7
Felsefe

SPINOZA İLE KARŞILAŞMALAR

Derleyenler:
Güçlü Ateşoğlu & Eylem Canaslan



SPINOZA İLE KARŞILAŞMALAR • Der.: G. Ateşoğlu & E. Ca

AYRINTI
FELSEFE
2. BASIM

938

GÜÇLÜ ATEŞOĞLU

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Öğretim Üyesi. Ağırlıklı olarak Alman İdealizmi, Spinoza, Vico, Marx, siyaset felsefesi, tarih felsefesi, ontoloji üzerine çalışıyor. *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, *Doğu-Batı*, *Cogito*, *Virgül*, *Felsefelogos*, *Düşünen Siyaset*, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi* gibi dergilerde yazıları ve çevirileri yayımlandı. Doğu-Batı Yayınları'ndan *Alman İdealizmi I: Fichte* (Eyüp Ali Kılıçaslan'la) ve *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* (Doğan Özlem'le; 4. baskı), *Alman İdealizmi II: Hegel, Karl Marx: Seçme Yazılar (Hayalet gibi elliye yakın kitabın editörlüğünü üstlendi. Halen Gadamer'in Hegel'in Diyalektiği kitabıyla Kant'ın Kısa Yazıları'nı* yayıma hazırlıyor.

EYLEM CANASLAN

Lisans eğitimini Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde (2002), yüksek lisans eğitimini Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde (2009) tamamladı. Yüksek lisans tezi Hobbes ve Spinoza üzerinedir. "Spinoza'da Demokrasi" başlıklı doktora tezini Galatasaray Üniversitesi'nde 2019 yılı başında tamamlamış ve savunmuştur. Dost Kitabevi Yayınları tarafından yayımlanmakta olan Spinoza'nın *Toplu Eserleri* dizisinin hazırlanışına katkıda bulunmuştur. Spinoza dışında on yedinci yüzyıl felsefesi, siyaset felsefesi ve Marksizm alanlarında çeşitli yazı ve çevirileri mevcuttur. 2010 yılından beri Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisidir.

Ayrıntı: *938*
Felsefe Dizisi: 7

Spinoza ile Karşılaşmalar
Derleyenler: Güçlü Ateşoğlu & Eylem Canaslan

Felsefe Dizisi Editörü
Güçlü Ateşoğlu

Yayıma Hazırlayanlar
Selin Aktuyun & Mehmet Ata Arslan

Son Okuma
Selin Aktuyun

© Güçlü Ateşoğlu & Eylem Canaslan, 2015

Bu kitabın tüm yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Fotoğrafı
Imagno / Hulton Fine Art Collection
Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı ve Cilt
Deren Matbaacılık Ambalaj San. ve Tic. Ltd. Şti.
Beylikdüzü OSB Mah. Orkide Cad. No: 9/Z
Merkez Köyü / Merkez Bucağı / Beylikdüzü / İstanbul
Tel.: (0212) 875 48 86-87
Fax: (0212) 875 48 88
Sertifika No.: 34011

Birinci Basım: *Aralık 2015*
İkinci Basım: *Şubat 2019*
Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-605-314-047-4
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/AYRINTIYAYINEVI facebook.com/ayrintiyayinevi instagra

Spinoza ile Karşılaşmalar

Derleyenler: Güçlü Ateşoğlu & Eylem Canaslan



Felsefe Dizisi

Felsefe Işığıyla Arayışlar
Prof. Dr. Nejat Bozkurt

Özgürlük Üzerine Bir Deneme
Herbert Marcuse

Felsefeye Davet 1
Veysel Atayman

Kaygı Kavramı
Yasemin Akış

Mitostan Felsefeye
H. Attilla Erdemli

Frankfurt Okulu
Eleştiri, Toplum ve Bilim
Kurtul Gülenç

Hâlâ Hayalleri Olanlar İçin Felsefe
Wolfram Eilenberger

Akıllı Kişiler İçin Felsefe Rehberi
Roger Scruton

Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?
Reddedilemeyecek Bir Felsefi Teklif
Çetin Balanuye

İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine
F.W.J. von Schelling

Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine
Heinrich Heine

Kuşkuculuk
Phyrrhonculuğun Ana Hatları-Mantıkçılara Karşı-Fizikçilere Karşı
Sextus Empiricus

Kant Felsefesinin Politik Evreni
Derleme, Çeviri ve Giriş
Hakan Çörekçioğlu

Aşkın Metafiziği
Arthur Schopenhauer

Aydınlanma, Devrim ve Romantizm
Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu 1790-1800
Frederick C. Beiser

Eleştirel Fragmanlar
Felsefi Aforizmalar
Friedrich Schlegel

Felsefi Masallar
Martin Cohen

Küçük İnsanlar, Büyük Sorular
Yarının ve Bugünün Büyükleri İçin 20 Felsefi Hikâye
Wolfram Eilenberger

Cemal Bâli Akal'a, saygı ve vefayla...

İçindekiler

Katkıda Bulunanlar 10
Sunuş 11

Birinci Bölüm
Bedenin Düşüncesi *ve* Düşüncenin Bedeni
Savaş Ergül 15
Spinozacı Paralelizm Öğretisi: Çelişki mi, Çare mi?
Çetin Balanuye 31
Spinoza'nın Sıfat Kavrayışı Üzerine Üç Yorum: Hegel, Macherey ve Deleuze
Emre Koyuncu 40
Proto-demokratik Bir Perspektiften Felsefi Pedagoji ya da Anlama Yetisinin Düzeltilmesi
Eylem Canaslan 56
Spinoza'nın Üçüncü Tür Bilgi Anlayışı ve Kant'ın Eleştirisi
H. Bülent Gözkân 77
Hegel'in Spinoza Yorumunda Kanatlarını Açan *Minerva'nın Baykuşu*
Güçlü Ateşoğlu 97

İkinci Bölüm
Spinoza'da Hukuk ile Hak İlişkisi
Reyda Ergün 113
Hegel'den Jellinek'e Devlet Teorisinde Spinoza
Birden Güngören Bulgan 137
Spinoza'da *Fortitudo* ve Barış Üzerine
Gaye Çankaya Eksen 149
Tabii Yasadan Tabii Hakka: Locke ve Spinoza
Orkun Güner 162
Spinoza: Bir Özgürleşme Siyaseti Ontolojisi
Bülent Eken 194
Spinoza ve Hobbes'ta Çokluk Kavramı 203
Özge Akarsu 203

İmgeden Akla: Spinoza'nın Toplum ve
Bireysellik Anlayışını Tutkular Üzerinden Yeniden Okumak
Mehmet Şiray 212
Spinoza Felsefesi Perspektifinden Sanat Alanına Bakış
Özge Ejder 226
Spinoza'nın *Ethica*'sı Bağlamında Mizahın Politik İşlevi
Nazile Kalaycı 238
Şeyh Bedreddin'i Spinoza ile Okumak
Çetin Türkyılmaz 255
Spinoza, İsa ve Yeni Ahit
Alber Nahum 266

Katkıda Bulunanlar

Özge Akarsu: Antwerp Üniversitesi'nde doktora öğrencisi
Çetin Balanuye: Akdeniz Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Öğretim Üye-

Birden Güngören Bulgan: Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde öğretim üyesi
Özge Ejder: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Öğretim Üyesi
Bülent Eken: Kadir Has Üniversitesi İletişim Tasarımı Bölümü'nde Öğretim Üyesi
Savaş Ergül: Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Öğretim Görevlisi
Reyda Ergün: Kadir Has Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde Öğretim Üyesi
Gaye Çankaya Eksen: Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Öğretim Görevlisi
Hasan Bülent Gözkân: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Öğretim Üyesi
Orkun Güner: Kadir Has Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde Araştırma Görevlisi
Nazile Kalaycı: Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Öğretim Üyesi
Emre Koyuncu: Bilkent Üniversitesi'nde Öğretim Görevlisi
Alber Nahum: Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Araştırma Görevlisi
Mehmet Şiray: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Öğretim Üyesi
Çetin Türkyılmaz: Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Öğretim Üyesi

Sunuş

Bu derleme, Türkiye'de ne mutlu ki artık tarihi bir birikimi olduğundan, kuşaklarının oluşmaya başladığından rahatlıkla bahsedebileceğimiz ve sayıları giderek artmakta olan Spinoza araştırmalarına ve yorumlarına bir katkı olması niyetiyle hazırlanmıştır. Ülkemizde "Spinozacılık" deyince akla ilk gelen hocalarımızın çalışmalarından olduğu kadar, ayrıksı filozofa duyulan akademi dışı ilgiden, siyasal, kültürel ve sanatsal türlü alımlama biçimlerinden de beslenmiştir. Bu zeminden hareketle, Spinoza üzerine yeni tezleri, farklı okumaları, üretken tartışmaları, donanımlı çevirileri ve incelemeleri teşvik etmeyi hedeflemektedir.

Okuyacağınız yazılar, bir yazı hariç, 26-27 Şubat 2015 tarihlerinde, bu kitabın editörlerinin girişimiyle Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü tarafından gerçekleştirilen "Spinoza ile Karşılaşmalar" sempozyumunda bildiri olarak sunulmuştur. Böyle bir sempozyumun düzenlenişinde heyecanımızı paylaşan, katkısı bulunan herkese, tüm konuşmacılara ve yazarlara, sempozyuma nitelikli soru ve yorumlarıyla değer katan dinleyicilere, kitabın yayıma hazırlanışında emeği geçen dostlara ve de zihnimizin merceklerini perdahlamaya devam eden Spinoza'nın kendisine teşekkürü bir borç biliriz.

Güçlü Ateşoğlu, Eylem Canaslan
Kasım, 2015

Birinci Bölüm

Bedenin Düşüncesi *ve* Düşüncenin Bedeni

Savaş Ergül

İlkin, derlenen kitabın –*Spinoza ile Karşılaşmalar*– ve yazımın –"Bedenin Düşüncesi *ve* Düşüncenin Bedeni"– başlıklarıyla başlayalım. Kitabın başlığında karşılaşma kelimesinin çoğul kullanılmasından da anlaşılacağı üzere farklı nitelikler, dereceler ve frekanslarda seyreden pek çok karşılaşmanın olabileceği göz önünde bulunduruluyor. Mesela, karşılaşmalar repertuarından bir çırpıda şunları sunabiliriz: Leyla ile Mecnun'un, Mem ile Zin'in aşka dönüşen olumlu karşılaşmaları. Fransa'daki 68 Mayıs olaylarında, birbirini gören ve haberdar olan ama bir türlü o "büyük ve arzu edilen ortaklığı" yakalamayan öğrenciler ile işçilerin karşılaşması. Yusuf Atılgan'ın *Aylak Adam* romanında, C ile B'nin bir türlü karşılaşamaması, okurlar içinse hayali bir karşılaşmanın gerçekleşmesi. Bir de yıkıcı sonuçlara neden olan karşılaşmalar vardır: Sicilyalı matematikçi Archimedes'in, kentin Romalılarca işgal edilmesinden sonra Romalı bir askerle karşılaşmasında olduğu gibi. Rivayete göre, Archimedes kumda çeşitli geometrik figürleri çizip düşünmekteyken yanına gelen Romalı asker, General Marcellus'un onu çağırdığını söyler. Archimedes söyleneni pek umursamadan şu anda yaptığı kanıtlamayı bitirmek istediğini söyler. Bu cevaba sinirlenen asker geometrik bir tanıtlamayla uğraşan matematikçi Archimedes'i öldürür. İktidar ile bilimin uzlaşamayan yıkıcı karşılaşması.

Verdiğimiz bu karşılaşma örneklerini, Alain Badiou'nun hakikat usulleri ve felsefi koşulları olarak adlandırdığı "siyaset, sanat, bilim ve aşk" başlıkları altına dağıtabiliriz. Felsefe ise, bu koşulları ve onların hakikatleri ortaya çıkaran olumlu ve olumsuz karşılaşmalarını boş bir uzama taşıyarak birlikte mümkün olmasını dü-

şüncede ortaya koyar.[1] Felsefenin koşullarında gerçekleşen karşılaşmalara değil de bizzat felsefi karşılaşmalara baktığımızdaysa, akla ilk gelen kişi, neredeyse bütün felsefi jestlerimizin ve metaforlarımızın ilk biçimlerini belirli bir sahne düzeni kurarak sunan Platon'dan başkası değildir. Platon *Parmenides* adlı diyaloğunda, ilkin Parmenides'in görüşünü savunan Zenon ile Sokrates'in, sonra da Sokrates ile Parmenides'in karşılaşmasını sunar bize. Fakat sahnede duran karakterler ve cereyan eden tartışma son derece ilginç bir karşılaşmayı ortaya çıkarır. Karşılaşmanın muhataplarından Sokrates henüz gençtir ve genç Sokrates, Zenon'un öne sürdüğü paradoksları öğrencisi veya ölümüne sadakat göstermiş hayranlarından biri diyebileceğimiz Platon'un idea görüşüyle paradoks olmaktan çıkarır. Tartışmayı önce izlemekle yetinen, sonrasında dahil olan Parmenides ise, Platon'a ait olan fakat genç Sokrates'in sunduğu idea görüşünü kimi soru ve örnekler yardımıyla çürütür. Hocası Sokrates'i idea görüşünü savunan biri olarak gösterip, onu öğrencisi yapan ve "hocasının hocası"na dönüşen Platon, ayrıca Parmenides'in ağzından kendi görüşlerinin bir eleştirisini sunmasıyla Parmenides'e de kendi ikizi olarak karşılaşma sahnesinde bir yer tayin eder. Joyce'un bir ifadesini ödünç alıp söylersek, kırık bir aynadan yansıyan bir görüntüdür bu: Parmenides, Platon'un ilk dönem görüşünü, geç dönem Platon argümanlarını kullanarak eleştirirken aynı zamanda kendi felsefesini de eleştirel bir yoklamaya tâbi tutar. Dolayısıyla, metnin ikinci bölümünde işe koşturulan Parmenides, idea görüşünün sınaması için yeni bir alıştırma yaparken, aynı zamanda kendi *Bir* görüşünün de bir eleştirisini sunar. Önceli olarak Parmenides'i ardılına ve kendisinin eleştiricisine, hocası olarak Sokrates'i öğrencisine, kendisini de hem öğrenci hem hoca, hem eleştirilen hem eleştiren, aynı zamanda bütün sahnenin kuruluş düzenini sağlayan yazar olarak dahil eden bir Platon'la karşılaşırız. Platon Sokrates'e, Zenon'a ve Parmenides'e karşı. Platon, Platon'a karşı. Herkesin ve kendisinin karşısında Platon ve Platonlar.

Karşılaşmaya dair bu kısa hazırlıktan sonra, yazımızın adına gelebiliriz. "Bedenin Düşüncesi *ve* Düşüncenin Bedeni." Birkaç farklı karşılaşma düşünebiliriz burada. Sadece başlıktaki "karşılaşmalar" terimi çetrefil ve çoğul değildir, aynı zamanda çoğul bir

1. Alain Badiou, *Felsefe İçin Manifesto*, Çev. Nilgün Tutal ve Hakkı Hünler, Aralık Yay., İzmir, 2005, s. 23.

Spinoza'dan/Spinozalardan da söz etmeliyiz. Spinozacı beden ve düşünce, Spinozacı bedenin düşüncesi ve Spinozacı düşüncenin bedeni. Birlikteler mi, yan yanalar mı, yoksa karşı karşıyalar mı? "*Ve*"nin iki yakasında duran tamlama *genitivus objektivus* mu, *genitivus subjektivus* mu? İtalik "*ve*"nin kendisi karşılaşma sahnesinde nasıl bir yer tutar? Negri iki Spinoza'dan, Deleuze ise iki *Ethica*'dan söz eder. Evet, en az iki Spinoza ve iki *Ethica* olmalı. Dahası kimi zaman *Ethica*'nın bölümlerine kitap muamelesi yaptığımız, diğer bölümlerden koparark okuduğumuz da olur. Neden olmasın? Kendi önsözleri, ekleri ve her seferinde yeniden başlayan tanım ve aksiyomlarıyla bir derlemenin içinde bağımsız, yan yana, birlikte ve karşı karşıya dururlar. Spinoza'yı ikinci, üçüncü ve dördüncü kitapların sunduğu varoluş dünyasıyla mı, yoksa birinci ve beşinci (en azından son kısmında) kitapların özler alanıyla mı sunmalıyız? Birlikte mi, ayrı ayrı mı? Bu iki bölgenin karşılaşmasında ve bizim onlarla karşılaşmamız hakkında neler söyleyebiliriz?

Bu ve benzeri sorulardan yola çıkıyoruz. Sunduğumuz çerçeve ve sorular, Spinoza'nın dolaysız ve düz çizgide ilerleyen bir okumadan ziyade çapraz bir okumaya daha uygun oluğunu gösterir. Bilindiği üzere Negri, *Yaban Kuraldışılık* adlı kitabında, *Ethica*'nın birinci ve beşinci bölümlerinden duyduğu rahatsızlığı saklamamış, bu bölümleri ıskartaya çıkartmak, etkilerini ve sonuçlarını asgari bir düzeye çekmek istemiştir. Birinci ve beşinci bölümler, hafifçe veya şiddetli bir şekilde yana itildiğinde, Spinoza'nın kurduğu kipler ve varoluşun dünyasına geçiş yapılır; böylece *conatus*-la arzu felsefesine modellik yapan beden düşüncesi temel kurucu zemin olur. Bir beden modeli etrafında kurulan yüzey felsefesi düzleminde inşa edilen kipler dünyası, Spinozacı felsefenin asıl nesnesi olur. Deleuze ve Negri'nin Spinoza yorumlarının bu denli ilgi çekmesinin nedeni, Spinoza'daki kipler meselesini, özel olarak da beden kipini merkezi bir noktaya çekmeleriydi. Oysa kipler meselesi daha önceki yorumcular için güçlüğün ve uyumsuzluğun adıydı. Hegel, kipler alanını kastederek Spinoza felsefesinin akozmizminden söz ediyordu. Doğrusunu söylemek gerekirse, Spinoza'nın felsefesinin dünyasız olması bir yana, Hegel'in Spinoza felsefesinin dünyasız olduğuna dair iddiasına gönül rahatlığıyla itiraz edebilir ve tam aksi bir görüşü savunarak, daha önce hiçbir felsefede hiç olmadığı kadar güçlü bir şekilde ortaya çıkan bir

dünyadan söz edebiliriz. Dünyasız bir filozoftan illa söz edilecekse, düşüncenin gereklerini ve sonuçlarını takip eden Descartes'ı örnek vermek daha uygun olacaktır. *Ethica*'nın ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümleri, bedenin ve bireylerin varoluş *-Daseinın-* dünyalarını sunmasıyla dünyanın mükemmel bir gösterimi olarak ortaya çıkarlar. Felsefede daha önce hiç olmadığı kadar güçlü bir şekilde ortaya konan bir duygular mantığını görürüz. Bir varoluş nedir ve bir karşılaşmada başına neler gelir? Bedenin bütün duygulanışlarının sahnelendiği bir karşılaşma uzamından, bedenlerin ve bireylerin içinde devindikleri duygulanışlar ve etkilerden söz edilir. Bedenler, bir halden bir hale, bir halin kendi içindeki varoluşsal yoğunluklar içinde durmadan gezinirler. Varoluşa geçişle birlikte gezintinin temelinde *conatus*, yani var olmakta devam etme ve varlığını sürdürme çabası ve arzusu yer alır. *Ethica*'nın üçüncü bölümünün yedinci önermesi şöyledir: "Herhangi bir şeyin varlığını sürdürmek için sarf ettiği çaba, şeyin fiili özünden başka bir şey değildir."[2] Ayrıca aynı bölümün elli altıncı önemesinin kanıtlamasında arzu, mevcut durumdan herhangi bir eylemde bulunmaya yöneltilmiş olarak düşünüldüğü sürece insanın özü olarak kabul edilir.[3] Bu çaba ve arzuyu yönlendiren ve düzenleyen ise, Badioucu terimlerle söylersek, Spinozacı felsefenin transendental indeksler olarak nitelendirebileceğimiz "sevinç ve keder" terimleridir.

Sevinç ve keder transendental indeksleri ışığında, dünya içinde bölünen dünyalar ve onların ayrı mantıklarını seyrederiz. Umut, neşe ve yaratmanın sevinçli dünyası karşısında korku, nefret ve kinin kederli dünyası. Transendental indekslerin faklı terimlerine göre biçimlenen dünyaların birbirlerine uzaklığı ise sanıldığından çok daha azdır. Bitişir ve yan yana dururlar; çünkü beden ve onun düşüncesi, durmadan duygu ve duygulanış akışları içinde gezinmekte ama kesinkes bir sabitlik noktası kuramamaktadır. Kimi bentler ve dayanaklarla olumlu deneyimleri biriktirip geçici bir sabitlik sağlanıyor olsa bile, tedbirler kendi içindeki geçişleri engellemeye yetmez. Bu yüzden Spinoza, üçüncü bölümün "Duyguların Tanımları" kısmında sevinç ve keder terimleri -bu yazıdaki kullanımımızla transendental indeksler- için "geçiş" kelime-

2. Benedictus Spinoza, *Ethica*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yay., İstanbul, 2011, s. 341.
3. *A.g.e.*, s. 455.

sini kullanıyordu: Yetkinlik değil, yetkinliğin artması ve azalması, iki uç arasındaki salınım olarak "geçiş" sürecin hâkim öğesidir.[4] Apayrı yönlere uzanan keder ve sevinç dünyaları arasındaki ilişkinin ve dağılmanın ortak noktası beden ve onun düşüncesidir. İmgelemin etkilerinden çıkartılıp, ilişkilerin yasalarına ve oranlarına doğru taşınan bir süreçtir bu. Her ne kadar sevinçli tutkular bizim eyleme gücümüzü ve akılla uymayı artırsa da, yine de yeterli olmazlar. Bu şu anlama gelir: Ortak kavramlar, karşılaşmaların rastlantısallığından kurtulmamızı ve ilişkilerin düzenini anlamamızı sağlayıp bizi genelin ve evrenselliğin bakış açısına yerleştirseler de, hakikat mefhumuyla çalışan bir felsefe için hâlâ varmak istediğimiz yere gelebilmiş değiliz –biraz daha ilerlemek gerekir. Ortak kavramlar, sabit ve kararlı bir dünya kurmanın anahtarıdır; fakat Spinozacı felsefenin arzusu, ortak kavramların dünyasının ötesine uzanır. Bu öteye uzanma arzusu, aynı zamanda ortak kavramlar dünyasındaki sabitliğin kendisini bir sorun olarak konumlandırır.

Varoluş dünyasında, dünyanın mantığında daimi bir kriz vardır. Negri, Spinoza felsefesini özler düzeyinde değil de varoluş dünyasında ilerleyerek inşa etmek istediğinde, Hobbes'tan farklı olarak Spinoza'nın, krizi de kapsayan bir ontoloji kurduğunu iddia eder. Bu doğrudur, fakat doğrunun burada olmadığını kaydeden bir itirazla birlikte; çünkü Negri'nin, krizi içine kapattığı ontolojinin *conatus* alanından sağ salim çıkabileceğini düşünmüyorum. Dahası, bu alan için farklı transendental indeksleri (korkuya karşı umut, tek ağız olan monarka karşı çoğul sesler, monarşiye karşı demokrasi, Leviathan'a karşı kitlelerin mutlak bedeni) seçmiş olmalarına rağmen, Spinoza hâlâ Hobbes'un belirlediği alanın içinde hareket etmektedir. Farklı yönlere alıp gidilmek istenen karşıt terimlerin iplikleri, Penelope'nin tezgâhındaki işi tersten dokurlar. Derece ve durum farkları vardır, fakat alanın ve yapının etkisi ve gücü, Spinoza'nın sıklıkla tekrar ettiği ünlü deyişiyle "bir ve aynı"dır.

Spinoza'dan çok önce Hobbes'un "insan insan için Tanrı'dır" dediğini, hatta Ranciére'den çok önce "siyasalın kıyıları"nı dolaştığını unutmamak gerekir.[5] Hobbes'un Leviathan adıyla var ettiği siyasal bedenin parçaları, bütün bedenlerin *conatus*ları için inşa

4. *A.g.e.*, s. 471.

5. Thomas Hobbes, *De Cive*, Çev. Deniz Zarakolu, Belge Yay., İstanbul, 2007, s. 1-5.

edilmiştir. Bir makine, bir hayvan, bir insan ve bir Tanrı olarak Leviathan ve onların düşünceleri. En alttan en yukarıya bütün bedenler ve onların düşünceleri bu karmaşık gövdede hareket halindedirler. Bütün bileşimi sağlayan, Hobbes'a göre *conatus*a -varolma çabasına- rehberlik eden şeyin deneyimidir. Nitekim Hobbes'la arasına koyduğu farklara rağmen, Spinoza'da da deneyimin sevinç ve keder indekslerinin tamamlayıcı üçüncü köşesi olduğu görülür; çünkü kiplerin varoluşları onların tanımından çıkarılamadığından, başvurulacak tek mercii deneyimdir. Hem *Ethica*'nın üçüncü bölümünde hem de *Tractatus Politicus*'ta "deneyim"in kanıtlayıcı tanıklığına tekrar tekrar başvurulur. Eğer *conatus*, insan-hayvanının hayatta kalma çabasıysa ve bu her varoluşun temel ilkesiyse, o zaman deneyim neyi gösteriyorsa ona bağlı kalmamız gerekir. *Conatus*, yalnızca özün varoluşta almaya belirlendiği haldir, özün varoluşunu ya da varoluş süresini belirleyemez. Bu nedenle, Hobbes ile Spinoza arasında beden türü bakımından fark vardır; fakat bu derece ve ilişkiler oranına tekabül eden bir farktır.[6] Hobbes ile Spinoza arasındaki yakınlığın kanıtını kritik iki semptomda görebiliriz. *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eserinin temel *leitmotiv*i hiç kuşkusuz özgürlüktür. Fakat hararetle savunulan özgürlük, bir yerden sonra düşünce özgürlüğüne dönüştürülür ve eylem özgürlüğü iptal edilir.[7] *Conatus* ve deneyimden hareketle, özgürlük sert ve kısır bir ikilikte kapanıp kalır. Nitekim aynı Spinoza, *Tractatus Politicus* adlı eserinde, deneyim ve *conatus*tan hareketle, yani beden-düşünceden hareketle kadınları siyasal yönetimden dışlar.[8] Tarihte kadınların siyasal yönetimin kurucu aktörleri olduğu bir örnek gösterilemediğinden, onların siyasal aktör olma ehliyetleri askıya alınır. Geleceğin yargısı geçmişin deneyiminde saklıdır. Dolayısıyla, beden düşüncesi bir deneyim alanı içinde olmakla kendisini ancak derece olarak dönüştürebilir. Fakat bu dönüşümlerin onu ileriye attığı nokta da-

6. Spinoza, siyaset görüşleri bakımından temel farklarını 50. Mektup'ta şöyle ortaya koyuyor: "Politika hususunda, Hobbes ile benim aramdaki fark, ki sorun bununla ilişkiliydi, şuna dayanıyor: Ben doğal hakkı bütünüyle muhafaza ediyor ve bir Site'de üstün yöneticinin, bir uyruk üzerinde, yalnızca sahip olduğu gücü ölçüsünde hakkı olduğunu savunuyorum. Doğa durumunda da bu hep böyledir." Bkz. Benedictus Spinoza, *Mektuplar*, Çev. Emine Ayhan, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2014, s. 268.

7. Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, Çev. Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2008, s. 286.

8. Benedictus Spinoza, *Tractatus Politicus*, Çev. Murat Erşen, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2007, s. 111.

ima bir *genetivus objectivus* olduğundan, bir kopuştan, haliyle bir hakikatten söz etmemiz zor görünüyor.

Tuhaf bir şekilde, fiili öz olarak *conatus*, varolma çabası içinde yaşam kadar ölümün de açığa çıkışıdır. Burada sonluluk ve ölüm düşüncesinin ortaya çıkardığı kederli halin yıkıcılığından kurtulmak mümkün değil. Her tekil *conatus*tan daha güçlü bir *conatus* mutlaka vardır; *conatus*[9] her telaffuz edildiğinde, varolma çabasıyla birlikte dağılmayı ve yok olmayı da hemen akla getirir.[10] Bedenin düşüncesinin alanı, bedenin ve cisimlerin etkilerinin karşılıklı birbirleri üzerinde bıraktıkları izlerin alanıdır. İşaretlerin çokanlamlılığıyla belirlenirler.[11] Bedenin düşüncesi, beden modelinin rehberlik ettiği duygulanışlar ve onlara eşlik eden düşüncelerin soruşturulmasında aslında onaylanan ve hükmeden bizzat yapının kendisi veya yapının etkileridir. Bütün bu etkilerde kendini gösteren yapının kuralıdır. *Conatus*un, sevinçli tutkuların ve arzunun biçimlendirdiği beden modelinin bize sunabileceği şey, mutluluğun ve özgürlüğün öznel biçiminin en uygun olacağı beden modeli göstermesi olacaktır; yoksa bizzat bu biçimin kendisini göstermek, beden-düşünce görüşünün erimi dışında kalır. Özgür insan, ölümü en az düşünen insandır,[12] fakat en güçlü *conatus* bile daima ölüm eşiğinde var olmaya çabalar. Bu yüzden, bu önerme bir kanıttan ziyade, aslında beden-düşüncenin dışına çıkmış saf bir düşünce beyandır. Beyandır, çünkü bu önermenin bir kanıtlaması sunulamaz. Bedenin düşüncesinden düşüncenin bedenine geçiş için bir çıkış ve kopuş beyanıdır.

Böylece, birinci ve beşinci bölümlerin belirlediği sınırlara ilerlemek durumundayız. Deleuze'ün deyimiyle neredeyse bir fırtına hızıyla inşa edilen, ama aynı zamanda çıkışı da gösteren yere geliyoruz. Taşıyıcı, altta duran ve kurucu temel olarak töz. Temel olan töz her şeyi temellendirendir. Var olan her şey Tanrı'dadır ve Tanrı olmadan ne var olabilirler ne de kavranabilirler.[13] Temeli serimle-

9. Benedictus Spinoza, *Ethica*, 4. Bölüm Aksiyom, s. 525. Deleuze'e göre, *conatus* özellikle varoluşa bir geçiş eğilimi gibi anlaşılmamalıdır: Kip özü varoluşa geçme eğilimi taşımaz. Ama bir kere varolmaya başladığında, kip özü varoluşta direnme eğilimi taşır. Bkz. Gilles Deleuze, *Pratik Felsefe*, Çev. Ulus Baker, Norgunk Yay., İstanbul, 2005, s. 77.

10. İntihar ve ölüm meselesi için 4. Bölümün 18. ve 20. Önermelerinin Notları bkz.

11. Gilles Deleuze, *Pratik Felsefe*, s. 68.

12. Benedictus Spinoza, *Ethica*, 4. Bölüm, 67. Önerme.

13. *A.g.e.*, 1. Bölüm 15. Önerme, s. 65.

yen geometri sadece bir yöntem değildir; aynı zamanda her şeyin yerleşim düzeni için bir uzam işlevini de görür. Geometrik düzen, uzam ve düşünceyi birleştiren biricik yöntemdir. Başlangıç, Spinoza'nın bütün sistemini yöneten "kendinin nedeni"yle yapıldıktan sonra töz, sıfat ve Tanrı üçgeniyle devam edilip sonsuz ve ebediyetle tamamlanır. Spinozacı felsefenin önyargılara –içeriksiz soyutlamalara, bozuk tasarımlara, ereksel neden anlayışı içinde çarpık bir biçim altında algılanan doğa ve Tanrı görüşlerine– karşı verdiği kavgada temel silah daima neden kavramıdır. Nedene göre düşünmek bizi upuygun ve sonsuzluğa götüren biricik yoldur. Sınırsız geriye dönmeyi engelleyen, ereksel nedene, bedene ve düşünceye dair bilgisizliklerimizi ortadan kaldıran *causa sui* ve içkin neden kavramlarıdır. Neden kavramı aynı zamanda metafiziği doğallaştırmak isteyen, onu felsefi, kültürel ve teolojik yüklerinden arındırmak isteyen Spinoza'nın keskin usturasıdır. Metafiziği doğanın[14]nötr bölgesine çekmek, kelimenin daimonik anlamında, Spinoza felsefesinin cezbedici ve korkutucu güçleri olmuştur. Meseleleri doğallaştırarak ele almak, bir alanı yıktığı gibi yeni bir alanı kurmak için de temel güç olmuştur. Peki ama nasıl? Dahası, bu proje ve hedef, Spinozacı anlamda uygulamada –ama bu sefer düşüncenin uygulamasında– bütünüyle gerçekleştirilebilir mi?

Temelsiz temel –töz– alanında fazlalık ve eksiklik diyalektiğinin yönlendirdiği bir çatlak ve gedik, daha ilk andan itibaren, henüz çok şiddetli değilse de kendisini göstermeye başlamıştır bile. Bu ilk kuruluş –temelsiz temel– ânında, terimlerden/şeylerden bazılarının –tözün– fazladan adları vardır; Tanrı veya doğa gibi. Tanrı'nın ilk neden, zorunlu neden, kendinin nedeni, mutlak neden ve içkin neden olması gibi; sonlu şeyler arasındaki ilişkinin de geçişli, fiziksel veya mekanik nedenler olarak ortaya çıkması gibi. Tözün yanında "neden"in de fazla adları vardır. Bir adlar fazlalığının göstergesidir bunlar. Fakat bir de bir adı olmayanlar var, *Ethica*'nın 2. Bölümünün ünlü 7. Önermesi: "[Ş]eylerin düzen ve bağlantısı ile fikirlerin düzen ve bağlantısı aynıdır." "Bir ve aynıdır" kalıbı, *Ethica*'da en çok tekrar eden mantıksal stratejik aracın, bütün her şeyi içeriye çeken, fazlalıkları arındıran ve düzeni sağ-

14. Spinoza'da doğa, tanrıya dair imgelerin ve hurafelerin karşısına mutlak olumluluk olarak konur (Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, Çev. Alber Nahum, Norgunk Yay., İstanbul, 2013, s. 271).

layan ifadenin kendisidir. Tek tözün, mutlak ve sonsuz tek tözün nedensel zorunluluk altında işleyen upuygun bilgiyi kodlayan ifadesi olarak kullanılır. Ama bu ifade altında işleyen şaşmaz düzenin bir adı yoktur. İki sıfat ve bu iki sıfatın kipleri birbirlerinin nedenleri olamazlar, ama yine de kusursuz bir şekilde birlikte iş görürler. Spinoza, zihin ile beden ve düşünce ile uzam arasında her türlü gerçek nedensellik ilişkisini reddettiği gibi, birinin diğerine üstünlüğüne izin vermez.[15] Leibniz'in bir adı olmayana bulduğu bu paralellik adı, kabul edilse bile, Althusserci tabirle aslında bir tür olmayan neden olarak işler. Şeyler ile fikirler arasında, sıfatlar arasındaki karşılıklı denk geliş veya uygunluğun nasıl ve hangi nedenselliğe göre olduğu söylen(e)mez. Tanım ve aksiyomların açıklığı içindeki kör noktadır bu. Öte yandan, Tanrı'nın sonsuz sıfatlarının[16] olduğu söylenir, fakat bizim sadece iki sıfatı bildiğimiz eklenir. Sonsuz sıfatlar yanında iki sayısıyla yetiniriz. Bunu nasıl bildiğimiz sorunu yanında, sonsuz sıfatların bir ad boşluğunu da bıraktığını belirtmemiz gerekir. Sıfatlar, birlikte çalışma ve işleme nedenleri bakımından adsız olmaları, türdeşleri bakımından ise ad eksikliğiyle dikkat çekerler.

İşte, ilk kuruluş ânında ortaya çıkan eksiklik ve fazlalık diyalektiğinin üstü kolayca kapatılabilecek gibi görünmüyor. Ad fazlalığı, eksikliği ve yokluğu, başka bir deyişle, Spinozacı ontolojinin "aşırılık ve eksiklik" üretimi yanında bir de kelimenin takviye eden anlamında bir olmayan-ek vardır: Anlama yetisi (*intellectus*). Sıfatın tanımına, anlama yetisi "algı" üzerinden dahil olmuştur. Anlama yetisi sıfatı, tözün özünü kuran algıdır. Kavrayan değil algı, dolayısıyla edilgin olan anlama yetisidir. Buna göre, *Ethica*'nın 1. Bölümünün 31. Önermesinde, fiil halindeki anlama yetisinin ister sonlu olsun ister sonsuz, *natura naturata*ya, yani edilgin doğayla ilişkilendirilmesi gerektiğini bildirir.[17] *Ethica*'nın 2. Bölümünün 3. Tanımının Açıklama kısmında Spinoza, kavramanın etkin, algılamanın edilgin olduğunu söylemektedir.[18] Anlama yetisi, tözün özünü kuran, ama algılayarak dahil olan bir işlemci görevini

15. Gilles Deleuze, *Pratik Felsefe*, s. 25.
16. Spinoza töz ve sıfattan aynı şeyi anladığını söyler; tek fark, sıfatın anlama yetisine göre adlandırılmasıdır. Spinoza, 9. Mektup'ta, üçüncü peygamberin hem İsrail hem de Yakup olarak anılmasından söz eder. Bkz. Benedictus Spinoza, *Mektuplar*, s. 92.
17. Benedictus Spinoza, *Ethica*, s. 113.
18. *A.g.e.*, s. 159.

görür. İki uzlaşmaz nokta bir arada. Demek istediğimiz, Tanrı'nın özünün anlama yetisi üzerinden öznel olarak kurulduğu değildir; fakat, her nasıl oluyorsa, anlama yetisinin bir olmayan-ek olarak temelin en "öz" yerinden kuruluşa dahil olduğudur.[19] Dahası, Spinoza tarafından bile isteye bırakılan bir belirsizlik vardır. Yine ad yokluğundan kaynaklı bir belirsizlik: Sıfatın tanımında geçen anlama yetisinin sonlu mu, sonsuz mu olduğu söylenmez. "Bile isteye" dedim, çünkü burada bir karar verilemezliğin söz konusu olduğunu, Spinoza'nın bir paradoksa denk geldiği için metni böyle bıraktığını düşünüyorum. Anlama yetisi için ister sonlu ister sonsuz densin, her durumda paradoksun varlığı ortadan kaldırılamaz. Algılayan olarak sonlu, tözün özünü kurması bakımından sonsuz; beden-düşünce olarak sonlu, Tanrı'nın anlama yetisinde kapsanması bakımından sonsuz denebilir. Hangi şıkkı seçersek, diğer şıkkın da peşi sıra geleceği muhakkaktır. Bu nedenle, temelin kuruluş aşamasında sorun kendisini bir paradoks olarak sunmuş ve bu sorun kitabın son bölümüne kadar taşınmıştır.

Bu nedenle, Spinoza'da bu noktada kendisini duyuran bir "sessizlik"ten söz etmek gerekir. Dahası, Spinoza'da yadırgatıcı bir şekilde sonsuz[20] kipler meselesi son derece ketum veya sessiz bir şekilde geçilir.[21] Sonsuz kiplerin adı 64. Mektup'ta geçer: Uzam sıfatı için hareket ve dinginlik, düşünce sıfatı için anlama yetisi, bir de hangi sıfata ait olduğu söylenmeyen, çoğu yorumcu tarafından uzamın dolaylı sonsuz kipi olarak görülen "evrenin toplam biçimi."[22] Bu yoruma göre hareket ettiğimizde dolaylı sonsuz kipin adı yoktur; bir kez daha ad yokluğu. Öte yandan, sıfatlara göre tasnif edilen sonsuz kiplerde de bir asimetri var gibi görünüyor. Uzam sıfatı için söylenen hareket ve dinginlik, bize sonsuz ilişkiler yasasını ya da hareketin yasalarını, uzamdaki bütün cisimler

19. Spinoza ontolojisinde anlama yetisi kavramı hakkında Badiou'nun yaptığı bir tartışma için onun "Spinoza's Closed Ontology" yazısına bakılabilir (Alain Badiou, *Briefings on Existence*, İng. Çev. Norman Madarasz, State University of New York Press, Albany, 2006, s. 73-89.

20. Spinoza 12. Mektup'ta üç sonsuzdan bahseder: Doğası bakımından sonsuz, nedeni bakımından sonsuz ve herhangi bir sayıyla ifade edilemeyen, belirsiz diyebileceğimiz sonsuz (Benedictus Spinoza, *Mektuplar*, s. 105).

21. 32. Mektup: "İnsan zihni sonsuz bir anlama yetisinin bir parçasıdır" (Benedictus Spinoza, *Mektuplar*, s. 196); 2. Bölüm 11. Önermenin Önerme Sonucu: "İnsan zihni Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinin bir parçasıdır" (Benedictus Spinoza, *Ethica*, s. 187).

22. Benedictus Spinoza, *Mektuplar*, s. 311.

için geçerli olan hareket yasalarını akla getirir; Yirmiyahu Yovel'e göre, "doğa yasaları" diyebiliriz bunlara.[23] Bir ilişki sonsuzluğunun biçimsel yapısı. Uzam sıfatının dolaysız sonsuz kipinden hareketle düşündüğümüzde, düşünce sıfatı için de sonsuz dolaysız kip olarak mantık yasaları veya deneyci felsefenin düşüncenin çalışma mekanizması olarak düşündüğü "çağrışım yasaları/ilkeleri" "sanki" daha uygun olurdu. Fakat Spinoza pek mantıktan bahsetmez. *Ethica*'nın sadece son bölümünün önsözünde mantık adı geçer. Hakikati bulan bir aracıdan ziyade, anlama yetisinin kusursuzlaştırması için düşünme kurallarını çekip çeviren bir şey olarak görülür. Bilindiği üzere, on yedinci yüzyıl filozoflarının, Aristoteles ve ortaçağ felsefelerine ait gördükleri mantıkla araları pek yoktur. Mantık, yeniliğin ve hakikatin adı değildir. Bu nedenle, sonsuz anlama yetisinin, uzam için doğa yasaları ve düşünce için çağrışım ilkeleri olması pek mümkün görünmüyor.

Dolayısıyla sorun orta yerde durmaktadır hâlâ. Sıfatların kipleri arasında bir makas farkı açılmıştır: Uzamdaki sonsuz kip eski metafiziğin doğallaştırılmasına ve nötr bir alana çekilmesine uygun olarak belirlenmişken, düşünce sıfatında sonsuz kip olarak seçilen anlama yetisi "sanki" yeni bir metafiziğin yeri (*locus*) olarak ortaya çıkar.[24] Uzam sıfatındaki bir ilişki terimi olan harekete karşı düşünce sıfatında bir işlemci olarak anlama yetisi, sonluluk ve sonsuzluk bölgelerini çapraz keser. Metafiziğin zorunlu eki, bir ek olarak bütün yapıyı takviye eden metafizik *locus*tur.[25] Kip olduğundan, ancak deneyim veya varoluş olarak belirlenebilir; fakat sonsuz olduğundan, deneyimi aşar. Badiou, sonsuz anlama yetisinin varoluşunun ne a priori ne de deneyimle kanıtlanabileceğini, olsa olsa aksiyomatik bir karar olarak ele alınabileceğini belirtir. Badiou'ya göre, sonsuz anlama yetisi Deleuze felsefesi için bir kıvrım, kendi felsefesi için bir bükülme olabilir.[26] Bu bakımdan, hiyerarşik anlamda demezsek bile, düşünce sıfatında bir aşırılıktan söz etmek durumundayız. Uzam alanında her şeyin bir yeri

23. Yirmiyahu Yovel, "The Infinite Mode and Natural Laws in Spinoza", *God and Nature: Spinoza's Metaphysics*, Der. Yirmiyahu Yovel, E.J. Brill, New York, 1991, s. 82.
24. 1. Bölüm, 4. Önermenin Tanıtlaması: "Tözler ve onların halleri dışında (haricinde) sadece anlama yetisi vardır" (Benedictus Spinoza, *Ethica*, s. 39).
25. Spinoza, sonsuz anlama yetisi için teolojik bir terimi de kullanmıştır. *Tractatus Politicus*'ta Spinoza, sonsuz anlama yetisini Tanrı'nın oğlu –İsa– olarak adlandırır (Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s. 124).
26. Alain Badiou, *Spinoza's Closed Ontology*, s. 76.

varken ve bu öğeler yapının etkisinde belirlenmişken, düşünce alanı hem kendi içinde hem uzamla, hem de diğer adlarını bilmediğimiz muhtemel sıfatlarla ilişkisinde bir aşırılık etkisini üretir. Spinoza'da mutlak töz olarak Tanrı temeldir; bu temel içinde anlama yetisi ancak bir eksiklik veya aşırılıkla temelin temel olduğunu görebilir. Bir aşırılık ve eksiklik söz konusu olmadan, kendini bir aşırılığın ve eksikliğin diyalektik ilişkisine teslim etmeden, başka deyişle bir hakikat işlemi tarafından kapılmadığı sürece temelin temel olduğu asla anlaşılamaz. Dikkat edilirse, aşırılık veya eksiklik bizzat insana ait değildir, veyahut ilk önce öznel bir karara bağlı değildir; söz konusu olan, varlığın/yapının bizzat kendisinin ürettiği bir aşırılık ve eksikliktir.

Peki, bütün bu aşırılık/eksiklik ve olmayan adların nedeni ne olabilir? Sorunu bir çözüme kavuşturmak güç, ama şöyle bir varsayımı öne sürebiliriz: Spinoza, kendi nedeninin içkinliğinde sonsuz, mutlak ve adı Tanrı veya doğa olan tözsel bir temel inşa eder. Bütün kümelerin kümesi olan, kümenin öğeleri ve altkümelerinin daima eşit olduğu veya ilk kümenin içinde yer aldığı bir ontoloji. Fakat bu geometrik uzam için eksiklikler, yokluklar ve aşırılıklar kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Katı nedensellik ve geometriyle inşa edilen bu ontolojinin evinde, felsefenin inşa ettiği herhangi başka bir evde olduğu gibi, ister istemez bir yabancının musallatına maruz kalır. Freud gibi söylersek, *heim*a bir *unheimlich* musallat olmuştur. Spinoza'nın nedensellik silahıyla mücadele ettiği şeylerin başında soyutlamalar olarak gördüğü kurmaca geliyordu. *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi* adlı eseri ve ortak kavramların temel stratejisi, kurmacaları bilgi ve varlık görüşlerinin içinden çekip çıkarmak ya da onları bir bilgiye dönüştürerek ortadan kaldırmaktı. Kurmaca, imgelemsel düşünceye kaydedilerek en alt bilgi, daha doğrusu büyük oranda bilgisizlik olarak kabul ediliyordu. Bir bakıma soyutlama imgeler aracılığıyla şeyleri açıklamaktan (ve cisimlerin iç doğaları yerine bu bedenimiz üzerindeki dış etkisini koymaktan) ibaret olduğu için kurmacayı varsayar. Başka bir anlamda da kurmaca soyutlamayı varsayar, çünkü kurmacanın kendisi çağrışım ve hatta dışsal dönüşümlerin düzenine göre birbirinin içine geçen soyutluklardan kurulur.[27] Eğer nedenleri bütünüyle bilseydik kurmaca olmazdı, bu nedenle nedensellik altında düşünmek olmazsa olmaz koşuldur. Neden ve kurmaca, felsefe-

27. Gilles Deleuze, *Pratik Felsefe*, s. 100.

de birbirlerini çelen iki farklı yönelim olarak karşı karşıya konur. Kurmacayı ve soyutluğu engellemenin yöntemi olarak geometrik biçim ve düşünce bu yüzden önemlidir. Evet, geometrik yöntem ve yeni fiziğin nedenselliği Spinozacı projeyi belirli bir yere kadar ilerletmiştir, hatta en uç sınıra kadar getirmiştir; fakat tam bu sınırda içkin olarak üretilen bir engele takılmıştır. Spinozacı neden anlayışı ve geometrik yöntem, ontolojisinin kalbindeki adlar yokluğunu, eksikliğini, aşırılığını ve daha ilk tanımlarda ortaya çıkan kurmacayı engelleyememiştir. Öz, sadece deneyim, sadece hissedilen, sadece bilinen değil, deneyimle hissedilen ve bilinen bir şeydir. Her şeyi yerli yerine yerleştiren geometrik uzamın engelleyemediği şey, eksikliğin ve aşırılığın kendisi ve de bu eksiklik ve aşırılığın bir şekilde düşünce içine kaydedilmesidir. Peki, bu aşırılık ve eksiklik nasıl düzenlenecektir? Özün deneyimle hissedilen ve bilinen bir şey olduğunu düşünürsek bunun geometrik yöntem olmayacağı açıktır. Bu düzenlemeyi ancak edebi tekniğin kurmaca yönü gerçekleştirilebilir. Spinoza'da geometrik yöntemin yanında, *Ethica*'yı tamamlayan ve bütünlüğünü sağlayan bir de kurmaca yöntem mevcuttur.

Dolayısıyla, *Ethica*'nın bütün manzarası geometriden oluşmamaktadır. Spinoza felsefesinde, sadece olumsuz olmayan, olumlu olarak kullanılan bir kurmacadan da söz etmeliyiz. En saf halini, *Ethica*'nın 5. Bölümünün sonlarına doğru "sanki" kelimesinde yerini bulan bir kurmaca. Spinoza yorumunda Michael della Roca, 1. Bölümün 4. Tanımındaki bir kelimeye *-tanquam-* dikkatimizi çeker.[28] Latince sözlükte bu kelime için "gibi, suretle, tıpkı, aynen, güya ve sanki" anlamları verilir. "Olarak" çevrilen bu ifadeyi, doğrusu kendi yorumum için ben de "sanki" olarak düşünmek niyetindeyim. Peki, nedir "sanki"nin önemi? Spinoza'nın *Heim*dan attığı *unheimlich*in, hem sıfatın tanımında hem de ebediyetin kuruluşunda geri dönüşünü gösterir: Sanki ebediyet altında kavrıyormuş gibi (5. Bölüm, 31. Önermeye Not). "Ebedi olduğumuzu hisseder ve biliriz" (5. Bölüm, 23. Önermeye Not).[29] Demek ki, hem sıfatın tanımına hem de üçüncü bilgi türüne bulaşan bir "sanki" eki var. Deleuze, Spinoza'daki öz meselesini çözmek için fiziksel yeğinlik kavramını öne sürüyordu. Fakat bizce bu soru-

28. Michael Della Rocca, *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, Oxford University Press, New York & Oxford, 1996, s. 157.
29. Benedictus Spinoza, *Ethica*, s. 763-73.

nun çözümünün sadece bir kısmına karşılık gelir. Eğer "sanki"nin kurmaca kısmını tartışmanın merkezine almazsak, üçüncü tür bilgiyi ortaya koymamız pek mümkün görünmüyor. Ebediyet, öz tarafından kuşatıldığı ölçüde varoluşun belirleyici özelliğidir.[30] Ebediyet, dolayısıyla da öz ancak "sanki" kurmacası altında düşünülebilir.

Spinoza'nın, cehaletin sığınağı olarak veya nedenlerin eksikliğinden kaynaklanan bir tür arıza olarak gördüğü kurmacanın yanında, açıkça söylemese de sonunda başvurmak zorunda kaldığı başka bir kurmaca işlemi daha vardır. İlk kurmaca olumsuzdur ve nedenlerin gösterilmesi suretiyle düzeltilebilir. Fakat geometrik yöntemin ilerleyişi içinde uçlara doğru veya içerdeki kör noktaya doğru yönelen ikinci kurmaca konusunda nedenler silahı işe yaramaz.[31] Burada ilkeye ancak bir varsayım altında gidebiliriz. Platon'un daha önce söylediği gibi, bir "varsayım"dan yola çıkıldığında, sonuçlara ya da koşullara doğru değil, tüm sonuçların ve koşulların kaynağı olan "varsayımsal olmayan" ilkeye doğru gidilir. Varsayımın sağladığı kurmaca yönü altında düşünmek, ister istemez belirli bir montaj işlemini ortaya çıkarır. Bu montaj işleminde, belki de Spinoza'da "olay" diyebileceğimiz tek öğe olarak sevgi ortaya çıkar: Varsayım-olay olarak sevgi. Bir kopuş işlemini başlatan üçüncü tür bilgi, ancak "sevgi" sayesinde şeyleri, kendimizi ve Tanrı'yı birbirine bağlayabilir.[32] Felsefi uzamda şeylerin, kendimizin ve Tanrı'nın birbirlerine teyellenmesini sağlar.

Burası son derece ilginç. Diğer on yedinci yüzyıl filozofları gibi, Spinoza da pek sanattan söz etmez. Ne Platon gibi şairleri siyasal yönetimden kovar ne de Aristoteles gibi ona, felsefenin ayarında olmasa da, bir bilgi bölgesi tahsis eder. Spinoza'nın *Ethica*'sında sanat yok gibidir; edebiyata dair üç referans bulunur. Bir yerde hafızasını kaybedip âdeta bambaşka birisine dönüşen bir İspanyol şairden söz eder. Diğer iki göndermeyse, biri *Metamorphoses*, diğeri *Amores* olmak üzere, Ovidius'un eserlerinedir. Sanata referans nadirdir veya düşüncesinde yeri yoktur; fakat yok olan sanat

30. Deleuze, üçüncü bilgi türünün nisbi değil, mutlak hız olmasından bahsediyordu (Gilles Deleuze, *Pratik Felsefe*, s. 122).

31. Geometride de bir kurmaca söz konusudur ama geometrideki kurmaca soyutlama kısmını saf dışı eder (Gilles Deleuze, *Pratik Felsefe*, s. 103). Bir de geometrideki kurmaca, ebedi olmanın ortaya çıkardığı "hissetme ve karar verme" problemini dışlar.

32. Benedictus Spinoza, *Ethica*, 5. Bölüm, 20. Önermenin Notu, s. 753.

başka bir yokluğu, sıfatların özünü ve ebediyetin kendini üçüncü bilgi türünde tesis etmek için ortaya çıkar. Sanatın bir tekniği olan montaj ve kurmaca olmadan, Spinoza'nın varoluş dünyasının, fiili öz olarak *conatus*un ölüm düşüncesinin ve dolayısıyla kederin dışına çıkamayacağını, Hobbesçu felsefenin sınırları içinde kalacağını düşünüyoruz. Ancak üçüncü tür bilgiyle ölüm düşüncesinin etkisi azaltılarak (5. Bölüm, 38. Önerme), felsefi uzamdaki ikinci teyelleme olarak "kutluluğun, kurtuluşun ve özgürlüğün" birliktevar olmaları gerçekleştirilebilir (5. Bölüm, 36. Önermenin Sonucu); çünkü artık felsefi boş uzam, birlikte var olmalar için inşa edilebilmiştir. Bir ilişki için ad yokluğu ve kimi adların eksikliği, var olmayan şeylerin özlerinden söz edebilmemizi sağlayan şey, kendisi de *Ethica*'da yok olarak ortaya çıkan edebi tekniktir. Bu olmayanın geri dönüşü, başka olmayanların ya da en azından onların biçimsel özelliklerini ortaya çıkarır.

Bu nedenle, meselelerin ele alınışı bakımından Spinozacı geometrik tanıtlamanın katı ve sıkı ilerleyişi yanında, önce bir kopuş işlemini, sonrasında ise yeni bir birleşmeyi sağlayan kurmacanın edebi tekniği de mevcuttur. Bu söylenenler şu demeye gelmez: Hakikat veya öz bir kurmacadır. Hayır, Spinoza'da varlık kesinkes matematikseldir; fakat bizim bilmemiz, deneyimimiz ve hissimiz için bu matematiksel varlık ancak belirli bir kurmaca uzamında görülebilir. Kurmaca bağlamı içindeki zihinsel Tanrı sevgisi bizi ölümsüzlüğe götürür. Platon *Şölen* (202d) adlı diyaloğunda aşkın, ölümsüz değil fakat bizi ölümsüzlüğe ve sonsuzluğa götüren bir aracı olduğunu söylemişti.[33] Ovidius'a yapılan referanslar da kitabın adları bakımından anlamlıdır: Aşk ve dönüşümler. Aşk bizi sonluluk alanında dönüştürerek sonsuzluk alanına taşır. Sanatın ve düşüncenin sonsuzluğuna inanan Joyce, beş bölümden oluşan *Sanatçının Genç Bir Adam Olarak Portresi* adlı kitabında, her bölümün sonunda romanın kahramanı Stephen Dedalus'un dönüşmesini göstererek onu evrenselliğe taşıyordu. Beş bölümden oluşan *Ethica* da, her bölümle birlikte bizi ve düşünceyi dönüştüren bir güzergâh oluşturur.

Son olarak, yeniden başlığa dönebilir ve başlıktaki uyumsuzluğun nedenini söyleyebiliriz. Başlığın bir terimi –beden– kipken, diğer terim –düşünce– sıfattır. Belki uygun başlık fikir veya zi-

33. Platon, *Şölen*, Çev. Azra Erhat ve Sabahattin Eyuboğlu, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1958, s. 63.

hin olabilirdi. Ama yazıda da görüldüğü üzere, Spinoza'yla karşılaşmamızda, adların eksikliği ve fazlalığı, "sanki" kurmacası ve varoluşu gösterilemeyen, bir paradoks olarak var olabilen sonsuz anlama yetisiyle "düşünce"nin uzama ve de bedene aşırı ve *aşkın* olduğunu düşünüyoruz. Her ne kadar sıfatlar güç bakımından eşit olabilseler de "kopuş ve hakikat" terimleri bakımından düşündüğümüzde bu eşitliğin ortadan kalktığını öne sürüyoruz.

Başta belirttiğimiz, *genitivus* ve bağlaç olarak *ve* hususlarını açıklayarak konuşmayı/yazıyı sona erdirebiliriz. Şimdiye kadar söylenenlere göre, *genitivus objektivus* olarak bedenin düşüncesi ile *genitivus subjectivus* olarak düşüncenin bedenini birbirinden ayıran ve de birleştiren usuller ve işlemler için ne diyebiliriz? Her ne kadar, özne ile nesne halleri arasında bir ayrım yapmışsak ve düşüncenin bedene aşırı olduğunu ortaya koymuşsak da, bu sorunun yanıtını bütünüyle vermiş değiliz. Nasıl ki Spinoza'nın esas sorunlarından biri, sonsuz ile sonlu arasındaki bağlantıyı düşünmekse, burada da esas sorun *ve*nin iki yakasında duran parçaları eğik grafik olarak italik *ve* içinde nasıl düşünebileceğimizdir. İtaliktir, çünkü bu iki ayrı alanı dosdoğru birleştirecek bir araç veya işlemin mümkün olmadığını düşünüyoruz. *Ve*nin iki yakasındaki bölgeler birbirine asimetriktir: Ölümlü olma deneyimi karşısında ölümsüzlük deneyimi yer alır. *Ve*nin açtığı ve birleştirdiği gedikte bir bükülme meydana gelmektedir: *Genitivus objectivus* ile *genitivus subjectivus* arasındaki bükülme nasıl adlandırılacaktır? En başta bir ad ve bu adın çağırabileceği bir kavram eksikliğiyle karşı karşıyayız. Pek çok yorumcunun da dikkat çektiği üzere, Spinoza felsefesinde sonsuz ile sonluluk arasında ölçülemez bir boşluk ortaya çıkar. Bu boşluk aynı zamanda beden ile düşünce terimleri arasındaki boşluktur. İki apayrı bölgenin transendental indekslerinin ortaya konduğunu, fakat ikna edici bir teyellemenin henüz gösterilmediğini düşünüyoruz. Bu boşluk, kurmaca uzamında çeşitli işlemlerin dönüştürülmesiyle Spinoza'daki örtük kavramların işlenmesini gerektirir. Spinoza felsefesinde, önümüzde bir düşünce sorunu olarak duran bu gedik ve onun ortaya çıkardığı imkânlar olmalıdır. Gediğin kendisini gösterdik ama bu gediğin gösterilmesiyle Spinoza felsefesinin bize sunabileceği imkânlar konusu başka bir yazının konusu olabilir.

Spinozacı Paralelizm Öğretisi: Çelişki mi, Çare mi?

Çetin Balamuye

Spinoza metafiziğinin çağdaş sinirbilim bulgularıyla bir arada okunabilmesinde ortaya çıktığı düşünülen yegâne sorunun "paralelizm" öğretisinde bulunduğuna ilişkin genel bir kabul vardır. Bu soruna bir çare olmak üzere bu çalışmada yeni bir *Ethica* okuması önerilmektedir. İçkinci monizmin bilim diliyle ifadesi olarak düşünülebilecek bu yeni yaklaşımda temel kabulümüz şudur: Doğa tek bir tözdür; bu tözü ifade eden sonsuz niteleyen vardır.

Spinoza düşüncesinde, aynı tözü ifade eden bu sonsuz niteleyenlerden biz insanlar birbirine indirgenemez iki ayrı niteleyen türünü ayırt edebiliriz: *Res-cogitans* ve *res-extensa.* Spinoza'ya göre düşünce ve madde (zihin ve beden) gerçekte tek ve aynı tözün iki farklı ifadesidir. Bir başka deyişle, öznel zihinsel deneyimlerimiz ile o deneyimlerle eşzamanlı gerçekleşen nesnel nöronal olaylar gerçekte aynı gerçekliği iki farklı yoldan ifade edişten başka bir şey değildir.

Ne var ki Spinoza, bir taraftan bu iki niteleyen arasında nedensellik olmadığını ileri sürerken, diğer taraftan "Zihin bedenin bir fikridir" der. Oysa modern bilimsel eğilim büyük ölçüde fizikalist bir nedenselliği kabul etmek doğrultusunda gelişmektedir.

Öyleyse, ya kısa yoldan Spinoza'nın modern bilimle çeliştiğini söyleyip geçecek ya da onun bir yandan "Zihin bedenin bir fikridir" derken, diğer yandan "beden ile zihin arasında nedensellik yoktur" deyişinin açık bir çelişki olmak dışında neyi ifade edebiliyor olduğunu düşüneceğiz. Bu çalışma, uzun yolu seçerek

Spinozacı paralelizmin yeni bir kavramsallaştırmasını düşünmek amacındadır.

1. *Ethica* 2, Önerme 7'de[1] Spinoza şu meşhur savı ileri sürer: "Fikirlerin düzen ve bağlantısı, şeylerin düzen ve bağlantısıyla aynıdır." Bu savı anlamak üzere ortaya atılan pek çok yorumda zihindeki temsiller, kavramlar ya da düşünceler ile fizik dünyadaki aktüel varlıkların, bedenlerin, yer kaplayan cisimlerin uyduğu temel yasanın aynı olduğunun vurgulandığı söylenir. Birbirinden küçük sapmalarla da olsa bu yorumda birleşenler haklıdır. Spinoza, *Ethica*'nın birinci bölümünde, çeşitli biçimlerde, Doğa/Tanrı'da tek bir yasal zorunluluğun bulunduğunu, üstelik Doğa/Tanrı'nın kendisinin de bu aynı tözsel yasanın zorunluluğuyla eylediğini açık eder. Burada, hem "fikirler"in hem de "şeyler"in uyduğu o aynı düzen ve bağlantı Doğa/Tanrı' ın kendini de bağlayan yasasından başka bir şey değildir.
2. Bölüm 2, Önerme 7'yi yaygın anlama tarzı, fikirler ile şeylerin birbirine paralel iki seri oluşturduğu yolundadır. Bu yaygın anlama tarzı nedeniyle "paralelizm" terimi ortaya atılmış, giderek Spinoza metafiziğinin en temelde zihin-beden ilişkisi açısından bunlardan herhangi birine öncelik/ayrıcalık tanımayan "monist bir paralelizm"den yana olduğu kabul edilmiştir (Richard McKeon, Bennet, Michael della Rocca, Curley ve daha vurgusuz bir ölçüde de olsa Matheron, Negri ve Deleuze bu okumada birleşirler).[2] Bu yoruma göre, Spinoza'da zihinsel *temsiller* ile şeylerin aktüel *bedenli varlıkları* arasında bir nedensellik yoktur; biri diğerine neden olmaz ya da biri diğerine indirgenemez.[3]
3. Öte yandan, aynı Spinoza *Ethica* 2, Önerme 13'te ve 19'un Kanıtlamasında "Zihin bedenin bir fikridir" der. Bu ifade, dilsel çözümle-

1. Baruch Spinoza, *Ethics*, İng. Çev. Andrew Boyle, Everyman, Londra, 1910.
2. Richard McKeon, *The Philosophy of Spinoza: The Unity of his Thought*, 1928; Jonathan Bennet, "Spinoza's Metaphysics", *The Cambridge Companion to Spinoza*, Der. Don Garrett, Cambridge University Press, Londra ve Cambridge, 1996; M. Della Rocca, *Spinoza*, Routledge, Londra, 2008; Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 1988; Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, 1969; Antonio Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, İng. Çev. M. Hardt, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2003; Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, İng. Çev. M. Joughin, Zone Books, New York, 1990.
3. *A* kişisi hakkında hastane tetkikleri şunu (*X*) söylüyor: "Hastanın kanındaki glikoz (şeker) seviyesi düşmüş; yükseltmemiz gerek..." Aynı anda *A* kişisi kendi kendine şunu (*Y*) söylüyor: "Karnım acıktı; bir şeyler yesem iyi olur..." Burada hem *X* hem de *Y* aynı gerçekliğin iki ayrı yoldan ifadesinden başka bir şey değildir; ifadelerden biri öznel, diğeri nesnel yoldandır; yine "karnım acıktı" duyuşu olanca soyutluğuna ve "kandaki glikoz seviyesi düştü" gerekçelendirmesi olanca fizikselliğine karşın gerçekte aynı olguyu ifade etmektedir.

me açısından A'nın, B'nin bir niteliği *hakkında* olduğunu söyler. Eğer A, B'nin bir niteliği hakkındaysa, ya "A" B'den bağımsız bir gözlemci, âdeta bir sensor ya da radar gibi B'ye ilişkin olacak ve ondan bağımsız kalmayı sürdürecektir –ki bu Spinoza'yı Descartes'tan daha sorunlu bir dualist yapardı– ya da "A" B'ye nedensel bir biçimde bağlı, ondan türeme ya da ondan beliren olmak zorundadır ki, bu Bölüm 2, Önerme 7'nin açık bir ihlali olurdu. Spinoza'nın bu iki yolu da seçmeyeceği, tersi durumda kendiyle çelişik bir metin ortaya koymuş sayılacağı açıktır. Öyleyse, Önerme 7 ile Önerme 13 nasıl uzlaştırılmalı, Spinoza'yı sıradan bir dualist ya da saklı bir fizikalist yapmaksızın onu monist, doğalcı ve gerçekçi bırakabilmeyi nasıl başarırız?

4. Anılan sorunun, Spinozacı niteleyenler (*attributes*) kavramının takıntılı bir okumasından kaynaklandığını düşünüyorum. Spinoza'nın kendisi de bu okumaya bir ölçüde çanak tutmuştur; ama *Ethica*'nın pek çok yerinde yaptığı manevralarla, yazı dili elverdiği ölçüde bizi niteleyenler hakkında başka biçimlerde düşünmeye de sevk etmiştir.
   a. Bölüm 1, Tanım 4'te Spinoza "niteleyen"i şöyle tanımlıyor: "Tözün özünü meydana getirmek üzere algıladığımız/kavradığımız şeye niteleyen/yüklem diyorum." Burada, niteleyen, Spinoza dahil hepimizin sonlu birer "tarz" olarak tözün özüne ilişkin bir şey(ler)i kavramamıza olanak veren bir yol (olanak, vesile) olarak tanımlanmaktadır. "Spinoza dahil hepimiz" derken *Ethica*'da bu ifade yerine seçilen terimin *intellect* (zihin) olduğunu anımsamak gerekir (Spinoza burada Latince *tanguam ejusted essentiam constituens* dediği için, *tanguam*dan *as in fact* mi, yoksa *as if* mi anlaşılması gerektiği tartışmalara yol açmıştır. Acaba niteleyenler *intellect*i sahiden Tözün özüne mi götürüyor, yoksa *intellect* götürdüğünü mü sanıyor?). Asıl önemli soru şudur: Spinoza bu tanıma neden *intellect*i ekledi? Sonlu bir tarz olan insanın, niteleyenler aracılığıyla hiçbir zaman Tözün özüne ilişkin yeterli bir kavrayış gerçekleştiremeyeceğini mi söylemek istedi? Yoksa, *intellect*in Tözün özünü kavrayabileceğini, ancak kavrayabildikçe –yani giderek daha fazla kavrayabilir oldukça– bunu başaracağını mı söylemek istedi?
   b. *Intellect*in, Tözün özünü niteleyenler üzerinden "giderek daha fazla kavrayabilir oluşu" önemlidir. Ancak bu okuma bizi, kanonun "paralelizm" kabulünü yeniden sorgulamaya götürür. Spinoza *attribute* sözcüğünü neden sık sık çoğul yazmayı seçmiştir? Çoğul olan her şey "bir"den fazla şey anlamına geldiğine göre, bu şeylerin birbirinden "farklı" olması ne anlama gelir? Niteleyenler gerçekten de birbirlerine paralel diziler biçiminde mi imlenmelidir? Niteleyenlerin arasında nedensellik bulunmayışı ne demektir? Zihnin bedenin ya da bedenin zihnin nedeni *olmaması* ne anlama gelir?

c. Spinoza *Ethica*'nın hiçbir yerinde "paralelizm" terimini kullanmaz. Deleuze'ün anımsattığı gibi, terimi kullanan gerçekte Leibniz'dir ve terim çok sonra Spinoza yorumcuları tarafından yakıştırılmıştır.[4] Öte yandan, Spinoza sahiden de "niteleyenler"i sık sık çoğul kullanır ve sonsuz çokluktaki niteleyenlerden ikisinin (düşünce ve uzam) insan tarzının kavrayışına açık olduğunu yazar. Bir başka deyişle, bizlerin de birer örneği olduğumuz sonlu tarzların her biri şu ya da bu niteleyen (ya da birkaçı) üzerinden Tanrı/Doğa'nın özüne ilişkin kavrayışa sahip olabiliriz. İnsan örneğinde, düşünce ve uzam niteleyenlerinden mamul sonlu insan tarzı aynı Hakikate bu iki niteleyen içinden varabilir. Öyleyse, Hakikatin uzamlı yoldan ifade edilişiyle düşünce yoluyla ifade edilişi gerçekte bir ve aynı hedefin farklı biçimlerde vurulmasından başka bir şey değildir. Della Rocca'nın dediği gibi, Spinoza'da illa bir dualizm bulunacaksa bu, aynı şeyin "kavranma biçimlerindeki" bir dualizm olacaktır; çünkü "şey"in *kendisi* paralel-ontolojik bir gerçekleşme göstermez, bizim *kavrayışımız* paralel-ifade edişlik gösterir.[5]

d. Sonlu insan tarzının kavrayışındaki paralel-ifade edişlik, *Ethica*'nın bütünü irdelendiğinde, tek bir nedensel yasallığın (Töz) insan tarafından verili bir anda erişilebilir/gösterilebilir *olan* bölümü ile o an henüz erişilebilir/gösterilebilir *olmayan* bölümünün aslen tek bir bütünlük içerdiğini anlamamızı sağlar. Her ne kadar Spinoza pek çok yerde niteleyenlerin "farklı" (*distinct*) olduğunu söylese de, burada sözü edilen farkın ontolojik/tözsel bir fark olmadığını da eşit ağırlıkla vurgular. Tersi durumda, niteleyenlerin ya (a) birbirinden ontolojik anlamda farklı olduğunu ya da (b) bir niteleyenin diğerlerinin nedeni olduğunu söylemek gerekirdi ki, bu seçeneklerin her ikisi de Spinoza öğretisini bozmak olacaktır. İki seçenek de Spinoza'nın hem monizmine hem de natüralizmine aykırılık yaratır.

5. Spinoza'nın niteleyenler öğretisinin birbirinden temelde farklı ve birbirine paralel iki dizi gibi imlenmesinin sakıncalarını ilk fark edenlerden biri Wolfson'dur. *Ethica*'nın Bölüm 1, Önerme 10'una yaptığı referansın ardından Wolfson şöyle yazar: "İki niteleyen insan zihnine birbirinden farklıymış gibi görünür. Gerçekte, bunlar birdir. Dolayısıyla, bizim "niteleyenler" dediğimiz aynı gerçekliği ve tözsel varlığı ifade eden farklı sözcüklerdir."[6] Ne var ki Wolfson, aynı gerçekliği ifade eden farklı sözcükler icat etmiş olmamızın gerisinde ne yatıyor olabileceğiyle ilgilenmez. Kanımca, gerçekliği yöneten nedenselliği

4. Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 107.

5. M. Della Rocca, *Spinoza*, s. 102.

6. Harry Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cilt 1 ve 2, Meridian Books, New York, 1958, s. 156.

gösterebildiğimiz durumlarda kullandığımız sözcükler ile *gösteremediğimiz* ya da *göstermekte güçlük çektiğimiz* durumlarda kullandığımız sözcükleri ayırma çabası, niteleyenlerin birbirlerinden ontolojik anlamda farklı olması gerektiği yanılgısını beslemiştir.

6. Çağdaş sinirbilim açısından Spinoza'nın paralelizmi denilen öğretinin doğru anlaşılması son derece önemlidir. Bilim insanlarının haklı olarak son elli yıldır giderek artan bir şevkle alkışladıkları Spinoza'yı fizikalizme yaklaştırmaya çalışmaları benim nazarımda takdire şayandır. Aynı fikirde başkaları da vardır. Örneğin Curley, zihni anlamak için bedeni anlamamız gerektiğini yazar. Ona göre, beden olmaksızın zihnin ne işleyebilir ne de var olabilir oluşu bu kabulü haklı çıkarır. Tam da bu nedenle, Curley'e göre, Spinoza'ya ilişkin onca paralelizm vurgusuna karşın, bu felsefede "anlama" asla zihinden bedene doğru değildir.[7] Benzer biçimde Montag da, Spinoza'nın aslen materyalist bir okumasının doğru olduğunu vurgulayarak, bedenin zihin üstünde belirleyici bir rolünün olduğunu ileri sürer.[8] Kişisel olarak hayranı olduğumu saklamadığım Damasio da şöyle diyor: "Spinoza belli bağlamların gerektirmesi uyarınca bedeni ya da zihni bir diğerine üstün göstermek derdinde değildir. Ancak, tartıştığımız pek çok önerme çerçevesinde kuşkusuz beden sessizce kazanır..."[9] Her ne kadar Damasio'nun sevinciyle sevinçlensem de, Spinoza'nın meselesinin hâlâ yeterince anlaşılamadığını vurgulamak isterim. Buradaki mesele, Doğa/Tanrı'nın yasallığına zorunlu olarak bağlı işleyen *bir ve aynı* düzenin adını "fizik" koymakla yaratılacak dilsel dışlayıcılıkla başa çıkabilmektir. Bunun yerine, yukarıda değindiğim gibi, Doğa/Tanrı'daki tek zorunlu nedenselliğin *şimdi* açıklanabilir olan yanıyla, *henüz* açıklanamıyor olan yanının gerçekte tek ve aynı tözün olumsal ifade edilişlerinden ibaret olduğunu akılda tutmak gerekmektedir.

Bir vaka...

European Journal of Epilepsy'nin 2013 sayısında Siri Hustvedt tarafından yayımlanan yarı otobiyografik akademik makalede yazar, zaman zaman kendisini yoklayan nöbetlerin tedavisi için çıktığı uzun yolculuğun içten bir hikâyesini bizimle paylaşır.

7. Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*, s. 78.
8. Waren Montag, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and his Contemporaries*, Verso Yay., Londra, 1999.
9. Antonio Damasio, *Looking for Spinoza*, Vintage, Londra, 2003, s. 214.
10. Buraya özetlenen vakayı içeren konuşmam için: Çetin Balanuye, "Non-Epileptik Bir Düalistin Trajedisi", *Korkut Yaltkaya IX. Nörofizyoloji Sempozyumu*, Antalya, Türkiye, 19-21 Aralık 2014. Ayrıca bkz. Siri Hustvedt, "Philosophy Matters in Brain Matters", *Seizure: European Journal of Epilepsy*, Sayı 22, 2013, s. 169-73.

Özetle, Siri, zaman zaman tümüyle bilincini kaybedecek biçimde nöbetler geçirmekte, bunun tedaviye yönelik tanı süreçlerinde ise kendisine sürekli "psikojenik" bir hastalığının olduğu, epileptik olmayan nöbetlerinin [NEPIS (*Non-epileptic seizures*)] organik/fiziksel bir temelinin olmadığı söylenmektedir. Bu tanının gereği olarak, Psikiyatriye sevk edilen Siri, sevk edildiği üniteden de fayda göremediği gibi, olup-biteni "kendi kendisine" de anlamlı bir biçimde ifade edemiyor olmaktan ötürü büyük bir sıkıntı yaşamaktadır.

Siri vakasında karşımıza üç element çıkar: Nöbetler, psikojenik neden ve Siri'nin kendilik algısı. Bunlardan nöbetler, nesnel birer olgu olarak kesindir ve klinik gözleme göre epilepsi krizlerinin bire bir aynısı olarak gerçekleşmektedir. Ne var ki, Siri'nin fMRI tablosunda epilepsi vakalarında görülen türde bir fonksiyonel bozukluk, travmaya bağlı bir hikâye ve bunların sonucu olabilecek türde bir elektrik düzensizliği bulunmamaktadır. Bu nedenle hekimi tarafından "psikojenik" tanısı devreye sokulmakta ve psikiyatrik değerlendirme sonucunda Siri'nin Betablocker tedavisinden fayda görmesi sağlanmakta, ancak nöbetlerin etiolojisine yönelik bir açıklama getirilememektedir. Öte yandan, Siri'nin "ben"i âdeta olup-biteni izliyor, ama nöbetlerini zaman zaman bu "ben"i devreden çıkaran bir güçmüş gibi algılamaktan öteye gidemiyordu.

Bu tabloyu şöyle formüle edebiliriz: Nöbetler: Tümüyle nesnel gözleme elverişli, Siri'nin bedenini kitleyen, onu olağan davranmaktan alıkoyan fiziksel bir olgu olarak *var*dır. Nöbet sırasında Siri'ye olanın "bedenli" bir etki olduğundan hekimlerin kuşkusu yoktur. Psikojenik neden: Siri'nin kendi kitaplığından araştırarak bulduğu Campbell'in *Psikiyatri Sözlüğü*'ne göre psikojenik şu anlama gelmektedir: "Psikojenesis ile ilişkili ya da onunla karakterize, ruhsal, zihinsel ya da emosyonel faktörlerden kaynaklı, organik ya da bedensel faktörlerle ilişkilendirilemeyen..." Siri'nin "bilinçli ben"i: Nöbetler yokken var olan, nöbetler varken yok olan bir algıdır.

Kartezyen bir metafizikte ısrarcı olmayacak ve makul ölçülerde gerçekçi (realist) bir tavır sergileyeceksek bu tablodan çıkarılabilecek ilk sonuç şudur: Nesnel yoldan gözlemlenebilen, empirik dünyanın bir olgusu olarak gerçekleşen bedenli nöbetler, Siri'nin bilinçli ben algısını yitirmesinin zorunlu ve yeterli nedenidir. Bu-

rada nöbetler zorunlu nedendir, çünkü ancak ve ancak nöbetler varsa Siri'nin bilinçli beni kaybolmaktadır (Siri, nöbetler olmaksızın bilinçli ben kaybını hiç yaşamamıştır). Nöbetler, aynı zamanda, bilinçli ben kaybının yeterli nedenidir, çünkü bu nöbetler kendi başlarına bilinçli ben kaybını açıklamaya yetmektedir (Siri, bilinçli ben kaybını yaşadığı anlarla ilişkili olarak, nöbetlerden başka bir etkenin sürekli varlığını gözlemlememiştir).

Israrcı bir dualist, bütün bu tablonun tersten de okunabileceğini ileri sürebilir: Ona göre, örneğin, bilinçli ben bazı anlarda kendisini geçici bir süre devre dışı bırakabilmekte, bu süre zarfında bedenli etkilere yol açmakta, sonra da kendisini yeniden devreye alabilmektedir. İyi bir kartezyen, muhtemelen bunu temellendirmeye çalışırdı. Ne var ki bunun olanaklı olabilmesinin tek yolu dualizmi terk etmek, zihnin tek belirleyici olduğu bir monist-idealizmi benimsemektir. Başka bir deyişle, eğer Siri bir kartezyen olsa, olup-bitenin tümüyle zihinsel kaynaklı olduğunu düşünmeli, fiziksel nöbetlerin –kendisi fiziksel olmayan– zihninin fiziksel sonuçları olduğunu ileri sürmeliydi. Bu olanaklı değildir; çünkü bugünkü en güvenilir bilgilerimiz, kendisi fiziksel kökenli olmayan bir nedenin fiziksel sonuçlar doğuramayacağı yolundadır. Öte yandan, eğer Siri monist-idealistin yolunu seçse ve olup-biten her şeyin zihinsel olduğunu, fiziksel sonuç saydığımız nöbetlerinse gerçek olmadığını ileri sürse, bu kez de nesnel gerçekliği reddetmek zorunda kalacaktır.

Siri açısından bu durum anlaşılmaz bir resim ortaya koymaktadır: Hekimleri ona hastalığının "psikojenik" kökenli olduğunu söylediğine göre, tanıma bakılırsa, nöbetleri "ruhsal, zihinsel ya da emosyonel" faktörlerden kaynaklanmakta, bu faktörler ise, her nasılsa, organik ya da bedensel faktörlerle ilişkilendirilememektedir. Siri'nin kendi hikâyesini anlatırken söylediği gibi, "Acaba Siri'ye cinler ya da kötü ruhlar mı musallat olmaktadır?" Kuşkusuz, pozitif bilimin bir branşı olarak modern tıp Siri'ye bu tür bir açıklama getirmemekte ya da en azından bunu amaçlamamakta, ancak öte yandan, içinde çalıştığı kavramsal şema, söz dağarı ve belki de felsefi kafa karışıklığı, Siri vakası karşısında bir büyücüden daha fazla ikna edici olmasını engellemektedir.

Psikojenik kavramının anlam içeriğini oluşturan ruhsal, zihinsel ve emosyonel faktörler, organik ya da bedensel faktörlerle ilişkili değilse neyle ilişkili olabilir? Bu sorunun en genelinde üç olası

yanıtı olabilir: Ya ruhsal-zihinsel faktörlerin alanı sayacağımız bir *res-cogitans* kabul edecek, bu alanın maddi-fizik alandan tözsel/ontolojik anlamda ayrılmış olduğunu onaylayacak, üstelik bu alana amir, diğer alana memur rolü verecek ve kartezyen ikiciliği benimseyeceğiz; ya Siri'nin şakayla karışık sitemindeki gibi onu doğaüstü güçlerin kurbanı olarak kabulleneceğiz; ya da "ilişkilendirilemezlik" sorununda saklanan "henüz ilişkilendirilmiyor" oluşundaki "henüz"ü vurgulayacağız.

7. İkici kavramsal şemayı terk edebilmek için gerekli farkındalık, ancak, Spinozacı paralelizm olarak ünlenmiş öğretinin içkinci bir monizmle uyumlu, önerdiğimiz türde yeni bir okumasıyla olanaklıdır. Bu okuma, üstteki seçeneklerden üçüncüsünde ortaya çıkan "henüz" kavramını ciddiye almak anlamına gelir.
8. Spinoza, beden kapsamında kalındığında nedenselliğin "saptanabilir" olduğunu, zihin kapsamında ise –en azından bedendeki kadar– kolay saptanabilir olmadığını düşünüyor gibidir. Gerçekten de, laktoz duyarlığı olan birinin maddi bir girdi olarak laktozlu süt içtiğinde bağırsağında başlayan hareketliliğin nedenselliğini anlamakta güçlük çekmezken, aynı kişinin bir şarkı dinlerken zihninde ortaya çıkacak çağrışımların nedensel izlerini sürmek güçleşecektir. Burada sözü edilen "nedenselliğin saptanabilirlik olanağı", hem bedende hem de zihinde gerçekleşenin aslında aynı doğal-fiziksel nedensellik olduğunu, ancak bunlardan ilkinde deneysel saptanabilirlik olanaklıyken, ikincisinde aynı ölçüde olanaklı olmadığını ileri sürmek anlamına gelir. Öyleyse, ilkece, hem bedende hem de zihinde aynı nedenselliği saptamak olanaklı, ama ilki aktüel olarak olanaklıyken, ikincisi potansiyel olarak olanaklıdır.
9. Bu açıklama, sıklıkla gözden kaçan bir olguyu da dikkate almamıza yardım eder: Yukarıdaki örnekte laktozlu süt ne kadar fiziksel ise, "bir şarkıyı dinlemek" derken işaret ettiğimiz deneyim de aynı ölçüde fizikseldir. Süt-mide-barsak ilişkisinin bir benzeri şarkı (ses)-kulak-beyin arasındadır. Elbette, ikincisi ilkine göre çok daha fazla karmaşık bir nedensellik ölçeğinde gerçekleşecek, ama gerçekte aynı nedenselliğin devamı olmayı sürdürecektir. Ne var ki, nedensellik karmaşık-

lığının artacağı özellikle kulaktan sonraki etkileşimler için kolaylıkla "mana dünyası"nın gizemli dilini kullanmayı tercih ettiğimiz açıktır. Nedenselliğin saptanabilirliği güçleştiği ölçüde, makinedeki hayalete, ruha ya da tine müracaatımız da artacaktır.

10. Nitekim, Siri örneğinde de görüldüğü gibi, çağdaş tıbbın "psikojenik" tanısı, sonu şu ya da bu biçimde makinedeki hayalete, ruha ya da tine çıkacak bir müracaat gibi görünmektedir. Çağdaş tıbbın bu tavrı, ontolojik olarak varlığı kanıtlanmamış bir "alan" varsaymakta, üstelik bu alan kapsamında empirik/fiziksel/doğal bir nedenselliğin aranamayacağını, bu alana ilişkin giderek spekülatif bir dil ve tedaviden başka umut olmayacağını ima etmektedir.
11. Spinoza öğretisinde merkezî bir yer tutan niteleyenler konusu, yerleşik paralelizm okumalarıyla değerlendirildiğinde açık bir çelişki olmaktan öteye gidemez. Bunun yerine, "ayırt edilebilir" nedensellik ile "henüz ayırt edilemez" olan nedenselliğin insan zihninin kavrayışına *ilkece* açık tek bir nedenselliğin görünümleri olduğunu söyleyen yeni bir paralelizm araştırması gerekmektedir.

Spinoza'nın Sıfat Kavrayışı Üzerine Üç Yorum: Hegel, Macherey ve Deleuze

Emre Koyuncu

Spinoza üçlülerin filozofudur: Bir yanda kanaatler, ortak mefhumlar ve sezgisel bilgi Spinoza'nın epistemolojisinin üçayağını oluştururken, öbür yanda da töz, sıfat ve kip ayrımı ontolojisini şekillendirir. Bu iki üçlüde de, Spinoza'nın en incelikle dokuduğu kavramların orta terimler olduğunu söyleyebiliriz. Spinoza'nın epistemolojisine ilişkin yorumlarında Deleuze'ün ortak mefhumlara yaptığı vurguyu anımsayalım: *Pratik Felsefe*'de Deleuze, ortak mefhumların *Ethica*'da son derece kilit bir rol oynadığını, *Ethica*'ya gücünü verenin, Spinoza'nın ilk kez bu çalışmasında detaylıca ele aldığı ortak mefhumlar kavramı olduğunu söylüyordu.[1] Bu epistemolojik ayrımı şimdilik bir yana bırakıp Spinoza'nın ontolojik üçlüsüne, bu üçlünün orta terimi olan sıfat kavrayışına yoğunlaşmak istiyorum; zira Spinoza'ya felsefe tarihindeki ayrıksı yerini veren, en ele avuca gelmez manevralarından biri de kuşkusuz sıfat kavrayışıdır. Sıfatın ontolojik statüsüne ilişkin yorumlar, Spinoza literatüründeki en hararetli tartışma alanlarından birini oluşturur. Bu yazıda, bu tartışmanın belli bir bölümüne mercek tutarak, Hegel, Macherey ve Deleuze'ün Spinoza'nın sıfat kavrayışını yorumlama tarzlarını karşılaştırmaya girişeceğim.

Bu karşılaştırmada kolayca iki uç belirleyebiliriz: Bir yana Hegel'i, öbür yana Hegel'e olan yoğun itirazlarıyla Deleuze ve Macherey'yi koyabiliriz. Aslında Hegel'in karşısındaki bu kampı genişletmek pek de zor değil; zira Hegel'in Spinoza yorumuyla

1. Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, Çev. Ulus Baker ve Alber Nahum, Norgunk Yay., İstanbul, 2011, s. 90.

hesaplaşmak ve Spinoza'yı bir anlamda Hegelci yorumundan kurtarmak özellikle yirminci yüzyılın ortasından itibaren Spinoza'ya yeniden yoğunlaşan Fransız filozoflarının, felsefi yönelimlerindeki olanca farklara rağmen, ortak noktasını oluşturuyordu. Yine de, ne Hegel'in Spinoza eleştirileri ne de bunlara ilişkin itirazlar Spinoza literatürünün yakasını kolay kolay bırakacağa benziyor; zira Spinoza-Hegel karşılaşması, felsefe tarihinde zenginliği bir anlamda asla tüketilemeyecek ve sonuçları kısıtlı bir alanı değil, bir bütün olarak felsefeyi ilgilendiren birçok problemi ortaya koymaktadır. Bu karşılaşmaya ilişkin değerlendirmelerde, gerek Hegel'in Spinoza kavrayışını destekleyen konumların gerekse Spinoza'yı Hegel'in gölgesinden uzaklaştırıp saf bir Spinozacılık ortaya çıkarmak isteyen yaklaşımların kendi içlerinde homojen olduğunu, birbirleriyle asla çelişmediğini varsaymak ya da en basitinden dolaylı bile olsa birbirleriyle girdikleri diyaloğu görmezden gelmek büyük bir dikkatsizlik olacaktır. Bu anlamda, her ikisi de son derece güçlü felsefi hamleler yapmakla birlikte, Macherey ile Deleuze'ün Spinoza yorumlarını salt Hegel'e karşı konumlanmaları sebebiyle özdeş kabul edip birbirine indirgeyemeyiz. Bu yüzden, buradaki üçlü karşılaştırmada Macherey ve Deleuze'ü, Hegel karşısında aynı konuma yerleştirmekle yetinmeyip aralarındaki bazı önemli farkların da altını çizmeye çalışacağım; zira Spinozacılıkların çoğulluğunu teslim edeceksek, bu ancak Hegelci olmayan Spinozacılıkları da birbirinden ayırmakla mümkün olabilir.

Bu karşılaştırmayı, Spinoza'nın sıfat kavrayışına ilişkin kısa bir hatırlatmanın ardından, üç basamakta ele alacağım. Öncelikle, Hegel'in Spinoza eleştirilerini genel hatlarıyla özetleyeceğim. Daha sonra sıfat kavramını odağa taşıyarak, Deleuze ve Macherey'nin Hegel eleştirilerini irdeleyeceğim. Son olarak da, Macherey ve Deleuze'ü birbirleriyle diyaloğa sokmaya çalışarak Spinozacılıkları arasındaki kimi temel farkların altını çizeceğim.

Bazı temel tanımları hatırlayacak olursak, Spinoza *Ethica*'nın 1. Bölümünün 3. Tanımında, tözü, Descartes'la uyum içinde, kendi içinde olan, kendi kendisi aracılığıyla kavranan, kavranmak için başka bir dolayıma ihtiyaç duymayan şey olarak tanımlar. 5. Tanımda ise, kipi, kendinde olmayıp başka bir şeyde olan ve ancak bu başka şey yoluyla kavranabilen şey olarak tanımlar. Spinoza açısından tözün kipten farkı açıktır: Kavranmak için bir ikinci

unsura, herhangi bir dolayıma ihtiyaç duymayan, tözdür. Bu sakin çerçeveyi çalkalayan kavram ise sıfatlardır. Sıfatın tartışmalı karakterini izah etmek için Newlands'ın çizdiği kompakt şemaya başvurabiliriz.[2] Spinoza, *Ethica*'nın 1. Bölümünün 4. Tanımında sıfatın, anlama yetisinin tözün özünü oluşturan olarak algıladığı şey olduğunu söyler. Bu tanımda düğümün, "olarak" karşılığını kullandığım *tanquam* ibaresinde atıldığını söyleyebiliriz; zira bu ibarenin, kavrayışın kendisine ait epistemolojik bir sınırlılığa mı, yoksa kavrayışın ilişkilendiği ontolojik bir gerçekliğe mi işaret ettiği ilk bakışta açık değildir. Spinoza literatüründeki yaygın terimleri kullanacak olursak, problem tözün özüne ilişkin bu kavrayışın nesnel bir kavrayış mı, yoksa öznel bir kavrayış mı teşkil ettiğine ilişkindir. Yine bu soruyla ilişkili olarak, her sıfatın ayrı bir özü mü, yoksa aynı özü mü teşkil ettiği sorusu da kaçınılmaz olarak gündeme gelecektir; zira ikinci durum söz konusuysa, tözün aynı özünü oluşturan sıfatları birbirinden ayırmanın koşulunun belirlenmesi yeni bir problem olarak karşımıza çıkacaktır. Sıfat tanımının bir diğer düğümü, Spinoza'nın bu tanımda anlama yetisine müracaat etmesidir. Anlama yetisi eğer düşüncenin bir modifikasyonuysa, yani Spinoza'nın ayırt edeceği iki sıfattan birinin belli bir kipinden ibaretse, Spinoza'nın sıfatları tanımlarken bir kipe neden ihtiyaç duyduğu açıklanmaya muhtaçtır. Sıfatların sayısı da başlı başına bir zorluk yaratır; zira Spinoza sonsuz sıfat olduğunu belirtse de, bu sıfatlardan yalnızca ikisini, düşünce ve uzamı mevzubahis etmektedir. Diğer sıfatların tartışma dışında kalması da, yine, sıfatların öznelliği-nesnelliği tartışmasının alanını genişletecektir.

Newlands'ın da belirttiği gibi, Spinoza'nın idealist bir portresini çizenler temelde iki argümanda ortaklaşırlar.[3] Birincisi, Spinoza'nın tek töz kavrayışıyla sıfatların ve kiplerin sonsuzluğunu izah edemediğidir. İkincisi ise, her ne kadar herhangi bir sıfatın diğerinden üstün olmadığı bir çerçeve çizmeye çalışmışsa da, Spinoza'nın düşünce sıfatını öncelikli ve ayrıcalıklı sıfat olarak belirlemiş olduğudur. Hegel'in Spinoza portresinin bu iki argümanı barındırdığını söyleyebiliriz. Hegel'e göre Spinoza, ateistten ziyade akozmisttir, yani sonlu varoluşlara varlık imkânı tanımamaktadır.[4] Spinoza'nın, gerçekliği yalnızca töze, yani Tanrı'ya ait

2. Samuel Newlands, "Hegel's Idealist Reading of Spinoza", *Philosophy Compass* 6 (2), 2011, s. 100-8, 101-2.

3. *A.g.e.*, s. 102.

4. G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy: 1825-6*, Cilt 3, Der. R.F. Brown,

kıldığı argümanına istinaden, Hegel Spinoza'da sonlu bir gerçeklikten bahsetmenin mümkün olmadığını söyler. Spinoza'nın tektözcülüğü ona Tanrı'dan başka her şeyin varlığını, yani çeşitliliği ve çoğu reddetmeye mâl olmaktadır. Hegel'e göre Spinoza, sıfatlar gibi sonlu ve sonsuz kiplerin de tözle olan ilişkisini açıklayamadığı için, sonlu şeylerin varlığını tözden türetmek yerine basitçe varsaymak yoluna gider.[5] Hegel, özellikle sıfatların sonsuz çeşitliliği konusunda sıfatlar tanımındaki anlama yetisinden kaynaklanan muğlaklıktan istifade ederek, Spinoza ontolojisinin tutarlılığı açısından sıfat çeşitliliğinin öznelci bir konumu yansıttığı, yani çeşitliliğin ontolojik bir gerçekliği değil, epistemolojik bir perspektifi yansıttığı görüşüne meyleder.[6] Bu öznelci yorum, Spinoza'nın aksi yöndeki, sözgelimi *Ethica*'nın 1. Bölümünün 10. Önermesindeki ya da 3. Bölümünün ilk önermelerindeki bütün ısrarlarına rağmen, düşünce sıfatının ayrıcalıklı ve üstün olduğu şeklindeki idealist yorumun altyapısını hazırlar. Hegel'e göre, Spinoza düşüncesi iki açmazla karşı karşıyadır; ama her halükârda kusurlu bir idealizmin pençesindedir: Spinoza, ya sonlu gerçekliği açıklayamayacak ve Tanrı dışındaki her şeyin varlığını reddetmek zorunda kalacaktır ya da sıfatlar arasında kurmaktan kaçındığı üstünlük ilişkisinden feragat ederek, çeşitliliğin kaynağına tözden ziyade düşünceyi koyması gerekecektir. Bu itibarla Hegel, Spinoza'nın çeşitliliği izah etmekten âciz tözünün, sonluluğu yutan hareketsiz ve karanlık bir uçurum, bir vakum olmaktan öteye gidemediğini söyleyecektir.[7]

Deleuze, Spinoza düşüncesine ilişkin değerlendirmelerini *doctorat d'Etat* derecesi için kaleme aldığı ve 1968 yılında yayımlanan *Fark ve Tekrar* ile aynı yıl yayımlanan ikincil tezi *Spinoza ve İfade Problemi* kitaplarında detaylandırır. Yine iki yıl sonra, 1970'te yayımlanan *Spinoza: Pratik Felsefe* kitabı da, Spinoza'nın Deleuze açısından önemini özetleyen, genel okuyucuya yönelik bir Spinoza takdimidir. *Spinoza: Pratik Felsefe* kitabının Spinoza'nın kavramlarının indeksini çıkarmaya ayırdığı dördüncü bölümündeki sıfat tanımına bakacak olursak, Deleuze'ün sıfat kavramını asla

İng. Çev. R.F. Brown, J.M. Stewart ve H.S. Harris, Oxford University Press, Oxford, 1995, s. 162.

5. *A.g.e.*, s. 158.

6. *A.g.e.*, s. 159.

7. G.W.F. Hegel, *The Encyclopedia Logic*, İng. Çev. T.F. Geraets, W.A. Suchting ve H.S. Harris, Hackett, Indianapolis, 1991, s. 227

anlama yetisinin öznel bir sonucu ya da etkisi olarak görmediğini, Spinoza'nın sıfatlar arasında ya da töz ile sıfat arasında bir hiyerarşi kurmamasına istinaden türüm perspektifinin, sıfatların tözle olan ilişkisini açıklamakta yetersiz kalacağını düşündüğünü görürüz.[8] Deleuze'e göre, sıfatın tanımında yer alan anlama yetisi, sıfatların anlama yetisine ait veya onun içinde olmasından değil, sıfatların "ifade edici olmasından ve ifade ettiği şeyin zorunlu olarak onu 'algılayan' bir anlama yetisini içerimlemesinden" kaynaklanır.[9] *Spinoza ve İfade Problemi*'ndeki formülasyonu takip edersek, sebep sıfatların "tözün özünü ifade etmeleri ve sonsuz özün tanrısal anlama yetisinde 'nesnel olarak' açığa vurulmaksızın ifade edilememesidir."[10]

Töz gibi sıfatların da, kavranmak için herhangi bir dolayıma ihtiyacı yoktur; öyleyse sıfatlar arasındaki ayrım, Deleuze'e göre, gerçek fakat biçimsel bir ayrımdır. Sıfatlar ile töz bir anlamda birbirlerine denktir; ancak bu *niteliksel* ya da *biçimsel* bir denkliktir.[11] Sonsuz sıfattan yalnızca ikisini, düşünce ve uzamı bilmemizin nedeni de, Deleuze'e göre, bizim zihin ve bedenden müteşekkil olmamızdır; ancak bu, Tanrı'nın sonsuzluğunun gereği olarak sıfatlarının da sonsuz olduğunu bilmemize mani olmaz; zira "[s]ıfatlar, tözün özünü oluşturmaları ve kip özleri tarafından kuşatılıp onları içermeleri bakımından kesin olarak aynıdırlar."[12] Bu tekanlamlılık ya da tekseslilik demektir: Tözü oluşturan ve kipleri bünyesinde barındıran sıfatlar tamamıyla aynı sıfatlardır. Deleuze'e göre, Spinoza'nın sıfatları ve tözleri aynı şekilde tanımladığı şeklindeki Oldenburg'la mektuplarına dayandırılan iddia, önemli bir detayı atlamaktadır. Töz ve sıfatlar kendileri aracılığıyla ve de kendilerinde kavranmak bakımından aynı şekilde tanımlanmışlarsa da, kendinde olmak yalnızca töze mahsustur.[13] Sıfat bir özü ifade ederken, kendi özünü değil, tözün özünü ifade eder: "Kendi kendine varolan *sıfat değil*", "özün bağlılaşığı olan tözdür."[14] Spinoza'nın sıfat kavrayışı bir ortaklık fikri üzerine ku-

8. Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 96.
9. *A.g.e.*, s. 96.
10. Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, Çev. Alber Nahum, Norgunk Yay., İstanbul, 2013, s. 21.
11. Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 96.
12. *A.g.e.*, s. 96.
13. Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s. 41.
14. *A.g.e.*, s. 43.

ruludur. Sıfatlar, ne kendi özlerini ne de kiplerin özlerini ifade eder, yalnızca tözün özünü ifade eder. Ancak öbür yandan, kipler de sıfatları içerimler. Deleuze'ün kompakt formülasyonunu takip edecek olursak, *"sıfatlar, özünü oluşturdukları Tanrıyla, onları özsel olarak içerimleyen kipler veya yaratılanlar arasındaki ortak biçimlerdir."*[15] Tekanlamlılığı temin eden de, tözler ile kipleri bir anlamda birbirine bağlayan, herhangi bir üstünlüğe ve analojiye imkân vermeyecek şekilde onları birbirine geçiren, katan, harmanlayan sıfatlardır.

Sıfat ile töz arasındaki ayrımın püf noktası, Deleuze'e göre, Ethica'nın girişinde Tanrı'nın tanımındaki "ifade etmek" ibaresinde yatar. Spinoza burada Tanrı'yı tanımlarken, sıfatları da Tanrı'nın özünün ifadesi olarak tasvir eder. Ancak, Ethica'nın ilerleyen sayfalarında, ifade ediciliğin sıfatlara mahsus olmadığı anlaşılır. Var olan her şey Tanrı'nın belli bir ifadesini teşkil ediyorsa, burada ikili bir ifade söz konusu olmalıdır: Töz sıfatlarda ifade bulurken, sıfatlar da kiplerde ifade bulur.[16] Spinoza'nın tekanlamlılığa dayanan ontolojisi için anahtar bir kavram olan ifade, Deleuze'e göre bazen gözden kaçırılmış, bazen de ya Leibniz'de olduğu gibi türüm çerçevesine indirgenmiş ya da post-Kantçılarda olduğu gibi anlama yetisinin açıklama işlemiyle özdeşleştirilerek güçsüzleştirilmiş ve yanlış anlaşılmıştır.[17]

Spinoza literatüründeki yaygın kanının aksine, Ethica'nın ilk sekiz önermesi Deleuze'e göre basitçe hipotetik değildir. Bu önermeler, Spinoza için sayısal ayrımın asla gerçek ayrım teşkil etmediğini ortaya koyar ve bütün bir çalışma boyunca işlemeye devam ederler. Spinoza, ilk sekiz önermede her sıfat için bir tözün söz konusu olacağını kanıtlamaya çalışırken, dokuzuncu önermeden itibaren bütün sıfatlar için tek bir töz olduğunu kanıtlamaya girişir. Deleuze'e göre bu güzergâh değişikliği, Spinoza'nın sayısal ayrımın gerçek ayrım olmadığı önermesini tersine çevirerek açıklanabilir. Eğer gerçek ayrım sayısal değilse ve sıfatlar arasında da gerçek bir ayrım varsa, zorunlu olarak bütün sıfatlar için tek bir tözden bahsetmek gerekecektir.[18] Spinoza sonsuz sıfattan nicel

15. *A.g.e.*, s. 47.
16. Benedictus Spinoza, *Ethics*, İng. Çev. E. Curley, Penguin Classics, New York, 2005, s. 16.
17. Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s. 20.
18. *A.g.e.*, s. 39.

bir çokluğu değil, nitel bir çokluğu anladığı için, Deleuze bu sıfat sonsuzluğunun tek tözle çelişmek şöyle dursun, onu kurduğu düşüncesindedir. Nitel bir çokluk olarak töz "bir" olmadığı gibi, sıfatlar da sonsuzca "çok" değildir.[19] Spinoza, gerçek ayrımın asla sayısal ayrım olmadığı vurgusuyla, Descartes'ın gerçek ayrım, kipsel ayrım ve akıl ayrımı tanımlarını reddetmiş ve bu redle birlikte Spinoza ontolojisinde Descartes'tan olduğu gibi alınan tek bir önerme dahi kalmamıştır.[20]

Deleuze'ün *Spinoza ve İfade Problemi* kitabından on bir yıl sonra yayımlanan *Hegel ve/veya Spinoza*'da, Macherey de Spinoza'nın sıfat kavrayışını ele alırken, Hegel'in tözün çeşitliliği doğurma konusunda belli bir âcizlik ya da yetersizlikle malûl olduğu tespitini odağa alır. Ancak Macherey'ye göre Hegel, eleştirilerinde iki önemli hususu atlamaktadır. İlk olarak, Hegel felsefe tarihi seminerlerinde Spinoza ile Descartes arasında bir akrabalık kurmak adına, yani Spinoza'nın tek töz kavrayışını Descartes'taki düşünce ile uzam karşıtlığının birliği olarak sunma gayesiyle, Spinoza için sıfatların sonsuz sayıda olduğunu görmezden gelerek yalnızca iki sıfat söz konusuymuş gibi davranmaktadır.[21] İkinci olarak, Hegel, Spinoza'nın sıfat tanımındaki genel anlama yetisi referansından öznelliğe ilişkin kimi spesifik sonuçlar çıkarırken fazlasıyla aceleci davranmıştır. Macherey, Gueroult'nun Spinoza literatüründe teşhis ettiği Kantçı yorum temayülünün Hegel'de en net şekliyle görüldüğünü ifade eder.[22] Hegel Spinoza'nın sıfat tanımını değerlendirirken, anlama yetisi kavramını son derece Kantçı bir çerçevede okumaktadır. Sıfatları âdeta tözün içeriksiz formları gibi alarak, anlama yetisinin de kendi koşulları uyarınca onu sınırlandırarak belirlediğini varsaymaktadır. Halbuki Macherey'ye göre bu Kantçı biçim-içerik ayrımı, Spinoza'daki töz-sıfat ilişkisini anlamakta bütünüyle yetersiz kalır.[23] Hegel ise, Spinoza'nın bu ayrım çerçevesi dışında hareket ediyor olmasına imkân vermemiş, Spinoza'nın sıfat tanımında anlama yetisini son derece genel bir şekilde kullanmasının, bu Kantçı çerçeveyi Spinoza'ya kolaylıkla uygulamamıza

19. *A.g.e.*, s. 105.
20. *A.g.e.*, s. 40.
21. Pierre Macherey, *Hegel ve/veya Spinoza*, Çev. Işık Ergüden, Otonom Yay., İstanbul, 2012, s. 100.
22. *A.g.e.*, s. 101.
23. *A.g.e.*, 103.

mâni olacak kasıtlı bir hamle olduğunu dikkatinden kaçırmıştır.[24] Hegel'in Kant'ın anlama yetisine ilişkin eleştirilerini, anlama yetisi ile akıl ayrımına ilişkin şerhlerini düşündüğümüzde, Spinoza'nın anlama yetisi anlayışını neden Kantçı bir çerçevede anlaşılması gereken bir çerçeveye oturttuğu bilhassa anlaşılmaz olarak kalır. Macherey'e göre bunun nedeni, Spinoza'nın Descartes eleştirisiyle ulaştığı yerin, Hegel'in Kant eleştirisiyle ulaştığı yerden çok daha radikal olması ve Hegel düşüncesinin sınırlılıklarını ifşa etmesidir. Hegel, sıfatların sonsuz çeşitliliğine kayıtsızlığı ve Spinoza'nın sıfat tanımında anlama yetisini kullanımına ilişkin Kantçı varsayımlarıyla, Spinoza'yı Descartes'ı aşmaya çalışırken hüsrana uğrayan bir filozof olarak mahkûm ederek Spinoza düşüncesinin özgün hamlesini "ıskalamış"tır.[25]

Macherey'nin, Hegel'in Kantçı sıfat yorumuna ilişkin bir diğer itirazı, sıfat tanımındaki algılamak fiiline ilişkindir. Macherey, Spinoza'nın *Ethica*'nın ikinci bölümünde kavramak ile algılamak arasında temel bir ayrım gözettiğini, kavramaya belli bir etkinlik atfederken, algılamanın belirli bir edilginliğe işaret ettiğini söyler.[26] O halde, Spinoza'nın sıfat tanımı açısından anlama yetisi algıladığı zaman, eyleme Kantçı bir çerçevede etkin bir şekilde dahil olan, orada söz konusu olmayan bir şeyi var eden ya da gündeme getiren bir davranış sergilemez. Ancak bu etkin-edilgin ayrımının sürdürülmesi, kavrama ile algılama arasındaki bu farkı izah etme amacı dışında Macherey'ye doğru gelmez; zira Spinoza'da "sıfatlar anlama yetisinin ne etkin ne de edilgin temsilleri"dir. Sıfatlar bir temsil olmadığı gibi, anlama yetisinde var olan ve anlama yetisi yoluyla tözün sağladığı bir içeriğin kavranmasına imkân tanıyan biçimler değillerdir.[27]

Macherey, Hegel'in Spinoza'nın sıfat kavrayışı konusundaki yanılgısının altında yatan bir diğer nedenin de töz, sıfat ve kipler arasında kurduğu ontolojik ve de kronolojik üstünlük ilişkisi ile hiyerarşik türüm perspektifi olduğunu söyler. Macherey'ye göre Deleuze, Gueroult ve Robinson *Ethica*'nın tözle, yani mutlakla başladığı görüşüne itiraz etmekte haklıdırlar.[28] Tözün bilfiil

24. *A.g.e.*, s. 101.
25. *A.g.e.*, s. 102.
26. *A.g.e.*, s. 103.
27. *A.g.e.*, s. 105.
28. *A.g.e.*, s. 106.

gündeme geldiği noktaya değin, söz konusu olan tartışmaları bir hazırlık olarak ve bu nispette önemsiz olarak gören her türlü görüş, Spinoza ontolojisinde hiyerarşi tesis etmekle sonuçlanacaktır. Halbuki, *Ethica*'nın açılışındaki ilk sekiz önermede, tözün onu oluşturan unsurlar yoluyla inşa edilmesi söz konusudur ve her ne kadar Tanrı kendi kendinin nedenini teşkil ediyorsa da bunu her şeyin temelini teşkil eden bir mutlak olarak değil, onu kuran özler, yani sıfatlar yoluyla kendini üreten bir hareket dahilinde yapar. Başka bir deyişle, Macherey'ye göre "tözün dolaysız bir mutlak olmadığı açıktır, çünkü o –kendinden yola çıkarak bile olsa– türetilmelidir."[29] Sıfatlar, tözün dışında olmayıp tözün içinde olmaları itibariyle, tözün kendi kendini üretmesinin bir anlamda koşulunu, "içsel etkin neden"ini oluştururlar.[30] İşte bu anlamdadır ki, "*Ethica*, Tanrı'yla 'başlamaz', ama bir dizi kanıtlamanın ardından Tanrı'ya varır, en azından buna erişir."[31]

Hegel'in gözden kaçırdığı, töz ile sıfatlar arasındaki bu hiyerarşi ve zamansal ardıllık kabul etmeyen ilişkidir. Macherey'ye göre, Spinoza'nın yalnızca töze ve kiplere gerçeklik atfetmesi, sıfatların anlama yetisinin bir etkisi, sonucu ya da yanılsaması olmasından değil, sıfatların tözle "gerçek ve somut" anlamda özdeş olmasından kaynaklanır.[32] Anlama yetisinde yatan şey sıfatların kendisi değil, sıfatlar ile töz arasındaki ayrımdır.[33] Bu yüzden töz, içerdiği ve onu anlama yetisine veren sonsuz sıfattan ayrı düşünülemez: "Töz, sıfatların sonsuzluğunu kapsadığı için mutlak anlamda sonsuzdur."[34] Töz, varlıkların içi boşaltılmış bir soyutlaması değil, varoluşun bütün somutluğu ve soyutluğuyla olumlanması, kucaklanmasıdır.[35] Öyleyse tözün birliğinden bahsettiğimizde, bu kapsadığı sonsuz sıfat çeşitliliğine halel getirmez. Töz, kendi içinde çokluğu barındırır; ancak bu rakamsal bir çokluk olmadığı için, töz de bu çokluğun aritmetik birliği değildir.

Macherey'nin sıfatlar arasındaki ayrımın bir akıl ayrımı olduğu görüşü, bu ayrımın gerçek ama formel bir ayrım olduğunda ısrar eden Deleuze'ün yorumuna taban tabana zıttır. Ancak Macherey,

29. *A.g.e.*, s. 109.
30. *A.g.e.*, s. 109.
31. *A.g.e.*, s. 109.
32. *A.g.e.*, s. 117.
33. *A.g.e.*, s. 113.
34. *A.g.e.*, s. 117
35. *A.g.e.*, s. 117

Ethica'nın Tanrı'yla ya da mutlakla başlamadığı fikri dolayısıyla yakınlaştığı Gueroult ile Deleuze arasında sıklıkla Deleuze'e daha yakın bir konum almayı seçer. Macherey'ye göre Gueroult, tözün sıfatlardan türetildiği yönündeki düşüncesinde belli bir zamansal ardışıklığı ya da sıfatların rakamsal bir çokluk gibi kavranıp birbirine eklendiği bir ilerlemeli kompozisyonu tamamıyla devre dışı bırakamamıştır; halbuki Deleuze, gerek töz ile sıfatlar arasında olsun gerek sıfatların kendi arasında olsun, üstünlük fikrini toptan reddederek sonlu anlama yetisinin sonlu bir bilme imkânına kısıtırılmasına mâni olur.[36] Öte yandan Macherey, Deleuze'ün Spinoza okumasını sorunlu bulduğu yanları ifade etmekten de geri durmaz. Macherey, "Spinoza'yla Karşılaşma" başlıklı makalesinde, Deleuze'ün Spinoza yorumunun yeni düşünme olanakları yarattığını teslim etse de, belli bir tahrifat temelinde yükseldiğini savunur.[37] Deleuze'ün ilk tahrifatının ifade kavramıyla ilgili olduğu fikrindedir. Deleuze'ün büyük bir önem atfettiği ve *Ethica*'yı tartışırken âdeta anahtar bir kavram olarak kullandığı "ifade", Macherey'ye göre Spinoza'da, Deleuze'deki vurguyla bulunmaz. Ayrıca Macherey, Deleuze'ün *Spinoza ve İfade Problemi*'nde bu kavramın altını bu denli çizerken, hemen iki yıl sonra yayımladığı *Spinoza: Pratik Felsefe* kitabında anahtar terimler için açıklayıcı bir bölüm ayırmasına rağmen, bu kavramı dışarıda bırakmasını anlaşılmaz bulur.[38] Macherey'ye göre Deleuze'ün "yanlış bir biçimde temsil etmeden"[39] tahrif eden Spinoza yorumunun iki temel manevrası, Spinoza'nın ontolojik üçlüsünü izah ederken müracaat ettiği nitel ile nicel ayrımında ve üzerinde ısrarla durduğu neşeli tutkular kavramında yatar. Deleuze'ün gerçek ayrım ile rakamsal ayrım farkını dayandırdığı nitelik ile nicelik ayrımı ve bu ayrımın dayandığı nelik ve biçim kavramları, Macherey'ye göre Spinoza'ya yabancı olup, kaynağını Duns Scotus'tan alır. Ancak Deleuze, Spinoza'yı kartezyen yorumlardan kurtarıp Duns Scotus ışığında okurken, niteliğe "ayrı bir gerçeklik statüsü vermesi" açıklanmamış olarak kalır.[40] Macherey'ye göre Deleuze, tözsel ile kipsel arasındaki ayrımı Spinoza'nın hiç yapmadığı bir biçimde niteliksel ve

36. *A.g.e.*, s. 119-20.
37. Pierre Macherey, "The Encounter with Spinoza", İng. Çev. Martin Joughin, *Deleuze: A Critical Reader*, Der. Paul Patton, Blackwell, Oxford, 1996, s. 141.
38. *A.g.e.*, s. 145.
39. *A.g.e.*, s. 148.
40. *A.g.e.*, s. 150.

niceliksel olana indirgemiş ve de bunlar arasında da katı bir çizgi çekerek, Spinoza'ya tamamıyla yabancı kimi felsefi problemleri Spinoza'nın problemleri gibi sunmak zorunda kalmıştır.[41]

Macherey'nin dikkat çektiği ikinci manevra, neşeli tutkular kavrayışına ilişkindir. Deleuze, her iki Spinoza kitabında da üstünde ısrarla durduğu bu kavramı, kanaatlerden kurtulup upuygun fikirler edinmeye giden yolda neşeli tutkuları, tutku olmaları itibariyle edilginliğe işaret etmelerine rağmen, gerekli sıçramayı sağlayacak bir tramplen olarak sunar.[42] Macherey'ye göre "neşeli tutkular" haliyle Spinoza'da bulamayacağımız bu kavram, Spinoza için bütün tutkuların temelde ve en nihayetinde keder teşkil ettiğini atlamaktadır.[43] Macherey'ye göre, kederli olan bir şeyin belli bir birikme yoluyla etkinliğe sıçramaya olanak sağlaması, bedenin dışsal unsurlara olan bağımlılığının sürmesi ölçüsünde olanaksızdır. Macherey'nin bu konudaki temel dayanağı, Spinoza'nın *Ethica*'nın üçüncü bölümünde gündemine aldığı ruhun dalganışlarına (*fluctuatio animi*) ilişkin mülahazalardır. Bu dalgalanış, ruhun daima tutkuların pençesinde kalmakla beraber, kâh neşeye kâh kedere savrulduğu istikrarsız ve çalkantılı bir varoluşu ifade eder. Bu açıdan, kişi neşeli tutkularını ne denli azami kılmış olursa olsun, tutkuların pençesindeyken yönü her an değişebilecek bir salınımla sürüklenmeye devam eder. Spinoza'nın üzerinde durduğu bu salınım ya da dalgalanma fikri, neşeli ve kederli tutkuların aslında aynı bir hareketin parçaları olduğunu göstermektir.[44] Macherey'ye göre Deleuze de, bu ruhun salınımları mülahazalarının kendi tutku kavrayışıyla uyuşmadığını hissettiği için bu kavramın üzerinde fazla durmaz, sonuçlarını sonuna kadar götürmekten kaçınır.

Macherey, Spinoza'dan bir ifadeciliğin çıkmayacağını, daha doğrusu bu ifadeciliğin onda hazır bulunmadığını söylerken Deleuze'ün okumasının basitçe bir yanlış okuma olarak görülemeyeceğini, daha ziyade "geleneksel felsefe tarihi yöntemleriyle bağı kopmuş felsefi bir deney" teşkil ettiğini söyler.[45] Ancak, Macherey'nin bu deneye ilişkin değerlendirmesini söz konusu metninde bulamayız. Deleuze'ün temel bir önem atfettiği ni-

41. *A.g.e.*, s. 151.
42. Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 67.
43. Pierre Macherey, "The Encounter with Spinoza", s. 153.
44. *A.g.e.*, s. 155.
45. *A.g.e.*, 157

tel ile nicel ayrımının, onun tasfiye etmeye giriştiği ikilik makinelerine bir yenisini eklediği yönündeki kısa yorumu dışında, Macherey'nin, Deleuze'ün Spinoza'sını gerçek anlamda tartışmaya açmaya koyulmadığını ve Spinoza'nın Deleuze'ün elinde yer yer tanınmaz hale geldiğini belirtmekten öteye gidemediğini söyleyebiliriz. Macherey'nin bütün iddialarında haklı olduğunu varsaysak dahi, Deleuze'ün Spinoza'ya bütünüyle sadık, onu yalnızca izah etmeye girişen bir yorumcu değil, kendi üslubunu filozoflara arkadan yaklaşarak canavarsı bir çocuk dünyaya getirmek olarak tanımlamış bir filozof olduğunu düşünürsek, Macherey'nin tespitleri Deleuze'ün üslubunu değerlendirmekten uzak kalır. Deleuze'ün Spinoza düşüncesinin kullanım imkânlarını çoğalttığını bizzat tespit etmesine rağmen,[46] Macherey bu yeni kullanımların mahiyetini, saiklerini ve sonuçlarını sorgulamaya girişmez. Sözgelimi, Deleuze Spinoza'yı Descartes'la değil de Duns Scotus'la aynı çizgiye koyduğunda neyi amaçlamaktadır? Nitel/nicel ayrımı ve biçimsel ayrım kavramlarının Deleuze'ün Spinoza okumasında bu denli öne çıkmasının nedenleri nelerdir? *T*utkuları ilelebet kedere mahkûm etmekten Deleuze'ün kaçınmasının felsefi sonuçları nelerdir? Rahatlıkla çoğaltabileceğimiz bu soruların bizi Deleuze'ün Spinoza'sını anlamaya ve Deleuze'ün Spinoza'ya sadakatten neyi anladığına daha çok yaklaştıracağını düşünüyorum.

Ancak bu soruları Deleuze açısından yanıtlamaya girişmeden önce, Macherey'nin Spinoza'ya yönelmesinin sebeplerini sorgulayalım. *Hegel ve/veya Spinoza*'nın daha ilk sayfalarında Macherey niyetini beyan eder. Yapmak istediği şey, bu son derece farklı iki felsefi sistem arasında bir köprü inşa etmek değil, ayrılıklarını daha net bir biçimde görmek için kesişim noktalarını vurgulamaktır. Macherey bu girişiminin ilhamını, Spinoza'da Hegel'in kendinden önce gelen bir tekrarını bulan Althusser'den almıştır.[47] Hegel'in Spinoza'yı bu denli ısrarla eleştirmesinin ve reddetmesinin semptomatik bir değeri olmalıdır. Macherey'ye göre bu ısrarlı sindirme isteği, iki filozofun ortak bir problemin sularında yüzdüğü anlamına gelir. Bu, diyalektik problemidir. Spinoza'nın Hegel'in diyalektik anlayışının eleştirisini zaten barındıran bir sistem ortaya koyduğunu savunan Macherey için, Spinoza'nın felsefesi Hegel'in diyalektik ve ilerlemeli felsefe tarihi yaklaşımını

46. *A.g.e.*, s. 148.
47. Pierre Macherey, *Hegel ve/veya Spinoza*, s. 15.

"çürüten" bir felsefe performansıdır.[48] Macherey'yi Spinoza'ya çeken de tam olarak bu performanstır: Spinoza Hegel'inkinden çok daha güçlü, teleolojik olmayan bir diyalektik anlayışı ortaya koyar.[49] Macherey, Spinoza'daki bu teleoloji reddini görünür kılmak maksadıyla, Hegel'in Spinoza düşüncesini Descartes'a ve Kant'a indirgeyen manevralarını ifşa etmeye koyulur. Bu teleolojik diyalektik eleştirisinin Mayıs 68 sonrasındaki yeni bir Marx ve hatta yeni bir siyaset fikri ortaya koyma arayışlarına eklemlendiğini söyleyebiliriz.

Deleuze'ün Spinoza'yla olan münasebeti ve bu münasebetinde ısrarla gündeme getirdiği Dun Scotus düşüncesine duyduğu yakınlık, temelde tekanlamlılıkla ilişkilidir; zira Deleuze'e göre, Spinoza'nın felsefi manevraları ancak Spinoza'ya bir tekanlamlılık filozofu olarak yaklaşınca anlaşılabilir: "Spinoza felsefesinin, üç mefhuma, yani çokanlamlılık, en-üst-düzeylilik ve analojiye karşı sürekli bir mücadele olarak görülmedikçe kısmen anlaşılmaz kalacağı inancındayız."[50] Bir tekanlamlılık filozofu olarak Duns Scotus'un Deleuze için önemi, ortaçağ teologlarını meşgul eden bir sorunu ele alış tarzında yatmaktadır: Sonlu varlıklar ile sonsuz varlık ya da varolanlar ile Tanrı arasındaki ilişki nasıl anlaşılmalıdır; yahut da Tanrı'ya atfedilen iyi sıfatlar, sözgelimi bağışlayıcılık, insanların bağışlayıcılığından ne ölçüde farklıdır? Ortaçağ düşünürleri bu soru karşısında çok çeşitli konumlar alırlar. Sözgelimi, iki anlamlılığı savunanlar, Tanrı'nın bağışlayıcılığı ile insanın bağışlayıcılığı arasında herhangi bir ortaklık bulunmadığını, bağışlayıcılığın Tanrı ve diğer varlıklar için iki ayrı anlamda olduğunu söylerler. Bu iki anlamlılık yaklaşımının uç noktası, kuşkusuz Tanrı'nın ancak olumsuz terimlerle tanımlanabileceği fikrine dayanan olumsuz teolojidir. Analoji yaklaşımını benimseyen Aquinolu Thomas ise, Tanrı'nın olumlu terimlerle tanımlanabileceğini, ancak yine de hem Tanrı'ya hem de insana atfedilen nitelikler arasında bir anlam farkı olduğunu, sözgelimi, esas bağışlayıcılık Tanrı'ya aitken, insanın bağışlayıcılığının Tanrı'nınkinin yalnızca bir benzeri olduğunu söyler. Duns Scotus ise daha tehlikeli olan üçüncü yolu seçer. Duns Scotus'a göre varlık tekanlamlıdır, bütün varlıklar bir ve aynı anlamda vardır. Hem Tanrı hem de diğer

48. *A.g.e.*, s. 17, 241.
49. *A.g.e.*, s. 243.
50. Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s. 49.

varlıklar için söylenen nitelikler, bunlar için tek ve aynı anlamda söylenir. Bir kuş ile bir ağaç, bir insan ile bir araba, bir günahkâr ile Tanrı arasında varlık anlamında hiçbir fark yoktur. Deleuze, biçimsel ayrım kavramını da Duns Scotus'tan alacaktır. Scotus, biçimsel ayrım kavramına, yine sıfat tartışması kapsamında, Tanrı'nın aynı anda hem parçalardan oluşmayan sade bir varlık hem de çok sayıda sıfata sahip bir varlık olduğu fikrini tutarsızlığa düşmeden izah etmek için başvurur. Sıfatlar birbirinden yalnızca biçimsel olarak ayrı oldukları için, Tanrı'da herhangi bir parçalılık gerektirmeyecektir.[51] Deleuze de paralel bir biçimde, Spinoza'da tözün tekliğini muhafaza etmek için sıfatlar arasındaki ayrımın biçimsel bir ayrım olduğunu söyler.

Deleuze'ün Scotus'tan ödünç aldığı bir diğer kavram da yeğinliktir. Varlığı tekanlamlı olarak ve de sonlu ya da sonsuz olsun, bütün varlıkların öncesinde kavrayan Scotus'un, Tanrı'nın hem var hem de sonsuz olmasını onun sadeliğine halel getirmeksizin ifade etmek için yeni bir sonsuzluk kavrayışına başvurması gerekecektir. Sonluluğu sınırlılık, sonsuzluğu sınırsızlık olarak tanımlayan Aquinolu Thomas'ın aksine, Scotus sonsuzluğun nicel ve uzamsal değil, nitel ve yeğinsel olduğunu söyler. Sonsuzluk ve sonluluk bu yeğinsel skalada varlığın alt türleri veya özellikleri değil, varlığın yattığı kipler halini alır. Yeğinsel sonsuzluk örneğini açıklamak için Scotus renk örneğine başvurur. Bir rengi herhangi bir dışsal kavrama başvurmadan ve olumlu terimlerle bir yeğinlik skalasında kavrayabiliriz. Bu farklı tonlardan yola çıkarak bir renk kavramına ulaşmak mümkündür; ne var ki gerçekte renk ancak belirli tonlarda var olduğundan, bu renk kavramı biçimsel bir kavram olur. Scotus'a göre varlık da bir renk gibidir; farklı kiplerde çeşitli derecelerde, sözgelimi Tanrı'da sonsuz varlık olarak karşımıza çıkabilir.[52] Scotus'un bu özgün sonsuzluk kavrayışına duyduğu yakınlığa rağmen Deleuze, Scotus'un son kertede Tanrı ile yarattıkları arasındaki derece farkını bir nitelik farkına denk kılması gerekçesiyle, Scotus'un tekanlamlı varlığı düşünmekle kaldığını ve biçimsel düzeyde bıraktığını söyler.[53] Deleuze'e göre, bu biçimsel

51. Henry Somers-Hall, *Deleuze's Difference and Repetition*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2013, s. 36.
52. *A.g.e.*, s. 33.
53. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, İng. Çev. P. Patton, Columbia University Press, New York, 1994, s. 39.

tekanlamlılığı pratiğe döken, somutlaştıran Spinoza'dır.[54] Tanrı'yı dünyadan ayrı olarak kavrayan Scotus'un aksine, Spinoza'da dünya Tanrı'nın ifadesinin ta kendisi olur. Scotus'ta Tanrı'nın bilgisine dünyadan yola çıkılarak ancak yalnızca biçimsel olarak ulaşılabilirken, Spinoza'da Tanrı somut bir biçimde dünyada ifade bulduğundan, somut olarak bilinir. Böylece, Deleuze'e göre Spinoza tekanlamlı varlığı biçimsel olmaktan çıkarmış, "saf olumlamanın nesnesi" haline getirmiştir.[55] Spinoza'da töz ile kipler arasında ortak bir biçim olan ve birbirlerinden Scotusçu anlamda biçimsel olarak ayrılan sıfatlar, Deleuze'e göre, Spinoza'da tekanlamlılığın üç ana figüründen birini oluşturur (diğer iki figürü, neden ve zorunluluktur).[56] Her ne kadar *Spinoza ve İfade Problemi* ile *Spinoza: Pratik Felsefe* kitaplarında Spinoza'nın tekanlamlılık kavrayışının eleştirisine girmemişse de, Deleuze *Fark ve Tekrar*'da, Spinoza'da saf olumlamanın nesnesi haline gelmiş olan tekanlamlı varlığın en parlak halinin Nietzsche'de bulunduğunu söyler. Nietzsche, bilhassa ebedi dönüş kavrayışıyla varlığın oluşa, özdeşliğin de farka atfen söylenmesinin önünü açmış ve böylece Spinoza gibi kipleri tözün etrafında döndürmek yerine, kipleri özgür bırakmıştır.[57] Öyleyse, Daniel Smith'in de belirttiği gibi, kendini tekanlamlılık filozofları geleneğine yerleştiren Deleuze'ün ulaşmak istediği Spinozacılık, tözün olmadığı ya da özdeşliği farka üstün kılan bir tözün olmadığı bir Spinozacılık, yani Nietzscheci bir Spinozacılıktır.[58]

Deleuze'ün Spinoza felsefesiyle olan ilişkisinin tekanlamlılık çerçevesine oturtulması sadece Spinoza'yla kurduğu eleştirel ilişkinin belirginleşmesi için değil, Deleuze'ün Spinoza yorumlarında yalnızca Hegel'le değil, aynı zamanda Aristoteles ve Heidegger'le diyaloğa girdiğini görmek için de elzemdir. Daniel Smith'in belirttiği gibi, Heidegger'in tezini Duns Scotus üzerine yazdığını hatırlayıp *Dasein* kavramını Varlık ile varolanlar arasındaki ilişkinin sorunsallaştırılması üzerine temellendirdiğini düşünürsek, Deleuze'ün özdeşliğin yalnızca farka atfen söylendiği bir tekanlamlılığa dayanan ontoloji konusundaki ısrarının,

54. *A.g.e.*, s. 40.
55. *A.g.e.*, s. 40.
56. Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 97.
57. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, s. 304.
58. W. Daniel Smith, *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012, s. 37

Heidegger'in ontolojik fark sorusuna bir yanıt teşkil ettiği görülecektir.[59] Aynı şekilde, Deleuze'ün yeğinliğe dayanan fark anlayışı da, Aristoteles'in Varlık ile kategoriler arasında kurduğu analojik ilişkinin ya da iki anlamlılığın yerine, varolanlar arasındaki farkı izah ederken Varlığın bütün varolanlar için tek ve aynı anlamda söylenmesini engellemeyen "kategorik olmayan bir fark" koyma girişimidir.[60] Bu yeni fark anlayışı, yalnızca Aristoteles'in değil, Aristoteles'in farkın daima farktan önce gelen bir özdeşliğin farklılaşmasıyla oluştuğu tezine yaslanan bütün düşünce sistemlerinin bir eleştirisidir.

Özetle, Spinoza'nın sıfat kavrayışı Hegel'e göre kusurlu bir idealizmin mührünü taşıyan, sonlu varlıkları yutan bir uçurum felsefesinin ana sahnesiyken, Macherey'ye göre bu sahne daha ziyade Hegel'in, bilhassa sıfatlara ilişkin yorumlarıyla, Spinoza'yı yöntem bakımından Descartes'a, anlama yetisi bakımından Kant'a indirgeyip durduğu bir oyuna ev sahipliği yapmaktadır. Macherey, Spinoza'ya teleolojik olmayan bir diyalektik anlayışın anahtarı ve bu anahtarla açılacak yeni bir Marx okuması için müracaat ederken, Deleuze'ün Spinoza'ya olan rağbetinin temelinde tekanlamlılığın cazibesi yatar. Spinoza'nın, sıfatları kipler ile tözün ortak biçimi olarak ele alan kavrayışı, Deleuze'e göre, tekanlamlılığı somutlaştırarak bu dünyaya takdim etmiştir. Macherey, Spinoza'nın Hegel'in sınırlılıklarını yüzyıllar öncesinden aşmasını, Hegel'in ilerlemeli felsefe tarihi yaklaşımını çürütecek bir kanıt olarak sunmakla yetinir. Deleuze ise Spinoza'yı bir tekanlamlılık geleneği içerisine oturtarak, farkın özdeşliğe tâbi kılınmadığı bir fark ontolojisi kurmanın, yeni bir düşünce imgesiyle bütün bir felsefe tarihini yeniden yazmanın peşine düşer.

59. *A.g.e.*, s. 29.
60. *A.g.e.*, s. 40-1.

Proto-demokratik Bir Perspektiften Felsefi Pedagoji ya da Anlama Yetisinin Düzeltilmesi

Eylem Canaslan

James Joyce'tan, Spinoza'nın *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*'sine (*TIE*)[1] yeni bir ad vermesi istenseydi, herhalde şöyle derdi: "Filozofun Bir Genç Adam Olarak Portresi." Yazarı 21 ila 29 yaşındayken kaleme alınmış olan bu eserin[2] belki de en iyi böyle adlandırılabileceğini kabul edip, şu soruları soralım: Bu nasıl bir portredir? Bize Spinoza'nın ilk felsefi meditasyonları, düşüncesinin kökenleri ve ilk oluşumu hakkında ne söyler? Olgun dönem çalışmaları bakımından nasıl bir konuma sahiptir? Yazımda bu türden soruların ardına düşmek istiyorum. Buradaki motivasyonum, sorulardan da belli olduğu üzere, iki veçheli: Birincisi, *TIE*'den, özellikle de metnin ilk on yedi paragrafından oluşan Giriş bölümünden,[3] Spinoza'yı Spinoza yapan özgün sistemin oluşumunu daha iyi anlamak için nasıl faydalanabileceğimizi soruşturmak. İkinci olarak da, *TIE*'nin Spinoza *corpus*u içerisindeki asıl yerini ve önemini belirginleştirebilmek. Amacım ise şöyle özetlenebilir: *TIE*'nin, tamamlanmamış haliyle bize ulaşan bir

1. *TIE* Türkçeye çevrilmiştir: "İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine", Çev. Aziz Yardımlı, *Söylem, İnceleme, Monodoloji*, İdea Yay., 2014 (son basım). Ayrıca *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* adıyla Dost Kitabevi Yayınları tarafından, Spinoza'nın *Toplu Eserleri* kapsamında Emine Ayhan çevirisiyle yakında yayımlanacaktır.

2. *TIE*'nin tam olarak ne zaman kaleme alındığı bilinmemektedir. En kesin tahmin aralığı 1658-1661'dir. Eserin tarihiyle ilgili tartışmalara yazının devamında yer verilmektedir.

3. *TIE*'nin ilk on yedi paragrafını "Giriş" olarak adlandıran Spinoza'nın kendisi değildir. Metinde sunulan özete dayanarak metnin planını çıkaran yorumcuların benimsediği bölümlemeye göre böyle anılır.

erken dönem metni olmasından dolayı barındırdığı tüm zorluklara, metinsel boşluklara, kavramsal eksikliklere rağmen, politik incelemeler de dahil olmak üzere, bir bütün olarak Spinozacı felsefeye en iyi giriş metni olduğunu, filozofun bu çalışmasında bize, daha sonraki yıllarda geliştireceği düşünce dizgesinin nüvesini ya da projeksiyonunu sunduğunu göstermek. Öyle ki, bu metindeki bazı pasajların, sadece *Ethica*'da değil, *Teolojik-Politik İnceleme* (*TTP*) ve *Politik-İnceleme*'de (*TP*) geliştirilen argümanların bir ilk özeti, kısacası Spinoza'nın genel felsefi projesinin ilk deklarasyonu olduğunu düşünüyorum.

TIE'nin Yazıldığı Dönem ve Diğer Eserler Arasındaki Konumu

Bilindiği üzere Spinoza, tüm çalışmalarını yayıma hazırlayabilmiş, onlara son hallerini verebilmiş bir filozof değildir. *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler* ile *TTP*[4] hariç, diğer yazılarının toplu baskısı ancak ölümünden sonra, Amsterdamlı dostları tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu dost-editörler, Latince *Opera Posthuma* (*OP*) ve onun Felemenkçe çevirisi *Nagelate Schriften*'i (*NS*) hazırlarken *Kısa İnceleme*'yi (*KV*) muhtemelen *Ethica*'nın bir taslağı olarak gördükleri için elemişler,[5] fakat diğer gençlik metni *TIE*'yi yarım kalmış olduğu halde edisyona dahil etmişlerdir. Meyer bu tercihi, *TIE*'nin başına yazdığı "Okura Uyarı"da şöyle gerekçelendirir:

> Sana tamamlanmamış haliyle sunduğumuz Anlama Yetisinin Düzeltilmesi vs. Üzerine İnceleme, yazarı tarafından uzun seneler önce kaleme alındı. Bu incelemeyi tamamlamaya hep niyetlendiği halde, başka meşgalelerle alıkonduğundan ve en nihayet ölüm onu aramızdan aldığından, istediği sona vardırmaya muvaffak olamamıştır. Gene de, bu inceleme, samimi hakikat arayışçılarının menfaatine olacağından zerre şüphe etmediğimiz birçok kıymetli ve yararlı şey içerdiğinden, seni

4. Spinoza'nın, açıklayıcı notlar ekleyip *TTP*'yi yeniden yayımlatmak istediğini (1675 tarihli 69. Mektup) fakat bunun gerçekleşmediğini hatırladığımızda, bu eserin de Spinoza'nın gözünde son haline kavuşmamış olduğunu varsayabiliriz.

5. Freudenthal'ın *Die Lebensgeschichte Spinozas*'da aktardığı *Seyahatler Güncesi*'nden bilindiği kadarıyla, Gottlieb Stolle, 1704 yılında Hollanda'ya yaptığı ziyaret esnasında Spinoza'nın yayımcısı Rieuwertsz'in oğluyla tanışır. Rieuwertsz, Stolle'ya, *Ethica*'nın Felemenkçe taslağı dediği bir elyazması gösterir ve Spinoza'nın bazı arkadaşlarının bu metni kopyaladığını ama hiçbir zaman basmadıklarını, zira daha düzenli Latince bir versiyonun (*Ethica*) zaten bulunduğunu söyler.

> bunlardan mahrum bırakmak istemedik. Metinde muhtelif yerlerde karşılaşılan birçok muğlâk, ham ve son hali verilmemiş yerlerin farkına varasın ve bu ölçüde de mazur göresin diye, seni bu konuda uyarmak istedik.[6]

Bu uyarı, hiç şüphesiz, erken döneme ait ve tamamlanmamış bir metinle ilk defa karşılaşacak okuru uyarma niyetiyle yazılmıştır. Hatta Fokke Akkerman'a bakılırsa, Meyer'in Latince metin üzerinde yaptığı stilistik düzeltmeleri meşrulaştırma kaygısı da işin içindedir.[7] Fakat en nihayetinde bu uyarının, Spinoza'nın eserleri konusunda on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Almanya'da canlanan historiyografik çalışmalara dek, *TIE*'nin yeniden yayımlanma, okunma ve yorumlanma biçimini büyük oranda etkilediğini söyleyebiliriz. 1677 yılında basılan *OP*'deki yeri *Ethica* ve *TP*'den sonra gelen *TIE*,[8] neredeyse iki yüzyılı aşkın bir süre "birçok kıymetli ve yararlı şey" içermesine rağmen "muğlâk, ham ve son hali verilmemiş" bir gençlik metni olmaktan pek öteye gidememiştir. Fakat *KV*'nin Amsterdamlı yayıncı-kitapçı Muller ve Van Vloten tarafından keşfi ve yayımlanışıyla[9] birlikte *TIE*'nin alımlanma biçiminde de bir değişim başlamış, *KV*, *TIE* ve *Ethica*'nın ilk taslağı arasındaki teorik ve kronolojik ilişki ile Spinoza'nın ilk çalışmasının hangisi olduğu sorusu ele alınmaya başlamıştır. *KV* üzerine yazdığı incelemelerde Christoph Sigwart[10] ve ardından A. Trendelenburg,[11] *KV*'nin *TIE*'den önce yazılmış olduğu tezini savunmuşlardır. Bu tezi, Spinoza'nın mektuplarına, *OP* editörlerinin beyanlarına ve

---

6. *TIE*'den yapılan alıntılar, bazı değişikliklerle birlikte, yakında Dost Kitabevi Yayınları tarafından yayımlanacak olan Emine Ayhan çevirisinden alınmıştır.
7. Fokke Akkerman, "La latinité de Spinoza et l'authenticité du texte du TIE", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Sayı 71, Cilt 1, Vrin, Ocak 1987, s. 23-9.
8. On yedinci yüzyılda, toplu eser basımında kronolojik sıranın gözetilmesi genellikle editörlerin önceliği olmamıştır. Böyle bir sistematizasyon çok daha modern, günümüz eleştirel bilimsel basımlarından beklenebilecek bir uygulamadır. Dolayısıyla da *OP* editörlerine, filozofun daha önce yayımlanmamış eserlerini ilk defa geniş bir okuyucu kitlesine ulaştırırken, onun yıllarca üzerinde çalıştığı ve dönemin entelektüel çevrelerinde oldukça ünlü olan *opus magnum*uyla başlamak doğal gelmiş olmalıdır.
9. *Ad Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia Supplementum*, Der. J. van Vloten ve Muller, 1862.
10. Christoph Sigwart, *Spinoza's neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständnis des Spinozismus untersucht*, Nabu, 2014 (Gotha 1866).
11. A. Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie*, Berlin, 1867.

Ethica'yı referans aldıkları bir düşünsel evrim analizine dayandırmışlardır. Sigwart ve Trendelenburg'un bu yeni tezleri, *TIE*'yi, *KV*'den *Ethica*'ya geçiş metni, *Ethica*'ya bir tür metodolojik giriş olarak konumlandırır. Ve de böylesi bir alımlanışın etkisiyle, Van Vloten ile Land, 1882-1883 yıllarında yayımladıkları Spinoza'nın tüm eserleri edisyonunda *TIE*'yi 1. Cilde, *Ethica*'nın hemen öncesine koyarlar.[12] *Opera*'nın yayımlanışını izleyen yıllarda, ünlü Alman felsefe tarihçisi Jacob Freudenthal'ın yaptığı araştırmalarla birlikte, Spinoza'nın yaşamı ve eserleri üzerine çalışmalar daha kapsamlı ve sistematik bir nitelik kazanır.[13] Freudenthal, *KV-TIE* ilişkisine dair daha önceki görüşlere sadece katılmakla kalmayıp bunları daha da ileri taşıyarak, *KV*'nin Spinoza'nın düşünsel evrimini değerlendirirken tümüyle dışarıda tutulması gerektiğini savunur. Freudenthal özellikle 6. Mektup'ta geçen *integrum opusculum* ifadesinin,[14] bütünlüklü bir metin olmanın çok uzağında gördüğü *KV*'yi değil, *TIE*'yi niteleyebileceğini savunur. Ona göre Yeni-Platoncu ve mistik izler barındıran, yazarının yayımlamayı düşünmeyip sadece arkadaşları için kaleme aldığı *KV*'yle karşılaş-

12. *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*, 2 Cilt, Der. J. Van Vloten ve J.P.N. Land, Lahey, 1882-1883. Bu ciltlerde kronoloji gözetilmez. 1. Ciltte sırasıyla *TIE*, *Ethica*, *TP*, *TTP* ve *TTP*'ye Ekler, 2. Ciltte ise *Mektuplar*, *KV*, *İbrani Dili Gramer Özeti* ve Ek Mektup olarak Spinoza'nın Graevius'a yazdığı pusula bulunur.

13. Jacob Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinozas*, Leipzig, 1899; Spinozastudien, I. Über den *Kurzen Traktat*, II. Über die dem *Kurzen Traktat* eingefügten Dialoge, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Sayı 108, 1896, s. 238-82; Sayı 109, 1897, s. 1-25.

14. Spinoza 6. Mektubu Henry Oldenburg'un 21 Ekim 1661 tarihli mektubuna cevaben yazmıştır. Cevabın *integrum opusculum* ifadesini barındıran son paragrafı *OP* baskısında yer almaz. Burada Spinoza şöyle der: "Sorduğunuz yeni soruya, yani şeylerin nasıl varolmaya başladığı ve ilk nedene nasıl bir bağla bağlı oldukları sorusuna gelince, bu konuda ve anlama yetisinin düzeltilmesi konusunda bütün bir kısa eser (*de emendatione intellectus integrum opusculum*) kaleme aldım, şu sıra bu eseri kopya edip düzeltmekle uğraşıyorum. Ama zaman zaman kitaba ara veriyorum, çünkü henüz yayımlanması konusunda kesin bir karara varmış değilim. Haliyle günümüz teologlarının kitaptan rahatsız olup, her zamanki huysuzluklarıyla bana saldırmalarından çekiniyorum, ben ki ağız dalaşından tiksinirim. Bu konuda önerilerinizi bekliyor olacağım. Vaizleri kızdırabilecek olan bu eserimin içeriği hakkında sizi bilgilendirmek için şimdilik şunu söyleyeyim: Vaizlerin ve bildiğim kadarıyla herkesin Tanrı'ya yüklediği birçok sıfatı yaratılmış şeyler sayıyorum. Buna karşılık, böylesi kişilerin önyargılarından dolayı yaratılmış şeyler saydıkları birçok şeyin de, anlamaktan aciz oldukları Tanrı'nın sıfatları olduğunu ileri sürüyorum. Keza burada da, Tanrı ile Doğa arasında bildiğim herkesin yaptığı şekilde ayrım gütmüyorum." Spinoza, *Toplu Eserler I: Mektuplar*, Çev. Emine Ayhan, yay. haz. Eylem Canaslan, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2014, s. 82.

tırıldığında, *TIE Ethica*'ya çok daha yakın, kartezyen terminolojiyi özümsemiş, kendisine aklı temel alan bir yeni felsefe metnidir. Yirminci yüzyıla gelindiğinde ise, Spinoza'nın eserlerinin oluşum ve gelişiminin tarihsel-eleştirel yöntemle incelenişini, *TIE* üzerine yazdığı doktora teziyle[15] Carl Gebhardt devam ettirir. *TIE*'nin kompozisyonu, diğer eserler arasındaki yeri ve tarihi konusundaki bu kapsamlı çalışmasında Gebhardt, *TIE* ve *KV* diye bilinen çalışmaların başlangıçta tek bir eserin iki kısmı olarak yazılmaya başlandığını savunur. Bu eserin *TIE* bölümü tümüyle Rijnsburg dönemine, özellikle de 1660-1661 yıllarına aitken, *KV* bölümünün tam kısımları ise daha önceye, Spinoza'nın sinagogdan çıkarıldıktan sonraki Amsterdam dönemine, yani 1656 ila 1600 yılları arasına aittir. Spinoza *TIE*'yi, *KV*'yi geometrik bir düzene göre yeniden kaleme almaya karar verdiği daha geç bir dönemde yazmıştır ve de bu sebeple *TIE*, KV'ye göre sonuç, *Ethica*'ya göre ise metodolojik giriş olarak konumlandırılmalıdır. Gebhardt, 1925'teki *Benedict de Spinoza: Opera* edisyonunda, *KV* için yazdığı *Textgestaltung*'da 6. Mektup'un tarihi ve *TIE*'nin kompozisyonuyla ilgili tezlerinde kısmi değişiklikler yapmış olsa da,[16] sonuçta *KV* ile *TIE* arasındaki kronolojik ilişkiyle ilgili görüşünü ve de *TIE*'nin *Ethica*'ya metodolojik giriş olduğu savunusunu değiştirmemiştir. Bu yüzden de *TIE*'yi, *Opera*'nın ilk eserleri kapsayan I. Cildine değil II. Cilde, *Ethica*'nın hemen öncesine koymuştur.

Gebhardt'ın kısmen Sigwart ve Trendelenburg'dan devralarak geliştirdiği bu tezleri, Filippo Mignini'nin 1979 yılından itibaren yayımladığı çalışmalara ve Spinoza çevirilerine[17] dek Spinoza yo-

15. *Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, Heidelberg, 1905.

16. Gebhardt'ın 6. Mektup için doktora tezindeki tahmin 1661'in sonları iken, 1925'teki çalışmasında 1662 Baharı'dır.

17. Çeviri ve edisyonları: *Werken van B. De Spinoza. III. Korte Geschriften*, Akkerman, Hubbeling, Petry ve van Suchtelen ile birlikte, Wereldbibliotheek, 1982. *Trattato sull' emendazione dell' inteletto*, Spinoza, *Opera*, Der. Mignini, Mondadori, 2007. İtalyanca çalışmaları için bkz. Filippo Mignini, "Per la datazione e l'interpretazione del *Tractatus de Intellectus Emendatione* di B. Spinoza", *La Cultura*, Sayı 17,1979, s. 87-160; "Un documento trascurato della revisione spinoziana del Breve Trattato", *La Cultura*, Sayı 18, 1980, s. 223-73; "Nuovi contributi per la datazione e l'interpretazione del *Tractatus de Intellectus Emendatione*", *Spinoza nel 350 anniversario della nascita*, Bibliopolis, 1985; "Annotazioni sul lessico del *Tractatus de Intellectus Emendatione*", *Spinoziana. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale*, Der. P. Tatato, 1995. Fransızcalar için bkz. "Sur la genèse du *Court Traité*: l'hypothèse d'une dictée originaire est-elle fondée?" *Cahiers Spinoza*, Sayı 5, 1984-

rumcuları arasında neredeyse istisnasız bir şekilde kabul görmüş ve gelenekselleşmiştir. Mignini'nin *TIE* ile *KV* arasındaki ilişkiyi tersine çeviren yeni tezleri, Spinoza *scholarship* içinde büyük bir etki yaratmış ve Gebhardt'ın standartlaşmış edisyonunu ve yorumlarını tartışmaya açmanın imkânını sağlamıştır. Mignini'nin zaman içerisinde ufak revizyonlara tâbi tutarak geliştirdiği nihai tezler şöyle özetlenebilir: i) Gebhardt'ın tarihi konusunda yanıldığı 6. Mektup'ta[18] Spinoza'nın bahsettiği eser, ne tek başına *TIE*, ne Gebhardt'ın savunduğu gibi *TIE* ve *KV*'yi kapsayan tek bir çalışma, sadece ve sadece ilk bölümünde şeylerin oluşumunu, ikinci bölümünde ise anlama yetisinin düzeltilmesini konu edinen *KV* olabilir. ii) Gebhardt'ın ve ondan önceki Alman felsefe tarihçilerinin (özellikle de Freudenthal'ın) savunduğunun aksine *KV*, *integrum* sıfatını pekâlâ hak edebilecek, sanıldığından daha bütünlüklü ve de *Ethica*'daki argümanlara çok daha yakın bir çalışmadır. iii) *TIE*, Spinoza'nın henüz kartezyen etkilerden kurtulamadığı bir dönemde, *KV*'den önce, Rijnsburg'a taşınmadan önceki Amsterdam döneminde, 1658-1659 yılları arasında kaleme aldığı metnidir. Mignini bu tezlerini, biyografik olduğu kadar filolojik gerekçelere dayandırarak, tarihi verilere dayalı dışsal delilleri olduğu kadar metinlerdeki Latince ve Felemenkçe terminolojik evrimi de dikkate alarak sunar. Böylece Spinoza araştırmaları tarihinde Freudenthal ve Gebhardt'tan sonra üçüncü büyük tarihsel-eleştirel monografileri ortaya koymuş olur. Mignini'nin Alman historiyografisinin gelenekselleşmiş Spinoza okumasına itirazının en önemli felsefi içerimi, *TIE*'nin daha önce kabul edilen konumunun, yani *Ethica*'ya yöntemsel giriş olma statüsünün reddi olmuştur. Dolayısıyla *TIE*, Spinoza'nın henüz özgün tezlerinin gelişmediği, içinde bulunduğu homojen olmayan entelektüel çevrenin etkilerine fazlasıyla açık, kelimenin tam anlamıyla bir ilk gençlik eseri haline gelmiştir.

Mignini'nin Spinoza eserleriyle ilgili geleneksel görüşü tersine çeviren bu tezi, bazı önemli Spinoza yorumcu ve çevirmenleri ta-

1985, s. 147-65; "Données et problèmes de la chronologie spinozienne entre 1656-1665", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Sayı 71, Cilt I, Vrin, Ocak 1987, s. 9-21; "Le texte du *Tractatus de Intellectus Emendatione*", *Spinoza to the letter. Studies in words, texts, and books*, İng. Der. F. Akkerman ve P. Steenbakkers, Brill, 2005, s. 189-207. Ayrıca tüm bu çalışmalarını ve kendisinden önceki okumaları özetlediği çalışması için özellikle bkz. "Introduction au *Tractatus de Intellectus Emendatione*", Spinoza, *Œuvres: Premiers écrits* I, PUF, 2009, s. 21-58.

18. Bu mektuba dair Mignini'nin tahmini 31 Aralık 1661'den önce yazıldığıdır.

rafından artık tümüyle ya da kısmen benimsenmiş olmakla birlikte, bazıları tarafından da aynı oranda şüpheyle ya da çekinceyle karşılanmaya devam etmektedir. Örneğin Edwin Curley ve Pierre François Moreau Mignini'nin tezlerini benimseyen isimlerken,[19] Bernard Rousset, Herman de Dijn ve Bernard Pautrat[20] *KV*'nin *TIE*'ye önceliğini ve bu sonuncusunun *Ethica*'ya en iyi yöntemsel giriş metni olduğunu hâlâ savunurlar. Ben de doğrusu, Mignini'nin tezlerinde çok önemli ve haklı tespitler bulunduğunu, bunların Gebhardt edisyonuna ciddi düzeltiler önerdiğini kabul etmekle birlikte, Rousset, Dijn ve Pautrat'ya daha yakın bir okuma benimsiyorum. Hatta bir adım daha ileri giderek, yazının başında da belirttiğim gibi, *TIE*'nin sadece *Ethica* için değil, politik incelemeler de dahil olmak üzere tüm Spinoza külliyatına en iyi giriş metni olduğunu savunuyorum. Hem de sadece metodolojik değil, aynı zamanda pedagojik bakımdan. Mignini'nin *datation* saptamalarının doğru olduğunu ve *TIE*'nin 1658-1659 yılları arasında yazıldığını kabul etsek bile, buradan yola çıkarak vardığı bazı sonuçların bu metnin gerçek önemini azaltma riski taşıdığını düşünüyorum. Ayrıca ortaya koyduğu gerekçeler, Spinoza'nın bu metne bir daha hiç dönmediğini, buradaki tezlerinden tümüyle vazgeçtiğini gösteren kesin deliller sunmamaktadır. Hatta tam tersi, *Ethica*'nın 2. Kitabı'nın 40. Önermesinin 1. Notunda kavram oluşumu sorusuna ayırmayı planladığı bir çalışmadan bahsettiğini hatırlarsak, *TIE*'nin ya da buna benzer başka bir eserin üzerinde çalışmaya uzun süre devam ettiğini varsaymak pekâlâ mümkündür. Belki de en makulü, kesin belgelerin yokluğunda tarih aralığını daha geniş tutarak *TIE*'nin 1658-1661 döneminde Spinoza'nın Amsterdam Yahudi Cemaati'yle ilişkileri tümüyle koptuktan sonra, Rönesans Kültürü ve Yeni Felsefe'yi daha iyi özümsemeye başladığı sıralarda kaleme alınmış bir eser olarak görmek olacaktır.

19. Her ikisi de, Spinoza edisyonlarını, Mignini'nin kronolojik tezlerine göre düzenlemişlerdir. Bkz. P.F. Moreau, "Introduction générale aux œuvres de Spinoza", Spinoza, *Œuvres: Premiers écrits* I, PUF, 2009, s. 7-17; Edwin Curley, "General Preface", *The Collected Works of Spinoza*, İng. Çev. ve Der. E. Curley, Princeton, 1988, s. ix-xvii, özellikle s. xiii. Curley, Mignini'nin *TIE*'yle ilgili bütün tezlerini değil, sadece tarihiyle olan görüşünü benimser.

20. Bernard Rousset, "Introduction: La Réforme et la philosophie", Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, Fr. Çev. ve Der. Bernard Rousset, Vrin, 1992, s. 7-51; Herman de Dijn, *Spinoza: The Way to Wisdom*, Purdue University Press, 1996; Bernard Pautrat, "Histoire du texte", Spinoza, *Traité de l'amendement de l'intellect*, Fr. Çev. B. Pautrat, Allia, 1999, s. 179-87.

TIE'nin tarihi gibi yarım kalmışlığı da yorumcuların tartıştığı bir diğer konudur. Örneğin Alexandre Koyré'ye göre *TIE*, belki de Spinoza artık sistemine herhangi bir yöntemsel girişi artık gereksiz gördüğü için yarım kalmıştır.[21] Bu da onun Descartes'tan en büyük farkıdır. Doğru yöntem üzerine önceden konuşmaya gerek yoktur, zira doğru yöntem doğru düşünmenin kendisidir. Tıpkı özgürlüğün, özgür deneyimlerin kendisi oluşu gibi... Wim Klever da buna yakın bir görüş benimseyerek, Spinoza'nın dolaysız içkinciliği veya doğalcılığında yöntemsel bir girişe yer olmadığını vurgular.[22] Gueroult'ya göre bu eser, başlıca girişimi olan "anlama yetisinin tam bir tanımı"nı veremeden kesilir, zira filozof henüz "Tanrısal anlama yetisi" doktrinini geliştirmemiştir.[23] Alexandre Matheron'a göre ise *TIE*, diğer birçok sebep yanında, tamamlansaydı yol açacağı pedagojik dilemma sebebiyle yazarı tarafından yarım bırakılmıştır.[24] *TIE*, kartezyen okurlara yazılmış olmakla birlikte, tümüyle anti-kartezyen bir ilkeye dayanır: Tam anlamıyla gerçek olan ile düşünsel gerçek arasındaki paralellik ilkesi. Metinde bu ilkenin giderek belirleyici hale gelişi, onu tamamlayıp söz konusu okurlarına sunmayı imkânsız kılmıştır. Bir diğer önemli yorum ise Deleuze'e aittir. Ona göre *TIE*'nin yarım kalmasının temel sebebi, bu metnin bazı tezlerini geçersiz veya gereksiz kılacak ortak nosyonlar teorisidir. Öyle ki, bu teoriye dair ilk önsezilere kavuştuğunda, *TIE*'yi ya yeni baştan yazması ya da bu yeni temelden hareketle yeni bir eser kaleme alması gerektiğinde, Spinoza ikinci yolu seçmiştir.[25] Aslında Deleuze'ünkine yakın bir evrimsel *TIE* okumasının ilk örneğini, Spinozacılık tarihinde artık pek ismi anılmasa da Richard Avenarius vermiştir. Avenarius, sonradan empiriyo-kritisizm doktriniyle ünlenecek olsa da, 1868'de verdiği doktora tezi Spinoza'nın panteizmi üzerinedir.[26] Burada,

21. Alexandre Koyré, "Avant-Propos", Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, Fr. Çev. A. Koyré, Vrin, 1990 (1936), s. xx-i.
22. Wim Klever, "Remarques sur le TIE. *Experiantia vaga, paradoxa, ideae fictae*", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Sayı 71, 1987, s. 101-2.
23. Martial Gueroult, *Spinoza II: L'Âme*, Aubier, 1974.
24. Alexandre Matheron, "Pourquoi le TRE est-il resté inachevé ?", *Revue des sciences philosophique et théologiques*, Sayı 71, Cilt I, Vrin, Ocak 1987, s. 45-53.
25. Gilles Deleuze, "5. Bölüm: Spinoza'nın Evrimi, *TIE*'nin Tamamlanmamışlığı Üstüne", *Pratik Felsefe*, Çev. Ulus Baker ve Alber Nahum, Norgunk Yay., İstanbul, 2011, s. 116-27.
26. *Über die beiden ersten Phasen des spinozistischen Pantheismus*, Leipzig, 1868. Deleuze bu eseri, *TIE*'nin tamamlanmamışlığı konusuna ayırdığı bölümün ilk sayfasında alıntılar.

TIE'nin tamamlanmama sebebinin Spinoza'nın bilgi teorisindeki düşünsel evrimi olduğu görüşünü savunur. Filozof *TIE*'deki algı tarzları doktrininde kavramsal olarak daha üst bir aşamaya gelince, bu eseri yarım bırakmıştır.

Her biri çok önemli Spinoza yorumcularından gelen bu görüşler, *TIE*'nin tarihiyle ilgili tartışmalarda olduğu gibi birbirini dışlayıcı değildir. Bu metnin yarım kalmışlığının nedeni yukarıda özetlediklerimin hepsi birden bile olabilir. Belki tüm bunların yanı sıra bir de Spinoza'nın ömrünün kısacıklığı göz önünde tutulmalı. Sonuçta, daha önce değindiğim gibi, Spinoza'nın dönemin mantık terimlerini ve kavram içeriklerini incelemek için ayrı bir çalışma yapmak istediğini biliyoruz. Mevcut metinleri içinde buna en uygun olanı *TIE*'dir. Belki de Spinoza'nın bu eseri bitiremeyişinin asıl nedeni, teorik bir krizden ziyade yaşamsal bir kriz, yani basitçe zaman yokluğudur.

Metne Giriş

TIE, alt başlığından da anlaşılabileceği gibi,[27] her şeyden önce yöntem üzerine bir çalışmadır. Klasik bir sınıflandırma yapılacaksa, içeriği bakımından, filozofun mantık çalışmasıdır denilebilir. Eserin en önemli hamlesi, tam haline kavuşmamış olsa da, bir yandan kartezyen rasyonalizme, diğer yandan Baconcı empirizme eleştirel bir yaklaşımla alternatif bir epistemolojik model oluşturma girişimidir. Bu çifte eleştiri hattı üzerinden *TIE*, adının da işaret ettiği gibi, insanın doğuştan gelen bir gücü olan ama çeşitli dışsal etkiler sebebiyle bir şekilde bozulmuş olan anlama yetisini yeniden düzeltmeyi hedefler. Eserin başlığındaki *emendatio*nun "tashih etme", "düzeltme" anlamının yanı sıra, "iyileştirme" gibi eski bir tıbbi anlamı da vardır. Spinoza için anlama yetisi *dışsal* nedenlerle sakatlanmış, hastalanmış olan, bu yüzden de filozof-hekimin rehberliğinde yeniden sıhhatine kavuşturulması gereken *içsel* bir kuvvettir (*vis*). Fakat bu yetinin iyileştirilebilmesi

27. *OP*'deki alt başlık: "ve [anlama yetisini] şeylerin doğru bilgisine en iyi şekilde yönlendirmenin yolu üzerine inceleme." *NS*'deki alt başlık: "ve [anlama yetisini] yetkinleştirmenin yolu üzerine bir inceleme." *TIE*'nin *NS*'deki Felemenkçe çevirisi bazı ufak farklarla Latince metinden ayrışır. Bunlar bazen metni daha iyi anlamaya yardımcı olduğu gibi, bazen de sorun teşkil eder. Curley'nin belirttiği gibi, bir varyasyon Spinoza'nın revizyonunu, bir çeviri yorumunu ya da basitçe bir basım hatasını yansıtıyor olabilir ("General Preface", s. x). Spinoza'nın *NS*'deki çevirinin son halini gördüğüne dair ise herhangi bir kesin bilgi yoktur.

için öncelikle insanın gerçekte nasıl düşündüğünün anlaşılması gerekir ve Spinoza kendisinden önceki iki ana hatta bu konuda bir eksiklik görür. *TIE*'de Descartes ve Bacon'ın adları hiç geçmez ama Oldenburg'a yazdığı bir mektupta açıkça şöyle der Spinoza:

> Bana Descartes ve Bacon felsefesinde ne gibi hatalar bulduğumu sormuşsunuz. Başkalarının hatalarını açığa vurmak her ne kadar âdetim olmasa da, bu ricanızı yerine getirmeye çalışayım. Birinci ve en önemli hataları, tüm şeylerin ilk nedeninin ve kökeninin bilgisinden fazlasıyla sapmış olmaları. İkinci olarak, insan zihninin gerçek doğasını bilmiyor/araştırmamış (*non cognoverint*) olmaları. Üçüncüsü ise, hatanın gerçek nedenini hiç kavramamış olmaları.[28]

Descartes ve Bacon'a getirilen eleştirilerin ortak noktası, klasik yeti teorisinde anlama yetisi ile irade diye ayrılan fakat Spinoza'ya göre aslında tek ve aynı şey olan zihinsel edimin doğasını tam anlamamış oluşlarıdır. Ona göre her iki filozof da, hatanın nedenini açıklarken hüküm verme yetisinin anlama yetisinden daha geniş olduğu açıklamasıyla yetinmiş, fikirler arası bağlantının nasıl kurulduğunu (ve bu bağlantı doğru kurulmadığında hatalı yargıların nasıl oluştuğunu) açıklayamamışlardır. Spinoza'ya göre, zihinde hataların oluşumunu açıklamak için fikirlerin içsel bağlantısından ayrı işleyen, soyut ve genel bir yetinin özgürlüğü varsayımına başvurmanın kendisi zaten başlı başına bir hatadır. Bazı yorumcular, Spinozacı epistemolojinin temel argümanlarından olan bu savın ve özgür iradenin reddinin henüz *TIE*'de gelişmediğini, bu eserin hâlâ anlama yetisi ile irade arasındaki kartezyen ayrımın etkisinde olduğunu iddia etmişlerdir.[29] Oysa Spinoza'nın bu ayrımı *Ethica*'daki keskinlikte eleştirebilmesini sağlayacak olan teorik zemin ve araçlar, *TIE*'de belirmeye başlamıştır bile. Bu bakımdan §34'e[30] yazılmış olan dipnot, yanlış ve şüpheli fikirlerin nasıl oluştuğunu açıklamaya ayrılmış olan §§66-78 arası paragraflar özellikle önemlidir.

---

28. Eylül 1661'de yazıldığı tahmin edilen 2. Mektup. Bkz. Spinoza, *Toplu Eserler I: Mektuplar*, s. 62.

29. Örneğin H.H. Joachim, *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione: A Commentary*, 1995 (1940), s. 59; Mignini, "Le texte du Tractatus de Intellectus Emendatione", s. 189-207.

30. "§" işareti paragrafları belirtmek için kullanılır. Paragraf numaraları *OP* ve *NS* edisyonlarında yer almaz. Referans kolaylığı için ilk defa Bruder edisyonunda (1843-1846) kullanılmış ve ardından yaygın bir biçimde benimsenmiştir.

Bununla birlikte, *TIE*'deki bu eleştirel içeriğe yeni bir terminoloji, kavram kuruluşu eşlik etmez. İlk bakışta üslûp ve semantik bakımından Bacon'ın, özellikle de Descartes'ın etkisi altında bir metne benzer. *Novum Organum*'da, *Meditasyonlar*'da geçen ifadelere sıklıkla rastlanır; biçim olarak *Yöntem Üzerine Söylem*'i, planı bakımından ise *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*'ı hatırlatır. Diğer yandan da, tüm bu benzerliklerin altında, Spinoza'nın sonraki eserlerinden, özellikle *Ethica* ve *TP*'den tanınan karakteristik tarz yavaş yavaş belirmeye başlamıştır. Spinoza geleneksel kavramları şaşırtıcı bağlamlarda ve yenilenmiş içerikleriyle kullanmasıyla meşhurdur. Burada da kartezyen ya da Baconcı ifadelerin bambaşka sonuçlar doğuracak şekilde kullanıldığına şahit oluruz. Althusser'den alıntılayarak söylersek, Spinoza

> üstün bir strateji uzmanı olarak, hasmının en önemli müstahkem mevkiini ele geçirerek işe başl[ar]. Daha doğrusu oraya sanki kendi kendisinin hasmıymış gibi, dolayısıyla düşmanın amansız hasmı olma şüphesini bertaraf ederek yerleşi[r] ve teorik kaleyi, onu bütünüyle tersine dönüştürecek biçimde, yani kalenin toplarını kalenin sahibine döndürürcesine, yeniden tertipl[er].[31]

Peki, hatanın oluşumu iradenin özgürlüğüne havale edilmeyecek ya da sorunun çözümü Descartes'ta olduğu gibi "yargının askıya alınması"na indirgenmeyecekse, o halde zihin hatalı yargılardan nasıl kurtulacak, doğru bilgi ve yargı nasıl tesis edilecektir? Bu soruya aranan cevap *TIE*'nin (ilk on yedi paragraflık Giriş bölümü hariç) asıl konusunu oluşturur: §§18-29 arasında Spinoza bilgi teorisinin ilk taslağını, yani *Ethica*'ya gelindiğinde bilgi türü diye anılacak olan algı tarzları sınıflandırmasını sunar ve bunlardan hangisinin en iyi algı tarzı olduğunu araştırır. §§30-49 arasında, "doğru fikir", "kesinlik" ve "iyi yöntem"in tanımları verilir; bu tanımlardan hareketle doğruluk ve kesinlik ölçütünün fikirlerin içinde aranması, bunun için fikirlere dışsal bir ölçüte başvurulmaması gerektiği gösterilir. Ayrıca *idea* ile *ideatum* ayrımı üzerinden zihinsel üretimin nasıl işlediğine ve bir fikrin diğer bir fikre konu/nesne olarak nasıl kendinde gerçeklik kazandığına bakılır. Daha sonraki Spinozacı epistemolojinin temelini de, zih-

31. Louis Althusser, "Tek Materyalist Gelenek: I. Spinoza", Çev. Cemal Bâli Akal, *Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, der. Eylem Canaslan ve Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2013, s. 181.

nin bu entelektüel gerçeklik üretme kapasitesi, refleksif ediminin düzeni ile şeylerin düzeni arasındaki paralelliğin, daha doğrusu özdeşliğin kuruluşu oluşturacaktır. Bu teorinin birinci kısmının geliştirildiği §§50-90 arasında anlama yetisinin imgelemden ayrılması konusu işlenir; yanlış, fiktif ve şüpheli fikirlerin ve de doğru bir fikrin bunlardan ayrılmasını sağlayan içsel işaretin ne olduğuna bakılır. §90'dan sonrası yöntemin ikinci kısmına, Spinozacı dedüksiyonun temeli olan "doğru tanım"ın koşullarının saptanışına ayrılmışsa da metin §110'da, teori nihai formunu kazanamadan kesiliverir. "*TIE*'nin en önemli tezi nedir?" diye sorduğumuzda, bunun §33'teki *habemus enim ideam veram* (ki aslında doğru fikre sahibiz) olumlaması olduğunu görürüz. Burada Spinoza'nın kastettiği, *TIE*'nin Fransızca çevirmenlerinden Beyssade'ın vurguladığı gibi,[32] *bir* doğru fikre sahip olduğumuz değil, fikirlerimizde doğruluğun olduğu, başka bir ifadeyle, istesek bile doğruluğun *tümüyle* dışında asla olamayacağımızdır. Mesele fikirlerdeki bu doğruluğun, bu ilk olumlamanın mümkün olduğunca artırılmasıdır. Bunun yolu da, doğru bir fikrin diğer fikirlerin düzenli dedüksiyonunda norm oluşudur. Tam da bu noktadan Spinoza, Descartes'a yönelteceği yöntem itirazını geliştirir: Metodik şüphe varsayımsal olarak bile mümkün değildir. Spinoza'ya göre, doğru bir fikre sahip olduğumuzda, bunu kendiliğinden biliriz. Daha iyi bir ifadeyle, "doğruluk ile iyi akıl yürütmeyi ispat ederken doğruluğun ve iyi akıl yürütmenin kendisinden başka bir alete gereksinim duymayız" (§44). Dahası, bilginin artırılması için en iyi yöntem, "zihnin verili bir doğru fikrin normu uyarınca nasıl yönlendirilmesi gerektiğini gösteren yöntem olacaktır. İki fikir arasındaki bağıntı o fikirlerin biçimsel özleri[33] arasındaki bağıntıyla aynı olduğundan, bunu şu izler ki, en mükemmel varlığın fikrinin refleksif bilgisi, diğer fikirlerin refleksif fikrinden daha seçkin (*praestantior*) olacaktır. Başka bir deyişle, zihnin en mükemmel varlığın verili fikrinin normu

32. Michelle Beyssade, "Notes au *Traité de la Réforme de l'Entendement*", Spinoza, *Œuvres: Premiers écrits I*, PUF, Paris, 2009, s. 146.

33. "Nesnel olarak" (*objective*) skolastik-kartezyen terminolojide "zihinde verili olarak" ya da "zihnin gözlerinin karşısında, önünde olduğu haliyle" anlamına gelir. Bunun karşıtı ise, gerçekliğe sahip olanı anlatmak için kullanılan (Aristotelesçi terminolojiden kalan bir anlatımla, "forma sahip" olmaya gönderme yapar) "biçimsel olarak"tır (*formaliter*). Kısacası, "biçimsel olan" şeyin kendisiyle, "nesnel olan" ise şeyin fikriyle ilgilidir.

uyarınca nasıl yönlendirilmesi gerektiğini gösteren yöntem, en mükemmel yöntem olacaktır" (§. 44). *TIE*'deki bu bağıntısal özdeşlik kavrayışı, *Ethica*'ya geldiğimizde "fikirlerin düzen ve bağlantısı[nın] şeylerin düzen ve bağlantısıyla aynı" (*E* II, Önerme 7) olduğu olumlamasına açılacaktır. Cottingham, Spinoza'nın Descartes'ın epistemolojisini, özellikle de metodik şüphe kavramını yanlış yorumladığını, Spinoza'nın tezlerinin, özellikle de doğru fikir kavrayışının Descartes'ınkine sanıldığından çok daha yakın olduğunu savunmuştur.[34] Oysa böyle bir yorum, kartezyen ontoloji ile Spinozacı ontoloji arasındaki uzlaşmaz farkları görmezden gelmeye yol açabilir. Burada konuyu derinleştiremeyeceğimiz için çok kısaca ifade edersek, Spinoza kartezyen bilişsel prosedürün tam tersine çevrilmesini gerektiren bir onto-epistemolojik sistem kuruluşuna sahiptir (ve bu sistemin ilk temelleri *TIE*'de atılmıştır). Bir anlamda, "düşünüyorum o halde varım" değil, "varım, o halde düşünüyorum" şeklinde formüle edilebilecek bir tersine çevirme; zira varlığın gerekçelendirilmeye, ispatlanmaya ihtiyacı yoktur, o zaten verilir, oradadır; ancak bu ilk olumlamadan itibaren felsefe yapılabilir. Özetle, Spinoza'nın kartezyen şüpheye *TIE*'de yönelttiği eleştiriler sadece epistemolojik değil, en temelinde ontolojik içerimlere sahiptir.

Spinoza'nın Descartes'tan bir diğer önemli farkı ise, bilgi sorununu etik bir sorun olarak görmesidir. En gelişkin haline *Ethica*'da kavuşacak olan bu perspektif, *TIE*'de de varlığını hissettirir. Yukarıda özetlediğimiz tüm epistemolojik başlıklar, bu kısa metinde "iyi yaşam" ve "mutluluk" sorunsalı çerçevesinde ele alınır. Spinoza'ya has ontolojik-epistemolojik-etik-politik zincirlenme, daha bu ilk dönem eserinde bile örülmeye başlanmıştır. Bununla birlikte diğer eserlerle, özellikle de geometrik düzene göre yazılmış, bugün sadece bizleri değil, zamanında da birçok okuru ilk bakışta ürkütmüş olan *Ethica*'yla karşılaştırıldığında *TIE*, üslûp bakımından oldukça farklıdır. *KV*'deki diyalogları saymazsak, diyebiliriz ki, Spinoza'nın en edebi çalışmasıdır. Ne tanımla, ne aksiyomla, ne önermeyle, birinci tekil şahsın ağzından, ortak deneyime referansla, okuru "can kulağıyla"[35] dinlemeye çağıran bir felsefi öyküyle başlar. Giriş bölümünün sonlarına dek hâkim olan bu

34. John Cottingham, "The Intellect, the Will, and the Passions: Spinoza's Critique of Descartes", *Journal of the History of Philosophy* 26, Sayı 2, Nisan 1988, s. 239-57.
35. *Amicus*. Bu sıfat-zarf §17'de geçer.

üslûp, Greko-Romen edebiyatın Rönesansla birlikte yeniden canlanmasının ardından, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda oldukça popüler olan, Alexandre Koyré'nin hatırlattığı gibi, otobiyografik olmaktan ziyade okuru cezbetmek, onu kendisiyle birlikte felsefi refleksiyona dahil etmek için yazar tarafından bilinçli bir şekilde, pedagojik kaygılarla benimsenen bir anlatı tekniğidir.[36] *TIE*, Michael L. Morgan'ın belirttiği gibi, Spinoza'nın kayıp değilse bile yarım kalmış *Protreptikos*'u olarak da okunabilir.[37] Bu yönüyle *TIE*, Yeni Felsefi-Bilimsel Söylemin problemleri ile Eski Felsefeye özgü kaygıların ve üslûbun bir arada görülebileceği bir metindir; zira metni besleyen kaynaklar yalnızca Descartes'a, Bacon'a değil, aynı zamanda Stoacılığa, özellikle Seneca'ya,[38] Cicero'ya, Marcus Aurelius'a dek uzanır. Fakat *medicina animi*yi (ruhun ilacını) tıpkı Cicero gibi felsefede arayan Spinoza, felsefeyi ölüm üzerine bir tefekkür olarak görmeyi reddettiği oranda Stoacı felsefeden uzaklaşır. Denilebilir ki, Spinoza'ya göre felsefe, insanlara ölüm korkusuyla başa çıkarken değil, bilakis yaşam korkusunu bertaraf ederken gereklidir. Bu bakımdan, bir modern olan Spinoza'nın derdi *fortuna*nın cilvelerinden sakınmayı öğretmekten öte, onu insanların lehine çevirebilmeyi sağlamak, "iyi talih"e giden yolu bizzat inşa edebilmektir.[39] Filozof, *TIE*'de okurlarını felsefenin rehberliğinde hazlardan vazgeçmeye değil, Foucault'ya göndermeyle söylersek, hazların yenilenmiş bir kullanımına, yeni bir

36. Alexandre Koyré, "Notes du traducteur", Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, Çev. A. Koyré, Vrin, 1994, s. 97. Tüm yorumcuların buna katıldığı söylenemez. Örneğin Lécrivain ("Notes", Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, Fr. Çev. ve Der. André Lécrivain, Flammarion, 2003, s. 145-7), *TIE*'nin giriş bölümünde Spinoza'nın yaşamından izler olduğunu belirtir. Keza Casarino ("Spinoza'dan Önce Marx: Bir Soruşturma İçin Notlar", *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, Çev. Emine Ayhan, s. 320) da şöyle der: "*TIE*'nin başında, [Spinoza'dan] görmeye pek alışık olmadığımız itiraf kabilinden otobiyografik bir pasajda genç bir adam olarak filozofun cömert bir portresini çizerek kendi *bildungsroman*ını yazar."

37. Michael L. Morgan, "Editorial Preface to the Treatise on the Emendation of the Intellect", Spinoza, *Complete Works*, İng. Çev. Samuel Shirley, Der. Michael L. Morgan, Hackett, Indianapolis, 2002, s. 1.

38. Omero Proietti, *TIE*'deki kriptolu Seneca alıntılarını titizlikle gösterir. Bkz. "Lettres à Lucilius. Une source du 'De intellectus emendatione' de Spinoza", *Lire et traduire Spinoza, Travaux et documents du Groupe de Recherches Spinozistes*, Sayı 1, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 1989, s. 39-60.

39. *Ethica*'da "özgür insan hiçbir şeyi ölümden daha az düşünmez, onunki ölüm değil yaşam üzerine bir meditasyondur" derken belki de Stoacılara bir cevap vermektedir (*E* IV, Önerme 67).

düşünce ve yaşam biçimine çağırır. Bu noktada Giriş bölümünde sıklıkla tekrarlanan bir terimi hatırlatabiliriz: Tasarlanan bir eylem seyri, plan, yol gösterici ilke, teşekkül, örgütlenme, proje, varoluş tarzı, âdet, yaşam tarzı, davranış biçimi, kurum, niyet, hedef, yönelme gibi anlamlara gelen, Türkçede olduğu kadar çağdaş Batı dillerinde de bugün tek bir sözcükle karşılanması zor olan *institutum* terimi. *TIE*, en temelinde bir mantık incelemesi olduğu ve bu sebeple Spinoza'nın etik-politik önermelerine en uzak çalışma olması beklenebileceği halde, burada epistemolojik sorunlar yeni bir toplumsal *institutum* arayışından, alternatif bir öznellik kuruluşu sorusundan bağımsız ele alınmaz. Epistemolojik doğru sorunu etik doğruluk sorunsalına, bilgi sorunu beşeri mutluluk sorunsalına bağlanır. Filozof, dönemin başat teması olan eskiler ile yeniler, antikler ile modernler geriliminde kaleme aldığı bu eserinde okurlarını yeni bir yaşama ve düşünme biçimine, farklı bir *institutum*'un, alternatif bir yaşam tarzının kuruluşuna çağırır. Bu sebeple de, söz konusu Giriş bölümü içerdiği konuların, açıkça ya da örtük olarak göndermede bulunduğu temaların kapsamı bakımından sadece *TIE* için değil, Spinoza'nın politik eserleri de dahil olmak üzere tüm eserleri, onun genel düşünce sistemi için bir giriş olarak alınmalıdır. Spinoza'yı daha iyi anlamak için en doğru başlangıç noktası burasıdır.

O halde açılış paragrafını olduğu gibi alıntılayalım:

> Deneyim bana ortak yaşamda[40] sıklıkla karşılaşılan tüm şeylerin boş ve beyhude olduğunu öğrettikten sonra, korkumun nedeni ve nesnesi tüm şeylerin,[41] zihin bunlar tarafından harekete geçirilmedikçe, kendilerinde ne iyiye ne de kötüye sahip olduğunu görüp, kendisini iletebilir ve de diğer her şey reddedildiğinde zihni tek başına etkileyebilir gerçek bir iyinin olup olmadığını; aslına bakılırsa, keşfi ve edinmesi bana ebediyen sürekli ve üstün bir neşe verecek bir şeyin olup olmadığını soruşturmaya karar verdim nihayet.

40. *In communi vita*. Burada *communis* "ortak" ile karşılanmış olsa da, bu sıfatın aynı zamanda "toplu", "umumi", "gündelik", "sıradan" vb. anlamlarını da taşıdığını hatırlatmak isterim.

41. *A quibus et quae timebam*: Beni korkutan ve korktuğum (şeyler). Mignini bu kullanıma dair, *OP*'deki ifadeden farklılaşan *NS* baskısından hareketle şöyle bir yorum yapar: Spinoza'nın beni korkutan şeyler dediği, sahip olduğumuzda başımıza gelecek kötülüklerden dolayı korktuğumuz şeylerdir. "Korktuğum şeyler" ise, daha çok, yitirmekten korkacağım şeylerdir. Bkz. "Notes au *Tractatus de Intellectus Emendatione*", Spinoza, *Œuvres: Premiers écrits I*, PUF, Paris, 2009, s. 137

Aranılan gerçek iyinin Spinoza'ya göre ne olduğu, §3'te klasik "en üstün iyi" (*summum bonum*) teriminin de devreye girmesiyle, arayış kararının ardındaki nedenlerin ve yaşanan çeşitli tereddütlerin aktarılmasından sonra, Giriş bölümünün sonlarına doğru aydınlık kazanacaktır. İlk paragrafta filozof bu iyinin iki temel niteliğini belirtmekle yetinir: Sürekli bir "üstün neşe" (*summa laetitia*) sağlamalı (Spinoza'ya yaraşır bir kavramsal sıçrama daha) ve kendi kendisini iletebilir (*sui communicabile*) olmalıdır. Filozofun refleksiyonu bir hüsran ve yabancılaşmayla başlamıştır. Fakat metnin ilerleyen pasajlarında da görüleceği gibi bu kaçınılmaz ilk aşama, yaşamdan geri çekilişe doğru gitmeyecektir. Düşünceye yer açmak, düşüncenin gücüyle yaşama dönebilmek için deneyimlenmesi gereken bir ilk uğraktır bu. Dolayısıyla söz konusu olan neşeden vazgeçiş değil, kesintisiz, üretken, sahici bir neşenin ya da §2'de karşımıza çıkacak olan terimle söylersek, "en üstün mutluluk"un (*summa felicitas*) aranışı olacaktır. İkincisi, ulaşılmaya çalışılan gerçek iyinin *sui communicabile*[42] olarak nitelendirilmesi, anlama yetisini düzeltme projesinin toplumsal dinamiğini daha baştan vurgular. Bernard Pautrat, daha önceki çoğu çeviride bu sıfatın modern "iletişim" (*communication*) nosyonuyla ilişkili bir şekilde yorumlandığını, fakat sözcüğün türediği *communicare* fiilinin klasik olarak "paylaşma", "ortaklaştırma" anlamlarını taşıdığını göz ardı etmememiz gerektiğini hatırlatır. Spinoza için sorun, gerçek iyiyi sadece "iletme", diğerlerini "bilgilendirme", "haberdar etme" değil, böyle bir iyiye adanmış yeni yaşam tarzının, mümkün olan en fazla sayıda insanla birlikte kuruluşudur.[43]

Peki, bu yeni yaşam etiği neye alternatif olarak sunulur? §§2-9 arası paragraflarda görüleceği gibi, sıradan yaşamda avam (*vulgus*) tarafından iyi addedilen arzu nesnelerine karşı; Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'teki klasik formülüyle[44] servet, itibar ve şehvet

42. Akkerman, *TIE*'nin Glazemaker'ın yaptığı Felemenkçe çevirisinde *sui*'nin bulunmayışından hareketle, bunu *bonum diffusivum sui*'ye göndermeyle Latince redaktörün eklemiş olabileceği tahmininde bulunur (*A.g.e.*, s. 200). Meseleyi sadece redaktör tercihiyle ya da Spinoza'nın *Latinité*'siyle ilgili görmeyip, Aziz Augustinus'un Spinoza üzerindeki düşünsel etkisi olarak yorumlayanlar da vardır. Örneğin, sadece bu sıfatla ilgili olarak Proietti (*A.g.e.*, s. 42), daha genel bir etkiyi savunması bakımından P.D. Vona'nın Spinoza okuması.

43. Barnard Pautrat, "Notes du traducteur", Spinoza, *Traité de l'amendement de l'intellect*, Fr. Çev. B. Pautrat, Allia, Paris, 1999, s. 168.

44. Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, İng. Çev. David Ross, Oxford UP, Oxford, 2009,

düşkünlüğüne (şöyle de diyebiliriz, her türlü para ve iktidar tapıncına, duygusal köleliğe) bir alternatif olarak. *Vulgus* ve onun tutkuları sorunsalı, Hannah Arendt'in tespitiyle,[45] Platon'dan beri Batı felsefe geleneğinin gerilim hatlarından birini teşkil eder (siyaset felsefesi açısından belki de en önemlisini). Spinoza'nın da bundan muaf olduğu söylenemez. Hatta tam tersine, bu sorunsal onun tüm eserlerini kat eder. Bu süreklilik, bir yandan da derin bir dönüşüm barındırır. Politik incelemelerde daha önceki eserlerde bulunmayan bir perspektif, "yurttaşlık" perspektifi gelişir. Bu durum avamın değerlendirilme biçimine de yansır ve *vulgus*, geç dönem eserlerde filozofun mutlak ötekisi olmaktan çıkarak, "birlikte yaşama" sorununa dahil bir biçimde ele alınmaya başlanır. *TIE*'deki filozof-avam gerilimi ise henüz *TTP* ve *TP*'deki gibi bir "yurttaşlık" perspektifiyle dolayımlanmamıştır. Toplumsal yaşam da, kurallarına uyulması gereken dışsal bir zorunluluktur hâlâ. §17'deki yaşam kurallarından sonuncusunda, yurttaşlar topluluğuyla (*civitas*) kurulan ilişki için Spinoza'nın önerisi "ayak uydurma/taklit etme" (*imitari*) olacaktır. Buna rağmen, *TIE* bile politikanın, birbirine benzemeyen insanların bir arada yaşaması sorununun tümüyle dışında değildir. Öncelikle filozof, *vulgus*tan tutkulara bağışık oluşuyla, yıkıcı arzu nesnelerinden etkilenmeyişiyle değil, bu arzu nesnelerinin etkileme tarzına dair yaptığı bir *gözlem*le, herkesle birlikte paylaştığı deneyimler üzerine yaptığı refleksiyonla ayrılır. Mesele, zihnin arzu nesneleri tarafından tümüyle zapt edilmesini, dağıtılmasını, başka bir şey düşünmekten alıkonulmasını, gücünün tümüyle tüketilmesini önlemektir. Filozofun pedagojik misyonu da, zihinsel güçlerin yeniden diriltilebileceği bir aralık, önyargılar ve karışık inançlar yığını içinde bir boşluk yaratabilmektir. Bu boşlukta zihin, filozofun dikte ettiği doğruları değil, kendisini, kendi gücünü görebilecek, kuvvetlerini yeniden toplayabilecek ve onları etkin bir şekilde kullanarak yeniden sıhhatine kavuşabilecektir. Söz konusu olan insanın, arzulama yetisi de dahil olmak üzere tüm yetilerini tanıması, bunların kuvvetlerini dışsal bir aktarım yoluyla değil, yarar ve varlığın

Kitap 3 ve 4. Aristoteles, haz düşkünlüğünü, savurganlığı ve cimriliği en temelinde "güzel olana uymadığı" için eleştirir. Spinoza'ya geldiğimizde ise artık böyle bir ölçüt kalmamıştır. Ölçüt artık güzellik değil, varlığın sakınımı ve yarar ilkesi olacaktır.

45. Hannah Arendt, "Philosophy and Politics", *Social Research*, Cilt 57, Sayı 1, Bahar 1990.

sakınımı ilkesi üzerinden bizzat yönetebilir ve kullanabilir hale gelmesidir. İşte yöntemin birinci kısmının, §50 ile §90 arasındaki paragrafların, anlama yetisinin dışsallığa dayalı söylemlerin etkisine açık olan imgelemden ayrılıp, ikincinin etkisinin azaltılarak birincininkinin artırılmasına ayrılmış olmasının nedeni budur. Spinoza *TIE*'de sadece arzunun hâkim formlarındaki yozlaşmayı değil, aynı zamanda bunlara karşı tertiplenen arzu denetimi mekanizmalarındaki yanlışlığı da görmüştür. Bunlar arzu nesnelerine dair çarpık bir imgeye dayanırlar. Bu imgede beşeri arzulama yetisinin kuvveti arzu nesnelerinin kendilerine yansıtılır ve bunlar gerçekte sahip olmadıkları bir doğa kazanarak korkulması, yasaklanması gereken, tekinsiz, insanı ayartıp doğru yoldan çıkartan şer odaklarına dönüşür. Spinoza, felsefe dışı ahlaki söylemlerin korkutmaya dayalı çözüm önerisinden başka bir yolun, içkinlikçi diyebileceğimiz farklı bir yöntemin var olduğunu gösterir. O yüzden de, "sağlığı korumaya yetecek ölçüde hazların tadına varmak" (§17) bir yaşam kuralı olarak salık verilecektir.[46] Bu bakımdan *TIE*'nin filozofu, Rancière'i hatırlayarak söylersek, bir çoban değil, bir arkadaştır.

Dahası, *TIE*'deki filozof-avam geriliminde söz konusu olan elitizm de değildir. Spinoza'nın derdi seçmek (*eligere*) değildir. Hedeflediği zihinsel özgürleşme, *savant*lara bahşedilen bir ayrıcalık değil, aslında ancak mümkün olduğunca çok sayıda insan eriştiğinde tam anlamıyla hedefine ulaşmış sayılabilecek bir etik projedir. Spinoza'nın erken dönemde giriştiği *intellectus*u düzeltme, onu sağaltma misyonu, onun ileride demokrasiyi alternatifsiz tek politik kuruluş olarak önermesini gerektirecek projeksiyondan bağımsız değildir. Bu durumu en iyi gösteren satırlar, §§12-17 arasındadır. §12, Spinozacı etiğin temeli olan iyi ve kötünün göreliliği beyanıyla açılır. Bu tema, *TIE*'nin, olgun dönem eserleriyle olan sürekliliği bakımından çok önemlidir. Spinoza'nın imgelem varlığı (*ens imaginationis*), yani varoluşu sadece imgelemle sınırlı olan şeyler ile zihnin dışında doğada gerçekten var olan şeyler arasında yaptığı ayrımı hatırlayarak şunları söyleyebiliriz: Mükemmelleşme arayışımızın aslında negatif bir temeli vardır: Kavrayış eksikliğimiz. Biz doğanın düzenini bütünlüğüyle kavraya-

46. Spinoza'nın §17'deki üç yaşam kuralıyla Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*'sındaki üç ahlak kuralını karşılaştırmak, iki düşünürün toplumsal projeleri arasındaki farkları anlamada yararlı ve ilginç bir girişim olurdu.

madığımız için karşılaştırmalı bir düşünce tarzı benimseriz. Olan her şey doğanın sabit yasaları uyarınca olmaktadır ve aslında doğada kendinde "iyi", "kötü", "âdil" "adaletsiz", hatta "mükemmel", "gayri mükemmel" yoktur. Ahlakın, her türlü değer sisteminin kaynağı, *insanca, pek insanca*dır. Fakat bu beşeri koşulun negatif temeli, pozitif bir kuruluş sürecine açılır Spinoza'da. İnsan, doğanın *herhangi* bir parçası olma durumundan topluluk yaşamına doğru genişleyerek politikayı yaratır. §14'te, Spinoza'nın projesinin bu toplumsal boyutu daha da belirgin hale gelecektir:

> İşte bu doğrultuda meylettiğim amaç: Böyle bir doğayı kazanmak ve benimle birlikte birçoklarının kazanmasına çabalamak. Yani diğer birçoklarının anlama yetisi ve arzusu, benim anlama yetim ve arzumla bağdaşsın diye, onların da benim anladığım şeyi anlaması için dikkat sarf etmek, mutluluğuma dâhildir. Ve bunu gerçekleştirmek için, Doğayı böyle bir doğa edinmeye yetecek denli anlamak, hem sonra, mümkün olduğunca çok kişinin en kolay ve güvenli biçimde bu doğaya ulaşmasını sağlayacak, *arzu edilesi bir toplum tesis etmek zorunludur*.[47]

"Diğer birçoklarıyla birlikte" sadece anlama yetisinin bağdaşması değil, arzuların da bağdaşması vurgusu, her türlü zihinsel özgürleşme için buna uygun bir sosyo-politik kuruluşun zorunluluğuna işaret edilmesi, Spinoza'nın tüm eserlerinin temel motifidir. Görüldüğü gibi, Spinoza *TIE*'de demokratik ufka doğru yola çıkmıştır bile.

Elbette tüm bu süreklilik izlekleri, bizi *TIE*'de bulunmayıp (eserin dönemi ve kapsamı bakımından belki bulunması da gerekmeyen) diğer eserlerde karşımıza çıkacak öğeleri seçebilmekten alıkoymaz. Her şeyden önce, Spinoza'nın zihinsel yetilerin doğuştan gelen eşitliği kabulünün temeli olan bir güç ontolojisi, doğal hak ve *conatus* teorisi *TIE*'de henüz yoktur. Bu metin, Spinozacı eşitlikçi çoğulculuk, daha doğrusu çoğullaşma dinamiğe bir giriş için ilk adım sunar, fakat hareket asıl ivmesine *Ethica*'daki ontolojiyle kavuşacaktır. İkincisi, en üstün iyinin aranışı esnasında geliştirilen "sahte iyi" eleştirisine, *Ethica*'nın 4. Kitabındaki gelişkinlikte bir duygu teorisi, tutku analizi eşlik etmez. Bu temanın *TIE*'deki menzili, Spinoza'yı daha sonra sürekli meşgul edecek olan sorunsalla, yani duyguların sosyo-politik kuruluşu ve buradan doğan gücün bedenleri ve zihinleri belirleme tarzıyla

47. Vurgu bana ait.

ilgili bazı önemli değinilerle sınırlıdır. Bu "eksiklik"in en önemli sebebi, *TIE*'de bir beden teorisinin bulunmayışıdır. Yine bunun için de *Ethica*'yı beklemek gerekecektir. *TIE*'de bu sefer daha içsel diyebileceğimiz bir diğer "noksan" ise, imgelem teorisiyle ilgilidir. Bilgi türleri ya da algı tarzları doktrininin *TIE*, *KV* ve *Ethica*'daki versiyonları arasında bazı ufak ama imgelem ile anlama yetisi arasındaki ilişkinin değerlendirilme biçimi bakımından oldukça önemli farklar bulunur. Spinoza olgun döneminde, imgelemi salt pasif ve negatif bir yeti olarak görmekten uzaklaşıp, bu yetinin özellikle toplumsal ilişkilerdeki kurucu gücünü, etkin ve pozitif yanını tanımaya başlayacaktır. Onun bilgi teorisindeki bu gelişme, özellikle *TTP*'deki kolektif dinsel imgelemin oluşumunun incelendiği satırlarda kendisini belli eder. Ve nihayet, *TIE* şu soruya cevap vermez: Anlama yetisi *neden* düzeltilmeye muhtaçtır? Diğer bir deyişle, anlama yetisinin hangi toplumsal ilişkiler içerisinde güçten düştüğü sorusu, önyargı ve hurafenin oluşumu meselesi bu metinde ele alınmaz. Anlama yetisinin halihazırda bozulmuş olduğu kabul edilip, onu olduğu haliyle iyileştirmeye girişilir. *TTP* ise bu bozulmanın nedenlerini ortaya koyacak, (anakronik terimlerle söylersek) ideolojilerin oluşum koşullarını inceleyecek, toplumsal ilişkilerin demistifikasyonuna girişecektir. *TIE*'de ise, yalnızca, zihnin özgürleşmesine engel olabilecek çeşitli *önyargı*ların varlığına işaret edilir, ki bu terim de o dönemdeki yaygın kartezyen anlamıyla kullanılır; diğer bir deyişle, kararlı bir meditasyonla incelenmeden, ayrımsız bir şekilde benimsenmiş olan genel yerleşik inançları ifade etmek için. Fakat bu önyargıların toplumsal üretimi, hurafeye dönüşümü ve belli bir siyasi rejim altında (yani monarşide, fakat sadece spesifik ya da tarihsel anlamıyla değil, model anlamıyla monarşide) yaygınlık kazanışı, hem zihinsel hem de bedensel güçlerin gelişimi önündeki asıl engellerin çözümlenmesi ya da daha pozitif bir perspektiften, amaçlanan en üstün mutluluğun toplumsal koşullarının nasıl yaratılacağı sorunları bu eserin kapsamı dışında kalacaktır. Bunun için *Ethica*'ya (bedenli ve diğer bedenlerle karşılaşan bir varlık olduğumuz ölçüde maruz kaldığımız duygulanımların gücünün çözümlenmesine) ve *TTP*'ye (toplumsal-siyasal bir varlık olduğumuz ölçüde kurduğumuz iktidar ilişkisinin dinamiklerinin çözümlenmesine) bakmak gerekecektir. Ve de *TIE*, elbette, henüz başlı başına bir demokrasi savunusu olmanın da çok uzağındadır; zira daha önce

de belirttiğim gibi, politika incelemesi olmayan bu eserde henüz yurttaşlık perspektifi gelişmemiştir.

Fakat bu kısa mantık/etik incelemesi, Spinozacı demokrasiye açılacak olan temel bazı önkabülleri bize vermekten geri durmaz. İşte tam da bu yüzden, *TIE*'deki perspektifi proto-demokratik diye adlandırdım ve *TIE*'nin sadece *Ethica*'ya değil, politik incelemelere de bir giriş metni olarak okunabileceğini savundum. *TIE* âdeta Spinoza'nın "çalışma planı"[48] gibidir. Olgun döneminde belirecek olan çoğu kavramlaştırma (iyi ve kötünün göreliliği, özgür iradenin reddi, zihnin entelektüel faaliyetinin içsel analizi, fikirlerin düzeni ile şeylerin düzeni arasındaki örtüşüm, entelektüel özgürleşme için buna uygun toplumsal düzenin tesisi vs.) ilk defa bu metinde ortaya çıkar, bazıları bir değini düzeyinde kalsa bile... Diğer eserlerle karşılaştırıldığında pedagojik bakımdan da daha kolay içine girilebilir, üslûbuyla okuyucuyu daha iyi yakalayabilir olan bu eser, Spinoza'nın düşüncesinin beslendiği kaynakları fark etmek, onun bu kaynakları nasıl dönüştürmeye başladığını görmek ve kendi özgün sisteminin ilk projeksiyonunu nasıl oluşturduğunu anlamak açısından temel bir metindir.

48. Bernard Rousset, "Commentaire", Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, s. 169-70.

Spinoza'nın Üçüncü Tür Bilgi Anlayışı ve Kant'ın Eleştirisi

H. Bülent Gözkân

Kant'ın felsefe tarihindeki konumu, çok az faniye nasip olmuş bir durum arz ediyor: Kendinden önceki tüm felsefe anlayışlarına ve filozoflara yönelik eleştirileri, felsefi düşünmeyi öncekilerden farklı güzergâhlara sokuyor. Kant bu bütüncül perspektif değişikliğini kendi "Copernicus Devrimi" olarak adlandırıyordu. Bu bütüncül perspektif değişikliği, hem kendinden önceki felsefe anlayışlarının ve filozofların eleştirilme ölçütlerini oluşturmaktaydı, dolayısıyla eski devam yollarının kapılarını kapatıyordu, hem de kendisinden sonraki felsefe anlayışlarına bir anlamda yeni yolların kapılarını açıyordu.

Bu çerçevede bakıldığında, Kant'ın Spinoza ile olan ilişkisi ilginç ve ayrıksı duruyor. Elbette Spinoza da Kant'ın keskin eleştirilerinden nasibini almış, dogmatik metafizik çizgide olmakla suçlanmıştı ve Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin[1] "Transandantal Diyalektik" bölümünde işaret ettiği transandantal yanılsamanın [*Schein*] bir örneğini vermiş olduğu yönünde değerlendirilmişti. Ancak, öte yandan, Kant'ın ömrünün sonlarında transandantal felsefe sisteminde tespit etmiş olduğu "eksikliği"[2] kapatmaya

1. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), *Werkausgabe: in 12 Bänden*, Der. Wilhelm Weisschedel, Band III, Band IV, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993; *Critique of Pure Reason*, İng. Çev. P. Guyer ve A.W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1998. Metnin devamında *SAE* olarak anılacak –b.g. Yazıda bazı kavramlar, yazarın tercihi göz önünde bulundurularak aynen bırakılmıştır –ed. n.

2. Kant, 21 Eylül 1798'de Christian Garve'ye gönderdiği mektubunda, "Şimdi üzerinde çalıştığım tasarının... tamamlanması gerekir, aksi takdirde, Transandantal Felsefede bir eksiklik kalacaktır" diye yazmaktadır (Immanuel Kant, *Philosophical Correspondence*, İng. Çev. Arnulf Zweig, The University of Chicago Press, Chicago, 1967, s. 251).

yönelik düşüncelerinin ölümünden sonraki derlemesi olan *Opus Postumum*'da farklı bir Spinoza ortaya çıkıyor: *Opus Postumum*'un bazı sayfaları, Tanrı ile etik ilişkisi üzerine düşüncelerinin Spinoza ile bağlantısının kurulmasına yöneliktir. Bu sayfalar, Kant'ın çok az sayıda düşünürle kurmuş olduğu yapıcı diyaloğun ilginç bir örneğini oluşturmaktadır.[3]

Bu yazıda ağırlıklı olarak, Kant'ın metafizik tarihini dönüşüme uğrattığı eseri *SAE* üzerinden Spinoza'yı nasıl eleştirebileceği üzerinde durulacak.[4] Özgürlük, özgür irade, Tanrı ile etik ve ahlâk ilişkileri üzerinden Kant'ın Spinoza'yı yeniden düşündüğü *Opus Postumum* döneminin ayrıntıları ise başka bir yazının konusu olacak.

I

Spinoza'nın felsefe tarihinde biricikliğini koruyan temel eseri *Ethica*'da, hem *Ethica*'daki yönelimini hem de ulaştığı sonuçları mümkün kılan düşünme ve bilme faaliyetinin üzerine dayandığı esasları incelemek, aynı zamanda Spinoza'nın *içkin ontolojisi*ni daha açık şekilde görme olanağını verecektir.

Spinoza özelinde düşünme ve bilme faaliyetine anlamını veren şey, yönelimini oluşturan amaç ve sonuçları gerekçelendiren şey de oluyor. Erdemli bir hayatı yaşayabilmenin koşulu olan amaçlara yönelim ve ulaştığı sonuçlar, ancak bunlar elde edildiğinde düşünme ve bilme faaliyetinin bir değerinin olacağı fikriyle gerekçelendirilmiş oluyor. Başka bir deyişle, Spinoza'nın düşünme faaliyetiyle kurmuş olduğu entelektüel dünyanın anlam ve değeri, düşünme ve bilme faaliyetini haklı çıkarıyor. Bu açıdan, Spinoza'nın

---

3. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus/Teolojik-Politik İnceleme*'de (bundan sonra *TTP*) epigraf olarak Yuhanna'nın Birinci Mektubu, IV-13'ü seçmiştir: "Tanrı'da yaşadığımızı ve O'nun bizde yaşadığını bize kendi Ruh'undan vermiş olmasından anlıyoruz" (Çev. Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2008). Kant da, *Opus Postumum*'da Spinoza'yı konu aldığı bölümlerden birinde, Aziz Paulus'un "Resullerin İşleri"ndeki (17-28) şu sözüne atıfta bulunur: "Tanrı hiçbirimizden uzak değil, çünkü biz onda yaşıyoruz, hareket ediyoruz ve varız." Bkz. Immanuel Kant, *Opus Postumum*, İng. Çev. Eckart Förster ve Michael Rosen, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, s. 214.

4. Kant, *SAE*'de ve diğer teorik yazılarında doğrudan Spinoza'yı hedef aldığı eleştirileri son derece sınırlıdır ve ayrıntılara inmez. 1780'lerden sonra önce G.E. Lessing, sonra da F.H. Jacobi ve M. Mendelsshon tarafından Spinoza'nın Alman filozoflarının yeniden gündemine sokulması üzerine Kant da Spinoza'nın ontolojisi hakkında biraz daha fazla yazar.

üç tür bilgi sınıflandırmasındaki üçüncü tür bilgiyi kabul etmek, sistemin kurulması için zorunludur. *Ethica*'nın sistemi Tanrı üzerine dayanır ve hem Tanrı'nın hem de ona bağlı tüm sistemin *akli sezgi yetisi* (*intellectus*) aracılığıyla "görülmesi", yani "üçüncü tür bilgi" ile mümkündür. Bölüm I'in 3. ve 6. Tanımıyla başlayan ve bunların tüm sistemin öz çekirdeğini meydana getirecek şekilde XI. Önermede Tanrı'da birleştirilmesi, üçüncü tür bilgiyle mümkündür. Özetle, bütün yönelimin anlam ve değeri, Spinoza'nın yönelimini hem doğrulayan hem de mümkün kılan üçüncü tür bilgiyle ve bu bilgi türü "objesi"ni "görebiliyor"sa ortaya çıkacaktır. *Ethica*'yı mümkün kılan bu kabul, *TTP* incelemesinin de merkezindedir. Eğer üçüncü tür bilginin olanağı reddedilir veya kuşkuyla karşılanırsa, tüm sistemin ontolojisi kuşkulu hâle gelecektir.

Öyleyse, Spinoza'nın üç tür bilgi sınıflandırmasını inceleyerek başlayalım.[5]

Spinoza'nın, *Emendatione*'den[6] başlayarak bilgi türleri arasında bir sınıflandırma yaptığını biliyoruz. *Emendatione*'de dört tür bilgi sıralarken, *Ethica*'da ilk ikisini birinci tür bilgi içinde topluyordu ve bunlara duyusallık ile hayal gücü (*imaginatio*) temelinde ortaya çıkan upuygun olmayan bilgiler adını veriyordu. İkinci tür bilgi, "şeylerin özelliklerine dair ortak mefhumlara (*notiones communes*) ve upuygun idealara[7] (*ideas adequatae*) sahip

---

5. Bu yazıda, Spinoza bağlamında töz, Tanrı, Tanrı'nın sıfatları, öz ve kipler meselelerine hiç değinmiyorum. Bunlar zaten ansiklopedik düzeyde bilgiler olarak çeşitli kaynaklarda mevcut.

Burada Deleuze'ün *Spinoza Üzerine Onbir Ders* kitabının bence en parlak bölümü olan ve Spinoza bağlamında etik ile ahlak arasındaki farkı büyük bir güçle çizdiği "Beşinci Ders"ten bazı alıntılar yapacağım, çünkü meselenin esasını çok özlü bir şekilde ifade etmektedir: "Spinoza'nın saf ontolojisi mutlak olarak sonsuz ve tek olan bir şey çerçevesinde sunulmuştur... Bu tek ve mutlak sonsuz töz, varlıktır. Varlık olarak varlıktır. O andan itibaren olanlar (*étants*) artık varlıklar (*êtres*) değil, Spinoza'nın kip [*modus*] dediği, mutlak sonsuz tözün kipleridir. Peki nedir kip? Bir olma tarzıdır (*manière d'être*). Olanlar ve varolanlar (*existants*) varlık değildir, varlık olarak mutlak sonsuz tözden başka bir şey yoktur. O andan itibaren olan şeyler olarak bizler, varolan şeyler olarak bizler artık varlık değiliz, bu tözün olma tarzlarıyız" (s. 123). Bkz. Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, Çev. Ulus Baker, Kabalcı Yay., İstanbul, 2008, s. 123.

6. Benedictus Spinoza, "*Tractatus de intellectus emendatione*. Treatise on the Emendation of the Intellect", *A Spinoza Reader*, Çev. ve Der. Edwin Curley, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994.

7. Spinoza'nın kullandığı şekliyle "idea" terimini kullanmayı tercih ediyoruz, her ne kadar bu terim Platon'un veya Descartes'ın kullandığı anlamda içeriklenmese de. Spinoza, Bölüm II, Tanım III'te "İdeadan kastım, düşünen bir şey olduğu için zihnin

olmamızdan"[8] kaynaklanan ve de akıl yürütmemizin ve çıkarım yapmamızın (dedüksiyon) esasını oluşturan akıl (*ratio*) düzeyindeki bilgi türüdür. Bu bilgi türü aynı zamanda nedenlerin bilgisine ulaşılmasını da sağlar. Üçüncü tür bilgi ise, Spinoza'nın sezgisel bilgi (*scientia intuitiva*) dediği "akli sezgi yetisi" (*intellectus*) düzeyindeki bilgidir.[9] "Bu bilgi türü, Tanrı'nın bazı sıfatlarının

---

biçimlediği zihinsel kavram (*mentis conceptum*)" diye belirtiyor. Deleuze'ün son derece açıklayıcı sözlerini de aktarıyorum: "İdea adı verilen şey, bir şey temsil eden düşünme tarzıdır. Temsil edici bir düşünme tarzı. .. Bu bize... idea ile duygu (*affectus*) arasında bir ayrım yapma şansı veriyor; çünkü hiçbir şey temsil etmeyen düşünme tarzına... duygu adını vereceğiz." (*Spinoza Üzerine Onbir Ders*, s. 14-5).

8. Benedictus Spinoza, *Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ethica*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yay., İstanbul, 2011, s. 263. *Ethica*'dan yapılan tüm alıntılar, Çiğdem Dürüşken'in büyük bir emekle Latince aslından Türkçeye çevirdiği metinden yapılmıştır. Ancak çeviride kullanılan bazı felsefi kavramlarda gerekli görüldüğünde değişiklikler yapılmıştır. Bunlar arasında çok önemli olanların gerekçeleri yeri geldiğinde verilecektir.

9. *Intellectus* terimini, içeriğini doğru şekilde açtığını düşündüğüm "akli sezgi yetisi" terimiyle karşılıyorum. *Intellectus* terimi in Türkçede karşılanması hâlâ bir sorun olarak duruyor. "Anlak", "anlık" gibi birbirinin yerine kullanılan ve söz konusu kavramın içeriğini ifade etmekten uzak terimler hiçbir şey ifade etmiyor. *Intellectus*, felsefe tarihinde Kant'a kadar, duyusallığı aşan ve içinde duyusallıktan gelen hiçbir malzeme barındırmayan düşünme fiilini icra eden yeti, başka bir deyişle saf düşünce "objeler"inin (Tanrı, ruh veya töz gibi) düşünme yoluyla "görülme"sini sağlayan yeti anlamına geliyor.

Spinoza, bilgi türleri arasında yapmış olduğu bu sınıflandırmayı büyük ölçüde Descartes'tan almıştır. Descartes, duyusallığa ve hayal gücüne dayalı bilgiyi sağlam olmayan bilgi olarak nitelendiriyordu. Descartes, bilindiği gibi *Aklın İdaresi İçin Kurallar* [*Regulae ad directionem ingenii*] adıyla Türkçe'ye çevrilen kitabında sağlam bilgi için iki kaynaktan söz eder: Akli sezgi (*intuitio*), ki bu, kuşku duyulamayacak ilk ilkelerin bilgisine (*Cogito ergo sum* gibi) götürecek olan bilgi türüdür; bu bilgi türünü icra eden yetinin adı *intellectus*tur (Fransızcada *entendement*). Sezgi yoluyla ulaşılmış olan ilk ilkelerin bilgisine dayanarak, tüm diğer bilgileri onlardan çıkarsama faaliyeti olan tümdengelimsel akıl yürütmeye (dedüksiyon) dayalı bilgileri ortaya çıkaran yeti ise akıldır (*ratio*, Fransızcası *raison*). *Meditasyonlar*'daki ünlü bölüm de şöyledir: "... sum igitur praecise tantùm res cogitans, id est, mens, sive animus. sive intellectus, sive ratio..." (Fransızcası: "... je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est à dire un esprit, un entendement ou une raison...").

Platon'un *Devlet* diyaloğunun VI. Kitabında yer alan "bölünmüş çizgi" benzetmesi, aslında bu tür sınıflandırmaların arketipi olarak görülebilir. Bu benzetmede "duyumsanır veya hissedilir dünya", Spinoza'da duyusallık ve hayal gücü merkezli birinci tür bilgiyi; *dianoia*, yani akıl yürütme, mantıksal çıkarsama ve ispat faaliyeti, Spinoza'da ikinci tür bilgiyi; *noesis*, ilk ilkelerin ve ideaların akli görmeyle veya akli sezgiyle temaşa edilmesi, Spinoza'da üçüncü tür bilgiyi çağrıştırıyor. Çağrıştırıyor, çünkü Platon ile Spinoza'nın ontolojileri kökten bir şekilde farklıdır; yine de Platon'dan Descartes'a, ondan da Spinoza'ya giden bu bilgi türleri sınıflandırmasında bir "aile benzerliği" söz konusudur.

Çiğdem Dürüşken'in çevirisindeki en önemli sorun *ratio* (akıl) ile *intellectus* (akli

biçimsel özüne ilişkin upuygun ideadan şeylerin özüne ilişkin upuygun bilgiye değin uzanır."[10]

Birinci tür bilgi, felsefî bilginin elde edileceği, hakikate giden bir "görme" malzemesini temin edecek bir bilgi türü değildir; duyusallığın ve hayalgücünün hâkimiyetindeki gündelik, sıradan bilgidir. Ayrıca duygular düzeyinde kalan, duygularımıza etki eden ve bu yüzden Spinoza'nın "esaret" adını vereceği[11] tâbi olma düzeyinin, edilgin olma düzeyinin bilgisidir. *Ethica*'nın III. Bölümünde ele alınan durumdur bu ve de ancak ikinci ve üçüncü tür bilgi düzeyine erişmiş biri duygular dünyasının "teori"sini yaparak "esaret" teşhisi koyabilir; dahası, esaretten kurtulabilmek için "aklın (*ratio*) duygular karşısında neler yapabileceğini, sonra da zihinsel özgürlüğün, başka deyişle kutluluğun (*beatitudo*) ne anlama geldiğini göstererek aklın kudretinden söz edeceğim"[12] diyebilir.

İkinci tür bilgi için, yani akıl (*ratio*) düzeyindeki bilgi için Spinoza'nın özetle söylediği şey, ikinci tür bilgi anlayışının merkezinde onun ortak mefhumlar (*notiones communes*) adını verdiği kavramların olduğudur. Ancak bunlar, tümel kavramlardan da (*notiones universales*), transandantallardan da (*transcendentales*) farklıdır.[13] Ortak mefhumların mahiyetine ilişkin açıklamalar, Bölüm II Önerme 37'den başlıyor: "Her şeyde ortak olan ve parçada olduğu kadar bütünde de olan, tekil bir şeyin özünü oluşturmaz." Spinoza, bununla, ortak mefhumlar tekil öze ilişkin bilgi vermez de demek istiyor. Başka bir deyişle, akıl düzeyindeki

---

sezgi yetisi) arasında ayrım yapmamış olmasıdır; bu sebeple ikinci tür bilgi ile üçüncü tür bilgi arasındaki ayrım görünmez hale gelmiştir. *Ethica*'yı ve Spinoza'yı doğru anlamak için son derece önemli olan bu ayrım yapılmazsa, insan zihninin ikinci tür bilgi düzeyinde akıl yetisi sayesinde gerçekleştirdiği akıl yürütmesel bilgi ile insanın Tanrı'nın sonsuz kudretinin bir parçasını kullandığı "akli görme" faaliyeti sayesinde ulaştığı üçüncü tür bilgi arasındaki ayrım kaybolur. Spinoza'da "Tanrı'nın aklı"ndan söz edilemez örneğin, çünkü Tanrı akıl yürütmez, öncüllerden sonuç çıkarmaz. Tanrı'nın düşünmesi gidimli (*discursive*) bir düşünme değildir, Tanrı'nın düşünmesi *intellectus*a bağlı bir düşünmedir.

10. *Ethica*, Bölüm II, Önerme 40, Not II, s. 265.

11. *Ethica*, Bölüm IV, Önsöz, s. 513.

12. *Ethica*, Bölüm V, s. 711.

13. Spinoza için tümel kavramlar, duyusallık ve hayal gücünün ürünü oldukları için bulanık ve eksik bilgiye neden olan kavramlardır. Benzer şekilde ortaçağ felsefesinde çokça tartışılmış olan "transandantallar" –örneğin Varlık (*Ens*), Bir (*Unum*), Şey (*Res*) gibi kavramlar– Spinoza için "son derece bulanık ideaları temsil ederler." Bkz. *Ethica*, Bölüm II, Önerme 40, Not I ve II s. 259-63.

bilgi ile üçüncü tür bilgiyi tekil öze ilişkin bilgi olma üzerinden ayırıyor. Bu konuda açıklayıcı bir kısım, Bölüm II, Önerme 44'ün Önerme Sonuçlarında var. Önerme Sonucu I'in Notunda şeylerin geçmiş ve gelecek zaman bakımından görülmesi hayal gücüne bağlanıyor; zamanı da hayal ettiğimiz belirtiliyor. Ancak, aklın zamanı aşan veya zamana tâbi olmayan bir yanı olduğu, Önerme Sonucu II'ye göre "Akıl doğası gereği, şeyleri ebediyetin ışığı altında algılar" biçiminde ifade edildikten sonra, "aklın temelleri öyle mefhumlardır ki, her şeye ortak olan özellikleri açıkladığı halde, tekil olan hiçbir şeyin özünü açıklamazlar" diye devam edilir. Bölüm II, Önerme 37'de geçen "her şeyde ortak olan ve parçada olduğu kadar bütünde de olan"ın ne olduğuna ilişkin bir açıklama Bölüm II, Lemma 2'de geçmişti; burada "bütün cisimler belli açılardan örtüşür" deniyordu. Lemma II'nin Kanıtlamasında "örtüşen"in yer kaplama olduğu; diğer örtüştükleri hususların da hareketli ve hareketsiz olma olduğu belirtiliyor.[14]

Bu noktada, *Ethica*'nın geometrik ispat düzeninin yapısal gerekliliği olan aksiyomlar ile "ortak mefhumlar" arasındaki bağlantının ne olduğunu soralım. Bölüm II, Önerme 38'de "her şeyde ortak olan ve hem parçada hem de bütünde eşit şekilde bulunanlar sadece upuygun kavranabilir" deniyordu. Önerme Sonucunda da: "[B]ütün insanlarda bazı idealar ya da mefhumlar ortaktır" (Lemma 2'ye gönderiyor). Önerme 39, Önerme Sonucu: "Bedenin başka cisimlerle ortak yönleri arttıkça zihin de o oranda daha çok şeyi upuygun algılamaya uygun hale gelir." Önerme 40'ta "Zihindeki upuygun idealardan gelen idealar da upuygundur" dedikten sonra, Not I'de bunun "ortak dediğimiz ve bizim akıl yürütmemizin temeli olan mefhumların temelini açıklamış" olduğunu söylüyor ve "[a]ma daha başka nedenlere dayalı bazı aksiyomların ya da mefhumların..." diye devam ediyor. Buradaki Latince ifade *axiomatum sive notionum*dur; *sive* ile ayrılan bu kullanımdan, aksiyomlar ile mefhumların aynı doğaya sahip oldukları sonucu çıkıyor; yine de bunlar aynı şey değildir (*Deus sive Natura*da olduğu gibi). Not I'in devamında Spinoza, aksiyomların onlar üzerinde temellendiği ikincil (*secundae*) denilen mefhumlardan söz ediyor. Sonuç olarak aksiyomlar (ikincil denilen) ortak mefhumlar üzerine temellenmiştir.[15]

14. Ayrıca, Spinoza üzerine değerli bir inceleme için bkz. Çetin Balanuye, *Spinoza*, Say Yay., İstanbul, 2012, s. 123.

15. Spinoza'nın, *Ethica*'nın biçimsel yapısını Eukleides'in *Elementler*'inden aldığını

Bu bilgi türü aynı zamanda nedensellik düzlemindeki (bu düzlemde zamansal ya da çizgisel nedensellik) nedenlerin bilgisidir. Nedensellik düzlemindeki nedenlerin bilgisi, gündelik hayatın nedensel bağlantılarından bilimsel bilgiye, bilimsel yasalardan çıkan sonuçlar düzeyinde düşünmeye ve araştırmaya kadar pek çok alanı kapsayan çok önemli bir bilgi. Ayrıca Spinoza'nın Bölüm IV'te dile getirdiği, "duyguları yönetmedeki ya da denetlemedeki âcizlik"[16] olan "esaret"ten çıkış yolu da, yine bu bilgi türünden gelen nedenlerin bilgisine daha fazla sahip olmayla başlıyor. Aynı bölümün 26. Önermesi şöyle: "Akla (*ratio*) uygun şekilde yapmaya çalıştığımız her şey anlamaktan başka bir şey değildir; ve zihin aklı kullandığı sürece, anlamamıza yardımcı olacak şeyler dışında hiçbir şeyi kendisine yararlı görmez." Ancak bu düzeyde bir nedenselliğe ilişkin bilgi yine de öze, asıl varlığa ilişkin bilgi için yeterli değildir; çünkü öze ilişkin bilgi aşamasında bir şeyin "varlık" zemini olan ile o zeminde ve o zemin sayesinde ortaya çıkanların bilgisidir söz konusu olan. Spinoza bağlamında en yüksek örnek *Natura Naturans* (doğalaştıran doğa) ile *Natura Naturata* (doğalaştırılan doğa)[17] arasındaki ilişkidir. Bu ilişki, yukarıda söz ettiğimiz türden zamansal veya çizgisel bir nedensellik ilişkisi değildir. Zeminde olan ile o zeminde ve o zemin sayesinde ortaya çıkan arasındaki, diyelim "içkin" bir nedensellik ilişkisidir. Konuyu biraz daha açık kılmak için doğa bilimlerinden bir örnek vermek gerekirse: Yer kaplayan cisimlerin kendi aralarında fark-

---

biliyoruz. Aslında daha sonra matematik ve felsefe literatürüne geçtiği haliyle geometrinin aksiyomlarına atfen kullanılan "Eukleides'in aksiyomları" ifadesi, Eukleides'in postülatlarına karşılık gelmektedir. Eukleides. *Elementler*'de, tanımlardan sonra aksiyomlara geçer. Buradaki aksiyomlar, bütün bilimlerde akıl yürütmenin esasını oluşturan "ortak mefhumlar"a (Grekçe "*κοιναι εννοιαι*" *(koinai ennoiai)*) işaret ediyor. Bunlar, örneğin, "eşit şeylere eşit şeyler eklenirse sonuç aynı kalır" veya "bütün parçasından büyüktür" gibi ortak mefhumlar. Eukleides'in Latince çevirisinde de kullanılan terim *notiones communes* (*Les œuvres d'Euclide, en Grec, en Latin et en Français*, Fr. Çev. F. Peyrand ve M. Patris, Paris, 1814). Postülat ise, geometri gibi özel bir bilimin ilkeleri için kullanılıyor. Spinoza bu ayrıma tümüyle uymuş görünüyor; aslında aksiyomlar, ortak mefhumlardır ve yukarıda işaret edildiği gibi akıl yürütmenin temelleridir. Spinoza Bölüm II'de, Önerme 13'ten sonra ve Bölüm III'te, tanımlardan sonra, bedene ilişkin, yani özel bir bilime ilişkin postülatlar (*postulata*) verir.

16. *Ethica*, Bölüm IV, Önsöz, s. 513.

17. *Ethica*, Bölüm I, Önerme 29, Not, s. 111. Dürüşken'in çevirisindeki bir diğer sorun, bu terimleri sırasıyla "Yaratan Doğa" ve "Yaratılan Doğa" diye çevirmesidir. Oysa Spinoza'da Tanrı, yaratıcı bir Tanrı değildir, bu yüzden doğa da yaratılmamıştır.

lı kuvvetlere dayalı olarak cereyan eden etkilerini ve sonuçlarını nedensellik ilişkisi üzerinden bilebiliriz; ancak, yer kaplayan bir cismin onun sayesinde yer kaplıyor olmasını sağlayan uzayla ilişkisi, cisimlerin kendi aralarındaki türden bir nedensellik ilişkisi değildir. Spinoza açısından, diyelim cisimlerin kendi aralarındaki farklı kuvvetlere dayalı ilişkileri ikinci tür bilgi düzeyinde gerçekleşebilir; ama *Natura Naturans* örneğindeki ilişkinin "görülmesi" ikinci tür bilgide gerçekleşmez, bu, ancak üçüncü tür bilgi ile mümkündür.

Tanrı ile "ortak mefhumlar" ilişkisinden söz edildiği Bölüm II, Önerme 47 şöyle: "İnsan zihni Tanrı'nın ezeli-ebedi ve sonsuz özüne ilişkin upuygun bilgiye sahiptir." Aynı Önermenin Notunda Spinoza, " mademki her şey Tanrı'dadır ve Tanrı aracılığıyla kavranmaktadır, o halde biz bu bilginin yardımıyla upuygun bilebileceğimiz pek çok şeyi çıkarsayabiliriz (*deducere*) ve böylece üçüncü tür bilgiyi meydana getirebiliriz" dedikten sonra, insanların Tanrı'ya ilişkin bilgilerinin ortak mefhumlara ilişkin bilgileri kadar açık olmadığını, çünkü cisimlere ilişkin imge oluşturdukları gibi Tanrı'nın imgesini oluşturamadıklarını, görmeye âşina oldukları şeylerin imgelerine "Tanrı" adını verebildiklerini belirtiyor (Buradan da Tanrı'nın ortak mefhumlardan biri olmadığı sonucu çıkıyor). Notun devamında ilginç bir pasaj geliyor. İnsanların böyle hatalardan kaçınabilmelerinin zor olduğunu, çünkü dışsal cisimlerin [yani duyusallığın] sürekli etkisi altında olduklarını belirtiyor. Bunun sonucu olarak da pek çok hatanın kaynaklandığı durum ortaya çıkıyor, yani şeylerin adlandırılmalarında hata yapılıyor. Buradan ilginç bir sonuç çıkarıyor Spinoza: Hatalar zihnin (*mens*) faaliyetinden kaynaklanmaz. Onların dile getirilişinden veya simgesel düzleme aktarılmasından kaynaklanır. Bu bölümde verdiği üç örnek de bu sonucu desteklemek için verilmiş. Hesaplamayla ilgili örneğin... İnsanların hesap hatası yaptıklarında, zihinlerindeki sayılarla kâğıda yazdığı sayıların birbirini tutmadığını; ama zihinlerini hesaba katarsanız aslında hata yapmadıklarını, sadece hata yapmış göründüklerini, çünkü bizim kâğıt üzerindeki sayıları onların zihinlerindeki sayılarmış gibi düşündüğümüzü belirtiyor. Başka bir deyişle, zihin üçüncü tür bilgi durumuna ulaşmış olduğunda, yani akıl faaliyetinden *intellectus*a geçtiğinde hakikati görmüş (*intuitus*) ve yaşıyor olduğundan, onda bir hatanın ortaya çıktığından söz etmek kendisiyle

çelişik olacaktır. Hata, insanın zihnindekini doğru bir şekilde aktaramamasından..."[18], zihnin içeriğini dile getirirken duyusallık ve hayal gücünün yanıltıcı etkisine maruz kalmasından kaynaklanmaktadır.

II

Üçüncü tür bilgi, Spinoza'ya varlığın içkin hakikatini "görme"sini sağlayan *intellectus* düzeyindeki bilgidir. İnsan zihni (*mens humana*) mantıksal akıl yürütmeyi ve sonuç çıkarmayı, ayrıca nedenlerin bilgisine de ulaşmayı sağlayan akıl yetisi (*ratio*) yanında, Tanrı'nın *intellectus* kudretinin bir parçasını kullanan ve şeyleri ebediyetin bakışı altında (*sub specie aeternitatis*) bilme kudretine de sahiptir.[19] Bu üçüncü tür bilgi zamana tâbi olmayan, zamansal olmayan akli sezgi sayesinde şeyleri bir bütün olarak bir arada görme yetisidir. Böyle olduğunu Bölüm V, Önerme 29'un Notunda Spinoza açıkça yazmaktadır:

> Şeyler bizim tarafımızdan iki şekilde kavranılır. Biz ya onların belli bir zaman ve mekânda var olduklarını ya da Tanrı'da bulunduklarını ve Tanrısal doğanın zorunluluğundan doğduklarını kavrarız. Ama biz şeyleri bu ikinci şekilde doğru ya da gerçek olarak kavradığımızda ebediyetin ufku altında (*sub specie aeternitatis*) kavramış oluruz ve onların fikirleri Tanrı'nın ezeli-ebedi ve sonsuz özünü içerir...

Bölüm V, Önerme 20'nin Notunda, "açık ve seçik bir bilginin, özellikle temelinde Tanrı bilgisinin olduğu üçüncü tür bilginin... duygular karşısında ne kadar etkin olduğunun anlaşıldığı"ndan söz edilir. Aynı bölümün 25. Önermesinde Spinoza, "[z]ihnin en büyük çabası ve en büyük erdemi şeyleri üçüncü tür bilgiyle anlamaktır" diye yazdıktan sonra, aynı önermenin İspatında, "üçüncü tür bilgi, Tanrı'nın bilinen sıfatlarının upuygun ideasından, şeylerin özünün upuygun bilgisine uzanır... zihnin en büyük çabası şeyleri üçüncü tür bilgiyle anlamaktır" der. Bunu, Bölüm I, Önerme 30'la birleştirebiliriz:

18. *Ethica*, Bölüm II, Önerme 47, Not.

19. Bölüm II, Önerme 11, Önerme Sonucu: "İnsan zihni Tanrı'nın sonsuz *intellectus*unun bir parçasıdır. Bu yüzden insan zihni şunu ya da bunu algılıyor (*percipere*) dediğimizde aslında Tanrı'nın insan zihninin doğası yoluyla açıklanmasını, –çünkü Tanrı insan zihninin özünü tesis edendir (*humanae mentis essentiam constituit*)–, Tanrı'da şu ya da bu ideanın olmasını anlatmış oluruz."

> *İntellectus*, ister sonlu ister sonsuz, faal halde iken [bu şu anlama geliyor: İster Tanrısal *intellectus* (sonsuz) ya da onun kudretinin bir parçasını kullanan insan *intellectus*u (sonlu), tıpkı üçüncü tür bilgi de olduğu gibi –b.g.] sadece Tanrı'nın sıfatlarını ve Tanrı'nın tezahürlerini idrak etmek (*comprehendere*) zorundadır.

Bu noktada, *Ethica*'da insanın ve Tanrı'nın düşünmesi üzerine söylenmiş olan bazı önermeleri bir araya getirelim: Bölüm II, Aksiyom 2: "İnsan düşünür"; Bölüm II, Önerme 1: "Düşünce Tanrı'nın bir sıfatıdır; yani Tanrı düşünen bir şeydir" ve Bölüm I, Önerme 17, Önerme Sonucu II, Not: "Tanrı'nın doğası ne akli sezgi yetisini (*intellectus*u) ne de iradeyi (*voluntas*) gerektirir (*Dei naturam neque intellectum neque voluntatem pertinere*)." Aynı Notun devamında:

> Eğer *intellectus* ve irade Tanrı'nın ezeli ve ebedi özüne aitse bizim bu iki kelimeye herkesçe bilinen anlamlarından çok farklı bir anlam yüklememiz gerekir. Çünkü Tanrı'nın özünü tesis edecek olan *intellectus* ve iradenin bizlerin *intellectus*undan ve iradesinden tamamen farklı olması... gerekir... Tanrısal doğada *intellectus* varsa, bu, bizim *intellectus*umuz gibi kavradığı şeylerden sonra (*posterior*) ya da onlarla eşzamanlı da değildir, çünkü Tanrı nedensellik gereği [burada içkin nedensellik –b.g.] her şeye önceliklidir... Tanrı'nın *intellectus*u Tanrı'nın özünü tesis ettiği düşünüldüğünden, şeylerin hem özünün hem de varoluşunun nedenidir... Tanrı'nın *intellectus*u bizim *intellectus*umuzun hem özünün hem de varoluşunun nedenidir.[20]

Tanrı'nın hem düşünen bir şey olmasını ve onun *intellectus*unun bizimkinin özünün ve varoluşunun nedeni olmasını hem de onun doğasının *intellectus*u gerektirmediği ifadesini bir arada nasıl anlayabiliriz? Spinoza'nın düşünmesinin tamamına yayılan duruş noktası açısından açıktır ki, Tanrı'ya yönelimsellik atfedilemez; yani Tanrı bir düşünce, tasarı, akletme, akıl yürütme ve isteme (irade) geliştirmez, bunlar antropomorfizmdir. Dolayısıyla Tanrı'nın, insani bir etkinlik olan yönelimsellik, ereksellik, gidimlilik gibi faaliyetlere sahip olduğu iddia edilemez. Ama Tanrı bir anlamda "mantıksal uzaydır" (bu terimi Frege ve Wittgenstein'ın dil düzleminde kullandıkları bağlamda kullanıyorum). Bölüm II,

20. Son cümleler, Bölüm V'in ünlü Önerme 23'üyle de bağlantılı: "İnsan zihni bedenle birlikte tümden yok olmaz; çünkü ondan geriye ezeli ve ebedi olan bir şey kalır."

Önerme 36'nın İspatında, "Bütün idealar Tanrı'dadır ve Tanrı'da oldukları sürece doğrudur (*verae*) ve tamdır" aslında bunu ifade etmektedir. Bölüm II, Önerme 7'de, "İdeaların düzeni ve bağlantısı, şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır" (ki, bu Önermenin İspatında Bölüm I, Aksiyom 4 kullanılmaktadır: "Sonucun bilgisi nedenin bilgisine bağlıdır ve bu bilgiyi gerektirir") ifadesinden de Tanrı'da düşünme ve onun gerçekleşmesinin (fiili olmasının) bir ve aynı şey olduğu sonucu çıkmaktadır. Başka bir deyişle, Tanrı, şeylerin bire bir karşılığını oluşturur; bununla birlikte şeylerin kendisiyle, şeylerin Tanrı'da idea olarak bulunması farklı şeylerdir (Bölüm II, Önerme 3: "Tanrı'da mutlaka hem kendi özünün hem de kendi özünden zorunlu olarak çıkan her şeyin ideası bulunur"). Ancak burada mantıksal öncelik (töz itibariyle) Tanrı'dadır, başka bir deyişle *Natura Naturans*, *Natura Naturata*ya önceliklidir; bu elbette zamansal bir öncelik değil, zeminde olma anlamında "mantıksal" bir önceliktir. Şimdi tüm bu "hakikat"in "görülebilme"sinin zamana tâbi olmayan, zamansal olmayan akli sezgi sayesinde şeyleri bir bütün olarak bir arada "görme"mizi sağlayan üçüncü tür bilgi sayesinde olduğu açıktır.[21]

Spinoza, Tanrı'da irade ve *intellectus* meselesini *TTP*'de de ele almıştır.[22] Tanrı iradesi ve *intellectus*u bir ve aynı şey diye yazarken[23] bir üçgen örneği verir. Üçgenin doğası, sonsuz hakikat (*aeterna veritas*) olarak Tanrısal doğa tarafından içerilir. Tanrısal doğa, üçgenin doğasını yalnızca Tanrısal doğanın zorunluluğun-

21. Bunu destekleyecek bir bölüm *TTP*'de de var: "Varlığımızın en iyi parçası [akli sezgi yetimizdir (*intellectus*)]... Tabiatta olan her şey Tanrı kavramını [*Dei conceptus*], özü ve mükemmelliği ölçüsünde içerir ve dile getirir. Demek ki tabii şeyleri tanıdıkça, Tanrı hakkındaki bilgimiz de artar ve daha mükemmel olur... [T]abii şeyleri tanıdıkça, Tanrı'nın (her şeyin nedeni olan) özünü daha mükemmel biçimde tanırız. Dolayısıyla da tüm bilgimiz, yani en üstün yararımız yalnızca Tanrı bilgisine bağlı olmakla kalmaz, ama bütünüyle ondan oluşur... [E]n kusursuz varlık olan Tanrı'nın, [akla] bağlı bilgisini her şeyden çok seven ve bundan en çok hoşlanan kişi, zorunlulukla en kusursuz olan ve sonsuz mutluluğa en çok katılan kişidir. Öyleyse en üstün yararımız ve sonsuz mutluluğumuz gelip, Tanrı sevgisi ve bilgisine bağlanır" (*Tractatus Theologico-Politicus/Teolojik-Politik İnceleme*, Çev. Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2008, s. 97-8.
Büyük bir emekle gerçekleştirilmiş bu değerli çeviride *ratio* ile *intellectus* arasındaki ayrım gözetilmişse de, *intellectus* için çeviride kullanılan "anlama yeteneği" terimi, Güçlü Ateşoğlu'nun benzer durumlar için kullandığı ifadeyle, "felsefi kavramı görünür kılmıyor." Bu yüzden, bu çeviriden yaptığım alıntılarda da "akli sezgi yetisi" terimini kullandım.

22. *A.g.e.*, s. 97-8.

23. *A.g.e.*, s. 100.

dan kaynaklandığı biçimde içerir. Yoksa üçgenin doğası üçgenin özünün ve doğasının zorunluluğundan kaynaklanmaz [Burası, Bölüm II, Önerme 10, Önerme Sonucuna Not ile ("Tanrı her şeyin tek nedenidir, hem özlerin hem de varoluşlarının tek nedeni") ve de Bölüm II, Önerme 11, Kanıtlama ile bağlantılı: "İnsanın özü Tanrı'nın sıfatlarının belli kiplerinden, yani belli düşünme kiplerinden ibarettir"]. Üçgenin özü ve zorunluluğu Tanrısal doğanın ve *intellectus*unun zorunluluğundan kaynaklanır, yoksa üçgenin doğasından değil. O zaman Tanrı'nın *intellectus*u diye adlandırdığımız şeyi aynı zamanda Tanrı'nın iradesi ya da kararı diye de adlandırırız. Özetle, üçgene ait zorunluluklar Tanrı'nın doğasının, onun *intellectus*unun doğal ve zorunlu sonucudur. Bir başka deyişle, Tanrı'ya atfedilen irade, onun bazı şeylerin öyle değil de böyle olmasına karar verdiği düşüncesi bir yanılsamadan başka bir şey değildir.

Ancak, bu örnekte başka ilginç bir yan daha var. O da, üçgene ait doğa ile insana ait doğa veya herhangi bir varolana ait doğa arasında Tanrı'nın zorunluluğundan kaynaklanmaları açısından hiçbir ontolojik fark olmadığı. Bu farkların akıl düzeyinde (ikinci tür bilgi düzeyinde) ortaya konacağı, ama üçüncü tür bilgi aşamasında aralarındaki tüm farkların *sub specie aeternitatis* bakışında silineceği sonucu çıkıyor.

Bu konuda temas edeceğim son nokta, Deleuze'ün ikinci tür bilgi ile üçüncü tür bilgi arasındaki bağlantıyı *Ethica*'nın Bölüm V, Önerme 28'den hareketle yorumlamasına ilişkin: "Şeyleri üçüncü bilgi türüyle bilme çabası, yani arzusu, birinci tür bilgiden doğmaz, ancak ikinci tür bilgiden doğabilir." Buradaki çaba ve arzuyu (*conatus seu cupiditas*) Deleuze, "hayatı örgütlemek" olarak, "uygun karşılaşmaları örgütlemek" olarak yorumluyor; yani mesele sadece bir "tefekkür" ve "hakikati görme" meselesi değil, bu "hakikate yönelen bir hayatı da örgütleyebilmek"tir: "Spinoza, akıllı olmanın veya bilge olmanın bir oluş meselesi olduğunu düşünür. Bu, akıl kavramının içeriğini tümüyle değiştirir. Bize uyan karşılaşmaları yapmayı bilmek gerekir... Artık soyut mefhumlar yoktur, genel olarak insan için iyi olan hiçbir formül yoktur..."[24]

24. Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, Çev. Ulus Baker, Kabalcı Yay., s. 41-2. Aynı tema, Spinoza'yı Türkiye'de felsefecilerin gündemine yeni bir perspektifle getiren ve saygı ve rahmetle andığım Ulus Baker'de de var ("Ethica Okumaları I", *Yüzeybilim Fragmanlar*, Birikim Yay., İstanbul, 2014). Ayrıca Emre Koyuncu'nun

Bu yorum ve katkılar elbette değerlidir; ancak bunlar meselenin esasını, yani akli sezgi üzerine kurulu bir ontoloji gerçeğini değiştirmez.

III

Spinoza ile karşılaştırıldığında Kant'ın transandantal felsefesini, töze dayalı bir ontoloji yerine, temsillere[25] dayalı bir metafizik olarak değerlendirmek gerekir. Temsillere dayalı bir metafizik ise, şeyin veya kendinde-şeyin, ancak zihnin yetileri aracılığıyla transandantal öğelerin kayıt ve koşullarına tâbi olarak kurulması veya tesis edilmesi bilinebilmesi demektir. Bu bakımdan, tözden sadece deneyimin *içi* itibariyle söz edilebilir; yani temsillerin sentezlenmesi (*synthesis*) ve kuruluşu sonucu ortaya çıkan nesnenin (*Objekt*) ve onun görüdeki karşılığının (*Gegenstand*) töz kategorisi altına getirilmesi itibariyle ancak görüsel karşılığın töz olmasından söz edilebilir.

Kant, Platon'dan Spinoza'ya kadar yapılan ve daha önce değindiğimiz (dipnot 6) bilgi türleri tasnifini dönüştürmüştü; *ratio* ve *intellectus*un yerlerini –Copernicus Devrimi'ne uygun olarak–[26] değiştirmişti ve akli sezgiyi iptal etmiş[27] ve sezgiyi duyusallık dü-

---

nitelikli yazısına da bkz. "İçkinliğin Trampleni: Spinoza'da Ortak Mefhumların İşlevi Üzerine", *Teorik Bakış Dergisi*, Sayı 6, Sel Yay., İstanbul, 2015.

25. "Temsil" (*Vorstellung*), Transandantal Felsefenin en temel kavramlarından biri; çünkü en genel anlamda "şey" ile kurulan bağlantı, bir temsil etme bağlantısıdır. "Şey"in bir "varolan" olarak "ben" mekânında –[burada, "ben" bağlamında "mekân" sözcüğünü, empirik olmayan ama empirik olanların zemini olan bir dayanak ortamı, sentetik birliğe sahip bir "topos" anlamında kullanıyoruz. En genel anlamında da, bir nesnenin ortaya çıkacağı bir zemini kastediyoruz]– tezahür etmesi, öncelikle "temsil etme" üzerinden mümkündür. Kant, ayrıca transandantal düşüncede "temsil"i en geniş anlamda ikiye ayırmaktadır: i) Hissedilir şeylerin temsili (duyusal temsil) ve ii) saf temsil, yani içinde duyusal olan hiçbir şeyin bulunmadığı *akledilir* (*intellektuell*) temsil.

26. *SAE*'de ortaya konan bu araştırmada nesne, yargı, uzay ve zaman kavramları daha önceki felsefe anlayışlarından çok farklı anlamlar kazanırlar. Kant, *SAE*'nin ikinci basımına yazdığı "Önsöz"de, Copernicus'un kendi sisteminde dünya ile güneşin yerlerini değiştirmesine benzer bir şekilde, daha önceki nesne anlayışını tersine çevirerek kendi "Copernicus Devrimi"ni gerçekleştirdiğini belirtmektedir: "Şimdiye kadar bilgimizin nesnesine uyması gerektiği kabul edilmişti; ancak nesnelerle ilgili şeyleri kavramlar aracılığıyla a priori ortaya koyarak bilgimizi genişletme girişimi başarısızlığa uğramıştır. Bu durumda, nesnelerin bilgimize uyması gerektiğini kabul ederek, metafiziğin görevinde daha iyi bir sonuç alıp alamayacağımızı denememiz gerekir" (B xvi).

27 Akli sezgi yetisinin iptal edilme gerekçesi, bu yolla ulaşıldığı iddia edilen bilgile-

zeyine indirmişti. Kant'ta "akli sezgi yetisi" iptal edildiği ve bu yeti anlama/kavrama yetisi (Alm. *Verstand*/İng. *understanding*) düzeyine indirgendiği için[28] ve sadece duyusallık yoluyla edinilen tezahürlere dönük bir kullanımı olduğu için, kavrama yetisinin kategorilerinden (yani tecrübenin kurucusu olan zorunlu yüklemlerinden) biri olan nedensellik kategorisi, sadece uzay ve zaman formlarında temsili edinilen tezahürlere/belirişlere uygulanabilir. Kant, saf görü ile saf kavrama yetisinin faaliyetini aynı düzeyde konumlandırdığı için, saf kavrama yetisinin a priori bir kavramı olarak nedensellik ancak görüsel malzemeyle ilişkilendirilebilir. Görüsel olanı aşan bir nedensellik bağlantısı zamana tâbi

---

rin veya bu yolla kurulan ontolojilerin paralojizmlere ve antinomilere neden olduğunun ortaya konulmasıdır. Benzer şekilde akli sezgi temelinde yapılan Tanrı'nın varlığına ilişkin ispatların geçersizliği de *SAE*'nin "Transandantal Diyalektik" bölümünde ortaya konmuştur.

28. Kant, 1770 yılında Latince yazılan ve daha sonra Almancaya çevrilen *Profesörlük Takdim Tezi*'nde [*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (*Duyulur ve Akledilir Dünyanın Form ve İlkeleri Üzerine*); Immanuel Kant, "Inaugural Dissertation", *Theoretical Philosophy* 1755-1770, İng. Çev. D. Walford ve R. Meerbote, Cambridge University Press, Cambridge, 1992] kullanılan *intellectus* teriminin Almanca karşılığı *Verstand*dır; *ratio* için ise *Vernunft* kullanılmıştır. Akıl yürütme ve akıl çıkarımı için *rationis* (*Vernunftschlüssen*) kullanılıyor (§5). Dolayısıyla 1770 itibariyle, *Kritik* öncesi Kant'ın *intellectus* ile *ratio* arasında yapmış olduğu ayrım Spinoza'nınkine oldukça benziyor; ama şu önemli farkla ki, *intellectus*un (insanlar açısından) akli sezgiye (*intuitus*) sahip olduğundan söz edilemez (§10); çünkü daha 1770 tarihli *Tez*'de uzay ve zamanın duyusallığın a priori formları olduğu görüşü savunuluyordu; özetle *intuitus* düşünmeye değil, duyusallığa aittir. Bu sebepten de, Kant bağlamında *Anschauung*un Türkçede "sezgi" ile karşılanmaması düşünmenin yanlış yönlendirilmemesi açısından gereklidir. Kant bağlamında *Anschauung*u uzun zamandır "görü" terimiyle karşılıyoruz. Bu tür "teknik" terimlerde ortak bir kullanıma yönelmenin de gerekli olduğunu düşünüyorum.

Kant'ın teorik düşüncesinde anahtar kavramlardan biri olan "görü"nün (*Anschauung*/İng. *intuition*) temsille olan bağlantısını ele almak ve "görü" sözcüğünün iki anlamını ayırt etmek gerekiyor: Kant'a göre, "... temsil olarak, bir şeyi düşünme fiiline önceliği olan görüdür" (B 67) veya "Düşünmeye öncelikli olarak verili olan her temsile görü denir" (B 132). "Görü" sözcüğü, birinci anlamıyla bir mekâna, bir kaba işaret etmektedir: Kant, buna "saf görü" adını verir. Bu, temsillerin ortaya çıkacağı mekândır. Temsiller bu mekânda yer alırlar ve hayal gücü tarafından canlandırılırlar; bu anlamıyla görü a priori saf bir temsildir. İkinci anlamıyla bu mekân ya da kapta ortaya çıkanlar için kullanılmaktadır; bu anlamında da görüler, görü mekânındaki a posteriori temsillerdir, bunlara tezahür (*Erscheinung*) adı da verilir ["empirik görünün belirlenim altında olmayan karşılığı" olarak (B 34)].

Tezahür, görü ve temsil arasındaki farkları da şematik olarak şöyle ifade edelim:

Her tezahür aynı zamanda görüdür, ama tersi geçerli değildir; çünkü tezahür sadece a posteriori iken, görü hem a posteriori hem de saf formlarda olduğu gibi a prioridir.

Her görü aynı zamanda temsildir, ama tersi geçerli değildir; çünkü görü kökenli olmayan akledilir temsiller söz konusudur ("saf ben" gibi).

olmanın ötesine geçeceğinden, felsefi düşünme adı altında yapılan böyle bir faaliyet aldanıştan veya yanılsamadan (*Schein*dan)[29] başka bir şey olmamaktadır. Dolayısıyla Kant'ta sadece, yukarıda Spinoza bağlamında değindiğimiz, zamansal veya çizgisel nedensellik geçerli olacaktır. Zeminde olan ve o zeminde ve de onun sayesinde ortaya çıkma ilişkisi ise artık Kant'ta ontolojik değil, transandantal bir ilişki olabilir. Diğer bir deyişle, yer kaplama ve zamana tâbi olma, duyusallığın a priori formları olan uzay ve zaman formlarının temsilleri edinme, onlara zemin olma bağıntısına dönüşmüştür.

SAE'nin 1781'de yayımlanmasıyla, geleneksel metafizik anlayışı tüm yapılarıyla çözümlenmiş, sökülmüş ve eleştirilmiştir. Kant'ın transandantal felsefesi açısından geleneksel metafiziğin ideaları, formları ve tözleri zaman-aşırı bir "aracısız görme"yle (*intuitus*) kavranabilecek aşkın (*transzendent*) nesneler değildir; bunlar ancak deneyimin olanağını sağlayan ve zemini saf akılda bulunan formlar, kategoriler ve idealardır. Başka bir deyişle, bunlar, geleneksel metafizikte olduğu gibi *intuitus*un nesnesi olan aşkın "nesne"ler veya tözler değil, aksine deneyime zemin oluşturan ve ancak böylelikle deneyimi mümkün kılan transandantal öğeler, yani deneyimin a priori zemini olan öğelerdir. Geleneksel meta-

29. Kant, paralojizmlerin, antinomilerin ve Tanrı'nın varlığını ispat çabalarının geçersizliği olarak ortaya çıkan transandantal *Schein*ın kaynaklarını şu şekilde ifade etmektedir: "Her *Schein*, düşünmenin öznel koşulunu, nesnenin bilgisi olarak ele almaktan meydana gelir" (A 396). "Doğanın dizgesel birliğini sağlayan düzenleyici ilkeyi, bir kurucu (*konstitutiv*) ilke olarak almak ve aklın tutarlı kullanımının zemininde yalnızca bir idea olarak işlev göreni, tözleştirerek (*hypostatisch*) bir neden olarak baştan kabul etmek, aklı karıştırmaktan başka bir şey değildir" (B 722). Bunu, şu şekilde de ifade edebiliriz: *Schein*, deneyimi aşan ve kavranışı transandantal ideayla sağlanan bir nesnenin düzenleyici (*regulativ*) olmak yerine, kurucu (*konstitutiv*) kullanımıdır.

Kant'a göre, kavrama yetisi yönünden kategorilerin ve ilkelerin, hissetmenin kayıt ve koşullarına bağımlı olmak yerine, deneyim olanağını aşan kullanıma yöneltilmesi ve kategorilere gerçeklik atfedilmesi sonucunda nasıl *Schein* ortaya çıkıyorsa, aklın, kavrama yetisine içkin olan, yani kavrama yetisinin kullanımını bütünlüğe ulaştırmak dışında kurucu bir kullanımı olmayan idea ve ilkelerine gerçeklik ya da tözsellik atfedilmesi de, aynı şekilde *Schein*ın ortaya çıkmasına yol açar. Bu bakımdan, *Schein*dan kaçınabilmenin yolu, aklın, kaynağı yalnızca kendinde olan idealarını ve ilkelerini nasıl aşkın kullanılmaya kaçınılmaz bir şekilde yeltendiğini sergilemektir. Eğer bu kalkışmanın nasıl kaçınılmaz bir şekilde insan aklında doğal bir eğilim olarak bulunduğu ve de bunun nasıl kullanılmış ve kullanılıyor olduğu açık bir şekilde ortaya konursa, *Schein*dan kaçınabilmek mümkün olabilir. İşte Kant'ın paralojizmler ve antinomilerle teolojideki Tanrı ispatlarını ele almasındaki amaç budur.

fizikten kopuşun en köklü ve en simgesel göstergesi ise Tanrı'nın mahiyeti ve mekânıyla ilgili olan değişikliktir. Transandantal düşünce içinde Tanrı, mantıksal çıkarımları mümkün kılan ve en genel anlamda deneyimin bütününün kuşatılmasını sağlayan bir *düzenleyici idea*dır, yani aklın bir ideasıdır;[30] ve bu açıdan da, Tanrı ideasının mekânı akıldır, dolayısıyla da "ben"dir. Tanrı ideasını, töz olarak veya kendiliğinden nesne olarak ele alarak, onu akıl yürütmenin konusu haline getirmenin (yani Kantçı düşünce açısından akıl yürütmeyi mümkün kılan bir ideayı, akıl yürütmenin nesnesi haline getirmenin) aklın diyalektik kullanımı olduğu ve *Schein*a yol açacağını, dolayısıyla ortaçağda dizgesel biçimde ele alınmış olan Tanrı ispatlarının geçerliliklerinin olmadığını Kant *SAE*'de ortaya koymuştur. Bu, üçüncü tür bilgi yoluyla Tanrı'yı bir bütün olarak bilgi (*Erkenntnis*)[31] nesnesi haline getiren Spinoza için de geçerlidir.

Kant'a bu ayrımları sistematik bir birlik içinde yapma olanağı veren, genel mantık ile transandantal mantık arasında yapmış olduğu ayrımdır.

Kant, mantığı "Genel Mantık" ve "Transandantal Mantık" olarak ikiye ayırır. Genel mantığı analitik ve diyalektik olarak ayırdığı bölümde, genel mantığın kavrama yetisi (*Verstand*) ve aklın

30. Düşünme yetisinin, Kant tarafından "akıl" (*Vernunft*) olarak adlandırılan yanının kurulabilmesi için esas olarak alınan sevke tâbi faaliyetinin kullanımı ise aracısız olarak deneyime dönük değildir. Aklın saf kavramları, deneyimin nesneleriyle aracısız bağlantılar içine girmezler. Bununla birlikte, akıl yetisinin diyalektik olmayan kullanımının sınırlarını da, aklın deneyimin ortaya konmasına yönelik olarak gördüğü işlev belirler ["Aklın, olanaklı tüm teorik bilgisi, görüsel karşılıkla sınırlıdır" (B xxvi)]. Kant'a göre bu işlev, doğrudan görüsel karşılığı terkip etmeye değil, ama deneyimin bütünlüğünün sağlanması yoluyla, kavrama yetisinin malzemesinin, yani yargılarının birleştirilmesine, onların birbirlerine bağlanarak, akıl-çıkarımları (*Vernunftschlusse*) aracılığıyla onlardan sonuç çıkarılmasını sağlayan, düzenleyici (*regulativ*) bir işlevdir ["İdeanın kendisi değil, sadece kullanımı içkin ya da aşkın olabilir" (B 671)]. Transandantal ideaların deneyimin olanağını aşan nesneleri muhakeme malzemesi olarak ele alan aşkın (*transzendent*) kullanımı, aklın meşru kullanımı değildir. Kant'a göre aklın meşru kullanımı sadece kavrama yetisinin malzemesini düzenlemekle sınırlıdır, yani bu saf akıl kavramının sadece düzenleyici (*regulativ*) bir kullanımı olabilir, öyle ki, kavrama yetisinin malzemesi ancak bu durumda dizgesel bir bütünlüğe ulaşabilir ve deneyimin ancak böyle bir bütünlük itibariyle bir anlamı olabilir.

31. *Erkenntnis*, yani düşünmenin görü ile kavramın birliğini tesis etmeye yönelik faaliyeti sonucu ortaya çıkan. Dolayısıyla, Transandantal Felsefede akıl (*Vernunft*) bir bilgi (*Erkenntnis*) yetisi değildir; akıl, kavrama yetisinin bilgileri i bütünlük (*Totalität*) yönünden sentezler.

(*Vernunft*) tüm formal işlerini unsurları itibariyle çözümlediğini ve bunları tüm bilgimizin mantıksal değerlendirilmesinin ilkeleri olarak takdim ettiğini belirtir.[32] Kant, genel mantık ile transandantal mantık arasında ayrım yaparken, genel mantığın kavrama yetisinin bilgilerini içeriğinden soyutladığını, kavrama yetisinin kurulumunu yaptığı nesneler arasındaki ayrımı da soyutladığını ve sadece düşünmenin formuna baktığını ifade eder.[33] Genel mantığın bilginin tüm içeriğini soyutlaması demek, duyusallıkla bağlantılı (ki, içerik buradan geliyor) her şeyi soyutlaması, dışarı alması demektir; böylece, bilgilerin birbirleriyle bağlantısında sadece mantıksal formu dikkate alması demektir. Ama duyusallık sadece a posteriori olmadığı, dolayısıyla görü de sadece empirik olmadığı için, empirik olanın zemininde saf görü de olduğu için böyle bir soyutlamada empirik görü ile saf görü arasındaki ayrım ortadan kalkar; ki, *Scheina* götürecek halkalar buradan başlar. Transandantal mantık, düşünme itibariyle temsil edilme ilişkisinin a priori tarafını araştırır. Öte yandan transandantal mantık, kavrama yetisinin ve aklın yasalarıyla, ama bunların nesnelerle a priori bağlantı içinde olmaları itibariyle ilgilidir.[34] Başka bir deyişle, transandantal mantık nesnenin kendisini değil, nesnenin kurulumunun a priori öğelerini araştırmaktadır.

Genel mantık ile transandantal mantık arasındaki farkı ontolojik yönden de şöyle ifade edebiliriz. Genel mantık sadece kavramlar arası ilişkilere, onları form olarak kabul ederek bakar. Transandantal mantık ise, saf düşünme ile saf görü arasındaki bağlantıyı dikkate alır, böylelikle de kavrama yetisinin saf a priori kavramlarının, yani kategorilerin zeminini inceler.[35] Başka bir deyişle, saf düşünmenin "obje"si olan veya ona "içeriği"ni veren saf görüdür. Bu da, mantığın zaman ile ilişkisinin kurulması demektir;[36] çünkü kategorilerin kaynağı, saf düşünme fiilinin [transandantal tamalgı (*Apperzeption*)], saf görü mekânını hayal gücü aracılığıyla sentezlemesidir.[37] Diğer bir deyişle, böyle bir sentez (kök-sentez) kategorileri mümkün kılmaktadır. Böylelikle, temsil edilmenin a

32. *A.g.e.*, A 58/B 82.
33. *A.g.e.*, A 54/B 78.
34. *A.g.e.*, A 57/B 81.
35. *A.g.e.*, B 104-5.
36. *A.g.e.*, A 77/B 102.
37. Bu meselenin ayrıntıları için bkz. H. Bülent Gözkân, "*Saf Aklın Eleştirisi*'nde 'Ben'in Kuruluşu", *Teo Grünberg'e Armağan*, İmge Yay., Ankara, 2013.

priori zemini itibariyle tüm varolanların temelinde yatanlar, onların varlık ilkeleri olmaktadır. Dolayısıyla, transandantal mantığı iki yönden görmek mümkün: 1) Kategorilerin fiilen, ontolojik olarak mümkün kılınması yönünden, yani temsil itibariyle varlık ilkeleri olmak yönünden; 2) bu ontolojik olarak mümkün kılınmanın transandantal bilginin konusu edilmesi yönünden.

Kantçı yeni ontolojinin bu şekilde, yani zaman merkezli kurulması, Kant öncesi zaman-aşırı ontoloji tasavvurunun nasıl ve ne şekilde diyalektiğe, yani transandantal *Scheina* kaydığına da bir açıklık getiriyor. Ontoloji, Kant'ta aşkın bir *Logos*la değil, içkin bir *Logos*la, transandantal yetiler merkezli bir *Logos*la temellenmiştir.

Kant'a kadar olan metafizik tarihini bir "mevcudiyet metafiziği" olarak görmek mümkün, yani hakikatin, Varlığın hakikatinin zaman dışı veya zaman-aşırı mevcudiyeti olarak.[38] Başka bir deyişle, Parmenides'in etkisiyle diyelim, Varlığın hakikatini düşünmek, hareketi ve değişimi bir kenara bırakmayı gerektirir, dolayısıyla zamana tâbi olanları bir kenara bırakmayı gerektirir. Zamana tâbi olanların bilimi, yani varolanların bilimi yapılabilir (doğa bilimleri); zamana tâbi olmayan ama zaman içinde olanların bilimi de yapılabilir (matematik). Ancak, varolanlara ilişkin bilgi ve bilim, Varlığın hakikatine temas etmez. Düşünme zaman bağını aştığı ölçüde Varlığın hakikatini görebilir (Bu çok genel resimde Aristoteles'i biraz daha farklı değerlendirmek gerekir; Skeptikleri ve Hume'u anmıyorum, çünkü onların metafizik gibi bir dertleri yoktu). Spinoza da zaman bağını geride bırakan üçüncü tür bilgiyle Tanrısal içkinlik düzlemini "görme"ye yöneliyordu (Spinoza, aşkınlığı reddettiği için ve bir içkinlik ontolojisi kurduğu için kendinden önceki metafizik geleneğinden ayrılmaktadır. Ancak yine de Spinoza'da içkinliğin zaman-aşırı akli bir sezgiyle bilinebilecek bir töz ontolojisi olarak kurulması, Kant açısından gerekçelendirilemeyecek ve yanılsamayla sonlanmaması mümkün olmayan bir temel hareket noktasıdır).

Kant'ın, "zaman"ı bir kendilik olmaktan veya *kinesis*in ölçüsü olmaktan çıkartarak, "ben" mekânının veya zihin mekânının bir formu olarak konumlandırması, tüm metafizik tarihinin en önemli kırılma noktalarından biridir. Kant'ın, "zaman"ı, "ben"in

38. Kant'ın "mevcudiyet metafiziği"ne yönelik zamansallık merkezli eleştirilerinin ayrıntısı için bkz. H. Bülent Gözkân, "Kant'ın Transandantal Mantığı", *Felsefi Düşün Dergisi*, Sayı 3, Pinhan Yay., İstanbul, Kasım 2014.

a priori formu olarak konumlandırması, tüm bilginin zorunlu olarak zamansal olduğu anlamına gelir. Kant öncesi geleneksel metafiziğin zamana tâbi olmayan, zamana "aşkın" olan Varlık tasavvuru böylece tümüyle reddedildiği gibi, aşkınlık düzleminde değil, içkinlik düzleminde de olsa, zamana tâbi olmayan bir ontoloji, dolayısıyla Spinoza'nın ontolojisi de reddedilmiş oluyordu.

Transandantal mantık, temsil zemininin, temsil faaliyetinin, temsil olarak ortaya çıkanın ve temsil edenin birbirlerinden dikkatle ayırt edilmesinin ve bunların sentetik birlik zemininde birleştirilmesinin, böylelikle yeni bir ontoloji anlayışının ortaya çıkmasının dayanağı olur.

Böyle bir anlayış Spinoza'da gördüğümüz bir şey değildi. Spinoza Varlık hakkında "temsil" üzerinden değil, "aracısız" olarak, doğrudan "görme" (üçüncü tür bilgi) üzerinden konuşuyordu. Bununla birlikte, yaptığı ontoloji, kendinden öncekiler gibi genel mantık üzerinden akıl düzeyinde bir Tanrı ispatı değildir. Töz ve Tanrı tanımlarıyla başlayan (Bölüm I, III. ve VI. Tanım) ve Tanrı ispatıyla (Bölüm I, Önerme 11) devam eden bütüncül sistem kurma girişiminde Tanrı, o sistemin içinde, içkinlik düzleminde olandır, yani sistemi kuşatarak ona aşkın olan değil, o sistemle bir bütün olarak olandır. Bu yüzden, yukarıdaki uzun Deleuze alıntısında işaret edildiği gibi, "varlık olarak varlıktır... varlık olarak mutlak sonsuz tözden başka bir şey yoktur." Bu sebepten Tanrı, akıl yürütme yoluyla ulaşılan bir nihai sonuç değil, sistemin bir bütün olarak veya sistemin bütününün akli sezgi yoluyla "görülme"si yoluyla varlığı bilinendir. Bu açıdan, Tanrı hem bu sistemin bütünüdür (*Natura Naturata*) hem de bütünü kuşatandır (*Natura Naturans*). Sistemi bir bütün olarak "görebilmek", Tanrı'yı görmektir.

Kant'ın *Opus Postumum*'da Spinoza'yı yeniden düşünen arayışları çok ilginçtir ve önemlidir.[39] Her ne kadar *SAE* temelinde, Spinoza'nın ontolojik yaklaşımını temellendirebilecek ve savunabilecek bir yan olmasa da, *Opus Postumum*'da Kant, Spinoza'nın çabasında farklı bir yan görmüştür. Ancak bu yan, transandantal felsefe çatısı altında düşünüldüğünde, Kant'ın en iyi bilebileceği ve hakkında konuşabileceği şey üzerinden Spinoza'yla bağdaştırılabilirdi, yani akıl sahibi insan varlığı üzerinden. Başka bir deyişle, Spinoza'yla herhangi bir ortaklık kurulabilecekse eğer, bu an-

[39] Bunu başka bir yazıda ayrıntılı olarak ele alacağım.

cak Kant'ın insandan, yani bilebileceği, hissedebileceği, arzu, irade, hoşlanma, hoşlanmama denen şeyleri yaşantılayabileceği en iyi şeyden yola çıkmasıyla, temsillerin "mekân"ı olan insan zihni ve bu temsillerin bir aradalığını, bağlantısallığını, bütünselliğini ve sonuç olarak dünyanın temsilini öz-bilincin birliği (*einheit der Transzendental Apperzeption*) üzerinden anlamlı bir bütün haline getiren insan aklıyla mümkün olabilirdi. Ancak buradaki temel kritik nokta zaman ve zamansallıktır. Kant'ın temsil esasında kurulan metafiziği, varolanlara ve varlığa ilişkin her şeyin kodlarını insanın transandantal yetilerine tâbi kılmak anlamına geliyordu. Bu durumda, varolanlara ve en genel anlamda varlığa atfedilen özellikler, transandantal yetilerin kodlarının izini üzerinde taşımak durumundaydılar ki, bu kodların kilit noktası zamansallıktır. Kant açısından, üzerinde zamanın izini taşımayan bir şey ontolojik anlamda bilgi (*Erkenntnis*) olamazdı. Ahlak söz konusu olduğunda *erkennen*den değil, *wissen*den ("bilgi"den değil, "bilme"den) söz edildiği için, (kategorik imperatif ve zamansallık ilişkisi düşünüldüğünde) burası Kant ile Spinoza'nın birbirine daha çok yaklaştığı bir alan.

Sonuç olarak, Spinoza'nın Tanrı üzerinden tesis ettiği içkinlik düzleminin yerini, Kant'ta temsillerin mekânı olan insanın, transandantal yetiler ve akıl faaliyeti üzerinden tesis ettiği transandantal içkinlik düzlemi almaktadır.

Hegel'in Spinoza Yorumunda Kanatlarını Açan *Minerva'nın Baykuşu*

Güçlü Ateşoğlu

Bir neşe umdu gönül serâpa keder oldu
Göründü, geçti bahar hazânla heder oldu
Bülbülle hem-derdim ben her ân âh eder oldum
Göründü, geçti bahar hazânla heder oldu.
Melâhat Akan
'Vicdan en rahat yastıktır' diyor bir söz. VARSA
Özdemir Asaf [*Yuvarlağın Köşeleri: Etika*]

"Süreklilik" ve "kopuş", –kendileri mutlak olmamak suretiyle– felsefe tarihine (aslında her şeye) bakabilmemizi sağlayan sözcükler. Nedense sıkça "kopuş" fikri üzerinde dururuz! Cumhuriyetin Osmanlıdan "tam anlamıyla" bir kopuş olduğu, yahut da yeniçağın ortaçağdan "bütünüyle" ayrı olduğu düşüncesi bizi çabucak ferahlatır, "karanlık"tan "aydınlık"a bir anda ve hemen geçiş yapmamızı sağlar. Aynı şey "sürekli bir gelişme", "sürekli bir ilerleme" fikrini takıntı haline getirmede de görülebilir. Hem süreklilik hem kopuş, her ikisi de, onları kullanan farklı hatta zıt perspektifler açısından siyasi olarak vazgeçilemeyecek bir potansiyel taşır,[1] ahlaki bir motivasyon kaynağıdır ve dahası, "doğa"ya –dış dünyaya, topluma, tarihe– büyük bir "anlam" vermemizi sağlar. Oysa Spinoza, bilindiği üzere, böyle bir anlam vermeden bizi uzaklaştıran filozoflardandır.

Spinoza'yı da geçmişiyle ne salt süreklilik içinde olan ne de ondan kopan bir filozof olarak görmemiz gerektiği kanısındayım.

1. Reinhart Koselleck'ten uyarladım. O tam olarak şöyle söylüyor: "Çünkü ilerleme içinde her zaman, hangi perspektif olursa olsun, hiçbir siyasetin vazgeçemeyeceği, tahmini bir potansiyel vardır." Bkz. Reinhart Koselleck, *İlerleme*, Çev. Mustafa Özdemir, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2007, s. 120.

Bu naif saptama tüm filozoflar için ve bununla birlikte her şey için rahatlıkla yapılabilir. Oysa "şeyleri ve kişileri gerçek adlarıyla çağırdığımızda" işin rengi değişir ve de naif saptamanın bir kez daha ayna olabileceği gerçeğiyle karşı karşıya kalırız. "Spinoza öncekilerden mutlak bir kopuşu sergiledi" desek de, tarihin oldu-bittileri arasında onun "kaçınılmaz yeri"ni ihsas etsek de, ya ondan "büyük bir anlam" çıkartarak onu yüceltme iyimserliğine ya da tersten, ondan "artık" hiçbir şey alamayacağımız kötümser yargısına peşinen düşeriz. Spinoza geçmişten "belirli anlamda" bir kopuşu sergilemiş ve de kendinden sonrakiler nazarında "problematik anlamda" her daim ilişki kurulmuş bir filozoftur –ki Alman Romantizmi, Alman İdealizmi, Marx, Deleuze, Althusser, Negri hemen akla gelecektir. Bu anlamda o, Benjamin'i hatırlayarak, "tehlike ânında" kapısı çalınarak "şimdide anlam bulan" bir figür olmayacaktır. Lessing'in dediği gibi, "ölü köpek muamelesi" görülmeyi ise hiçbir zaman hiçbir yerde hak etmeyecektir.

I

İçinde her bir tekilliğin diğeriyle, başka olanla ilişkiye geçmesinin zeminini düşündürttüğü için Spinoza çok değerlidir. Spinoza Descartes, Kant ve Fichte gibi "ben"den, "özne"den yola çıkarak "ben-olmayan"ı, "öteki" ya da "başkası"nı inşa etmemiştir. "Ben" ile "ben-olmayan"ın ilişkisini mümkün kılan "zemin"den hareketle bir felsefe ortaya koymuştur. Bunu söylemek, tekilliklerin "karşılıklılık"ı, "ilişki"si, "iç içe geçme"si, "gerçekliğin bizzat kendisinde hareket alanlarını genişletme"si gibi ifadeleri epistemolojik dar kalıplarından ve yüklerinden kurtarır. Etik ile politik olanın ayrılamazlığının ontolojisi de bizi kadim dünya bilgeliğiyle ve de, modern dünyadaki kartezyenizmin dar mentalizmini ve soyut ahlakçılığını aşan her tür öğretiyle buluşturur.

İnsanın dünyasının teori ile pratik, koşullanmışlık ile koşullanmamışlık arasında bölünmüş olduğu yönündeki iddianın reddiyesi, modern "deneyim" kavramının ele alınışını şekillendirir, erimini genişletir. Tek bir dünyada, şizofrenik bir biçimde bütünüyle farklı olmayan deneyimleri yaşayan bireyleriz. Bu, bizi, sonsuz ile sonlunun, gerçeklik ile görünüşün, nitelik ile niceliğin ayrı düşünülemediği, bireyin, hakkın, toplumun, hukukun ve devletin sınırlarda değil ama birbirlerine geçişliliklerde anlaşılabileceği

olgusunu tartmaya götürür; dahası, dış dünyanın, sözcüğün tüm anlamlarında, bir "temsil meselesi" olamayacağını gösterir. "Dar epistemolojizmin sınırları" derken kastettiğim buydu. "Temsil konusu olmayan bir dünyanın gerçekliği deneyimde nasıl mümkündür?" sorusu rotamızı değiştirir. Bütünün momentleri öznede temsilini bulmayacaksa şayet, deneyimin erimini genişleten bir düzlemde hem formel hem de içeriksel olarak nasıl anlamlı kılınabilir?

Cevabım, bütünün momentlerinin formel anlamda bilincin formları olduğu, içeriksel anlamda ise etkinliğe ya da edimselliğe yapılan vurgunun kendi sınırlarını kendisinin bilmemesi durumunda bile kendini aşmaya götürdüğü yönünde olacaktır. "Her olumsuzlamanın bir belirleme" olduğu, "her belirlemenin de bir olumsuzlama" olduğu deneyim alanı içerisinde şekillenen edimsellik, yöntemi fenomenolojik-betimsel olan bir süreç yoluyla bizi farklı bir kulvarın içine zorunlu olarak itecektir.*

Spinoza'nın felsefesini salt bir performans ya da ifadeye dayalı, ifade merkezli okumalar onu geçmişten ve belli bir gelenekten kopartma ve çağdaş felsefenin belli başlı problemlerine öncü olan ya da eşlik eden bir felsefe olarak sunmaya teşnedirler. "Fark" fikrine, *conatus*a ya da çokluğa yapılan vurgular hep bir sonraki adımı akla getirir. Peki, sonra? İkinci türden bilgi eğer bizi Descartesçı-Kantçı bilinç felsefelerinin içinde konuşmaya itiyorsa, Spinoza'nın üçüncü tür bilgi dediği bilgi formuyla deneyimin modern felsefede eriminin genişletilmesi arasındaki ilişkiyi nasıl düşünmeliyiz?

Tarih Tasarımı'nda Collingwood, "Spinoza'nın Tanrısı on yedinci yüzyıl biliminin ışığında gözden geçirilmiş [ortaçağ] teolojisinin Tanrısıdır" demiştir.[2] Şimdi bunu doğrulamaya dair birkaç değiniyle ve Hegel'in yorumlarından birkaçını ele almakla işe başlayalım.

Christian J. Emden, *Ethica*'nın IV. Bölümünün "Önsöz"ünde ve IV. Önermesinde Spinoza'nın yapmış olduğu şeyle âlâkalı olarak Nietzsche'nin, "doğalcılığın tözcü versiyonlarının kılık değiştirmiş metafizik tahminlere dayandığı konusunda uyarıda bulun[duğunu]" söyler ve ekler: "Polemik yaratacak biçimde

* Bu çalışmada bu konuya çok fazla yer veremedim; problemi daha ayrıntılarıyla işlemeyi daha sonraya bırakıyorum.

2. R.G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Doğu-Batı Yay., Ankara, 2013, s. 39.

'materyalist doğa bilimcileri' olarak [Nietzsche'nin] tanımladığı şeyle ilgili savlar 'inanca' dayanır ve Darwinciliğin popüler biçimine benzer biçimde, 'Spinozacı dogma' *deus sive natura* ile 'iç içe geçer."[3] Nietzsche'nin bu eleştiriyi getirmesi, kuvvetle muhtemel, empirizmin, özellikle de Hume'un metafizik eleştirisi yüzünden olmalı. Yeter-sebep ilkesine yönelik Hume'un ve diğerlerinin eleştirileri Nietzsche'nin düşüncelerini şekillendirmiştir diyebiliriz. Burada bir kez daha Nietzsche'ye gönderme yapan Emden'e kulak vermek istiyorum: "Bu varlığını sürdürme eninde sonunda, bütünüyle 'rasyonel yöntemin' matematiksel kesinliğine dayandığı iddiasındaki felsefi dizgelerde Hıristiyan ideallerin varlığından da sorumludur."[4]

Kanımca Spinoza'nın düşüncesinde kadim dünya, felsefi sistemlerdeki Hıristiyan ideallerin varlığı ve yeniçağın rasyonel yönteminin matematiksel kesinliğe yapmış olduğu vurgu iç içedir. Descartes'ın söylediği gibi o da, kadim dünyada olduğu gibi, onunla bir süreklilik ilişkisi içinde, "bir ve aynı kalan bilgelik"ten[5] payını alan felsefeyi hesaba katar. Ezeli-ebedilik, doğal-kozmolojik anlayışı karakterize ettiği gibi, aynı zamanda mekanik doğanın matematiksel kesinliğinin dünyasını da karakterize eder. Şimdi çalışmayı *Ethica*'nın I. Bölümüyle sınırlandırmayı ve yukarıda belirtmiş olduğum düşünceleri bu bağlamda ilişkilendirmeyi düşünüyorum.

II

Ethica'nın I. Bölümünün insanı en çok düşündürten yerlerinden biri, XXXVI. Önermesine Ekidir ve burada Spinoza, amaçsallık/ereksellik ya da teleoloji ile özgür irade sorununu ele alır. Bunlardan ilkine bakalım:

> [İ]nsanlar doğadaki her şeyin kendileri gibi belirli bir amaca yönelik hareket ettiğini sanıyor. Sahiden de insanlar Tanrı'nın her şeyi belirli bir amaca yönlendirdiği konusunda kararlılar. Çünkü dediklerine bakılırsa Tanrı her şeyi insan için, insanı da kendisine tapsın diye yaratmış.[6]

3. Christian J. Emden, *Modern Siyasal Düşünce ve Nietzsche*, Çev. Gamze Varım, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2013, s. 256.
4. *A.g.e.*, s. 256.
5. René Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, Çev. Müntekim Ökmen, Sosyal Yay., İstanbul, 2010, s. 7.
6. Bu yazı kaleme alınmadan ö ve kaleme alınırken, çevirisi mevcut üç

Bu saptamanın önemi, "teleolojik neden" karşısında çağın mekanistik bilimlerinin kullanmış olduğu "doğal neden" kavramının devreye sokulmasıdır. "İyi" ya da "kötü" gibi en genel kavramsallaştırmaların ve bunların türevlerinin "karşılıklılık", "ilişki", en nihayetindeyse "deneyim" bağlamında ele alınacağı yeni bir dünyanın müjdecisidir Spinoza'nın söyledikleri. Gelgelelim, bu bahiste daha önemli olan şey, "iyi niyet", "vicdan" gibi farklı bir ahlaki kavramsallaştırmanın temel öğelerinin ötesinde, deneyimin kendisini ontolojik düzlemde nasıl ortaya koyacağıdır. Spinoza'nın arzu, seçim, farkındalık ve özgürlük üzerine refleksiyon geliştirirken dile getirdiği birkaç cümle, "zamansallık"la ilişkide kendi felsefesini kurmayan bir filozofun daha sonrasında "zamansallık" ve "tarihsellik" için söylenecek önemli bir saptamaya –bilinçsizce de olsa– yol açacağını düşünüyorum. İnsanlar kendilerini var eden nedenleri bilmezler ve ilkin onlara yararlı olacak şeylere arzu duyarlar.[7] Bu aşama, deneyimin en doğal ve başlangıç aşamasıdır âdeta.

> İnsanlar kendilerinin özgür olduğunu düşünürler, çünkü kendi seçimlerinin ve arzularının farkındadırlar, ama kendilerini bunları seçmeye ve arzulamaya sevk eden nedenlerden bihaberdirler... İnsanlar daima bir amaç doğrultusunda hareket ederler, özellikle elde etmek istedikleri çıkarları doğrultusunda. Bu iki sonuç dikkate alındığında anlaşılır ki, insanlar sadece gerçekleşen olayların son nedenlerine bakarlar, bu nedenleri dış bir kaynakta bulunca da rahatlarlar ve tabii daha başka bir neden arama ihtiyacı duymazlar.[8]

Spinoza'nın burada ulaştığı sonuç, son nedenleri ister dış bir nedende ister iç nedende bulalım, bir şeylerin belli bir hedefe ya da amaca götürdüğü araçlar olduğu yanılsamalı düşüncesinden kendimizi alamayacağımız gerçeğidir. Kanımca burada bir olumlu, bir de olumsuz sonuç gizli. Olumlu olan, yönelimimizin kendisinin yerine yönelinen şeyin ya da nesnenin amaçsallığından emin olduğumuzu düşünerek varlığa bir niyet yüklemenin yanlışlığıdır. Bunu kıran şey, "geriye doğru", "retrospektif bir nedenler araştırması"nın, nedenlerden ana nedenlere bizi götürmek

Ethica'dan da yararlanıldı: Benedictus de Spinoza, *Ethica*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Yay., İstanbul, 2014; Benedictus Spinoza, *Törebilim*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2000; Benedictus Spinoza, *Etika*, Çev. H.Z. Ülken, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2014. Alıntı için bkz. *E* I, Ö XXXVI, Ek.

7. *E* I, Ö XXXVI, Ek.

8. *E* I, Ö XXXVI, Ek.

suretiyle, içkin bir nedenselliğin gün gibi açık olması, mutlak ya da özgür irade sayıltısının önüne geçilmesidir. Hem Schelling'in hem de Hegel'in bu bağlamda temel düşüncesi, özgür irademizle eylediğimizi sandığımız ve ortaya çıkan şeyin baştaki niyetle örtüşmediği, bu demektir ki başka nedenler tarafından *da* oluşturulduğu gerçeğidir. İşte bu düşünce Spinoza'da olmayandır. Eylemin ve eylemin oluşturduklarının bilgisinin "ileriye dönük" karakteri, "geriye doğru" bir nedenler araştırmasının ötesinde, deneyim kavramını zamansallıkla hakiki anlamda buluşturandır.*

Ethica'nın I. Bölümünün XV. Önermesinde Spinoza, Tanrı'nın en mükemmel varlık olması iddiasını maddi tözün bölünebilir olup olmadığı iddiasıyla birlikte ele alır. En mükemmel varlık edilgin olamayacağından dolayı, bölünebilir olan maddi töz edilgindir ve bu yüzden de en mükemmel varlık olamaz. Spinoza, burada, maddi tözün parçalardan ibaret olmadığında ısrar eder ve maddi tözün sonlu olduğunu kanıtlamaya çalışan kişileri eleştirir.

Mesele, sonsuz nicelik varsayımı denen şeyin ne olduğunu izah etmektir. Sonsuz nicelik denen şey ölçülebilir olmayacaktır ve sonlu parçalardan meydana gelmeyecektir. Sonlu parçalardan meydana gelseydi, herhangi bir parça ortadan kalktığında diğer parçaların birbirlerine bağlı olmalarının imkânı olmazdı. Burada Spinoza, doğada boşluğun olduğu düşüncesinin reddiyesiyle argümanını desteklemektedir.

Niceliği kavramanın da iki yolu vardır ve bunlardan birincisinde, hayal gücümüzle onu soyut ve yüzeysel olarak kavramaya çalıştığımızda zorunlu olarak onun sonlu, bölünebilir ve dolayısıyla da parçalardan oluşan bir şey olduğunu sonucuna varırız; oysa aklımızdan hareket ettiğimizde, nicelik denen şeyin bir sonsuz, tek ve bölünemez olduğunu görürüz. Burada temel mesele, parçaların birbirinden ayrılmasının *gerçek*te değil, *şeklen* yapılıyor olmasıdır.

Kanımca burada yapılmış olan ayrım ve ortaya atılan düşünce, öncesinde ya da sonrasında, felsefenin refleksiyon karşısında spekülasyonu, bir metafizik olmayı ileri süren yönelimine yakındır. Ne var ki, bir taraftan "geriye dönük bir nedenler araştırması"nın ötesine geçemediğinden dolayı, diğer taraftan *deus sive natura*nın mükemmelliğinin, matematiksel mükemmellikle kanıtlanışının

* Bu çalışmayı da, önceki diğer problemle birlikte ilerletmeyi ya da bu yazının devamını daha sonraya bırakıyorum.

ontolojik niteliği yüzünden, Spinoza düşüncesinin devrimselliği kendi belirleniminde (*Bestimmung*) kalmaya zorlanıyor. Bu düşünceye bizi götüren cümleler şunlardır:

> [V]arlıklar Tanrı tarafından o yüce mükemmelliğiyle meydana getirilmişlerdir, dolayısıyla en mükemmel doğadan zorunlu olarak çıkmışlardır. Bu bakımdan Tanrı asla noksan olmakla itham edilemez, çünkü varlıkları meydana getiriyor olması bizim onun mükemmelliğini kabullenmemizi gerektirir.
>
> Öyleyse şeyler Tanrı tarafından farklı şekilde ve farklı düzende meydana getirilmemiş olduklarına ve bu hakikat Onun mutlak mükemmelliğinin bir sonucu olduğuna göre, hiçbir makul düşünce bizi Tanrı'nın kendi aklındaki şeyleri kendi aklında olduğu kadar mükemmel yaratmak istemediğine ikna edemez.[9]
>
> [B]ütün varlıkların doğanın ezeli ve ebedi hakikati gereği zorunlu olarak üst bir mükemmellikle varolduğunu belirttiğim...
>
> Yine de şunları eklemek isterim; ilk olarak son nedenlerle ilgili öğreti doğayı tamen altüst etmiştir. Çünkü bu öğreti, gerçekten de ilk nedeni sonuçmuş gibi değerlendiriyor ya da tam tersi. İkinci olarak doğaca ilk olan şey sonraya konmuş oluyor. Üçüncü olarak da böylece en üstün ve en mükemmel olan noksan kılınıyor...
>
> Tanrı tarafından dolaysız şekilde meydana getirilen varlık mutlak anlamda mükemmeldir; bir varlık meydana gelmek için ne kadar dolaylı nedene ihtiyaç gösterirse o oranda mükemmeliyetini yitirir.[10]
>
> Gerçeklik ve mükemmellik deyince ikisinin de aynı anlama geldiğini belirtiyorum.[11]

Tüm bu söylenilenler, Tanrısallığın kendisinin kavramsal bir öz olmadığını, varoluşsal bir öze sahip olduğunu gösterir. I. Bölümünün XVII. Önermesinin II. Önerme Sonucunda Spinoza, "Tanrı'nın aklı varlıkların tek nedeni, yani hem özlerinin hem de varoluşlarının tek nedenidir" derken açıkça belirttiği şey budur. XXXIV. Önermede ise, "Tanrı'nın hem kendisini hem de her şeyi var eden ve etki etmesine yol açan kudreti Onun özüdür" derken sadece kavramsal bir öz düşüncesiyle yetinmez Spinoza ve varoluşsal bir özden bahsederek tüm kudreti nihayetinde Tanrı'ya bağlar. Doğal neden gibi görünen fakat mükemmeliyete ve "mutlak olumluluk"a bağlanan bir kudret!

Düşüncelerin düzeniyle şeylerin düzeninin örtüşmesi, gelişigüzel olmaması Hobbes'un ve Locke'un empirizminde de ay-

9. *E* I, Ö XXXIII, II. Not.
10. *E* I, Ö XXXVI, Ek.
11. *E* II, Tanım VI.

nıdır. Bu da kadim dünyanın bir yansımasıdır. Donuk ve sabit bir dünyadır bu. Gerçek anlamda "değişimin anlamı", düşüncenin zamansallıkla ya da tarihsellikle ilişkisi sorunludur. Hume bu sorunu görmüştür. Nisbet, "Leibniz'in Spinoza'dan ve onun Büyük Tasarıma (*Great Design*) ilişkin güveninden/inancından etkilen[diğini]" söyler ve ekler:

> Daima varolacak olan her şey şimdide yatar. Skolastikler gibi Spinoza da tamlığı/bütünlüğü/dolu-oluşu (*plenitude*) aksiyomatik doğruluktan türetir ki, her şeye muktedir, her şeyi bilen Tanrı'nın meydana getireceği ne varsa, kavranabilir olan her şeyi kaçınılmaz olarak içerecektir... [Arthur Lovejoy'dan alıntı:] "Spinoza (Bruno'nun tersine), on sekizinci yüzyılda en verimli sonuçları olacak olan tamlık/bütünlük/dolu-oluş ilkesine büyük oranda bir katkı sunmamıştı; kendi öğretisinde onu en çok ilgilendiren şey, mantıksal olarak olabilen her şeyin olması gerektiği ya da olacağı düşüncesi değildi; zorunlu olan her şeyin, şeylerin ezeli-ebedi mantıksal doğası yoluyla olmuş olduğu ve bizatihi o olarak/neyse o olarak kesinlikle olmuş olduğu düşüncesiydi."[12]

III

Hegel'e göre felsefenin yöntemi, "içeriden" ortaya koyulacak bir yöntem olması ve "olgunun/meselenin kendisi"ne (*die Sache selbst*)[13] göre şekilleneceği için, başka disiplinlerden devşirilen bir yöntemle, eş deyişle "aksiyomlardan vs. oluşan bir sistem yoluyla Spinoza'nın geliştirmiş olduğu 'geometrik düzenleme', felsefeye adım atıldığında çok kusurlu bir yaklaşımdır."[14] Vico'nun Descartes eleştirisinde ortaya koyduğu düşünceyle aynı olmasa da benzer bir düşünceyi şekillendirir Hegel. Vico, Descartes'a yönelik eleştirisinde, kendi yaratmadığımız/meydana getirmediğimiz gerçekliği tasarımlarken zihnin, hakikati tasarımlar arasındaki uyum sorununa indirgediğini, bunun gerçeklikten kopuk bir hakikat olduğunu, epistemolojik, bilişsel bir hakikat önesürümüyle bizi baş başa bıraktığını belirtmektedir. Burada bir "geri çekiliş" mevzubahistir. Bizzat eylemleriyle inşa ettiğim/yarattığım ve de

12. Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, Transaction Publishers, New Brunswick ve Londra, 1998, s. 157.
13. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. Çev. Terry Pinkard, §73 [https://dl.dropboxusercontent.com/u/21288399/Phenomenology%20translation%20English%20German.pdf].
14. Howard P. Kainz, *An Introduction to Hegel: The Stages of Modern Philosophy*, Ohio University Press, Athens, 1996, s. 18.

bu yaratmayla en iyi bilgisine sahip olma imkânım olacak bir gerçeklik düşüncesi yoktur. Eylemimin, deneyimimin "ileriye doğru" hareketinde varlık alanında bir yarılma, eylemimin ve onun ortaya çıkarttığı değişimin gerçek anlamıdır. Bu bahiste son şey şudur: Hegel'e göre, Spinoza'nın

> [t]anımlarının "hakikati", çoğu zaman tanımlayıcı süreçlerden doğar ve gerçek olmaktan çok mantıksal bir içerik teşkil eder. Spinoza'yı izlersek, kimi başlangıç içerikten dışarıya çıkamayız; kökensel tanımlarının ilişkili olduğu "içerik"in ne *olduğu*ndan ayrılma çabası içinde, sürekli olarak içe(riye) döneriz.[15]

Kendi başkasını üreten, yalnızca başkası olarak kendisini üreten, böylece kendisinde kendini içeren bir varoluş düşüncesi Hegel için müthiş bir şeydi. Peki ama, özdeş olan ile özdeş olmayanın özdeşliğinin etkinliğini, eylemini nasıl düşünebiliriz? Mutlak olandan başlayan bir sistem, daha en başında bizi, gerçek eylemin, etkinliğin başlangıcına ve bu başlangıcın ne menem bir başlangıç olduğu sorusuna götürmez mi? Bu eylemin niteliği ve nasıllığını sorgulatmaz mı? Mutlak, koşulsuz, sonsuz ya da töz zorunlu bir varoluş taşıyorsa şayet, içindeki her bir modusun, varlık halinin eylemine sadece düşüncede değil, varoluşta da imkân sağlayacak, dahası mutlak eylem olarak failliğini göstereceği bir alan olmalıdır. Özne-nesne özdeşliğinin kendisinin failliği sorunu, Alman İdealizminin ve Alman Romantizminin temel sorunu olarak da düşünülebilir. Şimdi Hegel'e kulak verelim:

> Spinoza'nın yalın gerçekliği [*das Einfache*] mutlak tözdür; yalnızca mutlak töz hakiki anlamdadır, tek başına o edimseldir ya da edimselliktir. Düşünmenin ve varlığın birliğidir ya da kavramı kendisinde varoluşunu içerendir. Önümüzde iki belirlenimimiz var, evrensel ya da kendinde ve kendi-için varlığa/olana sahip olan ve ikinci olarak tikelin ve tekilin, eş deyişle bireyselliğin belirlenimi. Şu halde, tikelin ya da tekilin tümüyle sınırlı bir şey olduğunu, kavramının bütünüyle bir diğerine bağlı olduğunu, bağımlı olduğunu, hakiki anlamda kendisi için varolmadığını ve hakiki anlamda edimsel olmadığını göstermek güç değildir.[16]

15. *A.g.e.*, s. 18.
16. G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy 1825-6*, Cilt 3, İng. Çev. R.F. Brown, J.M. Stewart ve H.S. Harris, Clarendon Press, Oxford, 2009, s. 121.

Burada Hegel, Spinoza'dan önemli bir düşünceyi alır ve kendi felsefesinin merkezine yerleştirir: *Omnis determinatio est negatio.* "Tüm/her belirleme bir olumsuzlamadır." Deneyimin erimini genişletecek olan bu varoluşsal belirlenimler ya da belirlemelerdir. Mesele, bu erimin bu minvalde nasıl genişletileceği, "hakikati yalnızca *töz* olarak değil, *özne* olarak da",[17] dolayısıyla hem nesnellik düzleminde hem öznellik düzleminde ele almaktır.

Hegel, Spinoza'ya göre "yalnızca tikelleşmiş olmayan ya da evrensel var*dır*" der. Burada *copula*ya dikkat etmek gerekir. "Tek o tözsel olan ve bu yüzden hakiki edimseldir. Tekil bir şey olarak... zihin sınırlı bir şeydir. Tekil bir şey olumsuzlama yoluyla vardır. Bu yüzden o [tekil şey] gerçek edimselliğe sahip değildir."[18] Hegel, "düşünmenin ya da tinin bu noktada kendini Spinozacılığın duruş noktasına yerleştirmek zorunda olduğunu", "mutlak bir tözün var ve bunun da hakiki olduğu" düşüncesinin felsefi zemini oluşturduğunu, fakat henüz bunun "hakikatin bütünü" olmadığını söyleyecektir;

> zira töz, içsel anlamda etkin ve canlı olarak da düşünülmelidir ve bu yolla o kendisini tin olarak belirlemelidir. Spinoza'nın tözü evrensel ve sonuçta soyut bir belirlenimdir. Onu biz tinin mutlak temeli olarak adlandırabiliriz, mutlak olarak sabit altta yatan zemin olarak değil, tinin onun içinde olduğu soyut birlik olarak.[19]

Burada Hegel'in ileri sürdüğü şeyin felsefede bir devrim niteliğinde olduğunu söylememiz gerekir. Düşünmenin ve eylemin "hakiki anlamda bir değişim/gelişim" meydana getirmesi, mekanistik düzlemde değil, organik düzlemde ortaya çıkacak bir şeydir; zira burada bir makineden ve onu oluşturan parçalardan değil, bir "işlev"den ve farklı işlevleri olan bir "bütün"den bahsediyoruz artık. Tamamlanmış bir şey olarak makine değişmez ya da gelişmez; ondaki değişim, olsa olsa, bozulmadır. Oysa hakiki anlamda bir değişim ya da gelişim, işlevlerin farklılaşması, gerçek anlamda "başka bir şey olma"dır.[20]

Collingwood, mekanistik doğa biliminde erekselliğin –hepimizin de bildiği gibi– Spinozacı anlamda yadsındığını, "doğadaki

17. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, §17.
18. G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy 1825-6*, s. 121.
19. *A.g.e.*, s. 122.
20. R.G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, Çev. Kurtuluş Dinçer, İmge Yay., Ankara, 1999, s. 24-5.

her şeyin kendini kendi varlığında sürdürmeye çaba gösterdiği" düşüncesinin daha açık bir niteleme olduğunu, fakat bunun da "yalnızca bir yarı ereksellik" anlamına geleceğini, bunun nedeninin "Spinoza'nın sözünü ettiği *conatus*[un], henüz varolmayan bir şeyin gerçekleşmesine yönelik [olmadığını]" belirtir. "Sözcüklerin, çabanın gerçekliği ile evrenselliğini ileri sürer gibi görünen biçimi altında, aslında çabanın asıl özü yadsınmaktadır."[21]

Collingwood'un Spinoza'yı eleştirdiği ve gelişmenin doğasına ilişkin söyledikleri, modern doğa biliminin getirdikleri ışığında meselenin kendisine tekrar bakmaktır ve Hegel'in daha önce ortaya koymuş olduğu eleştirileri anlamak açısından da fevkalade önemlidir.

> Evrimci bir doğa bilimi için, doğadaki herhangi birşeyin *esse*'si onun *fieri*'sidir; bundan ötürü de böyle bir bilimin, Spinoza'nın önermesinin yerine, doğadaki her şeyin kendi oluşu içinde sürüp gitmeye, varolduğu sürece zaten içerisine girmiş bulunduğu gelişme sürecini sürdürmeye çalıştığı önermesini koyması gerekir. Bu ise Spinoza'nın söylemek istediğiyle çelişir; çünkü Spinoza'da bir şeyin "olması" ["varlığı"], şimdi ne olduğu anlamına gelir; gelişme sürecine giren bir şey şimdi olduğu şey olmaktan çıkmaya, örneğin bir kedi yavrusu, şimdi olmadığı şey, yani kedi olmaya başlamıştır.[22]

Gelişmenin, Hegel'in deyişiyle edimselliğin, yaşamın, tinselliğin olması için, düşünmenin bu tözle sonlanmaması gerekir. "Her şeyin uçuruma yuvarlandığı", "uçurumda yutulduğu" bir düşünce istenmiyorsa, tikelin gerekçelendirilmesi, tözden zorunlu olarak çıkarsandığının ya da türetildiğinin gösterilmesi zorunludur. Spinoza'da bu gerekçelendirmenin ya da çıkarsanmanın olmadığını söyler Hegel.

> Tikeli ayrımlaştıran/farklılaştıran ve biçimlendiren şeyin, sadece, mutlak tözün bir modifikasyonu/değişkisi ya da varlık hali olduğu söylenebilir; kendi öz kendiliğindeki edimsel bir şey değil. Onun üzerinde işleyen mekanizma, sadece, kendi belirleniminden ya da tikelliğinden kaçarak tek bir mutlak tözün içerisine geri atılmaktır.[23]

Spinoza, açık bir şekilde, daha sonra Locke'ta olduğu gibi, "metafiziksel bir realizm" örneği ortaya koymaktadır. Varsayılmış ya

21. *A.g.e.*, s. 25.
22. *A.g.e.*, s. 26.
23. G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy 1825-6*, s. 122.

da postüle edilmiş bir töz ya da mutlak düşüncesidir bu, kanıtlanmış değil. Aynı ulaşılan sonucun başka yönü, "Tanrı'nın varlığını a posteriori olarak göstermek istedim" dediğinde de geçerlidir. Burada ikna edici olmayan nokta şudur: Tıpkı sonsuz yükleme (özniteliğe, *attributum*) sahip olan *deus sive natura*nın yalnızca iki yükleminin bize açık olduğunu söylerken "sonsuz eksi iki"yi dile getirmenin düşüncede bir aşmaca olduğu gibi, sonsuz ile sonlunun ilişkisi ve bunlar arasındaki geçişlilik de sorunludur.

> Leibniz, bireyselliği, karşıt modu/varlık halini kendi ilkesi olarak alır ve bu yolla, Spinoza'nın sistemiyle dışarıdan bütünleşir. Spinozacı düşünme şeklinin muazzam değeri, belirli ve tikel olan her şeyin bırakılmasıdır/reddiyesidir, sadece tek olana (Bire) yönlenmesidir –ve onurlu olan yegâne tek olana kulak verir ve onur bahşeder; tek başına onu kabul eder. Bu görüş, her otantik görüşün temeli olmalıdır. Fakat o [tek olan, Bir], açıkça sabit ve hareketsizdir. O, evrenseldir.[24]

Spinoza, *Ethica*'nın I. Bölüm, XXVIII. Önermeye Notunda şöyle diyor:

> Tanrı tek tek varlıkların, deyim yerindeyse, uzak nedenidir denemez, belki sadece Tanrı'nın dolaysız şekilde meydana getirmiş olduğu şeylerden ya da daha ziyade Tanrı'nın mutlak doğasından çıkan şeylerden ayırt etmek için böyle denebilir. Çünkü uzak neden dendiğinde sonucuyla herhangi bir bağlantısı olmayan nedeni anlarız. Oysa varolan her şey Tanrı'dadır ve O olmadan varolamayacak ve kavranamayacak şekilde Tanrı'ya bağlıdır.

Spinoza'nın bu notunda "Tanrı'nın dolaysız şekilde meydana getirdiği şey" ifadesindeki "dolay[ım]sızlık" sorunlu görünmektedir. "Dolay[ım]sızca" meydana getirdiği ile "dolayımlı" bir biçimde meydana getirdiği arasında bir fark ortaya çıkmaktadır ve bu farkın statüsü sorgulanmalıdır. Soru aynı zamanda meydana getirmenin neliği ve kudreti üzerine de bir dizi refleksiyona ihtiyaç duyar.

" 'Sonlu olduğunu söylediğimiz şeylerden bahsederken, bu sözle onun doğasının, varlıklarının olmamaktan oluştuğunu kastederiz', ve tam da bu olmamak, diye açıklıyor Hegel, dünyadaki sonsuzun varlığını gösterir ve böylece onu olumlu bir şeyden

24. *A.g.e.* 122.

yoksunluğa (Aristoteles'in *steresis*'i) çevirir."[25] Zellini, *Mantık Bilimi*'nde Hegel'in şunları yazdığını belirtiyor:

> Eğer gerçeklik kendi belirlenimiyle alınırsa, temelde olumsuzluk anı içerdiği için, bütün gerçekliğin toplamı, bütün yadsımaların, çatışkıların, hatta bir anlamda her belirlenmişi içine çeken mutlak *gücün* toplamına dönüşür. Ancak, bu güç karşısında henüz elde etmediği bir şey bulunduğu için, sona ermiş sınırsız bir güce yayılmış olarak düşünüldüğünde soyut hiçliğe dönüşür. İçinde Tanrı kavramının ifadesinin bulunması gereken her gerçekte bulunan bu gerçek, her varoluşta bulunan bu varlık, soyut varlıktan, yani hiçlikten başka bir şey değildir.[26]

Şimdi temel mesele, Kant sonrası metafiziği tekrar canlandırmak için, Spinoza'nın tözüyle Leibniz'in bireysellik ilkesini yan yana ele alırken büyüme ve gelişme düşüncelerini, varlığın zamansallıkla ilişkisini ortaya koymaktır. Ancak bu sayede, eş deyişle "gelişimin içsel bir art arda gelişi yoluyla", mutlağın Spinozacı açıklamasındaki "mutlaktan sıfatlara, oradan da moduslara ulaşan eksiksiz süreç" mümkün olabilirdi. Leibniz, daha esnek bir metafizik ortaya koydu ve bu metafizik, Nisbet'in deyişiyle, "büyüme, gelişme ve evrim düşüncelerine öyle uyum sağlar ki, ilerlemeye dair formülasyonlarda sadece on yedinci yüzyılda değil, on dokuzuncu yüzyılda da güçlü bir etkisi olacaktır. Comte, Marx, hatta Darwin, önemli bağlamlarda kendilerini Leibniz'den alıntı yapıyor bulmuşlardır."[27] Lenin'in, Leibniz için, "modern diyalektiğin başlatıcısıdır" demesini belki bu bağlamda tekrar düşünmeliyiz. Hegel'in hem Spinoza'yı hem Leibniz'i birlikte ele alması, düşüncenin kendini hem nesnelliğe hem de öznelliğe yönelik sınayıp "geliştirmesi" için şarttı.

25. Paolo Zellini, *Sonsuzun Kısa Tarihi*, Çev. Fisun Demir, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2009, s. 171.
26. *A.g.e.* s. 171-2.
27 Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, 157

İkinci Bölüm

Spinoza'da Hukuk ile Hak İlişkisi

Reyda Ergün

Hukuk felsefesi ya da hukuk kuramı alanında yapılan çalışmalar tarandığında, Spinoza'nın hukuk üzerine kuramsal sorular soran bu disiplinlerin ilgi alanına giren düşünürlerden biri olmadığı göze çarpar. Spinoza gerçekten de özellikle hukuk hakkında yazmış olan bir düşünür değildir. Hukuk üzerine düşüncelerinin bütünsel ve sistematik olmayışı, Spinoza'nın hukuk kuramcıları üzerinde doğrudan bir etki yaratmamış olması sonucunu doğurmuştur.[1] Belki de aynı nedenle, Spinoza literatürü içinde de doğrudan Spinoza'nın hukuk felsefesi ya da hukuk kuramını ele alan çok fazla çalışma yoktur.[2] Bu makalenin temel savlarından biri, Spinoza'nın özellikle *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eserinde sofistike bir hukuk nosyonu geliştirmiş olduğudur. Bu anlamda, Spinoza felsefesinin hukukun mahiyetine ilişkin bir tür *hukuk kuramı* içerdiğinden söz edilebilir. Ancak temel sorunsalı hukukun kaynağına ilişkin soru olduğu ölçüde, *hukuk felsefesi*nin Spinoza düşüncesine yabancı bir disiplin olduğunu kabul etmek gerekir.

Hukuk felsefesi açısından hukukun kaynağına ilişkin soru, pozitif hukuka normatif niteliğini veren kaynağa ilişkin sorudur; pozitif hukukun bağlayıcı gücünün en son kaynağına, insanlar tarafından koyulmuş hukuk normlarına uyma ödevinin en son temeline ilişkin soru.[3] Başka bir ifadeyle, hukukun kaynağının araştırılması, pozitif hukuka hukuk olma niteliğini kazandıran

1. Gail Belaif, *Spinoza's Philosophy of Law*, The Hague, Mouton, Paris, 1971, s. 100.
2. Manfred Walther, "Natural Law, Civil Law and International Law in Spinoza", *Cordoza Law Review*, Sayı 25/2, Yeshiva University Press, New York, 2003, s. 657.
3. Bkz. Enrico Pattaro, *The Law and the Right: A Reappraisal of the Reality that Ought to Be*, Springer, Dordrecht, 2005, s. 58-9, 61.

meşruiyet bağının araştırılmasını gerektirir. Hukuk felsefesinin temel sorunsallarından biri budur ve bu yönüyle siyaset felsefesiyle yakın temas içindedir.

Hukukun kaynağına ilişkin soru, hukuk felsefesi literatürü içinde çok farklı biçimlerde cevaplanmaya çalışılmıştır. Pozitif hukuka normatif niteliğini veren kaynak ister aşkın ister dünyevi bir düzlemde aransın, bu arayışların ortak yönü, pozitif hukukun içerik yönünden değerlendirilebilmesine olanak sağlayacak bazı ölçütler geliştirmeyi amaçlamalarıdır. Bu anlamda, bir toplumda etkili bir şekilde uygulanan zorlayıcı kuralların hukuk normları olduklarına, yani kendilerine itaat ödevi doğurduklarına ilişkin inancı kurmaya yönelen bir işlev yerine getirebilecekleri gibi, aksine, bu kuralların belli bir niteliği haiz olmadıklarından hukuk normu sayılamayacakları, dolayısıyla toplumun üyeleri üzerinde hak ve yükümlülükler doğuramayacakları iddiası için de temel alınabilirler; zira hukukun kaynağına ilişkin soru, temelde meşruiyete ilişkin bir sorudur.

Hukukun kaynağına ilişkin bu anlamdaki bir kuramsal çabanın Spinoza düşüncesinde yeri olmadığı söylenebilir. Spinoza'ya göre meşruiyet konusunda gönderme yapılabilecek tek bir kaynak olmadığı gibi, çeşitli kaynaklar arasında yeğ tutulabilecek ya da nesnel olarak doğru ölçüt olduğu kanıtlanabilecek bir kaynak da yoktur. Hukuki normatif düzen, itaatin sürekli yeniden üretilmesini sağlayacak bir gönderme odağı sayesinde zorlayıcı güce meşruluk kazandırılmasıyla inşa edilir ve inşa çabasının başarısı ya da başarısızlığı her zaman dünyevi güç ilişkilerinin bir sonucudur. Bu anlamda, hukuk öğretisinde hukukun kaynağı olarak gösterilen hiçbir odağın, bu odak ister Tanrı, ister halk, ister devlet olsun, Spinozacı bir bakış açısından hukukun kaynağı olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Spinoza düşüncesinde, hukukun kaynağına ilişkin kurucu sorudan çok fiilen hukuk normlarına itaati sağlayan koşulların incelenmesi önemlidir.[4]

Hukuka bu yaklaşımıyla Spinoza, belli bir şekilde tanımlanan bir hukuki pozitivizmin erken bir temsilcisi sayılabilir. Bu akımın en önemli isimlerinden biri olan Hans Kelsen, hukuki pozitivizmden anladığının, yalnızca pozitif hukuku "hukuk" olarak kavrayan hukuk kuramı olduğunu söyler. Pozitif hukuksa, insan-

4. J.H. Carp, "Naturrecht und Pflichtbegriff nach Spinoza", *Chronicon Spinozanum*, Sayı 1, Societas Spinozana, 1921, s. 86.

lar tarafından "koyulmuş" ve "etkili" bir normatif düzendir.[5] Bu anlamda, bu etkililiğin inşası için gerekli olan ideolojik çaba, hukuki pozitivizmin konusu değildir. Spinoza literatüründe Spinoza üzerine çalışan ender hukukçulardan biri olan Manfred Walther, Spinoza'nın hukuka yaklaşımının, bu tanım çerçevesinde kavranan bir hukuki pozitivizme çok yakın olduğunu söyler.[6] Walther'e göre, özneler arasında bağlayıcı normlar olma anlamında hukuk, insanlar tarafından "koyulmuş" kurallardır. Geçerliliği, etkililiğine bağlıdır. Tam da bu anlamda, Spinoza düşüncesinde hukuk denilince anlaşılması gereken pozitif hukuktur.[7] Ancak bu noktada kaçınılmaz bir soru kendini dayatır: Pozitif hukukun hiçbir sınırı yok mudur? Başka bir ifadeyle, güçlü olan haklı mıdır?

Bu soruyu cevaplamaya geçmeden önce, Spinoza'nın geliştirmiş olduğu hukuk nosyonunun kuramsal temellerine dönmek gerekir. Bunun için de ilk olarak başvurmamız gereken yer Spinoza'nın ontolojisidir. Ontolojiye dönmek gerekir, çünkü Spinoza'nın temel eseri sayılan *Ethica*'nın birinci bölümünde ortaya koyduğu Tanrı kavramsallaştırmasının son derece önemli hukuki ve politik boyutları vardır. Spinoza bir yandan, ünlü Tanrı ve Tabiat özdeşliğiyle, ilahi bir yasa-koyucunun ya da yöneticinin iradesini hukukun ve rejimlerin meşruiyetinin kaynağı olarak reddederken, diğer yandan da tabiatın erekselliği kavramsallaştırmasını, tabiatı zorunluluk terimleriyle tanımlayarak eleştirir ve tabiata içkin birtakım ahlak ya da hukuk normlarının bulunduğu düşüncesine karşı çıkar.

Ethica,[8] Tanrı'yla (ontolojiyle) başlar ve yine Tanrı'ya (etik an-

5. Hans Kelsen, "Was ist juristischer Rechtspositivismus?", *Juristen-Zeitung*, Sayı 20, 1965, s. 465-9.

6. Manfred Walther, "Spinoza und Rechtspositivismus: Affinitäten der Rechtstheorie Spinozas und der Reinen Rechtslehre Hans Kelsens", *Archive für Rechts- und Sozialphilosophie*, Sayı 68, 1982, s. 407.

7. Manfred Walther, "Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas", *Studia Spinozana*, Sayı 1, Walther & Walther Verlag, Hannover, 1985, s. 88-91.

8. *Ethica*'nın Türkçede üç çevirisi bulunmaktadır: Benedictus Spinoza, *Törebilim*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2000; Benedictus Spinoza, *Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2009; Benedictus de Spinoza, *Ethica*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yay., İstanbul, 2011. Metinde bu çevirilerden yararlanılmış olmakla birlikte, terminolojiye ilişkin sorunlar nedeniyle hiçbir çeviri metni doğrudan kullanılmamıştır. Karşılaştırma yapmak amacıyla çeşitli dillerdeki *Ethica* çevirilerinden de faydalanılmıştır. *Ethica*, geometrik yöntemle, yani tanımlar, önermeler, aksiyomlar, tanıtlamalar, açıklamalar kullanılarak yazıldığından, metinde

lamda insanın ulaşabileceği en yüksek iyiye) bağlanarak sonlanır. Ancak kitabın bu etik-ontolojik bakış açısı, onun aynı zamanda Spinozacı hukuk ve politika kavramsallaştırmalarının temel öğelerini içerdiği gerçeğini gölgelemez. Marilena Chaui'ye göre, Spinoza'nın en önemli politik metni, aynı zamanda filozofun en önemli ontolojik metnidir, yani *Ethica*'nın "Tanrı Hakkında" başlıklı birinci bölümü...[9] Gerçekten de, Spinoza'nın *Ethica*'ya Tanrı'yla başlaması boşuna değildir. Spinoza, teoloji eleştirisine, "Tanrı yoktur, yalnızca tabiat vardır" diyerek başlamaz. Tam tersine, ontolojisinin temeline Tanrı kavramını oturtur ve "Tanrı vardır" der; Tanrı vardır ama sanılan şey değildir: *Deus sive Natura*, Tanrı ya da Tabiat.[10] Tanrı'yı böyle tanımlamak, bütünüyle politik bir tavırdır.[11]

"Tanrı Hakkında" adlı bölümde Spinoza'nın bu politik proje çerçevesinde kullandığı düşünsel araçlar olarak, Tanrı ve töz kavramlarının özdeşliği; tözün tekliği düşüncesi; Tanrı ya da tözün öznitelikleri öğretisi; yalnızca kendi tabiatının zorunluluğuyla varolan, yalnızca bu nedenle özgür olarak adlandırılabilen ve şey-

Ethica'ya gönderme yapılırken, sayfa numarası değil, gönderme yapılan pasajın bulunmasını kolaylaştıracak kısaltmalar kullanılacaktır. Bölümlerin önsözleri ve ek metinler gibi uzun pasajlardaysa, sırasıyla Yardımlı, Ülken ve Dürüşken çevirilerinin adı geçen baskılarının ilgili sayfa numaraları da parantez içinde belirtilecektir.

9. Marilena Chaui, *Política en Spinoza*, Editorial Gorla, Buenos Aires, 2004, s. 92.

10. Spinoza felsefesinde bu özdeşlik temeldir. Ancak, "Tanrı ya da Tabiat" (*Deus sive Natura*) formülünün açıkça kullanıldığı pasajlar için bkz. *E* IV, Önsöz (131/198/515) ve Ö 4, Tanıt; Ayrıca bkz. Mektup 71 (Benedictus Spinoza, *Mektuplar*, Çev. Emine Ayhan, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2014, s. 332.

11. Walther'e göre, toplumlar, koşulların değişmesiyle birlikte, düşünce sistemlerinde büyük kırılmalar yaşayabilirler. Böyle durumlarda, ya eski kavramların yerine yeni bir terminoloji oturtulur ya da eski terminoloji korunmakla birlikte, kavramların içi eski kullanımlarına karşıt bir anlamla doldurularak, eski düşünce sistemi kendi kavramlarıyla eleştirilir. Walther, "semantik devrim" adını verdiği bu ikinci yöntemin en büyük ustası olarak Spinoza'yı selamlar. Yazara göre, bu yöntemi Spinoza felsefesinin bütün alanlarında görmek mümkündür; metafiziğinde merkezî bir rol oynayan Tanrı kavramında, *Kutsal Kitap* teolojisini ya da geleneksel tabii hukuk öğretisini ele alışında ve daha pek çok alanda... Böylece Spinoza'nın yöntemi, ideoloji eleştirisi üzerinden geleneğin yıkılmasına yönelir (Manfred Walther, "Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas", s. 73-4). Ayrıca bkz. Manfred Walther, *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1971, s. vii-ix; Akal da, Spinoza'nın kavramları, kendisinden önce kullananlarla aynı biçimde kullanıyormuşçasına, sistemi içine alırken, aslında onlara bambaşka roller verdiğini söyler (Cemal Bâli Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik: Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla*, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2010, s. 12).

lerin aynı zorunlulukla etkili-içkin nedeni olan bir Tanrı tanımı; anlama yeteneği ve iradenin Tanrı'nın tabiatından dışlanması ya da Tanrı'nın gücüyle özdeşleştirilmesi; olumsallık karşıtlığı sayılabilir. Bu araçlar sayesinde Spinoza, Tanrısal iradeyi hukukun kaynağı olarak gören öğretilere karşı çıkmakla kalmaz, aynı zamanda tabiatı bazı erekler uyarınca hareket eden bir Tanrısal zihin tarafından yönlendirilen bir alan olarak kabul eden ve tabiatta kök salmış evrensel değerler ve ilkelere ulaşma yetisi olan bir insan aklı düşüncesi üzerinde yükselen geleneksel tabii hukuk kuramlarına da eleştiri getirir. Geleneksel tabii hukuk kuramlarının temel önermesi, tabiatta ifadesini bulan Tanrısal aklın ilkelerinin insan aklı tarafından keşfedilebilir olduğu ve bu ilkelerin dünyevi politik yönetimin, dolayısıyla onun hukuk düzeninin doğrulanabileceği ya da eleştirilebileceği ahlaki standartlar olarak kabul edilmeleri gerektiğidir. Oysa Spinoza, insanın "krallık içinde bir krallık" olmadığını söyler ve diğer tekil varlıklar karşısında insana ayrıcalıklı bir konum vermez.[12] Tabiatta nesnel ve evrensel değerlerle ilkelerin, dolayısıyla da normatif bir düzenin bulunmadığını söyleyip, Pavlus'a gönderme yaparak[13] yasadan önce günah olmadığını savlar; böylece haklı ile haksızın ölçütünü pozitif hukuka indirger.

Hem Tanrısal irade öğretisinin hem de geleneksel tabii hukuk kuramlarının temel savları, Spinoza'ya göre, insan tabiatından kaynaklanan ereksellik yanılgısının doğurduğu önyargılara dayanır. Spinozacı tabiat tasarımı, ne Tanrısal aklın koyduğu kurallar düşüncesine ne de Tanrısal bir iradenin varlığının kabulüne izin verir. Böyle bir tasarımın hukuk alanındaki izdüşümü, elbette, pozitif hukukun bağlayıcılığının en son temeli olan bir tabii hukuk düşüncesinin bütünüyle dışlanması olacaktır. Spinoza felsefesinde, Tanrısallıktan arındırılmış bir ahlakın kaynağı sayılabilecek bir tabiat tasarımına da yer yoktur. Bu anlamda Spinoza'ya göre tabiat, kendisine içkin bir normatif düzenin bulunduğu ya da nesnel ve evrensel değerler ve ilkelerin kaynağı olan bir alan değildir.

Spinoza'nın bu yaklaşımı, en açık ifadesini *Ethica*'nın birinci bölümünün ekinde bulur. Spinoza bu metinde, insanların bü-

12. *E* III, Önsöz (78/129/313).

13. Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, Çev. Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2012, s. 91, 231; Bundan sonra metinde *Teolojik-Politik İnceleme*'ye yapılan atıflarda dipnotta eserin adı *TTP* olarak kısaltılacak, bölüm ve künyesi verilen baskıdaki ilgili sayfa numarası belirtilecektir.

yük bir kısmının, tabiatta varolan her şeyin, tıpkı kendileri gibi bir erek uyarınca davrandığına inandıklarını söyler. Ereksellik yanılgısı olarak adlandırdığı bu temel önyargıyı, Spinoza, insan tabiatına gönderme yaparak açıklar. Filozofa göre, insan tabiatı konusunda kesinlikle kabul edilmesi gereken üç olgu vardır: 1. İnsan, tabii şeylerin nedenlerinin bilgisizi olarak dünyaya gelir. 2. Kendisi için yararlı olanı aramaya yönelen bir iştaha (*appetitus*) sahiptir. 3. Bu iştahın bilincindedir.[14]

Ancak bilinç, Gilles Deleuze'ün ortaya koyduğu gibi, tabii olarak yanılsamanın yeridir. Bilinç, tabiatı gereği, sonuçları kaydeder, ama nedenler hakkında bilgisi yoktur. Bu anlamda, bilinç bize bir tür bilgi sağlar. Ancak bu bilgi, zorunlu olarak, bulanık ve çarpıtılmış bir bilgidir. Bilincimizin işte bu tabiatı, üçlü bir yanılsamanın doğumuna neden olur: 1. Ereksel nedenler yanılsaması; sonuçların farkında olup nedenlerini bilmeyen bilinç, sonuçları nedenler gibi algılar. 2. Özgür kararlar yanılsaması; aynı bilgisizlik nedeniyle bilinç kendini ilk neden olarak algılar. 3. Teolojik yanılsama; kendisini ilk neden olarak düşünemediği noktada, bilinç, ereksel nedenler ve özgür kararlarla hareket eden bir Tanrı tasarlar.[15]

Gerçekten de, insan tabiatının yukarıda sayılan özelliklerinden Spinoza'nın çıkardığı ilk sonuç şudur: İnsanlar, istek ya da iştahlarının bilincinde oldukları sürece kendilerini özgür addederler. Oysa bu bilince rağmen, onlarda istek ve iştah uyandıran nedenlerin bilgisizidirler.[16] Diğer yandan, istek ya da iştahları onları bir yarara yönlendirdiğinde, bunun iradi olarak yönelmeye karar verdikleri bir erek olduğunu düşünürler. Bu nedenle, başkalarında kendilerininkine benzer eylemler gördüklerinde, onların

14. *E* I, Ek (28/68, 69/135).

15. Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, Çev. Ulus Baker ve Alber Nahum, Norgunk Yay., İstanbul, 2011, s. 27-9. Arzu (*cupiditas*), "kendinin bilincinde olan iştah"tır. Ama bilinç iştaha hiçbir şey katmaz. İştah, varolma çabasından (*conatus*) başka şey değildir. Bu çaba, karşılaştığımız bedenlerin etkisiyle ortaya çıkan duygulanışlar tarafından ânı ânına belirlenir. Bu belirlenimler, zorunlu olarak *conatus*un, yani iştahın bilincinin nedenidir. Bu bilinç, karşılaşmalar sonucu, bu belirlenimleri, yani *conatus*u artıran ve azaltan şeyleri algılar. Böylece insan bazı şeyleri iyi, bazılarını ise kötü diye adlandırıp, bunları arzu eder ya da etmez. Ancak insan, maruz kaldığı etkilerin nedenlerinin bilgisizi olduğundan, bu algı, zorunlu olarak çarpıktır. Bu nedenle, bilinç iştaha hiçbir şey katmaz, yani arzunun körlüğünü ortadan kaldırmaz (*A.g.e*, s. 30, 31); *E* III, Ö 9, Tanıt ve Not.

16. Ayrıca bkz.. *E* IV, Önsöz (131/198/517).

da aynı erek uyarınca hareket ettikleri sonucuna varırlar.[17] Böylece kendisini iradi bir neden olarak düşünen insan, bir yandan her türlü nedenin belli bir ereğe yöneldiği yanılgısına, diğer yandan da özgür olduğu yanılgısına düşer.

Spinoza'ya göre, insanın kolayca farkına vardığı bir başka şey de, hem kendi tabiatında hem de genel olarak çevresini kaplayan tabiatta, ereklerine ulaşmasını sağlayacak pek çok faydalı özellik bulunduğudur. Bu durum, bilincin yine bir yanılsamayla, tüm tabii şeyleri insana yararlı olana ulaşmanın araçları olarak görmeye başlamasına neden olur. Söz konusu araçları insan kendisi icat etmemiştir. Dolayısıyla bilinç, bunların bir başkası tarafından yaratılıp insanın kullanımına sunulmuş olduklarını tasarlamaya başlar. Böylece, tabiatın hâkimi olan ve irade sahibi bir varlık ya da varlıklar düşüncesi ortaya çıkar. Bu varlık ya da varlıkları da kendisine benzeterek tasarlayan insan, kendisi gibi belli bir erek uyarınca hareket eden ve mutlak özgürlükle donanmış bir Tanrı düşüncesine varır. Oysa Spinoza'ya göre, Tabiat ya da Tanrı hiçbir ereğe yönelmez.[18]

Son olarak, insanların tabiatta varolan her şeyin onlar yararlansın diye yaratıldığına ilişkin yanılgı ve önyargıları, kaçınılmaz olarak, her şeyde onlara en yararlı olanın en büyük öneme ve değere sahip olduğu yargısına varmalarına neden olacaktır. Böylece insanlar, şeylerin tabiatını açıklamalarını sağlayacağını sandıkları kavramlar icat etmişlerdir: İyi-kötü, düzen-karışıklık, sıcak-soğuk, güzel-çirkin gibi... Oysa tüm bu kavramlar, yalnızca insan tabiatı uyarınca bir anlam taşırlar ve imgelemin (*imaginatio*) çeşitli yollarda etkilenmesine yol açan imgelem tarzlarından başka şey değildirler. İnsanın şeylerin gerçek tabiatını kavramasını sağlayacak olan yetisi imgelem değil, anlama yeteneğidir (*intellectus*).[19] Oysa bilgisizlik, bu kavramların şeylerin öznitelikleri olarak algılanmasına neden olur. Diğer yandan, bu tarz değerlendirmeler in-

17. *E* I, Ek (28, 29/69/136, 137).

18. *E* I, Ek (30/71/141); *E* IV, Önsöz (131/198/517).

19. Spinoza felsefesinde insan zihninin (*mens*) iki yönü vardır: İmgelem (*imaginatio*) ve anlama yeteneği (*intellectus*). Tekil şeyler zihnimize duyular tarafından bozuk, karmaşık ve düzensiz bir şekilde sunulduğunda, bu yolla oluşan bilgi birinci tür bilgi, sanı ya da imgelemdir. Şeylerin özelliklerine ilişkin ortak nosyonlar ve yeterli idealar oluşturmamızı sağlayansa zihnin anlama yeteneği yönüdür. Bu şekilde kazanılan bilgiyi Spinoza, ikinci tür bilgi ya da akıl diye adlandırır. Öyleyse Spinoza'da akıl, zihnin bir yetisi değil, insanın anlama yeteneğini kullanarak ulaştığı bir bilgi türüdür (*E* II, Ö 40, Not 2).

sandan insana da değişiklik gösterir. Böylece herkes, şeyleri kendine göre yargılar ve imgelemin etkilenişleri insanların kafasında şeylerin yerini alır. Öyleyse, bütün bu kavramlar, insana şeylerin gerçek tabiatını anlatamadıkları gibi, insanlar arasında sonu gelmez anlaşmazlıkların çıkmasına da neden olurlar.[20] Spinoza'nın ortaya koyduğu bu üçüncü nokta, evrensel değerler yanılgısı olarak adlandırılabilir.

Görüldüğü gibi, Spinoza tabiattan normatif niteliği bütünüyle dışlamaktadır. Chaui'nin ortaya koyduğu gibi, *Ethica*'nın birinci bölümü, filozofun Tanrısal irade öğretisini reddi projesi anlamında temel önemdedir. Bu öğretinin eleştirisi, aynı zamanda, politik gücün ve hukuk düzeninin kaynağını Tanrı'da bulan tüm rejimlerin de eleştirilmesi anlamına gelir. Diğer yandan, Spinozacı Tanrı kavramsallaştırması, zamandan ve mekândan bağımsız, tüm insanları bağlayan evrensel değer ve ilkelerin olduğu düşüncesine de eleştiri getirir. Bu çerçevede, ne pozitif hukukun kaynağı olan bir tabii hukukun ne de pozitif hukukun içeriğinin değerlendirilebilmesi için ölçüt oluşturacak, tabiata içkin ahlak normlarının varlığının kabulü mümkündür. Öyleyse, normatif nitelik bütünüyle insan yaratısı olmalıdır. Spinoza'nın vardığı bu sonuç en açık ifadesini, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin IV. Bölümünde geliştirilen Spinozacı yasa kavramsallaştırmasında bulur.[21] Kurumsal dinlerin aslında birer hukuk düzenine denk düştüklerini, *Kutsal Kitap*'ı ve kendi ontolojisini tanıklığa çağırarak kanıtlamaya çalışan Spinoza, bu bölümde, aynı zamanda, hukuku nasıl pozitivist bir çerçevede ele aldığını da gözler önüne serer. Spinoza'nın hukuka bu pozitivist yaklaşımı, geleneksel tabii hukuk öğretisinden mutlak bir kopuşa işaret ettiği kadar, hukuk ile ahlak arasında içsel bir bağ olduğu iddiasındaki modern tabii hukukçu görüşlere de erken bir eleştiri olarak okunabilir.

Bölümün hemen başlangıcında Spinoza, öncelikle mutlak anlamıyla yasa (*lex*) sözcüğünün tanımını yapar: "Mutlak anlamıyla yasa sözcüğü, ister aynı türden tümü olsun, ister bazıları, bireylerin kesin ve belirli, tek ve aynı neden uyarınca davrandığını anlatır. O ya tabiatın zorunluluğuna ya da insanların bir kararına

20. *E* I, Ek (31-3/73-6/147-55).

21. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin IV. Bölümündeki yasa kavramsallaştırmasının Türkçedeki Spinoza literatüründe yapılan ilk özgün analizi için bkz. C.B. Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik: Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla*, s. 151-70.

bağlıdır."[22] Böylece düşünür, biri tabii zorunluluktan, diğeri insani karardan (*placito*) kaynaklanan iki yasa türü olduğunu ortaya koymuş olur. Spinoza'ya göre, "tabiatın zorunluluğuna bağlı olan yasa zorunlulukla şeyin tabiatından ya da tanımından kaynaklanan yasadır."[23] Örneğin, "tüm cisimler, kendilerinden küçük başka cisimlerle karşılaştıklarında, onlara kazandırdıkları oranda hareketten yoksun kalırlar. Bu, tüm cisimler için, tabii zorunluluktan kaynaklanan evrensel bir yasadır. Yine bunun gibi, bir şeyi hatırlayan insan, hemen, benzer ya da o şeyle aynı anda algılanmış bir başka şeyi de hatırlar. Bu da zorunlu olarak insan tabiatından kaynaklanan bir yasadır." [24]

İkinci yasa türünün tanımıysa, bu türün insanlar tarafından "koyulmuş bir norm" olma niteliğini açıkça içermektedir: "Bir insani karara bağlı olan ve daha özel biçimde hukuk kuralı [jus][25] diye adlandırılan yasayı ise insanlar kendileri ve başkaları için koyarlar; daha güvenli, daha rahat biçimde yaşamak amacıyla ya da başka nedenlerle..."[26] Burada dikkati çeken ilk nokta, Spinoza terminolojisinde, "hukuk" kategorisinin, "yasa" ya da norm kategorisinin altında, onun bir türü olarak konumlandırılmış olmasıdır. İkinci noktaysa, her türlü tabiata içkin normatif düzen düşüncesinin hukuk kategorisinden dışlanarak, hukukun bütünüyle insan yaratısı pozitif hukuka indirgenmesidir. Bu ikinci nokta,

22. *TTP* IV, s. 95.
23. *TTP* IV, s. 95.
24. *TTP* IV, s. 95.
25. Spinoza'nın *TTP*'de kullandığı *lex* ve *ius* sözcüklerinin hangi kavramlarla karşılanması gerektiği her *TTP* çevirmenini zorlayacak bir konudur. Çeşitli dillerdeki *TTP* çevirileri karşılaştırmalı olarak incelendiğinde, bu zorluk çok daha kolay anlaşılabilir. Spinoza'nın *lex* sözcüğünü tutarlı biçimde "yasa" anlamında kullandığı söylenebilirse de, *ius* sözcüğünün her zaman "hak" kavramıyla karşılanması sorun yaratabilmektedir; zira Spinoza bu sözcüğü, bazen "hak" bazen de "yasa" anlamında kullanmaktadır. Yararlanılan çeviri metninde çevirmenler, alıntılanan pasajdaki *ius* sözcüğünü "yasa" kavramıyla karşılamayı da uygun görmemiş ve "hukuk kuralı" terimini tercih etmişlerdir. Bunun nedeni çevirinin "Önsöz"ünde şöyle açıklanmaktadır: "Spinoza'nın "yasa" kavramını tanımladığı bu bölümde, hem yasanın türlerinden birini karşılaması için özel bir terim olarak kullanılan *ius* sözcüğü burada "hak" anlamına gelmediğinden ve tekrar "yasa" olarak da çevrilemeyeceğinden, hem de bölümün içeriği yorumlandığında Spinoza'nın bu sözcükle insanların koyduğu hukuk kurallarını anlatmak istediği anlaşıldığından, sözcüğün bu yönde çevrilmesi tercih edilmiştir." Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Reyda Ergün, "Önsöz: 17. Yüzyıldan Günümüze Bir İfade Özgürlüğü Çağrısı", *Teolojik-Politik İnceleme*, yaz. Benedictus Spinoza, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2009, s. 31-3.
26. *TTP* IV, s. 95. Köşeli parantez özgün çeviri metninde de yer almaktadır.

söz konusu yasa türünün tanımından olduğu kadar, bu tür için Spinoza'nın verdiği örnekten de açıkça anlaşılmaktadır: "[...] [İ]nsanlar tabiattan edindikleri haklarından bir şeyi bırakıp ya da bırakmaya zorlanıp, belirli bir yaşama usulüne boyun eğmişlerse, bunun kaynağı insani bir karardır."[27]

Mutlak anlamıyla yasa sözcüğünü bu şekilde tanımlayıp, yasanın iki türü olduğunu söyledikten sonra Spinoza, şaşırtıcı bir sıçrayışla, ilk yasa türünü yani tabii zorunluluktan kaynaklanan yasayı elemeye yönelir. Başka bir ifadeyle, ilk adımda, hukuku yasanın altına yerleştirip pozitif hukukla özdeşleştiren Spinoza, ikinci adımda da bu sefer yasa sözcüğünün kullanımını ikinci tür yasaya özgüler: "[...] [G]erçekte yasa sözcüğü tabii şeylere metaforik olarak uyarlanmışa benzer. Yasadan genel olarak anlaşılan şey, yalnızca, insanların yerine getirebilecekleri ya da ihmal edebilecekleri bir buyruktur."[28] Bu pasajda, yasanın "norm" olma niteliği daha da belirginleşir. Gerçekten de, ilk tür yasa karşısında, insanın ya da genel olarak tekil şeylerin, yasaya içkin zorunluluğu aşmaları mümkün değildir. Tabiatın yasaları, sonuçlarını zorunlulukla doğuran nedenlerdir. Oysa insanların belli amaçlar gözeterek koydukları normlar, çeşitli yaptırım mekanizmalarıyla insanı içeriklerine uymaya zorlasalar da, bunlara uymamak hâlâ insanın gücünün sınırları içindedir. Spinoza'ya göre, yasa, insani gücü belli sınırlar içinde tutabilirse de, sınır sözcüğünün açığa vurduğu gibi, insani güç bu sınırların çok ötesindedir. Dolayısıyla insan, yasaya uyabileceği gibi uymayabilir de. Diğer yandan, bu insani gücün kendisi de, yasanın sınırını oluşturur: Yasa, insana, gücünü aşan bir şey buyuramaz.[29] Söz konusu buyruğun yerine

27. *TTP* IV, s. 95.

28. *TTP* IV, s. 96.

29. *TTP* IV, s. 96; *TTP*'nin Türkçe çevirisinde, gönderme yapılan pasaj şöyledir: "Çünkü yasa insani gücü belirli sınırlar içinde tutar. Oysa insani gücün kendisi bu sınırların çok ötesindedir. Yasa bu sınırları aşan hiçbir şey buyuramaz." Burada görüldüğü gibi, yasanın insana, kendisinin insani gücü içinde tuttuğu sınırların ötesinde bir şey buyuramayacağı gibi bir anlam çıkmaktadır. Bu pasaj, bir *TTP* çevirmenini en çok zorlayacak pasajlardan biridir. Çeşitli çeviriler arasında yapılacak bir karşılaştırma da sorunu çözmemektedir. Örneğin, İngilizce çeviride, insani güç çoğul olarak kullanıldığından (*human powers*), cümlenin devamında gelen *they* ve *their* ifadelerinin, "insani güçler"i mi yoksa "belli sınırlar"ı (*certain limits*) mı anlattığı kesin olarak anlaşılamamaktadır: "[...] *since a law constrains human powers within certain limits which they naturally exceed, and does not command anything beyond their scope*" (Benedict de Spinoza, *Theological-Political Treatise*, İng. Çev. Jonathan Israel, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s. 58); İspanyolca

getirilmesi mümkün olmadığı için... Böylece Spinoza, kendi yasa tanımına ulaşır: "Herhangi bir amaca yönelik olarak, insanın kendisi ya da başkaları için belirlediği yaşama usulü [*ratio vivendi*]."[30] Öyleyse yasa sözcüğü, özel olarak tanımlandığında, yalnızca insani karardan doğan yasa türü için kullanılabilir. Tabii zorunluluktan doğan yasalara ise bu sözcük, ancak metaforik olarak uygulanabilir; zira aslında yasa kavramı, kendisine uyulmayı buyurma niteliği kadar, ihmal edilebilmeyi ve insan yaratısı olma niteliğini de içeren bir kavramdır. Bu her iki niteliğe de sahip olmayan tabii yasalar, ancak uygun olmayan biçimde "yasa" diye adlandırılabilir; zira normatif niteliği yaratan insandır.

Normatif niteliğin insan yaratısı olması, hukuk normları için olduğu kadar ahlak normları için de geçerlidir. *Ethica*'nın I. Bölümünün Ekinde, evrensel değerler yanılsamasından söz ederken ortaya koyduğu bu görüşü, Spinoza, bu sefer *Teolojik-Politik İnceleme*'de yasayı insanların yöneldikleri amaca göre[31] insani yasa ve Tanrısal yasa olmak üzere ikiye ayırarak destekler. Yalnızca insanın en üstün yararını, yani gerçek Tanrı bilgisini ve sevgisini

---

çeviride de, *él* zamiri, hem yasanın yerine kullanılan buyruğu (*mandato*) hem de insani gücü (*el poder humano*) anlatabileceğinden, anlam belirsizdir: "[...] *ley*, [...] *un mandato* [...], *puesto que constriñe el poder humano dentro de ciertos límites, que él supera, pero ne le impone nada superior a sus fuerzas*" (Benedictus Spinoza, *Tratado teológico-político*, İsp. Çev. Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 2003, s. 138); Almanca çevirideki anlamsa belirgindir ve bu çalışmada tercih edilen çeviri ve yorumu destekler niteliktedir: "[...] *unter Gesetz* [...] *ein Gebot*, [...], *weil es nämlich die menschliche Macht in gewisse Grenzen einschränkt, über die sie an sich hinausginge, und weil es nichts gebieten kann, was die Kräfte übersteigt*" (Baruch de Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat*, Alm. Çev. Carl Gebhardt, Felix Meiner Verlag, 2006, Hamburg, s. 66).

30. *TTP* IV, s. 96. Köşeli parantez özgün çeviri metninde de yer almaktadır.

31. Spinoza'ya göre, yasaların gerçek amacını (insanın en üstün yararını) çok az sayıda insan bilir. İnsanların çoğu bu amacı kavramaktan âcizdirler. Bu nedenle, yasakoyucular, yasaların herkesi aynı biçimde zorlayabilmesi için, yasaların tabiatından zorunlu olarak kaynaklanandan çok farklı, başka bir amaç belirlemişlerdir. Sıradan insana, en sevdiği şeyi vaat edip, onu en korktuğu şeyle tehdit ederek, insanları umut ve korkuyla dizginlemişlerdir. Yasa denilince, bazı insanların başkalarına buyurdukları yaşama usulünün akla gelmesinin nedeni budur. Korkuyla yasalara itaat eden kişi aslında *alterius juris*tir, yani başkasının hâkimiyeti altındadır (*TTP* IV, s. 96-7). Spinoza'ya göre, insanın son amacı ve tüm insani eylemlerin yöneldiği hedef, Tanrı sevgisidir. Bu nedenle, yalnızca Tanrı'yı sevmeyi önemseyen kişi, Tanrısal yasayı izler. Bunun nedeni de, korku ya da umut değil, Tanrı bilgisi ve sevgisinin insanın en üstün yararı olduğunu bilmektir (*TTP* IV, s. 98). Tanrısal yasanın ödülü yine kendisidir, yani sağlam ve istikrarlı bir kafa yapısıyla Tanrı'yı tanımak ve onu özgürce sevmektir. Cezasıysa bu yarardan yoksun kalmaktır (*TTP* IV, s. 100).

gözeten yasayı Tanrısal yasa olarak adlandıran Spinoza, insani yasayı, insan hayatı ve politik bütünün güvenliğine hizmet eden yaşama usulü olarak tanımlar.[32] Bölümün devamında ve *Ethica*'nın V. Bölümünde görülebileceği gibi, gerçek Tanrı bilgisi ve sevgisi, Spinozacı etiğin temel sorunsalıdır. Böylece Spinoza, hukuku insan yaratısı normlara indirgemekle kalmaz, ahlak kategorisini de insani karardan doğan yasanın altına yerleştirerek, kendi etiğinin öngördüğü yaşama usulünün keşfini de insan zihninin gücüne bağlamış olur. Dolayısıyla, tabiatta bulunabilecek ahlaki bir normatif düzen düşüncesinin tekrar karşısında yer alır.[33]

Spinoza, Tanrısal yasanın tabiatını ortaya koyduktan sonra, insani yasayı, bu sefer de, vahiyle koyulmuş olmamaları koşuluyla, Tanrısal yasanınkinden, yani gerçek Tanrı bilgisi ve sevgisinden başka bir hedef gözeten tüm yasalar olarak tanımlar. Düşünür burada, peygamberlik ışığıyla koyulduğuna inanıldığından, Musa'nın yasasının da Tanrı'nın yasası ya da Tanrısal yasa olarak adlandırılabileceğini söylese de, aslında vahyedilmiş Tanrısal yasanın, tabii Tanrısal yasa[34] insan tabiatından çıkarsandığı ölçüde, evrensel niteliğe sahip olmadığını açıkça dile getirir. Musa'nın yasası evrensel değildir; aksine, bütünüyle tek bir halkın mizacına ve onun korunmasına uyarlanmıştır.[35] Başka bir ifadeyle, söz konusu yasanın yöneldiği hedef, etiğin hedefi olan gerçek Tanrı bilgisi ve sevgisi değil, hukukun hedefi olan dünyevi güvenlik ve rahatlıktır. Nitekim Spinoza, bölümün devamında, gerçek Tanrısal yasayı[36] "tabii Tanrısal yasa", diğerini ise "vahyedilmiş Tanrısal yasa" olarak adlandırmaya devam eder. Yukarıda aktarılanlardan ve *Teolojik-Politik İnceleme*'nin çeşitli bölümlerinde Spinoza'nın tarihi anlatılarla dinsel törenler hakkında söylediklerinden, filozofun, kurumsal dini aslında bir çeşit pozitif hukuk düzeni olarak gördüğü sonucuna varılabilir.[37]

32. *TTP* IV, s. 97.

33. Benzer görüş için bkz. Gail Belaif, s. 53; Manfred Walther, "Natural Law, Civil Law and International Law in Spinoza", s. 659-60. Douglas J. Den Uyl, *Power, State and Freedom: An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, Van Gorcum, Assen, 1983, s. 3-4.

34. Spinoza'ya göre, insan tabiatından kaynaklanan tabii Tanrısal yasa, evrenseldir, yani tüm insanlara ortaktır (*TTP* IV, s. 99).

35. *TTP* IV, s. 99.

36. "Mutlak anlamıyla ele alınan tanrısal yasa, törenlere değil, gerçek yaşama usulüne içkin olan evrensel yasa anlamına gelir" (*TTP* V, s. 107).

37 Benzer görüş için bkz. Jon Wetlesen, *The Sage and the Way: Spinoza's Ethics of*

Öyleyse, Spinozacı anlamda yasa, insani karardan doğan yasalara, yani insanlar tarafından koyulmuş normlara özgülenmiştir. Tabii zorunluluktan kaynaklanan tabii yasalar için, bunlar normatif niteliği haiz olmadıklarından, aslında yasa sözcüğü ancak metaforik olarak kullanılabilir. Yasa ya da norm, herhangi bir amaca yönelik olarak, insanın kendisi ya da başkaları için belirlediği yaşama usulüdür. İnsanlar tarafından koyulmuş olmak norma norm niteliğini veren özelliktir. Belirlenen yaşama usulü belirli bir amaca yöneldiğinde, bu normlar insani yasa yani pozitif hukuk adını alır.

Spinozacı yasa tanımını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, yukarıda sorduğumuz soruya geri dönebiliriz: Normatif nitelik bütünüyle insan yaratısıysa ve pozitif hukukun normatif niteliğinin inşası güç ilişkilerinin bir sonucuysa, pozitif hukuku sınırlayabilecek hiçbir ölçüt yok mudur? Bu soru, hukuki pozitivistlerin ister istemez cevaplamak zorunda oldukları bir sorudur. İleride daha ayrıntılı olarak ortaya koyulacağı gibi, Spinoza'ya göre bu sınır tam da insanların güçleriyle özdeş olan haklarıdır. Spinoza, hakkı alışıldığı gibi hukuk kategorisi altında değerlendirmeyerek, düşünce tarihinde belki de eşi olmayan bir stratejiyle, hakları savunacaktır. Spinoza düşüncesinde hak, insan kararından doğan yasa türü yani hukuk kategorisi altında değil, tabii zorunluluktan kaynaklanan yani aslında yasa olmayan yasa türü altında ele alınır.[38] İnsan, tüm diğer tekil şeyler gibi, belli bir şekilde var olmaya ve eylemeye belirlenmiş bir varlıktır. İnsan tabiatının tabii zorunluluktan kaynaklanan bu yasaları, hukukun da ilk ve temel sınırını çizer.[39]

Bu konuya geçmeden önce, Spinoza'nın hukuk olgusunu ele alırken bir arada düşündüğü üç aşamaya göz atmak gerekir. Spinoza, ilk olarak, toplumsallığı tabii zorunlulukla açıklar ve toplumu niteleyen şeyin normatif düzen olduğunu ortaya koyar.

Freedom, Van Gorcum, Assen, 1979, s. 324, 335, 339-41; *Teolojik-Politik İnceleme*'de bu görüşü destekleyen pasajlar için bkz. "Giriş", *TTP*, s. 44, 45, 48; *TTP* II, s. 78; *TTP* III, s. 83, 86; *TTP* IV, s. 99; *TTP* V, s. 106, 107, 109, 112, 113.

38. Benzer görüş için bkz. J.H. Carp, s. 81. Walther de, Spinoza'da tabii hakkın hiçbir normatif çağrışım taşımadığının altını çizer (Manfred Walther, "Natural Law, Civil Law and International Law in Spinoza", s. 660). Belaif de, Spinozacı tabii hakkın, kişinin varoluşunun tabii yasaları uyarınca yaşamasından başka şey olmadığını söyler (Belaif, s. 50).

39. Benzer görüş için bkz. Manfred Walther, "Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas", 78, 90.

Böylece, nerede bir toplum varsa orada hukuk vardır düşüncesini kabul etmiş olur. Dolayısıyla, toplum halinde ve bir hukuk düzeni içinde yaşama olgularını açıklamak için insan tabiatına başvurur. İnsan tabiatının evrenselliği ölçüsünde, bu olgular da evrenseldir. Böyle bir yaklaşım, hukukun işlevini de açıklar; toplum halinde yaşamak insan tabiatından kaynaklanan bir zorunluluksa, toplum halinde yaşamanın temel koşulu da normatif niteliktir. Başka bir ifadeyle, normun olmadığı yerde toplumdan da söz edilemez. Ancak her toplum, tabii bir zorunluluğa uyarak hukuk salgılasa da, toplum kurucu/düzenleyici kuralların hangi göndermeler uyarınca normatif niteliği kazandıkları, toplumdan topluma, çağdan çağa ve koşullara göre farklılık gösterir. Spinoza, söz konusu meşruiyet bağının nasıl kurulduğuyla ilgilenmez. Bu tutumu, onu modern devlet kuramcılarından ayıran başlıca özelliğidir. Bu noktada, örneğin Hobbes'u karşısına alarak durduğu yer Machiavelli'nin yanıdır.[40] Spinoza'nın hukuki pozitivizmi, Hobbes'un ve diğer sözleşme kuramcılarınınki gibi ideolojik bir pozitivizm değildir.[41] Başka bir ifadeyle Spinoza, Machiavelli gibi meşruiyet dışı bir çerçevede kalır. Machiavelli'yle paylaştığı politik gerçekçilik yöntemiyle,[42] insani fenomenler olan toplumu, hukuku, politik güç ilişkilerini gözlemler, insan tabiatını antropolojik bir titizlikle açıklamaya çalışır. Ancak, deneyime dayanarak ve akıl yürütmeyle ulaştığı sonuçları, modern devlet ideolojisinin bir kuramcısına dönüşecek biçimde asla kullanmaz. Bu aynı zamanda Spinoza'nın hak kavramsallaştırmasının, başta Hobbes'unki olmak üzere sözleşmeci hak kavramsallaştırmalarından ayrıldığı noktadır.

Toplumsallığın Spinozacı analizine dönersek; toplum, bütünüyle yararlı ve eşit derecede zorunludur. Bu yararlılık ve zorun-

40. Benzer görüş için bkz. Georg Geismann, "Spinoza – Beyond Hobbes and Rousseau", *Journal of the History of Ideas*, Sayı 52, University of Pennsylvania Press, 1991, s. 36, 37. Ayrıca bkz. C.B. Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik: Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla*, s. 39, 40.

41. Bobbio, "ideoloji olarak hukuki pozitivizm"den anladığının, verili bir gerçeklik karşısında belli bir duruş sergilemek olduğunu söyler. Böyle bir duruş, az ya da çok bir değerler sistemini temel alır ve söz konusu gerçeklik üzerinde bir etkide bulunmaya yönelen değer yargıları içinde ifadesini bulur (Norberto Bobbio, *Essais de théorie du droit*, Fr. Çev. Michel Guéret ve Christophe Agosti i, Éditions Bruylant, Paris, 1998, s. 24).

42. Filippo del Lucchese, *Conflict, Power and Multitude in Machiavelli and Spinoza*, Continuum International Publishing, Londra, 2009, s. 7

luluk insan tabiatına dayanır. Her şeyden önce, çeşitli tehlikelere karşı güvenlik içinde yaşayabilmek için toplum hayatı gereklidir. Ancak daha da önemlisi insan, tabiatı uyarınca, hayatını idame ettirmesi için gerekli her şeyin tek başına üstesinden gelebilecek bir varlık değildir. Her bireyin yatkınlığı farklıdır ve hiç kimse yaşamak için kaçınılmaz olarak ihtiyaç duyduğu şeyleri tek başına elde edemez. İnsanın buna ne gücü ne de zamanı yeter. Bu nedenle insan, işbölümüne ve yardımlaşmaya ihtiyaç duyar. Spinoza'ya göre, adamakıllı bir yönetimleri olmadan barbarca yaşayanların bile, sahip oldukları pek az şeyi elde edip koruyabilmek için yardımlaşmaya gereksinimleri vardır.[43] Öyleyse, toplum adını verdiğimiz olgunun temelinde, Spinoza'ya göre, insan tabiatından kaynaklanan son derece maddi bir neden, tabii bir zorunluluk yatar: İnsanın tek başına hayatını idame ettirmekteki yetersizliği ve bu nedenle insanlar arasında işbölümünün ve yardımlaşmanın gerekliliği.

Spinoza ikinci aşamada, toplumun zorunluluğundan, yine insan tabiatına dayanarak, hukukun zorunluluğuna atlar. Toplumsallık, zorunlu olarak hukuku gerektirir. Spinoza'ya göre, eğer insan, tabiatı gereği gerçek aklın yararlı olduğunu söyledikleri dışında hiçbir şeyi arzu etmeyen bir varlık olsaydı, toplumun yasalara yani hukuka gereksinimi kalmazdı. Bir başka deyişle, insanlar, tabiatları gereği gerçek yararları olan tabii Tanrısal yasaya uygun yaşasalardı, toplum halinde yaşamanın gerekliliğinin ve yararının bilincinde, karşılıklı olarak birbirlerine yardım ederek hayatlarını devam ettirirlerdi. Oysa Spinoza'ya göre, insan tabiatının pek farklı bir yapısı vardır. Elbette insan, tabii bir zorunluluğa uyarak kendi yararının peşine düşer. Ancak, bunu yaparken onu yönlendiren şey genelde aklı değil, tutkularıdır. Bu nedenle tutkularının onu yönlendirdiği şeyi kendisi için yararlı olarak kabul eder. İşte bu yüzden, politik bir güç, yani yasalar ya da hukuk düzeni olmaksızın hiçbir toplumun ayakta kalması mümkün değildir. Yasalar yani hukuk, insanların tutkularını dengeleyip denetleyerek toplumun devamını sağlar.[44]

Bu yasaların kimin tarafından koyulduğu, neye gönderme yapılarak normatif nitelik kazandığı, politik gücün meşruluğunu nereden aldığı, tüm bunlar hukukun yerelliğini ve göreceliğini

43. *TTP* V, s. 110.
44. *TTP* V, s.110-1.

ortaya koyan bir biçimde toplumdan topluma farklılık gösterir. Hayatın idamesi için zorunlu işbölümü ve yardımlaşmanın ortaya çıkardığı toplum olgusu, her toplumun bir meşruiyet ilişkisi kurarak kendi normlarını yaratmasını zorunlu kılmıştır. Bu anlamda, Spinoza düşüncesinde normatif düzen ancak toplumsallıkla birlikte ortaya çıkar.[45]

Ancak, insan tabiatı nasıl hukuk olgusunun ortaya çıkmasına neden olmuşsa, aynı şekilde söz konusu yerel hukukların evrensel sınırını da oluşturur. Başka bir ifadeyle, hukuk düzenleri ve kurulan meşruiyet bağları birbirinden ne denli farklılaşırsa farklılaşsın, hepsine ortak bir sınır vardır, o da insan tabiatıdır. Üçüncü aşamada, bu olguyu kavramsal olarak dile getirmekle Spinoza, tabii zorunluluk alanından dışladığı hukuk olgusunun sınırını tabii zorunluluk kategorisi altında düşündüğü haklarla çizer.[46]

Spinoza'ya göre, Tanrı ya da Tabiatın bir tarzı (*modus*) olan insanın gücü, diğer tekil varlıklarda olduğu gibi, tabiatın gücünün bir parçasını oluşturur. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin IV. Bölümündeki yasa tanımı hatırlanırsa; Spinoza, daha sonra bir yasa türü olarak elediği, tabii zorunluluktan kaynaklanan yasaya aykırı hareket etmenin tekil varlıklar açısından mümkün olmadığını söylemektedir; zira tabiatın yasaları, sonuçlarını zorunlulukla doğuran nedenlerdir. Oysa insanların belli amaçlar gözeterek kendileri ya da başkaları için koydukları normlar, yani hukuk kuralları, çeşitli yaptırım mekanizmalarıyla insanı içeriklerine uymaya zorlasalar da, bunlara uymamak hâlâ insanın gücünün sınırları içindedir. Daha önce de aktarıldığı gibi, Spinoza'ya göre yasa, insani gücü belli sınırlar içinde tutabilirse de, insani güç bu sınırların çok ötesindedir.[47] Dolayısıyla insan, hukuka uygun davranabileceği gibi aykırı da davranabilir. İnsani gücün bu niteliği, hukukun ilk sınırını oluşturur: Hukuk kurallarına uymamak insanın gücü dahilindedir.

Diğer yandan, söz konusu insani gücün kendi sınırı, aynı zamanda yasanın da ikinci sınırını oluşturur: Yasa, insana, gücünü aşan bir şey buyuramaz;[48] zira böyle bir buyruğun yerine getiril-

45. Douglas J. Den Uyl, *Power, State and Freedom: An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, s. 5.
46. Benzer görüş için bkz. C.B. Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik: Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla*, s. 170.
47 *TTP* IV, s. 96.
48. *TTP* IV, s. 96.

mesi, tabii zorunluluk karşısında mümkün değildir. Öyleyse insanın tekil gücü, gerçekte, hukukun gücünün ötesindedir. Başka bir deyişle, hukuk kuralları insana, onu sınırlamak anlamında bazı şeyler dayatabilir. Ancak bu kurallara uyulmasını sağlayacak olan şey, insanın âcizliği değil, gücünün yasalarca sınırlanmasının gerekliliğine ve yararına duyduğu inançtır. Diğer yandan, hukuk düzeni insanın gücünü ancak, söz konusu gücün kendi sınırlarına kadar sınırlayabilir; zira yasaların gücünün sınırı, belli bir yaşama usulünü dayattığı insanların güçlerinin sınırıdır. Bunun nedeni de insan tabiatının kendisidir. Öyleyse yasaların gücünün sınırı, iki düzlemde olmak üzere, insan tabiatıdır.

Örneğin, Spinoza'ya göre, insan tabiatının kaldıramayacağı denli zora ve şiddete başvurarak yönetenler, politik bütünün varlığını uzun süre devam ettiremezler. Spinoza, bu iddiasını dayandırdığı nedenleri yine *Teolojik-Politik İnceleme*'de ortaya koyar. Her şeyden önce insan, tabiatı gereği mutlak baskıyı kaldıramayan bir varlıktır. Baskı altında insanlar yalnızca korkuyla, yani ölümden ya da eziyetten kaçınmak amacıyla hareket ederler. Bu da onların, toplumun ve hukukun gerekliliğinin ve zorunluluğunun farkında olmaksızın davranmalarına neden olur. Yöneticilerinden nefret eder, onların başına gelen belalardan sevinç duyar, hatta ellerinden geliyorsa buna katkıda bulunurlar. Bu nedenle, Seneca'nın da dediği gibi, şiddete dayalı politik bütünler uzun süreli olmazken, ölçülü politik bütünler varlıklarını uzun süre devam ettirebilirler. Diğer yandan, yine insan tabiatı gereği, insana en ağır gelen şey, kendi eşitine tâbi olmak ve onun tarafından yönetilmektir. Ayrıca insandan, bir kere tatmış olduğu özgürlüğü geri almaktan daha zor bir şey de yoktur.[49]

Spinoza'nın bu insan tabiatı betimlemesinin politik gerçekçiliği, ontolojik dehasının ürünü olan, hak (*ius*) ile gücün (*potentia*) özdeşliği önermesiyle birleşir. Spinoza'nın insanın gücü ve bu gücün hukukla olan ilişkisi hakkındaki önermeleri, "güç" sözcüğünün yerine "hak" sözcüğü oturtularak düşünüldüğünde, Spinoza felsefesi bağlamında hukukun haklarla ilişkisinin ne olduğu daha da açıklık kazanacaktır. Spinoza burada özdeşleştirilemez olanları özdeşleştirecek (hak ile güç), ayrılamaz olanlarıysa (hak ile hukuk) birbirinden mutlak olarak koparak ilişkilendirecektir. Hakları tanımlayıp sınırlandıran bir hukuk anlayışının yerine,

49. *TTP* V, s. 111

hukukun zorunlu sınırlarını ve hatta bu sefer soyut değil ama somut bir çerçevede hukukun temelini oluşturan bir hak anlayışını oturtarak... Zorunlu sınırlar, yukarıda ortaya konulan ve insan tabiatının zorunluluğundan kaynaklanan sınırlardır. Bu çerçevede Spinoza'nın temel kavramsallaştırması, tabii hak ile tabii güç özdeşliğidir ve bu özdeşliğin, kaynağını *Ethica*'da bulan ontolojik temelini ortaya koymak gerekir. Bu ontolojik temel, daha sadeleştirilmiş bir dille, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin XVI. Bölümünde ifadesini bulur.

Spinoza'ya göre her varlık, tabiatı gereği belli bir biçimde var olmak ve davranmak üzere belirlenmiştir. Mutlak olarak düşünüldüğünde tabiatın, gücü altında olan her şey üzerinde üstün bir hakkı vardır. Bu nedenle, tabiatın hakkı onun gücünün uzandığı yere kadar uzanır. Tüm tabiatın evrensel bu gücü, bir arada ele alındıklarında tüm bireylerin oluşturduğu güçten başka şey değildir. Dolayısıyla, her bir bireyin de, gücü altında olan her şey üzerinde üstün bir hakkı vardır. Tabiatın evrensel gücünü oluşturan bireylerden biri olduğundan, her insanın hakkı da kendisine ait belirlenmiş gücün uzandığı yere kadar uzanır.[50] Bu şekilde insanın hakkının gücüyle özdeş olduğunu ortaya koyan Spinoza, hemen ardından *Ethica*'nın da bel kemiğini oluşturan *conatus*[51] öğretisine gönderme yapar: "Tabiatın üstün yasasına göre de her şey, elinden geldiğince, kendi varlığında varolmayı sürdürmeye uğraşır."[52] *Ethica*'da "her şey, kendinde olduğu ölçüde, kendi varlığında sürmeye çabalar"[53] ifadesiyle yer alan bu ünlü önerme, Spinoza'nın *Deus sive Natura* ontolojisinin *natura naturans*tan *natura naturata*ya açıldığı kapıdır.[54] Nitekim Alexandre Mathe-

50. *TTP* XVI, s. 231.

51. Türkçeye "çaba" olarak çevrilebilecek bu sözcüğün Spinoza felsefesindeki özgül anlamı ve kurucu niteliği göz önünde bulundurularak, metinde Latince kavramın kullanılmasının daha yerinde olacağı düşünülmüştür.

52. *TTP* XVI, s. 231.

53. *E* III, Ö 6.

54. *E* I, Ö 31; Spinoza, mutlak olarak sonsuz Tanrı'yla sonlu tekil varlıklar arasındaki ilişkinin mahiyetini açıklamak için, *natura naturans* ve *natura naturata* kavramlarını kullanır. *Natura naturans*, kendinde olan ve kendisi yoluyla kavranandır. Bir başka ifadeyle, tözün, özgür bir neden olarak görüldüğü sürece Tanrı'yı, yani bengi ve sonsuz özü anlatan özniteliklerdir. *Natura naturata* ise, Tanrı'nın tabiatının ya da özniteliklerinin herhangi birinin zorunluluğundan doğan her şeydir. Burada sözü edilen, Tanrı'nın özniteliklerinin tüm tarzlarıdır (*modus*). Bunlar, Tanrı olmaksızın ne var olabilir ne de kavranabilirler (*E* I, Ö 29, Not). *Ethica*'nın o ünlü önermesine, Önerme 15'e göre, varolan her şey Tanrı'dadır ve Tanrı olmaksızın hiçbir şey var

ron, *Individu et Communauté chez Spinoza* (*Spinoza'da Birey ve Topluluk*) adlı ünlü eserinde, bu önermenin, Spinozacı tutkular kuramıyla politika felsefesi ve etik sisteminin çıkış noktası olduğunu ileri sürer. Bir yandan da, *Ethica*'nın ilk iki kitabının, yani Spinozacı ontoloji ve epistemolojinin vardığı nokta olduğunu...[55] Gerçekten de, Spinoza'nın temel eseri olan *Ethica* her ne kadar Tanrı tanımıyla başlayıp, Tanrı bilgisi ve sevgisiyle sona erse de, Spinoza felsefesinin merkezi her zaman için Tanrı'nın tarzları, yani tekil varlıklardır. Bütünüyle maddi gerçeklikler olarak ele aldığı tekil varlıklar arasında insan, Spinoza açısından, aşkın bir gönderme sayesinde hiyerarşik bir konuma sahip olduğundan değil, kendine özgü nitelikleri, tabiatı nedeniyle hukuk, politika ve etiğin taşıyıcısıdır.

Conatus öğretisinin ontolojik tanıtlamasına dönersek, Spinoza'ya göre hiçbir şey, dışsal bir neden yoluyla olmaksızın yok edilemez;[56] zira şeyler, biri ötekini yok edebildiği sürece aykırı tabiattadırlar, dolayısıyla aynı öznede bir arada bulunmaları mümkün değildir.[57] Bireysel şeyler ya da tekil varlıklar, Tanrı'nın onun özniteliklerini belli ve belirli yolda anlatan tarzlarıdır; başka bir ifadeyle, Tanrı'nın belli ve belirli bir yolda var olmasını ve davranmasını sağlayan gücünün ifadeleridir. Bu bireysel şeyler, kendilerinde onları yok edebilecek ya da varoluşlarını ortadan kaldırabilecek bir yön barındıramayacaklarına, aksine varoluşlarını ortadan kaldırabilecek her şeye karşıt olduklarına göre, her tekil varlık, elinden geldiği ve kendinde olduğu sürece kendi varlığında sürmeye çabalar (*conatur*).[58]

Spinoza, tüm şeyleri belirleyen ve tabii zorunluluktan kaynaklanan ana ilkeyi bu şekilde ortaya koyduktan sonra, Tanrı-Tabiat-

---

olamaz ve kavranamaz. Bireysel şeyler (*res particulares*), Tanrı'nın özniteliklerinin, o özniteliklerı kesin ve belirli (*certo et determinato*) bir yolda anlatan duygulanışlarından (*affectio*) ya da tarzlarından başka bir şey değildir (*E* I, Ö 25, Önermenin Zorunlu Sonucu). Öyleyse, *natura naturans* dediğimiz şey, Tanrı'dan ya da Tanrı'nın özniteliklerinden ibarettir. *Natura naturata* ise, bu öznitelikleri kesin ve belirli bir tarzda anlatan tüm bireysel şeylerin bütünlüğüdür. Tanrı yani *natura naturans*, tüm şeylerin yani *natura naturata*nın geçici değil, içkin nedenidir (*causa immanens*) (*E* I, Ö 18).

55. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969, s. 9.

56. *E* III, Ö 4.

57. *E* III, Ö 5.

58. *E* III, Ö 6, Tanıt.

Töz özdeşliğinde olduğu gibi, yeni bir özdeşlik zinciri kurmaya koyulur. Bir şeyin kendi varlığında sürmeye çabalamasını sağlayan güç ya da çaba (*potentia sive conatus*), şeyin kendisinin verili ya da edimsel özünden (*essentia data sive actuel*) başka şey değildir.[59] Eğer şey, hiçbir dışsal neden tarafından yok edilmezse, şimdi var olmasını sağlayan aynı güç yoluyla her zaman var olmayı sürdürecektir.[60] Dolayısıyla, "her şeyin kendi varlığında sürmeye çabalamasını sağlayan çaba sonlu değil ama belirsiz bir zamanı içerir."[61]

Spinoza, *Ethica*'da tutkular kuramına atlamak için ortaya koyduğu "güç-kendi varlığında sürme çabası-edimsel öz" özdeşliği zincirine, *Teolojik-Politik İnceleme*'de hak (*ius*) kavramını da katarak, politikanın ve hukukun alanına adım atar ve insan hakkının ontolojik temelini örmeye başlar. Tabiatın üstün yasasına göre her şey, elinden geldiğince, kendi varlığında varolmayı sürdürmeye çabaladığına göre, her bireyin bunun için, yani tabii olarak belirlendiği biçimde varolmak ve davranmak için üstün bir hakkı vardır. Her varlık, tabiatının yasalarına uyarak yaptığı her şeyi üstün bir hak uyarınca yapar; zira tabiat tarafından nasıl belirlendiyse öyle davranmaktadır ve başka türlü davranması da mümkün değildir.[62] Burada sözü edilen tabiat yasaları, elbette, Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'nin IV. Bölümünde "mutlak anlamıyla yasa" sözcüğü altında ele aldığı, ancak daha sonra bir yasa türü olarak dışladığı, tabii zorunluluktan kaynaklanan yasalardır. Spinoza böylelikle hak kavramını, kaynağı anlamında yasa kategorisinin bütünüyle dışında gördüğünü açıkça ortaya koymuş olur. İnsanın hakkı onun tabii gücüyle özdeştir ve her insanın gücünün yettiği her şeyi yapmaya hakkı vardır. Dolayısıyla, hakkın kaynağı ne hukuk düzenidir ne de moral değerler...[63] Böylece Spinoza felsefesinde insanın hakkı, belki de düşünce tarihinde ilk ve son kez, yalnızca ve yalnızca kendine, yani insanın insan olarak mad-

59. *E* III, Ö 7, Tanıt.
60. *E* III, Ö 8, Tanıt.
61. *E* III, Ö 8.
62. *TTP* XVI, s. 231.
63. Misrahi de, Spinozacı hak kavramsallaştırmasının her türlü yanılsamanın ötesinde ve morale dayanan olası tüm mistifikasyonlardan azade olduğunu söyler; zira Spinoza'da tabii hak, insanın tekil ve etkili varolma gücünün empirik ifadesinden başka şey değildir (Robert Misrahi, *L'être et la joie: Perspectives synthétiques sur le spinozisme*, Encre Marine, Fougères, 1997, s. 432).

di varoluşuna gönderme yapılarak açıklanır.[64] Başka bir ifadeyle, hak kavramı Spinoza'da, olgusallığın tespitidir sadece.

Hukukun bütünüyle insan yaratısı, hakkın ise insanın tabii gücüyle özdeş olduğunun ileri sürüldüğü Spinoza düşüncesinde, hiçbir ikicilik, hiçbir gönderme, hiçbir aşkınlaştırma kırıntısı yoktur. İnsanın hakkını kuramsal olarak temellendirebilmek için, hep bir gönderme odağı (tabiat, devlet ve hukuku, insan haysiyeti) arama refleksiyle davranıldığından, Spinozacı hak kavramsallaştırması karşısında kaçınılmaz olarak akla şu soru gelir: İnsanın gücü/hakkı saldırıya uğradığında, bu saldırı karşısında bu güç/hak hiçbir göndermeye başvurulmaksızın nasıl korunabilecektir?

Spinoza'nın hukuk ve hak kavramsallaştırmalarının güncelliği, politik modernliğin ulus iradesini hukukla özdeşleştiren yaklaşımına ve bu iradeyi soyut bir insan tasarımına dayanan "tabii haklar" düşüncesiyle belli ölçüde sınırlamaya çalışan liberal hak kuramına eleştirel yaklaşabilmek için ihtiyaç duyulan araçlarla bizi donatmasından kaynaklanır. İnsanlığın politik modernliğe geçişi, bir yandan hukuku kavrama anlamında düşünsel bir kırılmaya denk gelirken, diğer yandan da hemen devamında acımasızca sınırlanmak üzere modern hak kavramının doğuşuna neden olmuştur.[65] Tanrısal bir normatif düzen düşüncesiyle tüm bağlarını koparan modernlerin kurdukları yeni meşruiyet bağının göndermesi ulustur. Sosyal sözleşme kuramı sayesinde düşünülebilir hale gelen ulus kavramı, bu modern icat, egemenlik kuramının ona kazandırdığı süreklilik niteliğiyle, modern devletin ve onun hukukunun kaynağına dönüşür. Bu aynı zamanda, artık Tanrısal olmayan bir süreklilik ve kutsallık odağı yaratım sürecidir. Kendisinden başka hiç kimseye hesap vermek zorunda olmadığı düşünülen ulus, tartışılmaz bir ilke olarak tarihteki yerini alır ve pozitif hukukun normatif niteliğinin kaynağı olarak tabii hukuk düşüncesini rafa kaldırır. Pozitif hukukun normatif niteliğinin kaynağı, ulusun iradesidir artık. Modern olmak, yalnızca bilimsel çerçevede değil, hukuku düşünmek anlamında da pozitivist olmaktır. Ancak tehlike burada başlar; zira politik modernliğin pozitivizmi, en azından başlangıçta, yasacı ya da iradi pozitivizmdir, yani bir ideoloji olarak pozitivizm.[66]

---

64. Benzer görüş için bkz. C.B. Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, s. 156.
65. *A.g.e.*, s. 128.
66. Akal'a göre, pozitivizmi iki düzlemde düşünmek gerekir. Pozitivizm, modern bir

Tehlike kendini hem devletin sınırları içinde hem de dışında gösterecektir. İçinde gösterecektir, çünkü devletin ve hukuk düzeninin eşit ve özgür bireyler tarafından kurulduğu varsayımsal bir âna gönderme yapan yeni meşruiyet mitosu, insanların eşitliğini ve özgürlüğünü, o varsayımsal ânın öncesinde, yani tabii halde bırakır. Tabii halde özgür ve birbirinin eşiti olan bireylere bu eşitlik ve özgürlük, kuramsal olarak devletin düşünülebilmesi için ihsan edilmiştir zira. Bir sözleşmeyle sivil hale geçilirken, sözleşmenin koşulu, bireylerin tabii haklarını egemene devretmeleri olacaktır. Söz konusu egemen ister monark ister ulus olsun, gücü mutlaktır. Hakların kaynağının tabiat olduğu kabul edilse de, bu "devir" düşüncesi nedeniyle, haklar sivil halde egemenin iradesiyle özdeş bir hukuk kategorisinin altına yerleştirilir. Bireyin devrettiğini geri alabilmesi, egemenin iradesine bağlıdır. Ulusun yeni hukuk kaynağına dönüşmesi, aynı zamanda, uluslar arasındaki ilişkileri düzenleyecek bir hukukun yokluğu sonucunu doğurur. Egemen, eşitler arasındaki ilişkide belirleyici olan güçtür. Her ulusun kendi kendinin yargıcı olduğu bir ortamda, hiçbir yasak geçerli değildir.[67]

Yirminci yüzyılda yaşananlardan sonra, bugün artık bu modelin oldukça erozyona uğramış olduğunu kabul etmek gerekir. Buna rağmen egemenlik ve devlet kavramlarına tutunmak için gösterilen çabayı, özellikle de hukukçuların hassasiyetini gözlemlemek önemlidir. Bütün bunlar tek bir gerçeğe işaret eder: Egemenlik kavramının sorgulanması, bugün yürürlükte olan hukuk düzeni veya düzenlerinin ve hukuk tanımının kendisinin sorgulanması anlamına gelir. Hukukun kaynağına ilişkin soruyu da yeniden gündeme getirerek... Başlangıç olarak, politik modernliğin kavramlarının bugün yaşanan gerçekliği karşılamada ciddi bir tıkanıklık içinde olduğu kolaylıkla söylenebilir. Öyleyse, kuramda yeni bir kavramsal alan ihtiyacı kendini dayatmıştır.[68] Diğer

düşünme tarzı olarak, merkezine ulus-devlet kavramını oturtur. Akal, bu yaklaşımın dar anlamıyla pozitivizm olarak adlandırılabileceğini söyler. Söz konusu yaklaşıma göre, hukukun kaynağı devlettir. Böyle bir pozitivizmin, egemen iradeyle, dolayısıyla da her türlü mutlakiyetçi keyfiyetle çakışması kaçınılmazdır. Bu dar anlamın ötesinde, Akal'a göre, hukukun kaynağını aşkın bir odakta değil de sosyallikte arayan görüşler pozitivist sayılabilir (Cemal Bâli Akal, "Bir Devlet Kuramı İçin Giriş", *Devlet Kuramı*, der. Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2000, s. 17).

67. Cemal Bâli Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı*, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2005, s. 276, 277, 280.

68. Akal'ın bu konuyu tartıştığı "Kutsal Canavar" başlıklı söyleşisi için bkz. Cemal

yandan, egemenlik ilkesinin erozyona uğramasının en önemli nedenlerinden biri insan hakları söylemi olmasına rağmen, insan haklarının temeline ilişkin kuramsal sorunun henüz doyurucu bir şekilde cevaplanmamış olduğu söylenebilir. Uygulamada insan haklarını koruma mekanizmalarının kimi zaman oldukça sınırlı kalabilen etkililiklerini hukuk normlarına borçlu oldukları; başka bir ifadeyle, hukuk sistemi tarafından etkili bir şekilde korunmadıklarında insan haklarının yoğun biçimde ihlallere maruz kaldığı gözlemlenebilir bir olgudur. Bu, elbette, insan haklarının hukuk sistemi dışında var olmadıklarını söylemek anlamına gelmez. Ancak, hakların hukuk tarafından tanınıp korunmadığı yerde de var olduklarını söyleyebilmek için çok daha fazla kuramsal çabaya ihtiyaç olduğu açıktır.

Belki de bugün insan haklarına ilişkin temel sorun, hakların nasıl doğrulanacağı değil, nasıl korunabileceğidir. Bobbio'ya göre bu, felsefi değil politik bir sorundur.[69] Bu önerme âcil bir soruna parmak basıyor olsa da, kuramsal anlamda bir kenara bırakılmaması gereken temel bir soru vardır: Hakkın ne olduğuna ilişkin soru. Diğer yandan, Bobbio'nun önermesi bir adım öteye taşınabilir: İnsan haklarının nasıl korunabileceği hukuki değil, politik bir sorundur; başka bir ifadeyle, haklar konusu hukuktan çok politikanın sorunudur. Politika elbette hukuku hakların korunmasında bir araç olarak kullanabilir. Ancak, insanın hakları sorununu yalnızca hukukun ellerine bırakmaya yönelik bir yaklaşım, hukukun temelinde yatan, gerçek güç ilişkilerinin kurduğu politik iktidarı gözden kaçırır.

Bu noktada yeniden Spinoza'nın güncelliği konusuna dönülebilir. Spinoza, yukarıda aktarılan hukuk kuramıyla, güç ilişkilerinin maskesi işlevi gören meşruiyet kavramını sorgulamamıza ve hukuku bu güç ilişkilerinin bir sonucu olarak görmemize olanak verir. Bu çerçevede, pozitif hukukun doğrulanabileceği bir ölçüt olmadığını söylemek, güçlü olanın haklı olduğunu söylemek anlamına gelmez. Aksine, bireysel güçlerin sınırlanması için hiçbir haklı sebebin olamayacağını ileri sürmek anlamına gelir; bireysel güçlerin öz-sınırlanmalarından başka... Bireyin bir başkası-

---

Bâli Akal ve Reyda Ergün, *Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2011, s. 149-51.

69. Norberto Bobbio, *The Age of Rights*, Polity Press, Cambridge, Oxford, Boston, 1991, s. 10-2.

nın koyduğu yaşama usulüne boyun eğmesi değil, kendi hakkına tâbi olması, yani gerekliliğinin ve yararlılığının bilincinde olduğu için belli bir yaşama usulü uyarınca yaşamasının imkânı üzerine düşünmek, aynı zamanda yeni bir politika kavramsallaştırmasının imkânı üzerine düşünmektir. Tam da bu nedenle Spinoza, demokrasiyi en tabii ve tabiatın her insana tanıdığı özgürlüğe en yakın rejim olarak adlandırır[70] ve savunur; en meşru rejim olduğu için değil... Politikanın dolayımı ile birbirleriyle etkileşime geçen bireysel güçlerin ürettikleri bir yaşama usulüdür demokrasi. Dolayısıyla, hakların ele alınması için Spinoza'nın önereceği kategori hukuk değil, politika olacaktır. Tutkular kuramına bağlanan *conatus* öğretisinin Spinoza'nın politika felsefesinin çıkış noktası olmasının nedeni budur.

70. *TTP* XVI, s. 236.

Hegel'den Jellinek'e Devlet Teorisinde Spinoza

Birden Güngören Bulgan

Spinoza, Almanya'da Hegel'den itibaren devlet teorisinde adı geçen bir düşünür haline gelmiştir. Özellikle Heidelberg Üniversitesi'nde G.W.F. Hegel'den (1770-1831) sonra Robert von Mohl (1799-1875), Johann Caspar Bluntschli (1808-1881) ve Georg Jellinek (1851-1911) gibi önemli genel kamu hukukçuları Spinoza'ya eserlerinde yer vermişlerdir. Bu çalışmada, Hegel'den Jellinek'e kadar olan dönemi ve Spinoza'nın bu dönemde devlet teorisine ilişkin eserlerde nasıl bir yer teşkil ettiğini ele almaya çalışacağım.

I. G.W.F. Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Temel İlkeleri*'nde Spinoza Etkisi

Spinoza, teolog Fabritius'la yazışmalarından[1] bilindiği üzere, Heidelberg Üniversitesi'nde ders verme teklifini özgürce felsefe yapamayacağı gerekçesiyle reddetmiştir. Heidelberg'e gitmemiş

1. Fabritius mektubunda, kamusal olarak tanınan dinin kötüye kullanılmaması şartıyla özgürce felsefe yapabileceği garantisini vermiştir (Baruch de Spinoza, *Briefwechsel*, Felix-Meiner Verlag, Hamburg, 1986, s. 204-7); "Yüce Ekselansları, lütufkâr efendimiz Elektör Palatin (Karl Ludwig) çokça methinizi duyduğundan, henüz tanımıyor olduğum halde zatıâlinize bir mektup yazarak, kendisinin ünlü üniversitesinde düzenli felsefe profesörlüğünü kabul edip etmeyeceğimizi sormamı emretti (...) Felsefe yapma konusunda en geniş özgürlüğe sahip olacaksınız; Prensimizin bu özgürlüğü yerleşik dine halel getirecek şekilde kötüye kullanmayacağınız inancında" (Benedictus Spinoza, *Mektuplar*, Çev. Emine Ayhan, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2014, s. 256); Spinoza bu görevi şu gerekçelerle reddeder: "Zira öncelikle, genç öğrencilere ders verecek zamanı bulacak olsam bile bunun için müstakbel felsefiçalışmalarımı bırakmam gerekir. İkinci olarak, yerleşik dine halel getiriyormuşum izlenimini yaratmaktan sakınacak olursam, felsefe yapma özgürlüğümün ne kadar kısıtlanacağını bilemiyorum (Benedictus Spinoza, *Mektuplar*, s. 258).

olsa da, düşünceleri kendisinden sonra Heidelberg'de büyük yankı uyandırmıştır. Hegel, Heidelberg Üniversitesi'ne çağrılırken kendisine teolog Daub tarafından yapılan teklifte, "Bu görevi kabul ederseniz bu üniversitede ilk kez bir filozof ders vermiş olacak, bildiğiniz gibi Spinoza da çağırılmış ama teklifi kabul etmemişti" denilmektedir.[2] Hegel, Paulus'un da katkısıyla,[3] 1817-1818 yılları arasında Heidelberg Üniversitesi'nde, Berlin'e çağrılana kadar ders vermiştir.[4] O dönemde *Heidelberg Yıllıkları*'nı çıkartır ve Jacobi'nin üçüncü cildine ilişkin eleştiriyi yazarken, onun *Spinoza'nın Öğretisi Üzerine Mektuplar*'ının özellikle yayımlanmasının önemini vurgulamaktadır.[5] Jacobi üzerine yazdığı yazıda Hegel, Spinoza felsefesine ilişkin olarak olumlu görüşler belirtse de, hemen sonrasında Spinoza'da töz (*Substanz*) kavramının soyutluğundan ve hareketsizliğinden bahseder; aslında bu yazı, *Felsefe Tarihi Ders Notları*'nın bir öncüsü gibidir.[6] Hegel bu ders notlarında, "Felsefe yapmaya başlayanın önce Spinozacı olması gerekir" diyerek Spinoza'nın felsefe tarihindeki önemini belirtmiştir. Spinoza'ya ilişkin görüşlerini *Felsefe Tarihi Ders Notları*'nda Spinoza'yı ele aldığı bölümde özetlemiştir.[7] Bu bölümde *Ethica*'nın temel kavramlarından bahsettiği görülmektedir. *Teolojik Politik İnceleme*'den (*TTP*) kısaca, *Politik İnceleme*'den (*TP*) ise hiç bahsetmemektedir. Gençlik yıllarından

2. Teolog Daub bu çağrıyı 30 Temmuz 1860'ta yapmıştır (Manfred Walther, "Spinoza in Heidelberg: Zur Geschichte des Spinozismus und des Universitätsverlages C. Winter", *175 Jahre Universitätsverlag C. Winter in Heidelberg: 1822-1997*, Carl Winter, Heidelberg, 1999, s. 218).

3. Hegel, Paulus'un Spinoza eserlerinin toplu basımına çeviri karşılaştırmasıyla katkıda bulunmuştur (Manfred Walther, "Spinoza in Heidelberg", s. 217).

4. Manfred Walther, "Spinoza in Heidelberg", s. 112.

5. "Jacobi belki de Spinoza üstüne düşüncelerinden çok, Spinoza'yı Alman düşüncesinin içine çeken Panteizm Tartışması'nın (*Pantheismusstreit*) yaratıcısı olarak ün yapmıştır. Her türlü tutarlı rasyonalizmin mutlaka panteizme götüreceğini ve panteizmin de temelde ateizmden başka bir şey olmadığını ileri süren Jacobi, Gotthold Ephraim Lessing['in] (1729-1781) ölmeden önce kendisine Spinoza'nın panteist düşüncesini bildirdiğini açıklar. Bunu da, Moses Mendelssohn'la Lessing'in Spinozacılı[ğı] konusunda yaklaşık iki yıl yazıştıktan sonra, bu yazışmadan haberi olan Herder'in teşvikiyle, 1785'te Mendelssohn'u muhatap aldığı *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herr M. Mendelssohn*'la (*Spinoza Öğretisi Üzerine Mektuplar*) yapar" (Cemal Bâli Akal, "Alman Düşüncesinde Spinoza", *Yıldızhan Yayla'ya Armağan*, Galatasaray Üniversitesi Yay., Armağan Serisi No: 4, İstanbul, 2003, s. 22).

6. Manfred Walther, "Spinoza in Heidelberg", s. 219.

7. Hegel'in Spinoza üzerine *Felsefe Tarihi Ders Notları*'nın çevirisi için bkz. Birden Güngören, *Spinoza ve Hegel'de Özgürlük Düşüncesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2004, s. 82-137.

itibaren Spinoza felsefesiyle ilgilenen Hegel, *Mantık Bilimi*, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* ve *Hukuk Felsefesinin Temel İlkeleri* gibi birçok eserinde Spinoza'ya açıkça atıfta bulunmuştur.

"Hukuk felsefesinin temel ilkeleri" üzerine ilk kez Heidelberg'de ders vermiştir. Aynı başlıktaki eseri 1820'de Berlin'de yayımlanır ve birçok eleştirmen tarafından Spinozacılıkla suçlanır.[8] Bu eleştiriler özellikle panteizm ve tabii hukuk öğretisi üzerine odaklanmaktadır. Bu yazılarda Spinozacılık karşımıza hep bir eleştiri unsuru olarak çıkmaktadır. *Hukuk Felsefesinin Temel İlkeleri*'nde Spinoza'ya sadece bir gönderme bulunmaktadır; o da *TTP* ya da *TP*'ye değil, *Ethica*'daki *causa sui* (kendinde neden) kavramınadır.[9] Ancak belirli kavramların gelişimi incelendiğinde, Hegel'deki Spinoza etkisinin ilk bakışta görünenden çok daha fazla olduğu söylenebilir. Bu kavramlara kısaca değinirsek; öncelikle özgürlük-zorunluluk ilişkisi ve zorunlulukların bilincinde olarak özgürleşme düşüncesinin, Hegel'in Spinoza etkisiyle geliştirdiği bir düşünce olduğunu söyleyebiliriz. Hegel'in Spinoza'nın *conatus* kavramından etkilenerek itki ve irade kavramlarını geliştirdiği söylenebilir.[10] İnsanın tutkulu tabiatının toplum içinde de var olmaya devam ettiği

8. Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Temel İlkeleri* yayımlandıktan sonra bu eserde Spinoza etkisi olduğuna dair makaleler kaleme alınır: Anonim bir yazar, "Hegel'in Kabalacı ve Spinozacı Tarih Felsefesi" [*Allgem. Lit. - zeit.* (Halle), Şubat 1822 (Sayı 39-40), s. 305-17] başlıklı bir makale yazar. Başka anonim bir yazar, "Hegel'in Tabii Hukuk, Devlet Teorisi ve Spinozacılığı" üzerine bir makale kaleme alır (Anonym, *Allgem. Lit. - Zeitg.*, 20.-22. 1822 (Sayı 45-7), s. 353-71). Hegel'in hukuk felsefesinde Spinoza etkisinden bahseden bir diğer makale, Friedrich J. Stahl'in "Hegel'in Tabii Hukuku ve Tin Felsefesi"dir (Fr. J. Stahl, "Hegels Naturrecht und Philosophie des Geistes (1830)", *Hegel, Rechtsphilosophie*, Der. Karl-Heinz Ilting, Fromman-Holzboog, 1973, s. 568).

9. Huisman, "L'inaliénable et l'imprescriptible" başlıklı makalesinde, Hegel'in Spinoza'dan alıntılayarak kullandığı bir kavrama değinmektedir: *Causa sui*. Huisman, Hegel'in eserin akışını, mülkiyetin dışsallaşamayacağı alanlar konusunu ele alırken bilinçli olarak kestiğini söylemektedir. "Dışsallaşamayan varlıklar (*Güter*) ya da daha doğrusu tözsel belirlenimler, örneğin benim öz-bilincimi oluşturan şeyler, kişiliğim, irade özgürlüğüm, törelliğim (*Sittlichkeit*) ve dinim" (Bruno Huisman, "L'inalénable et l'imprescriptible", *Cahiers Spinoza 4*, Editions Réplique, 1983, s. 118). Huisman'a göre hukukun bu yeni kategorisi, yani hukuki tözsellik, Spinozacı bakış açısını göstermesi açısından önemlidir. Huisman, bu tözsel perspektifle "hukuk felsefesi"nin yeniden okunması gerektiğini söylemektedir (Bruno Huisman, "L'inalénable et l'imprescriptible", s. 119).

10. Violetta L. Waibel, "Die bildende Kraft der Negation. Überlegungen zu Hegels Phänomenologie des Geistes", *Wissen und Bildung*, yay. haz. Thomas Auinger ve Friedrich Grimmlinger, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2007, s. 74; Klaus Roth, *Die Institutionalisierung der Freiheit in den Jenaer Schriften Hegels*, Schäuble Verlag, Rheinfelden, 1991, s. 99-102.

düşüncesi de yine Hegel'in Spinoza'dan devraldığı bir düşünce olarak ele alınabilir. Hegel'in tabii hukuk anlayışında da Spinoza etkisi olduğu konusunda birçok düşünür hemfikirdir.[11] Bu çerçevede, tabii hal ve toplumsal hal kurgularını da her iki düşünürün reddettiğini görüyoruz. Hegel, Spinoza'nın güçle temellendirdiği sözleşme kavramını tamamen reddeder. Kurumları oluştururken insanların tutkulu doğalarının dikkate alınması ve yöneticilerin de sınırlandırılması gerektiği konusunda benzer yaklaşımlar geliştiren Spinoza ve Hegel'in, devletlerarası hukuk açısından da görüşlerinde yakınlıklar vardır. Hegel'in, devletlerarası hukuk söz konusu olduğunda Spinoza'nın özellikle "güç teorisi"nden etkilendiğini söyleyen birçok düşünür mevcuttur.[12] Bu açıdan Hegel, *Hukuk Felsefesinin Temel İlkeleri*'nde Spinoza'ya açıkça sadece bir kez gönderme yapıyor olsa da, Spinoza etkisinin çok derinlerde, temel kavramların oluşumunda var olduğunu söyleyebiliriz.[13]

II. Robert von Mohl'ün *Monografiler ile Devlet Teorisi Literatürünün Tarihi*'nde Spinoza

Spinoza düşüncesinin Heidelberg'de tekrar canlanmasını sağlayan başka bir düşünür de Kuno Fischer'dir. Spinoza'nın Heidel-

11. Karl-Heinz Ilting, "Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik", *G.W.F. Hegel, Frühe Politische système*, Ullstein Verlag, Frankfurt, Berlin, Viyana, 1974, s. 51; Manfred Riedel, "Hegels Kritik des Naturrechts", *Zwischen Tradition und Revolution*, Klett-Cotta, 1982, 1970.

12. Wehberg, *pacta sunt servanda* ilkesini reddetmesinin Hegel'i Spinoza'nın ardılı yaptığını belirtmektedir (Hans Wehberg, "Pacta Sunt Servanda", *American Journal of International Law*, Cilt 53, 1959, s. 779); özellikle güç kavramını, Hegel'in devletlerarası ilişkilerde Spinoza'dan devraldığı bir kavram olarak ele alan düşünürler arasında Lauderpacht da, Spinoza'nın *Politik İnceleme*'sinin etkisini *Hukuk Felsefesinin Temel İlkeleri*'nde görmenin mümkün olduğunu söylemektedir (Hersch Lauderpacht, *International Law*, Cambridge, 1975, s. 381-2); Meinecke de Hegel'in bu alanda Spinoza'dan etkilendiğini düşünmektedir (Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Oldenburg Verlag, Münih, 1957, s. 272). Heller de Hegel'in güç teorisini Spinoza'dan devraldığı görüşündedir (Hermann Heller, *Spinoza und der Nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*, Otto Zeller, Aachen, 1961, s. 88). Lucas ise Hegel'in, tabii hukuk temelli bir devlet teorisini reddetse de, devletlerarası ilişkilerde tabii hukuka başvurduğu ve de Hobbes'unkine ve Spinoza'nınkine benzer bir yaklaşımda olduğunu söyler (Hans-Christian Lucas, "Recht des Staates und Recht der Staaten bei Hegel. Das Spannungsfeld von innerem und äußerem Staatsrecht mit Rückblick auf Hobbes und Spinoza", *Hegel-Jahrbuch*, 1993/1994, s. 334-7).

13. Bu konu için bkz. Birden Güngören, *Die Bedeutung von Hegels Spinoza-Lektüre für seine Staats- und Rechtstheorie*, Logos Verlag, Berlin, 2011

berg'deki hukukçular tarafından tanınması ve özel bir rol oynaması, Heidelbergli Doçent Kuno Fischer (1824-1907) sayesinde gerçekleşir. Fischer, "yeni felsefenin tarihi" üzerine verdiği derslerle Spinoza[14] konusunda büyük ilgi uyandırmıştır. Fischer'in ders verme hakkı, bir süreliğine,[15] teologların kendisiyle uğraşması sonucu elinden alınmıştır.[16]

Kuno Fischer, felsefe bölümünde ders verenleri etkilediği gibi hukuk alanında da birçok yazarı etkilemiştir. Bunlardan biri Robert von Mohl'dür (1799-1875); siyasi olarak etkin bir kişilik olan Mohl, 1855'te kaleme aldığı *Monografiler ile Devlet Teorisi Literatürünün Tarihi*'nde [*Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*] Hollanda'yı ele aldığı bölümde, Spinoza felsefesinin devlet teorisinde etkisinin yeterince üzerinde durulmadığından bahseder. Panteizm düşüncesinin birçok inançlı kişinin Spinoza felsefesinden uzak durmasına neden olduğunu söyler.[17] Mohl, Spinoza'nın devlet ve hukuk kavramlarını kendi dünya görüşüyle bağlantı kurarak açıkladığını belirtmektedir. Spinoza'nın tabii hakkına ilişkin atıflar yaptığı eserinde sözleşme teorisine de değinmektedir. Spinoza'da sözleşmenin fayda üzerine temellendiğini söyleyen Mohl, bu sözleşmenin herkesin iradesi üzerine temellenmesi gerektiğini belirtir. Mohl, Hobbes ile Spinoza arasında kurulan benzerliğin yanlışlığından da bahsetmektedir.[18] Spinoza felsefesinin yeterince yankı uyandırmadığını düşünen von Mohl, bunu şu sözlerle ifade etmektedir: "Şimdiye kadar bahsi geçen devlet teorisinin felsefi gelişiminden bağımsız olarak, Hollanda'da Spinoza'nın muhteşem öğretisi mevcut. Etkide bulunamamıştır... Buna karşın, Spinoza'nın devlet teorisi insan ruhunun en tuhaf oluşumlarından biridir [...].[19]

14. Fischer'in Spinoza'nın hayatını anlatan 1865 tarihli tebliği kitap olarak yayımlanmıştır. Bkz. Kuno Fischer, *Baruch Spinoza's Leben und Charakter*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1946.
15. Fischer, 1872'de Jena'daki profesörlük görevi sonrasında tekrar Heidelberg'e dönmüştür.
16. Manfred Walther, "Spinoza in der Rechts- und Staatslehre der Weimarer Republik. Eine Vergessene Tradition", *Der Staat*, Heft 4, 2013, s. 567.
17. Robert von Mohl, *Geschichte der Literatur der Staatswissenschaften. In Monografien dargestellt*, Cilt 1, Erlangen, 1855/1960, s. 235.
18. *A.g.e.*, s. 236.
19. *A.g.e.*, s. 235.

III. Johann Caspar Bluntschli'nin *Yeni Devlet Teorisi Tarihi*'nde Spinoza

Mohl'ün ardılı, 1855'te, İsviçreli Johann Caspar Bluntschli olacaktır (1808-1881). *Yeni Devlet Teorisi Tarihi* başlıklı eserinde Mohl'den daha ayrıntılı olarak Spinoza'dan bahseder. Eserin 5. Bölümünde Hobbes'tan sonra hemen Spinoza'yı ele alan Bluntschli, Spinoza'nın Hobbes'un eserlerini iyi bildiğini belirtir. Belli açılardan Hobbes'a yaklaşsa da temelde ondan ayrıldığını söylemektedir.[20] Spinoza'nın Amsterdam Yahudi cemaatinden çıkarılışından bahsettikten sonra, "Spinoza artık bir Yahudi değildir" demektedir.[21] Siyasi çevrelere, özellikle de Witt kardeşlere yakınlığından bahseder. Yahudi cemaatinden çıkarıldıktan sonra Spinoza'nın Hıristiyan da olmadığını belirten Bluntschli, hiçbir topluluğa bağlanmadığını ve yalnız yaşadığını vurgular. Spinoza'nın bir siyasetçi olmadığını, devlet üzerine tıpkı tabiat ve Tanrı üzerine felsefe yapar gibi yazdığını belirtir.

Bluntschli, Hobbes'tan farklı olarak, Spinoza'nın iyi-kötü karşıtlığını çözdüğünden ve bireyi içsel barışa yönlendirdiğinden bahseder. Tabii hukuk ve tabii güç kavramlarından da söz eden Bluntschli, Spinoza'da sözleşmeye bağlı kalmanın tabii bir hakka dayanmadığını belirtir. Tabii zorunlulukları hukukun temelinde gören Spinoza'nın, demokrasiyi "en tabii devlet biçimi" olarak ortaya koyduğunu dile getirir[22] ve de onda "ifade özgürlüğü"nün ve "modern temel hakların savunucusu"nu görür.[23] Spinoza'nın, iktidara sahip olanın, gücünü kaybettiğinde "hakkını da kaybettiği"ni söylediğini kaydeder ve bunu şöyle yorumlar: Spinoza'nın mantığı, Spinoza devrimci hareketlere dostane yaklaşmasa da, devrimin tabii güçlerine yardımcı olmuştur, tıpkı Hobbes'un yazdıklarının kralın gücüne hizmet etmesi gibi. Spinoza'ya göre, aristokrasi ve monarşide yönetenlerin devlet gücünü ölçülü kullanması gerek-

20. Johann Caspar Bluntschli, *Geschichte der neueren Staatswissenschaft*, Verlag von R. Oldenburg, Münih ve Leipzig, 1881, s. 129.

21. "Spinoza artık bir Yahudi değildir" ifadesi Bluntschli'nin Yahudiliğe mesafe koyması olarak da ele alınmaktadır (Marcel Senn, "Rassistische und antisemitische Elemente im Rechtsdenken Johann Caspar Bluntschlis", ZRG Germ. Abt. 110, 1993, s. 372-405'ten aktaran Manfred Walther, "Spinoza in der Rechts und Staatslehre der Weimarer Republik. Eine Vergessene Tradition", s. 569).

22. Johann Caspar Bluntschli, *Geschichte der neueren Staatswissenschaft*, s. 131.

23. Manfred Walther, "Spinoza in Heidelberg", s. 115. Manfred Walther, "Spinoza i der Rechts und Staatslehre der Weimarer Republik- Eine Vergessene Tradition", 569.

tiğini belirtir. Ayrıca Spinoza'nın "kilise ve devlet" üzerine görüşlerini ele alır. Spinoza'nın *TTP* ve *TP* gibi eserlerinden bahseden Bluntschli'nin eserinde Spinoza'nın görüşlerini olumlu bir şekilde ele aldığını görebilmekteyiz.

IV. Georg Jellinek'in Eserlerinde Spinoza

Bluntschli'nin ardılı olarak kabul edilen Viyanalı Georg Jellinek (1851-1911), 1891'de Heidelberg'de göreve çağırılmıştır. Jellinek, 1870'in Bahar Döneminde Heidelberg'de okumuş ve Bluntschli tarafından Heidelberg'e gelmesi desteklenmiştir. Jellinek, Spinoza'ya aile geleneği sayesinde âşinadır.[24] Viyana Üniversitesi'nde Yahudi kökenli olması dolayısıyla istediği pozisyona gelememesi neticesinde Heidelberg'deki görevi kabul eder. 1872'de "Leibniz ve Schopenhauer'in dünya görüşleri"ni[25] karşılaştırdığı tezinde, Spinoza ve Leibniz'in metafizik anlayışlarını karşı karşıya getirmektedir.[26] 1878 yılında Viyana'da, Goethe'nin Spinoza'ya ilgisini ayrıntılı olarak işlediği bir sunumda[27] Spinoza'nın *Ethica*'sındaki Tanrı kavramını ele alır ve özellikle Spinoza'nın tutkuların dizginlenmesi öğretisinin şair üzerindeki etkisini ortaya koyar.[28] Jellinek, Spinoza'nın sadece Tanrı'sının değil, bilgesinin de Goethe tarafından örnek alındığından bahseder. Bu sunum aslında Jellinek'in Spinoza felsefesini iyi bildiğini bize göstermektedir.[29]

---

24. Georg Jellinek'in amcası Hermann Jellinek, 1848 Devrimi sırasında karşıdevrimciler tarafından idama mahkûm edilmiştir. Ölüme giderken cesur olduğunu belirten Hermann, kardeşi Adolf Jellinek'e, "Dünya tarihi mücadeleleri kişiliklerin gücüyle ölçülür. İsa ve Spinoza bunu gösterir" demiştir (Klaus Kempter, *Die Jellineks 1820-1955. Eine familienbiografische Studie zum deutschjüdischen Bildungsbürgertum*, Droste Verlag, 1998, s. 89).

25. Jellinek, Schopenhauer'in pesimist bakış açısı yerine Leibniz'in optimist bakış açısını tercih eder. Fichte'den alıntıladığı sözler dikkat çekicidir: "İnsanın hangi felsefeyi tercih ettiği, nasıl bir insan olduğu ile ilgilidir."

26. G. Jellinek, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauers. Ihre Gründe und ihre Berechtigung*, Viyana, 1872.

27. Bu sunum, Spinoza'yı anma etkinliğinde (1877), Spinoza'nın 200. Ölüm Yıldönümü vesilesiyle yapılmıştır.

28. Goethe 1774'te Jacobi ile karşılaştığında, konuşmalarının odak noktasını Spinoza'nın *Ethica*'sı oluşturur. Knebel'e yazdığı bir mektupta, "Spinoza'ya, onun ruhu çok daha derin ve saf olsa da çok yakın hissediyorum" demektedir (G. Jellinek, "Die Beziehungen Goethes zu Spinoza", *Ausgewählte Schriften* I, s. 184-5). Boiserée, Goethe'nin yaşlılığında da *Ethica*'yı yanından ayırmadığını söyler (G. Jellinek, "Die Beziehungen Goethes zu Spinoza", s.187). Özellikle Tanrı ile doğa ilişkisi Goethe için çok önemlidir (G. Jellinek, "Die Beziehungen Goethes zu Spinoza", s. 192-4).

29. G. Jellinek, "Die Beziehung Goethes zu Spinoza", s. 179-207

1878'de "Hak, Haksızlık ve Ceza'nın Sosyal Etik Anlamı" başlıklı doçentlik tezi yayımlanır.[30] Farklı ceza hukuku teorilerini ortaya koyduğu bu eserde Jellinek, suçluluğun sosyal boyutunu ele alır. Bu çerçevede de Kant, Hegel, Hobbes ve Spinoza gibi düşünürlere göndermede bulunur. İrade özgürlüğü üzerine farklı teorileri ortaya koyduğu bölümde Spinoza'nın *humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* sözüne atıfta bulunur.[31] Özellikle, Spinoza'nın suçluları zehirli yılanlara benzetmesinin haklı bir çıkarım olduğunu, Lombroso'nun önermelerinin ise aydınlatıcı olmaktan uzak olduğunu belirtir.[32]

Jellinek'in Spinoza'ya âşina olduğunun bir başka göstergesi, 1902'de yayımlanan İnsan ve Yurttaş Haklarının kaynağının Amerikan kolonilerinde olduğuna ilişkin yazısına Boutmy tarafından yapılan eleştiriye cevabındadır.[33] Jellinek'in insan haklarını reforma dayandırdığı için yanlı bir Alman bakış açısına sahip olduğuna ilişkin Boutmy'nin eleştirisine cevabında Jellinek, metoda ilişkin duruşunu şu sözlerle açıklamaktadır: "Özellikle belirtmeliyim ki, bilimsel bir sorunu ele alışımda [...] sanki çizgiler, yüzeyler ve bedenlere ilişkinmiş gibi hareket ederim[,] *ac si questio de lineis, planis aut corporibus esset.*"[34] Bu da Spinoza'nın *Ethica*'sına yapılmış bir göndermedir.[35]

1900'de yayımlanan ve büyük yankı uyandıran *Genel Kamu Hukuku* başlıklı eserinde Jellinek, Spinoza'ya birçok yerde atıf ya-

30. Suçluluğun sosyal boyutuna dikkat çektiği bu eserde adalet kavramını ele alır. Adalet kavramının Hobbes'a yaptığı bir gönderme ile devlet içerisinde öğrenildiğini belirten Jellinek, psikolojik öğeleri de kattığı bir adalet kavramından bahseder. Bu çerçevede dayanışma kavramının önemini vurgular. Sosyal etiğin temeline, ne bir diğerinin kurdu olan insanı ne de iyi vahşiyi koymadığını, çünkü antropolojik ve etnografik çalışmaların tek bir insan doğasından bahsedilemeyeceğini gösterdiğini söyler. Sosyal etik, Jellinek'e göre, topluluğun gelişimine göre değişen ve gelişen bir yapıdadır. İnsanların ihtiyaçlarını giderme itkisinin bir diğer itkiyle, yani başka varlıklarla birlikte yaşama ihtiyacıyla birleştiğini söyler (G. Jellinek, *Die Sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe*, Alfred Höler, Viyana, 1878, s. 17).

31. *A.g.e.*, s. 68-9.

32. *A.g.e.*, s. 71.

33. G. Jellinek, "La déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Réponse de M. Jellinek à M. Boutmy", *Ausgewählte Schriften und Reden* 2, Scientia Verlag, Aalen, 1970, s. 64-5.

34. G. Jellinek, "La déclaratoion des droits de l'homme et du citoyen. Réponse à M. Boutmy", *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, yay. haz. Roman Schnur, 1974, s. 113.

35. *E* III, Önsöz. Manfred Walther, "Spi oza in der Rechts und Staatslehre der Weimarer Republik. Eine Vergessene Tradition", s. 571.

par. Bacon, Locke, Berkeley, Hume, Descartes, Spinoza ve Kant'ın temel prensipleri deneyimden çıkarsadıklarını ve tüm disiplinlere uyguladıklarını söylemektedir.[36]

Yeniçağ güç teorisini ele aldığı bölümde, "teolojik dünya görüşü ile savaş" kısmında, Spinoza'daki hak ve güç özdeşliğinin yanlış anlaşılmasına değinir ve *TP* 2/4'e[37] gönderme yaparak her şeyin zorunlu olarak gerçekleştiğini, bu nedenle "sonsuz tabiat olaylarına göre hak ve haksızlığa ilişkin objektif bir ölçümüz" olmadığını söyler ve "gücü olmayan bir iktidarın kendini iddia edemeyeceği"ni belirtir. Bireyin gücünden ayrı göreceli, pozitif bir hukuki düzenlemenin gerekli olduğundan bahseder.[38]

Jellinek, Spinoza'nın sözleşme düşüncesinin temelindeki güç teorisinden bahseder. "Sözleşmenin tabii hukuk temelli eleştirisi" bir kez ifade edilen konsensüsün, Spinoza'ya göre kesinlikle sürekli bağlayıcı olmadığını belirten Jellinek, bu şekilde Spinoza'da sözleşmelerin tabii hukuk uyarınca bağlayıcı olmadığına dikkat çeker; "bu nedenle devleti kuran sözleşme[nin] [...] kendi üyelerinin objektif olarak zorunlu gördükleri, özgürce tanıdıkları insani güç birliğine dayandığı"nı söyler. Burada *TTP*'nin 16. Bölümüne gönderme yapar.[39] Güç teorisini ele alırken Hobbes ve Spinoza'ya atıf yapan Jellinek, Spinoza'da bu şekilde sözleşme teorisinin dengelendiğini ifade eder.[40] Jellinek, güç teorisini eleştirirken, onun devleti açıklamaktan ziyade yok etmekte olduğunu belirtir. Güç teorisinin sürekli var olan düzenle bir savaş anlamına geldiğini belirtir. Bunu da, yönetilenin psikolojisinin bütün araçlarla yönetime gelmek olacağını söyleyerek açıklar.[41]

Jellinek, sözleşme teorisini ele alırken Adolf Menzel'in makalesine de gönderme yapar. Bu makalede, Rousseau'nun toplum sözleşmesine ilişkin "öğretisi" ile Spinoza düşüncesi arasındaki

36. G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, Verlag von Julius Springer, Berlin, 1929, s. 157.

37. "Doğal hakla, öyleyse, her şeyin kendileri uyarınca olduğu doğanın yasalarını ya da kurallarını, yani doğanın gücünün kendisini anlıyorum. Sonuç olarak, tüm Doğanın ve dolayısıyla her bireyin doğal hakkı gücünün yettiği yere kadar uzanır ve o halde bir insan kendi doğasının yasalarına göre yaptığı her şeyi doğanın egemen hakkı uyarınca yapar ve doğa üzerinde gücü ölçüsünde hakkı vardır" (Benedictus Spinoza, *Tractatus Politicus*, Çev. Murat Erşen, Dost Kitabevi Yay., Ankara, s. 16).

38. G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, s. 193.

39. *A.g.e.*, s. 216.

40. *A.g.e.*, 194.

41. *A.g.e.* 196.

benzerliklere işaret edilir. Bu arada, çok kısaca Adolf Menzel'den bahsetmek gerekirse; Menzel, Viyana Üniversitesi'nde Devlet ve İdare Hukuku, daha sonraları da Hukuk Sosyolojisi Kürsüsünde çalışmıştır ve 1898-1908 yılları arasında Spinoza üzerine altı makale kaleme almıştır.[42] Bu makaleler büyük ilgi uyandırmıştır[43] ve daha sonra *Devlet Teorisi Tarihine Katkılar* başlıklı eserde 1929 yılında yayımlanmıştır.[44] Menzel, Spinoza'nın devlet teorisinin uzun süre görmezden gelindiğini söylemektedir. İlk monografinin H.C. Sigwart'ınki[45] olduğunu, bunu Robert von Mohl'ünkünün

---

42. Bunlar sırasıyla: "Spinoza'nın Devlet Teorisinde Dönüşümler", Joseph Unger, 1898, yenibasım 1974, s. 46-86; "Machiavelli-Studie", *Zeitschrift für das Privat- und Öffentliche Recht der Gegenwart (=Grünhuts Zwitschrift)*, Sayı 29, 1902, s. 561-86 ("II. Machiavelli und Spinoza", s. 566-77); "Homo sui juris, eine Studie zur Staatslehre Spinozas", *Zeitschrift für das Privat- und Öffentliche Recht der Gegenwart (=Grünhuts Zwitschrift)*, Sayı 32, 1904, s. 77 ; "Der Sozialvertrag bei Spinoza", *Zeitschrift für das Privat- und öffentliche Recht der Gegenwart*, Sayı 34, 1907, s. 551-60; "Spinoza in der deutschen Staatswissenschaft der Gegenwart", *Schmollers*, Sayı 31, 1907, s. 35-48; "Spinoza und das Völkerrecht, ZVölkR", 1908, s. 17-30.

43. Jellinek'in eserlerinde birçok kez Adolf Menzel'in çalışmalarına gönderme yapılmaktadır. Bkz. Manfred Walther, "Die Staatslehre Spinozas. Die (Neu-) Endeckung der politischen Philosophie durch Adolf Menzel", *Der Staat*, Sayı 42, 2003, s. 284 (294vd.).

44. Bu eserin 13. Bölümünde Menzel, Spinoza'nın hukuki pozitivizmini, tabii hukuk kavramını, terminolojisinin kendine has özelliklerini ortaya koymaya, siyasetçi ve sosyolog olarak Spinoza'yı ele almaya çalışır. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin 16. Bölümünde Spinoza'nın tabii hukuktan bahsettiğini söyleyen Menzel, onun klasik tabii hukuku eleştirdiğini ve Hobbes'tan farklı olarak, pozitif hukuk dışında yükümlülük yükleyen normları reddettiğini belirtir (Adolf Menzel, *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre*, s. 284). Menzel, Spinoza'da kozmik anlamda bir tabii hukuktan bahsedilebileceğini söyler. Spinoza'da sadece pozitif hukukun norm yüklediğinden bahsederek, tabii halde haksızlık, günah gibi kavramların olmadığını, bunların ancak devlet içinde var olduğunu söyler (*A.g.e.*, s. 285). Menzel, Spinoza'nın güçlü bir iktidar istemesinin sebebinin kilisenin gücünü kırmak ve vicdan özgürlüğünü sağlamak için olduğunu belirtir (*A.g.e.*, s. 287). Machiavelli ile Spinoza arasında farkı, Machiavelli'nin prensin çıkarlarını koruması, Spinoza'nın ise toplumun çıkarlarını koruması olarak ortaya koyar (*A.g.e.*, s. 302). Roma hukukuna göre bir insanın ya *sui iuris* ya da *aleni iuris* olduğunu belirten Menzel, Spinoza'da bir kişinin kısmen *sui iuris* olabileceğinden bahseder. Aynı durum devletler için de geçerlidir (*A.g.e.*, s. 305).

45. Bahsi geçen Monografi: *Vergleichung der Rechts- und Staats-Theorien des B. Spinoza und des Th. Hobbes* [*B. Spinoza ve Th. Hobbes'un Devlet ve Hak Teorilerinin Karşılaştırılması*], Osiander, Tübingen, 1842. Bunun dışında Sigwart'ın Spinoza'yla ilgili *Historische und Philosophische Beiträge und Erläuterung des Spinozismus* [(*Spinozacılığa İlişkin Tarihsel ve Felsefi Katkılar*), Tübingen, 1838] ve *Über den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie* [(*Spinozacılığın Kartezyen Felsefe ile İlişkisi*), Osiander, Tübingen, 1816] başlıklı eserleri de mevcuttur.

izlediğini söylemektedir. Bluntschli, Janet, Rosin[46] ve Gierke[47] gibi yazarlara atıf yaptığı eserinde, Spinoza'da "tabii hak", "sözleşme" teorilerinin bambaşka bir anlam taşıdığını söylemektedir.[48] Menzel, Jellinek'in, Spinoza'nın tabii hukuk anlayışının yanlış yorumlandığını belirttiğini de ifade etmektedir.

Jellinek'in eserdeki son göndermesi ise, "Sınırlayıcı Devlet Amaçları Öğretisi" başlığı altındadır. Devletin, "güvenlik ya da özgürlük, yahut da hukuk"la sınırlandırılabileceğinden bahseden Jellinek, aslında bu üçünün birbiriyle bağlantılı olduğunu söylemektedir. Özgürlük teorisinin farklı formları olduğunu söyleyen Jellinek, Spinoza'da bunun zihinsel özgürlük, Locke'ta ise özel hukuk alanına ilişkin bir özgürlük olduğunu belirtir.[49] Spinoza, devlet teorisinin sistematik olarak açıklanması için Jellinek'e pozitif bir dayanak noktası olarak hizmet ediyordu.[50]

Son olarak, Jellinek'in mektuplaşmalarındaki Spinoza göndermelerine göz atalım.

Ehrenberg, Jellinek'in mektuplaştığı önemli kişilerden biridir. Bu mektuplaşmalarda felsefi ve hukuki göndermeler de vardır. Özellikle Spinoza ve Kant, Jellinek'in bu mektuplarda gönderme yaptığı önemli iki düşünürdür. Arkadaşının hastalığını kötü çalışma koşullarına bağlayan Jellinek, *primum vivere deinde philosophari* diyerek, Spinoza'nın da *Ethica*'sını altmışında yazsaydı daha uzun yaşayacağını söylemektedir.[51] Espirili bir şekilde kategorik bir imperatifle mektup yazdığını söylediği Ehrenberg'i, "bedensel rahatsızlıklarını Spinoza'nın nasıl hissettiğini mi anlamaya çalışıyorsun" diyerek alaya alır.[52] Kant'ın bir yaz filozofu olmadığını, o nedenle Goethe'nin Spinoza'ya yakınlığını anladığını, çünkü onun bir kış filozofu olmadığını söyler.[53] Jellinek, Ehrenberg'e bir mektubunda, "İnsan Spinoza'nın *Ethica*'sını yüz kere okumuş olsa

46. Rosin'in eseri "Bismarck und Spinoza: Parallelen ihrer Staatsanschauung" [Bismarck ve Spinoza: Devlete Bakış Açılarındaki Paralellikler], *Festschrift Otto Gierke zum Siebzigsten Geburtstag*, Böhlau, 1911.

47. Menzel, Otto von Gierke'nin, "Johann Athusius" ile ilgili eserinde Spinoza'ya göndermeler olduğundan bahseder.

48. Adolf Menzel, *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre*, s. 269.

49. G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, s. 246.

50. Marcel Senn, *Spinoza und die deutsche Rechtswissenschaft*, Schultess Polygraphischer Verlag, Zürih, 1991, s. 85.

51. Christian Keller, Victor Ehrenberg ve Georg Jellinek, *Briefwechsel 1872-1911*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005, s. 155.

52. *A.g.e.*, s.157.

53. *A.g.e.*, s.192.

da, yine de bir çocuk gibi tutkularının esiri olabilir" demektedir.[54] Babasına yazdığı bir mektupta ise, çalışmak ve araştırmak konusundaki hevesini tarif ederken, şimdi Spinoza'nın *amor dei intellectualis* ile ne kastettiğini anlıyorum demektedir.[55]

V. Sonuç

Aslında Hegel'den itibaren yavaş yavaş devlet teorisinde yer almaya başlayan Spinoza'nın, özellikle 1898-1910 yılları arasında daha sık atıf yapılan bir düşünür haline geldiğini görüyoruz.[56] Sadece Almanya'da değil, İngiltere'de[57] ve Fransa'da[58] da Spinoza'nın devlet teorisine göndermeler artmıştır. Ancak bu çalışmada, Almanya'da Hegel'den Jellinek'e kadar olan dönem özellikle Heidelberg Üniversitesi'nde ders veren düşünürler aracılığıyla ele alınmıştır. Spinoza'nın daha sonra Weimar Cumhuriyeti (1918-1933) döneminde de sıklıkla atıf yapılan bir düşünür haline geldiğini görüyoruz. Bu dönemde Spinoza'ya gönderme yapan düşünürler arasında, Hugo Preuss (1860-1925), Hermann Heller (1891-1933) ve Carl Schmitt (1888-1985) bulunmaktadır. Ancak 1930'lardan sonra Spinoza unutturulmaya ve devlet teorisinden çıkartılmaya çalışılmıştır.[59] Almanya'da Manfred Walther, Marcel Senn, Wolfgang Bartuschad, Konrad Hecker gibi yazarlar sayesinde Spinoza, siyaset ve devlet teorisinde tekrar gündeme gelmeye başlamıştır. Ayrıca Almanya'da 1988'de kurulan "Spinoza Topluluğu" da Spinoza'nın tekrar canlanmasına önemli katkıda bulunmuştur.

---

54. *A.g.e.*, s. 236.
55. Camilla Jellinek, *Ein Lebensbild, Ausgewähle Schriften und Reden*, Scientia Verlag, Aalen, 1970, s. 20.
56. Adolf Menzel, *Beiträge zur Staatslehre*, s. 269.
57. İngiltere'de Pollock, Robert A. Duff, Vaughan gibi düşünürler Spinoza'nın devlet teorisine gönderme yapmaktadırlar. Pollock, Spinoza'nın hukuki pozitivizminin Bentham'ı ve Austin'i öncelediğini belirtmektedir. Duff, Spinoza'nın Aristoteles ile Hegel arasında siyaset felsefesi açısından en önemli katkıyı sağlayan düşünür olduğunu söylemektedir. Vaughan ise, Spinoza'nın siyasi görüşleri felsefesiyle aynı düzeyde olmasa da, Aristoteles'ten beri bilimi önyargısız ele alan ilk düşünür olduğunu söyler (Adolf Menzel, *Beiträge zur Staatslehre*, s. 270).
58. Fransız düşünürler arasında Menzel'in saydıkları Worms, Delbos, Janet, Espinas'tır. Espinas'ın *Die tierischen Gesellschaften* başlıklı eserinde Spinoza'nın, Aristoteles'ten itibaren ilk kez kolektif bir birliğin mümkün olduğu düşüncesini ortaya attığını belirtir (Adolf Menzel, *Beiträge zur Staatslehre*, s. 270).
59. Manfred Walther, "Die Staatslehre Spinozas. Die (Neu-)Entdeckung der politischen Philosophie Spinozas durch Adolf Menzel", *Der Staat*, Cilt 42, 2003, s. 297.

Spinoza'da *Fortitudo* ve Barış Üzerine[1]

Gaye Çankaya Eksen

Politik İnceleme'de (V, §4) Spinoza şöyle diyor:

> Tebaası (*subditi*) korkuyla paralize edilmiş olduğu için silahlanmamış olan bir sitenin (*civitas*) barış içinde olduğunu değil, daha ziyade savaşsız olduğunu söylemek gerekir. Barış aslında savaşın yokluğu değil, ruh kuvvetinden (*fortitudo*)[2] doğan bir erdemdir; zira itaat sitenin ortak kararlarına uygun olanı yapmaya yönelik sürekli bir iradedir. Bunun dışında, barışı, kölelikten başka bir şey bilmeden koyun sürüsü gibi davranan tebaasının ataletine bağlı olan bir site, "site"den ziyade "çöl" olarak adlandırılmayı hak eder.[3]

1. Bu çalışma, 14,501,002 no'lu proje kapsamında, Galatasaray Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından desteklenmiştir.

2. Türkçede "ruh kuvveti" şeklinde kullanmayı tercih ettiğimiz *fortitudo* kavramı, çeşitli Fransızca çevirilerde farklı şekillerde karşılanmıştır. Bizim "ruh kuvveti" tercihimizin temelinde yatan Fransızca kavram olan *force d'âme*, hem Charles Ramond çevirisinde (*Traité politique*, PUF, Paris, 2005) hem de Charles Appuhn çevirisinde (*Traité politique*, GF Flammarion, Paris, 1966) *fortitudo* karşılığında kullanılan Fransızca kavramdır. Emile Saissait çevirisinde (*Traité politique*, Librairie Générale Française, Paris, 2002) ise *fortitudo* karşılığı olarak *la vigueur d'âme* ("ruh sağlamlığı" diye çevrilebilir) kullanılmıştır. Madelaine Francés'in çevirisinde ise (*Traité de l'autorité politique*, Editions Gallimard, Paris, 1954) *fortitudo* kavramı *force de caractère* ("karakter kuvveti" olarak çevrilebilir) şeklinde karşılanmıştır ve bu çeviri tercihi İngilizce Spinoza literatüründe tercih edilen *strength of character* ("karakter kuvveti" olarak çevrilebilir) ile daha belirgin bir şekilde örtüşmektedir. Türkçede yayımlanmış *Politik İnceleme* çevirisinde (*Tractatus Politicus/Politik İnceleme*, Fransızcadan Çev. Murat Erşen, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2007, 2009) ise bu kavram "ruh gücü" şeklinde kullanılmış (Bu kavramın *Ethica* bağlamında Türkçeye farklı aktarılışlarıyla ilgili bkz. dipnot 9.). Türkçede Spinoza terminolojisindeki farklı tercihleri tartışmaya açmanın Türkiye'de Spinoza üzerine düşünmenin önemli bir veçhesi olduğuna inandığımızdan, uzun dipnotları göze alarak bu karşılaştırmalı yaklaşımı en azından bu yazının temel kavramları açısından ortaya koymayı tercih ettik.

3. Charles Ramond tarafından yapılmış olan Fransızca çeviri (*Traité politique*, PUF,

Bu pasajdaki bizim için kritik önem taşıyan cümleyi biraz daha vurgulu bir şekilde ifade etmek de mümkün: Barış, savaşın yokluğu değil, *herkes*in ruh kuvvetinden kaynaklanan bir erdemdir. Bu şekilde ifade ettiğimizde, Spinoza'da toplumsal barışın her tekil bireyde kaynağını bulduğunu, her tekil bireyin "ruh kuvveti"nin barışın kurucu unsuru olduğunu daha belirgin bir şekilde söylemiş oluruz.

Politik İnceleme'de barışı ve toplumsal uyumun sürdürülmesini belirleyen *fortitudo* kavramının *Ethica*'da da merkezî bir önemi olduğunu fark ettiğimizde, Spinoza'da verimli bir etik-politika bağlantısını açığa çıkarma imkânı doğar. "Ruh kuvveti", yani *fortitudo* kavramını Spinoza *Ethica*'nın III. Kitabının, 59. Önermesinin Notunda kullanır ve bu kavram altında biri bireysel, diğeri sosyal iki aktif arzunun altını çizer: Sağlamlık (*animositas*)[4] ve yüce gönüllülük (*generositas*).[5]

Barışın ve toplumsal uyumun *Ethica*'da açıklanan iki aktif arzuya referansla temellendiriliyor olması, Spinoza'da politik ve etik anlamda belli bir hedefin gözetildiğini de ifade eder. Nedir bu hedef? Bu hedefin, tekil bireylerin ve özgürlüklerin –arzuları hep hesaba katarak tanımlanan– kurucu rolünü gözeterek ortak özgürlüğün ve birlikte yaşamın sürdürülmesine dair gerçekçi bir analiz ortaya koymak olduğunu söyleyebiliriz. Spinoza'nın felsefi sisteminde politik düzenin kuruluşu meselesi de, kurulan düzen içinde uyumlu bir yaşamın sürdürülmesi meselesi de bir ilişkiler ağı içinde ortaya çıkan dinamizmin sürekli olarak yeniden dü-

---

Paris, 2005) temel alınarak Türkçeye çevrilmiştir ("Une cité dont les sujets, paralysés par la crainte, ne prennent pas les armes, doit être dite plutôt sans guerre qu'en paix. La paix en effet n'est pas l'absence de guerre: c'est une vertu, qui naît de la force d'âme; car l'obéissance est la volonté constante d'accomplir ce qui doit être fait selon le décret commun de la Cité. Du reste, une Cité dont la paix dépend de l'inertie de sujets conduits comme du bétail pour n'apprendre rien que l'esclavage mérite le nom de 'désert' mieux encore que celui de 'Cité'").

4. Bernard Pautrat'nın (*Ethique*, Le seuil, Paris, 1988), Charles Appuhn'ün (*Ethique*, GF Flammarion, Paris, 1965) ve Roland Caillois'nın (*L'Éthique*, Gallimard, Paris, 1954) *Ethica* çevirilerinde *animositas* karşılığında *fermeté* kelimesi kullanılmış. Edwin Curley'nin İngilizce Ethica çevirisinde de (*A Spinoza Reader, The Ethics and Other Works*, Princeton University Press, 1994) bu kavram *tenacity* kelimesiyle karşılanmış. Bu kavramın Türkçedeki kullanımıyla ilgili bkz. dipnot 10.

5. Bernard Pautrat'nın, Charles Appuhn'ün ve Roland Caillois'nın *Ethica* çevirilerinde *generositas* karşılığında *générosité* kullanılmış. Edwin Curley'nin İngilizce *Ethica* çevirisinde de bu kavram *nobility* kelimesiyle karşılanmış. Bu kavramın Türkçedeki kullanımıyla ilgili bkz. dipnot 11.

zenlenmesiyle doğrudan ilgilidir. *Politik İnceleme*'de Spinoza'nın yaptığı barış tanımına baktığımızda da şu fikir çıkar karşımıza: Barış ya da toplumsal uyum, politik kurumların kusursuz işleyişinin ötesinde bir yerde kaynağını ve hatta imkânını bulmak durumundadır; diğer bir deyişle, her bireyin "ruh kuvveti"nde ve ortak yaşamın yasasına gönüllü itaatte.

Politik İnceleme'deki barış tanımının etik-metafizik kaynaklarını açığa çıkarmanın önemini vurgularken, Spinoza'da politik kurumların kusursuz işleyişini sağlamak, birlikte yaşamı nesnel bir düzene oturtmak, politik düzeni belli bir ritme ve rutine bağlayarak sürdürmek fikrinin önemini de hep akılda tutmak gerekir. Tam da *Politik İnceleme*'de Spinoza'nın yaptığı şey, üç farklı rejim (aristokrasi, monarşi, demokrasi) içinde politik işleyişin en sorunsuz biçimde sürdürülebilmesi için bir tür *çerçeve* oluşturmaktır. Sonuçta, dikkat etmek gerekir ki, *Politik İnceleme*'de Spinoza net sayılarla, meclislerin düzenlenişinde gözetilmesi gereken ilkelerle, oranlarla, zamansal belirlemelerle konuşur. *Politik İnceleme*'de hemen göze çarpan, kurumlara dair rakamsal bir netlik oluşturma arzusunun elbette bir önemi vardır; zira Spinoza her üç rejimde de kurumsal düzenlemelerin nasıl olması gerektiğini anlatırken, *pratik bir sorumluluk* alır. Kendi dönemi içinde gözlemlediği farklı politik rejimlerin işleyişinin yetkinleştirilmesi için kendi *pratik* önerisini ortaya koyar bu eserinde. Sonuçta *Politik İnceleme*'de sunulan analizler tamamen uygulamaya yönelik önerilerdir ve uygulanabilirlik bir kesinlik gerektirir. Ama her halükârda Spinoza'nın basitçe bir "siyasetbilimci" olmadığını akılda tutmak gerekir. Barışın tesis edilmesi için politik kurumların işleyişinin düzenlenmesinin ötesinde bir yere daha referans yapmaya ihtiyaç duyar Spinoza: Tekilliklerin "ruh kuvveti."

Spinoza'nın politik düzenlerin yetkinleştirilmesine dair önerilerinin kökeninde duran etik/metafizik düzleme "ruh kuvveti" kavramı üzerinden geçmek, düşünürün hem siyaset felsefesinin hem de etiğinin işleyişini açığa çıkarmak için iyi bir yöntem olabilir. Biz bu yazıda, barış-*fortitudo* hattı üzerinden Spinoza düşüncesindeki etik-politik bütünlüğün önemli bir veçhesine işaret etmek istiyoruz.

Spinoza'nın barış anlayışına odaklanarak onun felsefi sistemine bakmak, Spinoza'yı hızlıca çağdaşı Hobbes'un politik teorisinden ayırmaya da imkân verir. Zira, barışı "savaşın yokluğu"ndan

ayırırken Spinoza'nın karşı çıktığı barış anlayışı açıkça Hobbes'un-kidir.[6] *Politik İnceleme*'de politik kurumların yetkinleşmesiyle son derece ilgili görünen analizlerin temelinde, *conatus* kavramı çevresinde şekillenen bir güç/hak teorisi olduğunu fark etmek ve Spinoza'yı özgün bir bireylerarasılığın teorisyeni olarak görebilmek de onu Hobbesçu bir toplumsal sözleşme anlayışından ayırır. Böyle düşündüğümüzde, Spinoza'da birlikte yaşamın uyum içinde sürdürülebilirliği meselesinin yalnızca kurumsal düzenlemelerle ilgili olmadığını tekrar etmiş oluruz. Toplumsal varoluşun dinamiklerini anlamak için daha geniş bir analiz, Spinoza'nın etiğine/metafiziğine uzanan bir analiz mecburidir.

Spinoza'yı Hobbes'tan açıkça ayıran noktalardan bir diğeri de, barışın yurttaşların ataletinden *başka bir temele* ihtiyaç duyduğunun vurgulanmasıdır. Bu noktada, Spinoza'nın barışı bir "erdem" olarak tarif edişinin de ne anlama geldiğini düşünmemiz gerekiyor. *Ethica*'nın IV. Kitabının, 8. Tanımında Spinoza erdemden ne anladığını şöyle açıklıyor:

> Erdem ve güç deyince aynı şeyi anlıyorum, yani (III. Bölümün 7. Önermesine göre)[7] erdem insana atfedildiğinde, insanın, yalnızca kendi doğasının yasalarıyla anlaşılabilecek etkiler yaratması anlamına gelen özü ya da doğası anlaşılır.

Tam da bu "erdem" tanımından hareketle hatırlamamız gereken, Spinoza'yı Hobbes'tan ayıran güç-*conatus*-hak eşitliğinin de gereği olan, her tekil bireyin kendi varlıkta kalma çabası dolayısıyla gündeme gelebilecek olan bir konu da, Spinoza'da toplumsal varoluşun çatışmalı yapısı konusudur. Spinoza, erdemi, her tekil bireyin kendi doğasının yasalarına uygun davranışı olarak tanımladığında, bizi her tekilliğin kendine özgü doğasının ve yetkinliğinin olumlandığı bir farklılıklar alanına sokar. Ancak Spinoza'da söz konusu olan, farklılıkların etkileşim alanı olarak önümüzde açılan etik/metafizik düzlemde de bir uyum içinde yaşam arayışı vardır. Bu düzlemde toplumsal uyum, tekil farklılıkların ve arzuların *törpülenmesi*yle ulaşılacak anonim bir yurttaş tanımı üzerinden değil, farklı arzuları ve yetkinlikleri olumlamayı sürdürerek yakalanmaya çalışılır. Barış ya da uyum içinde bir toplumsal yaşam, bir durağanlık ya da bir mutlak itaat dönemi olarak

6. Thomas Hobbes, *De Cive*, I, §13.

7. *Conatus* tanımını takip eden "edimsel öz" tanımını içeren önerme.

tanımlanamaz; zira Spinoza'da bireysel varoluşlar arasında mutlak ve sürekli bir çatışmasızlık olabileceğini düşünmek mümkün değildir. Barış, elbette minimum çatışmayla tarif edilen bir ortak yaşamı ifade eder, ancak çatışmaların minimize edilmesi, mutlak bir düzene itaatle değil, sürekli bir ortak çözüm üretme süreci içinde, ortak yasaya uyumlu davranma arzusunu her bireyde sürekli olarak yeniden kurmakla mümkün olur. Bu anlamda Spinoza'nın süreklilik, istikrar, uyum ve barış anlayışı mutlak bir yasaya itaati değil, sürekli bir ortak yaratım sürecini, yasa ile bireyler arasındaki ilişkinin sürekli yeniden düzenlenişini ve gönüllü itaatin terimlerinin ortak kuruluşunu toplumun temeline koyar. Böyle baktığımızda, politik düzen de, tekilliklerin birbirinden farklı arzularının tatmini için ortak çözümün üretilmesine yaramalıdır.

Spinoza'nın her üç rejimde de "çokluğun gücü" [8] olarak tarif ettiği egemen güç, aktif bir toplumsal üretim süreci içinde yaşamaya dair arzuyu her bireyde canlı tutabilmelidir. Bireysel varoluşların her birinin kendi varlıkta kalma stratejisiyle birleştirebileceği bir ortak varlıkta kalma stratejisine katılabilmesi için politik egemenliğin etkinleştirilmesi, yalnızca mutlak bir yasanın dayatılmasıyla mümkün olamaz Spinoza'ya göre. Bireysel varlıkta kalma çabasının toplumsal uyumla, barışla bütünleştiği bir politik düzen, çokluğun gücü ile tanımlanan egemenliğin ortak yaratımı olan bir süreç içinde açığa çıkar. Spinoza'nın *Politik İnceleme*'de (V, §4) söylediği gibi, mutlak yasa ve mutlak itaat, özgür bir toplumun değil, "çölleşmiş" bir ortak yaşamın ifadesi olabilir ancak. Tekil bireylerin kendi varlıkta kalma stratejileriyle toplumsal var olma stratejisi arasında bir dengenin yakalanması ve bu dengeyi aslında sürekli olarak yenilenen çatışmaların çözümlenmesiyle tekrar tekrar farklı şekillerde kurabilmek, Spinoza'nın asıl konusudur. Toplumsal barışın ve uyumun politik olarak olumlanması aynı anda –ve paradoksal bir biçimde– çokluğun tahakküme direnme hakkı dolayısıyla ortaya çıkabilecek ya da tekil varoluşların doğal hakkının sürekli etkinliği içinde ortaya çıkabilecek çatışmaların olumlanmasını da içerir.

Bireysel arzuların hep belirleyici ve dönüştürücü olduğu bir toplumsal barış anlayışının kaynağı olarak Spinoza'nın bize sunduğu *fortitudo*nun, yani "ruh kuvveti"nin, nasıl anlaşılması gerektiğine bakalım şimdi *Ethica*'da:

8. Benedictus Spinoza, *Politik İnceleme*, II, §17

Anladığı sürece, zihne ilişkin olan duygulardan çıkan tüm eylemleri, *ruh kuvvetine* (*fortitudo*)[9] bağlıyor ve bunu da sağlamlık (*animositas*)[10] ve yüce gönüllülük (*generositas*)[11] olarak ikiye ayırıyorum. Çünkü sağlamlık (*animositas*) deyince, bireylerin yalnızca aklın buyruğu doğrultusunda kendi varlıklarını sürdürme çabasına neden olan arzuyu anlıyorum. Ve yüce gönüllülük (*generositas*) derken de, bireylerin, yalnızca aklın buyruğu doğrultusunda, diğer insanlara yardım etmesine ve onlarla dostluk bağları kurmasına neden olan arzuyu anlıyorum. Buna göre, sadece failin yararına yönelik olan eylemleri sağlamlığa (*animositas*), başkasının yararına da yönelik olan eylemleri ise yüce gönüllülüğe (*generositas*) bağlıyorum. O halde itidal (*temperantia*), ayıklık (*sobrietas*), tehlikeli anlarda serinkanlılık (*animi in periculis præsentia*) gibi duygular bir tür sağlamlık, tevazu (*modestia*),[12] merhamet (*clementia*) gibi duygular ise bir tür yüce gönüllülüktür.[13]

Hatırlanacağı gibi Spinoza, *Politik İnceleme*'de "barış"ın bir erdem olarak "ruh kuvveti"nden kaynaklandığını söyledi ve *Ethica*'da da "ruh kuvveti"nden ne anlamamız gerektiğini bu şe-

9. *Fortitudo*yu *Politik İnceleme* bağlamında "ruh kuvveti" olarak Türkçeye aktarırken karşılaştırmalı olarak kullanıma soktuğumuz Fransızca, İngilizce ve Türkçe çevirileri ilk dipnotta belirttik. Türkçede bulunan 3 farklı *Ethica* çevirisinde ise bu kavram, Hilmi Ziya Ülken tarafından "ruh kuvveti" olarak, Aziz Yardımlı tarafından "dayanıklılık" olarak, Çiğdem Dürüşken tarafından ise "cesaret" olarak kullanılmış.

10. *Fortitudo*yu açıklarken Spinoza'nın kullandığı, kavramın bireysel veçhesini ifade eden *animositas*ı Türkçeye aktarırken Çiğdem Dürüşken ve Aziz Yardımlı çevirilerinde "yüreklilik", Hilmi Ziya Ülken çevirisinde ise "metinlik" tercih edilmiş. *Animositas* kavramının (*fortitudo*nun bireysel veçhesini ifade eden bir kavram olması bakımından) bir tür bireysel *karakter sağlamlığı*nı Türkçede de hissettirebilmesi için *sağlamlık* kavramını kullanmayı tercih ediyoruz. Daha önce değinilen farklı çevirilerde (bkz. dipnot 3) kullanılan Fransızca *fermeté*, İngilizce *tenacity* kavramlarının *animositas* karşılığı olarak kullanıldığına da dikkat ettiğimizde, bu kavramların sağlamlık, kararlılık, sebat ve azimlilik gibi anlamlar içerdiğini de daha belirgin bir şekilde ifade edebiliriz.

11. Spinoza'nın *fortitudo*nun içerisinde gördüğü, kavramın toplumsal veçhesi olan, *generositas*, Ç. Dürüşken ve A. Yardımlı çevirisinde "yüce gönüllülük" olarak çevrilmiş. H.Z. Ülken çevirisinde ise aynı kavram "yüksek gönüllülük" olarak kullanılmış.

12. A.Yardımlı ve H.Z. Ülken çevirilerinde "alçakgönüllülük", Ç. Dürüşken'in çevirisinde "kibarlık" şeklinde çevirilmiş, biz "tevazu"yu tercih ediyoruz.

13. *E* III, Önerme 59, Not. Türkçe tüm *Ethica* alıntılarında, Latinceden yapılan Çiğdem Dürüşken'in çevirisini kullanıyoruz: Benedictus Spinoza, *Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, Lat. Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yay., İstanbul, 2011. Ancak belli kavramlarla ilgili karşılaştırmalı okumalarımızı ve kendi tercihlerimizi belirttik; dipnotlarda farklılığı ve tercih nedenimizi açıkladık. Türkçede bulunan diğer *Ethica* çevirileri: *Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2004 ve *Törebilim*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2000.

kilde açıkladı. Barışın temeline iki aktif arzuyu koymakla Spinoza şunu ortaya koymuş da oluyor: Politik düzeni, ortak yaşamı uyum içinde sürdürmek, tek tek bireylerin varoluş modlarıyla, arzularıyla, kendileriyle ve başkalarıyla kurdukları ilişkilerle de ilgilidir. Her bireyin kendi kendisiyle (sağlamlık) ve diğerleriyle (yüce gönüllülük) kurduğu ilişkiyi belirleyen, bu ilişkinin hakiki ve özgürleştirici olmasını sağlayan bu aktif arzular,[14] kurulu düzenin uyum içinde işlemesini sağlarlar. Spinoza sağlamlık ile yüce gönüllülük arasındaki ayrımı, birinin tek bir bireyin yararıyla ilgili olduğunu, diğerininse, başkalarının da yararını gözeten bir arzu olduğunu kabul ederek yapıyor olsa da, Spinoza düşüncesinin bütünlüğü içinde, bu iki arzunun birbirinden ayrı düşünülemeyeceğini de söylememiz gerek. Şuna dikkat çekmek gerekir ki, Spinoza'da bireysel yararın desteklenmesi ve optimum düzeye çekilmesi, her zaman ortak yararın da gözetilmesiyle mümkün olur. O halde şöyle diyebiliriz: Sağlamlık ile yüce gönüllülük birbirinden tamamen ayrı düşünülebilecek arzular değildirler; bu arzular, belirli bir varoluş şeklinin farklı açılardan (bireysel ve toplumsal) tanımlanmasını sağlarlar. Bu iki arzuyla tanımladığımız varoluş şekli de "yalnızca aklın buyruğu doğrultusunda" diğerleriyle ve kendi varoluşuyla uyum içinde, kendi doğasına uygun yaşamayı ifade eder. Bunu biraz daha açalım.

Spinoza'nın pek çok defa söylediği gibi,[15] insana en iyi gelen şey, kendi benzerleriyle dostluk bağları kurmak ve kendi gücünü kendine benzer olanların gücüyle birleştirerek yaşamaktır. Spinoza düşüncesinde sosyal yaşamdan ayrı, tekil bir insan varoluşunun ancak bir soyutlama olarak düşünülebileceğini hep akılda tutmak gerekir. Böyle düşündüğümüzde, "sadece tek bir bireyi belirleyen arzular" ve "sosyal alanda karşılığı olan arzular" gibi bir ayrımdan ziyade, tekil varoluşların farklı açılardan ifade edilişleri olarak bu arzuları ele almak gerekir; zira bireysel arzuların her zaman sosyal alanda da bir karşılığı olduğunu görmemiz gerekir

14. Spinoza'da "arzu"nun nasıl tanımlandığını hatırlayalım: *E* III, Duyguların Tanımları, Tanım I.

15. *Ethica*'da III. Kitabın 59. Önermesinde, ruh kuvveti ve yüce gönüllülükten söz ederken bahsi geçen "başkalarıyla dostluk bağları kurma" teması Spinoza'nın etik-politik teorisi içinde önemli bir yer tutar. Bu temayı destekleyen önemli bir diğer *Ethica* önermesi de IV. Kitabın 37. Önermesidir. Aynı temanın Spinoza'da ortak yaşama dair belirleyiciliği, *Ethica*'da özellikle IV. Kitabın 9 ila 14 arasındaki Alt Başlıklarında çok belirgindir.

Spinoza'da[16]ve tabii, toplumsal varoluşun her zaman tekilliklerin arzularını dönüştürdüğünü de... Sonuçta, kendi dışındakiler üzerinde hiçbir etki yaratmadan var olan hiçbir şey yoktur.[17]

Spinoza düşüncesi, insani çokluğun bir güçler etkileşimi olarak ele alındığı bir sistem sunar bize. Ve bu yapı en açık şekliyle kendini yüce gönüllülük kavramının, dolayısıyla da ruh kuvvetinin Spinoza'nın duygular teorisi içinde işleyişinde kendini gösterir. *Ethica*'nın IV. Kitabının 46. Önermesine ve onun Kanıtlamasına bakalım:

> Önerme 46
> *Aklın kılavuzluğunda yaşayan insan başkasının kendisine olan nefretine, öfkesine ve küçümseyici türden ya da benzer tavırlarına elinden geldiğince sevgiyle, başka bir deyişle yüce gönüllülükle karşılık vermeye çalışır.*
> Kanıtlama
> [...] Nefret karşılıklı olduğunda büyür; ama sevgiyle yok edilebilir, öyle ki sonunda nefret sevgiye dönüşür. O halde aklın kılavuzluğunda yaşayan insan, başkasının kendisine olan nefretine ve bu türden duygularına sevgiyle, yani yüce gönüllülükle karşılık vermeye çalışacaktır.

Yüce gönüllülük, insanın bireysel eyleme kudretinde bir düşüşe yol açan duygulardan, nefretten kendini korumanın yoludur aslında. Nefret içeren duyguları (küçümseme, intikam gibi) hem kendimizde hem de başkasında beslememek için gösterilen çaba, bir yarar mantığının içinde, varlıkta kalma ısrarından doğar Spinoza düşüncesinde. Böyle baktığımızda yüce gönüllülük, basitçe bir karşılıksızlık, bir fazladan verme, cömertçe bir bağışlama eylemi değildir.

Spinoza'da duyguların işleyişine bakarken şu noktayı iyi anlamamız gerekir: Bir başkasına karşı duyduğumuz nefret de, onun bize karşı duyduğu nefretle karşılaşmak da, "birini keder kaynağı olarak tasavvur etmek"[18] anlamına gelir. Nefret, kendi karşılığıyla beslenerek artar ve karşılık bulduğunda yıkıcı gücü de yükselir. Duygular teorisi içinde nefretin yarattığı etki ve yayılışı *Ethica*'nın III. Kitabının belkemiğini oluşturan önermelerden biri olan 40. Önermede ve onu takip eden Kanıtlama ve Notta açıklanır. Bu

16. Spinoza'da etik, bireysel bir içselliğin ve niyetlerin analizi değil, sürekli diğerleriyle birlikte olan, davranışlarıyla kendi i ifade eden, tanımlanan insan bireyliğinin anlaşıldığı, açıklandığı alandır.
17. *E* I, Ö 36.
18. *E* III, Ö 39, Kanıtlama.

önermede Spinoza, nefretin doğrudan karşı nefreti doğurduğu duygusal zincirlenişi anlatır. Bir sonraki önermede de, aynı mantıkla, sevginin zincirlenişini açıklar. Önerme 42'ye geldiğinde ise, önceki iki önermeyle uyumlu bir biçimde, duyguların taklidi teorisine bir halka daha ekler ve sevgiyle motive olarak kendisine iyilik yaptığımız birinden karşılık görmemenin yaratacağı kederi açıklar. Bu önermeler arasındaki doğal bağ, bizce 43. Önermede kırılır ve Spinoza nefret zincirini sekteye uğratacak çözümü burada hızlıca ortaya atar: "Nefret karşı nefretle beslenir, artar ve nefrete sevgiyle karşılık vermek nefreti ortadan kaldırabilir." Nefrete karşı sevgi vererek onu kesintiye uğratmak ya da yok etmek, duyguların basit zincirlenişini (yani nefretin nefret doğurması, sevginin sevgi doğurması gibi) kırmayı ifade eder ve aslında bir duygu hesabı yapmayı gerektirir. Nefretin nefrete zincirlendiği basit duygu zincirlenişine dair bir tespitte bulunmak (bu nefret zincirlenişinin bende yarattığı kederden kurtulmamın benim için iyi ve gerekli olduğu tespiti), bu nefret akışını kıracak bir karar almak (nefreti nefretle besleyerek artırıp kederi artırmanın bana iyi gelmediğini, bu mücadeleyi farklı bir şekilde sürdürmem gerektiğini düşünmek) ve bir alternatif tavır üretmek (nefrete sevgiyle karşılık vermek) bu olumsuz duygu zincirlenişine aklın rehberliğinde yön vermek anlamına gelir. Demek ki, Nefrete sevgiyle karşılık verme isteğini belirleyen arzu da, yani yüce gönüllülük de, duyguların işleyişini hem kendi iyiliğimiz hem de ötekinin iyiliği için yeniden düzenlemeyi sağlayan bir duygu hesabıyla yakından ilgilidir. Önerme 43'ün Kanıtlamasında Spinoza bu hesabın temel mantığını açıklıyor:

> Nefret ettiği birinin bu nefretine nefretle karşılık verdiğini hayal eden kimse, tam da bu nedenle (bu bölümün 40. Önermesine göre), daha ilki bitmemişken (varsayım gereği) ikinci bir nefretle dolar. Oysa söz konusu kimse nefretine rağmen sevildiğini hayal etmiş olsa, böyle hayal ettiği sürece (bu Bölümün 30. Önermesine göre) kendisine sevinçle bakar ve nefret ettiği kişiye de aynı sevinci yaşatmaya çabalar; yani (bu Bölümün 41. Önermesine göre) ondan nefret etmemeye ve onu kederlendirmemeye çabalar.

Burada kritik nokta şudur: Başkalarının bize duyduğu nefretin bizi etkileyişi kadar, bizim kendi kendimize dair imgemiz de (yani başkalarıyla kurduğumuz ilişki kadar, kendi kendimizle kurdu-

ğumuz ilişki de) bizde bir duygulanışa, eyleme gücümüzde bir dönüşüme yol açar. Kendimizi, başkalarını seven ve dolayısıyla sevgiye yol açan biri olarak hayal etmemizin, başkalarından nefret eden ve nefrete yol açan biri olarak hayal etmemizden farklı olduğunu, kendimize dair imgemizin de duygularımızı belirlediğini öğreniyoruz Spinoza'dan. Bunu, Spinoza bize, az önce alıntıladığımız kanıtlamanın içinde referans yaptığı 30. Önermede açıkça anlatıyor.[19] Şu halde, bizden nefret edene karşı tek tavrımız ondan nefret etmek olmayabilir; aklın rehberliğinde ve aktif bir arzunun gösterdiği yönde duygularımızı örgütleyebilirsek nefrete sevgiyle karşılık verebiliriz. Bu aynı zamanda şu anlama da gelir: Bizde kedere yol açan şeyleri yok etmek ya da onlardan uzaklaşmak isteyişimizi belirleyen ilkede[20] ortaya koyulan, kendi varlıkta kalma ısrarımız gereği kendimizi koruma arzumuzu bir başka boyuta, aklın rehberliğinde yaşamanın boyutuna taşıyabiliriz; bizde kedere yol açan kişiyi ortadan kaldırarak çözüm üretmek yerine, onunla ilişkimizi belirleyen duygu akışına yeni bir yön verebiliriz. *Ethica*'da bireyler arası ilişkilere dair tam da bu boyutu fark ettiğimizde, Spinoza'nın duygular teorisinin basit bir güçler, *conatus*lar savaşından fazlasını vaat ettiğini hissedebiliriz.

Spinoza'da insani varoluşu sürekli bir güçler çatışması olarak tarif edebileceğimiz kadar, sürekli bir güçler etkileşimi olarak da tarif edebiliriz. Spinoza'da, duyguların zincirlenişinde, bireyin hem kendinde hem başkalarında yaratacağı sevinç, kederin katlanmasına yol açan pasif arzulara yeğ tutulduğunda *Ethica*'nın ilk bölümlerinde ortaya koyulan metafizik sistem, bir etik özgürleşme teorisine doğru evrilmeye başlar. Elbette *Ethica*, bireyler arası ilişkilere dair *gerçekçi* yaklaşımıyla bize, birbiri için tehdit oluşturanlar arasındaki çatışmayı bir güçler savaşı olarak da anlatır. Bu boyutta işleyen mantık, duyguların, hiçbir hesap yapmadan başka duygulara doğrudan yol açtığını anlamamızı sağlar. Benim için tehdit olanları gücüm ölçüsünde yok ederek varlıkta kalmak, bir gün benden güçlü olanın da beni yok edeceğini bilerek yaşamaktır. Aklın rehberliğinde yaşam ya da aktif arzuların yön verdiği yaşam

19. *E* III, Ö 30: "Birisi başkalarını sevindireceğini hayal ettiği bir şey yapmışsa, bu sevincin nedeni olan kendi fikrinin de eşlik ettiği bir sevinç yaşayacaktır, yani kendisine sevinçle bakacaktır. Buna karşı başkalarının nefret edeceğini hayal ettiği bir şey yapmışsa kendisine kederle bakacaktır."
20. *E* III, Ö 28.

ise, benim için tehdit oluşturanlarla da bir tür ilişki kurmayı seçerek, onların benim için tehdit oluşturan duygularına da kendi duygularıma da sürekli olarak yeni bir yön verebilmeyi gerektirir. Aklın rehberliğinde yaşam, Spinoza için, duygulardan azade bir yaşam değil, duygulara hem bireysel hem de toplumsal yaşamımızı daha yetkin bir hale getirecek şekilde yön verebildiğimiz yaşamdır. Dolayısıyla, toplumsal hayatın uyum ve barış içinde sürdürülmesi meselesi de arzularından arınmış, anonimleşmiş yurttaşlar yaratmakla ilgili değildir; her bireyin etkin arzuları rehberliğinde yaşamasının desteklenmesiyle ilgilidir. Spinoza'nın etik-politik-metafizik düşüncesine bütünlüğünü kazandıran bu yaklaşım, tekilliklerin mutlak olumlanışıyla, sosyal varoluşun barış ve uyum içinde sürdürülmesi arasında ince bir denge kurmayı hedefler.

Bu çerçevede Spinoza'dan şunu öğreniyoruz: Başkalarında da sevince yol açabildiğimi düşünmek, bendeki sevinci ve eyleme gücünü artırır. Sadece güçlerin birleştirilmesi açısından değil, benim başkalarına dair düşüncelerimi ve onlar arasındaki kendime dair pozisyonumu nasıl tasavvur ettiğim de bendeki olumlu dönüşümü belirler. Bireysel varlıkta kalma çabamı belirleyen bir arzu olarak, sağlamlıktan söz edeceksek eğer, bu arzu benim kendime dair imgemin, yani benim diğer tekillikler arasındaki pozisyonuma dair imgemin de olumlu olmasıyla mümkün olabilir. Böyle düşündüğümüzde, yüce gönüllülük de, yani benden nefret edene sevgiyle yaklaşma edimi de, bir karşılıksızlık edimi değil, sağlamlıkla hep bir arada açığa çıkan, bireysel ve ortak gücün artışı için *tercih edilen* rasyonel bir yaşam stratejisi olarak görülmelidir. İşte bu iki etkin arzu, Spinoza'nın barış anlayışının hakiki kaynaklarıdır.

Sonuçta, duyguların taklidinde, olumsuza giden bir yön oluştuğunda ortaya çıkan stratejik ve akli bir çözümdür yüce gönüllülük ve de bu strateji, duygulara dair işleyişin bilgisine sahip olunduğu ölçüde, rasyonel bir çözüm olarak ortaya çıkar. Nefrete sevgiyle karşılık verme tercihi, duygular teorisinin ötesine geçen bir mutlak rasyonalizmi, aklın metafizik ve ahlaki önceliğini önermeyi değil, var olduğumuz sürece kendisine tâbî olduğumuz duygular zincirlenişine aklın şekil vermesi edimini ifade eder.[21] Bu yaklaşım Spinoza'yı klasik bir mutlak rasyonalizmden de radikal biçimde ayırır.

21 *E* V, Önsöz

Ethica'nın IV. Kitabındaki yüce gönüllülük tanımını tekrar edecek olursak:

> Önerme 46
> *Aklın kılavuzluğunda yaşayan insan başkasının kendisine olan nefreti öfkesine ve küçümseyici türden ya da benzer tavırlarına elinden geldiğince sevgiyle, başka bir deyişle yüce gönüllülükle karşılık vermeye çalışır.*

Aklın rehberliğinde yaşam, Spinoza'ya göre duyguların işleyişine dair doğru bilgiye sahip olarak yaşamak şeklinde düşünülmelidir. Aklın rehberliğinde yaşam, Tanrı'nın/Doğa'nın işleyişine dair upuygun fikirlere sahip olmakla mümkün olur. Yüce gönüllülük, aklın rehberliğinde, yani duyguların işleyişinin yapısını tespit edebildiğimiz ölçüde, bir başka deyişle de, özgür olduğumuz ölçüde ötekiyle kuracağımız ilişkinin en olumlu halini şekillendirir. Sağlamlık da, başkalarıyla kurulacak ilişkide yapılan tercihin, duyguların işleyişinin bilgisine sahip olan insanda bir karakter özelliği olarak ortaya çıkışıdır. Sonuçta, başkalarıyla olumlu ilişkiler kurmayı tercih etmek, çıkarımsal (ikinci tür bilgi) ya da görüsel (üçüncü tür bilgi) bilgiyi gerektirir, işte bu bilgiden kaynaklanan kişisel arzuya sağlamlık deriz Spinoza'da. Bu bireysel arzu, her zaman sosyal sonuçlar doğurur, yüce gönüllü insanın zorunlu olarak sağlamlığa da sahip olduğunu söyleriz. Bir tür bireysel özgün varoluş hali olarak kendine ve kendi dışındaki dünyanın işleyişine dair upuygun fikirlere sahip olmaya sağlamlık deriz. Yüce gönüllülük ise, bu şekilde var olan bireyin sosyal alandaki ilişkiselliğinin kurucu arzusudur.

Yukarıdaki analizlerimizden hareketle, Spinoza'da barışın ve toplumsal yaşam içinde uyumun imkânı olarak görülen ruh kuvvetinin, bireysel bir tutarlılık (yani kendi doğasını ve kendi doğasına uygun olanı bilme, tespit etme) ile bireyler arası ilişkilere dair akla uygun bir sosyal stratejinin bileşimi olduğunu söyleyebiliriz. Bu kavramlar üzerinden Spinoza'nın bir tür etik-politik özgürleşme stratejisi öne sürdüğünü söylemek de bizce son derece meşrudur. Yüce gönüllülük ve sağlamlık kavramlarının bir tür özgürleşme deneyiminin temelinde durduğunu görebilirsek, *Ethica*'nın IV. Kitabında (Önerme 73, Kanıtlama), Spinoza'nın insanın hakiki özgürlüğü dediği şeyin de bu kavramları anlamaktan geçtiğine işaret etmiş oluruz. Spinoza için bireysel ve toplumsal

özgürleşme de, barış da, ancak ve ancak toplumsal yaşam içinde, insanın hakiki özgürlüğü deneyimlediği yerde tesis edilebilir. Barış, özgürlüklerin baskılanıp itaatin mutlaklaştığı yerde değil, toplumsal hayatı kuran bireylerin arzularının hesaba katıldığı ortak yaşamın dinamizmi içinde deneyimlenebilir ancak.

Tabii Yasadan Tabii Hakka: Locke ve Spinoza

Orkun Güner

Literatürde genellikle göz ardı edilmiş olmakla beraber, Locke iyi bir Spinoza okurudur. Spinoza düşüncesiyle karşılaşması erken bir dönemde, Oxford döneminde (1661-1665) gerçekleşir. Robert Boyle'un çevresinde bir araya gelen ve Heinrich Oldenburg'un mektuplarında sözü edilen Felsefe Topluluğunda Locke'un da yer aldığı kabul edilir. Spinoza-Oldenburg yazışmaları üzerinden gerçekleşen bu ilk karşılaşmanın yanı sıra, 1664'te Locke'un *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*'den haberdar olduğu bilinmektedir. Locke, yayımlanmasından kısa bir süre sonra *Teolojik-Politik İnceleme*'yi ve 1677'de *Opera Posthuma*'yı edinir; Birleşik Eyaletlerde bulunduğu yıllarda (1683-1688) da Spinozacı çevrelerle yakınlaşır. Ve yine aynı dönemde *Kutsal Kitap* kritiğine yöneldiği ve bu doğrultuda Spinoza okumalarına ağırlık verdiği görülür. Spinozacılık suçlaması, 1690'da *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'nin (*Deneme*) yayımlanmasının ardından gelir. Suçlamalar esasen Locke'un tözü ele alış biçimine, teslis teorisini açıklamak üzere başvurulan geleneksel töz yaklaşımını reddetmesine ve ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin rasyonel bir kanıtlamaya girmemesine yöneliktir.[1]

Tartışmayla beraber, Locke'un bilgi teorisi çerçevesinde töz yaklaşımı hatırlanabilir. Var olduğuna inanılan bir şeyin "temsil"i olarak tasarlanan ve şeylerin "neden"i olarak düşünülen töz kavramı, tin ve maddedeki değişmez bir "dayanak noktası"na, insan

1. Wim Klever, "Locke's Disguised Spinozism", http://huenemanniac.files.wordpress.com/2009/01/lockes-disguised-spinozism.pdf, 2009, s. 1-4; David Wootton, "Introduction", *Political Writings*, Der. David Wootton, Penguin, Londra, 1993, s. 7-122, s. 70-1.

bilgisinin dışında kalan bir alana işaret eder. Locke, tözün insan imgeleminin bir ürünü olmaktan ziyade var olması gerektiğini kabul etmekle beraber, kavranılamaz olduğunu ileri sürmüştür. *Deneme*'nin dualist terminolojisi içinde kavramı, maddi töz ve tinsel töz (ya da düşünen töz) olarak iki şekilde ele alır ve sözcüğün Tanrı'ya, sonlu tine ve maddeye referansla kullanıldığını belirtir.[2] Edward Stillingfleet'e göre tözden varsayım gibi söz edilmesi ve rasyonel dünyanın sınırları dışında bırakılması teslis teorisini reddetmektir. Locke bu eleştiriyi, tözün varlığını değil idesini tartışmayı amaçladığını söyleyerek yanıtlar.[3] Tanrı idesi de, töz tasarımı içinde yer almakla beraber, *Deneme*'nin terminolojisiyle, düşünüm yoluyla elde edilmiş varoluş, bilgi, mutluluk, sonsuzluk gibi idelerin birliğinden oluşturulmuş bir karmaşık idedir. Ancak tüm bu ideleri edindiğimiz niteliklerin[4] dayandığı özne, anlama yetisinin ötesindedir. Tanrı'nın özüne değil (çünkü töz bilinemez) ama var olduğuna ilişkin bilgi doğuştan olmamakla birlikte, insan zihni için ulaşılabilirdir. Bu bilgiyi "kanıtlayıcı bilgi" türüne sokan Locke, tartışmalı kanıtlama girişiminde,[5] "Tanrı ya da ne dersek diyelim", bu varlığın duyu, algı ya da düşünmeden yoksun olamayacağını ileri sürer; maddi bir varlık düşünen bir varlık üretemez. Ancak Locke, tümüyle bilgiden yoksun olup körü körüne hareket eden ve algılamayan varlığın düşünen varlık üretemeyeceğini kasteder. Maddenin düşünmeden tamamen yoksun olup olmadığı ise kesinlikle bilinemez; duyudan yoksun bir madde imlendiği ölçüde, Tanrı'nın maddi bir varlık olduğu iddia edilemez. Ancak, "bizde madde ve düşünce ideleri olmakla beraber, belki de hiçbir zaman maddi herhangi bir varlığın düşü-

2. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford University Press, Oxford, 2008, II.23, s. 179-96. Çalışmada esere yapılan atıflarda öncelikle bölüm ve paragraf numaraları, ardından gönderme yapılan basımdaki sayfa numaraları belirtilmiştir.

3. A.D. Woozley, "Stillingfleet ile Tartışma", *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 2004, s. 497-514, 503.

4. Locke, nesneler ile nesnelerden duyu yoluyla edinilen ideler arasındaki ilişkiye değinen *Deneme*'nin II. Kitabında, öncelikle nitelikleri bir nesnedeki ide üretme gücü olarak tanımlar. "İdeler zihinde, nitelikler nesnelerdedir" ve nesneden hiçbir surette ayrılmayan, katılık, uzam, devinim ve şekle ilişkin olup nesneyi kuran birincil nitelikleri ve bu temel niteliklerden üretilen ikincil nitelikleri insan zihni dolaysız biçimde kavrayamaz. Ancak bu nitelikleri taşıyan bir özne olmadan bulunamayacağı düşünüldüğünden, bu şey "töz" ile karşılanmaktadır (bkz. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II.8.7-9, s. 75-6).

5. *A.g.e.*, IV.10, s. 396-404.

nüp düşünmediğini bilemeyeceğiz."[6] Stillingfleet'in ikinci temel eleştirisine göre, maddenin düşünüp düşünemediğinin bilinemeyeceğinin kabulü, tinsel bir tözü de yadsımayı gerektirmektedir. Locke, tinsel sözcüğüyle maddi olmayan bir töz kastediliyorsa, insanda düşünen gayrimaddi bir töz bulunduğunu kanıtlamadığını ve kendi ilkeleriyle bunun kanıtlanamayacağını ileri sürer. Tanrı maddeye düşünce gücü veremez demek, Tanrı'nın sonsuz gücünü kendi güçlerimizin boyutlarına indirmek olacaktır. Aksine, Tanrı şeyleri bizim kavrayamayacağımız bağlantılarla birleştirir.[7] Locke'un, bu bağlamda, çağdaşlarının dualist açıklamalarından şüphe duyduğu ileri sürülmüştür; her şeyden önce töz belirsizdir, dolayısıyla kavramdan türetilen önermeler de bu belirsizliği taşımak zorundadır.[8] Zihin-beden konusunda Locke, insanın düşünen töz idesine, bedenin zihin işlemlerini nasıl ürettiğine dair bir bilgisi olmadığından yola çıkarak ulaştığını söyler. Tözü, hem salt maddeye indirgeyenlere hem de salt tinsel bir varlık olarak tasarlayanlara itiraz ederek, zihin-beden ayrımına ilişkin "bilgi"yi sorgulamaya alır. Locke'un açıklamalarında dualist ifadelerle karşılaşılsa da, bu açıdan kartezyen dualizmi tahrip ettiği söylenebilir. Klever'a göre ise, *Deneme*'nin ikinci bölümünde Spinozacı zihin-beden birliğini takip eden önermelerle karşılaşılabilir. Kaldı ki, ileride değineceğimiz gibi, tabii yasanın varlığı önkabul olarak kendisine ruhun ölümsüzlüğünü alır; dolayısıyla, töz kavramına ilişkin sorunsal, yasaya itaate ilişkin açıklamayı da sorunsallaştırır.[9]

Deneme'nin yayımlanmasının ardından gelen Spinozacılık ve Hobbesçuluk suçlamalarına yanıt olarak Locke, her iki düşünürü de tanımadığını söyler, "lanetli isimler" addederek.[10] Benzer eleştiriler, 1694'te Locke'un ismini gizli tutarak yayımladığı *Hıristiyanlığın Rasyonelliği*'ne de yöneltilir; eser, *Leviathan*'ın dördüncü bölümü ve *Teolojik-Politik İnceleme* ile karşılaştırılır. Wil-

6. *A.g.e.*, IV.3.6, s. 345.
7. A.D. Woozley, "Stillingfleet ile Tartışma", s. 510-4.
8. José Luis Bermudez, "Locke and Metaphysical Dualism", *British Journal for the History of Philosophy*, Cilt 4, Sayı 2, 1996, s. 223-45, 225.
9. Wim Klever, "Locke's Disguised Spinozism", s. 9; J.B. Schneewind, "Locke's Moral Philosophy", *The Cambridge Companion to Locke*, Der. Vere Chappell, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, s. 199-225, 208.
10. Wim Klever, "Locke's Disguised Spinozism", s. 2. Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1965, s. 211.

liam Carroll, *Deneme*'yi hedef aldığı çalışmasında Locke'u Spinoza öğretmekle suçlar; Leibniz ise, Locke'u "başarısız bir Spinoza taklidi" addeder.[11] Ve birbirlerinin çağdaşı bu iki düşünür arasındaki düşünsel bağlara ilişkin en çarpıcı çalışmayı sunan Wim Klever, Locke'un tüm düşünce sistemini Spinoza felsefesi üzerine inşa ettiğini iddia eder. Locke'un ve Spinoza'nın metinlerini karşılaştırmalı olarak incelediği çalışmasında, *Deneme*'nin temellerini *Ethica*'nın II. Bölümünde bulduğunu, Locke'un eserlerinde yaratıcı olmayan, kendi zorunluluğuyla belirlenen ve Tabiatla özdeşleşen Spinozacı bir Tanrı'ya işaret ettiğini, *Teolojik-Politik İnceleme*'den çıkarsanan bir hoşgörü teorisi sunduğunu, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'deki (*İnceleme*) sözleşme kurgusunun ve tabii hak kavramsallaştırmasının, hem *Teolojik-Politik İnceleme* hem de *Politik İnceleme* bakımından sözleşmeci modern bir devlet teorisyeni olarak düşünülen Spinoza'yı takip ettiğini ileri sürer. Dolayısıyla Klever'a göre, bundan böyle Spinoza'yı, her ne kadar ustalıkla gizlese ve reddetmeye çalışsa da, Locke'un felsefi anlamda örnek aldığı isim olarak görmeye başlamak gerekir.[12]

Locke'un Spinoza ilgisini ortaya koyan tarihsel tanıklıkların ardından Klever, Spinoza-Locke karşılaşmasının ikincil okumalarda göz ardı edilmiş olduğuna dair haklı bir tespitte bulunur.[13]

11. Wim Klever, "Locke's Disguised Spinozism", s. 2. Peter Laslett, "Introduction", *Two Treatises of Government*, der. P. Laslett, 2. Basım, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, s. 3-120, 72.

12. Wim Klever, "Locke's Disguised Spinozism", s. 1.

13. Bununla beraber, Locke düşüncesindeki Spinozacı unsurları olumlayan ya da belirli temalar çerçevesinde doğrudan iki düşünür arasındaki bağlara değinen çalışmalar arasında genel olarak şunlar sayılabilir: Wim Klever, "Slocke, alias Locke in Spinozistic Profile", *Disguised and overt Spinozism around 1700*, Der. Wiep van Bunge ve Wim Klever, Brill, Leiden, 1986, s. 235-61; Stuart Brown, "Locke as Secret 'Spinozist': the Perspective of William Carroll", *Disguised and overt Spinozism around 1700*, s. 213-25; Jonathan Israel, *Locke, Spinoza and the Philosophical Debate Concerning Toleration in the Early Enlightenment*, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam, 1999; Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001; Jonathan Israel, "Spinoza, Locke and the Enlightenment Battle for Toleration", *Toleration in Enlightenment Europe*, Der. Ole Peter Grell ve Roy Porter, Cambridge University Press, Cambridge, 2000; Geoffrey A. Gorham, "Spinoza, Locke, and the limits of Dutch Toleration", *Macalester International*, Sayı 27.1, 2012 M.H. Hoffheimer, "Locke, Spinoza and the Idea of Political Equality", *History of Political Thought*, Sayı 7 (2), 1986, s. 341-60; Don Garrett, "Descartes, Spinoza, and Locke on Extended Thinking Beings", *Topics in Early Modern Philosophy of Mind*, Der. John Miller, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2009; Etienne Balibar, *Identity and Difference: John Locke and the Invention of Conscio-*

Buna ilişkin elbette ki çeşitli nedenler ileri sürülebilir. Öncelikle Locke'un Batı siyaset felsefesi geleneği içerisinde konumlanışı ve güncel Spinoza okumaları düşünüldüğünde siyasi bir tavrın burada belirleyici olduğunu söylemek mümkün olabilir. Althusser, dönemin Fransa'sında Locke'un, ünlü olduğu ölçüde okunmadığını ileri sürer; zira liberal gelenek tarafından ünlü kılınmıştır ve bugün de aslında modern düşünce içerisinde yaşamaya devam ediyorsa, bunu biraz da "ideolojik bir mitos" olarak, liberal geleneğin kendisine kazandırdığı siyasi kimliğe borçludur.[14] Locke'u Spinoza'yla bir arada ele almak konusunda daha ciddi bir güçlük ise, Locke literatüründe sıklıkla vurgulanan, yazarın Kalvenci düşünce çizgisidir. Dunn, Waldron gibi önemli Locke yorumcularına göre, düşünürün sistemini bu teolojik zeminde değerlendirmek gerekir; *İnceleme*'deki egemenlik teorisine rağmen, Locke'un ahlak felsefesi ve ahlak felsefesiyle özdeşleştirdiği siyaset felsefesi, bu yönde bir okumada bütünüyle seküler bir çerçeveye yerleşemeyecek ölçüde Tanrı-merkezlidir.[15] Öncelikle Locke, devletin ahlaken nasıl kurulması, yurttaşlarla yöneticilerin ahlaken nasıl davranmaları gerektiğini sorgulamayı siyaset felsefesinin odağına alır ve belirli bir ahlaki standarttan çıkarsanan ahlaki hak ve ödevleri ortaya koyar; bu bağlamda siyaset anlayışı, ahlak felsefesinin bir parçasıdır.[16] Siyasi-hukuki düzen için model olarak sunulan aşkın ve normatif "tabii" düzen, Locke için siyaset ile ahlak arasındaki bağı kurmaya izin verir. Ancak bu yasa, genel okumada aynı zamanda köken olarak teolojiktir. Tanrı, her şeyden önce, Hıristiyan bir Tanrı'dır ve bu izlekte tabii yasa Tanrısal iradenin ürünü olarak okunur; tabii haklar, çerçevesini Tanrısal ödevlerde bulur. Buradaki temel bir güçlük, *Deneme*'nin Tanrısallıktan bağımsız düşünülemeyen, ezeli ve ebedi bir tabiatı olan yasayı deneyime dayandırma ve ahlaka rasyonel bir temel sunma çabasında belirir; yasa, Locke'un empirizmiyle çelişkili biçimde, insana öncel doğuştan bir ide gibi görü-

usness, Verso, Londra, 2013.

14. Louis Althusser, "Raymond Polin Üzerine, John Locke'un Ahlak Politikası", *Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler/Althusser'in Mirası*, Epos Yay., Ankara, 2006, s. 47-57, 48.

15. A. John Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton University Press, Princeton, 1992, s. 44. Locke'un politik çıkarımlarının teolojik kökenlerine ilişkin tartışma için bkz. J.W. Tate, "Dividing Locke from God: The Limits of Theology in Locke's Political Philosophy", *Philosophy and Social Criticisim*, Sayı 39 (2), 2013, s. 133-64.

16. Wim Klever, "Locke's Disguised Spinozism", 12.

nebilir. Kaynak sorunsalı ve Tanrı kelamı ile ilişkisi başta olmak üzere, tabii yasa kavramı konusunda sıklıkla Locke'un çelişkilerine değinilmiş de olsa, Locke düşüncesini teolojik yüklerinden arındırmak suretiyle Strauss, *Natural Right and History*'de, Locke'un çelişkilerini ihtiyatlı davranmasına bağlar ve kavram konusunda tutarlı davranabildiğini düşünür. Locke'un erken dönem çalışmalarında Tanrı iradesinden bağımsız düşünmediği tabii yasa, özellikle de *İnceleme*'deki sözleşme kurgusuyla beraber farklı bir mahiyete ve işleve sahip olur.

Erken dönem eserleri ile ilerleyen yıllardaki temel eserleri arasında kavrama ilişkin bu düşünsel kırılmanın da moderniteyle beraber tabii hukuk yaklaşımlarında izlenen kırılmaya denk düştüğü iddia edilebilir. Locke, belki de uzun soluklu Spinoza okumasının da etkisiyle, kendisini geleneksel tabii hukukçu çerçevede okutan tabii yasa kavramsallaştırmasından koparak, pozitif hukuka ahlaki bir standart olarak *İnceleme*'de tabii hak kavramını alır. Locke'u tabii yasa kavramı üzerinden inceleme gayreti, böylelikle tabii hukuk geleneğinin temel sorunlarıyla modern bir çerçevede nasıl hesaplaşıldığını ve modern hak kavramının teorik düzlemde nasıl inşa edildiğini izlemek, öte yandan modern bir hak teorisi ile karşılaştırıldığında Spinoza'nın hak-güç özdeşliğinin özgünlüğünü ve de güncelliğini ortaya koymak adına işlevsel olabilir. Bu çalışmada Locke ve Spinoza, tabii yasa ve tabii hak kavramsallaştırmaları çerçevesinde ele alınmıştır. Her iki düşünürün de, yasa kavramsallaştırmasıyla ilk aşamada modern hukuki çerçevede buluşabileceği söylenebilse de, Spinoza'nın hak-güç özdeşliğiyle hem bu çerçeveden hem tabii hukuk geleneğinden ayrıldığı ileri sürülebilir. Hakkı ahlaki ve aşkın bir güç olarak kuran modern bir hak teorisinden farklı biçimde düşünürün, oldukça da özgün biçimde, tabii yasayı tabii zorunluluk, tabii hakkı zihinsel/bedensel güçle özdeşleştirerek normatif yüklerinden arındırdığı, köken sorununu geride bırakarak hak kavramını bütünüyle maddi gerçeklikte, *modus*ların birbirleriyle karşılaşmaları içerisinde ele almaya çalıştığı söylenebilir.

Teolojik Kökenli Tabii Yasadan Kopuş

Öncelikle, tabii yasa ve yasanın Tanrı kelamıyla olan bağı *Deneme*'yi kaleme aldıran temel sorunsallardan biri olmakla be-

raber, Locke üzerine yapılan okumaların hemfikir oldukları bir husus, düşünürün hiçbir eserinde bu kavramı sistematik biçimde ele almadığı, tutarlı bir açıklama sunmadığı yönündedir.[17] Öte yandan, yorumcuları birbirinden ayıran temel bir nokta, tabii yasanın yorumlanmasında ve *Tabii Yasa Üzerine Denemeler* adlı çalışmanın kavrama ilişkin bir değerlendirmeye ne ölçüde katkı sağladığına ilişkin tartışmada belirir. 1663-1664 yıllarında Oxford Christ Church College bünyesinde yazılan ve *Tabii Yasa Üzerine Denemeler* (*Denemeler*) başlığı altında toplanan metinler, okurla ilk defa 1954 yılında buluşur ve yayımlanmasından itibaren de genel olarak Locke'un tabii yasa kavramsallaştırmasını açıklamak için temel bir başvuru kaynağı olarak değerlendirilir. Locke'un tabii hukukçuluğunun çerçevesini çizdiği düşünülen bu metinler, ödev-merkezli okumaların, yani hak kavramını Tanrı'ya karşı ödevlerden temellendiren yaklaşımın çıkış noktasıdır. Fakat metinlerin yaklaşık otuz sene kadar sonra kaleme alınan temel eserlerle ne ölçüde bir arada okunabileceği tartışmalıdır.[18]

Denemeler, öncelikle, *İnceleme*'nin modern siyasi-hukuki düşünsel çerçevesinden net biçimde ayrılır. Sözleşme ve egemenlik kavramsallaştırmaları üzerinden temellenen ve rızanın kurucu olduğu modern meşruiyet bağı yerine, burada siyasi iktidarın süreklilik odağı Tanrı'dır. Dünyevî yönetici, mutlak gücünü ya da "yönetme hakkı"nı teorik düzlemde Tanrı iradesinde ya da bu iradenin tezahürü tabii yasada bulur. Mutlak bir yönetimin zorunluluğu ise ilk günah öğretisiyle (ki bu teori *Hıristiyanlığın Rasyonelliği*'nde reddedilir; öte yandan, *tabula rasa* zihin Âdem'in günahını insanların taşımadığını ima edecek şekilde yorumlanmaya müsaittir), insanı sürekli olarak tutkulara sürükleyen bedenin kötücüllüğünden ötürü "dizginlenmesi" gereken tabiatıyla açıklanır. Bu açıdan insana yaşamında kılavuzluk edecek "tabii yasa ya da ahlak", "tabiat ışığı ile öğrenilebilen, rasyonel tabiata neyin uyduğu neyin uymadığını gösteren ve bu sebeple de emredici

17. W. von Leyden, "Introduction", John Locke, *Essays on the Law of Nature: The Latin Text with a Translation, Introduction, and Notes, Together with a Transcripts of Locke's shorthand in his journal for 1676*, Der. W. von Leyden, Clarendon Press, Oxford, 1965, s. 1-92, 61; A. John Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, s. 18; J.B. Schneewind, "Locke's Moral Philosophy", s. 208-9.

18. Söz konusu tartışma için bkz. W. von Leyden, "Introduction", s. 14-5; J.B. Schneewind, "Locke's Moral Philosophy", s. 213 vd.

ve yasaklayıcı olan ilahi iradenin bir buyruğudur."[19] Tabii yasanın varlığı, tanımı gereği iki önkabulden yola çıkar. İlki, bir yasa-koyucu ve insan davranışlarını iradesine uygun biçimde düzenleme arzusu iken, ikinci önkabul ruhun ölümsüzlüğüne ilişkindir; zira yasadan bahsedilebilmesi için bir yasa-koyucu iradeden ve cezalandırmadan söz edilmesi gerekir.[20] Bu çerçevede de, Locke'un söz konusu metinlerinde skolastik tabii hukuk teorilerinin başlıca önermeleri karşımıza çıkar: İyi ve kötünün tabiatı ezelîdir ve kökenini aşkın bir düzlemde yasa-koyucu ve özgür irade sahibi Tanrı'da bulur. Tabii yasa insan iradesiyle değiştirilemez. Pozitif yasanın üzerinde ve onun varlık koşulu olarak, hem hükümdar hem uyrukları için evrensel olarak bağlayıcı niteliktedir. Tabiatı itibariyle teleolojiktir; yasanın belirlediği amaç doğrultusunda insan davranışları haklı ya da haksız olarak nitelendirilir. Tanrısal ödevler her zaman hakkı önceler: "Belirli bir amacı olmaksızın faaliyette bulunması Tanrı'nın gücüne ters düşeceğinden", insan da varlığını borçlu olduğu Tanrı'ya karşı yasanın belirlediği amacı izlemek ve bu doğrultuda ödevlerini yerine getirmekle yükümlüdür. Öte yandan, Locke'un ilerleyen metinlerinde de sürdürdüğü üzere, Tanrısal yasa akıl ya da vahiy yoluyla keşfedilebilir. Akıl, *Denemeler*'de yasayı yalnızca araştırır ve keşfeder; *İnceleme*'de yaptığı gibi aklı yasayla özdeşleştirmenin Tanrısal iradeyi yok saymak anlamına geleceğini düşünen Locke, özellikle böyle bir imlemeden kaçınır. Ve son olarak, *Denemeler*'in birinci metni çerçevesinde tabii yasa doğuştan nitelikte, tüm insanlığın kalbine yazılıdır.[21] Dolayısıyla, zaman zaman *Deneme*'de önyargı öğretisi olarak, insanları sorgulamadan itaate mahkûm ettiği gerekçesiyle suçlanan doğuştancılık öğretisine başvurulduğu, doğuştan bir yasanın kabulünü sürdürür biçimde vicdanın da aslında tek başına bu üstün yasanın kanıtı olarak öne sürüldüğü görülür. Çerçevesi bu şekilde çizilebilecek *Denemeler*, Locke'un ilk metinlerindeki kaygının ahlak teorisinin temellerini atmaya ilişkin olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Kaldı ki, Locke'un içinden çıktığı ve sonrasında meydan okuduğu geleneği görmek, tabii yasa

19. John Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, Çev. İsmail Çetin, Paradigma Yay., İstanbul, 2009, s. 19.

20. *A.g.e.*, s. 60.

21. *A.g.e.*, s. 19, 22, 48. Bununla beraber, *Denemeler*'in üçüncü metninin bütünüyle ahlaki ilkelerin doğuştan olmadığının ortaya konulmasına ayrıldığı belirtilmelidir. Bkz. *A.g.e.*, 35-40.

kavramının izini sürmek adına elzemdir. Fakat sözleşme kurgusu ve bireysel rızaların henüz kurucu odağa taşınmadığı ve iradeci bir çizgide kalan bu erken dönem tabii yasa kavramsallaştırmasının Locke'un tabii hukukçu konumuna ışık tuttuğu kabul edilecekse, Locke kaçınılmaz olarak skolastik tabii hukuk teorileri içerisinde konumlandırılmak durumundadır.

Tabii yasanın pozitif yasadan bağımsız olduğu gibi, Tanrı iradesinden de ne ölçüde bağımsız olduğu, genel olarak on yedinci yüzyıl tabii hukuk düşüncesi içerisinde aklın kurucu işleviyle beraber temel bir sorundur. Gerilim, kaynak sorunsalının yine aşkın bir düzlemde Tanrı yerine akıl üzerinden açıklanma çabasıyla belirir. İradeci tutum, Tanrı'nın mutlak iradesini ister istemez önkabullerden ve ilkelerden yola çıkarak açıklayacağı için, *Deneme*'nin yazarının tehlikeli bulacağı biçimde ahlaka keyfilik getirecektir. *Deneme*'nin tüm bilgiyi deneyimden türeten empirik yönteminin böyle bir keyfilikten çekinmiş olması gerekir. Bununla beraber, ahlakın matematik gibi kanıtlanabilir olması, *Deneme*'nin temel tezlerinden biridir. Her ne kadar metinlerinde Locke, söz konusu kanıtlama işlemine girişmemiş ve ileride böyle bir kanıtlamadan şüphe duyduğunu göstermişse de, Locke için ahlaki ilkeleri kanıtlanabilir kılan tabiatları, iradeci bir yasa açıklamasına duyacağı çekinceyi ortaya koyar.[22] *Deneme*'de Locke'un tabii yasa kavramına ilişkin iradeci açıklamalarıyla yol açtığı gerilimi görmek ve bir yorumla bu gerilimi aşmak adına, Thomas Aquinas'la beraber tabii hukuk teorisi içerisine yerleşen isimlerin, aklın keşfedebileceği ahlaki yasayı açıklamak üzere sıklıkla başvurdukları Yeni Ahit hükmünden yola çıkılabilir: "Kutsal Yasadan yoksun halkların da yasanın sözlerini yerine getirmeleri, yasanın onların kalplerinde yazılı olduğunu gösterir; vicdanın sesi ise buna tanıklık eder."[23] Locke'un, *Deneme* başta olmak üzere olgunluk dönemi eserleri çerçevesinde söz konusu hükme katılmayacağı açıktır. İlk olarak, *Deneme*'de vicdan, sadece eylemlerin bir yasaya uygun olup ol-

22. Ahlaka ilişkin ideler, zihnin dışında olgusal olarak bulunan şeylerin temsili değildir ve dolayısıyla "yanlış" bir temsilleri olamaz. Bu nedenle, ahlakın matematiksel olarak kanıtlanması mümkündür, çünkü tüm ahlaki ideler olgusal ve nominal özlerini birlikte taşır ve olgusal özleri bilinebildiğine göre upuygun biçimde kavranabilirler. Olgusal özleri bilinebilir, çünkü zihin tarafından oluşturulurlar; dolayısıyla da kökenlerini yalnızca insan zihninde bulurlar (John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV.4.5, III.11.15-8, s. 325-7, 362).

23. J.B. Schneewind, s. 201.

madığına ilişkin kişisel bir kanıdan ibarettir; pişmanlık duymadan da yasaya aykırı davranılabilir.[24] İkinci olarak, ahlaki ilkeler ve bu ilkeleri oluşturan ideler doğuştan değildir. *Deneme*'nin I. Kitabında, bu öğretiye karşı sürülen tezlerden bir tanesi, ahlak normları konusunda insanlarda genel bir uyuşma görmenin güçlüğüdür.[25] Ancak, mutluluk ya da mutsuzluktan kaçınma eğilimi tabii bir zorunluluktur ve bu tabii ilke, mutluluğa götüreceği düşünülen bir "iyi"nin yokluğunda duyulan "tedirginlik"in giderilmesi ve bu iyinin arzulanması eğilimi olup, anlama yetisindeki bir "doğruluk" izlenimine ilişkin değildir. Klever'ın Spinozacı *affectus* ile paralel okuduğu *uneasiness* kavramı, insanın zihinsel yaşamının temel ilkesi olarak, insani eylemin temelinde yatan zihindeki tedirginlik halini karşılar.

Locke için bir eylemi sürdürme, o eylemden alınan hoşnutlukla ilgilidir ve eylemi değiştirmeye iten, kimi zaman acı ile özdeşleştirilen tedirginliktir. Locke'a göre insan tüm eylemlerinde bireysel mutluluğu amaçlar ve bu çabada duyduğu tedirginlikler eylemini belirler. "Üstün bir iyi iradeyi belirliyor olsaydı, herkes cennetin vaat ettiği zevklerin peşine düşerdi"; ancak, iradeyi belirleyen şey tek başına tedirginliktir. Zihin, duyumsadığı haz ve acı ideleri ve bu idelere eşlik eden farklı şiddetteki tedirginler tarafından zorunlu olarak belirlenir ve tedirginliğe her zaman arzu eşlik eder.[26] İnsanın mutluluğu için zorunlu görünmeyen iyi arzulan-

24. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, I.3.7-8, s. 33-4.

25. *A.g.e.*, I.2.3-4, s. 17-8.

26. *A.g.e.*, II.21.31-46, II.21.55, s. 152-59, 163. Ne var ki Locke burada bedenin mekanik bir belirleniminden bahsetmez ve tedirginlik kuramı üzerinden özgürleşme sorunsalına atlar. İlk olarak, iradeyi belirleyen tek şey tedirginlik ve ona eşlik eden arzudur. İnsan ise kendisinde bir şeyi başlatma, sürdürme ya da bitirme gücü bulur ve de buradan özgürlük ve zorunluluk idelerini elde etmiş olur, iradenin özgür olduğu konusunda yanılarak... Birbirinden farklı şiddette tedirginlikler ve arzular duyumsansa da, genelde eylemi belirleyen tam o anda baskın olandır. Ancak, zihinde baskın olan tedirginliği ve arzuyu askıya alma ya da erteleme gücü de bulunur. Tedirginliklerce kuşatılmış zihin, gerçekleştirilecek eylemin iyi ya da kötü yanları üzerine inceleme yapar ve ağır basan tedirginliğe göre eylemeyi erteleme kararı alabilir. Tedirginliğin tabii ürünü erteleme gücü, insanı tabiat düzeninin bir parçası olarak tutar. Locke için bu güç, insan tabiatının kusursuzluğu, her şeyden önce bir özgürleşmedir. *Deneme*'de, iradeyi ve özgürlüğü iki ayrı güç olarak birbirinden ayırıp, iradenin özgür olup olmadığı sorusunu "saçma" bulması, Klever ve Adkins için, Spinoza'yı izlemekle beraber, aslında tedirginlik kavramının Spinoza'nın duygularda dönüşümünü anımsatarak özgürleşme sorunsalını takibi ve sorunsalın kavranış biçimi, gerçekten de iki düşünce sistemini karşılaştırmak adına uygun bir zemin sağlar (*A.g.e.*, II.21.10 vd., II.21.47-9, s. 159-60; Wim Klever, s. 4, 32-6; Brent Adkins,

maz; var olan tedirginliğin giderilmesi ise daima arzulanır. Üstün iyiler yerine, irade her zaman tedirginlikler ve tedirginliklere eşlik eden arzular tarafından belirlenip haz ve acı doğrultusunda eyleme geçiyorsa, yasaya itaat de yalnızca yaptırımla sağlanabilir. *Deneme*'de genel olarak yasa sözcüğü, eylemleri doğru ya da yanlış olarak değerlendiren, zorunlu olarak tabiatında ödüllendirme ve cezalandırma barındıran otorite olarak tanımlanmıştır. Yasayı "yasa" yapan, bir yaptırıma bağlanmış olmasıdır; öyle ki, Locke'un yasa türleri birbirinden öngördükleri yaptırımlar bakımından ayrılır. Bu bağlamda, ahlaki iyi ve kötü idelerinin kaynağı tabii yasa ya da "ahlaki doğruluğun mihenk taşı", yasa niteliğini öteki dünyada gerçekleştirilecek yaptırımlardan alarak diğer yasalardan ayrılır. Bu şekilde, ahlaki ilkeler ödül ve cezaya bağlanır ve itaatin nedenine Tanrı iradesi yerleşirken "buyruk" niteliklerini kazanırlar. Ancak, yine de, dünyevi düzlemde yaptırım bulan insani yasanın karşısında, çoğu kez göz ardı edilirler.[27] Söz konusu tanım doğrultusunda, Locke'un tabii yasaya ilişkin yaklaşımını izlemeye devam edebiliriz.

Deneme'nin tabii yasa kavramına ilişkin temel bir önermesine göre; "ahlakın gerçek temelini oluşturan, karanlıkta insanları gören, ödül ve cezaları elinde bulunduran ve en mağrur suçluyu yargılama gücü olan Tanrı'nın" yasasını tanımayan toplumlar da, "kamusal mutluluk"u sağlamak amacıyla birtakım ahlak normlarıyla düzenlenirler.[28] Söz konusu önerme, doğuştan ahlaki ilkelerin kabulüne karşı öne sürülmekle beraber, tabii yasa kavramsallaştırmasındaki paradigma değişimini de gösterir. Deneyim, Tanrı idesine sahip olmayan toplumların da adalet, dürüstlük gibi ilkeleri tanıdıklarını göstermektedir. Strauss'un işaret ettiği, *Hıristiyanlığın Rasyonelliği*'ndeki önermeler çerçevesinde; ahlak gerçek kaynağını Tanrı yasasında ve iradesinde buluyor olsa da, bazı ilkeler Tanrısal temellerinden ayrıldığı takdirde, yine de kendi temelleri üzerinde durmaya devam eder; zira toplumsallığın zorunlu olarak dayattığı bu normlar, toplumun bağını kuran ilkeler olarak genel kabul görür ve uygulama alanı bulur.[29] Dolayısıyla, aslında Locke'un, modernite öncesinde ahlak ya da

True Freedom: Spinoza's Practical Philosophy, Lexington, Lanham, 2009, s. 45-9).

27. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II.28.7-10, s. 221-4.

28. *A.g.e.*, I.3.6, s. 33.

29. Aktaran Leo Strauss, *Natural Right and History*, 213.

hukuk normları biçiminde kategorik olarak ayrılması mümkün olmayan, kaynağını insanların kararlarında bulan ve toplumsallığın ürünü normlara işaret ettiği söylenebilir. Bu açıdan, bir bölümüyle "kamusal mutluluk"la ilgili, Tanrı inancı gerektirmeyen bir "tabii yasa" karşımıza çıkar.

Bununla beraber, Locke'un *Deneme*'de işlediği öncüllerden bir diğeri, tabii yasanın bilgisine vahiy ya da akıl yürütmeyle ulaşılabildiğidir. Önerme, tabii hukuk geleneği içerisindeki temel bir diğer temaya, Tanrı kelamının evrensel tabii yasayı açıklamadaki konumuna dair tartışmaya uzanır. *Deneme*'deki tanımları çerçevesinde akıl yürütme, zihnin, deneyden edindiği idelerden yetileri ile çıkarımlarda bulunup varmış olduğu önermelerin kesinliğine ya da olasılığına ilişkindir. İnanç ise, olağanüstü bir iletişim yoluyla Tanrı'dan geldiğine duyulan güvene dayanan önermeler için onaylama olarak tanımlanır. IV. Kitabın on sekizinci bölümünün başlığı açıktır; inanç ile akıl, birbirinden tamamen farklıdır. Locke da, bu ayrım doğrultusunda aklı vahyin önüne çıkarır. Buna göre, aklın açık kanıtlarına aykırı olduğunda vahyin reddedilmesi gerekir; ideler arasındaki uyuşmanın açık algısına karşıt önermeleri, ne kadar zorlasanız da insanlara kabul ettiremezsiniz. İkinci olarak, vahiy aklın sınırlarını aşıp insan yetileriyle kavranamayacak şeylere ilişkin (yani akla ne aykırı düşen ne de akılla örtüşen şeylere ilişkin) olduğunda salt inancın konusu yapılmalı, hiçbir zaman aklın sağladığı kesinliğe ulaşamayacak vahyin bildirimi yine de aklın rehberliğinde okunmalıdır. Locke, ruhun ölümsüzlüğünü bu ikinci kategoriye yerleştirmiş, dolayısıyla da sadece inançla ilişkilendirmiştir. Akıl yürütmeyle öteki dünyanın bilgisine ulaşılamaz. Ancak, önceden belirtildiği gibi, tabii yasaya yasa niteliğini veren yaptırımlar zorunlu olarak ruhun ölümsüzlüğünün kabulünü gerektirir.[30] Strauss'un temel tezlerinden biri, bu bağlamda, aklın tabii yasayı "yasa" olarak kavrayamayacağına ilişkindir.[31]

Hıristiyanlığın Rasyonelliği ise, Yeni Ahit'te İsa'nın tabii yasayı eksiksiz ve apaçık biçimde sunduğunu ileri sürer. Ancak, Locke yalnızca inanç üzerinden tesis edilen ve kökenini *Kutsal Kitap*'tan alan bir tabii yasa kavramsallaştırmasını izliyor olsaydı, "özellikle dünyevî yönetimi ilgilendiren eksiksiz ve apaçık tabii hukuk öğre-

30. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV.18.2-10, s. 445-50.
31. Leo Strauss, *Natural Right and History*, s. 203-4, 212.

tisi, *Kutsal Kitap* ve esasen Yeni Ahit'ten bir araya getirilmiş alıntılardan oluşurdu. Bu doğrultuda da Locke'un bir *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* ("*Kutsal Kitap*'ın Sözlerinden Alınmış Bir Siyasa") yazması beklenirdi. Ancak o, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'yi yazar."[32] Strauss bu tavrı ihtiyatlılık olarak değerlendirse de, "Yeni Ahit'te İsa tabii yasayı eksiksiz ve apaçık biçimde sunmuştur" önermesi aslında kendi yorumuna bir engel oluşturmaz. Bu söylem, içerisinde *Teolojik-Politik İnceleme*'nin ruhunu izleyerek teologlara getirilmiş bir eleştiri barındırır ve *Hıristiyanlığın Rasyonelliği* böyle bir bakış açısından okunabilir.[33] Klever'ın da işaret ettiği gibi, Locke'un metinlerindeki Spinozacı düşünce çizgisi özellikle teolojinin siyasi bir güç olarak belirmesine yöneltilen eleştirilerde ve *Kutsal Kitap*'ın yorumlanmasında belirginleşmektedir. Locke'un Yeni Ahit'e ilişkin okuma önerisi, metni kendi üzerinden, ruhunda yatan yardımseverlik ilkesi ışığında okumayı, kavramları imlendikleri biçimde anlamayı içerir: "*Kutsal Kitap*'ın sözcükleri kendilerini en iyi biçimde yorumlar." *Teolojik-Politik İnceleme*'yi izleyen ifadeler doğrultusunda, "akademi" gibi çalışan kiliseler ise *Kutsal Kitap*'ın sözlerini giydirip süslemiş, bu üstün kalitedeki çıkarımları insanlara pek de bir şey öğretememiştir; zira Spinoza'nın deyimiyle bu "ebedi süslemeler" gerçek Tanrı kelamının ışığını daima yok etmiştir. Teologlar *Kutsal Kitap*'ın yorumlanmasında teoloji ile felsefeyi birbirine karıştırmış, Aristoteles öğretisi ile *Yeni Ahit*'i bulandırmışlardır. Öte yandan *Kutsal Kitap*, Yahudi siyasi bütününün kurulumuna ilişkin bölümler bir kenara bırakılırsa, siyasete neredeyse değinmez. Tanrı devletinin işleyişi konusunda özel ilkeler içermemekle beraber, dünyevi yöneticiyi ilgilendirecek ödevlerden de bahsetmez. Rasyonel varlıklar tüm bu ilkeleri deneyimle bulup çıkarır. *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*'ta Locke, *Yeni Ahit*'te Hıristiyan devleti diye bir kavramın bulunmadığını söyler. İsa bir devlet kurmadığı

32. *A.g.e.*, s. 205.

33. 1680'lerden itibaren, Locke'un Hıristiyanlık üzerine söylemi tartışmalı bir noktaya yönelir ve bu dönemin eseri *Hıristiyanlığın Rasyonelliği* 1695'te yayımlandığında çeşitli çevrelerce Hıristiyanlığı küçümsediği gerekçesiyle eleştirilir. Bazı okumalarda Locke'un metni, dogmalardan arındırılmış bir Hıristiyanlığa çağrı olarak ele alınır; bazı yorumlara göre ise Boyle, Le Clerc ve Spinoza'dan esinlenen bu eser, Hıristiyanlığın gerçekten azımsanmasıdır (bkz. James Sybikowski, "The Critique of Christianity", *The Enlightenment World*, Der. Martin Fitzpatrick, Routledge, Londra, 2007, s. 41-56).

gibi, dünyevi yöneticinin eline de "kılıç"ı teslim etmez. Bu çerçevede, İsa'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'deki istisnai konumu hatırlanabilir: Spinoza, Musa'nın yasasının Yahudi siyasi bütününü korumaya yönelik olduğunu ve burada evrensel yasanın Yahudilerin mizacına uyarlandığını söyler. Musa'nın öğretisi öncelikle Yahudi siyasi bütününün yararını gözetirken, İsa'nın öğretisinin temel niteliği sadece evrensel sevgi ilkesini dile getirmesidir.[34] Bu nedenle, Musa'nın aksine İsa, yalnızca tabii eşitliği bildirdiğinden ötürü, "yasayı eksiksiz ve apaçık biçimde insanlığa sunmuştur." *Kutsal Kitap*'ın ruhunda yatan bu ilke, insan toplumunu düzenlemek için de nihai gerçektir: "Tanrı ya da ne dersek diyelim", aynı varlığın üretimi olmak bakımından herkes eşittir ve tabii eşitlik ilkesi *İnceleme*'de insanların birbirlerine karşı ödevlerinin kaynağına yerleşir. Akıl, bunun bir ödev olduğunu, insanın başkalarını da eşiti olarak gördüğünden hepsi için ortak bir ölçütün, bu anlamda bir yasanın varlığının gerekliliğini bildirir. Tek bir ölçüt, bu ölçüt "arzuya aykırı da olsa", sadece tek kişi için değil tüm insanlar için böyle olacağından, kamusal mutluluk için uygulanabilir görünür. Eşitlik ilkesinden, çeşitli kurallar ve ölçüler, yaşamın yönlendirilebilmesi adına "tabii akıl" tarafından çizilir. Ancak bu evrensel sevgi ilkesi Locke için pozitif bir ödevi değil, negatif biçimde, "kimsenin yaşamına, özgürlüğüne ve mallarına zarar vermeme"yi, yani geniş anlamıyla mülkiyete zarar vermemeyi içerir; zira her şeyden önce zorunlu olarak ölümün zihinde yarattığı tedirginlik, ilk temel arzuyu kendini koruma arzusu olarak belirler. Dolayısıyla, insan öncelikle kendini korumak için elinden geleni yapar; ama bununla beraber, eğer aklına başvurursa, bu korumanın "kamusal mutluluk"tan azade olmadığını da bilir.[35]

Deneme'de belirtildiği gibi, akıl tek başına "saçma" arzuları bastırabilir, barış içinde yaşamayı mümkün kılabilirdi. Ancak, insanlar çoğunlukla akıllarına başvurmamış ve bireysel çıkarlarıyla

34. Aktaran Wim Klever, "Locke's Disguised Spinozism", s. 9-11; John Locke, *Two Treatises of Government*, der. P. Laslett, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, I.25, s. 176; Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, Çev. Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2008, XII, s. 199; V, s. 106-8, VII, s. 142; John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, Çev. Melih Yürüşen, Liberte Yay., Ankara, 2009, s. 63-4. Çalışmada *Two Treatises of Government*, "Yönetim Üzerine İki İnceleme" ve *Teolojik-Politik İnceleme*'ye gönderme yapılırken bölüm ve ilgili sayfa numarası verilecektir.

35. John Locke, *Two Treatises of Government*, II.5, s. 288.

çatıştığında akla ihtimam göstermemişlerdir. Locke, insanların genellikle eylemlerinde akıldan ziyade gelenekleri ve alışkanlıkları takip ettiklerini düşünür. Bilgisizlik, tembellik ya da dikkatsizlik, alışkanlıkları izlemeye götürür, gurur, hırs gibi tutkulardan da insanlar nadiren kurtulabilir. "Çare" olarak sunulan devletli toplum öncesinde de, insanlar bu yasanın öğrencisi (*a Studier of that Law*) olmayı tercih etmez ve insanların "taraflılıkları ve şiddetleri karşısında" ancak işlevsiz bir "yasa"dan söz edilebilir: "Mükemmel bir özgürlük" olma potansiyeli taşıyan tabii hal varsayımı, Locke için kaçınılmaz olarak zararlı bir hale (*ill condition*) dönüşmek durumundadır.[36]

İnsanların aklın kılavuzluğuna başvurmamaları ve çıkarları doğrultusunda eylemeleri, Locke'un teolojik görünümlü tabii yasasını da açıklamaya izin verir: Anlama yetisine dayanan, "insana ödevlerini bildiren bu yöntemin, insanların yalnızca çok azı için, yani yeterli vakti olan, anlama yetilerini geliştirmiş ve soyut düşünmeye yatkın olanlar için uygun olduğu düşünülebilir. Halkın eğitilmesini ise yine İncil'in hüküm ve ilkelerine bırakmak en iyisi olur"; zira insan yığınlarına bir şeyi kabul ettirebilmenin en basit yolu, onlara "bir kral ya da bir yasa-koyucu gibi" bir Tanrı'nın ödevlerine itaat edilmesini beklediğine ikna etmektir; böylelikle evrensel eşitlik ilkesi, ödül umudu ya da ceza korkusuna bağlanarak "buyruk" olarak tesis edilebilir.[37] Bu çerçevede Locke için mucizeler, *Teolojik-Politik İnceleme*'ye paralel biçimde, kalabalıkları daima peşinden sürükleyerek itaati sağlamanın önemli birer aracı olurlar. Ancak insanlar akla başvurmadıklarından, inanç aklın taşıdığı kesinliğe ulaşmadığından, *Kutsal Kitap* kullandığı dille okuru sıklıkla şüpheye düşürdüğünden, her şeyden öte de

36. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, I.3.24-5, s. 40-1; John Locke, *Two Treatises of Government*, II.127, s. 370.

37. Aktaran Wim Klever, "Locke's Disguised Spinozism", s. 10 ve Leo Strauss, *Natural Right and History*, s. 210. Tam da bu bağlamda Spinoza'yı şu satırlarıyla hatırlamak gerekebilir: " *Kutsal Kitap, bilhassa sıradan halka uygun düştüğü ve hizmet ettiği için sürekli insani bir tarzda konuşur*, zira sıradan halk yüksek mevzuları algılayabilir değildir. Zaten ben de bu yüzden, Tanrı'nın peygamberlere selamet için zorunlu olduğunu vahyettiği her şeyin yasa biçiminde yazılmış olduğuna inanıyorum. Ve bu şekilde peygamberler de eksiksiz meseller oluşturmuşlardır. Birincisi, selamete ve mahva götüren yolları vahyetmesinden ve bunların nedeni olmasından ötürü, Tanrı'yı bir kral ya da yasa koyucu gibi tasvir etmişlerdir. Böylece peygamberler birer nedenden başka bir şey olmayan bu yolları yasa diye adlandırmış ve yasa şeklinde yazıya dökmüştür" (Benedictus Spinoza, *Mektuplar*, Çev. Emine Ayhan, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2014, s. 134, 19. Mektup).

itaati hedeflediğinden, *Deneme*'de belirtildiği gibi ahlaka ilişkin sorun insan için daha ciddi bir güçlük içermeyi sürdürmektedir. Dolayısıyla da *İnceleme*, gerçek anlamda tek "yasa"ya, mülkiyeti tabii haldeki belirsizlikten kurtarabilecek ve eşitlik ilkesine bağlayıcılık kazandırabilecek pozitif yasaya yönelecektir. Tabii halde arzu edilen; öngörülebilirliği tesis eden, ilan edilmiş sabit bir yasa (*standing laws*) ve bu otorite çerçevesinde hareket eden tarafsız bir yargılama mekanizmasıdır.[38] Bu çerçevede, hukukun köken sorunu dünyevi düzlemde tartışılmaya başlanır. Ancak, modernitenin pozitivizmini kırmak –siyasi gücü, bireyin uzantısı olarak mülkiyet bakımından sınırlandırmak– için ihtiyaç duyulan ahlaki zemine, bu bağlamda ahlaki bir güç olarak kavramsallaştırılan "tabii haklar" ve bu hakların taşıyıcısı hukuki özne olan "birey" yerleşir.

Tabii Yasadan İnsani Yasaya: Modern Hukuki Çerçevede Bir Karşılaşma

Tabii yasa, çok genel biçimde, pozitif yasadan hem köken hem içerik itibariyle bağımsız, pozitif yasayı değerlendiren aşkın ve evrensel bir ölçüt olarak ifade edilebilir. Böyle bir ölçütün, modern çerçevede ulus egemenliği karşısında ileri sürülebilmesi elbette ki güçtür; zira hem hukukun kökenine ilişkin açıklama hem de hukuka atfedilen rol sözleşme düşüncesiyle radikal bir değişim geçirir. Pozitif düzlemde, hiçbir aşkın odağa gönderme yapmayacak bir özne arayışında teoride beliren sözleşme, Tanrı'nın yerine dünyevi ve kutsal bir odak olarak ulusu yerleştirirken, siyasi güç meşruiyetini yönetilenlerin rızası üzerinden kurar. Özgür iradesiyle hareket eden bireyler, kendi rızalarıyla devletli toplumun yaratıcısı olarak belirirken, toplumsal kurumlar bireylerin iradesinin bir yansıması olarak görülür. Tanrı'dan devralınan kutsallık, yeni aşkın özne olarak beliren ulus kavramına taşınırken, ulus egemenliği kavramı bir tür din görünümü alır.[39] Spinoza'nın ifade edebileceği biçimde sözleşme, "komşuya sevgiyi, yabancılara nefreti aşılayan teolojik-politik bir maske"[40] imgesi üzerinden tesis

38. John Locke, *Two Treatises of Government*, II.131, s. 371.
39. Léon Duguit, "Egemenlik ve Özgürlük" Çev. Didem Köse ve Sedef Koç, *Devlet Kuramı*, der. Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2005, s. 379-400, s. 394.
40. Filippo del Lucchese, *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza*, Continuum, NY, Londra, 2009, s. 66.

edilir. Strauss, tabii hukuka ilişkin tarihsel analizinde, on yedinci yüzyılda aklın ve sözleşme kurgusunun belirleyiciliğiyle tabii hukuk geleneğinin, teolojiden koptuğu ölçüde temel önermelerinde bir değişim yaşadığını ileri sürer. Düşünsel kırılma Thomas Aquinas ile başlayarak, iyinin Tanrı'nın buyurduğu için iyi olmadığını, Tanrısallığın dışında iyiyi belirten kuralın tek başına durabileceğini ileri süren Grotius ile devam eder.[41] Bu açıdan, Tanrı'nın daima işlevsel ancak artık yetersiz bir temel olması, yasanın ve ödevlerin kaynağını Tanrı imgesinden bağımsız düşünebilme çabasını elbette ki güçleştirir. Bu güçlük de, Locke'un iradeci açıklamayı yine de rasyonel bir çabayla uzlaştırmaya çalışan ilk metinlerinde izlenebilir. Ancak ilerleyen çalışmalarda, tabii hukuk geleneğindeki değişimle ortak bir paydada, tabii yasa ile insani yasa arasına aklın yerleştirildiği, dolayısıyla da tabii hukukçu konumun rasyonelleştiği ve rasyonelleştiği ölçüde pozitifleştiği kabul edilebilir.[42] Bu bağlamda, aşkın ve evrensel nitelikteki yasa normatif niteliğini, insan yaşamı için birtakım davranışlar öngören akıldan alır.

İnceleme'de ise, tabii yasa yerini bütünüyle ulusun yaratıcısı olacağı yasaya, pozitif hukuka bırakır. Strauss'un açtığı kapıdan ilerleyen bir Locke okuması içerisinde, tabii yasa kavramının da sözleşmenin meşrulaştırılması işlevini üstlendiği ileri sürülebilir ve modernitenin bu pozitivist çerçevesinin teorik düzlemde, ahlaki bir standart olarak tasarlanan hak kategorisi üzerinden aşılmaya çalışıldığı söylenebilir. Tabii hak kavramını merkeze alan modern tabii hukukçu yaklaşımlar yasa ve ödev tartışmasından ayrılırken, kozmolojik ve ardından gelen teolojik perspektif yerini bireyci bir perspektife bırakır; odağa tabii hak kavramının alınması, bireyi modern dünyanın merkezine taşır.[43] Öte yandan, pozitif hukukun karşısında soyut insan tabiatı üzerinden meşrulaştırılan ve pozitif hukuku sınırlandırması arzu edilen tabii haklar, teoride hak ve hukuk kavramlarının arasını açmakla beraber, aslında hakkı bütünüyle bir hukuk kategorisi olarak sabitler. Bu çerçevede, yasayı yalnızca insani yasa olarak tutan, ancak

41. Leo Strauss, *Natural Right and History*, s. 182-6.

42. Cemal Bâli Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2005, s. 236.

43. Brian H. Bix, "Doğal Hukuk: Modern Gelenek", Çev. Ertuğrul Uzun, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt 6, Sayı 2, 2004, s. 291-343, 303; Leo Strauss, *Natural Right and History*, s. 279; Andre Santos Campos, *Spinoza's Revolutions in Natural Law*, Palgrave Macmillan, NY, Londra, 2012, s. 7.

hak yaklaşımlarıyla birbirlerinden bütünüyle ayrılan iki düşünce sistemini ana hatlarıyla izlemeden önce, Spinoza'nın zorunlulukla özdeşleşen ve dolayısıyla da olumsallık içermeyen "tabii yasa" kavramına değinilebilir.

İlk olarak, geleneksel tabii hukukçu yaklaşımın "tabii yasa"sı ya da modern yaklaşımların "tabii haklar"ı gibi siyaset-ahlak özdeşliğini kurucu kavramların, Spinoza'nın ontolojik ve politik gerçekçiliği için yabancı olduğu söylenebilir. Deleuze'ün belirttiği gibi, öz ve değerleri konu edinen, özcü bir tanımlamadan hareket ederek bu özün gerçekleştirilmesini amaçlayan ve amaç olarak alındığı ölçüde bu özü "değer" olarak kuran ahlaki çabadan[44] farklı olarak Spinozacı etik, bir yaşam ilkesi ya da mizaç edinme faaliyetine, bir *praxise* ilişkindir. Etik, Deleuze'e göre, bir güç sorunu olarak neyin insanın gücü dahilinde olduğu sorusuna yönelirken ödev sorunsalını dışarıda bırakır. Amaç doğrultusunda, özgür irade sahibi rasyonel bireyin davranışları için norm belirleyen ahlakçı yaklaşımdan ayrılır; zira akıl, özgürlük ya da erdem, hiçbiri bu öze yerleşmez. Bireyi kuran ortak bir öz ya da değer bulunmadığında, birini diğerine göre yetkin addedecek bir ölçüt, bir karşılaştırma öznesi sunmak da mümkün olmaz: "Ve eğer genel olarak öz diye bir şey yoksa kudret düzeyinde her şey tekildir."[45] Bu çerçevede, Spinoza'nın Willem van Blyenberg'e yanıt olan on dokuzuncu mektuptaki tanım sorunu hatırlanabilir: Şeyler, tabiatları gereği genel tanımlar içerisine yerleşemez; çünkü öncelikle Tanrı şeyleri soyut biçimde tanıyarak genel tanımlar oluşturmaz. Bir türün tüm bireylerini tek bir tanım altında karşılama çabası yalnızca insana özgüdür. Ve yapılan bu genel tanımlar en yüksek yetkinliği içermekle beraber, tüm bireylerin bu tanım altında toplanabileceği ve bu en yüksek etkinliğe eşit derecede ulaşılabileceği yanılgısını getirir. Ancak, "her şey... kendinde ele alındığında, her bir şeyin özünün uzandığı yere kadar uzanan bir yetkinlik içerir; zira öz [bu yetkinlikten] başka bir şey değildir."[46] Dolayısıyla öz, tüm bireyleri birbirlerine eşitlemek yerine, onları "tekilleştiren" güce gönderme yapar. Etik, birinci boyutuyla be-

44. Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine 11 Ders*, Çev. Ulus Baker, Kabalcı Yay., İstanbul, 2008, s. 124-6.

45. *A.g.e.*, s. 129.

46. Benedictus Spinoza, *Mektuplar*, s. 132 (19. Mektup). Ayrıca bkz. Benedictus Spinoza, *Törebilim* [*Ethica*], Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2009 (*E* I, Önerme 8, Not 2), s. 14. Çalışmada *Ethica*'ya yapılan göndermelerde Yardımlı çevirisi esas alınmış, bazı kavramlar farklı karşılanmıştır.

timsel biçimde, her biri ayrı birer güç derecesi olan tekil ve sonlu varlığı, bir şeyi "yapabildiği ölçüde", "gücü" ya da güçle özdeşleşen "hakkında" üzerinden kavrama çabasıdır. İkinci boyut, ahlaki yüklerinden arındırılan, ancak insanın özgürlüğü ve köleliğiyle özdeşleştirilerek yeniden devreye sokulan iyi-kötü kavramları temelinde yükselir. Belirli bir yaşam ilkesini savunmayan, ebedi doğruların peşinde olmayan ve dolayısıyla da "normatif ancak kendisini norm olarak dayatmayan"[47] bir çerçevede özgürleşme sorunsalına ilerler. Spinoza, bireyin erdemi özgürlüktür der. *Teolojik-Politik İnceleme*'de ise özgürlük, *Politik İnceleme*'den farklı biçimde, siyasi bütünün erdemi olarak sunulur.[48] *Ethica*'da beliren özgürleşme çabası, ikinci metinde siyasi bütünün demokratikleşme çabası ile özdeşleşir; insan için özgürlük süreklilik arz etmeyen bir ürün olduğu gibi, siyasi bütünler de demokrasiyi bir ürün olarak edinir ya da edinmez. Etik yaklaşım çerçevesinde siyasete ilişkin soru birinci boyutuyla, ödev, sorumluluk kavramları yerine güç ve hak temelinde, siyasi bütünün gücü ölçüsünde neyi gerçekleştirebileceğine yönelirken; ikinci ve normatif boyutuyla, siyasi bütünü "tabii hakla çelişmeden" düzenlemenin koşullarına, demokrasi kavramsallaştırmasına bağlanır. Böyle bir yaklaşım, her şeyden önce Locke'un siyaset felsefesine yüklediği ahlaki misyonu dışarıda bırakır. *Politik İnceleme*'nin hemen başında, Spinoza'nın siyasi gerçekçiliğini açıkça ortaya koyan ünlü önermeyi anımsayalım: " [B]ir uygulaması olan tüm bilimler arasında, kuramın eylemden en çok farklılık gösterdiği bilim siyasettir ve Devleti yönetmeye kuramcılardan, yani filozoflardan daha uygunsuz [olanı yoktur]."[49] Eleştiri, pekâlâ *İnceleme*'nin de içine yerleşeceği geleneğe, hiçbir yerde varolmayan bir insan tabiatı kurgusu üzerinden yükselen haklar söylemine ve bu şekilde siyaseti ahlakla özdeşleştiren tutuma yöneltilebilir. Deleuze'ün Spinoza okumasında altını çizdiği üzere, geleneksel ahlak karşıtı bir felsefenin mimarı olarak kabul edilen düşünür, siyaseti de aşkın ve ahlaki sınırlarından arındırır. Ve ahlaka karşı yürüttüğü bu savaşı Spinoza, hukuk alanında da sürdürür.[50]

47. Andre Santos Campos, *Spinoza's Revolutions in Natural Law*, s. 86.
48. Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, XVI, s. 235.
49. Benedictus Spinoza, *Tractatus Politicus*, Çev. Murat Erşen, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2012, I.1, s. 11.
50. Filippo del Lucchese, *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza*, 105.

Spinoza, terminolojisinde tabii yasa ve tabii hak kavramlarına yer vermişse de, Curley'in de belirttiği gibi, aslında söz konusu kavramlara başvurmasının nedeni, taşıdıkları anlamları tersyüz etmek suretiyle tahrip etmektir.[51] Her şeyden önce etik yaklaşım, belirtildiği üzere, aşkın bir düzlemde siyasi yaşamın normlarını belirleyen ve kendisini gerçek adalet ilkesi olarak sunan normatif bir düzenliliği reddeder. Bu red, Tanrı anlayışı başta olmak üzere, Spinoza'nın ontolojisinde, dinamik bir şekilde birbirine bağlanan temalar üzerinden de açıkça ortaya konulabilir: Ereksel nedenler yanılsaması, Tanrısal iradenin reddi, özgür irade karşıtlığı, nesnel değerler yanılgısı, zihin-beden birliği, töz-*modus* ilişkisi, ilişkisel birey kavramı, ilişkinin öze önceliği... Spinoza'nın tabii hukuk geleneğinin temel önermelerine saldırısı, bu çerçevede, *Ethica*'nın I. Bölümünün Eki[52] üzerinden takip edilebilir: Öncelikle yaratıcı, yasa-koyucu, özgür irade sahibi üstün bir varlık olarak Tanrı, yalnızca imgelemenin bir ürünüdür. Kökenini ise neden-etki bağlantılarındaki yanlış kurguda, ereksel nedenler yanılsamasında bulur. Tabiata iştah ve arzu açısından bakması ve şeyleri gerçek nedenleriyle tanımaması, insanı, anlama yetisini aşan durumlarda şeyleri aşkın bir Tanrı imgesi üzerinden açıklamaya götürür. Tabiata iştah ve arzu açısından bakar, çünkü sürekli olarak arzunun tatminine yönelir. Spinoza için de sorun, insanın arzu ile belirlenmesinde ya da iştaha sahip olmasında değil (ki bu iştah kendisi için yararlıdır), iştahtan yola çıkarak tabiatı kendisi için bir araçlar bütünü olarak değerlendirmesindedir. Ereksel nedenler yanılsaması içerisinde, Tanrı'nın tabiatı insan yararına yarattığını düşünür ve kendi iradesi konusunda da yanılır; zira kendini ilk neden olarak alır; kendi mizacını her şeyin ölçüsü yapması, kendisine atfettiği özgürlüğü, imgelemindeki Tanrı'ya da atfetmesine neden olur. İnsanın nedenler konusundaki bilgisizliğinden ötürü, itaatten başka bir hedefi olmayan *Kutsal Kitap* da "Tanrı'ya belli bir zihin, bir can, duygular, hatta bir bedenle bir soluk yakıştırır."[53]

Ancak, *Ethica*'da I. Bölümün 29. ve 33. Önermelerinde belirtildiği gibi, tabiatta olumsal hiçbir şey yoktur ve tüm şeyler, Tanrısal tabiatın zorunluluğundan, "Tanrı tarafından meydana getirildik-

51. Edwin Curley, "The State of Nature and Its Law in Hobbes and Spinoza", *Philosophical Topics*, Sayı 19 (1), 1991, s. 97-117, s. 97.
52. Benedictus Spinoza, *Ethica* I, Ek, s. 42-50.
53. Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, I, s. 63.

leri tarzdan ve düzenden başka hiçbir tarzda ve düzende meydana getirilmezler."[54] Var olan her şey bu zorunluluktan, belirli biçimde varolmaya ve eylemeye belirlenmiş olarak çıkar. İyi, kötü, düzen, kargaşa, bu sözcüklerin hiçbiri tabiata ilişkin değildir. Var olan şeylerin başka biçimde üretilmeleri mümkün değildir; çünkü Tanrı'nın özgür iradeyle şeyleri meydana getirip getirmeme, ya da olduğundan farklı biçimde var etme gücü bulunmaz. İrade kavramından bir karar alma gücü anlaşılacaksa, Tanrısal irade kabul edilmez. İnsanınkinden büsbütün farklı olan Tanrı'nın iradesi ve anlama yetisi, Tanrı'nın gücüyle aynı şeyi dile getirir. Tanrı sadece kendini anladığı biçimde davranır; "Tanrı'nın ileri sürdükleri ya da karşı çıktıkları her zaman sonsuz bir zorunluluk içerir."[55] Spinoza, irade kavramını, Tanrı'ya ait olan anlama yetisi ve gücü ile özdeşleştirerek devre dışı bırakmıştır. Tanrı'nın özgür iradeyle şeyleri meydana getirip getirmeme ya da farklı biçimde var etme gücü olamaz. O halde Tanrı özgür bir irade ile varolmaz ve eylemez; iradeye de özgür neden değil, yalnızca zorunlu neden denilebilir.[56]

Tabiatın erekselliği konusunda yanılan insan, özgür kararlar alabildiği konusunda da yanılır. Ve bu yanılgı, özellikle de zihni bedenden ayıran ve aralarında bir hiyerarşi tesis eden gelenekten beslenir. Zihinle bedenin arasının açılması, bedenin tâbî olduğu zorunluluktan zihni dışarı çıkartmak suretiyle özgür kararlar alabildiğini söylemeyi mümkün kılar. Spinoza'da zihin-bedenin aynı zorunluluk içerisinde sunulup özgürlüğün zorunluluk ile özdeşleştirilmesi, aslında bütünüyle irade serbestliği üzerinden yükselen, "bireyi her türlü ilişkinin yapıtaşı olarak gören, toplumu ve tüm toplumsal kurumları özgür bireylerin iradelerinin/edimlerinin bir yansıması... olarak okuyan bir ideoloji"yi dışlar.[57] Öncelikle, özgür kararlar yanılsaması içerisinde anlaşılan, zihnin karar alma gücüne sahip olmasıdır. Ama aynı zamanda özgür irade ile insanlar, zihnin beden üzerinde denetimi olduğu fikrine kapılır.

54. Benedictus Spinoza, *Ethica* I, Önerme 29; *E* I, Önerme 33; *E* I, Önerme 33'e Not 1, s. 35-8.

55. *A.g.e.*, Önerme 17'ye Not; *E* I, Önerme 8'e Not 12; *E* I, Önerme 33'e Not 2; *E* II, Önerme 3'e Not, s. 8-13, 26, 39-41, 54; Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, IV, s. 100.

56. Benedictus Spinoza, *Ethica* I, Önerme 33'e Not 2, s. 39-41.

57. Övünç Cengiz, "Bir Anti-Hümanist Olarak Spinoza", *Varlık*, Sayı 1220, Varlık Yay., İstanbul, Mayıs 2009, s. 24-7, s. 24.

Spinoza, insanın konuşması ya da susmasının, zihinsel bir kararından kaynaklanmadığını belirtir. Belirleyici olan, zihnin kararından ziyade bedenin iştahıdır. İrade serbestliğinden değil, bedenin tutkular tarafından zorunlu biçimde belirlenmişliğinden söz edilir. Dolayısıyla, tabii zorunluluğu çerçevesinde özgür irade sahibi bireylerden değil, yalnızca zorunlu biçimde iştaha göre eyleyen bedenlerden bahsedilebilir.[58]

Yasa sözcüğü ise, ya tabii zorunluluğa ya da insani bir karara bağlıdır. Tabiatın sabit ve değişmez düzeni, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin IV. Bölümünün hemen başında yasa olarak karşılanmış da olsa, yasa sözcüğü "metaforik" olarak uyarlanmış olmalıdır; zira sözcükten anlaşılan, "insanların yerine getirebilecekleri ya da ihmal edecekleri bir buyruk", insanı sınırlar içerisinde tutacak bir yaşama usulüdür.[59] Dolayısıyla, kaynağını yalnızca insanların kararlarında bulur. Tabii zorunluluk ile yasa arasındaki temel bir fark ise, ikincinin olumsallık içermesidir. *Ethica*'nın mutlak nedensellik ve zorunluluk kavramları doğrultusunda, Tabiatta olumsallık olmadığı söylenmişti. Tabiatın sabit ve değişmez düzeni ya da "tabii yasa", Tanrı'nın başlangıcına yerleştiği nedensellik zincirinin bütünüdür ve evrende olup-biten her şey bu nedensel bağıntılılık içerisinde gerçekleşir: Bir şeyin var oluş ve hareketi, zorunlu olarak bir diğerinin var oluş ve hareketine bağlanır.[60] Böylece, belirli bir neden tarafından belirlenmemiş bir etki söz konusu olamasa da, Spinoza, neden-etki arasındaki bağıntının bilgisinin genelde insanda edinilmiş olmadığını ve bu bilgisizliğin aslında yine zorunlu olarak imgeleminde şeyleri olumsalmış gibi değerlendirmesine yol açtığını söyleyerek, olumsallığı bu kez insan tabiatı açısından devreye sokar: "Bir başka deyişle, şeylerin gerçekte nasıl düzenlendiklerinden ve zincirleme olarak nasıl bağlandıklarından hiç mi hiç haberimiz yok. Öyleyse gündelik hayatta şeylerin olanaklı olduğunu düşünmek daha iyi olur ya da daha doğru bir deyimle, böyle düşünmek kaçınılmazdır."[61] Olumsallıktan söz edilebilmesinin tek sebebi, şeylerin neden-etki bağıntılarından koparılması olmakla beraber, gündelik yaşamında şeyleri olumsalmış gibi düşünmesi, yani "mutlak evrensel zorunluluğun bir parçası olarak insanın, 'kendi tekil

58. Benedictus Spinoza, *Ethica* III, Önerme 2'ye Not, s. 110-4.
59. Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, IV, s. 96.
60. Benedictus Spinoza, *Ethica* I, Aksiyom 3; *E* I, Önerme 28, s. 10, 33.
61. Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, IV, s. 96.

zorunluluğu' çerçevesinde"[62] düşünmesi, olumsallık içeren yasalar arasında gidilen ikinci ayrım doğrultusunda, hem etik *praxis* hem hukuk alanı bakımından zorunlu olduğu kadar yararlıdır. Dolayısıyla, ilk olarak hukuk, olumsallık içerdiği için akla uygun olabileceği gibi, pekâlâ imgelemin ürünü de olabilmektedir, imgelemin de bilgi türlerinden biri olduğunu unutmadan. İkinci olarak, normatif düzen yalnızca insani kararlardan doğabilir. Adalet, adaletsizlik, suç ya da günah; bu kavramlar siyasi-hukuki kavramlar olarak yalnızca pozitif düzlemde, kaynağını insani yasada ya da hukukta bulabilir.

Bu çerçevede, bir yanda tabii zorunlulukla özdeşleşen ve bu açıdan normatif niteliği bulunmayan bir "tabii yasa", diğer yanda bütünüyle ayrı bir düzlemde, kökenini insanların kararlarında bulan ve olumsallık içeren, hukukun altına yerleştiği insani yasa söz konusudur. Bu yaklaşım da, insani yasa ile insani yasayı doğrulayan ya da eleştiren standart olarak aşkın yasa ikiliği üzerine oturan geleneksel tabii hukuk düşüncesini karşısına alır. Ne kendinde bir iyi ya da kötü, ne de bu iyi-kötüyü bildiren bir normatif düzen, Tabiatta yalnızca zorunluluk vardır. Bu doğrultuda, Spinoza için tabii hukuk geleneği de, şeyleri gerçek nedenleriyle kavramayan bir imgelemden doğar. Kaynağını yine insanda bulan aşkın nitelikteki ödevler karşısında insanın yükümlü olarak ortaya konulabilmesi, bu gelenek için ödevlerin kaynağına iradeyi ya da aklı (ya da uzlaştırmak suretiyle her ikisini) koyarak açıklanma zorunluluğunu getirir.[63]

İnsani Yasadan Tabii Haklara: Hakların Kökeni Bakımından Farklılaşma

Tanrısallık ya da aşkınsallık barındıran bir yasanın bulunmadığı çerçevede Spinoza, tabii hak kavramını tabii zorunluluk içerisinde kavrayacak ve olumsallık içeren insani yasanın karşısına konumlandıracaktır. Locke ise, tabii hakları, kökenlerini soyut bir evrenselliğe göndererek açıklamaya çalışır. Modern hukuki çerçevede buluşan iki düşünürün modernitenin mutlakiyetçi yapılanmasını kıran hak yaklaşımlarındaki farklılaşmayı izlemek için öncelikle Locke'a, modern bir hak teorisi mantığına ve kavramın araçsallığına kısaca değinmek gerekli olabilir.

62. Filippo del Lucchese, *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza*, s. 16.

63. Andre Santos Campos, *Spinoza's Revolutions in Natural Law*, s. 67

İnceleme'nin tabii yasadan tabii hak kavramsallaşmasına kayan odağında, öncelikle herkesin doğuştan, eşit şekilde sahip olduğu kendini koruma hakkı yer alır ve Locke'un teorisindeki iki temel hak kategorisi, mülkiyet ve cezalandırma, söz konusu hakkın ürünleri olarak belirir. İnsanın yaşamını, özgürlüğünü ve mal varlığını içine alacak biçimde geniş anlamıyla mülkiyet hakkı *Commonwealth*'in varlık nedeni olurken, yasama ve yürütme güçleri (ve liberal devlet modelinin araçları olarak yasamanın üstünlüğü ve kuvvetler ayrılığı ilkeleri), kaynağını varsayımsal bir anda sözleşmeye bütünüyle devredilen cezalandırma hakkında bulur. Modern devlet bu aşamada meşru şiddet tekeli olarak kurulur. Tabii halde herkesin eşit şekilde sahip olduğu cezalandırma hakkı, "tutkuları ve intikam duyguları nedeniyle" insanları aşırıya götürür ve devlet, tek "sığınak", her şeyden önce insanın yaşamındaki şiddeti ortadan kaldırmayı vaat ederek bireysel rızaları alır.[64]

Mülkiyeti yaratan ise, devlet değil bireydir ve devlet öncesindeki kurgusal aşamada halihazırda mevcuttur; zira yeryüzü ve bütün aşağı yaratıklar tüm insanlığa aitken, her şeyden önce insan, kendi kişiliği üzerinde bir mülkiyete sahiptir. Bedeninin emeği tabii olanı kişinin mülkiyetine sokarken, başkalarının ortak kullanımını ortadan kaldırır. Ancak, hem ileride Nozick'in "Lockeçu koşul" olarak adlandıracağı mülkiyete ilişkin "tabii" sınırlar hem de emeğin değer biçici özelliği, paranın kullanılmasıyla ortadan kalkmıştır. Mülkiyet, tabii bir hak olarak, piyasa toplumuna ihtiyaç duyduğu sınırsız birikim için gerekçe sağlar.[65] Özel mülkiyetin yarattığı eşitsizlik de, dolayısıyla, devletle ilgili değildir; aksine, devletli toplumda herkes, yasa karşısında, başkasının hâkimiyeti altında olmayacak biçimde eşit hukuki öznelerdir ve sivil yönetim bu bakımdan ayrım gözetmez. Liberal hukuk devleti mantığı çerçevesinde, fiili eşitsizlikler bir yandan maskelenirken, diğer yandan hakların öznesi olarak yurttaş, özgür iradesiyle çeşitli hukuki ilişkilere girebilir. Modernitenin siyasi sorununun esasen üretim ilişkilerinin düzenlenmesi olarak belirdiği bir düzlemde yönetim, yaratıcısı olmadığı hakları hukuken korur ve düzenler. Ancak, bu çerçevede, Locke'un haklarla donatılmış bireyi empirik özne olarak insana değil, "bağımsız, özerk olan ve bu açıdan da (esas

64. John Locke, *Two Treatises of Government*, II.13, II.128-31, s. 293-4, 370-1.
65. *A.g.e.*, II.25, II.29, II.45, s. 303-4, 307, 317; bkz. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1962, s. 229 vd.

olarak) toplumsal olmayan, öncelikle insan ve topluma ilişkin modern ideolojimizde karşımıza çıkan manevi varlık"a[66] tekabül eder. Haklar, rasyonel tabiatı olan, rasyonel tabiatına bağlanan haysiyete sahip soyut ve ortak bir insanlığa aittir. *Deneme*'nin aksine *İnceleme*'de Locke, Tanrı'nın insanlara eylemlerini yönetmeleri için böyle bir tabiat bahşettiğini, irade özgürlüğünü tanıdığını söyler. Dolayısıyla, Locke için eşit biçimde haklara sahip olabilmenin öncelikli koşulu, iradenin yönlendirilmesi ve eylemlerin yönetilmesi için böyle bir rasyonel tabiatın kabul edilmesidir.[67] Bu tabiata atfedilen evrensellik de, hak kavramının tarihsel işlevi için önem arz eder. Tabii hal varsayımında, emeğin tabii olanla karışmasından doğan mülkiyet hakkının öngörülebilir sabit yasalarla mevcut belirsizlik durumunu geride bırakması, bireyi de sivil toplumun merkezine taşımıştır. Diğer yandan, çalışmayı yücelten modern zihniyetin mülkiyet hakkını evrensel addetmesi, özel mülkiyeti ve çalışma gibi bir edimi bilmeyen toplumlar bakımından da pratikte işletilebilirdir; zira Tanrı, yeryüzünü yalnızca çalışan ve üretim sağlayan insanlara vermiştir ve de toprağın müşterek ve işlenmemiş şekilde kalmasını istemez. Bununla beraber, dönemin İngiltere'sinin koşulları içerisinde, Locke'un deyimiyle çalışkanlar azınlığı, tembeller ise çoğunluğu oluşturmaktadır. Ancak, rasyonel ve girişimci bireylerin varlığıyla toprak üzerinde yaratılan mülkiyet ortak birikimi azaltmaz, aksine artırır. Toprağın müşterek kullanıma bırakılıp israf edilmesine karşı, "çitlemeler"le tembellerin daha fazla çalışmaya ve böylelikle kendi koşullarını iyileştirmeye zorlanması da,[68] hukukun siyasi iktidara karşı koruduğu "ortak çıkar"ı belirler. Mülkiyet hakkı, bu bağlamda, emek gücünün ve toprağın metalaştırılması sürecinden ayrı okunamadığı gibi, mülkiyet sahipliğini doğuştan ve evrensel nitelikte hak olarak kurarak, toplumsal çerçevede toprak üzerinde kullanıma ilişkin hak taleplerini de bütünüyle "hak" olmaktan çıkarır.

Locke'un hak teorisinde temel bir diğer husus; devleti önceleyen teorik aşamada tabii yasa işlevsiz olarak kalırken, tabii hakların etkin olarak var olmalarıdır. Gerçek anlamda yasa yalnızca

66. Louis Dumont, "Bireycilik Üzerine Denemeler: Doğuş. XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet", Çev. Hülya Tufan, *Devlet Kuramı*, der. Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2005, s. 141,76, s. 142.

67. A. John Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, s. 82; John Locke, *Two Treatises of Government*, II.58, s. 324.

68. *A.g.e.*, II.31, s. 308; Leo Strauss, *Natural Right and History*, s. 242-5.

devletli toplumda karşımıza çıkmakla beraber, devlet, hakların kökenini açıklamaz. Örneğin, paranın ve değiş-tokuşun olmadığı bir dönemde, tek başına bireyin kendi kişiliği üzerindeki mülkiyeti ve bedeninin emeği, hiçbir yasanın bağışlayıcılığı olmadan mülkiyetin bir hak olarak başkalarına karşı ileri sürülebilmesini sağlamıştır. Böylelikle tabii haklar, Locke'un çözümünde, modern hukuki çerçevede aşkın bir insan tabiatına referansla, tarihsel işlevleriyle hukukun karşısında konumlandırılabilirler: "Tabii hakkı bütünüyle daima muhafaza ediyor ve bir Site'de üstün yöneticinin, bir uyruk üzerinde, yalnızca sahip olduğu gücü ölçüsünde hakkı da olduğunu savunuyorum." Klever, hakları devletli toplumda da sürdüren Locke'un yaklaşımıyla Spinoza'yı, ellinci mektupta karşımıza çıkan bu ünlü ifadesinde yakaladığını düşünür.[69] Ancak, Spinoza'nın kendisini Hobbes'tan ayırmak için yaptığı bu açıklamanın, aslında düşünürü hak kavramsallaştırması çerçevesinde Locke'un modern hak teorisinden de ayırdığı ileri sürülebilir. Çeşitli nedenlerle insanlar, siyasi bütün içerisinde gücü/hakkı kullanmaktan "vazgeçme"[70] konusunda karar alabilirlerse de, kendilerinde bu gücü/hakkı muhafaza etmeyi sürdürürler: "Gerçekten de hiç kimse, gücünü, dolayısıyla hakkını, onu insan olmaktan çıkaracak ölçüde bir başkasına devredemez."[71] Hukuk, insani gücü sınırlar içerisinde tutmaya çalışsa da, "insani gücün kendisi bu sınırların çok ötesindedir."[72] Fakat bu doğrultuda haklar aşkın bir insan tabiatına referansla meşrulaştırılmaya, ulus-devlet, bu varsayımsal haklarla sınırlandırılmaya da çalışılmaz. Spinoza, belirli bir okuma[73] doğrultusunda soyut haklar düşüncesinden gerçekçi bir çıkış sunabilir; hakları somut biçimde insanın bedenselliği ve tutkuları üzerinden düşünerek ve bir

69. Benedictus Spinoza, *Mektuplar*, s. 268 (50. Mektup); Wim Klever, "Locke's Disguised Spinozism", s. 38.

70. Reyda Ergün ve Cemal Bâli Akal, "Teolojik-Politik İnceleme'den Politik İnceleme'ye, Özgürlük ve Güvenlik Bilmecesi", *Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2014, s. 93-107, s. 99.

71. Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, XVII, s. 243.

72. *A.g.e.*, IV, s. 96.

73. Spinoza, tabii hak yaklaşımıyla kimi zaman modern tabii hukuk kuramları içerisine yerleştirilmiş, kimi zaman ise hak-güç özdeşliği, "güçlünün hakkı"nın meşrulaştırılması olarak okunmuştur. Bu çalışmada, Akal'ın Spinozacı hak yaklaşımı, esasen "hukuka karşı haklar" tezi izlenmiştir. Bkz. C.B. Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, s. 151-70.

meşruiyet odağı aramaksızın, olumsallığa yer olmayan tabii zorunlulukta kavrayarak ve *moduslar* arasındaki sonsuz hareketlilik içerisinde, yani sosyallikte sürekli belirlenmeye açarak...

Öncelikle töz-*modus* ilişkisi bakımından insan, tözün tabiatını ya da tözün uzam ve düşünce özniteliklerinin sonsuz tabiatını sonlu olarak, belirli biçimde ifade eden varolma tarzı ya da tezahürüdür. Kendi kendisinin nedeni olan töz, aynı zamanda insanın varoluş nedeni olmasıyla beraber insanın özünü kurar. "Tanrı'nın gücü özünün kendisidir;"[74] sonlu ve tekil varlığa içkin güç, Tanrı'nın sonsuz gücünün tekil varlıktaki varoluş tarzıdır. Başka bir biçimde ifade edilirse, insanın sahip olduğu güç, Tanrısal özün ya da gücün bir parçasıdır:

> Tabiatın, gücü altında olan her şey üzerinde üstün bir hakkı vardır. Bir başka deyişle, tabiatın hakkı onun gücünün uzandığı yere kadar uzanır. Çünkü tabiatın gücü her şey üzerinde üstün bir hakkı olan Tanrı'nın gücüdür. Ama tüm tabiatın evrensel gücü, bir arada ele alındıklarında tüm bireylerin oluşturduğu güçten başka bir şey değildir. Bunun sonucunda, her bireyin, gücü altında olan her şey üzerinde üstün bir hakkı vardır. Ya da her insanın hakkı, kendisine ait belirlenmiş gücün uzandığı yere kadar uzanır. Tabiatın üstün yasasına göre de her şey, elinden geldiğince, kendi varlığında var olmayı sürdürmeye uğraşır. Bunu da kendinden başka hiçbir şeyi hesaba katmadan yapar.[75]

Her tekil ve sonlu varlık, bedensel varlığının sürmesi adına, elinden geldiği ölçüde çaba gösterir ve *conatus*, onun edimsel özüne tekabül eder. Her şey *conatus*a göre belirlenir ve *conatus*un belirlenimi sonucunda gerçekleştirilen edim, hakkı ya da gücü ifade eder. Hak güçle özdeştir ve tekil varlığa içkindir.[76] Bir akıllı ile bir deli arasında *conatus* bakımından fark bulunmaz; ikisi de, "elinden geldiği ölçüde" kendi gücünü etkili kılar. Dolayısıyla, tabii gücüne göre belirlenen tabii hakkına göre, her tekil ve sonlu varlık, varlığında kalmaya çabalar. Var olan her şey aynı güç ile varlığında kalırken, gücün ölçüsü bakımından birbirinden ayrılır; birinin özü (güç derecesi) bu bakımdan ötekinin özünden (güç derecesinden) farklıdır. Bununla beraber, "insanın varlıkta kalmasını sağlayan gücü sınırlıdır ve dışsal nedenlerin gücü ta-

74. Benedictus Spinoza, *Ethica* I, Önerme 34, s. 42.
75. Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, XVI, s. 230-1.
76. Benedictus Spinoza, *Ethica* III, Önerme 6; *E* III, Önerme 7, Önerme 7'nin Kanıtlaması; 115-6.

rafından sonsuzca aşılır."[77] Spinoza, bireyi *modus*ların birbirleriyle olan ilişkiselliği içerisinde ele aldığından, güç ve dolayısıyla hak da hiçbir zaman sabit değildir.

Teolojik-Politik İnceleme'nin XVI. Bölümünde Spinoza, tabiatın hakkı ve düzeni ya da "her bireye ilişkin tabiat kuralları" uyarınca, her tekil ve sonlu varlığın belirli biçimde varolma ve davranmaya belirlendiğini söyler: Büyük balık küçük balığı yutar. Tabiatın değişmez ve sabit düzeni gereği büyük balık küçük balığı yutmaya belirlenir; bu nedenle bunu tabii hakkı uyarınca yapar. Aklın kılavuzluğunda yaşamını sürdüren ve erdemli davranan, erdemi alışkanlık haline getirememiş ve bu nedenle iştahı ile belirlenmek durumunda olan kişiden, hak bakımından ayrılmaz; ikisi de yaptıklarını üstün hakkı ile yapar.[78] Dolayısıyla, hak bakımından aralarında bir fark bulunmaz. Tabii hakkın kökenine akıl yerleşemez, zira "her insanın tabii hakkı sağlıklı akılla değil, arzu ve güçle belirlenir."[79] Hak kavramsallaştırmasında aklı devre dışı bırakarak Spinoza, insanın rasyonel tabiatını merkeze alan soyut haklar yaklaşımına ve insan-merkezci mantığına radikal bir itiraz getirir. "Her bireye ilişkin tabiat kuralları"ndan, yani her tekil ve sonlu varlığın *conatus*undan söz edilmesiyle birlikte, aklın kılavuzluğundaki ve iştahıyla belirlenen ile diğer tekil varlıklar arasında da hak bakımından bir fark kalmaz. İnsan, tabii hakkı uyarınca davranan yegâne varlık değildir. Onu diğer varlıklardan ayıran ve aralarında hiyerarşi tesis eden özgür irade de bir yanılsamadan ibarettir. Özgür iradenin reddedilmesi, çevresini değersizleştirmek pahasına akla kurucu ve üstün bir konum veren hümanist geleneğe bu açıdan ciddi bir itiraz olarak okunabilir. Rasyonel insanın özgür iradesinin dışavurumu olarak görülen bir haklar mantığı bu çerçevede de anlamını yitirir. Tüm varlıklar *Deus sive Natura*nın sonlu birer tezahürleridir; insanı tabiatın efendisi olarak sunan ve tabiatı tümüyle rasyonel "girişimci"ye bırakan tabiatın erekselliği düşüncesinin aksine, insan yalnızca tabiatın bir parçasıdır. Güç derecesi olarak tüm tekil ve sonlu varlıklar birbirinden farklılaşsa da, güçte ve dolayısıyla da hakta anlaşırlar. Hem aklın mutlak bir güce sahip olacak biçimde bağımsız olduğunu düşünenler, hem tabiatın düzeni içerisinde insana ayrıcalıklı bir

77. *A.g.e.*, IV, Önerme 3, s. 179.
78. Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, XVI, s. 230-1.
79. *A.g.e.*, XVI, s. 231.

konum biçenler; Spinoza için yalnızca insana krallık içinde bir krallık atfetmiş olurlar. Kaldı ki, insanlar aklın kılavuzluğu altında yaşamlarını sürdürmeye tabii olarak belirlenmedikleri gibi, "pek az insan aklın yönetiminde erdemli alışkanlıklar kazanabilir." Dolayısıyla, erdemli davranmak gücün ölçüsünü belirlemekle beraber,[80] sonuç olarak tabii hakkı belirleyen, her tekil bireyin tabii gücüdür. Gücü dahilinde olmak, tabii hakkı uyarınca eylemde bulunmak, başka türlü davranamamak, Spinoza düşüncesinde tüm bu ifadeler birbiriyle özdeştir.

Locke düşüncesinde nüvesini bulan liberal bir hak mantığı çerçevesinde tabii hak kavramı aşkın ya da ahlaki bir güç iken, bu çerçevede Spinoza için tamamen somut biçimde bedenin gücünü ifade eder. Yalnızca güç derecesine göre belirlenen hak ve bu hak uyarınca zorunlu olarak varlığında kalmaya çalışan tekil bedenler söz konusudur. Hak-güç özdeşliği, Lucchese'nin deyimiyle,

> ne hakkın güçten "çıktığı", ne de güç "üzerine inşa edildiği" anlamına gelir. Spinoza'nın *jus* sözcüğünü *potentia* ile bir özdeşlik içinde sunma amacı, hakkın bir gerekçelendirmesini sunmaktan ziyade bir bireyin hakkının ve gücünün aynı kapsamda, ne daha az ne daha fazla olduğunu söylemektir.[81]

Wernham da bu doğrultuda tabii hakla yapılanı, sahip olunan haktan ayırır. Spinoza yalnızca "tabii hakla yapılan"ı (*does by natural right*) ifade eder; çünkü aksine bir şeyi yapmaya hakkın olduğunun söylenmesi (*has a natural right to do*), hak ve gücün arasını açar.[82] Lucchese'nin ikinci olarak işaret ettiği nokta, *conatus*un edimsel öze tekabül etmesi nedeniyle hakkın daima bir etkinliğe atıfta bulunmasıdır. Tabiattaki tüm tekil ve sonlu varlıklar, tabiatın kendisini oluşturan haklar/güçler ağı içerisinde değişken ilişkiler kurar. Ve bu çerçevede her sonlu *modus*un özünü kuran güç, somut biçimde kendisini diğer *modus*larla olan ilişkilerin içinde sunar.[83] Dolayısıyla, tabii hakkın sınırları da burada aranmalıdır; ahlaki bir düzlemde değil: "Herkesin içinde doğup

80. Benedictus Spinoza, *Ethica* IV, Tanım 8; *E* IV, Önerme 20, s. 178-91.
81. Filippo del Lucchese, *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza*, s. 105.
82. A.G. Wernham, "Introduction", Benedict de Spinoza: *The Political Works*, der. A.G. Wernham, Clarendon Press, Oxford, 1965, s. 1-41, s. 15.
83. Filippo del Lucchese, *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza*, s. 105, 52.

ömrünün büyük bölümünü geçirdiği, tabiatın hakkı ve düzeni, kimsenin arzu etmeyeceği ve yapamayacağı şey dışında, hiçbir şeyi yasaklamaz."[84] Herkesin, tabii gücü ölçüsünde bedensel varlığında kalmaya çabaladığı söylenmişti, birey (insanlar konu edildiğinde) ister bilge ister sağduyudan yoksun olsun. Bununla birlikte, insanın varlıkta sürmesini sağlayan gücü sınırlı ve dışsal nedenlerin gücüyle sonsuzca aşılmaktadır.[85] Dolayısıyla, tekil ve sonlu varlığın özünü kuran gücü ve bu doğrultuda hakkı, kendisini daima sonsuz iletişim ağında belirlenmeye sunar. Her *modus*, diğer *modus*larla ilişkiler ağı içerisinde, yani sosyallikte, bir karşılaşma ve çatışma düzlemindedir ve de haklar bu maddi gerçeklik içine yerleşir.

Spinoza ile Güncel Bir Karşılaşma

Sonuç olarak hak ile özdeşleşen güç, Tanrı'nın gücüdür. Tanrısal tabiatın bir parçası olarak da insana içkindir. Hukuk, insanî gücü sınırlar içerisinde tutabilmekle beraber, hak bu sınırların ötesinde olumsallık içermeyen tabii zorunlulukta, hukuktan bütünüyle farklı bir gerçekliktedir. Her iki düşünür için de hak, insani yasaya önceldir; ancak "insanın aşkın tabiatındaki soyut evrensellik" ile "insanın tutkulu tabiatındaki somut evrensellik" bakımından, Locke ve Spinoza karşı karşıya gelir.[86] Ve toplumsal-siyasi bağlamdan bütünüyle koparılmış soyut evrenselliği ve bu evrenselliğe katılan bireyi teorik temellerinde de izlenebildiği üzere, modernite hep yurttaşlık bağı üzerinden tanır. *İnceleme*'nin ikinci bölümünde kimi zaman haklar ve ayrıcalıklar özdeşleştirilir ve de yurttaş olmak, ayrıcalıkların beraberinde ödevleri de getirir. Birey bu ayrıcalıklardan memnun değilse, sözleşmedeki gönüllülük esasına göre, dilediğinde başka bir devletin yurttaşlığına girebilir.[87] Locke'un bu çözümünün gerçekte hayli güç olduğu ortadadır. Kaldı ki, bu çerçevede mülteci kategorisine, kitlesel bir olgu olarak ortaya çıktığından bu yana haklara ilişkin soyutlamanın en açık göstergelerinden biri olarak başvurulmuştur.[88] Or-

84. Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, XVI, s. 232.
85. Benedictus Spinoza, *Ethica* IV, Aksiyom, s. 178.
86. C.B. Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, s. 126.
87. John Locke, *Two Treatises of Government*, II.120-1, s. 366-7.
88. Giorgio Agamben, "İnsan Haklarının Ötesinde", *İtalya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika*, Çev. Sinem Özer ve Selen Göbelez, Otonom Yay., İstanbul, s. 329-38, s. 332-3.

tak insanlığa ait olma fikri hakları garantileyememiş, zira haklar hukuki çerçevede yurttaşlık üzerinden tanınmıştır. Ulus imgesi ve devlet-ulus-toprak anlayışı üzerinden yükselen ve nüvesini Locke düşüncesinde de bulan evrensel nitelikteki bu haklar ve bu hakların öznesi birey, yalnızca ulusal sınırlar içerisinde tanınır. Ve Birey kavramı, Tanrı, Tabiat ya da Devlet gibi, hukuk teorisi çerçevesinde hakların kökenine ilişkin sorunda gönderme yapılan odaklardan yalnızca bir tanesidir:

> Ancak başvurulan kaynak ne olursa olsun, başvurulan yöntem farksızdır. Kaynak arayışı, kendisine kaynak arananla kaynak arasında bir meşruiyet ilişkisi kurmaktır... Örneğin hakları Tanrı'ya, devlete ya da bireye göndererek açıklama ve anlamlandırma çabası, açıklanmaya çalışılanı açıklayan karşısında ikincil kılan bir yüceltme işlemidir. Hakkı hak yapan, kendiliğinden sahip olduğu bir özellik değil, gönderildiği kaynağın önemidir. Bu bağlamda göndermeler, kaynak farklı olsa bile, o farklı kaynağın aynı biçimde kutsallaştırıldığını gösterir.[89]

Pasajda ifade edildiği üzere, hakkı açıklamak için başvurulan Tanrı, Devlet, Birey gibi odakların aşkın kurulumu, kavramı anlatmaktan öte, bizzat bu odakların kendisini anlatır. Dolayısıyla, Spinoza'nın hak kavramını normatif yüklerinden arındırarak, insanı kuşatan tabii zorunlulukta, başka bir odak üzerinden meşrulaştırmaya çalışmadan ele alışı, liberal hak mantığının düşünsel temellerinin atıldığı bir dönemde düşünürü özgün bir konuma yerleştirebilir. Hakkın, ne aşkın bir temeli ne de aşkın sınırları vardır. Kökene ilişkin sorunun anlamsızlaştığı bir çerçevede, Spinoza haklar/güçler ağına, tekil ve sonlu varlıkların birbirleriyle karşılıklı ilişkiler içine girdiği düzleme, sosyalliğe atıfta bulunur. Hak kavramının hukuki bir kategoriye dönüşmeden siyasal/toplumsal düzleme gönderilmesi, bu açıdan da hukuka karşı olarak toplumsallık içine yerleştirilebilmesine izin verir.

Batı-merkezci, evrensel ve soyut insan tasarımı üzerine inşa edilmiş modern hak söylemi, bugüne kadar Marksist, feminist, queer ve bunun gibi çeşitli perspektiflerden eleştirilmiştir. Farklı kaygılardan hareket eden bu eleştirel yaklaşımların, hakları "yasa-koyucuları bağlayan ve kendilerini ebedi etik ilkeler olarak sayılmalarını isteyen ebedi, üst-hukuk değerlerinin ilanı olarak görmeyi bırakmak ve modern ulus-devletteki gerçek tarihsel iş-

89. C.B. Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, s. 152.

levlerine göre değerlendirme"ye[90] başlama önerisinde birleşebilecekleri de kabul edilebilir. Ancak öte yandan, soyut insan tasarımından yola çıkan söylemin maskesini ifşa etme çabası, hak kavramını teorik düzlemde bütünüyle liberal geleneğe terk ederek maddi gerçeklikte "direnişin adı" olarak hakların somut pratikler içerisindeki konumunu ve önemini göz ardı edebilir.[91] Bu açıdan da, hakları hukuk kategorisi dışında düşünen ve ikisi arasındaki mesafeyi tutan ancak bununla beraber hukuku belirleyen güç ilişkileri içerisindeki dönüştürücü gücünü tanıyan güncel bir kaygı, öte yandan tabii varlıkları hakların öznesi olarak kurarak, hak söylemimizdeki insan-merkezci paradigmaya meydan okuyan somut pratikler, düşünsel araçlarını Spinoza'da bulabilir.

90. Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2013, s. 153.

91. Yalçın Bürkev ve Metin Özuğurlu, "21. Yüzyılda Toplumsal Hak Mücadelelerinin Sınıf İçeriği", *Kuramsal ve Tarihsel Boyutlarıyla Hak Mücadeleleri I*, NotaBene Yay., Ankara, 2011, s. 15-51, s.16.

Spinoza: Bir Özgürleşme Siyaseti Ontolojisi

Bülent Eken

I. Çağdaş Bir İzdüşüm...

Kapitalist sisteme yön veren üretim ve egemenlik paradigmaları hangi anlamda kolektif bir öznelliğin yaratıcılığı karşısında verilmiş cevaplardır? Kapitalist üretimi biçimlendiren stratejiler ne oranda dünyayı yönlendiren -âdeta gücünden şüphe edilemez ve insanlığı parmağında oynatan- bir "neden" olarak değil de yaratıcı bir direniş karşısında geliştirilmiş bir tepki, dolayısıyla bir "sonuç" olarak düşünülebilir? Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk* yapıtı bu soruya son dönemlerde verilmiş bir cevap olarak da okunabilir. Örneğin, bu fikrin işlendiği tipik bir pasajda yazarlar şunları söylüyor:

> Vietnam Savaşı olmasaydı, 1960'lardaki işçi ve öğrenci ayaklanmaları olmasaydı, 1968 ve ikinci dalga kadın hareketleri gerçekleşmeseydi, bütün o anti-emperyalist mücadeleler yapılmasaydı, sermaye memnuniyetle kendi iktidar düzenini koruyacak, üretim paradigmasını değiştirme derdinden kurtulduğuna sevinecekti!... Üretimin Fordizmden post-Fordizme, modernleşmeden postmodernleşmeye yeniden yapılanışını önceleyen şey yeni bir öznelliğin doğuşuydu. Disipline dayalı bir rejimin olgunlaştırılması aşamasından onu takip eden üretici paradigmadaki değişim aşamasına geçiş aşağıdan, kompozisyonu çoktan değişmiş bir proletarya tarafından yönetildi. Sermayenin (buna muktedir olsaydı bile) yeni bir paradigma icat etmesine gerek yoktu, çünkü *asıl yaratıcılık âmı çoktan vuku bulmuştu.* Sermayenin sorunu otonom olarak çoktan üretilmiş, doğa ve emekle yeni bir ilişki içinden tanımlanmış yeni bir kompozisyona, otonom bir üretim ilişkisine hükmetmekti.[1]

1. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 2000, s. 275-6.

Bu pasajın da içinde yer aldığı *İmparatorluk*'un üçüncü bölümü aslında kapitalizmin bugün karşımızda duran biçiminin bir soykütüğünü çıkarmaya adanmıştır. Hardt ve Negri'ye göre, sermaye I. Dünya Savaşı ardından Amerikan *New Deal* modeliyle gelişen ve dünyaya yayılan modernleşmeci, disipliner üretim ve devlet formunu terk edip (ki bu model Taylorist emek örgütlenmesi, Fordist maaş rejimi ve Keynesçi makro-ekonomik toplumsal denetimin bir sentezidir), günümüzü şekillendiren postmodern, post-Fordist, neo-liberal, enformatik üretim ve egemenlik modelini benimsemek zorunda kaldıysa, bunun nedeni disipliner modeli 60'ların sonu ve 70'lerde krize sokan, ona karşı verilmiş özgürleşme mücadeleleri olmuştur. Burada anlatılan siyasi iktisat tarihi, anlatılaştırdığı malzeme ve dönüm noktaları bakımından çok farklı perspektiflerden yazılmış tarihlerden farklı hiçbir şey varsaymaz; ama Hardt ve Negri'nin perspektifinde farklı olan şey, bütün bu krizlerin ve kapitalizmin yapısal dönüşümlerinin sistemik bir mantığın parçası değil, proleter mücadelenin sonucu olarak anlatılmasıdır.[2]

Bununla birlikte, proleter faaliyet ya da öznelliğin kapitalizmin yapısal dönüşümlerinin motoru olduğu fikrinin Marksizme az çok bulaşmış birisi için bile pek de yeni bir bilgi olamayacağı doğruysa,[3] yukarıda alıntıladığım bu pasajın belki daha da önemli bir fikri içerdiğini gözlemek gerek. Hardt ve Negri, "sermayenin 'gücü yetse bile' yeni bir paradigma oluşturmasına gerek yoktu" dedikten sonra, bunun nedenini açıklamak için, altını çizerek, "asıl yaratıcılık ânı çoktan vuku bulmuştu" diye yazıyor. Burada,

2. Örneğin yazarlar, Giovanni Arrighi'nin ünlü *Uzun Yirminci Yüzyıl*'ında neredeyse yalnızca nesnel ve kaçınılmaz kapitalist birikim döngülerinin bir parçası olarak anlatılan 70'ler krizini hem muktedir hem de bağımlı ülkelerdeki proleter ve anti-kapitalist mücadelenin bir sonucu olarak görmek istiyorlar.

3. Cem Somel ("Neoliberalizm Nedir? Basit Gerçeği Basitçe Açıklamanın Gereği", *Bugüne Bakmak: 1980 Sonrasında Türkiye'de Yaşanan Toplumsal Dönüşüm Süreçleri*, Dipnot Yay., Ankara, 2011), neo-liberalizmi "devletin piyasalara müdahalesini azaltması", "bilgi işlem teknolojisindeki gelişme" temelli bir küreselleşmenin ortaya çıkması gibi görüngülerle açıklamaya çalışan yaklaşımlara karşı, haklı olarak, şu gözlemi yapıyor: "Saydığımız bu neoliberalizm algılayışlarında sınıf mücadelesi görünmemektedir" (*A.g.e.*, s. 60). Ve sınıf mücadelesini hesaba katan alternatif bir bakışı açıklarken devam ediyordu: "Bu alternatif sınıfsal yaklaşım, üretim güçlerinin ilerlemesiyle toplumların safhadan safhaya 'ilerlediğini' öne süren tarihsel maddecilik yerine, sınıf mücadelesindeki karşılıklı güçler dengesinin, mücadeledeki zafer ve mağlubiyetlerinin toplumları, kurumları, şekillendirdiğini savunan tarihsel maddeciliğe dayanmaktadır" (s. 61). Elbette Hardt ve Negri'nin senaryosunda "galibiyet" ve "mağlubiyet", deyim yerindeyse, farklı bir varlık ve anlam evrenine kavuşuyor.

Spinoza metafiziğiyle ilişkisi de haklı olarak sorulabilecek, gerçekliğin kuruluşunu "güç" ya da "arzu" üzerinden anlayan/anlatan bir ontolojiye dayanan bir özgürleşme siyaseti fikri var. Alıntı metnimizdeki ayrımlardan devam edelim.

Fordist kapitalizmin bir ânında post-Fordist kapitalizmi belirleyen yaratıcılığın vuku bulduğunu söylemek, verili bir şimdide geleceğin özneleri haline gelinebileceğini iddia etmektir. Şimdide geleceğin öznesi haline gelebilmek demekse, geleceğin şimdi üzerinde etkide bulunduğu anlamına gelir. Elimizdeki örneğe göre bu gelecek elbette post-Fordist kapitalizmin kendisi değildir; çünkü iddiaya göre post-Fordist kapitalizm, (Fordist) kapitalizm karşıtı özgürleşme mücadelelerine karşı bulunmuş –belki bir anlamda geleceğin yerini aldığı söylenebilecek– bir cevaptır. Gelecek ise, onu gerçekleştirecek güçler post-Fordist örgütlenme tarafından kontrol altına alınmasaydı bizzat kapitalizmi yürürlükten kaldırmış olacak, kapitalist-olmayan, diyelim, komünist bir şeyler durumudur. Bu anlamda, örneğin bizlerin şimdisi de, içinde yaşadığımız kapitalizmle eşzamanlı değildir; çünkü içinde yaşadığımız kapitalizm bizlerden önce gerçekleşmiş mücadelelere karşı ortaya çıkmış bir sonuçtur. Bizler ise, yeni mücadelelere girişmemize olanak veren bir gelecekle eşzamanlıyız. Zaten bu anlamda da şimdiki kapitalizm gelecek değil, geçmiş formuna sahiptir.

Buradaki "tersten nedensellik" fikrine göre kapitalist sistem, nedeni komünizm olan bir sonuçtur; çünkü kapitalizm diye adlandırılan şey, zayıflatılmasa ya da tasfiye edilmese komünist devrimi gerçekleştirecek güçleri kenarda tutmayı sağlayan mevcut örgütlenmedir. Gelecekteki bir olay olarak komünist dünya bu anlamda zaten vardır ve şimdi aktiftir: Sermaye kendisini bu dünyanın ortaya çıkmasını engellemeye adamışsa, bu yeni dünya sermayenin operasyonları ve örgütlenmesine içkin bir gerçekliktir demektir.[4]

Meseleye böyle baktığımızda, gelecek komünist dünyanın gerçekleşmeyi bekleyen "olanaklı" bir dünya olmadığını söylemiş oluyoruz. Bu dünya olanaklı değil, Deleuze'ün deyişiyle "virtüel"dir.[5] Aktüel olarak var olmasa da (ve bu anlamda olasılığa

4. Tersten nedensellik kavramlaştırmasını ve virtüel bir gerçeklik olarak komünizm senaryosunu Kenneth Surin'den alıyorum. Bkz. Kenneth Surin, *Freedom Not Yet: Liberation and the Next World Order*, Duke University Press, Durham ve Londra, 2009.

5. "Virtüel" kavramının, Deleuze'ün geç döneminde kısa ama yoğun bir sergilenişi

benzese de) zaten gerçektir (bu anlamda da olasılık değildir). Bir anlamda pekâlâ "zorunlu" olduğunu bile söyleyebiliriz bu dünyanın. Ama bu gelecek bir dünyanın zaman dışı zorunluluğu olamayacağına göre, ancak virtüel dünyayı aktüel hale getirecek arzunun zorunluluğu, şeylerin varoluşundan türeyen bir zorunluluk olmalıdır. Bir başka deyişle, aktüel siyasi alanın dışında ama bu alan üzerinde etkide bulunmaya devam eden bir "dışsallık" –virtüel bir dünya olarak komünizm– özgürleşme siyasetinin zemini olabilir; ama özgürleşme siyaseti zorunluluğunu buradan almaz, tersine, ancak bir özgürleşme siyaseti nedeniyledir ki bu dünya bir zorunluluk kazanır.

Buraya kadar iki moment öne çıkıyor. Ona içkin, antagonistik bir geleceğin güçlerini tasfiye edebildiği sürece ortaya çıkan örgütlenmeye kapitalizm diyeceksek, bu örgütlenme onu ayakta tutan belirli bir toplumsal arzunun ürünü olmalıdır. Bu nedenle de kapitalizmin aşılmasının önkoşulu, toplumsal arzunun bu mevcut örgütlenmeyi desteklemeyi sürdürmeyen farklı bir rejimle belirlenmesi olacaktır. Bir özgürleşme siyaseti olarak adlandırdığımız, arzunun geçirmesi gereken bu dönüşümünün –söz konusu olan zaman dışı bir ilerleme değil, eşzamanlı bir virtüel gerçekliğin aktüelleşmesi, bir "süreç" olduğuna göre– mutlak bir yaratıcılığı zorunlu kıldığını iddia edeceğiz.

İşte, araya bu yaratıcı öznellik girmek zorunda olduğu için, kapitalizmin postmodern formu sadece üretici güçlerin gelişmesiyle açıklanamaz. Üretici güçlerin gelişimi belki kapitalizmin geçirdiği dönüşümü açıklayabilir ama, bu dönüşümün neden bir başkasında değil, tam da büründüğü şu formda gerçekleştiğini açıklamaz:

> Piyasaların küreselleşmesi sadece kapitalist girişimciliğin korkunç meyvesi değildi; dünyaya yayılmış Taylorist, Fordist ve disiplin altına alınmış emek gücünün arzu ve taleplerinin sonucuydu. Bu anlamda, emeğin sermayeye biçimsel tâbiyeti süreçlerinin onun reel tâbiyetini öncelediği ve olgunlaştırdığı doğrudur. Ama bunun nedeni (Marx'ın inanmış göründüğü gibi) reel tâbiyetin biçimsel tâbiyetin ürünü olması değildi. *Emeğin biçimsel tâbiyeti içinde yalnızca emeğin reel tâbiyetinin kontrol edebileceği özgürleşme ve mücadele koşullarının oluşturulmuş olmasıydı.*[6]

için bkz. Gilles Deleuze, "Immanence: A Life", *Pure Immanence: Essays on A Life*, İng. Çev. Anne Boyman, Zone Books, New York, 2001.

6. Michael Hardt ve Antonio Negri, *A.g.e.*, s. 256 (vurgu bana ait –b.e.).

Hardt ve Negri, bu açıklamayla, proletaryanın yaratıcı öznelliğini kapitalist egemenlik formlarının âdeta tek sorumlusu haline getiriyor, hatta proletaryanın bu formları "arzuladığı"nı söylüyor. Bu elbette bir müjde olarak görülmelidir; çünkü arzunun dinamizmine yabancı, dışsal ya da kayıtsız kalacak bir hayat fikri doğru olsa, bu hayat içinde ortaya çıkan egemenlik biçimleri gerçek anlamda erişilemez ve dönüştürülemez olurdu. Ancak arzulanmadan geçmeyen tek bir ânı bile olmayan bir hayat içinde başka türlü arzulamanın bir anlamı ve farkı olabilir; arzu ancak böylece siyasi bir değerle belirlenebilir. İkinci nokta ise, yine aynı nedenlerle, kapitalizm açısından arzunun sonuçta kendi içinde/üstünde çalışan egemenlik formlarını arzulamaya devam etmesinin sağlanmasının gerektiğidir. Böyle bakıldığında kapitalizmin arzulanıyor oluşu, onun en büyük zayıflığıdır; bir başka deyişle, kapitalist formlar arzulandığı için bu kadar dirayetlidirler.

Böylece bir özgürleşme siyaseti açısından mesele, arzuyu bugünkü kapitalizmi etkin yapan konumları işgal etmesinden kurtaracak yaratıcılığın doğası sorusunda kristalleşiyor. Dünyanın farklı bir yer haline gelmesi için hiçbir şeyin "eksik" olmadığını, bir dönüşüm için dünyaya bir şeylerin eklenmesi gerektiğini değil, şimdiki varlığımızdan bir şeyleri çekip atmak gerektiğini telkin eden tersten nedensellik ontolojisine göre bu yaratıcılık ve onun epistemolojisi, "çıkarmacı" bir akıl talep edecektir. Adım adım, şu ya da bu alanda ne yapmalıyız ki kapitalizmin elinden onun bu denli kapsamlı bir biçimde etkili olmasını olanaklı kılan şeyi alabilelim?[7] Arzunun büyük "eksilme" siyaseti budur: Şeylerin nasıl üretildiğini anlatan nedenlerin bilgisine ulaşmak; karşılaşmalarını bu bilgiyle düzenlemeye çalışmak; gücünü, bu toplumu olduğu şey yapan konumlarda tutan örgütlenmelerden kurtarmaktır. Bu, hayatın hiçbir köşesi eylem alanı dışında kalmayan mutlak bir yaratıcılık talep eder; bu nedenle de, hakiki her siyasi eylem bir yaratıcılık içermek zorundadır.

7. Deleuze bir söyleşisini şöyle bitiriyordu: "Kontrol toplumuna direnme kabiliyetimiz de, ona boyun eğişimiz de, *yaptığımız her hamle düzeyinde* değerlendirilmek zorundadır. Hem yaratıcılığa ihtiyacımız var *hem de* bir halka." Bkz. Gilles Deleuze, "Control and Becoming", *Negotiations 1972-1990*, İng. Çev. Martin Joughin, Columbia University Press, New York, 1995, s. 176 (İlk vurgu bana ait -b.e.).

II. Spinoza

Spinoza *Ethica*'da şöyle yazıyordu: "Bir şeyi iyi olarak yargılıyoruz diye çaba harcıyor, isteklere sahip oluyor, şeylerin peşinden koşuyor ya da arzuluyor değiliz. Tam tersine, bir şeyi o şey için çaba harcadığımız ve onu istediğimiz, peşinden koştuğumuz, arzuladığımız için iyi diye yargılıyoruz."[8] Dünyanın üretimi bu anlamda arzu üretiminin sonucudur. Spinoza'nın buradaki aykırı fikri, arzunun ya da insanın eyleme gücünün "iyi" (ama aynı zamanda "güzellik", "hakikat") gibi aşkınsallar tarafından koşullanmadığı, bizzat arzulamanın "aşkınsal bir alan" oluşturduğudur. Spinoza'nın duygular teorisi bu perspektiften özel bir önem kazanıyor. Duygular, eyleme gücünün artış ve azalışının işaretleri olduğu ve arzu belirlenimini böylece kazandığı oranda, gerçeğe rasyonalist felsefelerin aşkınsal ilkesi olan akıl yoluyla değil, (eyleme gücünün artışı olarak) sevginin belirlediği ve sevginin kılavuzluğunda ilerleyen istenç yoluyla ulaşıldığı iddia edilebilir. Böylece akıl da, arzunun bu çabasının bir "sonucu" (bir başka tersten nedensellik örneği!) olarak ortaya çıkacaktır.

Bu şemaya "ifade" kavramını da kattığımızda, arzunun kurucu güç olduğu içkin ve materyalist bir ontolojinin ana hatları ortaya çıkıyor. Yukarıda, o âna kadar takip ettiğimiz mantığa göre ve virtüel gerçeklik dikkate alındığında, komünizm bir "olanaklı dünya" değildir demiştik. Olanaklı bir dünya değildir, çünkü neredeyse sonsuz sayıda "olanaklı dünya"nın ifade edilebildiği ortak ve tekil ifade-edilendir: Olanaklı dünyalar, varoluşlarının zorunluluğu derecesinde ifade gücüne sahip varlık ya da bireylerin bizzat kendisidir. Varlığın içkinliğine dayanan bir ontolojinin koşulu budur. Deleuze, detaylı Spinoza tartışmasında bu durumu net bir biçimde –ve beklenebileceği gibi Leibniz'le bir kıyaslamayla– özetliyordu:

> Spinoza felsefesindeki tikel özlere Leibnizci bir anlam vermemek gerekir. Tikel özler mikrokozmoslar değildir. Hepsi her birinde içerilmez ama birinin üretimine hepsi dahil olur. Bir varlık biçiminin özü bir *pars totalis* değil, *pars intensiva*dır. Bu vasıfla da bir ifade gücüne sahiptir, ama bu ifade gücü Leibniz'in anladığından çok farklı bir biçimde anlaşılmalıdır; çünkü varlık biçimlerinin statüsü, mutlak anlamda sonsuz

8. Benedictus Spinoza, *Ethics, Complete Works*, İng. Çev. Samuel Shirley, Der. Michael L. Morgan, Hackett Publishing Company, Indianapolis ve Cambridge, 2002, s. 284.

> tözle ilgili bütünüyle Spinozacı bir sorunla ilişkilidir: Sonsuzdan sonluya geçiş sorunu... İşte bu anlamda, daha önce de gördüğümüz gibi, Tanrısal bir sıfat içindeki varlık biçimleri zorunlu olarak Tanrı'nın gücüne katılırlar: Özleri Tanrı'nın gücünün bir parçası, yoğun bir parçasıdır; ya da bu gücün bir derecesidir. Burada da yaratılanların varlık biçimi statüsüne indirgenmesi özlerinin bir güç olarak kavranmasının, diğer bir deyişle Tanrı'nın gücünün indirgenemez bir parçası haline gelmesinin koşulu haline geliyor. Bu nedenle (sonlu) varlık biçimleri özleri düzeyinde ifadecidir: Her biri, özünü kuran güç derecesine göre Tanrı'nın özünü ifade eder.[9]

Bir özgürleşme siyasetinin, arzunun dönüşümünün gerçekleşeceği ontolojik uzam sıfatıyla gereksindiği "dışsallığı" garanti eden de bu sonsuzca üretken ifadeci varlık anlayışıdır. Demek ki, ifadeleriyle sonsuzca çoğalan bu varlık aynı zamanda özgürleşme çabası içindeki arzu için bir sınırdır: İçerideki her mücadele artık dışarıyı kurar.[10] Bu aşamada siyaseti ayrıcalıklı alanlara hapsetmenin de imkânı kalmayacaktır. Artık toplumun bütün dokusu özgürleşme mücadelesinin alanı olmak zorundadır.

Spinoza'nın "varlık biçimleri" (*modus*) ile ilgili felsefi sorunları (zorunluluk, öz, olasılık, zorunluksuzluk...) ele alışı ve metafizik geleneğiyle karşılaştırıldığında bu sorunları kavrayışındaki aykırılık, özgürleşme siyaseti için ontolojik bir temellendirme arayan böylesi bir perspektif açısından aydınlatıcıdır.[11] Richard Mason'ın Spinoza çalışmaları bu konuda zengin fikirler içeriyor. Örneğin, zorunluluk ile olasılığın birbiri aracılığıyla tanımlanabildiği geleneksel Aristotelesçilik Spinoza'ya yabancıdır. Aristotelesçi yaklaşımda "P'nin zorunlu olması" "P-olmayanın olanaklı olmaması" olarak, "P'nin olanaklı olması" ise "P'nin zorunlu olarak

9. Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, İng. Çev. Martin Joughin, Zone Books, New York, 1992, s. 198-9.

10. Bkz. Antonio Negri, "Art and Culture in the Age of Empire and the Time of the Multitudes", *SubStance* 112, Cilt 36, Sayı 1, 2007: "Artık insani uzam küreselleşme sonucu birden çok değil de, dışsal çeperini oluşturan, tek bir sınırla tanışıksa, bu sınıra ulaşılmasının ardından belirecek her ifade de yalnızca içe yönelebilir... Elimizde kalan tek olanak dünyayı içeriden değiştirmektir. 'Başka bir dünya mümkün' sloganı ucu kendimize çıkan bir hicreti ima eder. Sınıra her ulaşıldığında (ki bu ötesi olmayan, aşılamayacak bir sınır) dikkatimizi tekrar şimdinin *kairòs*una çevirmekten kaçınamayız..." Negri'nin bu metni bütününde "dışsallık" ya da "kurucu sınır" üzerine mükemmel bir düşünmedir.

11. Negri, "Spinoza'nın metafiziği onun gerçek siyasetidir" diye yazıyordu. Bkz. Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, İng. Çev. Michael Hardt, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991, s. 266.

P-olmayan olmadığı" olarak anlaşılabilirken, Spinoza'da bir şeyin varlığının zorunluluğu bir nedene sahip olması olarak anlaşılır. Üstelik zorunlu kılan neden aynı zamanda o şeyin neden var olduğunun da açıklamasıdır. Varoluş her zaman onu zorunlu kılan nedenlere, varolmama ise namevcudiyeti açıklayan nedenlere gönderir. Dolayısıyla, Spinoza'da olanaklı şey olmayabilecek bir şey değildir; olanaklı olmak gölgeli bir olasılıklar âleminde varolmak olamaz. Olanaklı şeyler bu anlamda yoktur.

Benzer biçimde, Spinoza olgulardan ve olgular hakkındaki önermelerden değil, her durumda, "şeyler"den bahseder. Bu nedenle, felsefecilerin temel enstrümanı haline gelmiş "mantıksal olasılık"ın da Spinoza sisteminde yeri yoktur; zira zorunluluk, açıklanma ihtiyacında olan değil, bizatihi açıklayıcı olandır. Zorunlu olmak, açıklayıcı bir nedene sahip olmaktır. Bu anlamda, doğada bir nedensellik olduğunu söylemek bile yanıltıcıdır. Doğayı oluşturan sonsuz neden zincirinin zemini olacak, onu açıklayacak doğa yasaları aramak, doğada yalnızca içkin nedenler olduğunu baştan anlamamaktır. Dolayısıyla, şeylerin açıklamasını verebilecek bir dizi kural olarak modern bilimsel yasa anlayışı bile Spinoza'ya yabancıdır. Doğal yasayı bir biçimde doğanın düzeni dışında, doğada meydana gelen şeyi "açıklayan" bir şey olarak görmek içkinliği çarpıtır.

Bu nedenle, bir şeyin "zorunlu ve zorunluksuz özellikleri" olarak anlaşılan geleneksel öz anlayışının da Spinoza'da yeri yoktur. Bir şeyin özü, o şeyi o şey yapan nedenlerdir. Ana modal kategori burada da nedeni olmak ya da açıklanmaktır –ne "öz" ne de "zorunlu olarak doğru olmak" temel bir modal kategoridir. Zorunlu özellikler anlamında bireysel özler yoktur, çünkü özün bireyleşme ile bir ilgisi yoktur. Spinoza, *Ethica*'da,[12] her bir tekil şeyin başka tekil şeyler tarafından belirlenişi ile tekil şeylerin, varoluşun doğası olan Tanrı içinde bulundukları oranda söz konusu olan varoluşlarından bahseder. Özleri bilebilmemizin, bilimsel bilginin koşulu bu sonsuz doğada yatar. Buna göre bilimsel bilgi, olanaklı olması bir yana –şüpheciliğe yer yoktur–, bir anlamda zorunludur. Doğayı bilmemek bizim için imkânsızdır. Doğa bedensel ve zihinsel bütün içeriklerinden oluşur; ama bunlar, sanki Töz ya da Tanrı nesneler oluşturan bir malzemeymiş gibi, "doğadan yapılmış" değillerdir. Spinoza'da sonlu-sonsuz bireylerin, tözün, doğa

12. Benedictus Spinoza, *E* II, Ö 45'e Not.

ya da Tanrı'nın hepsinin kendi varoluşu vardır ama bunlar farklı şeyler değildir. Panteizm, bu nedenle Spinoza için doğru bir niteleme değildir.[13]

Varoluşlarını zorunlu kılan nedenleri anlama ve değiştirme uğraşlarının gelecek varlığı kurduğu şeylerin özgürleşme siyaseti için bundan daha iyi bir ufuk düşünülemez. Spinozacı zorunluluğun doğasını çok iyi anladığı için ona "içkinlik" adını veren Deleuze, bu nedenle yirminci yüzyılın en büyük Spinozacı düşünürüydü. *Felsefe Nedir?*'de şöyle yazıyor:

> İçkinliğin yalnızca kendine içkin olduğunun ve bu nedenle de içkinliğin sonsuzun hareketlerinin kat ettiği bir düzlem olduğunun en iyi farkında olan filozof Spinoza idi... Özgürlüğü yalnızca içkinlik içinde yaşadığını keşfetti... İçkinlik, Spinozacı töz ve varlık biçimlerine işaret etmez; tersine, Spinozacı töz ve varlık biçimleri kavramları, kabulleri olan, içkinlik düzlemine işaret eder.[14]

13. Bütün bu gözlemler için bkz. Richard Mason, *Spinoza: Logic, Knowledge and Religion* (Ashgate, Hampshire, 2007) ve *The God of Spinoza* (Cambridge University Press, Cambridge, 1997).

14. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *What Is Philosophy?*, İng. Çev. Graham Burchell ve Hugh Tomlinson, Verso, Londra ve New York, 1994, s. 48.

Spinoza ve Hobbes'ta Çokluk Kavramı

Özge Akarsu

I. Hobbes: Çokluk Karşısında Halk

Geleneksel hukuki ve politik söylev, çokluk kavramını inorganik, değişken ve disiplinsiz çoğulluk kategorisine yerleştirirken;[1] Thomas Hobbes bu geleneğin öncüsü olarak çokluğu, her türlü politik alandan ayırmış ve sivil toplum öncesi herkesin herkese karşı olduğu doğa durumuna hapsetmiştir. Toplumsal birliktelikten kaçınan, düzen bozucu, disiplinsiz kitleyi ifade etmek üzere kullanılan çokluk kavramı, Hobbes'un politik kurgusunda mutlak egemen Leviathan'ın otoritesinin meşrulaştırılması için kullanılmıştır. Hobbes'un çokluk kavramını nasıl bir düzleme yerleştirdiğini anlayabilmek için, öncelikle onun doğal durum-sivil durum ayrımının ve insan doğası kurgusunun incelenmesi gereklidir.

Hobbes, insanların zihinsel ve bedensel olarak eşit yaratıldıklarına inanır; ancak bu eşitlik, insanların varlıklarını sürdürme çabası söz konusu olduğunda kaçınılmaz bir güvensizlik kaynağı olacaktır. Hobbes'a göre, insanların birbirleriyle çatışmasının en önemli nedeni mülkiyet sorunudur. Kural çok basittir: İki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederse, birbirlerine düşman olurlar ve varlığını korumak, bazen de sadece zevk için, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar.[2] Bu doğrultuda doğal hak (*jus naturale*), insanların kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için güçlerini diledikleri gibi

1. Filippo del Lucchese, *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza*, Continuum, New York, 2009, s. 117.
2. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2007, s. 93.

kullanması, bu amaca ulaşabilmek için her şeyi yapabilme özgürlükleridir.[3] Öyleyse, doğal halde herkesin her şeye hakkı vardır; her tekil varlık, varlığının sakınımı için gerekli gördüğü şeyi sınırsızca yapabilir, bu durumu kısıtlayacak, düzenleyecek herhangi bir otorite yoktur.

İnsanların ortak karar alabilme yetisinden yoksun olmaları, konsensüs oluşturmalarına, nihai bir karara varabilmelerine de engel olacaktır; çünkü bu kararların sürekliliği hiçbir zaman güvenli değildir. Hobbes, adalet, hakkaniyet, tevazu gibi birlikteliği kurabilecek doğa yasalarının, bunlara uyulmasını sağlayacak bir gücün korkusu olmaksızın kalıcı olamayacağını inanır; çünkü insanlar, kontrolsüz tutkuları ve korkuları nedeniyle yapılan anlaşmaları kendi çıkarları doğrultusunda bozacaklardır. Çokluk, onları bir arada tutan, örgütleyen yapay bir bağ olmaksızın sadece bir apolitik kitledir. Onların doğaları gereği sosyal ve politik olabileceklerini varsaymak önemli bir yanılsamadır; insan doğası dayanışmaya ve kendiliğinden örgütlenmeye yatkın değildir; çünkü insanlar toplumsal değil, toplumsallaştırılması gereken bir canlıdır.[4] Bu nedenle varlıklarını koruma içgüdülerini dayanışmaya, birlikte mücadeleye dönüştüremezler. Aksine, rekabet ve açgözlülük ile daha fazla güç ve hak edinebilmek için diğer varlıklarla savaşmayı tercih edeceklerdir. Doğal durumu, herkesin herkese karşı olduğu çatışma haline sürükleyen de budur; insan doğasının çaresizliği ve dayanışma yoksunluğu... O halde, Hobbes'a göre, insanlar her şeyi yapabilme haklarını Leviathan'a devretmedikçe savaşmaya ve sonsuz bir güvensizlik içinde yaşamaya mahkûmdurlar. Kalıcı barışın ve güvenliğin sağlanabilmesi için mutlak bir güce, yönetime gerek yokmuşçasına davranmak sadece bir yıkımdır; çünkü tüm toplumlar ve birliktelikler sadece yapay bir şekilde oluşturulabilir. Hobbes, kalıcı barışın ve güvenliğin sağlanabilmesi için irade birliğinin şart olduğunu belirtir. Çokluk, her teklif hakkında kendi yargı ve iradesini elinde tutan irade ve arzu çokluğu, *una voluntas*ın reddidir.[5] Bu durumda, irade birliği ancak çokluğun her şeyi yapabilme hakkından vazgeçmesi, sahip oldukları tüm hakları Leviathan'a devretmesiyle mümkün olacaktır.

3. *A.g.e.*, s. 96.
4. *A.g.e.*, s. 94.
5. Thomas Hobbes, *On the Citizen*, Der. Richard Tuck ve Michael Silverstone, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 75.

Çokluk sadece doğal durumda var olabilir. Leviathan'ı yaratabilmek, yasal temsilcisi yapabilmek için güç ve hak devrinde bulunduğu anda, çok olmaktan çıkarak Leviathan'ın politik bedeniyle bütünleşecek ve egemene itaat etmekle yükümlü, toplumsal-siyasal hayatı oluşturan "halk (*people*)" kavramına dönüşecektir. Kişiliği tek yapan, temsil edilenin yani çokluğun birliği değil, temsil edenin birliğidir. Çokluk, her birinin rızasıyla, tek bir insan, tek bir kişi tarafından temsil edildiğinde tek bir kişilik haline gelecektir.[6] Hobbes, Leviathan'ın, kurumsal gücünün oluşumunda, bu iki kavram arasında değişimin ve dönüşümün kaçınılmaz olduğunu belirtir. "Halk" ve "çokluk" kavramları arasında, doğal durumdan toplumsal-siyasal duruma geçişte olduğu gibi keskin bir ayrım yapılmalıdır. Bu ayrımı yapmamak, kavramlar arasındaki farklılığı gözetmemek ve çokluğun politik bir özne olabileceğini varsaymak, toplumda kargaşa ve ayaklanmaya sebep olacaktır. Paolo Virno, Hobbes'un halk kavramının devletin varoluşuyla sıkı sıkıya bağlı olduğunu söyler, dahası bu kavram devletin bir yansımasıdır.[7] "Eğer devlet varsa, o zaman halk da vardır. Devletin yokluğunda, halk da yoktur."[8] Hobbes, *De Cive*'de, rejime verilen en büyük zararın bu kavramlar arasında gerekli ayrım yapılmamasından kaynaklandığını belirtir.[9] Halk kendisine tek bir eylem (*una actio*) atfedilen, tek iradeye sahip, tek olan şeydir ve bunların hiçbirisi çokluk için söylenemez. Bu doğrultuda halk kavramının kabulü, kendisini irade ve arzu-çokluğu olarak ifade eden, tek irade, tek kimlik, tek eylem içerisine sıkıştırılamayacak olan çokluğun reddidir.[10]

Hobbes'un kurgusunu takip edecek olursak, insanların haklarını devrederek toplumsal hayata geçmesinin nedeni, doğal durumda birbirlerine karşı olmaları, onları bir arada tutacak otorite yoksunluğunda dayanışma içinde birliktelik oluşturamamalarıdır. Leviathan, meşruiyetini, doğal durumun katastrofik yapısına borçludur.[11] Öyleyse Leviathan'ı oluşturan kurucu güç, insanların

6. Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 119.
7. Paolo Virno, *Çokluğun Grameri*, Otonom Yay., İstanbul, 2013, s. 27.
8. *A.g.e.*, 27.
9. *A.g.e.*, s. 27.
10. Omar Astorga, "Hobbes's Concept of Multitude", *Hobbes Studies*, Sayı 24, 2011, s. 5-14.
11. Costas Douzinas, *Philosophy and Resistance in the Crisis*, Polity, Cambridge, 2013, s. 120.

yapay bir örgütlenme, dış etki olmaksızın bir arada bulunamayacakları fikridir. Hobbes'un disiplinsiz, değişken, benmerkezci çokluk kurgusu, Leviathan'ın yasal meşruiyetini oluşturan temel unsurdur. Doğal halde, dayanışma ve birlikte mücadele ihtimali var olduğu sürece, mutlak egemen Leviathan'a ihtiyaç duyulmayacaktır. O halde, Leviathan'ın mutlak egemenliğini kurabilmek için, bu ihtimalin tamamen ortadan kaldırılması gereklidir. Hobbes'un kurgusunda devlet-halk kavramı birbirleriyle ne kadar ilişkiliyse, çokluk kavramıyla da benzer durum söz konusudur. Disiplinsiz çokluk yoksa, devlet de yoktur, devlete gerek yoktur. Bu durumda Hobbes'un çokluk kavramına yönelik korku ve öfkesini, onu halk kavramından ayırmaya çalışmasındaki kararlılığın nedenini anlamak güçtür. Bu korkuyu göz önünde bulundurur ve kurguyu tersten okumayı denersek, mutlak egemenlik savunucusu Hobbes'un, özgür bir toplumun, herhangi bir egemenin baskısı olmadan, dayanışma ve karşılıklı emekle kurulabileceğini, çokluğun sadece çatışma ve uyumsuzluktan ibaret olmadığını sezinlediğini söyleyebilir miyiz? Tekil varlıkların doğal durumda, Leviathan'ın politik bedeninde erimeden, çoğulluklarını tektipleştirmeden, iletişim, ilişki kurabilmeleri mümkün müdür? Hobbes'un amaçlamadığı bir şekilde açılan bu derin çatlak, içinde farklı eylem ihtimallerini barındıran bir potansiyele dönüşmüştür ve bu potansiyel de Spinoza tarafından ortaya çıkarılmış ve işlenmiştir.

II. Spinoza ve Çokluk

Spinoza'nın 1670 yılında Latince yayımladığı, düşünce ve ifade özgürlüğü temelli demokrasi anlayışının politik hayat için vazgeçilmez olduğunu sergilemeye çalıştığı *Tractatus Theologico-Politicus*, Felemenkçeye ancak Spinoza'nın ölümünden sonra çevrilebilmiştir. Spinoza'nın, kitabın geniş kitleler tarafından okunmasından duyduğu endişe nedeniyle, Felemenkçeye çevirisini yapmak isteyen yakın arkadaşı Jarig Jelles'i engellediği bilinmektedir.[12] Spinoza'nın endişesinin yersiz olmadığı, 1672 yılında cumhuriyet savunucusu Johan ve Cornelius De Witt Kardeşlerin kontrolsüz bir kitle tarafından vahşice linç edilmesinin ardından

12. Piet Steenbakkers, *Spinoza's "Ethica" from Manuscript to Print: Studies on Text, Form and Related Topics (Philosophia Spinozae perennis)*, Van Gorcum & Comp, Assen, 1994, s. 64.

bir kez daha kanıtlanmış olur. *TTP*'nin Latince yayımlanmasının sadece iki yıl sonrasında gerçekleşen bu olay Spinoza'yı derinden etkilemiştir. Linç haberini duyduktan sonra Spinoza'nın, *Ultimi barbarorum* ("Barbarların en kötüsü") sözleriyle başlayan bir eleştiri yazısı yazdığı ve bunu ilan etmeyi düşündüğü söylenir.[13] Spinoza'yı ev sahibi Hendrik van der Spyck güçlükle engellemiş ve De Witt Kardeşlere benzer muhtemel bir sonu önlemiştir.

Spinoza'nın manipülasyona açık kitlesel hareketlere yönelik endişesi onun eserlerine, özellikle de *TTP*'ye yansımıştır. *TTP*'nin girişinde Spinoza şöyle der: Hiçbir şey çokluğu batıl inanç kadar etkili yönetemez.[14] On yedinci bölümünde ise, kitlesel hareketlerin değişkenliğini ve güvenilmezliğini vurgulayarak, akıl tarafından değil sadece tutkuları tarafından yönetilen kitlelerin, açgözlülük, gösterişli bir yaşam arzusuyla yozlaşacağını belirtir.[15] Kullandığı kavramları açıklamaya özellikle özen gösteren Spinoza'nın eserlerinde *multitudo* bir belirsizlik olarak kalmış, *TTP*'nin birçok yerinde bilinçsiz kalabalığı temsil eden *vulgus*, *plebs* terimleriyle eşdeğer olarak kullanılmıştır.[16] Bununla birlikte *Tractatus Politicus*'ta (*Politik İnceleme*) Spinoza'nın kontrolsüz kitle ile çokluğun kurucu gücü arasında yaptığı ayrımı gösteren, yeni bir çokluk yorumu karşımıza çıkar: *potentia multitudinis* (çokluğun gücü).[17] Demokrasi, tekil *cupiditas*ların çokluğa, kolektif güce evrilmesidir.[18] Antonio Negri, *Ethica*'nın *TP* ile tamamlandığını söyler.[19] Öyleyse *potentia multitudinis*i anlayabilmek için, *Ethica*'yı, tekil-çoğulluğun kökenini incelemek gereklidir.

Ethica'da, insan bedeninin değişik tabiattaki birçok bileşik parçadan oluştuğunu ve bu bileşik parçaların her birinin belirli bir yolda birbirine devimlerini ilettiklerini belirten Spinoza, "Zihnin Doğası ve Kökeni Üzerine" isimli II. Bölümde, zihnin, insan bedenini ve onu oluşturan bileşik yapıdaki parçaları, değişkilerin ideaları olmaksızın, oldukları haliyle bilmesinin mümkün olma-

13. Antonio Negri, *Aykırı Spinoza*, Otonom Yay., İstanbul, 2011, s. 17.
14. Benedictus Spinoza, *Spinoza: Complete Works*, İng. Çev. Samuel Shirley, Der. Michael L. Morgan, Hackett Publishing Company, Londra, 2002, s. 389.
15. *A.g.e.*, s. 538.
16. Dorothy H.B. Kwek, "Power and the Multitude: A Spinozist View", *Political Theory*, Sayı 43, 2015, s. 155-84.
17. *A.g.e.*
18. Benedictus Spinoza, *Politik İnceleme*, Çev. Murat Erşen, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2007.
19. Antonio Negri, *Aykırı Spinoza*, s. 22.

dığını söyler.[20] Beden, dış nedenler tarafından etkilendiği, onları etkilediği ölçüde, devim halinde ve edimsel olarak var olduğu sürece zihinde bedenin varlığına dair bir fikir oluşacaktır. O halde zihin, bedeni ve eyleme kudretini ancak ilişki içerisinde, yani diğer tekil şeyleri etkilediği ve onlardan etkilendiği düzeye dek bilebilir. Bir sonraki adımda Spinoza, bu sonsuzca süren ilişkisel oluşum sürecini daha da açığa çıkararak; "devinen ya da dingin bir cisim devime ya da dinginliğe bir başka cisim tarafından belirlenmiş olmalıdır ama bu da devime ya da dinginliğe başka bir cisim tarafından belirlenmiş olmalıdır ve bu sonsuzca böyle gider" der.[21] Yine başka bir önermede;

> her tekil şey ya da sonlu olan ve belirli bir varoluşu olan her şey, kendisi de sonlu olan bir başka tekil tarafından varolmaya ve eyleme belirlenmedikçe varolamaz ve eyleme belirlenemez ve bu da başka bir tekil tarafından varoluşa ve eyleme belirlenmelidir[22]

diyecektir. Spinoza'ya göre bizi bir başka tekil varlığı etkilemeye ve ondan etkilenmeye yönlendiren itki, varlığımızda sürme çabamız olan *conatus*tur. Her varlık kendinde olduğu sürece varlığını korumaya ve geliştirmeye çabalar. Spinoza'nın *conatus* olarak tanımladığı bu çaba, her tekil varlığın gücü (*potentia*) ve aynı zamanda edimsel özüdür (*essentia*).

Deleuze Spinoza'nın bize yeni bir model önerdiğini söyler, bu model bedendir.[23] Spinoza bizlere âdeta unuttuğumuz bir şeyi, duygulanımların, karşılaşmaların, bedenin ve eylemin kudretini yeniden hatırlatır. Etki-etkilenme sürecinde, eğer dış nedenin bağıntısı bizim kendi bağıntımızla uyuyorsa, iyi bir karşılaşma yaşayabiliyorsak, onu temsil eden fikir bizi sevinçle etkileyecektir.[24] Sevinçle etkilendiğimiz sürece de var olma direncimiz ve eyleme kudretimiz artacaktır. O halde, varlığımızda sürme çabamız bizim özümüzse, yapabildiğimiz kadarıyla, yani kudretimiz buna yettiği sürece, eyleme kudretimizi artıracak, bize karışabilecek, bağıntı kurabileceğimiz etkileşim süreçlerini ararız. Arzu, bu açılım,

20. Benedictus Spinoza, *Törebilim* [*Ethica*], İdea Yay., İstanbul, 2011, s. 79.
21. *A.g.e.*, s. 65.
22. *A.g.e.*, s. 33.
23. Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, Çev. Ulus Baker, Norgunk Yay., İstanbul, 2005.
24. Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, Çev. Ulus Baker, Kabalcı Yay., İstanbul, 2008.

arayış sürecidir. Bağıntıların birleşmesi ve birleşmiş bağıntıların daha üst düzeyde birleşmesiyle ilerlediğimizde kudretimizi artırırız.[25] Ancak, karşılaşmalar düzeyinde aktif duygulanımlar yaratabileceğimiz gibi, edilgin duygulanımlar da yaratabiliriz. Bağıntımızla uygun olmayan bir etki ile çarpışırsak, etki direnç olarak belirir. *Conatus*, bu karşıt direnç tarafından aşıldığı ölçüde de biz edilginleşiriz, eyleme kudretimiz de bu direncin gücü ölçüsünde azalır. Ulus Baker şöyle der: "İnsanoğlu, yaşamın her düzleminde, birey ya da grup halinde bu iki duygu (sevinç ile keder) arasında savrulup durur bir haldedir: Dinlerin Tanrısı öksüz bırakmıştır onu." Ancak yine de sevinç ile keder arasında çaresizce savrulmanın, tesadüfî deneyimle elde edilen bilginin ötesine geçmenin bir yolu vardır; Spinoza bunu ikinci türden bilgi, ya da bizi etkileyen şeylerin gerçek nedenlerini anlamamızı sağlayan upuygun bilgi olarak tanımlar.

Spinoza'ya göre, akıl insanı özgürleştirirken, edilgin duygular onu bilmediği bir yere sürükleyecektir; etkin ve edilgin duygular arasında salınan insanlar, edilgin duyguların saldırısına uğradıkları sürece birbirlerine aykırı olacaklardır.[26] O halde, bir insana, aklın kılavuzluğu altında yaşayan bir başka insandan daha yararlı bir şey yoktur.[27] İnsanlar aklın yönetimi doğrultusunda eylemde bulunduğu ölçüde birbirlerine karşıt olmayacaklar, güçlerini birleştirme imkânı bulacaklardır. Ancak, mutlak olarak aklın yönetiminde eylemek de mümkün değildir. *Ethica*'nın IV. Bölümünde Spinoza, insan gücünün sınırlılığından söz eder. İnsan gücü sınırlıdır ve dışsal nedenlerin gücü tarafından sonsuzca aşılır; öyleyse dışımızdaki şeyleri mutlak olarak kendi yararımıza uyarlayarak, sadece aklın yönetimiyle eylemde bulunmamız mümkün olmayacaktır. Negri'nin söylediği gibi, sınırı önce doğrulayıp sonra ötesine geçerek, onu bilerek, ona sahip olarak yapılandırmamız gereklidir.[28] Özgürleşme süreci de, sınırlar içerisinde olduğumuzu kavradığımız ve varoluşumuz için başka tekil varlıklara gereksindiğimizi kavradığımız an gerçekleşmeye başlayacaktır. Akıl, kolektif bir süreçtir. Spinoza bize bedensel bir durumdan söz eder;

25. *A.g.e.*, s. 73.
26. Benedictus Spinoza, *Törebilim*, s. 197.
27. *A.g.e.*, s. 200.
28. Antonio Negri, *Yaban Kuraldışılık*, Çev. Eylem Canaslan, Otonom Yay., İstanbul, 2005, s. 283.

tekillik anlamını çoğullukta, ötekiyle olan ilişki içerisinde doğuracaktır. Jason Read, bireyleşme sürecinin ancak kolektif mümkün olacağını söyler:

> Bireyleşme, bireyleri altına alan herhangi bir kolektiflik değil, bilakis ancak bireyleşmede ve bireyleşme yoluyla varolan bir kolektifliktir –ki bireyleşme de ancak kolektiflik yoluyla varolur. Farklı olanakları açığa çıkaran kolektiflikler yoluyla, çeşitli ortaklıklar ve ilişkiler yoluyla bireyleşilir. Bireylik-ötesi, ancak hiç tamamlanmayan bireyleşme süreci, yani kendimizde taşıdığımız birey-öncesi ortam yoluyla olanaklı olur.[29]

Öyleyse hem kendi bedenimize, eyleme kudretimize hem de bizi etkileyen şeylere dair fikirlerimizin oluşabilmesi için bir başka tekil varlıkla etkileşim içinde olmamız gerekecektir. Spinoza, güvenlik birliğini kurmak amacıyla çokluğun çoğulluğunu, farklılığını politik beden içinde eritmez, tek-tipleştirmez. *Ethica*'da o, Hobbes'tan farklı olarak, tekil-çoğulluğun bize dışarıdan dayatılmadığını, insan doğasına ait olduğunu belirtir; çünkü insanlar eyleme kudretini artırmak, varlığının devamını sağlayabilmek için birçok başka cisme, karşılaşmaya, karışmaya gereksinir ki, bir bakıma bunlar yoluyla sürekli olarak yeniden yaratılır.[30]

Hobbes'ta doğal durumdan, toplumsal-siyasal duruma geçiş kurgusu, insan doğasının çaresizliğini barındırırken, Spinoza dönüşümden ve potansiyelden söz eder. Spinoza'da toplumsal-siyasal birliktelik, Hobbes'ta olduğu gibi Leviathan'ın dayatması sonucunda yapay olarak değil, doğal bir süreç olarak karşımıza çıkar. Her insanın kendi varlığında sürme çabası olan *conatus*u, insanları iş bölümüne, işbirliğine yöneltir. Başka bir deyişle, yalnızlık korkusunu da barındıran bu varoluşsal kaygı, onlara, güvenlik birliğini kurdurtan bir sosyallik içerir. Negri'ye göre, çokluğun güvenlik arzusu, 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.[31] Eğer iki kişi bir araya gelip güçlerini birleştirirse, birlikte daha fazla güçleri, dolayısıyla da

29. Jason Read, "Arzu İnsanın Özüdür: Bireylik-Ötesinin Filozofları Olarak Spinoza ve Hegel", Çev. Eylem Canaslan, *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, der. Eylem Canaslan ve Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2013, s. 86.

30. Benedictus Spinoza, *Törebilim*, s. 69.

31. Antonio Negri, *Aykırı Spinoza*, s. 28.

doğa üzerinde tek başına olduklarından daha fazla hakları olur; bu biçimde birlik oluşturanların sayısı ne kadar çok olursa, beraberce daha fazla hakka sahip olurlar.[32]

Hobbes, çoğulluğu ve farklılığı ile var olan çokluğu, ona tek bir kimlik ve fikir yükleyerek halka dönüştürürken aslında değişime kapalı, hareketsiz ve böylece toplumsal düzeni sorgulamayan, sessiz bir topluluk yaratmayı amaçlar. Leviathan, resmî olarak özdeş, ancak bunun dışında birbiriyle hiçbir ilişkisi olmayan, ayrı, ilgisiz bireylerin birleştirilmesiyle oluşur.[33] Böylece Hobbes'un toplumu, egemen otoriteye itaat dışında herhangi bir bağ, duygu paylaşımı, ortak amaç barındırmayan, birbirleriyle ve onları merkezî ve üst mevkilere bağlayan dikey bağlarla, hiçbir zaman kesişmeyen paralel üyelerin toplamıdır.[34] Spinoza Hobbes'u radikal bir şekilde karşısına alarak, çokluğun çoğulluğuna, kolektifliğin politik gücüne bir zemin arar. Hobbes'un statik toplumunun aksine Spinoza, birbirleriyle kesişen ve sürekli olarak duygu paylaşımında bulunan toplumu düşler. Spinoza'nın felsefesi *praxis*in ve çoğulluğun felsefesidir.

32. Benedictus Spinoza, *Politik İnceleme*, §13.
33. Jeremy Gilbert, *Common Ground Democracy and Collectivity in an Age of Individualism*, Pluto Press, Londra, 2013, s. 140.
34. *A.g.e.*, s. 140.

İmgeden Akla: Spinoza'nın Toplum ve Bireysellik Anlayışını Tutkular Üzerinden Yeniden Okumak

Mehmet Şiray

Felsefe geçen ve içinden geçilen bir şeydir.[1]
Bir felsefenin hakikatinin, tümüyle etkilerinde yattığını fark etmiştim; aslında, felsefe olsa olsa gerçek nesnelerle arasına mesafe koyarak, yani araştırmaya ve eyleme açtığı özgürlük alanında etkili olabilir, yoksa yalnızca sunuluş biçimi içinde değil.[2]

I

Benedictus Spinoza'ya göre, insan bir şeyin hayalini kurup ondan sevinç ya da keder üretebilir; benzer bir şekilde, geçmişte yaşanan ya da yaşanacağını hayal ettiği tüm durumlar için de benzer tutkuları üretebilir. Eğer mevcut olmayan bir şeyi mevcutmuş gibi düşünmek insanı rahatlatacak bir duyguysa, doğal olarak insan hayal gücüyle böyle bir senaryo üretecek ve buna da inanacaktır. Spinoza, insanın imgeleme gücüne ve imgenin doğasına ilişkin hayret verici bir saptama yapmakta, *Ethica*'nın üçüncü bölüm, otuz yedinci önermesinde imgeyi şu şekilde tanımlamaktadır: "Nesnelerin imgeleri insan bedeninin duygu durumlarıdır, onlara ilişkin fikirler dış cisimleri bizim karşımızdaymış gibi sunar, onlara ilişkin fikirler hem bedenimizin doğasını hem de aynı

1. Pierre Macherey, *Hegel ve/veya Spinoza*, Çev. Işık Ergüden, Otonom Yay., İstanbul, 2013, s. 8.
2. Louis Althusser, "Tek Materyalist Gelenek: I. Spinoza", *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, der. Eylem Canaslan ve Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi Yay. Ankara, 2013, s. 174.

anda bedenimizin dışındaki cismin mevcut doğasını içerir."[3] İmgenin bu kapsayıcılığı, duygu taklidinin (*imitatio affectum*) içeriğini de bize veriyor gözükmektedir. Duygu taklidi yoluyla insanlar, bir şeyin imgesinden o şeyin doğrudan deneyimine sahipmiş gibi etkilenebilir. Böylelikle kişi başkalarının duygularıyla, başkaları da bizim beden duygularımızla, imgelerimizle özdeşlikler, ortaklıklar kurabilir. Spinoza'ya göre, tam da benzer imgelerden doğan imgelerin sağlıklı olmadığını söylemeliyiz; çünkü varoluşları hakkında kesinliğe sahip ol(a)madığımız bu duygu taklitleri, başka bir deyişle tutkular, bize dış nedeni mevcutmuş gibi sunar. Bunlara Spinoza'nın deyişiyle "gıdıklamalar" (*titillatio*) diyeceğiz: Bireyler (*individuum*) arasındaki ilişkileri dürten, harekete geçiren tutku oyunları. *Ethica*'nın birinci bölümünün ekindeki Spinoza'nın "önyargı" ve "hurafe"ye ilişkin notunda, duygu taklidi yoluyla insanın toplumu imgelem temelinde kurduğu saptamasıyla karşılaşırız:

> Önyargı, dolaysızın saydamsızlığı, koşullarını bilmeden sadece arzularımızın farkında olmamızdır ve bu da bizi arzunun *telos*'unu evrenin kendisine yansıtmaya, dünyadaki rastlantısal olaylar ardında bir tür niyetlilik, hatta gizemli bir niyetlilik görmeye yönlendirir. Hurafe ise bu kendiliğinden felsefeyi, bir dizi pratikler yoluyla, ona belirli ve paylaşılan bir semboller ve anlamlar dizisi yükleyerek örgütleme çabasıdır. [...] Hurafe bu tekil karşılaşmaları kolektif bir hafıza, kolektif bir arzu içerisinde örgütleme, fakat bunu pratikler ile sembolleri sınırlayarak ve düzenleyerek yapma çabasıdır. [...] Hurafe toplumun imgelem temelinde kuruluşudur.[4]

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Spinoza'ya göre bireyciliğin kökleri, "hayali biçimde özerk bir birey" kavrayışına, dinsel pratik ve "ritüeller"e dayanıyor. Spinoza, "hurafe ile bilginin, imgelem ile aklın, kolektifliğin ve bireyliğin karşılıklı kurucu koşulları olarak konduğu" bir sistem kurmuştur.[5] Spinoza'ya göre, imgeden akla uzanan süreçte *imge-leme*, diğer bir deyişle *tutkuların antagonizması*, kurucu bir öğe ise upuygun (*adaequa-*

3. Benedictus Spinoza, *Ethica*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yay., İstanbul, 2012, s. 178.
4. Spinoza'dan aktaran Jason Read, "Arzu İnsanın Özüdür: Bireylik Ötesinin Filozofları Olarak Spinoza ve Hegel", *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, s. 99. Bkz. *E* III, s. 259.
5. *A.g.e.*, s. 100-1.

ta) fikirler, tutkular yoluyla oluşan uzlaşımsızlığın, politik-ekonominin ifşa edilmesidir. Étienne Balibar'a göre, "topluluğun tarih içindeki diyalektiği" ancak bu şekilde kavranılabilir.[6] Spinoza'nın gerek *Tractatus Theologico-Politicus*'taki kutsal kitapların ekseni oluşturan söylencenin eleştirisi yoluyla teoloji ile felsefe arasındaki ayrıma dikkat çekerek, gerekse *Tractatus Politicus*'ta ele aldığı yönetim biçimleri ile kitlelerin hareketi arasındaki ilişkiye işaret ederek göstermek istediği "imgelem öğesinde inşa edilen ve evrim geçiren" gerçekliğin kendisidir.[7]

Warren Montag'ın "Interjecting Empty Spaces: Imagination and Interpretation in Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus" başlıklı makalesinde işaret ettiği gibi, Spinoza'nın aklın sınırlarını ve içeriğini ortaya koyma şekli, hurafe ve önyargı eleştirisi, imgeyi akılla zıtlık oluşturmayacak şekilde dünyanın temsili olarak betimleme girişimi, onu John Locke'tan farklı bir Aydınlanma düşüncesinin mimarı yapmaktadır.[8] Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*'ta, hurafenin arzulanmasının ve devamlılığının sağlanmasının koşullarını sorguluyor; bir bakıma, "aklın hurafeleri"nin kutsal kitaplardaki yüzyıllardır süren bozulma ve müdahalenin (yorumlama ve okuma pratiğinin de bu anlamda bir yarılmaya yol açtığının altını çizelim) yansıması olduğunu söylemek gerekir. Peki, bu yanlış yorumlama pratiği ya da okuma pratiği hakkında ne söylenebilir? Montag, kutsal kitapların yorumlarının sahipleri tarafından biçimlenen bu yapının önyargı ve hurafenin kökeni olduğunu belirterek, bu yorumları bir kenara atıp atamayacağımızı sorguluyor.[9]

Montag'ın da gönderimde bulunduğu Althusser, *Kapital'i Okumak*'ta, Spinoza'nın bir okuma tekniğiyle kutsal metinlerin yüzeyde hurafe ve önyargıyla gizlediği başka bir gerçekliği ortaya çıkarma gayretinden bahseder.[10] Bir bakıma okumak, tam olarak anlam yokluğundan, düzensizlikten, çelişki ve tutarsızlıktan

6. Étienne Balibar, "Politik Olan, Politika: Rousseau'dan Marx'a Marx'tan Spinoza'ya", *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, s. 108.
7. *A.g.e.*, s. 108.
8. Warren Montag, "Interjecting Empty Spaces: Imagination and Interpretation in Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*", *Spinoza Now*, der. Dimitris Vardoulakis, University of Minnesota Press, Minneapolis, Londra, 2011, s. 161.
9. *A.g.e.*, s. 164.
10. *A.g.e.*, s. 164. Metnin içindekini görmeyle görmemenin birlikteliği sorunu için bkz. Louis Althusser, *Kapital'i Okumak*, Çev. Işık Ergüden, İthaki Yay., İstanbul, 2007, s. 20-35.

(Maimonides'in *saçmalık* dediği durumdan) yoksun bir anlamın, düzenin, uyumun ortaya çıktığı, yüzeyin altındaki gerçek anlamı sergiliyor.[11] Spinoza, yedinci ve onuncu bölümlerde, hatırı sayılır iyi teoloğun (*theologos*) adını vermekle beraber, teologların özgün metinlerin kendilerini bozduğunu öne sürüyor; bahsi geçen gerçeklik zemininin metne yapılan eklemeyle bozulduğunu, kirlendiğini iddia ediyor. [12] Dolayısıyla, bir bakıma okumak, tersten, metinle temsil edilen Tanrı'nın zaten halihazırda orada bulunan doğasını ortaya çıkarıyor. Bu açıdan bakıldığında Spinoza, kendi okuma etkinliği yoluyla metni yorumlayan ve alımlayan öznenin tarihselliğinin görünür kılınması yoluyla metnin ortaya çıkma koşullarını görünür kılarak *aklın şaşmasını* ya da *düşüncenin kusurunu*[13] aklın kendisinin ortaya çıkması için âdeta zorunlu kılıyor. Montag'ın da işaret ettiği gibi, Spinoza'nın *Deus sive natura* düşüncesi, Montag'ın *aklın şaşması* olarak adlandırdığı tutkular yoluyla dünyanın *çarpık* imgesinin oluşturulması ile aklın kendisini paralel bir düzlemde yan yana getiriyor.

Spinoza, metnin dışı ya da içi, yahut gizli ya da gözüken gibi ayrımlardan çok, metnin yüzeyde farklı anlamları barındırdığını bize söylüyor olabilir. Bu bakımdan Spinoza, kutsal metinlere getirilen yorumları reddetmekten çok onları bir nevi yapısökümüne uğratmaktadır. Montag'ın da ifade ettiği gibi, ürün (*iş*) olarak ortaya koyduklarımız dışında ne düşündüğümüzü ya da neye meylettiğimizi bilmemizin olanağı yoktur; dolayısıyla, üründen önce eğilimden bahsetmek mümkün değildir; bununla birlikte, ürünle beraber hatanın, aksaklığın, çelişkinin, anlamın bozulmasının ya da kesintiye uğramasının önüne geçemeyiz; bir bakıma, konuşanın ya da yazanın ürün üzerinde mutlak hâkimiyetinden bahsetmemiz de olanaklı değildir. Bu şu demektir: İmgenin perspektifinden kurtulamayız; önyargıdan bilgiye, imgeden akla ters çevrilebilecek bir tarih yoktur, öyle ki Aydınlanma bile kendi hurafelerini yaratmıştır.[14] Spinoza, anlamı, anlamın üretildiği koşul-

11. Warren Montag, "Interjecting Empty Spaces: Imagination and Interpretation in Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*", s. 164.
12. *A.g.e.*, s. 164-7.
13. Zafer Aracagök, "Cinsel Oluş", *Sanat ve Arzu Seminerleri*, Norgunk Yay., İstanbul, 2010, s. 76.
14. Warren Montag, "Interjecting Empty Spaces: Imagination and Interpretation i Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*", s. 174.

lardan bağımsız görmeyerek onu duygu (*affectus*)[15] olarak ortaya koymaktadır, bu kavrayış onun içkinlik felsefesini yansıtmaktadır.

Spinoza, *Ethica*'nın üçüncü bölümünde, "bizde hatıratı yoksa zihnin kararlarını hiçbir şekilde hayata geçiremeyiz. [...] Öyleyse bizim bir şeyi hatırlamamız ya da unutmamız zihnin özgür işleyişine bağlı bir olay değil" demektedir.[16] Montag'ın düşüncelerini takiben, onun, bir fikrin hayata gelmesi için bir nevi onun önce tasarlanması gerektiğini önkoşul olarak öne sürdüğünü düşünmeliyiz; buradan bir ilke çıkaracak olsak, sanırım Spinoza'ya atfen şu iddiada bulunmalıyız: *İmgesi olmayan şeyin düşüncesi de mümkün değildir.* İnsan zihnini imgelemin yanılsamalarından kurtarmak, Spinoza açısından çelişkili bir düşünce gibi gelebilir (upuygun olmayandan upuygun bilgiye geçiş), oysa imgelem "hiçbir zaman kendini yabancı bir ekleme olarak göstermez; doğrudan doğruya verili ve yaşanmış dünyanın anlamına ilişkin dolaysız hakikat gibi kendisini sunar."[17] Bir anlamda, Spinoza'nın *Tractatus Theologico-Politicus*'ta derinlemesine tartıştığı, kutsal metinlerdeki anlatım biçimlerinin kendilerini hakikat gibi göstermesini bu doğrultuda değerlendirebiliriz. Althusser, imgelemin *yaşam dünyası*nın temsili olmasını şu şekilde açıklıyor:

> [...] İmgelem 1) Özneyi (insan) her algının, her eylemin, her nesnenin ve her anlamın merkezine ve kaynağına koymaktır, ama 2) böylece, tam da bu nedenle şeylerin gerçek düzenini altüst etmektir, çünkü gerçek düzen yalnızca nedenlerin belirlenmesiyle *açıklanır* (ama "*anlaşılmaz*"; bu, Spinoza'ya bütünüyle yabancı, öznelci değilse öznel bir nosyondur). Oysa imgelemin öznelliği her şeyi ereklerle, arzusunun ve beklentilerinin ereklerine ilişkin öznel yanılsamayla açıklar. Bu, kelimenin tam anlamıyla, dünyanın düzenini altüst etmek, Hegel ve Marx'ın diyecekleri gibi onu "*baş aşağı*" yürütmek, Spinoza'nın şahane bir biçimde ifade ettiği gibi tümüyle bir "*aygıt*"ı (...), *nedenleri sonuçların yerine geçiren bir aygıtı* devreye sokmaktır. Bu "aygıt", tam da imgelem dünyası, imgelem olarak dünya, öznelliğin yanılsaması olan nedenleri sonuçlara dönüştüren *aygıt* içinde yaşanan *Lebenswelt*'tir; kendini dünyanın merkezi sanan ve bir "imparatorluk içinde imparatorluk" kuran, dünyanın anlamının (*cogito*) efendisi olan insanın. Oysa o bütünüyle dünyanın düzeninin belirlemelerine tabidir: Dünyanın belirli basit bir parçası, tö-

15. Terim olarak *affectus* (*affect*) duyguya, *affectio* (*affection*) duygulanım ya da duygulanışa karşılık gelir.
16. *A.g.e.*, s. 173. Bkz. *E* III, s.158.
17. Louis Althusser, "Tek Materyalist Gelenek: I. Spinoza", 176.

zün sonlu bir tarzı olarak (yer kaplama tarzı ve düşünce tarzı gibi, kesinlikle "paralel" tarzlar).
Spinoza hayranlık verici dinsel ideoloji eleştirisini Birinci Kitap'ın Ek'inde geliştiriyordu. Burada, ereklere yönelik arzularla donanmış insan özne, Evren'in ilk ve nihai nedeni olarak, her türlü anlamın nedeni, aslında nedeni değil de düpedüz kaynağı, yani Evren'in tüm erekselliğinin kaynağı olarak kendisini Tanrı'da yansıtıyordu. Her türlü anlamın *erek*, yani *imgesel bir anlamın eskatolojisi* olması; ne eleştirel derinlik![18]

Tam da Althusser'in işaret ettiği üzere, "nedenleri sonuçların yerine geçiren bir aygıt" dolayımıyla Spinoza, "hurafenin gücünü çözümlemek ve bu suretle azaltmaya" çalışmaktadır.[19] Spinoza açısından imge ile hakikat arasındaki fark, bir yer değiştirmeye dayanmaktadır. Althusser, bu yer değiştirmeyi, tutkuların olumsuz etkisinden "entelektüel" bir kurtuluş olarak yorumlayamayacağımızı, tersine, onların, kederli tutkuların neşeli tutkulara doğru içsel yer değiştirmesine eşlik eden kabullerinden ibaret olduklarını kabul etmemiz gerektiğini bize söyler; bu bakımdan, tutkuların kaybolmasından çok, yer değiştirmesinden bahsedebiliriz.[20] Bu yer değiştirmeyi mümkün kılan aslında, Althusser'in deyişiyle, "yalnızca önceki bir duyguya anlam vermekle kalmayan, ama onu bilince ve hafızaya taşıyan sonraki bir duygudur."[21] Freud'dan alıntılayarak Althusser, bu durumu şöyle ifade ediyor: "Bir duygu her zaman geçmişe ilişkindir."[22]

Spinoza, *imge* ile *gerçeklik* (*realitas*) arasındaki ilişkiyi, sonlu fiziksel dünyada sonsuz tözün kendisini gösterişiyle açıklamaya çalışır. Sebastian Egenhofer, imgelerin dünyasını, tıpkı Marx'ın ifade ettiği gibi, "üretim ilişkileri"nin olduğu ya da Althusser'in "ideoloji"yle karşıladığı bir tür zemin olarak ifade eder.[23] Egenhofer'e göre insan, kendi refleksiyonu yoluyla *yaşam dünyası*nı kurar. Bu bakımdan, imgeler dünyası tutkuların olduğu nesnel, algısal dünyanın bizzat kendisidir. İmgeden akla uzanan

18. *A.g.e.*, s. 176-7.
19. Warren Montag, "Yorumbilgisine Karşı Spinoza ve Althusser: Yorum mu Yoksa Müdahale mi?", *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, s. 193.
20. Louis Althusser, "Tek Materyalist Gelenek: I. Spinoza", s. 189.
21. *A.g.e.*, s. 184.
22. *A.g.e.*, s. 184.
23. Sebastian Egenhofer, "Image and Machine: Introduction to Thomas Hirschhorn's Spinoza Monument", *Spinoza Now*, s. 238, 241.

sürecin kendisinin imgesel olanın kayboluşu olarak değil, bir kabuk değiştirme, bozulma, aktif unutma yoluyla sağlanan bir geçişlilik olarak düşünmek gerekir. İmgesel dünya, diğer bir deyişle, ilk tür bilginin illüzyonunun gerçekleştiği dünya, bir bakıma imgenin metafizik kritiğinin yapıldığı dünyadır. O halde, rasyonel olan imgenin karşıtı olarak değil, tam da imgenin eleştirisi olarak ortaya çıkıyor, çünkü imge görünürlüğün imkânı ve koşullarını hazırlıyor. Spinoza açısından gerçeklik, bir bakıma, bireylerin müdahaleleri yoluyla gizlenen bu fetiş dünyada kendisini gösteriyor. İmgesel dünya, bireyin dünyayla ilişki kurduğu, onunla karşılaştığı bir alan, Gilles Deleuze'ün deyişiyle, *sonsuzun sonlu içindeki rezonansı.*

II

Benedictus Spinoza'ya göre, bireyin varoluşunun ve onun etkin gücünün kaynağı bu gücü belirleyen dışsal ilişkilere bağlıdır. Bu somut, fiziksel, dışsal belirlenimler bireyin etkin gücünü mümkün kılarken, aynı zamanda dışsal ilişkilerin kendilerini de belirler. Bu karşılıklı koşullanma, güç ilişkilerini ve bireylerin hayatta kalma çabalarını tayin ederken, fiziksel koşullanmalar bireylerin tutkularına yön veren dinamikleri oluşturmaktadır. Spinoza'ya göre, tutkular (*passio*) arasındaki çatışma güç ilişkilerini, dolayısıyla gücün (*potentia*) *ne*liğini ve sınırlarını tanımlamaktadır. Varlığın ontolojik anlamı, varlığın varoluştan koparılmadan kavranılmasını mümkün kılan Spinozacı bu yeni yol ya da "yaşam ilkesi" (*institutum*), tavırsal bağların tutkular yoluyla aydınlatılmasından başka bir şey değildir.[24]

Peki, güç ilişkileri nasıl ortaya çıkmaktadır? Öncelikle Spinoza, insanın doğanın bir parçası olduğunu ve sadece onun doğasıyla anlaşılabilecek değişimler dışında başka ilişkilere tâbi olmadığını bizlere hatırlatır. Tekillikleri başka şeyler olmadan kavramak, tekilliği edilgin bir kendilik olarak kurmak anlamına gelecektir ki, bu kavrayış Spinoza'ya göre indirgeyici bir yaklaşımdır. O halde, insan doğasının özünü oluşturan tutkuların da, bu tutkuların çatışmasından ve kudret sınırlarının deneyimlenmesinden meydana geldiğini söylememiz gerekmektedir. Bir bakıma, dışsal ilişki-

24. Descartes, Spinoza, Leibniz, *Söylem, İnceleme, Monadoloji*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1997, s. 57

ler tekil özün neye gücü yettiğini belirlemektedir; tekillikler kendi özlerini bu yolla tanımlamaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında Spinoza, bireyin kendi etkinliğinin yanı sıra, onun aynı zamanda dışsal şeylerin doğuşuna, üretimine ve bozulmasına da eşlik ettiğini bize göstermektedir. Madde kavramını da, bu eksende belki bir kez daha düşünebiliriz. Spinoza, maddeyi evrenin hareketinin sonucu olarak formüle etmek yerine, arzunun yoğunlaşma derecelerini gösteren sürecin ta kendisi olarak düşünmeye daha yatkındır.[25]

Güç, bu ilişkiler ağında tanımlandığından, bireylerin sonsuz güçleri olduğunu değil, aksine sınırlı güçleri olduğunu ifade etmeliyiz. Üstelik, bireyi tanımlayan güçlerin mutlak anlamda onun kendi doğasıyla tanımlanamayacağından dolayı bireyin bir düzeyde pasif olduğunu, aynı zamanda da kendi doğasını oluşturan koşullar konusunda çoğu zaman yeterli bilgiye sahip olmadığını da eklemeliyiz. Spinoza açısından bu bilgi eksikliği ya da nedenlerin varlığı konusundaki cahilliğimiz sanki olup-bitenin nihai nedeni sadece bizim kudretimizle anlamlandırılabilirmiş gibi davranmamıza yol açabilir. Spinoza bu durumu şu şekilde dile getirecektir: Bir duygunun kuvvetinin sınırları ve varolma çabası dış bir nedenin gücüyle belirlenir.[26] İçerisi ve dışarısı oyunuyla sürdürülen bu ilişkiler, arzunun üretilmesine kaynaklık eder.[27] İnsanlar kimi zaman arzularının temel nedenleri ya da koşulları hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıkları ya da olamadıkları için daha özgür olduklarını sanmaya doğru itilirler. Bir anlamıyla *cehalet* narsistik bir imgeleme yol açar.

Spinoza, *Ethica*'nın birinci bölümünün sonunda insanlara özgü kimi yanılgılardan bahseder. İnsanların kendi varlık nedenlerini bilmeden doğduklarını, kendilerine yarar sağlayacak şeylere ilgi duyduklarını, bu bakımdan da bu eğilime daha yatkın olduklarını belirtir; bir anlamda, insanoğlu kendi seçimlerinin, eğilimlerinin farkına varırken, bunları mümkün kılan dış ne-

25. Antonio Negri, *Aykırı Spinoza*, Çev. Nurfer Çelebioğlu ve Eylem Canaslan, Otonom Yay., İstanbul, 2011, s. 157.

26. *E* IV, s. 246.

27. Bu noktada, Spinoza'nın arzu (*cupiditas*) ile iştah (*appetitus*) arasında yaptığı ayrıma dikkat etmeliyiz. İştah insan edimlerini belirleyen önemli bir yönelim iken, arzu kişinin iştahına yol açan nedenlerin bilgisine ulaşması sonucunda vardığı bir durumdur. İlerleyen bölümde, Spinoza'nın *Ethica*'da yer alan arzu tanımı belirtilecektir.

denleri ıskalar. Bu bölümde Spinoza, insanların nedenleri bulma konusunda aceleci davrandığını, kendi ve başkalarının yaradılışlarına bakarak akıl yürüttüğünü, son nedenlerden sonuca gittiğini gösterir. Üstelik, Spinoza'ya göre insanlar kendilerine fayda sağlayacak şeylerin peşinden giderken, "bütün doğal şeyleri kendi çıkarlarına hizmet edecek birer araç gibi görmeye başlar."[28] Buna ek olarak, Spinoza'nın hem *Tractatus Theologico-Politicus*'ta hem de *Ethica*'da belirttiği gibi, insanlar bu kestirme sonuçlardan kendilerine özgü birer Tanrı yaratarak, onlara kendilerinden çıkardıkları özellikleri yüklemiştir; doğanın bir yöneticisi olması fikri de, yine, Spinoza'ya göre bu düşüncelerden türetilmiştir.[29] Bu tür insan benzeri Tanrılar ve bu fikirlerin iktidar sahiplerince teokratik yönetim biçimlerinde sınanışı, öznenin doğrudan kendi imgelemi yardımıyla yarattığı kendi etkin gücünün aza indirgenmesini örneklemesi açısından oldukça ilginçtir. Spinoza, hayal gücü ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi öznenin etkinlik biçimlerine göre kurar; ona göre, yaratılan durumlardan edilgin bir tarzda etkilenmemiz bu durumların gerçek olmadığı anlamına gelmez. Spinoza *Ethica*'da, bu güç vektörünü tutkulardaki değişimler yoluyla bize göstermeye çalışır. Kör inançlar ya da insanbiçimci Tanrı ya da doğa tasvirlerinin tutkularımızda, sevinçten endişeye ya da üzüntüye doğru değişen duygu durumlarına yol açması tutkularımızdaki değişimlere örnek olarak gösterilebilir.

Spinoza'nın üçüncü bölümün başında varsaydığı duygular ile insanın yaşam tarzları arasındaki paralellik, duyguların doğanın ortak yasalarından türeyişindendir; o halde, "kendi kendine meydana geldiği düşünülen nefret, öfke, kıskançlık gibi duygular da, bütün diğer tekil şeyler gibi, aslında doğanın zorunluluğundan ve kudretinden kaynaklanmaktadır."[30] Spinoza açısından duyguların doğasını kavramak, insanın eylemlerinin ve isteklerinin gücünü, nedenlerini ve özelliklerini anlamakla mümkün olacaktır. Duyguların tanımını yaptığı bölümlerde, arzunun –"mevcut herhangi bir haliyle bir şey yapmaya belirlenmiş olarak" ve "kendisinin bilincinde olan iştah" olarak anlaşıldığı sürece– insanın özü olduğunu belirtir.[31] *Ethica*'nın üçüncü bölüm, elli altıncı önermesinin kanıtlanmasında arzuyu şu şekilde tanımlamaktadır:

28. *A.g.e.*, s. 71.
29. *A.g.e.*, s. 72.
30. *A.g.e.*, s. 150.
31. *A.g.e.*, s. 217

> [...] Arzu insanın bizzat özü, yani doğasıdır, tabii sadece mevcut durumundan herhangi bir eylemde bulunmaya yöneltilmiş olarak düşünüldüğü sürece... Buna göre, dış nedenler yüzünden insan şu ya da bu türde bir sevinç, keder, sevgi, nefret ve benzeri bir duygu yaşarken, yani doğası şu ya da bu halde bulunurken, buna bağlı olarak arzuları da değişiklik gösterir ve kendilerini doğuran duyguların birbirinden farklı olması gibi, bir arzunun doğası ile bir diğer arzunun doğası da birbirinden farklıdır. Öyleyse etkisinde kaldığımız ne kadar çok türde nesne varsa ve bir o kadar çok türde de sevinç, keder, sevgi, nefret ve bunlardan türeyen, az önce belirtilen türdeki duygu söz konusuysa, işte bu duyguların sayısı ve türü kadar da arzu söz konusudur.[32]

Aslında tüm bu duygularda ortak olan, kudretin karşısında duyduğumuz heyecan ve bu heyecanın karşılıklılık içinde üretilmesidir. Başkalarıyla ortaklık içinde kendimizin olan duyguyu bir başkasınınki ve bir başkasınınkini kendimizin duygusu gibi yaşarız; çaresizliği, boyun eğmeyi, merhameti, kederi ve umudu çokça tüketmek ve üretmek gibi... Arzunun sürekliliği ve devinimini, canlılığımızı sürekli kılmak için harcadığımız ortak çaba olarak düşünebiliriz. Buradan da, tutkuların canlılığımızın sürekliliği için vazgeçilmez olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Spinoza, *Tractatus Politicus*'ta tutkuları insan doğasının, dolayısıyla doğanın var olma tarzları olarak tanımlar:

> [S]evgi, nefret, öfke, kızgınlık, kıskançlık, kibirlilik, acıma (*misericordia*) ve ruhun diğer devimleri gibi insani duyguları kötülükler olarak değil, ama insan doğasının özellikleri olarak göz önüne aldım: bunlar sıcağın, soğuğun, fırtınanın, yıldırımın ve tüm hava durumlarının havanın doğasına ait olması gibi insanın doğasına ait varolma tarzlarıdır.[33]

Hemen ilerleyen satırlarda Spinoza, tutkular onları yaratan nedenlere doğru bizi iter ve onların öğrenilmesi bizde hoşnutluk yaratır demektedir.

Spinoza açısından insanı anlamaya yönelik en temel belirlenimlerden biri, mutlu olanlar için kıskançlık, mutsuz olanlar için acıma ve merhamet duymaktır. Bir başkasına acı veren bir durumu ortadan kaldırmak isteği, kendisinin de benzer bir duruma düşme tehlikesini bertaraf etmek anlamına da pekâlâ gelebilir.

32. *A.g.e.*, s. 210-1.
33. Benedictus Spinoza, *Politik İnceleme*, Çev. Murat Erşen, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2009, s. 13.

Kuşkusuz insan, Spinoza'ya göre, kendi kudretini artırmak isteyecektir; merhamet, bu anlamda, uygunsuz olanı uzaklaştırmak için insanın başvurduğu tutkulardan biridir. Spinoza aslında birisine "merhametsiz" dediğimizde ya da karşımızdakinin bu türden bir imgesine sahip olduğumuzda, kendimize ne yaptığımızı açıklamaya çalışır. İşte, Spinoza'ya göre, "doğada bize tuhaf, saçma, ya da kötü görünen her şey sadece şeyleri ancak kısmen bildiğimiz için ve bütün doğa düzeninin ve şeyler arasındaki ilişkilerin büyük bölümünü bilmediğimiz için" bu şekilde kaotik gözükmektedir.[34] Dar anlamda, başkasının kudretine sahip olma ve buyruk altına alma olarak iktidar, bu güç aktarımına dayanır.[35] Bu türden bir iktidar, iradeden çok arzu ve eylemlere yaslanır; bu, engellemekten ya da bastırmaktan ziyade, yaptırtan ve arzulatan bir güçtür.[36] Bu anlamda Spinoza'nın özgünlüğü ortaya çıkıyor; iktidarı, kısıtlayan ve eylemsiz bırakan güçler ağı olarak değil de, üretken bir güç olarak tanımlıyor. Bu tanımı kurumların ve devletin tanımlarında da kullanabiliriz; örneğin kurumlar, arzulatan eylemlere dayanan ve onları gerektiren yapılardır; hareketsiz, üretken olmayan yapılar değil.

Hadi Rizk'in iddia ettiği gibi, Spinoza'ya göre "herkes, insani ilişki içinde, başkası ve üçüncü şahıstır"; "bu dönüşüm öncelikle ilişkilerin çokluğuyla ve sonuç olarak, onlara eşlik eden başkalıkla açıklanır."[37] Yukarıda örneklemeye çalıştığım tutkular bu ilişkilerin birleşimidir. Spinoza *Ethica*'da bize tutkuların neredeyse bir haritasını verir. Kitabın otuz birinci önermesinin sonunda şu sonuca varır: "[H]erkes gücü yettiğince sevdiği şeyin herkes tarafından sevilmesine, nefret ettiğinden de nefret edilmesine çalışır."[38] İlerleyen notta ise, Spinoza'nın ileri sürdüğü gibi bu, insanlarda şüphesiz bir onaylatma çabasına yol açmaktadır; işte, hırs gibi

34. *A.g.e.*, s. 19.

35. Spinoza, egemenin iktidarını tartışırken, egemenin gücü olarak kullandığı *potestas* terimi ile güç kavramına karşılık olarak kullandığı *potentia* terimi arasında yer yer bir farklılık gözetir. Antonio Negri, daha belirgin olarak, *potestas* kavramını siyasal iktidar tarafından temsil edilen egemenlik gücüne karşılık olarak okurken, *potentia* kavramını daha çok kişinin *conatus*u, yani "var kalma çabası"na yönelik olarak kullanıyor. Ayrıca bkz. Charles Ramond, *Spinoza Sözlüğü*, Çev. Bilgesu Şişman, Say Yay., İstanbul, 2014, s. 54-9.

36. Hadi Rizk, *Spinoza'yı Anlamak*, Çev. Işık Ergüden, İletişim Yay., İstanbul, 2012, s. 153.

37. *A.g.e.*, s. 155.

38. *E* III, Ö 31, s. 184.

kimi duygular ya da başkasına kendi düşüncemizi onaylatma ve benimsetme çabası, başkalarını kontrol etme ve baskı altına alma çabasına dönüşebilir. Spinoza'ya göre insan doğal olarak bu ilişkilerin içindedir, ancak unutmayalım ki, bir topluluk olarak. Spinoza'ya göre topluluk sonradan ortaya çıkan bir şey değildir; o hep toplumdadır, insan öyle yaşar. Rizk, Spinoza'dan aktararak tutkular arasındaki geçişliliği şöyle ifade eder:

> İşte görüyoruz, insan öyle bir doğaya sahip ki çoğunlukla şanssız olana acıyor, şanslı olanı kıskanıyor ve (bir önceki önerme gereği) başkasının sahip olduğunu hayal ettiği nesneyi sevdikçe nefreti de o oranda katlanıyor. Demek ki insanın doğasına özgü bu nitelik bizleri merhametli kılarken aynı zamanda kıskanç ve hırslı da kılıyor.[39]

Spinoza'nın imasının şu şekilde olduğunu düşünebiliriz: "İnsanlar, tutkulara tâbi oldukları ölçüde, aslında birbirlerine bağlıdırlar; [ancak] bu yine de uyum içinde bulundukları anlamına gelmez."[40] Hemen akla gelen, buradan Spinoza'nın anladığı anlamda özgürlüğün (*libertas*) ve uyumun, koşullanmaların farkına varmak, bir anlamda *yanılgıların sistematikliğ*ini fark etmek olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada şu can alıcı soru aklımıza gelebilir: Neden kötü yönetiliyoruz? Spinoza'nın cevabı şu şekilde olacaktır: Çünkü "olumlu ilişkiler ile olumsuz ilişkiler ağı"nı iyi kavrayamıyoruz.[41]

Rizk'in yorumunu izleyerek, yukarıda örneklediğim tutkuların paylaşımından kaynaklanan uyum düşüncesinin gerçek birliği meydana getirmediğini, *duygu taklidi*nin bu anlamda uyumdan çok bölünmeye yol açtığını, uyum olabilmesi için ise "herkese gerçekten ortak bir nesnenin buyruğunda olması" gerektiğini söylemeliyiz; "öyle ki böyle bir nesneye duyulan arzu herkesin eylemde bulunma kudretinde bir artışa eşlik ettiği ölçüde güçlenen bir birlik ilişkisi"ne yol açsın.[42] Spinoza açısından ortak bir nesnenin buyruğunda olmak (*notiones commonis*), yapabileceğimiz şeyler hakkında ortak bir heyecan duymaktır; elbette farklı şekillerde imgeleyerek. Balibar'ın işaret ettiği gibi, Spinoza metafiziğinin siyasetten ayrılamayacağı aşikârdır ve bu minvalde *etik*

39. Hadi Rizk, *Spinoza'yı Anlamak*, s. 157. Bkz. *E* III, Ö 32, s. 185.
40. Hadi Rizk, *Spinoza'yı Anlamak*, s. 157.
41. *A.g.e.*, s. 157.
42. *A.g.e.*, s. 158-9.

ile anlatılmak istenenin tam da bu olduğu iddiasına hak vermek gerekir.[43] İnsanın tutkulara olan bağlılığıyla yönetme-yönetilme biçimlerinin tarihselliği arasında bir paralellik kurmak gerekir. İnsan bizatihi kendi doğasının örneklenmesidir ve bu Spinozacı tutum da yeni bir siyaset felsefesinin önünü açacak olan şeydir.

Bireyler arasındaki tutku bağlarından politik birlik ve çokluk (*multitudo*) kavrayışına geçişi aktarırken önemle belirtmemiz gereken bir nokta, bireyin çoklu ilişkiler yoluyla kavranmasının, dayanışmadan çatışmaya uzanan iktidar ilişkileriyle örülmüş bağlar yoluyla mümkün olduğudur. Rizk'in iddia ettiği gibi, "tutkunun dinamiği itaat yaratarak politik erki fiilen oluşturur."[44] Nefret, hınç gibi kimi duyguların oluşumu güç istenciyle eşsüremli olarak ortaya çıkıyor; iktidar ilişkileri karmaşıklaştıkça, bireyler de daha çok gücü arzulayarak egemenlik arayışı içine giriyorlar. Spinoza'ya göre olumsuz belirlenime sahip korku ve umut ise, gücü korumak ve devamlılığını sağlamak üzere kurucu bir öneme sahip oluyor.[45] Bu bakımdan sadece *güç istenci* değil, *kalabalıkların güç istenci* de tutkular üzerinden üretiliyor, tüketiliyor. Her bireyin yaşadığı kâh yandaşlık kâh düşmanlık ve bu çifte anlamlılık bir kurgu yaratıyor, ancak bu iradi bir uyumdan ziyade, kudret eksikliğinden doğan bir durumdur. Spinoza'ya göre, iktidarlar, kullarında mümkün olduğunca kederli duygular yaratmak isterler. Bu onları daha kolay yönetilebilir kılacaktır. Bu noktada, tahakkümün dışsal ilişkiler ürettiğini hatırlamak gerekir. Bizim dışımızda gibi düşündüğümüz her şeyi, toplumsal yaşantı dediğimiz, ekonomiye ilişkin olan, siyasal alanda vuku bulan her şeyi eğer kendi dolayımımızla açıklayabiliyorsak, başka bir deyişle nedenini kendimde buluyorsam, o zaman aktifim demektir. Eğer bulamıyorsam ve soyut iktidar, egemen ya da devlet gibi kavramlar üreterek nedenini dışıma atıyorsam, orada itaat ve korku, kızgınlık gibi pasif tutkuların esiri oluyorum demektir.

Gerçekte Spinoza'nın *çokluğa* atfettiği olumlu özellik, yukarıda bahsedilen iktidar ve tâbilik ilişkileriyle örülü kalabalıklara mâl edilemez. Spinoza'nın iddia ettiği gibi, "bir insanın istenci değişken ve belirsizdir" ve "eğer mutlak bir iktidar varsa, bu, ancak hal-

43. Étienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, Çev. Sanem Soyarslan, Otonom Yay., İstanbul, 2010, s. 123.
44. Hadi Rizk, *Spinoza'yı Anlamak*, s. 159.
45. *A.g.e.*, s. 162.

kın bütününün sahip olduğu bir iktidar olabilir."[46] İşte bu nedenle Spinoza, "politik özneyi ulus ya da halk ile değil de daha temel bir varlık ile 'kitle' ya da 'çokluk' (*multitudo*) ile özdeşleştirerek" tanımlamaktadır[47]Spinoza'nın betimlemeye çalıştığı "çokluk" düşüncesi tam da iktidar ilişkileriyle örülü, itaate dayalı uyum düşüncesinden, inşa edilen birlik olarak çokluk düşüncesine, Negri'nin ifadesiyle, "bu dünyayı bize özgürlük olanağı ve kolektif yaratım olarak iade eden yıkımın taşıdığı anlam"ın bilince çıkarılmasıyla varlık bulacaktır.[48]Güçlerin birleşmesi, bireyler arasındaki ilişkilerin gelişimi sonucudur; dolayısıyla, hiçbir iradi karar, hiçbir sözleşme gerektirmez. Bu haliyle, Spinoza'ya göre, siyasetin ortaya çıkma koşulu olarak düşünülen akıl, tutkulardan bağımsız olarak siyasetin koşulu olarak gösterilemez. Bu, bir bakıma, aklın kendisinin de son kertede bir duygulanış olduğunu söylemektir.

Demokrasi fikri Spinoza'da toplumsal bedeni ya da onun mekânsallığını kavramamız açısından zorunludur. Demokrasi, gerçekleştirilmesi gereken bir ideal değil, edimselliğimizin farkındalığı, diğer bir deyişle yanılgıların sistematik olarak kavranması demektir; çünkü Spinoza'ya göre yanılgılar, konumsal eksikliklerdir. Demokrasi, bu anlamıyla, canlılığımızın kendisini nasıl üretebileceğimiz ve bunu nasıl sürekli kılabileceğimize ilişkin bir fikirdir. Özgürlük ütopyacı bir sıçrayışla gerçekleştirilecek bir şey değildir; aksine, "imgelem öğesinde inşa edilen ve evrim geçiren" gerçekliğin[49] kavranışıyla "tarihsel evrimin ve gerçek dünya içinde olgunlaşmasının zorunluluğu doğrultusunda, nedensel bir süreç uyarınca gerçekleşmelidir."[50]

46. Benedictus Spinoza, *Politik İnceleme*, s. 73.
47. Étienne Balibar, "Politik Olan, Politika: Rousseau'dan Marx'a Marx'tan Spinoza'ya", *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, s. 107-8.
48. Antonio Negri, *Aykırı Spinoza*, s. 6.
49. Yedinci dipnota bkz.
50. Yirmiyahu Yovel, "Marx'ın Ontolojisi ve Spinoza'nın İçkinlik Felsefesi", *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, s. 287.

Spinoza Felsefesi Perspektifinden Sanat Alanına Bakış

Özge Ejder

Karşıma çıkıverdi ve hemen bir fotoğrafını çektim, çünkü mutluluk veren bir imgeydi bu.
Felix Gonzales-Torres[1]

I

Felsefe tarihinde yer tutan filozoflar, en azından sistem felsefelerinin çözülmeye başladığı yirminci yüzyıla kadar, düşüncelerini insanı ve onun düşünsel etkinliklerini konu alan her alana yayma ve bu alanların tümünde söz söyleme gayreti içinde olmuşlardır. Bu yazı, bu alanlardan kimi filozoflarca kenara ve bir tür dolayıma, kimilerince merkeze alınmış olan estetik alanıyla ilişkide, on yedinci yüzyılın en önemli ve kanımca insancıl düşünürlerinden Benedictus (Baruch) Spinoza'ya bakmayı deneyecektir. Spinoza'yı, on sekizinci yüzyılda felsefi bir disiplin olarak Alexander Baumgarten'in 1735 tarihli çalışmasında tesis edilmiş olan estetik alanına çekmenin sorunlu ve anakronistik bir tavır olacağı açıktır. Ancak, insanın dünyayla ilişkisinin çeşitli şekillerde sorunsallaştırıldığı felsefe disiplini içinde, kendisinden önce gelen filozofların bir kısmının sanat ve güzellik başta olmak üzere estetik kavramlara özel ilgi gösterdiklerini söyleyebiliriz. Platon, Aristoteles, Plotinos, Aquinas ve Hume, estetiği ilgilendiren konuları sanat üzerinden tartışan bu filozoflar arasındadır. Spinoza'yı ne bu gruba ne de Descartes, Locke, Berkeley gibi âlenen sanat tartışmalarını ve estetik kavramları felsefelerinden dışlayan gruba

1. Guggenheim Müzesi Katoloğu, 1995, s. 192.

yerleştirebiliriz. Spinoza'nın estetiğe yaklaşımını şimdilik ihtiyati olarak bir tür kayıtsızlık olarak ifade etmek yanlış olmayacaktır; zira gerek *Tractatus Politicus*'ta gerekse *Ethica*'da nadiren de olsa değindiği estetik kavramlar bizi felsefesinin geneli açısından bir yere götürecek nitelikte değildir. Hal böyleyken, felsefe tarihinin kanonik yapısı ve çizgisi dahilinde kalarak, Spinoza felsefesini yirmi birinci yüzyılın sanat ve estetik tartışmalarına çekmekte bir zorluk vardır. Ancak, çağdaş okumaları, Spinoza'yı başka birçok alanda olduğu gibi sanat alanında da çekici bir referans olarak işaret etmektedir. Bu ilgiyi özellikle modernist edebiyat üzerinden Anthony Ulhmann'ın 2011 tarihli çalışması *Thinking in Literature*'da[2] James Joyce, Virginia Woolf ve Vladimir Nabokov üzerinden serimlerken, görsel sanatlar alanında Thomas Hirschhorn, Spinoza'ya bir anıt yapmaya kadar götürmüştür.

Öte taraftan şunu da belirtmek gerekir ki, sanatçıların felsefe metinleriyle kurdukları ilişki nadiren filozofların sanat ya da estetik görüşleriyle sınırlı kalmaktadır. Bu sebeple, bu yazının amacı öncelikle, Spinoza'nın sanat ve estetikle arasına koyduğu göreceli mesafeyi anlamaya çalışmak, sonrasında da, bu kapanmaz görünen mesafeye rağmen başta sanatçılar olmak üzere çağdaş okuyucularının onun düşüncesindeki hangi kavramsal kaynaklardan beslendiklerini ortaya çıkarmaktır.

Uhlmann, Samuel Beckett'ın Wilhelm Windelband'ın *Batı Felsefesi Tarihi* kitabından şu satırların altını çizdiğine dikkat çeker: "Spinoza'ya göre fikirler düzeni, şeyler düzeni ile özdeşlikte anlaşılır."[3] Spinoza'yla ilgilenen ve ondan esinlenen sanatçı ve düşünürlere çarpıcı gelen bu türden argümanlardır. Yoksa, *Ethica*'nın "İnsanın Köleliği ve Duygulanışların Kuvvetleri Üzerine" başlıklı bölümünün önsözünde yazdığı gibi, "tek ve aynı şey aynı zamanda hem iyi hem kötü hem ilgisiz olabilir. Diyelim musiki melankolik için iyidir, taşkın mizaçlı (*affligé*) için kötüdür"[4] türünden atıfları değildir; zira bu ve bunun gibi birkaç eğreti değinide, sanat konusunda âdeta naif bir düşünce sergiler Spinoza; dahası, Steven Nadler'ın kaleme aldığı biyografisinden öğrendiğimiz kadarıyla,

2. Anthony Uhlmann, *Thinking in Literature: Joyce, Woolf, Nabokov*, Continuum, NY, Londra, 2011.

3. *A.g.e.*, s. 9.

4. Benedictus Spinoza, *Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2009, s. 199.

çevresindekilerden kurulu *Nil Volentibus Arduum* adlı bir grubun üyeleri, Spinoza'nın da dahil olduğu toplantılarda sanat pratiği üzerine kafa yormuşlardır. Spinoza'nın yazı ve düşüncelerinin de tartışıldığı bu toplantılar, sanat üzerine onu yazmak konusunda etkilememiş görünmektedir. Yine de Uhlmann, bu grubun toplantılarını, Spinoza düşüncesinin felsefe dışı kaynaklar açısından yarayışlı olmaklığına dair delillerden ilki olarak not eder.

Bu konuyla ilgili çok sayıda araştırma olmaması kayda değerdir; zira Spinoza'nın kayıtsızlığına karşın, kendi zamanından beridir düşüncesi sanat tartışmalarını etkilemeyi başarmış olmakla birlikte, felsefe tarihçilerinin de bu kayıtsızlığı sürdürdükleri iddia edilebilir. Bununla birlikte, kenarda kıyıda kalmış olmakla beraber, söz konusu etmeye değer bir makalede James Morrison ilginç bir önerme ortaya koymaktadır.

Morrison'a göre, Spinoza felsefesinin estetik için çorak bir toprak olduğu söylenemez; ancak birilerini bu toprağı ekip biçmeye teşvik etmek için de oldukça sert ve zorlu bir zemin sunmaktadır. Bunun bir sebebi, Spinoza'nın doğalcılığı ve akılcılığının indirgemeci imalarının felsefi bir estetik için sanat ve güzellik kavramlarını ciddiye almanın önünde engel teşkil eder görünmesidir. Doğalcılığı sanat eserinin hiçbir özel metafizik statüsü olamayacağını, zira fiziksel nesne olmaklığa indirgenemez olmadığını söyler. Aynı şekilde güzellik de şeylerin nesnel ve mutlak bir özelliği değildir. Akılcılığı ise, şeylerin doğasının imgelem ya da algı yoluyla değil, ancak düşünce yoluyla bilinebilir olduğunu söyler. Bütün bunlardan, sanat ve güzelliğin felsefi bir estetiğin nesnesi yapılamayacağı mantıksal sonucu çıkmasa da, Spinoza'nın metafizik ve epistemolojik doktrinlerinin ahlaki akılcılıkla ilişkisi düşünüldüğünde, estetiğin burada bir tür ayak bağı olduğu söylenebilir. Morrison, "Spinoza felsefesinden neden estetik çıkmaz?" sorusuna cevap vermeyi şöyle sürdürür:

> Ahlaki akılcılık, imgelem ve algıya bağlı düşünülen duyguların esaret, kötülük ve mutsuzluk kaynağı olması anlamına gelir. Buradan bakıldığında, iyi bir yaşam ancak tutkuların akıl yoluyla yönetilmesiyle elde edilir; zira iyi yaşam bu yolla duyguların, imgelemin ve duyulur olanın karşısına yerleştirilir. Sanat ve güzellik zararsız bir oyalanma olabileceği gibi, insanı yozlaştıran bir baştan çıkarıcı da olabilir.[5]

5. James C. Morrison, "Why Spinoza Had No Aesthetics", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Cilt 47, Sayı 4, Ağustos, 1989, s. 359-65.

Burada ana hatlarıyla değinilen sorgulama sonunda Morrison, Spinoza'dan sanat felsefesi çıkarmak için doğalcı ve akılcı felsefesini radikal biçimde modifiye etmek gerektiğini belirtir.

Konuyla ilgili daha yakın tarihli bir başka makalede ise Lee Rice, bu görüşün aslında eksik bir algının ürünü ve sorumlusunun da, *Metafizik Üzerine Söylem*'de Spinozacılığı reddetmek için bir dizi estetik kategori öne süren Leibniz olduğunu belirtir.[6] Leibniz'in temel itirazı, güzellik yaratılmış olanın doğasında bulunan gerçek bir özellik değilse, Tanrı'ya da atfedilemez şeklindedir. Rice'ın, Leibniz'in itirazları konusunda dikkat çektiği bir başka konu ise, bizi, "Spinoza felsefesinde estetik neyle ikame edilebilir?" sorusuna yaklaştırmaktadır. Buna göre, ilahi yaratının sonsuz iyilik, güzellik, düzen olarak ifadesini inkâr ederek Spinoza ilahi bir uyumu, dolayısıyla da Leibniz'in yeter neden ilkesini de reddeder görünmektedir. Leibniz, Spinoza'nın güzellik, düzen ve ahlaki iyinin nesnelliğini yadsımasını, kendisininki türünden bir teleolojiye açık saldırı olarak doğru okumuştur. Oysaki Spinoza'nın, ahlaki ya da estetik değerin aşkın nesnelliğini reddedişinin olumladığı önemli bir nokta vardır. Bu da değer yargısının tümden doğallaşmasıdır. Rice'a göre, Spinoza'da bütün değer yargıları, insan bedeninin çevresiyle gerçekleştirdiği etkileşimden doğar ve hiçbir şekilde bu türden bir fiziksel temastan bağımsız olarak ruh ya da akıldan kaynaklanmaz. Leibniz'in sözü edilenlerden ibaret olmayan eleştirilerinin etkisi on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllar boyunca sürmüştür. Ancak, kanımca en azından yirminci yüzyılda, tam da Rice'ın işaret ettiği noktadan hareketle, yani bedensel etkileşimin ilişkisel bir estetik anlayışı geliştirmeye olanak sunup sunmadığı test edilmiştir; öyle ki, 1998 yılında Fransız teorisyen Nicolas Bourriaud, Fransızca yayımlanan ve 2005 yılında Türkçeye çevrilen *İlişkisel Estetik* adlı kitabında bunu detaylandırmıştır. Şöyle yazar: "Her bir sanat yapıtı, bir ortak dünyada yaşama önerisidir ve her sanatçının yapıtı, dünya ile ilişkiler yığınıdır ve başka ilişkiler ortaya çıkarır ve bu böyle sonsuza kadar sürer."[7]

İlişkisel estetik adı konulmadan da olsa, Ulus Baker'in Deleuze üzerinden tartışmaya açtığı kavramlar yoluyla bunun bir örneğini

6. Lee C. Rice, "Spinoza's Relativistic Aesthetics", *Tijdschrift voor Filosofie, 58ste Jaarg.*, Sayı 3, Eylül 1996, s. 476-89.

7. Nicolas Bourriaud, *İlişkisel Estetik*, Çev. Saadet Özen, Bağlam Yay., İstanbul, 2005, s. 34.

verdiği iddia edilebilir. Tam da Morrison'un sözünü ettiği şekilde Spinoza felsefesini kaba tabirle modifiye ederek belki ama yine de onda halihazırda var olan bir olanağı açığa çıkararak... Aynı şekilde, 90'ların başından itibaren ilişkisel estetik çerçevesinde düşünülebilecek işleriyle tanınan sanatçı Thomas Hircshhorn'un da benzer bir yerden Spinoza felsefesini, felsefi ve tarihsel bağlamından çıkarıp sanat bağlamına yerleştirdiği söylenebilir. Bütün bu süreçlerin özüne sadık bir Spinozacılıkla gerçekleşmesi mümkün değildir.

II

1998 yılının Bahar Sömestrinde Ulus Baker, ODTÜ'de GİSAM çatısı altında haftada bir gerçekleştirdiği seminerlere "Sanat ve Arzu" başlığını uygun bulmuştu. Yakın zamanda İletişim Yayınları tarafından kitaplaştırılmış da olan bu seminerler serisi boyunca Ulus Baker, Gilles Deleuze'ün derslerinin kılavuzluğunda, özellikle Leibniz ve Spinoza felsefeleri ışığında, modern özneleşme süreçlerini sanat üzerinden sorunsallaştırarak tartışmıştı. Seminerler herkese açıktı; ancak, sanattan felsefi hatta bilimsel kavramlara uzanacağını öngördüğü tartışmalar bütün katılımcılar açısından aynı derecede anlaşılır olmayacaktı. Kendi deyişiyle, bunun üzerinde durulmamalıydı. Herkes her şeyi anlamak zorunda değildi. Açılış seminerinde şöyle demekteydi:

> Anlamak yalnızca dünyayla ilişkimizin bir düzeyinden ibaret; tümü değil. Felsefede, bilimde bile böyle. İki bilim adamı karşı karşıya geldiğinde genelde birbirlerini anlamazlar; zorunda da değildirler zaten. Çok farklı etkilenme türleri vardır; zaten konumuz da *affect*'ler, yani bu etkilenmelerin biçimini tartışacağız. Bütün örneklerimiz günlük hayattan olacak, çünkü günlük hayatın dışında herhangi bir örnek, tırnak içerisinde söylüyorum, hiç kimse veremez sanırım. Verilebilen bütün örnekler, ister bilimde ister felsefede olsun günlük hayattan, olağan hayattandır.[8]

Böylece sanatı sokaklarda karşımıza çıktığı haliyle gündelik deneyimler üzerinden tartışacağını, bunu da Spinoza felsefesinin önemli bir kavramı üzerinden düşünülür kılacağını söylüyordu. Ulus Baker'in amacı başta, Deleuze'ün özellikle Spinoza dersleri

8. Ulus Baker, *Sanat ve Arzu*, der. Tansu Açık, İletişim Yay., İstanbul, 2014, s. 14-5.

üzerine düşünmek için katılımcıların gündeliklerinde bir referans oluşturmak olarak anlaşılabilirdi. Seminerler ağırlıklı olarak Spinoza'nın kavramlarını sanat tartışmalarında zemin olarak kullanıyordu; oysaki Spinoza ile sanat çok kolay yan yana gelir değildi. Spinoza sanat üzerine yazmış değildi, sanatı sorunsallaştırmada kullanılan geleneksel estetik kavramlarına da pek başvurmuşluğu yoktu. Tarihsel olarak Spinoza'nın kavramlarını sanat alanında mobilize etmek için bunların hiçbirine gerek olmadığını Thomas Hirschhorn da 1999 yılında gerçekleştirdiği Spinoza Anıtı'yla ortaya koyacaktı. Ulus Baker'in seminerleriyle birbirine yakın tarihlerde gerçekleştirdiği bu işinde Hirschhorn'un yaptığı şey de, seminerlerde konuşulanlardan çok ayrı bir yere düşmüyordu, yani bir *affect* yaratmak. Hirschhorn ve Ulus Baker'in Spinoza'yla kurdukları ilişkinin, sanata yaklaşım ve ilişkisel tabir edebileceğimiz bir estetik görüş bakımından benzeştiği söylenebilir. Hayatı, sokağı, bedensel etkileşim ya da karşılaşmaları olumlayan bu Spinozacı tavır ortaklığı, yukarıda da sözü edilen Spinoza'nın beden kavramı sorunsallaştırmasında izi bulunabilecek bir estetik görüş de içerir görünmektedir. Bu estetik görüşün kaynağı sokakta, gündeliklikte gerçekleşen karşılaşmalar üzerinden ortaya çıkan duygulanımlar olarak ifade edilebilir.

"Spinoza: Hayatın Geometrisi" yazısında Ulus Baker şöyle der:

> Bizde bir tarafta dış şeyleri temsil eden, dolayısıyla "nesnel gerçekliğe sahip" fikirler, öte tarafta bu fikirlerin "belirlediği" "ruhsal haller", yani "duygular" (*affectus*) var. Günlük yaşam önce fikirlerin bir akışı, bir kovalamacası, bir çağrışımlar silsilesidir –tıpkı şiir okurken imgelerin birbiri ardına ruhumuzu sarması gibi... İkinci olarak nasıl bir fikirler silsilesi varsa, hayatımız "duyguların" birbirini takip edişiyle, birbirlerini yerlerinden söküp atmasıyla, birbirlerini kovalamasıyla geçer. Bu durum, hem "sokakta" hem "tarihte" hem Spinoza'nın *Ethica*'sının "geometrisinde" eş ölçüde geçerlidir. Ama "duyguları" belirleyecek olan fikirler gökten zembille inmezler –onlarla sokakta karşılaşırız, onlarla kitaplarda karşılaşırız, filmlerde, otobüs duraklarında beklerken, reklam tabelalarını seyrederken karşılaşırız –bu karşılaşmaların "bedensel" karşılaşmalar olmadığını söylemek budalalık değilse nedir?[9]

Burada sözü edilen bedensel karşılaşmaların Spinoza felsefesindeki yerini doğru teşhis etmek gerekir. Spinoza, *Ethica*'nın

9. Ulus Baker, "Spinoza: Hayatın Geometrisi" (http://www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=8,80,0,0,1,0).

"Ruhun Tabiatı ve Kökü Üzerine" adlı ikinci bölümünde, "fikir deyince, Ruhun düşünen bir şey olduğu için teşkil ettiği bir kavramını anlıyorum"[10] der ve ekler: "İnsan Ruhunu teşkil eden fikrin objesi, cisimdir (bedendir), yani fiil halinde (*actu*) var olan uzamın bir tavrından başka bir şey değildir."[11] "Düşüncenin tabiatına dikkat eden kimse... fikir düşüncenin bir tavrı olduğundan dolayı, ne hayalden (imgeden) ne de kelimelerden ibaret olduğunu açıkça anlayacaktır. Gerçekten kelimelerin ve hayallerin özü ancak Bedenimizin hareketleriyle kurulmuştur."[12] Bir fikir belirli bir kelime ya da imgeyle ilişkide değil, anlamanın kendisi olarak anlamayla ilişkide düşünülmelidir. Burada ifade bulan ilişki aslen bedensel bir ilişkisellik, bir orandır. O halde, bedenin diğer bedenlerle ilişkisinde varlık kazanan her fikrin belirlediği bir duygu (*affectus*)[13] vardır ve bu belirlenim her bir tekil karşılaşmaya özeldir. Bedenin etkileme gücünün artması veya eksilmesine, tamamlanması ya da indirilmesine sebep olan beden duygulanışları yoluyla ortaya çıkar. Spinoza duygulanış derken de duygulanış fikirlerini kastettiğini vurgulamaktadır: "İnsan Bedeni etki gücünü arttıran ya da eksilten birçok tarzlarda duygulanmış olabilir: aynı güç üzerine hiçbir noktadan tesir etmeyecek tarzlarda duygulanmış olabilir."[14] Bu, Ulus Baker'in Gilles Deleuze'ü takiben varyasyon rejimi olarak ifade ettiği, duygulanış ile fikirler arasındaki belirlenimin çeşitliliğine vurguyu Spinoza'nın *Ethica*'sında temellendirdiği yerdir.[15]

Varyasyon rejimi kavramsallaştırmasını gündelik hayat üzerinden örneklendirecek olursak; sokakta karşılaştığımız her beden (cisim) bizde farklı bir fikir ve her fikir de bizi kederlendirdiği ya da sevindirdiği oranda yaşama kuvveti ve eyleme kudretimizde

10. *E* II, Tanım III, s. 78.
11. *E* II, Önerme XIII, s. 89.
12. *E* II, Önerme XLIX, Scolie, s. 123.
13. Latince *affectus* sözcüğünün, Türkçede farklı çevirilerde farklı şekillerde karşılandığını hatırlatmakta fayda var. Bu makalede, Ulus Baker tarafından *duygu* olarak, Alber Nahum tarafından *his* olarak çevrilmiş haliyle kullanılacaktır. Gilles Deleuze, "Spinoza Üzerine Birinci Ders"te benzer bir çeviri sıkıntısına dikkat çekerek Fransızca *affect* sözcüğünü kullandığında, Spinoza'nın *affectus*undan bahsettiğinin altını çizmektedir. Deleuze'de, Spinoza'nın kullanımından bağımsız olarak bu kavramın karşımıza çıktığı bir başka eser olan *Felsefe Nedir?*'in Turhan Ilgaz tarafından yapılan çevirisi ise *duygulam* şeklindedir.
14. *E* III, Tanım III, Postüla I, s. 131.
15. Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, Çev. Ulus Baker, Öteki Yay., Ankara, 2000, s. 13.

artış ya da azalışa sebep olur. Öyle ki, karşılaşmaları takip eden her yeni karşılaşma da, bir öncekinin yarattığı kuvvet ve kudreti destekleme ya da bastırma ve engelleme potansiyeline sahiptir. Deleuze *Spinoza ve İfade Problemi*'nde şöyle der:

> ... *[B]edenimizin bir halini imleyen her fikre zorunlu olarak bağlı olan, o halle* önceki *halin ilişkisini kuşatan başka türden bir fikir* vardır... Burada söz konusu olanın, zihnin iki hali kıyaslamasına dayanan zihinsel ve soyut bir işlem olduğu sanılmamalıdır. Hislerimiz [*affectus*] kendiliklerinden, şimdinin geçmişle olan somut ilişkisini süreğen bir sürede kuşatan fikirlerdir: Süren bir varolan kipin değişimlerini kuşatırlar. [16]

Böylece bir fikirden diğerine, bir ucunda keder, diğer ucunda neşenin olduğu bir skalada bedenlerimizi diğer bedenlerle ilişkide hareket ettiririz. Bu varyasyon rejimini, bazen üzerine oturduğumuz rahatsız bir koltuk, bazen sokakta karşımıza çıkan bir dostla ilişkide teşhis edebiliriz. Bedensel karşılaşmalar, tutkuların rehberliğinde gerçekleşebileceği gibi, rastlantısal da olabilir. Tam da bu noktada Spinoza, bilgiyi olumlayıcı bir güce dönüştürerek bu bedensel karşılaşmaları örgütleme olanağına işaret eder.

Deleuze, Spinoza'nın duygulardan, bir fikir türü olmak bakımından ayrı düşünülmesi gereken duygulanış [*affectio*], ikinci ve ilkinden daha az görünen bir fikir türü olarak mefhum [*notiones*] ve bu üç tür arasında ulaşılması en zor olan öz fikirleri yoluyla duyguların varyasyonunu kontrol edebilme ve bu salınımı neşeden yana sabitleme olanağı işaret ettiğini iddia eder. Sıklıkla duygulanış fikirleri seviyesinde var oluruz; zira bu fikirler, bizde bedenin kendini diğer bedenlerin eylemlerine maruz bırakması yoluyla kendiliğinden oluşur.

Bir başka deyişle, "Duygulanış iki bedenin, iki cismin bir karışımıdır; öteki üzerinde eyleyen dediğimiz bir bedenle berikinin izini alan başka bir bedenin. Bedenlerin her karışımına duygulanış denir."[17] Ortaya çıkardığı bilgi türü, diğer fikirlerden farklı olarak nesnesi bakımından yetkin değildir. Dolayısıyla, bilgi türleri arasında en alt seviyeye yerleşir. Duygulanış fikirleri, sonuca etki eden nedene dair bilgi içermediği gibi, ortaya çıkardığı bilgi temsil bakımından sorunludur. Etkileyen beden, etkilenen beden

16. Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, Çev. Alber Nahum, Norgunk Yay., İstanbul, 2013, s. 218.
17 Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, s. 19.

üzerindeki etkide temsil edilir; bu nedenle Spinoza, bu tür fikirlere "upuygun" olmayan fikirler de der. Dahası, etkilenen beden de bu etkinin nedenine dair bilgiye ulaşamadığından, bu karşılaşma onun için rastlantısal olmanın ötesine geçemez; dolayısıyla da, neşe-keder salınımında belirsizliğe işaret eder. Deleuze'ün gündelik deneyimler üzerinden ortaya koyduğu bu okuma, Guattari'yle birlikte kaleme aldıkları *Felsefe Nedir?*'de sanat yapıtı tanımına da sızmış görünmektedir. Beklenmedik şekilde savrulmak bedenin bireyliğini sarsar. Bu, söz konusu sanat olduğunda arzu edilen bir netice olarak anlaşılabilir. Nitekim Deleuze ve Guattari, açık bir referans olarak Spinoza'yı işaret etmeden de olsa, duygulam [*affect*] üzerinden sanatı ve sanat yapıtını düşünmeyi önerirler. *Felsefe Nedir?*'de şöyle demektedirler:

> [S]anat yapıtı, bir duyumlar kitlesidir yani algılam ve duygulamların bir bileşimi... Algılamlar algılamalar değildir artık, onları duyanlarda ortaya çıkan bir durumdan bağımsızdırlar; duygulamlar da artık duygular ya da duygulanımlar değildir, onların içinden geçen kişilerin gücünden taşarlar. Duyumlar, algılamlar, ve duygulamlar kendi kendileriyle değer kazanan ve her tür yaşanmışlığı aşan *varlıklar*'dır. Onların insanın yokluğunda oldukları söylenebilir, çünkü insan, taşta, tuval üzerinde ya da sözcükler boyunca ele alındığı şekliyle kendisi de algılam ve duygulamların bir bileşimidir. Sanat yapıtı bir duyum varlığından başka bir şey değildir: Kendi kendisinde varolur. [18]

Bir anlamda Deleuze ve Guattari, sanat yapıtını bir öznenin karşısındaki -algısındaki- âtıl yerinden çıkarıp, sanat deneyimini özne-nesne dikotomisini sarsan bir olayın içine bırakırlar. Burada tek çözülen özne değil, aynı zamanda tarihsel olarak ideal bir temsil nesnesi olarak düşündüğümüz ve bu bakımdan sınırlı anlamlarla donattığımız sanat yapıtıdır. Bu bakımdan bir olay olarak sanat, eser ile bakan arasında gerçekleşen bir karşılaşmadır. Bu karşılaşmada Deleuze ve Guattari'ye göre "sanatın malzemenin olanakları içindeki hedefi, algılamı nesne algılamalarından ve algılayan öznenin durumlarından, duygulamı da bir durumdan ötekine geçiş olarak duygulanımlardan çekip almaktır. Bu duyumlar kitlesinden, katışıksız bir duyum varlığı çıkartmaktır."[19]

18. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Felsefe Nedir?*, Çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1993, s. 160.
19. *A.g.e.*, s. 164.

Her sanat yapıtı, tam da bu bakımdan bir anıttır. Sanatın anıtlaştırdığı şey, geçmiş ya da gelecek bir deneyim, yahut da bu türden bir deneyimi mümkün kılan belirli bir nesne ya da kişi, özne değil, duyumlar kitlesidir. Spinoza'nın farklı türden etkilenimler yoluyla neşe-keder salınımına bıraktığı bedenle paralellikte anlayabiliriz bu duyumlar kitlesi diye ifade ettikleri anıtı.

O halde bir sanat deneyimi, iki varlığın karşı karşıya gelmesidir. Bourriaud'nun da *İlişkisel Estetik*'te tekrar ettiği gibi, "Sanat bir karşılaşma halidir."[20] Kendilerinden başka birini ya da bir şeyi temsil etmeyen iki varlığın karşılaşma hali. Thomas Hirschhorn'un anıtlar projesi yoluyla gerçekleştirdiği şeyin tam da bu noktada kavranabilir olduğunu söyleyebiliriz. Sanatın, özellikle de güncel sanatın beklenmedik karşılaşmalar yaratmak yoluyla yaptığı iş de bir tür bireyliği sarsmak, ilişkisel estetiğin şizofrenisinde öznelerarası bir mikropolitik ortam yaratmak olarak okunabilir.[21]

III

Hirschhorn'un sanatı, büfeleri, vitrinleri, anıtları ve kendi inşa ettiği sarmal yerleştirmeleriyle bilinir. Bunlar, tipik olarak, kitaptan internete, çok çeşitli mecralardan toplanmış dev büyüklükte ve genellikle karton ya da koli bandı gibi basit malzemelerle birbirine tutturulmuş imgelerden oluşur. Yapıtları, resimlerin nasıl birbirimizle olan ilişkilerimizi biçimlendirebileceği ve paylaşılan bir dünya deneyimini tesis edebileceğini gösteren ve araştıran, bir tür etiğe adanmıştır.

Pasif izleyicileri, aktif tartışmacıların bulunduğu geçici topluluklara çekmeyi hedefleyen Hirschhorn, geçici yapılarını, âdeta pedagojik şekilde sanatçı, yazar ve filozoflara adamıştır. Bu işlerde Hirschhorn "fikirleri dağıtmak", "enerji yaymak", "etkinliği özgür kılmak" şeklinde ifade ettiği bir seri amacı olduğunu belirtir. Sadece kendi izleyicisini alternatif bir kamusal kültürle tanıştırmayı değil, aynı zamanda bu ilişkiyi etkilenim ile yüklemeyi

20. Nicolas Bourriaud, *İlişkisel Estetik*, Çev. Saadet Özen, Bağlam Yay., İstanbul, 2005, s. 27.

21. Eric Alliez, "Capitalism and Schizophrenia and Consensus: Of Relational Aesthetics", *Deleuze and Contemporary Art*, der. Stephen Zepke ve Simon O'Sullivan, Edinburgh University Press, Edinburg, 2010, s. 90.

ister.[22] 1999 yılında Amsterdam'da gerçekleştirdiği *Spinoza Anıtı*, sanatçının 2000'de Deleuze, 2002'de Bataille ve son olarak 2013'te New York'ta Gramsci'yle sürdürdüğü anıtlar projesinin ilk ayağını oluşturur. Bu anıtların hiçbirinde söz konusu filozofların düşünceleri temsil edilmemektedir. Daha doğru bir deyişle, filozoflar metinleriyle de anıtlarının bir parçası olurlar, ancak asıl anıtlaşma süreçleri önemlidir; zira bu süreç boyunca sözü geçen filozofların düşüncelerinde öne çıkan kavramlar âdeta görünür hale gelir.

Spinoza Anıtı'nı tartıştığı bir söyleşide Hirschhorn, Spinoza konusunda tutkulu olduğunu, zira *Ethica*'nın üzerinde önemli bir etki bıraktığını söyler. Şöyle de devam eder:

> Aslında felsefenin tümü konusunda tutkuluyumdur, çünkü her şeyi anlamıyor olmaktan hoşlanırım. Felsefede henüz anlaşılmamış bir şeylerin hep kalması, dolayısıyla da işin hiçbir zaman tamamlanmaması fikrini seviyorum. Benim için *Ethica* da böyle bir kitap. Form, mantık ve açıklık olarak baştan çıkarıcı bir kitap ve bağnazlık ve idealizme karşı girişilmiş güçlü bir mücadele örneği.[23]

Hirschhorn söyleşiyi, kendisi için Spinoza okumanın ne anlama geldiğini belirterek sürdürür: Belirli bir tür sonsuzluk fikri olmaksızın alımlama ve duygusallıkta ısrar etmeyi kabul etme...

> Deleuze'e göre, felsefe ile ilgilenen herkes işe *Ethica*'yı okuyarak başlamalıdır. Spinoza'yı okuduğunuzda her şey aşkınlıktır. Ancak her şey aşkınlıksa, aşkınlık diye bir şey yoktur. O halde her şey içkinliktir, ancak her şey içkinlikse, içkinlik diye bir şey de yoktur. Bir sanatçı olarak, Spinoza'nın bize içkinlik ve aşkınlıktan yoksun bir kavram sunduğunu düşünüyorum. Bu da, Deleuze'ün gösterdiği gibi, Şimdi ve Burada yaşam kavramı. Tanrısız bir özne olarak Yaşam, aktif bir özne, haz ve gündelikliğin öznesi. Sorumlu, neşeli, iddialı bir özne.[24]

Sanat üzerine düşünmek için Spinoza felsefesinin genelinden kavram ya da düşünce hatları devşirmek ile belirli bir düşüncede estetik ya da sanat felsefesine götürülebilecek bir hat bulmak arasında fark vardır. Kanımca Hirschhorn ve ilişkisel estetik bağla-

22. Hal Foster, Rosalind Krauss, Yve-Alain Bois, Benjamin H.D. Buchloh ve David Joselit, *Art Since 1900, Modernism, Antimodernism, Postmodernism*, Thames and Hudson, Londra, 2012.
23. "The Headless Artist" (http://www.artandresearch.org.uk/v3n1/hirschhorn2.html).
24. *A.g.e.*, 2.

mında düşünülebilecek işler gerçekleştiren sanatçılar, Deleuze'ün de zamanında söylediği gibi, aslında Spinozacıdırlar.

Bourriaud'ya göre, kitle karşısına grup, propaganda karşısına komşuluk, ileri teknoloji karşısına eski ve görsel olan karşısına dokunulur olan koyulmuştur. Hepsinden öte, artık gündelik, popüler kültürden daha verimli bir zemine dönüşmüştür.[25] Buradan bakıldığında sanat, bir gündelikliği, kenti, zamanı ve mekânı paylaşan bedenlerin karşılaşmaları ve aralarındaki etkileşim yoluyla yüklenir. Bu belki her zaman Bourriaud'un ilişkisel estetik bağlamında ele aldığı işlerde olduğu gibi, amaçsız bir biçimin, demokratik bir toplumu ima etmesi tarzında ya da hiyerarşik olmayan bir yerleştirme eşitlikçi bir dünyayı öngörebilirmiş gibi olmaz da, özne-nesne dikotomisinin gündelikliğin rastgeleliğinde kırılması yoluyla olur. Ancak, sanatın hâlâ sunabildiği bir hizmet varsa o da, eleştirel, bilişsel ve estetik olanın bir aradalığında bir tavır alabilmesidir. Bu türden bir bir aradalık *Ethica*'da bize, Ulus Baker'in deyimiyle, hayatın ta kendisi olarak sunulmaktadır.[26] Hirschhorn, kendi projelerini "hiç bitmeyen yapı sahaları" olarak görmektedir. *Spinoza Anıtı*, gündeliklikte gerçekleşen fikirlerin duygulanım yoluyla anıtlaşması olarak okunabilir. Öyle ki, klasik bir sanat yapıtının nesneye ya da özneye vurguyla yaptığı, dolayısıyla da anıtlaşanın, nesnenin kendisi ya da öznenin deneyimi olduğu durumlar, Hirschhorn tarafından Spinozacı bir tavırla, gündelikliğin rastlantısal karşılaşmalarına dağıtılarak olay haline gelir. Bu olay, ona dahil olanlarda, Hirschhorn tarafından anıta da yerleştirilmiş Spinozacı sevinç tanımına karşılık gelir.[27] Spinoza "Duygulanışların Kökü ve Tabiatı Üzerine" adlı bölümde, "Sevinç insanın daha az bir yetkinlikten daha büyük bir yetkinliğe geçişidir"[28] diye yazar. Sanatın Spinoza felsefesindeki yeri için, bu türden geçiş ve salınımların gerçekleştiği, mekâna ve zamana sonsuzca yayılan bir karşılaşmayı işaret edebiliriz.

25. Nicolas Bourriaud, *İlişkisel Estetik*, s. 76.
26. Ulus Baker, *Sanat ve Arzu*, s. 123.
27. Sebastian Egenhofer, "Image and Machine: Introduction to Thomas Hirschhorn's Spinoza Monument", *Spinoza Now*, der. Dimitris Vardoulakis, Minnesota University Press, Minneapolis, Londra, 2011, s. 257.
28. *E* III, Duygulanışların Tanımları II, s. 181.

Spinoza'nın *Ethica*'sı Bağlamında Mizahın Politik İşlevi[1]

Nazile Kalaycı

> *Bir kez dans etmediğimiz her günü yitirilmiş, bir kahkahanın eşlik etmediği her hakikati sahte saymalıyız.*
>
> Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*

1999'da Seattle'da başlayan, kısa sürede dünyanın pek çok yerine yayılan, Türkiye'nin de Gezi Parkı isyanıyla dahil olduğu süreç dünya politikasının yeni bir döneme girmiş olduğunu göstermekte. Sürece "yeni" denilmesinin nedeni –her ne kadar bu süreci kapitalizmin daha önceki krizlerinden kopartmak doğru olmasa da– politika yapma biçiminin dönüşmüş olmasıdır: Örgütlenme yerine –yatay ve merkezsiz bir örgütleniş olarak– ilişkilenme, yurttaşlık yerine öznelik üretimi, devrim yerine süreç, diyalektik yerine diyaloji, halk ya da ulus yerine çokluk daha fazla dile getirilmekte, yerellik, farklılık, içkinlik, otonomi ve etik vurgusu giderek artmaktadır. Her ne kadar küresel kapitalizm farklı tekil durumların her birinde farklı şekillerde ve farklı yönleriyle etkili olan karmaşık bir süreç olsa da, bütün bu ortaklıklar farklı tekil pratikleri bir araya getirmektedir. Kuşkusuz benzerliklerden birisi de, bu gösteri ve isyanlarda mizahın politik bir araç olarak kullanılmasıdır. Mizahın, ironi ve parodinin bir arada kullanıldığı, karnaval imgelerinin boy gösterdiği bu "şenlikli muhalefet", geçmişin keder yüklü, ağırbaşlı politikasının tersine neşenin örgütlenmesi olarak ele alınmalıdır. Bu çalışma, mizahın politik iş-

1. Bu yazı, MSGSÜ tarafından 26-27 Şubat 2015'te düzenlenen *Spinoza ile Karşılaşmalar* Sempozyumu'nda (İstanbul) sunulmuş olan bildirinin gözden geçirilmiş versiyonudur.

levine odaklanmayı amaçlıyor. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak Spinoza'nın *Ethica*'da duyguları nasıl çözümlediğine, sevinçli ve kederli duygular ile kölelik ve direnişi nasıl ilişkilendirdiğine bakılacak; ardından Simon Critchley'in politik direniş ile psikanalizdeki yüceltim çalışması arasında kurduğu bağlantıdan hareketle sanatsal bir yüceltim biçimi olan mizahın kederli duygulanışlar ve kölelik karşısındaki bozguncu gücü ele alınacak; sonuç bölümünde, mizahın politik bir araç olarak kullanıldığı tarihsel örneklere de –ortaçağ karnavalları ve Dionysos Şenlikleri– bakılarak çağımızın motivasyon yoksunu politik öznesinin kaybetmiş olduğu ilgiyi mizahla yeniden kazanabileceği üzerine bir değerlendirme yapılacaktır.

I. Spinoza'nın *Ethica*'sında Duyguların Çözümlenmesi

Spinoza'nın, kendi çağının Hollanda'sında gördüğü bir sorundan yola çıkarak *Ethica*'yı yazmış olduğunu söylemek yanlış olmasa gerek. Bu sorun, halkın o dönemin iki partisi arasında yapmış olduğu tercihtir: Bir yanda barış politikası, liberal ekonomi ve yerel örgütlenme taraftarı Cumhuriyetçi Parti (De Witt Kardeşler), diğer tarafta savaş yanlısı, hoşgörüsüz, merkezî devlet yönetimine ve monarşiye dayanan Kalvenist Parti (Oranj Hanedanı) vardır; halk ise ikincisini tercih etmektedir.[2] Spinoza için bu tercih anlaşılması gereken bir muammadır. Bu muammayı, *Teolojik-Politik İnceleme*'de sorduğu, günümüz için de çok çarpıcı olan şu sorularla ifade eder: "Halk neden bu kadar irrasyoneldir?", "Neden kendi köleliğiyle övünür?", "Neden insanlar, sanki özgürlükleri için savaşırmışçasına kölelikleri için savaşırlar?"[3] Spinoza, kendi yaşadığı dönemde cereyan etmekte olan politik çalkantılarda "despot" ile "köle" arasındaki kutsal birliği teşhis etmiştir: "Despotların örselenmiş ruhlara, örselenmiş ruhların ise despotlara ihtiyacı vardır."[4] İtaat bütün toplumların temelidir. Düşünme gücünü itaat etmeye tâbi kılan duygu ise kederdir; bu nedenle, kederli duygulanışları artırmak iktidarın işleyişi için zorunludur. Buradan hareket eden Spinoza *Ethica*'da, kederden kaynaklanan duyguları (keder, nefret, tiksinti, alay, korku, umutsuzluk, vicdan

2. Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, Çev. U. Baker ve A. Nahum, Norgunk Yay., İstanbul, 2011, s. 16.
3. *A.g.e.*, s. 17.
4. *A.g.e.*, s. 24.

azabı, acıma, infial, kıskançlık, alçakgönüllülük, pişmanlık, iğrenme, utanç, yerinme, öfke, öç, zalimlik) ve bu duyguların birbirlerine zincirlenişini ele alır. Amacı, kederden uzak bir hayatın nasıl mümkün olduğunu araştırmaktır.[5] O halde *Ethica*'nın temel problemi, sevinçli duygulanışların azami seviyesine nasıl ulaşılacağı, özgür ve etkin duygulara nasıl geçileceği, etkin duyguların kaynağı olan upuygun fikirleri oluşturma noktasına nasıl erişileceğidir.[6] Bunun için de "duygulanışların tabiatını, kuvvetini, ruh üzerindeki gücünü sanki çizgiler, yüzeyler ve katı cisimlerden söz ediyormuşçasına ele alacaktır."[7] Spinoza, köleliğin doğasını açık kılabilmek için "beden"i, "duygu", "duygulanış" ve "fikir"leri, "sevinç" ve "keder"e dayalı duyguların zincirlenişini, "eylem" ve "tutku"ları, "bulanık" ve "upuygun" fikirleri ele alır; "arzu" ve "iştah" ise temel kavramlardır. Spinoza'nın en nihayetinde göstermek istediği kederli duygulanışlar ve bulanık fikirler, tutkular ile kölelik arasındaki ilişkidir. Biz de aynı sırayla ele alalım:

Bedenin Gücü

Spinoza, kendine gelesiye neredeyse hiçbir filozofun bedenin (*corpus*) gücünü tespit edemediğini düşünür;[8] bedenle ilgisinde sorulması gereken temel soruysa, "bir bedenin nelere muktedir olduğu"dur. Bu bakımdan *Ethica*'da ele alınan konu "ödev" değil, "güç"tür.[9] Spinoza'ya göre, uzamdaki her cisim ya da beden (ve dü-

5. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*'nde, Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'de sorduğu soruları yanıtlar gibidir; çünkü Spinoza'nın teşhis ettiği durum, Nietzsche'nin çağında hastalık seviyesine ulaşmıştır: "Günümüzde ikiyüzlülük bir deha olmuştur... Fizyolojik olarak incelenirse, her birimiz yalancıyız" (F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, *Werke in Drei Bänden* I, Der. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, Münih, 1965, s. 938). Nietzsche'nin yalancılıkla kastettiği "isteme hastalığı"dır: İnsan kendine, yaşamına, bedenine zararlı olanı ister hale gelmiş, en derin içgüdüsü olan güç istencinden kopmuştur; dahası güç istenci kendi karşıtına, istenç hiçliğine dönüşmüştür. Bu da kölelik demektir; kölelik hastalıktır. Bu hastalığın uzak kökenlerini belirleyebilmek için, yalnızca düşüncede olanın, bilincinde olduğumuzun soykütüğünü çıkartmak yetmeyecektir, içgüdüsel olanın da tarihsel kökenleri açık kılınmalı, insanın hınç ve vicdan azabı varlığına nasıl dönüştüğü ele alınmalıdır.

6. Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 37-8.

7. Benedictus (Baruch) Spinoza, *Etika: Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2006, s. 130.

8. *A.g.e.*, s. 133.

9. Gilles Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, Çev. Ulus Baker, Öteki Yay., Ankara, 2000, s. 31.

şüncedeki her fikir ya da zihin), bu bedenin parçalarını (ya da bu fikrin parçalarını) kendi altında toplayan karakteristik ilişkilerden oluşmaktadır;[10] farklı ilişkiler altında farklı düzenlere ait olan parçalar, belli bir ilişki altında bir bedene (ya da bir fikre) ait olurlar. Sözgelişi, kilüs ve lenf kendi ilişkileri altında kilüs ve lenftir; bir başka ilişkide bir araya gelerek kanı meydana getirmişlerdir; kan ise başka bir ilişki altında insan ya da hayvan vücudunun bir parçası olmuştur.[11] Söz konusu olan, sonsuzca küçük parçalardan oluşmuş bir bileşkedir. Bir bileşkeyi bir başka bileşkeden ayıran, parçaları arasındaki ilişkidir (ya da parçacıklar arasındaki hareket ve durağanlık oranıdır); bileşkenin bireyliğini belirleyen de bu ilişki ya da "bileşkenin parçalarının sonsuzca etkileyen bütün değişiklikler karşısında korunan hareket ve durağanlık oranı"dır.[12] Her birey böylesi bir orana sahip olmak bakımından tekil bir özdür; her tekil öz de bir ilişkiler toplamı olarak bir bileşimdir (*composition*). Öte yandan, her birey bir güç derecesi (*potentia*) ve bir yeğinlik eşiği ya da iç tarzdır (*gradus*). Aynı türe ve cinse ait olan bireyler birbirlerinden güç dereceleri ve yeğinlik eşikleri bakımından farklıdırlar.[13] Bu durumda *Ethica*'nın iki kriteri vardır: Varolanların niceliksel farkı (bu sahip olunan güç derecesiyle ilgilidir); varoluş tarzlarının niteliksel karşıtlığı, kutupsallığı (bu ise güç derecesiyle değil, sahip olunan yetkinlik ve yeğinlik derecesiyle ilgilidir).[14]

İyi Karşılaşmalar, Kötü Karşılaşmalar: Sevinç, Keder

Spinoza'ya göre, bir bedeni oluşturan parçaların devinimini sağlayan şey, sahip oldukları iştahtır. İştah (*conatus*) her şeyin kendi varlığında sürüp gitmek için –her bedenin uzamda, her ruhun ya da fikrin düşüncede sürüp gitmek için– sarf ettiği çabadan başka bir şey değildir.[15] Bu çaba farklı bedenlerle, farklı fikirlerle karşılaşmaya götürür. Bir beden başka bir bedenle ya da bir fikir başka bir fikirle karşılaştığında, bu iki ilişki ya daha güçlü bir bü-

10. Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 27-8.
11. Gilles Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, s. 147-8.
12. *A.g.e.*, s. 141.
13. *A.g.e.*, s. 175.
14. İlk kriter bakımından, aklı başında ile deli arasında bir fark yoktur; ama ikinci kriter bakımından vardır. Aklı başında kişi deliden daha yetkindir, daha büyük bir güç derecesine sahiptir (Gilles Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, s. 123).
15. Benedictus (Baruch) Spinoza, *Etika*, s. 137.

tünü oluşturmak üzere birleşir ya da biri diğerini çözüp dağıtır; iyi karşılaşmalar birleştirenler, kötü karşılaşmalar ise çözüp dağıtanlardır. Öte yandan iyi karşılaşmalar sevince, kötü karşılaşmalar kedere yol açar. Spinoza arzu (*cupiditas*), keder (*tristitiae*) ve sevinci (*laetitiae*) temel duygular olarak belirleyip ötekileri bunlardan türetir. *Ethica*'da, keder tabanlı duygular ile sevinç tabanlı duyguların serimlemesi yapılır:[16] Bana keder veren şey (sözgelişi bir zehir, nefret edilen bir varlık, bir düşman), ilişkileri benim ilişkilerime uygun düşmeyen şeydir; ilişkileri benim ilişkilerimden birini ya da bütününü çözüp dağıtmaya yönelen her şey beni kederle duygulandıracaktır. Bana sevinç veren şey (sözgelişi bir gıda, sevilen bir varlık, bir müttefik), ilişkileri benim ilişkilerime uygun düşen şeydir; ilişkileri benim ilişkilerime uyan şey, kendi ilişkilerini benimkilerle birleştirecektir. Bu durumda beni kederlendiren bir şeyle karşılaştığımda, o şeyin bendeki etkisiyle baş edebilmek için gücümün belli bir kısmını harcamak zorunda kalacağımdan, kudretimde bir azalma olacak; sevinç duymama yol açan bir şeyle karşılaştığımdaysa kudretim artacaktır. O halde, sevinç, insanın daha az bir yetkinlikten daha büyük bir yetkinliğe geçişidir; keder ise, insanın daha büyük bir yetkinlikten daha az bir yetkinliğe geçişidir.[17]

Bu durumda *conatus*, "varoluşta sürüp gitme ve kendi ilişkisi altında bulunan parçaları koruma ve yenileme çabası" (bu varolan kipin doğal hakkıdır) olmanın yanı sıra, "sevinçli duygular duyma ve eyleme gücünü artırma çabası"dır da; ama *conatus*un en tam ifadesi, "varoluşta sürüp gitme ve aklın kılavuzluğunda eyleme", yani "bilgiye, upuygun fikirlere ve etkin hislere götüren şeyi elde etme çabası"dır.[18]

Bir Fikir (İdea) Nedir?

Deleuze'e göre, Spinoza'da bir fikir iki belirlenime sahiptir (ve özellikle ikinci belirlenim, Spinoza felsefesinin en özgün yanlarından biridir): Fikir bir taraftan bir şeyi "temsil" etmektedir, öte

16. Elbette bunlar, birbirine dokunmayan iki ayrı çizgi gibi değildirler; tersine, birbirleriyle karmaşık ilişkilere girmektedirler; yoksa başkalarının kederinden sevinç duyan bir kişinin duygulanış durumu açıklanamazdı.
17. Gilles Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, s. 61-7; Benedictus (Baruch) Spinoza, *Etika*, s. 159.
18. Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 74-8.

taraftan kendisi de "bir şey"dir; bu bakımdan, her fikir bir diğerinden farklı bir gerçeklik ve yetkinlik derecesine sahiptir: Sözgelişi, örümcek fikri ile Tanrı fikri farklı gerçeklik ve yetkinlik derecelerine sahiptir. Bir fikrin hem "temsil" hem de "bir şey" oluşu, her türlü düşünmenin aynı zamanda bedensel olduğu anlamına gelir. Gündelik hayatlarımızda karşılaşmaların sebep olduğu fikirler zihnimizde birbirini kovalarken, ruhumuzda da onlara karşılık gelen duygulanışlar uyanmaktadır.[19] Spinoza farklı gerçeklik ve yetkinlik derecesine sahip üç tür fikir ve bunlara karşılık gelen üç tür bilgi olduğunu dile getirir: Duygulanış fikirleri (bulanık bilgi, duygulanış bilgisi), nosyon fikirleri (akıl bilgisi), öz fikirleri (sezgi bilgisi); bunlardan son ikisi upuygun bilgilerdir. Konumuzla ilgisinde sadece ilk ikisine bakılacak olursa, duygulanış fikirlerinin nedenlere ilişkin bir anlamadan yoksun olduğu, bu yüzden bizi nedenlerden kopmuş sonuçlara, bulanık bilgilere mahkûm ettiği; upuygun (*adequat*) fikirlerin ise nedenlere bağlı olduğu, bu yüzden bizi bulanık (*inadequat*) bilgilerin dünyasından uzaklaştırdığı söylenebilir.[20] O halde ruhumuz upuygun fikirlere sahip olduğunda etkin, olmadığındaysa edilgindir. Spinoza'nın ifadesiyle:

> Upuygun olmayan fikirleri olduğu için bir şey yapması gerektirilmiş olması bakımından insan, edilgindir (pasiftir); yani yalnız kendi özü ile algılanmadığı, ya da başka deyişle kendi erdeminden çıkarılmadığı için, edilgindir. Fakat bir bilgisi olduğu için bir şey yapması gerektirilmiş ol-

19. Gilles Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, s. 10-4.

20. Bir duygulanış fikri, herhangi bir bedenin benim bedenim üzerindeki etkisinin fikridir; nosyon fikri ya da ortak nosyon (*notiones commonis*) ise, iki beden arasındaki karakteristik oranların uygunluk ve uygunsuzluğunu hedefleyen, bununla ilgilenen bir fikirdir. Bu durumda ortak nosyon ya da akıl bilgisi iki bedenin karışımını temsil etmek yerine, iki bedenin karakteristik oranlarının iç uygunluk ya da uygunsuzluğunu temsil eder ve böylece nesneler arasındaki etkileşimlerin her iki nesneye ortak olan nedenlerini belirler; örnek vermek gerekirse, arseniğin karekteristik oranı ile insanın karakteristik oranının hangi bakımdan uyum içinde olmadıklarına dair bilgi böyledir. Bkz. Gilles Deleuze, *A.g.e.*, s. 33 (Spinoza bilgi ayrımlarından yola çıkarak Hıristiyanlığın temel dogmalarını da yorumlamıştır. Spinoza'ya göre, Âdem upuygun fikirler konusunda cahil olduğu için "meyveyi yemeyeceksin" sözcüklerini bir yasaklama olarak algılamıştır. Oysa bu önerme, Âdem'in bedeninin karakteristik ilişkileri ile elmanın karakteristik ilişkilerinin uyuşmadığını ifade etmektedir. Hıristiyanlık, Âdem'in Tanrı yasağına karşı geldiği için cezalandırıldığını düşünürken, Âdem'i çözüp dağıtan onun bedenindeki karakteristik ilişkilere uymayan elmadır). Sezgi bilgisi ise özlerin bilgisidir. Spinoza'nın özden anladığı, soyutlamayla ulaşılan türler ya da cinsler değildir; öz her zaman tekil ve biricik bir varlığa dair bir belirlemedir (Gilles Deleuze, *A.g.e.*, s. 41-4).

>ması bakımından o etkindir (aktiftir), yani yalnız kendi özü ile kendisini algıladığı, ya da erdeminden upuygun olarak çıkardığı için etkindir.[21] Edilgi olan duygulanış bulanık bir fikirdir. Bu duygulanıştan açık ve seçik bir fikir teşkil edersek, duygulanış bir edilgi olmaktan çıkacaktır.[22]

Kısaca, ruh upuygun fikirlere sahip olduğunda aktiftir ve sevinçlidir; upuygun fikirlere değil de bulanık fikirlere sahip olduğundaysa pasiftir ve kederlidir.

Gücün Artışı, Azalışı; Duyguların Varyasyonu

Bir fikrin sadece bir temsil olmayıp aynı zamanda bir gerçeklik ve bir yetkinlik derecesine de sahip olması, bilgi türleri ile varoluş tarzları arasında bir karşılıklılık kurar. Spinoza'ya göre, bilme kendisine denk gelen bilinç ve duygu tiplerinde varlığını sürdürmektedir. Bunun anlamı şudur: Bulanık fikirlere karşılık gelen duygulanışlar bedenin eyleme (*potentia agendi*) ve varolma gücünün (*vis existendi*) artmasına ya da azalmasına, desteklenmesine ya da engellenmesine neden olurlar.[23]

Gücün artışı ya da azalışı söz konusu olduğunda Spinoza, duygu (*affectus*) ile duygulanış (*affectio*) arasında bir ayrım yapar: Duygulanış, etkilenen bedenin bir durumunu ifade eder, duygu ise, bir duygulanıştan diğer duygulanışa geçiştir; bu da gücün azalmasına ya da artmasına karşılık gelmektedir. Duygulanışların birbirini izlemesi var olma ve eyleme gücünün sürekli bir varyasyonudur; sevinç ve keder ise bu varyasyonun iki kutbudur.[24] Keder "gücümüzün en düşük derecesini, eyleme gücümüzden azami ölçüde koparıldığımız, hurafenin hayaletlerine ve despotun aldatmalarına azami ölçüde kapıldığımız" durumu, sevinç ise eyleme gücünün artışını temsil eder. Ne var ki sevinç bedenin etki gücünü ve ruhun kavrayışını artırsa da, hem keder hem de sevinç tutku olmak bakımından aynıdır; her iki durumda da eyleme gücümüz dışarıdan belirlenmektedir. Sevinç, upuygun fikirlerin sadece rastlantısal nedenidir; oysa işi şansa bırakmamak, akıl aracılığıyla upuygun fikirlere ulaşıp iyi karşılaşmaları seçmeyi ve örgütlemeyi başarmak gerekir. Akıl eyleme gücünü biçimsel olarak sahiplenmeye ve upuygun fikirlerden kaynaklanan etkin

21. Benedictus (Baruch) Spinoza, *Etika*, s. 215.
22. *A.g.e.*, s. 267.
23. *A.g.e.*, s. 131.
24. Gilles Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, s. 17.

sevinçleri örgütlemeye yöneltir. Görüldüğü gibi Spinoza, tutkular ile eylemler arasında, birinin dış bir neden tarafından belirlenmesi, diğerinin ise kişinin kendisinden kaynaklanması bakımdan bir ayrım yapar. Duygular, eylemlerle ya da tutkularla gerçekleşirler. O halde tutkularla yaşadığımız her şeyi, akıl yoluyla da yaşayabiliriz; ne var ki ilki bir eksiklik, ikincisiyse bir erdemdir:

> Erdem (*vertu*) ve güç deyince aynı şeyi anlıyorum; yani insana atfedilmesi bakımından erdem, sırf kendi tabiatının kanunlarıyla tanınabilen bazı şeyleri yapma gücüne sahip olmak bakımından, insanın özü ya da tabiatıdır.[25]

Bu durumda "varlığımızın korunması için faydalı veya zararlı olan, yani işleme, etki gücümüzü artıran ya da eksilten, tamamlayan ya da indiren şeye iyi ve kötü denir."[26] Keder barındıran ve bizi eyleme gücümüzden kopartan şey kötüdür, sevinç barındıran ve eyleme gücümüzü artıran şey ise iyidir.

Keder Köleleştirir

Sonuç olarak, Spinoza *Ethica*'da bu serimlemeyi yaparken, kederin hem bedenin etkileme gücünü ve yetkinliğini düşürdüğünü hem de ruhun kavrayış gücünü azalttığını göstermek istemiştir; keder insanı aptallaştırmakta, duygulanışlara ve upuygun olmayan fikirlere tâbi kılmaktadır. Öte taraftan, insanın kendi duygulanışlarını yöneltme ve azaltmadaki güçsüzlüğü de köleliktir.[27] Bu bakımdan keder barındıran her şey köleliğe, despotluğa ve bas-

25. Benedictus (Baruch) Spinoza, *Etika*, s. 201.

26. *A.g.e*, s. 206. Blyenbergh'e 23 numaralı mektupta ise, iyi ve kötüye dair nesnel bir ölçüt dile getirir Spinoza; verdiği örnek şudur: Neron da Orestes de annelerini öldürmüş ve öldürme işini niyet ederek yapmışlardır, ama Orestes ile Neron'un eylemi aynı değerde değildir. Eylem aynıdır, niyet aynıdır; o halde farklılık nerededir? Neron'un eylemi kötü ise, bunun nedeni annesini öldürürken nankör, boyun eğmez, acımasız görünmesidir. Orestes ise, ne nankör ne de boyun eğmezdir. Öte yandan, birleşme eylemleri iyi, yıkım eylemleri kötüdür. Neron'un eylemi yıkım eylemidir; çünkü Neron eylemini yaparken, ilişkisi eylemi tarafından çözülüp dağıtılan bir varlığın imgesine bağlanmıştır. Orestes ise, kendi eylemi tarafından dağıtılacak Klytaimestra'nın değil de, Klytaimestra tarafından dağıtılan Agamemnon'un ilişkisine bağlanmış, annesini öldürerek kendi ilişkisini babasının ilişkisiyle birleştirmiştir. Dolaylı bir çözülüp dağılma getirse de, doğrudan bir birleşme getiren eylem iyidir, dolaylı bir birleşme getirse de, doğrudan bir çözülüp dağılma getiren eylem kötüdür; bu nedenle Neron'un eylemi kötü, Orestes'in eylemi iyidir (Gilles Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, s. 166-70).

27 Benedictus (Baruch) Spinoza, *Etika*, s. 197.

kıya hizmet etmektedir. Muktedirlerin kendileri ise, iktidarlarını başkalarının kederleri üzerine kuran ve sadece kölelere hükmedebilen güçsüzlerdir. Bu bakımdan kölelik tam anlamıyla kudretin azalışının rejimidir.

> [K]eder deyince biz ruhun düşünme gücünü azaltan veya indiren şeyi anlıyoruz; nitekim Ruhun kederlenmesi bakımından onun bilme gücü, yani tesir etme gücü azalmış ya da engele uğramıştır.
> Bedenimizde onun etki gücünü artıran veya eksilten, tamamlayan ya da tutan her şeyin fikri Ruhumuzda düşünme gücü üzerinde aynı etkiyi yapar.
> Tabiatımıza karşıt olan, yani kötü olan duygulanışlar, Ruhu bilmeden alıkoydukları nispette kötüdürler. Öyle ise tabiatımıza karşı olan duygulanışların hükmü altında bulunmadığımız müddetçe, tabiatıyla bilmeye çalışan Ruhun gücü alıkonmuş değildir; açık ve seçik fikirler oluşturabilir ve bedenin duygulanışlarını düzenleyebilir.
> Şüphesiz yalnız vahşi ve gamlı bir yanlış-inanç haz duymayı yasak eder... İşte benim kuralım, benim sanım budur! Hiçbir Tanrısal güç, bir hasetçiden başka hiç kimse benim güçsüzlüğümden ve ıstırabımdan haz duymaz; ondan başka hiç kimse gözyaşlarımızı, hıçkırıklarımızı, korkumuzu ve içimizdeki başka güçsüzlük belirtilerini erdem yerine alamaz.[28]

Keder toplumu, en kolay yönetilebilecek toplumdur; çünkü keder, bedenin bütün enerjisini yok etmekte ve insanları upuygun olmayan fikirlerin dünyasına tutsak etmektedir. Bu tutsaklıkta bir çıkmaz gizlidir; çünkü kederden kurtulmak için bizi nedenlerin düzenine götürecek bir kavrayışa yükselmemiz gerekmektedir, ama keder hem bedenen hem de zihinsel bakımdan bizi güçten düşürmek suretiyle böyle bir bakış açısına ulaşmamızı engellemektedir. Böylece birilerinin bizi yönlendirmesi ve yönetmesi için gerekli koşul da sağlanmış olmaktadır. Peki kölelikten, eyleme gücümüzü elimizden alan tutkular alanından, pasif duygulardan, upuygun olmayan fikirlerin dünyasından kurtulmanın imkânı yok mudur? Sözgelişi, mizah bize kurtuluşun yolunu açabilir mi? Bu yazının iddiası, mizahın böyle bir imkân barındırdığıdır; bu iddianın temeli de Spinoza'nın *Ethica*'sıdır. Günümüze gelesiye mizah ile politika arasında bağ kuran geniş bir literatür birikmiştir. Bunların arasında en dikkat çeken isimlerden biri Simon Critchley'dir. Critchley'e göre politik mizah, "şiddetle dolu egemenliği taklit etmeyen, kendi güçsüzlük konumunu özbilinçli

28. *A.g.e*, s. 178, 139, 272, 233.

alay biçimlerine başvurarak muktedirleri teşhir etmek için kullanan iktidarsız bir güçtür."[29]

II. Simon Critchley: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti

Günümüzde mizahın politik işlevini vurgulayan, "kahramanlık miti"ne dayalı tragedya geleneği yerine "komik kabul"e dayalı mizahı ve komedya geleneğini koyan, hatta mizahı tragedyanın en samimi ifadesi ve tamamlanmış biçimi olarak belirleyen Simon Critchley'dir. Critchley, mizahı, günümüzün motivasyon yoksunu öznesine kaybettiği ilgiyi kazandıracak bir direniş biçimi olarak ele alır ve "bağlanma etiği, direniş siyaseti" dediği kendi etik-politik görüşünün temeline yerleştirir; insanı kederli bir duygulanım olan melankolide alıkoymak yerine harekete geçirecek olan mizahtır.

Critchley'e göre, günümüzde felsefe hayretle (*thaumazo*) değil hayal kırıklığıyla, arzulanan bir şeyin gerçekleştirilememiş olduğu yollu bir hisle başlar. Büyük anlatıların sarsılmasından, savaşların, soykırımların, etnik temizliklerin milyonlarca insanın ölümüne yol açmasından duyulan hayal kırıklığı, günümüz felsefesi için bir tür Copernicus Devrimi'dir; artık politik özne de bu hayal kırıklığından ve hayal kırıklığının yol açtığı travmadan bağımsız düşünülemez.[30] Ancak, travmanın yol açtığı iki politik tavır söz konusudur; bunlardan biri melankoli,[31] diğeri mizah-

29. Simon Critchley, *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul, s. 134.

30. Modernliğin sorununu travma olarak belirleyen yolu açan filozof kuşkusuz Walter Benjamin'dir. Benjamin'e göre travmanın nedeni aktarım krizidir. Aktarım krizi, "dolaysız yaşanmışlığın (*Erlebnis*) lehine aktarılan deneyimin (*Erfahrung*) çökmesiyle, modern yaşamın kültürel ve tarihsel bir geleneğin hafızasına dayalı otantik deneyimi kapı dışarı etmesiyle" ortaya çıkmıştır. Aktarılan deneyimin çöküşü, sembolik ifadesini Birinci Dünya Savaşı'nda bulur. Avrupa'nın bu önemli travması, miras alınan deneyimin oluşturduğu gelenek dönemini kesintiye uğratmış, bellek aktarımının doğal mekanizmalarını bozmuştur. Savaşlar, soykırımlar, çiğnenen sözleşmeler, etnik temizlikler, katliamlar ve bunların ardından yaşanan travmalar yirmi birinci yüzyılın yaşanmış deneyimine damgasını vurmuştur. Bu yaşananlar aktarılabilir değildir; tam tersine bastırılan, gizlenen, çarpıtılan deneyimlerdir. Ne var ki aktarım krizinin gerek bireysel gerekse toplumsal düzlemde keder, korku, kaygı, dehşet, öfke, takıntı, saplantı, paranoya, melankoli gibi pek çok olumsuz sonucu vardır (Enzo Traverso, *Geçmişi Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek, Politika*, Çev. Işık Ergüden, Versus Kitap, İstanbul, 2009, s. 2, 3).

31. Güncel politik eylemlerin bir ortak yanı da, geçmişte yaşanan hak ihlallerine ilişkin hakikatlerin ortaya çıkarılmasına, toplumsal hafızanın güçlendirilmesine, tanıklık ve yüzleşme pratiklerine yapılan vurgudur. Bu pratiklerde söz konusu olan

tır. Melankoli sıklıkla nihilizmle sonuçlanır;[32] Critchley'e göreyse, felsefe nihilizme direnç gösterme pratiği olmalıdır. Böylesi bir pratik, sonsuzca talepkâr bir bağlanma etiğiyle, direniş siyasetiyle mümkündür.

Böyle bir etiği ve politikayı sağlayacak öznelik teorisini temellendirebilmek için üç filozoftan hareket eder Critchley: Badiou'dan "sadakat" kavramını alır; sadakat, münferit bir durumda ortaya çıkan ama o durumu aşan bir talebin evrenselliğine kendini sadakatle bağlayan öznenin yeni motivasyon kaynağıdır. Knud Ejler Logstrup'tan "etik talep" kavramını alır; bu talepteki radikallik, karşılanamazlık ve asimetriklik vurgusunu önemser. Levinas'tan ise, "etik talebin karşılanamazlığının özneliğin içsel parçası oluşu" fikrini alır; bu fikirde önemli olan, etiğin öznesinin "kendisi" ile "karşılayamayacağı fahiş talep" arasındaki yarılmada mümkün olduğuna yapılan vurgudur.[33] Bu düşünceleri güncel politik sorunlar bakımından devam ettiren Critchley, günümüzde etiğin öznesinin yad-duygulanımsal (*hetero-affectively*), yani dışarıdan kurulduğuna; öznenin "kendisi" ile "sonsuz talep" arasında bölündüğüne; bu bölünmeye yol açan duygulanımın travma olduğuna vurgu yapar. Critchley'e göre etik talep travmatiktir,

---

"şenlikli muhalefet" değil, kayıpları unutmamaya dair melankolik bir tavırdır. Bu bakış açısı, günümüzde politik aktör olmanın koşulunu melankoli ya da uzlaşımsız/başarısız yas olarak belirler. Elbette bu kavramlar Freud'un bir yazısından alınmıştır [Sigmund Freud, "Mourning and Melancholia" (1917), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, İng. Çev. J. Strachey, Cilt 14, Hogarth Press, Londra, 1963. s. 237-58]: Freud'a göre başarılı yas, kaybedilen nesnenin/kişinin yerine başka bir nesneyi/kişiyi koymakla gerçekleşir; başarısız yas ya da melankoli ise patolojik bir durumdur ve bu patolojik durumda ego kaybedilen nesne tarafından ele geçirilmiş, kaybedilen nesneye kendini adamıştır. Melankolide önemli olan, yitirileni bünyeye katmak ve kayıp nedeniyle sonsuza kadar değişmeye rıza göstermektir; günümüzde ihtiyacı duyulan da böylesi bir politik öznedir (Judith Butler, "Melankoli ve Toplumsal Cinsiyet-Reddedilmiş Özdeşleşme", Çev. Zeynep Direk, *Cogito*, Sayı 51, Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2007, s. 277; Judith Butler, *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*, Çev. Başak Ertür, Metis Yay., İstanbul, 2005, s. 36). Oysa Spinoza, melankoliyi, "bedenin işleme gücünü mutlak olarak azaltan, bundan dolayı da her zaman kötü olan, bedene ait bir keder" olarak belirler [Benedictus (Baruch) Spinoza, *Etika*, s. 231].

32. Critchley'e göre günümüzde politik eylem olarak belirlenen neredeyse her aktivite -gerek Budistlerin içe dönerek huzura ulaşma ya da kendini kusursuzlaştırma pratikleri (pasif nihilizm) olsun, gerekse cihatçıların bu dünyayı yakıp yıkma girişimleri (aktif nihilizm) olsun- nihilist yapıdadır; politika ise, çağın bütün eylemlerine sirayet eden nihilizmi aşmak zorundadır (Simon Critchley, *A.g.e*, s. 17, 8).

33. Simon Critchley, *A.g.e*, s. 20, 51.

yaderk bir kaynaktan gelmekte ve öznede izini bırakmaktadır.[34] Travmanın öznede iz bırakmasının nedeni, talebin karşılanabilir olmamasıdır; "tarihin yükü", hem bizden "ezici" bir talepte bulunmakta hem de anlaşılmaya, temsil edilmeye direnmektedir. Ne var ki özne olabilmek de böylesi bir talebe bağlanmakla mümkündür.

Yaşamın Estetik Yoldan Olumlanması; Yüceltim, Tragedya, Mizah

Critchley, günümüzde ihtiyacı duyulan etik-politik özneyi psikanaliz etiğinden yola çıkarak anlamaya çalışır; çünkü psikanaliz etiği, bilinçdışından gelen talebin tanınmasıyla, onaylanmasıyla başladığı için aslen yaderk bir etiktir; amaç ise, özneyi kendi arzusuyla ilişkiye geçirmek ve bu yolla bastırılmış olan arzunun gerçekleşmesini sağlamaktır. Psikanaliz etiğinde arzunun gerçekleştirilmesi "yüceltim" (*sublimation*) çalışmasıyla mümkündür. Günümüzde travmanın nasıl aşılacağı meselesi de psikanalizdeki bu yüceltim pratiğinden kopuk anlaşılamaz.[35]

Freud, yüceltimi, "bir dürtünün kendine yeni bir nesne edinmek suretiyle hedefinden saparak tatmin olması" şeklinde tanımlar; tıpkı cinsel dürtünün dinsel vecd şeklinde amacından saparak tatmin olması gibi. Böylece dürtünün enerjisi kullanılmakta, ama hedefi saptırılmaktadır. Freud, *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*'nde,[36] gündelik yaşam fenomenlerinden gülmeyi ve gülmeye yol açan psişik süreçleri bu bağlamda incelemiş, espri, şaka, güldürü, ironi, mizah gibi mantıklı ve sistematik düşünmeyi askıya alan ifade biçimlerini çözümlemiştir: Espri, dürtülerin anlık serbest kalışını sağlayan güldürü biçimidir; espride bilincin kabul etmediği içerik farklı bir ifadeyle kabul edilebilir hale getirilmektedir. Güldürülerde ve komedyalarda ise daha çok açık-saçık, kaba-saba cinsel içerikler kullanılmaktadır; amaç, bastırılan

34. Lacan, bu talebi, "*gerçeğin* yerini işgal eden insan kardeşimizin talebi" olarak belirler; kuşkusuz bu belirleme, Freud'un "komşu kompleksi"nden (*Nebenmensch*) etkilenmiştir. Freud'un sözünü ettiği kompleksin iki bileşeni vardır: Komşu bir yandan simasıyla, ses tonuyla, mimikleriyle benim tarafımdan tanınan biridir; ama diğer yandan, *bir şey* (*als Ding*) olarak bir gizliliğe sahiptir ve onun sahip olduğu bu şeyimsi gizlilik benim kavrayışımdan kaçmaktadır; *şey*, komşumu daha en baştan yabancı biri olarak (*als Fremde*) deneyimlerken tecrit ettiğim ama kalbimde de hissettiğim unsurdur (Simon Critchley, *A.g.e*, s. 76).

35. *A.g.e*, s. 76.

36. Sigmund Freud, *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri* (1905), Çev. Emre Kapkın, Payel Yay., İstanbul, 2012.

dürtülerin boşalmasını sağlamaktır. Freud'a göre bütün bu biçimler konuşma dışı bırakılmış konuların, bastırılmış dürtülerin ifade aracıdır; bu nedenle de korkulardan, acılardan, dürtülerin baskısından kurtulmayı sağlamaktadır. Kısacası gülme, şu ya da bu nedenle dürtüleri bastırırken kullanılan enerjinin serbest kalışıdır.[37] Freud mizah konusunu özel olarak *Der Humor*'da[38] ele alır. Mizahta amaçlanan, dürtünün boşaltılması ya da kabul edilebilir hale getirilmesi değil, yüceltilmesidir; bu bakımdan daha entelektüel ve daha politiktir. İroni de mizaha benzemektedir, ama ironide –sadece karşıdaki kişiye yöneldiği için– bir tür narsizm gizlidir; mizahta ise, kişi kendini de alaya almayı göze almaktadır. Mizah, Freud'a göre, kederi sevince, korkuyu umuda dönüştüren yararlı bir yüceltmedir ve tıpkı bir savunma mekanizması gibi iş görmektedir. Sözgelişi, politik mizahta gülmeyi sağlayan bir içerik (örneğin bir karikatür), öfke, korku, keder barındıran meselelere farklı bir perspektiften bakmayı sağlamakta, böylelikle olumsuz duygulara eşlik eden enerjinin serbest kalmasına yol açmaktadır. Mizahın hazzı da açığa çıkan bu enerjiden kaynaklanmakta, bu haz kişinin iç ve dış baskılarla baş edebilmesini sağlamaktadır.

Lacan ise –Freud'dan farklı olarak– sanat biçimine bürünen yüceltimle ilgilenir, çünkü yaderk etiğin yol açtığı etik yırtılma, bir yüceltim çalışması olarak sanatla onarılmayı gerektirmektedir; başka bir ifadeyle, travmatik etik estetik onarımla mümkündür. Bundan böyle psikanaliz etiğinin konusu tatmin edilemeyen/boşaltılamayan dürtüler ile yüceltim arasında kurulan ilişkiden çok, *gerçek*le karşılaşmanın yol açtığı travmanın sonuçlarıyla baş etmeyi sağlayan yüceltim çalışmasıdır.[39] Elbette, travmadan hare-

37. Spinoza da, keder barındıran duyguları ele alırken benzer bir noktadan hareket etmiştir: Bedenimiz, istenmeyen karşılaşmaların etkilerini azaltmak için gücünün büyük bir kısmını harcamakta ve yaşadığı güç kaybı onu kederle duygulandırmaktadır; istenen karşılaşmalar ise, tam tersine, güç tasarrufu sağlamaktadır.

38. Sigmund Freud, "Der Humor", *Almanach der Psychoanalyse 1928*, Viyana, 1927, s. 9-16.

39. Lacan yüceltim pratiğini Freud'dan farklı ilgilerle ele alsa da, yüceltim ile ölüm dürtüsü arasında kurduğu bağ Freud'dan izler taşımaktadır. Freud, ölüm dürtüsünü, insan hayatının temel eğilimi olarak belirlemiştir; Lacan ise, "güzellik" üreten sanatsal faaliyet olarak yüceltimle, insanı ölüm dürtüsüne ulaştırması bakımından ilgilenmektedir. Arzulanan ölüm olduğunda, arzunun gerçekleştirilmesi öznenin yok oluşunu gerektirdiğinden, "ölümün gerçeği diyebileceğimiz şeye erişmek ancak bir aşırılığın izini temsil içerisinde süren bir yüceltim çalışması"yla mümkündür; yüceltim bu aşırılığı temsil etmeye yeterli olmasa da, onun profilini yansıtmayı sağlayan bir tür estetik perde üreterek, hem özneyi etik talebin kaynağıyla bir ilişkiye sok-

ket eden bir etiğin ihtiyacı olan estetik biçim tragedyada mevcuttur; Lacan'a göre ayrıcalıklı yüceltim tarzı tragedyadır.[40] Tragedya kahramanı *at*enin, yani onu mahva ve felakete götürecek olan özgür ve şiddetli hakikat dürtüsünün hükmü altındadır. Psikanaliz etiğinin temel düsturunu "Arzundan vazgeçme!" (*ne pas céder sur son désir*) önermesiyle dile getiren Lacan'ın tragedya kahramanının özgürce yaptığı ama sahicilik kazanmak için de zorunlu olduğu bu ihlale bağlanması gayet anlaşılırdır. Trajik kahraman arzusundan vazgeçmeyi reddederek ve eylemini arzusu tarafından yönlendirerek en tekinsiz varlık haline gelirken, kendi faniliğine dair sahici bir kavrayışa ulaşmakta, kader tarafından belirlenmişliğini özgürce kabullenmektedir; sahicilik kazanmasını sağlayan onaylama edimiyle faniliğin hakikatine kahramanca tahammül etmektedir.[41] Sözgelişi Antigone de, Oidipus da, yok olurken sahicilik kazanan tragedya kahramanlarıdır.

"Trajik Kahramanlık" Yerine "Komik Kabul"

Critchley ise, yüceltim meselesini trajik kahramanlık paradigmasından kurtarmak ister. Trajik paradigmanın sorunu, kahramanlığa dair bir sahicilik modeli içermesidir; tragedya özneyi fazla kahramanlaştırarak, trajik eylemi özgürlük ile zorunluluk arasındaki (sonu sahiciliğe ya da otarşiye varan) çatışma şeklin-

---

makta hem de özneyi doğrudan temasının etkilerinden korumaktadır (Simon Critchley, *A.g.e*, s. 77, 81).

40. Tragedya söz konusu olduğunda anılması gereken filozof hiç kuşkusuz Nietzsche'dir. Psikanaliz etiğinin temelleri, Nietzsche'nin *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu* adlı eserinde mevcuttur. Bu eser, Nietzsche tarafından "insanlık tarihinin en parlak ve en ileri kültürü" diye anılan "trajik çağ"a ve bu çağın estetik icadı olan tragedyaya bir övgüdür. Nietzsche'nin tragedyaya bu ilgisinin nedeni, Yunanların korkunç savaşların ardından tragedyayı "iyileşmek için bir iksir" gibi kullanmış olmaları yatar. Nietzsche'nin ifadesiyle, "Yunanları sanat kurtarmış, sanat aracılığıyla onlar da kendilerini ve yaşamı kurtarmışlar"dır. Nietzsche'ye göre tragedya, Dionysosçu bilgeliğin Apolloncu sanat aracılığıyla biçimlendirilmesinin ürünüdür; böylelikle bir yandan kişiyi insanlık durumuyla karşılaştırmakta, diğer yandan bu karşılaşmanın olumsuz etkilerine karşı onu korumakta ve insanlık durumunu "neşeyle olumlama"sını sağlamaktadır. Nietzsche'nin "hakikat yüzünden ölmemek için sanata ihtiyaç var" sözlerini de bu bağlamda anlamak gerekir: Sanat bizi hem hakikatle –varlığın Dionysosçu rahmiyle– karşılaştırmakta, hem de bu karşılaşmanın yıkıcı etkisinden sanat eserinin güzel *Schein*, yani ışıltılı görünüşü sayesinde kurtarmaktadır (Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, *Werke in Drei Bänden* I, Der. Karl Schlecta, Carl Hanser Verlag, Münih, 1965, s. 48; Simon Critchley, *A.g.e*, s. 83).

41. Simon Critchley, *A.g.e*, s. 83-6.

de belirleyerek fanilik tablosunu çarpıtmaktadır. Oysa oluşun/faniliğin dışına mutlak bir varlık yerleştirmenin hiçbir gerekçesi yoktur. Böyle bir çarpık tablo içinde özne ancak yok olarak kahramanlaşmakta, özneye başka bir biçimde eyleme imkânı da tanınmamaktadır. Oysa etik deneyimin trajik boyutunu koruyabilmek ve hatta devam ettirebilmek adına alternatif bir yüceltim tarzı olan mizahı öne çıkartmak, "trajik olumlama" yerine "komik kabul"ü geçirmek gerekir. Mizah, trajik deneyimin özüne daha sadık, ama kahramanca olmayan asgari bir yüceltim pratiğidir.[42] Aslında mizah, tragedyadaki örtük sahicilik iddiasını sürekli önlediği için tragedyadan daha trajiktir; böylece bizi, insanlık durumunun tevazu ve sınırlılığına geri çağırmaktadır. Tamamen anlayamadığı, karşılamaya yeterli de olmadığı bir etik talep karşısında kökensel sahiciliksizliğiyle baş başa kalan kişi, mizah aracılığıyla kendini de ortadan kaldırmayı göze alabilmektedir. Burada söz konusu olan olgunlaşmış, kendine gülmeyi öğrenmiş ve trajik *hybris*ten kurtulmuş bir üstbendir –*hybris*, bütün tragedyalarda kahramanlara yıkımı getiren şeydir. Kısaca, mizahın ürettiği *humour noir* kurtarıcıdır (*befreiend erhebend*).[43] Peki, mizah bizi neyden kurtarır? Vicdanın yükünden kurtarır. Vicdanın ağır bir suçluluk duygusuna dönüştüğü, travma ve hayal kırıklıklarının üst üste yığıldığı günümüzde, mizah vicdanın özneyi acımasızca yok etmesini engellemektedir.[44] Bu bakımdan, kedere ve köleliğe karşı bir panzehirdir.

Sonuç Yerine

Umberto Eco'nun *Gülün Adı* romanında gelişen olaylar, kayıp bir kitap yüzündendir. Bu kitap okunamasın diye saklanmış ve bulup okuyabilenler yazılanları anlatamasınlar diye yapraklarına zehir sürülmüştür. Kitabı ele geçirebilen keşişlerin esrarengiz ölümüyle başlayan olaylar, kitapla birlikte manastırın yanmasıyla son bulur. Peki, manastırın en gizli köşelerine saklanmış bu kitap ne hakkındadır, neden gizlenmiştir? Rivayete göre bu kitap, Aristoteles tarafından yazılmış *Poietika*'nın kayıp ikinci cildi olan

42. *A.g.e*, s. 87, 88.

43. *A.g.e*, s. 89.

44. Mizahın karşı kutbu melankolideki üstben ise, mizahtaki gibi ılımlı, dostane değildir; "ben"e sadistçe eziyet etmekte ve onu yok etmeye çalışmaktadır (Simon Critchley, *A.g.e*, s. 90, 1).

Komedya Üzerine'dir. Aristoteles'in gerçekten böyle bir kitap yazıp yazmadığı bilinmiyor ama, *Poietika*'nın başında pek çok sanat türünü ele alacağını vaat edip sonrasında sadece tragedya sanatı hakkında konuştuğuna göre, komedya sanatını ele aldığı kitap kaybolmuş olsa gerek diye düşünülmüştür. Ama burada ilgilendiğimiz elbette bu kitabın gerçekten yazılıp yazılmadığı değil. Eco da bununla ilgilenmez. Mesele bu kurgunun, ortaçağın bir özelliğini ifşa ediyor oluşudur. Ortaçağda sevinç ifade eden bütün davranışlar, hem resmî ideoloji tarafından dışlanmış hem de toplumsal ve dinî ritüellerin dışında bırakılmıştır; gülmek yasaklanmış, hüzün, acıma, merhamet baş değer ilan edilmiştir.

Öte yandan, ortaçağda bir karnaval geleneği de vardır. Mihail Bahtin, ortaçağda kilise ile karnaval arasında çok ciddi bir iktidar mücadelesi olduğunu vurgulamaktadır. Elbette ortaçağ karnavallarını şenliklerle, bayramlarla karıştırmamak gerekir: Resmî bayramlar durağan, değişmez, daimi olan şeyleri –hiyerarşiler, değerler, normlar ve yasakları– teyit ederken, karnavallar hiyerarşik rütbeleri, normları, yasakları, ayrıcalıkları askıya alarak egemen hakikat rejiminden ve kurulu düzenden geçici bir özgürleşmeyi sağlamaktadır.[45] Karnavallarda bol bol kullanılan ironi, hiciv, parodi ve sövgüler insanın ve insan ilişkilerinin tamamen farklı, gayriresmî, kilisenin ve politikanın ötesindeki karanlık ve baskılanmış yönlerini sergilemeye hizmet etmekte, gülmeye dayalı ikinci bir hayat inşa etmektedir.[46] Doğrudan halk mizah kültürüne ait olan karnavalın asli özelliği, baskıyı ve korkuyu mizah yoluyla atmaya yol açmasıdır. Bu tür deneyimlerin arındırıcı, tedavi edici özelliği Eski Yunan'dan beri bilinmektedir. Eski Yunan'da baharın gelişiyle kutlanan Dionysos Şenlikleri bunun tipik örneğidir. Bu şenliklerde temsili Dionysos'a eşlik eden kadınlar alayı cümbüş içinde bütün bireysel biçimlerinden, kültürün yol açtığı bütün yabancılaşmalardan sıyrılarak esrime ve coşkuyla doğayla bütünleşmektedir. Sadece kadınlar da değil; ağaçlar, kayalar, dağlar, bayırlar, inlerinden çıkan vahşi hayvanlar, tanrılar, insanlar, çobanlar, krallar, Satirler, Sirenler, Superileri, kısacası bütün varlıklar, topraktan fışkırıp dünyayı saran bir sevinç içinde birleşmektedir; müzik ve dans bu birleşmenin asli araçla-

45. Mihail Bahtin, *Rabelais ve Dünyası*, Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2009, s. 36.
46. *A.g.e*, s. 33.

rıdır.[47] Euripides'in *Bakkhalar*'ı, böylesi bir bütünleşmenin Kral Pentheus'un iktidarını nasıl tehdit ettiği hakkındadır. Eskiçağlardan beri mizah, Tanrısal ya da doğal kaderle baş etme, yaşamın yükünü ve iktidarın baskısını hafifletme yollarından biri olmuştur. Bu nedenle, daha sonraki çağlarda da devam eden Dionysos Şenlikleri'nde yapılan tragedya yarışmalarında her bir tetralogya, üç tragedya ve bir satirik oyundan oluşturulmuştur. Tragedyalardaki trajik kavrayışın yol açtığı *katharsis*, neşeli bir karşı ses olan bir satir oyunuyla sonlandırılmıştır.

Hem Dionysos Şenlikleri'nde hem de ortaçağ karnavallarında söz konusu olan, kültürün neden olduğu yabancılaşmadan ve iktidarın baskılarından kurtularak sağlığa kavuşmadır. Mizah, tarih boyunca otoritenin en büyük düşmanı, onun saldığı korkulardan kurtulmanın en kesin yolu, dahası yaşamsal içgüdülerin en sağlıklı olumlayıcısı olmuştur; bu nedenle, günümüz insanının baskı altına alınmış, sakatlanmış, hatta kendine zarar veren şeyi –yani köleliği– ister hale gelmiş "içgüdüsel doğası"nı yeniden sağaltmanın yolu da mizahtır. Günümüzde hem tarihin yükünün etik talebini onaylamak, hem de kederin ağırlığıyla yok olmamak için daha çok mizaha ihtiyaç var.

47. Mario Meunier, "Giriş", Euripides, *Bakkhalar*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2010, s. xi.

Şeyh Bedreddin'i Spinoza ile Okumak

Çetin Türkyılmaz

Nazım Hikmet *Şeyh Bedreddin Destanı*'nı 1936 yılında yazdı. Bu muhteşem destanın yazılmasının birçok gerekçesi olabilir kuşkusuz; Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan ve Şeyh Bedreddin'in müritleri tarafından gerçekleştirilen isyanın "ilkel düzeyde bir komünizm" fikrine, belki daha ziyade Platoncu, -kadınlar dışında- her şeyin ortak paylaşıldığı, mülkiyetin olmadığı bir "ortak yaşam" idealine uygun olması ve Nazım Hikmet'in de bizim topraklarımızda bu türden bir hareketin olduğunu gösterme çabası içinde olması olabilir bunun nedeni. Platoncu fikirlerin, tam da Bedreddin'in yaşadığı dönemdeki (1359-1420) Trakya ve Balkanlar'da yaygın olduğunu biliyoruz. Bu dönemde Edirne Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman hocaların birbirleriyle tartıştığı ve eğitim faaliyeti yürüttüğü merkezlerden biriydi. "Hıristiyanlar ve Müslümanlar Yahudi ustalarla ve de Yahudiler Müslümanlarla çalışıyorlardı... Müslümanlar, Yunanlar, Dominikenler, Sufi ve Bektaşiler, Yahudiler ve de Kabalacılar" karşılıklı etkileşim halindeydiler.[1] Bedreddin'in yaşadığı Edirne'de doğmuş olan çağdaşı, Platoncu filozof Gemistos Plethon, bu düşünceleri açıkça ifade etmiş bir heretik filozoftu.[2] Michel Balivet'nin de belirttiği

1. Niketas Siniossoglou, "Sect and Utopia in Shifting Empires: Plethon, Elissaios, Bedreddin", *Byzantine and Modern Greek Studies*, Cilt 36, Sayı 1, 2012, s. 43.

2. Gemistos Plethon oldukça ilginç bir filozoftu. Zerdüştlük, İşrakilik (özellikle Sühreverdi) ve Yeni-Platonculuk (özellikle Proklos) bağlantılı tüm bir geleneğe âşina olduğu iddia ediliyor. Platon'un felsefesini Aristoteles'inkinden özenle ayırırken (tabii Platon lehine) İbn Sina ve İbn Rüşd'ü de tartıştığını görüyoruz. "Peloponnesos'un Sorunları Üzerine" başlıklı yazısında açıkça "toprak, üstünde yaşayan herkesin ortaklaşa mülkiyetinde olmalı" düşüncesini dile getirir (bkz. İsmail Kaygusuz, "Büyük Bilgin, Hukukçu ve Devrimci Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Mahmud", *Tarih*,

gibi, "mülkiyetin herkes arasında paylaştırılma düşüncesi Müslüman ve Bizans dünyasına tamamen yabancı da değildir."[3] On beşinci yüzyıl başındaki isyanın (en önce Bizans tarihçisi Doukas tarafından dile getirilen) temel fikri olan iştirakçilik, bu bölgede yaşayan Hıristiyan ve Müslüman çevrelerde yaygındı. Nazım Hikmet buradan komünizmin bir prototipini, nüvesini çıkartma niyeti taşımış olabilir. Şeyh Bedreddin'in annesinin Hıristiyan olması, müridi ve isyanın öncüsü Börklüce Mustafa'nın Hıristiyan keşişlerle diyaloğu ve hatta öldürüldükten sonra çarmıha gerilip Ege köylerinde bu şekilde dolaştırılması, Yeni-Platoncu Hıristiyan dünyayla devamlı bir iletişimin olduğunu gösteriyor. Börklüce Mustafa İsyanı, toprağın eşit mülkiyeti talebiyle başlamış bir köylü isyanı olması nedeniyle Thomas Münzer'in hareketiyle yakınlık gösterir. Engels'in Thomas Münzer hareketine ilişkin değerlendirmeleri, "ortaçağ boyunca feodalizme karşı devrimci muhalefetin devam ettiği" ve bu muhalefetin "kendini, koşullara göre kimi zaman mistik, kimi zaman açık mezhep sapkınlığı, kimi zaman da silahlı ayaklanma biçimi altında gösterdiği" temel fikrine dayanır.[4] Bu düşünce sadece Hıristiyan dünya için değil, Müslüman dünya için de geçerliydi; Bâtınîlik bütünüyle böylesi bir devrimci hareket olarak çağlar boyunca devam etmiştir.[5] Bu nedenle, Gazali'nin Batınılik'e saldırmak için devlet tarafından görevlendirilmiş olması oldukça anlamlıdır: "Bâtınîlik mezhebinin iç yüzünü ortaya çıkaracak bir kitap yazma hususunda hilafet makamından kesin bir emir aldım."[6] Engels, Münzer hareketini bu şekilde değerlendirerek, onun kimi zaman ateizme yaklaşan panteistik düşüncelerine dikkat çeker ve cennet ile cehennemin bu dünyada olduğu düşüncesini Münzer'in savunduğunu dile getirir.[7] Nedim Gürsel, buradan hareketle, Thomas Münzer hareketiyle Şeyh Bedreddin hareketi arasında açık benzerlik olduğunu

Ütopya, İsyan: Şeyh Bedreddin, der. Barış Çoban, Su Yay., İstanbul, 2011, s. 121).

3. Michel Balivet, *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*, Çev. Ela Güntekin, Türk Tarih Vakfı Yay., İstanbul, 2005, s. 90.

4. Friedrich Engels, *Köylüler Savaşı*, Çev. Kenan Somer, Sol Yay., Ankara, 1990, s. 46.

5. Abdülbaki Gölpınarlı, hem Şeyh Bedreddin'i hem de onun "tarikat zinciri"nin ilişkilendiği İbn Arabi'yi Batınilik içinde sayar (bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, Derin Yay., İstanbul, 2004, s. 146-8).

6. Gazali, *Hakikate Giden Yol (El-Münkız Mine'd-Dalal)*, Çev. Ali Kaya, Semerkand Yay.., İstanbul, 2012, s. 102.

7 Friedrich Engels, *A.g.e*, s. 57

savunmuştur.[8] Gerçekten de, Şeyh Bedreddin'in düşüncesinde yer yer ateizme varabilecek bir panteizm ve cennet ile cehennemin bu dünyada olduğuna dair görüşler bulmak mümkündür. Bu perspektif kuşkusuz bizi Spinoza'ya bağlayabilir; ama iştirakçilik ya da mülkiyet ortaklığına dayanan bir ilkel komünizm çerçevesinde bundan daha öteye ilerlememize Şeyh Bedreddin'den bize kalan kaynaklar izin vermiyor; ne İslam Hukukuna dair kitaplarında[9] ne de Varidat'ta, mülkiyet ortaklığına dair bir düşünce bulmak mümkündür. Hilmi Ziya Ülken de *İslâm Düşüncesi*'nde aynı noktaya dikkat çekiyor.[10] Sadece *Cami-ül fusuleyn*'de [*Yargılama Usulüne Dair*] köleliğe ilişkin konuştuğu bazı bağlamlarda, "İslam ülkesinde temel ilkenin hür olmak olduğunu ve bir kişi kendisinin doğuştan hür olduğunu iddia ederse, yargılamada onun sözünün kabul edileceğini"[11] dile getirir ama köleliğin de İslam'da kabul edildiğini ve buna uygun hukuk oluşturulduğunu göz önünde tutarak yargılama usulleri konusundaki araştırmasına devam eder.

Öyleyse bizim, Şeyh Bedreddin İsyanı'ndaki komünizm yönüne değil de, Şeyh Bedreddin'in başyapıtı olan *Varidat*'taki varlık kavrayışına odaklanmamız lazım. Öte yandan, Bedreddin temel olarak varlık kavrayışında tasavvuf düşüncesine dahil edilse de, tasavvuf düşüncesi ile panteizmi de birbirinden ayırma konusunda Türkiye'de birçok deneme yapıldığını söylemek gerekir. Örneğin İsmail Fenni, 1928 tarihli *Vahdet-i Vücud ve İbn Arabi* başlıklı kitabında, özellikle İbn Arabi'nin tasavvuf düşüncesi ve varlık birliği görüşü ile vücudiye olarak adlandırdığı Spinoza'nın panteizmini karşılaştırır. Şöyle diyor İsmail Fenni:

> Spinoza'ya göre Allah ile âlem aynı şey olduğundan, eğer âlem yok olsa –haşa– Cenâb-ı Allah'ın da yok olması lâzım gelir. Halbuki mutasavvıflara göre âlem, Cenâb-ı Hakk'ın vücudunda zâhir; fakat her an yenilenme, başkalaşma ve değişikliğe uğrayan birtakım fânî ve yok olucu suretlerden ibârettir. Bunlar, O'nun esma ve sıfatlarının mazharları ise de Cenâb-ı Allah zât itibâriyle bunlardan müstağnîdir. Âlem yok olsa o zâtî sıfatıyla yine bâkî olur.[12]

8. Nedim Gürsel, "Thomas Münzer, Şeyh Bedreddin ve Nazım Hikmet", *Tarih-Ütopya-İsyan: Şeyh Bedreddin*, der. Barış Çoban, Su Yay., İstanbul, 2011, s. 57.
9. Kültür Bakanlığı tarafından çift dilli olarak yayımlanmıştır bu yapıtlar.
10. H.Z. Ülken, *İslâm Düşüncesi*, Doğu-Batı Yay., Ankara, 2015, s. 192.
11. Şeyh Bedreddin, *Yargılama Usulüne Dair* [*Câmiu'l-Fusûleyn*], Çev. Hacı Yunus Aydın, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 2012, s. 1124.
12. İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, yay. haz. Mustafa Kara, İn-

Ayrıca İsmail Fenni, Spinoza'nın anlayışında Tanrı'nın "her şeyi hür olan iradesi ve dilediği gibi önceden takdir" etmiyor oluşunu, evrenin onun mutlak kudretinin gereği ve zorunlu olarak çıkıyor oluşunu, "İlâhî fiillerin gaye illetlerine dayanmıyor" oluşunu (yani onda teleolojik bakışın olmamasını) göz önünde tutarak eleştiriyor ve onu tasavvuf düşüncesinden ayırıyor. Tasavvuf düşüncesinde ise, her şeyin Tanrı'nın özgür iradesiyle olduğunu, insan için de irade özgürlüğünün söz konusu olduğunu, "azâb ve sevâbın menşei"nin de bu seçme iradesi olduğunu söylüyor.[13] Tasavvuf düşüncesinin, bu şekilde, Spinoza'yla temsil edilen düşünceden ayrıldığını varsayarsak, Bedreddin'i de tasavvuf düşüncesinden ayırmamız gerekecektir; çünkü tasavvuf düşüncesiyle Spinoza'nın farkının konduğu her noktada, Bedreddin Spinoza'nın düşüncesine yakın durmaktadır. Böylece hem Spinoza hem de Bedreddin bakımından bu varlık kavrayışı panteizme, pan-enteizme, ateizme, akozmizme veya materyalizme kayıyor mu sorusunu sormadan, onun varlık kavrayışı ile bu kavrayışın nasıl mümkün olduğunu açıklayan bilgi görüşündeki birkaç noktaya Spinoza'nın düşünceleri temelinde bakıp bir sonuca ulaşabiliriz; çünkü hem Spinoza hem de Bedreddin açısından bu sorulara hemen, el çabukluğuyla yanıt vermek çok zor görünüyor. Kazım Arıcan, *Spinoza'nın Tanrı Anlayışı* başlıklı kitabında, "Spinoza'yı salt olarak ateist, panteist, akozmik ya da pan-enteist olarak telakki etmek yerine, onun tüm bu anlayışları az ya da çok destekleyen veriler ileri sürdüğünü" savunuyor.[14] Ama hemen devamında Spinoza'nın pan-enteizme daha yakın olduğunu ileri sürüyor. Burada, Cemal Bâli Akal'ın dediği gibi, "[Spinoza'nın] tüm bu akımları bir yandan içerdiğini, öte yandan aştığını"[15] düşünmek daha tutarlı olabilir. Aynı şey Bedreddin için de geçerlidir. Panteizm, pan-enteizm, ateizm, materyalizm vs. düşüncenin varlığı kavrama çabasındaki arayışlarda uğraklar gibidir.

Bu nedenle, Nazım Hikmet'in Spinoza ile Bedreddin'in materyalizminden bahsetmesi de anlamsız değildir. Nazım Hikmet, kendi destanına yazdığı zeylde, Spinoza'nın materyalizmi ile Bedreddin'in materyalizmi arasında bir karşılaştırma yapmak

san Yay., İstanbul, 2008, s. 81.

13. *A.g.e*, s. 79.

14. Kemal Arıcan, *Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, İz Yay., İstanbul, 2004, s. 166.

15. C.B. Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2004, s. 12.

istediğini ama buna fırsat bulamadığını söylüyor.[16] Yukarıda da belirtildiği gibi, Nazım Hikmet bu destanı 1936'da yazdı ve hapishanede elindeki tek kaynak olan Şerafeddin Yaltkaya'nın *Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*[17] adlı kitabı bulunuyordu. Yetersiz kaynakla bile bir bağlantı noktası yakalayabilmişti Nazım Hikmet. Bu destanın etkisi oldukça büyük olmuş olacak ki, İslam felsefesi alanının duayeni Hilmi Ziya Ülken, 1946 tarihli *İslâm Düşüncesi* kitabında Şeyh Bedreddin'e geniş yer ayırıp, ayrıca *Varidat*'ın tam bir çevirisini kitabın sonuna ekleyip, Şeyh Bedreddin ile Spinoza arasında doğrudan bağ kurmaktadır.[18] Ama ilginçtir, Hilmi Ziya bundan yaklaşık yirmi yıl sonra 1967 yılında *İslâm Felsefesi* başlıklı kitabını yayımladığında,[19] Şeyh Bedreddin'in bir önceki kitabında ele aldığı tasavvuf düşüncesini korumakla birlikte, Şeyh Bedreddin'den hiç söz etmiyor. Bunun nedeni şuna bağlanabilir belki: Hilmi Ziya Ülken, ilkin, Nazım Hikmet'le başlayan tartışmaya müdahil olmak isteyerek Şeyh Bedreddin ile Spinoza arasındaki bağı heyecanla ortaya koymuş, daha sonra da özellikle Marksist çevrelerde 1960'larda Bedreddin'e yönelik ilginin oldukça yaygınlaşmasından ve Bedreddin meselesinin tamamen bir başkaldırı temasıyla ilişkilendiriliyor olmasından rahatsızlık duymuş olabilir. Bunu bir tarafa bırakırsak, Hilmi Ziya'nın, Şeyh Bedreddin ile Spinoza arasında en az dört noktada bağ kurduğuna dikkat çekmemiz konumuz açısından yeterli olacaktır: Tanrı'nın doğayla aynı oluşu (etkin ve edilgin olmak bakımından/*natura naturans-natura naturata*); beden ile ruhun mutlak varlığın sıfatları olması; maddenin Plotinos'ta olduğu gibi "menfi bir mefhum olmaması" ve irade hürriyetinin olmaması, sıkı nedensel zorunlulukta "ferdi hürriyet ve ihtiyari bir fiili kendisinde meydana getiren sebebleri bilmekten başka bir şey olmaması" bakımından.[20] Bir de, İbn Arabi üzerinden Bedreddin'in Kabala düşüncesine yakın bir anlayışı, "felsefeyi dinden üstün görme" anlayışını savunduğunu söylemesi de Spinoza düşüncesi açısından önemli olabi-

16. Nazım Hikmet, *Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı*, Adam Yay., İstanbul, 1998, s. 272.
17. M. Şerafeddin Yaltkaya, *Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, yay. haz. Hamit Er, Kitabevi Yay., İstanbul, 1994.
18. Bkz. H.Z. Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 191-200.
19. H.Z. Ülken, *İslâm Felsefesi*, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 1967 [4. Baskı: Ülken Yay., 1998].
20. H.Z. Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 194-9.

lir. Bu düşünce, Kabala'nın yanı sıra Farabi'de de mevcut olan bir düşünce. Hollandalı Spinoza araştırmacısı Michiel Leezenberg, "İslami Bir Filozof Olarak Spinoza" başlıklı yazısında, "vahyin herhangi bir felsefi hakikat içermediği"ni düşünüyor olmaları bakımından Spinoza ile Farabi'nin birbirlerine oldukça yakın olduklarını söylüyor. Öyle ki, Farabi'nin burada dinin "cahil ve eğitimsiz yığınlara yönelik olduğu"nu düşünmesi, Maimonides'ten ziyade Farabi'nin Spinoza'nın önceli olduğunun göstergesidir.[21] *Varidat*'ta Bedreddin de buna çok benzer bir düşünceyi dile getirmiştir. Örneğin, *Varidat*'ın bir yerinde peygamberleri çocuk velilerine benzetir: "Velîler, çocukları olgunlaştırmak için olmıyan şeylerle korkuturlar; olmayacak şeyleri umdururlar onlara."[22]

Burada Spinoza'nın görüşleri açısından Bedreddin'in *Varidat*'ı göz önünde tutulursa, Hilmi Ziya Ülken'in birçok noktada Spinoza-Bedreddin bağlantısını yakaladığı ve doğru değerlendirdiği söylenebilir. Bu iddia, tabii ki, Spinoza'da Bedreddin'i arama şeklinde değil de, Bedreddin'i Spinoza üzerinden okumaya dayanıyor; çünkü Spinoza'da Bedreddin'le bağ kurulabilecek herhangi bir gönderme yok. Türker Armaner, "Spinoza ve 'Zaman'ın Siyasi Bir Mekan Olarak Restorasyonu" başlıklı yazısında üstü kapalı bir biçimde Hilmi Ziya Ülken'in bağlantı kurma çabasını eleştiriyor. Şöyle diyor:

> Tasavvuf üzerine bir çalışmamız olmadığı için bu karşılaştırmaları değerlendirebilecek durumda değiliz, ama birbirleri in metinlerini okuyup okumadığı meçhul yazarlar hakkında görünüşteki muhtemel benzerlikten yola çıkarak saptamalarda bulunmanın yöntemsel olarak ne derece uygun olduğundan kuşkuluyuz. Bu yaklaşım, bir süre sonra her yerde tek ve aynı şeyi ya da aynı karşıtlığı görmeye de yönelebilir.[23]

Armaner'in uyarısını dikkate almak gerekir kuşkusuz; nihayetinde iki farklı dönem ve iki farklı gelenek var denebilir. Ama öte yandan, tinsel geçişlilik, nerelere kadar uzanacağı ilk bakışta kestirilemeyen bir etki tarihi ve Gadamer'in ifadesini kullanırsak, me-

21. Michiel Leezenberg, "İslami Bir Filozof Olarak Spinoza", Çev. Tanzer Yakar, *Felsefelogos*, Sayı 47, 2012, s. 74.

22. Şeyh Bedreddin, *Varidat*, [*Varidat*'ın A. Gölpınarlı çevirisini (*Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Manâkıbı*, Elif Kitabevi-Milenyum Yay., İstanbul, 2008) diğer çevirilerle karşılaştırarak kullandık], s. 138.

23. Türker Armaner, "Spinoza ve 'Zaman'ın Siyasi Bir Mekan Olarak Restorasyonu", *Felsefe Tartışmaları*, 33. Kitap, 2004, s. 20.

tinler ve onların yorumları düzeyinde "ufukların kaynaşması"nın da söz konusu olabileceği göz ardı edilmemelidir. Sonuç olarak, Bedreddin'de Spinoza'dakine benzer bir varlık kavrayışı olduğunu ve Hilmi Ziya'nın bunu doğru bir biçimde görmüş olduğunu söyleyebiliriz.[24] Şimdi bu iddianın *Varidat* metniyle bağlantılı olarak temellendirilmesi gerekir.

Öncelikle, *Varidat*'ın oldukça düzensiz bir metin olduğunu söyleyelim. Zaten "İçedoğuş"[25] olması, belirli bir yöntemle ilerleyen, açılan, diskürsif bir metin olmadığını gösteriyor. Müslim Akdemir, "Spinoza'da Şeyh Bedreddin İzleri" başlıklı yazısında, bu durumun Spinoza'nın geometrik yöntemiyle bir karşıtlık oluşturduğunu belirtmektedir. Bedreddin'in "geometrici ve akılcı yöntem"e yabancı olduğunu, onun "sezgisel yöntemle varlık anlayışını temellendirdiğini" söylemektedir.[26] Bu anlamda *Varidat*, konular arasında ilişkisel belirlenimler yapmaktan uzaktır. Ama içerik bakımından, Bedreddin ile Spinoza arasında kurulacak olan bağlantı noktaları hemen hemen ortaya çıkmış görünüyor. Bunlardan ilki, Tanrı ile varlığın bir ve aynı şey olduğu düşüncesidir. Şöyle diyor *Varidat*'ta Bedreddin:

> Bil ki var olan, Hak'tır, başka bir şey değil; maksad da ancak odur. [...] Bütün varlıklar, birbirine zıd bile olsa, tümden varlığa dahildir; ayrılık, ancak mertebeler dolayısıyledir; Hak'sa bunlarda bulunmakla beraber onlardan münezzehtir. Bâtıl, varlık bakımından Hak'tır; bâtıl oluşu nisbîdir. Bütün mertebeler, cisimler âleminde mevcûd olup cisimler ortadan kalksa ruhlar ve mücerredâttan olan başka şeyler de ortadan kalkar-gider.[27]

Bu ifadelerin doğrudan doğruya bir içkinlik düzlemini getirdiği ve her türlü aşkınlığı ortadan kaldırdığı kendiliğinden açık. Her ne kadar Tanrı bütün varlıklardan ayrıdır dese de, bütün aşamaların cisimler düzleminde olduğunu ve bu ortadan kalktığında geriye bir şey kalmayacağını söylemesi *Deus sive natura* anlayışına benzer bir varlık tasarımını gösteriyor. Zaten aynı paragrafın

24. Ernst Werner de Bedreddin ile Spinoza arasında materyalizm bakımından bir bağlantı olduğunu ifade etmektedir (Bkz. Ernst Werner, *Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa*, Çev. Hakan Sevin, Kaynak Yay., İstanbul, 2009, s. 53).

25. Varidat: İçedoğuşlar.

26. Müslim Akdemir, "Spinoza'da Şeyh Bedreddin İzleri", *Felsefelogos*, Sayı 47, 2012, s. 60.

27 Şeyh Bedreddin, *Varidat*, s. 135-6.

devamında Bedreddin, insan bedeninin de (ve tabii ruhunun da) Tanrı (Hak) olduğunu söylüyor. Burada Spinoza'nın *natura naturans* ile *natura naturata* ayrımına benzer bir tarzda, Bedreddin'in de Hakkı etkin ve edilgin oluş bakımından ayırdığını görüyoruz. Bu ayrım *Varidat*'ta iki ayrı yerde yapılır. Şöyle diyor birinde: "Bil ki Mutlak Varlık olan Hakk'ın, her mertebede iki yönü vardır: Biri te'sir ediştir ki o, faâldir; öbürü te'sir altında kalıştır ki bu da münfail oluştur. İlk bakımdan Allah'dır, ikinci bakımdan âlemdir, yaradılmıştır [...]."[28] Böylece Bedreddin, yaratan ile yaratılanı, "etkin oluş" ve "edilgin oluş" bakımından aynı şeyin iki durumuyla açıklıyor. Burada insan bedeninin de Tanrı oluşuna özellikle dikkat çekmek gerekir; Yeni-Platoncu çerçeve içerisinde yorumlanan geleneğe aykırı bir durum bu. Bu açıdan bakıldığında, örneğin Plotinos'ta olduğu gibi, varlığa aksiyolojik bir değer atfedilmiş değildir; Bedreddin, "âlemde hiçbir şey yoktur ki güzel ve çirkin yönü olmasın"[29] diyerek zaten bunu dile getirir. Beden, cisimler dünyası, maddi olan bütün bunlar Tanrı'nın tezahürleridir ve, Spinoza'nın ifadesini kullanırsak, Tanrı'ya göndermede bulunmak bakımından bir yetkinliği gösterir. Bu anlamda, Bedreddin'e göre "işler, sıfatlar, meydana gelen şeyler ve olgunluklar mazharlar vasıtasıyla[30] zâhir olur [görünür]. Mazharların tümü, kemâllerin tümünü (yani yetkinlik düzeylerinin tümünü) meydana getirir, tamamlar [...]. Çokluk mazharlardadır; noksan sıfatlardan arı ve yüce olan Haksa birdir; bütün mazharlardan tecelli eder."[31] Tözün (Tanrı'nın/doğanın) özünü oluşturan sonsuz *attributum*lara göre sonsuz çeşitlilikte kendini ortaya koyma, bildiriş, türlü hallerle (*modus*larla) görünüş, bütün bakımından yetkinliği kendisinde taşır, bu yetkinliği tamamlarlar. Böylelikle de Bedreddin'de tüm evren (etkin yönüyle Tanrı olan evren) bir birey gibidir (*individuum*). Bununla ilgili olarak Bedreddin şöyle diyor:

> Yüce Allah, 'Yaradılışınız da, tekrar dirilmeniz de, bir tek kişinin yaratılması ve dirilmesi gibidir' demiştir. Bu âyet, âlemin yücesi, aşağısı, görünmeyeni, görüneni bakımından bir tek şahsa benzediğine işarettir; demek ki eşyanın sayılı oluşu, a'zânın sayılı oluşu gibidir. A'zânın çok olması, sayılı bulunması, nasıl şahsın da çok ve sayılı olmasını icab et-

28. *A.g.e*, s. 147.
29. *A.g.e*, s. 179.
30. Diğer bir deyişle, *manifestatio*lar yoluyla.
31. *A.g.e*, s. 142.

mezse, eşyanın çok ve sayılı oluşu da âlemin birliğine zarar vermez ki, o da Hakk'ın suretinden ibârettir.[32]

Bu paragraf çok açık bir biçimde Spinoza'nın *Ethica*'sının II. Bölümünün 7. *Lemma*sı ve bunun *Scholie*sinde dile gelen şu düşünceyi önceler: Bütün doğa bir bireydir (*individuum*) ve bu tek bireyin parçaları olan tüm cisimler, bu bütün halindeki bireyde hiçbir değişiklik olmadan, onun sonsuz şekildeki tarzlarıdır,[33] değişimleridir, türlü türlü halleridir, onun bildirimleri, mazhar oluşlarıdır. Bu türden bir birlik olarak tasarlanan varlık, evren zorunlulukla sonsuz, öncesiz-sonrasız olmak durumundadır: "Âlem, cinsi, nev'i, zâtı bakımından mutlak olarak kadimdir; önüne ön yoktur; sonradan meydana gelişi zâtîdir; zaman bakımından değildir. Hakk'tan, zıd şeyler zuhur eder; bazısına razı olur, bazısına ise olmaz."[34] Ama bunların meydana gelmesi zorunludur. Bedreddin burada irade özgürlüğünü bütünüyle kaldırıyor ve yaratmayı tamamen doğanın zorunluluğuyla açıklıyor. Tanrı'nın istediğini yapabileceği düşüncesini savunanlar, örneğin kelamcıların savunduğu gibi "yüce Allah dilediğini yapar" diyenler, Bedreddin'e göre Tanrı hakkındaki tam bir bilgisizliği, anlayışsızlığı gösterirler. Tanrı dilediğini yapamaz, Tanrı'nın dileği, şeylerin kendi zorunluluğuna bağlıdır. Ona göre, "Tanrı'nın isteği, dileği, âlemin isti'dâdına göredir [...]. Allah, bir şeyde o şeyin isti'dadı ne ise onu diler, isti'dadı olmıyan şeyi dilemez. Çünkü dilek, isti'dada tabiidir; kainatın tümü, istidada göre kendisinden meydana gelmiştir."[35] Diğer bir deyişle Tanrı, şeylerin doğasındaki zorunluluğu, onların *physis*ini kaldıramaz, buna aykırı hareket etmez, dilediğini keyfî bir biçimde yapmaz; keyfiyet yoktur, nedenlerin sıkı zorunluluğu vardır: "[Y]ere düşen her katrenin bir sebebi vardır."[36] Böylece dışın, aşkınlığın olmadığı ve sıkı zorunluluğun işlediği bu içkinlik düzleminde her şey Tanrı olacaktır: "Azap, rahmet, acı, lezzet ve bunlara benzeyen şeyler, bil ki Hak'tır ve bu yüzden yerilmez de."[37]

32. *A.g.e*, s. 161.
33. Benedictus de Spinoza, *Ethica* II, *Opera/Werke II*, yay. haz. Konrad Blumenstock, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989, Lemma VII, Scholium.
34. Şeyh Bedreddin, *Varidat*, s. 136.
35. *A.g.e*, s. 141-2.
36. *A.g.e.*, s. 134.
37. *A.g.e.*, s. 134.

Bedreddin bütünün bilgisini de sezgiye (keşf) bağlıyor. Ama bu sezgiyi, tıpkı Spinoza'da olduğu gibi, akıldan bağımsız olarak düşünmüyor; aklın sezgisel kavrayışı olarak düşünüyor. "Aklın keşif yoluyla anlayışı daha tamdır, doğrudur ve yanılmaktan uzaktır."[38] Bu bilgi bütünün bilgisidir ve "şeyleri ebedilik tarzında görme" (*sub specie aeternitatis*) bu bilginin bir biçimidir. Spinoza'da bu türden bilgi *Ethica*'da üçüncü tür bilgi olarak (*intuitio*) dile getirilir. *Ethica*'nın V. Bölümünün 28. Önermesinde "Bir şeyi üçüncü bilgi türüyle bilme çabası ve arzusu birinci bilgi türünden değil, ikinci bilgi türünden doğabilir" diyor Spinoza. Başka bir deyişle, sezgiye dayanan bütünsel kavrayış, *imagination*un değil, *ration*un bir sonucudur; imgelemden değil, akıldan kaynaklanır. Bu bütünü, ebedilik tarzında görme biçimidir; Bedreddin'in *Hakk ülyakıyn* dediği anlama biçimi. Bu kuşkusuz Sufinin, bilge kişinin, *sapiens*in bilme tarzıdır. *Ignorus* (bilgisiz) ise, yani Bedreddin'in dilinde *avam* ise, çoğunlukla alışkanlıkla hareket eder; onları belirleyen iki temel duygu korku ve umut olacaktır.[39] Bu nedenle, yukarıda da belirtildiği gibi, peygamberler, çocukların velilerine benzerler ve korku ile umudu araç olarak kullanırlar. Bu anlamda, onların sırf eğitici ve yön tayin edici bir işlevleri vardır.[40]

Böylece Spinoza düşüncesinin kimi yönleri bakımından Bedreddin'in *Varidat*'ını ele almış olduk. Hilmi Ziya'nın vurguladığı birkaç nokta, gerçekten de her iki filozofta karşımıza çıkıyor. Hiç kuşkusuz, Spinoza'da olup da Bedreddin'de olmayan onlarca önemli nokta söz konusudur. Ama mevcut olan noktalar üzerinden "dünü bugüne, bugünü de yarına bağlama" çabasında olmak gerekliliği, Bedreddin'i Spinoza üzerinden okuma azmimizi destekler. Nazım Hikmet de bu çabayı dile getirmiştir Bedreddin'le ilgili olarak:

> Bedreddin hareketini bütün azametiyle tetkik eden kalın ilim kitapları, Karaburun ve Deliorman yiğitlerini, etleri, kemikleri, kafaları ve yürekleriyle oldukları gibi diriltecek romanlar,
>
> Ne ah edin dostlar, ne ağlayın!
> Dünü bugüne
> bugünü yarına bağlayın!
>
> diyen şiirler, boyaları kahraman tablolar lâzım.[41]

38. *A.g.e.*, s. 177.
39. *A.g.e*, s.166.
40. *A.g.e*, s. 138.
41. Nazım Hikmet, *A.g.e*, s. 273.

Gerçi, işte bu "dünü bugüne, bugünü yarına bağlayan" düşünce ne Bedreddin'de ne de Spinoza'da vardır. Bu düşünce felsefeye Leibniz'le girmiştir[42] ve felsefede Alman İdealizmiyle tam olarak şekillenecek ve de Marx'a kadar devam edecek bir "tarihsel bakış" belirlemiştir. Bedreddin'de buna benzer bir düşünce *Varidat*'ta sadece şu şekilde bulunmaktadır:

> Tümün tümde oluşunda şübheyi, işkili meydana getirecek bir şey yoktur. Bütün varlıklar, her şeyde, hatta her zerrede mevcûddur. Görmüyor musun? Tohumda bütün ağaç mevcûd ve bütün ağaç o tohumdan vücud bulduğu gibi ağacın parça-buçuklarından her cüzü'de de tohum mevcûddur; tohumdan ağaç meydana geldiği gibi ağaçtan da tohum vücûd bulmaktadır.[43]

Ama bu kadarı ne "gelişim düşüncesi"ni ne de "tarihsel bakış" sunabilir bize. Gelgelelim, Spinoza üzerinden yapılan bir okumaya el verecek birçok unsur, bu "cirmi küçük cürmü büyük"[44] eserde mevcuttur.

42. Leibniz *Monadoloji*'de şöyle söylüyor: "Yalın bir tözün şimdiki durumu, doğal olarak, kendi daha önceki durumunun bir sonucu olduğundan, şimdiki durum da gelecekle yüklüdür" (bkz. Leibniz, *Monadologie*. Die Philosophischen von Gottfried Wilhelm Leibniz VI, s. 610).

43. Bedreddin, *Varidat*, s. 133.

44. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2013, s. 217.

Spinoza, İsa ve Yeni Ahit[1]

Alber Nahum

I. "Spinoza'nın İhaneti"

Levinas'ın Spinoza'ya yönelttiği suçlamalardan biri, Yahudi entelektüellerin Hıristiyanlığa bakışındaki dönüşümle ilgilidir. Bu bakışın olumlu yönde değişmesinin sorumluluğunu neredeyse tamamen Spinoza'ya yükler Fransız düşünür. Bir ihanet varsa eğer, işte bu düşünsel etkide aranmalıdır ona göre:

> Spinoza'nın bir ihaneti söz konusudur. Düşünce tarihinde, Yahudiliğin hakikatini Yeni Ahit'in vahyine tâbi kılmıştır. Şüphesiz, bu vahiy zihinsel Tanrı sevgisince aşılır; fakat Batılı varlık, bir aşama olarak bile olsa, bu Hıristiyanlık deneyimini içeriyordur. Böylelikle Spinoza'nın Yahudi entelijansiyasının çözülmesinde oynadığı uğursuz rol de gözler önüne serilir [...]. İncillerin hakikat yolunda kaçınılmaz bir aşama olarak görülmesi, günümüzde [Hıristiyan] amentünün kendisinden bile daha önemlidir. İsa'nın gelişini hazırlayan Yahudilik –Spinozacılık, işte bu yolla, dindışı Yahudiliğe, dinsel Yahudiliğin on yedi yüzyıl boyunca karşı koyduğu bir hareketi yaptırabilmiştir. İsa figürü, kim bilir dinsel inançtan kopuk ne çok Yahudi entelektüeline, peygamberlerin öğretilerinin tamamlanışı olarak görünüyor– onların zihninde bu figürün ya da bu öğretilerin ardılları Fransız Devrimi'nin kahramanları ya da Marksizm olsa dahi. [...][2]

1. Bu çalışma, 14,501,002 no'lu proje kapsamında, Galatasaray Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından desteklenmiştir.

2. Emmanuel Lévinas, "Le Cas Spinoza" [1955], *Difficile Liberté*, Albin Michel ve Le Livre de Poche, Paris, 1976, s. 155.

Levinas'tan önce Hermann Cohen'de[3] rastlanan bu görüşe göre, Spinoza'nın ihaneti, Yahudiliğin hakikatini ve bu hakikatin taşıyıcısı olan kutsal metinleri (Tanah'ı ya da "Eski Ahit"i), İsa'nın önceline ve hazırlayıcısına indirgemekten ibaret. Aslında Hıristiyanlığın Yahudiliği kavrayışıyla da bire bir örtüşen bir yaklaşım bu: Yeni Ahit, Yahudiliğin kutsal metinlerini *geçersiz kılan* bir kitap olmaktan çok, onlara *eklenen*, onları *tamamlayan* bir kitap. Tabii, tamamlandığı düşünülen şey eksik olmalı: Hıristiyanlığa göre, Tanah sadece maddi içerik bakımından değil, *anlam* ya da *töz* bakımından da eksik, tamamlanmaya muhtaçtır. O yüzden Yeni Ahit, Yahudiliğin vahyinin, yani Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki ilişkinin yansıması olan belli bir tarihin ve bu ilişkinin zemini olan Yasa'nın başka bir gözle, başka bir izlek ve erek ışığında okunmasını da gerektiriyor. Bu izlek ve erek, elbette, İsa'nın ta kendisi: İsa'nın bedeni, kişiliği, yaşamı, öğretisi, çilesi, ölümü ve dirilişi... Böylece, kelimenin tam anlamıyla İsa'da *vücut bulan* vahiy, Yahudiliğin hakikatini tamamlarken ikincilleştiriyor. Tanah, Eski Ahit'e dönüşürken, Yasa doğrulanarak özgürleşilmesi gereken zorunlu bir uğrak, İsrailoğulları'nın tarihi de İsa'nın varlığını ve belirişini müjdeleyen bir işaretler geçidi haline geliyor.[4] Bu açıdan Yahudiler de, gerçek yani "tinsel" anlamını kavrayamadıkları bir kitabı, düz anlamıyla yani "tensel" olarak koruyup aktarmakla yükümlü bir halk konumuna indirgeniyor.[5]

3. H. Cohen, "État et religion, judaïsme et christianisme chez Spinoza" [1915], Leo Strauss, *Le testament de Spinoza*, Fr. Çev. G. Almaleh, A. Baraquin ve M. Depadt-Ejchenbaum, Cerf, Paris, 1991, s. 145: "Spinoza, mirasçısı olduğu dine dönük en ufak bir ilgisi olmadığı halde, onu yargılayıp mahkûm etme gereği duymuş ilk filozoftur. Yahudiliğin reddini her türlü dinin reddine bağlamış da değildir; İsa Mesih'in öğretisini (onu benimsemeksizin ya da ona dönmeksizin) Yahudi monoteizminin önüne geçirmektedir."

4. Örneğin Matta 5:17-18, Romalılar 3:31, 7:6. İsa'nın mesihliğiyle ilgili bir kehanet olarak yorumlanan Tanah pasajlarının en ünlülerinden biri Yeşaya 7:14: "Bundan ötürü Rab'bin kendisi size bir belirti verecek: İşte, genç kız gebe kalıp bir oğul doğuracak; adını Immanuel koyacak." Bu pasaj Matta 1:23'te alıntılanırken, İbranice "genç kız" anlamına gelen *alma* sözcüğünün yerini, *Septuaginta* çevirisi üzerinden "bakire" anlamına gelen Yunanca *parthenos* sözcüğü alıyor. Ayrıca, her ne kadar Yeşaya'daki bağlam çok farklı da olsa, bu cümle Hıristiyanlıkta geleneksel olarak İsa'nın doğumunun muştulanması olarak okunuyor.
Yeni Ahit'in şu çevirilerini kullanıyorum: *Kutsal Kitap –Yeni Çeviri–*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2001; *The Jewish Annotated New Testament – New Revised Standard Version*, Ed. A.-J. Levine ve M.Z. Brettler, Oxford University Press, Oxford, 2011.

5. Kutsal Kitap'a ilişkin olarak tensel-tinsel anlam karşıtlığı ve Yahudilerin İsa

Levinas'ı öfkelendiren şey, Spinoza'nın Hıristiyanlığa özgü bu İsa-merkezli bakış açısını bir biçimde Yahudi kültürüne mâl etmesidir. Bu nedenle, Amsterdamlı filozofu sadece *Teolojik-Politik İnceleme*'de öne sürdüğü düşünceleri üzerinden değil, bunların özellikle on sekizinci yüzyıldan itibaren Yahudi entelektüellerince benimseniş tarzı üzerinden de mahkûm ediyor. Bu anlayışa göre, Yahudiliğin belki Aziz Pavlus'tan (Tarsuslu Saul) beri direndiği bu bakış açısı, Spinoza'yla birlikte, felsefi-bilimsel bir söylem altında Yahudiliğe sızmış durumda. Sonuç olarak, Yahudiliğe yönelik dışsal bir eleştiri ya da suçlama değil Spinoza'nınki: Öğretisinin ayırt edici yönü, barındırdığı derinlikli Kutsal Kitap ve Yahudilik çözümlemesinin yine Yahudilik içinde yankı bulmuş, Yahudi düşüncesi içerisinde kendine belirgin bir yer edinmiş olmasıdır. Başlıca kaynaklarından biri Spinoza olan *seküler Yahudilik*, tarihsel ve siyasal Tanah okumasıyla birlikte, Yahudi tarihinin ve peygamberlik düşüncesinin mantıksal sonucu olarak İsa algısını içermiş görünüyor. İşte, Yahudilik açısından Spinoza'nın asıl ihaneti, yıpratıcılığı, hatta yıkıcılığı burada Levinas'a göre.

Peki, Levinas bu suçlamalarında ne derece haklı? Spinoza'nın yapıtlarında, özellikle de *Teolojik-Politik İnceleme*'de nasıl bir İsa yorumuyla karşılaşıyoruz? Dahası, Spinoza örgütlü bir din olarak Hıristiyanlık karşısında nasıl bir tutum alıyor? Bu yazıda genel olarak bu soruların ardına düşeceğim: İsa yorumunun *Teolojik-Politik İnceleme*'deki önemli çelişkilerin taşıyıcısı olduğunu göstermeyi amaçlıyorum.

II. Teolojik-Politik İnceleme'deki "Çelişkiler"

1. Epigraftan İçeriğe

Teolojik-Politik İnceleme'nin yazar adı belirtilmeyen kapağında, *Yuhanna'nın Birinci Mektubu*'ndan alınma bir epigrafla karşılıyoruz: "Tanrı'da yaşadığımızı ve O'nun bizde yaşadığını bize kendi Ruhu'ndan vermiş olmasından anlıyoruz" (4:13).[6]

Mesih'le ilgili kehanetleri içeren metinleri *anlamaksızın* sofuca muhafaza etmeleri konusunda bazı en çarpıcı ifadeler Spinoza'nın bir çağdaşına ait. Bkz. Blaise Pascal, *Pensées*, Der. Brunschvicg §571, GF Flammarion, Paris, 1976, s. 210.

6. Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, Çev. C.B. Akal ve Reyda Ergün, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2008, s. 41. Spinoza bu pasajı, Yahudilikten Hıristiyanlığa dönmüş ünlü Kutsal Kitap bilgini Tremellius'un Süryaniceden gerçekleştirdiği Latince çevirisinden (1569), iki yerde değişiklik yaparak alıntılıyor. Spinoza'nın düzeltilerinden sonra cümle şöyle Türkçeleştirilebilir: "Böylece bizim Tanrı'da olduğu-

Spinoza, yapıtının olası etkilerini hep göz önünde bulunduran, tüm sözcüklerini tartarak kullanan bir yazar. Dolayısıyla, iki yerde daha alıntıladığı bu Yeni Ahit cümlesini epeyce önemsediğini, burada yalnızca Kutsal Kitap'ın değil, neredeyse kendi felsefesinin de bir özeti olarak öne sürdüğünü düşünebiliriz. Bu sözü öncelikle kendi içkinlikçi Tanrı anlayışını çağrıştırdığı için tercih etmiş olmalı. Ancak, bana kalırsa bu tercihte *Teolojik-Politik İnceleme*'nin hedeflerine yönelik daha incelikli bir stratejinin izlerini de bulmak mümkün: Tehlikeli fikirler barındıran bu kitapta, Hıristiyan duyarlılığının gözetileceği, hatta Hıristiyanlığa bağlı kalınacağı tam da felsefi olarak yorumlanabilecek bir ayetle ima ediliyor sanki. Öte yandan, tek başına ele alındığında gerçekten *Ethica*'nın öğretisiyle uyumlu görünen bu cümle, bağlamı içinde okununca farklı bir anlam kazanıyor. Devamı şöyle: "Baba'nın Oğlu'nu dünyanın Kurtarıcısı olarak gönderdiğini gördük, şimdi buna tanıklık ediyoruz. Kim İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğunu kabul ederse, Tanrı onda yaşar, o da Tanrı'da yaşar" (4:14-15). Demek ki, Tanrı'da yaşamanın ya da Tanrı'yı kendinde yaşatmanın bir koşulu var havariye göre: İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğunu kabul etmek. Öyleyse, ilk anda sanılabileceği kadar evrenselci ya da tümtanrıcı bir önerme değil bu. Peki, Spinoza'nın da İsa'yı Tanrı'nın oğlu olarak kabul ettiğini mi çıkaracağız buradan? Eğer etmiyorsa, "teslis" konusundaki görüşü ne? Hıristiyanlığın "cisimleşme", "diriliş" gibi inançlarını nasıl değerlendiriyor? Yaşamının çeşitli dönemlerinde içinde yer aldığı Radikal Reformist Hıristiyan çevrelerde (örneğin *Collegianten*) bu konuların hararetle tartışıldığını öğreniyoruz. Peki, Hıristiyan teolojisine ilişkin bu gibi konularda Spinoza'ya özgü bir tavırdan söz edilebilir mi? Sözgelimi Spinozacı bir "kristoloji" var mı? Ve en önemlisi: *Teolojik-Politik İnceleme*'de (ve kısmen *Mektuplar*'da) karşımıza çıkan İsa figürü ne ölçüde Hıristiyanlıkla, ne ölçüde felsefeyle ilintili? Baştaki soruları böyle ayrıntılandırabiliriz.

2. Bir Yahudilik İncelemesi

Teolojik-Politik İnceleme'yi kat eden çelişkilerden biri, bu epigrafın altındaki metni okumaya başladığımız anda kendini gös-

muzu, Tanrı'nın da bizde olduğunu biliyoruz, çünkü bize kendi Ruhu'ndan verdi." Krş. *Traité théologico-politique*, Ed. F. Akkerman, Fr. Çev. J. Lagrée ve P.-F. Moreau, PUF "Épimethée", Paris, 1999, s. 54-5, 697. Yapıtı dipnotlarda *TTP* kısaltmasıyla anacağım. Sayfa numaraları Türkçe çeviriye gönderiyor.

teriyor; çünkü her ne kadar bir Yeni Ahit alıntısıyla açılsa da, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin (ya da kitabın "teolojik" kısmının) tamamına yakını açıkça Yahudi dinsel geleneğiyle ilgilidir.[7] Evet, Spinoza görünüşte Kutsal Kitap başlığı altında "Eski Ahit" dediği Yahudi kanonunun yanı sıra "Yeni Ahit"i de ele alıyor. Ama yüzeysel bir okumayla bile hemen fark edileceği gibi, Yeni Ahit'le ilgili kısımlara *İnceleme*'de çok az yer ayrılmış durumda –yalnızca iki bölüm. Daha da önemlisi, izleklerine (peygamberlik, vahiy, seçilmişlik vs.), yapılan Kutsal Kitap göndermelerine, tartışılıp onaylanan veya reddedilen dini otoritelere (İbn Ezra, İbn Meymun) bakıldığında, *Teolojik-Politik İnceleme* bütünüyle bir Yahudilik incelemesi görüntüsü çiziyor. Üstelik Levinas'ın da yakındığı gibi, *İnceleme* sadece içerdiği konular açısından değil, bu konuları ele alış biçimiyle Yahudi tarihinde doğurduğu ideolojik-entelektüel etkiler açısından da Yahudiliğe ait bir yapıt.

Yapıtın "asıl hedefi"yle (inanç ya da teoloji ile felsefenin alanlarının ayrılması)[8] ilgisiz görünen bölümlerde bu özellik daha da belirginleşiyor. Sözgelimi "seçilmişlik/Yahudi halkının Tanrı tarafından seçilmişliği" konusuna odaklanan III. Bölümde, neredeyse salt Yahudilik-içi bir tartışma yürütülüyor. Bu nedenle, Leo Strauss ve bazı çağdaş yorumculara göre bu bölüm, Spinoza'nın Amsterdam Yahudi Cemaati'nden kovulmasından hemen sonra yazdığı *Apologia* metninin gözden geçirilmiş bir versiyonu, ya da en azından Cemaat içi tartışmaların kalıntılarını barındıran bir metin.[9]

Kitabın genelinde de son derece ayrıntılı bir Rabinik Yahudilik eleştirisi var. Ama Rabinik Yahudilik terimi yerine, yine Yeni Ahit'ten esinle, çoğunlukla küçümseyici bir anlam taşıyan Ferisilik adlandırmasını yeğliyor Spinoza. Karşıtlarını (ve birkaç yan-

7. Bu konuda bkz. Leo Strauss, "Comment étudier le *Traité théologico-politique* de Spinoza", *La Persecution et l'art d'écrire*, Fr. Çev. O. Sedeyn, Gallimard "Tel", Paris, 2003, s. 214-5.

8. *TTP*, Bölüm XIV, s. 220.

9. Leo Strauss, *a.g.e.*, s. 215: "Spinoza üçüncü bölümün konusunun (Yahudilerin seçilmişliği) kitabın asıl hedefince belirlenmediğini söylüyor; bu ifadenin Yahudiliğin kutsal yasasının eleştirisinin doruğa ulaştığı IV. ve V. Bölümler için de geçerli olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla III-IV-V. Bölümler başlangıçta Yahudilere hitap eden bir yapıtın kalıntılarına benziyor." W.Z. Harvey "Contrefactual Zionism of Spinoza", *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, Sayı 62, Temmuz 2013, s. 235: "Yazar tarafından yapılan ekleme ve düzeltmeler içerse de, [bu bölüm] başlangıçta Yahudi bir okur kitlesine seslendiği izlenimini veriyor..."

daşını) da, hep bu geleneğin önemli temsilcileri arasından seçiyor. Nitekim İbn Meymun gibi, açık ve örtük biçimde polemiğe girdiği, kıyasıya mücadele ettiği bir Hıristiyan düşünür yok. Yahudi düşüncesinin peygamberlik, vahiy ve tefsir öğretilerini yine doğrudan doğruya "Eski Ahit"e dayanarak çürütmeye girişiyor. Dikkat edilirse, önerdiği tarihsel-eleştirel "yorumlama yöntemi" de bütünüyle Yahudi kanonuna yönelik.

3. Terminolojik Tercihler
"Eski Ahit"

Teolojik-Politik İnceleme'nin başında işareti verilen Hıristiyanca yönelim ile kitabın içeriği arasındaki çelişkiyi açığa vuran önemli öğelerden biri de terminolojik tercihlerdir. Spinoza, büyük ölçüde içinde yetiştiği Yahudi geleneğinden beslenerek yazdığı, hatta bu geleneğin konularını tartıştığı halde, incelediği kitabı, görüldüğü gibi "Eski Ahit" adıyla anıyor. Söylemek bile gereksiz: Yahudilikte, Tanrı ile Yahudi halkı arasındaki antlaşmanın (*berit*), "İsa'nın kanı" üzerinden yapılan *yeni* bir antlaşmayla (kapsanarak) aşıldığının onaylanması mümkün değil.[10] Hıristiyanlığı bir Yahudi sekti olmaktan çıkarıp ayrı bir din haline getiren teolojik öncüller ve toplumsal koşullar hâlâ tartışılsa da, İsa'nın İsrail'in beklediği Mesih olmanın ötesinde, bedenini yeni antlaşma olarak sunan *cisimleşmiş Kelam,* hatta *Tanrı* olduğu inancının bu kopuşta etkili olduğu kesin.[11] Bu inancın onaylanması ise, Yahudiliğin bir din olarak kendini yadsıması demek. Dolayısıyla, Spinoza'nın Eski ve Yeni Ahit/Antlaşma adlarını kullanmasını, yalnızca hitap ettiği okurların âşinalık düzeyini gözetmekle açıklamak zor.

"Ferisiler"

Ağırlığı daha fazla olan bir başka simgesel tercih, az önce de belirttiğim gibi, "Ferisi" sözcüğünün kullanılmasıdır. Yahudi tarihinde İkinci Tapınak Dönemi'ne (İ.Ö. 530-İ.S. 70) ait bu mezhep

10. Matta 26:28, İbranilere Mektup 9:15: "Bu nedenle, çağrılmış olanların vaat edilen sonsuz mirası almaları için Mesih, yeni bir antlaşmanın aracısı olmuştur. Kendisi, onları birinci antlaşma zamanında işledikleri suçlardan kurtarmak için fidye olarak öldü." Krş. "Önsöz", *Tora (Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara) 1. Kitap*, Çev. ve düz. M. Farsi, Gözlem Yay., İstanbul, 2002.

11. Yuhanna 1:1. Krş. Shaye J.D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishna* (*Second Edition*), Westminster John Knox Press, Louisville, 2006, s. 161-2.

adıyla on sekizinci yüzyılda yazılmış bir "felsefe kitabı"nda karşılaşmak başta şaşırtıcı gelebilir.[12] Hele ki, yazar bu adlandırmanın alanını kendi dönemini de içerecek şekilde genişletiyorsa... Ancak, büyük oranda Yeni Ahit terminolojisine dayalı bu bilinçli *anakronizm*, *Teolojik-Politik İnceleme*'de güdülen siyasal amaçlarla açıklanabilir: Spinoza burada Kutsal Kitap'ın yalın ahlaki öğretisinin yanı sıra, İbrani halkının siyasal örgütlenme biçimlerine eğiliyor. Özellikle de Musa'nın önderliğindeki teokratik İbrani Devleti'ne... Buradan çıkardığı dersleri de, Kutsal Kitap'a saygılı, inançlı ama aynı zamanda da açık fikirli ve eleştirel düşünceye yatkın Hıristiyan okurlarının dikkatine sunuyor. Dolayısıyla "Eski Ahit" için önerdiği yorumlama yöntemi, İbrani Devleti'nin dinsel bir kalıntısı olarak gördüğü "Ferisiliğe" (Rabinik Yahudiliğe) yönelik açık bir polemik içerse de, bu polemiğin asıl muhatapları on yedinci yüzyıl Hollanda'sındaki Kalvenci teologlar ve her türlü dinsel otoritedir. İbrani Devleti'nin çözülüşüne yol açan "teolojik-politik" iktidar mücadeleleri, egemenlik gaspları, mezhep kavgaları ve kurumsal yozlaşmalar irdelenerek, Hıristiyan okurlara Kutsal Kitap'tan alınacak siyasal derslerin Kilise'nin tavrı ve iddialarıyla açıkça çeliştiği hissettiriliyor. O nedenle Ferisilik eleştirisini hem Yahudilik-içi polemik bağlamında, hem de teolojik-politik müdahale bağlamında okumak gerekir.

Spinoza bu adlandırmayı yalnızca İncillerde İsa'nın kınamalarına hedef olan tarihsel Ferisiler için değil, Rabinik Yahudiliğin tüm bilginleri ve mensupları için kullanıyor. Böylece *Sözlü Tora* denen ve Talmud'da ifadesini bulan yorumlama ve yasama geleneğine bağlı herkes Spinoza'nın gözünde birer Ferisi ya da Ferisilik takipçisi oluveriyor. Gerçi kendini otantik ve biricik Yahudilik olarak sunan Rabinik Yahudiliğin İkinci Tapınak Dönemi'ndeki Ferisilik'ten kök aldığı bir gerçek. Talmud'da da açıkça görüldüğü

12. Aslında ünlü Yahudi tarihçi Flavius Josephus, *Yahudilerin Savaşları* [yazılışı yaklaşık İ.S. 75] adlı yapıtında dönemin mezheplerini, dolayısıyla Ferisiliği de aynı zamanda "felsefe" olarak tanımlıyor: "Yahudilerde üç çeşit felsefe vardır, birincisine bağlı olanlara Ferisiler, ikincisine bağlı olanlara Sadukiler, (son derece dindar bir yaşam gerektirdiği bilinen) üçüncüsüne bağlı olanlara da Esseniler denir. [...] Ferisiler [mezhebi] yasaların en katı yorumcularını çıkarmakla ünlenmiştir [...]" *La Guerre des Juifs*, II, 8, 1-14, Fr. Çev. P. Savinel, Minuit, Paris, 1977, s. 237, 243.
Öte yandan, Spinoza'dan önce, Amsterdam Yahudi Cemaati'nin diğer ünlü "sapkın"ı Uriel da Costa da, ilahi kökenini reddettiği ve Musa'nın Yasası'na aykırı olduğunu savunduğu Rabinik Yahudiliği *Ferisilik* adı altında eleştiriyordu. Bkz. *Une vie humaine*, Fr. Çev. A.-B. Duff ve P. Kaan, F. Rieder et Cie, Paris, 1926, s. 104-5.

gibi, Ferisilerin hukuki ve "itikadi" görüşlerinin birçoğu daha sonra Rabilerce (Hahamlarca) benimsenip geliştiriliyor. Daha sonra yazıya dökülen bu sözlü geleneğin kendini dayandırdığı kaynak ise, Sinay Dağı'nda Musa'ya verilen vahiy.[13] İşte, Spinoza'nın itiraz ettiği şey tam da bu: Kutsal Kitap'ı yorumlama konusunda yine vahye dayanan –dolayısıyla Tanrısallık zırhına bürünmüş– bir dinsel otorite. Dahası, vahiyle gelen yorumlama yetkisi Ferisiler kadar Kiliselerin de meşruiyetlerini devşirdikleri bir dayanak ona göre. Bu tür bir yetkiyse, "silsile" bakımından şüpheli olmanın ötesinde, Kutsal Kitap'ı sıradan insan için erişilmez kılması bakımından hayli sorunlu: "Ferisiler'in, hahamlarından öğrendikleri ve söz konusu geleneği Musa'ya kadar uzandırmak için kullandıkları tarihlere dikkat edilirse [...], bunun da yanlış olduğunu söylemek zorundayız. Dolayısıyla böyle bir geleneği [peygamberlerden alınmış doğru bir açıklamayı içeren sözlü geleneği] bütünüyle kuşkulu bulmamız gerekir."[14]

Talmud Rabileri sözlü gelenek bağlamında Ferisilerin devamı olsalar da, belli ki, kendilerini ve geleneklerini "sekter" çağrışımları olan bu adla tanıtmaktan kaçınıyorlar. O halde, Spinoza'nın Yahudi din bilginlerine Ferisiler diyerek, Hıristiyan okurlarının duyarlılığına seslendiğini varsayabiliriz: Nasıl ki İsa, Yeni Ahit'te Ferisileri Kutsal Yasa'nın incelikleri konusunda titizlenen ama gerçek adaleti ve yardımseverliği göz ardı eden sahtekârlar olarak damgalıyorsa; Spinoza da *Teolojik-Politik İnceleme*'de birçok açıdan ataları, hatta öğretmenleri olan eski ve yeni Ferisileri, Kutsal Kitap'ın lafzına yönelik sofulukları, geleneklerini koruma konusundaki inatçılıkları, dinin biçimsel uygulamalarına ve hurafeye düşkünlükleri üzerinden yeriyor.[15] Ancak, bu Ferisilik yergisinin

13. *Pirke Avot –Bilgelerimizin Öğretileri–*, 1/1, Ed. ve Çev. Rav N. Haleva, Gözlem Yay., İstanbul, 2004, s. 2: "Moşe Rabenu [Hz. Musa], Tora'yı Sinay Dağı'ndan aldı. Moşe Tora'yı Yeoşua'ya [Yeşu] ve Yeoşua da Tora'yı kendisinden sonra gelecek olan liderlere teslim etti. Liderler peygamberlere ve peygamberler de yüksek dini şurâ olarak kabul edilen topluluğa, Anşe Keneset Agedola'ya Tora'yı teslim ettiler. [...]" Ayrıca krş. Shaye J.D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishna*, s. 148-9, 219.

14. *TTP*, Bölüm VII, s. 142.

15. Krş. Örn. Matta 23 (23:13-14: "Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Göklerin Egemenliği'nin kapısını insanların yüzüne kapıyorsunuz; ne kendiniz içeri giriyor, ne de girmek isteyenleri bırakıyorsunuz!); *TTP*, Bölüm III, s. 90: "[...] Ferisiler, sözkonusu tanrısal armağanın [peygamberlik] yalnızca uluslarına özgü olduğunu katı bir biçimde savunurlar. Diğer uluslar geleceği haber vermişlerse, bunun nedeni ancak şeytani bir kuvvet olabilir (insanlar hurafeyle neler uydurmuyor!)."

ardında, Hıristiyan okurları daha yakından ilgilendiren öğeler de var: Vahyi yine vahye dayalı bir gelenekle yorumlamanın teolojik-politik sakıncaları, dinin salt dışsal ibadet ve hurafeye indirgenme tehlikesi gibi.

"İsa Mesih"

Teolojik-Politik İnceleme'de Hıristiyanlık konusundaki çelişkili –ya da ikircikli– tavrı yansıtması bakımından en çarpıcı sözcük İsa'nın adında saklı: Spinoza kitap boyunca Nasıralı İsa'ya *Christus*, yani *Mesih* diyor. Bu sözcük Latinceye ve diğer Batı dillerine, İbranice "yağla ovulmuş/meshedilmiş" anlamına gelen *Maşiah* sözcüğünün Yunancadaki bire bir karşılığı olan *χristos* sözcüğünden geçmiş.[16] Dolayısıyla, aslında her seferinde *İsa Mesih*'ten söz ediyor *İnceleme* yazarı. *Ethica*'da tüm kavramlarından ne anladığını özenle açıklayan Spinoza'nın bu adı rastgele kullandığını düşünmek yanlış olur. Peki, buradaki Mesihlik neyi imliyor? Spinoza'nın İsa Mesihi'nin, İsrail Krallığı'nı yeniden kuracak, sürgündeki Yahudileri ülkelerine getirecek ve Tapınağı yeniden inşa edecek Davud soyundan Kral-Mesih olmadığı ortada.[17] Öyleyse söz konusu olan, insanlığın günahlarının bağışlanması için çarmıhta ölmüş ve sonrasında dirilmiş Tanrı oğlu Kurtarıcı Rab olan İsa Mesih mi? Spinoza'daki İsa'nın gerçekten de tüm insanlığa hitap ettiğini ve kurtuluş yolunu göstermek, hatta kurtuluş yolu olmak için geldiğini birazdan göreceğiz. Ama *Ethica*'da olduğu gibi, burada da sözcüklerin özdeşliği kavramlar düzeyinde yanıltıcı olabiliyor. Onun için, buradaki kurtarıcı ve kurtuluş kavramlarının Hıristiyanlığınkinden epey farklı olduğunu şimdiden belirtelim. Kısacası, Spinoza'nın İsa Mesihi, on yedinci yüzyıl Hollanda'sındaki Radikal Reform hareketlerinin İsa kavrayışıyla bazı benzerlikler taşımakla birlikte, büyük ölçüde *kendisine özgü*dür. O halde buradaki *Christus*'u Yahudi mesiyanizmi ya da liberal Hıristiyanlığın kristolojisiyle açıklamaktansa, Spinoza felsefesine ve bu felsefenin zorlu bir toplumsal ortam-

16. *Nişanyan Sözlük*, "mesih" maddesi [http://www.nisanyansozluk.com/?k=mesih&x=0&y=0].

17. Yahudilikte Mesih'in (*Maşiah*) ve Mesiyanik Çağ'ın özellikleri için bkz. Moïse Maïmonide (Musa ibn Meymun), *Le livre de la connaissance* (*Mişne Tora*'nın ilk kitabı), V, 9, Fr. Çev. V. Nikiprowetzky ve A. Zaoui, PUF "Quadrige", Paris, 1961, 2004, s. 418-9.

da *iletilmesi*ne ilişkin sorunlara yönelerek açıklamaya çalışmak daha doğru olacaktır.

III. Yeni Ahit'in Dili ve Zihniyeti

1. Tarihsel-Eleştirel Yöntem ve Yeni Ahit

Kutsal Kitap söz konusu olduğunda Spinoza için en önemli şey dildir. Dile vâkıf olmadan gerçek anlama vâkıf olunamayacağını birçok yerde vurguluyor. Dilbilgisel açıdan iyi bildiği, ama daha önemlisi, zihniyetine ve kültürüne hâkim olduğu dil İbranicedir, yani "Eski Ahit"in dili. Ne var ki, özgün metni Yunanca olan Yeni Ahit'e de, İbranice ve İbrani zihniyeti üzerinden *kısmen* uzanabileceği kanısında: "Eski ve Yeni Antlaşma'nın yazarlarının tamamı da İbrani (*Hebraei fuerunt*) olduklarına göre, her şeyden önce İbranice'nin tarihini bilmenin zorunlu olduğu açıktır. Yalnızca bu dilde yazılmış olan Eski Antlaşma'yı değil, Yeni Antlaşma'yı da anlamak için zorunludur bu. Yeni Antlaşma başka dillerde yazılıp yayılmış olsa bile, yine de İbranice özellikleri taşır (*hebraizant*)."[18]

İsa'nın havarilerinin Celile Bölgesi'nde yaşayan, Aramice konuşan ve balıkçılık benzeri gündelik işlerle geçinmeye çalışan yoksul ve eğitimsiz Yahudi köylüler olduğu biliniyor. Yeni Ahit üzerine çalışan birçok modern araştırmacıya göre İncilleri yazanlar ise, havarilerin sözlü (Aramice) bir gelenek olarak aktardıkları İsa'yla ilgili hikâye ve öğretileri muhtemelen daha geç bir tarihte, Yunan dilinde yazıya döken kentli ve eğitimli "Hiristiyanlar".[19] Demek ki İsa'nın, öğretilerini Aramice dile getirdiği konusunda bir şüphe yok. İsa'nın ve havarilerinin konuştuğu Aramicenin İbraniceyle akraba bir Semitik dil olmanın yanı sıra, "Eski Ahit"e gönderme yapan pek çok *hebraizm* içerdiği de açık. Öyle ki, bazı Yeni Ahit ayetlerini bu Aramice/İbranice aslını hesaba katmadan anlamak mümkün değil.[20] Kısacası, Spinoza Yunanca metnin altındaki bu İbrani kültürüne, "İbranice özellikler"e, bu *hebraizm ya da semitizm*lere işaret etmekte haklı. Ama bunun "Eski Ahit" üzerinde yürüttüğü türden filolojik bir inceleme için yetersiz olduğunun da farkında. Nitekim Yeni Ahit'i uzun uzadıya eleştirel bir tarzda

18. *TTP*, Bölüm VII, s. 137. (Çeviride "Yahudi" diye geçen kelimeyi bağlam gereği "İbrani" olarak okumayı tercih ettim.)
19. Bart D. Ehrman, *Jesus, Interrupted: Revealing Hidden Contradictions in the Bible (and Why We Don't Know About Them)*, HarperOne, New York, 2009, s. 106.
20. Örneğin Markos 2:27-28.

incelemekten (yani "Eski Ahit" için yaptığı gibi, içerdiği tutarsızlıkları araştırmaktan, Tanrısal kaynağını sorgulamaktan vs.) kaçınıyor. Üstelik tam da dilsel engeli gerekçe göstererek: "Artık *Yeni Antlaşma* kitaplarını da aynı biçimde incelemenin zamanı geldi. Ama bildiğim kadarıyla, bu incelemeyi, bilimlerde olduğu kadar diller alanında da pek uzman olan kişiler yaptı. Ben aynı uğraşı göze alacak kadar sağlam bir Yunanca bilgisine sahip değilim. Son olarak da, İbranice yazılmış kitapların özgün metinleri elimizde olmadığı için, bu çalışmayı ertelemeyi tercih ediyorum."[21]

Spinoza'nın tarihsel-eleştirel yorumlama yöntemini Yeni Ahit'e uygulamamasının bir nedeni Yunanca bilgisinin yetersizliği ise, daha önemli olan diğer nedenler yine *Teolojik-Politik İnceleme*'nin pratik-siyasal hedeflerinde gizlidir. Çoğunlukla Hıristiyan bir okur topluluğuna hitap eden filozof, "Eski Ahit" için öne sürdüğü eleştirel gözlemleri, özgül sorunları bağlamında Yeni Ahit için de geliştirmesinin *İnceleme*'nin akıbeti açısından olumlu bir sonuç doğurmayacağını bilmiyor olamaz. Örneğin, İsa'nın yaşamını konu alan Sinoptik İncillerin anlatıları arasındaki çelişkileri serimlemenin "felsefe yapma ve inancın temellerini yorumlama özgürlüğü"nü geliştirmek bir yana, bu özgürlüğü yok etmek isteyenlere malzeme sağlayacağının kesinkes bilincindeydi. O yüzden de, Yeni Ahit'le ilgili bölümde ne bu tutarsızlıklara ne de "İsa'nın yaşamı"daki mucizelere değiniyor. Bunun yerine, havarilerin peygamber sayılıp sayılamayacağını sorguluyor. Kitabın ilk bölümlerindeki peygamberlik tartışmasının devamı olarak görülebilir bu sorgulama. Ama burada ilginç olan, Spinoza'nın Yeni Ahit'i, peygamberlik (nübüvvet) gibi, Hıristiyanlıkta çok da merkezî olmayan bir sorunun ışığında okuması.

2. Havariler ve Peygamberlik

Peygamberlik ya da Tanrısal vahye *muhatap olup* onu *iletme* sorunu (Tanrı'yla ve insanlarla iletişim) daha çok Yahudiliğe ve İslama özgü bir sorun gibi görünüyor. Yalnızca bu dinlerde vahiy genel olarak bir bildirme/iletme sorunuyla bağlantılı. Yalnızca bu dinlerde Tanrı'nın kendini üstün ama fani bir aracıya, sözle ya da görüyle açınlaması söz konusu. Hıristiyanlıktaki vahiy ise aktarılacak bir söz ya da görü değil, İsa'nın kendisi, yani "cisimleşmiş/

21. *TTP*, Bölüm X, 188-9.

ete kemiğe bürünmüş söz."[22] Dolayısıyla Hıristiyanlıktaki sorun iletme değil, cisimleşme; *Tanrı'yla ilişkinin doğası* olarak doğru yaşam değil, *Tanrı'nın doğası* olarak doğru yaşam.[23] Havarilerin görevi de, *tanık oldukları* bu olayı, yani İsa'nın yaşamı, mucizeleri ve dirilişini insanlara duyurmak. Bu *evanjelik* görevin Tanrısal vahiy ya da esinle mi, yoksa salt doğal ışıkla mı yerine getirildiği sorusuna Spinoza'nın verdiği cevap, İsa kavrayışına ilişkin ipuçları da barındırır. Buna göre havarileri peygamberlerden ayırt eden özellik *akıl yürütmeleri*dir: "[H]avarilerin İncil'in öğretisini Mektuplar'ında nasıl aktardığına dikkat ettiğimizde, bunun, peygamberlerin yaptığından çok farklı olduğunu görürüz. Çünkü havariler her yerde akıl yürütürler. Öyle ki, sanki peygamberlik yapmamakta, yalnızca tartışmaktadırlar."[24] Demek ki, havariler, Hıristiyanlığa göre İsa'nın bedenine (yaşamına, çilesine, dirilişine) tanıklık ederken, Spinoza'ya göre İsa'nın zihnine (düşüncelerine, öğretilerine) tanıklık ederler.

Havarileri İsa'nın öğretisini akıl yürüterek, tartışarak insanlara aktaran birer öğretmen konumuna indirgemekle, İncillerdeki vahyi Hıristiyanlıktan farklı biçimde kavradığını da belli ediyor Spinoza. Ona göre söz konusu vahiy İsa'nın kendisinden çok, İsa'nın öğretileridir. Oysa İncillerden anlaşılacağı gibi, bu öğretiler İsa'nın dirilişinden soyutlandığında bir şey ifade etmez. Hıristiyanlık açısından ahlaki öğretiye anlamını, değerini, hatta imkânını veren şey, İsa'nın dirilişi. Havarilere verilen görevse, öğreti üzerine akıl yürütmeden önce, bu "müjde"yi duyurup insanları vaftiz etmektir.[25]

---

22. Yuhanna 1:14: "Söz, insan olup aramızda yaşadı. O'nun yüceliğini –Baba'dan gelen, lütuf ve gerçekle dolu biricik Oğul'un yüceliğini– gördük."

23. Rémi Brague'in San Juan de la Cruz'dan esinle yazdığı gibi: "[...] İsa Mesih söyleyen değil, söylenendir. Mesaj taşıyan biri, bir tür peygamber değildir. Mesajın ta kendisidir. Tanrı'nın dediği ve diyeceği her şeydir. Mesaj ile mesajcı arasında bir mesafe değil mutlak bir özdeşlik vardır. [...]" *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Champs, Paris, 2009, s. 161.

24. *TTP*, Bölüm XI, s. 191.

25. Matta 28:16-20: "On bir öğrenci Celile'ye, İsa'nın kendilerine bildirdiği dağa gittiler. İsa'yı gördükleri zaman O'na tapındılar. Ama bazıları kuşku içindeydi. İsa yanlarına gelip kendilerine şunları söyledi: 'Gökte ve yeryüzünde bütün yetki bana verildi. Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin; onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla vaftiz edin; size buyurduğum her şeye uymayı onlara öğretin. İşte ben, dünyanın sonuna dek her an sizinle birlikteyim.'"

IV. Spinoza'nın İsa Yorumu

Buradan Spinoza'nın İsa kavrayışına geçebiliriz. *Teolojik-Politik İnceleme*'deki Kutsal Kitap okuması iki ölçüte dayanır: Tarihsel-eleştirel inceleme ve doğal ışık (akıl). Spinoza, yargıda bulunmak istemediği yerlerde, akılla erişilen hakikatle bağdaşıp bağdaşmadığına bakmaksızın Kutsal Kitap ayetlerinin "gerçek anlamı"nı araştırıyor. Bunu yaparken de Kutsal Kitap'ın sözcüklerine, yazarlarına ve zihniyetine yönelik "tarihsel" bir metin çözümlemesini temel alıyor.[26] Ancak, bugün *bilimsel* diye niteleyebileceğimiz bu "nesnel" yaklaşımla, Kutsal Kitap'a yönelik felsefi sorgulamanın çoğu zaman iç içe geçecek biçimde yürütüldüğü de kaydedilmeli.

1. Yeni Ahit mi, Felsefe mi?

Şunu soralım o halde: Spinoza'nın İsa konusundaki düşüncelerinin ne kadarı Yeni Ahit çözümlemesine, ne kadarı felsefi akıl yürütmeye dayalı? *Teolojik-Politik İnceleme*'deki çelişkilerden birinin, Yahudi izlek ve metinlerine ağırlık verildiği halde, İsevi bir duyarlılığın öne çıkarılması olduğunu gördük. Bu duyarlılığın en belirgin biçimde yansıtıldığı yerler ise İsa betimlemeleridir: Burada İsa, kendisinden önce gelen Yahudi peygamberlerden çok daha üstün bir konuma yerleştiriliyor. Tanrı'nın İsa'yla diğer peygamberlerden farklı olarak *söz ve imgelerle değil, zihinden zihne*, yani doğrudan doğruya "fikirle" iletişim kurduğunu iddia ediyor Spinoza. İsa'nın peygamberlik bahsinde nasıl bir farklılaşmayı, hatta kopuşu temsil ettiğinin görülebilmesi için, ilgili bölümü uzunca alıntılıyorum:

> Kutsal metinlerde Tanrı'nın insanlarla bunlardan [söz, ses, görüntü] başka yollarla iletişime geçmiş olduğuna ilişkin bir şey bulamıyorum. Öyleyse, gösterdiğimiz gibi, başka bir yol uydurmamalı ya da kabul etmemeliyiz. Elbette Tanrı'nın insanlarla doğrudan iletişime geçebileceğini zorluk çekmeden anlarız. Çünkü hiçbir bedensel araca başvurmadan Tanrısal özü zihnimize sokar. Yine de bir insanın, yalnızca zihinsel olarak bilgimizin ilk temellerinin içerdiği ve onlardan da çıkarsanamayacak şeyleri kavrayabilmesi için, insan zihninden çok daha işlek, onu kat kat aşan bir zihne sahip olması gerekir. Bu yüzden, diğer insanları böyle

26. Spinoza'nın Kutsal Kitap'ı yorumlama ilkelerini bir başka makalede ele almıştım: "Spinoza'nın Kutsal Kitap Tefsir Kuramı", *Spinoza Günleri* - Teolojik-Politik İnceleme *Etrafında*, yay. haz. Cemal Bâli Akal, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2009, s. 75-103.

bir yetkinliğe ulaşacak kadar aşmış birinin var olduğunu sanmıyorum. Tanrı'nın, insanları kurtuluşa götüren kararlarını, sözler ve hayallerle değil, ama doğrudan doğruya vahyettiği İsa dışında... Öyle ki Tanrı kendini havarilere İsa'nın zihni aracılığıyla gösterdi. Eskiden Musa'ya göksel bir ses aracılıyla yaptığı gibi... Böylece İsa'nın sesine [*vox Christi*], Musa'nın işittiği sesle aynı biçimde, Tanrı'nın sesi [*vox Dei*] denebilir. Bu anlamda şunu da söyleyebiliriz: İnsanüstü bir bilgelik olan Tanrısal bilgelik insan tabiatına İsa'da büründü ve İsa kurtuluş yolu oldu. [...] Yukarıda ileri sürdüklerimi doğrudan *Kutsal Kitap*'tan çıkarıyorum. Gerçekten de Tanrı'nın İsa'ya gözüktüğünü ya da onunla konuştuğunu hiçbir yerde okumadım. Yalnızca, Tanrı'nın İsa aracılığıyla kendini havarilere gösterdiğini, İsa'nın kurtuluş yolu olduğunu, son olarak da eski yasanın doğrudan Tanrı tarafından iletilmediğini, bir melek aracılığıyla ulaştırıldığını okudum. Bu nedenle, Musa Tanrı'yla iki arkadaş gibi (yani bedenleri aracılığıyla) yüz yüze konuşuyorsa, İsa da Tanrı'yla zihin zihine iletişim kuruyordu."[27]

Spinoza, İsa yorumunu Kutsal Kitap'tan hareketle oluşturduğunu belirtiyor. Ama bunu kanıtlamak için burada yalnızca Kutsal Kitap'ta İsa hakkında ne *söylenmediğ*ini dikkate almışa benziyor: Tanrı İsa'ya görünmediğine ya da seslenmediğine göre, Tanrı'nın bilgeliği İsa'ya doğrudan ulaşmış, İsa'da kendini dışavurmuş olmalı. Kutsal Kitap'a söylemediğini söylettiren felsefi yorumcuları şiddetle eleştiren Amsterdamlı düşünürün, burada benzer biçimde Kutsal Kitap'taki boşlukları felsefi-teolojik öncüllerle doldurması bir başka çelişki olarak görülebilir.

2. "Tanrı'nın Sesi"

Bu "kristoloji", ayrıca, Hıristiyan dogmalarıyla bağdaşır görünen pek çok öğe içeriyor. Sözgelimi Spinoza, "Tanrısal bilgeliğin İsa'da insan tabiatına bürünmesi" sözüyle muhtemelen "cisimleşme" inancına göz kırpıyor. Tabii, buradaki "bilgelik" ile teslisteki Kelam ya da Oğul'un özdeş olup olmadığı tartışmalı.[28] İsa'nın kurtuluş yolu olması da, hiç şüphesiz, ancak İsa'ya iman ederek kurtulunabileceği yolundaki ilkeye gönderme yapıyor.[29] Yine de

27. *TTP*, Bölüm I, s. 58-9.

28. Spinoza, yayımlanmayan ilk yapıtlarından *Kısa İnceleme*'de, "düşünen şeydeki anlama yetisi"yle Tanrı'nın dolaysız yaratımı olan "Oğul"u özdeşleştiriyor. Krş. *Court traité de Dieu, de l'homme et de son bien-être*, I, 9, Fr. Çev. J. Ganault, *Œuvres I – Premiers écrits*, Ed. P.F. Moreau, PUF "Épimethée", Paris, 2009, s. 251.

29. Yuhanna 14:6: "İsa ona, 'Yol, gerçek ve yaşam ben'im' dedi. 'Benim aracılığım olmadan Baba'ya kimse gelemez. Beni tanısaydınız, Babamı da tanırdınız. Artık

bütün bu anıştırmalara rağmen, bu pasajın Hıristiyanlığı olumlamaktan çok, Yahudilikle ve Yahudi felsefesiyle polemik halinde olduğu söylenebilir. Her şeyden önce, İsa'nın üstünlüğü peygamberlik bahsinde ele alınıyor. Oysa İsa'nın Hıristiyanlıkta vahyi bildiren bir peygamber olarak görülmediğini biliyoruz. Sonra, İsa'nın karşılaştırıldığı peygamber Musa'dan başkası değil. Bu noktada ister istemez akla, Yahudilikte Musa'ya tanınan ayrıcalıklı konum geliyor. Dahası, oldukça İsevi bir gönderme gibi duran *vox Christi vox Dei* özdeşliğinin altında bile "Musa'nın işittiği ses" örneği var.[30] Bazı yorumcular bu pasajda, İbn Meymun'un Musa çözümlemesinin İsa'ya uyarlanarak tersyüz edilmesini ayırt ediyor:[31] Musa'yı Tanrı'yla, imgelemden ve her türlü dolayımdan bağışık bir biçimde, salt zihinsel bir iletişim kuran tek peygamber olarak tanımlayan İbn Meymun'a karşı, Spinoza zihin zihne iletişim kurma payesini İsa'ya vererek, Musa'yı sessel, bedensel, imgelemsel dolayımların alanına yolluyor gibi.

Bana kalırsa, nebevi üstünlüğün bu şekilde el değiştirmesinin dışında, Hıristiyan okurların ıskalamayacağı bir Yahudilik "eleştiri"si daha saklı bu metinde: Spinoza, Mısır'dan Çıkış 33:11'deki ünlü "yüz yüze (*panim el-panim*) konuşma" ifadesini "bedenleri aracılığıyla" diye açımlıyor. Musa Tanrı'yla bedenleri aracılığıyla iletişim kurarken, İsa'nın zihinsel düzlemde iletişim kurduğunun belirtilmesi, Yahudilerin tinsel olandansa tensel olana, Kutsal Kitap'ın tinsel anlamından ziyade düz anlamına daha yatkın oldukları yolundaki (yazının başında andığım) Hıristiyan önyargısıyla örtüşmüş olmalı.

3. "Cisimleşme" Sorunu

Her halükârda çözülmesi gereken bir sorunla karşı karşıyayız. Spinoza'nın İsa'yla ilgili betimlemelerinde, Yeni Ahit'e dönük bir tarihsel-eleştirel yorumlamadan çok, felsefeye başvurduğu artık belli. Ama İsa'yla ilgili bu görüşlerin Spinoza felsefesi içerisindeki yeri henüz yeterince açık değil. "İnsan tabiatına bürünen Tanrısal

O'nu tanıyorsunuz, O'nu gördünüz.'"; Elçilerin İşleri 4:12: "Başka hiç kimsede kurtuluş yoktur. Bu göğün altında insanlara bağışlanmış, bizi kurtarabilecek başka hiçbir ad yoktur."

30. Bkz. Mısır'dan Çıkış 19:19, Çölde Sayım 7:89, Yasa'nın Tekrarı 5:22 vd.

31. Shlomo Pinès, "Le *Traité théologico-politique* de Spinoza, Maïmonide et Kant", *La liberté de philosopher. De Maïmonide à Spinoza*, Fr. Çev. ve Ed. R. Brague, Desclée de Brouwer "Midrash", Paris, 1997, s. 364-7.

bilgelik" ya da Tanrı'nın sesini dışavuran İsa Mesih figürü felsefi olarak nasıl anlaşılmalı? Spinoza bu gibi ifadeleri yalnızca *mecazi* anlamda, Hıristiyan okurlarına dönük bir ödün olarak mı kullanıyor, yoksa bu, "cisimleşme/bedenlenme" öğretisinin Spinozacı yorumu olarak mı değerlendirilmeli? Bu sorunu ele alanlardan biri, yirminci yüzyılın en önemli Spinoza yorumcularından Alexandre Matheron. Hem buradaki ifadeleri hem de Yuhanna İncili'ndeki ayeti *Ethica*'nın felsefi terminolojisine dökmeyi önerdiği kitabında, "Tanrı'nın bilgeliği"ni, "Düşünce sıfatının sonsuz kipi olan Tanrı fikri ya da sonsuz anlama yetisi olarak" tanımladıktan sonra şöyle devam ediyor: "Böylece denebilir ki, üçüncü tür bilgi alanında en yetkin usta olan İsa Mesih [*Christ*], [...] zihni aracılığıyla, Tanrı fikrinin kendini en yüksek düzeyde açığa vurduğu sonlu kiptir. [...] Spinoza'nın nihai sözü budur: Her birimiz az ya da çok 'cisimleşmiş Kelam'ızdır, ancak İsa Mesih herkesten çok böyledir."[32] Gerçekten de Spinoza'nın yapıtında bu ontolojik yorumu destekleyen ifadeler bulmak mümkün. Ancak, Hıristiyanlığın temeli sayılan İsa'nın gizemlerine ilişkin bu türden felsefi yorumlar Spinoza'nın çağdaşlarını tatmin etmemiş olacak ki, mektup arkadaşlarından Henry Oldenburg, *İnceleme*'yi okuyup aklı karışan birçok Hıristiyanın sözcülüğünü üstlenip, filozoftan "Dünyanın kurtarıcısı, insanlığın tek aracısı olan İsa Mesih ile onun cisimleşmesi ve kefaret ödemesi hakkındaki gerçek düşünceleri"ni "açıkça beyan etme"sini rica ediyor –Cisimleşme ve diğer "mucizeler" olmaksızın "ilahi vahyin kesinliği"nin tehlikeye girmesinden endişe ettiğini ekleyerek.[33]

Spinoza'nın cevabi mektubu *İnceleme*'ye göre daha açıksözlü, biraz da sert. Pavlus'un görüşlerini bir kez daha sahiplenip "yenilikçi Hıristiyanlar"a çattığı bu metinde, gerçek dini, mucizelerle ilgili hurafelerden ayırmaya çalışıyor. Bunlar dinin özü ya da temeli olmak şöyle dursun, yalnızca cehaletten kaynaklanan birer "kanı" onun gözünde. İsa'nın cisimleşmesini de böyle bir "kanı" olarak değerlendirdiğini şu satırlardan anlıyoruz:

32. A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier-Montaigne, Paris, 1971, s. 257-8.

33. Benedictus Spinoza, "71. Mektup", *Mektuplar/Toplu Eserleri I*, Çev. E. Ayhan, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2014, s. 332 (Yazının genelinde kullandığım terminolojiyle uyumlu olması için "dünyaya inme" ifadesini "cisimleşme" sözcüğüyle değiştirdim).

> [S]elamet için İsa'yı cismen tanımak gibi bir zorunluluk olmadığını; Tanrı'nın, kendini başta insan zihni ve bilhassa İsa Mesih olmak üzere bütün şeylerde açığa vuran ebedi oğlu, yani ebedi bilgelik konusunda bundan çok farklı bir görüş benimsenmesi gerektiğini söylüyorum. Bu olmadan kimsenin kutluluğa erişmesi mümkün değildir zira doğru ile yanlışın, iyi ile kötünün bilgisini ancak bu yolla öğrenebiliriz. Bu bilgelikse [...] her şeyden çok İsa vasıtasıyla kendini açığa vurduğundan, müritleri İsa'nın kendilerine açığa vurduğu kadarıyla bu bilgeliği telkin edebilmiş ve İsa'nın ruhuyla herkesten çok övündüklerini gösterebilmişlerdir. Belli Kiliselerin bunlara ilave ettiği, Tanrı'nın insan doğasına sahip olduğu yollu öğretiye gelince, ne dediklerini anlamadığımı açıkça belirtmiştim.[34]

O halde, cisimleşme öğretisi de gerçek dinle ilgisi olmayan bir kanı sadece. Selamete ya da kutluluğa götüren şey de, bu gibi kanılar değil, Tanrı'nın bilgeliğine erişmek. Öyleyse Pavlus'un "aklanmanın yalnızca imanla olacağı" şeklindeki sözünü,[35] herhalde, Tanrısal bilgeliğin her şeyden çok İsa Mesih'te tezahür etmiş olduğuna iman etmek olarak yorumluyor Spinoza. "Oğul"u da, *Kısa İnceleme*'de yaptığı gibi mecazi anlamda, Tanrısal ebedi bilgeliğe verilen adlardan biri olarak kullanıyor. Bu pasajdaki davranışı, İsevi terminolojiyi kullanarak Hıristiyanlığın en temel öğretilerinden birini yadsımak olarak niteleyebiliriz. Çelişkili görünen bir ifadeyle söylersek: Hıristiyan olmayan, ama Hıristiyanlığın dilini kısmen benimsemiş *felsefi bir İsacılık* Spinoza'nınki.

4. Kilise Öğretileri ve "Anlamama"

Bu mektupta ilginç olan bir başka nokta da, Spinoza'nın Kiliselerin ortaya attığı, Tanrısal bilgeliğe bir "kanı" olarak "ilave ettikleri" cisimleşme öğretisini "anlamadığını" belirtmesi. Buna benzer bir ifadeye, *Teolojik-Politik İnceleme*'de de rastlıyoruz.[36] Özellikle Kutsal Kitap ve teoloji konularında "anlamama" fiilini açıkça

34. Benedictus Spinoza, "73. Mektup", *A.g.e*, s. 336. "İsa'nın cismen var olduğunu tanımak" yerine "cismen tanımak" ifadesini öneriyorum; çünkü burada, sanırım, Pavlus'un "Mesih'i artık cismen/insan ölçülerine göre tanımama" (2 Korintliler 5:16) deyişine örtük bir gönderme var. Cisimleşme dogmasını reddederken Hıristiyanlıkta önemli yer tutan bu izleği ileri sürüyor Spinoza.

35. Romalılar 1:17.

36. *TTP*, Bölüm I, s. 59: "İsa hakkında bazı Kiliseler'in yaydıkları kanılara, onları reddetmek için bile olsa değinmiyorum. Çünkü içtenlikle itiraf edeyim ki onları anlamıyorum."

söylemsel bir strateji olarak kullanıyor Spinoza.[37] Bu tavrının bir sebebi, şüphesiz, Kiliseleri –özellikle ülkesinin resmi dinini temsil eden Kalvenci Kilise'yi– açıkça karşısına almak istememesidir. Bence bir diğer sebep de, Kilise öğretilerini gerçekten çok iyi tanımıyor olması. Ancak, "anlamama" her durumda kaçamak bir cevaptan fazlası Spinoza'nın düşüncesinde: İlgilendiği metinlerin ya da bu öğretilerin, doğal bir şey ya da geometrik bir nesne gibi, ilk nedenleriyle, upuygun bir biçimde kavranamayacağı da ima ediliyor burada. Dolayısıyla, başka birçok filozofta olduğu gibi, Spinoza'da da, kasıtlı sessizlik ya da geçiştirmeler, düşüncesini anlamak açısından değerli.

5. Peygamberler ve İsa

Bedensel Dolayımlar ve Zihinsel İletişim

Spinoza'ya göre "İsa Mesih" Tanrı'yla zihinsel ve dolaysız bir iletişim kuran en üstün "peygamber" olduğundan, aynı zamanda Tanrısal bilgeliğin kendini en çok açığa vurduğu insandır. Bu nedenle, "Eski Ahit" peygamberlerinden, dolayısıyla peygamberliğin kendisinden birçok yönden ayrılıyor. Peygamberler, imgelemleri son derece gelişkin, erdemlilik bakımdan kusursuz insanlar. İşte bu yetileri sayesinde, ahlaki bir kesinlik taşıyan, yani her koşulda adil ve yardımsever olanı salık veren peygamberlik bilgisine ulaşıyorlar. Ne var ki, Musa dahil olmak üzere hepsi, bu kesinliğin farkına varmak için, bedensel etkilenişlerinden türeyen öznellikleri uyarınca, sessel ve imgesel *göstergelere* ihtiyaç duyuyor; yani doğruluğun dışsal doğrulama ölçütüne. Oysa biliyoruz ki, Spinoza'ya göre "hakikatin/doğruluğun kesinliğine sahip olmak için, doğru fikirden başka hiçbir göstergeye gerek yok."[38] O yüzden, kendi doğruluğunun kesinliğiyle gelmeyen bir bilgiye sahip olmak, *Ethica* bağlamında, peygamberleri birinci tür bilgiye, yani imgelemin alanına giren upuygun-olmayan bilgiye yaklaştıran bir durumdur. Dolayısıyla, peygamberlikle ilgili

37. Blyenbergh'e yazdığı bir mektupta, "Ben kendi payıma, Kutsal Kitap'ı incelemeye birkaç yıl hasretmiş olsam da onu anlamadığımı, lafı hiç dolandırmadan söyleyebilirim..." diyor. Benedictus Spinoza, "Mektup 21", *Kötülük Mektupları*, Çev. A. Nahum, Norgunk Yay., İstanbul, 2015, İkinci Baskı, s. 82-3; *Mektuplar/Toplu Eserleri I*, s. 153.

38. Krş. Benedicte Spinoza, "İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme", *Söylem/İnceleme/Monadoloji*, Çev. A. Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1997, s. 66.

olarak "düşünme"den, "fikir"den ya da "kavram"dan söz etmek mümkün değil. Burada varsa yoksa sözcükler, imgeler, sesler, belirtiler, simgeler, göstergeler... Bunların hepsi de, bir bedenin kendine özgü etkilenişlerinin düzen ve zincirlenişine bağlı olarak şekilleniyor. Şeyleri ilk nedenleriyle bilmemizi sağlayan anlama yetisinin düzeninin bununla hiçbir ilgisi yok; çünkü diyor Spinoza, "kelimelerin ve imgelerin özü sadece cisimsel [bedensel] hareketlerden ibarettir ve bunlar hiçbir şekilde düşünce kavramını içermezler."[39]

Oysa İsa'da bu gösterge düzenini devre dışı bırakan zihinsel bir yetkinlik hali vardır. Zihin deyince de işin içine salt kendisiyle emin olunan bilgi, nedenlerin bilgisi, "akıl yürütme" ya da "sezgisel bilim" giriyor. Halbuki ne İsa'ya atfedilen bu zihinsel dolaysız iletişimi, ne de havarilere atfedilen akıl yürütmeyi Yeni Ahit metinlerinden çıkarsayabiliyoruz.[40] Tam tersine İsa, İncillerde rahatlıkla görülebileceği gibi, çoğunlukla mesellerle, yani imgeleme hitap eden sözcüklerle konuşuyor. Dolayısıyla, Spinoza'nın bu İsa anlayışını kendi felsefesine ait bir önerme olarak, kendi Tanrı ve bilgi kavrayışıyla birlikte okumak en doğrusu. Nitekim *Teolojik-Politik İnceleme*'de bu İsa figürünün felsefi boyutu gittikçe belirginleşiyor. Sözgelimi İsa'nın öğretisinin evrenselliği, zihinsel yetkinliğinin ölçütü olarak sunuluyor. Buna göre İsa'yla insanlık arasında, felsefeyle insanlık arasındakine benzer türden kuşatıcı, hatta kurtarıcı bir ilişki var. Önceki peygamberler hep Yahudilere yönelik ulusal yasalar, kurumlar, emirler getirmişken, İsa tüm insanlığa, yasa biçimine dökülmeyen hakikatlerle, neredeyse kavramlarla sesleniyor.

> İsa bir peygamberden çok Tanrı'nın ağzıydı. Gerçekten de Tanrı bazı şeyleri insanlığa İsa'nın zihni aracılığıyla açıkladı [...]. Bunu eskiden melekler aracılığıyla yapmıştı, yani yaratılmış bir sesle, hayallerle, vs... Bu nedenle, Tanrı'nın vahiylerini İsa'nın fikirlerine uyarladığını kabul etmek akla aykırı olacaktır. [...] Üstelik İsa yalnızca Yahudiler'e değil, ama tüm insanlığa ders vermeye gönderildi. Demek ki zihninin yalnızca

39. Benedictus Spinoza, *Ethica*, Bölüm II, Önerme 49, Not; *E* II, Ö 40, Not 2 (*Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, Çev. Ç. Dürüşken, Kabalcı Yay., İstanbul, 2011, s. 295, 263). Peygamberlere ait bilgiyle ilgili olarak ayrıca bkz. Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, Çev. A. Nahum, Norgunk Yay., İstanbul, s. 59, 292.

40. S. Pinès, "L.e *Traité théologico-politique* de Spinoza, Maïmonide et Kant", s. 369-70.

> Yahudiler'in fikirlerine uyarlanması yetmiyordu. O insanlığın evrensel fikirlerine ve öğretilerine, yani ortak ve doğru nosyonlara uyarlanmalıydı. Kuşkusuz Tanrı'nın İsa'da ya da zihninde, peygamberlerde olduğu gibi sözler ve görüntülerle değil, ama doğrudan ortaya çıkması bize yalnızca şunu anlatabilir: İsa vahyedilen şeyleri gerçekten algıladı ya da anladı. Çünkü bir şeyi anlamak, onu sözler ya da görüntüler olmadan yalnızca zihinsel olarak kavramaktır.[41]

İsa'nın Ortak Mefhumları

Yine Hıristiyan duyarlılığını okşayan ifadelerle bezeli bir pasaj bu. Örneğin "Tanrı'nın ağzı" nitelemesi, tıpkı "Tanrı'nın sesi"nde olduğu gibi cisimleşme izleğini çağrıştırıyor –Spinoza'nın gerçekliğini yadsıdığını gördüğümüz bir inanç. Bunların, Spinoza'nın felsefi açıdan şiddetle karşı çıktığı insanbiçimci ifadeler olması da cabası. Dolayısıyla, olsa olsa mecazi anlamda alınması gereken bu sözlerin ardına bakmak lazım. Bu satırları Spinoza'nın başka metinleri ışığında okuyunca, İsa'da dinsel yansımasını bulan felsefi yönelim hemen açığa çıkıyor. Öyle ki, bu paragrafı Spinozacı bilgenin Tanrı'yla ilişkisinin betimlenmesi olarak okumak bile mümkün. Burada göze çarpan en önemli kavram, "ortak mefhumlar." Spinoza felsefesinin anahtar kavramlarından biri bu. *Ethica*'da akıl yürütmenin temeli olarak, yanlıştan doğruya, upuyguna geçişin asıl olanağı olarak tanımlanıyorlar.[42] Buna karşılık, *Teolojik-Politik İnceleme*'de bu mefhumların İsa tarafından nasıl oluşturulduğu pek açık değil. Az önce belirttiğim gibi, evrensellik, tüm insanlığa hitap etme gereği, ulusal ve bedensel dolayımlardan kurtulmanın zemini olarak sunuluyor. Artık uyarlama diye bir gereksinim söz konusu değil, çünkü uyarlanacak tikel bir topluluk yok. Bundan dolayı, İsa'nın, önceki peygamberlerin sezdirmekle, buyurmakla yetindikleri (kendilerinin de ancak imgelemsel yetileriyle sezebildikleri) şeyleri "algıladığı, anladığı" söyleniyor. Öbür peygamberler Tanrı'yı tasarımlar ya da imgelerken, İsa gerçek anlamda "anlıyor", zihniyle "kavrıyor." Tanrı'nın vahyini "ebedi hakikat" olarak kavradığı için de, vahyi, kavrayış eksikliğini imleyen dinsel-siyasal yasalarla değil, evrensel doğa yasaları ve ahlak öğretileriyle ifade ediyor. Hakikatin asıl mecrası orası çünkü. Tanrı'nın zihnini dolaysızca anladığı ölçüde, kişisel, öznel yüklerinden arınıp, Tanrı'yla

41. *TTP*, Bölüm IV, s. 102.
42. Benedictus Spinoza, *Ethica*, Bölüm II, 40, Not 1.

bir bakıma özdeşleşiyor İsa –tıpkı Spinoza'nın *Ethica*'da "zihinsel Tanrı sevgisi"yle hedeflediği gibi.

V. Leo Strauss ve *Teolojik Politik İnceleme*'nin Muhatabı Sorunu

Makale boyunca *Teolojik-Politik İnceleme*'nin siyasal-teolojik hedeflerinden söz ettiğim için, son olarak Leo Strauss'un bu yöndeki yorumlarına değinmek istiyorum. Yirminci yüzyılın bu önemli siyaset felsefecisi de, "şifreli" bir yapıt olarak gördüğü *İnceleme*'nin anahtarlarından birini, kitabın Yahudi içeriği ile Hıristiyan üslubu arasındaki çelişkide arıyor. Bu çelişkinin çözümü için yapıtın hitap ettiği okur kitlesine, uyandırmak istediği etkilere dikkat kesilmek gerek ona göre. Spinoza'nın yapıtın girişinde "filozof okurum" diye seslendiği bu okur kitlesi, Strauss'un saptamasıyla, "Hıristiyanlar arasındaki kuvve halindeki filozoflar"dan oluşuyor. Bunlar Kutsal Kitap'ın otoritesini kabul etmekle birlikte, İsa'nın evrensel sevgi öğretisi üzerinden "felsefeye yükselebilecek" kişiler; yeter ki "Eski Ahit"in tarihsel olarak Yahudileri ilgilendiren ama on yedinci yüzyıl Avrupası için dersler de çıkarılacak siyasal boyutunun altında, Yeni Ahit'tekiyle özdeş basit bir ahlaki mesaj olduğunu görebilsinler. Spinoza'nın bu Hıristiyan aydınlardan bir beklentisi daha var muhtemelen; o da, Yahudi dininin (yani Rabinik Yahudiliğin) "Eski Ahit"in özünden ne denli uzak olduğunu *Teolojik-Politik İnceleme*'den öğrendikten sonra, örgütlü bir din olarak Hıristiyanlık ile İsa'nın öğretisi arasındaki mesafeyi de sorgulamalarıdır. Kiliselere ve her türden kurumsal teolojiye tepki duyan Hıristiyan çevrelerin bulunduğu bir ülke ve dönemde oldukça gerçekçi bir beklenti. Ama İsa'nın öğretisini (asıl "Hıristiyanlığı") Kiliselerden kurtarabilmek için, önce –deyim yerindeyse– "Eski Ahit"in Yahudiliğin elinden alınması zorunludur. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin Yahudi geleneğiyle bunca didişmesinin sebebi de bu işte. Strauss şöyle diyor:

> *İnceleme*'nin temel amacı Hıristiyanlığı Yahudi mirasından kurtarmak ise, Yahudi izlekleri doğal olarak tartışmada ön planda olacak; yazarın Yahudi geleneği hakkında Hıristiyan geleneğine göre daha derin bir bilgi birikimi olması da, Hıristiyanlıkla ilgili şeyleri Hıristiyanlara öğretme konusundaki otoritesini azaltmayacak, artıracaktır.[43]

43. Leo Strauss, "Comment étudier le *Traité théologico-politique* de Spinoza", s. 219.

Başka bir deyişle, Spinoza'nın "Eski Ahit" alanındaki yetkinliğini sergileyerek Yahudiliği eleştirmesindeki amaç, Hıristiyan okurlarının Yeni Ahit'te daha belirgin olan evrenselliği ve tinselliği kavramasını sağlamaktır. Çünkü Yahudiliğin aksine, buradan felsefeye ve özgürlükçü siyaset anlayışına açılmak mümkündür.

Eğer *İnceleme*'nin asıl muhatabı Hıristiyan okurlar, asıl hedefi de Radikal Reform yanlısı Hıristiyan çevrelerde inanç ve ifade özgürlüğü arayışını daha da güçlendirmek ise, Levinas başta andığım serzenişinde ancak kısmen haklı çıkar. Spinoza'nın derdi Yahudiliği ya da Yahudi düşüncesini dönüştürmek değil, içinde yaşadığı toplumun teolojik-politik yapısına müdahale etmek, bu yapının dönüşmesi için elverişli bir düşünsel ortam yaratmaktır. Demek ki, liberal Hıristiyan entelektüeli İsa üzerinden "felsefe"ye kazandırmak isterken, Yahudi entelektüeli "felsefe" üzerinden İsa'ya yakınlaştırmış olması, *Teolojik-Politik İnceleme* adlı tuhaf kitabın öngörülemeyen yan etkilerinden sadece biridir.

Beşiktaş, Şubat-Ağustos 2015

Spinoza, felsefe tarihinin aykırı siması. Platon'un "mağara benzetmesi"nde esaretten kurtulup çıkışı bulan, böylelikle güneşle, yani bilgiyle karşılaşan kadim dünyanın insanını, modern dünyanın tam göbeğinde tüm olumsuzlukları, başarısızlıkları, kederleri, olumlulukları, başarıları ve sevinciyle ortaya koyan bir ayrıkotu. Bir ve aynı kalan bilgeliği sadece düşüncesinde değil, hayatında da gösterebilmiş bir düşünürle karşı karşıyayız. Bu karşılaşma bizi felsefesinin farklı yönleriyle kuşatıyor ve "düşünmeyi unutmuş bir çağ"da bizi düşünmeye sevk ediyor. Spinozacı kavramlara atıfla, her "iyi karşılaşma"nın yapacağı gibi güçlendiriyor bizi bu. "Hurafeler" ve "önyargılar"la kuşatıldığımız, "insanların sanki özgürlükleri için savaşıyormuşçasına kölelikleri için savaştıkları" bir çağda, kendi gücümüzü, zihnimizin düşünme ve sorgulama kudretini bize yeniden tanıtıyor. Platon'un benzetmesine geri dönersek, mağaradan bir önderin peşi sıra değil, ancak kendi başımıza çıkabileceğimizi söylüyor.

Bu derlemede yer alan yazılar, sadece klasik felsefeyle sınırlı olmayan, hukuka, siyasete ve sanata da uzanan bir perspektif genişliğiyle, "Spinoza ile karşılaşmalar"ın türlü biçimlerini ele almakta: Felsefe tarihindeki karşılaşmalar, Hobbes, Locke, Kant, Hegel ve Jellinek ile Spinoza ilişkisi üzerine yazılar olduğu gibi, Macherey ve Deleuze'ün Spinoza'yla karşılaşmalarını ele alan yazılar da var. Spinoza'nın kendi karşılaşmalarını, kavramlarını ve eserlerini (Spinoza'nın beden ve düşünce, *fortitudo* ve barış, imge ve akıl kavramları, hak ile hukuk ilişkisini kurma biçimi, İsa ve Yeni Ahit üzerine söyledikleri, ilk eserleri, Spinozacı paralelizm) irdeleyen yazılar olduğu kadar, Şeyh Bedreddin ile Spinoza'yı yan yana getiren, Spinoza'yı sanatla buluşturan yazılar da var. Ontolojisinden hareketle özgürleşme siyaseti, tutkular teorisinden hareketle mizahın politikliği üzerine yazılar da. Özge Akarsu, Güçlü Ateşoğlu, Çetin Balanuye, Birden Güngören Bulgan, Eylem Canaslan, Özge Ejder, Bülent Eken, Savaş Ergül, Reyda Ergün, Gaye Çankaya Eksen, Bülent Gözkân, Orkun Güner, Nazile Kalaycı, Emre Koyuncu, Alber Nahum, Mehmet Şiray ve Çetin Türkyılmaz'ın katkılarıyla hazırlanmış olan bu derleme, Spinoza üzerine Türkiye'de giderek artmakta olan çalışmaların özgün örneklerinden biridir.