi içinde monarşi kavramı ya da daha ziyade iktidar unvanının (keza sıklıkla bu iktidarın kullanılmasının, ama bu ikisinin örtüşmesi gerekmeksizin) birliği, mutlaklığı ve aşkınlığı kavramı başattır (hegemoniktir ve diğerlerini dıştalar). İktidarın aşkınlığını diğer tüm kurucu, dinamik, katılımcı kavrayışlara karşı konumlandırmak için, monarşik kavramını, cumhuriyetçi kavramına karşıt olarak kullanıyorum. Değişkenler bu temelde biçim kazanır. Monarşi kavramı, aslında devletin mahiyetini oluşturan kavramdır. Dolayısıyla monarşi, sadece herhangi bir yönetim biçimine gönderme yapan bir kavram olamaz. Bu nedenle sözleşmeci devir teorisi ve bu devir yoluyla egemenliğin oluşumu, farklı yönetim biçimleri figürlerinin geliştirilmesi olanağını barındırır. Sonuç olarak, söz gelişi bir monarşik monarşi, aristokratik monarşi ve hatta bir demokratik monarşi olabilir. Bir yüzyıl kadar sonra, Rousseau bu sayede toplumsal sözleşme teorisini tamamlayabilecektir.[9] Toplumsal sözleşme teorisi, temel kurucu ve formel diyeceğim bir hukuki meşrulaştırma işlevine sahip olmasının yanı sıra, tarihsel ve kavramsal olarak özel bir belirlenime de sahiptir; bu teori, modernliğin mutlakıyetçi devletinin temsil edildiği farklı yönetim biçimlerinin meşrulaştırılmasının zeminini de hazırlamıştır.[10]

Procacci, *Studi sulla fortuna del Machiavelli* (Roma: Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1965)). Fakat Machiavelli'nin düşüncesi, politika biliminde, farklı bir bakış açısından, yani cumhuriyetçi bakış açısından da okundu. Konuyla ilgili bitmemiş ancak zengin yorumlara sahip bir çalışma için bkz. Felix Raab, *The English Face of Machiavelli: A Changing Interpretation 1500-1700* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1964).

[9] Robert Dérathe, *Rousseau et la science politique de son temps* (Paris: Presses universitaires de France, 1950).

[10] *Descartes politico o della ragionevole ideologia* (Milano: Feltrinelli, 1970) adlı kitabımda yapılan araştırmanın amacı, modern devletin mutlakıyetçi modelinin bütün değişkenlerinin düşünülmesini sağlayacak bazı tarihyazımı ölçütleri kurmaktı. Bu konuyla ilgili olarak başvurmanın yararlı olacağı kalabalık bir kaynakçaya değinmek yersizdir. Bunun yerine, doğru bir yöntembilimin –genelde çok sayıdaki– ideolojik alternatifleri, somut praksisten ortaya çıkan önceliklerle ve belirlenimlerle karşılaştırılmasının gerektiğini anımsamak yeterlidir. Adı geçen eserde savunulan

Öne sürdüğümüz ikinci sorunun yanıtı biraz önce söylemiş olduğumuz şeyi negatif bir biçimde doğrular: Toplumsal sözleşme teorisinin bu belli politik işlevlerini görmezden gelen, bunlara karşı çıkan ya da ne pahasına olursa olsun bunları kabul etmeyen politik akımlar ve fikir akımları hangileridir? Spinoza'nın evreninde bu akımlardan ikisini buluruz: hümanizm kültürünün ve Rönesans'ın cumhuriyetçi radikalizm geleneğinden gelen akımlar ile Protestanlığın demokratik radikalizminden ve özellikle Kalvencilikten doğmuş olan akımlar. Bir yanda Machiavelli, diğer yanda ise Althusius. Machiavelli'nin düşüncesi şüphesiz daha radikalse de, sözleşmenin Althusiusçu kabulü, iktidarın devredilmesini savunan her türlü fikrin kınanmasına adanmıştır ve bu sözleşme, uyrukların birliğinden ayrılamaz bir şekilde tanımlanmıştır: Egemenliğin öznesi, "küçük birliklerden, tek bir ortakyaşamsal bedene doğru birleşmiş insanlar toplamıdır".[11] Kısacası her iki durumda da, iktidarın devri fikrini resmen dışlamadan, bunu toplumsal olanın, pratiklerin, güçlerin çoğulluğunun ve özgüllüğün maddi belirlenimlerine tabi kılan bir politika fikrinin zaferine tanıklık ederiz.[12] Fakat şuna dikkat edelim: Bu geleneklerde mevcut olan politik gerçekçiliğin, aynı dönem içinde politika bilimini kuran ve ona hâkim olan değerlerin göreceliği teorileriyle ilgisi yoktur. Machiavelli'de ve Althusius'ta (ve *TP*'nin ilk sayfalarında, kendi zamanının politik felsefesiyle flört eden Spinoza'da), ait oldukları kültürel evrenler arasındaki büyük farklılıkların ötesinde, politik gerçekçilik, hiçbir surette değerlerin göreceliğine değil, somutun

---

tez, modernlik tarihinin ve mutlakıyetçi devletin ideolojik değişkenlerinin, yüzyılı karakterize eden büyük krizin sayısız ifadesi olarak okunması gerektiğidir. Hümanist Rönesans, değerlerde radikal bir devrimi açığa çıkarmıştı; ancak modern insanın "doğuşu", onun üretken tekilliğinin ortaya çıkışı ve kolektif özünün ilk imgesi, sınıf savaşının gelişmesiyle ve doğmakta olan burjuvazinin iki cephede dövüşmesinin imkânsızlığıyla birlikte tekrar krize girdi. Bu nedenle bu noktaya ilişkin olarak ve bu sorunun etrafında, bir dizi alternatif sabitlendi. Anımsanması gereken temel şey kapitalizmin ve ilk modern devlet örgütlenmesinin, bu yeni üretici enerjiyi yapılandırma kapasitesinden çok bu enerjinin krizi olduğu, (Spinoza'da olduğu gibi bir kopuş ya da kuraldışılık olmayan her alternatifte) kökendeki *Aufklärung*'un tümüyle negatif bir diyalektiği olduğudur.

[11] Johannes Althusius, *Politica*, çev. Frederick Carney (Indianapolis: Liberty Fund, 1964), Önsöz.

[12] Bkz. Gierke, *Johannes Althusius*, ayrıca Carl J. Friedrich'in "Giriş" yazısı: Althusius, *Politica methodice digesta* (Cambridge: Harvard University Press, 1932).

hakikatine duyulan sebatlı bir bağlılık olmuştur: Yalnızca mutlak bir gücün ayırt edebileceği ve anlamlandırabileceği bir toplumsal negatif tanımı değil, eylemin hakikatinin ve bunun ufkunun mutlaklığının teorisi olmuştur. Machiavelli ve Althusius, sözleşmeciliğin hukuki incelikleriyle ya da "devlet adamları"nın" koşulu ve tamamlayıcı teorik figürü olan sinizmle pek az ilgilidirler.[13] Althusius ve Machiavelli, Eşitçiler'in (*Levellers*) ya da Harrington'ın düşüncesinde kesiştiklerinde, pozitif varlık kavrayışının aydınlık gücünü, kurumların kökenindeki beşeri karaktere dair güçlü bir cumhuriyetçi hükmü ve toplumun yetkinleşebileceğine dair inanışı ifade ederler. Kısacası saf bir cumhuriyetçi materyalizm sergilerler.[14] Aynı şey Spinoza için de geçerlidir.

Bu tartışmayı sonlandırırken, toplumsal sözleşme teorisinin genel olarak mutlakıyetçi devlet teorisi olduğunu, öte yandan bu teorinin reddinin ya da bu teoriyi iktidarın devri fikrini dışarıda bırakacak bir şekilde kullanmanın da, tüm temsiliyetçi ideolojiler ve tüm devletçi hak ve iktidar devri pratikleri karşısında polemikçi bir tutum takınan cumhuriyetçi gelenekleri temsil ettiğini söyleyebiliriz. Normatif devir teorisini reddeden gerçekçi konumlar içinde, toplumsalı bir mutlaklık –hakikatin ufkuna uygun düşen metafizik bir mutlaklık– olarak öneren kavrayış, toplumsal sözleşme teorilerinin, devlet tarafından normatif üstbelirlenmelerinden önce var olan toplumsal değerlerin göreliğinin bir sonucu olarak ileri sürdüğü devletçi mutlakıyetçiliğe karşı durur. Bu hakikat, olgunun ve eylemin hakikatidir.

Yine de *TTP*'de toplumsal sözleşme vardır. Fakat bu, sözleşme fikrinin Spinoza'nın politik teorisinin özgül gelişmelerini belirleme derecesinde önemli olduğu ya da Spinoza'nın politik teorisinin, dönemin politik felsefesinin çerçevesiyle tümüyle örtüştürüle-

[13] Richard Popkin, *The History of Skepticism from Erasmus to Descartes* (Assen, 1964); J. Stephenson Spink, *French Free Thought from Gassendi to Voltaire* (Londra: Athlone Press, 1964).
[14] Bkz. Macpherson, *Political Theory*.

bileceği anlamına gelmez. Bununla birlikte, toplumsal sözleşme teorisinin *TTP*'deki varlığı (bu durum, belli açılardan neredeyse gözden kaçmıştır, yüzyılın hegemonik akımlarına bir çeşit bağlılık gibi muhtemel etkileri fark edilmemiştir), radikal biçimde yenilikçi bir yönelimin olanaklarını sınırlandırır.[15] Öte yandan *TP*'de böyle bir sözleşme fikrini, yokluğunu, tam bir teorik-politik gelişme özgürlüğü doldurmuştur. Demek istediğimiz şudur ki, hak ve politikanın doğrudan mutlak olanın gücüne katıldığı iddiası, *TP* içinde temel bir öneme sahiptir. Hak ve politikanın, sözleşmeciliğin negatif ve diyalektik özüyle hiçbir ilgisi yoktur; bunların mutlaklığı eylemin hakikatine dâhil olur ve bu hakikati açığa çıkarır:

> Sayesinde doğal şeylerin var olduğu ve eylediği güç Tanrı'nın gücü olduğundan, doğal hakkın ne olduğunu kolaylıkla anlarız. Tanrı'nın her şeyin üzerinde hakkı olduğundan ve Tanrı'nın gücü mutlak biçimde özgür olarak düşünüldüğü müddetçe, Tanrı'nın hakkı Tanrı'nın gücünden başka bir şey olmadığından, her doğal şey, doğası gereği, var olma ve eyleme gücü oranında, Doğadan hakka sahip olur. Çünkü her doğal şeyin, sayesinde var olduğu ve eylediği güç, Tanrı'nın mutlak biçimde özgür olan gücünden başka bir şey değildir. (*TP* II/3)

Sözleşmeci ufkun sınırlarının ötesinde *TP*'deki *"democraticum imperium"*un ne olabileceğini kendimize sormak, emarelerin eksikliğini *TTP*'deki malzemelerle tamamlamak değil, aksine araştırmamızı Spinoza'nın cumhuriyetçi geleneğe ne ölçüde ait olduğuna yoğunlaştırarak tahmin yürütmek anlamına gelecektir.

---

[15] Alexandre Matheron, "Spinoza et la problématique juridique de Grotius"'ta (*Philosophie* 4, (1984), s. 69-89), *TTP*'deki sözleşme tematiğini, dönemin hukuki terminolojisine bağlılık ve hakkın geçerlilik koşulları sorununun konumuna uyarlanmış bir araç olarak görür. Öte yandan Tosel'e göre (*Spinoza*), sözleşme ve bunun Spinozacı varsayımı, Spinoza'nın, dini ittifakı düzenli politik pakta tabi kılmak ve böylece dinin pratikpolitik doğasını açıklamak için kullandığı araçlardır. Her hâlükârda, sözleşme varsayımının metafizik sürece ket vurduğu açıktır: Bu ket vurma, Matheron'a göre, geçerlilik koşullarının çözümlenmesinin, hakkın etkililiğinin belirlenimlerinin çözümlenmesinden farklı olabileceğinin önerilmesiyle; Tosel'e göre ise dinin tümüyle bir kenara koyulmasının engellenmesiyle, tanrısallığın, kadim hakikatlerin özgürleşmesiyle değil de yalnızca eyleyişte, tanrısalın etik biçimde ifşa edilerek kavranmasının engellenmesiyle gerçekleşir.

Öyleyse Spinoza *TP*'de, her türlü sözleşme teorisinin yokluğunda, devletin ve yönetimin mutlak biçimi olarak demokrasiden bahseder. Yine de bir özgürlük felsefesi, sözleşmeci devrin dışında, nasıl tekrardan mutlak bir yönetim biçimi olarak ele alınabilir ya da tam tersi, mutlak bir iktidar biçimi bir özgürlük felsefesiyle –ya da daha iyi bir ifadeyle cumhuriyetçi demokrasi kavramıyla– nasıl bağdaştırılabilir? Buradan bakınca Spinoza'nın, sözleşmeci tematiği reddederek, kendisini zor bir duruma soktuğu görülür.

Sözleşmeci temanın, Spinoza'nın reddettiği belli bir devlet kavrayışına bağlı olduğunu görmüştük. Fakat Spinoza'nın karşılaştığı zorluklar, bu reddin ve protestonun ifade edilişinde değildir; ret ve protesto, imgesel güçle ve cumhuriyetçi etik lütufla olduğu kadar, gizli bir tehditle beraber yankılanır: "Özgürlük yoksa barış da yok". Bu zorluklar, önerme aşamasında, Spinoza'nın yaptığı gibi, sözleşmeci kavrayışın genelde talep ettiği özgürlükten vazgeçilmesi fikri reddedildiğinde ortaya çıkar. Bu vazgeçme, devir aracılığıyla egemenliği kurmasına rağmen, (devir sırasında, egemenlik tarafından) doğal haklardan hukuki haklara dönüştürülmüş bir dizi hakkı ve özgürlüğü uyruklara iade eder. Fakat bu hareket olmadan, mutlaklık ve özgürlük nasıl bağdaşabilir ki? Özgürlük (aşağıdan ve devir olmadan) mutlaklığa nasıl yükseltilebilir ki? Sözleşmecilere göre, doğal hakkın korunması ancak hukuki açıdan görecelendiğinde ve yeniden tanımlandığında mümkün olabilir. Aksi takdirde özgürlüğün, özgürlüklerin mutlaklığı kaos ve savaş durumudur. Eğer demokrasi, Spinoza'nın isteyebileceği gibi, mutlaklığı kuran düzenli bir sistemse, aynı anda bir özgürlük rejimi nasıl olabilir? Özgürlük, kendi doğallığını reddetmeden politik bir rejim haline nasıl gelebilir?

Bu soruları yanıtlamanın ve bu zorluklardan kaçınmanın mümkün olup olmadığını görmek için, öncelikle demokrasinin bir özelliği olarak mutlaklık kavramını berraklaştırmalıyız. *Democraticum imperium*'un bir özelliği olan "*omnino absolutum*" niteliği ne anlama

gelir? Yanıt en az iki kademede verilmelidir: İlk kademe doğrudan metafiziktir. İkincisi ise, mutlak kavramının, Spinoza'nın, özellikle de sözleşmeci teoriye gönderme yapan kullanımlardan ayırıp bu terimi politik teorisinde kullanışı ile karşı karşıya geldiği kademedir.

Genel metafizik kademeden ve bakış açısından Spinoza'nın mutlak kavramı, ancak gücün gelişimi ve edimselliği olan genel bir güç ufku olarak görülebilir. Mutlak, kuruluştur; kurucu bir gerilimle biçimlenmiş olan gerçekliktir; karmaşıklığı ve açıklığının, onu kuran gücün ölçüsünde arttığı bir gerçekliktir: "Eğer iki kişi bir araya gelip güçlerini birleştirirse, birlikte Doğa üzerinde daha fazla güçleri, dolayısıyla da tek başına olduklarındakinden daha fazla hakları olur; bu biçimde bir birlik oluşturanların sayısı ne kadar çok olursa, beraberce daha fazla hakka sahip olurlar" (*TP* II/13). Böylece Spinoza'nın metafizik kavrayışının merkezine ulaşıyoruz: Temel ontolojinin mantıksal olarak açık belirlenimi, bu kavrayışın en önemli niteliğini oluşturur. "Mutlak" ile "güç", totolojik terimlerdir. Gerçekte kurmakta olduğu mutlağa doğru hareket eden açık bir belirlenim olarak güç, bir kutsal kitap efsanesi olmanın ötesinde, İbranilerin tarihi olarak *TTP*'de zaten gösterilmişti. Bu beşeri gücün gelişiminin tanınması esnasında, Spinoza'nın düşüncesinin, sistemin birinci temelinden ikinci temeline geçişi doğrulanır.[16] Bu beşeri güç, *TP*'nin ilk bölümlerinde, kolektif varoluşun ve onun hareketinin, diğer bir deyişle toplumun ve uygarlığın temeli olarak ortaya çıkacaktır. Öyleyse mutlak, güce, kendi özü olarak sahiptir; bu gücün

[16] Burada kendi açımdan, kanıtlamayı politik düzeyden tam anlamıyla metafizik bir düzeye itmem mümkün değil. Bunu daha önce *Yaban Kuraldışılık*'ta yapmıştım. Genel anlamda varlığın yeniden tanımlanma sürecinin, kendisiyle birlikte zorunlu olarak politik kategorilerin dönüşümü mekanizmasını nasıl taşıdığını anlamak için, Deleuze'ün (1990) ileri sürdüğü şeye, yani Spinoza'nın izlediği yolun, varlığın mutlak bir şimdi-buradalığını (*prezentialità*) amaçladığına değinmek oldukça önemli. Bir tasvir sunmam gerekirse, bence Spinoza'nın izlediği yolun, varlığın daha büyük bir çıplaklığını amaçladığı söylenebilir. Burada yalnızca, Spinoza'nın düşüncesinin ikinci evresinde sıfatın işlevlerinin kayboluşuna değinmiyorum ya da artan bir şekilde belirlenimli olan, varlığın kurucusu pragmatik tanımı da vurgulamıyorum sadece. Burada her şeyden önce sözünü ettiğim şey, töz kavramı ve onun yüzey zenginleştikçe derinlikli içerikleri giderek boşaltan hareketidir. İçinde eğitildiğimiz geleneksel metafizik düşünce ise sadece tanrısal tözün yalın şimdi-buradalığının etkilerini, onu da çok büyük zorluklarla algılayabilmiştir.

gerçekleşmesi sayesinde ve ancak bu ölçüde varoluş kazanır. Metafizik bakış açısından mutlağın tanımı budur. Bu noktada, bu problematik bağlamında, tanımın içerimleri üzerinde ısrar etmek gereksizdir: Mutlaklık kavramının güç kavramına geri getirilmesiyle, her zaman genel anlamda, açıkça özgürlük kavramına da geri getirilmiş olacağını anımsamak yeterlidir. "Güç" ve "özgürlük" terimleri üst üste gelen terimlerdir ve ilkinin yaygınlığı, ikincisinin yoğunluğuna denk gelir. Ama her zaman genel anlamda.

"Mutlaklık" terimini Spinoza'nın politik düşüncesinin özgüllüğü içinde düşündüğümüzde, bu değerlendirmelerin hayli faydalı olduğu ortaya çıkar. Bu bakış açısından *absolutum imperium*, gücün birliğine işaret ederken bu birliği uyrukların *potentia*'larının projeksiyonu olarak kabul edecek ve birliğin bütünlüğünü de yaşam olarak, organik bir bütünün daima açık, içsel, dinamik birikmesi olarak tanımlayacak bir terim haline gelecektir. Öyleyse geleneksel oldukları kadar, Spinoza'nın devrindeki politika bilimi için tipik de olan bir dizi politik sorun açısından, Spinozacı demokrasiyi, yani *absolutum imperium*'u düşünelim. Bu terimin verili problematik bağlam içinde ne kadar büyük bir özgünlükle konumlandığını ve özgürlük sorununu, kendi hareketi içerisinde, tatmin edici biçimde tekrar önermeyi nasıl başardığını göreceğiz.

İlk bakış açısı, iktidarın meşruluğu bakış açısından *absolutum imperium*'dur: *titulum ve exercitium* kategorileri. İktidarın meşruluğu bu iki kategori altında geleneksel biçimde teşhis edilebilir. Meşruluk, bu iki kategoriye ilişkin biçimde, genişlemesiyle, bağlantılarıyla, varoluş biçimleriyle beraber değerlendirilebilir. Meşruluk ile yasallık ve bunların karşıtları olan gayri meşruluk ile tiranlık. Yine de Spinoza'da demokratik yönetimin mutlaklığı, bu ayrıma izin vermeyecek kadar gerçekçi ve önceliklidir. Dahası bu ayrım özgürlüğün belirlenimlerine değil de, onun devlet örgütlenmesinin biçimine dayalı olduğu için muğlâktır. Genelde, Spinoza'da iktidarın uygulanması, iktidar unvanına (*titolarità*) yakından bağlı

olduğundan, bu ilişkinin olası ayrımları ya da eklemlenmeleri yoktur. Demokrasi özellikle mutlak olan bir yönetim biçimidir, çünkü unvan ve uygulama bu yönetim biçiminde aslen ortaktırlar. Böylelikle varlığın gücü, tüm birleştirici kuvveti içinde kendisini gösterir. Modern anlamda, böylesi mutlak bir demokratik iktidar kavrayışının, formel yasallığın birliğini ve yasal sistemin (*ordinamento giuridico*) maddi etkililiğini gerçekleştirdiğini ve kendi özerk üretici kuvvetini kanıtladığını söyleyebiliriz.[17]

İkinci bakış açısı, iktidar biçimlerine dair kazuistik geleneği içindeki *absolutum imperium*'dur. Bildiğimiz gibi antik ve klasik belli bir gelenek, bütün yönetim türlerini biri pozitif diğeri negatif olmak üzere iki figürde sunar. Spinoza'nın demokrasi tanımının mutlaklığı, bu olanağı yadsır. Bunun sebebi Spinoza'nın yönetim türlerinin, özellikle de demokrasinin yozlaşması olanağını düşünmemiş olması değil; yozlaşma sürecinin, bir yönetim biçiminin yaşam süresinden ayrılmazlığıdır. Bu durum başkalaşmanın ürünü olmaktan ziyade, aynı organizmanın yaşamı ya da ölümüdür. Örneğin, *TP* II/1'de Spinoza, cumhuriyetin yeniden inşa edilmesinin bir sonucu olarak yükselen Roma diktatörlüğü kurumunun, bağımsız bir figüre dönüşmeye eğilimli olduğunu düşünür. Spinoza bunun soyut ve tehlikeli bir eğilim olduğunu gözlemler. Diktatörlük mutlaklığa yöneldiği ölçüde, onun gelişimi sadece cumhuriyeti yeniden inşa etme amacına ulaşmakla kalmaz, aynı zamanda demokratik talebin mutlak gücü karşısında antagonist koşullar da yaratır ve böylece bir savaş durumunu ortaya çıkarır. Öte yandan olağanüstü durumun idaresi

[17] Yasal sistemlerin birliği içindeki geçerlilik ve etkililik sorunlarının en önemli ve en tutarlı teorisyeni olan Hans Kelsen'in, (bildiğim kadarıyla) Spinoza'da bir öncü görmemiş olması şaşırtıcıdır. Muhtemelen bu, neo-Kantçı indirgemeciliğin (fenomenalizmin ve formelizmin), Spinoza'nın düşüncesine dair değerlendirmelerdeki hâkimiyetinden kaynaklanır. Hâlbuki Kelsen'in felsefi-hukuki düşüncesi, içinde bulunduğu neo-Kantçı matriksten çok daha zengindir. Özellikle de düşüncesinin son evresinde, dayanağının mutlak "yüzeyselliği" oldukça heyecan verici olan bir hukuki gerçekçiliğe bağlı kalır. Burada geçerliliğin ve hukuki etkililiğin birliği, yürütme eylemlerinin biçimlendirici kuvveti, bir kuruluş metafiziğine, üzerinde çalışılması ilginç olabilecek olası Spinozacı göndermelere geri döner. Konuyla ilgili olarak bkz. Negri, *La forma stato* (Milano: Feltrinelli, 1977).

ve yenilenme ihtiyacı, cumhuriyetçi mutlağın ömrünün normal koşulları çerçevesinde düşünülmelidir. Bu durumda mutlak yönetim biçiminin gücü, olası savaş durumunu, yeniden kuruluşun organik bir hareketine dönüştürerek, devlete kuvvetini yeniden kazandırır. *Titulum/exercitium* sorunu üzerine düşünürken, devletin mutlaklık figürünün bize eşzamanlı olarak verilmesi gibi; gelişimin, yozlaşmanın ve yeniden kuruluşun bu dinamiğiyle karşılaştığımızda, mutlak yönetim biçiminin gücü, dinamik ve maddi olarak kurucu olan artzamanlı bir şema içinde verilir: "Öyleyse bu [*aristokratik*] devlet [*imperium*] biçiminin, mutlak egemenliğe yaklaşacak biçimde örgütlendiğinde azami düzeyde etkili olacağı açıktır" (*TP*, VIII/5).

Üçüncü bakış açısı, devlet yönetimine dâhil olan bakış açısından ya da hâkimlik [*magistracy*] ve hâkim [*magistrate*] kavramının bakışından absolutum imperium'dur. Bu durumda, mutlaklık doğrudan devletin tanımından türetilir. Bu, Spinozacı demokrasinin, hangi türden yükümlülükler, denetimler ve işlevler örgütlenmesi içerisinde biçimlenmiş olursa olsun, hiçbir surette anayasal demokrasi, yani iktidarların bölüşümü, dengesi ve bunların karşılıklı diyalektiği üzerinde temellenen bir yönetim biçimi olarak tanımlanamayacağı anlamına gelir. Spinoza'da, hâkimlik ve hâkim kavramları mutlak biçimde bölünmezdir. Belli denetim ve denge işlevleri dışlanmamıştır, ama bunlar iktidarın parçalı ya da diyalektik anayasal koşulundan kaynaklanmazlar. Diğer yandan bu işlevler, kurucu gücün ifade figürleri ya da sistemin bölünmez geriliminin parçaları veya uyarlamaları olabilirler. Bu sistemde, her uyruğun yurttaş olması gibi, her yurttaş da bir hâkimdir ve hâkimlik de, birliğin ve özgürlüğün en yüksek potansiyelinin ifşa edildiği uğraktır.[18]

[18] Sadece hakkın uygulayıcısı ya da basit bir yasallık düzenleyicisi olmaktan ziyade *defensor pacis* olarak hakkın asıl formülcüsü olan hâkim [magistrate] kavramı, on yedinci yüzyılda monarşik olmayan hak ve (yukarıda belirtildiği gibi mutlakıyetçi olmayan) tüm devlet fikirlerinde bulunmaktaydı. Spinoza'nın politik düşüncesine içsel olduğunu düşündüğümüz bu hâkim kavramının, aynı yıllar içinde liberal Locke'ta zor ve önemli bir sorun olarak güç bela göründüğünü, öte yandan cumhuriyetçi Harrington'da oldukça açık bir biçimde ortaya çıktığını görürüz. Locke

Spinozacı mutlaklığın, iktidar kavramını ve onun işlevlerini kavramsal ve edimsel olarak özetlediği daha birçok bakış açısını göstermeye devam edebiliriz. Fakat zaten söylemiş olduklarımıza daha fazlasını eklemeyeceğiz. Bakış açısı ne olursa olsun, aynı olay tekrarlanıyor. Mutlaklık, bölünmez ve üretken biçimde kendisini geliştiren ve koruyan güçtür. Demokrasi toplumun ifade edildiği en üstün biçimdir, çünkü doğal toplumun politik toplum olarak ifade edildiği en geniş biçimdir: "Mutlak bir iktidar, eğer böyle bir şey varsa, gerçekten bir bütün olarak çokluğun sahip olduğu iktidardır" (*TP* VIII/3). Boyutların bu yayılmışlığı içinde demokrasi, uyruklar multitudo'sunu bir uçtan diğerine kat ederek, mutlaklık haline gelir; çünkü tüm toplumsal güçleri aşağıdan ve doğa durumundaki eşitlikten itibaren harekete geçirir. Öyleyse omnino absoluta yönetim biçimi olarak demokrasi, güç devrinin olmadığı, kullanımında ve oluşumunda ve de yürütme eyleminin özgüllüğünde, yani hâkimlik figürünün özgüllüğünde hiçbir güç devrinin olmadığı anlamına gelir. Mutlak olan gücün devredilmemesidir ya da daha iyi bir ifadeyle, herkesin özgürlüğünün örgütlenmesinin genel conatus'u içinde tüm toplumsal enerjinin özgürleşmesidir. Sürekli ve kalıcı olarak. Bütün politik oluşumlar, örgütsel aşamalar, denetim işlevleri, temsilci dolayımlar gibi mekanizmalara aşinadır. Fakat mutlaklık perspektifinden bu mekanizmalar, ne diyalektik kesintileri biçimlendirir ne de hak devri geçişlerini örgütler. Tersine, güç açık bir ufukta yayılır ve bu mekanizmalar, bu ufkun ifade edilişine dâhildir; bu ufkun verilmişliğinden (*datità*) başka bir şeyi yorumlamazlar. Bu, gücün doğasını ortaya çıkaran ve doğal toplum ile politik toplum arasındaki ilişkiyi tanımlayan kolektif bir eyleyiştir (*fare*).

Bununla birlikte, mutlaklık ile özgürlük arasındaki uyumla ilgili soruyu henüz yanıtlamadık. Hatta bize şöyle bir soru daha yöneltilebilir: Bu bir totaliter ütopya değil midir? Sözleşmenin yadsın-

---

için bkz. C.A. Viano, *John Locke* (Torino: Einaudi, 1960); Harrington için bkz. John Toland'ın "Giriş" yazısı: James Harrington, *The Oceana, and Other Works* (Londra: Booksellers of London and Westminster, 1770). Bu daha sonraki konumlarda, hâkim problematikinin, modern öncesi figürün sürekliliğini ne ölçüde temsil ettiğine ya da –Spinozacı demokraside olduğu gibi– halkın iradesi olarak yeni bir işlevi ne ölçüde şekillendirdiğine bakılabilir.

ması, bütün ayrımları ve belirlenimleri yok edecek şekilde, özgürlüğün mutlak bir izdüşümünü, tümüyle gelişmiş bir güce açıkça ve basitçe dönüştürmekle sonuçlanmaz mı? Bu itirazların elle tutulur bir yanının kaldığına inanmıyorum. Yine de şimdiye kadar, yanıtın ancak bir taslağının çizilmiş olduğu ve daha ileri bir açıklama beklediği doğrudur. Bu da mutlaklığın özelliklerini ve değerin tek olası temelinin bu mutlaktan kaçamadan onun içinde nasıl pekiştiğini, herhangi bir yabancılaşmanın imkânsızlığını ve köleliğin yabancılaşmanın içinden nasıl çıktığını göstererek bu noktaya ulaşan Spinoza'nın söyleminin, ikinci bir temel geçişi bir uçtan diğerine kat ettiği anlamına gelir. Diğer bir deyişle bu söylem, demokratik mutlaklığı kuran kolektif eyleyişin (*fare*) öznesi sorununu ortaya atar. Bu özne *multitudo*'dur. Bu nedenle özgürlük ile mutlaklık arasındaki ilişki sorunu, *multitudo* meselesi etrafında yeniden düşünülmelidir.

Hegel Spinoza'yla ve özellikle onun politik düşüncesiyle meşgul olduğu döneme tekabül eden 1802 yılında, *System der Sittlichkeit*'ı yazdı.[19] Bu sistem içinde, "mutlak yönetim" fikri, gücün içsel bölünmezliğinin yüceltilişi olarak geliştirilir. Bu hareket, Spinoza'da gözlemlemiş olduklarımıza ters düşen belli etkileri belirler: Spinoza'da hak devrinin reddedilmesi mutlaktır; Hegel'deyse ihtiyaçların ve uyrukların tekilliklerinin her tanınışı, diyalektik hareketin emsal bir uygulamasıyla mutlağın metafiziğine sokulur. Mutlak, bir sonuç ve yararlanma olarak verilir. Sonuç olarak Hegel, mutlak yönetimin, tekilliklerin ötesinde olduğunu ve bu tekilliklerin olumsuz belirlenimlerini reddetmesi gerektiğini durmaksızın tekrarlar. Aksi takdirde, *absolutum imperium* kitlenin bayağılığına ve

[19] Georg Hegel, *System der Sittlichkeit, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* 2 (Hamburg: F. Meiner, 1923), s. 415-99. Bkz. *Spinoza, Opera quae supersunt omnia*, ed. H.E.G. Paulus (Jena: Akademische Buchhandlung, 1802-3). s. xxxvi: *eadem de casua, ne in nostra hac editione jure aliquid desideretur, sequitur, quam Vir Cl. mihique amiccimus Hegel mecum communicare voluit. Notarum Spinozae marginalium ad tractatum theologpolit. gallica versio* (I, 429) *collate cum iisdem latine ex originali a Cel. de Murr pubblicatis.* Ayrıca bkz. *Briefe von und an Hegel* c. I: 1785-1812 (Hamburg: Meiner, 1952), s. 65, 74, sonrası ve muhtelif yerlerde; Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Stuttgard: F. Fromann, 1928), s. 371.

cahilliğine çözünecek ve uyrukların aşkınsal birliği, tam bir birey "yığını"yla karşı karşıya kalacaktır. Öyleyse mutlak yönetim mutlak sakinlik, yaşayanların mutlak özdeşliği, her bir tekil gücü bastıran mutlak güç haline gelen bir mutlak hareket fikridir. Mutlak yönetim sonsuz ve bölünmez bütünlüktür. Sözleşmecilikte, toplumsal sürecin olumsuzluğunun aşılmasının sonucu olan yabancılaşmış türe geçiş, burada toplumsal hareketin ön kabulüdür. Monarşinin, mutlak yönetim biçimi olması tesadüfî değildir.

Bu yol, Spinoza'yı ilgilendirmez. Güç ile mutlak arasındaki ilişki, *TP*'de, iki harekete göre ifade edilir. Görmüş olduğumuz gibi, bir hareket, tam olarak mutlaklığa doğru; yönetimin birliğine, bölünmezliğine, onun tek ruh ve tek zihin olarak temsiline doğru büyük bir kuvvetle baskı yapar:

> Göz önünde bulundurulması gereken ilk şey budur, yani Doğa durumunda aklın rehberlik ettiği bir insanın en güçlü olması ve tümüyle kendi hakkına bağlı olması gibi, akla dayanan ve akılla yönetilen yurttaşlar topluluğu [*civitas*] da en güçlü ve kendi hakkına en çok bağlı olandır. Çünkü bir yurttaşlar topluluğunun hakkı, adeta tek bir zihnin rehberliğindeki çokluğun gücüyle belirlenir. (*TP* III/7)

Fakat gücün diğer hareketi çoğuldur; *multitudo*'nun güçleri üzerine dönülmesi ve bu güçlerin yeniden sıhhate kavuşmasıdır. Spinoza'da mutlak yönetimin ömrü kasılma ve gevşemeyle, birliğe doğru bir hareketle ve bir yayılma hareketiyle donatılmıştır.

Birlik halinin yolunu izledikten sonra Spinoza, mutlaklığın, gerçek güçlerin tekilliğiyle yüzleşmediğinde kendi içine kapandığını söyler. Toplumsal özneleri (*soggetti sociali*) yeniden keşfetmek ancak bu kapanmadan başlayarak, ancak töz tarafından bir uçtan diğerine kat edilerek ve bu tözle belirtilerek, ancak bu kesintiye uğramış akışta normatif bir kaynak arayarak mümkün olabilir. Bunun etkileri bir felaket olacaktır: Toplumsal özneler yurttaş olmaktan çıkıp,

iktidara tabi olan (*sudditi*) bireyler haline gelecektir. Hegel ve hangi felsefi biçimde önerilmiş olursa olsun, hak devri ve feragat fikrini egemenliğin temeli olarak kabul eden tüm yazarlar açısından bu böyledir. Buradan bakınca ve töze ilişkin olarak, diyalektik geçişin mükemmelleşmesi, sözleşmeci devir teorisinin bayağı bir taklidinden pek farklı değildir. İki durumda da kendimizi, bilimin kaçak temeli olarak devirin gizemi varsayımıyla karşı karşıya buluruz: Bu devir gizemlidir, çünkü bunun aracılığıyla iletişim kurulmaz, ancak bir normatif kaynak ve hiyerarşik düzenin temeli olarak sunulan ortaklaşma olgusu ideal olarak dönüştürülür. Tek'in ve çok'un, bütünlüğün ve sonsuzun, mutlağın ve çokluğun birliği bir sentez, bir ön kabul olarak verilir. (Hayır, Hegelci yol Spinoza'yı ilgilendirmez, ve paradoksal biçimde, Hegel Spinoza'nın terminolojisini sıhhatine kavuşturduğu anda Spinozacıdan çok "Spinozist" olur. Hatta neden olmasın, biraz da "akozmik" olur.[20]) Aslında burada piyasa fikri (ya da pratiği), hegemonik bir fikir olarak belirir. Piyasa fikri sözleşme teorisini ya da diyalektik teoriyi, farklı evrelerde bir uçtan diğerine kat ederek, devlet fikrine yaklaşır. İki durumda da, öznelerin üretken işbirliği ve karşılıklı yaşamsal ortaklaşması, bir değer, norm ve komuta düzeni içinde gizemli hale gelir; böylece beşeri ortaklaşma, sömürünün kapitalist işlevine tabi kılınır.[21]

---

[20] Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza* (Paris: Maspero, 1979); Negri, *Yaban Kuraldışılık*.

[21] "Zira insan için en yararlı olan onun doğasıyla en çok uyuşandır, yani insandır" *(Nam, id homini utilissimum est, quod cum sua natura maxime conveit ... hoc est ... homo)* (*E* IV Ö35 s1). Şüphesiz bu Spinozacı önerme, kelimesi kelimesine Marx'a da atfedilebilir. Fakat buradaki sorun ne filolojiktir ne de Maximilien Rubel'in eksiksiz biçimde geliştirdiği ("Marx à la rencontre de Spinoza", *Cahiers Spinoza 1* (1977), s. 7-28) Spinoza/Marx ilişkisinin filolojisine daha fazlası eklenebilir. Asıl sorun tümüyle felsefidir ve şu şekilde dile getirilebilir: Marx'ın düşüncesinin doğal haklar teorisine yaptığı göndermenin katiyen kabul edilemez olduğunu düşünürsek, ortaya çıkan soru, radikal biçimde kurucu doğal haklar teorisinin –gücün, üretici kuvvetin ve politik gerçekçiliğin doğal haklar teorisinin– niteliği ve biçimi sorusudur. Artık, en yüksek ifadelerini Deleuze ve Matheron ile yakın zamanda Tosel'de bulduğumuz külliyetli çalışma, bizi bu sonuçlara yöneltmektedir. Bu durumda Spinoza-Marx ilişkisini değerlendirirken atılacak bir diğer adım, bizim mevcut politik problematikimiz düzeyinde ve buna ilişkin biçimde Spinozacı doğal haklar teorisinin maddeci bir biçimde tersine çevrilmesinin kavranmasından oluşur. Bununla birlikte, Spinozacı materyalizmde politik ekonomi eleştirisinin izlerini keşfetmeye çabalayan araştırmaların savunmacı ve faydasız oldukları söylenebilirse de, sömürünün son derece sosyopolitik örgütlenişinin Spinoza tarafından okunduğundan bahsetmek kuşkusuz yerinde olacaktır. Diğer bir deyişle, sanayi sonrası çağda, kapitalist iktidarın bi-

Spinoza'da bütün bunlar ilkesel olarak yadsınır. Bütünlük ile sonsuzluk arasındaki ilişkinin çözümlemeye tabi tutulması ve durmaksızın bir sorun olarak yeniden formüle edilmesi gibi; fizikteki birlik ile çeşitlilik arasındaki ilişkinin açık bir ufukta, karşılaşmaların, savaşın ve şiddetli birleşmelerin ufkunda anlaşılması ve geliştirilmesi gibi; politikada da mutlaklık ile multitudo arasındaki ilişki, paradoksal olan, yine de bu nedenle belirleyici olan en uç noktalarda öne sürülür: Bu açık bir ilişkidir ve göreceğimiz gibi, umudun ve sevginin ilişkisidir. "Erdemi gözeten her insan kendisi için istediği iyiyi, diğer insanlar için de arzular; bu kişinin Tanrı bilgisi ne kadar büyükse, bu arzusu da o kadar büyüktür" (*E* IV Ö37). *TTP*'de *multitudo* ifadesi sadece altı defa geçer ve henüz politik bir önem kazanmamıştır: Henüz politik olmayan, sosyolojik bir kavramdır.[22] Her hâlükârda *TTP*'deki multitudo, politik bir özneyi temsil etmez. Aslında burada bu kavramın problematiki daha az önemlidir; çünkü *praesantia*'sı yüceltilen (*TTP* XVII/başlık) demokrasi kavramı, *TP*'nin saflığıyla ve mutlaklık meselesiyle karşılaştırıldığında, yer değiştirmiş ve belki de alt kademelere itilmiş bir alanda yaşar. İlk incelemede ele alınan *multitudo* demokrasisi, bir tür ilksel özdür. Bu demokrasi, İbrani halkının tarihi içinde geriler, gelişir, yükselir, alt kademelere itilir, teokrasi ile iç içe geçmiştir; fakat esasında bir model, politik bir prototip, temel bir rejim olarak kalır. Sözleşmeci tanım, bu modelin sabit niteliğini kuvvetlendirir. Ayrıca Spinoza *TTP*'de, demokrasi dışındaki diğer yönetim biçimlerinden neredeyse geçerken bahseder (*TTP* XVI); bu nedenle de politik özneler arasında ayrım yapmaya gerek duymaz. Öte yandan, *TP*'deki bakış açısı tümüyle farklıdır: Burada söz konusu olan kurucu, dinamik, demokratik bir bakış açısıdır. Burada *multitudo*

çimlenişine getirilecek Spinozacı bir eleştiri, hakikate, politik ekonominin eleştirel çözümlemesinin olduğundan daha yakındır. Marksist ekonomik çözümlemenin önemini akılda tutarak, Spinoza'nın felsefesinin temsil ettiği özgürleşme yönündeki gerilimin, gizemden arındırma ve teşhir etme için sıra dışı bir kapasiteye sahip olduğunu söylemeliyiz. Kapitalist gelişmenin doruğunda, onun kökenlerinin eleştirel kuvvetinin tekrardan keşfedilmesinin önemli olduğunu düşünüyorum.

[22] Balibar, "Spinoza et la crainte des masses"; Saccaro Battisti, "Spinoza, l'utopia e le masse"; Tosel, *Spinoza*.

öncelikle, politik aklın meylettiği –monarkın tek başınalığından aristokratik seçime, oradan da demokratik mutlaklığa kadar uzanan– sınırı kurar. Bu sınır tam da iktidarın, *multitudo*'nun gücüne uygun hale getirilmesi ölçüsünde verili olan bir sınırdır. *Omnino absolutum*, *multitudo*'ya, benzer bir tabir olsa bile "bütün" multitudo'ya uyarlanan iktidardır; böylece *multitudo* özne haline gelir, ancak belirsizliğin tüm kavramları gibi kaçamaklı, yine de ontolojik açıdan zorunlu bir özne.

Multutudo'nun özne olarak ve Spinoza'nın devlet öğretisinin merkezi metafizik niteliği olarak önemini yadsıyan eleştirmenler, haklı olarak bu kavramın kavranılmazlığını vurgulamıştırlar. Öte yandan multitudo'nun savunucuları, bazı durumlarda onu bir öz ya da aklın bir şeması diye düşünerek abartıya kaçmıştırlar.[23] Fakat özne-*multitudo*'nun maddi kavranılmazlığı, öznelliğin etkilerinin Spinoza'da ifade edilmesini engellemez. Böylelikle *multitudinis potentia, imperium*'u kurar ve onu hakkın doğrudan yaratılışıyla korur (*TP* II/27). Devletin kuruluşunun kökenini, sivil hakların tümünün ifade edilişinde bulur ve sivil haklar da *multitudo* tarafından üretilir ve meşru kılınır (*TP* II/23; III/9, 18, vs.). Böylece *multitudo*, kavranılmaz olsa bile tüzel bir öznedir, toplumsalın zorunlu bir niteliğidir, politik birliğin ve yapıcılığın bir hipotezidir (*TP* III/7). Fakat *multitudo* aynı zamanda, kavranılmaz bir tekillikler kümesi olmaya devam eder. Bu çetin bir paradokstur; *multitudo*'nun fiziksel, çoğul ve kavranıl-

[23] Kendimi (Negri, *Yaban Kuraldışılık*) *multitudo*'nun savunucuları arasında görmekte ve bu noktada zorunlu bir özeleştiri yapmakta tereddüt etmiyorum; fakat tartışmanın geri kalan bölümünde görüleceği gibi, bunu benden istenildiği biçimde yapmayacağım. Demek istediğim, *multitudo*'nun kurucu gücü üzerinde gereğinden fazla diretmiş olduğunu düşünmüyorum. Tersine, bu ontolojik açıdan kurucu öznelliğin dinamiğini pek az aydınlatabildim; Balibar'ın bu noktadaki eleştirisini ("Spinoza et la crainte des masses") kabul ediyorum. Kendi yorumumda, *multitudo*'yu öznelliğe yönelten mekanizmalar üzerinde fazla durmadım, sadece bu öznelliğe açılan süreçleri çok az vurgulayabildim. Şimdi bu yönde ilerlemek gerekiyor. İleride göreceğimiz gibi ilk hat, *multitudo*'nun çoğulcu dinamiği içinde, *multitudo*'nun politik öznelliğinin varoluş koşulu olarak hoşgörü kavramına yönelir. İkinci araştırma hattı, daha temel ve ontolojik açıdan önemli oluşumsal bir katmandan, kolektif görünümündeki tekilliklerin etik diyalektiğine ve *pietas* ifadesine yönelir. Bu meseleler üzerine ve daha genel olarak etiğin ve politikanın, kurtuluş sorunuyla iç içe geçme biçimiyle ilgili olarak Matheron'un temel bir çalışmasına bkz.: *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza* (Paris: Aubier, 1971).

maz doğasıyla, hakkı ve kuruluşu yaratan öznel ve tüzel doğası arasında biçimlenmiş bir paradokstur. Bu ilişki çözülemez bir ilişkidir. Burada, bu imgeyi *multitudo* ve onun belirlediği hukuki etkilerden, Rousseau'nun genel iradesine doğru yöneltmenin radikal imkânsızlığı kanıtlanabilir (Spinoza, bu kanıtı *TP* IV ve V'te ele alır).[24] Hayır, mutlak ile *multitudo* arasındaki ilişki, gücün bu iki türü arasındaki ilişki, kapalı değildir: Bunlardan biri politik olanın birliğine doğru yoğunlaşır, diğeriyse öznelerin çeşitliliğine doğru yayılır.

Multitudo kavramı, Spinoza'nın politika dinamiğini ya da fikrini tıkamadan, bu politikayı mantıksal olarak tamamlar. Diğer bir deyişle o, Spinoza'nın politikasının mutlağını, bir açılış, gerçeklik sürecinin yavaşlatılamaması ya da gizemli hale getirilememesi olarak nihai biçimde gösterir. Spinoza'nın politik düşüncesi gerçek bir Kopernik devrimine dâhildir: *Multitudo* sonsuzluktur; onun gücü, sürekli bir harekettir; bir bütünlük kuran ama bu bütünlüğün içinde ancak bir geçişin edimselliği olarak tanımlanan sonsuz bir harekettir; bu hareket kapalı değil açıktır; üretir ve yeniden üretir. Bu hareket, dünyayı sözüm ona birleştiren (zorunlu olarak bir yabancılaşma olan) ilkeyi gören Batlamyusçu ve teolojik kavrayışın karşıtıdır. Bu yüzden bu hareket, bütünlük ile sonsuzluk arasındaki çözülmüş ilişki olarak düşünülen Hegelci ilişki kavrayışının da karşıtıdır. Her türlü teoloji ve idealizme karşı Spinoza'nın öne sürdüğü ilişkinin tamamlanmamışlığı (*non-conclusività*) temelinde, *TP*'nin politikası gerçek bir distopyadır, özgürlüğe dair Makyavelci bir tahmindir, toplumsal olanın tümüyle demokratik biçimde altüst oluşunun önerilmesidir. Her değer, her seçenek ve her politik eylem, iktidarın mutlaklığı ile önermelerin, ihtiyaçların ve deneyimlerin çeşitliliği arasındaki tamamlanmamış ilişkinin üzerinde gelişmelidir. Makul eğilim, kıvrımlar arasında ve bu zorunlu tamamlanmamışlığın karmaşıklığı içindedir,

[24] Burada, Madeleine Francès'nin başını çektiği Fransız yorum akımına göndermede bulunuyorum. Bence bu akım, bazı önemli katkılarına karşın, Spinoza'yı Rousseau'yla kesinlikle kabul edilemez bir biçimde örtüştürmüştür. Bu akıma ait karikatürvari bir yorum olarak, Spinozacı "*civitas*"ın "ulus" olarak çevrilmesine bakınız: Spinoza, O*Euvres complètes*, der. ve çev. Roland Callois, Madeleine Francès ve Robert Misrahi (Paris: Gallimard, 1954).

ama burada tümüyle mevcuttur. Aklın (*ragione*) sıra dışı iyimserliği, çerçeveye hâkim olur. Spinoza'nın *TP*'deki bu felsefesi çoktan açık ve saf bir Aydınlanma felsefesidir; yüksek metafizikte ifade edilen Voltaire'dir, Diderot'dur.

Fakat rasyonel eğilimin ve onun iyimser istikametinin bu aşırı gerilimine, somutun düşünülmesinin kötümserliği eşlik eder. Bu kötümserlik peşin hükümlü değildir; istemin ve onun gerçeklikle ilişkisinin daima farklı ve daima değişken etkilerinin gerçekçi şekilde kavranışıdır. Döngü kapanmaz: Bu, politikadır; aklın gerektirdiği bir mutlaklık ile deneyimin bizi göz önünde bulundurmaya zorladığı çözümsüz çeşitliliğin sürekli karşılaşmasıdır. Aklın iyimserliği, istemin kötümserliğidir.

Multitudo terimi *Etik*'in yalnızca bir yerinde, beşinci bölümün 20. önermesinin notunda geçer: "*in multitudine causarum*". Buradaki terim, politika düşüncesine doğrudan bir göndermenin dışında, yine de politika düşüncesine bağlanabilecek bir kanıtlamanın çerçevesi içinde belirir: entelektüel tanrı sevgisinin oluşumunda zihnin duygular üzerindeki gücünün kanıtlanışı, bu bilgi (*conoscenza*) sürecine katıldıklarını hayal ettiğimiz insan sayısının artmasıyla daha da kudretli olan bir gücün kanıtlanışı. Katı bir semantik göndermenin ötesinde ("nedenlerin çokluğu"), burada *multitudo* teriminin belirmesi önemsiz değildir. Daha ziyade bu terim, Spinoza'nın düşüncesinin tipik bir hareketini belirtir: Dalgalanmaların ve duygulanımların bu sonsuz bağlamı içinde, zihin açısından öne çıkan şey bunları düzenleme, güç perspektifi içinden örgütleme zorunluluğudur; ve son olarak, asketik bir gerilimin nüksetmesini bekleyeceğimiz her yerde, aslında kolektif bir ufkun inşası vardır. Tinsel gerilimi kolektife kaydıran bu teorik hareket önemlidir ve Spinoza'nın felsefesinde oldukça karakteristik olan (ve nadiren üzerinde durulan) yer değiştirmenin etkilerini üretir.[25] Her

[25] Negri, *Savage Anomaly*, s. 175-6 [*Yaban Kuraldışılık*, s. 292-3]. Bilişsel sürecin asketik yorumunun merkezinde beliren bu önerme (*E* V Ö20), bu yorumun anlamını tersine çevirir: Bilgi (*co-*

hâlükârda burada özellikle belirtilmesi gereken şey, bu yalpalamanın, bu çelişikliğin, bu paradoksun, *multitudo* kavramı için oldukça tipik olduğudur. Bu soruya daha yakından bakalım.

Multitodo kavramı her şeyden önce fiziksel bir güçtür. Bu tanımını düşündüğümüzde *multitudo*, *Etik*'in fiziksel bağlamında ve en önemlisi ikinci ve üçüncü bölümler arasındaki bağlantı noktasında, yani (başka bir metinde[26]) Spinoza'nın metafiziğinin "ikinci temeli"nin merkezi uğrağı olarak tanımladığımız noktada konumlanır. Bu çerçevede, multitudo kavramının biçimlendiği ve sunulduğu ufuk oldukça belirgindir. Bu ufuk, yalın fizikselliğin ve yaban çeşitliliğin ufkudur. Mükemmel bir biçimde yatay bir mantığa göre, nedenselliğin ve tesadüfün, eğilimin ve olanağın kesişmesi paradoksunu kavrayan bir fiziksel ara bağlantılar ve birleşimler, birleşmeler ve ayrılmalar, dalgalanmalar ve somutlaşmalar dünyası: *Multitudo*'nun özgün boyutu buradadır. Bu fiziksel ufkun, hiçbir dolayımı destekleyemeyeceği açıktır. Ortaklaşmalar düzeyinin iyileştirilmesi, bileşim kesişimlerinin geliştirilmesi, daha da yüksek karmaşıklık derecelerinin edinilmesi olanağı/kapasitesi ancak bu kuvvete emanet edilebilir. Toplumsal düzey (ve bu nedenle politik bileşimler düzeyi) bu süreklilikten başka bir şey olmadığından, aynı zamanda dünyanın fiziksel dinamiğinin gelişimidir.[27] Öyleyse sosyo-politik *multitudo* kavramı, bu hareketlerin, daha önceki ilerici kuruluşların bütün serilerini filigran olarak kendisin-

---

noscenza), imgeseli ve toplumsalı bir uçtan diğerine kat ettiği ve bunlar tarafından yorumlanmaya izin verdiği ölçüde tanrısallığa ve varlığın daha üst bir derecesine yükselir. Tanrı'ya yönelen sevgi, dünyalılığın üstünde dikey bir gerilim olarak yeniden sunulur sunulmaz alıkoyulur ve kendisini besleyen imgelem ile toplumsallığın yatay boyutu üzerine yeniden serilir (s. 173 [s. 289]). Bu, Spinoza'nın metafiziğinde hüküm süren, anlamın yer değiştirmesi mekanizmasıdır: Bu konu üzerinde asla yeterince durmuş olamayız.

[26] Negri, *Savage Anomaly*, s. 86 vd., 144 vd. [*Yaban Kuraldışılık*, s. 169 vd., 253 vd.].

[27] Spinoza'da *multitudo* kavramının inşası, açıkça onun fiziğinden doğacaktır. Bkz. *E* II Ö13, özellikle Lemma 3'ün sonucu ve Lemma 7'nin tanımı ile notu. Yani *multitudo* kavramının temelinde, bireyin çoklu ve dinamik inşasının diyalektiği yatar. Yapıcı izlek, doğal olarak fizikte duraklamaz: Böylece aynı yöntem, ardıl yer değiştirmeler yoluyla tutkuların inşası alanına uygulanarak *Etik*'in bütünü içinde yayılır. Son olarak dördüncü bölümde, 19. önermeden 73. önermeye kadar, *cupiditas*'tan toplumsal geçiş belirlenir. Burada *multitudo* kavramının bütün koşulları nihayet verilmektedir.

de barındırır. Sözleşmeci önermenin yapaylığının, toplumsal akışın maddi tüketilmezliği karşısında nasıl parçalandığını anlamak için, Spinoza'nın toplumsal fiziğinde sözleşmeci tematiğin ancak kaza eseri ortaya çıkabileceğini anımsamak yeterlidir.[28]

Bu noktada basit bir çıkarım, bizi başka faktörleri de göz önünde bulundurmaya yöneltebilir. Söylemiş olduğumuz şey doğruysa, Spinoza'nın politik felsefesinin eğilimi – ki bu eğilim, çokluğun akışının bir uçtan diğerine kat edilmesinden ve bu akış içerisinde gitgide karmaşıklaşan bir dizi ayrımın, yönetim biçimleriyle ilgili olanlara kadar tesis edilmesinden oluşur– oldukça şiddetli bir karşılaşma haline gelir. Demek istediğim, akıştaki her kopuşun ve katı bir form tesisinin, Spinozacı fiziğin eğilimleri nazarında bir şiddet eylemi olduğudur. Fakat bu çelişiklik ufku ve teorik yer değiştirme hareketleri üretkendir. Aslında burada Spinoza'nın *multitudo* kavramına özgü olan bir dizi başka unsuru özetleyebiliriz; fiziksel bir güç olarak ele aldığımız bu kavramı şimdi doğal ya da daha iyi bir ifadeyle hayvani bir güç olarak düşünebiliriz. Bu gücün burada temsil ettiği şey korkunun, şiddetin ve savaşın egemenliğidir; aslında *multitudo*'nun asla durulmayan, her zaman açık olan hareketinin tüm gelişimini izlememize fırsat tanıyan da yalnızca bu tutkular, eylemler ve durumlardır. "İnsan bedeni farklı doğalara sahip birçok parçadan oluşur; bu parçalar, bir bütün olarak beden kendi doğasından gelen şeyleri yapabilsin ve böylece zihin de aynı ölçü-

[28] Kısacası Spinoza'nın politik kavrayışı, onun ortaklaşmacı ve mekanik fiziğiyle tutarlıdır; yer değiştirme geçişleri, yöntemi zayıflatmadan bunu zenginleştirir. Sonuç olarak bu yöntem ve gelişme, toplumsal sözleşme eklentisinin tüm olanaklarını ya da en azından normatif aşkınlığa yol açan sözleşme biçimi olanağını dışlar. Bu noktada Spinoza'nın düşüncesiyle Hobbes'unki arasındaki azami fark ortaya çıkar. Hobbes'ta sözleşmeci ve mutlakıyetçi politika (Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis*, çev. E. M. Sinclair (Oxford: Oxford University Press, 1936); Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation* (Oxford: Oxford University Press, 1957)), kati bir mekanist fiziğe zorla ve ters biçimde tepeden dayatılır (Fritjof Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature* (Londra: Hachette, 1928)). Özellikle on yedinci yüzyılın mekanist felsefesi düşünüldüğünde, bir politika felsefesi ile doğa felsefesinin en azından tutarlılığı sorununun soyut biçimde ileri sürülemeyeceği açıktır (Konuyla ilgili olarak bkz. Negri, *Descartes politico*, s. 149 vd.). Fakat somut olarak bakıldığında seçenekler değişkendir. Spinoza'nın tutarlılık sevdası özgürlüğe, Hobbes'un kopuşu ise zorunlu kölelik teorisine yönelir.

de birçok şeyi aynı anda anlayabilsin diye, sürekli yeni ve çeşitli besinlere gereksinim duyar" (E IV Ö45 n). Yalın *conatus*'tan *cupiditas*'a, fiziksel alandan hayvani alana geçerken, yer değiştirmenin kıyısında, dağılmaya karşı belli bir çarenin sunulduğunu varsaysak bile,[29] bu çelişkili ve karmaşık mekanizmaların ve süreçlerin içsel bir birliğe kavuşturulması olanağını kavramak bizim açımızdan hayli zordur. Sonuç yine, özellikle de *multitudo* kavramının politik bir özne olarak tanımlanmasının zorluğudur. Öyle görünmektedir ki multitudo ancak aklın bir kavramı ya da imgelemin bir ürünü olarak politik bir özne olabilir.[30] Hâlbuki somut olarak *multitudo* tutkuların ve durumların dolaşık, sürekli ve çelişkili bir karışımıdır ve de yeni bir yer değiştirme üzerinden, kendi başına kurumları kuran istemin ve aklın birikmesidir (*E* IV Ö37 n1 ve 2). Fakat bu süreç öznelerin gücünün, somut kurucu durumların perspektifinden yayılmasına ancak kısmen olanak tanır ve belirli bir hukuki ve politik sıfat öğesini yine kısmen sağlar. Kısacası politik öznenin oluşumu, öznel kesişmelerin belirsizce iç içe geçişinde bir eğilim olarak öne sürülür. Akıl, düşünce, multitudo'nun tek bir zihin gibi sunulmasını isterdi: Aklın bu talebi, toplumsal yaşamın yayıldığı doğal alanı bir uçtan diğerine kat eder, fakat onun şiddetinin ve dağılışının bir anda üstesinden gelemez: "Bundan açıkça şu çıkar ki haklı ve haksız, kabahat ve meziyet dışsal kavramlardır, zihnin doğasını açıklayan sıfatlar değillerdir" (*E* IV Ö37 n2).

Multitudo'yu fiziksel ve hayvani bakış açılarından ele aldıktan sonra, önceki gelişmelerin nihai sonuçlarının değerlendirilmesini

---

[29] Yakın zamanda G. Bocco tarafından bu konuyla ilgili olarak sunulmuş ilgi çekici hipotezler ve yorumlar için bkz. "L'enigma della sfera in Baruch Spinoza: Saggio sulla genealogia dell'adequazione", *Aut Aut* 202-3 (1984), s. 173 vd..

[30] Spinoza'nın imgelem teorisi üzerine yapılmış katkılar için bkz. Filippo Mignini, *Ars imaginandi: Apparenza e rappresentazione in Spinoza* (Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1981) ve Michèle Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire* (Paris: Presses universitaires de France, 1983), tutarlılık ve yönelim açılarından pürüzlü olan bu katkılar yine de ilginçtir. Bu çalışmalar ve bu çalışmaların Spinoza'nın metafiziğindeki imgelem teorisine teslim ettiği oldukça önemli rol temelinde, *Yaban Kuraldışılık* adlı kitabıma yönelti̇len, Spinoza'nın politik düşüncesi çözümlememde imgelemin rolünün abartılı olduğu suçlamalarını layığıyla savuşturabileceğime inanıyorum.

sağlayan üçüncü bir olası düşünce düzeyi daha bulunuyor: aklın bakış açısından *multitudo*. Bundan böyle demokrasinin ısrarının mutlaklığının bir önermesi olarak niteleyebileceğimiz aklın talebinin, gerçek olmayı başaramadığını görmüştük. Bu, fiziksel ve hayvani sınırlarla belirlenir. Spinoza'da, "herkesin iradesi", verili olsa bile, asla bir "genelin iradesi" haline gelemez. Bu Rousseau karşıtı sonuç, Spinoza'nın düşüncesinin bir öncülüdür. Fakat bu, multitudo kavramının belli bir rasyonaliteyi ve dolayısıyla belli bir gücü barındırmadığı anlamına gelmez. *Multitudo* ne *vulgus*'tur ne de *plebs*.[31] Öte yandan, Spinoza'nın politikasında gerçek haline geliş, olgunun gücüne ve sınırına yeterince sahiptir. Öyleyse demokratik talebin mutlaklığı özgürlüğün bütün gelişimini kendi içinde barındıramıyorsa da, tekilliklerin, karşılıklı hoşgörünün ve dayanışmanın gücünün bir aradalığına müsaade etmelidir. Bu geçiş esastır. Mutlaklık ile özgürlük arasındaki ilişkinin çözülmezliğinin etkililiğini, cumhuriyetçi geleneğin en yüce değerlerinden birinin temeli olarak sunar: Bu değer, hoşgörüdür. Politik özne sorununun çözüm dışılığı, hoşgörünün, vicdanlara saygının, felsefe yapma özgürlüğünün temeli haline gelir. *Multitudo*, sergilediği paradoksal doğası içinde, bireylerin kendi özgürlük değerlerini bir bütün olarak topluma sunmalarına olanak tanıdığı ölçüde, demokrasinin temelidir. Her tekillik birer temeldir. Spinoza'da hoşgörü olumsuz bir erdem, bir ahlak kalıntısı suretine bürünmez.[32] Hoşgörü *TTP*'de her şeyin ötesinde entelektüel özgürlük idiyse, burada evrensel hak haline gelir. *Libertas philosophandi* mottosunda, *TTP*'nin alt başlığında beliren bu aristokratçılık, burada, multitudo kavramına çözünür. Burada talep edilen şey cumhuriyetçi bir

[31] Bkz. Saccaro Battisti, "Spinoza, l'utopia e le masse".

[32] Hoşgörü kavramının on yedinci yüzyıldaki çeşitli yorumları üzerinde uzun uzadıya durmuştum (Negri, Descartes Politico). Bu çalışmaya, kaynakçası için de değiniyorum. Göründüğü kadar alakasız olmayan bir hatırlatma: 1970 yılında, hoşgörüyle ilgili külliyat oldukça zengin ve geçerliydi. Fakat 1985 yılına gelindiğinde hoşgörü üzerine kaleme alınmış hiçbir önemli yazı, totaliterlik üzerine ya da totaliterliğe karşı yazılmış kabarık literatürü dengeleyememiştir. Burada hoşgörünün, Spinozacı mutlak yönetimin içeriklerinden birini temsil ettiğini ve bu nitelemenin tümüyle doğru olduğunu gösterirken, totalitarizm üzerine yakın geçmişe ait kaynakçanın, hoşgörü temasından kaçınırken totaliterliğe ait olma riski taşıdığını söylemeliyim.

hak, önerilen şey ise demokratik politikanın koşuludur: herkese eşit hak. Bir kez daha, her tekillik bir temel olarak belirir. Spinoza aristokratik rejimle yönetilen bir kentte, yönetime seçilmiş üye sayısının, demokratik bir kenttekinden daha fazla olabileceğini söyler (*TP* XI/2). Fakat kentin tüm sakinleri aristokratik yönetime katılmış olsalar da, kent aristokratik kalacaktır; bu katılım tamlığı, kenti mutlak yönetime götürmez. Çünkü mutlak yönetim, bir "tercih"e değil (bu tercih herkesin olsa bile), *multitudo*'ya, bu *multitudo*'yu oluşturan bireylerin özgürlüğünün temeline ve dolayısıyla her bireyin özgürlüğüne duyulan karşılıklı saygıya dayanır. Böylece, aklın bakış açısından *multitudo*, evrensel hoşgörünün ve özgürlüğün temelidir.

Multitudo kavramına ilişkin bu sonuçlar, bu kavramın aporetik doğasını ortadan kaldırmaz, bilakis vurgulamış olur. Mutlaklık ile özgürlük, sivil hak ile doğal hak, akıl ile varlığın kurucu hareketinin çelişkili fizikselliği arasına yerleşmiş olan *multitudo*, muğlâk bir tanıma sahiptir. Fakat bu kavrama ket vurulamaz. Tanımlayıcı unsurların her biri –*multitudo* prizmasından bakıldığında– bütün diğer unsurlarla aynı zamanda var olur. Mutlaklığı, öncelikle bütüncül bir şekilde bilhassa *multitudo* üzerinde temellenmiş olmasından kaynaklanan demokratik rejim, böylece bu aporianın içine emilir. Fakat bu aporetik biçim daha üretkendir; demokrasinin en iyi rejim olmasına olanak tanıyan şey, tam da mutlaklık ile özgürlük arasındaki bu dengesizliktir. Bu aynı zamanda, Spinoza'nın politik felsefesinin, *multitudo* ile mutlak fikri arasındaki salınım içinde, dengeli bir yolda ilerlemesini sağlar.

> Belki de bu fikirlerimiz, tüm insanlığa mahsus olan kusurları sadece halk tabakasına mal edenler tarafından alayla karşılanacaktır. Onlar şöyle der: "Avam ölçülülük nedir bilmez, eğer kendisi dehşete düşmemişse, dehşet verici olur", "halk tabakasından olanlar ya hakir bir köledir ya da küstah bir efendi", "onların ne hakkaniyeti vardır ne de sağduyuları" vs. Fakat tüm insanlar tek ve aynı doğayı paylaşır: Bizi yanlış yönlendiren güç ve kültürdür;

> öyle ki iki adam aynı şeyi yaptığında, genelde bu şeyi yapmanın biri için caiz olduğunu diğeri içinse olmadığını söyleriz; ama yapılmış şeyin farklılığından değil, yapandan ötürü böyle deriz. Gurur, yöneticilere mahsustur. Bir yıllığına göreve seçilenler gururlanır; peki ya ayrıcalıklarını sonsuza kadar muhafaza eden asilzadelere ne demeli? (*TP* VII/27)

Burada Spinoza ilk ve son kez alaycı bir yorumda bulunur.

Politik evren bir eylem evrenidir. Demokrasinin, mutlağın ve özgürlüğün nesnel aporiası olarak gözükmesi ve bu aporianın, politik sürecin dinamik koşulu olarak sunulması, sorunu ve demokrasi tanımının zorluklarını çözmez, bilakis durumu daha da kötüleştirir. Bu yönetim biçiminin mutlaklığı eylemin zorunluluğuna ve dolayısıyla öznelere yansıtıldığında, sınır haline gelir. Eylemek zorunluysa, bunu yaparken aporianın daima eylemde mevcut olduğunu bilmek gerekir: Aporia, bu münasebetle, nesnellikten öznelliğe devredilir. Özne, içinde eylediği evrenin tamamlanmamışlığını kabul ederek eylemelidir. Ama yine de eylemelidir. Peki nasıl? Hangi yönelim hatlarına, bakış açılarına ve projelere göre? *TP*'de sadece işaret edilen uzamı, *reliqua desiderantur*'dan itibaren kaplayabilmek için demokrasiyle ilgili tahminde bulunmak, bu sorulara bir yanıt vermek demektir. Benim tahminim, Spinozacı demokrasinin, *omnino absolutum democraticum imperium*'un, kitlesel bir süreçte kesişen tekilliklerin toplumsal praksisi, ya da daha iyi bir ifadeyle *multitudo*'yu kuran öznelerin çeşitliliği arasında uzanan karşılıklı birey ilişkilerini kuran ve şekillendiren bir pietas olarak düşünülmesi gerektiğidir.

Bu tahmine, şimdiye kadar gördüğümüz üzere, Spinozacı demokrasinin sözleşmeci bir yapıya sahip olmadığını ve bu nedenle de demokrasinin, onu yöneten öznenin (*multitudo*) doğasının tamamlanmamışlığı kadar açık olan bir süreci kurduğunu göz önünde bulundurarak ulaşıyorum. Yönetimin mutlaklığı, iktidarın bölünmezliği figürüne denk düşen bir kavramdır. Mantıksal

kabul bu ise, mutlaklık sürecin bölünmezliğidir; öznelerin gücünün karmaşıklığına uygulanan bir bölünmezliktir; çünkü iktidar süreci, multitudo'nun güçleri üzerinde temellendirilir, eklemlenir ve geliştirilir. Bu nedenle, *multitudo* kavramı bize, nesnel olarak muğlâk bir kavram, hatta belki imgesel bir şema olarak, katı bir politik özne tanımının bakış açısından bakıldığında yetersiz gelecek bir şekilde sunuluyorsa da, *cupiditas*'lar aklın rehberliğinde, bireysel yarardan kamu yararına maddi bir biçimde kaydırıldığı ölçüde, bu kavram öznel olarak dile getirilir, *cupiditates* projesi ve uyumu haline gelir. Kısacası, Spinoza'nın cumhuriyetçi demokrasiyi yeninden keşfinin verili olmayışının nedeni, tanımın *multitudo*'nun ontolojik gücüne soyut olarak açık oluşudur. Somut olarak ise, multitudo kavramının dramı tümüyle üstlenilip dağıtılır. Sonuç olarak demokrasi tanımı, öznelerin kurucu gücüne iade edilir. Ve öznelerin bu gücü etik bir güçtür.

Etik'te (IV Ö37 n1) özne, kendi erdemini izleyerek ve bunu diğerleri için de arzuladığında bu erdemden daha fazla yararlanacağını anlayarak, politikanın, mutlağın ve dolayısıyla demokratik politikanın nesnel ve kurucu eğilimini –tekilliğin bakış açısından geriye doğru– yaşar.[33] Burada özne, *pietas*'ı bu açıdan, etik aklın bir aracı olarak açıkça varsayar. *Pietas* nedir? "Aklın rehberliğinde yaşamamızdan kaynaklanan iyilik yapma arzusudur" (*E* IV Ö37 n1). *Pietas*'ın burada temsil ettiği şey, yani akla göre etik biçimde davranmak böylece dürüstlüğe doğru, yani kişinin kendisine ve diğerlerine karşı insanca, yardımseverce ve tutarlı davranmasına doğru genişletilir. Böylece kişi evrenseli severek davranır, ancak bu evrensellik birçok öznenin ortak adıdır ve bu yüzden de tikelin sevilmesinde olduğu

[33] (İng. ç.n.) Negri'nin "erdem"den kastı namus ya da ahlaki dürüstlük değildir; bunun yerine Machiavelli'nin *virtus* kavramını ödünç alır. *Virtus*, bununla bağıntılı "talih" nosyonu eşliğinde bir aygıta işaret eder; zaman, bu aygıt vasıtasıyla öznelliğin ve politikanın kurucusu haline gelir. Negri *Insurgencies*'in ikinci bölümünde bu aygıtların, "politik olanın bir zaman grameri olarak biçimlenmesi"ni sağladıklarını savunur (Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999) s. 42). Ayrıca bkz. Negri, *Time for Revolution* içinde *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, çev. Matteo Mandarini (New York: Continuum, 2003) ve s. 285'teki çevirmenin 2. notu [*Devrimin Zamanı*, s. 176-7].

gibi, hiçbir öznenin evrensellikten dışlanmamasına duyulan arzudur. Dahası kişi, evrenselliği severek ve bunu aklın özneler arası bir projesi olarak kurarak güçlenir. Fakat kişi bunun yerine tikeli severse ve sadece çıkara göre hareket ederse, o artık güçlü değildir, tümüyle güçsüzdür; çünkü bu durumda kişi dışsal şeylere göre davranmış olur. Evrensele yönelim, evrenselin içinden geçiştir: tüm insanları kapsayacak kadar insani olan bir geçiş, özneyi ve özneleri dinamik ve eğilimli bir biçime eklemleyen *cupiditas*'ın bir gelişimi:

> İnsana insandan daha yararlı olan bir şey yoktur. Diyorum ki insan, kendi varlığını korumasına, tüm akılların ve bedenlerin, tek bir akıl ve bedenmiş gibi her şeyde uyuşmasından, herkesin, kendi varlığını korunması için mümkün olduğunca birlikte çabalamasından, herkesin, kendisi için, ortak yaran birlikte gözetmesinden daha fazla yardımcı olacak bir şey isteyemez. Buna göre akılla yönetilen insanlar –yani, kendi yararlarını aklın rehberliğinde gözeten insanlar– diğerleri için arzulamadıkları şeyleri, kendileri için de istemezler. Bu nedenle bu insanlar adil, dürüst [*fidos*] ve onurludurlar. (*E* IV Ö18 n)

İnsanın insana yararlılığı ve erdemin topluluk içinde ontolojik olarak çoğalışı fikri, *Etik*'in dördüncü bölümünde sürekli olarak ifade edilir (özellikle bkz. *E* IV Ö35 ve Ö35 s). Burası şüphesiz Spinoza'nın düşüncesinin en yüksek noktalarından birini temsil eder. Hatta (bazı yorumcuların iddia ettiği gibi) bu böyle olmasa bile, bu fikrin Spinoza'nın politika düşüncesinin dokusunu ördüğü kesindir. Öyleyse *multitudo*, kendisini kolektif gücün ontolojik projesi kılan öznelerin ara bağlantısıdır. Fakat *multitudo* kavramı aynı zamanda, imgelemin muğlâklığından söküp alınarak politik eylem teorisine çevrilir. Öyleyse bu, Spinozacı demokrasinin teorik kaynağıdır.[34]

---

[34] Matheron, *Individu et communauté* (s. 249 vd.) ve Balibar "Spinoza et la crainte des masses", (s. 55-7; 46-7) adlı eserlerinde, bu soybilimin büyük bir berraklıkla farkına varırlar. Spinoza'nın metafiziği ile politik felsefesi arasındaki yakın ilişki, *multitudo*'nun etik ilişkisinin, bu modern soybilim biçimleri içinde gelişmesine olanak tanır. Öte yandan, Saccaro Battisti ("Spinoza, l'utopia e le masse"), Spinoza'nın politik felsefesini yalıtarak, nesnel tanımların muğlâklığını tekrarlar. Spinoza'nın politik teorisinin şaşırtıcı yönü, faillerin öznelliğindeki ısrarıdır. Titizlikle söyleyecek olursak, Spinoza'da yalnızca demokratik bir politikanın var olabilmesinin nedeni budur.

Bu bildirim türsel değildir. Pietas'ın ve dürüstlüğün ontolojik açıdan çoğaltıcı işlevini, kolektife yönelen eğilimin içine sokan *Etik*'in aynı pasajları (özellikle IV Ö37), eş zamanlı olarak ve doğrudan, devletin tanımına doğru ilerler. Öte yandan devlet biçimleri tanımlarının yetersizliğini ve *Etik*'in politik yaklaşımının tamamlanmamış karakterini vurgulamaya gerek yoktur (özellikle bkz. *E* IV Ö36 n2; Ö40; Ö45 s2; Ö54 n; Ö58 n; Ö63 n; Ö69 n; Ö70 n; Ö72 n; Ö73 n). Her iki bakış açısında özellikle fark edilmesi gereken, çözümlerin yetersizliğinin, metafizik artalana karşı aşırı bir gerilimin oluşmasına denk düştüğüdür. *Pietas/respublica/democraticum/imperium* ilişkisi, sorunun çözümü için harcanmış bütün çabalara karşın burada açıkça çözülemezdir. Böylece *Etik*'in dördüncü bölümünün son önermelerinde (71, 72, 73), 37. önermenin sürekli ve gereksiz bir biçimde yeniden formüle edilişiyle karşılaşırız. Tekrar ise tamamlanmamışlığı ortadan kaldırmaz. Politik erdemin yüce gönüllülüğe, nefretin, öfkenin ve hor görmenin reddine, kısacası evrensellik sevgisine sürekli göndermede bulunması (bu göndermeyle birkaç yerde karşılaşırız –*E* IV Ö45, Ö46), sorunun çözülmesine katkıda bulunmaz: Diğer bir deyişle, bir yolun işaretleri olarak değerli olsalar da, bu yolun tamamlanışının zorunluluğuyla örtüşmeyen bir dizi tutkuya olan gönderme. Diğer yandan bu tutkular, özel, tek yönlü ve soyut işlevler olarak belirirler. Sonuç olarak karmaşıklığın bu noktasında, artık kimse bu sorunla bireyselliğin bakış açısından yüzleşerek onu asketik biçimde çözmeyi talep edemez. Bu anlamda *Etik*'in beşinci bölümünün bize öğretecek yeni bir şeyi yoktur Fakat bazen insan kendisini, topluma doğru yönelen gelişimin kolektif dokusunu silen bir uygulamanın, argümandaki bir tür dil sürçmesinin karşısında bulur gibi hisseder. Yine de sorun ortaya konmuştur artık. Elbette buna sorunun *TTP*'de zaten öne sürülmüş olduğu, bu eserin önsözünde (eserin ruhunu açığa vuran öğelerin en dışsal olanları kavranmak istenirse), libertas philosophandi ve pax'ın yanı sıra, cumhuriyetçi girişimin korunmasında ve yeniden üretiminde bir araya getirilen temel değerlerden biri olarak pietas'tan bahsedildiği söylenerek

karşı çıkılabilir. Fakat *pietas* politik eylemin bir temeli olmaktan çok, hâlâ bir dindarlık biçimidir. Buna karşın *Etik*'in sonunda ve dolayısıyla *TP* projesinin başlangıcında, bu sorun tüm önemiyle ortaya çıkar.[35]

Fakat elimizdeki bölüm ve hatta *TP* bile, kolektifin ontolojik gücü ile bireylerin özgürlüğü arasındaki ilişki sorununu çözmeyi başaramaz. Görmüş olduğumuz gibi *multitudo* kavramı, bu sorunu açık bırakarak tekrar öne sürer. Fakat çözümün tüm koşulları verilidir. Aslında bu durumda sadece, *pietas*'ın işlevinin özel olarak betimlenmesinden ibaret olan son pasaj eksiktir. Böyle bir betimlemenin nasıl olabileceğini düşünelim. İlk olarak, sorunun öncüllerine ve yoğunluğuna uygun olması için, *pietas*'ın betimlenmesinin, sorunun kendisinin mevcut aporetik koyuluğunda var olamayacağı açıktır. Bunun yerine bu betimleme yer değiştirmeli, kuruluş perspektifi içinde konumlandırılmak üzere alıkonulmalıdır. Burada, demokrasi sorununu bize faal bir ufuk, pietas'ın toplumsal bir praksis, yapıcı bir belirlenim haline gelme olanağını gösteren bir ufuk olarak sunacaktır. Böylece *pietas* üzerine, tanımlayıcı özelliklerinden çoğu artık verili olduğundan, birkaç kelime daha eklememiz yeterlidir ve bundan böyle temel tema, bu özellikleri, kurucu bakış açısından ve dinamik yer değiştirme içinde bir araya getirmek olacaktır. Toplumsal sözleşmenin başlangıçta dışlanmasının telafi edildiği ve şimdi, özgün, dinamik ve açık bir durumun, içinde bir tür toplumsal sözleşmenin yapılanmakta ya da inşa edilmekte olduğu (*edificazione*) bir durumun önerildiği söylenebilir. Bir mit olarak değil toplumsal kuruluş olarak, etik oluşumun kendisini ortaklaşmacı ve kolektif hale getirişi (*farsi*) olarak toplumsal

[35] Bu tezleri ortaya koyarak, *Yaban Kuraldışılık*'ta göstermiş olduğum şeyi tamamlıyorum sadece. Bu sayfalar, kanıtı sağlamlaştırmak amacıyla *Yaban Kuraldışılık*'ın sekizinci bölümünün başına eklenebilir. Tartışmanın bu bağlamında, politik gerçekçiliğe ait bir dizi çelişkili çiftin (prudentia/multitudo, libertas/securitas, conditio/constitutio), Spinoza'nın düşüncesinin bu evresinde özneye atfedilen "özgür zorunluluk" kavramı temelinde nasıl ikiye ayrılabileceğini saptamaya gayret etmiştim. Tümüyle doğru olan bu argüman yine de bir nebze soyut kalıyor; ahlaki alanda, etik çözümleme alanında tamamlanması gerekiyor. Fakat burada, "özgür zorunluluk" kavramının zenginliğini ve tamlığını gösteren kavram pietas'tır.

sözleşme. Özellikle pietas'la ilgili birkaç söz: Tam da bir tutku, çok güçlü ve ontolojik açıdan yapıcı bir ahlaki davranış olarak *pietas, superstitio* ve *metus*'un karşıtıdır. *Pietas* bunları ortadan kaldırır. *Pietas, cupiditas*'ı *virtus*'a dönüştürmek için, potentia'nın, makul cupiditas aracılığıyla ifade ettiği pozitif diziye katılır; *pietas* arkadaşlığın ve sevginin bu çoğaltıcısını, kolektifin belirlediği bu ontolojik artıyı gerçekleştirecek hattı, *virtus*'a taşır. Bu bakış açısından *pietas, multitudo*'nun ruhudur. Bunun içinde evrik ama bütünleyici bir muğlâklık vardır. *Multitudo*, mutlak haline gelebilmek için, onu oluşturan tekillikler aracılığıyla yeniden yapılanması gereken kolektif bir terimse; *pietas* da ontolojik açıdan kurucu bir yoldan multitudo'ya açılan tekil bir kavramdır. Tema kendisini tekrarlar: "Tekil şeyleri ne denli anlarsak, Tanrı'yı da o denli anlarız"; "Bununla birlikte Tanrı'da, bu ya da şu insan bedeninin özünü bengilik türü altında ifade eden bir fikir zorunlu olarak vardır" (*E* V Ö24, Ö22). Demokrasinin, kitlenin mutlaklığının ve *potentia*'ların kurucu tekilliğinin yöneldiği sınır olarak, yani *multitudo* ve *pietas* olarak *in reliquis* temsil edilebileceğini düşünmek mümkündür.

Bu sınırın belirlenebilmesi, *cupiditas*'ların doğal sürecinin pozitivist biçimde kurulmuş bir sona sahip olabilmesi ve –demokratik sürecin mutlaklığı içinde– *de jure contendo* etkinliğin *de jure condito* bir statüye sahip olabilmesi... Tesadüfen öyle görünüyordu ki Spinoza *TP* XI/3'te bu olabilirlikleri reddediyordu: "Demokrasinin farklı biçimlerini düşünebiliriz. Fakat benim amacım her birini değil, yalnızca birini tartışmak." Bana öyle geliyor ki mutlak rejim olarak demokrasinin özel bir figürünün olumsuzlanması, Spinoza'nın ontolojik dayanağıyla tutarlıdır ve sonuç olarak bu bölümün ikinci ve üçüncü paragraflarında üzerinde durduğumuz güçlü yasallığın metafizik temelleri burada yoktur. Bu yasallık burada, demokratik yönetim idaresine, etkin ve edilgen bir şekilde seçim faaliyetlerine katılımın ve/veya bunlardan dışlanmanın koşullarının belirlenmesine yardımcı olur ve Spinoza'nın, çözümleyebileceğine inandığı bu tek ve özel demokrasi biçiminin çerçevesini kurar:

Bu yasallık özel, kesin, yeterli ve sağlam temelli bir konu olduğundan değil, bilimsel düşüncenin tam anlamıyla nesnesini kurduğu için oldukça etkilidir. Spinoza'nın kanıtının daha ileri gelişimini, diğer bir deyişle XI. bölümün 4. paragrafını incelemek ve bu noktaya kadar yasalcı görünmüş olan kanıtın kendisiyle nasıl çeliştiğini kavramak ilginç olacaktır: "Kadınların, erkeklerin otoritesine tabi olmalarının nedeninin doğal mı yoksa uzlaşımsal mı olduğu sorulabilir. Eğer bu basitçe uzlaşımın bir sonucuysa, bizi kadınları yönetimden dışlamaya zorlayan bir sebep yoktur. Fakat basitçe deneyime bakarsak, bu durumun, onların zayıflığından kaynaklandığını göreceğiz." Diğer bir deyişle Spinoza, izleyen satırlarda kadın doğasını açıklayacaktır. Bu nedenle mevcut durumda kurum, kapsanamaz bir doğal sürecin, yani kurulmayan ama kuran bir sürecin dışsal figürüdür. Dolayısıyla burada bu argümanın daha fazla izlenmesi gerekmez.[36] Yasallığın, yani tümüyle kurumsal uslamlamanın bir argüman kurmadığını belirtmek çok daha önemlidir.

Bu durum son paragrafların belirsizliğinden ve bitmemişliğinden, demokrasi kavramının metafizik dokusunu düşünmeye geçtiğimizde daha da açıklık kazanır. Politik sürecin mutlaklığının tamamlanmaktan yoksun olduğunu görmüştük. Fakat *multitudo* ve *pietas* süzgeçlerinden geçen demokrasi kavramının sabit olmayan dengesinin, Spinoza'nın düşüncesi dâhilinde tuhaf kaçmadığı da açıktır. Öte yandan Spinoza'nın felsefesinde, kendimizi daima büyük dengesizlik anlarının karşısında buluruz: *conatus* ile *potentia*'yı, *cupiditas* ile *virtus*'u birbirlerine bağlayan kırmızı ip, bu düğümlerde belirlenen hakiki felaketleri gizleyemez. *Multitudo*'nun nesnel mizacı ile *pietas*'ın öznel belirlenimleri arasındaki ilişki, şimdi oransız görünebilir. Ve de bu ikisi arasında uzanan mekân çok büyük görünebilir. Öyleyse bu ilişkinin tamamlanmamışlığı basitçe bir çatışkı olarak tasavvur edilebilir. Peki, neden özgürlük

[36] Matheron, Spinoza'nın kadınlar sorunuyla ilgili pasajlarını kapsamlı bir şekilde çözümlemiştir: "Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste", Siegfried Hessing (der.), *Speculum Spinozanum* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1977), s. 368-86.

eğilimini, güçleri ve yönetim biçimlerinin mutlaklığını karşı karşıya getirelim ki? Toplumsal praksis ile iktidarın hukuki öznesi arasındaki ilişkinin tamamlanmamışlığı, neden mutlaklığın metafizik bir koşulu olarak düşünülmesin? Neden *absolutum*, kendi karmaşıklığı içindeki politik sürecin mevcudiyeti olamaz? Sorgulamanın bu zorluklarla kötürüm edilmesini gerekli görmüyorum. Daha ziyade, Spinoza'nın sisteminde teorik çelişkilerin tekrarlanmasının, mantıksal mücadele anlarının ardı ardına gelmesinin, onun düşüncesinin itici unsurunu ve önermelerinin kuvvetini oluşturduğunu düşünüyorum. Zira aslında bu orantısızlık ve kavramların bu aşırı gerilimi, gökten koparılıp yeryüzünde yaşamaya zorlanırlar. İktidarın sekülarizasyonunun işleyişi –(Strauss'un ve Tosel'in açıkça göstermiş oldukları gibi) bu işleyiş etkili biçimde *TTP*'den yayılır– burada niteliksel bir sıçrayış gerçekleştirir ya da daha doğrusu, bana daha uygun görünen bir terminolojiyi kullanmak gerekirse, yer değiştirir. Aslında mutlak, *TP*'de, en üstün sekülarizasyon biçimi olarak bile, geleneksel iktidar kavramının teolojik önemini tekrarlamaz.[37] Burada daha ziyade kurtuluş ile özgürleşme kavramları arasında bulunduğunu öznel olarak varsaydığımız muazzam fark söz konusudur; burada, nesnel olarak, güç yalnızca kendi teolojik imgesinden ve biçiminden kurtarılmış olmakla kalmaz, aynı zamanda bunlardan özgürleşmektedir. Mutlağın, şimdi-buradalık ve eyleyiş (*fare*) olduğunda kendisini bir sınır, eylem halindeki bir çelişkinin çok güçlü bir eşiği, özgür bir kuruluş olarak sunabilmesinin nedeni budur. Bu suretle Spinoza'nın politik söylemi, sadece gerçek zorlukların eksik çözümüne ve kaydına dayanıyormuş gibi yavan hale gelmez. Daha iyisi: Politikanın asıl kurucu deneyiminin distonisinden kurmaca yoluyla kaçınabileceğini düşünen söz-

[37] Spinoza'nın düşüncesiyle Hobbes'unki arasındaki aşırı karşıtlığın ortaya çıktığı moment burasıdır: Tanrısallık sorununa gelmeden önce hiçbir uğrakta, Avrupa politik düşüncesinin iki temel akımını bu iki isimle başlayarak niteleyen radikal karşıtlığın ifadesini, burada olduğu kadar açık bir biçimde asla göremeyiz. Bu sorun karşısında Hobbes olumlayıcı bir konum benimserken, Spinoza Tanrı'nın varlığının hatırasını bile ortadan kaldırır. Bu iki eğilim radikal biçimde birbirine zıttır: Spinoza'da iktidar fikrinin sekülerleşmesi en uzak teolojik anıları bile imha ederken; Hobbes'ta, tanrısallığın zorunluluğu fikri, fiziksel ve metafizik sebeplerin yokluğunu doldurur ve belli bir gönül sebepleri düzeni, o gerici "Tanrım, çok yaşa!" diye haykırırken, aklın argümanlarına karşı gelir.

leşmeciliğin histerisiyle karşılaşan Spinoza, dengesizliğin betimlemesini ve ortaya çıkan gerilimin tanımını sınıra doğru iter. Bir yanda azami bir nesnelliğin, kendisini devasa bir hareketle oluşturan metafizik çerçevenin biçimi ve bunun dengesizliği ile oransızlıkları, fizik ve etiğin, bireyselliğin ve toplumsallığın arasından geçen oldukça şiddetli ilişkiler ve bunu kuran sentezler, kısacası, mutlak. Diğer yanda, kendi varlığını koruma ve yetkinleştirme tutkusunda durmayan, bireyci figürlerle örtüşmeyen ya da bunlarla bitmeyen, kendisini dünyanın bütün güçleri arasında yayarak, bileşim ve yeniden bileşim içinde iyilik ve kurtuluş sorunlarını öne süren bir öznellik, yani özgürlük. Bu ilişkinin yetkinleşmesinin hiçbir zaman mümkün olmayacağını biliyoruz. *Multitudo* kavramı, bu kusurluluğun bir örneğidir. Fakat daima bunu sınamaya devam edeceğiz. Olanaklı demokrasi, en bütüncül mutlak ilişki distopyası imgesidir. Demokrasi, "sözü uzatan bir yöntemdir".

Toparlarsak, *TTP* ve *TP* ile ilgili olarak sıklıkla Spinoza'nın mütedeyyinliğinden söz edilir. Aslında gerçek bir ateist mütedeyyinlik, Spinoza'nın demokrasi varsayımını baştanbaşa kat eder: "Kimse Tanrı'dan nefret edemez" (*E* V Ö18). Bu varsayımın, mutlaklık ile özgürlük arasındaki ilişkide, bunu kuran çelişkide, bu nedenle demokrasinin gerektirdiği yapıcı mücadele içinde mevcut olduğu hissedilir. Oransızlığın, metafizik derinliğin, teolojisiz teolojinin sürmesi gibi, bunun da sürdüğü hissedilebilir; ancak her şeyin ötesinde bu, gerçek bir umudun gerilimi olarak algılanır. Eğer burada bir kutsal kitap ruhu varsa, bu kesinlikle *TTP*'nin seküler versiyonuna değil, tersine Eyüp'ün Kitabı'nın maddeciliği aşırı derecede derin olan *pietas*'ına aittir:

> Fakat insanın gücü oldukça sınırlıdır ve dışsal nedenlerin gücü tarafından muazzam biçimde aşılır. Dolayısıyla dışımızdaki şeyleri, kendi yararımıza uyarlayacak mutlak bir güce sahip değilizdir. Bununla birlikte, eğer üzerimize düşeni yapmış olduğumuzun bilincindeysek, sahip olduğumuz gücün başımıza gelen şeylerden kaçınmamızı sağlamaya yetmediğinin, düzenini izlediğimiz

Doğanın bütününün bir parçası olduğumuzun bilincindeysek, kendi yarar ilkemizin gerektirdiklerine aykırı bir şekilde gerçekleşen bu şeylere serinkanlılıkla göğüs gerebiliriz. Bunu açık ve seçik bir biçimde anlarsak, anlama yetisiyle tanımlanan yanımız, yani en iyi yanımız, bununla tümüyle tatmin olur ve bu tatmin içinde direnmeye çabalar. Anladığımız sürece, zorunlu olanın dışında bir şey isteyemeyiz ve doğru olanın dışında bir şeyle kesinlikle tatmin olamayız. Bu nedenle, bu şeyleri doğru anladığımızda, iyi yanımızın çabalaması, doğanın bütününün düzeniyle uyuşur. (*E* IV Ek32)

Sonsuzluk ile Topluluk Arasında: Spinoza ve Leopardi'nin Materyalizmi Üzerine Notlar

Canti [*Şarkılar*] adlı şiir koleksiyonunun yanı sıra edebiyat, filoloji, felsefe, tarih, politika gibi konularla ilgili devasa bir çalışma alanını kapsayan Giacomo Leopardi'nin eserlerinde,[1] Spinoza'nın adı neredeyse hiç görünmez denilebilir. Bu isim, "Spinosa" olarak, genç yazarın 1812 yılında daha on dört yaşındayken kaleme aldığı bir metninde iki kere geçer: Birincisinde Hobbes, Bayle, Helvetius gibi diğer "yazgıcılar"la birlikte zikredilir. İkinci olarak ise, kendi sistemi açısından, adaletin, suçlunun şahsi mesuliyetine değil, cezanın toplumsal yararlılığına dayanabileceğini savunurken geçer (TO, c. 1, s. 574 ve 577). Başka bir yerde, *Zibaldone*'nin 7 Nisan 1827 tarihli son sayfalarında (TO, c. 2, s. 1143 (*Zibaldone*, 4274-5) geçen "*spinosisti*" terimi ise, polemikten ziyade problematik bir biçimde kullanılır: Leopardi evrenin neden sonsuz olması gerektiğini ve sonsuzluğun "*panteisti e spinosisti*"nin talep ettiği gibi, neden yetkinleşmenin bir işareti olması gerektiğini kuşkuyla merak eder. Öyle görünmektedir ki Leopardi yalnızca Spinoza'nın düşüncesine yabancı olmakla

[1] Bkz. Walter Binni ve Enrico Ghidetti (der.), *Tutte le opere di Giacomo Leopardi*, c. 1 ve 2 (Floransa: Sansoni, 1976). Bu eseri *TO* olarak kısaltacağız. (İng. ç.n. Mümkün olduğu yerlerde, Leopardi'nin yazılarının mevcut İngilizce çevirilerinden alıntı yaparken, Negri'nin argümanını daha iyi yansıtabilmek için çevirilerde bazı değişiklikler yapacağız. İngilizce çevirilerinin olmadığı eserlerden yapılan alıntıları ise kendimiz çevireceğiz.)

kalmaz, aynı zamanda, bu bilgi eksikliğinin ötesinde, "*spinosista*" sözcüğünün İtalya'da yüzyıllar boyunca taşımış olduğu kötüleyici anlama da katkıda bulunmuş olur.[2] Göndermenin yokluğu ya da saptırılışı, Spinoza-Leopardi ilişkisi sorununu kapatmaz, tam tersine açar. Aslında, içinde yetiştiği Aydınlama kültürünün erbabı olan Leopardi'nin, Spinoza'nın düşüncesinin yaratmış olduğu tarihsel etkiyi görmezden gelmesi çok ama çok gariptir. Leopardi, duyumculuğu Condillac'tan öğrenir: Şüphesiz bu duyumculuk Leopardi'ye dolambaçlı bir yolla, Katolik eleştirinin polemik yüklü yorumları ile Verri kardeşler ya da Beccaria gibi Aydınlanma düşünürlerinin pozitif değerlendirmelerini birleştiren, müphem bir İtalyan geleneğinden gelen bir duyumculuktur. Bununla birlikte Leopardi'nin, doğrudan Helvetius, LaMettrie, Maupertuis gibi yazarlardaki materyalizm üzerine çalışarak[3] geliştirdiği duyumculuk, elbette Condillac'ınkinden daha az güçlü değildir. Dahası, Leopardi Bayle'i oldukça iyi bilir; Bayle'in eserleri, gençlik döneminden olgunluk çağına dek Leopardi için bir *vademecum* olmuştur.[4] Peki, geleneksel tarihsel eleştiri disiplini içinde yetişmiş ve materyalizm meselesine karşı felsefi bir açıklığa sahip olan Leopardi, Spinoza'nın Kutsal Kitap eleştirisini yeniden temellendirmesinin önemini ve Aydınlanma materyalizmi üzerindeki etkisini nasıl görmezden gelebildi? Özellikle de Diderot'nun, (Leopardi'ye Bayle'in *Sözlük*'ünü hatırlatmış olması kuvvetle muhtemel olan) *Ansiklopedi* adlı eserindeki Spinoza maddesinde, Spinoza'nınki ile Lampsakoslu Straton'un[5] teorisi arasında yaptığı karşılaştırmayı nasıl göz ardı edebildi; hele ki Straton, göreceğimiz gibi, Leopardi'nin kendi materyalizminin niteliğini göstermek için başvurduğu örneklerden biriyken? Ne bu soruların

[2] Bkz. C. Santinelli, *Spinoza in Italia: Bibliografia degli scritti su Spinoza dal 1675 al 1982* Urbino: Pubblicazioni dell'Università di Urbino, 1983), s. 15.

[3] Bkz. M. de Poli, "L'Illuminismo nella formazione di Leopardi', *Belfagor* 5 (30 Eylül 1974), s. 511-46.

[4] A. Prete, *Il pensiero poetante* (Milano: Feltrinelli, 1980), s. 28-9, 42 ve 53.

[5] E. Giancotti Boscherini, *Baruch Spinoza* (Roma: Editore Riuniti, 1985), s. 117-8. (İng. ç.n. Lampsakoslu Straton, (ölümü M.Ö. 287) Teofrastos'tan sonra Peripatetik okulun başına geçen Aristotelesçi filozoftu. Onun materyalizmi, belki de Yunan antikitesinin en eksiksiz materyalizmiydi; Straton maddenin sonsuz olduğunu düşünür, tanrıların dünyaya müdahalelerini reddeder ve Demokritos'un daha ünlü olan materyalizmini fazlasıyla fantastik bulurdu.)

ne de kendimize sormaya devam edebileceğimiz diğerlerinin bir yanıtı vardır. Öncelikle Spinoza, hem Leo Hebraeus (Levi ben Gershon) ve Giordano Bruno'ya kadar uzanan bir geleneğin devamcısı olarak, hem de on altıncı ile on sekizinci yüzyıllar arasında, değişen gelişmelerle beraber dönemsel olarak yeniden beliren teorik karşılaşmalardaki bir unsur olarak, Rönesans sonrası İtalyan kültüründe aktif bir biçimde yer alır.[6] Spinoza karşıtlığı malum olan Giovanbattista Vico, bu gelenekler ve polemikler arasında merkezi bir konuma sahiptir. Yalnız Vico'nun Spinoza eleştirisi çift anlamlıdır; çünkü bir yandan Spinoza'da kendisine Kartezyen gelen her şeyi reddederken, bir yandan da Spinoza'daki nedenlerin düzeni ile şeylerin düzeni monizmini ve tanrısalın üretken merkeziliği temasını kabul eder.[7] Leopardi'nin Vico'yla olan ilişkisinde ne türden muğlâklıklar olursa olsun, onun böylesi bir Spinozacılık yorumuna tümüyle katılacağı aşikârdır.[8] İkinci olarak, elimizdeki tanıklıkları takip ederek, Leopardi'nin Alman düşüncesiyle sürekli ilgilendiğini göz önünde bulundurmalıyız. Bu ilgi, Leopardi'nin Romantizm üzerine yürüttüğü sağlam edebi (felsefi fikirlerle yüklü) polemiklerle sınırlı değildir; ("bilgi birikiminin henüz kapı dışarı edilmediği Almanya"da (*TO*, c. 1, s. 182))[9] bu ülkeye hayat veren metafizik hareketin kendisine doğru uzanmıştır. Bu durum Leopardi açısından öyle büyük bir önemle yüklüdür ki medeniyetin merkezinin Avrupa'nın güneyinden kuzeyine kaymış olması, bu önem içinde belirlenir. Ama

---

[6] Giovanni Gentile, "Spinoza e la filosofia italiana", *Chronicum Spinozanum* c. V (1927), s. 104-10; A. Ravà, "Descartes, Spinoza et la pensée italienne" (1927), *Studi su Spinoza e Fichte* (Milano: Giuffré, 1958), s. 155-79; E. Giancotti Boscherini, "Nota sulla diffusione della filosofia di Spinoza in Italia", *Giornale critico dell filosofia italiana* 3 (1963), s. 339-62; C. Santinelli, "B. Spinoza ne 'La filosofia delle scuole italiane': Contributo alla storia dello spinozismo in Italia", *Studi urbanati* B2 (1985), s. 87-117; C. Santinelli, "Spinoza in Italia fra hegelismo e spiritualismo: La polemica Acri-Fiorentino", *Studi urbanati* B2 (1986), s. 49-81; F. Biasutti, "Aspects du Spinozisme dans la culture italienne du XVIII siècle", *Spinoza entre Lumières et Romantisme* (*Les cahiers du Fontenay* 36-38 (1985)), s. 253-66.

[7] Ravà, "Descartes, Spinoza et la pensée italienne", s. 169 vd.; Giancotti Boscherini, "Nota sulla diffusione della filosofia", s. 349 vd..

[8] Leopardi ile Vico arasındaki ilişki üzerine bkz. S. Gensini, *Linguistica leopardiana* (Bologna: Il Mulino, 1984), s. 27 ve 251-68.

[9] (İng. ç.n.) İngilizce çeviri: Leopardi, *The Moral Essays*, çev. Patrick Creagh (New York: Columbia University Press, 1983), s. 221 [*Hisseli Kıssalar*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: YKY, 2004), s. 223].

bu Alman metafiziği, Spinoza olmaksızın ne olabilir ki?[10] Son ve üçüncü olarak ise, Spinoza'ya duyulan ilginin ve onunla ilgili tartışmaların, on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde İtalya'da tekrardan alevlendiğini anımsamalıyız. Leopardi'yle görüştükleri dönemde Gioberti Spinozacı olmakla suçlanırken, Leopardi onu çağının tek İtalyan filozofu olarak kabul etmekteydi (Gioberti de Leopardi'yi, Vico döneminden beri gelmiş geçmiş tek şair ve "muhteşem İtalyan" olarak görürdü).[11] Spinozacılık suçlaması Gioberti'yi gücendirse de, bu onu, Spinoza tartışmasını yeniden açmaktan ve Spinoza'yı ilk defa yüzyıl süren kötü ününden bağımsız bir şekilde sunmaktan alıkoymamıştır. Dahası, Leopardi'nin 1831 Risorgimento olaylarına birlikte katıldığı kuzeni Terenzio Mamiani'nin, şairin ölümünden birkaç yıl sonra, Schelling'in *Bruno*'sunun İtalyanca çevirisinin önsözünde Spinoza'ya tarziye verecek kadar güçlü olan Spinoza tutkusundan daha önceden Leopardi'ye bahsetmiş olduğunu farz edebilir miyiz?[12] Nereden bakarsak bakalım, bu soruların yanıtı yoktur. Demek ki Spinoza ile Leopardi arasındaki ilişki sorununu ortaya attığımızda, bu çabanın, Spinoza'nın, öğretisini izleyen yüzyıllardaki ve özellikle on dokuzuncu yüzyıl İtalya'sındaki makûs talihine katkıda bulunmayacağı açıktır. Bizim derdimiz Spinoza'nın Leopardi'ye nasıl ulaştığının belgelenmesi değil, Leopardi'nin düşüncesinde ve şiirlerinde, Spinozacılığın izlerinin değilse de ayrı materyalist aygıtın (*dispositivo*) etkilerinin görülüp görülmediğini ve eğer görülmekteyse hangi biçimde görüldüğünü sormak olacaktır.

Fakat bu sorunun hemen ardından yerinde bir filolojik sorun ya da daha doğrusu felsefi serimleme sorunu baş gösterir: Zamansal ve kültürel açıdan birbirinden bu kadar uzak olan iki filozofun düşüncelerinin karşılaştırılması nasıl mümkün olabilir? Dahası,

[10] Negri, *Lenta ginestra: Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi* (Milano: SugarCo, 1987), Bölüm I: "La catastrofe della memoria".

[11] Gentile, "Spinoza e la filosofia italiana", s. 104; Ravà, "Descartes, Spinoza et la pensée italienne", s. 176. Leopardi'nin mektupları arasında Gioberti'ye yazılmış mektuplar bulunmaktadır (*TO*, c. 1, muhtelif yerlerde).

[12] Santinelli, "Spinoza in Italia", s. 16 ve 18.

aralarında herhangi bir etki devamlılığı yokken, bir filozofun düşünümü ile bir şairin imgeleminin buluşturulmaya çalışılmasına müsaade edilebilir mi? Genel olarak, fanteziye kaçmayan felsefi tarih yazımı alanında ya da en azından aşırı muğlâk deneyimlerin içine girmeyen bir alanda kalmak istiyorsak, bu sorulara vereceğimiz yanıt olumsuz olmalıdır. Biçimci bir incelikle ve devasa bir bilgi (*conoscenze*) birikimiyle haklı çıkarılan bu muğlâk deneyimler, tarihselfelsefi yorumların, eşsiz ve imtiyazlı *Erlebnisse* oyunu haline geldiği on dokuzuncu yüzyılın sonlarındaki Alman felsefi tarih yazımının belli akımlarınca türetilmiştir.[13] Bugün benzer deneyimler, tümüyle farklı eleştirel farkındalık seviyelerinde, tarih yazımı, estetik ve psikanalizin muğlâk karışımları marifetiyle yeniden öneriliyor:[14] Fakat bu alan kabul edilemezdir. Biz bu tür deneyimler önermiyoruz (ne de bugünlerde moda olduğu gibi, Spinoza'nın düşüncesini kusursuz biçimde bilen ama bu bilgiyi (*conoscenza*) öngörüyle açığa vurmayan bir Leopardi'yi ifşa eden cinsten bir polisiye öykü ya da bulgusal tarih yazımı inşa etmeye çabalıyoruz...). Bunun yerine, felsefi yapıların sürekliliğini temel alan, bir medeniyetin, belli bir zaman diliminin, yeterli bir problematikin tarihsel ve kültürel gelişimi içinde kök salmış bir karşılaştırmanın yapılabileceğini düşünüyoruz. Belgelenebilir bir etki ilişkisinin bulunmayışına karşın, Spinoza ile Leopardi arasında bu türden bir süreklilik olduğunu düşünüyoruz. Bu ortak yapı, burjuva dünyasının başlangıcında devrimci düşünce olarak neşeyle ortaya koyuluşundan, yeni ve farklı devrimci değerlerin kabul edilişinden sonra da on dokuzuncu yüzyıldaki gerileyişine dek uzanan materyalizm felsefesine aittir. Bu bağlamda felsefi düşünce yapıları, zaman zaman krizle, tarihsel gelişimin engelleriyle ve sınırlarıyla yeniden güncellenen ortak sorunlar etrafında sıkıca eklemlenir. Bu bağlamda

[13] Burada her şeyden önce Wilhelm Dilthey'in *Erlebnis und Dichtung* (Leipzig, 1905) adlı eserine ve öğrencilerinin çalışmalarına başvuruyorum.

[14] Örneğin Harold Bloom, *The Anxiety of Influence* (Oxford: Oxford University Press, 1973) [*Etkilenme Endişesi*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Metis, 2008)].

felsefi düşünüm ve şiirsel imgelem etkileşirler; şiir, her şeyden çok kriz içindeyken, düşünce için yapıcı araçlar ya da kaçış hatları kurmaya daha da donanımlıymış gibi görünür.[15] Leopardi kendi kişiliğini, felsefesini ve şiir anlayışını, Aydınlanma felsefesinin belirgin krizi, Fransız Devrimi'nin felaketi içinde inşa eder. Bu tarihsel felaketi, uzak ve kayıp bir İtalyan vilayetinde tecrübe eder: Devrimci kriz ile reaksiyonist düşüncenin bütünselliğini, eşdeğerliğini, insanlığa ait ve bu gelişmenin ürünü olan tüm anlamların içinde soğurulduğu mutlak boşluğa doğru olan dizginlenemez savruluşu mucizevî biçimde idrak eder. Leopardi'nin kötümserliği, öncelikle bu farkındalıktır. Fakat bu aynı zamanda ve esas olarak, felaketin ve onun aşılması için önerilen gizemli, diyalektik koşulların reddedilişidir. Leopardi diyalektiğe ve onun son noktasını kuran nihilizme karşı aklı, yaşamda hakikati yeniden keşfetmesini mümkün kılacak tek yönde özgürleştirir. Bu hakikat imgelemin, yenilgiden kaynaklanan tüm uzlaşımları engelleyebileceği ve bu krizden kurtulup yeni bir yol inşa edebileceği etik alandır. Leopardi'nin şiiri, bir ontoloji kuracak kadar derinleşir: Spinoza bu ontolojik ufku, modern dünyanın kurucu sürecinin yaşadığı ilk krizin ortasında, yaban bir tecrit içinde inşa etmişti. Leopardi'yse aynı ufku, sadakat için bir zemin ve değerlerin yenilenmesi, umudun devamlılığı olarak şiirsel biçimde yeniden keşfeder. Dindirilemez kriz, kendisini tekrarlar. Özgürlük olumlandığı her anda, tepkiyle karşılaşır, ezilir ve aykırı akıbetlere doğru itilir. Batı modernliğini sona sürükleyen krizin ıssız ufkunu vakar ve metanetle kabul etmek, yine de çaresiz bir ıstırapla dünyayı devrimcileştirmenin hâlâ mümkün olduğunu bilmek: Bu, materyalist metafiziğin kurduğu ve Giacomo Leopardi'nin distopyasıyla ete kemiğe bürünen bilinçtir. Fakat uzlaşmanın ve diyalektiğin dışında olan bu etik, yalnızca özgürlükte kök salan bu umut, aynı zamanda Spinoza'nın düşüncesinin tarihsel boyutlarının dayanağı değil midir? Spinoza'nın Rönesans krizini ve yeniden biçimlenmiş devrimci praksisi algılayışı,

[15] Negri, *Lenta ginestra*, s. 109 vd., 257 vd.'de bu argümanların üzerinde özellikle durdum.

tanrısallığı kendinde taşıyan ve krizin ötesinde yeni bir dünya inşa eden indirgenmez ve durdurulamaz etiğin olumlanışı değil midir? Özgürlük, Spinoza'da ve Leopardi'de, yeni bir değerler ufku haline gelmez mi? Spinoza ve Leopardi, modernliğin temel değerlerinin diyalektik sarmalına karşı, (hem Rönesans'ın hem de Aydınlanma'nın) krizinin ötesinde değil midirler?[16] Öyleyse bizim hipotezimiz budur. Şimdi bunu doğrulamaya girişmeliyiz.

Belki de Leopardi ve Spinoza'nın, türdeş bir düşünce yapısı bağlamında bir araya getirilmeleri mümkündür: Bu bağlamda Leopardi, Spinoza'nın öngördüğü zincirin son halkasını temsil ediyor olmalıdır. Ya da daha iyi bir ifadeyle: Leopardi, Spinozacı istisnayı, kendi zamanına göre tekrarlar; her iki düşünürde de, geleceğe doğru açılan bir şimdinin eleştirisi mevcuttur.[17] Materyalizm, varlığın üretken kavramı, imgelem teorisi ve ontolojinin etik kuruluşu: Öyle görünmektedir ki Spinoza ve Leopardi'nin ortak yönü budur. Ayrıca bu iki düşünür, aynı güç kavramını paylaşırlar. Şüphesiz, elimizde oldukça tutarlı olan bir dizi kavram var: Peki, bu iki sistem arasında derin bir türdeşlik durumu belirlemek için bunlar yeterli mi? Bunu kanıtlamamız gerekecek. Öncelikle, Spinoza'nın atomik fiziğinin terimleriyle Leopardi'nin materyalist fiziğinin terimleri kesinlikle uzlaştırılabilir. "Maddenin sınırlarının dışında, zihnimiz hiçbir şey bilmemekle kalmayıp hiçbir şey tasarlayamaz da" (*TO*, c. 2, s. 195-6 (*Zibaldone* 601-6)). Leopardi bu "sistematik ilke"nin, doğanın "sonsuz sayıda parçalardan oluşan devasa bir makine" (*TO*, c. 2, s. 313-4 (*Zibaldone* 1079-82) olduğu ön kabulüne dayandığını açıklar. Burada teleoloji yoktur: "Hiçbir şey, şeylerden önce var olmaz. Ne biçimler, ne fikirler, ne zorunluluk, ne varlık sebebi ne de bu veya şu biçimde var olma

[16] Bu hipotez, *Lenta ginestra*'da Leopardi'yle ilgili öne sürdüklerim ile *Yaban Kuraldışılık*'ta (*The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, çev. Michael Hardt (1981; Minneapolis: University of Minneasota Press, 1990)) Spinoza'yla ilgili söylemiş olduklarım arasındaki ilişkiden kaynaklanıyor.

[17] Öncelikle *Yaban Kuraldışılık*'ın I. ve IX. bölümlerine bakınız.

sebebi vs (...) *Her şey varoluş*tan sonra gelir."[18] Şeylerin düzen ve bağlantısı, fikirlerin düzen ve bağlantısıyla aynıdır: "Maddenin sınırları, insan fikirlerinin sınırlarıdır" (*TO*, c. 2, s. 835 (*Zibaldone* 3341)). Sunulabilecek birçok başka kanıta girmeden, sadece şu alıntıyla da yetinebiliriz: "Tanrı'nın özünü oluşturan sonsuz olanaklılık, zorunluluktur." (*TO*, c. 2, s. 449-56 (*Zibaldone* 1597-1623)).[19] Spinoza'nın önermelerinin yalınlığı, muhakkak çok daha yoğundur ve bunlar arasındaki bağlantılar kesinlikle zorunlu bağlantılardır; fakat Leopardi'nin şiirleri sayesinde de, Spinoza'nın engebeli yolunda önümüzü açabiliriz. Spinoza da aynı sorunların nüveleri üzerinde düşünür: "İnsan zihnini oluşturan fikrin nesnesi bedendir ya da edim halinde varolan belli bir uzam kipidir, başka bir şey değil" (*E* II Ö13). "Bütün cisimler ya hareket ya da duraklama halindedir (...); hareket halindeki bir cisim, başka bir cisim tarafından durmaya belirleninceye dek hareket eder (...); bir dizi cisim, diğer cisimler tarafından birbirlerine dayanacak şekilde sıkıştırıldıklarında, bu cisimlerin birbirleriyle birleştiklerini ve hep birlikte bir cisim ya da Birey oluşturduklarını söyleriz (...)" (*E* II Ö13 A1, II Ö13L3 n, II Ö13 T). Bu nedenle Spinoza tutkular konusuna yöneldiğinde şöyle der: "İnsan eylemlerini ve iştahlarını, tıpkı çizgileri, yüzeyleri, cisimleri ele alıyormuş gibi ele alacağım" (*E* III Önsöz). Şimdi Spinoza'nın bizi taşıdığı zemin üzerinden, Leopardi'ye geri dönelim. Terminolojik farklılıklar, projenin ortak yönlerinin değerini düşürmez. Condillac'tan miras aldığı serin bir duyumculuk fikriyle yola koyulan Leopardi, buradan, tutkuların dinamik bir kavrayışına doğru ilerler. O da sanki mesele çizgiler, yüzeyler ve cisimler sorunuymuş gibi, duyulardan tutkulara doğru yol alır. Fakat Spinoza'da olduğu gibi burada da çerçeve aşılır ve Leopardi'nin duyum fenomenolojisi içinden tarif ettiği süreçler, "genel yasa" değerine sahip bir "kuvvet"le yönlendirilir.[20] Bu ne-

[18] *TO*, c. 2, s. 449-56 (*Zibaldone* 1597-1623); Martha King ve Daniela Bini (İngilizce çev.), Leopardi, *Zibaldone: A Selection* (New York: Peter Lang, 1992), s. 120.

[19] (İng. ç.n.) İngilizce çevirisi King ve Bini, s. 123.

[20] Bu sorunları ele aldığım sayfalar için bkz. Negri, *Lenta ginestra*, s. 86-9, 91.

denle "insan, yapmaya ve hissetmeye alışkın olduğu ölçüde yapabilir ve hissedebilir, ne eksik ne fazla" (*TO*, c. 2, s. 870 (*Zibaldone* 3525)) –Fakat tekilliğin bu yetkinliği ve gücün bu boyutu burada durmaz; hızla, beden ile zihin arasında ve dolayısıyla imgelem içinde tutkunun farklı mekânlarını kuran cupiditas'a dönüştürülür. Şimdi bu geçişi inceleyelim. Öncelikle,

> [atom ve duyumlarla başlayan –AN] sistemim mutlağı yıkmaz, onu çoğaltır; yani mutlak diye düşünülmüş olanı yıkar ve mutlağı göreceli denilen şey haline getirir. İyi ve kötüye, doğruluk ve yanlışlığa, yetkinlik ve yetkinsizliğe dair, olan her şeyden bağımsız her türlü soyut ve öncel fikri yıkar; fakat tüm olanaklı varlıkları mutlak biçimde yetkin olarak görür, yani kendilerinde yetkin, yetkinleşme sebeplerini kendilerinde taşıyan ve oldukları gibi var olma olgusundan alan şeyler olarak görür; bu, her türlü dışsal sebep ya da zorunluluktan, her türlü önvaroluştan bağımsız bir yetkinleşmedir. Böylece, tüm göreceli yetkinleşmeler mutlak haline gelir ve mutlaklar yok olmak yerine, birbirlerinden farklı ve birbirlerine zıt olacak biçimde çoğalırlar. (TO, c. 2, s. 494 (Zibaldone, 1791-92))[21]

Bu yetkinlik, arzudur; yaşamda olduğu gibi bilgide (conoscenza) de ilerleyebilme gücüdür. Ve bu arzu, imgelemdir:

> Doğadaki insan makinesinin sistemi ve düzeni, oldukça basittir: Onu oluşturan kaynaklar, mekanik araçlar ve ilkeler oldukça azdır. Fakat bunların sonsuz olan ve sonsuzca çeşitli olan etkilerini tartışırken, gerçekte tek ve bölünemez olan yetileri ve ilkeleri, yalnızca yeni ve farklı değil, aynı zamanda doğrudan ters etkiler üretseler ve daima üretebilseler bile, böler[iz]. Sonuçta imgelem, duyguların, tutkuların ve şiirin olduğu gibi, aklın da kaynağıdır. İnsan ruhunun bir ilkesi, seçik ve belirli bir niteliği olduğunu varsaydığımız bu yeti ya yoktur ya da mutlak biçimde ayırt ettiğimiz yüzlercesiyle aynı şeydir, aynı mizaçtadır, düşünüm ya da düşünme yetisi dediğimiz şeyle aynı şeydir, vs. İmgelem ve anlama yetisi bir ve aynı şeydir. (TO, c. 2, s. 563- 4 (Zibaldone, 2133-4))[22]

---

[21] (İng. ç.n.) İngilizce çevirisi King ve Bini, s. 135.
[22] (İng. ç.n.) İngilizce çevirisi King ve Bini, s. 149.

Bu süreç içinde insan gücü çoğalır: Leopardi'nin, tekillik sürecini tarif ederken gösterdiği gibi, bu bir erdem süreci haline gelir; bu süreç, yaşamın trajik ve heyecan verici iniş çıkışlarını görmüş geçirmiş antik kahraman imgesiyle örneklendirilir. "Sonunda yaşam onun gözünde yeni bir yön kazanır; duyulan bir şeyden görülen bir şeye, hayal edilen bir şeyden gerçek olan bir şeye evrilmiştir artık. O kendisini tüm bunların merkezindeymiş gibi hisseder, belki artık mutlu değildir, ama eskisine göre daha güçlüdür; demem o ki, kendisinden ve başkalarından daha iyi yararlanabilmektedir." (*TO*, c. 1, s. 239). Leopardi'nin izlediği seyri aşırı basitleştiriyorsak, bizi mazur görün; daha önce bahsetmiş olduğumuz gibi başka bir yerdeki yorumumuz kapsam olarak daha geniş ve Leopardi'nin düşüncesinin ifade tarzlarına karşı daha duyarlıdır.[23] Burada, Spinoza'yla yapılacak karşılaştırmaların her noktasında, ilhamın türdeşliğinin ve yazı tarzının benzerliğinin ortaya çıkardığı hayretle beraber ilerleyeceğiz. Yani bir kez daha Spinoza'yla yız. "Erdem ile güçten aynı şeyi anlıyorum, yani insana dair olduğu sürece erdem, insan sadece kendi doğasının yasaları yoluyla anlaşılabilecek belli şeyler üretme gücüne sahip olduğu sürece, insanın özü ya da doğasıdır" (*E* IV T8). "İştah, insanın saklanmını destekleyen şeyleri yapmaya belirlenmiş olduğu sürece, insanın özüdür." (*E* III Duy. Tan. 1 Açıklama). "Bir şeyin kendi varlığını sürdürme çabası, o şeyin edimsel özünden başka bir şey değildir" (*E* III Ö7). "Zihin, yapabildiği ölçüde, Bedenin eyleme gücünü artıran ya da buna yardım eden şeyleri imgelemeye çabalar" (*E* III Ö12). Vesaire. Ve de Etik'in ilerleyen sayfalarında, gücün, imgelemin, aklın ve erdemin zaten bir özgürleşme hareketinin içine dâhil oldukları yerlerde: "Herkes kendi yararını aramaya, yani varlığını korumaya çabaladığı ve bunu yapabildiği ölçüde erdemle donanır ve tersine

[23] *Lenta ginestra*'da, Leopardi'nin eserlerini beş döneme ayırmaya çalıştım. Leopardi, ilk dönemde, on dokuzuncu yüzyıl başlarının diyalektik kültürüyle karşılaşır; ikinci dönemde zaman zaman aşırı bir kötümserlikle birlikte dikkatini radikal duyumcu teoriye verir; üçüncü ve dördüncü dönemlerinde, farklı motivasyonlarla beraber, tarihsel bir yaklaşım geliştirmeye ve etik bir bakış açısını yeniden tesis etmeye çabalar; son olarak beşinci döneminde ise, beşeri topluluk ve özgürleşmenin aciliyeti temalarını teorileştirir. Leopardi'nin düşüncesinin ve şiirinin gelişiminin bu tarihi dokusu, onun en iyi İtalyan yorumcularının izledikleri hatlarla, özellikle Cesare Luporini ve Walter Binni'ninkiyle uyumludur.

kendi yararını, yani kendi varlığını korumayı göz ardı ettiği ölçüde de güçsüzleşir." (*E* IV Ö20). "Hiçbir erdemin bu erdemden (yani kendi varlığını korumaya çabalamadan) önce geldiği düşünülemez" (*E* IV Ö22). Dolayısıyla, eğer "birçok şeye yatkın bir Bedene sahip olan birisi, en büyük parçası bengi olan bir Zihne sahip"se (*E* V Ö39), "Bir şey ne kadar çok yetkinliğe sahip olursa, o kadar çok eyler ve o kadar az edilgen olur; ve tersine ne kadar çok eylerse, o kadar çok yetkindir." (*E* V Ö40). Spinoza ve Leopardi arasındaki yankılar üzerine daha ne söylenebilir? Belki *Etik*'in sonundaki materyalist kıssa da, bu iki yazarımızın ortak yolculuğunun bir göstergesi sayılabilir: "Kutluluk erdemin ödülü değil, kendisidir; ondan sevinç duymamızın nedeni şehvetimizi [*libidinis*] bastırmamız değildir; tersine, ondan sevinç duyduğumuz içindir ki şehvetimizi bastırabiliriz" (*E* V Ö42). Son sözü, özellikle *Şen Bilim*'de, Spinoza'dan Leopardi'ye uzanan görünür ve güçlü bağları ören Nietzsche'ye bırakalım. Nietzsche, Spinoza için "en yüksek bencilliğin masumiyetinin ve kendinde iyi gibi büyük tutkulara olan inancın"[24] filozofu derken, onun büyüsünü tümüyle kavramış ve onu Schopenhauer'ın kötümserliğinden koparmıştır. Keza aynı durum Spinoza'nın "*intelligere*"sini tutkuların ve bilinçli düşüncenin bir sentezi[25] olarak yorumlarken de, Leopardi'yi, nesri şiirin süzgecinden geçirerek aynı sonuca – anlama yetisinin, varlığın tüm tutkusal belirlenimlerini tümüyle üstlenmiş olması ve bunun sonucunda etiğin, egoizmler arasındaki savaşta, gücün yayılışı olarak erdemin yolunu inşa eden en insani yol olarak düşünülmesi–[26] ulaşan az sayıdaki modern yazardan biri olarak görürken de geçerlidir. Bu nedenle Nietzsche, Spinoza için söylediği şeyi Leopardi için de zımnen tekrarlamış olabilirdi: "Bir müjdecim var, hem de ne müjdeci!"[27]

---

[24] Nietzsche, *The Gay Science*, çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1974), § 99, s. 154. Ayrıca bkz. § 37, s. 105-6, § 349, s. 291-2 ve § 372, s. 332-3. Nietzsche'nin Leopardi okuması üzerine bkz. Sebastiano Timpanaro, *La filologia di Leopardi* (Bari: Laterza, 1977), s. 187-9.

[25] Nietzsche, § 333, s. 261-2.

[26] Nietzsche, § 92-95, s. 145-9.

[27] Overbeck'e mektup, Temmuz 1881, Nietzsche, *Selected Letters*, der. ve çev. Christopher Middleton (Chicago: University of Chicago Press, 1969), no. 89, s. 177.

Spinoza ve Leopardi'nin düşünceleri arasındaki temas noktalarını belirttikten sonra, şimdi de en az bunlar kadar önemli olan farklılıkları göstermeliyiz. Bu farklılıklardan ilkine ve en önemlisine bakalım: ait oldukları dönemlerin farklılığı. Spinoza'nın dönemi Rönesans projesinin gerçekleşmesine bağlı bir tarzda modernliğin kurucusuyken; Leopardi'ninki, bu projenin ve umudun belirgin krizine boyun eğmiş bir dönemdir. Spinoza eleştiri öncesine, Leopardi ise eleştiri sonrasına aittir. Bu da demektir ki Spinoza'da varlığın gücü, kurucu projeye doğrusal bir biçimde bağlıyken; Leopardi'de bu güç, kendi köklerini krizin ve sınırın çözülemezliği içinde tanır. Bu yüzden de Leopardi'de, varlığın kuruculuğu, aşkınsal imgelemin tasarımından ve hareketinden doğarken, Spinoza'da kurucu süreç ilericidir ve monist bir ufkun içine tümüyle yerleşmiştir. Spinozacı güç *lehine*, Leopardici güç ise *aleyhine*'dir; Spinozacı güç doğada vaz edilir, Leopardici güç ise imgelemin kurduğu "ikinci" bir doğada belirir; Spinozacı gücün zamanı belirsizdir, Leopardi'ninkiyse sonsuzdur.[28] Öyleyse "en yüksek sevinç", Leopardi'de olanaksız bir proje olarak görülürken, Spinoza açısından ise bu, daha önce de bahsettiğimiz gibi, etik eylemi temellendiren unsurdur. Fakat bu metafizik koşul, Leopardi'de, etik eylemin olanağını ortadan kaldırmaz: Yine de, ki bu noktada kötümserlik koyulaşır, kötünün öznesi gerçek iken, iyinin öznesi hayalidir. "Sevinç ruhumuzun kapasitesini aşabileceğinden, sadece çocukların ve ilkellerin sahip olduğu bir şeyi gerektirir: günümüzün yaşamıyla artık bağdaşmayan güçlü bir imgelem tazeliği, kuvveti ve yanılsama" (*TO*, c. 2, s. 219 (*Zibaldone* 716-7; ayrıca bkz. 2435 ve 3976)). Çağımız sevince izin vermez; bizim zamanımız bütün devrimci umutları ve projeleri yıkmıştır ve bize yalnızca kayıtsızlığı, "bu korkunç tutkuyu ya da tutkusuzluğu" (*TO*, c. 1, s. 1132) bırakmıştır. Leopardi'nin, kendisini zamanının sınırında konumlandıran kötümserliği asla kavramın, gücün krizi değildir;

[28] Spinoza ve Leopardi'nin düşüncelerinin arasındaki birlik ve farklara daha önceki çalışmamda da değinmiştim, bkz. Negri, *Lenta ginestra*, s. 222 vd.

daima bu krizin aşırı gerilimidir.[29] Bozulmamışlığını koruyan ve hatta kendi kurucu gücünü yücelten bu kötümserlik, umudunu kaybetmiş bir materyalizmdir. Leopardi'nin kötümserliği, onun gücüne karşı koyan krizin katılığı ve çağa özgü yoğunluğu üzerinde serbest kalan aşırı ve vahşi bir yansımayı temsil eder. Leopardi'nin materyalizminden bahsedilirken, onun kötümserliğinin radikal bir doğalcılığa eğilimini belirtmek için "Stratonculuk"tan dem vurulur. Üçüncü kuşak Peripatetiklerin ustasına ve bu ustanın Aristoteles'in *Fizik*'ine getirdiği aşırı soğuk (ateş, kozmolojisinin temel unsuru olsa da) yoruma yapılan gönderme ise akıl çelici olmakla birlikte uygunsuzdur. Aslında Leopardi, *Hisseli Kıssalar*'da (*TO*, c. 1, s. 158-60) yaptığı gibi[30] doğrudan Straton'dan bahsederken bile, onun düşüncesini nihilist sınırlarına kadar yüceltirken, olanaklı bir etiğin materyalist temelini sorgulamamaya özen gösterir: "Hiçlik, bir şeyi olmaktan, var olmaktan alıkoymaz" (*TO*, c. 2, s. 1122 (*Zibaldone*, 4233)). Tersine, "maddenin düşünmesi bir olgudur. Bu bir olgudur, çünkü düşünürüz; ve bilmeyiz (*sappiamo*), nasıl var olduğumuzu bilmeyiz (*conosciamo di essere*), maddeden başka bir şeyi ne bilebiliriz, ne de tasarlayabiliriz" (*TO*, c. 2, s. 1149 (*Zibaldone*, 4288)). Maddenin ve onun gölgesinin hiçliğin, krizin ve ahlaki projenin olanaksız doğrusallığının sınırına kadar uzayışının farkındalığı üzerindendir ki pozitif epoché ve kopuş, imgelemin ve anlama yetisinin ilerisinde sunulurlar: Etik umudu ancak bu yoldan geri kazanabiliriz. Aslına bakarsanız "benim felsefem insanları sevmemeye yol açmaz" (*TO*, c. 2, s. 1199 (*Zibaldone*, 4428))[31] –hayır, "yaşıyorum, öyleyse umut ediyorum" (*TO*, c. 2, s. 1084 (*Zibaldone*, 4145-6)).[32] "Bu zamanın hiç de kahramanca olmadığı" (*TO*, c. 1, s. 167)[33] doğru olsa bile, insanları yaşamayı

[29] Leopardi'nin kötümserliği ve bu kötümserliğin Schopenhauer'ınkinden radikal farkı üzerine (bu ikisini yakınlaştırmaya çalışan birçok girişime rağmen –F. de Santis, B. Croce vs.–) bkz. Negri, *Lenta ginestra*, s. 268 vd.

[30] (İng. ç.n.) İngilizce çevirisi, Creagh, s. 175-8 [*Hisseli Kıssalar*, s. 174-8].

[31] (İng. ç.n.) İngilizce çevirisi, King ve Bini, s. 196.

[32] (İng. ç.n.) İngilizce çevirisi, King ve Bini s. 169.

[33] (İng. ç.n.) İngilizce çevirisi, Creagh s. 195 [*Hisseli Kıssalar*, s. 196].

istemeye teşvik etmek, anlama yetisine ve imgeleme, felsefeye ve şiire havale edilmiş etik bir görevdir. Yanılsama yoluyla mı? Peki, bu yanılsamanın, gerçeklikten daha az gerçek olduğunu kim kanıtlayabilir? Leopardi'nin Kopernik'i, meseleyi şöyle ifade eder:

> Ama özlü olarak söylemek istediğim, bu işimizin ilk bakışta göründüğü gibi yalnızca maddi olmayacağı ve sonuçlarının fizik kapsamına girmeyeceğidir; çünkü şeylerin önem derecelerini ve varlıkların hiyerarşisini altüst edecek, yaratıkların amaçlarını değiştirecek ve bunu yapmakla metafizikte, aslına bakılırsa bilginin (*sapare*) spekülatif kısmıyla ilgili her şeyde büyük bir devrime yol açacaktır. Ve bunun bir sonucu olarak, insanlar sağlıklı olarak akıl yürütebilir ya da yürütmek isterlerse, şimdiye kadar olduklarından ya da olduklarını sandıklarından tamamıyla farklı olduklarını göreceklerdir. (*TO*, c. 1, s. 170)[34]

Etik ruhun hareketinin krizinde, o, şimdiyle yetinmez; kriz etik tefekkürün zamanını kabul eder: "Ve şimdiki zaman, ne kadar talihli olursa olsun, her zaman üzücü ve tatsızdır; yalnızca gelecek zevk verebilir." (TO, c. 1, s. 178).[35] Leopardi'nin materyalizmi soğuk ve mekanik olmaktan uzaktır, aklın ve şiirin tarihe ve doğaya meydan okuyuşudur. Bu materyalizm, çok güçlü bir gizemden arındırma isteğiyle desteklenir:

> Yanıltmak ya da gizlemek artık mümkün değildir. Felsefe bize o kadar çok şey öğretti ki kendimizi unutmak eskiden kolayken artık bu imkânsız hale gelmiştir. İmgelem tüm gücüyle geri dönecek; yanılsamalar, enerjik ve aktif bir hayat içinde ete kemiğe bürünecek; yaşam ölü değil tekrar diri bir şey olacak; şeylerin ihtişamı ve güzelliği kuvvet bulacak; din itibarını geri kazanacak; ya da bu dünya umutsuz insanların sarayı, belki de çölü olacak. (*TO*, c. 1, s. 199)

Leopardi'nin kötümserliğinin, ne kadar derin olsa da, gücün yansımasını sürekli geri kazanma gayesiyle, materyalizmin, umudun felsefesi olma yönünde taşıdığı tükenmez gerilimini canlı tuttuğu-

[34] (İng. ç.n.) İngilizce çevirisi, Creagh s. 196-7 [*Hisseli Kıssalar*, s. 198].
[35] (İng. ç.n.) İngilizce çevirisi, Creagh s. 210 [*Hisseli Kıssalar*, s. 213-4].

nu kanıtlamak için daha nice pasaj alıntılayabilirdik. Fakat muhtemelen bu gereksiz olurdu. Öte yandan diyalektik düşünceyle, yani diyalektikteki krizi ele alan ve maniple eden, onu aşma şemasına ve mutlak senteze indirgeyen düşünceyle örtüşmezliği göz önünde bulundurulduğunda, metafizik güç düşüncesinin bu ısrarının nasıl bir dize gelmez hakaret olarak algılandığını vurgulamak da ilginç olacaktır. Hegel nasıl "veremli" Spinoza'ya saldırıp onu "akozmizm"le[36] itham etmişse, Benedetto Croce de Leopardi'ye ve onun "boğucu yaşamı"na saldırarak, düşüncesini "zaman dışı"[37] diye yaftalayacaktır. Croce böylece, Leopardi'nin, krizi geçerli gerçeklik olarak kabul etmeyi ve ona boyun eğmeyi reddedişine ve tüm aşkın pasifleştirmeleri kınayışına, gerçekliği sürekli yeniden bulmak için boyun eğmez gücü ileri sürüşüne saldırmış olur. Öte yandan Hegel ve Croce, bu alaylarıyla birlikte, bu iki büyük yazarımızın felsefelerinde süregelen diri materyalizmin bastırılmaz kuvvetini de açıkça kanıtlamışlardır.[38]

Leopardi'nin kötümserliğine ve bu kötümserliğin nihilist taşkınlıklarına dönelim. Spinoza ve Leopardi'yi yakınlaştırmak, tüm ihtiyatımıza rağmen, bu ikisi arasındaki farklılıkları aşırı derecede azaltıyor gibi görünür: Bu yanıltıcı sonuçtan dolayı eleştirilebiliriz. Bu nedenle kendimizi daha iyi açıklamalıyız. Programatik indirgemeler yapmadan Spinoza ve Leopardi'nin düşüncelerinin hem birliğini hem de farklılığını kavramak, ancak bu iki yazarın içinde konumlandıkları tarihsel-felsefi yapının birliğinin ve farklılıklarının üzerinde ısrarla durursak mümkün hale gelir. Spinozacı kuraldışılık, Birleşik Eyaletler'in kuraldışılığı içinde doğar. Spinoza, Rönesans devrimini izleyen normalleştirme krizi içinde, Bir-

[36] Bkz. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy* c. III, çev. E. S. Haldane (Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1995), s. 252-290, özellikle 254 ve 280-2.

[37] Benedetto Croce, bize Leopardi üzerine iki eser bırakmıştır: "De Sanctis e Schopenhauer" (1902), *Saggi filosofici III (Saggio sullo Hegel ed altri scritti)* gözden geçirilmiş 4. basım (Bari: Laterza, 1948), s. 354-68 ve *Poesia e non poesia* (Bari: Laterza, 1935).

[38] Spinoza'nın düşüncesindeki tarih kavrayışı için bkz. Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza* (Paris: Aubier- Montaigne, 1971).

leşik Eyaletler medeniyetinin temsil ettiği "dünya ekonomisi"nin merkezinde, devrimci sürecin süreklilik hatlarını kavrar. Onun güçlü materyalizmi bu koşulların içinde doğar ve de marjinal kalıp baskı görmüş olmasına rağmen geçmişin ihtişamıyla yüklü bu materyalizm, büyük devrime kadar yüzyıllar boyunca yaşar. Buna karşın Leopardi, Fransız devriminin krizini, *Aufklärung*'un negatif diyalektiğini ve onun amaçlarının heteronomisini tecrübe eder. Leopardi'nin materyalizmi bir kez daha kuraldışıdır, çünkü aşkınsal felsefeler ve eleştiri tarafından önerilen ve dayatılan yeni düzen sentezine karşın, bir kez daha dönüşüm sürecinin sürekliliğini, kurtuluşun aciliyetini ve yeni bir insanlığı hayal etme özgürlüğünü ileri sürer. Fakat Leopardi, türdeş ve güçlü bir medeniyet tarafından korunmamaktadır. Tersine, içinden çıkılamaz biçimde krizin içine sokulmuştur. Leopardi'nin şahsi durumu ve sefil haldeki sosyo-politik koşullar, bu krizin Leopardi'nin üzerinde daha da ağır bir etkide bulunmasına neden olmuştur. Leopardi'nin itirazı bu hiçliğin içinden yükselir, onun imgelemi ve umudu bu çaresizliğin içinden doğar. Bu nedenle Spinoza'nın durumunda, materyalist sistem, türdeş ve güçlü bir gerçekliğin ve toplumun koruması altına girerken; Leopardi'nin durumunda ise, genel krizin altında ezilir. Leopardi ancak teorik ve şiirsel deliliğin müsaade edebileceği bir yeniden yorumu devreye sokarak kendi çağını ve koşullarının sınırlarını tahrik eder. Onun meydan okuyuşu, cenneti hedefler. Hayatının son yıllarında Fransız bir arkadaşına yazdığı mektubunda "kaderle ilgili hislerim 'Bruno Minore'de anlattıklarımla aynıdır hâlâ" derken, ilk şiirlerinden birini, en kahramancı ve Jakobenci şiirlerinden birini savunmaktadır (*TO*, c. 1, s. 1382). Öyleyse Leopardi'nin özgünlüğü, yaşadığı yalnızlıktır. Evrenine sıkı sıkıya tutunmuş olma hali ise, Spinoza'nın özgünlüğüdür. Her ikisi de kuraldışılıktır, ama derin farklılıklar temelinde, silinmez ya da göz ardı edilmez farklılıklar temelinde. Öte yandan bu iki sistemin birliği, onları canlandırarak modernliğin tarihsel seyrinin farklı boyutlarında konumlandıran kuvvet içinde, onları devamlı kılan ve hareket ettiren teorik gerilimden gelir. Modernlik, insanın dünya-

yı dönüştürme ve tanrısal güçleri temellük etme kapasitesinin keşfidir. Fakat aynı zamanda bu projenin krizi ve gaspıdır; özgürlüğün gelişiminin üzerinde ve içinde, tahakkümün kuruluşudur. Modern düşüncenin bir parçası bu yıkıcı hegemonyaya, cehalet ve kölelik yazgısına karşı ayaklanır: Bu gasp yazgısına karşı yürütülen direnişlerden ilkini Spinoza, en yakın tarihlilerden biriniyse Leopardi temsil eder. Aralarındaki farklar, ne kadar büyük olurlarsa olsunlar, Spinoza ve Leopardi'nin ana hatlarıyla ortaya koyduğu metafizik özgürlük tasarımının birliğini silemez. Öyleyse bu nokta, derin birliğin ilk unsurunu oluşturur.

Fakat hepsi bu kadar değil. Yapısal projenin birliği (ve bu nedenle, daha önce görmüş olduğumuz gibi, Spinoza ve Leopardi'nin eserlerini türdeş bir şekilde bir uçtan diğerine kat eden bir dizi kavramsal paradigmanın birliği), aynı zamanda sistemin dinamiğinin birliğidir. Spinoza eleştirilerindeki, Cassirer'nın çözümlemesinden başka, Fransa'da Guéroult ve Matheron'un eserleri sayesinde gerçekleşen yakın dönemdeki ilerleme, Spinoza'nın sisteminin, panteizme olan güçlü bağlılığından başlayıp, tutkuların üretken işlevinin çözümlenmesi yoluyla, beşeri topluluğun ufkunun inşasına doğru ilerici biçimde nasıl yayıldığını göstermiştir.[39] Hem ontolojik bir yapıyı hem de bir özgürleşme yolunu betimleyen metafizik süreç, *Kısa İnceleme*'den, *Etik*'in sıkı dokusuna,[40] *Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye kadar yayılır. Spinoza, mantıksal üstünlüğünü kabul eden Hegelciliği ("Spinozacı ol-

[39] Ernst Cassirer'nın eseri (*Das Erkenntnisproblem in der Philosohphie und Wissenschaft der neueren Zeit* (Berlin, 1906)) yeni Spinoza eleştirileri için temel bir kaynaktır. Diğer temel ve kapsamlı eserler için bkz. Martial Guéroult (*Spinoza: Dieu* (Paris: Aubier, 1968) ve *Spinoza: L'Ame* (Paris: Aubier, 1974) ve Alexandre Matheron (*Individu et communauté chez Spinoza* (Paris: 1969)).

[40] Muteber yorumcular tarafından, Spinoza'nın *Etik*'inin oluşumuna dair *Yaban Kuraldışılık*'ta fazlasıyla vurguladığım açık kesintiye getirilen eleştirileri kabul ettiğimi söylemeliyim. Bu kitabımda belirtmiş olduğum kesinti ve ikinci temel tezlerinin fazla sert olduğu ve yeterince kanıtlanmadığı kanaatindeyim. Yine de, beni eleştirenlerin çoğu gibi, *Etik*'te bir gelişmenin ve (belki de çözünmez bir şekilde) iç içe geçmiş farklı değerlendirme hatlarının bulunduğunu da düşünüyorum. Bu gelişmenin filolojik açıdan kanıtlanmasının zorluğu (ve belki de imkânsızlığı), metnin engebeliliğini ortadan kaldırmaz.

madan felsefe yapılamaz"[41]) daha doğmadan tersine çevirmiştir. Aklın üretkenliği içinde tarihin gelişimini öngörmüştür. Öyleyse bunu, parçalı ve seçili bir olayın kaydı olarak felsefenin Hegelci kabulünü ters yüz edip, özgürlüğü olay ve tarih temelinde gerçekten öne sürerek, insan gücünü varoluşun alt ve üretici sınırında mutlak olarak temellendirerek yapmıştır.[42] Spinoza'da, ortafenomonolojik *Erklärung* ile metafizik *Darstellung* arasında ayrım yoktur. Bu ayrım, modern tüm dinamik ve özgürleştirici materyalizm teorileri içinde yok olur; metafiziği dolayımla özdeşleştiren felsefi konumlar içinde ise hayatını sürdürür. Bu mücadelenin içindeki nihai ve önemli epizotlardan birinin başlangıcı, on dokuzuncu yüzyıl düşüncesinin idealist krizine, 1796 yılının Tübingen'ine kadar uzanır; bu dönemde n'inci diyalektik proje, etik yeniden yapılandırmanın materyalist bir tasarımıyla beraber, doğa ile tarih arasındaki ilişkinin yeniden okunmasının bir programı olarak sunulur.[43] Bildiğimiz gibi, üç ismin arasında, etik programa sıkıca bağlı kalan, bu programı trajik biçimde Schelling ve Hegel'in diyalektik idealizminin karşısına koyan ve bu ayrılık yüzünden kahramanca ölen Hölderlin'di. Hölderlin, bir şair. Belki de devir o kadar vahşi hale gelmişti ki etiği, umudu ve tekilliği kurtarabilecek tek şey şiirdi. Belki de Spinoza'nın gerçek özgürleşme sürecinde kurduğu yapısal projeyi o dönem yalnızca şiir taşıyabilirdi. Gerçekten de izleyen yıllarda, kendisini bu çalışmaya hazırlayan ve her türlü diyalektik önermeden kesin bir kopuş içinde özgürleşme yolunu kat etmeyi öneren şair, Leopardi'dir. 1819: *"L'infinito"* ["Sonsuz"] (*TO*, c. 1, s. 17).[44] Bu ünlü idil, sonsuzu –hâlâ bizim doğamız olan ve yazgımızı kuran sonsuzu– ön varsaymanın her türlü olanağının krizi noktasına, gerçekliğin belirlenimlerinin

---

[41] (İng. ç.n.) Hegel'in sözlerinin yorumu, bkz. *Lectures on the History of Philosophy* c. III, s. 257.

[42] Bkz. Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, çev. Martin Joughin (New York: Zone, 1990).

[43] Bkz. C. Von Jamme ve H. Schneider (der.), Mythologie der Vernunft: Hegels "ältestes Systemprogramm" des deutschen Idealismus (Frankfurt: Suhrkamp, 1984).

[44] (İng. ç.n.) İngilizce çevirisi: "The Infinite", Leopardi, *The Canti*, çev. J.G. Nichols (Manchester: Carcanet, 1994), s. 53 ["Sonsuzluk", Giacomo Leopardi, *Şarkılar*, çev. Necdet Adabağ, (Ankara: Gündoğan, 1997), s. 222- 3]. Yorum ve kaynakça için bkz. Negri, *Lenta ginestra*, s. 37 vd.

idraki noktasına kadar itilen diyalektik bir deneyimden başka bir şey değildir. Diyalektik deneyim, her türlü diyalektiğin imkânsızlığını gösterir. "*L'infinito*", Leopardi'nin *Kısa İnceleme*'si ile *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*'sidir; hakiki bir sonsuz fikri ile mutlak belirlenimin deneyimi arasında, bengiye uzanan yol fikri ile mutlak gücümüzün olumlanması arasında kurulan çözülemez gerilimin keşfidir.

[Sempre caro mi fu quest'ermo colle,
E questa siepe, che da tanta parte
Dell'ultimo orizzonte il guardo esclude.
Ma sedendo e mirando, interminati
Spazi di là da quella, e sovrumani
Silenzi, e profondissima quiete
Io nel pensier mi fingo; ove per poco
Il cor non si spaura. E come il vento
Odo sormir tra queste piante, io queuo
Infinito silenzio a questa voce
Vo comparando: e mi sovvien l'eterno,
E le morte stagioni, e la presente
E viva, e il suon di lei. Cosí tra questa
Immensità s'annega il pensier mio:
E il naufragar m'è dolce in questo mare.]

Hoşlanırım oldum olası bu ıssız tepeden, bu çitten,
birçok yerinden en uzaktaki
ufkun görüntüsünü yok eden gözümden.
Ama durup bakarken ardındaki bitmez
tükenmez boşluklara, insanötesi sessizlik,
sınırsız huzura; dalıp giderim düş
dünyama; duracak gibi olur kalbim orada.
Ne ki, duyar duymaz hışırtı sesini
yaprakların rüzgârda, ölçerim o sonsuz
sessizliği bu sese oranla: Bir yandan

ölümsüzlük gelir aklıma, bir yandan ölü
mevsimler; yaşanmakta olan güncel ve
ardından yaşananların yankısı. Dalarken bu
sonsuzluğa düşüncelerim, keyif alırım bu
denizde, batan gemide olmaktan.

Bu noktadan itibaren Leopardi'nin materyalizminin yapısal yörüngesi, bu çözülmez çelişkiyi telaffuz ve tecrübe eden şiir deneyiminin uzun bir evresi boyunca, sonsuzun ufkundan doğanın ve tarihin ufkuna doğru yayılır. 1820'li yılların ortalarında, kriz en yüksek seviyesine ulaştığı zaman, Leopardi imgelemi, çelişkinin ötesinde, gerçekliğin yeniden kuruluşunun anahtarı olarak, ikinci doğayı ise materyalizmin yeniden kuruluşunun tek olanaklı bağlamı olarak teorileştiren çözücü bir işleyişi icra etmiştir. Leopardi kendi filolojik, lengüistik ve politik çalışmalarını bu zeminde derinleştirir; geleneksel dillerin radikal yapıbozumu ile anlam ve anlatımların eşit derecede radikal bir yeniden yapılandırılışını önerir ve uygular. *Ahlak Üzerine*, bu dönemin başyapıtıdır. Bu eser bir tür Leopardici *Teolojik-Politik İnceleme*'dir; tarih fiziğinin (dil, tutkular ve güçler) içinden, Leopardi'ye bu sabitleri, gerçekliğin dönüşümünün unsurları olarak kullanmasını ve bu belirlenimleri, sonsuzun anlamının unsurları olarak kavramasını sağlayan bir geçiştir. Sıra dışı ve altüst edici bir metafizik anlama sahip birkaç kanto, bu geçişe eşlik eder. Bunlar arasında *"Canto notturno di un pastore errante dell'asia*'yı [*"Asyalı Gezgin Bir Çobanın Gece Türküsü"*] (*TO*, c. 1, s. 29-30) buluruz.[45] Bu şiirde, belirlenimin anlamının yeniden yapılanışına dair metafizik soru, baş döndürücü biçimde birikerek, imgesel ve eleştirel işlevin bağımsızlığını, gerçekliğin kayıtsız sonsuzluğuna karşı biçimlendirir. Kantonun girişindeki soru, bizi Leopardici bilgi (*conoscenza*) istencine yöneltir:

[45] (İng. ç.n.) İngilizce çevirisi, Nichols, s. 94-7. Bkz. Negri, *Lenta ginestra*, s. 190 vd.

[Che fai tu, luna, in ciel? dimmi, che fai,
Silenziosa luna?
Sorgi la sera, e vai,
Contemplando i deserti; indi ti posi.
Ancor non sei tu paga
Di riandare i sempiterni calli?
Ancor non prendi a schivo, ancor sei vaga
Di mirar queste valli?
Somiglia alla tua vita
La vita del pastore.
Sorge in sul primo albore;
Move la greggia oltre pel campo, e vede
Grego, fontane ed erbe;
Poi stanco si riposa in su la sera:
Altro mai non ispera.
Dimmi, o luna: a che vale
Al pastor la sua vita,
La vostra vita a voi? dimmi: ove tende
Questo vagar mio breve,
Il tuo corso immortale?]

Ne işin var? Söyle; ne arıyorsun
göklerde, suskun ay?
Doğarsın akşamları; giderek
yükselirsin gökyüzünde
gözlersin çölleri, dinlenirsin.
Usanmadın mı daha, yoksa,
gidip gelmekten tükenmeyen
bu yollarda? Sıkılmıyor musun,
daha da mı izlemek istiyorsun
bu vadileri. Senin yaşamına benzer
yaşamı, günün ilk ışıklarıyla kendini
ayakta bulan çobanın. Güder sürüyü
tarlalar boyu; sürüler görür, pınarlar ve

otlaklar; dinlenir akşamları, yorgundur;
yoktur başka beklentisi yaşamdan.
Söyle bana sevgili ay: Yarar var mı
yaşamından çobana; sizlere
yaşamınızdan? Söyle n'olur nereye
varacak benim bu kısa başıboş turum;
senin ölümsüzlük yolun?[46]

Bu soru yanıtını bulur:

[Forse, s'avess'io l'ale
Da volar su le nubi,
E noverar le stelle ad una ad una,
O come il tuono errar di giogo in giogo,
Piú felice sarei, dolce mia greggia,
Piú felice sarei, candida luna.]

Kanatlarım olsaydı uçardım bulutlar
üstünde; sayardım bir bir gökteki
yıldızları ya da sıçrardım gök
gürültüsü gibi dağdan dağa; belki
mutlu olurdum daha; benim tatlı sürüm,
daha mutlu, sevgili ay, aydınlığım.[47]

Bu, izleyen mısraların şiddetli biçimde ortaya koyduğu gibi, varlığın trajedisinde kök salan bir cevaptır; yine de bu trajediyi aşmayı ve ondan kurtulmayı, mutluluğu yeniden keşfetmenin umudunu sunar. Bu gerilimde, bu tereddüdün içinde, hâlâ, tutkuların, tarihsel belirlenimlerin üzerinde ışımaya ve öznelliğin kolektiflik içinde etik umut için destek aramaya başlayacağına dair bir umut ışığı belirir. Spinoza'nın Etik ve Politik İnceleme'deki olgunluğunu Le-

[46] (İng. ç.n.) 1.-20. satırlar alıntılandı (İngilizce çevirisi s. 94) [*Şarkılar*, s. 280-1].
[47] (İng. ç.n.) 133.-37. satırlar alıntılandı (İngilizce çevirisi s. 97) [*Şarkılar*, s. 286].

opardi son eserlerinde[48] şiirsel olarak yakalar. Etik yavaş yavaş varoluşun temeli olur; dayanışma insanlığın yazgısı olur; sevgi, tutkuların temeli olarak topluluğun gerekliliği ve sevinci içinde açığa çıkar. Sonsuz, ancak çokluğun [multiplicty] içinde belirlenebilir; sonsuz, ancak topluluk içinde gerçekleşebilir. Burada diyalektik yoktur; tarihsel kriz ve varlığın trajedisiyle karşı karşıya gelen özgürlük vardır; mutluluğu ancak bu özgürlük üretebilir. Leopardi, "La ginestra, o il fiore del deserto"da [Katırtırnağı ya da Çöl Çiçeği"], şairliğinin en olgun çağında, varoluşunun felsefi değişimlerine son noktayı koyar ve bunu yetkinleştirir (TO, c. 1, s. 42-5).[49]

[Nobil natura è quella
Che a sollevar s'ardisce
Gli occhi mortali incontra
Al comun fato, e che con franca lingua,
Nulla al ver detraendo,
Confessa il mal che ci fu dato in sorte,
E il basso stato e frale;
Quella che grande e forte
Mostra se nel soffrir, né gli odii e l'ire
Fraterne, ancor piú gravi
D'ogni altro danno, accresce
Alle miserie sue, l'uomo incolpando
Del suo dolor, ma dà la colpa a quella
Che veramente é rea, che de'mortali
Madre è di parto e di voler matrigna.
Costei chiama inimica; e incontro a questa
Congiunta esser pensando,
Siccome è il vero, ed ordinata in pria
L'umana compagnia,
Tutti fra se confederati estima

[48] 1820'li yılların sonları ile şairin öldüğü 1836 yılı arasındaki döneme değiniyorum. Bu dönemle ilgili olarak bkz. Negri, *Lenta ginestra*, s. 190 vd.

[49] (İng. ç.n.) İngilizce çevirisi, Nichols, s. 141-8. Yorum için bkz. Negri, *Lenta ginestra*, s. 276 vd.

Gli uomini, e tutti abbraccia
Con vero amor, porgendo
Valida e pronta ed aspettando aita
Negli alterni perigli e nelle angosce
Della guerra comune.]

Gerçek soylu odur ki
cesaret eder çevirir ölümlü gözlerini
ortak kaderimize ve saptırmaz gerçeği
ve açık seçik söyler alnımızda yazılan
kötü yazgıyı; bağlı olduğunu
insanoğlunun pamuk ipliğine.
Gerçek soylu odur ki büyüklük
ve yüreklilik gösterir, ıstırap içindeyken bile;
ne de suçlar insanı acısından ötürü,
katarak acısına kardeş kini ve nefreti,
tüm felaketlerin en ağırı.
Ama bilir suçun kime
yüklenmesi gerektiğini;
arar ve bulur gerçek suçluyu:
Doğururken biz ölümlüleri anadır bize;
üvey ana kesilir başımıza düşüncesinde.
Onu düşman bilir ve ona karşı insan
soyunun –gerçekte olduğu gibi– daha başından
beri dayanışma içinde olduğunu ve
savaş düzeni aldığını düşünür;
birleşik olduklarına karar verir insanların
ve yürekten kucaklar hepsini;
el uzatır onlara, işlerine yarayan,
gerektiği anda;
aynı şeyi bekler onlardan
çeşitli tehlike ve sıkıntılarına karşı
ortak savaşın.[50]

[50] (İng. ç.n.) 111.-35. satırlar alıntılandı (İngilizce çevirisi s. 143-4). [*Şarkılar*, 347-9].

Bitirirken kendimize şu soruyu soralım: Kendi hareket noktamızı, iki sistemin türdeşliği hipotezini doğrulayabildik mi? Kısmen. Leopardi'de tekrardan beliren bazı Spinozacı kavramsal paradigmaları tanımladıktan sonra, bu iki sistem arasında belli bir yapısal ve dinamik türdeşlik kurulabilir. Fakat geriye, bu iki yazarın tarihsel konumları arasındaki derin fark üzerine düşünmek kalıyor. Aslında bir fark daha vardır: Felsefi yöntemin kendi içeriğine karşı duyarsız ve taraf sız olmadığı doğruysa bile, Leopardi sistemini şiir biçiminde ifade eder. Leopardi'nin şiirsel ifadesinin eşsizliği, aşılmaz bir sorun ileri sürmez; bununla birlikte onun şiirleri, kendisini açıkça ön hatlarda ortaya koyan, dolayısıyla (*Etik*'te olduğu gibi) sadece diğer tüm bilgi türlerini öngörmekle yetinmeyip onları açıklayan ve yorumlayan, Spinozacı üçüncü bilgi (*conoscenza*) türüdür. Diğer yandan Spinoza'nın geometrik dili, entelektüel Tanrı sevgisi kuruldukça, kademeli olarak şiirsel yoğunluğa ulaşır.[51] Leopardi'nin şiirleri ile eleştiri sonrası felsefe arasındaki ilişki daha ciddi bir sorun olarak belirir: bu alanda, iki yazar arasındaki farklılık derinleşmiş olarak ortaya çıkar. Leopardi'yi Spinoza'dan ayıran "Stratonculuğu" olmasa da, "ikinci" doğa fikri ile imgelem ve aklın, sezgi ve sevginin tarihin organlarına çevrilmesinin oldukça geçerli bir farklılık kurduğu açıktır. Leopardi'nin düşüncesi, şiirden, "poietik" ve yaratıcı bir boyut kazanarak, tarihteki insan eyleminin alanına doğru yayılır. Yaşamın trajedisi içinde dünyayla çatışmaya başladığında, şiir yeni bir varlık yaratabilir. Şiirin ontolojik gücü tarihsel açıdan etkili hale gelir ve böylece yanılsama hakikate dönüşebilir. Spinoza ve Leopardi arasındaki bu farklılık, şimdiye kadar geliştirdiğimiz türdeşlik hipotezinin doğruluğunu sorgulatacak kadar derin midir? Böyle olduğunu düşünmüyoruz, çünkü Spinoza'nın düşüncesi de, ölümün ötesinde, kurtuluşa doğru yönelir ve sistemi, sonsuzu beşeri topluluğa dönüştürme projesine doğru genişler. *Etik*, bengi ve sonsuzun zaman içinde var olmalarını sağlar. Her halükarda, Spinozacılığın yazgısını bu umut tayin eder.

[51] *EV* Ö31'den başlayıp metnin sonuna kadar süren önerme notlarına göndermede bulunuyorum.

Spinoza'nın Modernlik Karşıtlığı

Romantik Spinoza

Spinoza'nın modernlik içinde yeniden belirişine damgasını vuran paradoks iyi bilinir. Mendelssohn "Spinoza'yı, Leibniz ve Wolff'un felsefi ortodoksluğuna yakınlaştırarak, ona itibarını iade etmeyi" istemişse ve Jacobi "onu, kelimenin tam anlamıyla heterodoks bir figür olarak sunup, modern Hıristiyanlık adına ondan kurtulmayı arzulamışsa" da, sonuçta "her ikisi de amaçlarına ulaşamamış; itibarını geri kazanan yine heterodoks Spinoza olmuştur."[1] Mendelssohn-Jacobi tartışması, felsefi paradigmanın krizine dâhil olarak, dönemin oldukça çetin tinsel gerilimini yatıştırabilen, güç ile töz, özne ile doğa arasındaki ilişkinin sistematik önkoşullarını kurabilen bir Spinoza figürü üretir. Lanetli Spinoza, Romantik bir filozof olarak modernliğe tekrar girer. Lessing, Spinoza'da, duygu ile anlama yetisi, özgürlük ile zorunluluk, tarih ile akıl arasındaki ilişkiyi

[1] Manfred Walther, "Spinoza en Allemagne: historie des problèmes et de la recherche", *Spinoza entre Lumière et romantisme* (Les Cahiers de Fontenay 36-8 (Mart 1985)), s. 25.

dengeleyebilen bir doğa fikri bularak galip çıkmıştı. Herder ve Goethe, kendilerine, *Sturm und Drang*'ın öznel ve devrimci sabırsızlığına karşı bu sağlam sentez imgesi ve yeniden oluşturulmuş nesnellik üzerinde bir temel buldular: Spinoza sadece bir Romantik değildir, Romantizmin temelini ve tamamlanışını kurmuştur. Doğanın kadiri mutlaklığı, artık, duygunun trajedisi karşısında şaşkınlığa düşmek zorunda değildi; aksine bunun üstesinden gelerek, karşısına tamamlanmış formlar krallığını koymuştu. Öyleyse Spinoza'nın Romantizme erkenden alınışı, aslında estetik bir kabuldü; hareket ve yetkinleşme, dinamizm ve form algısıydı. Romantizmin genel çerçevesi ve belli bileşenleri felsefi eleştiriye tabi kılındığında bile, bu durum değişmedi. Romantizmin asıl felsefi kahramanı Fichte, Spinoza'nın ve Kant'ın sistemlerini, Ben'in aralıksız ontolojik hareketi içinde "mükemmel derecede uyumlu"[2] buldu. 1790'lı yılların Schelling'i açısından, eleştirel felsefe ile dogmatik felsefe arasında, yani kendisini eleştirel felsefe üzerinde temellendiren mutlak Ben'in felsefesi ile mutlak nesnenin dogmatik felsefesi ve Spinozacılık arasında radikal bir karşıtlığın bulunduğu iddiası, (Hegel'in hemen tanıyacağı gibi) nesnelin ağırlığını diyalektik olarak üstlenen bir eylem çözümlemesi içinde hızla dağıldı.[3] Antinomi olmaya uzak olan Ben'in mutlak konumu, trajedinin ötesinde, özne ile töz arasındaki ilişkinin "tinsel otomatizm"ini[4] yücelten zorunlu bir süreç içinde oluşur. Bu sentezin estetik yanı, güç ve tözün, üretici unsur ve üretim biçiminin durmaksızın ve yorulmaksızın yetkinleşmeye doğru yöneltilmesinden gelir. Hegel'e göre Romantik, ideal olan ile doğal olanın saf nesnelliğini, güzelliğin ve hakikatin doğru fikri olarak aşabilme, mutlak öznelliğin iç dünyasını görünür kılmak için ve bu öznelliğin nesnelliğini, duyumluluğun, sonucun mutlaklığında dindirildiği yerde yeniden tesis etmek için, fikir ile onun gerçekliğinin birliğini önceden yıkıp bu birliği farklılıkta ko-

[2] Peter Szondi, *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand* (Paris: Editions de Minuit, 1975), s. 10.
[3] Antonio Negri, *Stato e diritto nel giovane Hegel* (Padua: Cedam, 1958), s. 158.
[4] Martial Guéroult, "La philosophie schellingienne de la liberté", *Studia philosophica: Schellingsheft* 14 (1954), s. 152, 157.

numlandırabilme kapasitesiyle tanımlanır.[5] Bu sürecin nesebi hâlâ Lessingcidir; ancak yeni diyalektik süreç, mutlağa giden yolda güzelin ilmine girişte ısrar ederek, kendi motivasyonlarını dile getirir. Spinoza, ama belli bir Spinoza, bu süreçteki merkezi figürdür.

Romantiğin karşısında modern

Bu koronun içinde uyumsuz sesler mi var? Şüphesiz. Ve de Spinozacılığın bu uyumsuzlukları dile getiren Romantizme en üst kertede içerilmesini sağlayan yine aynı Hegel'dir. Çünkü Romantizm ve estetik, dünyanın yalnızca bir parçasıdırlar ve bu dünyanın mutlaklığını, yani etkililiğin, tarihin ve modernliğin mutlaklığını kendilerinde tüketemezler. Romantizmin ve estetiğin içinde, düşünüm yokluğuyla açığa çıkan bir hakikat noksanlığı vardır. Fakat düşünüm yokluğu, belirlenimlerin yokluğudur. Spinozacı varlığın kıyaslanmazlığı, belirlenim eksikliğinin işaretidir; hakikat noksanlığıdır. Hegel'in Spinozacı ontolojiyi oldukça özgün bir şekilde kurtarmasının karşısında, Spinoza hakkında anlattığı kıskanç ve hazin hikâyenin ötesinde, bu ikisi arasındaki asıl yüzleşme ve ayrılık, Hegel'in Mantık'ında ölçü üzerine olan bölümde öne çıkar.[6] Fakat buradaki mesele bu bölümü ayrıntılı biçimde izlemek değildir; bu türden bir inceleme başka isimler tarafından mükemmel biçimde yapılmıştır.[7] Burada Hegel'in Spinoza'ya atfettiği negatif varlık kavramını anımsamakla yetineceğiz, çünkü on dokuzuncu yüzyıldaki modernin ontolojisi tartışmasına katılan bazı merkezi hareketler, bu tanımlamanın etrafında (ya da bu tanımlamanın reddedilmesi etrafında) gelişir. Hegel'in saldırısı iki hat üzerinden ilerler. Deyim yerindeyse fenomonolojik olan ilk hat, Spinozacı "kip"in yorumlanmasıyla ilgilidir. Bu kip, belirli belirlenimi vaze-

[5] G.W.F. Hegel, *Aesthetics*, çev. T. M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1975), 2. bölüm, III. kısım.
[6] G.W.F. Hegel, *Science of Logic*, çev. A.V. Miller (Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1989), I, iii, s. 327-85 [*Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea, 2009].
[7] Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza* (Paris: Maspéro, 1979)

den, kendisinden başka bir şeyde olan ve başkası yoluyla kavranılması gereken, tözün duygulanımı olarak tanımlanır. Fakat Hegel, dolaysızca verili olan bu kipin *Nichtigkeit*, hiçlik olarak ve dolayısıyla diyalektik düşünümün gereği olarak tanınmadığını belirtir. Spinozacı fenomenoloji düzdür, mutlaklığa dayanır. Fakat bu durumda kipler dünyası, farklılığın bulunmadığı soyut belirsizliğin dünyasından başka bir şey değildir, çünkü kendisini mutlak olarak sürdürmek ister. Kip, ölçüsüzlük içinde yok olur.[8] Fakat –burada fenomenolojiden tout court ontolojiye geçiyoruz– kipler dünyasıyla açığa serilen bu farksızlık ve ölçüsüzlük, aynı zamanda Spinoza'nın genel varlık tanımına aittir. Varlık kendisini kiplerin belirsizliğinden kurtaramaz. Kipler dünyasının farksızlığı, örtük olsa bile, bu gerçeklik içinde çözünen varlığın kurucu belirlenimlerinin bütünüdür. Spinoza'da varlık kendisini Dasein olarak sunar ve asla kararlı hale gelmez. "Mutlak farksızlık, Spinoza'nın tözünün asıl kurucu belirlenimidir"[9] ve bu farksızlık içinde eksik olan şey, diyalektik tersine çevirme sebebidir. Spinoza'nın tözü, onları farklılaştıran boş bütünlüğün içinde, belirlenimlerin kendi üzerlerine mutlak biçimde kapanmasıdır. Spinoza'nın tözü,

> kendisi için varlığında içine girilmesine izin vermeyen, zorunluluğa ya da kadere çoktan tabi olmuş bir nedendir ve bu tabiiyet en zorudur. Öte yandan zorunluluğun düşünülmesi, bu zorluğun dağıtılmasıdır (...) Spinoza'da tözün büyük sezgisi, sonlu kendisi için varlıktan kurtuluştur; ancak kavramın kendisi, kendisi için, zorunluluğun gücü ve asıl özgürlüktür.[10]

Sonuç olarak Hegel, Spinoza'nın tözünde, (1) gerçekliğin sınırsız ufku, genel olarak varlığın şimdi-buradalığı olarak temsil edilme

---

[8] Hegel, *Logic*, s. 329; Martial Guéroult, *Spinoza 1: Dieu* (Paris: Aubier, 1968), s. 462; Ernst Cassirer, *Das Erkenntnis-Problem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (Berlin: B. Cassirer, 1952).

[9] Hegel, *Logic*, s. 382

[10] G.W.F. Hegel, *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Outline*, der. E. Behler, çev. S.A. Taubeneck (New York: Continuum, 1990), 11, C, No. 108, s. 101. [*Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea, 1996)] Bu pasaj üzerine bkz. Cassirer, *Das Erkenntnis-Problem*.

kapasitesini fark eder; (2) Spinoza'nın tözünün "kendinde" karakterine vurgu yaparak, bu tözün dolaysız ve çözülemez estetik gücünü doğrular; (3) Spinoza'nın bu tözüne, kendisini *Wirklichkeit*'ta tamamlayamama, yani kendisini, gerçekliğin uzlaşımının diyalektik boyutu içinde kararlı hale getirememe yetersizliği atfeder. Yani Hegel açısından, Spinozacı varlık kavramı Romantiktir ve tam da bu nedenden ötürü modern değildir. Spinoza olmadan felsefe yapmak olanaksızdır, fakat diyalektiğin dışında da modern olmak olanaksızdır. Modernlik, gerçeğin barışıdır, tarihin tamamlanışıdır. Spinozacı varlık ve bu varlığın gücü, bize bu sonucu veremez.

Modernin zamanı

Diğer yandan Hegel'in Spinoza karşısında aldığı konumları, modernlik meselesi çevresinde değerlendirebileceğimiz başka bir moment daha vardır. Bu moment zaman sorunuyla ilgilidir. Spinoza açısından zamanın, ilk olarak şimdi-buradanın zamanı, ikinci olarak ise belirsiz sürenin zamanı olduğunu biliyoruz. Belirsiz sürenin zamanı "her şeyin kendi varlığında direnme çabasıdır". Bu kuvvetin "şeyin süresini belirleyen sınırlı bir zamanı içermesi" saçma olacaktır, çünkü bir şeyin yok olması, o şeyin özünden kaynaklanamaz, ancak dışsal bir nedenden gelebilir (*E* III Ö8 k). Şimdi-buradalık, yani tekillik ve belirlenim olarak zaman, kendisini sürenin öz için önemsizliğinin dedüksiyonunun kalıntısı olarak sunar (*E* IV Önsöz); fakat aynı zamanda ve en önemlisi, bu kalıntının pozitif temeli ve ontolojik dönüşümü olarak da sunar: Beden, onun edimsel varoluşu ve bedenle bağlantılı olduğu müddetçe zihin, "bedenin özünü, belli bir bengilik türü altında ifade eden" bir fikirde bir araya gelirler (*E* V Ö23 n). Hegel'in, Spinoza'nın belirsiz süre olarak zaman tanımına karşı çıkması şaşırtıcı olmasa da, "şimdi-buradalık olarak zaman" (*tempo-presenza*) tanımı karşısındaki konumu oldukça muğlâktır. Belirsiz süreye karşı yürütülen Hegelci polemik, tözün kiplerinin farklılaşmadan yok-

sun olmalarına karşı yürütülen polemiklerin yeni bir tarzla tekrar dile getirilmesinden başka bir şey değildir. Hegel'e göre belirsiz, aslında, sonsuz ile sonlu arasında ilişki kurmanın zorluklarını önlemez, aksine bu zorlukları keskinleştirir: Öyleyse kavramı aşılmalıdır. Süre kendisini ölçüye dönüştürmelidir,dolayısıyla niceliğin niteliğe doğru dolayımı ve sınırsızlık, kendi zorunluluğunun gerçekleşmesi boyunca yayılmalıdır.[11] Bu nedenle sürenin zamansallığa, soyut zamansallığın somut ve tarihsel zamansallığa indirgenişi, Hegel'in, Spinozacı varlığı, kendisini saf hiçliğe çevirmek olan teorik kaderinden kurtarmak için gösterdiği yoldur. Diyalektik, bu durumda da, varlığıgerçekliğe iade ederek, zamanın bu somutlaşması yoluyla, modernliğin tanımının inşa edilmesine katkıda bulunacaktır. Sonuçta geriye Spinoza'nın yaptığı ikinci zaman tanımı kalıyor; bu tanıma göre zaman, gücün sub specie aeternitatis şimdiburadalığı ve açımlanışıdır (*apertura*).[12] Spinozacı Dasein tanımına ya da kendi tekilliği içinde, Gewordensein'a indirgenemez olan ve belirli varlığı her türlü diyalektik sentezin karşısına radikal biçimde koyan kipin belirli varlığının tanımına nasıl karşı çıkılabilir? Hegel diyalektik zamansallık kavramının, somut belirlenimi feshetmediğini, diğer bir deyişle olayın, belirlenimin (edim, *Bestimmung* ve sonuç, *Bestimmtheit* olarak) kendi somutluğunda ısrar ettiğini belirtirken, bu türden bir karşı çıkışın özellikle farkındadır. Modernin zamanı tamamlanmanın (*compiutezza*) zamanıysa, gerçekliğin bu tamamlanışı, olayın görkemini gizemli hale getiremez ya da saklayamaz. Hegelci diyalektik hiçbir durumda tekilliğin bolluğundan feragat edemez. Fakat burada muğlâklık, üstesinden gelinemez bir zorluğu gizlemektedir. Spinozacı şimdi-buradalık, güçle dolu bir varlığın, tekilliğin yıkılamaz ufkunun şimdi-burada-

[11] Devamı için bkz. Hegel, *Logic*, I, iii; Cassirer, *Das Erkenntnis-Problem*.

[12] (İng. ç.n.) İtalyanca "apertura" sözcüğü "opening" (açılış) ya da "openness" (açıklık) anlamına gelir ve kitabın geri kalan bölümünde de böyle çevrilecektir. Fakat bu makalede "apertura"yı, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ında (*Being and Time*, çev. J. Macquarrie ve E. Robinson, (New York: Harper & Row, 1962) [*Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten (İstanbul: Agora, 2008)]) geçen Almanca "Erschließung" teriminin İngilizce karşılığıyla da uyumlu bir biçimde disclosedness (açımlanış) olarak çevirdiğimiz de oldu; bu sözcük, Negri'nin alıntıladığı İtalyanca çeviride "apertura" olarak geçmektedir.

lığıdır. Hegel pek tabii ki gücü tersine çevirmeye çalışabilir, fakat hedef aynı gücün yeniden olumlanması olduğundan, bu işlem bir tür sofizm görünümü kazanır. Aslında Hegel Spinozacı varlıktaki indirgenemez şimdi-buradalığın şiddetini eleştirerek, onu farksızlığa ve hiçliğe doğru itebilir. Ne var ki bu tekil şimdi-buradalığın (*presenzialità*) yeniden göründüğü her sefer, Hegel'in boş olduğunu iddia ettiği gerçeklik, tam tersine, her bir olanaklı tekil potansiyelliğin tüm pozitifliğiyle ve tüm açıklılığıyla yüklü olarak, kendisini açığa çıkarır. Hegel, belirsiz süre olarak kavranan bir zaman perspektifini yetersiz bulabilir, ancak bu durumda Hegel'in, şimdi ve burada belirlenimlerle yüklü bir şekilde açığa çıkan teorik bir zaman praksisinin karşısına çıkarabileceği tek şey, kendisini tekrarlayan ve steril bir aşkınsal hareket olacaktır. Hegelci sistem tam da bu noktada, tarihsel gelişimin tamamlanışı olarak modernin zamanının, kendisini tekilliğin, *Dasein*'ın pozitif zamanının, Spinozacı şimdi-buradalığın belirişinin karşısında konumlandırdığı anda, krize girer.

Peki, Hegelci modernlik nosyonuna ne olacak? Hegel, kendi kavramsal kuruluşunun mevcut muğlâklığını ifşa etmek durumundadır. Çünkü aşkınsal dolayımın ritmi, tekilliğin belirişinin üstüne tüm ağırlığıyla abanır ve aşkınsal, tekilin enerjisini emmek istese de, bunu hakkıyla yapamaz. "Akozmik", "zamandışı" Spinoza, büyük diyalektik makinenin kendine mal etmeye çalıştığı ama bunu beceremediği bir şimdi-buradalık ve tekillik olarak zaman kavramına sahiptir. Modern, kendisini yalnızca Romantiğin hasmı olarak değil, aynı zamanda tekilliğin üretici gücünü geri kazanmaya yönelik hüsran dolu bir istek olarak da sunar. Fakat bu ulaşılmaz istek, tekrarın etkililiğini yok etmez: Tahakküm parametrelerini öne sürer. Hegel'le birlikte modern, aşkınsalın güç üzerinde kurduğu tahakkümün işareti, iktidarın araçsal rasyonalitesi içerisinde, gücü sürekli olarak işlevsel biçimde örgütleme çabası haline gelir. Böylelikle ikili bir ilişki, Hegel ve Spinoza'yı, hem birleştirir hem de ayırır. İkisi için de, varlık dolu ve üretkendir; fakat Spinoza gücü,

dolaysızlığa ve tekilliğe yerleştirirken, Hegel dolayıma ve iktidarın aşkınsal diyalektiğine ayrıcalık tanır. Bu anlamda ve sadece bu anlamda, Spinozacı şimdi-buradalık, Hegelci oluşa karşı gelir. Spinoza'nın modernlik karşıtlığı, *Wirklichkeit*'ın reddi değil, *Wirklichkeit*'ın *Dasein*'a indirgenişidir. Hegel'in modernliği ise bunun tersidir.

Modernin yazgısı

Gerçek, yani modern, "özün ve varoluşun, diğer bir deyişle içselin ve dışsalın, diyalektik biçimdeki dolaysız birliğidir". Felsefi eleştiriyi, neredeyse iki yüzyıl boyunca sürükleyen Hegelci fırtınanın kökü işte budur.[13] Çağdaş Alman felsefesinin gümüş ve hatta bronz yılları ("eleştirinin eleştirisi"nin on dokuzuncu yüzyılı ve *fin-de-siècle* büyük akademik felsefe) boyunca, töz ve güç, *Wirklichkeit* ve *Dasein* giderek birbirlerinden ayrıldılar. Güç ilk başlarda antagonizma olarak anlaşıldıysa da, sonraları irrasyonalite olarak tanımlandı. Felsefe kendisini yavaş yavaş, irrasyonelin defedilmesi için harcanan yüce bir çabaya, yani gücün ihlâline dönüştürdü. Hegel'in mutlak tözün diyalektik hegemonyasını sabitleme hırsı, önce krizle ve trajik ufukla, sonra da modernin silik ama yine de etkili imgelerini sürekli olarak sunan ufukların almaşıklığı içinde –ki Marx ve Nietzsche gibi büyük isimlerin ironilerini de atlamadan–, az ya da çok diyalektik olan biçimlere göre aşkınsal teleolojiyi yenileme yönünde durmaksızın tekrarlanan çağrıyla karşı karşıya geldi. Üretim ilişkilerinin üretici güçler üzerindeki hegemonyası, kendisini Hegelci mutlak ütopyasının imgesinden ayırarak, reformist teleoloji kisvesine bürünür. Diyalektik sonsuzun şemalarının aksine belirsiz sürenin şemaları, tahakkümün ilerici rasyonalitesinin projeleri olarak yenilenir. Modern, kafayı değiştirmeden takkeyi değiştirir. Tüm yenilenme kapasitelerini tüketerek, aklın ve aşkınsallığın şematizminin kötüye kullanılmış

[13] Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, çev. D. Green (New York: Columbia University Press, 1991).

biçimleriyle ikame etmeye çalıştığı, modernliğin çorak, baskıcı ve ütopik Hegelci tehditlerini atlatmanın bin bir yolunu icat ederek sürüp gider. Bu durum, tükenmişliğin yavaş yavaş dağılmasına ve yeniden kendi üzerine düşünmesine dek devam eder.[14]

Eğer *Varlık ve Zaman*'ın amaçlarından birinin Kant'ın aşkınsal şematizm teorisini yeniden düşünmek[15] olduğu doğruysa, Heidegger iyice bütünleştiği bu sürecin en uç sınırıdır. Bu süreç ayrıca, alışıldık hatlarda yeniden yola koyulduğu anda tümüyle yoldan sapan bir sınırdır. "Bu incelemedeki amacımız *Varlığın* anlamı sorusunu somut biçimde ele alıp geliştirmektir. Geçici hedefimiz ise, her türlü Varlık kavrayışının olanaklı ufku olarak *zamanı* Yorumlamaktır."[16] Fakat:

> Varlığın anlamının yorumu görevimiz haline geldiğindeyse *Dasein* sadece birincil olarak soruşturulacak varolan olmakla kalmaz, ayrıca zaten kendi varlığı dolayısıyla bahse konu soruda *sorulanla* hep bir ilişki içinde olan olur. Aslında bu durumda varlık sorusu, bizatihi varlığa ait olan özsel bir varlık eğiliminin (yani önontolojik varlık anlayışının) radikalleştirilmesinden ibarettir.[17]

Şimdi-buradalık meselesi bir kez daha merkezi hale geliyor. *Dasein*, her seferinde, şimdi-buradalık olarak kesintiye uğratılan ve yeniden keşfedilen zamansallıktır. Bu şimdi-buradalık, "onların" dağıtıcı hareketliliğine ve her türlü kültürel yanlış yönelim biçimlerine karşı, özerk istikrar ve köklülüktür. Böylece oluş ve tarih, ti-

---

[14] Antonio Negri, VIII. ("L'irrazionalismo") ve IX. ("Fenomenologia e esistenzialismo" bölümler, *La filosofia contemporanea*, der. Mario Dal Pra (Como-Milano: Vallardi, 1978), s. 151-73 ve 175-207. Öte yandan, yeni-Kantçılığın yeniden değerlendirilmesi girişimi için bkz. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, çev. F. Lawrence (Cambridge, MA: MIT Press, 1987).

[15] Bu proje, *Varlık ve Zaman*'ın giriş bölümünün sonunda duyurulur. Fakat ayrıca bkz. Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, çev. R. Taft (Bloomington: Indiana University Press, 1990).

[16] Heidegger, *Being and Time*, s. 19 (İng. ç.n. Negri'nin İtalyanca versiyondan yaptığı okumayı daha iyi yansıtabilmek için buradaki çeviriyi biraz değiştirdik.) [*Varlık ve Zaman*, s. xxi].

[17] Heidegger, *Being and Time*, s. 35 [*Varlık ve Zaman*, s. 15].

caretin ve süprüntünün yazgısına terk edilir. Etkililik artık Hegelci *Wirklichkeit* değil, ham bir *Faktizität*'tır. Modern, yazgıdır. Heidegger, Varlık ve Zaman'ın son sayfalarında, Hegel'in dolayımına ve Mutlak Tinine karşı şöyle der:

> Öte yandan Dasein'a ilişkin yukarıdaki eksistensiyal analiz ise, fiilen fırlatılmış olan varoluşun bizzat "somutlaşımından" hareket etmekte ve buradan giderek zamansallığın onun asli mümkün kılışı olduğunu açığa çıkarmaktır. "Tin" zamanın içine düşüyor değildir. O, zamansallığın asli *husule getirilişi olarak varolmaktadır* (...) "Tin" zamanın *içine* düşüyor değildir. Aksine fiili varoluş, düşkün olduğu için asli ve sahih zamansallıktan *gelip* oraya "düşmektedir".[18]

Burada, bu düşüşte, bu "ihtimam gösterme" oluşta, zamansallık kendisini bir olanak olarak kurar ve gelecek olan zamana yansıtır. Burada zamansallık, olanağı, teleolojinin ve diyalektiğin kapanlarına kapılmadan, *Dasein*'ın en özgün ontolojik belirlenimi olarak açığa çıkarır. Öyleyse yazgı, ancak şimdi-buradalıkta, olanağa ve gelecek olan zamana bir kez daha açılabilir. Peki, *Dasein*'ın sahihliği nasıl doğrulanabilir? Bu trajik karmaşıklık içinde ölüm, *Dasein*'ın en has ve sahih olanağıdır. Fakat ölüm aynı zamanda, şimdi-buradalığın olanaksızlığıdır: Böylece "bir olanaksızlığın olanağı", Dasein'ın sahih olanağı haline gelir. Böylece Hegelci modernlik teması bir sonuca bağlanır: Varoluşun ve özün dolaysız birliği, hiçlikte ve ölümde verilir. Hegel'in nostaljik *Bestimmung* talebi, Heidegger'de umutsuz bir *Entschlossenheit* haline gelir: *Dasein*'ın, hiçlik olan kendi hakikatine açımlanışının kararlılığı ve azmi. Belirlenimin ve aşkınsalın dansına ritim veren müzik artık sona ermiştir.

Tempus potentiae

Heidegger yalnızca modernliğin yazgısının kâhini değildir. Bölünmeyi gerçekleştirdiği anda, modernlik karşıtlığına açılan, yani tözün ya da aşkınsalın hegemonyasını kuran, ontolojik açıdan kurucu bir

[18] Heidegger, *Being and Time*, s. 486 [*Varlık ve Zaman*, s. 461].

ilişki olarak bir zaman kavrayışına ve dolayısıyla güce açılan bir aralıktır. Kararlılık, sadece kapalılığı açma (*Ent-schlossenheit*) olgusundan ibaret değildir; öngörüye ve açılışa mensuptur, Dasein'da örtüsünden sıyrılan hakikatin kendisidir. Varlığın keşfi yalnızca önceden var olanın açılmasına (*Entdecken*) değil, "Onlar"ın dağıtıcı hareketliliği kanalıyla ve bu hareketliliğe karşı Dasein'ın kurulu otonomisinin vazedilmesine dayanır. Orada-varlık, kendisini sonlu olarak sunarak açılır (*aperto*) ve bu açılış, bakıştır (*Sicht*): Aslında bakış olmaktan çok, Umsicht'tir, öngören bir-şey-içinbakıştır. Orada-varlık olanaktır, ama bundan daha fazlasıdır: olma-iktidarıdır:

> Hakikati "biz" varsaymak durumundayız, çünkü "biz", *Dasein*'ın varlık minvali içinde var olarak, "hakikat içinde" var oluruz (...) Fakat ihtimam-göstermekliğin varlık konstitüsyonu yüzünden Dasein, hep kendini önceleyendir. Yani Dasein, kendi varlığında, yine kendi en zati varlık imkânını söz konusu eden bir varolandır. Dasein'ın dünya-içinde-varolma olarak varlığına ve varlık imkânına, özsel olarak açımlanmışlık ile keşif aittir. Dasein'ın söz konusu ettiği şey, dünya-içinde-varolmaimkânıdır ve bu kapsamda da dünya-içindeki varolanlarla birşey-için-bakışsal keşfedici ilgilenmedir. En asli "varsayma", Dasein'ın ihtimam-göstermeklik olarak varlık konstitüsyonunda, yani kendini-öncelemede yatar.[19]

Bu nedenle şimdi-buradalık, hakikatte, varlığın örtüsünün kalkışında hazır bulunmak değil, daha ziyade şimdi-buradanın, sahihliğin ve varlıktaki yeni kökleşmenin projeksiyonudur. Zaman gücü arzular, onun üretkenliğini kinayeler, onun enerjisini yalayıp geçer. Zaman hiçliğe geri döndüğünde, bu gücü unutmaz. Spinoza tam da bu noktada yeniden belirir. *Tempus potentiae.* Spinoza'nın şimdi-buradalık üzerindeki ısrarı, Heidegger'in bize sadece bir olanak olarak bıraktığı şeyi doldurur. Şimdi-buradalığın oluş karşısındaki, Spinozacı metafiziği Hegelci metafizikten ayıran hegemonyası, Heideggerci boş şimdi-buradalığın karşısında da, Spinozacı şimdi-buradanın bolluğunun hegemonyası olarak kendisini tekrar ileri sürer.

[19] Heidegger, *Being and Time*, s. 270-1 [*Varlık ve Zaman* s. 240].

Spinoza, modernliğe hiç girmeden, –diğerlerinin oluşta ya da hiçlikte doldurmak istediği– zaman kavramını, olumlu biçimde açık ve kurucu zaman kavramına çevirerek, buradan dışarı çıkar. Aynı ontolojik koşullar altında, sevgi "ihtimam gösterme"nin yerini alır. Spinoza, Heidegger'i sistematik biçimde altüst eder: *Angst*'a (havf) karşı *Amor*'u (sevgi), *Umsicht*'e (bir-şey-için-bakış) karşı *Mens*'i, *Entschlossenheit*'a (kapalılığı-açma-kararlılığı) karşı *Cupiditas*'ı, *Anwesenheit*'a (mevcut bulunmak) karşı *Conatus*'u, *Besorgen*'e (ilgilenme) karşı *Appetitus*'u, *Möglichkeit*'a (olanaklılık) karşı *Potentia*'yı koyar.* Bu karşıtlıkta erekselci karşıtı bir şimdi-buradalık ve olanak, ontolojinin farklı anlamlarının böldüğü şeyi birleştirir. Aynı zamanda varlığın kayıtsız anlamları da kesin biçimde bölünür; Heidegger hiçliği amaçlar, Spinoza ise bolluğu. Boşlukta salınan Heideggerci muğlâklık, şimdi-buradalığı bolluk olarak anlayan Spinozacı gerilim içinde kararlı hale gelir. Heidegger'de olduğu gibi Spinoza'da da, kipsel şimdi-buradalık ya da fenomenolojik mevcudiyetler, kendilerine iade edilen özgürlüklerine sahipse de, Heidegger'den farklı olarak Spinoza, mevcudiyeti üretici kuvvet olarak tanır. Zamanın şimdi-buradalığa indirgenmesi, zıt yönlere doğru açılır: hiçliği hedefleyen bir şimdi-buradalığın kuruluşuna ya da şimdiburadalığın yaratıcı ısrarına. Aynı ufuk üzerinde, şimdi-buradalığa indirgeme yoluyla, iki kurucu yön açılır: Eğer Heidegger modernlikle hesaplaşıyorsa, (modernliğe hiç girmemiş olan) Spinoza, tümüyle geleceğe yansıtılmış bir modernlik karşıtlığının dizginlenemez kuvvetini gösterir. Spinoza'da sevgi, gücün zamanını ifade eder. Bu zaman, bengiliğin kurucu eylemi olduğu sürece, şimdi-buradalıktır. *Etik*'in beşinci bölümünün zorlu ve problematik kökeninde bile,[20] bu kavramsal sürecin belirlendiğini açıkça görürüz. Her şeyden önce,

* Bkz. Kaan Ökten, *"Varlık ve Zaman" Kılavuzu* (İstanbul: Agora, 2008)

[20] *Yaban Kuraldışılık*'ta, *Etik*'in V. kitabının önemli çelişkiler içerdiğini, burada iki farklı hattın aynı anda varolduğunu savunmuştum. Bugün, bu yorumuma getirilen çok sayıdaki eleştiriyi değerlendirdiğimde, ayrımın aşırı doğrusallığı üzerinde ısrar eden eleştirileri kabul etmenin yararlı olduğunu düşünüyorum. Özellikle de, sonradan üzerinde duracağım gibi, beşinci bölümde ele alınan entelektüel sevgi (*amor intellectualis*) kavramının *Politik İnceleme* temelinde yeniden okunabileceği ve dolayısıyla, Spinoza'nın sisteminin bütünlüğü ışığında yeniden değerlendirilebileceğini düşünüyorum.

şimdi-buradalık ile bengiliğin özdeşliğinin biçimsel koşulu verilir. "Zihin, bengilik türü altında anladıklarını, Bedenin şimdi-burada edimsel varoluşunu kavradığı için değil, Bedenin özünü bengilik türü altında kavradığı için anlar" (*E* V Ö29). 30. önerme, polibunu doğrular: "Zihnimiz kendisini ve Bedeni bengilik türü altında bildiği sürece, zorunlu olarak Tanrı'nın bilgisine sahip olur ve Tanrı'da olduğunu ve Tanrı yoluyla kavrandığını bilir" (*E* V Ö30). Bu önerme, özellikle de 32. önermenin sonucunda açıklanır:

> Bilginin üçüncü türünden, entelektüel Tanrı Sevgisi zorunlu olarak doğar. Çünkü bu bilgi türünden, Tanrı'yı şimdi-burada olarak imgelediğimiz ölçüde değil, bengi olarak anladığımız sürece, nedeni olarak Tanrı fikrinin eşlik ettiği Sevinç, yani Tanrı sevgisi (Duy. tan. VI) doğar. Entelektüel Tanrı sevgisi dediğim budur. (E V Ö32 s)

Öyleyse bengilik, şimdi-buradalığın biçimsel boyutudur. Ve hemen ardından altüst oluş ve açıklama gelir: "Tanrı'ya yönelik bu Sevginin bir başlangıcı yoksa da (Ö33), sanki [tıpkı önceki önermenin sonucunda farazi olarak kabul ettiğimiz şekilde] doğmuş gibi, Sevginin tüm yetkinliklerini taşır" (*E*V Ö33 n). Öyleyse sürenin tuzağına düşmemek lazım: "İnsanların ortak görüşlerine baktığımızda, aslında insan Zihninin bengiliğinin farkında olduklarını, fakat bunu süreyle karıştırıp, ölümden sonra sürdüğüne inandıkları imgelerne *ya da* belleğe atfettiklerini görürüz" (*E*V Ö34 n). Öte yandan:

> Zihnin sahip olduğu bu Sevgi, onun eylemleriyle ilişkilendirilmelidir (Ö32 s ve III Ö3); bu, Zihnin, nedeni olarak Tanrı fikrinin eşliğinde, kendisini düşündüğü eylemdir (Ö32 ve Ö32 s) (...) (Ö35), Zihnin sahip olduğu bu Sevgi, Tanrı'nın kendisini sevdiği sonsuz sevginin bir parçasıdır. (*E*V Ö36 k).

> Böylece esenliğimizin *ya da* kutluluğumuzun *ya da* Özgürlüğümüzün neden oluştuğunu, yani daimi ve sonsuz bir Tanrı sevgisini *ya da* Tanrı'nın insanlara olan Sevgisini açıkça anlarız (...) Çünkü (bu Sevgi), Tanrı'ya ilişkin olduğu sürece (Ö35), Sevinçtir. (*E*V Ö36 n).

Argüman daha fazla ikircikliğe mahal vermeden 40. önermeyle sona erer: "Bir şey ne kadar çok yetkinliğe sahip olursa, o kadar çok eyler ve o kadar az edilgen olur; ve tersine ne kadar çok eylerse, o kadar çok yetkindir." (*E* V Ö40). Öyleyse gücün zamanı, kurucu eylem şimdi-buradalıkta olduğu ölçüde, bengiliğin de kurucusudur. Burada ön kabul olarak alınan bengilik, eylemin olumlanmasının ürünü olarak, ufku olarak gösterilir. Zaman, bir sevgi doluluğudur. Heideggerci hiçliğe Spinozacı doluluk –ya da bengiliğin, şimdi-burada dünyanın bolluğu, tekilliğin görkemi– karşılık gelir. Modernlik kavramı, sevgiyle yanıp tutuşur.

Spinoza'nın modernlik karşıtlığı

"Tanrı'ya duyulan sevgi, Haset ya da Kıskançlık duygusuyla kirletilemez, aksine biz aynı sevgi bağıyla Tanrı'ya bağlanan ne kadar çok insan imgelersek, bu sevgi o kadar çok beslenir" (*E* V Ö20). Böylece Spinoza'nın modernlik karşıtlığına bir başka unsur daha eklenmiş olur. Spinoza, sisteminin özellikle de *Etik*'in üçüncü ve dördüncü bölümlerinde biçim alan dinamiğine göre, kolektif bir üretici güç ve dolayısıyla tanrısallık sevgisinin kolektif bir boyutunu oluşturur. Modern ne denli bireyciyse, dolayım ve yeniden bileşim aygıtını (*dispositivo*) aşkınsalın içinde aramaya ne denli mecbursa, Spinoza da insan topluluğunun kurucu sürecine ve onun mutlak içkinliğine dışsal olan tüm boyutları o radikallikte reddeder. Bu reddiye *Teolojik-Politik İnceleme*'de kısmen, *Politik İnceleme*'de ise tamamen açık hale gelir. Bununla birlikte Etik'in beşinci bölümünün 20. önermesine hâkim olan düşünce hattını berraklaştırmamızı ya da entelektüel Sevginin kurucu hareketlerinin düzenek bütünlüğünü kolektif bir öz olarak okumamızı sağlayan eser, muhtemelen sadece *TP*'dir. Yani entelektüel Sevgi, toplumsallaşmanın biçimsel koşulu; komüniter süreç ise, entelektüel Sevginin ontolojik koşuludur. Sonuç olarak entelektüel Sevginin ışığı, çokluğun ve onun kendisini bir topluluk haline getirişinin paradoksunu aydınlatır; zira yalnız-

ca entelektüel Sevgi, *potentia*'yı, *multitudo*'dan yola çıkıp, kendisini mutlak bir politik düzenin birliği, yani demokratik *potestas* olarak belirlemeye yönlendiren gerçek mekanizmaları betimler.[21] Diğer yandan modernlik, demokrasiyi nasıl gerekçelendireceğini bilmez. Modernlik, demokrasiyi daima bir sınır olarak kavrar ve böylece ona aşkınsalın perspektifi içerisinde yüce bir değer atfeder. Hegelci Mutlak, kolektif üretici gücü ya da bundan türeyen *potetas*'ı, ancak bütün tekillikler olumsuzluğa indirgendiğinde açıklayabilir. Sonuç, daima zorunlu olarak formel olan bir demokrasi kavramıdır.[22] Bu işleyişin asıl sonucu, üretici güçleri üretim ilişkilerinin tahakkümüne tâbi kılmaktır. Fakat nasıl olur da tekilliğin bastırılamaz yakarışları, topluluğa duyulan özlem ve kolektif üretimin maddi belirlenimleri, bu türden paradigmalara kapatılabilir? En sofistike modernlik kavrayışları içinde, bu tahakküm ilişkisi, şimdi-buradalığı, her zaman olduğu gibi bu sefer de, süre üzerinden indirgeyen ve yeniden üreten bir operasyon aracılığıyla, "tamamlanmamışlık" kategorisine geri getirilir.[23] Hayır, tekilliklerin zaferi, bunların kendilerini çokluk olarak ortaya koymaları, kendilerini giderek artan sevgi bağlarıyla kurmaları tamamlanmamış bir şey değildir. Spinoza bu kelimeyi bilmez. Aksine bu süreçler, daima tam ve daima açıktır. Tamamlanma ve açık olma arasındaki uzam ise mutlak gücün, tam özgürlüğün, özgürleşmeye giden yolun uzamıdır. Spinoza'nın distopyası, özgürleşmenin gücünün, şimdi-buradalık ufkunda yeniden kuvvet kazanmasına dayanır: Şimdi-buradalık, ütopyacılığın karşısına gerçekçiliği çıkarır ve ütopyacılık, şimdi-buradalığı kurucu projeksiyon içinde açar. Hegel'in istediğinin aksine, ölçüsüzlük ve şimdiburadalık, mutlak belirlenimin ve mutlak özgürlüğün alanında birlikte var olurlar. Açı-

[21] Burada bir kez daha, *Etik*'in beşinci bölümünün göreli muğlâklığının, entelektüel sevgi kavrayışı ile *Politik İnceleme*'de tarif edildiği biçimiyle demokrasinin kuruluş sürecini sıkı bir şekilde birbirine bağlayan bir okuma yardımıyla çözülebileceğini vurgulamak isterim. Bu konuma karşıt olarak, benim *Yaban Kuraldışılık*'da geliştirdiğim yorumu kullanarak Spinoza'nın sisteminde aşkınlık sürekliliği bulacak kadar ileri giden bir okuma için bkz. C. Vinti, *Spinoza, La conoscenza come liberazione* (Roma: Studium, 1984), IV. bölüm.

[22] Burada Rudolf Haym, Franz Rosenzweig ve Eric Weil tarafından geliştirilen, liberal ve demokratik Hegel yorumlarını kastediyorum.

[23] Jürgen Habermas, *Kleine politischen Schriften I-IV* (Frankfurt: Suhrkamp, 1981), s. 444-64.

lışı dolduracak, ölçüsüzlüğü düzeltecek, özgürlüğü tatmin edecek bir ideal, aşkınsal ya da tamamlanmamış bir proje yoktur. Açımlanış (ya da açıklık), ölçüsüzlük ve Mutlak, tamamlanmıştır; ötesinde ancak yeni bir şimdi-buradalığın verilebileceği bir şimdi-buradalıkta kapanmışlardır. Sevgi, şimdi-buradalığı bengi; kolektiflik ise tekilliği mutlak kılar. Heidegger tekilliğin toplumsal fenomenolojisini, dünyasallık-arasının sahih olmayışlığı ile dünya-içinde-varolmanın sahihliği arasında geliştirirken, Spinoza'nınkine benzer şekilde, aşkınsala karşı bir polemik geliştirir; fakat bir kez daha, modernliğin krizinin döngüsü Heidegger'in üzerine kapanır ve üretici güç hiçlik içinde kıvranır durur. Buna karşılık Spinozacı sevgi, belirlenim ve sevinç içinde, zamansallığın ufkunda bulduğu şeyi yüceltir ve onu kolektif olarak kurar. Spinoza'nın modernlik karşıtlığının patlama noktası, üretici güç çözümlemesi ve açıklamasının, ontolojik olarak kolektiflik içinde kurulduğu andır.

Spinoza redivivus

Hegel'le başlayan modernlik tanımları döngüsü –diğer bir deyişle, gücün mutlak aşkınsal forma indirgenişinin zirveye ulaştığı ve bunun sonucunda ilişki krizinin, asıl gücün kovulup ondan geriye kalanın ise irrasyonelliğe ve hiçliğe indirgendiği döngü– böylece sona erer. Spinozacılığın tarihsel bir dizin olarak değil, işleyen bir paradigma olarak çağdaş felsefe içinde yerini kazanışı burada gerçekleşir. Çünkü Spinozacılık, modernlik eleştirisinde daima bir referans noktasını temsil eder; şimdi-buradalığın güçleri olan bir kolektif özne, sevgi ve beden anlayışını Descartes'tan Hegel ve Heidegger'e kadar modern kavramını biçimlendiren özne-birey, dolayım ve aşkınsal anlayışına karşı konumlandırır. Spinozacılık, erekselcilikten söküp alınmış bir zaman teorisidir, kuruluş süreci olarak düşünülen bir ontolojinin inşasıdır. Bu temelde Spinozacılık, alternatif bir modernlik tanımının oluşturulmasında katalizör işlevi görür. Fakat zayıf bir ifadeyle "alternatif" diyerek, modernlik formları karşısındaki yüzyılla-

rın radikal reddiyesinin değerini neden düşürelim ki? Alternatif deyince, arabuluculuk sanatında ustalaşmış olan uzlaşmacı konumları buluruz; örneğin, kendi modernlik teorisini uzun uzadıya geliştirdikten sonra, moderni, etkileşim ve tamamlanmamışlık içinde şekil alan mutlaklık olarak fenomenolojik bakımdan kuran Hegel'in zayıf ve yavan bir tekrarının ötesine geçememiş olan Habermas'ı.[24] Hayır, bizi ilgilendiren bu değil. *Spinoza redivivus* başka bir yerdedir; modernin kökenindeki ikiye yarılmanın, üretici güç ile üretim ilişkileri, güç ile dolayım, tekillik ile Mutlak arasındaki yarılmanın geri döndüğü yerdedir. Bu, modernin alternatifi değildir, etkili ve ilerici bir modernlik karşıtlığıdır. Bazı çağdaş yazarlar, Spinoza'nın modernlik karşıtlığı tanımımızı isabetli biçimdeöngörmüşlerdir. Althusser şöyle der: "Spinoza'nın felsefesi, felsefe tarihinde eşsiz bir teorik devrim yapmıştır; bu belki de tüm zamanların en büyük felsefi devrimidir. Öyle ki felsefi açıdan, Spinoza'yı Marx'ın tek atası olarak kabul edebiliriz."[25] Neden? Çünkü Spinoza, teleolojinin olmadığı, tümüyle özgün bir praksis kavrayışının kurucusudur; çünkü Spinoza, nedenin varlığını kendi etkisinin içinde, yapının varoluşunu kendi etkisinin içinde ve varlığında düşünmüştür. "*Yapının tüm varlığı, kendi etkilerinden oluşur* (...); kendi özel unsurlarının spesifik bir bileşimi olan yapı, kendi etkilerinin dışında olan bir şey değildir."[26] Foucault'ya göre Spinoza, bu temelsiz yapısal özgünlüğü, kolektif bir varlığa dayanan bir norm üretimi mekanizmasına dönüştürür:

> Gene bu süreçte, filozofun bu şimdiki zamana aidiyetini sorgulaması bir doktrin ya da geleneğe aidiyeti sorusu değildir. Sorun artık basitçe, genelde bir insan topluluğuna ait olma sorunu değil; ondan daha çok, belirli bir "biz"e, insanın kendi güncelliğinin karakteristik özelliğini yansıtan bir

[24] "Labour and Interaction" (1968), *Theory and Practice*, çev. J. Viertel (Boston: Beacon Pres, 1973)'dan "Modernity – An Incomplete Project" (1980), çev. Seyla Benhabib, *Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, der. Hal Foster (Port Townsend, WA: Bay Pres, 1983) ve *The Philosophical Discourse of Modernity* (1985), çev. F. Lawrence (Cambridge, MA: MIT Press, 1987).

[25] Louis Althusser vd., *Reading Capital*, çev. Ben Brewster (New York: Pantheon, 1970), s. 102 (çeviri değiştirilmiştir) [*Kapitali Okumak*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: İthaki, 2007), s. 347]

[26] Althusser vd., *Reading Capital*, s. 189 [*Kapitali Okumak*, s. 479].

kültürel bütünlükle ilişki içinde bir bize ait olma sorunudur. Filozofun gözünde, kendi düşüncesinin nesnesine dönüşen işte bu "biz"dir. Aynı nedenle filozofun bu "biz"e hangi spesifik yolla ait olduğu sorunundan kaçması imkânsızdır. Bütün bunlar, yani şimdiki zamanın sorunlaştırılması olarak ve filozofun hem ait olduğuhem de kendini ona göre konumlandıracağı bu şimdiki zamanın sorgulaması olarak felsefe, felsefeyi modernliğin söylemi ve modernlik üzerine söylem olarak niteleyebilir.[27]

Bu noktadan hareketle Foucault, "hakikatin politik tarihi"ni ya da "bilme istencinin politik ekonomisi"ni[28] ileri sürebilir; öyle ki bu nokta, yazgı olarak modernlik kavramını baş aşağı ederek, bu kavramı şimdi-buradalık ve aidiyet olarak gösterir. Son olarak Deleuze'e göre Spinoza, şimdi-buradaki praksisin içkinliğini, zamansızın ve karşı-olgusalın zaferinin sınırına iter. Burada özne, mutlak olanağa daima yeniden açılan bir dünyanın düz bir şimdi-buradalığında, Spinozacı bir tarzda içselin ve dışsalın karşılıklı hareketinin bir sonucu olarak ortaya serilen kolektif özne olarak kendisini yeniden keşfeder.[29] Öyleyse modernlik karşıtlığı, şimdi ve burada bir tarih kavramıdır; kolektif özgürleşme kavramı, sınır ve sınırın aşılışı, beden, bedenin bengiliği ve şimdi-buradalığı, olanağın sonsuz yeniden açılışı olarak tekrar biçim kazanır. *Res gestae*, teorinin tarihsel pratiğidir.

---

[27] Michel Foucault, "Qu'est-ce les Lumières? (extrait du cours au Collège de France du 5 janvier 1983)", *Dits et écrits* c. IV (Paris: Gallimard, 1994), texte 351. İlk basım için bkz. *Magazine littéraire* s.207 (Mayıs 1984), s. 35-9. ["Aydınlanma Nedir", çev. O. Akınhay, *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, ed. F. Keskin (İstanbul: Ayrıntı, 2005), s.164].

[28] Michel Foucault, *The History of Sexuality, c. 1: An Introduction*, çev: Robert Hurley (New York: Pantheon, 1978), s. 60 ve 73 [*Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı, 2010), s. 51 ve 60].

[29] Gilles Deleuze, *Foucault*, çev. Seán Hand (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), s. 129-32.

"Spinoza'ya Dönüş" ve Komünizmin Dönüşü

Avrupa'nın felsefi kültürünü ya da en azından *Krisis* düşüncesinin kaygan kumlarında pasiflikleriyle barışık bir şekilde kendilerini kaybetmeyi reddedenleri saran "Spinoza'ya dönüş"ün, Marksizmin krizine bağlı bir olay olarak ortaya çıktığını saklamak gereksizdir. Bu, genelde alayla ve bazen kızgınlıkla karşılanan bir vehçedir ama birçok veçheden yalnızca biridir. Yine de bu vehçenin daha fazla dikkati hak ettiğini düşünüyorum. Aslında bu, Marksizm ve onun etkililiği üzerine, yani tarihsel açıdan hegemonik olan ortodoks Marksizm üzerine *eleştirel* düşünümün sarf edildiği momente aittir. Bu eleştirel düşünüm, olumsuz bir bilince çekilmeyi reddederek (burada Spinozacı temanın yeniden ele alınmasının ardındaki tekil ve olumlu devindirici güç belirir), bunun yerine ontolojik bir dayanak bulup, bu dayanak üzerinden gelecek olan zamana ait felsefeyi ve komünizm tasavvurunu önerir. Ve bunu, bir kez daha, akla ve kolektif insan praksisine duyduğu büyük güvenle yapar.

Spinoza, ontolojidir. O, bilgiyi (sapere) kuran varlıktır. Ancak bunun sebebi Spinoza'nın felsefesinde bilginin varlığa da yanması değildir; varlık ve bilginin, insan ufkuna biçim veren kolektif etik ile fiziksel ve ahlaki kuvvetler dizisi tarafından oluşturulmasıdır. Etik eylemin varlığa temel sağlayabileceğinin keşfi, ahlaki yönelimli eylemin varlığı kurduğunun keşfi, bir yandan Marksizmin krizini yaşamış olan, bir yandan da varlığa ya da modernliğin yazgısına yapılan bir göndermeden yoksun olduğu için soysuzlaşmış, olayın tesadüfiliğine ve beyhudeliğine, iktidarın ve oluşun sarhoşluğuna doğru taşan bir modernliğin kapsayıcılığına boyun eğmek istemeyen devrimciler için adeta bir cankurtaran simididir. Fakat "Spinoza'ya dönüş" bir dayanak noktası olmanın yanı sıra, bir öneri, olumlu bir üretimdir de. Başka türlü de olamaz zaten. Aslında modernliğin diğer ideolojileri gibi, Marksizmin de farkını nasıl kuracağını ya da kendisine nasıl bir yön vereceğini artık bilemediği –ve bunun sonucunda da kayıtsızlıkla (kapitalist üretimin ve postmodern sersemliğin yabancılaştırıcı etkisiyle) çapını küçülttüğü– bu ufukta, Spinoza ya da daha iyi bir ifadeyle ontolojik dayanak ve etiğin üretkenliği, insan eylemini yeniden biçimlendirmeye ve tanımlamaya bir kez daha olanak sağlar. Bu geçiş içinde, ortodoks Marksist düşüncenin tarihselci ve sinik sapkınlıkları, eleştirinin eleğine teslim edilir. Spinoza'yı peygamberliğin, asketizmin ve sofuluğun yenilenmiş alanına yakınlaştırmak isteyen çoğu yorumcuya karşın, o elbette "yeni bir filozof" değildir: Aksine, *varlığın* maddi, *devrimci* ve etik olarak kurucu olduğu yönündeki Spinozacı iddia, vazgeçilemez ve üzeri silinemez bir iddiadır. Düşünce ve en önemlisi devrim istenci, kendisini böyle bir ontolojiye demirleyerek Marksizmin krizine göğüs gerer ve bu krizden hakkıyla kopar.

Spinoza, ontoloji ve genel olarak varlık anlayışı tarihinde eşsiz bir konuma sahiptir. Deist ve panteist varlık görüşleri, onun varlığın maddiliği ilanı karşısında dağılıp gider. Spinoza'nın düşüncesi fizik ile etik, fenomenoloji ile soybilim, etik ile politika arasındaki bir süreklilikle nitelenir: Varlığın tezahürlerinin bu çözülemez sü-

rekliliği, yüzeylerin bu döngüselliği, Spinoza'nın sistemini, etkin ve indirgenemez biçimde, ontolojinin öncel ve (büyük oranda) ardıl versiyonlarının karşısına koyar. Spinoza'nın ontolojisi için, ontoloji geleneğinin mutlak bir *ihlali*dir denilebilir. Pek tabii ki Spinoza, varlıktan temel diye söz eder ve biz de bu sayede Spinoza'nın düşüncesinin mensup olduğu alanı, "ontoloji" *kelimesi*ni kullanarak tanımlayabiliriz. Fakat bu temel, *yüzey* olarak anlaşılır ve bu durum, Spinoza'nın düşüncesini, varlığa dair bildiğimiz diğer her türlü kavrayışın ötesinde konumlandırır. Burada yüzey belirli varlık olarak ortaya çıkar; fakat belirlenim pratiktir, fiziksel ve tarihsel alanlarda sınadığımız kuvvetlerin kesişmesi ve yer değiştirmelerinin pekişmesidir. Bu ontoloji gerçekten eşsizdir; en azından modern kolektif praksis felsefesinin, etik dünya kavrayışımızın çerçevesini zenginleştirmek üzere müdahale edişine kadar eşsiz kalmıştır. Fakat bu son öneriyi ne çok iradi abartmalar ve ters tarihi etkiler izlemiştir! Çünkü varlığın altüst ediciliği, bir kez daha rasyonalizmin ritmine uydu ve araçsal aklın hizmetine girdi. Böylece dönüşüm kendisini ütopya olarak sundu ve *ütopya* varlığın *hipostaz*ıydı. Bunun çıkışsız bir yol olduğu artık ortadadır. Bizi varlığa duyduğumuz müthiş arzuyla bırakıp gitmiş, hatta bu arzumuzu kuvvetlendirmekten başka bir şey de yapmamıştır. Bu yüzden Spinoza'ya dönmek zorundayız, çünkü onun varlık kavramı bütün ütopyaları dışlar. Ya da şöyle söyleyelim: Onun düşüncesi, devrimci dönüşüm umudunun, gerçekliğin oylumu, yaşamın yüzeyi olarak sunulduğu derinlikli, sürekli ve sarsılmaz bir *distopya*yı öğretir. Burada hipostaz yoktur. Spinoza'nın ontolojisi, altüst etmeyi, distopyanın içinde bir dönüşüm süreci olarak görür; bu onun ontolojisinin eşsizliğidir. Varlıkla ilgili benzer bir his, belki antik materyalizm tarihinde ve özellikle Epikürcülükte bulunabilir; ancak Spinoza bunu modernlik için yeniden keşfeder ve doğmakta olankapitalist gelişimin yeni koşullarının karşısına koyar. Kendi döneminde, varlığı değerlendiren ve onu geleceğin ideolojik ve politik gelişmelerinin anlamsızlığına bir alternatif olarak öneren tek isim Spinoza'dır.

Burada, materyalizmden ödün vermeyen bir ontolojinin tanımladığı bir konumdayız. Bu kısa kitabın ilk makalesinde, Spinoza'nın güncelliğinin sebeplerini görmüştük. Şimdi ise sadece bir nokta üzerinde ısrarla duruyoruz: Spinozacı varlık kendisini, nesnelliği yadsımak yerine onunla bütünleşen, her zamankinden daha derin duyumsadığımız dönüşüm zorunluluğuna etik bir özgürlük alanı sunan bir devrim fikri, radikal bir dönüşüm fikri olarak sunar. Yukarıda, Spinozacı varlığın kendisini zorunlu bir yüzey ve aynı zamanda bir olumsallık ufku olarak sunduğunu, bu ilişki içinde özgürlükteki köklerini gösterdiğini ve bu özgürlüğün, bilginin (*conoscere*) bir hipotezi, bilginin (*sapere*) bir temeli olduğunu, Spinoza'nın ontolojisiyle uyumlu olan ve varlığın sürekli üretiminin mekanizmaları içindeki bu bilginin, iletişimi ve özgürleşmeyi birleştirdiğini söyledik. Varlığın kolektif olduğunu ve nihayet Spinoza'nın varlık fikrinin görkemli ve dingin bir fikir, sıra dışı bir bolluk fikri, varlığın sıra dışı taşması olduğunu söyledik. Öznellikte toplanan ve birleşen bu kavramlar, devrim kavramını tanımlar. Spinozacı varlık devrimin varlığıdır, devrimin ontolojisidir. Burada, bu Spinozacı durumu üreten ve aynı zamanda tarihsel konumunun kuraldışılığını belirleyen olayların tarihsel çözümlemesine dönmek istemiyorum. Mesele bu değil. Mesele, basitçe, bu varlık anlayışının açık zenginliğini kavramak ve onun tükenmez virtüelliğini vurgulamaktır.

Bu öncüllerden hareketle, yıkıcı gelişiminin en son ve en korkunç evresinde sermaye tarafından tabiiyet altına alınan varlığın viran toprakları, etik umuda ve zekânın serüvenine yeniden açılır. Varlığı zorunlu devrim olarak, öznenin zorunluluğuna yanıt vererek yeni bir tarihi icat eden bir özgürlüğün tamamlanması olarak kavramak: İşte bizim görevimiz budur. Marksizmin krizi ve reel sosyalizmin en cömert ütopyalarının uğradığı başarısızlığın bilinciyle bizim kuşağımız, kapitalizmin bize biçtiği insanlık dışı kaderin bilgisini (*conoscenza*) ve de içinde yaşadığımız etik, politik ve sivil sistemin kesinlikle sağaltılamayacağı olgusunu kendi içinde taşır.

Bu açıdan bakıldığında *altmış sekiz*, evrensel bir bilince varmada çok önemli bir momentti. Bu momentte iktidara, kurulu bütün iktidarlara ve sistemlere karşı duran varlığın bastırılamaz gücüne dair bereketli kavrayış, bizi devrimin eli kulağında olduğuna inandırdı. Bu yanlıştı: Biz devrimi yaşıyorduk, devrim eli kulağında değildi; devrim ideolojiden doğan bir beklenti değildi, o şimdi ve buradaydı. Spinoza'nın düşüncesi bizim için bu bilinci doğrulamaküzere artık yetişmiştir. Bize, önümüzde açılan yeni bir kıta olarak varlığın bolluğunu gösterir. Fiziksel dünyayı baştan aşağıya biliyoruz (*conosciamo*): Fakat Spinoza bize, varlığın her daim yeni topraklarını, zekâ ve etik istençle yaratılan toprakların yaban keşfini deneyimleme olanağına sahip olduğumuzu öğretir. Yenilenmenin verdiği haz, arzunun yayılması, altüst etme olarak yaşam: Spinozacılığın çağımızdaki anlamı budur. Devrim bir ön kabuldür; soyut bir proje değil, pratik bir görevdir; seçim değil, zorunluluktur. Olmakta olan devrimin (*rivoluzione avvenuta*) çağını yaşıyoruz: Niyetimiz sadece bunu gerçekleştirmektir. Devrim, etiği harekete geçiren (*operare*) işarettir.

Aslında böylece, varlıkla ve varlık hakkındaki teorik söylemle nasıl temas kurarsak kuralım, etiğin alanına doğrudan kabul ediliriz. Etik, düşüncenin serimlenmesini temellendirir, ona özgür ve yenilikçi varlığın olanağını temin eder. Düşünce, bu etik temelin dışında bir yabancılaşma etkisidir, anlamsız bir projeksiyonun itici kuvvetidir, kayıtsız ve körelmiş bir evrenin unsurudur. Öte yandan etik temel, varlığın bolluğunun, onun özgürlüğünün/bizim özgürlüğümüzün formudur. Burada, etik varlığa dair söylem politikanın söylemine dönüşür. Krizi ve iktidarın, kendisinin yeni meşruluk olanağı olarak övdüğü yanlış zorunluluğu tanımış olanlar, Spinozacı altüst etmenin çağrısını duyar şimdi. Spinozacılık politik bir düşüncedir, her türlü yabancılaşmaya karşı kolektif özgürlüğün talep edilmesidir; toplumsal üretimin örgütlenmesi üzerinde dışsal bir komuta ve meşrulaştırma kurma yönündeki çabaların –hatta en ustalıklı ve en formel olanlarının bile– karşısındaki keskin ve

"sonu gelmez" zekâdır. Spinozacılık, insanın insan tarafından sömürülmesinin sürdürülüşünü, bu sömürü artık parazitçe bir hal almış olsa da, kesip atan bir neşterdir; hem vicdan hem de silahtır. İktidara karşı güçtür (*potenza contro potere*). Yani, karşı güç ya da *karşı-iktidar*dır (*contropotere*). Burada, Spinozacılığın bize yeni bir hak ve devlet anlayışını inceleme olanağını sunduğunu belirtmemiz yerinde olacaktır. Bu anlayış, *savaş ve barış sorunu*nun tekrar önemli bir politik mesele haline geldiği (ve dolayısıyla doğal hak nosyonuna bir tür geri dönüşü tetiklediği) bir çağda, bireysel ve kolektif özgürlüklerin gelişimine uygundur. Devrimci bir hak kavrayışı ve devletin temelinin *multitudo*'nun özgürlüğü dâhilinde kuruluşudur (kuruluşu ya da *sönümlenişi*? Yıkılışı ya da aşılışı? Birbirini tamamlayan bu yönelimler içerisinde, ilerici ve özgürleştirici bir kitle demokrasisi bakış açısı ister istemez tartışılmaktadır). Yaşamın ve barışın değerleri etrafında kuvvetli ve sevinçli ya da umutsuzca yoğunlaşan ve yalnızca *doğal hakkın en uç alternatifleri* arasındaki hareketin doğurabileceği yoğunluğa sahip aşırı radikal bir demokratik kavrayış. Politik Spinozacılık etik niteliğini korur; bu, gücün etiğidir; bir karşı-iktidar (*contropotere*) politikasıdır; tüm negatifliklerin ortadan kaldırılmasını ve herkes için özgürlüğün pozitif inşasını gözeten hukuki ve anayasal inşanın bir tasarımıdır. Bu kitaptaki ikinci makalede gösterdiğime inandığım gibi, tepeden tırnağa bir demokrasi, altüst edici demokrasi, ilerici demokrasi ve kitlesel özgürlüktür.

Bugün "Spinoza'ya dönüş"teki paradoks, esasen şundan kaynaklanır: Spinoza'nın ontolojisi kendisini bir antropoloji olarak ortaya koyar; ama ne antropoloji! Bu bir üretim teorisidir, bir iletişim teorisidir ama her şeyden önce de açık bir antropolojidir. Étienne Balibar,[1] Emilia Giancotti[2] ve Alexandre Matheron,[3] bu teorik

[1] Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, 1996 [*Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan (İstanbul: Otonom, 2004].

[2] Emilia Giancotti, *Spinoza* (Roma: Editori Ruiniti, 1985).

[3] Alexandre Matheron, "La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza", *Studia Spinozana* 1 (1985).

boyutun altını çizmişler ve bu geçişi özellikle vurgulamışlardır. Burada bana kalan tek şey, bu yazarların ve yoldaşların katkılarına kendiminkini eklemek. Bunu kitaptaki üçüncü makalede yaptığımı düşünüyorum. Orada, Spinoza'nın düşüncesindeki kitlelerin devrimci geriliminin, bireysel yörüngelerin çeşitliliğiyle zerresi zerresine karşılaşması ve burada çözünmesi, sonrasında "*çokluk*" kavramı içinde yeniden yapılanması ve nihayet demokratik kuruluşun politik öznesi figüründe ifade edilmesi gerektiğini vurgulamıştım. Birey ile bütünlüğün, tekillik ile mutlağın bu kesişimi büyüleyicidir: Spesifik belirlenimler bu kesişimi farklı bakış açılarından temsil ederler: kolektif gücün oluşumunda bireysellik için önerilen etik davranış olarak pietas, hukuki ve politik boyut olarak, istemlerin karşılaşmasının normatif çerçevesi olarak hoşgörü vb. Fakat çözümlemenin ayrıcalıklı anı, ne bu terimlere, ne de bunların sebep olduğu sorunsallara dayanır. Aksine asıl önemli olan, *antropoloji*ye dönüşen ontolojinin, yalnızca çeşitliliğin yüzeyinde yaşayan varlığın, çoğul öznenin paradoksudur. Bu paradoks kendi kendisini çözmez (*sichiude*). O, edim halindeki ontolojik ironidir; varlığın paradoksal temelidir. Bu durumda, ontoloji açık bir ufuktur. Paradoks kendisini zamanda çözmez, ne şimdi ne de gelecekte. Yapısal olarak açıktır, varlığı daima yeniden inşa eden öznelerin çoklu özgürlükleriyle sürekli yeniden açılır. Mutlak olan, bu mutlak açılıştır. Demokrasi, bu daimi risktir. Bu onun zenginliğidir. Eşitsizliğin üretimini, formel eşit haklar bildirgeleriyle birleştiren, herkesin özgürlüğünü kapitalist üretim tarzının şiddetine ve azınlığın komutasının şantajına (yıkım tehdidine kadar uzanan şantaja) teslim eden kapitalist demokrasinin riyakârlığı, her şeyiyle teşhir edilir ve kınanır. Fakat aynı şey, bastırılamaz özgürlük arzusunu bürokratik katılık, ideolojik tutsaklık ve bütünlük hipostazı içinde tutsak eden iktidar örgütlenmesinin tüm diğer biçimleri için de yapılır.

Bu nedenle Spinozacı demokrasi, temel kuran bir güçtür. Kuşkusuz bize burada söylediği tek şey şudur: *güç olmak* (*essere potenza*). Bu söz bazı yönlerden fazla bir şey ifade etmese de, sınırlarımızı

belirler, hakikatin ve görev mıntıkasının alanını çizer. Hakikat, özgür ve eşit olma olanağı; görev ise, aslında bu hakikati etik olarak kurmaktır. Bu, müthiş ve kahramancabir aklın (*ragione*) *iyimserliğ*ini açığa vurur. Etik varlık, hareketi içinde kendisini mutlak olarak gösterir; bu bir ön kabuldür, adına devrim dediğimiz ontolojik ön kabuldür, çünkü ön kabul olarak inşa edilmiştir. Altüst edici demokrasi kendi kendisinin sürekli kaynağıdır, kendi aşmasının ve olumlamasının kaynağıdır. Spinoza'nın felsefesi garip bir felsefedir, ironiyi davet eden bir felsefedir. Bu haliyle, ideolojilerin düşüşüne direnen teorik savlar, pratik gereksinimler ve politik arzular çerçevesinin metafizik formda önerilmesine müsaade edecek biçimde ifade edilmişe benzer... Fakat bu tekil işlevsellik şüphesi tamamen yersizdir. Çünkü burada bizi kutsamaya ya da eski mitler nostaljisine yönelten hiçbir şey yoktur ve Spinozacı söylemin canlanışı, hiçbir koşulda spesifik içeriklerin, fikirlerin ya da belirlenimlerin gündeme gelişi demek değidir. Hayır, biz burada sadece bir yöntem öneriyoruz, ne bir model ne de bir araç. Belki bir yöntem bile değil ya da bir zihin (*spirito*) durumunda yatan bir yöntem. Spinozacılık, bir zihin durumudur: Varoluşun, altüst oluşun bir olanağı olarak düşünülmesine olanak tanır; devrimin ontolojik aşkınsalıdır. İnsanlar, bu alanda ve bu ruh haliyle, kendilerini tek tek ve kolektif olarak sınamaya devam ederler. Yararlanılan ideolojiler doğar ve ölür, geriye yalnızca Spinozacılık kalır: ilk metafizik ve doğal hak olarak, içinegirmemiz gereken durum olarak; tabii yalnızca filozof değil, özellikle de devrimci olmak istiyorsak.

Bu noktaya kadar geliştirdiğim iddiaların doğruluğu, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllar arasında felsefenin temel uğraşısı olan modernlik eleştirisi ile Spinoza'nın düşüncesi karşı karşıya getirildiğinde daha da belirginleşecektir (Bunu, dördüncü ve beşinci makalelerde yapmaya çalıştım). Çünkü Spinoza, ontolojik imgelem ve kurucu gücün (kurucu iktidar da diyebiliriz), Batının diyalektik yazgısını ve onmaz krizini ortadan kaldırma sorununu nasıl etkili biçimde ortaya koyabileceğini gösterir. Spinoza, krizi, kendi

fiziğinde, yüzeysel varlığın temel niteliği olarak kavrar; tam da bu nedenden dolayı krize hayıflanmak yerine, onu var olanın fenomenolojisinin temel bir yönü olarak düşünür. Bu alanda, bu alana uygun olan zamansallık içinde çalışmak, krizi, var olanın yavan değil kesif ufku olarak düşünmek demektir. Bu nedenle felsefi sorun, *krizin ötesine geçmek ve bu krizi, temel tesis eden bir maddilik olarak görmektir.* Bu "öteye geçiş" olmadan, felsefe ve etik tanımlanamaz bile. Metafizik bu öteye geçişi ihtiva eder. Kriz yazgının neticesi değil, varoluşun ön kabuldür. Sadece ahmaklar krizi sonuç olarak düşünebilir. Sadece hayalperestler bundan kaçınabileceğimizi iddia eder. Kriz her zaman bir koşuldur. İmgelem ve etiğin, varlığın derinliklerine inerek, krizde batmak yerine krizin ötesinde yeniden inşa etmelerinin nedeni budur. Özneyi kuran kolektif ilişkinin içinde ve kolektif ilişkiye can veren güç içinde, kendi üzerlerinde inşa ederler. Krizi feshetmek, varlığı feshetmektir; krizi yaşamak ise onun ötesine geçmektir.

Öyleyse, eğer Marksizmin krizine bağlı bir olay, kendisini "Spinoza'ya dönüş"te açığa vuruyorsa, bu olayın yüzeysel olmadığı ya da ancak Spinozacı anlamda yüzeysel olduğu eklenmelidir. Bu olay, komünizmin hayalini silmez, bilakis onu gerçek kılar. Spinozacı yenilenme, aslında bir komünizm felsefesidir ve de Spinoza'nın ontolojisi, komünizmin soybiliminden başka bir şey değildir. Bu yüzden de Benedictus, lanetli olmaya devam edecektir.[4]

[4] (İng. ç.n.) Negri'nin bu kitapta en çok kullandığı kelime oyunu çeviride kısmen kaybolur: İlk ismi İtalyancada "Benedetto" (Kutlu) olan Spinoza'yı, İtalyanca "maledetto" (lanetli) sıfatıyla nitelemek.

Spinoza'da Demokrasi ve Bengilik

1. Burada kısmi olmakla birlikte yine de ayrıntılara giren ve *Etik*'in beşinci bölümü üzerine *Yaban Kuraldışılık*'ta benimsediğim daha önceki yorumumla ilgili bir özeleştiriye girişeceğim. Meseleyi hatırlatmak ve belirginleştirmek için de önce bahsettiğim yorumdaki konumları özetleyeceğim, daha sonra da bugün bunlara getirdiğim düzeltmelere geçeceğim.

O dönemde, Etik'in beşinci bölümünde birbiriyle bağdaşmayan ve hatta özünde çelişen iki farklı teorik hattın aynı anda varolduğunu savunmuştum. Spinoza'nın düşüncesinin birinci temelinden gelen ilk mistik hat, (*TTP* ile *Etik*'in ikinci ve üçüncü bölümlerinin yazılışı arasında oluşan ve gelişen) ikinci temelin güçlü materyalist yönelimi nazarında noksan kalıyordu. (*Etik*'in beşinci bölümündeki) asketik olarak adlandırdığım ikinci düşünce hattının ise, öncelikle *TP*'de büyüdüğünü ve sağlamlaştığını, diğer bir deyişle kendisini gerçekliğin kuruluşunun felsefesi ve "*multitudo*"nun demokratik ifadesinin teorisi olarak tümüyle gelişmiş bir forma sunduğunu görmüştüm.

Bugün hâlâ bu iki farklı düşünce yapısının *Etik*'in beşinci bölümünde aynı anda varolduğu kanaatindeyim ve bunların, Spinoza'nın düşüncesinin gelişimi içinde olası bir kesintiyle ve dolayısıyla *Etik*'in oluşumunda farklı bir zamansallıkla ilişkilendirilebileceklerine inanıyorum. Bununla birlikte şimdiki yeniden okumam, bu iki hattın cepheden karşı karşıya olmak bir yana, tam tersine birbirini karşılıklı olarak beslemeye eğilimli olduğuna ikna etmiştir beni; *TP*'ye geçiş, bize bu yakınlaşma noktasını kesin biçimde gösterir. Gerçekliğin kuruluşunda ve ahlakın politikaya dönüşümünde, bu iki temel ve iki yapı ayrışmaz, daha ziyade kaynaşır. Demokrasi ve bengilik fikirleri bağlantıya geçer, birbirine uyar ve her durumda bedenlerin ve "*multitudo*"nun başkalaşımı içinde kesişir. Materyalizm, kendisini aykırı bir tema etrafında hissettir: "bengi-oluş".

Müdahalemin odağı burası olacak.

Bu girizgâhı tamamlarken şunu da eklemek isterim: Bu yönde ilerlerken, daha önceden kendimi bazen uzak tuttuğum belli yorumları –örneğin, Alexandre Matheron'un *Individu et communauté* adlı kitabının on dördüncü bölümünde geçen yorumlar ya da Gilles Deleuze'ün Spinoza yorumundaki çeşitli noktalar– katılmamın mümkün olduğunu gördüm. Bu yorumlar bir kez daha aşılamaz olduklarını gösterirler ve biz ancak bu yorumlarla suç ortaklığı yaparak Spinoza üzerine bir bilgi birikimi (*conoscenza*) inşa edebiliriz.

2. Öyleyse *Etik*'in beşinci bölümüne dönmeden önce, Spinozacı *omnino absolutum imperium* ("bütünüyle mutlak devlet") (*TP* XI/1) olarak demokrasi tanımını ele alalım. Bildiğimiz gibi "democraticum imperium" ("demokratik devlet") tanımını, *TTP* ve de *TP*'de, kavramdaki "mutlak" niteleyeninin anlamını açıklayan benzer tanımlar önceler. İlk okumada bu anlam, iki katmanlı gibi görünür.

İlk olarak, bu anlamın nicel bir değeri vardır: Yani çokluğu, yurttaşların bütününü, politik bağın tanımının içine çeker. "[Egemen

iktidarın] bu işlevleri bir bütün olarak çokluktan oluşan bir meclise aitse, bu devlete demokrasi denir" (*TP* II/17). "*Democratia*", "*integra multitudo*", "bir bütün olarak çokluk" demektir. "*Omnino absolutum*": "*Omnino*" burada, niceliğin ya da daha ziyade bütünlüğün etkili biçimde vurgulanması işlevini görür. "*Omnino*" bize "*omnes*"i ya da "bütün"ü verir.

İkinci olarak, "*omnino absolutum imperium*" olarak demokrasi tanımı niteldir, ontolojik olarak belirlenmiştir. *TTP*'deki Devletin temelleri tartışmasından çıkan sonucu biliyoruz:

> Devletin [*respublica*] temelleriyle ilgili yaptığım önceki açıklamamdan açıkça çıkan sonuç; devletin nihai amacının, hâkimiyetini sürdürmek ya da insanları korkuyla sınırlamak ve onları bağımsızlıklarından mahrum bırakmak olduğu değil; tersine, her bir bireyi korkudan kurtararak, mümkün olduğunca güvenlik içinde yaşamasını, diğer bir deyişle kendisine ve diğerlerine zarar vermeden, var olma ve eyleme doğal hakkını en iyi biçimde korumasını sağlamak olduğudur. Tekrar ediyorum, devletin amacı insanları akıl sahibi varlıklardan hayvanlara ya da kuklalara dönüştürmek değil, tersine kendi zihinlerini ve bedenlerini güven içinde geliştirmelerini, kendi akıllarını sınırlama olmadan kullanmalarını, kin, öfke ya da hileyle kışkırtılan sürtüşmeden ve kindar, karşılıklı suiistimalden sakınmalarını sağlamaktır. Öyleyse devletin amacı, gerçekten de özgürlüktür. (*TTP* XX, 231-2 [285])

Buradan demokrasinin, tam da Cumhuriyetin yapı taşı olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Diğer devlet biçimleri, demokratik biçimle karşılaştırıldığında, sadece daha zayıf olmakla (*depotenziate*) kalmazlar, aynı zamanda var olmak ve meşruluk kıstaslarını ileri sürebilmek için, kendi bağırlarında demokrasiyi barındırmalılardır da. Bu bakış açısından, "*omnino absolutum*", *absolute absolutum imperium*'dur.

Bu soruşturma izleği, TP'de merkezi bir konuma sahiptir. Olası birçok örnek arasından birkaçını ele alalım. *TP*'nin ilk bölümlerinde, Spinoza, "adeta tek bir zihnin rehberliğindeki çokluk" (*TP* III/2)

kavramı üzerinde ısrar eder. V. bölümde "özgür bir çokluk" tarafından yaratılan politik iktidar, devamlı olarak devletlerin en iyisi olarak düşünülür. *TP*'nin VI. bölümünün 4. paragrafında, her Cumhuriyetin amacı olan barış ve uyum, zihinlerin birliğinin ifadesi olarak kavranır: Öte yandan barış kölelik biçiminde ve dolayısıyla demokrasinin dışında verildiğinde, bu pek de hayırlı bir şey değildir. Demokratik rejimin üstünlüğü, VII. bölümün 5. paragrafında, "erdeminin barış zamanlarındadaha büyük olması" olgusuyla kanıtlanır ki bu da, bu rejimin toplumsallaşma ile uygarlık arasında bir gerilim olarak sunulduğu anlamına gelir. VIII. bölümün 1. paragrafında, demokrasi hakkı "doğuştan gelen bir hak" olarak ele alınır. Son olarak VIII. bölümün 12. (ve 14.) paragrafında demokrasinin yapısal ve asli radikalliği, politik olanın kendisini tanımlamanın anahtarı olarak, her türlü gelişmeye ve (aristokraside ya da monarşideki) görevini kötüye kullanmalara karşı olumlanır.

Böylece *omnino absolutum*'un iki anlamına sahibiz. Fakat bu terimin önceki tanımlarına hâkim olan metafizik dinamiğe geri döndüğümüz anda, ilk iki anlamı kapsayan ve geliştiren bir üçüncüsünü açığa çıkarabiliriz. Bu çerçevede "*absolutum*", (*TP*'nin VI. bölümünde Stoacılara karşı yürütülen polemikte) ayrılmış olmayı, "*imperium in imperio*" ("devlet içinde devlet") olarak tanımlanmayı reddeden bir şey olarak tanımlanır ya da daha ziyade (*TP* XI/2'de oligarşi karşıtı polemikte) "hiçbir yasayla kısıtlanmayan mutlak ve özgür bir istencin" ürünü olmayı reddeden bir şey olarak tanımlanır.

Ayrılmış ya da serbest olmayan "*absolutum*", tam tersine dinamik bir bütünlüktür, özgür bir oluştur ve dolayısıyla varlığın gücünün varoluş üzerinden genişlemesidir. Burada "*absolutum*" tanımı (ve "*omnino*" üzerine yapılan vurgu) olumlu hale gelir, çünkü *potentia-cupiditas, voluntas-mens*, zorunluluk-özgürlük ilişkisini kolektiflik içinde geliştirir ve yorumlar. "Mutlak olarak erdeme göre davranmak, bizde kendi yararımızı arama temelinde, aklın rehberliğinde davranmamızdan, yaşamamızdan ve varlığımızı korumamızdan (ki

bu üçü aynı şeye işaret eder) başka bir şey değildir" (*E* IV Ö24). Öyleyse "erdem", "mutlaktır". "*Omnino absolutum*", kolektif erdemdir,[1] demokrasidir.

Böylece, üstün yönetim biçimi olan, gücü ve erdemi ifade edebilen olağanüstü bir demokrasi imgesine sahip oluruz. Politika *potentia ve virtus*'un dinamiklerine göre yürütüldüğünde ve politik rejimler bu unsurların belirlediği metafizik radikallik temelinde yorumlandığında, demokrasi politik toplumsallaşmanın en yetkin biçimidir, kolektif erdemin ürünü ve figürüdür.

3. Fakat mutlak olan, bengidir de. Sunduğumuz koşullar altında demokrasi kavramının mutlak bir karaktere sahip olduğunu varsaymak, Spinozacı bağlam içinde kaçınılmaz biçimde, demokrasiyi, yani bu mutlağı, "*sub quadam aeternitatis specie*" ("belli bir bengilik türü altında") düşünmenin olanağını sorgulamaktır.

Spinoza bunu tartışmaya açmaktan geri durmaz Örneğin *TTP*'nin VI. bölümünde bize şunu söyler: "Doğa yasaları [demokrasinin bolca icra ettiği yasalar-AN] bizim tarafımızdan belli bir bengilik türü altında kavranılır ve (...) bize bir şekilde Tanrı'nın sonsuzluğunu, bengiliğini ve değişmezliğini bildirir" (77 [123]). Fakat bu aslında bizi Hegelci polemiğin solgun Spinoza'sına sevk edecek yetersiz bir giriştir. Bengilik kavramının dâhil edilişinin ayrıntılandırıldığı temel metne döndüğümüzde bile, bu yeterli gelmeyecektir. "Şeyleri belli bir bengilik türü altında algılamak, aklın doğasındandır" (*E* II Ö44 sII); yani zamanla ilişkisiz biçimde, Tanrının bengi doğasının ve bunun zorunluluğunun ışığı altında. Burada bengilik, kavramın

[1] (İng. ç.n.) Negri'nin "erdem"den kastı namus ya da ahlaki dürüstlük değildir; bunun yerine Machiavelli'nin virtus kavramını ödünç alır. Virtus, bununla bağıntılı "talih" nosyonu eşliğinde bir aygıta işaret eder; zaman, bu aygıt vasıtasıyla öznelliğin ve politikanın kurucusu haline gelir. Negri *Insurgencies*'in ikinci bölümünde bu aygıtların, "politik olanın bir zaman grameri olarak biçimlenmesi"ni sağladıklarını savunur (Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999) s. 42). Ayrıca bkz. Negri, *Time for Revolution* içinde Kairòs, Alma Venus, Multitudo, çev. Matteo Mandarini (New York: Continuum, 2003) ve s. 285'teki çevirmenin 2. notu [*Devrimin Zamanı*, s. 176-7].

epistemolojik güvencesidir. Fakat görmüş olduğumuz gibi, bizim demokratik mutlağımız, mutlağın bir praksisidir. Bunu, "sub quadam aeternitatis specie" olarak gereğince nasıl kavrayabiliriz? Bizi başka bir sonuca, başka bir perspektife götürecek bir inceleme yolunu izlememiz mümkün mü? Bengiliğin, kavramı tanrısal *potestas* aracılığıyla güvence altına alan aşkınsal düşünüm olmadığı, bilakis demokrasinin gücünün kendisini olumladığı alan olduğu bir yeri tanımlamak mümkün mü?

Bütün bu soruları yanıtlamak için belirli bir patikayı izlemeli, hatta sapa yollara girmeliyiz: Bu boşuna olmayacaktır, çünkü sorularımıza yanıt bulmanın yanı sıra, her halükarda, Spinoza'nın demokrasi kavramına dair kavrayışımızı zenginleştirme fırsatını bulacağız.

4. *Etik*'in dördüncü bölümündeki sonuç önermelerinin izini sürelim. Spinoza burada "aşırı olamayan" (*E* IV Ö61) bir *Cupiditas*'ın kavramını yorumlar. Bu arzu, 62. önermenin kanıtlamasında, bengiliğin belli bir boyutuna yerleştirilir. Dördüncü bölümün sonuna kadar izleyen önermelerin kıvrandosunda, bu "aşırı olmayan *Cupiditas*", devlet içindeki ortak yaşamı yeniden tesis etme noktasına kadar itilir. Devlet [*Civitas*] kavramı, tecridin reddi ve "*ex communi decreto*" ("ortak karara göre", *E* IV Ö73) bir yaşamın tesisi olarak yeniden düşünülür. Böylece aklın buyruğundaki özgür kolektif yaşam olarak demokrasi tanımı, *sub quadam aeternitatis specie* olarak ortaya konulur. Bengilik öncekinden farklı bir biçimde görünür, kavramın epistemolojik güvencesi olarak değil, mutlağın araştırılmasını ya da daha ziyade praksisini tanımlayan ufuk olarak. Peki nasıl? Bu geçişi sağlayan nedir?

Yeni bir inceleme alanının kabul edilmesidir bunu sağlayan. Aslında bu önermeler grubu kendisini bengiliğe açtığı anda, *Cupiditas* ölüme çarpar. Bu karşılaşma, tartışmanın terimlerini değiştirir. Bengilik artık yalnızca ortak nosyonların teyidinin ufku değildir; praksisin alanında içerilmiştir. Ölüm deneyimi, tartışmanın ontolojik düzeninin yer değiştirmesinde belirleyicidir. Bengilik ölümle karşı karşıya

geldiğinde, özgürlük "bengi-oluş" olarak açığa çıkar. *Etik* IV Ö67: "Özgür bir insan hiçbir şeyi ölümden daha az düşünmez ve onun bilgeliği yaşam üzerine bir tefekkürdür, ölüm üzerine değil". *Etik* IV Ö68: "İnsanlar özgür doğsalardı, özgür oldukları müddetçe hiçbir iyi ve kötü kavramı oluşturmazlardı". Bengilik ile ölüm arasında, bir süreç, bir gerilim, gelişen bir arzu haline gelen bir karşıtlık vardır. Ölüm deneyimi, varoluşu, şimdiye kadar tutkular mekanizmasını sarıp sarmalayan antagonist kuralın ötesine koyar. *Etik*'in dördüncü bölümünün 41. önermesinde duyurulan hareket, sevinç doğrudan iyi, keder ise doğrudan kötü olarak tanımlandığında, (aşağıda göreceğimiz gibi) ölüm (*E* IV Ö39) ve toplum (*E* IV Ö40) temalarını hâlihazırda barındıran uslamlamada kesin teyidini bulur. Böylelikle "bengi-oluş"un metafizik koşulları verilir. Gücün ve erdemin ve dolayısıyla arzunun önüne çıkan (ölümün temsil ettiği) dirençleri ve engelleri, bengilik perspektifi içerisinden aşarız.

Öyleyse şimdi de unsurların ve motiflerin –üzerinde durulmaya değer– bu tekil kesişmesine bakalım. Üç motif ontolojik makineyi örgütler ve onu düzeyinin yerini değiştirir: kritik ölüm deneyimi, aşırılığa kaçmadan belli bir bengilik türü sunan *Cupiditas* ve politik toplumsallaşma (daha doğrusu demokrasi) fikri. Bu üç motif sıkıca iç içe geçmiştir: Mutlak olumsuz bir sınırın deneyimlenmesi olan ölüm deneyimi arzunun hareketini bengiliğe yükseltir; ve bengiliğin bu ışığı politik toplumsallaşma hareketi üzerine, *multitudo*'nun ufku olan demokrasinin üzerine ve de tecrit, savaş ve iktidarın, topluluk arzusunun yoluna çıkardığı direnç ve engeller dizisine karşı yansır. Etik'in dördüncü bölümündeki tablo böyledir. Aynı ontolojik hareket beşinci bölümde tekrarlanır ve güçlenir (*si potenzia*). 38. önermeden 41. önermeye kadar, bu üç motifin kesişimini ve bunlardan kaynaklanan ontolojik etkilerin ilerleyişini izleyebiliriz. 38. önermenin notunda, "zihnin açık ve seçik bilgisi ne kadar çoksa ve dolayısıyla zihin Tanrı'yı ne kadar çok severse", ölümün de bize o kadar az zarar vereceği iddia edilir. 39. önerme: "Birçok şeye yatkın bir Bedene sahip olan birisi, en büyük parçası bengi olan bir Zihne

sahiptir." 40. önermenin sonucunda ve notunda, zihin etkinliğinin ve yetkinleşmesinin, onu ölümden söküp alarak bengi kıldığı vurgulanır. 41. önermede, bilişsel etkinliğin ve fiziksel kapasitenin bengiliğe uygunluğu, toplumsal-politik alana yansıtılır –var olanın (beden ve/veya zihin) etkinliğinin ve yetkinleşmesinin, çoğulluk içinde, toplum içinde geliştiklerinde arttığına dair tipik Spinozacı argümana göre. "Zihnimizin bengi olduğunu bilmeseydik de dindarlığı, dini ve cesaret ile yüce gönüllülüğe bağlı olduğunu gösterdiğimiz (IV. bölümde) her şeyi birinci önemde görürdük" (*E* V Ö41). Burada dindarlık ve din, pratik rasyonel davranışın toplumsal bağından ibarettir ve cesaret ile yüce gönüllülük de sevgiyi toplumsalın içinde yorumlayan erdemlerdir.

5. Fakat tüm bunlar yeterli değildir. Şimdiye değin, demokrasideki "bengi-oluş"un formel nedenini kavradık, ancak henüz maddi nedenini kavrayamadık. Bu momente yaklaşmak için, *Etik*'in beşinci bölümündeki 38.-41. önermelerden dördüncü bölümdeki 39. önermeye dönmeliyiz. Spinoza bize ölüm deneyiminin, hiçbir aşırılığı olmayan *Cupiditas*'ın oluşumu, doğrudan iyi olan Sevinç, politikliğin demokratik kuruluşu bakımından, son derecede çelişkili bir işaret olarak sunulduğunu söyler. Fakat bu çelişki, beraberinde ontolojik etkiler getirir. Çelişki, bir mutasyon, bir başkalaşım getirir. (Ölüm bize, Spinoza'nın *Etik*'in "*mutatio*"yla ilişkili kısımlarında söyledikleriyle tam bir uyum içinde verilir: özellikle bkz. I Ö33, nII; II Lemma 4, 5, 6 ve 7; III Postulat 2; III Ö11 n; IV Ö4 ve k; IV Ö39 n; IV Ek VII; V A1.) Ölüm, bedeni kuran farklı hareketleri oluşturan orantının bozulmasına yol açan bir başkalaşımdan ibarettir. Fakat ölüm, kötü bir başkalaşımdır: Bedenin parçaları arasındaki uyumu bozar, kendisini bu hareketler üzerine kötü bir yolla nakşeder. Ölüm olumsuzluktur, olumsuzluk sınırıdır.

Fakat gerçekte başka bir şey daha vardır: IV Ö39'un notunda ölümün yol açtıkları kadar radikal olan, fakat hareketler arasında daha üstün ilişki durumları kurmaya yazgılı iyi başkalaşımların ve mutas-

yonların, yani bedenin muhafazasını ve *Cupiditas*'ın olgunlaşmasını sağlayan başkalaşımların olup olmadığı sorulur. Fakat bu soruya yanıt verilmez. Spinoza batıl inançların özendirilmesine karşı geliştirdiği argümanı yarım bırakır. Bu konuya beşinci bölümde geri döneceğini söyler.

Beşinci bölüme yapılan atıf, bu problematikin başkalaşım/ yıkım ile başkalaşım/kuruluş arasındaki bir alternatif etrafında dallanıp budaklandığı gerçeğini değiştirmez. Örneğin hemen bir sonraki önermede (*E* IV Ö40), beden kavramı, politik bir düzlemde yeniden düşünülür: Tıpkı bireysel beden gibi toplumsal beden de, uyumun yaşamını ve uyumsuzluğun ölümünü, mutasyonun olumlu ve olumsuzunu bilir.

Sonraki önermede (*E* IV Ö41), natüralist tutkular diyalektiğinin kopuşu sonunda infilak eder. "Sevinç doğrudan kötü değil, iyidir; keder ise doğrudan kötüdür." İnsanın köleliği formel olarak aşılır. Bu noktada özgürleşme perspektifi, kötüleşen tutkular diyalektiğiyle hesaplaşmadan açılır. Aşırı olmayan *Cupiditas* (dördüncü bölümün 61. önermesinden itibaren), kendi toplumsal gelişiminin koşulları gibi, burada önceden kurulur. 45. önermenin ("Nefret asla iyi olamaz") II. sonucu, olumlama, aşırı olmayan sevinç ve yüce gönüllü bir kuruluş olarak yaşam tanımının barındırdığı ilkelerle uyum içinde bir "ortak praksis"i ortaya koyar; keza aynı yerde bireysel yaşam ile toplumsal yaşam bir kez daha sıkıca birbirine bağlanır: "Nefretle duygulandığımızdan dolayı istediğimiz [*appetimus*] her şey utanç vericidir ve [eğer bir devlet içinde yaşıyorsak] haksızdır." Aşırı olmayan tutkunun hâkimiyetindeki bireysel yaşam ile toplumsal yaşam arasındaki bağ, bir kez daha kati biçimde ileri sürülür.

Olumlu, kurucu başkalaşım teması, 61. önermeden dördüncü bölümün sonuna kadar tekrar ele alınarak genişletilir. Bu yine de bir giriş niteliğindedir, batıl inancı özendirmeme zorunluluğuyla sınırlı bir söylemdir... ama ne güçle! Bu artık maddi olarak olumlu başka-

laşım içinde, kurucu süreç içinde olan bir söylemdir. *Cupiditas* burada mutlak olumlayıcı güç haline gelir (*E* IV Ö61), bengilik ise bu olumlamanın niteliğidir (*E* IV Ö62). Korku (*E* IV Ö63) ve Ölüm (*E* IV Ö67), düşman olarak, akla indirgenemez karşıt sınırlar olarak ve mutlak olumsuzluklar olarak varsayılırlar. Sadece aşırı olmayan sevincin ifade ettiği olumlu başkalaşım fikri (kanıtlama için beşinci bölüme atıfta bulunulsa da) IV Ö68'in keskin fırça darbeleriyle şeklini kazanmıştır bile. İnsan özgür doğmaz, özgür olur. Uyum içinde eyleyen zihninin ve bedeninin, akılda sevgiyi bulduğu bir başkalaşım yoluyla özgür hale gelir. Böylece bengilik, kurucu praksis içinde yaşanır. Ve kurucu praksis bizi bengi kılar.

Burada durup bir döküm çıkaralım. Şimdiye kadar şu yorumları geliştirdik:

- Gerçekliğin natüralist ve antagonist kuruluşu, *Etik*'in dördüncü bölümünde, 41.-61. önermeler arasında kırılır. Diğer yandan burada, kendisini gerçekliğin bir eğilimi olarak gören olumlayıcı bir süreç kurulur.
- Aşırı olmayan ve bu nedenle kötünün upuygun olmayan bir fikir olduğunu gösteren (E IV Ö64) *Cupiditas*'ın bu mutlak olumluluğuyla, ölüm fikri onun mutlak karşıtı, bengilik fikri ise olanaklı olumlu başkalaşımların çevre çizgisi olarak bağlantılıdır.
- Toplumsal ağ, bireysel varoluşunkiyle aynı olan dinamikleri, kopuşları ve alternatifleri deneyimler: Sadece daha güçlü olarak.
- Tutkular diyalektiğinin kopuşu, başkalaşımlar diyalektiğiyle aynı yayılım alanına sahiptir (kökensel olarak önce gelse bile). Ölüm deneyimi kötü başkalaşımların sınır figürü olarak belirdiğinde, iyi, olumlu ve kurucu başkalaşımlar sorunu bütün boyutlarıyla genişler. Spinoza (*Etik*'in dördüncü bölümünün 41. ve 61. önermelerinde örtük olarak bulunan) bu sorunun tartışmasını *Etik*'in beşinci bölümüne havale eder.

Öyleyse *Etik*'in beşinci bölümündeki iyi başkalaşımların kurucu çözümlemelerinin gelişimlerini de takip etmeliyiz.

6. Fakat bu yeni yoldan ilerlemeden evvel, bir gözlemi aktarmamız gerekiyor. Dördüncü bölümün 54. önermesinin notunda, diğer bir deyişle aşın olmayan *Cupiditas*'la ilgili tartışmanın en derinleştiği yerde, tüm uslamlamamızın doğruluğunu sorgulayan bir bildirimle karşılaşırız: "Avam [*vulgus*], eğer kendisi korkmadıysa, dehşet verici olur." Bazı yorumlara göre bu, ölüm fikrinin toplumsal açıdan yararlı etkileri olabileceği anlamına gelir. Dahası, aşırı olmayan *Cupiditas* fikrinin bireyden *multitudo*'ya taşınması olanağının, bireyler ile çokluğun ilişkisini gerçekçi biçimde göz önünde bulundurma ve kavramsal olarak tutabilme zorluğu tarafından zayıflatılabileceği anlamına gelir.

Fakat bu türden yorumlar hem yanlış hem de gariptir, zira söz konusu cümle kendi bağlamı içinde yorumlanmalı ve her şeyden önemlisi de, *Etik*'in beşinci bölümündeki 68. önermeye ilişkin olarak ve paralel biçimde konumlandırılmalıdır.

Bu bağlamda avamla ilgili iddia, ham bir Makyavelci nida değildir, tersine kendi bağlamı içerisinde (*E* IV Ö54), imgelemin eleştirisine ve aklın eğilimine tabi olur. Burada ortak yararı gözetmeye ve icra etmeye çağrılan peygamberler, olumlu bir başkalaşım olanağının tanıklarıdır. Tıpkı dördüncü bölümün 68. önermesinin bireyi gibi, *multitudo* da doğduğunda ham haldedir ve bir hayvan sürüsü gibi davranır; fakat bununla birlikte daima varlığın başkalaşımıyla ya da daha ziyade insanın kendi türünün kolektif bolluğu içinde üstlendiği bir başkalaşımla kuşatılmıştır. Spinoza Hobbesçu doğa durumuna, sivil durumu ona hükmetmek için programladığında ve kendisini tahakkümün ön kuruluşu olarak tertip etmeye çalıştığında olduğu kadar şiddetle karşı çıkmayacaktır hiçbir zaman. Topluluğun gücü, Tanrı bilgisi (*conoscenza*), arzunun kuvveti ve onun olumlayıcı eğilimi, politik sefaletin tüm sınırlarının ötesine sıçrar.

İncelemekte olduğumuz iddia ("Avam, eğer kendisi korkmadıysa, dehşet verici olur") karşısında, bunun kışkırtıcı ve didaktik etkilili-

ğini tanır ve yalnızca biz tekil bireylerin değil, aynı zamanda *multitudo*'nun da Etik'in beşinci bölümüne girmesi gerektiğini fark ederiz.

7. *Etik*'in beşinci bölümüne dönüp, şimdiye kadar birbirleriyle ilişkili olarak düşündüğümüz üç sorunu yeniden ele alabiliriz: aşınlık bilmeyen ve artık *Mens-Amor* bağlantısı içinde sökülen ve yeniden inşa edilen *Cupiditas*'ın ontolojik statüsü; fiziksel ölüm ve bedenlerin başkalaşımı sorunu; son olarak politikanın yapı taşı olarak toplumsal bağın ve demokrasinin politik ilkesi.

Mutasyon burada mutlak olarak olumlu bir rol oynar. Bir olumlama metafiziğiyle karşı karşıyayızdır. *Mens*'in hegemonyası, doğal bir sürecin sonucu olarak öne sürülür ve aynı zamanda, natüralist tutkular diyalektiğinin sonunun bir semeresi olarak tayin edilir. Biz, bengi haline gelebiliriz. Bu *mutatio* içinde, bengilik kavramının mistik (ya da "idealist") yönleri, kurucu praksisin asketik (ya da materyalist) açılışı içinde birbirlerini fesheder. Kurucu praksis, bengiliğe kavuşur ve onu kendi varoluşunun çerçevesi içinde temellük eder.

Yaban Kuraldışılık'ta öne sürdüğüm *Etik*'in beşinci bölümüyle ilgili yorumum, bengiliğin kurucu praksise içsel olduğunu belirtmediği için yanlıştır.

Şimdi *Etik* V Ö22'de başlayan argümanı izleyelim.

Beden ve Zihin, burada ve 23. önermede, bengilik içinde konumlandırılır: "Bengi olduğumuzu duyumsar ve deneyimleriz." Fakat bu bengi varlık, aynı zamanda bir bengi-oluştur. Biz, bengi olmaya başlarız (*E* V Ö31 n). Bu bengi-oluş içinde, güç kendisini ifade eder. *Mens ve Amor*, bu deneyimin üstün edimi içinde birleştiklerinde, biz daha güçlü oluruz. Burada deneyimin dinamiği, "o kadar az"ın karşılık geldiği "ne kadar çok"un tekrarlanması yoluyla ifade edilen olumlu bir ilerleme tarafından yönetilir: "*Quo plus...eo minus. Eo minus...quo major.*" "Zihin şeyleri ikinci ve üçüncü bilgi

türüyle ne kadar çok anlarsa, kötü duygulardan o kadar az etkilenir ve ölümden o kadar az korkar" (*E* V Ö38). Aynı önermenin notunda şöyle yazar: "Buradan, IV Ö39'un notunda değindiğim ve bu bölümde açıklayacağımı söylediğim şeyi, yani zihnin açık ve seçik bilgisi ne kadar çoksa ve dolayısıyla zihin Tanrı'yı ne kadar çok severse, ölümün de bizim için kadar az zararlı olacağını anlarız." Öyleyse "birçok şeye yatkın bir Bedene sahip olan birisi, en büyük parçası bengi olan bir Zihne sahiptir" (*E* V Ö39). Bu önermenin notunda geçen "*mutatio in aliud*" ("sürekli değişim") kavramı, yani bengiliğe doğru ilerleyiş ya da bengi-oluş, (dördüncü bölümdeki 39. önermenin notunda olduğu gibi) bedenin çocukluktan yetişkinliğe doğru başkalaşımına gönderme yapılarak izah edilir: Bu, insanlık çağını ve tarihi kuşatan gücün ontolojik emeğinin, kurucu praksisin, tekilliğin maddesi ve bengiliğin önermesi olduğu gücün gelişiminin sezilmesidir. Son olarak *Etik* V Ö40'ta şöyle der, "Bir şey ne kadar çok yetkinliğe sahip olursa, o kadar çok eyler ve o kadar az edilgen olur; ve tersine ne kadar çok eylerse, o kadar çok yetkindir."

Beşinci bölümdeki olağanüstü olan şey, entelektüel Tanrı sevgisini, bunun ardından bedenlerin sezgisel bilgisini (*conoscenza*) ve gücün başkalaşımını açan kurucu praksisin maddileşmesinin yeni sürecidir. *Etik*'in beşinci bölümü, elbette önemli çelişkiler barındırır. Bence en ciddi sınırlama, bilginin (*conoscenza*) ilk iki derecesiyle üçüncüsü arasındaki ayrımdan kaynaklanır. Bu ayrım içinde imgelem, gücün en yüksek yaratıcılığından formel olarak dıştalanır ve zaman, süreye indirgenir. Bunun sonucunda, ölümsüzlükle ilgili argümanlardan kurtarılamayan bengilik kavramında belli bir muğlâklık kalır. Fakat bu çelişkiler, bedenin maddiliğini bengiliğe çeken ve Mens'i, bedenle ilişki içinde, varoluşun ilerici gücünün itici kuvveti olarak tertip eden olumlu başkalaşım sürecinin anlaşılması olanağına engel olmaz. Bengiliğin süre dışında fethedilmesi (*E* V Ö34 ve Ö38; ama asıl olarak Ö21, Ö22, Ö23'te hazırlanır), bengiliğin bedenler içinde kurulmasıyla üstbelirlenir (*E* V Ö39 ve

Ö41). Bu pasaj çelişkili olabilir, fakat onun varoluşsal maddiliğin bengi bir başkalaşımına dair iması karşı koyulamazdır.

8. *Sub specie aeternitatis* demokrasi tanımını önermek için, geriye bir kez daha *omnino absolutum imperium* tanımını ele almak kalıyor.

Omnino absolutum imperium'a iki anlam vererek başlamıştık: İlk anlamı niceldi, bir araya gelmiş yurttaşların bütünlüğü olarak demokrasiydi. Nitel olan ikinci anlamsa toplumsallaşma sürecinin kendisiydi, bireylerin bir topluluk biçiminde başkalaşması, kusursuz biçimde doğal olduğu için daha da güçlü olan bir başkalaşımdı. Keza bu ikinci belirlenimin, bizi nasıl da geleneksel yönetim biçimleri teorisinin dışına çıkarttığını belirtmiştik; çünkü artık burada demokrasi, yalnızca mümkün yönetim biçimlerinden biri olarak değil, toplumsalın politik örgütlenişinin bütün mümkün biçimlerinin meşruluk şeması olarak daha radikal bir biçimde tanımlanmaktaydı.

Binyıldır süren ve hâlâ sürmekte olan bir ideolojik diktatörlüğün, demokrasiyi benzer yönetim biçimlerinden yalnızca biri olarak gören bir diktatörlüğün bu şekilde çatırdaması, zaten kendi başına oldukça istisnai bir durumdur.

Buradan, Spinoza'nın demokrasi tanımının, geleneksel yönetim biçimleri sınıflandırmasıyla karşılaştırıldığında, bir tür "yönetim-dışılık" [*non-government*] tanımı olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Bu anlamda, gücün yaratıcı mekanizması içinde teşhis ettiğimiz *omnino absolutum democraticum imperium*'un bu üçüncü niteliğine birkaç özellik daha ekleyebiliriz. Demek istiyorum ki *Etik*'in beşinci bölümüne göre, demokrasi bundan böyle *sub specie aeternitas*, yani durmayan ve sonu olmayan bir başkalaşım olarak tanımlanmalıdır –demokrasi korkunun, terörün ve ölümün şimdi-buradalığını yadsıdığı anda, "*absolutum*" bedenin gücünü giderek daha çok olumlar. Bedeni *Mens*'e doğru çeken bu başkalaşım içinde yalnızca uyum ve

pietas olumlanmaz, gücün düzeni ve kurucu praksisin tükenmez üretkenliği de kendilerini burada açığa vururlar. Öyleyse *imperium democraticum, omnino absolutum* olduğu için, bengilikte yaşadığı için, hiçbir Anayasayla (olumlu olan politik tüm Anayasaları kastediyorum) sınırlı değildir; fakat yetkinleşmeye giderek daha fazla muktedir olduğu için, bunları dinamik biçimde sürekli olarak aşar.

Imperium democraticum, "kurucu iktidardır". Ne kadar çok yetkinliğe sahip olursa, o kadar çok eyler; ve tersine ne kadar çok eylerse, o kadar çok yetkindir.

Şeylerin mevcut durumu korku, terör ve ölümle nitelendiğinde, bu durumu ortadan kaldıran, bir ideal değil gerçek kuvvettir.[2] Öyleyse Spinozacı demokrasi bir yönetim biçimi değil, toplumsal dönüşüm etkinliğidir, bir "bengi-oluş"tur.

[2] (İng. ç.n.) Bkz. Karl Marx ve Friedrich Engels, "Development of the Productive Forces as a Material Premise of Communism", *The German Ideology*, C I, II.5 (Amherst, NY: Prometheus Books, 1998), s. 57 ["Komünizmin Maddi Bir Önkoşulu Olarak Üretici Güçlerin Gelişmesi", *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli (Ankara: Sol, 1992), s. 58]: "Komünizm bizim için ne yaratılması gereken bir durum, ne de gerçeğin ona uydurulmak zorunda olacağı bir idealdir. Biz, bugünkü duruma son verecek gerçek harekete komünizm diyoruz."

Bitirirken: Spinoza ve Postmodernler

Gençliğim boyunca "kitabım" olan *Etik*'i çalışmaya yaklaşık yirmi yıl kadar önce, kırk yaşımdayken geri döndüğümde, kendimi içinde bulduğum teorik iklim öylesine değişmişti ki, karşımda duran Spinoza'nın, ilk çalışmalarımda bana eşlik eden Spinoza'yla aynı kişi olup olmadığını söylemem oldukça zordu. Nazizmin iktidara gelmesinden önceki dönemde geliştirilmiş olan filolojik okumalar –bilhassa Almanca olanları– Wolfson ve özellikle Guéroult tarafından ele alınarak yetkinleştirilmişti. Bu filolojik yenilenme temelinde yeni bir ontolojik yorum ortaya çıktı: Gilles Deleuze ve Alexandre Matheron, bunun ilk ve en güçlü temsilcileriydiler. Her ikisi de kendi Spinoza okumalarını 1968 yılı civarında yayımladılarve her iki ismin kitapları da, Spinoza'nın o dönemin atmosferini solumasını sağladı. O zamandan beri, yorumlardaki bu yeniliğin izinden giden Spinozacı eserler ve okullar, Fransa'nın yanı sıra İtalya, İspanya, Latin Amerika ve ABD'de çoğaldı. Deleuze ve Matheron tarafından yeniden okunan *Etik* felsefesi, bugün daha önce

hiç olmadığı kadar canlıdır. Bu felsefe, postmodernizmin işgaline karşı sığınılacak az sayıdaki barınaklardan birini oluşturur; hatta bu düşüncenin karşısına çıkarak, onu kendi alanında krize sokar. Bu yazıda geliştirmek istediğim tez budur.

Kendimize şu soruyu sorarak başlayalım: Altmışların sonlarındaki yeniden Spinoza okumasının kapsamı neydi? Bu okuma, esasen Alman Romantizminin Spinoza okumasına ve tam anlamıyla Hegel'in ortaya koyduğu akozmik metafiziğe dayanan geleneksel yoruma getirilen beş farklı revizyondan oluşuyordu.

Bu revizyonlardan ilki, içkinlik fikriyle ya da daha kesin olarak deneyimiyle ilgiliydi. Yeni yorum, derinlik olarak anlaşılan içkinlik fikrini yıkarak, bunun yerine içkinliğin yüzeysel ya da yüzey okumasını sundu. Böylece insanın kaderi, "yüzeysel" bir tanrının, yani olanağın içkin ufkunu oluşturan bir tanrının karşısına dikildi. Zorunluluğun gelecek olan özgürlükle (*libertà dell'a-venire*) özdeşleştiği bir durumda konumlandığımız sürece, zorunluluk ile özgürlüğün çakışabileceği fikri böylece anlaşılabildi. Spinoza'nın geliştirdiği dünyanın dedüksiyonu, bu dünyanın inşa edilmesiyle aynı şeydi.

Sonrasında ikinci revizyon, rasyonel dediğimiz amaçlılık fikrine ve etik dediğimiz *telos* fikrine dokundu. Birincisinde mesele, kavramı bütün metafizik ön kabullerden kurtararak onu asıl içeriği "yüzeysel" insanın beraberce çabalama ve/veya inşa etme yetisiyle aynı düzeyde olan bir ad ya da ortak nosyon haline getirmekti. Rasyonellik tarafından önceden kurulan tüm düzenler elendi ve kavram, insanın bilgiye (*conoscenza*) ve evrenin örgütlenmesine duyduğu ihtiyacın bir işlevi haline geldi. Keza etik *telos*, arzulayan yaşamın gelişimine geri yöneltildi. Tutku, artık hiçbir dışsallık tanımayan bir nedensellik bağlamı içinde hareket ediyordu: Gücün edimde olması gibi, edim de güçteydi; çünkü her ikisi de var olanın, içkinlik ufkuna serili mutlak konumunu tanımlıyordu.

Üçüncü revizyon politikti. Aristoteles'in yönetim arketiplerinin (Bir'in, Az'ın, Çok'un yönetimi) aşkınlığı teorisine göre ya da Hobbes'un otoritenin (egemenliğin) zorunlu aşkın hipostazı ön varsayımına göre sunulan politik aşkınsallar, mutlak içkinliğin bakış açısından değerlendirildikleri anda dağıldılar. Eğer hâlâ egemen bir iktidardan bahsedilecekse, bu ancak çokluğun demokrasisi biçiminde olabilir; yani kendi arzularının devinimi içerisinde ortak olanın [*common*] kuruluşuna yönelmiş olan bireyler topluluğunun mutlak özyönetimi olarak.

Dördüncü revizyon metafizik ve teolojikti. Bir tür bütünsel hümanizm ya da daha doğrusu bir tür kozmik ekosofi, benginin anlamını dünyanın ufkuna iade etti. Dünyanın kurucu eklemlenmelerinin sonsuz zenginliği içinde, bir Önce'ye ya da bir Sonra'ya, aşkın bir tanrısallığa ya da var olanın yaratıcı deneyiminin ötesine yerleştirilebilecek aşkın bir amaçlar krallığına artık yer yoktu. Yaratıcı deneyimin izleyeceği dünya içi yol bengiydi, bir özgürlük deneyimiydi. Bu perspektif içerisinden, soybilim kendisini bütün teleolojilere karşı öne sürdü.

Materyalizm fikriyle ilgili olan beşinci ve son da revizyon buradan doğdu. Madde bir bağlamın kavramı, evrenin hareketinin zarfı olmaktan çıktı. O artık bizzat arzunun kurucu süreci, değişen ve daima açık olan tonalite hareketinin yoğunluğuydu. Madde aşağıdan, dünyayı kuran yaratıcı hareketin içerisinden ve dolayısıyla tam da dünyanın geçirdiği dönüşümlerin dokusu olarak görülmeye başlandı. Klasik mekanist görüş, Spinozacı materyalist soybilimin içinde, başkalaşmış bir evren kavrayışına dönüştü. Böylece Spinozacı deneyim ontolojisi, kendi nihai noktasına ulaştı.

Deleuze ve Matheron'un okumaları üzerinden, Spinoza bize yeni bir ontoloji önerdi. Bu okumaların yeniden canlandırdığı ontoloji, modernin filozofu olan Spinoza'ya, moderni ayırt eden tüm niteliklerin –modernliğin metafizik seyrinin sınırları içinde– ötesine geçebilme

gücünü atfetti: transandantalizmi, en sönük gölgelerine kadar imha eden bir içkinlik ontolojisi, her türlü fenomenizmi reddeden bir deneyim ontolojisi, bir *arché*'nin (ilke ve buyruğun) kutsallığı içinde kök salmış olan fenomenoeski yönetim biçimleri teorisini sarsan bir çokluk ontolojisi, dünyaya dair etik ve bilişsel sorumluluğu insan edimiyle (*fare*) ilişkilendiren bir soybilim ontolojisi.

1970'lerin ikinci yarısında, Spinoza'yı yeniden yorumlayan bu temel eserleri okurken (ve bu eserlerin hipotezlerini özellikle politik alanda geliştirirken), bir felsefe tarihçisi gibi çalıştığıma içtenlikle inanıyordum. Spinozacı kuraldışılığın, iktidarın felsefeleri ile altüst edişin felsefeleri arasında modern çağın yüzyılları boyunca uzanan derin bir yarık açmayı bize öğretebileceğini düşünmemin sebebi de buydu. Böylece felsefi düşünce içinde, Spinoza'nın etrafında billurlaşan bir "diğer gelenek" gördüm: Machiavelli'den Marx'a uzanan ve Hobbes-Rousseau- Hegel'in oluşturduğu egemen hatta karşı duran bir gelenek. Tüm bunlar doğruydu ve hâlâ doğruluğunu koruyor: Bu hipotez, izleyen yıllarda farklı çalışmalarla da doğrulanmıştır. Bununla birlikte giriştiğimiz bu yeniden Spinoza okumasının, postmodern çağın yeni "zayıf" fenomenolojilerine karşı pozitif bir ontoloji (deneyim ve varoluş felsefesi) ve bir olumlama felsefesi sunmada bugün ne kadar yararlı ve önemli olabileceğini hiç hayal etmemiştim.

Yani bu yeni Spinoza'nın gözlüklerinden bakarak, var olanla ilgili dokümantasyonlara ve postmodernliğin felsefelerini niteleyen ontolojik çıkarımlara karşı bir set çekmenin hemen mümkün olabileceğini söylemek istiyorum.

Aslında bu felsefeler yüzeyseldir ve dünyayı, biçimlerin loş bir ışıkta dans ettiği bir sahneye çevirirler. Postmodernlikte yüzeyin ontolojik niteliğini yitirişi, deneyimin alanını, bütün koyuluğundan ve yoğunluğundan arındırmaya girişir. Böylece bu felsefeler bize, hayali olduğu kadar anlamsız, gösterişli olduğu kadar boş bir

gerçeklik sunar. Öyleyse Spinoza'nın aşkınlık eleştirisini, deneyimin ufkunun mutlaklık niteliğine sahip olduğuna dair çetin iddiayı taklit eden ve içkinlikten onun sertliğini (*durezza*) çekip almaya çalışan, yüzeyin bir algısıdır.

Dahası bunlar, Spinoza'nın radikal teleoloji eleştirisini kabul edip bütün ideolojilerin sona erdiğini beyan ederek, bu eleştiriyi insan praksisinin kurduğu hakikatin ya da *telos*'un reddi sanan ve ortak olanı, kendisini pratik olarak bir hakikat biçiminde kurma olanağından mahrum eden felsefelerdir. "Tarihin sonu" denilen şey, buraya patron olarak atanır.

Dahası bunlar, Spinoza'nın otoritenin aşkınsal mutlaklığına getirdiği eleştiriyi kabul eden, ama onun imajını el altından yeniden sunan pragmatik felsefelerdir: arzuya, özgürleşmenin ortak bir etkililiğinin (*effectiveness*) bahşedilememesi gibi, çokluğun praksisine de kurucu bir etkililiğin (*efficacy*) bahşedilememesi ölçüsünde –en azından savunulan görüş budur–, (ayırt edilemezliği içinde) vahşi olduğu kadar değerden de düşmüş bir imaj. Bunu, içinde çokluğun hareketlerinin şekillendiği politik biçimlerin değerlendirilmesindeki bir tür şüpheci "*libertinage*" ve ironik bir demokrasi kavramı (ki bu kavram "yine de felsefeden iyidir") izler.

Dahası bunlar, Spinoza'nın hakikati içkinleştirmesini ve varlığın ortak inşasının vahşi yazgısını olumsuz bir belirlenime doğru iten felsefelerdir: tutarlı olan bir varlık ya da varoluş, ama ancak radikal bir ontolojik olumsuzluk anlamında. Burada tutku arzuyla eşleşmez, içeriye doğru patlar –çağımızdaki yozlaşmanın işareti olarak. Tekilin direnişi, öznelliğin sadece larvası olan bir tanıklığın kıyısında, negatif bir mit halini alıncaya dek harap düşer.

Dahası bu, başkalaşımı dünyanın teknolojik dönüşümünün dokusu ve yeni bir tekilleşmenin temeli olarak düşünmekten uzak, var olanın daimi ısrarını yalnızca yeni biçimlerin kaosu ve sınırların

gölgeleri içinde kabul eden bir materyalizmdir. Bu nedenle yeni bilgi (*sapere*) ve praksis ağları, her türlü antropolojik özellikten vazgeçmiş görünür.

Postmodernliğin felsefelerinin (en bilinenlerinden bazılarını sayacak olursak Lyotard'dan Baudrillard'a, Rorty'den Vattimo'ya, Virilio'dan Bruno Latour'a), çağımızın fenomenolojisinin özsel niteliklerini algılayamadığı kesinlikle söylenemez. Fakat istisnasız tüm bu versiyonların bize sunduğu, transandantalizmin sonunun geldiğine dair mukaddes bir anlatının yanı sıra onun ölümünden sonra geriye kalan anlamsız bir gösteridir. Bu bir tür vazgeçme savunusudur; sinizmin kıyısına yerleşmiş, kâh eğlenceli kâh acıklı bir geri çekilme savunusudur. Belki de sinik bir ontoloji? Neden olmasın. Muzaffer bir iktidar kavramıyla onun kibrinin yeni maskesi olan bu sinik ontoloji, nerede direniş varsa oraya dayatılır.

Eğer bizim Spinoza'mızı çıkaracaksak karşısına, bu çürümeye direnmek aslında kolaydır. Burada içkin varlık, varoluşun bastırılamaz sevincini ve yaratıcılığını ifade eder. Olumlayıcı varlık kavramı, önümüze yanılsamalı ufuklar sermez; daha ziyade, sonsuzluğa dayanan gelecek olan zamana (*a-venire*) duyulan dingin güveni sunar. Spinoza'nın gözlükleri, dünyayı, bengiliğe duyulan arzunun her canlının ruhunda doğurduğu dinginlikle seyre dalar. Yaşamı seyirlik bir surette sabitleyen bir iktidara karşı arzunun gücü...

Son olarak şunu söylemek istiyorum ki Deleuze ve Matheron'a borçlu olduğumuz Spinoza'nın yeniden keşfi, "bu" dünyayı, diğer bir deyişle "ideolojilerin sonu"nun ve "tarihin sonu"nun dünyasını, yeniden inşa edilecek bir dünya olarak yaşama olanağını tanır bize. Bu keşif bize, bireylerin ve çokluğun ontolojik uyumunun, yaşamın her tekil belirişine bir direniş ve yaratma eylemi olarak bakma fırsatını sağladığını gösterir. Filozoflar "sevgi" kelimesinden hoşlanmasalar da, postmodernler onun adını solmakta olan bir arzu fikriyle birlikte ansalar da, *Etik*'i yeniden okumuş ve Spi-

nozacılar tarafında olan bizler, hiç sıkılıp utanmış gibi yapmadan, en güçlü tutku, ortak varoluşu yaratan ve iktidarın dünyasını yıkan tutku olarak sevgiden söz etmeye cüret ediyoruz.

Dizin

A

Althusius, Johannes 56, 59, 60
Althusser, Louis 131
Aristoteles 102, 159

B

Balibar, Étienne 54, 71, 72, 82, 138
Baudrillard, Jean 162
Bayle, Pierre 90, 91
Beccaria, Cesare 91
Benjamin, Walter 10, 11
Bertrand, Michèle 77
Biasutti, F. 92
Binni, Walter 90, 99
Blitzer, Charles 57
Bloom, Harold 94
Bobbio, Norberto 9, 56, 57
Boscherini, E. Giancotti 91, 92
Brandt, Fritjof 76
Bruno, Giordano 28, 92, 93, 105, 162

C

Cassirer, Ernst 106, 118, 120
Condillac, Étienne Bonnot de 91, 97
Croce, Benedetto 4, 102, 104

D

Deleuze, Gilles 8, 11, 17, 35, 50, 63, 70, 107, 132, 143, 157, 159, 162
Del Vecchio, Giorgio 56
Derathé, Robert 56
Descartes, Rene 9, 58, 60, 76, 78, 92, 93, 130
DeWitt kardeşler 33
Diderot, Denis 74, 91
Dilthey, Wilhelm 94
Droetto, Antonio 56
Duguit, Léon 56

E

Eckstein, Walther 51, 54
Einstein, Albert 28
Engels, Friedrich 156
Eşitçiler (Levellers) 57, 60

F

Fichte, Johann Gottlieb 51, 54, 92, 116
Foucault, Michel 11, 13, 131, 132
Francès, Madeleine 50, 51, 73
Friedrich, Carl 56, 59, 156

G

Gentile, Giovanni 92, 93
Giancotti, Emilia 54, 91, 92, 138
Gierke, Otto von 56, 59
Gioberti, Vincenzo 93
Goethe, Johann Wolfgang von 116
Gough, J. W. 56
Guattari, Félix 4, 15
Guéroult, Martial 35, 106, 116, 118, 157

H
Habermas, Jürgen 123, 129, 131
Hacker, K. 35, 51
Hardt, Michael 7, 11, 13, 15, 16, 50, 53, 96
Harrington, James 57, 60, 66, 67
Haym, Rudolf 129
Hebraeus, Leo (Levi Ben Gershon) 92
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 9, 50, 68, 70, 104, 107, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 129, 130, 131, 158, 160
Heidegger, Martin 120, 123, 124, 125, 126, 130
Helvetius, Johannes 90, 91
Herder, Johann Gottfried von 116
Hobbes, Thomas 42, 49, 76, 87, 90, 159, 160
Hölderlin, Friedrich 107

J
Jacobi, Friedrich 115
Jamme, C. von ve H. Schneider 107
Jellinek, Georg 56

K
Kant, Immanuel 9, 57, 116, 123
Kelsen, Hans 9, 57, 65
Keynes, John Maynard 9
Kolakowski, Leszek 35, 51

L
LaMettrie, Julien Offray de 91
Lampsakoslu Straton 91
Latour, Bruno 162
Leibniz, Gottfried Wilhelm 115
Leopardi, Giacomo 5, 12, 15, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 112, 114
Lessing, G. E. 115
Locke, John 66, 67
Löwith, Karl 122
Luhmann, Niklas 57
Lyotard, Jean-François 162

M
Macherey, Pierre 8, 35, 50, 70, 117
Machiavelli, Niccolo 11, 28, 36, 42, 49, 57, 58, 59, 60, 81, 146, 160
Macpherson, C. B. 57, 60
Mamiani, Terenzio 93
Mandarini, Matteo 11, 14, 81, 146
Marramao, Giacomo 54, 55
Marx, Karl 4, 28, 49, 54, 70, 122, 131, 156, 160
Matheron, Alexandre 8, 35, 50, 56, 61, 70, 72, 82, 86, 104, 106, 138, 143, 157, 159, 162
Maupertuis, Pierre Louis Moreau de 91
Mendelssohn, Moses 115
Mignini, Filippo 77
Moro, Aldo 7

N
Nietzsche, Friedrich 100, 122

P
Pascal, Blaise 28
Pashukanis, Evgeny 9
Poli, M. de 91
Popkin, Richard 60
Prete, A. 91
Procacci, Giuliano 58

R
Raab, Felix 58
Ravà, Adolfo 51, 54, 92, 93
Rawls, John 57
Rorty, Richard 162
Rosenzweig, Franz 129
Rousseau, Jean-Jacques 42, 51, 58, 73, 78, 160
Rubel, Maximilien 70

S
Saccaro Battisti, Giuseppe 55, 71, 78, 82
Santinelli, C. 91, 92, 93
Schelling, F. W. J. 93, 107, 116
Schopenhauer, Arthur 100, 102, 104
Solari, Giorgio 51, 54
Spink, J. Stephenson 60
Strauss, Leo 51, 54, 55, 56, 76, 87
Szondi, Peter 116

T
Timpanaro, Sebastiano 100
Toland, John 67
Tosel, André 54, 55, 61, 70, 71, 87

V
Vattimo, Gianni 162
Verri kardeşler 91
Vico, Giovanbattista 92, 93
Vinti, C. 129
Virilio, Paul 162
Vlachos, Georges 57
Voltaire 60, 74

W
Walther, Manfred 54, 115
Warrender, Howard 76
Weil, Eric 129
Welzel, Hans 56
Wolff, Christian 115
Wolfson, H. A. 35, 51, 157

Z
Zagorin, Perez 57

Spinoza'nın yeniden keşfi, "bu" dünyayı, diğer bir deyişle "ideolojilerin sonu"nun ve "tarihin sonu"nun dünyasını, yeniden inşa edilecek bir dünya olarak yaşama olanağını tanır bize. Bu keşif bize, bireylerin ve çokluğun ontolojik uyumunun, yaşamın her tekil belirişine bir direniş ve yaratma eylemi olarak bakma fırsatını sağladığını gösterir. Filozoflar "sevgi" kelimesinden hoşlanmasalar da, postmodernler onun adını solmakta olan bir arzu fikriyle birlikte ansalar da, Etik'i yeniden okumuş ve Spinozacılar tarafında olan bizler, hiç sıkılıp utanmış gibi yapmadan, en güçlü tutku, ortak varoluşu yaratan ve iktidarın dünyasını yıkan tutku olarak sevgiden söz etmeye cüret ediyoruz.

Antonio Negri

ISBN: 978-605-81033-8-2
9 786058 103382
Zoe

THG
0351768
RYZ