cogito

Spinoza: Taze Bir Nefes...



YAPI KREDİ YAYINLARI

cogito

Spinoza: Taze Bir Nefes…

Sayı: 99 Güz 2020

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 99 Güz, 2020
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Bu Sayının Editörleri:
GAYE ÇANKAYA EKSEN, ALBER EROL NAHUM

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Yayın Kurulu:
ZEYNEP DİREK, İMGE ORANLI
NAZLI ÖKTEN, ŞEYDA ÖZTÜRK,
EMRE ŞAN, ZEYNEP TALAY

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 5655

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi No: 161
Beyoğlu 34433 İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: cogito@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 44719

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Spinoza: Taze Bir Nefes...

11 • Gaye Çankaya Eksen - Eylem Canaslan - Türker Armaner - Alber Erol Nahum: Cemal Bâli Akal'la Söyleşi

39 • Eylem Canaslan: Spinoza'da İfade Özgürlüğünün Metafizik Temelleri

54 • Alexandre Matheron: *Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye Spinoza'nın Evrimi Problemi

72 • Alber Erol Nahum: Bir Spinoza İmgesinin İzinde: Modern Yahudiliğin Doğuşundan Ferisilik Eleştirisine

105 • Gaye Çankaya Eksen: Spinoza'da İnsanı İnsan Yapan Şey Üzerine

129 • Steven Nadler: Spinoza'nın *Etika*'sında Ebedilik ve Ölümsüzlük

156 • Türker Armaner: Tekillik ve Sonsuz

169 • Onur Eylül Kara: Ulus Baker'in Spinoza Pratiği

188 • Etienne Balibar: Spinoza: Kitle Korkusu / Kitlelerin Korkusu

211 • Hakan Yücefer: Filozof ve Çokluk: *Politik İnceleme*'nin Anti-Platonculuğu

Geçen Sayıdakiler

261 • Hasta Bir Dünyada Yaşlanmak

262 • Yazarlar Hakkında

Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

“Bana göre yaşadığımız dünya, daha iyi bir dünya arayışı içerisinde olması nedeniyle, gittikçe güzelleşmiştir. Fakat kim buna inanmak ister ki?”

“Rasyonalist, aydınlanmacı ve iflah olmaz iyimser” Karl R. Popper, otuz yıllık bir zaman dilimine yayılmış on altı makale ve bildirisinde, Platon, Hume, Spinoza ve Kant’ın felsefeye verdiği zararlardan sonsuz bilgisizlik âlemindeki eşitliğimize, Adorno’yla giriştiği “olguculuk tartışması”ndan “şişede yolunu bulamayan sinek” Wittgenstein’a karşı çıkışına, çokkatmanlı bir dünyanın kapılarını açıyor.

Daha İyi Bir Dünya Arayışı
Son Otuz Yılın Makaleleri ve Bildirileri
Karl R. Popper
Çeviren: İlknur Aka
Cogito, 259 s.



YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

YapıKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber yapikrediyayinlari

Spinoza: Taze Bir Nefes...

Spinoza gibi Deleuze de yaşamının uzunca bir dönemini tüberküloz ile mücadele ederek geçirmişti. Susan Sontag'ın *Bir Metafor Olarak Hastalık*[1] adlı metninin hemen başlarında dediği gibi tüberküloz hastalarının hepsinin ortaklaştığı, açıkça gözlemlenebilir deneyimler vardır, bunların tamamı Deleuze ve Spinoza için de geçerliydi; ama en çok da vücudu sarsan öksürük, derin bir nefes alma isteği, daha çok nefes alma isteği... Nefes almakta zorlanmanın ne demek olduğunu iyi bilen Deleuze'ün düşüncesinde, belki de bu nedenle, "taze bir hava", "taze bir nefes alma", "güçlü bir rüzgâr" ifadesi tekrarlarla karşımıza çıkıyordu. Başka filozoflardan söz ederken de, derin bir övgü biçimini alıyordu Deleuze'de bu ifade. Örneğin çağdaşı Sartre'dan "o bizim "dışarımız"dı [....], arka avludan gelen rüzgârdı", "o hafif bir rüzgâr, taze bir nefes alma imkânıydı" diyordu. Bu zorlu hastalık deneyimini yüzyıllarca arayla Spinoza ile paylaşan Deleuze Hollandalı filozoftan söz ederken de şöyle diyecekti *Diyaloglar*'da: "O bana, onu ne zaman okusam beni sırtımdan iten bir rüzgâr etkisi yaptı."[2]

Tüm dünyanın yeniden korkusuzca taze bir nefes almayı beklediği bir dönemde, insanların nefes alma fonksiyonlarını ölümcül biçimlerde etkileyebilen yeni bir virüsle tanıştığımız zamanlarda hazırladığımız Spinoza dosyasını açarken, Spinoza'nın yirmi yılı aşkın bir süre boyunca nefes darlığı çektiğini düşünmemek mümkün değildi. Spinoza'nın ilk biyograflarından Colerus'un yazdığı gibi, muhtemelen kendisinden önce tüberkülozdan ölen aile fertlerinden Spinoza'ya miras kalan bu hastalık Spinoza'yı yaşamının uzun bir bölümünde hem bedensel hem sosyal olarak son derece temkinli bir insan olmak zorunda bırakmıştı. Spinoza'nın yaşamının büyük bir bölümünde tüm

1 Susan Sontag, *Metafor Olarak Hastalık – AIDS ve Metaforları*, çev. Osman Akınhay, Can Yayınları, 2015.

2 Gilles Deleuze – Claire Parnet, *Diyaloglar*, çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1990, s. 31.

karşılaşmalarını (yediği şeyler, yaşadığı yerler, girdiği sosyal ortamlar vs.) bu hastalığın etkilerini minimize etmek üzere düzenlediğini söyleyen yorumcular, Spinoza düşüncesinin bazı uğraklarını hastalığın geri çekilişiyle, bazılarını ise hastalığın kendini daha yoğun hissettirdiği dönemlerle açıklıyor. Biz ise, taze bir nefesi içimize çeker gibi Spinoza düşüncesinin olumlayıcı gücüne ve metinlerinde açıkça ortaya koyduğu düşünce hatlarına odaklanmayı tercih ediyoruz ve Deleuze'ü "sırtından ittiren" o kuvvetli rüzgârı arkamıza alıp, Türkiye'de son yıllarda gitgide artan bir ilgiyle okunan Spinoza düşüncesinin etik, metafizik ve politik katmanlarına dair güncel tartışmalar açmayı hedefleyen telif yazıları ve çeviri metinleri ilginize sunuyoruz.

Spinoza dosyası Cemal Bâli Akal'la yaptığımız söyleşi ile açılıyor. Spinoza çalışmalarına 1970'li yıllarda başlayan ve 2000'li yılların başından itibaren de Spinoza üzerine Türkçe, Fransızca ve İspanyolca çok sayıda yayın yapan Cemal Bâli Akal bir hukuk ve siyaset kuramı bağlamında Spinoza'yı düşünsel ve yazınsal üretiminin hep merkezinde tutuyor ve *Varolma Direnci ve Özerklik*, *Kimlik Bedenin Hapishanesidir* (R. Ergün'le), *Hukuk ya da Kukla Tiyatrosu*, *Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a. Güncel Müdahaleler* (E. Canaslan'la), *Spinoza Hukukçuya Ne Söyler?* (E. Antalyalı'yla) gibi kitaplarının yanı sıra *Teolojik-Politik İnceleme*'yi Reyda Ergün'le birlikte Türkçeye kazandırarak, Türkiye'de Spinoza literatürünü hem bir çevirmen olarak hem de hukukçu gözüyle zenginleştiriyor. Spinoza'yı ele alırken asli odağı Spinoza'nın hukuk ve siyaset kuramı içinde ele alınışı ve Spinoza'nın modern düşünce içindeki yeri olan Cemal Bâli Akal, Spinoza'nın edebiyat metinlerinde ortaya çıkış biçimleriyle de yakından ilgileniyor; Reyda Ergün'le birlikte hazırladığı *Özgürlüğün Geleceği Yoktur* adlı kitabı bu yakın ilgi ve araştırmaların ürünü. Eylem Canaslan ve Türker Armaner'in de sorularıyla katkıda bulunduğu söyleşide Cemal Bâli Akal'ın kitaplarında yer alan belli başlı temalara dair ilham verici bir sohbet içinde Akal'ın yirmi yılı aşan Spinoza temelli bakış açısının işleyişini takip etmek mümkün.

Eylem Canaslan'ın "Spinoza'da İfade Özgürlüğünün Metafizik Temelleri" başlıklı yazısında *Etika,* kanaat ifadesinin bir problem olarak ele alındığı zemin olarak karşımıza çıkıyor. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin çok belirgin bir teması olarak ele alınmasına alışkın olduğumuz Spinozacı ifade özgürlüğü anlayışı, burada, *Etika*'nın kanaat analizleriyle birlikte irdeleniyor. *TTP*'de politik bir hak olarak ortaya koyulan ifade özgürlüğü, *Etika*'daki metafizik temelleri üzerinden incelendiğinde, zihinler çoğulluğu anlayışına doğru açılan ve Spinoza

düşüncesinin farklı düzlemleri arasında bir tür devamlılık kuran bir tema olarak yeni boyutlar kazanıyor.

Eylem Canaslan'ın yazısını, Alâra Kuset'in özenli çevirisiyle Türkçeye aktarılan Alexandre Matheron'un "*Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye Spinoza'nın Evrimi Problemi" başlıklı yazısı takip ediyor. *Individu et Communauté chez Spinoza* [*Spinoza'da Birey ve Cemaat*] adlı kitabı başta olmak üzere, Spinoza düşüncesini metafizik, etik ve politik veçheleriyle bütünlüklü bir felsefi sistem olarak yorumlayan pek çok çalışmanın yazarı Matheron. Bu makalesi de, Spinoza'nın politik teorisinin iki ana metni arasındaki farka, dönüşüme ve sürekliliğe dair çözümlemeleriyle bu alanın ikincil literatüründe en çok okunan ve gönderme yapılan metinlerden biri. Onun için, bu klasikleşmiş çalışmanın Spinoza'ya ilişkin kaynakları Türkçeden takip eden okurlara ulaşmasını önemsiyoruz. Sıkı bir metodoloji kurarak ve derinlikli bir Spinoza yorumu ortaya koyarak şu soruya cevap veriyor Matheron: Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'de, Devlet'in oluşumunu sözleşmeci terimlerle ele alırken, daha sonra *Politik İnceleme*'de toplumsal sözleşme diline başvurmaktan vazgeçer; bu gerçekten bir evrim midir yoksa sadece öyle mi görünür?

Alber Erol Nahum, yazısında, Türkiye'deki Spinoza okumalarında pek yer verilmeyen bir konuyu, yani Spinoza'yla Yahudilik arasındaki ilişkiyi, özgül bir sorunsal üzerinden tanıtmaya ve incelemeye girişiyor. Yazı, esasen, çoğu yerde birbiriyle iç içe geçen iki eksende ilerliyor: Spinoza'nın 18. yüzyıldan itibaren Yahudi düşünürlerce belli şekillerde alımlanarak modern Yahudiliğin kurucu figürü konumuna getirilmesi ve Spinoza'nın Kutsal Kitap çözümlemesi bağlamında yürüttüğü Ferisilik-Rabbani Yahudilik eleştirisi. Yazının ana sorunsalı ise Yahudi halkının "sürgün" koşullarında varlıkta kalmasının dayanakları ve bu "varlıkta sürüp gitmenin" modernlikle birlikte alabileceği biçimler. Nahum, bu zemin üzerinde, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yanı sıra, modern ve çağdaş yazarların kimi yapıtlarına da uğrayarak, Spinoza'nın Yahudilik kavrayışının "ne olduğu" kadar, Yahudilik içinde "nasıl okunduğunu" ve hangi teolojik-politik düşüncelere kaynaklık ettiğini sorguluyor.

Gaye Çankaya Eksen'in "Spinoza'da İnsanı İnsan Yapan Şey Üzerine" başlıklı yazısı "Bir insan bedeni için iyi ya da faydalı olan nedir?" sorusundan hareket ediyor ve Spinoza'nın insan bedenine özgü karmaşıklık, bileşiklik derecesine vurgu yaparak, "kendi dışındaki bedenleri çok çeşitli biçimlerde etkilemeye elverişli olma/yatkın olma ve kendi dışındaki şeyler tarafından çok çeşitli biçimlerde etkilenmeye elverişli olma" olarak tanımladığı yetkinlik

anlayışını ele alıyor. Bu türden bir yetkinlik anlayışının Spinozacı *conatus* kavramına bağlı temel, çatışmalı, ilişkisel varlıkta kalma stratejileriyle gerilim içinde nasıl bir yaşam önerisine dönüştüğünün izini sürüyor ve Spinoza düşüncesinde insanı diğer tekilliklerden ayıran şeyin bizi aklın işleyişinden başka bir yerde beklediğine işaret ediyor. Bu yazıyı takip eden, deneyimli Spinoza çevirmeni Emine Ayhan'ın özverili çalışmasıyla Türkçeye aktarılan, Steven Nadler'ın "Spinoza'nın *Etika*'sında Ebedilik ve Ölümsüzlük" başlıklı yazısında ise Spinoza'nın sisteminde neden kişisel ölümsüzlük fikrine yer olmadığı ve olamayacağı tartışılıyor. Nadler Türkiyeli okurun tanıdığı bir Spinoza uzmanı. Capcanlı bir yaşamöyküsü olmanın ötesinde, Spinoza düşüncesine bir giriş olarak okunabilecek *Spinoza: Bir Yaşam* başlıklı çalışmasının Türkçeye çevrilmiş olması bu alanda çalışan herkes için büyük bir kazanç.[3] Burada yayımladığımız makalesinde ise Nadler, Spinoza düşüncesinde ruhun ölümsüzlüğü tartışmasında farklı pozisyonları tek tek ele aldıktan sonra, titiz bir *Etika* analiziyle desteklediği kendi yorumunu ortaya koyarak, bu temayla ilgilenen okura geniş bir okuma listesi de sağlamış oluyor. Türker Armaner'in "Tekillik ve Sonsuz" başlıklı yazısı ise Spinoza'nın, Lodewijk Meyer'e Rijnsburg'dan yazdığı 20 Nisan 1663 tarihli mektubunda, "sonsuz problemi"yle ilgili olarak öne sürdüğü üç ayrımla açılıyor ve üç temel soru çevresinde şekilleniyor: Sonsuz olan bir şeyden sonlu parçalar nasıl çıkabilir? Ebedi olan bir şeyin parçaları nasıl süreye tabi olabilir? Tekilliğin sınırı ve Doğa'nın içindeki yeri nedir?

Türkiye'de Spinoza okumalarına belirgin bir yön vermiş olan Ulus Baker'in Spinoza'ya odaklanan üretimine bu sayıda yer vermemizi mümkün kılan Onur Eylül Kara'nın "Ulus Baker'in Spinoza Pratiği" başlıklı yazısı Baker'in yoğun Spinoza uğraşının yakın takibini içeriyor. Onur Eylül Kara'nın vurguladığı hususlardan biri, Ulus Baker'in Spinoza'ya pratik açıdan yaklaşmasının özgünlüğü. Baker'in, bu yaklaşımla Spinoza felsefesinde bulduğu ve büyüttüğü özgürlük siyaseti bütünlüklü bir biçimde bugünün okurunun ilgisine sunulmayı fazlasıyla hak ediyor. Bu yazının ardından, Ulus Baker gibi, çağdaş Spinoza okumalarını, kendi özgün politik perspektifiyle şekillendiren bir başka önemli yorumcuya, Etienne Balibar'a ve onun pek çok açıdan ilham verici olan klasikleşmiş metnine, "Spinoza: Kitle Korkusu / Kitlelerin Korkusu"na geçiyoruz. Makalenin Fransızca başlığında ve metnin birçok yerinde geçen "la crainte des masses" tamlamasının içerdiği ikili anlamın, yani hem "kitlelerden

3 Steven Nadler, *Spinoza: Bir Yaşam*, çev. Anıl Duman ve Murat Başekim, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

duyulan korku", hem de "kitlelerin duyduğu korku" şeklinde anlaşılabilecek bu ifadenin önümüzde açtığı politik ufukta Balibar yönetenlerin kitlelere saldığı korku kadar, kitlelerin yönetme ya da siyasi eylemde bulunma durumunda olanlarda, dolayısıyla devlette yol açtığı korkuyu da ele alıyor. Bu karşılıklı korkunun nasıl olup da bir dengeye kavuşacağını, böylelikle de daha yapıcı başka kuvvetlere yer açacağını, ya da aksine nasıl olup da kendi kendini canlı tutarak toplumsal bedeni çözülme tehdidiyle karşı karşıya bırakacağını Spinoza düşüncesi içerisinden anlatmaya girişiyor. "Kitleler", diyor Balibar, "doğal kuvvetlerin ya da maruz kaldıkları şiddetin sonucu olarak deneyimledikleri dehşet arttıkça, daha tekinsiz ve kontrol edilemez hale gelirler ve tiranca bir iktidarın fiiliyatta kitleler karşısında gizliden gizliye hissettiği savunmasızlık duygusu arttıkça, söz konusu şiddet de daha ölçüsüz bir hal alır." Bizce güncelliğini hiç kaybetmeyen bu metnin Türkçe çevirisi Kerem Eksen'e ait; oldukça zorlu bir dilsel dokuya sahip olan bu metnin Türkçeye titizlikle aktarılmış ve dosyamızda yerini almış olması bizim için değerli.

Sayıyı hazırlarken, bu dosyanın, Spinoza'yı bir başka filozofla karşılaştıran ya da Spinoza düşüncesinin içeriğini başka düşünme biçimlerinin gücüne oranla tartışan yazılardan değil, Spinoza'yı kendi bağlamında ele alan ve Spinoza'ya özgü düşünme biçimlerine odaklanan yazılardan oluşmasını hedefledik. Bu anlamda, dosyanın kapanışında yer alan Hakan Yücefer'in "Filozof ve Çokluk: *Politik İnceleme*'nin Anti-Platonculuğu" başlıklı yazısı bir istisna oluşturuyor. Bu yazının bir başka istisnai yönü de benimsediği ve geliştirdiği felsefi pozisyon. Filozof karşılaştırmalarını konu alan analizlerin meşruiyetini sorunsallaştırarak başlayan yazısında Yücefer, Spinoza'nın artık çoktan kabul görmüş ve tartışılmaya gerek bile görülmeyen "anti-Platonculuğu"na alternatif bir perspektiften bakmayı öneriyor. Platoncu "filozof kral" fikrine Spinoza'nın açıkça mesafe alışını yeniden değerlendiriyor ve iki düşünürü, özellikle "filozof kral" teması üzerinden, mutlak bir karşıtlığın tarafları olarak değil, düşüncenin "gri bölgeleri"nde buluşabilen filozoflar olarak ele alıyor.

Bu sunuşu bitirirken teşekkür etmekten mutluluk duyacağımız pek çok kişi var. Öncelikle kendisiyle yaptığımız söyleşide sorularımıza verdiği cevaplar için Cemal Bâli Akal'a ve bu sayıya yazılarıyla ve çevirileriyle katkıda bulunan herkese gönülden teşekkür ederiz. Tarihin hepimiz için son derece sıra dışı olan bir uğrağında, pandemi gibi beklenmedik ve ağır bir gündemin belirlediği bir dönemde özverili çalışmalarıyla bu sayıyı zenginleştirdiler. Tüm yayına hazırlık sürecinde büyük emek veren *Cogito*'nun editörü Şeyda Öztürk'e ve bu

sayıyı hazırlama fikrini ortaya attığımız günden beri bizden desteğini esirgemeyen Nazlı Ökten'e de çok teşekkür ederiz. Spinoza sayısının hazırlanmasına yalnızca kapsamlı bir yazıyla değil aynı zamanda zihin açıcı önerileriyle de katkı yapan Hakan Yücefer'e, fikir alışverişinde bulunduğumuz ve cömert yorumlarıyla bize destek veren Yusuf Yıldırım'a, Ece Eldem'e, Arif Yıldız'a ve Ömer Şentürk'e de özel birer teşekkür borçluyuz. Son olarak *Cogito*'nun Spinoza sayısının hazırlanmasına Bilimsel Araştırma Projeleri kapsamında[4] destek veren Galatasaray Üniversitesi'ne teşekkür ederiz. Umarız bu dosya Türkiye'deki Spinoza okumaları için yeni bir nefes olur.

Gaye Çankaya Eksen

4 Galatasaray Üniversitesi BAP proje başlığı: "Güncel Spinoza Tartışmaları", Proje kodu: 19.501.001

Cemal Bâli Akal'la Söyleşi

GAYE ÇANKAYA EKSEN – EYLEM CANASLAN
TÜRKER ARMANER – ALBER EROL NAHUM

Gaye Çankaya Eksen: Spinoza üzerine uzun zamandır Fransızca, İspanyolca ve Türkçe yazılar, kitaplar yazıyorsunuz. Türkiye'de Spinoza üzerine çalışmaya ilk başladığınız yıllarda temel motivasyonunuz neydi? O yıllarda Türkiye'de Spinoza üzerine yapılmış çalışmalar ne durumdaydı?

Cemal Bâli Akal: 1970'li yılların sonlarında düzenli okumaya başladığım Spinoza üzerine 2000'li yılların başında yazmaya oturdum. Hukuk ve hak kuramı, siyaset kuramı ve bu dalların edebiyatla ilişkisi çerçevesinde düşünürü ele aldığım ilk iki kitap 2004'te yayımlandı. O sırada Türkiye'de, Hilmi Ziya Ülken'in *Etika*, Aziz Yardımlı'nın *Törebilim* ile *İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme* başlıklı çevirileri dışında, Spinoza üzerine yayımlanmış tek kitap Solmaz Zelyüt'ün 2003 tarihli *Spinoza*'sıydı –Tülin Bumin'in 1996'da yayımlanan *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*'sı bütünüyle Spinoza düşüncesine ayrılmış değildi. Yine 2004'te yukarıdaki kitaplara Moris Fransez'in *Spinoza'nın Taosu* ile Kazım M. Arıcan'ın *Spinoza'nın Tanrı Anlayışı* eklendi. Bu tarihten önce Spinoza düşüncesi hakkında yayımlanmış makale sayısı da fazla değildi; ulaşabildiğim 11 makalenin yazarları Kazım M. Arıcan, Ahmet Arslan, Ulus Baker, Mehmet Bayrakdar, Mustafa Cemal, Atilla Erdemli, Haluk Sunat ve Nermi Uygur'du.

Motivasyona gelince, hukuk ve siyaset kuramı içinde Modernite ve modern düşüncenin başlangıcı üzerine çalışırken Spinoza'yla karşılaşmamam mümkün değildi. Kaldı ki 70'li yılların başından 2000'lere uzanan ve hâlâ süren Spinoza eksenli bir yoğun okumalar bütünü, dönemin sorunsalına ilişkin olan ve Spinoza'yı aykırı bir modern sayan çözümlemeleriyle beni de etkile-

mişti. Bunun ötesinde, düşünce tarihi üstüne çalışanlar, kendilerine en uygun düşüncenin sözcüsü oldukları ya da yalnızca onları öyle sandıkları için, bazı düşünürleri ayrıcalıklı sayarlar. Spinoza da hem söylediğini düşündüklerim hem de onun üstünden benim söyleyebildiklerimle ayrıcalıklı düşünürüm olmuştu; ama tek o değil tabii, başka ayrıcalıklı düşünürlerim de var. Yine de Spinoza dahil hiçbirinin gözü kapalı müridi, Spinoza'nın da hiç istemeyeceği gibi düşünceyi dogmaya dönüştürenlerden biri değilim.

Şunu da itiraf edeyim: 2000'li yılların başında ülkede Spinoza düşüncesi bugünkü kadar ilgi toplasa ve çalışma konusu yapılsaydı, bu düşünceden etkilenmeye, hakkında yazılanları okumaya, çalışmalarımı sisteminin süzgecinden geçirmeye devam ederken, muhtemelen üstüne yazmak için az tanınan bir adı seçerdim.

Eylem Canaslan: Çeşitli yazılarınız ve konuşmalarınızda, bazen size atfedildiği gibi felsefeci olmadığınızı, aslen bir hukuk kuramcısı olarak felsefeden yararlandığınızı belirtiyorsunuz. Okurlarınız iyi bilir, bu bakımdan Spinoza sizin için çok önemli bir kaynak. Onun felsefesi, özellikle de zorunluluk ve belirlenim kavramları, hukuk kuramınızı nasıl etkiledi?

C.B.A.: Yukarıda da söylediğim gibi hukuk, hak ve siyaset kuramları alanlarında da çalıştığımdan Spinoza zaten bu çalışmalar içinde yer vermem gereken bir düşünürdü. Hukukun kuramdan azade olduğunu sananlar için Spinoza üstüne çalışmak bir fantezi olarak görülse ve onları ikna etmek mümkün olmasa da *Teolojik-Politik İnceleme* öncelikle ifade özgürlüğü, *Politik İnceleme* de siyasi hâkimiyet biçimleri ve demokrasi üstüne bir kitaptı. Sonra, bu tüketilmesi mümkün olmayan kuramsal alanda çalışan herkes gibi ben de çalışmamı sınırlamak zorundaydım. Karşılaştırmak, benzerlikler ve farklılıklara göre hem genel hem güncel sonuçlar çıkarmak için öncesine ve sonrasına sık sık gönderme yapsam da alanımı önce Modernite, onun içinde de modern düşüncenin başlangıcı ya da 15-17. yüzyıllarla sınırladım. Spinoza yine oradaydı. Her çalışma öncelikle konusunu tutarlı bir düşünsel hat üstüne oturtmak zorunda olduğundan ve ben de Modernite'yle modern değerleri koşulsuz kabul etmekten ya da yüceltmektense, nesnel bir inceleme konusu olarak, onları gerçek nedenleriyle, neyse öyle görmeye çalıştığımdan eleştirel bir yaklaşımı benimsemiştim. Bu eleştirel yaklaşımla, Spinoza'yı modern sözleşmeci devlet düşünürlerinden farksız sayıp öyle yorumlayanlardan ya da bu konuda onun konvansiyonel olmadığını fark edip yok sayanlardan ayrıldım. Onun

modern yanlarını reddetmeden, özellikle sisteminin bir Modernite eleştirisine yolu açtığını, ama bunu Modernite öncesinden bir başka muhafazakârlıkla değil, Modernite içinden, onu aşmak için yaptığını düşündüm. Bu, Spinoza sisteminin temel taşlarının bu alanda çalışanların seçmek zorunda oldukları yöntemlerden birine uygun olduğu savıydı. İdealist, düalist, tabii hukukçu olmadığımdan, yöntemim zorunlulukla bu tavra karşıttı. Konuyu materyalist, içkinci, monist, nominalist, göreci bir yöntemle ele alırken, Spinoza'nın sisteminin bu yöntemsel arayışı mükemmelen karşıladığını düşündüm. Tüm Spinoza yorumcuları aynı kanıda olmasa da benim onu ele alış tarzım buydu ve düşüncesini böyle yorumlamasaydım, Spinoza'nın bana söyleyeceği ve söyletebileceği bir şey olmazdı.

Düşünce dünyasında bazı adları yorumlayanların deyim yerindeyse moda olmasının, nitelikli çalışmalara yol açtığı kadar, tekyanlı bir okumayla bir tür düşünsel kısırlık ve tembellik yarattığını da düşünüyorum. Sonunda herkes hep aynı yorumcular üstüne konuşmaya başlıyor, bazen iyi hazmedilmemiş tekrarlar ezbere dönüşüyor ve hedef adların düşünsel çerçevelerinin zenginliği, oradaki çok sayıda kayda değer düşünürle birlikte atlanabiliyor. O zaman da sözü edilen düşünürü daha iyi anlama imkânı verecek bir çeşitlilikten yoksun kalınıyor. Herhangi bir örnekle ve Spinoza'ya uzanan sayısız düşünsel koldan yalnızca biri olarak, İbn Rüşd'den Padova Okulu'na, sonra Pomponazzi, Cardano, Vanini'ye, onlardan da Spinoza'ya uzanan yolu bilmek hem natüralizmin hem de düşünsel sürecinin kavranmasını sağlardı. Bu hat, "üç tür bilgi"nin, *sub specie aeternitatis*'in, *amor intellectualis Dei*'nin fikir olarak Spinoza'dan önce de var olduklarını, ama Spinoza sistemi içinde bütünleyici yeni bir anlam kazandıklarını gösterirdi. Bunlar gibi, zorunluluk ve belirlenim düşüncesini de yukarıda saydığım ve bence birbirleriyle mükemmelen uyumlu olan yöntemsel unsurların içerdiği kanısındayım. Ancak özgür irade karşıtlığı da Spinoza'nın mucidi olduğu bir düşünce değil. O da bu düşüncede, içkinci bir sisteme ve yöntemine göre, diğer unsurlarla uyum içindeyse anlam kazanıyor; o bütünde eriyemeyecek sair unsurlar da Spinoza'nın olsalar ya da ona atfedilseler bile dışarıda kalıyor.

Özgür irade sorunu her dönemin en çok tartışılan sorunlarından biri olmuş ve düşünürleri Spinoza'nın da dahil olduğu geniş bir yelpazede kabaca özgür iradeciler ve karşıtları olarak bölmüştür. Bu tartışmaların ayrıntısına girmeden, özgür iradenin sorgulanmasının hemen gündelik ve sıradan itirazlara yol açtığını söylemeliyim. Her insan çaresiz kalmadığı her durumda, özgür seçimler

yaparak yaşadığına ilişkin bir yanılsamaya kapılmaya hazırdır. Seçeneklerle karşılaştığında, onları karşısına çıkaran sonsuz bağlantıları, biyolojik-psikolojik zorunluluklar da dahil hiç düşünmeden, sonucu onun için iyi ya da kötü olsun, bağımsızca aralarından birini seçtiğini sanabilir. Ama karşımıza çıkan seçenekler arasında yaptığımızı sandığımız seçimin ânı değildir belirleyici olan, onların karşımıza çıkmasına yol açan sonu gelmez karşılaşmalardır. Bedreddin'in Spinoza'dan çok önce söylediği gibi, insan yalnızca gaflete düşerek özgür irade ile seçim yapabileceğini hayal eder. Ben de iyi ile kötü arasında bağımsızca seçim yaparak bir başka dünyayı hak edeceklerine inananların özgür iradeci olmasını makul karşılıyorum, ancak böyle bir gelecek beklentisi olmayanların kısacık sonlu hayatlarında özgür iradeye inanmalarını sorunlu buluyorum.

Bu bir yana, özgür irade meselesinin, elbette kısmi bir özgürlük de içerebilecek kişisel seçimleri aşan asli bir kuramsal boyutu vardır ve onun çok önemli olduğunu düşünüyorum. Sorun genetik bir yaklaşımla, insanlığın sosyal-hukuki-siyasi başlangıcına gidildiğinde daha aydınlatıcı olur ve kolay çözülür. İdealist olmayan bir yaklaşım o başlangıçta hiçbir şeyin iradeyle kurulmuş olamayacağını kanıtlar. Sosyallik tarihindeki ilk nedenin ardından gelen sonuçlar kısmi iradeleri devreye soksa da kaynağın zorunluluk ve belirlenim olduğu gerçeği değişmez. Meseleye her daim ortaya atılan kısır bir "seçim yapıyoruz ya da yapamıyoruz" iddiasından değil, bu kuramsal temelden yaklaşılmalıdır.

Türker Armaner: *Hukuk ya da Kukla Tiyatrosu*'nda yer alan "Ahlak ya da Giyotin" makalesindeki Dupouey alıntısına atıf yaparsak; Spinoza'nın sistemini göz önüne aldığımızda, Covid-19 virüsü eylemlerinden sorumlu mudur?

C.B.A.: Dupouey'den seçilen bu alıntıyı yineleyeyim, çünkü cevabı hemen hemen ortaya çıkarıyor: "Marki de Sade'ın kendine sorduğu soru şuydu: Neden katil eyleminden (ahlâki açıdan) sorumlu tutulur da, veba ya da kıtlık yol açtığı ölümlerden sorumlu tutulmaz? Eninde sonunda katil de elinde olmayan, seçmediği çeşitli nedenler yüzünden öldürmeye belirlenmiştir. Aradaki farkın nedeni, der Sade, cinayeti işleyen kişiyi –daha doğrusu bedenini– ele geçirmenin ve ona acı çektirmenin ya da onu öldürmenin maddi açıdan mümkün olmasıdır: Veba ya da kıtlığı işkence aletine yatıramaz ya da yakamayız, ama ikisini de insana yapabiliriz; işte onu kabahatli saymamızın nedeni de budur. Bunları yapabiliriz, çünkü maddi açıdan bunları yapmak elimizdedir ve yalnızca bundan sonra –devasa bir tersine çevirme işlemiyle– bu intikam arzusu için 'prezantabl' bir doğrulama icat ederiz. Suçluya, tabii belirlenmelerin

etkisinden kurtulabileceğine dair şu aşırı ölçüsüz gücü yakıştırırız; 'özgürlük' ya da 'özgür irade' dediğimiz gücü".

Bence eski rejimin olduğu kadar yeni rejimin de ve her türlü rejimin de karşıtı olan Sade, Spinozacı özgür irade reddini iyi anlayanlardan biriydi; natüralist Vanini ve Holbach yanında Spinoza'ya da açıkça gönderme yapıyordu. Ne yazık ki çoğu yok edilmiş, bir o kadarı da ciddi kesintilere uğrayarak –sanılacağının aksine kesintiye uğrayan bölümler cinsel içerikli olanlardan çok düşünsel olanlarmış– yayımlanmış devasa eserinin salt pornografik bir bütün sayılarak okunması ve öyle yorumlanması bu Preromantik düşünürün önemini göz ardı ettiriyor, onun hak ettiği biçimde anlaşılmasını engelliyor. Oysa pornografi ataerkilliğin siyasi arenadaki gösterilerinden biriyse kesinlikle orada olmayan Sade, özgür irade yoksa yasa karşısında sorumluluk diye adlandırılacak şeyin sözde hakikat olacağını ya da Tabiat'ta olup bitenler gibi gerçek olamayacağını biliyordu. İzlediği Spinoza da zaten tabii yasa diye bir şey olmadığını, tabii hukuk denen şeyin efsane olduğunu, suçun, akılsızlığın, deliliğin Tabiat'ta hiçbir anlam ifade etmeyeceğini söylemişti. Yalnızca sosyallik içindeki bir hâkimiyet ve onun sözde hakikati olarak hukuk, suçlu bulunanı suçsuzdan, sorumlu tutulanı sorumsuzdan iyi kötü ayırabilse de sosyalliği kuşatan Tabiat'ta ya da Evren'de –Spinoza'nın ünlü parolasını böyle okuyorum– bunun bir karşılığı yoktu. Orada değer farklarının ortadan kalktığı sayısız parçadan oluşmuş bir bütünde, güçleri çeşitli koşullara göre artan ya da azalan tekil varlıkların karşılaşması söz konusuydu; sıfır sorumlulukla birbirlerini güçleri oranında yok ederken bile.

Gaye Çankaya Eksen: *Varolma Direnci ve Özerklik*'te Spinoza'nın felsefe yapma özgürlüğünün bir inanç özgürlüğü olarak ele alınamayacağından söz ediyorsunuz ve "inanç özgürlüğü" ve "ifade-felsefe yapma özgürlüğü" arasında bir ayrım yapıyorsunuz. Böyle bir ayrımın son derece işlevsel bir karşılığı var Spinoza'da, biraz bu ayrımı açabilir miyiz?

C.B.A.: Gerçekten de bu ayrımın Spinoza'da çok belirgin bir karşılığı var. Ama önce sadece bir sözcük olan özgürlüğün, sonra da inanç özgürlüğü sözcüklerinin içini bir başkası farklı doldurduğunda, bu özgürlüğün, içi yine farklı doldurulabilecek bir felsefe yapma özgürlüğünden ya da felsefeden ayrılamayacağı düşünülebilir. Spinoza'daki ayrıma gelince, *Teolojik-Politik İnceleme* XIV inanç ya da teolojiyle felsefe arasında hiçbir ilişki olamayacağı gibi, kaynakları ve hedefleri açısından da aralarında uçurumlar bulunduğu-

nu söyler. Felsefe Tabiat'tan çıkarsanmış ortak nosyonlardan hareket edip şeylerin gerçek nedeni ardına düşmelidir. Felsefeye karşıt anlamıyla inancın kaynağı ise ne Tabiat'tır ne de inanç gerçek nedenlerin ardındadır. Sözde hakikat yaratan tarihi anlatılara, kutsal kitaplara dayanır ve hedefi salt itaati, gözü kapalı bağlılığı sağlamaktır. Ayrıca, felsefe tabii olandan çıkıp gerçekliğin ardına düşüyorsa, bu tanıma göre inanç ile bilimsel olan arasında da uçurumlar vardır. Spinoza'nın bence en modern önermelerinden biri budur, ama felsefeyle teoloji ayrımının da mimarı o değildir. Antik Yunan'dan İslam düşüncesine, ondan Hıristiyanlık'ın modern rasyonalist kanadına, sonra aykırı birçok unsuru içinde taşıyarak Spinoza'ya varan, ardından da yoluna devam eden çok eski bir ayrımdır o. Düşünenlerle salt itaat edenlerin ya da düşünme ayrıcalığı kazandırılmış olanlarla bundan mahrum bırakılanların birbirlerinden ayrılmasına dayanır.

Spinoza'nın yalnızca felsefeyi inançtan ayırmadığını, üçüncü bir kategori olarak, usulleri her inanca göre değişen ibadeti de farklılaştırdığını belirteyim. Bundaki amacı, felsefeden ayrılan inancı, en azından salt dogmalara itaat edebilecek olanlar üzerindeki etkisinin yararı açısından, belli sınırlarda ve felsefeye saldırmaması, yönetime de bulaşmaması koşuluyla serbest bırakırken, her dine göre farklılaştığından esasa ilişkin saymadığı ibadet konusunda aynı serbestiyi hiçbir dine tanımamaktır. Modern devlet her türlü ibadetin sınırlarını istediği gibi belirler. Şu ya da bu inancın açıklanmasının ve özel ritüellerle dışa vurulmasının, felsefi özgürlük ya da ifade özgürlüğünden böyle radikal biçimde ayrılması Spinoza sistemi açısından pek tutarlı bulunmayabilir. Felsefe-inanç-ibadet ayrımı onun fazla modern kaldığı yandır. Villey de Spinoza'nın bu yönüyle modern düşüncenin ve laikliğin fikir babaları Luther'le Calvin'e yaklaştığını vurgulayacaktır. Ben de Luther ve Calvin fanatizmine asla düşmese de Spinoza'nın en azından dine bakışının, yaşadığı modern dünyanın Weberyen deyimle hâkim etiği ve ruhundan soyutlanamayacağı kanısındayım. Spinoza'yı modern yanıyla onlara yaklaştıran şey, Kutsal Kitaplar artık birer yasa kitabı sayılmazken ya da insani hukukun genel ve gayrişahsi kaynağı olmaktan çıkıp Yasa Gücü'nden mahrum kalırlarken, devletin kendine özgü yeni bir Yasa Gücü'yle her türlü kiliseden, onları kapatarak değil, ehlileştirerek bağımsızlaşması fikridir. Gerek Luther gerekse Calvin, dünyevi efendinin, dinsiz olsa bile kullarından mutlak itaat beklemeye hakkı olduğunu söylemişlerdi. Spinoza her dinin farklı dış uygulamaları diye tanımladığı ve aslî bulmadığı ibadet konusunda dünyevi yönetime sınırsız bir güç kazandırırken aynı yerdedir.

Alber Nahum: Spinoza'yı odağa yerleştiren çalışmalarınıza modern devlet yapılanmasının düşünsel ve hukuki kökenlerine ilişkin okumalarınız dolayımıyla başladığınızı biliyoruz. "Hak kuramı" olarak nitelendirdiğiniz bu sorgulama, sonrasında da, Spinoza okumanızda belirgin bir eksen oluşturuyor. Bu bağlamda Spinoza'nın, hakları ancak devlet üzerinden düşünen politik modernliğin şafağında, aykırı bir hak anlayışı ("bireyin zihinsel/bedensel özerkliği") geliştirdiğini öne sürüyorsunuz. Dolayısıyla, Spinoza'yı klasik bir modern filozof olarak ele alan yorumculardansa, onda, ulus, egemenlik ve meşruiyet kavramlarıyla iş görmeye yanaşmayan bir güç ve tekillik düşünürü görmeye eğilimli yorumcuları izlediğiniz açık (burada Clastres'ın etkisi de yadsınamaz gibi geliyor bana). Ancak, Spinoza, iktidarın konsantrasyonu ve icrasıyla ilgili tehlikelerin yanı sıra, denetimsiz ve dizginlenmemiş kitlelerin ("kalabalıkların") özgürlükler ve "düzen" üzerinde oluşturabileceği tehditleri de konu ediniyor ("korkudan azade kalabalıkların korkunçluğu" vs.). Hatta, onları dizginleyecek, "yönetecek", (ve olabildiğince olgunlaştıracak) devlet, din ve aile gibi kurumlara da büyük önem atfediyor. Zourabichvili'nin deyişiyle Spinoza'nın muhafazakârlığı ile Negri'den mülhem Spinoza'nın yabanlığı/radikalliği arasındaki gerilimi nasıl açıklayabiliriz?

C.B.A.: Spinoza üstüne çalışanların mutlaka karşılaşacakları ve saf almak zorunda kalacakları önemli bir gerilim bu. Benim de Spinoza okumam, elbette birçok Spinoza yorumcusuyla, özellikle de Labriola, Althusser ve Negri'yle birlikte, geleneksel bir okumadan ayrılıyor. Devlet Kuramı'na antropolojik yaklaşımıyla beni etkileyen Clastres'ı yine de bu okuma sürecine sokmak aklıma gelmemişti. Ama düşününce tespiti anlamlı buluyor ve neden olmasın diyorum; o da sonsuz karşılaşmalardan biri.

18. yüzyılda Spinoza'nınkine de yapıldığı gibi, hâkim düşünce heretik saydığı düşünceyi yok edemediği zaman onu ehlileştirmeye çalışır. Ayırıcı özelliklerini, sistemini, yöntemini yok sayıp, genel kategoriler ya da tekrarlanan ezberler içinde onu uygun olmayan bir yere hapseder. 19. yüzyıl Almanyası'nda Romantizm akımı ile Panteizm Kavgası sırasında Spinoza'nın yükselişi ve belirleyiciliği ya da Viyana Okulu'nun gizil Spinozacılığı gibi istisnalar dışında, en azından 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar düşünürün başına gelen bu olacaktır. Spinoza gelenekçi düşünce tarihçileri açısından anomali ve anakroniye hiç fırsat tanımayan tekçizgili bir süreçte yerini almış, Singer'ın *Çarşı Sokağı Spinozası* türünden kendi uysal müritlerine sahip bir feylesof ya da Hobbes'dan Locke'a giden süreçte pek de önemli olmayan

rasyonalist bir ulus-devlet düşünürü, diğerlerinden farksız bir modern olup çıkmıştır. Bu sonuncu da hâlâ çok taraftarı olan bir Spinoza yorumu elbette, ama çeşitli vesilelerle böyle yorumlanmış bir Spinoza'nın ya da istisnai olsa bile Modernite öncesi karşıtlığa çekilip mistik ya da dinî aidiyetlere yakıştırılan bir başka Spinoza'nın beni hiç ilgilendirmediğini, asla böyle yorumların peşine takılmayacağımı söyledim. Bir muhafazakârlıktan söz edilecekse, karşı olduğum yorumlar, Spinoza'yı tüm modern düşünürlerden farksızlaştıran bir muhafızlığın ya da bunun tam zıddı olan Modernite-öncesi dinî muhafızlığın yorumudur. İlki Modernite'yi modernite yapan unsurların tartışmasız kabulü, diğeri de onların toptan reddidir. Bence Modernite'ye karşı çıkmanın tutarlı yolu onun bütünüyle inkârı değil, içeriden nesnellikle kavranabilir ve eleştirilebilir olduğunun kabulüdür. Spinoza'nın da onu böyle sorguladığını, Modernite'yi eleştirmek için, öncesine dönüp skolastik silahlarla ona saldırmadığını düşünüyorum. Sistemi Modernite'nin tıkandığı yerde özgün bir ifade özgürlüğü kuramıyla onun nasıl aşılabileceğini gösteriyor ya da en azından böyle bir yoruma fırsat veriyor.

Modernite'yi belirleyen yapılanma ve zihniyette akla önce devlet geleceğinden, Spinoza –önceki bir soruda, fazla modern kaldığını belirttiğim husus dışında– bir Modernite eleştirmeniyse ve sistemi aşkın ya da değil her türlü öznenin karşısındaysa, bu düşünce zaten modern özne olan devletin koşulsuz doğrulanmasına izin vermez. Kaldı ki böyle muhafazakâr bir iddiayı ortaya atacak olanların Spinoza eserinde gönderme yapabilecekleri bölümler –*Etik* IV-37'nin, kitaptaki varlığına hiçbir anlam veremediğim 2. *Scholium*'u hariç– olsa olsa *Politik İnceleme*'dedir ve o bile bu açıdan modern muhafızların yeterli dayanağı olamaz; yine de modern yanıyla Spinoza'nın bu kitap sayesinde devlet-din-aile üçlüsünden ilkine yakın bulunabileceğini kabul ediyorum.

Dünyasını iki düzlemde kuşatan Yahudi-Hıristiyan geleneğe gelince, bu gelenek Spinoza'da *Kutsal Kitap*'taki yaratılışa kadar dönülerek muzipçe sorgulanır: Tanrı ilk günahtan sonra, bahçesinde öfkeyle Adem'i arıyor ve bulamıyormuş! Adem neredesin? Ya da Musa Tanrı'nın her yerde olduğunu bilebilseymiş, emir alacağım diye ikide bir dağa çıkıp inmesine gerek kalmayacak, boşuna yorulmayacakmış! *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yazarının, cemaatinin inancından başlayarak, her türlü dinî muhafazakârlık ve saygıdan uzak olduğu kanısındayım. Felsefeyi ve filozof olarak kendisini teolojiden ayıran eski geleneğe uyarken, yönetim açısından insanların çoğunluğuna dinî dogmaların uygun olduğunu söylemesi olsa olsa "dünya böyledir, ama bana

uymaz" diyen bir muhafazakârlık karşıtlığıdır. Yönetimden din adamlarının soyutlanmasına ilişkin modern savını hatırlatmaya bile gerek yok ayrıca. Bu da onun kısmen modern olduğu ölçüde dinî muhafazakârlığın karşısında olduğunu gösterir. Aileye değinmeli mi bilemiyorum: Eski kimliğinden ve isminden kurtulmak için cemaatinden, aynı zamanda o cemaatin parçası olan ailesinden kaçan Spinoza'nın, yeni bir cemaat ve aileyle yeni bir kimlik oluşturma ihtiyacı duymadığına göre, bu konuda da muhafazakâr olamayacağını düşünüyorum. *Etik* IV Ek 20'de evlilik hakkında söyledikleri dahil, eserlerinde aile hakkında kutsayıcı bir yoruma dayanak olabilecek güçlü önermeler hatırlamıyorum. Olsa bile, sistemi aileye de tüm diğer kurumlar gibi, nedenleri başka yerde aranması gereken sosyal zorunluluklar diye bakar. Spinoza, döneminin devleti düşünen en önemli kuramcılarından biriydi, dini bir sosyal olgu olarak ele alan çok yetkin bir dinbilimci ve dilbilimciydi, ama ne sözcüğün düz anlamında devletçi ne de geleneksel anlamda inançlıydı. Özerkliğini de şeylerin gerçek nedenleri ardında kavramaya çalıştığı bu alanlardan titizlikle uzak durarak, onların içinde bir yandaş olmaktan kaçınarak korumuştu; aileden de –hatta üniversiteden de– aynı tekil özerklik adına kaçmıştı.

Toptan reddetmek için olmasa bile gereksizce yüceltmemek, nesnellikle anlamak adına, sosyal, siyasi, dinî kurumların, 500 yıl önce onlara eklenen ulus-devlet hariç sosyalliğin başlangıcından beri, performansları şaibeli olsa da insanları muhafaza eden temel kurumlar olarak görüldüğünü düşünüyorum. Goytisolo ise insanlığı, bir uçuruma doğru yürüyen ve oraya varanların düşüp kayboldukları, birbirini izleyen saflar dizisi diye tanımlıyor. İnsanlık tarihi bir felaketler tarihi olarak böyle de okunabilecekse, günümüzde de büyük kitlelerin hâlâ mutlu olmadığı söylenebilecekse, söz konusu aile-din-devlet koruyuculuğundan yalnızca küçük bir kesimin yararlanabildiği kabul edilmeli. Öyleyse, çoğunluğun dogmalarla yönetildiğini söyleyen Spinoza'nın da bildiği gibi, koruyucu kurumlar bu azınlığı çoğunluğun tehdidinden de korumaktadır. Ama Tabiat'ın ya da evrenin yansız kendiliğinden bakıldığında, o sonlu azınlığın sonlu mutluluk ve güvenliğinin sonsuz ne anlamı olabilir ki? Bu nedenle, dünya böyle kaldığı sürece, onun sınırlılığını ifşa eden Spinoza felsefesinin salt bir neşe felsefesi sayılabileceğinden emin değilim. Kısacası, Negri'nin düşüncesinin geneline olmasa bile, vahşi yoruma yakınım. O ve Hardt, mercekçinin gözlükleriyle, *İmparatorluk*'ta, *Çokluk*'ta, vs., çıkış umudu sunsalar bile halihazırda çok kasvetli bir dünyayı resmediyorlar. Bence Zourabichvili

de Spinoza düşüncesinden yola çıkıp, asıl anlaşılması gerekenin, dünyanın şu sonlu hali ve nedenleri değil de bunların sınırlılıkları ve sürelilikleri içinde açıldıkları karmaşık sonsuzluk olduğunu söylüyor.

Alber Nahum: İkinci sorum aslında ilkiyle bağlantılı. Spinoza'nın siyasi düşüncesi bağlamında, *Teolojik-Politik İnceleme* ile *Politik İnceleme* arasında ilkinin lehine bir tercih yapıyor, hatta bir yerde *Politik İnceleme*'nin demokrasi ve özgürlük savunucusu Spinoza'ya uygun olmayan bir kitap olduğunu belirtiyorsunuz. Gerçekten de, üslup bakımından iki yapıt arasında belirgin bir fark olduğu hemen göze çarpıyor. Sözgelimi, kendi ilgi alanım açısından söyleyecek olursam, Spinoza'nın (bence) felsefeyi ve siyaseti düşünmede kalkış noktası olan Tevrat yorumu ve Rabinik Yahudilik eleştirisini *Politik İnceleme*'de tamamen terk ettiğini görüyoruz. Bir düşünürün bir yapıtının ya da bir metninin kimi yorumcularca reddedilmesi veya örtük olarak dışarıda bırakılması sadece Spinoza'ya özgü bir durum değil elbette, ama *Politik İnceleme*'nin XI. bölümü ya da *Etika*'nın V. kitabı gibi metinler üzerinden kopan fırtınalara bakılacak olursa, bu reddetmelerin Spinozacılıkta daha katı tutumlar-karşıtlıklar doğurduğu söylenebilir. *Politik İnceleme*'de saptadığınız "anti-Spinozacılığı" ve bunun olası kaynaklarını biraz açabilir misiniz?

C.B.A.: Gerçekten de yukarıdaki soruyu bu soru tutarlılıkla izliyor, umarım cevap da aynı yolu izler. *Teolojik-Politik İnceleme* ile *Politik İnceleme* arasındaki gerilim üstüne konuşmadan önce, iki kitabın Spinoza'nın kafasında böyle bir gerilim yaratıp yaratmadığını sormakta yarar var. *Opera Posthuma*'da *Politik İnceleme*'nin önsözü olarak sunulan mektupta ve bu kitabın ikinci bölümünün hemen başındaki satırlarda cevap ortaya çıkar. Spinoza kendi deyimiyle, *Teolojik-Politik İnceleme*'de tabii ve sivil hakkı, *Etik*'te günah, sevap, adalet, adaletsizlik ve insanın özgürlüğünü açıklamıştır. *Politik İnceleme*'de de yalnızca dayandığı bu ilkeleri okur başka yerde arayarak yorulmasın diye, onları ikinci kez geliştirecek ve kanıtlayacaktır. Demek ki Spinoza için ortada bir farklılık yoktur, *Teolojik-Politik İnceleme*, *Etik* ve *Politik İnceleme* mantıksal olarak birbirleriyle uyum içindedir. Öyleyse gerilim Spinoza'yı yorumlayanlarda, üstelik kitapların yazımından 400 yıl sonra, farklı koşulların etkisiyle doğuyor. *Politik İnceleme*'nin 20. yüzyıla kadar Spinozacıların ilgisini çekmediği, gerilimin unsuru olarak devreye girmesini sağlayacak ağırlığı ona ilk kez hukuk kuramcısı Menzel'in 1929'da yayımlanan *Spinoza'nın Siyasi Kuramı*'yla kazandırdığı bili-

niyor. Bugün iki kitabın ayrı ayrı temsil ettikleri söylenen özgürlük kaygısıyla (*Teolojik-Politik İnceleme*) güvenlik kaygısı (*Politik İnceleme*) arasındaki uzlaşmaz karşıtlık Spinoza düşüncesinde aynen var mıydı? sorusuna, Matheron çok radikal bir cevap vermiş: Spinoza'nın *Politik İnceleme*'yi bitirmemesinin nedeni muhtemelen ondaki radikal kötülüğü fark etmiş olmasıymış. Kitaba ilişkin böylesine radikal ve güya Spinoza'nın da eseri yazarken bilincine vardığı bir Anti-Spinozacılık iddiasını ihtiyatla karşılarım. Elbette bugünün kaygılarıyla, *Teolojik-Politik İnceleme* ile *Politik İnceleme* arasında ilkinin lehine bir farkla, ikincisinde güvenlik kaygısının özgürlük kaygısının üstüne çıktığını ben de söyledim. Cazayus bu farkı yorumlayarak, sistemi her türlü ütopyayı reddeden Spinoza'nın *Politik İnceleme*'de kendi kendisiyle çeliştiğini söylüyor. Feuer için kitap yalnızca Hobbes'a özgü otokratik unsurları yineliyor. Ramond'a göre de iki kitap arasında temel bir üslup farkı beliriyor. Bence de *Politik İnceleme* en azından endişeli bir kitapken *Teolojik-Politik İnceleme*'de satır aralarından alaycı kahkahalar yükselir. Çevirmenlerinden biri olduğumdan bana güvenebilirsiniz, her çeviri bu kadar eğlendirici olmaz. *Politik İnceleme*'nin çevirmeni olsaydım aynı keyfi alamazdım sanırım; okurken de sıkılırım. Üstelik bunun nedeni Balibar'ın sözünü ettiği kasvetli havadan çok, Hollanda siyasi rejimi adına sıralanan titiz önermelerdir. Önermeler karşılığını bulsaydı, en azından tarihçiler için ilginç bir araştırma konusu olabilirlerdi. Ama öyle de olmadığına göre, örneğin *Politik İnceleme* VI-27'deki şu önermenin bir hukukçuya ne anlatacağını bilemiyorum: "Yargıçlar çok ve tek rakamlı sayıda olmalıdır, örneğin altmış bir ya da en azından elli bir." Tek sayı mantığını anladım da sayılarının neden altmış üç ya da en azından kırk dokuz olamayacağını anlayamadım. Haksızlık edip kitabın bütününü değersizleştirmek, onu geleneksel bir iyi rejim kitabı ya da ütopyacı geleneği sürdüren baskıcı bir kitap olarak göstermek değil amacım. Özellikle Bölüm I'deki başlangıç, siyaset kuramı açısından benimsediğim filozof-kral karşıtı Spinozacılığı ve sistemin gereğini eksiksiz yansıtır. Ya da Machiavelli'ye yapılan açık göndermeler *Teolojik-Politik İnceleme*'deki gizil göndermelere kıyasla beni daha fazla ilgilendirir. Kısacası başka söyleşilerde ya da kitaplarımda iki eser arasındaki farkı belirtmek için ileri sürdüğüm ilkesel savları tekrarlamayacak, bir okur sıfatıyla düşündüğümü söyleyeceğim. *Teolojik-Politik İnceleme* bir ifade özgürlüğü manifestosu tarzında, belli bir hedef gözetilerek, ama ele alınan konu felsefe yanında derin bir din, dil ve tarih bilgisiyle beslenerek yazılmış, hem geneli hem iç bağlantıları tutarlı bir yapısöküm çalışmasıdır. Bence Durkheim'ın *Dinî Hayatın İlksel Biçimleri* adlı

çok önemli kitabına benzer. Onunla kıyasladığımda, tamamlanamamış *Politik İnceleme*'nin beni büyüleyemediğini itiraf ediyorum.

Kişisel tercihimi belirttikten sonra, yukarıda değindiğim mektubu ve bizzat *Politik İnceleme*'de söyleneni de unutmadan, kitabın hakkını vermeliyim. Taraftarlığı bir yana bırakıp sorunu sözleşme kavramı üstünden ele alacağım. Konuya aşina olanlar bilir, yorumculara göre iki kitap arasındaki temel kuramsal fark, onlarda sözleşme kavramına verilen ağırlığın dozudur. Sözleşme hem modern tabii hukukçu hem de pozitivist iradeciliğin, sayesinde ulus iradesini ve modern yapılanma olarak devleti tasavvur ettiği kuramsal kaynaktır. Sözleşmeye dayalı rasyonalist bir modern gelenekçiliği, Spinoza'nın Modernite'yi aşacak demokrasi tasavvuruna yakıştıramayan bazı yorumcular (Matheron, Negri, Macherey, vs.) *Politik İnceleme*'yi sözleşmeci saymadıkları ölçüde *Teolojik-Politik İnceleme*'nin sözleşmeciliğini ifşa edeceklerdir. Ama bence mesele bu kadar kolay çözülemez. Çünkü sözleşme sayılabilecek bir şeyi anlatmak için *Teolojik-Politik İnceleme*'de hem *pactum* hem *contractum*, *Politik İnceleme*'de yalnızca *contractum* sözcüklerini kullanan Spinoza'nın *Politik İnceleme*'de sözleşmeci olup *Teolojik-Politik İnceleme*'de olmadığına veya ikisinde birden olduğuna ya da olmadığına (Moreau, Yovel, Misrahi, vs.) ilişkin farklı yorumlara da kapılar açık kalır. Ayrıca tartışmaya bu iki kitabın hangisinin *Etik*'e daha uygun olduğu sorusu eklenince –Tosel'e, Laux'ya, Zelyüt'e göre *Etik*'le *Teolojik-Politik İnceleme* arasında organik bir bağlılık vardır– bu yorumlar katlanarak artar.

Spinoza'nın kısa hayatında ve döneminin çalkantılı günlerinde, modern bazı kavramları tüm kitaplarında hep aynı anlamda kullanıp kullanmadığı tartışılabilir. Örneğin düşünürün, hukuki-siyasi bakışını belirleyeceğinden çok önemli bulduğum *Republica* sözcüğünü, tıpkı Machiavelli gibi, yaygın, farklı ve bu nedenle de belirsiz anlamlarda kullandığına ilişkin bir çalışma yapmıştım. Kaldı ki hangi kuramcı zaman içinde, hiç fikir değiştirmeden hep aynı şeyi yazar? Dolayısıyla Spinoza'nın *contractum* ya da *pactum* sözcüklerini Suárez'in öncülük ettiği modern kavramsal alanda ve sosyal sözleşme anlamına gelen ya da bu anlama yaklaşan biçimde iki kitapta da kullanmış ve mektubu ile *Politik İnceleme*'den anlaşıldığı gibi, bunda hiçbir çelişki bulmamış olması kuvvetle muhtemeldir. Ve sorunun, iki kitap arasındaki fark üstüne başka tartışmalarla birlikte aşılması çok kolaydır. Spinoza'nın sistemi bence esrarı nihai olarak çözer. Spinoza sözleşme hakkında gerçekten ne düşünmüş ya da yazmış olursa olsun, sisteminde sözleşme fikri kendine makul bir yer bulabilir

mi? Bu konuda kuşkuya da hiç yer yoktur ve cevap kesinlikle hayırdır. Çok basit bir gerçek nedenle: Spinoza, sistemi gereği özgür iradeci değildir; özgür iradeyi reddeden bir düşünce de sözleşmeci olamaz, çünkü her sözleşmenin önkoşulu iradenin varsayımsal özgürlüğüdür; devlet kuramcısı Hobbes'un tabii hal ve sözleşme kuramında olduğu gibi.

Alber Nahum: Son olarak, izin verirseniz, Althusser'in Spinozacılığına değinelim istiyorum. Bir söyleşide, Spinoza'yı (Caillois'nın *Etika* çevirisini) ilk olarak Althusser etkisiyle okuduğunuzu söylemiştiniz. Marksizmin "çağın aşılmaz ufku" olarak görüldüğü bir dönemde, Marx'ın metinlerindeki (çoğu kez değini ve imalarla geçiştirilen) epistemolojiye-ontolojiye ilişkin boşlukların bir öncel ile "doldurulması" ve böylece öğretinin teorik açıdan "berkitilmesi" bir ara Batı Marksizminin karakteristik özelliklerinden biriydi. Althusser de Marx'ın "dolaysız tek atası" olarak Spinoza'ya döndüğünde bu çizgiyi izlemekten başka bir şey yapmıyordu aslında. İlginç olan, Althusser'in açtığı Spinozacı çığırın, diyalektik-tarihselci-özneci anlayışların tersine, Marksizmin "aşılmasında" belirleyici rol oynamasıydı. Althusser, "Marx'ın Hegel'den dolanmasında ne olduğunu daha açıkça görebilmek için biz de Spinoza'dan dolandık" diyordu ve dolanırken yolda takılıyordu. Zira Spinoza'da keşfettiği en önemli şey, ereksellik ve özne karşıtı bir materyalizmdi. Bu türden bir materyalizm, daha çok Deleuze üzerinden Spinozacılığı ve tüm felsefe sahnesini belirlese de, siyasal olarak güçlü bir karşılık bulmadı. Sizce öznesiz ve ereksellikten arınmış bir siyaset nasıl bir özgürleşme pratiğine dönüştürülebilir?

C.B.A.: Althusser, nominalizmin materyalizmden başka şey olamayacağını söyler. Augustinus'tan Fransiskenlere, onlardan iradeci pozitivizme miras kalan bir nominalizm düşünülürse, her nominalizmin materyalizm sayılabileceğine emin değilim. Ama yalnızca Althusser'in nominalizmi adına şunu gönül rahatlığıyla ekleyebilirim parolasına: Özne ve erek karşıtlığı da materyalizmden başka şey olamaz ya da özneci ve erekçi bir düşünce asla materyalist değil, olsa olsa idealisttir. Marx'ın diyalektik materyalizm deyimini eserinde hiç kullanmadığı, kavramı Plehanov ve Lenin'in geliştirdiği söylenir. Karşı cephede bu tekçizgili ve evrimci materyalizm anlayışını metafizik sayan çok düşünür var; ama Labriola gibi Marksistler arasında da deyime titizlikle uzak kalmayı seçenler yok değil. Özgürleşme pratiği denen şey özneci ve erekçi olmaya devam edecekse, bugüne kadar verdiği sonuçları doğurmaya da devam eder. Kurtarıcılar, önderler, babalar, öncüler, savundukları sözde hakikat ardında ve

gösterdikleri amaç doğrultusunda insanları yönetmeye devam ederken, şu ya da bu otoritenin pekişmesine katkıda bulunurlar. Özgürleşmeyi herhangi bir amaçtan arınmış kendiliğindenlikle, hemen elin altında ve zihinde olan, ancak nedenleri bilinmediğinde ulaşılamayacak bir zenginlikle, her türlü otoriteden ve sözde hakikatten azade olabilecek hayatın kendisiyle düşünmek gerekecek belki.

Ama bence Spinoza'nın yönteminin ana unsuru olarak işaret ettiğim –kaba anlamıyla değil, asla bütünüyle erişilemeyecek bir sonsuzluk açısından düşünülmesi gereken– materyalizmin, ona eklenen diğer yöntemsel unsurlarla birlikte, şeylerin gerçek nedeninin aranışında, belki özgürleşme pratiğinden ayrı tutulamayacak başat bir önemi vardır. Bilimsel araştırmaya onunla ve ona eşlik edecek nesnellikle, tüketici bir bilimcilik hurafesine de kapılmadan, sınırlarımızı bilerek mi girişeceğiz? Yoksa gerçeğin aranışını saptıracak özneci ve erekçi bir idealizmle mi? Einstein mı, Lyssenko mu?

Kısacası materyalizm gerçek nedenler ardına düşmekse, tartışılabilecek olan şey özneci ve erekçi düalizmin sözde yararı ya da düpedüz zararından çok, bu bakışın, herhangi bir özne ve ereğini barındırmayan Tabiat'a ya da evrene yanlış bir bakış olduğudur. Özne ve ereğinden yola çıkarak ele alınabilecek bir siyasi pratik ya da bilimsel araştırmanın gerçekle ilişkisi olamaz, çünkü özne bir yanılsamadır, üstüne yalnızca sözde hakikat inşa edilebilir. Ama dünyanın halinin de gösterdiği gibi sözde hakikatler etkili olur ve çok zarar verebilir. Erekçilik için söyleyeceğim de bundan farklı değildir. Durkheim sonuçların kolayca nedenlerin yerine geçirildiğini belirtip sosyal bilimcileri bu ısrarlı hata konusunda ikaz etmişti. Her erek bir neden değil, bir nedenin şu ya da bu sonucudur. Kaçınılmaz olarak hayali bir özneyi işaret eder ve hep onun hayali olarak kalır; böyle hayallere kapılmaya hazır olanlar sayesinde de eşitsiz güç ilişkileri sürüp gider.

Türker Armaner: Spinoza çerçevesinde "düşünce ve ifade özgürlüğü"ne dair çok sayıda yazınız var. Hatta *Burası Tanzanya mı Karanfil*'deki bir "parantez"de de "Spinoza'nın ısrarla belirttiği gibi, düşünceye karşı hoşgörü, sosyal barışın temellerini sağlamlaştıracağı için gereklidir" diyorsunuz. İfade bir yana, Spinoza'nın "kipler dünyası"nda düşüncenin özgür olması mümkün müdür? *Özgürlüğün Geleceği Yoktur*'da da Vaysse'dan hareketle Spinoza ile Fichte'yi karşılaştırmış, "Romantikler'in belli bir noktada Fichte'den ayrılıp Spinoza'ya yöneldiklerini" aktarmıştınız. Fichte'nin de Spinoza'ya en temel eleştirisi "özgür düşünce"yi ve "özgür eylem"i imkansız kılacak "dogmatik bir zindan" yaratmış olmasıydı.

C.B.A.: Fichte, düşüncesine hâkim olduğum bir ad değil, tam da bu nedenle ona haksızlık etmek istemem. Açıkçası onu yalnızca Spinoza karşıtlığıyla biraz tanıyorum; bu da ona salt karşı olduğu Spinoza sisteminden baktığımı ve elbette böyle bir bakışın sınırlı kalacağını kanıtlar. Gerçekten de bu sınırlı yerden bakıldığında, Fichte'ye göre Spinoza özgür düşünce ve eylemi yok eden bir özgürlük düşmanıdır ve ona savaş açılması gerekmektedir. Üstelik bu özgürlük savaşı, Kant'ın bile Spinoza felsefesi karşısında galip gelemediğini düşünen Fichte'ye göre amansız olmalıdır. Bu Spinoza karşıtlığı, belki tam da Fichte'nin Spinoza'yı bir Modernite eleştirmeni olarak kavramasındaki çok doğru ama olumsuz tespitiyle, Almanya'yı öne çıkaran biçimde devletçi, rasyonel, sosyalizan, aydınlanmacı, bunlara uyduğu ölçüde reformcu, hatta biraz da jakobendir. Dolayısıyla, Alman idealizminin izleyeceği bir yolun, Fichteci olduğu ölçüde Anti-Spinozacı da olduğu söylenebilir. Ayrıca Spinoza'nın sistemi benim sandığım gibi materyalistse, Fichte'ninki de yine sandığım gibi, modernizmin anti-materyalist kanadında yer alacaktır. Fichte'nin modern, aydınlanmacı ve iradeci özgürlüğü, iradeci olduğu ölçüde eylemi belirleyici kılan idealist anlayışa uygundur. Öyleyse Spinozacı zorunlulukla belirlenmiş olan ve ancak üstesinden gelinemeyecek bu zorunluluğu kavradıkça özerklik alanını genişleten insana özgü anlayışın antipodudur. Spinoza'da bütünün geri kalanından ayrıştırılmış salt düşünsel bir özgürlük fikri olamayacağı kanısındayım. Sanırım hem burada hem genel olarak "ya Fichte ya Spinoza!" demek gerekecek.

İyi tanımadığım Fichte'den daha iyi tanıdığımı sandığım Spinoza'ya gelirsem, ifade özgürlüğünü yeniden tanımlama imkânı veren hak-güç anlayışına dönmek, sorunun Fichteci özgürlük-eylem düalizminden bir başka düzleme kaydırılarak cevaplanmasını sağlayabilir. Spinoza'nın, ifade özgürlüğüne herhangi bir göndermeyle aşkın dayanak aramayı gereksizleştiren içkinci sistemi, her tekil varlığı, varoluşu içinde bedensel-zihinsel bir ifade aracı olarak düşünme imkânı veriyordu. Böylece varoluşsal en temel özgürlük diye adlandırılabilecek olan ve düşünülebilecek her özgürlüğü önce tekil varlıkta, sonra da tüm tekil varlıkların oluşturduğu sonsuz bütünde –belki de İbn Rüşd'ün Spinoza'dan önce sonlu varlığı sonsuza katan "sonsuz anlama yetisi"nde– birleştiren ifade özgürlüğü, hiçbir tekil varlık varlığıyla özdeş hakkını-gücünü devredemeyeceği ya da insan olmaktan çıkmadan ondan vazgeçemeyeceği için, müdahale edilmesi saçma bir tekil gerçeklik olarak ortaya çıkıyordu. Saçmalık hâkim olabilir ve hangisi olursa olsun kendi doğrularını ifade edilebilir tek düşünce sayanlar, farklı her

düşünceyi sınırlamaya kalkabilirler, ama bununla saçmalamaktan kurtulmuş olmazlar; çünkü böylece kuracakları hâkimiyet Tabiat'ın sonsuz çeşitliliğine aykırıdır. Onların kendi doğrularını kabul ettirme çabasının karşısına da ancak ifade tekelini tekel olmaktan çıkaracak sınırsız ifade özgürlüğüyle çıkılabilir. Kendi doğrusunu biricik doğru sayanın tek anlamlılığı ve saçmalığı karşısına tüketilemeyecek sonsuz farklılığı, çeşitliliği dikmenin yolu, tüm tekil varlıklara, bedensel-zihinsel birer ifade aracı olarak, varoluşun şu ya da bu biçimde belirtilmesi anlamında sınırsızca söz vermektir. Fichte'de olduğu gibi bir düşünceden yola çıkıp önceden belirlenmiş bir eyleme gitmektense, bütün içinde tekil varlıkların bedensel-zihinsel varoluşlarını çeşitlilik ve farklılığın kendiliğinden sınırsız eylemi olarak düşünmektir. Ne anlama geldiği sık sık sorulduğundan şunu da ekliyorum: *Özgürlüğün Geleceği Yoktur*'un başlığı bu düşünceye uygundur.

Eylem Canaslan: 2000'li yılların başında yazdığınız *Varolma Direnci ve Özerklik*'te Spinoza'dan yola çıkarak geliştirdiğiniz hak kuramında, insan merkezci olmayan ve tekilliği önemseyen bir bakış öneriyorsunuz. Bu bakışa göre özgürlükten ziyade özerklik kavramı günümüzde karşılaştığımız sorunlar karşısında daha etkili bir öneri. Tekil özerkliğin kuruluşunda insan-merkezci olmamak sizin için neden bu kadar önemli? Diğer hak kavrayışları, örneğin "insan hakları" fikri bize neden yetmez?

C.B.A.: Son sorudan başlıyorum: Dayanak sorunu nedeniyle yetmez. İnsan hakları Modernite'nin başlangıcında, dolayısıyla modern yapılanmalara ve zihniyete bağlı olarak tartışılmaya başlandı. Ve yalnızca hakkın değil, ondan önce insanın da ne olduğunun sorulmasını gerektirdi. Bence insanın ne olduğu hâlâ belli değil ve hem ona hem de hakkına ilişkin soruya sayısız farklı cevap verilmiş; yok olana kadar da verilmeye devam edilecek. Bir örnekle, Modernite başlangıcında sömürgelerde köleleştirilen yerlileri korumak isteyen ilk hak kuramcıları, onların da tüm insanlar gibi Tanrı suretinde yaratıldığını, dolayısıyla gönderme yapılan bu kutsallığın yerlilerin haklarının dayanağı olduğunu ileri sürüyorlardı. Ama bu dayanak, yerlileri korumak isteseler bile, yaratıcının insanbiçimli olamayacağına inanan kuramcıları tatmin edemezdi. Haklar adına verdikleri mücadelede farklı bir kuramsal dayanak bulmaları gerekecekti. Denklem tersine çevrilemezse, haklara her yeni dayanak arayışının yukarıdaki örneğin bir adım ilerisine gidemeyeceğini düşünüyorum. Çünkü dayanak arayışı bir kutsala gönderme olarak bir başka dayanak arayışını çürütür ve bir başkası tarafından da çürütülür. Bir diğer örnekle, yerli hakları adına mücadele eden

ilk hak kuramcılarından iki yüzyıl sonra insan haklarının yeni mucidi sayılan modern tabii hukukçular eşit ve özgür doğduğunu iddia ettikleri insana sözde Tabiat'ta dayanak buldular – ve Robespierre ya da Saint-Just gibileri, bu dayanak sayesinde çok insan kurban ettiler. Ama onların son derece belirsiz Tabiat'ı da gerçek Tabiat'la ilişkisi olmayan, klasik tabii hukukçularınkinden devralınarak modernleştirilmiş bir soyutlamaydı. İradeci pozitivistler belki de bu her daim idealist dayanak arayışının anlamsızlığını en iyi ifade eden kuramcılar oldular. Modern yapılanma ve zihniyete uygun biçimde, hakların devlet tarafından verildiğini, verildiği zaman var olduklarını, verilmediği zaman da olmadıklarını söylediler. Ama bu, hak diye bir şey yoktur demekten farklı değildi, üstelik her göndermenin düalist mantığını bu kez devlete gönderme yaparak koruyordu. Sonuçta, Modernite başlangıcından bu yana modern tabii hukukçulukla iradeci pozitivizm arasında kalan kuramcılar, bir yandan önce insan tabiatı sonra da haysiyeti gibi mutlak değerlere gönderme yaparak hakkı bu soyut dayanaklarla idealize etmek, öte yandan onu devletli yapılanmalar bütününde, ulusal sınırların, yurttaşlığın belirlediği bir kimlikle kuşatmak zorunda kaldılar ve Modernite'yle tıkandılar. Hakların evrenselliğiyle ulus-devlete bağlı yerelliği arasındaki bu çatışmayı biri lehine çözmek mümkün değildi; çünkü ikisi de sonuçta birer kurguydu. Göç sorununun modern yapılanma ve zihniyeti sarstığı, kimliklerin parçalanıp sonsuz anlamlarını yitirmeye başladığı bir dünyada, hakkı soyutlamalar ötesinde maddi olarak sadece kendisiyle, her türlü düalizmden kurtulup yeniden düşünmenin mümkün olduğu kanısındayım. Tek yol değil belki, ama Spinoza düşüncesinin bu yolu, hakkı yalnızca insanın değil, her canlının, giderek her varlığın tekil varoluşuyla özdeşleştirerek, hakkın şöyle ya da böyle bir başka insana ya da kuruma devrinin düşünülmesini imkansızlaştırarak, herhangi bir aşkın dayanak arayışını anlamsızlaştırarak, hatta onu hukuktan bağımsızlaştırarak açtığı kanısındayım. Hukuk ve hak sözcüklerinin anlam birlikteliği düşünüldüğünde bir çelişki gibi görülse de Spinozacı hukuk/hak ayrımının bence çok özgün ve onu hem iradeci pozitivizmden hem tabii hukukçuluktan koparan yanı, hukuk bütünüyle sosyallik içinde ve toplumların değişken yasalarıyla tanımlanırken, hakkın-gücün bu kurgusallık dışında, somut bir gerçek olarak yalnızca Tabiat'ta tanımlanabilmesidir. Burada ayrıntılarına girmeden, söz konusu ayrım sayesinde tekil varlığın hukuk karşısında da korunabildiği gerçek özerklik alanını, sınırlandırılamaz bedensel-zihinsel ifade özgürlüğünü, geleneksel hak-hukuk açmazı dışında tartışmak mümkün olacaktır.

Spinoza'da hak mutlak değerlerle, sözde hakikatlerle meşrulaştırılacağına ya da kurgusal yapılar ve zihniyetlerine gönderme yapılarak açıklanacağına, tabii güçle özdeşleşir. Bu, aşkın bir irade tarafından belirlenmiş bir Tabiat'ı ve onun amacına dönüşmüş, imparatorluk içindeki imparator gibi algılanacak insanı ya da Modernite'nin –ne olduğu bilinmeyen bir evrende evrensel değerlerle donatılmış– kurgusal atomu bireyi değil, gerçek Tabiat'ta, ondan ne daha değerli ne daha değersiz tüm diğer varlıklar arasındaki bir parçayı düşünmektir. Bu onu kendisini sınırlayan her şeyle ya da zorunluluk ve belirlenme içinde düşünmektir; onun da kendisini şeylerin gerçek nedeni ardında, kendisini kuşatan zorunluluğu kavrayarak düşünmesidir. Bu nedenle konumunu, daha çok bir soyutlama olan ve kolayca sınırsızlaştırılan özgürlük sözcüğüyle değil, tekil varlığın bir zorunluluklar ağında alanını genişletmesini anlatan özerklik sözcüğüyle karşılamayı seviyorum. Bu sözcüğü tercih eden de yalnızca ben değilim. Spinozacı özgürlüğün her türlü maddi kazanım tutkusu karşısına oturtulmuş bir varoluşsal özerklik olarak anlaşılması gerektiğine değinenler arasında Balibar, Bove, Tinland, Misrahi, Fromm, vs. sayılabilir. Ama kullandığım da dahil, özerkliğin sonunda bir sözcük olduğunu ve içinin farklı doldurulabileceğini hiç unutmuyorum. Ayrıca bu konuda çok katı değilim, yeri geldiğinde, içini düşünceme uygun biçimde doldurarak özgürlük sözcüğünü de kullanıyorum; sınırsız bedensel-zihinsel ifade özgürlüğünde olduğu gibi.

Eylem Canaslan: *Varolma Direnci ve Özerklik*'te, Francisco de Vitoria ile Spinoza arasında bağlantı kurmuştunuz. Bu girişimden yaklaşık on yıl sonra, bu sefer *Hukuk Nedir?*'de Hans Kelsen ile Spinoza'yı yan yana getirdiniz. Kurduğunuz bu bağlantılar literatürde daha önce çalışılmamış, özgün önerilerdi. Sizi Vitoria, Kelsen ve Spinoza'yı birlikte okumaya sevk eden nedenler hangileridir? Bu isimlerde ne gibi ortaklıklar buldunuz? Daha genel olarak ise, sizce yorumcular çeşitli düşünürleri birlikte okumaya giriştiklerinde nasıl bir yöntem izlemelidirler? Farklı düşünürler veya farklı disiplinler arasında doğru bağlantılar nasıl kurulur?

C.B.A.: Yukarıda sözünü ettiğim yöntemsel yaklaşım kâh bir ya da birkaç kâh çok daha fazla benzer unsurla, bazı düşünürleri yan yana getirir; onlar arasında kurulacak bağlar da tüketilmiş alanları ve oralarda sıkışmış kafaları düşünsel sıçramalarla açar. Vitoria için söz konusu olan birinci durumdur. Modern düşüncenin başlangıcında, bir tür sıfır noktasında duran bu tabii hukukçunun kuramının bütününü Spinoza düşüncesiyle bağdaştırmak mümkün

değil. Ancak Modernite'nin başlangıcındaki sancılı geçiş döneminde –eğer Modernite'nin sonunun geldiği düşünülüyorsa– onu bugüne benzeten anakronik yanlar bulunabilir. Vitoria bence yalnızca burada, en azından dönemi için bir anomali olan tabii hak ve iletişim kuramıyla devreye girer. İnsanların sınır tanımadan serbestçe istedikleri yere gidebileceğini, orada yerleşebileceğini, düşüncelerini açıklayabileceğini savunan bu kuram, döneminin fetih koşullarından arındırıldığında, bugün tam da Modernite'yi tehdit etmeye başlayan göç olgusuna bakmayı sağlayacaktır. Vitoria'nın kuramının skolastik ağırlıklı da olan diğer unsurlarının değil, sadece tabii hak ve iletişimin, göç sorunu açısından, Spinoza'nın bence sınır tanımayan bedensel-zihinsel ifade özgürlüğüne ve bunun, içinde gerçekleşeceği ve gerçekleştireceği sonu gelmeyecek yepyeni bir demokrasi anlayışına uyduğunu düşünüyorum. Negri, Spinoza düşüncesine göç meselesinde çok önem veren bir düşünürdür, ama Vitoria'yı muhtemelen tanımadığından onu bu konuda ihmal ettiği kanısındayım.

Kelsen'e gelince yine Negri, bu hukuk kuramcısının farkında olmadan Spinoza'ya yaklaştığını söylerken bu çok yerinde tespitini Kelsen'in hak ettiği şekilde geliştiremiyor. Çünkü, Spinoza üzerine yukarıda sözünü ettiğim önemli kitabı yazan Menzel'in de öğrencisi olan Kelsen, neredeyse yönteminin ve dünyaya bakışının tamamıyla, Negri'nin de sandığının aksine, bilinçli biçimde Spinoza'yı izler. Vitoria da Kelsen de Spinoza'yı henüz iyi tanıdığımı sanmadan okuduğum ve üstüne çalıştığım düşünürlerdi, ama Spinoza okuması onları yeniden bir başka düzlemde ele almama yol açtı. Bir düşünürün ve kuramının gerçek önemi de böyle bir süzgeç olabilmesinde yatar bence. Spinoza sistemi, özellikle Kelsen'in kuramını değerlendirme açısından bana çok şey kattı. Kelsen hakkındaki çok yanıltıcı ezberlere, örneğin onun Neo-Kantçı bir tabii hukukçu ya da tam tersine devlet düşünürü bir iradeci pozitivist olduğuna ilişkin yorumlara, *Demokrasi* adlı kitabında açıkça ilan ettiği Spinozacılığı yakalayarak karşı çıktım. Onun düşüncesini Spinoza sisteminin süzgecinden geçirerek, Vitoria'da olduğu gibi benzer tek unsurdan değil, bu kez özelliklerini yukarıda saydığım yöntemin tüm unsurlarının karşılıklı mükemmel uyumundan yola çıkarak materyalist, içkinci, yapısalcı, göreci, özne karşıtı ve demokrat bir Kelsen'e yaklaştım. Menzel, idealizmin aristokrasiye, ampirizm ve pozitivizmin ise demokrasiye götüreceğini söylemiş. Doğru ya da yanlış, bence bu tanımla, hukuki pozitivist Kelsen'in izleyeceği yolu göstermiş. Ne yazık ki felsefeciler bu hukuk kuramcılarını pek tanımıyorlar, hukukçular ise olumlu istisnalar dışında kurama uzak kaldıklarından onları yanlış tanıyorlar.

Türker Armaner: *Modern Düşüncenin Doğuşu*'nda, Suárez'in "modern uluslararası hukuk kuramının yaratıcısı" Vitoria"dan ayrıldığı temel eksenin onun pozitivist yanı olduğunu belirtiyor, "tabii hukuk ile pozitif hukuk arasındaki bağı koparark, laik modern devleti eksiksiz düşünebilen ilk düşünür" olduğunu ifade ediyorsunuz. Aynı kitabınızın bir başka bölümünde de Molina ile Vázquez'e atıfta bulunarak "Grotius, 'Tanrı olmasaydı, tabii hukuk, yine tabii hukuk olurdu' diye yazarken bu cizvit düşünürleri yinelemekten başka şey yapmaz..." tespitinde bulunuyorsunuz. Suárez, Grotius, Spinoza arasında "seküler bir tabiat" tasavvuru açısından süreklilik olduğunu söyleyebilir miyiz?

C.B.A.: Spinoza'nın Molina ve Vázquez de Menchaca'yı tanıyıp tanımadığı hakkında kesin bir şey söylenemese de kütüphanesinde Grotius'un kitapları var ve Grotius iki İspanyol düşünürü iyi tanıyor; özellikle de Vázquez de Menchaca'yı hem izliyor hem kaygısızca tekrarlıyor. Dolayısıyla Spinoza'nın en azından Grotius aracılığıyla iki düşünüre ya da düşüncelerine ulaşmış olması kuvvetle muhtemel. Suárez'i de yine aracılarla tanımış olması gerekir. Her şeyden önce Suárez, Katolik olmasına rağmen iradeci pozitivist yaklaşımıyla Protestan dünyada ağırlığını 19. Yüzyıla kadar korumuş bir düşünürdür. Düşünsel hâkimiyetine son veren de Kelsen'in bir yanıyla pozitivist saydığı Kant'tır. Suárez Calvinci Hollanda'da da çok erken bir dönemde, kuramıyla özellikle Burgersdijck'in 1640 tarihli *Synopsis Logicae'sini* belirlemişti. 1650'de Heereboord bu kitabı yorumlarıyla zenginleştirerek yeniden yayımladı. Spinoza da Heereboord'u iyi tanıdığından, muhtemelen kitabın Suárez'den aktarılmış uzun bölümlerini okudu. Özellikle *Kısa İnceleme*'de bu etkinin izlerini taşıyan kısımlar olduğu söylenir. Jaquet de genel olarak Spinoza eserinde, Suárezci düşüncenin önemli bazı unsurlarını bulacaktır. Kaldı ki Spinoza bir Hobbes okuru olduğundan ve sözleşmeci modern devlet düşünürleri olan Suárez'le Hobbes arasında yakın bir düşünsel ortaklık bulunduğundan, doğrudan olmasa bile dolaylı bir başka etkiden de söz edilebilir. Özellikle teolojik olanla felsefi olanı birbirinden ayırma kaygısı üzerinden kısmi modernliğini vurguladığım Spinoza, Calvinci bir dünyanın *Kutsal Kitap*'ı yasa kitabı olmaktan çıkaran yeni ahlakına uygun biçimde bu düşünürleri izleyecektir. Evet, Modernite'nin içinde kaldığı oranda, seküler bir tasavvur Spinoza'yı önce Suárez'e, sonra da Kilise'ye mesafeli tüm laik modern devlet ve egemenlik kuramcılarına, modern yeni Tabiat tasavvurunun sözcüsü Molina'ya, uluslararası hukuk kuramının yaratıcılarından Vázquez de Menchaca'ya, onun vefasız izleyicisi Grotius'a yaklaştırabilir.

Ama yakınlık hemen sona erer. Suárez'in sözleşmeci, sözleşmeci olduğu oranda da iradeci kuramı, Spinoza'nın iradeci olmadığı ölçüde sözleşmeci de olmayan, dolayısıyla modern devlet yapılanmasına ve zihniyetine uygun düşmeyen kuramından uzaklaşır. Çünkü Suárezci sözleşme, ulus iradesi, egemenlik, modern devlet ve hukuku gibi kavramlar, ister istemez her tutarlı Modernite eleştirisinin sorgulayacağı kavramlar olacaktır. Spinoza da Modernite içinden Modernite'yi eleştirmeye başladığı anda, sistemiyle artık başka yerdedir.

Türker Armaner: Size göre *Venedik Taciri*'nde Shylock'a Spinozacı bir adalet uygulandı mı ya da Shylock, Antonio ile yaptığı sözleşmede bu adalete uygun mu davrandı?

C.B.A.: Gerek Shylock'un gerekse Antonio'nun yasa karşısındaki konumlarının, o her neyse adalet arayışlarının, onları zorunluluğun pençesine düşüren ortam hariç, Spinoza'nın hukuktan anladığına hiç uygun olmadığı kanısındayım. *Hukuk ya da Kukla Tiyatrosu*'nda, hukuk kuramcısı Ost'a da gönderme yaparak, meseleyi sözleşme üstünden ele almamın gizli nedeni budur. Özgür iradeci olmayan birinin, sosyal ya da değil sözleşmenin her türlüsüne mesafeli duracağı açıktır. Özgür irade yoksa, vazgeçilmez koşulunu iradenin oluşturduğu söylenen sözleşme de asla kendisinden beklenen nesnelliği sunmaz. Hâkimiyetin yarattığı sözde hakikat olarak yansız kalamayacak olan yasa sözleşmeyi, sözleşme de eşit ve yansız olarak sözleşme yaptığı sanılanı kuşatmıştır. Shylock ya da Antonio'yu hayatlarının tamamı kuşatmıştır. Dönemin Venedik'inde gettodan çıkan bir Yahudi, sözleşme konusunda kriz çıktığı anda, sözleşmenin diğer tarafı olan bir Hıristiyan'ın karşısında, sözleşmenin taraflarının sahip oldukları iddia edilen eşitlikten asla yararlanamaz. *Yeni Ahit*'in Luka kitabında İsa'nın Yahudi geleneğine göre 8. günde sünnet olduğunun yazılmış olması da işe yaramaz. Tüm sözleşmelerde, örneğin işverenle yapılan sözleşmede, bankayla yapılan sözleşmede, kadın açısından evlilik sözleşmesinde ya da Leviathan'ı Leviathan, modern hukuku da hukuk yapan kurgusal sözleşmede bu güç mantığı korunur. Kavram olarak bu anlamda ilk Nietzsche'nin kullandığı Yasa Gücü asla nesnel olamaz, sözleşmeyle de asla eşitlikçi bir ilişki kurulamaz. Sözleşmeci olmadığına göre Spinoza'nın da çok iyi bileceği gibi, eşitler arası bir sözleşmeyle kurulduğu iddia edilen hukuki-siyasi düzende bir eşitlik perdesi oluşturulsa bile, gerçekte hâkimiyetin kimde olduğu ancak bu sözde hakikatin arkasında görülebilir. Ama tam bu nedenle Antonio'nun konumu da ufak bir değişiklikle Shylock'unkinden farksız olabilir.

Antonio kendi yasasının hâkim olduğu yerde değil de Shylock'un yasasının hâkim olduğu yerde yaşasaydı, bu kez onun hukukuna yenik düşecekti. Spinoza, her toplumun insanına özgü bu farklı hukuklar kuşatmasının bilincinde olduğu için, onları asla yüceltmeden, yalnızca bir zorunluluğu anlatarak *Teolojik-Politik İnceleme* XVI'da Türk sultanının ülkesinde yaşayan bir yabancının onun yasasına boyun eğmesi gerektiğini söylemişti. Shakespeare de bu boyun eğme zorunluluğunun ayrımcı mantığını Shylock'un III. Perde I. Sahnedeki her daim geçerli tiradıyla ifşa etmişti.

Eylem Canaslan: *İktidarın Üç Yüzü* adlı ilk kitabınızdan beri sürekli üzerinde durduğunuz bir konu var: Ataerkil hukukiliğin hem dayandığı hem de yeniden ürettiği "ilk toplumsal eşitsizlik". "İlkel" demekten imtina edip "başlangıç toplumu" olarak adlandırdığınız örgütlenme biçimlerinden günümüz devletlerine dek değişmeyen bir biçimde, kadın zihni ve bedeninin güç ilişkilerinin daimî hedefi olduğunu vurguluyorsunuz. Bu durum demokrasi açısından ne anlama gelmektedir? Kadınların maruz kaldığı eşitsizlik bakımından, Bruno Latour'un meşhur kitabının (*Biz Hiç Modern Olmadık*) adına atıfla sorarsam, biz hiç demokrat olmadık mı yoksa?

C.B.A.: Yöntemim tarihi ve antropolojik bir yaklaşımla, hukuklarıyla farklılaşan tüm toplumlarda ortak kalan bir hukukilik arayışına yöneltti beni. Genetik bir arayıştı bu ve hukuki-siyasi olmadığı iddia edilen başlangıç toplumunun da diğerleri kadar hukuki-siyasi olduğu savına götürüyordu – Clastres burada devreye girer; Lévi-Strauss da ilk yasaya ilişkin kuramıyla zaten buradaydı. Ortak aslî hukuki unsurlar diye adlandırdığım dört unsurdan biri, ötekiler yanında, tüm toplumlarda olduğu gibi bu toplumda da görülüyor, ama diğerlerine göre neredeyse çıplak bir gerçeklik olarak ortaya çıkıyordu. Yasalarında ya da mitoslarında dile getirilen, doğrulanan, istikrar kazanan ve uygulamaya koyulan hâkimiyet, apaçık biçimde bir cins üzerinde, ancak aşkın ya da değil her türlü irade dışında, kendiliğinden kurulmuş bir ilk şiddetin devamıydı ve bu muhtemelen tüm sosyal eşitsizliklerin de anasıydı.

Konu dışı sayılabilecek olan, ama sözünü ettiğim ortak model gereği asla öyle olmayan bir örnekle açıklayabilirsem, tarihin farklı dönemlerinde ve farklı yerlerinde, Avrupa'da, Japonya'da, Peru'da, vs., imparatorlukların çöküşünü hep feodal parçalanmalar izledi. Buna benzer örneklere dayananlar sosyalliğin, hukukiliğin, siyasiliğin insana özgü bir tür ortak kader olduğunu ve her şeyin olması gerektiği gibi gerçekleştiğini ileri sürebilirler. Genetik yaklaşım ise

sosyalliğin doğuşuna dönerek, kurulu yapıların neden böyle olduklarını açıklarken, bu başlangıçtan yola çıkıp eleştirel, hatta sorgulayıcı olabilir. Söz konusu hâkimiyet bütün toplumlarda üstü az ya da çok örtülü olarak görülüyorsa, bu, hukukiliğin başlangıçtan bu yana hep ataerkil kaldığının açık kanıtıdır. İlk sosyal eşitsizlik hiç ortadan kalkmamışsa, demokrasi diye adlandırılmış her yapılanmanın sınırı da budur. İnsani/gayri insani ayrımı dahil her türlü kimliğe ilişkin tüm kurgusal sınırların ortadan kalkacağı bir yapılanmada, demokrasi sözcüğünün bambaşka bir anlam taşıyacağı düşünülebilir. Bence çeşitliliğe, farklılığa, karşıtlığa uygun karmaşık bir anlamdır bu, çünkü Spinoza düşüncesinde evrensel bir armoni bulan yorumlara katılmıyorum. Armoni arayışı, arayanı ister istemez yaratıcı bir özne ve ereğine, evrenin bestekârı fikrine götürür ve Spinoza sistemi her türlü özne ve ereğini reddediyorsa, bu idealizm orada kendine makul bir yer bulamaz. Ama armoni fikrinin reddi, ünlü başlangıç öncesi kaos fikrinin kabulü de olamaz; kaos düşüncesi de onun yerine düzeni sağlayacak bir başka bestekârı ve ereğini devreye sokacağından aynı idealizmi sergileyecektir. Kaldı ki tüm başlangıç toplumları da mitoslarında kendi başlangıçlarını, kadınların alt edilmesiyle kaosa son veren ve böylece düzeni kuran an olarak düşünüyorlardı.

Son olarak, Spinoza'nın öncelikle *Politik İnceleme*'de, sonra da toplu eserinin birçok yerinde, üstelik kadın cinsini aşağılayanlara karşı çıkan Agrippa, Vanini gibi düşünürlerin ardından, kadınları hâlâ ikincil varlıklar diye sunmasındaki çelişkiyi yukarıda değindiğim çerçevede aşayım. Soruna yeniden sistemden yaklaşacağım: Spinoza'nın *Politik İnceleme*'de söyledikleri düşünülürse Hobbes kadınlar konusunda ondan çok daha açık görüşlüdür, ama sisteminde kadınlar otoritarizmin kurbanı olarak kalacaklardır. Oysa Spinoza kadınlar hakkında ne düşünmüş olursa olsun, bütün içinde tekil varlıkları eşitleyen içkinci sistemi kadınlara bakışındaki yanılgıyı, sisteme uygun olmayan tüm önermeleriyle birlikte, hemen telafi eder. Şeylerin gerçek nedeninin onun önerdiği biçimde aranışı da bizi kendiliğinden ortaya çıkmış ilk şiddete ve sosyal eşitsizliğe götürür.

Eylem Canaslan: Son kuramsal kitabınız *Hukuk Nedir?*'deki yöntem tartışmasında, bir yandan soyut bir evrensellik kavramına dayanan tabii hukukçu ve iradeci pozitivist hukuk anlayışlarına karşı çıkarken, diğer yandan da farklı toplumların hukuki düzenleri arasında herhangi bir bağ veya benzerlik kurulamayacağı iddiasına savrulan bir mutlak göreciliği reddediyorsunuz. Hukuk

yerine hukukları düşünmek gerektiğini ama bunun mutlaka "hukukiliği" temel alan bir "ortak model" üzerinden yapılması gerektiğini vurguluyorsunuz. Hukukları hukukilikle açıklayan bu ortak modelin ayırt edici nitelikleri nelerdir, bilimsel önemi nedir?

C.B.A.: Aslında yukarıdaki soruyu cevaplandırırken, kısmen bunun cevabını da vermiş oldum. Şunları ekleyebilirim: Hukuk nedir? sorusu sık sık ortaya atılır ve cevaplandırılırken, hep sözde hakikat olarak, olması gereken bir hukukun olan hukuka üstünlüğünden söz edilir. Ama her düalist göndermede olduğu gibi, dünyaya nereden bakılıyorsa bu üstün hukuk da ona göre, dolayısıyla bakanların sayısınca çeşitlenerek belirlenir. Dönemlerle hatta ülkelerle sınırlandığı zaman bile, hukukun tek bir tanımı yoktur ve sosyalliğin başlangıcından bu yana farklı toplumlar incelendiğinde her birinin, Spinoza'nın deyimiyle âdetleriyle farklılaştığı, hukukların ve yasaların birbirine benzemediği görülür. Burada, kolaycı tavır, içlerinden birini, örneğin modern hukuk anlayışını seçip, modern alışkanlık halini almış biçimde, ona uygun düşmeyen tüm hukuki yapılanmaları ve zihniyetleri yok saymak ya da en azından küçümsemektir. Kısır bir yol; çünkü farklı bir hukuk zihniyeti de örneğin aşkın iradenin yasasına gönderme yapan teolojik zihniyet de modern hukuk karşısında aynı indirgemeci yolu aynı kolaylıkla seçebilir ve ortaya Kutsal Kitap'la bir başka dayanak, bir başka hukukun üstünlüğü çıkar. Daha kestirme bir yol, farklı hukukların birbirine hiç benzemediğini, ortak hukuki unsurların bulunmadığını söylemektir, ama bu da neredeyse hukuki bilimin varlığını yok eden, hukuk nedir? sorusuna cevap vermeyi imkansızlaştıran bir buharlaşmaya yol açar. Hukuki bilimin izleyebileceği ve bana göre izlemesi gereken yollardan biri ise, hukukları dönemlere, hâkimiyet biçimlerine, yasaların ruhuna, vs. göre çeşitlendiren ve farklılaştıran zenginlik içinde, değişmeyen aslî hukuki unsurlar bütününü – kendiliğindenlik, hâkimiyet, sözde hakikat ve ataerkillik– ya da niteliksel kesintilere rağmen sürekliliğini koruyan ortak modeli arayıp, toplumları onun sayesinde hem karşılaştırılabilir hem anlaşılabilir kılan yol olacaktır. Bu yolda, görecilik ve kuşkuculuk sözünü ettiğim yöntemin geneline uygun olarak korunmalı, ama her türlü anlamı yok eden bir aşırılıktan da kaçınılmalıdır.

Türker Armaner: *Film Gibi Hukuk*'taki Zehra Çiğdem Özcan'ın "Kiev'deki Adam (Tamirci)" makalesinden hareketle; sizce Yakov, Spinozacı anlamda özgürleşti mi?

C.B.A.: Spinoza'ya göre özgürlük her şeyden önce ölüme karşı çıkmaksa, Yakov, bu karşı çıkışın en güçlü-haklı edebi kahramanlarından –Özcan'ın vurguladığı gibi, hamasi anlamıyla asla kahraman olmayan– biri sayılabilir. Ama bu özgürlük şeylerin gerçek nedeniyle, hayatın zorunluluklarıyla uyumludur, mutlak bağımsızlık değildir. Yakov ya da Malamud, Spinoza'nın ve her Spinozacının kendini tabii ve sosyal kuşatılmışlık içinde özerk kılmaya çalışan insan olduğunu söylerken Spinozacı özgürlüğün temel sorunsalını yakalar. Tabii ve sosyal sınırlılık, bazen salt hayatta kalmaya çalışmayı bile, çok acıklı ve çok da rastlanan biçimde, kurgusal anlamda değil gerçek baskıdan kurtuluş anlamında özgürleşme çabasına dönüştürebilir. Bu da Yakov için olduğu gibi, biyolojik belirlenmişlikten her türlü sosyal-hukuki-siyasi yoksunluğa uzanan bir zorunluluk çemberinde gerçekleştirilebilecektir. Zorunluluk insanı kımıldatmayacak ölçüde kuşattığında, bedensel-zihinsel özerkleşme olasılığı giderek azalacak, sonra yok olmaya yüz tutacaktır: Biyolojik ölüm, sosyal ölüm. Canetti'ye göre, her tekil varlığın varolma tutkusuyla bunlara karşı verdiği mücadele verilebilecek en şiddetli mücadele, her bedensel-zihinsel varoluş ölüme ondan korkmadan karşı çıkmaktır. Özcan'ın, Yakov'un özerkliğini koruma isteğini bu iki düzlemde düşündüğü kanısındayım: Önce hayatta kalabilmek için gösterdiği varoluşsal dirençte; sonra kendisini koruyamayan hukuki-siyasi hâkimiyeti ve onun hakikat diye öne sürdüğü yasayı hedef alışında. Bu direnç, Yakov'un içinde bulunduğu koşulların dayanılmazlığı ölçüsünde, Bove'un deyimiyle fizik ya da mantıksal bir zorunluluk olarak ölüme, dağılmaya, hüzne, nefrete, yalnızlığa karşı direnmedir; insani varlığın Tabiat'ta hiçbir aşkın anlamı olmamasına karşın, hayatta kalmak, daha iyi yaşamak için direnmenin tabii bir yönelim ya da özerklik olarak anlam kazanmasıdır.

Gaye Çankaya Eksen: *Özgürlüğün Geleceği Yoktur* adlı kitabınızda, edebiyat metinlerinde bir "Spinoza'yı okuma ve tanıma sorunu" olduğundan söz ediyorsunuz ve yazarların genelde çok da hakim olmadıkları bir Spinoza düşüncesinden söz ettiklerine değiniyorsunuz. Edebiyatta Spinoza'nın karşımıza çıktığı yazarların bolluğunu da göz önünde bulundurarak, sizce birbirinden son derece farklı edebi, hatta farklı siyasi eğilimlere sahip yazarların Spinoza'yı kullanıma sokma arzusu nereden kaynaklanıyor? Neden Spinoza edebiyatçılar için bu denli "kullanışlı" bir filozof?

C.B.A.: Soruyu cevaplamadan önce yanlış anlaşılmamak için şunu belirtmeliyim: Edebiyatla Spinoza felsefesinin yoğun ilişkisini çok özgün kılan yan,

edebiyatın ve genelde güzel sanatlar diye adlandırılan sair dalların bu düşüncede asla yüceltilmemesi, insanın varlığına anlam kazandıracak ulvi uğraşlar sayılmamasıdır. Spinoza'da sanat şahsidir ama muhterem değildir. Evrensel olarak hoşa giden şeyin güzel olduğunu savunan Kant'ın aksine, evrenin farklı düşünüldüğü göreci bir felsefede ne kendinde güzellik ya da çirkinlik olabilir, ne sanat ve sanatçı aşkınlaştırılabilir. Tapınak yapımı, resim sanatı ya da diğer tüm sanat dalları arasında fark gözetmeyen *Etik* III-2 *Scholium*'a göre, bunların salt ruhun bedeni yönlendirmesiyle yaratıldığını düşünenler bedenin neye muktedir olduğunu bilmeyenlerdir. Ruhun kılavuzluğu olmadan yapılamayacağı sanılan sanat üretimi sanatçının Tabiat'la arasındaki bedensel-zihinsel ilişkinin maddi sonucudur. Öyleyse Spinoza, sıklıkla iddia edilse de sanatı hor gören ya da önemsemeyen değil, onu her şeyden farksızca, ne fazla ne eksik, Tabiat'ta düşünen filozoftur. Hatta böylece evrensel olarak hoş olduğunu düşünüp kayırdıkları bir sanata göre, hoşlanmadıklarını yoz sanat diye hor görenleri de hizaya getirir. Elbette bedensel-zihinsel karşılaşmalarla yetkinleştirilecek herhangi bir sanatın ve böylece yetkinleşen sanatçının da sonsuzda bir yeri olacaktır; edebiyata hiç sırt çevirmemiş Spinoza'nın kütüphanesinde olduğu gibi: Listeyi uzatmamak için yalnızca sevdiği şairleri sıralarsam, orada Vergilius, Ovidius, Góngora, Montalbán, Quevedo ve Delgado'nun eserleri vardı. Ama sonuçta hoşlandığımız ya da hoşlanmadığımız şeyler yalnızca ortamımızda böyledir. Tabiat'ta ya da evrende, akıllılık, akılsızlık, delilik yanında, sanat ve dehası da sonsuz bir anlam taşımaz. *Etik* IV-45 *Scholium*'da kokuların, bitkilerin güzelliğinin, sporun, müzik ve tiyatronun aynı hazzı verdiği söylense de ilahi sayılan herhangi bir sanat eseri, farklı dünyalarda kulak, burun ya da göze benzer şeyler olsa bile bunlara muhtemelen hiç hitap etmeyecektir. Kaldı ki sanat üretimi bu dünyada da insan ya da değil, tekil varlıkların çoğuna ulaşamaz ve bu da o varlıkları daha değersiz kılmaz. Kısacası, Spinoza felsefesi ile edebiyat arasındaki ilişkiyi, Camus'nün, *Yabancı*'nın yayımlandığı yıl *Etik* hakkında söylediklerinin sınırları içinde düşünüyorum: "Spinoza'da istenene ya da olması gerekene değil, olana inanç görülebilir: istisnasızca değerlere, ahlaki hiyerarşiye duyulan nefret; ilahi ışıkta erdemlerle kötülükler arasında kurulmuş belli bir denklik. Bu evren hiçbir şeye yönelmiyor ve hiçbir yerden gelmiyor, çünkü o olup bitmiştir ve hep böyleydi. O mükemmelen insanlık dışıdır. Cesaret gerektiren bir dünyadır. O 'bu başka türlü olamaz'ın bir kez ve her zaman için verili dünyasıdır; onda zorunluluk sonsuzdur, özgünlüğün ve tesadüfün ise hiç yeri yoktur. Onda her şey tekdüzedir".

Kafka'nın da koşulsuz katılacağı, insanlık durumunun saçmalığına ilişkin bu tanımın sınırları içinde, sanata evrensel bir esin kaynağı yakıştırmadan kitapta izlediğim yol tam da sorunun cevabına karşılık gelecektir. Dünyaya farklı açılardan bakarken Büchner, Hölderlin, Flaubert, Musil, McCullers, Tournier, vs. gibi Spinoza'yı iyi anlayanından, onu tam olarak anlayamayana ya da çok az anladığı halde düşüncesini yalnızca sezgisel olarak hoş bulan edebiyatçılara uzanan, onları bir edebiyat-felsefe yelpazesinde yan yana getiren bir karşılaşmalar kitabı yazmak istedim. Alan da gerçekten çok verimliydi. Her an önüme yeni çıkanlar ve gözden kaçırmış olabileceklerim de düşünülürse, Spinoza'yı eserine sokan yazar sayısı şaşırtıcıydı. Felsefe tarihinde edebiyatın içine böylesine çekilen bir başka filozof, edebiyat tarihinde bu kadar çok yazarın felsefenin içine böylesine çekildiği bir başka örnek var mıdır bilmiyorum. Bir alandan ötekine bu yoğun ve çarpıcı gidiş gelişler beni kışkırttı. Bütünün parçalarını birbirleriyle sonsuzca karşı karşıya getiren düşünceye ve anlattığı bu hayata, başı sonu belli konvansiyonel bir kitabın yakışmayacağına karar verdim. Spinoza'yı düşünen mümkün olduğunca çok yazarı, tüm farklılıkları içinde hem felsefeye hem birbirlerine rastgele çarptıracak bir çalışmayı, Cervantes'i okuyan ama edebiyat güzellemesi yapma gereği duymayan bu filozofun düşüncesine daha uygun buldum. Spinoza ve edebiyatçıların karmaşık birlikteliğinin, karşılaşmalar yağmurundan ibaret sonlu hayatın genelde ıskalanan sonsuz çeşitliliğini, Rolland'ın deyimiyle evrenin yüzlerini ya da *facies totius universi*'yi hayal ettirebileceğini, Rolland'ın ve Koestler'in sözünü ettikleri Okyanus Hissi'ni tattırabileceğini umdum. Tabii bununla, Spinoza'nın okuruna sunduğu hayatın, aslında sürekli ertelenirken basitçe ifade edildiği ve algılandığı gibi olmadığını da söylemiş oluyorum: Perdenin arkasında hep başka şeyler var ya da gerçekler sonsuz hakikat diye sunulan saçmalığın ardında gizleniyor. Onların aranışı da görünür dünyanın sahte zorunluluklarını, sonu gelmez servet-mevki-haz açgözlülüğüyle birlikte sorgulanır kılarken, sorgulayanları Tabiat'a ya da evrene ilişkin gerçek zorunlulukların kavranmasıyla özerkleştiriyor. Ama böylece keşfedilen bu yeni gerçeklik asla yargılayıcı, muhafazakâr ve bayağı olmuyor. Tabiat bu tür nitelemelere izin vermeyecek kadar çeşitli, zengin ve ne iyi ne kötü, ne güzel ne çirkin, ne uyumlu ne kaotik, yalnızca yansız kalıyor. Sanatçı ve edebiyatçı da genelde, tek görünür ve anlaşılır olduğu sanılanın ardındakini arayan insandır ve Spinozacı olmasa bile –ki gerekmiyor– aynı özerkleştirici ruha sahiptir. Whitman'ın Spinoza okuduğuna dair bir iki iddia varsa da bu konuda kesin bilgiye ulaşamadım,

ama okumuş olmasa ne fark eder, çünkü şiiri okunduğunda orada Spinoza'yla karşılaşılıyor; Asaf Halet Çelebi'nin dizeleri okunduğunda da. Ayrıca bazı büyük yazarlar *Moby Dick*, *Ulysses*, *Niteliksiz Adam*, *Sek Sek*, vs. gibi eserlerle hayatın sonsuz karşılaşmalarını anlatmaya girişirken, aynı muazzam ve sonu asla gelmeyecek iddianın *Etik*'te de bulunduğunu, Tabiat'ı ya da evreni anlatmaya kalkışan o kitapta devasa bir felsefenin devasa bir edebi esere, hatta evrenin hiç yazılamamış ve yazılamayacak şiirine benzeyeceğini düşünmüş olabilirler. Bunun sihrine kapılıp alana dışarıdan katılanlar da var: Bir Spinozacı olduğunu hiç saklamayan Einstein, fizikçi değil felsefeciyim derken ve Spinoza için her türlü sıradanlığa karşı bir şiir yazarken, bence kozmostan dünya denen toz parçasına bakıp felsefeyle şiiri özdeşleştirir; Saint-John Perse de şiirinden evrenin felsefesine, aynı basitlikten kaçarak yönelirken Spinoza'yla karşılaşır. Spinoza felsefesinden edebiyata edebiyattan felsefesine bu gidiş gelişler Yücel Kayıran'ın şiirinde de görülüyor.

Felsefe-edebiyat ilişkisi açısından çok önemli ve istisnai bir örnek olan Romantizm ve Preromantizm'le bitireyim. Bunlar edebi bir akımla felsefi bir akımın, edebiyatçıyla felsefecinin, hayatı yeniden düşünmeye çalışırken Spinoza sayesinde özdeşleştiklerini kanıtlar; aydınlanma rasyonalizmi de dahil her muhafazakârlığa karşı bir tür özerkleşme pratiği ardında: Goethe, Novalis, Blake, Byron, vs., gibi romantiklerin Spinoza natüralizminde aradıkları buydu, çünkü onlara göre dünya kendilerine sunulan kuralcı, dar, sıkıcı ve anlamsız şey olamazdı. Yasanın karşısına Tabiat'ı, sözde hakikatin karşısına amaçsız bir hayatı diken, eski ya da yeni rejime ve sonunda tüm rejimlerin hukuki-siyasi-dinî ahlakına buradan karşı çıkan bazı Preromantiklerin kılavuzu da Spinoza'ydı.

Spinoza'da İfade Özgürlüğünün Metafizik Temelleri

EYLEM CANASLAN

Tüm Atinalılar ve kentte bulunan yabancılar,
vakitlerini hep yeni düşünceleri anlatarak ve dinleyerek geçirirlerdi.

Elçilerin İşleri, 17. Bölüm, *Yeni Ahit*

İnatla dişi kedilerin öteki hayvanlara üstünlüğünü savunan kimse,
temelde Mussolini'yi İtalya'nın tek kurtarıcısı olarak ilan eden biriyle aynı şeyi yapmaktadır:
Kendi Ben'inin bir niteliğini övmekte ve bu niteliğin bütün çevresi tarafından tanınıp sevilmesi için her şeyi seferber etmektedir.

Milan Kundera, *Ölümsüzlük*

Bilindiği gibi Spinoza, politik bir hak olarak ifade özgürlüğünü *Teolojik-Politik İnceleme*'de (TTP) ele alır. 1670 yılında, yüzyılın Avrupası'nın en özgürlükçü ve hoşgörülü şehri olarak kabul edilen Amsterdam'da bile ancak sahte bir yayınevi künyesiyle ve yazarının adı gizlenerek yayımlanan bu eserde, basitçe ifade özgürlüğü değil, yurttaşlarının ifade özgürlüğünün bir devletin bekasının *zorunlu koşulu* olduğu savunulur. Söz konusu özgürlük eserin alt başlığında

libertas philosophandi (felsefe yapma özgürlüğü) olarak geçer.[1] Fakat Spinoza, özgürce felsefe yapabilmek için her şeyden önce bir yurttaş, daha kesin bir ifadeyle söylersek, düşünmek ve söz söylemek için başkaca hiçbir unvana ve imtiyaza sahip olmayan sade bir yurttaş, sadece bir yurttaş olabilmek gerektiğini düşünenlerdendir. O TTP'yi öncelikle bir yurttaş olarak yazmıştır.[2] Felsefe yapma özgürlüğü ise, en temelinde, şeylerin doğaları ve nedenleri hakkında rahatça spekülasyon yapmaya, serbestçe "şöyle olabilir, böyle olabilir" diyebilmeye dayanır. Bu özgürlük, felsefi söylemin ayrılmaz niteliği olan ikna çabası ve gerekçelendirmenin ön koşuludur. Kesinlik, spekülasyondan sonra gelir. Kanılar da bilgiden önce – ortada kaygısızca (yaptırım kaygısı olmadan) ileri sürülmüş kanılar bolluğu yoksa, bilgi bilgi-olmayandan nasıl ayırt edilebilir! Bilgi nasıl tanımlanabilir! Ve felsefe bu anlamda (ama sadece bu anlamda) *mitos*tan *logos*a geçiştir. Belki daha doğrusu, *logos*lara geçiştir. Zira akıl ortaktır ama herkes kendi sözünü söyler. Mitoslar hakkında atıp tutulmaz; onlara inanılır veya inanılmaz. Ama felsefe, doğuş anlarına özgü o en çıplak haliyle, gerçekten de bir atıp tutmadır. Bu "oyun"da atan ve tutan en az iki kişi gerekeceği için de karşılıklı bir etkinliktir. Akıl yarıştırma, akılları birlikte koşturmadır. Bir karşılıklı konuşma, bir diyalogdur. İkna her zaman başkalarını iknadır. Kısacası Spinoza'da *libertas philosophandi*, zaten bilenlerin veya bildiği varsayılanların (kurumsal âlimlerin, ücretli kâhinlerin, otorite sahibi teologların, muktedir siyasetçilerin) değil, bilmek isteyip, bilimlere yönelip de yurttaşlıktan başka hiçbir vasfa sahip olmayanların özgürlüğünü kapsar. Onların diyaloğa girebilme hakkını telkin eder. Diego Tatián'ın sözleriyle:

1 "Felsefe yapma özgürlüğünün, dine bağlılığa ve devletin huzuruna zarar vermeden tanınabilmesi bir yana, bu özgürlüğün, aynı zamanda devletin huzuru ve dine bağlılık ortadan kaldırılmadan yok edilemeyeceğini de gösteren birçok inceleme." *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün, Ankara: Dost, 2008.

2 Spinoza TTP'yi bir hükümdara veya otorite sahibi bir kişiye adamamış ya da eserinin girişini doğrudan böyle bir kişiye seslenerek yazmamıştır. Oysa bu tarz, erken modern dönemde birçok filozofun özellikle de korunma sağlamak amacıyla başvurduğu bir yoldur. Kendini koruma önlemini eserini isimsiz yayımlatarak almaya çalışan Spinoza (bu yöntem pek işe yaramayacaktır), TTP'nin "Giriş"inde (s. 51), iktidardakileri övme gayesinden çok yurttaşlık bilinci ve sorumluluğuyla, sadece şunları söylemekle yetinir: "Belki de birçok kişinin ayrıntılı biçimde her şeyi okumaya ne imkânı ne de niyeti olacağından, bu incelemenin sonunda da yapacağım gibi, şunu eklemek zorundayım: Burada, vatanımda üstün gücü kullananların incelemesine ve yargısına gönülden sunmayacağım hiçbir şey yazmıyorum. Söylediklerimden bir parçasının bile vatanın yasalarına aykırı ya da ortak esenliğe zararlı olduğu yargısına varılırsa, söylenmemiş sayılmasını isterim. İnsan olduğumu ve yanılabileceğimi biliyorum. Ama yanılgıdan kaçınmak ve her şeyden önce de vatanın yasalarıyla, dine bağlılıkla, iyi örf ve adetlerle bütünüyle bağdaşmayan hiçbir şey yazmamak için elimden gelen özeni gösterdim."

> Spinoza şu olgunun tespitinden yola çıkar: İnsanlar düşüncelerini saklamayı beceremezler, onlar hep ortaya çıkmaya, dilde dışsallaşmaya ve dolaşıma açılmaya yönelir. Dinî, felsefi, politik inanç ve kanılara ilişkin insani çeşitliliğin yok edilemeyeceği hesaba katılırsa, ifade özgürlüğü şiddetli olmamayı özleyen sosyal hayatın bir kurumu ve gereksinimi türünden ahlaki bir buyruk değildir. Özgürlük onda politikanın felsefi içeriğiyle felsefenin politik içeriğini bir araya getiren felsefe ve politika arasındaki kavşağı belirler. Spinozacılıkta *libertas philosophandi*, belki uzak bir Sokratik yankının da bulunabileceği liberal bir motiften çok, temel bir politik özgürlüktür. Öyle ki demokratik politik kurumlar ortaklık içinde ya da ortaklaşa bir felsefenin koşullarının, yani salt filozofların değil, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin "Giriş"inin davet ettiği karşılıklı konuşma özlemi doğrultusunda felsefi ruha sahip okurların yaygınlaşmasını sağlar.[3]

Ve Spinoza TTP'de bu diyaloga girme, kendini ifade etme hakkının devlet tarafından güvence altına alınması gerektiğini, aksi durumun doğrudan devletin kendisine zarar vereceğini savunur. Bir politik birlik, yurttaşlarının diyaloglarının dış müdahalelerle kesintiye uğramamasını, bilgiye erişimin tüm kanallarının açık olmasını, bunun için de öncellikle kanaatlerin duyulabilir olmasını güvence altına almalıdır. Bu yüzden de ifade özgürlüğü, uygulanabilirliği bakımından her şeyden önce politik bir haktır, bir yurttaşlık hakkıdır.

Öte yandan, Spinoza'nın sisteminin kanaat ve ifade özgürlüğüne bir başka perspektiften daha yaklaşmaya imkân tanıdığı söylenebilir. Özellikle *Ethica*, kanaat ifadesinin metafizik bir problem olarak ele alınabileceği bir zemin sunmaktadır. Bu eserin II. ve III. Bölümlerindeki kavramsal zincirlenişlerin sonucunda, Spinozacı ifade özgürlüğü sadece politik bir hak olarak kavranmakla kalmayıp aynı zamanda kendisine metafizik bir temel de edinir. Spinoza'da "metafizik" ve "doğal" sözcüklerinin çoğunlukla birbirinin yerine geçebilir olduğu göz önünde bulundurulursa, söz konusu bölümlerde, kanaatlerin ifade edilmesinin doğal ve bu sebeple de özünde önlenemez bir dışavurum olarak kavrandığı savunulabilir. Bu yazının üzerinde duracağı konu tam da bu, yani politik bir haktan ziyade metafizik bir problem olarak ifade özgürlüğüdür.

3 Tatián'ın, 16-17 Nisan 2020'de MEF Üniversitesi'nde yapılması planlanmış fakat Covid-19 salgını sebebiyle ertelenen "Nörobilim, Hukuk, Psikoloji ve Ötesi: Özgür İrade Sorunsalına Farklı Yaklaşımlar" adlı uluslararası sempozyum için hazırladığı, "Spinoza, Özgürleşme Olarak Özgürlük" (Spinoza, libertad como liberación) adlı bildiriden. Türkçeye çeviren, Cemal Bâli Akal.

Öncelikle, ifade özgürlüğünün *Ethica*'daki görünümünün TTP'deki politik görünümünden bütünüyle farklı veya ona alternatif bir durum olmadığını belirtelim. Bilakis, *Ethica*'daki noetik kavramsal zincirlenişler TTP'deki politik kavramsal zincirlenişleri destekler; ilki diğerinde beliren savunuya ihtiyaç duyduğu metafizik veya natüralist öncülleri sağlar. Spinozacı metafizik bakımından temel dayanak noktası şudur: Tüm düşünceler veya kanaatler müsaade edilebilirdir, çünkü bunların hepsi kendi tarzlarında Tanrı'nın doğasını ifade ederler. Spinoza'ya göre tüm tekil şeyler, yani tek tek her şey belli ve belirli bir tarzda Tanrı'nın doğasını ifade eder (EIP25C[4]). Cisimler ve bedenler gibi düşünceler veya fikirler de. Peki ama ifade edilen tanrısal doğa tam olarak neden oluşur? İfade etmek ontolojik bakımdan ne anlama gelir? Özel olarak fikirler Tanrı'yı nasıl ifade ederler? Dahası, bu durumun sözel ifadeyle nasıl bir bağı vardır?

Tanrı'nın doğasından, Spinoza aktif güçten (*potentia*) başka bir şeyi anlamaz (EIP34). Yani Tanrı var olma, yaşama, etki üretme, doğurma, meydana getirme ve eyleme yetkinliğinin kendisi ve tamamıdır. Bu bakımdan Tanrı, varolan ve kavranan tüm nedensel bağlantıların tamamı olarak da anlaşılabilir (EIIP7S). Spinoza bu aktif gücün sonsuz ve sönümlenmez olduğunu varsayar. Çünkü filozofun gözünde bu varsayım hem akli hem de deneyime dayalı kanıtlamaya uygundur. İlkin, bu güç sonsuz olarak kavranabilmektedir. Tanrı veya Doğa bu özelliğe sahip olarak düşünülebilmektedir. Spinoza için bu yeterli bir akli kanıttır. Olanaksız olan ise, aksine, bu gücün artık olmadığı, yok olduğu durumu düşünmeye çalışmaktır. Çünkü zihin bu mutlak yokluğu, hiçliği, yaşam dışı veya sonrası durumu düşünmeyi denediğinde bile tek yaptığı kendi varlığını, yani belli bir düşünme gücünü ortaya koymak olacaktır. Güç yadsınamaz, düşüncede yadsınması denendiğinde bile olumlanır. İkincisi, güç sonrası veya öncesi, başka bir ifadeyle yaşam sonrası veya öncesi hiç deneyimlenmemiştir. Biz hep sürmekte olan bir yaşamın içine doğmuşuzdur ve ölenlerle birlikte yaşamın sona ermediğini, yaşamaya devam edildiğini ilk elden gözlemlemişizdir. Ayrıca böyle bir hiçlik hali deneyimlenemez de. Çünkü onu deneyimleyecek biri olduğu farz edilirse bile, o kişinin varoluşu ve varolmak için sarf edeceği güç deneyimlenmeye çalışılan hiçlik halinin hep tersini olumlayacaktır. Spinoza felsefesini yaşamın mutlak olumlanışından başlatır. Felsefe, yaşam öncesi veya sonrasıyla ilgilenmez. Gerisi anlamsızlık, hiçlik ve başkaca hiçbir şeye

4 *Ethica*'ya yapılan atıflarda şu kısaltmalar kullanılacaktır: E: *Ethica*, E'den sonraki Roma rakamı: bölüm numarası, P: önerme, Dem: kanıtlama, S: not, C: sonuç, A: aksiyom, D: tanım.

yer olmadığı için felsefeye de yer olmayan dipsiz ve karanlık bir uçurumdur. Var olan birinin yokluk –birilerinin, bir şeylerin yokluğu değil, mutlak yokluk– üzerine felsefi anlamda atıp tutması imkânsızdır. Ben'de, sen'de, o'nda, biz'de, siz'de, onlar'da biten bir şey değildir yaşam. İnsanda da bitmez. Spinoza için felsefenin tek olanaklı başlangıcı, varoluşa dair bu ilk olumlamadır.

Demek ki ontolojik olarak ifade edilen, varoluş veya yaşama gücüdür. Şeyler, dolayısıyla fikirler kaynağı sonsuz olan bu gücü belli tarzlarda ifade ederler. "İfade etme"ye gelince, bu terim öncelikle göstermek, tanıtlamak, sergilemek, belli etmek, açıklamak, açıkça görünür, fark edilir hale getirmek anlamına sahiptir. Yani varolan şeyler, bunlarda başlayıp bitmeyen ve sonsuz olan bir varoluş gücünün olduğunu gösterirler, tanıtlarlar, sergilerler, belli ederler, açıklarlar, bu gücün delili ve alametidirler. Sonuçta bir etki her zaman nedenini ifade eder; bize bir nedeni olduğunu söyler. Bununla birlikte, Spinoza'nın Tanrısı herhangi bir neden değildir; basitçe etkin neden bile değildir. O içkin neden, etkilerini kendi içinde üreten etkin nedendir. Bu yüzden de Spinozacı "ifade", skolastikte zaten kullanılan yukarıdaki pasif anlama değil sadece, aktif bir anlama da sahiptir. Spinoza'da ontolojik ifade aynı zamanda bir performanstır. Tanrısal gücün pasif bir şekilde ve onun dışında bir yerden gösterilmesi değildir söz konusu olan. Daha ziyade, bu yaşam üretici gücün, yapıp ettiklerinde, yaşam verdiklerinde, onlardan ayrılmadan ve tam da onlarda aktif bir şekilde *kendi kendini göstermesidir*. İyi bir şarkıcıyı şarkı söylerken dinlediğimizi hayal edelim. Basitleştirmek için şarkı, şarkıcı ve dinleyiciler dışında başka hiçbir faktörü (besteci, söz yazarı, şarkının müzikal kalitesi vb.) hesaba katmayalım. Bu örnekte, söylenen şarkı şarkıcının yeteneğinin bir göstergesi, delili olur; bize şarkıcının yeteneğini ifade eder. Şarkısını dinlediğimizde kafamızda artık şöyle bir soru kalmaz: Acaba bu kişinin gerçekten müzikal bir yeteneği var mı, sesiyle müzik yapmaya yetecek gücü var mı? Çünkü dinlenen şarkı bu yeteneği bize tanıtlamak için yeterlidir. Fakat bir konserde, canlı bir etkinlikte aynı zamanda şöyle bir durum söz konusudur: Şarkının varlığı şarkıcının varlığından ayrılamaz. Çünkü şarkıcı, şarkının söylenmesinin (Spinoza'nın başvurduğu skolastik terimle) *içkin* etkin nedenidir. Bu anlamda şarkı şarkıcının müzikal yeteneğini sadece göstermekle kalmaz (kendi dışında bir şey olarak ise zaten gösteremez), söylendiği esnada bu yeteneğin kendisinden başka bir şey değildir. Dinlediğimiz, müzikal yeteneğin şarkı formuna bürünmüş halidir.

Tanrı'nın doğasını oluşturan sonsuz yaşamsal güce geri dönersek, bu güç ne yapar? Üç boyutlu yayılır (uzar) ve düşünür. Ayrıca insanın bilmediği

sonsuz başka şeyler yapar. Diğer bir deyişle, Tanrı sonsuz sıfata sahiptir. Yalnızca kavramsal olan bu olumlama bizim için bir deneyim olanağı teşkil etmez. Böyle bir kavramsal olumlamanın en önemli sonucu, sonsuz yaşamsal gücün insanın tanıdığı yaşam formlarıyla sınırlanmamış olmasıdır. Dahası, söz konusu sıfatlar tanrısal gücün aktif halleridir. Başka bir deyişle, Tanrı uzayabilir, üç boyutlu yayılabilir ve bunu gerçekten yapar. Tanrı düşünebilir ve bunu gerçekten yapar. Tanrı sonsuzca başka şey yapabilir ve bunları da gerçekten yapar. Spinoza'nın Tanrısında olanak ve edimsellik ayrımı yoktur. Her ne gücü varsa, Tanrı bunu bilfiil kullanmakta, işe koşmaktadır. Ve aslında Spinoza'nın Tanrısı tam da bunlardır, yani yayılma gücü, düşünme gücü ve sonsuz diğer güçler. Daha kesin bir ifadeyle, bir ve aynı varlık hem yayılmakta (uzamakta) hem düşünmekte hem de bilmediğimiz sonsuz başka eylemler gerçekleştirmektedir.

"Tanrı düşünür" dedik. Peki ne düşünür? Düşünülebilecek her şeyi. Aynı anda ve tamamını. Yani kendisini, yani kendi sıfatlarını ve bunların etkilenişlerini (EIP30). Peki Tanrı neden sadece sıfatlarını değil ama bu sıfatların etkilenişlerini de düşünür? Çünkü Tanrı'nın aktif gücüyle yaptıklarının (sıfatlar) çeşitli halleri, etkileri (kipler) vardır. Tanrı'nın yaşam üretimi çeşitli tarzlarda ifadelenir. Bu çeşitliliği Tanrı, kendi kendisini etkileyerek, dönüp kendisinde bir tavır değişimi yaratarak, bir anlamda sonsuz gücünü kendi içinde sonsuz tarzda etki üretmek üzere tekrar kendisine uygulayarak gerçekleştirir. İşte bir kip olarak insan zihni de bu şekilde oluşur. Spinoza'ya göre insanın nedeninin kendisi olduğu ve sadece kendi tasarrufunda olan bireysel bir düşünme gücü yoktur. Bu zihnin nedeni, diğer tüm şeylerin olduğu gibi Tanrı veya Doğa'dır. İnsan zihni tanrısal veya doğal düşünme gücünün, Tanrı'nın kendi kendisini düşünmesinin dolaylı bir etkisidir yalnızca; fakat içkin nedensellik ilkesi gereği etki nedeninden ontolojik olarak ayrılmadığı için, aynı gücün bir parçasıdır da. Spinoza Tanrı'nın kendi kendisini düşünmesinin dolaysız sonucunu "sonsuz *intellectus*" veya "Tanrı fikri" olarak adlandırır ve insan zihninin bu sonsuz *intellectus*'un veya Tanrı fikrinin bir parçası olduğunu belirtir (EIP21Dem, EIIP4Dem, EIIP11C). Bu bakımdan belki şöyle denebilir: İnsan düşünür, çünkü Tanrı düşünür. Fakat içkinlik ilkesi gereği daha da doğrusu şudur: Tanrı insanda (onun zihninde) düşünür. Biz düşünürken aslında bizde düşünen Tanrı'dır. Tanrı bir insanda düşündüğü, düşünmeye devam ettiği sürece o insanın düşündüğü söylenebilir. Bu yüzden de Spinoza için felsefe, Descartes'taki gibi *cogito*'yla, "düşünüyorum" ile değil "insan düşünür" ile başlar. Spinoza'nın

"insan düşünür" cümlesini bir aksiyom, yani kanıtlanmasına ihtiyaç olmayan apaçık bir olumlama olarak *Ethica*'nın II. Bölümünün başına yerleştirmesinde ve insan zihnini sonsuz *intellectus*'un bir parçası olarak konumlandırışında, düşünme gücünü Ben'le sınırlamama, onu öznellik dışı bir etkinlik olarak tutma ısrarı belirleyicidir. Düşünceyi henüz tekil zihnin mülkü olarak görmeyen, onu insan-bireyle sınırlamayan bu ortaklaştırıcı veya anonimleştirici bakışta, İbn Rüşd ve Giordano Bruno gibi nicelerinin yankısı duyulur.

Diğer bir mesele, sonlu insan zihninin sonsuz *intellectus*'un parçası nasıl olabildiğidir. Sonsuz Tanrı sonlu insanda nasıl düşünmektedir? Spinoza'ya göre sonsuz Tanrı sonlu bir zihinde pekâlâ düşünebilmektedir, çünkü tek bir zihinde değil, diğer zihinlerde de düşünmektedir. Yani bir zihin nedeni ve güç kaynağı bakımından, sonsuz düşünme gücünün içerisinde yer alması bakımından sonlu değildir. Belki şu bile söylenebilir: Tanrı'nın düşünme gücünün dolaysız tek bir etkisi olsaydı ve bu etki de tek bir insan zihni olsaydı, bu zihin sonlu olmazdı. Ama bu gücün tek değil çok ürünü vardır ve aynı türden bu ürünler birbirlerinin ontolojik ifadelenişlerini sınırlar, birbirlerini sonlu hale getirir (EID2). Kipler için yaşamak böyle bir şeydir işte, diğer yaşayanlar seni sınırlar. İnsan zihninin sonlu olması düşündüklerinin sınırlanmasıyla, algılanır her şeyi algılayamaması, düşünülür her şeyi düşünememesiyle, onun dışında başka algılayan ve düşünen zihinlerin varolmasıyla, Bir'in kendini hep çokta dışavurmasıyla ilgilidir.

İnsan zihni sadece tek bir şeyi, insan bedenini düşünür. Bedeni düşünmek, bedensel etkilenişleri ve bunların fikirlerini düşünmektir (EIIP11-P13). Her bir zihnin düşündüğü de belli bir beden, tek bir bedendir. Spinoza zihin için dolaysızca verili olan biricik düşünüm nesnesinin belli bir beden olduğunu kanıtlar kanıtlamasına (EIIP13Dem) ama bu kanıtlamada bile deneyimi aksiyomatik başlangıç noktası olarak alır: "Belli bir bedenin (bedenimizin) birçok tarzda etkilendiğini hissederiz" (EIIA4). Beden söz konusu olduğunda, Spinoza erken bir empirist olarak nitelenebilir, çünkü ona göre tüm bilgi bedensel etkilenişlerle başlar. Yahut daha ihtiyatlı bir şekilde söylersek, bedenin felsefi statüsü bakımından onun rasyonalist olmadığı açıktır – tabii, rasyonalizmden de doğuştan fikirlerin, yani bedenin deneyiminden bağımsız bir düşünce içeriğinin olduğunu savunan geleneği anlıyorsak. Spinoza'ya göre zihnin kendisini bedenin etkilenişlerinden soyutlayarak bilmesi mümkün değildir (EIIP23). Bilakis, Spinozacı epistemolojide akli bilgiye (ortak nosyonlar) erişim ancak bedensel etkilenişler yoluyla olur. İnsan birçok şeyin (cisimlerin veya başka

bedenlerin) kendi bedenini aynı veya benzer tarzda etkilediğini algılayarak, bunlar arasındaki maddi ortaklığın algısına, buradan da ortak nosyonlara ulaşır (EIIP39C). Önemli yorumcuların belli bağlamlarda söylediği, muhtemelen onların ağzından çıktığı için de sorgulanmadan benimsenen, fakat bağlamsız ve ezbere kullanıldığında yanıltıcı olan bazı tabirler vardır: "Zihin–beden paralelizmi" (bir ve aynı şey nasıl paralel olabilir ki!), "aktif Doğa–pasif doğa ayrımı (o zaman Spinoza'nın dinamik maddesinin hareketsiz "ilk madde" anlayışından ne farkı kalır ki!) gibi, "rasyonalist Spinoza" tabiri de kısmen bunlardandır.[5]

5 Aslında "paralelizm" terimi, Spinoza'nın zihin-beden birliği teorisine karşı çıkan Leibniz'e aittir. Fakat o bu terimi Spinoza'nınkini değil kendi görüşünü nitelemek için kullanmış ve Spinozacı monizmin aksine kendi felsefi sisteminin ruh ile madde arasındaki mükemmel uyumu veya paralelliği tutarlı bir şekilde açıkladığını savunmuştur. Daha sonra ise Leibniz'in Spinoza üzerine eleştirel notlarını *Réfutation inédite de Spinoza* (1854) adı altında yayımlayan Louis-Alexandre Foucher de Careil tarafından, bu sefer olumsuz anlamda Spinoza için kullanılmıştır. Foucher de Careil *Réfutation*'un başında yer alan inceleme yazısında, *Ethica*'nın II. Bölümünün meşhur 7. önermesinin ("Fikirlerin düzen ve bağlantısıyla şeylerin düzen ve bağlantısı aynıdır") içerimlerini eleştirirken, "paralelizm" nitelemesini uygun görmüştür. Nihayet 20. yüzyılda Gilles Deleuze, Spinoza'nın aynı önermesi için terimi olumlu anlamda benimsemiş ve literatürde yaygınlaşmasını sağlamıştır. Deleuze'e göre paralelizm terimi, ihtiyatlı kullanılması şartıyla, sıfatların eşitliğini ve tekanlamlılık ilkesini (karşılıklı denk gelen dizilerin birbirine üstün olmayıp eşit oluşunu) anlatması bakımından Spinoza'nın sistemine uygundur. Bize kalırsa Deleuze'ün paralelizm yorumundaki sıkıntılı yön, Leibniz'e özgü bir problemi (farklı dizeler arasında denkliğin tesisi, ruh ile madde arasındaki uyum) Spinoza'nın sistemine fazlasıyla yansıtması, "düzen özdeşliği" ile "karşılıklı denk geliş" arasında net bir ayrım yapmaması, fikirler ile cisimler arasında gerçek nedenselliğin reddini açıklarken, bu sefer çoklu nedensellik fikrine kapıyı aralamasıdır (Leibniz, "Considérations sur la doctrine d'un esprit universel unique" (1702), *Œuvres philosophiques de Leibniz*, Cilt 1, Paris: Alcan, 1900, s. 685; L. A. Foucher de Careil, "Mémoire", *Réfutation inédite de Spinoza*, Paris 1854, s. xxxii; Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk, 2013, s. 101-113).

"Aktif Doğa-pasif doğa" (veya "yaratıcı Doğa-yaratılan doğa") terimleri ise çağdaş Spinoza yorumcuları tarafından pek kullanılmaz, daha ziyade geniş kapsamlı konulara sahip eserlerdeki veya genel felsefe tarihi kitaplarındaki görece kısa Spinoza değinilerinde geçer. Bu durumun önemli bir istisnası, G.H.R. Parkinson'ın yorumudur. Parkinson *natura naturans* ve *natura naturata*'yı sırasıyla *active Nature* (aktif Doğa) ve *passive Nature* (pasif Doğa) diye karşılar. Kökleri İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumlarının Latince çevirilerine kadar uzanan bu terimlerin ilki gramer bakımından etken (doğalayan doğa), ikincisi ise edilgendir (doğalanan doğa). Aktif-pasif ayrımının bu terimlerin skolastikteki yerleşik felsefi anlamları için de uygun olduğu söylenebilir. Fakat Spinoza'da kipler yalnızca birbirleri nazarında, konjonktür bakımından, yani birbirleriyle karşılaşma durumunda pasiftir, eski kullanımdaki gibi özsel bir pasifliğe tabi değildirler. Spinoza yeni terimler icat etmekten ziyade eski terimlerin anlamlarını dönüştüren filozoflardandır. Bu bakımdan "aktif Doğa-pasif doğa" çevirisi, filolojik ve skolastik bakımdan doğru olmakla birlikle, Spinoza'nın içkinciliğindeki dinamizmi anlamada yanıltıcı olabilir (Spinoza, *Ethics*, ed. ve çev. G.H.R. Parkinson, New York: Oxford UP, 2000, s. 100; G.H.R. Parkinson, "Spinoza: metaphysics and knowledge", *Routledge History of Philosophy*, Cilt IV, ed. G.H.R. Parkinson, Londra/New York: Routledge, 1993, s. 283).

Son olarak "rasyonalist Spinoza" tabirine gelirsek, ana metinde de belirtildiği gibi bunun geçerliği rasyonalizmden ne anladığımıza bağlı olarak değişir. 19. yüzyılın sonunda Kuno Fischer, kısmen Kantçı esinlerle modern felsefenin gelişiminin empirizm-rasyonalizm karşıtlığı tarafın-

Demek ki bir insan zihni, sadece tek bir bedeni düşünmesi bakımından sonludur. Bu bedeni tam da o beden yapan hareket ve durağanlık oranı bozulduğunda, zihnin ona dair sahip olduğu fikirlerin bileşimi de bozulur. Beden öldüğünde, zihnin onu düşünen kısmı da yok olur. Tanrı ise sadece şu veya bu bedeni, sadece şu veya bu cismi düşünmez. Onun konumu *Her* filminde[6] binlerce kişiyle aynı anda mükemmelen iletişim kurabilen Samantha'nın durumuna benzer biraz. Zavallı Theodore (biz insanlar?) ise sanır ki Samantha sadece kendisiyle ilgilenmektedir. Oysa "her şey hakkında her şeyi bilmek isteyen" Samantha gibi bir yapay zekâ için sadece Theodore'la muhabbet etmek bir süre sonra sıkıcı olmaya başlar. Muhtemelen Tanrı için de sadece tek bir insanın bedensel etkilenişlerini ve duygularını (yalnızca o bedeni hissedebilen bireyin büyük önem verdiği ve çoğu kez mutlak gerçeklik sandığı duyguları) düşünmek çok sıkıcı olurdu. Belki de sırf bu yüzden (tabii doğrusu, bunu yapabildiği için) Tanrı tek bir insan zihninde değil, diğer tüm zihinlerde de düşünür. Dahası, sadece insan zihninde değil, düşünebilen tüm varlıklarda düşünür. Tanrı Doğa'nın tamamını, yani kendisini, kendi tamlığını düşünür. Kendi tamlığını ama tüm çeşitliliğiyle birlikte düşünür.

Bu yüzdendir ki insan, Doğa'nın kendi deneyimleyebildiği kısmını upuygun-olmayan, yani kısmi ve eksik bir biçimde algılar. İnsan dünyayı sadece kendi teninin dokusundan sızdığı kadarıyla bilir. Dünyanın sıvıları onda hep kendi salgılarıyla karışmış halde bulunur. Gözlerini dünyaya çevirdiğinde, görüş açısının kısıtlılığından dolayı hep yamuk bakar. Bu yamuk bakışta veya dünya

dan belirlendiğini yazdığından beri, bu terim çifti felsefe tarihi yazımındaki standartlardan biri haline gelmiştir. Daha sonra ise, Louis Loeb ve David Fate Norton gibi öncü isimlerin standart yazıma yönelttikleri ciddi sorgulamalara rağmen, Descartes-Spinoza-Leibniz hattının rasyonalist, (Hobbes)-Locke-Berkeley-Hume hattının empirist kolu oluşturduğu kabulü iyiden iyiye yerleşmiştir. Birçok bakımdan anlamayı kolaylaştıran bu türden genellemeler, genellemenin kendisiyle ne kastedildiği netliğini kaybetmeye başladığında ve aynı hatta dahil edilen filozoflar arasındaki farklar dikkate alınmadığında işe yararlılığını yitirir. Felsefe tarihindeki genellemelerden yararlanmanın en iyi yolu, bunların içerdiği muğlaklıkları ve geçişkenliği her daim akılda tutmak olabilir. Örneğin Spinoza insan zihninin şeylerin hakikatine erişebileceğine olan felsefi inancıyla, açık-seçik fikirleri mükemmel bilginin temeli olarak görmesiyle bir rasyonalist, fakat doğuştan fikirler doktrinine sisteminde yer vermeyişiyle (bu elbette Spinoza'nın "doğuştan" diye çevrilebilecek *innatus* veya *nativus* sıfatlarını hiç kullanmadığı anlamına gelmez), her türlü bilginin başlangıcını bedensel deneyime dayandırmasıyla bir empirist sayılabilir. Belki de Spinoza'nın epistemolojisi için en iyi niteleme, onun rasyonalizminden bahsederken gözden kaçan "entelektüalizmini" ve "konseptüalizmini" hatırlatan Bernard Rousset'nin sözleriyle, "fizik rasyonellik"tir (Kuno Fischer, *History of Modern Philosophy: Descartes and His School*, çev. J. P. Gordy, Londra: T. Fisher Unwin, 1887, s. 160; Bernard Rousset, "Introduction", Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, yay. haz. ve çev. Bernard Rousset, Paris: Vrin, 1992, s. 40-41).

6 *Her*, Spike Jonze'un yazıp yönettiği 2013 tarihli film. Thedore'u Joaquin Phoenix, Samantha'yı Scarlett Johansson (sesiyle) canlandırır.

sıvılarının vücut salgılarıyla karışmasında kendinde bir uygunsuzluk yoktur. Kimse salt algıladığı için yanılıyor değildir (EIIP49S). Sadece düşünülmeleri bakımından fikirler yanlışlık içermez. Uygunsuz kaçan (upuygun-olmayan), kısmi algıdan hareketle Doğa'nın tamamı hakkında hükme varılması ve daha da kötüsü bunun farkında olunmamasıdır. Parça kalkıp da bütünün doğası hakkında kesin hükümler verdiğinde, bu doğayı kendi parçalı doğasına benzer biçimde açıkladığında, yanılır. Peki böyle bir insanlık durumu karşısında (ve tabii içerisinde), ne yapılmalıdır? Hakikat, hiç ulaşılamayacak bir gökkuşağı yanılsamasından mı ibarettir? Ya da birileri ulaşsa bile doğrunun bir kısmına, onu kendilerine mi saklamalıdırlar? Suskunluk mudur bilgenin erdemi? Yazının başında söylenenlere atıfla, hani insan atıp tutmadan yapamazdı ve felsefi spekülasyonun başlangıcı da bu keyfince atıp tutmaydı? Bu türden sorular karşısında önerilebilecek Spinozacı çözüm şaşırtıcı derecede sadedir: İfade özgürlüğüne tam da insanın metafizik sonluluğu ve sınırlılığı sebebiyle müsaade edilmelidir. İnsanın sözü kıymetli, yüce olduğu ve söz söylemenin kendisinde kahramanca bir şeyler barındığı için değil, bilakis sadece bir kişinin veya çok az sayıda kişinin düşündükleri ve söyleyecekleri yetersiz kalacağı için. Tekil bir zihin Tanrı'nın doğasını sadece kısmen ifade edebildiği için. Kısmiliğin sınırından kurtulmak, tamlığın tüm veçhelerine mümkün olduğunca ulaşabilmek için, önce tüm kanaatlerin ifadesine müsaade edilmelidir. Spinoza'da sözel ifade özgürlüğünün metafizik temeli, ontolojik ifadenin kısmiliğidir. Özgürlük savunusunun tek gerçekçi dayanağı, varlıklar içinde herhangi bir varlık olan insanın bu parçalı doğasıdır. İşte Spinozacı epistemolojinin en özgün katkılarından biri olan upuygunluk teorisinin kolektif boyutu da tam bu noktada devreye girmekte ve bireysel zihnin doğruya erişimi sorunuyla yetinmeyip bir zihinler çoğulluğu anlayışına doğru açılmaktadır:

> Her insanın zihninde bazı fikirler upuygun diğer bazıları bulanık ve karışıktır. Birinin zihnindeki upuygun fikirler, Tanrı'nın bu zihnin özünü oluşturması bakımından, Tanrı'da da upuygundur. Aynı zihinde upuygun olmayanlar ise, Tanrı'nın sadece bu zihnin özünü kendisinde içermesi bakımından değil, fakat aynı anda başka şeylerin zihinlerini de kendisinde içermesi bakımından, Tanrı'da upuygundur. (EIIIP1Dem)

Tüm mesele bu başka zihinlere ulaşmaktır. Bunun tek yolu da onların konuşması, bize kendilerini açmalarıdır. *Ignorantia*'nın kalın perdesi ancak bu şekil-

de, hep birlikte dört bir yandan onu çekiştirdiğimizde yırtılabilir. Spinoza'nın *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*'de en üstün iyi ve mutluluk olarak nitelediği "zihnin Doğa'nın bütünüyle sahip olduğu birliğin bilgisi"ne,[7] ancak bu yolla ulaşılabilir. Kanaat ve ifade özgürlüğü, tam da diğer parçalar üzerinden birliğin kendisine ulaşabilmek için gereklidir. Elbette bu özgürlük sağlandığında, erişilen ilk şey doğru fikirlerden çok bulanık imgeler ve karışık kanılar olacaktır. Her kafadan bir ses çıkacaktır. Fakat doğru fikirlere ulaşmak için ifade özgürlüğünü ilkesel olarak herkese tanımaktan başka bir yol yoktur. Bu, bilgiye erişim için yeterli olmasa bile kesinlikle gerekli olan koşuldur. Kuşkusuz ifade özgürlüğünün en önemli kazanımı, insanların doğru fikirleri duyma ve bunlardan etkilenme olasılığının artmasıdır. Fakat bir yandan açık ve seçik fikirlerin yayılması teşvik edilirken diğer yandan da yanlış fikirleri nedenleriyle birlikte anlama, böylelikle de karışık ve bulanık imgeleri mümkün olduğunca seçik imgelere dönüştürme yönünde bir çaba sarf edilmelidir. Aslında yanlış fikirlerin salt kendileriyle mücadele etmek o kadar zor değildir, yeter ki bunlar dışarıdan, kendi özlerinde taşıdıkları zayıf ontolojik ifade gücünden daha fazla, dışsal bir erk desteği kazanmasınlar. Dolayısıyla, politik olarak saçmalığın hakimiyetinin asıl sebebi ifade özgürlüğü değildir; bilakis saçmalığı ifşa edecek ve onu güçsüzleştirecek, daha doğrusu saçmalığın özündeki güç zayıflığını gözler önüne serecek diğer fikirlerin seslerinin şiddet yoluyla kısılmış olmasıdır.

> Demokratik bir siyasi bütünde saçmalıktan kaygılanmaya hiç gerek yoktur. Çünkü söz konusu olan yeterince büyük bir birlikse, onun çoğunluğunun tek ve aynı saçmalık üzerinde hemfikir olması hemen hemen imkânsızdır.[8]

Yorumcular TTP'deki bu güzel pasajı çok sever ve sık sık alıntılar. Onu besleyen epistemolojiye göre ise en büyük hatalar veya yanlışlar "Ben" perspektifinden, daha doğrusu başka benlerin varlığının inkârından ve tek bir Ben'in öznel fikirlerinin nesnel doğrularmış gibi sunulmasından kaynaklanır. Spinoza net bir şekilde belirtir: "Tek bir kişinin zihniyle ilişkili olmadığı sürece, upuygun-olmayan veya karışık fikir yoktur" (EIIP36Dem). Onun bu sözü sadece sayıyla ilintili olmayan bir şekilde de yorumlanabilir, yani çok sayıda olmasa bile

7 Spinoza, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, çev. Emine Ayhan, Ankara: Dost, 2015, s. 43.
8 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, Bölüm XVI, s. 235.

birden fazla kişinin de başkalarına mutlak bir Ben perspektifi dayatabileceği (dayattığı) söylenebilir. Nesnellik ve doğruluğa, yani upuygunluğa ise Ben*leri* mümkün olduğunca artırarak, farklılıklara açılarak yaklaşılabilir. Bir o yandan, bir bu yandan, biraz beri yandan, azıcık öte yandan, yok olmadı ters yandan bakarak… Yamuk bakışlarımız ancak bu şekilde düzelir. Böylece "Ben" diye adlandırdığımız tuhaf kara kutu da dönüşecek, içi genişleyecek, yüzeyleri geçirgenleşecek, içine öteki ben'ler girecek, başkalar doluşacak ve bunca malzemeden yepyeni ve özgün bir *ben* yaratma imkânı da doğacaktır. Yani her birimizin zihninde mevcut olan yanlış fikirlerden, önyargı ve hurafelerden de ancak başkalarının ifade özgürlüğü sayesinde kurtulunur. Spinoza şundan emindir: Kanatlı bir atın gerçekten varolduğuna inanan birisi, zihninde bu varoluşu dışlayan başka hiçbir fikre sahip değilse, tam emin olmasa bile böyle bir atın varlığından asla şüpheye düşmez (EIIP17S, EIIP49S). Onun zihnine kuruntusuyla ilgili şüphe tohumları ekmenin tek yolu, fikirlerini çoğaltmasını, böylece de kanatlı atın fantastik bir imgeden ibaret kaldığı sürece yaratıcı bir hayal ürünü olduğunu, ama gerçekte öyle bir şeyin varolmadığını kendi kendine (kendi zihnindeki fikirler çokluğuna bakarak) fark etmesini sağlayacak imkânları sağlamaktır. Bütün mesele gerçekten de algıları çoğaltmak, fikirleri artırmaktır. Sağlıklı ve kalıcı olan, bir zihnin yanlışlarını kendisinin görebilmesini sağlamaktır; bu yanlışların yerine, içerikleri doğru olsa bile az sayıda başka ezberler koymak değil. Çünkü bu ezber fikirler, tıpkı yanlış fikirler gibi kısırdır; bir kişi onlardan Spinoza'nın upuygunluk teorisinin gerektirdiği gibi yeni ve doğru fikirler üretemez, uyumlu ve tam fikri bağlantılar kuramaz. Zor bela ezberlenmiş birkaç fikir, söz konusu kişinin zihninin geniş boşluğunda mecburen yankılanıp dururken, aynı kişinin ağzı da birkaç kelimeyi tekrarlar durur. Kısacası, tekil düzlemde olduğu gibi politik düzlemde de hangi fikirlerin üretken olduğu, hangi fikirlere hangilerinin eklenebildiği, fikirler arası bağlantıların nasıl kurulduğu önemlidir. Fikirlerin dış nesnelerle mütekabiliyetinden çok içsel üretkenliğiyle, sahip oldukları çıkarım kuvvetiyle, aralarındaki pozitif bağlarla ilgili olan upuygunluk teorisinin özü budur.

Spinoza'nın upuygunluk teorisi, bizi aynı zamanda ifade özgürlüğü savunusunun pratikte karşılaşacağı gerilimler veya hassas durumlar karşısında da daha donanımlı kılar. Spinozacı metafiziğe dayanarak tüm düşüncelerin müsaade edilebilir olduğunu, çünkü bunların hepsinin kendi tarzlarında Tanrı'nın doğasını ifade ettiğini savunmak, yıkıcı düşüncelerin de Tanrı'nın özünü ifade edip etmediği yönünde bir soru getirir akla haklı olarak. Böy-

le bir soruyu, bazılarına yazı boyunca kısmen değindiğimiz birkaç katmanı upuygunluk teorisi ekseninde açarak cevaplamaya çalışabiliriz. Öncelikle, Spinoza'nın güç metafiziği açısından ister tutku ister aktif duygu olsun tüm düşüncelerin ve bunların kanaat formunda dile getirilmesinin varoluşsal bir güce ihtiyaç duyduğunu, bunların ontolojik anlamda bir *şey*, dolayısıyla belli bir gücün ifadesi olduklarını vurgulayalım. Dolayısıyla en genel düzeyde, evet, *tüm* düşünceler (en kabul edilemez veya yıkıcı olanları bile) Tanrı'nın doğasını ifade ederler. Çünkü diğer tüm (iyi) düşünceler gibi bunları da var kılan gücün kaynağı tektir, yani Tanrı'dır. Spinoza'nın natüralist metafiziği, *insani* fikirlere karşı kozmolojik bir kayıtsızlığı beraberinde getirir. Onun Tanrısının yüce ve ulvi sıfatlar atfedilen geleneksel Tanrı anlayışından farkını ve her türlü düalist düşünme biçimini dışlayan monizminin içerimlerini kabul etmek, aslında bazı durumlarda sanıldığından daha zorlayıcı olabilir. Örneğin ekinleri besleyen düzenli yağmurla fırtınanın veya sellerin kaynağının bir ve aynı güç olduğunu, Doğanın insanın yararı için eylemediğini kabul etmek, bu gibi doğa durumu değişimlerinden doğrudan etkilenmeyen bizim gibi şehirliler için görece daha kolaydır (Spinoza'nın bu türden felsefi indirgemelerini duyduklarında ne hissedeceklerini bir de çiftçilere sormak lazım). Ama mesele onlarsız kendimizi tanımlamakta zorlanacağımız duygu ve kanaatlerimize, dünya görüşlerimize, kimliklerimize, eğitim ve kişisel çabayla yatırım yapma fırsatı bulduğumuz entelektüel *ingenium*'larımıza geldiğinde, tüm düşüncelerin natüralizm gereği aynı kaynaktan geldiğini kabul etmek o kadar kolay olmayabilir. Düşünceye madde karşısında ilkesel bir üstünlük atfeden düalizmin büyüsüne kapılmamak, kozmolojik düzeyde yaşamayan bizler için gerçekten zorlu bir meydan okumadır.

Öte yandan söz konusu kozmolojik kayıtsızlık, tüm fikirlerin aynı kaynaktan gelseler bile buradan eşit ontolojik güç aldıkları anlamına gelmez kesinlikle. Yıkıcı veya ayrımcı düşüncelerin paylarına düşen güç, yakın nedenini zihnin kendi içsel kavrayış gücünden almayan basit bir düşünce formunun, yani bir tutku olmanın ötesine geçemeyen bir hissiyatın taşıyabileceği güçle sınırlıdır. Sevgi de nefret de birer duygudur ama yarattıkları etkiler bakımından ikisi asla eşit değildir. Eşitlik savunusu da ayrımcılık da hayat karşısında birer tavırdır ama diğer insanları etkileme tarzları bakımından bunlar asla eşit değildir. Yıkıcı ve ayrımcı düşünceler zorunlulukla tutkudur; sonradan kazandıkları organize fiili erk onlardan alındığında, pratik zarar verme imkânından arındırılmış salt fikirler olarak değerlendirildiklerinde, elbette bir hiç değildirler

(çünkü vardırlar, bir kere düşünülmüş veya dile getirilmişlerdir) ama neredeyse hiçe yakın zayıf bir ifade gücüne sahiptirler. Çünkü bunlar genellenebilir ve evrensel bir kural haline getirilebilir bir içsel tutarlılığa ve kendilerinden hareketle başka davranış kurallarının türetilebileceği üretken bir içeriğe veya nesnel doğruluğa sahip değildirler. Daha önce de belirtildiği gibi, epistemolojik ve psikolojik bakımdan kısırdır bunlar. En hafifinden en yoğununa hiçbir ayrımcı düşünce tutarlı bir şekilde genellenemez, mantık yasalarıyla savunulamaz. Bunların dayanacağı çürük "argümanlar", fikri bir tartışmada yenilmeye mahkumdur. Başka bir ifadeyle, bunların ifade ettiği ontolojik ve epistemolojik güç, yukarıda değindiğimiz hırslı ve mutlakçı Ben perspektifinin maruz kaldığı bir tutkuyu dile getirir yalnızca.

Ne var ki bu hırslı ve mutlakçı Ben'ler başkalarını da kendi tutkularına *fiilen* maruz bırakmaya çalışmaktan hiç vazgeçmez. İşte metafizik değil politik olarak önlem alınması gereken yer de tam burasıdır. Söz konusu önlemlerin neler olabileceğini tüm boyutlarıyla tartışmak bu yazının sınırlarını aşar ama en azından ilkesel düzeyde iki temel nokta vurgulanabilir: Birincisi, yok edici tutkularla örülü söylemlerin muhtemel hedefi olan kesimlerin korunması, onların kendi güçlerini koruyup geliştirmelerinin toplumsal olarak sağlanması gerekir. Gerçekten etkili olacaksa, ayrımcı ve yıkıcı düşüncelerin bireysel ifadesi bile yasaklanabilir. Ama doğrusu bu biraz da kısa vadeli bir çözümle yetinmek olur. Daha etkili ve uzun vadeli çözüm, söylemin hedef aldığı bireyin veya topluluğun kendini gerçek bir tehdit altında hissetmeyeceği koşulların oluşturulmasıdır. İkincisi, birilerinin başkalarını tehdit eden tutku formlarını nedenleriyle birlikte anlamaya çalışmakta ısrar etmesi gerekir. Anlamak, meşrulaştırmak demek değildir. Zira bu nedenler anlaşılmadıkça etkisizleştirilemezler de. Literatürde ilk kapsamlı feminist Spinoza okumasını sunmakla kalmayıp politik imgelem kuramına da büyük katkılar yapmış olan Genevieve Lloyd'un bir söyleşide söylediği gibi, upuygun fikirlerin bazıları upuygun olmayan fikirlerin anlaşılmasından doğar. Bu türden upuygun fikirler kolektif imgelemin işleyiş tarzının içyüzünü anlamamızı sağlarlar.[9] Buradan doğan bilgi bize, yıkıcı ve ayrımcı düşünceler karşısında fazladan bir güç sağlar, onları toplumsal olarak kontrol edilebilir formlar içinde tutabilmemize yardımcı olur. Kısacası, herkesin olmasa bile –gerekli mesaiye ve birikime sahip olmayanlardan bunu istemek haksızlık olur– bilimle, sanatla ve felsefeyle uğraşanların, bu

9 "Susan James Interviews Genevieve Lloyd and Moira Gatens: The Power of Spinoza: Feminist Conjunctions", *Women's Philosophy Review*, sayı 19, Sonbahar 1998, s. 12-13.

sonuncuların da bilimlerden ve sanattan beslenmeyi asla bırakmaması şartıyla (yoksa kötü anlamda idealizm kaçınılmazdır), kolektif imgeleme sızmış, hatta bazı topluluk biçimlerinde bu imgelemi neredeyse bütünüyle etkisi altına almış negatif tutkuları anlamaya çalışmaktan hiçbir koşulda vazgeçmemesi gerekir.

Yazıyı Diego Tatián'dan bir alıntıyla açmıştık, Genevieve Llyod'un bir tespitini aktardık; ifade özgürlüğünü insan-bireyin sahip olduğu diğer özgürlük kategorilerinden herhangi biri olarak değil, varoluşun ta kendisi olarak yorumlayan bir başka ustayla kapatalım:

> İfade özgürlüğü, beden-zihin klasik düalizmi ve hâkim liberal yorum aşılarak düşünülmelidir. Akıl bedeni bedenle düşünmektir ve ifade özgürlüğü hayatla özdeştir. O, yalnızca insanların değil, tüm tekil varlıkların varoluşuna ilişkindir ve her varlık varoluşu içinde bir ifade aracıdır. Artık, özgürlükler arasında sınıflandırılmış kısıtlı ve soyut bir ifade özgürlüğünden değil, her canlının bedensel-zihinsel varlığıyla özdeşleşmiş ve tüm özgürlükleri içererek sınırları çok genişlemiş, korunması gerekli varoluşsal bir tekillikten söz edilmelidir. Bu anlayışla, kapalı toplumlara ve bütün kimliklere karşı, gerçek ifade özgürlüğü hep daha büyük birlikteliklerde, bedenin-zihnin sınırsız dolaşımıyla sağlanabilecektir.[10]

10 Cemal Bâli Akal, "Sonsöz: İfade Özgürlüğünü Sınırlamak Saçmalıktır", Raoul Vaneigem, *Dokunulmaz Olan Hiçbir Şey Yoktur, Her Şey Söylenebilir* içinde, Ankara: Dost, 2018, s. 84.

Teolojik-Politik İnceleme'den *Politik İnceleme*'ye Spinoza'nın Evrimi Problemi*

ALEXANDRE MATHERON

Bu metinde, basitçe, daha önceden *Individu et communauté chez Spinoza*[1]'da ortaya koymuş olduğum ve aslında hiç kimse tarafından da reddedilmemiş olan şu yorumuma birkaç ekleme yapmak istiyorum: Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'de, Devlet'in oluşumunu sözleşmeci terimlerle ele alırken, daha sonra *Politik İnceleme*'de toplumsal sözleşme diline başvurmaktan vazgeçer. Bu gerçekten bir evrim midir yoksa sadece öyle mi görünür? Bana göre, bu gerçekten bir evrimdir: Daha önce savunduğum ve hâlâ da düşünmekte olduğum gibi, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin dili ciddiye alınmalıdır, ve *Politik İnceleme*'de bu dilin kaybolması yeni bir doktrinin ortaya çıktığını gösterir. Daha önce de yapmış olduğum gibi burada da, *Politik İnceleme*'de ortaya çıkan bu yeni doktrini, devletin oluşumuna dair sözleşmeci olmayan açıklama ile, yani yalnızca duyguların taklidi mekanizmasına göre doğal durumda kendiliğinden işleyen güç ilişkilerinin anarşik ve kör oyunu ile yapılan açıklama ile tutarlı olarak nitelendiriyorum. Ancak bana yöneltilen itirazlar var ve onlara cevap vermek istiyorum.

Öncelikle yanlış problemleri elemek gerek. Spinoza her zaman için politik toplumun varoluşunun ve meşrutiyetinin, nihayetinde tebaanın rızasından

* İlk yayımlandığı yer: Matheron, Alexandre, "Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico-politique au Traité politique"*, *Spinoza, Issues and Directions-The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, ed. Edwin Curley & Pierre-François Moreau, E.J. Brill, Leiden, 1990.

1 Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza* (*Spinoza'da Birey ve Topluluk*). Les éditions de Minuit, Paris, 1969, s. 307-330.

ileri geldiğini düşünüyordu; eğer bunu "sözleşme" olarak adlandırmak istiyorsak, o zaman Spinoza her zaman için bir sözleşmeciydi; fakat burada söz konusu olan bu rızanın *nasıl* verildiğini anlamaktır. Ayrıca, Spinoza her zaman hakkın güç ile özdeş olduğunu da düşünüyordu; eğer (Devletin) bir uzlaşmanın sonucunda kendi kendine doğan ve kuvvet ilişkilerinde sonradan ortaya çıkan bütün dalgalanmalardan bağımsız olarak, geri döndürülemez bir mecburiyet olarak ortaya çıktığını iddia eden doktrine "sözleşmecilik" diyorsak, o zaman Spinoza hiçbir zaman bir sözleşmeci olmamıştı; Spinoza'da söz konusu olan egemenin hakkını tanımlayan birleşmiş ortak gücün *nasıl* ortaya çıktığını anlamaktı. Öyleyse sözleşmecilik olarak adlandırılabilecek şey, en azından *Teolojik-Politik İnceleme*'de göründüğü haliyle, Devletin meşrutiyetinin temeliyle değil, onun üretilme tarzıyla ilgilidir: Bu eserde Devlet, birlikte düşünülüp anlaşılmış ortak bir karardan, yani tıpkı Hobbes'ta olduğu gibi, tüm parçalarından yeni bir güç ilişkisi yaratmak için doğal durumdaki dinamikten kopuşu sağlayan bir karardan doğuyor gibidir. *Politik İnceleme*'ye atfedebileceğimizi düşündüğüm sözleşmeci olmayan yaklaşım ise tam tersine, doğal durumdaki dinamiğin olumlanmasını içerir; ve politik toplum duyguların taklit edilmesi sayesinde, herhangi bir ortak düşünme olmadan, kendi kendine ortaya çıkar.

İşte sorun da Spinoza'nın gerçekten birinci pozisyondan ikinci pozisyona evrilip evrilmediğini anlamaktır.

Öyleyse Spinoza'nın evrimi tezine iki biçimde karşı çıkabiliriz: Ya Spinoza'nın sonuna kadar ilk pozisyonu savunduğunu göstererek, ya da en başından beri ikinci pozisyona bağlı olduğunu göstererek.

I

Spinoza'nın evrimi tezini çürütmenin ilk yolu, Spinoza'nın, tüm belirtilere rağmen, *Politik İnceleme*'de hâlâ *Teolojik-Politik İnceleme*'deki sözleşmeci bakış açısını savunduğunu göstermeyi denemekten geçer. Bunu ya pozitif bir argümantasyonla, ya da negatif bir argümantasyonla yapabiliriz. Ancak bana göre ne biri ne diğeri yeterli olacaktır.

Pozitif argümantasyon, eğer metinleri dikkatlice incelersek, *Politik İnceleme*'de, her ne kadar ihtiyatlı bir şekilde ortaya koyulmuş olsa da, Devletin sözleşmeci

kökenine dair pek çok *açık* olumlama bulacağımızı söyler. Fakat böylesi bir ihtiyatlılığın nedenlerine dair herhangi bir sorgulamaya girişilmez. Ve aslında, bu yaklaşımda öne sürülen üç çeşit metin de, hiçbir şekilde kendilerinden çıkarılmak istenen ispatı sağlayamazlar.

1. Bu bağlamda en çok *Politik İnceleme*'de "contractus" kelimesinin tek geçtiği yer olan IV. Bölümün 6. paragrafı hatırlatılır: "Sözleşme, yani çokluğun kendi hakkını bir meclise veya bir insana devretmesini sağlayan yasalar." Ama eğer çokluk *hakkını* devrediyorsa, yani kendi tekil hakkını devrediyorsa (*suum juus*), bu çokluğun halihazırda kolektif bir varlık olarak, yani yalnızca basitçe yan yana getirilmiş bireysel doğal haklardan ibaret olmayan bir varlık olarak, *bir* hakkı olduğu anlamına gelir. Ve hak güçle özdeş olduğuna göre, çokluğun bu hakkı, aynı çokluğun gücünden başka bir şey değildir. Ancak II. Bölümün 17. paragrafından bildiğimiz gibi, *işte bu* çokluğun gücü ile tanımlanan hak, tam olarak egemenliktir veya Devlettir (*imperium*). Öyleyse, şu açıktır ki, burada bahsedilen sözleşme, doğal durumdaki bireylerin bu durumdan kurtulmak adına, politik toplum kurmak için birlikte uzlaşarak kendilerini bir egemene teslim etmesi anlamına gelmez: Burada zaten bir egemenin (yani bizzat çokluğun) ve sonuç olarak da demokratik bir Devletin halihazırda mevcut olduğu varsayılmaktadır. Aslında bu bölümde Spinoza basitçe çok klasik ve iyi bilinen bir durumu tartışır; yani Grotius'un egemenliğin paylaşılmasının mümkün olduğunu (Spinoza'ya göre yanlış bir biçimde) savunmak için öne sürdüğü durumu: Egemen bir halkın, kendi üyelerinin her biri üzerinde uygulayageldiği egemenliği bir aristokratlar meclisine ya da bir krala devrettiği, ancak bunu yapmadan evvel söz konusu kralın ya da konseyin uyması gereken ("*contractus, seu leges...*" ifadesi ile)[2] birtakım temel yasaları ortaya koyduğu paylaşım şekli. Yani buradaki *contractus* kelimesi doğrudan politik toplumun oluşumuyla (*genèse*) değil, demokratik Devletten demokratik olmayan Devlete dönüşümün olanaklı modlarından biriyle ilgilidir. Ve ayrıca bu kelime *Politik İnceleme*'nin başka hiçbir yerinde karşımıza çıkmaz. *Contrahere* fiiline gelecek olursak, bu fiil *Politik İnceleme*'de tam olarak altı kez karşımıza çıkar (III. Bölüm, 14. paragrafta iki kere; III. Bölüm, 15. paragrafta iki kere; III. Bölüm 6. paragrafta bir kere, VI. Bölüm, 33. paragrafta bir

2 Carl Gebhardt'ın hazırladığı Spinoza'nın toplu eserleri edisyonunda (*Spinoza Opera*, Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winter, 1925, 4 vols.) bu ifade "contractus seu leges, quibus" olarak geçiyor, ancak Matheron virgülü "contractus" kelimesinden sonra koymayı tercih etmiş. Biz de çeviride Matheron'un kullandığı haline sadık kaldık – (ç. n.).

kere), ama bu bölümlerde yalnızca Devletler arası barışa dair incelemelerin sonucunda kullanılır.

2. Aynı vurgu, "hak devri" ifadesiyle ilgili olarak da yapılabilir –ki bu ifade de sözleşmeci yorumu desteklemek adına sık sık hatırlatılır. Ama öncelikle şunu fark edelim ki, eğer Spinoza bu ifadeyi bizzat politik toplumun oluşumuyla ilgili olarak kullandıysa bile, bu hâlâ hiçbir şeyi kanıtlamaz: "Hak devri", "güç devri" demektir, bu da yeni ve görece geri çevrilemez bir kuvvetler ilişkisini oluşturmak anlamına gelir, ve bunun gibi yeni bir kuvvetler ilişkisinin sözleşmeyle ,kurulması hiçbir şekilde zorunlu değildir (elbette bu imkansız da değildir). Ama *aslında*, Spinoza *Politik İnceleme*'de "hak devri" ifadesini *hiçbir zaman* bizzat politik toplumun oluşumuyla ilgili olarak kullanmaz: Şüphesiz ki ortaya çıkabilecek belirsizliklerin önüne geçmek adına, *hiçbir zaman* bireylerin doğal haklarını bir egemene devrederek Devleti kurduklarını söylemez (ki kullandığı dili göz önünde bulundurursak, pekala bunu söyleyebilirdi). *Politik İnceleme*'de 22 kez geçen *devretmek* fiili şunları ifade eder: (çoktan halk olarak kurulmuş olan) bir halkın aristokratik bir meclise ya da bir krala (IV, 6, VII, 5, VIII, 3) egemenliği devretmesi, bir halkın bir krala egemenliği devretmesi (VII, 5), bir halkın paralı askerleri toplama yetkisine sahip bir askeri lidere egemenliği devretmesi (VII, 17), bir halkın bir aristokratik meclise egemenliği devretmesi (VIII, 3'te iki kez), bir halkın ya da bir aristokratik meclisin bir krala egemenliği devretmesi (VI, 8, VI, 14, VII, 2, VII, 5, VII, 23), bir aristokratik meclisin kendisinden başka bir aristokratik meclise egemenliği devretmesi (VIII, 17), bir aristokratik meclisin bir monarka egemenliği devretmesi (VII, 9) ve son olarak bir monarkın bir diğer monarka egemenliği devretmesi (VII, 14'te beş kez; VII, 23). Bunların yanı sıra, bir yerde (III, 3) Devlet tarafından belli bir fayda için gerçekleştirilen hak devrini ifade eder, başka bir yerde de Tanrı'yı yüceltme hakkının[3] (*droit d'honorer le Dieu*) devredilemez olduğunu ifade etmek için kullanılır (VII, 26). Öyleyse bu ifadeyi muhtemel bir "toplum sözleşmesi" anlayışına gönderme yapan bir ifade olarak yorumlamak kesinlikle mümkün değildir.

3. *Politik İnceleme*'nin sözleşmeci yorumunun son sığınağı da, II. Bölümün 13. paragrafındaki *convenire* fiilinin kullanımına dayanır: *"si duo simul conveniant, et vires jungant, etc..."* Bu pasaj, bu kez sahiden politik toplumun oluşumuyla ilgilidir. Ve *convenire*, diğer anlamların yanı sıra, "bir uzlaşmaya

3 "Tanrı'yı yüceltme", İslami terminolojide "Tanrı'ya hamdetme". Bu söz, burada, ritüellere dayalı ibadete gönderme yapıyor – (ç. n.).

varmak" anlamına da gelebilir. Bu bağlamda bu cümlenin başını hep yapıldığı gibi ("anlaşmak" fiilini genel anlamıyla alıp, herhangi bir hukuki anlam atfetmeden) "eğer iki birey aralarında anlaşıp, kuvvetlerini birleştirirse" olarak değil, *convenire* fiilini 17. yüzyıl Fransızcasındaki hukuki dar anlamıyla kullanarak, "eğer iki birey güçlerini birleştirmek için *birlikte uzlaşırlarsa*" olarak çevirebiliriz. Ama, *uzlaşmak* fiilinin böyle hukuki bir anlamı olsa dahi, *Spinoza'nın dilinde* böyle bir anlamı olup olmadığını bilmek gerekir, aksi takdirde *Politik İnceleme*'nin sözleşmeciliğini ancak önceden kabul ederek dayatabileceğimiz bir çeviriden hareketle temellendirmiş oluruz ve bu da *döngüsel nedenselliğe*[4] sebep olur. Üstelik, Spinoza toplumsal sözleşmeden açık bir şekilde hukuki kavramlarla bahsettiğinde, yani *Teolojik-Politik İnceleme*'nin XVI. Bölümünde, *convenire* değil *pacisci* fiilini kullanır (GIII/191/28): Bu kelime *Politik İnceleme*'de hiçbir yerde görülmeyen bir kelimedir, tıpkı *pactum* kelimesinin de hiçbir yerde görülmemesi gibi. Öte yandan, (gördüğümüz üzere "sözleşme yapmanın" *contrahare* olarak ifade edildiği) *Politik İnceleme*'de *convenire*'nin 19 kullanımının *hiçbiri* spesifik olarak hukuki bir anlam taşımaz. Bu fiil, II. Bölüm, 13. paragraftaki tartışmalı kısım dışında, "aynı yerde toplanmak" (IX, 3), " -e uygun olmak" (I, 4, VI, 2, VIII, 5, VIII, 7'de ve VIII, 37; X, I, X, 9'da birer defa), aynı şekilde oy vermek için anlaşmak (VIII, 25, IX, 6), tebaanın seçmeyi düşündüğü krala kabul ettirmek istedikleri koşullar üzerinde anlaşması (VII, 30), müttefiklerin halihazırda sonuca varılmış bir anlaşmanın maddeleri üzerinde anlaşması (III, 15), bir suç işlemek için anlaşmak (VII, 14, X, 2), daha önceden oluşturulmuş politik bir toplumda uyum içinde yaşamak (II, 15, VII, 5) gibi anlamlarda kullanılır. Son olarak, sadece başka bir tek pasajda (II, 13 dışında), yani VI. Bölümün 1. Paragrafında *convenire* devletin oluşumunu açıklarken kullanılmıştır (*multitudinem... naturaliter convenire, et una veluti mente duci velle*), ve burada da bu fiilin sözleşmeci yorumu, *naturaliter* zarfının eklenmesiyle biçimsel olarak saf dışı bırakılır: Eğer insanlar politik toplumda yaşamak için "doğal olarak anlaşıyor" ise, bu demek olur ki –Hobbes'un düşüncesinin aksine– bu sonuca ulaşmak için insanların bir uzlaşma düzeneğine (sözleşmeye) ihtiyacı yoktur.

O halde pozitif argümantasyon işlemez: Spinoza, *Politik İnceleme*'de, politik toplumun sözleşmeci bir kökeni olduğunu *hiçbir yerde söylemez*, hatta az önce

4 *Petitio principii* – (ç. n.).

alıntıladığım pasaj politik toplumun kökeninin sözleşmeci olmadığını ileri sürmeye yöneliktir. Eğer bu kısmı yine VI. Bölüm, 1. paragrafın sonuyla karşılaştırırsak, bu izlenim daha da kuvvetlenir: "İnsanlar, doğal olarak (*natura*) sivil toplumu arzularlar." Hatta *naturaliter* fiilinin diğer üç kullanımının ikisine bakarsak, bu izlenim daha da kuvvetlenir. Sivil toplum, der Spinoza, doğal olarak kendi kendini tesis eder (*naturaliter instituitur*) (III,6). VII. Bölümün 25. paragrafı ise daha da açıktır: Eğer monarşiye geçildiği sırada, kralın ölümü durumunda yerine kimin geçeceğine dair halk hiçbir düzenleme yapmamışsa, kral öldüğünde doğal duruma dönüleceğinden bahsederken, Spinoza şöyle ekler: "Ve sonuç olarak, egemenlik doğal olarak çokluğa geri döner" (*et consequenter summa potestas ad multitudinem naturaliter redit*). Spinoza elbette ki *summa potestas*'ın olmadığı doğal durumun halk egemenliğine özdeş olduğunu söylemek istemez. Spinoza'nın söylemek istediği şudur: Bir grup insan doğal duruma geri dönerse, gayriresmi bile olsa bir demokratik egemenlik tesis etmek için bir an evvel bu durumdan doğal olarak, kendiliğinden, hatta neredeyse otomatik bir şekilde çıkar.

Gelgelim, karşı çıkılacaktır ki, bu hiçbir şeyi kanıtlamaz: Spinoza için her şey doğaldır ve dolayısıyla sözleşmeler de: Öyleyse *naturaliter convenire*'nin "tıpkı doğadaki diğer her şey gibi evrensel determinizm dahilindeki bir uzlaşmaya varma" anlamına geldiğini düşünemez miyiz? Her ne kadar biraz garip görünse de, Spinoza, hiçbir durumda açıkça bunun tersini söylemez. İşte negatif argümantasyon tam da bu noktada, *Politik İnceleme*'nin sözleşmeciliğini destekleyecek biçimde devreye girer.

II

Bu negatif argümantasyon, *Politik İnceleme*'de hiçbir muğlaklık olmadan bizatihi politik toplumun üretim tarzını gösteren *hiçbir* bölüm olmadığını, dolayısıyla da duyguların taklidi yoluyla yapılan açıklamanın hiçbir dayanağı olmadığını söyler. Buradan şu sonuca varılır ki, Spinoza zaten *Teolojik-Politik İnceleme*'de sözleşme konusunda kendini ifade ettiğine ve arada geçen zamanda bu fikri reddetmediğine göre, *Politik İnceleme*'yi yazdığı esnada *Teolojik-Politik İnceleme*'nin XVI. Bölümünde öne sürdüğü sözleşmeci açıklamayı düzenlediğine veya geride bıraktığına dair bir varsayımda bulunmamızı sağlayacak hiçbir şey yoktur.

Benim de *Individu et communauté chez Spinoza* kitabımda bu türden bir itirazı mümkün kılacak şekilde açık verdiğimi kabul etmem gerek –zira kendi yorumumu *Politik İnceleme*'deki metinlerle doğrulamakla pek de ilgilenmiyordum: Kitabımda *Politik İnceleme*'de bir boşluk olduğunu iddia etmiştim ve bu boşluğu doldurabilmek için *Ethica*'nın III. kitabına dönmek bana hem gerekli hem de yeterli görünmüştü (ki bu, son tahlilde *kendinde* doğru). Ama aslında, *Politik İnceleme*'de *beraber ele alındığında* biraz basitleştirerek de olsa benim yorumumu doğrulayan kısımlar *gayet mevcut*. Şu da doğru ki, söz konusu kısımlar normalde bu konunun asıl yerini bulmuş olacağını düşünebileceğimiz II. Bölümde değil –ki metnin sonunda ele alacağım bir probleme sebep açıyor bu– II. Bölümün *öncesinde* ve *sonrasında* bulunuyorlar. Ve bu kısımların karşılaştırılıp, *Ethica* ile ilişkilendirilmesinden üç çeşit değerlendirme çıkarılabilir.

1) Daha önce alıntıladığımız VI. Bölümün 1. Paragrafındaki pasaj, aslında önceden söz ettiğim türden negatif bir anlam (sözleşmeye gerek olmaması gibi) taşımaz yalnızca. Eğer *Ethica*'da kullanımını da göz önünde bulundurursak, *naturaliter convenire* ifadesi zaten bize *kendiliğinden* Devletin sözleşme olmadan ortaya çıkışına dair olumlu bir işaret verir. Ayrıca, aynı şekilde, *naturaliter* ifadesinin daha önceden alıntılanan, ortaya çıktığı farklı yerlerden (*Politik İnceleme*, III, 6, VII, 25) ve *natura*'nın –den halinden (*Politik İnceleme*, VI, 1) hareketle de bunu söyleyebiliriz. *Ethica*'nın IV. Kitabında, 32. ve 34. önermelerde bize söylenen şudur: İnsanlar tutkularına tabi oldukları ölçüde, doğaları gereği zorunlu olarak birbirleriyle uyuşmazlar, hatta birbirlerine karşıt bile düşebilirler. 34. önermenin kanıtlamasında verilen örneklerden biri kıskançlık (*envie*) örneğidir, Spinoza bu örnekle ilgili olarak *Ethica*'nın III. kitabının 32. önermesine bizi geri gönderir: Spinoza burada Pierre ve Paul örneğini vererek, eğer Pierre yalnızca birinin sahip olabileceği bir şeyden ötürü sevinç duyuyorsa ve eğer Paul, duyguları taklit etme yoluyla bu şeyi sevip, ona sahip olmayı arzularsa, Pierre ve Paul'ün çatışmaya gireceğini söyler. Ancak takip eden Not'ta Spinoza şunun altını çizer: Eğer Pierre ve Paul birbirlerine zarar verirlerse, bu "doğaları gereği uyuştukları (*quatenus natura conveniunt*), yani aynı şeyi sevdikleri" için değildir; zira bu durumda, karşılıklı sevgileri, yani karşılıklı sevinçleri, taklit mekanizması sayesinde ortak bir şekilde güçlenir. Eğer birbirlerine zarar veriyorlarsa der Spinoza, bu aynı zamanda birbirlerinden "doğaları gereği ayrıldıkları" (*natura discrepare*) varsayıldığı içindir: Çünkü Paul tarafından taklit edilen sevincin önünde engel olarak duran sevilen şeyin monopolistik karakteri, Pierre'in sahip olduğu için sevinç duymasına neden

olan şeyden mahrum olan Paul'ü üzer, ve sonunda Paul'ün taklit ettiği duygusu tam zıddına dönüştürür. Böylece, burada söz konusu olan "doğal uyum" her durumda *duyguların taklidi*dir duyguların, onları taklit edenlerin zihinlerindeki etkilerini sonuna kadar ve hiç çelişkiye düşmeksizin üretmesinin önünde hiçbir engelin olmadığı her tek durum için duyguların taklidi. Ve eğer *Politik İnceleme*'deki *naturaliter convenire*'nin, *Ethica*'daki *natura convenire* ile aynı anlamda olduğunu kabul edersek (bu muhtemeldir, çünkü yine VI. Bölümün 1. paragrafında Spinoza *naturaliter*'in eş anlamlısı olarak *natura*'nın –den halini de kullanır), buradan Devletin oluşumunda da şu ya da bu şekilde aynı mekanizmanın rol almak zorunda olduğu sonucunu çıkartmak gerekir. Peki ama bu ne şekilde olur? *Politik İnceleme*'nin başka kısımları bunu belirginleştirmeye izin verir.

2) Aslında *Politik İnceleme*'nin I. Bölümünün 5. paragrafında, *Ethica*'nın III. kitabının ikinci yarısının tamamının son derece açık ve eksiksiz bir özetini buluruz, yani *insanlar-arası tutkular* teorisinin bir özetini –ki bu teori de duyguların taklidine ayrılmış olan 27. önermeden türer. Spinoza burada yalnızca *Ethica*'ya açıkça gönderme yapmakla kalmaz, aynı zamanda *Ethica*'daki belli başlı formülasyonları da burada yeniden ele alır. Öncelikle, 32. Önermenin Notu'ndaki terimleri kullanarak, *acıma* (E IIIP27S)[5] ile *kıskançlığın* (E IIIP32) kökeninde aynı taklit mekanizmasının yattığını söyler. Başka bir yerde de, aşağı yukarı *Ethica* ile aynı terimleri kullanarak (E IIIP31C ve S), *hoşgörüsüzlüğün* (*intolérance*) temelinde *tahakküm hırsının* (*ambition de domination*) bulunduğunu söyler: Başkasını tahakküm altına almak istemek, onu bizim değerlerimizi kabul etmeye, bizim sevdiklerimizi sevmeye ve bizim nefret ettiklerimizden nefret etmeye zorlamayı istemektir. Ancak *glorietur* fiilinin kullanımı, bize aynı zamanda bu tahammülsüzlüğün kökeninin şan şöhret hırsı (*ambition de gloire)* olduğunu hatırlatır (E IIIP29-30): Eğer başkasını kendi değerlerimize ikna etmek istiyorsak, bunu kendi tutkularımızı feda etmek zorunda kalmadan başkasını mutlu edebilmek ve onun sevinciyle sevinmek (yani kendimizi yüceltmek) için isteriz. Öyleyse, iktidar elde etmek için verdiğimiz mücadelede aradığımız şey (işte Spinoza burada *Ethica* IVP58 Notu ile aynı terimleri kullanır) kişisel bir avantajdan ziyade, hatalı değerler aşılayarak benzerlerimizi yok etme eğiliminde olan rakiplerimizi yenerek, benzerlerimizin övgülerini hak etmiş olmaktan gelen neşedir. Son olarak, Spinoza'nın *merhamet (miséricorde)*

5 *Ethica*'ya yapılan atıflarda şu kısaltmalar kullanılacaktır: E: *Ethica*, E'den sonraki Roma rakamı: bölüm numarası, P: önerme, Dem: kanıtlama, S: not, C: sonuç, A: aksiyom, D: tanım – (ç. n.).

ve *intikam (vengeance)* çatışmasına (intikamı öne çıkararak) yaptığı vurgu, dört temel duygunun (E IIIP33-44) sonuçlarını hızlıca anımsatır: negatif karşılıklılık (*réciprocité négative*) döngüleri arasındaki sürekli birbirinin yerini alma (nefret nefreti çağırır) ve çok daha zor harekete geçen pozitif karşılıklılık (*réciprocité positive*) döngüleri arasındaki sürekli birbirinin yerini alma. Yani, gördüğümüz gibi, ihtiyacımız olan her şeyi burada bulabiliriz.

Ama, bu devasa özetten sonra Spinoza, yine bu I. Bölümün 7. paragrafında, bize Devletin doğal temellerinin ve sebeplerinin aklın öğretilerinden değil, insanın doğasından veya insanlığın ortak durumundan türemesi gerektiğini söyler –yani tutkularına tabi olan insanların doğasından veya durumundan. Peki ama burada söz konusu olan tutkular, 5. paragrafta ele alınmış tutkulardan başka hangileri olabilir ki? Aslında, 5. paragraf bize işlerin nasıl gelişeceğine dair bir ipucu verir. Acımadan kıskançlığa, şan şeref hırsından tahakküm hırsına ya da tersine her iki yöne de geçiş hem zorunlu hem de kesintisizdir. Acıma ile şan şöhret hırsı toplumsal hayata yatkınlığın (*sociabilité*), tahakküm hırsı ile kıskançlık da toplumsal hayatla uyumsuz olmanın (*insociabilité*) kökeninde bulunur ve bu iki tutku grubu birbirinden ayrılamazlar. Böylece anlıyoruz ki, insanlar-arası tutkular, barındırdıkları çelişkiler sebebiyle, bizim için doğal durumu hem katlanılmaz bir hale getirebilir hem de bazen bu durumdan spontane bir şekilde çıkmamıza sebep olabilir. Peki bu tam olarak nasıl olur? Bunu daha önceden bireysel hesapların etkileşimiyle açıklamıştım: Eğer herkes her birinin toplumsal hayata doğal uyumsuzluğundan korunmak için, tüm diğerlerinin toplumsal hayata doğal yatkınlığından faydalanarak kendi lehine evrensel bir proje oluştururşa, bu projelerin sonucunda –elbette birkaç hata yapıldıktan sonra– hiçbir sözleşmenin olmadığı ortak ve birleşik bir iktidar ortaya çıkar. İşte bu, hâlâ düşündüğüm gibi, gerçekleşmesi *mümkün* bir süreçtir. Ama *Politik İnceleme*'de, bütün bunları çok daha basit bir şekilde açıklamamıza izin veren başka bir kısım daha bulunur; bu süreci yukarıda ele aldığım bireysel hesaplar yoluna gitmeden, yalnızca duyguların taklidine başvurarak açıklayabiliriz. Fakat bunu yapabilmek için I. Bölümde ele alınmamış tamamlayıcı başka bir duyguyu devreye sokmamız gerekir.

3) VI. Bölümün 1. paragrafına dönelim. Spinoza burada, eğer insanlar politik toplumda bir arada yaşamak için doğal olarak uzlaşıyorlarsa, bunun aklın yönetimiyle değil, ortak bir tutkunun etkisiyle olduğunu söyler: Ortak bir umut, ortak bir korku, ortak bir zararın intikamını alma arzusu gibi tutkuların etkisiyle. Ayrıca tüm insanlar, der Spinoza, onları hem kendilerini savunma

araçlarından hem de yaşam için gerekli şeyleri edinmekten mahrum bırakan yalnızlıktan korkar. Ancak, Spinoza bu ifadeyi gerekçelendirmek için *III. Bölümün 9. paragrafına döner*; yani Devletin oluşumunu değil, aksine onun *dağılma sebepleri*ni ele alan paragrafa. Bu 9. paragrafta söylenen şudur: Devlet kendi yöntemleri dolayısıyla tebaası içinden ne kadar çok sayıda kişinin öfkeli infialine, memnuniyetsizliğine ve Devlete karşı birleşmesine sebep olursa tebaası üzerindeki hakkı da o denli azalır. Ve IV. Bölümün 4. paragrafının sonunda ortak korku ile memnuniyetsizlikten doğan öfkeli infial (*indignation*) arasındaki bağ netleştirilir: Egemen, der Spinoza, tekrar eden zorbalıklarının (cinayet, gasp, tecavüz vs.) devamında egemenliğini kaybeder, zira bu tekrar eden zorbalıklar nedeniyle, (egemenin) tebaasına saldığı korku *öfkeli infiale dönüşür* ve sivil durumdan savaş durumuna geçilmesine sebep olur. Memnuniyetsizlikten doğan öfkeli infial, bildiğimiz gibi, yine duyguların taklidinin başka bir biçimidir: *Bize benzeyen bir varlığa zarar verene karşı duyduğumuz nefret* (E IIIP27C1). Ayrıca öfkeli infiali mağdurun duygularını taklit ederek deneyimleriz; söz konusu mağdur bize ne kadar benziyorsa, bu duygunun yoğunluğu da o kadar çok olur. Şu halde, bir devrimi olanaklı hale getirmek için öfkeli infialin devreye girmesinin hangi açılardan gerekli olduğunu anlayabiliriz. Eğer ortada sadece ortak korku olsaydı, yani eğer herkes kendi hesabına, başkasının acısını düşünmeden yalnız bir şekilde tirandan korksaydı (Krş. *Politik İnceleme*'nin VI. Bölümünün 4. paragrafında bahsedilen Türk yönetimi[6] altındaki insanların yalnızlığı), hiçbir şey olmazdı: Tirana karşı duyulan nefret süreklilik göstermezdi, zira tiran tebaasındaki *her bir kişiye* sürekli olarak tiranlık yapmaz; dolayısıyla hiç kimse bu durumu sonlandıracak bir yol görmezdi. Ancak öfkeli infialin ortaya çıkışı her şeyi değiştirir: Tiran her an *herhangi biri*ne tiranlık yaptığı için duyduğumuz memnuniyetsizlikten doğan infial, tiranın yönetiminin tahammül edilmez karakterini *sürekli olarak* hissetmemizi sağlar. Ayrıca, tiranın bize verdiği zararlardan ötürü memnuniyetsizlik duyan benzerlerimiz eğer biraz da olsa bu memnuniyetsizlikten doğan infiali açığa çıkartırlarsa, tiranın karşısında yalnız olmadığımızı ve onu devirmek için birleşebileceğimizi fark ederiz. Fakat, eğer Spinoza'nın VI. Bölümün 1. paragrafında, III. Bölümün 9. paragrafına yaptığı göndermeyi ciddiye alırsak, öfkeli infialin *devrimlere sebep olmasıyla tam olarak aynı biçimde Devlet'in oluşumuna sebep olduğunu* da kabul etmemiz gerekir. Ve bunu anlamak için,

6 Spinoza'nın "Türk" derken, o dönemde Avrupa'da adet olduğu üzere tüm İslam uygarlığını kastettiğini akılda tutmak gerek – (ç. n.).

az önce söylediklerimiz içinde tiran karşısındaki her kişinin baştaki yalnızlığının yerine doğa durumundaki yalnızlığı, tiranın yerine saldırgana dönüşen bireylerin tamamını ve tebaayı oluşturanların yerine de mağdur olarak görülen bireylerin tamamını koymak yeterli olacaktır.

Hiçbir politik toplum deneyimi olmayan, doğal durumda belirli bir bölgede yaşayan, yan yana getirilmiş insanlar varsayalım. Eğer içlerinden biri geçimini sürdürürken herhangi bir zorluk yaşarsa, diğerleri acıma veya şan şöhret kazanma arzusuyla ona yardım etmeye gelir. Dahası, eğer bu yardım etkili olursa, acıma duyguları veya şan şöhret kazanma arzuları yerini tahakküm etme hırsına (*ambition de domination*) veya kıskançlığa dönüşür, ve yardım ettikleri kişiye saldırmaya başlarlar. Ama –o zamana dek pasif gözlemci olan– içlerinden bazıları da o kişiye verilen zarardan dolayı memnuniyetsizlik duyar ve onu korumak isterler. Ve bu birçok kez tekrarlanır. Ayrıca saldırıya uğrayan kişi bile, aynı sebeplerden ötürü, kendini birçok defa saldırgan konumunda bulur ve başkalarının memnuniyetsizliğini ve infialini tetikler. Ayrıca, yine aynı sebepten, şahit olduğu her saldırıya karşı memnuniyetsizlik duyar. Ve belki de çok kısa bir süre içinde, tüm insanlar aynı durumda olduğuna göre, herkes sıra ile birbirinin memnuniyetsizlik duymasına ve öfkeli infialine sebep olur ve birbirlerini potansiyel birer saldırgan olarak görürler. Öte yandan, herkes sırayla birbirinin infialinden faydalanır, dolayısıyla birbirini potansiyel birer müttefik olarak da görür. Ve durmadan birine karşı memnuniyetsizlik duyan ve öfkeli infiale kapılan kişi, bu durumu tahammül edilemez bulacağından, saldırıya uğrayan kim olursa olsun ona yardım etmeye sürekli gönüllü olacaktır. O andan sonra ise, iki kişi her çatışma yaşadığında, ikisi de diğerlerini yardıma çağırırlar. Bu çağrıya cevap veren diğerleriyse, karşılarındaki iki kişiden *kendilerine en çok benzeyen*in duygularını taklit ederek, kendilerine en az benzeyene karşı memnuniyetsizlik ve infial hissiyle dolarlar ve onunla çatışmaya girerler: Değerleri kendi değerlerine en uzak olana veya kendisinin yoksun bırakıldıklarına (*de facto*) en çok sahip olana karşı. Yani çoğunluğun normundan en fazla uzaklaşan kişi, diğerleri tarafından ezilir ve tekrar başlamaktan caydırılır. Eğer bu hemen gerçekleşmezse bile bir sonraki çatışmada gerçekleşir, zira kişi aynı suçu tekrar işlerse onu bir kez yenmiş olanlar, bir dahaki sefer daha da büyük bir zafer elde ederler. Bu koşullar altında, belli sayıdaki tekrardan sonra, ortak normlar dayatmak ve bu normları ihlal edenleri ağır bir şekilde bastırıp, normlara uyanları korumak için bir konsensüs oluşur:

Normları ihlâl etmeyenlerin güvenliğini sağlayan *ortak bir çokluk gücü* ortaya çıkar, ve bunun sonucunda da bizler –II. Bölüm 17. paragraftaki– tanıma göre, informel olsa dahi, bir egemenlik ve bir Devlet (bir *imperium*) elde etmiş oluruz. Eğer sonrasında başka problemler ortaya çıkarsa, bu durum şu ya da bu şekilde kurumsallaşabilir.

Öyleyse *Politik İnceleme*'deki metinlere sıkı sıkıya sadık kaldığımızda, sadece *Politik İnceleme*'deki tutkuları ifade eden kelimelerin *Ethica* ile aynı anlamda kullanıldığını kabul ederek, Devletin sözleşmeci olmayan bir şekilde oluşumuna dair ihtiyacımız olan her şeyi *Politik İnceleme*'de buluruz: Eğer toplumsal hayata uygunluğun, yatkınlığın (sociabilité) kökünde acıma ve şan şöhret hırsı, toplumsal hayatla uyumsuz olmanın (insociabilité) kökünde de tahakküm hırsı ve kıskançlık varsa, memnuniyetsizlikten doğan infial tek başına (başka bir şeye gerek kalmadan) toplumsal hayatla uyumsuz olmayı bastıracak ve toplumsal yaşama yatkınlığı koruyacak ortak bir kuvvet yaratmaya yetecektir. Ama o zaman, denecektir, eğer bütün bunları doğrudan *Ethica*'nın III. kitabından çıkarabiliyorsak, nasıl olur da Spinoza bunu hemen o anda düşünmemiş olabilir? Hatta o sırada bunu hiç düşünmemiş olabilir mi? Peki ama Spinoza o anda dile getirmemiş olsa bile, *Politik İnceleme*'yi yazdığında bu açıklamanın zaten aklında olduğunu kabul etmek gerekmez mi?

III

Böylelikle Spinoza düşüncesinin evrimi tezine itiraz etmenin ikinci yoluna geliyoruz. Bu itiraz, Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'yi yazdığı dönemden beri *Politik İnceleme*'deki doktrine *sahip olduğunu* söylemeye dayanır. Öncekilerden farklı olarak, buradaki argümantasyon pozitif olamaz: Duyguların taklit edilmesine dayanan açıklamayı temellendiren ve *Politik İnceleme*'de dahi çok az yerde karşımıza çıkan metinler, *Teolojik-Politik İnceleme*'de hiçbir şekilde yoktur. Ancak negatif bir argümantasyon mevcut ve üstelik çok da sağlam bir argümantasyon. Bu argümantasyon, *Teolojik-Politik İnceleme ve Politik İnceleme arasında bir çelişki olmadığını* ve bu minvalde, *Teolojik-Politik İnceleme*'deki sözleşmeci yaklaşımın, *Politik İnceleme*'nin sözleşme karşıtlığının daha açık ve anlaşılır bir versiyonu veya özgün bir uygulaması olduğuna dair de herhangi bir kanıt olmadığını söyler.

Teolojik-Politik İnceleme ile *Politik İnceleme* arasında herhangi bir çelişki olmadığı elbette *doğru*; ben de hep böyle düşündüm ve hatta bu konu üzerine yazdım (*Individu et communauté chez Spinoza.*, sf. 328-29). *Teolojik-Politik İnceleme*'deki doktrinin, bir biçimde, *Politik İnceleme*'deki doktrinin daha açık ve anlaşılır bir versiyonu olarak ele alınabileceği de *doğru*: Spinoza'nın yaptığı gibi Grotius ve Hobbes ekollerinde şekillenmiş okuyuculara sesleniliyorsa, bu okuyucuların diline adapte olmak için Devleti oluşturacak konsensüsün "sözleşme" olarak adlandırılması gayet mümkün. *Teolojik-Politik İnceleme*'deki sözleşmeciliğin, *Politik İnceleme*'deki sözleşme karşıtlığının özel bir hali olarak ele alınabileceği de bir biçimde *doğru*. Burada yeni bir biçimde ortaya koyabildiğime inandığım haliyle *Politik İnceleme*'deki açıklama, en az varsayımın gerektiği, en genel durum için geçerlidir: Bu açıklama karşılaştırdığı kişileri, akıllarının hiçbir kullanımını (araçsal kullanımı dahi) hesaba katmayan, politik toplumda daha önce yaşadıkları deneyimleri, hatta hiçbir hatırasını hesaba katmayan kişiler olarak görür ve bize şunu tekrar gösterir: Böylesi ekstrem bir durumda bile, politik toplum sadece tutkuların oyunu sayesinde *her şekilde* ortaya çıkacaktır. Ama eğer hesaba katmayarak ihmal ettiklerimizi tekrar devreye sokarsak, bu sürecin çok daha çabuk gerçekleşeceği aşikardır: Henüz sürecin başındayken insanların sonuçları öngörme yetenekleri arttıkça, aşamalar azalacak ve hataların önüne geçilecektir. Eğer nihai sonucu, yani bizzat politik toplumu, kesin bir şekilde öngörebilirlerse şüphesiz ki sözleşmeye az çok benzeyen bir şeyi hemen o anda yaratmak veya tekrardan yaratmak konusunda da anlaşırlar. Ayrıca, eğer bu kişiler daha önce politik toplumda yaşamışlarsa ve bu deneyimi hatırlıyorlarsa, tutkularını (önceki deneyimle aynı tutkularını elbette ki) tatmin etmek için akıllarını kullanmayı öğrendiklerinden, bu süreç saf bir sözleşme modeli olmaya daha da yaklaşır. Yani ben Douglas Den Uyl'ın *Power, State and Freedom* kitabında bulunan, *Teolojik-Politik İnceleme* ile *Politik İnceleme* arasında bir çelişki olmadığı konusundaki ispatına tamamen katılıyorum (Den Uyl (1983), III. Bölüm): Benim *Politik İnceleme*'yi temel alan yorumum, hiçbir şey tarafından öncelenmeyen bir "mutlak" doğal durum anlayışıyla uyumlu ve ayrıca çok genel olarak *neden* bir politik toplumun varolduğunu ontolojik olarak da açıklıyor: Sözleşmeci yorum (az çok saf bir haliyle) verili bir politik toplumun çöküşünün sonucunda doğan "aracı" (*intermédiaire*) bir doğal durumu elverişli kılıyor, ve tarihsel olarak Devletin bir formundan başka bir formuna *nasıl* geçtiğimizi (aşağı yukarı) açıklıyor.

Peki ama bu ispat tam olarak neyi kanıtlar? Bu ispatın kesin bir şekilde kanıtladığı şey, Spinoza'nın *Politik İnceleme*'yi yazdığı esnada, geriye dönerek *Teolojik-Politik İnceleme*'nin XVI. Bölümünde ortaya koyduğu şeyi yorumladığıdır. Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'de sahip olduğu genel teorinin özgün bir uygulamasını, biraz *ad hominem* sayılabilecek bir dille ifade etmiştir *Politik İnceleme*'de. Ama buradan Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme'nin yazıldığı esnada dahi* bu şekilde bir yorum yapmış olduğu sonucunu çıkarabilir miyiz? Bunu destekleyen hiçbir metin yok. Spinoza bu XVI. Bölümde, Devleti oluşturan güç devrinin iki şekilde işleyebileceğini söyler, ama bu ikisi arasındaki fark, Hobbes'un –her ikisi de sözleşmeye bağlı olan– edinilmiş Commonwealth (*Commonwealth d'acquisition*) ve sözleşme ile tesis edilmiş Commonwealth (*Commonwealth d'institution*) arasındaki farktan öteye geçmez[7]. O halde, aksi bir kanıt olmadığı müddetçe, Spinoza'nın o dönemde genel olarak sözleşmeciliğin ufkunu aşmayı henüz başarmadığını varsaymak çok daha muhtemel değil midir?

Bu soruya olumlu bir cevap vermek için bir sınama ölçütü, birtest belirlememiz gerek denecektir. Ama bu test zaten genç bir Fransız araştırmacı olan Christian Lazzeri tarafından bulundu ve bana gayet etkili görünüyor. Lazzeri bu testi 1985 Aralık'ında, Paris'te gerçekleşen ve hâlâ yayımlanmamış bir konferansta sunmuştur.[8] Lazzeri'nin hipotezi şudur: Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'yi yazdığı dönemde sözleşmeci bakış açısını zaten aşamazdı, çünkü

7 Alexandre Matheron Hobbes'un kavramlarını kullanırken "Commonwealth" ifadesini İngilizce olarak kullanmayı tercih etmiş; biz de onun tercihine sadık kaldık. Burada sözü edilen, Hobbes'un yaptığı ayrımı görmek için Leviathan'ın 17. bölümüne bakılabilir.
"Bu egemenlik iki yoldan elde edilir. Birincisi; bir kimsenin, kabul etmezlerse onları yok etmek kudretiyle, çocuklarını veya onların çocuklarını kendi yöntemine boyun eğdirmesinde; veya düşmanlarını savaş yoluyla kendi iradesine tabi kılması ve ancak bu şartlarda hayatlarını bağışlamasında olduğu gibi, doğal zor iledir. İkincisi ise, bir kişiye veya bir kurula, onun kendilerini başkalarına karşı koruyacağı inancıyla, tabi olmak için insanların gönüllü olarak kendi aralarında anlaşmalarıdır. Bu ikincisi, siyasal bir devlet veya *sözleşme ile kurulmuş* bir devlet olarak; birincisi ise, *edinilmiş* devlet olarak adlandırılabilir. (Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Lin, Semih, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 136-137) – (ç. n.).

8 Christian Lazzeri 1985 yılında savunulmuş ve henüz yayımlanmamış *Anthropologie, pouvoir et droit naturel à l'age classique: Essai sur Hobbes et Spinoza* (*Klasik dönemde antropoloji, güç ve doğal hukuk: Hobbes ve Spinoza üzerine deneme)* başlıklı tezin yazarıdır. Klasik dönemde politik felsefe hakkında iki tanesi Spinoza üzerine olmak üzere pek çok makale yayımladı: "Les lois de l'obéissance: sur la théorie spinoziste des transferts de droit", *Les études philosophiques*, (1987), n.4; "L'économique et le politique chez Hobbes et Spinoza", *Studia Spinozana*, 3 (1988). [Lazzeri, Matheron'un burada bahsettiği tezini 1998 yılında kitaplaştırdı. Daha fazla bilgi için bkz.: Lazzeri, Christian. *Droit, pouvoir et liberté: Spinoza critique de Hobbes*. PUF. Paris. 1998 – (ç. n.)].

henüz bunu yapmasını sağlayacak teorik araçlara sahip değildi. Bu araçlara sahip değildi, zira *Ethica*'yı yazdığı esnada dahi, nihayetinde III. Kitabın 27. Önermesinden itibaren ortaya konulacak *duyguların taklidi teorisini hâlâ tam olarak geliştirmemişti*. Lazzeri'ye göre bunun kanıtı şudur: *Teolojik-Politik İnceleme* metninin ta kendisi, en azından bir durumda, Spinoza'nın bu teoriyi henüz geliştirmemiş olduğunu bize gösterir. Lazzeri'nin bu konuda verdiği örnek bana yeterince ikna edici geliyor, hatta bununla ilgili bir başka örnek daha verebileceğimizi düşünüyorum.

1. Lazzeri'nin ele aldığı kısım, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin XVII. Bölümünde, üçüncü satır başında bulunur (G III/203/21-26)[9]. Bu bölüm, bir anlamıyla *Politik İnceleme*'nin I. Bölümündeki 5. Paragrafın homologudur: Orada da insanlar-arası temel tutkulara dair bir tür özete rastlarız. Ancak yine de, bu kısım *Politik İnceleme*'dekinden net bir şekilde farklıdır ve *bu bölümde Ethica'nın III. kitabına herhangi bir gönderme yapılmaz*. Tahakküm hırsı burada da dile getirilir, ama burada bir tür hoşgörüsüzlük (*intolérance*) olarak karakterize edilmez (ki bu durum, temel hedeflerinden biri *tahammülsüzlüğe, hoşgörüsüzlüğe* karşı mücadele olan bir eser için epeyce şaşırtıcıdır); ayrıca tahakküm hırsının şan, şöhret hırsıyla bağına da, faydacı olmayan karakterine de değinilmez; öyle ki, tahakküm hırsı bilhassa *diğer insanları* tahakküm altına alma arzusunu kuran tutku olarak bile sunulmaz: Spinoza burada basitçe insanların her zaman her şeyi, insanları olduğu gibi şeyleri ve olayları da, kendi isteğine göre yönetmek istediğini (*omnia ex suo ingenio moderari vult*) söyler; ve bunu takip eden kısımda *suum lucrum*'a yaptığı gönderme ile, *Teolojik-Politik İnceleme*'deki Spinoza –tıpkı Hobbes gibi, şunu ileri sürüyor gibidir: Hırslılar (ambitieux), benzerlerini tahakküm altına almayı arzularlar; onların mutluluğunu gözetmeyi değil, tıpkı diğer şeyleri kullanmayı arzuladıkları gibi onları da kendi çıkarına hizmet eden basit araçlar olarak kullanmayı arzularlar. Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'de aynı zamanda şan ve şöhretin verdiği gururdan (gloire) da bahseder, ama bu duygunun etkisiyle herkesin "eşitlerini küçümsediğini" (*aequales contemnit*) söyler, oysa ki *Ethica*'nın III. kitabındaki anlamıyla şan ve şöhretten doğan gurur, tam tersine ötekinin düşüncesine *abartılı* bir önem atfetmeye varır. Öyleyse buradaki, *Teolojik-Politik İnceleme*'deki şan ve şöhretten doğan gurur (gloire) Spinozacı anlamında (ötekinin sevincine neden olmaktan doğan sevinç)

9 Spinoza'nın toplu eserleri referans edisyonu: *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, yay. haz. Gebhardt, Carl, Carl Winter, Heidelberg. 1925, 4 cilt – (ç. n.).

değil, Hobbesçu bir anlamda (kendinde ele alındığında tamamen araçsal olan, kendi gücümüzü tefekkür etmekten kaynaklanan neşe) kullanılmıştır diye düşünebiliriz: Eğer diğerlerinden çok daha güçlü olduğumuzu düşünürsek, o zaman onları küçümsüyoruz demektir. Son olarak, Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'de kıskançlıktan da (*envie*) söz eder, fakat acıma (*pitié*) ile zorunlu bağını geliştirmez dolayısıyla burada duygudan bahsetmek söz konusu bile değildir. Öyleyse Spinoza o dönemde insanlar-arası tutkuları, hâlâ Hobbes'un tarzında açıklıyor gibidir. Ve bu koşullar altında, doğal durum elbette ki toplumsal yaşama uygunluğun henüz toplumsal koşullarda belirmemiş hali (*insociable sociabilité*) olarak değil, saf ve basit bir toplumsallaşmamışlık hali olarak karakterize edilir; dolayısıyla doğal durumu salt kendi dinamiğinin bir oyunu sayesinde aşmak mümkün değildir: Doğal durumdan çıkmak için, ortak şekilde düşünülmüş ve planlanmış bir karar sayesinde gerçekleşen radikal bir kopuşa, yani sözleşme benzeri bir şeye ihtiyaç vardır.

2. Belki daha da ileri gidebiliriz. Eğer *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yazıldığı dönemde duyguların taklit edilmesi doktrini henüz geliştirilmediyse, bu doğrudan tüm tutkular teorisinin temelinin, yani *conatus*'un henüz ortada olmamasından kaynaklanıyor olamaz mı?

Bu teorinin bir dönüşüm geçirmiş olduğunu kesin bir şekilde biliyoruz. *Kısa İnceleme*'de (K V, I, v, 1) Spinoza, her bir şeyin "kendi durumunda kalmak, olduğu durumu sürdürmek" ve "daha iyi bir duruma yükselmek" (G I/40/8-10) için gösterdiği çabadan bahseder: Aralarındaki bağlantı aydınlatılmadan yan yana getirilmiş biri statik, diğeri dinamik iki formülasyon. Spinoza *Cogitata Metaphysica*'da (CM 1, 6) "kendi varlığını korumak" (G I/248/5) ve "kendi durumunu sürdürmek, kendi durumunda kalmak" (G I/248/10-11) ifadelerini çok da üstünde durmadan kullanır; üstelik ilk ifadeye statik bir anlam atfediyor gibidir. *Ethica*'da ise, tam tersine, yalnızca "kendi durumunda kalmak" ifadesinden vazgeçip (bu ifadeyi eylemsizlik ilkesi için kullanmaya devam eder, ama artık *conatus* bağlamında kullanmaz) yerine "kendi varlığında kalmak, sürmek, ısrar etmek" (E IIIP6) ifadesini kullanmakla kalmaz, ayrıca bu ifadenin tam olarak ne anlama geldiğini de açıklar: *Conatus*umuz aktüel, fiili özümüz dışında hiçbir şey değildir (E IIIP7), "kendi varlığımızda kalmak, ısrar etmek" sadece basitçe "ölmemek" anlamına gelmez, kendi doğamızdan türeyen etkileri üretmek anlamına gelir. *Conatus*, aktüalize olmuş öz, bir şeyin varlığının üretkenliği, eyleme gücü; bunların hepsi özdeş hale gelir (Krş. E IIIP7D). *Conatus* doktrininin *Ethica*'da dahi ilk seferde geliştirilmediği düşünülebilir:

Bu noktayı ayrıca açacağım. Ama kesin olan şu ki, Spinoza'nın düşüncesinin evrimi, öz-korunum ve nedensel dinamizm mefhumlarının iç içe geçmesi yönünde ilerler ve son kertede her iki mefhum da özümüzün sonuçlarının aktüalize olmasıyla özdeşleşir

Ancak, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin XVI. Bölümünde, Spinoza bize söz konusu evrimin *çok arkaik* bir evresinde bulunan bir *conatus* formülasyonu verir. Spinoza doğal hak dedüksiyonunu yaptığı sırada der ki, tüm şeyler, *kendi durumlarında (in suo statu)* kalmak için mümkün olduğunca çaba gösterirler (G III/189/26-27): Bu ifade *Kısa İnceleme*'deki ve *Cogitata*'daki statik önermeyle aynıdır. Burada söz konusu olan şey dile dair bir dikkatsizlik midir? Şüphesiz ki hayır, zira Spinoza'nın bu ifadenin hemen sonrasında söyledikleri de aynı yöndedir. Ya da burada yalnızca eylemsizlik ilkesine dair basit bir ifade mi söz konusudur? Belki de, ama insan *conatus*undan söz edilmesi bu ihtimali ortadan kaldırır, zira bu bölüm tamamen insana uygulanmak üzere ortaya koyulmuştur, devamında da bilinç ve hesaplama devreye girer. Spinoza şöyle ekler: "Ötekileri değil, yalnızca kendini hesaba katmak" (G III/189/27-28). Bu ifade elbette ki, bize tüm faydacı hesaplardan evvel, ötekini etkileyen şeyden doğrudan ve dolaysızca bizim de etkilendiğimizi söyleyen duyguların taklidi doktriniyle tamamen uyumsuzdur. Öte yandan, bu ifade *conatus*un statik kavrayışının oldukça mantıklı bir sonucudur: Eğer kendimizi korumak için gösterdiğimiz çaba Hobbes'ta olduğu gibi basitçe ölmeme arzusuna indirgenirse, ve geri kalan her şey yalnızca bu amaca hizmet eden araçlar olarak ele alınırsa, ötekinin başına gelenler bizim için hiçbir şey ifade etmez, zira onun hayatı bizimki değildir; dolayısıyla duyguların taklidi de mümkün olmaz.

Lazzeri'yle birlikte şöyle düşünebiliriz: Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'deki sözleşmeci yaklaşımı, doğal durumdan başka türlü nasıl çıkılabileceğini anlamak için yeterli araçları olmadığından, yalnızca geçici bir çaredir. Ve eğer daha sonra bu araçları elde ettiyse de, bu *Teolojik-Politik İnceleme*'yi yazdığı esnada öğrendiği şeylerden kaynaklanır –Negri'nin olmasını istediği gibi: Bu yapıtın yazımı sırasında karşı karşıya kaldığı her şeyin (hoşgörüsüzlük, din olgusu bağlamında imgelemin üretkenliği vs.) kavramını geliştirmesi gerekmişti. Bunun sonucunda da, *Ethica*'nın III. kitabının son hali, sırası geldiğinde *Politik İnceleme*'deki sözleşme karşıtlığının çok daha genel ve radikal halini sunmayı mümkün kılmıştır.

* * *

Geriye son bir soru kalıyor: Spinoza, düşüncesindeki bu evrimin sonunda vardığı kavrayışı neden açık bir şekilde sunmamıştı? *Politik İnceleme*'nin II. Bölümünde, Devletin oluşumu probleminin yerini bulması gerektiği kısımda neden hiçbir şey söylememişti? Neden yalnızca bağlantıları kurarak bu meseleyi anlayabileceğimiz imalarda bulunuyor sadece? Bence bu, Spinoza'nın kendini tedirgin hissetmesinden kaynaklanıyor. Gördüğümüz gibi, Devlet'in oluşumunu anlamaya çalışırken *öfkeli infial*in (*indignation*) ne denli büyük rol oynamasını sağlarsak, Devletin oluşumunun açıklanması da o denli basit ve genel olur, o denli az hipotez gerektirir ve hesaplamanın müdahalesinin rolü de azalır. Fakat, Spinoza'ya göre infial *zorunlu olarak kötüdür* (E IVP51S). Hatta utanç (*honte*) ve pişmanlık (le repentir) gibi dolaylı olarak iyi bile değildir: Tutkularına tabi olan insanlarda bile, biraz muhakeme sayesinde, acıma ve şan şöhret hırsı, tek başlarına toplumsal olarak faydalı etkilerin aynılarını tam olarak üretebilirler. Ama *aslında*, acıma ve şan şöhret hırsı, özdeşleştiğimiz kişilere zarar verenlere karşı bir nefrete doğru *zorunlu olarak* ilerler ve etkileri, ödemesi çok ağır bir bedelle kat be kat artar. Ne kadar mükemmel olursa olsun her Devlet az ya da çok baskıcıdır; baskıcı olmayan hiçbir Devlet yoktur; ve her baskı kolektif infiale –en azından konformist olmayanlara karşı soyut bir infiale– yol açar. O halde Devletin temelinde, Devletin yararlı etkilerinin zorunlu bir sonucu olan, aslen kötü bir şey olduğunu ister istemez kabul etmek gerekir: Nihayetinde devrimlerin kökeninde bulunanla aynı kötülük. Ve şüphesiz ki Spinoza bunu isteksizce kabul eder. Burada söz konusu olan teorik bir çıkmaz değil, üzerine düşünmeyi pek de tercih etmediği tatsız bir gerçekliğin tespitidir.

Fransızcadan çeviren: Alâra Kuset

Bir Spinoza İmgesinin İzinde: Modern Yahudiliğin Doğuşundan Ferisilik Eleştirisine

ALBER EROL NAHUM

I

"İşte, yirmi yıllık bir ayrılıktan sonra halkımın arasına dönüyorum. Bayramlarını ve yaslarını, anmalarını ve umutlarını paylaşıyorum; Yahudiliğin içerisinde verilen tinsel savaşımlara katılıyorum – Yahudi halkını, bağırlarında yaşadığı, ama iki bin yıldır süren çekişmelere ve ortak yaşama rağmen birlikte uyum içerisinde varolamadığı medeni halklarla karşı karşıya getiren savaşımlara. Sonsuza dek bastırıldığını sandığım bir düşünce, kendisini bana yeniden kuvvetle dayatıyor: Yahudi ulusundan olduğumun bilinci. Atalarımın ve kutsal toprakların mirasından ayrılmaz bir düşünce bu. Ebedi yaşamla, Tanrı'ya inancın doğduğu yerle, yaşamın birliği ve tüm insanların gelecekte barışacağına olan inançla ilgili bir düşünce." Hayır, neredeyse başından beri Yahudiliğin parçası olmuş ulusallık-evrensellik gerilimini, bir "eve dönüş" yaşantısıyla birleştirerek anlatan bu cümleler Spinoza'nın kaleminden çıkmış değildir. Bildiğimiz kadarıyla, Amsterdam'daki Portekiz-Yahudi Cemaati'nden kovulduktan sonra böyle bir özlem duymadığı gibi, her ne gerekçeyle olursa olsun böyle bir "dönüş"e de hiçbir zaman yeltenmemiştir Amsterdamlı düşünür. Ancak, her ne kadar paradoksal gözükse de, yukardaki satırların yazarı Moses Hess için, Yahudiliği hem bir evrensel ahlak öğretisi hem de bir ulusal kimlik olarak yeniden benimserken kaynaklarının en önemlisi Spinoza'dır.[1]

1 Moses Hess, *Rome et Jérusalem* [1862], Fr. çev. A.-M. Boyer Mathia, Albin Michel, Paris, 1981, "Birinci Mektup", s. 65.

Genç-Hegelci bir sosyalist olarak Marx ve Engels'le yürüttüğü felsefi ve siyasal işbirliğinin sona erişiyle "halkının arasına" dönen Hess, henüz adlı adıyla varolmayan "sosyalist Siyonizm" düşüncesini geliştirmeye koyulur. Ve nerdeyse her konuda olduğu gibi, burada da başlıca dayanağı Spinoza'dır. İlk kitabını "Spinoza'nın bir tilmizi" takma adıyla yazacak kadar sadık ve tutkulu Spinozacıdır, bu "gerçek sosyalizm" düşünürü.[2] Ama onun Spinoza'sı, özellikle bu döneminde, Yahudiliğin metafizik ve ahlaki hakikatini, bir başka deyişle Yahudiliğin taşıdığı özgürleştirici özü, bir felsefi sistem olarak insanlığın hizmetine sunan büyük monist düşünür olduğu kadar, Yahudi halkını özgürlüğüne ve yurduna yeniden kavuşturacak bir modern "peygamberdir". Moses Hess, çelişik gibi görünen ilkeleri (evrensel, ulusal, dinsel, ahlaki ve hatta toplumcu/ortaklaşacı ilkeler), Yahudilikten hareketle, Yahudilik adına, ama birleşmiş insanlık için savunabilen bir Spinoza portresi çizer: Karşıtlarının gözünde, "öbür halkların arasına dağılmış, onlardan ayrı yaşayan bir halk" (Ester 3:8)[3] olan Yahudi halkının (daha 19. yüzyıl ortalarında "Yahudi Sorunu" olarak adlandırılmaya başlanan) tarihsel ve varoluşsal düğümünü insanlığın ahlaki birliğini, bilişsel yükselişini ve maddi dayanışmasını rasyonel temellere oturtarak çözecek olan bir "kutlu" evlat. Şöyle yazar: "Ben de 'ahlaki özgürlüğün' insanın ve insanlığın asli yazgısı olduğuna inanıyorum. Ama bana kalırsa, hümanizmin bu en yüksek ereği insanlığın öbür ereği olan Tanrı'yı bilmekle birleşiyor; Yahudilik bunu daha tarihinin en başında duyurmuştu; Spinoza'dan beri bunu tüm halklara bildirmiştir."[4]

2 Bkz. Moses Hess, *Holy History of Mankind and Other Writings* [1837], İng. ed. ve çev. Shlomo Avineri, Cambridge UP, Cambridge vd., 2005.

3 *Yahudi Kutsal Kitabı/Tanah* için, orijinal Masoretik metin yanında, şu çevirileri kullanıyorum: *Tora* –Türkçe çeviri ve Açıklamalarıyla– (5 cilt), çev. M. Farsi, Gözlem, İstanbul, 2002-2009; *Kutsal Kitap –Yeni Çeviri–*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2001; *The Jewish Study Bible – JPS Tanakh Translation*, ed. A. Berlin ve M. Z. Brettler, Oxford UP, Oxford/New York vd., 2004. "Tora/Tevrat/Pentatök (Pentáteukhos) aslında Tanah'ın ilk beş kitabını içeren birinci ve dinen en kutsal kısmının adı olduğu halde, Tevrat sözcüğü Türkçede çoğunlukla (Hıristiyanların "Eski Ahit" olarak adlandırdıkları) Tanah'ın tamamını belirtecek şekilde kullanılıyor. Ben de burada bu kullanıma uymaya çalışacağım.

4 *Rome et Jérusalem*, agy., "Onuncu Mektup", s. 151-152. Andığım gerilimi ve bağdaştırma çabasını iyi yansıtan bir pasaj için bkz. "Üçüncü Mektup", s. 75: "*Yahudi tininin son ifadesi olan Spinoza*'nın yaşam ve ölüm üzerine düşüncelerinin, saçma ve bireyci ölümsüzlük mefhumuyla hiç ilgisi yoktur. O ölümsüzlük mefhumu ki, yaşamı tinsel ya da bedensel boyutuna indirgeyerek onun birliğini parçalamakta ve 'her koyun kendi bacağından asılır' egoizmini dinin ve ahlakın en yüksek ilkesi haline getirmektedir. Hiçbir halk bu egoizme Yahudi halkı kadar yabancı olamaz. Kolektif sorumluluk ilkesi Yahudilerde her zaman bütün değerini korumuştur. [...] Tüm *Yahudi azizleri gibi, Spinoza da bireyi toplulukla karşı karşıya getirerek yalıtmaz*. – Spinoza'ya göre ebedilik ölümümüzden sonra başlamaz, Tanrı'nın kendisi gibi, zaten şimdi ve buradadır." (Vurgular bana ait.)

Tabii burada, Yahudiliğin toplumsal özgürleşmeyle Tanrı bilgisini birleştiren çağrısını "evrenselleştirerek" insanlığa duyurma "payesinin" neden Nasıralı İsa'ya ya da daha "yerinde" olacak bir seçimle Tarsuslu Pavlus'a değil de, kendini birçok açıdan onların ardılı olarak gören Amsterdamlı Baruch Benedictus'a verildiği sorulabilir. Herhalde bunun bir nedeni evrenselci ülküleriyle Yahudiliğini, yani tikelliği uzlaştırmaya çalışan Hess'in kendi iç çatışmasıysa, bir diğeri (Hess'in yukarıdaki sözlerinde belirgin etkisi hemen hissedilen Hegel de dahil olmak üzere) Avrupalı düşün insanlarının iki yüzyıldır Spinoza'yı Yahudiliği temel alarak, Yahudilikle ilişkili olarak, ya da düpedüz bir Yahudi olarak okumadaki ısrarlarıdır.

Demek ki, bir alımlama probleminden yola çıkıyoruz; Moses Hess'in (ya da Moses Mendelssohn, Salomon Maimon gibi başka Yahudi yazarların) yapıtlarında karşımıza çıkan özgül bir Spinoza okumasından. Spinoza felsefesinin Yahudilikle ilgili izlekler üzerinden, Yahudilerin "teolojik-politik" problemlerine ("Yahudiliğin içindeki tinsel savaşımlara") bir müdahale olarak okunması diyebiliriz buna. Burada, en açık ifadelerinden birini Hess'te bulan bu coşkulu sahiplenmenin kaynaklarına inmeye ve Spinoza'nın yapıtındaki Tevrat ve Yahudilik çözümlemesinin bazı öğelerine yakından bakmaya çalışacağız. Bu bağlamda, Amsterdamlı filozofun yürüttüğü düşünsel mücadeleler içinde, eski halkının mensuplarına yönelttiği örtük bir çağrı ya da Diaspora Yahudilerinin varoluşsal sorunlarına getirdiği bir çözüm önerisi olup olmadığını sorgulayacağız. Bunun için de, özellikle, kendisinin "Ferisilik" dediği Rabbani/Talmudi Yahudilik eleştirisine değinmemiz gerekecek. Ama ondan önce, alımlama problemi üzerinde biraz daha durmalıyız.

Şüphesiz, yazarının beklemediği ya da öngörmediği biçimde yorumlanan tek felsefi öğreti Spinoza'nınki değildir. Ancak, Spinoza'nın kaynaklık ettiği düşünce ve akımlara baktığımızda, onu birçok düşünürden farklı bir yerde konumlandırmamızı gerektiren şaşırtıcı bir çeşitlilikle karşılaşırız. Felsefi başyapıtını geometrik düzende, tüm kilit kavramlarını yeniden tanımlayarak oluşturduğu özgönderimli bir dille yazan ve bu yolla her adımda, yalnızca kastettiği anlamın iletilmesini amaçlayan bir filozof için daha da çarpıcı bir sonuçtur bu. Şu da var ki, bu çoğul alımlanma süreci, seyrek de olsa birbirine

Bu satırlar, elbette, Yahudi kökenli bir başka Genç-Hegelci filozofun (ve bir başka coşkulu Spinoza okurunun) Yahudilikle ilgili "değerlendirmelerine" cevap olarak okunabilir. Yahudiler hakkında, o dönemin (ve ne yazık ki başka birçok dönemin) saçma ve çirkin klişelerini de içeren bu "tartışmalı" metin için bkz. Karl Marx, *Yahudi Sorunu* [1843], Sol, Ankara, 1997.

değen ve birbirini besleyen iki koldan yürüyor gibidir: Bir yanda 17. yüzyıldan bugüne Batı felsefesi tarihi içerisinde pek çok değişik görünüm alan Spinozacılık, yani çoğunlukla birbirine taban tabana aykırı felsefi-siyasal görüşlerin temsilcileri tarafından "öncel" olarak görülen ve yorumlanan bir *Benedictus* Spinoza vardır. Esas konumuzu oluşturan öbür yanda ise, yine son derece verimli bir "yanlış okumalar" dizisinin kaynağındaki "Spinoza imgesi" çıkar karşımıza: modern dönemin Yahudilik-içi tartışmalarında, birçok felsefi anlayışın, ideolojinin ya da birçok toplumsal varoluş biçiminin esinleyicisi, hatta kurucusu olan "son Ortaçağ düşünürü ve ilk modern Yahudi" olarak *Baruch Bento* Spinoza.[5]

Dışarıdan bakıldığında büsbütün temelsiz sayılmaz bu imge. Gerçekten de, cemaatinden kovulduktan sonra başka bir dine geçmemiş, en azından görünür biçimde başka bir dinsel kimliği, döneminin koşulları içinde "meşru" olacak bir toplumsal konumu seçmemiştir Spinoza. Dahası, yaşamı boyunca İbrani halkının dili ve tarihi üzerine çalışmayı sürdürmüş, Kutsal Kitap'a ilişkin çığır açıcı bir tarihsel-eleştirel yorumlama yöntemi geliştirmiştir. Tabii buna bir de, az önce değindiğimiz olguyu, yani Hıristiyan-Avrupalı felsefe ve bilim âleminde, Spinoza'nın sık sık sapkın ya da tanrıtanımaz bir Yahudi ("*Iudeus et atheista*") olarak anılmasını eklemek gerekir. Bir bakıma, kısa ömrüne rağmen, *Teolojik-Politik İnceleme*'de din değiştiren İspanyol Yahudileri hakkında yazdıklarını yalanlayan o örüntüyü, yani Yahudi aidiyetinin *giderilmezliğini*, *terk edilmezliğini* deneyimleyecek kadar yaşamıştır "Amsterdamlı bilge".[6] İşte bütün bunlar, onu, gettolarından çıkıp özgür birer yurttaş olmaya yönelen modern Yahudilerin gözünde, Yahudiliği ve Yahudi kimliğini dinsel ya da geleneksel

5 Spinozacılığın felsefi alımlanışının tarihi konusunda bkz. Charles Ramond, "'Ne pas rire mais comprendre'. La réception historique et le sens général du spinozisme", *Kairos*, no. 11, 1998, s. 97-125. Beni burada daha çok ilgilendiren Spinoza'nın Yahudilik bağlamında okunmasının tarihi konusunda kapsamlı bir çalışma için ise bkz. Daniel B. Schwartz, *The First Modern Jew: Spinoza and the History of an Image*, Princeton UP, Princeton ve Oxford, 2012, s. 1-13. Ayrıca bkz. Steven Nadler, "Jewish Spinoza", *Journal of the History of Ideas*, 70/3, 2009, s. 491-510. *Etika*'nın belirtik sesi olarak *Benedictus*'un modernlerin ilki, aynı kitaptaki örtük düşüncelerin sözcüsü *Baruch*'un ise son Ortaçağ Yahudi filozofu olduğunu öne süren H. A. Wolfson'dur. Bkz. *The Philosophy of Spinoza* I, Harvard UP, Cambridge (Massachusetts), 1934, s. vii.

6 *Teolojik-Politik İnceleme*'nin şu çevirilerini kullanıyorum: *Teolojik-Politik İnceleme* [1670], çev. C. B. Akal ve R. Ergün, Dost, Ankara, 2008; *Traité théologico-politique (Œuvres III)*, ed. F. Akkerman, Fr. çev. P.-F. Moreau ve J. Lagrée, PUF-Épiméthée, Paris, 1999 (2. Baskı, 2005); *Traité théologico-politique*, Fr. çev. Ch. Appuhn, GF Flammarion, Paris, 1965. Kitabı bundan böyle *TTP* kısaltmasıyla anacağım. Alıntıların çevirilerinde yer yer değişiklik yapsam da kitabın yalnızca Türkçesine gönderme yapıyor ve bölümle sayfa numarasını veriyorum. Burada: *TTP*, III, s. 94.

olmayan bir biçimde sahiplenmenin ve sorgulamanın "ilk örneği" konumuna taşımıştır – Yahudi Aydınlanması'nın (*Haskala*) erken ama en parıltılı temsilcisi olarak. Moses Hess'e, yukarıdaki cümleleri yazdıran da böyle bir Spinoza'dır o halde: halkının arasına dönerken bile, daha doğrusu *asıl halkının arasına dönerken* kendisini gerçek ardılı sayabildiği bir Spinoza.

"Modern ve laik Yahudi kimliğinin kurucusu olarak Spinoza": *TTP*'yi üstünkörü okuyan biri hemen bu imgenin olsa olsa bir yanılsamaya dayandığını söyleyecektir. Orada, Yahudileri, istisnasız her seferinde "üçüncü çoğul şahıs"la ve çoğu kez Tevrat'ta dışsal bir adlandırma (*egzonim*) olarak geçen "İbraniler" (*Hebraei*) adıyla anması bile, yazarın zihnindeki "ben ve onlar" ayrımının son derece belirgin olduğunu göstermek için yeterlidir.[7] Ama tüm bu dışlayıcı adlandırmalara rağmen, onda bir "öncü" görmek isteyen Yahudi okurların *TTP*'deki dinsel Yahudilik eleştirisini, çok da haksız olmayan bir biçimde, bir *iç diyalogun* parçası olarak okuduklarını gözlemleriz. Öyle ya da böyle, varoluşuyla ya da öğretisiyle Yahudiliği dönüştürmüştür Spinoza.

Nitekim en dikkatli çağdaş okurlarından Leo Strauss'un belirttiği gibi, "modern Yahudilik, Rabbani Yahudilik ile Spinoza'nın bir sentezidir." 1930'da Almanya'da yayımlanan *Spinoza'da Din Eleştirisi* başlıklı tezinin İngilizce çevirisine yazdığı önsözde (1966), tezde ileri sürdüğü bazı savları, yeni okuma pratiğiyle bağlamsallaştırma ve gözden geçirme gereği duymuştur Strauss. Modern Yahudiliğin kendini Spinoza'ya dayandırmasını, Yahudilerin Spinoza gibi evrensel bir "simge" aracılığıyla Yahudi-olmayan toplumda kabul görme arzularını şimdi anlayışla karşılıyor gibidir. Dahası, önceki yorumları üzerinde epeyce etkili olmuş Hermann Cohen'in Spinoza'nın Yahudi halkının düşmanı olduğu yolundaki savını açıkça reddetmektedir burada: "Spinoza Yahudi dininden nefret etmiş olabilir, ama Yahudi halkından nefret etmemiştir. Başka her açıdan kötü bir Yahudi olsa da, Yahudilerin özgürleşmesi üzerine, felsefesi göz önünde tutulduğunda, düşünebileceği tek şekilde düşünmüştür." Yahudilerin kendi devletlerini kurmalarına dönük bazı imalar da içerse de, *TTP*'nin Yahudilere önerdiği gerçek siyasal özgürleşmenin yolu, Strauss'un bu okuma-

7 Bu halkın Tevrat'ta ve Talmud'daki içsel adlandırması (*endonim*), Yakup'un/İsrail'in soyu olmayı imleyen "İsrail"dir (*Yisrael*) (Yaratılış 32:22-32). Ancak, Tevrat'ta, İsrailoğulları'nın kendilerini başka halktan olanlara tanıtırken onların adlandırmalarını kullandıkları da olur. Bkz. Mısır'dan Çıkış 3:18: [Tanrı'nın Musa'ya sözleri]: "Seni dinleyecekler ve sen İsrail'in ileri gelenleriyle birlikte [*zikney Yisrael*] Mısır Kralı'na gelecek ve ona diyeceksin ki, 'İbranilerin [*ivrim*] Tanrısı bizimle görüştü. Şimdi izin verin çölde üç günlük bir yolculuk yapıp Tanrımıza kurbanlar sunalım."

sına göre, liberal bir devletin, belki dinin bazı törensel kurallarını da gelenek düzeyinde sürdüren, asimile olmuş yurttaşları haline gelmekten geçiyordur.[8] Moses Hess gibi, ulusallığı silmeye değil evrensellikle bağdaştırmaya çalışan yazarların Spinozacılığından alabildiğine uzak olan bu "liberal, asimilasyonist çözüm", Avrupalı Yahudilerin II. Dünya Savaşı öncesine kadar ağırlıklı olarak benimsediği ve Reform hareketleriyle dinsel açıdan temellendirmeye giriştiği yollardan biri olacaktır. Bu yolun sonunda nasıl bir yıkımla karşılaştıklarını biliyoruz. Daha 1933'ün başlarında yazdığı bir makalede Hannah Arendt, "Almanya'da Yahudilerin asimilasyonunun başarısızlığını ilan etme" vaktinin geldiğini söyler: Asimilasyon 19. yüzyılda *Aufklärung*'a, *insan ve birey olarak* asimile olmak anlamına geliyordur ve Aydınlanma'nın ezilmesiyle birlikte, bu yanılsama ortadan kalkmış, tek tek Yahudilerin bile asimile olacakları bir kimlik kalmamıştır.[9]

II.

Aslına bakılırsa, Spinoza'nın kendisi de yaşadığı dönemde yerleşik bir konuma sığdırılamayan istisnai bir figürdür. Daha yaşadığı sırada, alışılmadık geçmişinde ya da Yahudi kültürüyle ilişkisinde, dostları ya da taraftarları için açıklanması gereken bir şeyler vardır: İlk biyografı Jean-Maximilien Lucas, Spinoza'nın cemaatinden kovulmasını, hakikat arayışındaki büyük bir zihnin, halkının entelektüel vasatlığı ve baskısından bilinçli çabasıyla kurtulması olarak betimler. Öğrenim bakımından hahamlardan/rabbilerden[10] alabileceğini almış, "Yahudilerin bilimlerinde", yani Tevrat ve İbranice bilgisinde "kimsenin erişemediği" bir düzeye gelmiştir. Bu abartılı yargılar bir "Spinozacı"nın daha sonra birçoklarınca paylaşılacak ikilemini dışavurur cinstendir: Filozofun Yahudi kökenine ve Yahudilik bilgisine değinilirken, bu kültürel etki ve düşünsel

8 Leo Strauss, "Préface à la 'Critique spinoziste de la religion'", *Pourquoi nous restons juifs* içinde, Fr. çev. O. Sedeyn, La Table Ronde, Paris, 2001, s. 107, 95-96. "Spinoza'nın önerdiğini söyleyebileceğimiz 'Yahudi sorununun asimilasyonist çözümü', yine önermiş olduğu 'Siyonist' çözümden çok daha önemlidir."

9 Hannah Arendt, "Aux origines de l'assimilation", *La tradition cachée: le Juif comme paria* içinde, Fr. çev. S. Courtine-Denamy, Christian Bourgois, Paris, 1987, s. 38-39.

10 "Rav", "Rabbi", "Ribi", "Haham": Efendi, hoca, öğretmen, bilge anlamında, Talmud zamanından itibaren Yahudi din bilginlerine verilen unvanlar. Türkçede daha yaygın olan unvan bilge anlamındaki "haham"dır. Ama burada, Rabbani Yahudilik ifadesiyle olan bağın gözden kaçırılmaması için "rabbi" kelimesini de kullanacağım. Bu konuda İslami perspektiften yazılmış bilgilendirici bir yazı için bkz. Salime Leyla Gürkan, "Rabbâniyyûn" md., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt 34, 2007, s. 376-377.

borç hükümsüz kılınmak isteniyordur. Bu bakışa göre, Spinoza ve düşüncesi, son kertede, tıpkı *Etika*'da tanımlanan töz gibi, *kendi kendinin nedeni* olan, kendi kendini üreten bir şey olarak kavranmalıdır.[11] Lucas, ayrıca, Spinoza'nın Yahudiliği terk etme gerekçelerinden söz ederken, pagan yazarlardan Hıristiyanlığa, oradan da Aydınlanma'ya geçen ve arada ustasının da kullanmaktan kaçınmadığı bir izleğe yer verir: *hurafe kaynağı* ve *hurafe düşkünü* bir halk olarak Yahudiler. Sonuçta, Lucas'ın öğrencisi olduğunu iddia ettiği filozof, yalnızca *kendi anlama yetisinin gücüyle* Rabbani Yahudiliğin dinsel ilkelerinin "yanlışlığını" kavramış ve hakikate kulak tıkayıp yanlış inanışlarında ayak direyen dar kafalı halkından zihinsel olarak kopmuştur. Bu yüzden "*herem*" cezasına çarptırılarak cemaatten atıldığını öğrendiğinde şunu "söylemekle" yetinecektir:

> Beni istemediğim bir şeye zorluyor değiller. Bir skandala yol açacağından çekinmesem, bunu kendim de yapardım. Ama, madem böyle olmasını istediler, ben de önümde açılmış olan yola sevinçle girerim. Bir de tesellim var: Benim çıkışım ilk İbranilerin Mısır'dan çıkışından daha masum olacak, her ne kadar geçimliğim onlarınki kadar doygun olmasa da.[12]

Bunların Spinoza'nın kendi sözleri olup olmadığını elbette bilemeyiz. Ancak, Tevrat'ın ve Tanrı'nın doğası gibi konularda Spinoza'nın kovulmadan çok önce cemaatiyle –daha doğrusu cemaatin dini önderleri ve onların temsil ettiği öğretiyle– yolunu ayırdığı yolundaki iddia akla yakındır. Daha önemli olansa, Lucas'ın Spinoza'ya aitmiş gibi aktardığı sözlerdeki Tevradi anıştırmadır. Zamanla oluşacak "Spinoza imgesi"ni haber veren bir yön vardır burada: Spinoza kendini Tanrı tarafından Mısır'dan çıkarılarak özgürlüklerine kavuşturulan İbranilere benzetiyordur. Şu farkla ki, onu, tinsel-zihinsel bir kölelikten tek başına kurtulan bir İbrani, bir yalnız Musa olarak tasarımlamamız beklenir. Üstelik ataları Mısır'dan "gümüş eşyalar, altın eşyalar ve giysilerle" çıkmışken, kendisi "eli boş" çıkmak durumundadır; çünkü kölelik diyarında, yani yalnızca Yahudiliğin kutsal metinlerinin öğretildiği rabbani okulda, anlama

11 "La Vie de M. Benoît de Spinoza par le médecin J. M. Lucas" [1719?], *Éthique* içinde, Fr. çev. B. Pautrat, Seuil-Points, Paris, 1999, s. 604: "*Kutsal Kitap*'ı okuduktan sonra, *Talmud*'u da aynı titizlikle tekrar tekrar okudu. Ve kimse onun İbranice bilgisiyle aşık atamadığından, orada da kendisine zor gelen ya da kendisini tatmin edecek bir şey bulamadı. Ama öylesine ferasetliydi ki, düşüncelerini onaylamadan önce, onların olgunlaşmalarını beklemek istedi."

12 Agy., s. 609.

yetisini gerçek anlamda doyuracak besini bulamamıştır (Krş. Mısır'dan Çıkış 12:35-36). Gerçi Spinoza, daha sonra, Yahudilerin de Mısır'daki kölelikten kurtulduklarında yalnızca bedensel olarak değil zihince de çökmüş durumda olduklarını belirtecek, hatta Musa'ya gelen ve salt iyi yaşama ilişkin olan vahyin onlara tam da bu nedenle bir *yasa* olarak dayatıldığını öne sürecektir.[13] Ama neyse ki, Spinoza "halkının" mizacında derin izler bıraktığını iddia edeceği bu çocuksu ruh halinden ve zihinsel katılıktan bağışık biçimde çıkabilmiştir "Yahudi cemaatindeki köleliğinden".

İster Spinoza'nın ister biyografının sözü olsun, bu "Çıkış" benzetmesinin bereketli bir akıbeti olacaktır: hakikate (önce "İsa'nın", sonra da "aklın" hakikatine) kulaklarını tıkayan, Tevradi deyişle "inatçı, dik başlı" halkının boş inanç düşkünlüğüne karşı, yalnızca eleştirel akla dayanarak mücadele eden bir "İbrani" olarak Spinoza (Mısır'dan Çıkış 32:9). *İbrani geleneğine karşı gelen ve karşı gelirken kınayıcı nebevi geleneği sürdüren bir İbrani*.[14]

Bu gibi nitelemelere ve hiç şüphesiz öngörmediği biçimde oluşmuş bu kültürel mirasa Spinoza'nın verebileceği tepkiyi hayal etmek eğlenceli olduğu kadar, öğretici de olabilir: "Yahudiliği" *kendisine rağmen* vurgulanan düşünürün bu olguyu anlamak için onun nedenlerine gitmek isteyeceğini tahmin edebiliriz. Ama bunun için, tarihi de devindiren, kendini tarihte dışavuran bir nedenselliğin izini sürmelidir. Oysa bu alanın, varlığı (yani tözü ve kipleri) açıklamak için kullanılanlardan farklı kavramsal araçlar gerektirdiğine işaret eden de kendisidir. Zamanla ilişkili olduğu ölçüde, zorunluluğun ve ebediliğin bakış açısından kavranmayan bir doğası vardır tarihin. *TTP*'nin Yahudi halkının geleceğinde yaşanması *olanaklı* siyasal gelişmelere değinilen bir yerinde, Spinoza "insani şeylerin değişken olduğunu [*sunt res humanae mutabiles*]" kaydeder. Yahudilerin seçilmişliğinin ele alındığı III. bölümün sonlarına doğru beliren ve geçerken söylenmiş izlenimi veren bu ifadenin etrafında *TTP*'ye özgü bir tarih felsefesinin dayanağı olabilecek bazı yöntemsel

13 *TTP*, II, s. 78: "Mısırlıların hurafelerine alışmış, kaba ve en sefil kölelikle zayıf düşürülmüş insanların, Tanrı hakkında sağlıklı mefhumlar oluşturabileceği ya da Musa'nın onlara bir yaşama biçiminden başka şeyi öğretmiş olabileceği kesinlikle düşünülmemelidir."

14 Isaac Deutscher, Spinoza'ya referansla betimlemeye giriştiği bu toplumsal tipi, "Yahudi-olmayan (dinen Yahudi olmayan) Yahudi" olarak adlandırır. Bu bağlamda, Yahudilikten gelen ve Yahudi oluşunu inkâr etmeden Yahudiliği, içindeki kimi öğeleri saklayarak, evrensel insanlığa doğru aşan bir "Yahudi sapkın (*Jewish heretic*)" geleneğinden söz eder. Bkz. "The Non-Jewish Jew", *The Non-Jewish Jew and Other Essays* [1968] içinde, Verso, Londra ve New York, 2017, s. 93-141. Krş. David Biale, *Not In Heavens: The Tradition of Jewish Secular Thought*, Princeton UP, Princeton ve Oxford, 2011, s. 8-9, 22-28.

ve retorik araçları buluruz: *fortuna*'nın (talih, baht) ve *ingenium*'un (*mizaç*) "öngörülmez" etki alanı olarak tarih. Hem bu kavramlar hem de onlarla bağlantılı olarak kullanılan "dışsal yardım" ve "içsel yardım" kavramları, tarihte, *Etika*'da "doğanın ortak düzeni" diye tanımlanan nedensellikle görünürde çelişen bir şeyler olduğunu ima eder. Tanrı'nın yönetimi, tarihte, doğada olduğundan farklı biçimde işliyor ya da en azından öyle işlermiş gibi algılanıyor, imgeleniyordur. İşte bu belirsizliği kavramlaştırarak başka bir "nedenselliğe" işaret eden *fortuna* gibi araçlar burada işlevsellik kazanır. Spinoza'nın verdiği tanımlara göre, Tanrı'nın içsel yardımı "insan doğasının kendi varlığını korumak için sahip olabileceği her şey" iken, Tanrı'nın dışsal yardımı "dışsal nedenlerin gücüyle, insanın yararına gelişen her şeydir." O halde, ilk bakışta bu yardımların (*auxilia*) Tanrı'nın yönetiminin, yani "doğanın sabit ve değişmez düzeninin" ya da zorunlulukla işleyen doğa yasalarının, "insan işleri" söz konusu olduğunda aldığı "etkilenişler" olduğunu varsayabiliriz. Bunların hemen ardından da talihin/bahtın tanımı gelir: Bu sözcükten, "insani işleri dışsal ve beklenmedik nedenlerle yönettiği ölçüde Tanrı'nın yönetiminden [*Dei directionem, quatenus per causas externas et inopinatas res humanas dirigit*] başka bir şey anlamadığını" söyler Spinoza.[15]

Ne var ki, dışsal ve beklenmedik nedenlere dayalı bir yönetimin, *Etika*'da Tanrı'yla, yani "yalnızca kendi doğasının zorunluğuyla eyleyen" ve şeylerin "geçişsel değil, içkin nedeni" olan Tanrı'nın doğasıyla bağdaşmayacağı açıktır. Dahası, "beklenmedik neden"den anlaşılacak şey, Tanrı'nın eylemlerindeki (ya da aynı anlama gelmek üzere) nedensellik zincirindeki bir boşluk ya da Epikuros'un fiziğindeki *clinamen* benzeri bir sapma olanağı olarak *olumsallık* ise, bunun da Spinoza'nın sisteminde kesinlikle yeri olmadığını söylemek gerekir.[16] Şu halde, dışsal yardım ile talihin *Etika*'daki karşılığının "şeylerin geçici olarak olanaklı diye algılanması", yani "şeylerin gerçek nedenlerinin bilinmemesi" olduğunu görmek hiç de zor değildir: Şeylerin gerçek doğasına ait olmayan, onu açıklamayan, olsa olsa doğadaki nedenselliğe ilişkin bir *bilgisizliği* imleyen kavramlardır bunlar. Dolayısıyla Tanrı'nın, insani işleri "talih"

15 *TTP*, III, s. 84.

16 *Etika*, Bölüm I, Önerme 17 [= *E*, I, ö17]; ö18, ö29. *Etika*'nın da Türkçedeki tüm çevirilerinden yararlanmakla birlikte, metni alıntılarken üslup birliğini korumak için çoğu kez ilgili kısımları yeniden çeviriyorum. *Ethica*, çev. Ç. Dürüşken, Kabalcı, İstanbul, 2011; *Törebilim*, çev. A. Yardımlı, İdea, İstanbul, 2. Baskı, 2000; *Etika*, çev. H. Z. Ülken, Dost, Ankara, 2004. Krş. Lucretius, *Evrenin Yapısı* (*De rerum natura*), II, 215-225, çev. Turgut ve Tomris Uyar [1974], Norgunk, İstanbul, 2011, s. 58.

ya da "dışsal yardım" ile yönettiğini söylediğimizde, aslında tek söylediğimiz, o işlerin nasıl olup bittiğini bilmediğimizdir; tıpkı etkilerini söylemlerde ve metinlerde görebildiğimiz vahyin, peygamberlere "hangi doğa yasaları uyarınca geldiğini" bilmediğimiz gibi.[17]

Akılla evrene baktığımızda, şeyleri gerçekten kendilerinde oldukları gibi, yani zorunlu olarak ve bir ebedilik türü altında algılarız. Burada ne talihe, ne de bir kişinin ya da bir halkın işlerinin belli bir zaman zarfında "iyi gitmesi"ne yer vardır. Bu açıdan zaman da bir kurgudur zaten; varoluşun sınırsızca, belirsizce sürmesi olan sürenin "soyut biçimde kavranıp parçalara bölünmesi"ne dayalı bir "akıl varlığı", bir "imgelem aracı/yardımcısı".[18] Ama işte, anları, ya da anların birbirine eklemlenerek oluşturdukları akışı imgeleyebilmek; ebedilik türü altında değil, ardışıklık zemininde oluşan neden-sonuç ilişkilerini ele alabilmek için zaman kurgusuna ihtiyacımız vardır. Tarih de, geçmiş zamandaki anların birbirini izlemesi ya da art arda gelen olayların birtakım (yakın ve uzak) geçişsel nedenlerle birbirlerini meydana getirmeleri olduğu ölçüde, imgelemin nesnesiymiş gibi görünür: Olayların zamansal düzlemde ilk nedenine, upuygun nedenine erişemedikçe, aşkın terimlerin imgeleme dayalı oluşumunda olduğu gibi, göndergesi boş bir sözcük olarak talihi işe koşarız.[19] Bu da bizi, tarih aracılığıyla ya da dışsal ve beklenmedik nedenlerle eyleyen Tanrı'ya götürür – deyim yerindeyse, *Deus sive Fortuna*'ya.

Spinoza, üyeliğinden "iğrenç sapkınlıkları" ve "korkunç edimleri" yüzünden kovulduğu halkın sonraki kuşaklarınca "modern ve laik Yahudiliğin atası" olarak selamlanmasını, ola ki, bu türden *beklenmedik nedenlerle* oluşan *talihin ve tarihin* bir cilvesi olarak görüp gülümseyecektir. Ya da, kendisine hayalet ve hortlakların var olup olmadığını soran dostuna cevap verirken takındığı tavrı takınacak, filozofların –ya da entelektüellerin– bilinmeyen şeyleri istedikleri gibi adlandırmalarına karşı çıkamayacağını, zira kendisinin de anlamadığı sayısız şey olduğunu söyleyerek imgelem düzlemindeki bu yakıştırmayı önemsemediğini belli edecektir.[20] Belki de, aklına yine Demokritos gelecek, "o ünlü

17 *TTP*, I, s. 65.

18 *E*, II, ö44 ve önerme sonucu; *E*, II, tanım 5; "Mektup 12 – L. Meyer'e" – Spinoza'nın yazışmalarıyla ilgili olarak şu çevirilerden yararlanıyorum: *Mektuplar*, çev. E. Ayhan, Dost, Ankara, 2014; *Kötülük Mektupları*, çev. A. Nahum, Norgunk, İstanbul, 2. Baskı, 2015; *Correspondance*, Fr. çev. M. Rovere, GF Flammarion, Paris, 2010. Spinoza'dan yaptığım tüm alıntılarda, çevirilerde kimi zaman değişiklik yapsam da, yalnızca belirttiğim Türkçe edisyonlara gönderme yapacağım. Burada, *Mektuplar*, s. 103-105.

19 Krş. *E*, II, 40, not 1: "[Varlık, Şey, Herhangi Bir Şey gibi aşkın terimler] insan bedeni sınırlı olduğu için, kendinde aynı anda ayrık olarak belli sayıda imge oluşturabildiği için doğmuştur."

20 "52. Mektup – Hugo Boxel'e", *Mektuplar*, s. 273.

alaycı" bu hikâyeyi duysa muhakkak "gülmekten ölürdü" diyecek, sonra da dinginlikle ekleyecektir: Bunlar,

> beni ne güldürüyor ne de gözyaşlarına boğuyor, daha ziyade felsefe yapmaya ve insan doğasını daha yakından gözlemlemeye sevk ediyor. Zira ben, insanların tıpkı öbür şeyler gibi yalnızca doğanın bir parçası olduğunu düşündüğümde ve doğanın her bir parçasının bütünle nasıl uyuştuğunu, parçaların öbür parçalara nasıl bağlandığını bilmediğimi gördüğümde, doğayla alay etmenin, hele hele onun hakkında dövünmenin bana yakışmayacağı kanısına varıyorum. [...] Ama artık bıraktım herkes kendi eğilimine göre yaşasın, hatta isteyen (kendisi için iyi saydığı şey uğrunda) ölsün, yeter ki bıraksınlar, ben de hakikat için yaşayayım.[21]

Spinoza'nın bu satırlarda kendisini de yerleştirdiği konum, felsefesinin kalkış noktalarından biridir: İnsanın doğal halinin tanımlayıcı özelliği doğadaki şeylerin nedenlerine, dolayısıyla doğadaki bağlantı ve işleyişlere ilişkin bir bilgisizliktir. Kesinlikle kendinde bir "kusur" olmayan bu bilgisizlik, insanın varlıkta kalmaya çabalaması, doğada bu çabayı destekleyen şeyler bulması ve bilinçli olarak kendine yararlı olanı arama isteğiyle birleşince, "şeylerin birbirine nasıl bağlandığını/zincirlendiğini" kavramayı engelleyen hayli güçlü önyargı ve yanılsamalara yol açıyordur: insanın özgür olduğu yanılsaması, doğada bir ereksellik olduğu yanılsaması, Tanrı'nın insan için yarattığı evreni özgür iradesiyle yönettiği yanılsaması.[22] Bu açıdan bakıldığında, Spinoza'ya göre, Yahudiliğin (ve tabii diğer tektanrıcı dinlerin) bu yanılsamaları birer ilke düzeyine yükselterek, insanın bilgisizlik halini perçinlediği, böylece "şeylerin birbirlerine zincirlenme" biçimlerini kavramayı engellediği rahatlıkla anlaşılır. Spinoza, yaşamını başka şeylerin yanı sıra, bu zincirlenişi nedenleriyle kavramaya, yani Tanrı'yı bilmeye adamıştır: Yalnızca bu bilgiyle

21 "Mektup 30 – Oldenburg'a", *Mektuplar*, s. 189. Spinoza'nın hemşerisi Rembrandt, bu mektubun yazılmasından yaklaşık otuz beş yıl önce, kendini "gülen filozof" Demokritos olarak resmettiği bir otoportre yapmıştır. Resimle yakından ilgili olduğunu bildiğimiz Spinoza bunu görmüş olabilir. Nitekim Lucas'tan sonraki biyografı Colerus, Spinoza'nın da kendisini Napolili isyancı Masaniello kılığında resmetmiş olabileceğinden söz eder. Bkz. Jean Colerus "La Vie de B. de Spinoza" [1733], *Éthique* (Seuil-Points), agy., s. 565.

22 *E*, I, Ek; *E*, II, ö3, not. Yanılsamaların kategorizasyonu için bkz. Gilles Deleuze, *Spinoza Pratik Felsefe* [1981], çev. A. Nahum, Norgunk, 3. Baskı, İstanbul, 2019, s. 27-28.
Spinoza insanın bu ilksel durumunu birkaç yerde hatırlatma gereği duymuştur. Bkz. *TTP*, IV, s. 96: "Şeylerin bağlanması ve zincirlenişi konusunda kesinlikle bilgisiziz. Bir başka deyişle, şeylerin gerçekten ne şekilde düzenlenip birbirlerine zincirlendiklerinden hiç mi hiç haberimiz yok. Öyleyse gündelik hayatta şeylerin olanaklı olduğunu düşünmek daha iyi olur ya da daha doğru bir deyimle, böyle düşünmek kaçınılmazdır."

gerçek erdeme ve kutluluğa erişilebileceği kanısındadır. Bu uğurda yaşanacak yaşamı ilk yapıtlarından birinde "yeni bir yaşama düzeni/ilkesi" olarak adlandırdığını biliyoruz. Amacı, "zihnin doğayla birliğinin bilgisine erişmek" ya da "en iyi kısmımızın [anlama yetisinin] çabasını doğanın bütününün düzeniyle uyumlu kılmak" gibi ifadelerle de tarif edilen bu *pratik ve varoluşsal rasyonalizm*, sıkça vurgulandığı gibi, bir münzevilik öğretisi değildir kesinlikle. Spinoza daha en başta, aradığı "gerçek iyi"nin asli özelliklerinden birinin "iletilebilir/paylaşılabilir olma" olduğunu belirtmiştir. Ama burada söz konusu olan, özgeci bir tavırdan çok, karşılıklı gerçek yarar arayışıdır: başka insanlarla birlikte, daha doğrusu *başka insanlar aracılığıyla* elde edilebilecek bir iyinin arayışı.[23]

Dolayısıyla Spinoza'nın yolunun *eski halkına mensup kişilerle de kesişmesi*, onlara hakikat sevgisi üzerinden bağlanması, onlarla doğru akıl yürütmenin temelini oluşturan "ortak mefhumlar" geliştirmesi olanaklıdır. Ancak, bu rasyonel ve duygusal ortaklığın, dinsel ya da etnik bir aidiyetle, örgütlü dinlerin gerekleriyle hiçbir ilgisi yoktur artık. Spinoza'nın *Etika*'da "erdemin takipçisi" ya da "özgür insan" olarak adlandırdığı bu kişiler, başka her türlü bağlılığı geride bırakarak "tek bir zihin ve tek bir beden" oluşturacak şekilde "Tanrı ya da Doğa"ya duydukları zihinsel sevgide birleşiyorlardır: "Nasıl hakikat bir kez algılandıktan sonra bırakılamıyorsa, der Spinoza, [hakikati seven] insanların birbirlerine olan sevgisi de, her birinin hakikatin bilgisi için duyduğu sevgiye dayandığı sürece bozulup yok olmaz. Dahası böyle bir dostluk, elimizde olmayan şeyler içinde en yüksek ve en güzel olanıdır, çünkü farklı görüşleri ve mizaçları sıkı sıkıya birleştirebilen tek şey hakikattir."[24]

Bu söylenenler ışığında son bir kez Moses Hess'e ve onun temsil ettiği Spinoza anlayışına dönelim: Gördüğümüz gibi, gerçekten de güçlü bir "birlik" ülküsü vardır *Etika*'da. Ama bu ne Yahudilerin kendilerinin, ne Yahudiler ile insanlığın, ne de tüm insanlığın birliğidir. Tam tersine, "aklın buyruklarına göre yaşayanların nadir olduğu", "cehaletin ve istikrarsızlığın" hüküm sürdüğü insan toplumunda, ancak "beceri ve uyanıklık" göstererek yaşayabilen rasyonel ve özgür insanların birliğidir. Çünkü, der Spinoza, "kendileri için yararlı olanı

23 *İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme* (*Söylem/İnceleme/Monadoloji* içinde), çev. A. Yardımlı, İdea, İstanbul, 1997, s. 57; *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, çev. E. Ayhan, Dost, Ankara, 2015, s. 39. Ayrıca bkz. Eylem Canaslan "Sunuş", *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* içinde, agy., s. 26-28.

24 "Mektup 19 – Blyenbergh'e", *Kötülük Mektupları*, s. 54. Krş. *E*, IV, fasıl 32; II, ö40, not; IV, ö18, not.

aklın kılavuzluğunda arayan insanlar, ancak başka insanlar için de isteyecekleri şeyleri kendileri için isterler, dolayısıyla da dürüst, güvenilir ve onurludurlar."[25] Buna karşılık, yığınlar, kalabalıklar, kitleler hep sakınılması gereken şeylerdir. Spinoza, akıl temelli bir ortaklaşmayı birlikte üretemeyeceği bu *çoğunluğu* doğru yaşama ve erdeme yöneltecek başka yollara da ("doğru dogmalardan çok dindarlığı sağlayan [...] insanın gönlüne itaat duygusu aşılayabilecek dogmalar") yer vermiştir öğretisinde.[26] Öte yandan, Yahudiler/İbraniler, Tanrı'nın siyasal düzlemdeki "dışsal yardımı"nı belirli bir süre boyunca almış olmaları dışında, "her şeyde diğer uluslarla eşit" ve "Tanrı ve doğa hakkında yığınlarınkine tıpatıp benzer düşüncelere sahip" olduklarından, "aklın buyruklarına göre yaşayanlar"ın sayısı onların arasında da hayli sınırlı olmalıdır. Kaldı ki, vaktiyle seçilmiş olmalarının nedenlerinden biri de, "Musa['nın] ulusunun itaatsiz mizacını kafa yapısını tanımasından sonra, pek büyük mucizeler gerçekleştirmeden ve Tanrı'nın dışsal yardımı olmadan" ulusun "yok olacağını" görmüş olmasıdır.[27] Böyle olduğu için de, Spinoza'nın birlikteliğini daha çok aradığı insanların illa onlar arasından çıkması beklenemez. Akıldan başka doğru bir birlik ölçütü tanımayan Spinoza, yaşamı boyunca, başka bir zeminde örgütlenmiş hiçbir topluluğun parçası olmaya çalışmamıştır: Mektuplardan ya da tanıklıklardan yansıyan kişisel ilişkilerine baktığımızda da, Hess gibi bir anlamda "aklı kılavuz edinen" Yahudi entelektüellerin onu "halkları adına" sahiplenmesiyle gerçekleşecek bir *post-mortem* barışmadan ve kendisine yüklenen "öncellik" ya da "kuruculuk" unvanlarından kıvanç duyabileceğini gösteren hiçbir ize rastlamayız.

III.

Yine yaşamı sırasında bütün Yahudi dünyasını derinden sarsan "sahte Mesih" olayı karşısındaki "sessizliği" de bu kesin ayrılığa bağlanabilir: Dönemin en önemli Avrupalı bilginlerinden Henry Oldenburg, kendisine yazdığı Aralık 1665 tarihli bir mektupta, Spinoza'ya, Sabetay Sevi'nin Mesihlik iddiasıyla başlayan ve tüm kıtaya yayılan "teolojik-politik" hareketlilik hakkındaki düşüncelerini sorar. O yılın ortalarında, bu İzmirli kabalist haham, daha yakınlarda Hmelnitski Ayaklanması'ndaki kıyımlarla (1648-1658) sarsılmış

25 *E*, IV, ö18, not; IV, fasıl 13.
26 *TTP*, XIV, s. 216-217.
27 *TTP*, III, s. 85-86, 91.

Yahudilerin beklenen kurtarıcısı olduğunu ilan etmiş ve bu Mesihçi dalga, çok kısa bir zamanda, Amsterdam Cemaati de dahil olmak üzere, pek çok Yahudi cemaatini etkisi altına almıştır. Oldenburg, bulunduğu Londra'ya kadar ulaşan söylentilerden, Avrupa'nın dört bir yanında Yahudilerin, atalarının yurduna dönme hazırlığı içinde olduğunu öğrenmiştir. Dolayısıyla, mutlaka Yahudi geçmişini de bildiği Spinoza'nın, Yahudilerin o sırada bin beş yüz yılı aşmış bir tarihi olan sürgünlerinin ardından yurtlarına dönmeleri olasılığına nasıl baktığını merak etmektedir.[28]

Bu soruların muhatabı, hem içine doğduğu cemaatin "Marrano"[29] geçmişi ve o çerçevede aldığı dini eğitim, hem de ülkesi Hollanda'daki Binyılcı ve Quaker çevrelerle olan tanışıklığı dolayısıyla Mesih inancına hiç de yabancı değildir. Ayrıca, Sabetaycı hareketin böyle bir çağrıyı benimsemeye çoktan hazır olan eski cemaatinde uyandırdığı heyecan ve ilgiden kısmen de olsa haberdar olmalıdır.[30] Buna rağmen, elimizde bu soruların yanıtlarını bulabileceğimiz bir mektup yoktur. Toplu yapıtlarının Felemenkçe baskısında (1677) karşımıza çıkan bir nota göre Spinoza'nın yazdığı cevap mektubu kaybolmuştur. Bununla birlikte, bu mektubun hiç yazılmadığını düşünenler de vardır, ki böylesi Spinoza'nın kendi yazgısını Yahudilerinkinden bütünüyle ayırma arzusu göz önünde bulundurulduğunda daha akla yakın görünür. Nitekim "Yahudiliğine" dönük dokundurmalar içeren hasmane bir mektuba yanıt verirken, o konuyu anlamazlıktan gelecektir.[31] Her koşulda, o sırada *TTP*'yi yazmakta olan Spinoza'nın Mesihçi hareketin doğurduğu bu kitlesel coşku hali üzerine düşündüğünü, bu olaydan Yahudi halkının geleceği, umut ve korkunun pençesindeki kitlelerin din algısı gibi konularda önemli sezişler çıkardığını, bu yapıtı (ve bir ölçüde *Etika*'yı) okurken fark ederiz.

28 "Mektup 33 – Oldenburg'dan Spinoza'ya", *Mektuplar*, s. 201. Yahudilikte, Davut'un soyundan olacak Kral Mesih'in Davut'un krallığını yeniden kuracağına ve sürgündeki İsrailoğullarını kadim ülkelerinde toplayacağına inanılmaktadır. Başka pek çok kaynak içinden bkz. İbn Meymun (Maimonides), *Mişne Tora* [c. 1180], *Sefer Şofetim*, V, 11, 1. Bkz. *Sefaria.org*: A Living Library of Jewish Texts; *A Maimonides Reader*, ed. Isadore Twersky, Behrman House, New Jersey, 1972, s. 222-223.

29 İber Yarımadası'nda katliam, baskılar ve kovulma tehdidi karşısında din değiştirip Katolik Hıristiyanlığa geçen, ama buna rağmen gizlice Yahudi geleneğine tutunmaya çalışan topluluğa verilen aşağılayıcı ad. Bu topluluk "Konversolar" ya da "Yeni-Hıristiyanlar" diye de bilinir.

30 Bu konuda bkz. Steven Nadler, *Spinoza: A Life*, Cambridge UP, Cambridge vd., 2001, s. 249-254. Gershom Scholem, *Sabetay Sevi – Mistik Mesih* [1957], çev. E. B. Özbilen, Kabalcı, İstanbul, 2011, s. 454-478. (Spinoza'nın konumu: s. 476-477).

31 "Mektup 42 – L. v. Velthuysen'den J. Ostens'e", *Mektuplar*, s. 224: "Yazarın hangi milletten olduğunu ya da ne tarz bir hayat sürdüğünü bilmiyorum..."

Sözgelimi, *TTP*'nin yukarıda bir bölümünü verdiğimiz, büyük tartışmalara konu olmuş satırlarında Yahudiler hakkında şöyle bir "öngörüde" (ya da "öneride") bulunur Spinoza: "[D]ahası, dinlerinin temelleri ruhlarını kadınsılaştırmazsa [*nisi fundamenta suae religionis eorum animos effoeminarent*], bir gün ellerine fırsat geçtiğinde, insani işler de değişken olduğundan, devletlerini yeniden kuracaklarına ve Tanrı'nın onları yeniden seçeceğine hiç tereddütsüz inanırım [*absolute crederem eos aliquando* (...) *suum imperium erecturos* (...)]."[32]

Başlı başına bir çalışma konusu olabilecek bu yoğun parçada tam da Oldenburg'un sorusunun yanıtı saklıdır aslında. Görünüşe göre Spinoza, dönemin Avrupa'sındaki pek çok Yahudi (ve Hıristiyan) gibi, Yahudilerin yurtlarına dönmelerini onaylıyor, ya da hiç değilse bunun olanaklı ve uğrunda çabalanabilecek bir amaç olduğunu düşünüyordur. Nitekim aralarında Moses Hess'in de olduğu pek çok Yahudi entelektüel, cümleyi böyle okuyarak, orada, nüve halinde de olsa, Yahudi devletinin yeniden kurulmasını öngören içrek bir siyasal program bulunduğuna inanmıştır.[33] Ama cümlenin şartlı kuruluşunu, Machiavelli'den alınmışa benzeyen o korkunç "kadınsılaştırma" fiilinden başlayarak, arka arkaya sıralanan kayıtları göz ardı etmektedir bu gibi yorumlar. Bu bir sonuç cümlesidir: Az önce gördüğümüz gibi, Tevradi seçilmişliğin geçici bir siyasal ayrıcalığa indirgenip, Tanrı'nın dışsal yardımlar ve beklenmedik nedenlerle işleyen yönetimine bağlandığı bir bölümün sonlarına doğru belirir. Bu bağlamı göz önünde bulundurduğumuzda ise, önermenin bir paradoks içerdiğini fark ederiz: Yahudilerin devletlerini yeniden kurmalarını, her şeyden önce, dinlerinin, yani "Ferisiliğin"/Rabbani Yahudiliğin, ulusun *siyasal ve askeri yönünü* büsbütün köreltmemiş (*kadınsılaştırmamış*!) olmasına bağlıyordur Spinoza. Oysa Diaspora Yahudiliği tam da antik Yahudi Devleti'nin Roma İmparatorluğu karşısında bir dizi ağır askeri yenilgiyle yıkılması (MS 70 ve MS 136) sonucunda, önce Yahudiye'deki Yavne şehrinde, sonra da sürgünde, apolitik bir yapılanma, devletsiz bir dinsel hukuk sistemi olarak ortaya çıkmıştır.[34] Her ne kadar Spinoza, ileride değineceğimiz bazı başka etmenlerden söz etse de, Yahudilerin varlıklarını sürdürmelerini sağlayan en önemli şey,

32 *TTP*, III, s. 94.

33 Moses Hess, *Rome et Jérusalem*, agy., "Dördüncü Mektup", s. 86: "Spinoza Yahudiliği bir milliyet olarak değerlendirmeyi sürdürür; Yahudi krallığının yeniden doğuşunun yalnızca Yahudi halkının iradesine bağlı olduğunu düşünmektedir."

34 H. L. Strack ve G. Stemberger, *Introduction au Talmud et au Midrash* [1920/1992], Fr. ed. ve çev. M.-R. Hayoun, Cerf, Paris, 1986, s. 22-25; Shaye J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, WJK Press, Louisville ve Londra, 2. Baskı, 2006, s. 205-223. Ayrıca bkz. Rémi Brague, *La loi de Dieu*, Gallimard-Folio essais, Paris, 2005, s. 315-350.

hiç şüphesiz, Tanrı'yla olan ahdi/antlaşmayı ve vahyedilmiş yasaları siyasal bağlamdan soyutlayarak tinselleştiren, Tanrı'ya ibadeti ve buyrukların yerine getirilmesini, yıkılmış olan Tapınağın dışında yeniden tanımlayıp yaşamın her alanının kutsallaştırılmasına imkân veren bu dindir, yani Tevrat'ın Rabbani-Talmudi yorumuna dayalı Yahudilik.

Bu bakımdan Diaspora Yahudiliğinin Mesih beklentisi de dindeki bu apolitik edilginliğin bir yönüdür sadece.[35] Sabetay Sevi olayında, dinsel inancı gereği, nihai kurtuluşunu Tanrı'nın tarihe doğrudan müdahalesinde arayan, askeri güçten yoksun bir halkın, umudun ve hurafenin tutsağı haline gelişini ayırt etmiş olmalıdır Spinoza. Üstelik bu kez, sahte Mesih'in Kabalacı öğretileri de Yahudi kitlelerin seferber olmasında önemli bir etmendir. "Okuduğu ve tanıştığı Kabalacılar" hakkında "çılgınlıkları beni hayretten hayrete düşürüyor" diye yazan Spinoza açısından, Mesihçi dalganın nasıl da saçma hayaller üzerinde yükseldiğinin bir başka göstergesidir bu.[36] Sonuç olarak, Spinoza Yahudilerin devletlerini yeniden kurma olasılığını yadsımadıysa da, bunu Yahudilerin *varlıklarını sürdürme çabalarının mevcut kaynağı* olan Rabbani Yahudilikten sıyrılmaları ve *ancak devletle elde edebilecekleri bir varolma biçimine önceden* kavuşmaları koşuluna bağlayarak, paradoksal bir hedefe dönüştürmüştür. Gelgelelim, Tanrı'nın "beklenmedik nedenlerle" yönettiği tarih, ya da düpedüz talih, farkında olmadan *kendisinin de ciddi anlamda katkıda bulunduğu bu hedefe* yönelecek, özgürleşme, yurttaş haklarının kazanılması, sekülerleşme gibi olumlu gelişmelerin yanı sıra ırksal antisemitizmin yükselişi gibi olumsuz etmenler, Yahudilerin *dindışı bir varlıkta sürme çabasına* kavuşmalarını sağlayarak, onları yeni toplumsal varoluş biçimlerine, modern siyasal ideoloji ve örgütlenmelere götürecektir.[37] *TTP* yayımlandığında, Sabetay Sevi çoktan IV. Mehmet'in sarayında "ihtida etmiş", Mesihçi dalga da, bazıları Yahudilik için yıkıcı olacak uzun vadeli birçok artçı sarsıntıyı tetikleyecek şekilde sönümlenmiştir. Ne olursa olsun, şundan emin olabiliriz: Bu kurtuluş ve yurda dönüş kazara gerçeğe dönüşseydi de, Spinoza o sıralarda yeni taşındığı Lahey'de ("sürgünde") kalmayı seçerdi.

35 Mesihçiliğin mutlak bir siyasal edilginliğin ifadesi olduğunu İbn Meymun'a dayanarak reddeden yorumcular da vardır. Bu büyük düşünür, "Kral Mesih'in yolunu düzleştirmek ve birlik içinde Tanrı'ya kulluk etmeleri için insanlığı onarmak" amacına yönelik öncü söz ve edimlerden bahseder. Krş. Amos Funkenstein, *Maïmonide: Nature, histoire et messianisme*, Fr. çev. C. Chalier, Cerf, Paris, 2007, s. 91-109.

36 *TTP*, IX, s. 173.

37 Bkz. Warren Zev Harvey, "Spinoza's Counterfactual Zionism", *Iyyun*, S. 62, Temmuz 2013, s. 235-244.

IV.

Spinoza'nın düşüncesinin Yahudilik-içi yorumlarının Yahudi tarihinde bir kırılmaya yol açtığını görüyoruz. Bu yorumların Spinoza'nın felsefi görüşlerinden ya da Tevrat ve Tevrat-sonrası Yahudiliğine ilişkin bazı gözlemlerinden olduğu kadar, yaşamındaki bazı ilgilerden, tavır alışlardan, hatta sessizliklerden kök aldığı anlaşılıyor. Ayrıca, bu düşünceden, yazının başında (Strauss referansıyla) belirttiğimiz türden bir "çağrı" olmasa da, "Yahudi sorunu"nun çözümüne, yani başka halklar arasına dağılmış bu halkın gelecekteki varoluş koşullarına ilişkin bazı *dersler* çıkarılabileceğini de öğreniyoruz: biri liberal bir devletin farksız yurttaşları olarak, diğeri de dinlerine rağmen yeniden kuracakları devletin yurttaşları olarak. Peki, bu *TTP*'nin, "filozof okurların" yanı sıra başka bir okur grubunu, mesela Rabbani Yahudiliğin içinde yaşayan eski halkının mensuplarını da hedeflediği anlamına mı geliyor? Ya da şöyle soralım: "Spinoza'nın kitabında belirttiği dolaysız siyasal amaçlardan bağımsız olarak, Yahudi özgürleşmesi için, daha doğrusu Yahudilerin Rabbani/Talmudi Yahudilikten özgürleşmeleri için yürüttüğü bir kavga var mıdır?" Yoksa, önemsediği teolojik-politik problemler hep başka kurumlar, başka kitlelerle mi ilgilidir?

TTP'nin Hollanda'nın ("Birleşik Eyaletler"in) içinden geçtiği kargaşaya, yani monarşist katı Kalvenciler ile liberal cumhuriyetçi ruhban-karşıtı Hıristiyanlar arasındaki iktidar mücadelesine bir "müdahale" olarak tasarlanıp yazıldığı biliniyor. Spinoza'nın kitabını *açıktan* dikkatine sunduğu "filozof okurların" ise öncelikle Hollanda'nın özgür bir cumhuriyet olarak kalmasına katkıda bulunacak "Kilisesiz Hıristiyanlar" olduğu düşünülebilir.[38] Ülkedeki kamusal tartışmaya katılabilecek kişiler onlardır sonuçta. Bu özgürlükçü yurttaşların teolojik otoritenin alanının daraltılması, devletin sivil yöneticilerine dinin dışsal uygulamaları üzerinde de mutlak hak verilmesi, felsefenin teolojinin boyunduruğundan kurtarılması, dinin "inançsal" kısmı da dahil her alanda düşünme ve ifade özgürlüğünün sağlanması gibi yakıcı konularda, *TTP*'den edindiği geniş bir Kutsal Kitap bilgisinden yararlanarak söz almaları acil bir gerekliliktir Spinoza'nın gözünde.

38 Leo Strauss, "Comment étudier le *Traité théologico-politique* de Spinoza", *La Persécution et l'Art d'écrire* [1952] içinde, Fr. çev. O. Sedeyn, Gallimard-Tel, Paris, 2003, s. 213-214. Ayrıca bkz. Catherine Chalier, *Spinoza lecteur de Maïmonide. La question théologico-politique*, Cerf, Paris, 2006, s. 19-21. ("Kilisesiz Hıristiyanlar" tabiri, bu dönemin ve bu akımların tarihçisi Leszek Kołakowski'ye aittir.)

Ama *TTP*'nin Radikal Reform yanlısı *"Collegianten"* dostları için hazırlanmış bir Tevrat ve Yahudilik elkitabı olmaktan çok daha fazlası olduğunu hemen söylemeliyiz. Kitabın asıl hedefi olarak sunulmasa da, onu baştan sona kat eden derinlikli ve keskin bir hesaplaşma daha vardır; Spinoza'nın Tevrat ve İbranice alanındaki birikiminin, hatta "tebahhur"unun yanı sıra, dişli bir polemikçi olarak tüm yeteneklerini sergilediği bir hesaplaşma.[39] Burada –belli ki kederli duygularının yeniden uyanması pahasına– didişilen olumsuz öğe, Spinoza'nın içinden çıktığı/çıkarıldığı Rabbani Yahudiliktir. Öyleyse, *TTP* için, yazılış amacı olarak öne sürülmüş çerçevenin açıkça dışına taşan bir kitaptır diyebiliriz: Filozofları tanrıtanımaz olmakla suçlayan teologlara karşı "felsefe yapma ve düşüncelerini ifade etme özgürlüğünün savunulması"ndan çok daha fazlasını buluruz bu çoksesli yapıtta.[40] Kutsal Kitap'taki cümlelerin gerçek anlamlarını açığa çıkararak rabbilerin Tevrat yorumlarını ve dolayısıyla Rabbani Yahudiliği geçersiz kılma girişimi işte bu fazlalıklardan biridir.

Birikim dedik: O halde cemaatinden atıldıktan sonra kendini kesinlikle Yahudi olarak görmemiş (ve tanıtmamış) olsa da, Spinoza'nın edinmiş olduğu Yahudi-İbrani kültürünü hiçbir zaman terk etmediğini yinelemeliyiz. *TTP* bir yana, Spinoza'nın öbür yapıtları ve mektuplarındaki örtük ya da açık göndermeler, Tevrat'ın ve Tevrat'ın dili İbranicenin bu düşüncedeki merkezi konumunu göstermeleri bakımından önemlidir.[41] Öte yandan, kitaplığının envanterinden de görülebileceği gibi, Spinoza Yahudiliğin klasik metinleriyle ilgilenmeyi sürdürmüş, hatta yaşamının sonlarına doğru, arkadaşlarının Tevrat'ı özgün dilinden okumalarına yardımcı olmak için bir *İbrani Dilbilgisi Elkitabı* yazmaya koyulmuştur.[42]

Buna karşılık, Rabbani Yahudiliğin temeli kabul edilebilecek Talmud söz konusu olduğunda, Spinoza'nın ilgisinin son derece sınırlı kaldığını fark ederiz. Anlaşılan o ki, Yahudilikte Tevrat'ın okunma ve yaşama uyarlanma biçimini

39 Spinoza bir mektubunda "polemiklerden/ağız dalaşlarından tiksindiğini" söylüyordu. Bkz. "Mektup 6 – Oldenburg'a", *Mektuplar*, s. 82. Ama bunlardan kaçınmadığını görüyoruz.

40 Bkz. "Mektup 30 – Oldenburg'a", s. 189-190.

41 Bu göndermeler hiç beklenmedik yerlerde karşımıza çıkıverir: Sözgelimi, *Etika*'nın taslaklarını okuyup tartışmak üzere toplanan dostları kendisine "tanımın doğası konusunda anlaşmazlığa düştük"lerini bildirdiğinde, Spinoza, tanım türlerini açıklamak için ilkin "Süleyman Tapınağı" örneğini verir. "Sözgelimi birisi benden Süleyman'ın Tapınağını betimlememi isteyecek olsa..." Bkz. "Mektup 9 – Simon de Vries'e", *Mektuplar*, s. 91.

42 Envanter için bkz. *Éthique* (Seuil-Points), agy., s. 629-695. Yarım kalmış, ama Spinoza'nın İbranicenin mantığını serimlemesi bakımından önemli veriler barındıran kitap için bkz. *Abrégé de grammaire hébraïque*, Fr. çev. J. Askénazi ve J. Askénazi-Gerson, Vrin, 3. Baskı, Paris, 2013.

belirleyen Talmud ve Midraş külliyatına ilişkin bilgisi oldukça yüzeyseldir.[43] Ama bu durum, onu, bir zamanlar tabi olduğu bu yasama ve yorumlama sistemini sertçe eleştirmekten alıkoymayacaktır: *TTP*'de konu olarak Tevrat'tan Talmud'a, peygamberlerden yorumcu-hukukçu rabbilere geçerken Spinoza'nın söyleminin büsbütün değiştiğine tanık oluruz. Değerbilir bir dikkat, hayranlık ve yüceltme tonu, yerini aşağılama, kınama ve alaya bırakır. Önceden de kısmen gördüğümüz gibi, Talmud Yahudiliğini başlatan tarihsel ve teolojik-politik "dönüşüm" Spinoza'ya göre, Yahudi tarihinde radikal bir kopuşu, daha doğrusu Tanrı'yla Yahudi halkı arasındaki ahdin/antlaşmanın (*berit*) ve Tanrı tarafından seçilmişliğin bitişini simgeliyordur. Çünkü Spinoza'nın Tevrat'taki tarihi anlatılardan çıkarsadığı kadarıyla, bu *antlaşma* yalnızca dünyevi ve bedensel refahı sağlayan siyasal bir örgütlenmeyle ilgilidir. Sina Dağı'nda Musa'ya vahyedilen Yasa'nın amacı, kölelikten çıkmış bir halkın güvenliğini ve sürekliliğini en iyi şekilde sağlamaktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla, yasa ancak "devlet ayakta olduğu sürece" yürürlükte kalacak, temeli olduğu devletin yıkılmasıyla da geçerliliğini yitirecektir.[44] Bu yasanın, *bir halkın devletini geçici olarak değil, o halkın mensuplarının yaşamlarını ebediyen düzenlemek ve kutsal kılmak için* vahyedildiği yolundaki inancı, yine Tevrat'ın ifadelerine başvurarak kesin bir dille reddeder Spinoza. "Devletsiz bir yasa" olsa olsa terimlerde çelişkidir onun için. Devletin yıkılmasıyla birlikte, Musa'nın Yasası'nın yerini, tek hedefi, bir halkın başka egemen haklar arasında kendini yalıtarak (dolayısıyla Spinoza felsefesi için bilgi/ortak mefhum üretiminin tek dayanağı olan geniş etkileşim olanaklarından koparak) varlığını koruması olan dinsel ve törensel kurallar bütünü almıştır. Bu da yasanın ancak içi boş bir kabuk olarak korunduğu anlamına geliyordur.

Gerçek şu ki, Tevrat-Talmud'da ifadesini bulan Yahudi hukuku (*Halaha*), yani bu yaşayış ve ibadet kuralları, dışsal etmenlerle de birleşerek, bu halkın bir biçimde *varlığında sürmeye çabalamasını* sağlamaktadır. Ama salt metinler, anlatılar ve gündelik yaşama ilişkin şekilsel buyruklardan oluştuğu olduğu ölçüde, *zoraki ve anakronik varoluştur bu*. Yahudi halkının varlığının bu şekilde

43 Bu yüzden Emmanuel Levinas, Spinoza'nın Talmud'la doğrudan teması olup olmadığı konusunda şüpheye düşmüştür. Bkz. "L'arrière plan de Spinoza", *L'au-delà du verset* içinde, Minuit, Paris, 1982, s. 202: "*Teolojik-Politik İnceleme*'nin yönelttiği eleştiride, Kutsal Kitap'ın Rabbani tefsiri, ruhunu oluşturan Talmud'dan koparılmış görünür ve bu yüzden metnin düz anlamına odaklanmış 'Ferisilerin' kör ve dogmatik bir din savunusu [...] olarak belirir." Catherine Chalier, *Spinoza lecteur de Maïmonide,* agy., s. 54.

44 *TTP*, Giriş, s. 48.

sürüp gitmesini Spinoza açısından düşünmemize yardımcı olacak bir örnek için *Etika*'ya gidebiliriz. Bedenin ölümünü "bedenin parçalarının birbirleriyle başka bir devinim ve dinginlik ilişkisi içine girmeleri" olarak tanımladıktan sonra, hafızasını kaybeden bir İspanyol şair hikâyesine göndermeyle şöyle der Spinoza: "[B]eni bir bedenin ancak cesede dönüşünce ölmüş olacağını düşünmeye iten hiçbir sebep yok. Nitekim deneyimin kendisi de kişiyi tersine ikna ediyor görünür. Bazen bir insanın öyle değişimlere uğradığı olur ki, onun hâlâ aynı kişi olduğunu söylemekte zorlanırım [...]."[45] Bunun bir halk için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz herhalde. Yasalarını uygulayış, kutsal anlatılarını kavrayış biçiminin yanı sıra, siyasal kurumları, ibadetleri, hatta coğrafi konumları ve dilleri bütünüyle değişen ve farklılaşan bir halkın aynı halk olduğunu kabul etmekte zorlanmaktadır Spinoza.[46] Şimdi hızlıca sıraladığımız bu savları Spinoza'nın nasıl açımladığına bakabiliriz.

V.

Tevrat'tan yola çıkalım: Hâkimler döneminin kapandığı sıralarda İsrail halkının ileri gelenleri şikâyetlerini bildirmek üzere peygamber Samuel'in huzuruna çıkarlar. Tüm sorunlarını çözecek olduğuna inandıkları talepleri, başlarına bir kral atanmasıdır. Mısır'dan Çıkış'tan ve Tevrat'ın verilişinden beri, Tanrı'dan başka kralları olmayan halkının bu isteği peygamberin canını sıkmıştır. Bu, İsrail halkının kurucu ve ayırıcı özelliklerinden birini yitirmesi anlamına geliyordur. Oysa bir krala sahip olma taleplerinin gerekçesi tam da budur: "Ne var ki, halk Samuel'in sözünü dinlemek istemedi. 'Hayır, başımızda bir kral olmalı' dediler, ki böylece 'biz de bütün uluslar gibi olalım [*veayinu gam anahnu kehol agoyim*]' [...] (1 Samuel 8:19-20)". Daha sonra Diaspora Yahudilerinin önünde duran tercihlerden biri olacaktır bu; Spinoza'nın da sözünü ettiği, ama görünüşe göre pek de inanmadığı siyasal çözümlerden biri. Yukarıda da gördüğümüz gibi, "bütün uluslar gibi olmak" (dolayısıyla coğrafi bütünlüğü

45 *E*, IV, ö39, Not.

46 Aslına bakılırsa rabbiler de bu dönüşümün farkındadır. Talmud'da, Tanrı'nın Musa'yı kendisinden kuşaklar sonra yaşayan Rabbi Akiva'nın ders verdiği sınıfa yolladığı anlatılır: Kendisinin Sina Dağı'nda aldığı Tevrat'ı yorumlamasını ve oradan çıkardığı anlamları şaşkınlıkla izlemektedir Musa Peygamber. Öğrencilerden birisinin sorusu üzerine Rabbi Akiva tüm söylediklerinin "Musa'ya Sina'da verilen Yasa'ya [*halaha leMoşe miSinay*]" dayandığını söyler. Bkz. *Babil Talmudu*, Menahot Risalesi 29b. Sefaria.org – (*The William Davidson Talmud*, ed. Adin Steinsaltz [2017]). Krş. *Aggadoth du Talmud de Babylone (La Source de Jacob)*, Fr. çev. A. Elkaïm Sartre, Verdier, Paris, 1982, s. 1264-1265.

olan bir devlete ve siyasal kurumlara sahip olmak) ya da "başka uluslara karışmak" arasında daha gerçekçi bulduğu ikinciyi tercih ediyor gibidir. Bunun önündeki engel ise, Tevrat'ın vahiy, yasa ve seçilmişlik gibi öğretilerini gerçek işlevlerinin ve "doğru anlamlarının" dışında yorumlayarak, bir halkın sürgün çilesinin sürmesine yol açan Ferisilik, yani Rabbani Yahudiliktir.

Bu aşamada şunu belirtmeliyiz: Bugün, gittikçe küçülen Karaim topluluğunu saymazsak, inançlı bir Yahudi için, Rabbani/Talmudi Yahudilik normatif ve geçerli Yahudilik olarak *baştan beri varolmuş biricik Yahudiliktir*. Rabbiler de Musa Peygamber'in önceden belirlenmiş, meşru ardıllarıdır (nitekim "Yeni Ahit"te İsa'nın Ferisiler hakkında, yerici bir üslupla şunları söylediğini okuruz: "Din bilginleri [*yazıcılar*] ve Ferisiler Musa'nın kürsüsünde otururlar." Matta 23:7.) Ama tarihsel açıdan Rabbani Yahudilik, artık bildiğimiz üzere, Tapınağın Titus'un ordularınca yıkılmasından sonra, Ferisi mezhebinin mirasını devralarak olgunlaştıran ve dağılmış Yahudi dünyasındaki otorite boşluğunu doldurarak geç Antikçağdan itibaren hegemonik ve normatif hale gelen bir öğretidir. Ferisiler daha Tapınak ayaktayken, oradaki ibadeti ve saflık kurallarını sıradan yaşamın içine, evlere ve sofralara taşıyarak, bir anlamda Tanrı'dan gelen kutsallığı "demokratikleştirmiş", Yahudi halkını kelimenin tam anlamıyla "bir kâhinler/Koenler krallığı [*mamlehet kohanim*] ve kutsal bir ulus [*goy kadoş*] (Mısır'dan Çıkış 19:6)" haline getirmeye girişmiştir. Onların öğrencileri ya da devamcıları olan rabbiler de, Tapınağın yokluğunda, kutsallığı, bu buyruk ve kuralların yerine getirilmesinde ve ondan da çok Tevrat öğreniminde bulan din bilginleridir.[47]

Spinoza tabii ki bu normatif Yahudiliğin öğretilerini ya da kendine dair anlatısını olduğu gibi kabul edenlerden değildir. II. Tapınak Dönemi'nin sonlarına doğru (c. MÖ 1. yüzyıl – MS 1 yüzyıl) yaşanan toplumsal altüst oluştan doğmuş bu din yorumunun (Rabbani Yahudilik) kökenleri (Ferisilik) hakkında, dönemin siyasal gerilimlerini ve mezhep çatışmalarını ilk elden tanıklıkla aktaran Yahudi tarihçi Flavius Josephus'un yapıtlarına başvurur. Josephus'a göre, Ferisiler bu dönemde etkinlik gösteren mezheplerden yalnızca biridir. Özellikle "Yasa/Tevrat", "Tapınak ibadeti", "kutsal yazılar", "kader-özgür irade", "diriliş-öte dünya" gibi konular üzerinden ayrışan mezheplerden öne çıkan diğerleri, Tapınak rahiplerinin (kohenler/kâhinler) ve toplumun aristokratik kesimlerinin oluşturduğu

47 Bkz. Jacob Neusner, ""Pharisaic-Rabbinic" Judaism: A Clarification", *History of Religions*, Şubat 1973, 12/3, s. 250-270; Shaye J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, agy., s. 148-152. Bu alanda Türkçeye çevrilen en iyi kaynaklardan biri için bkz. Simon Schama, *Yahudilerin Tarihi MÖ 1000 – MS 1492*, çev. L. Tonguç Basmacı, Alfa, İstanbul, 2019.

Sadukiler ile kirlendiğine inandıkları Kudüs'ten/Tapınak'tan ayrılarak münzevi ve çileci bir hayat sürmek için Kumran vadisine yerleşen Essenilerdir.[48]

Flavius Josephus, Spinoza'nın da gönderme yaptığı bir pasajda, Ferisilerin *halk kitleleri üzerinde son derece etkili* olduğunu belirtir, özellikle *dua ve ibadetlerde* halk her zaman Ferisi geleneklerini takip etmek istiyordur. Josephus, bir önemli ayrıma daha dikkat çeker: "Ferisiler, halka, *atalarından tevarüs ettikleri* ama Musa'nın yazılı yasalarında yer almayan birçok kural iletmişler, Sadukiler ise bunları reddederek, ancak yazılı yasada olan kuralların geçerli kabul edilebileceğini, bize atalarımızdan kalan kurallara uymamızın gerekmediğini söylemişlerdir."[49] Bu son derece önemli bir ayrıntıdır, çünkü burada "ataların geleneği" olarak adlandırılan Ferisi kuralları, Rabbani Yahudiliğin MS 3. yüzyılda belirginleşecek ve Talmud (c. 500) literatüründe somutlaşacak "Sözlü Tevrat" (*Tora şebeal pe*) öğretisinin kaynağını oluşturacaktır. İnanışa göre, Sina Dağı'nda Musa'ya Yazılı Tevrat'la (*Tora şebihtav*: dar anlamıyla, Tora/Pentatök olarak Tevrat) birlikte verilen ve yüzyıllar boyunca sözlü olarak kuşaktan kuşağa aktarıldıktan sonra, yok olma tehlikesiyle karşılaşınca, yazıya geçirilen bu geleneğin otoritesini tabii ki reddeder Spinoza: Ona kalırsa, bu gelenek hem kronolojik olarak hem de içerik bakımından (Yazılı) Tevrat'ın ifadeleriyle bağdaşmayan bir Ferisi kurgusudur.[50] Ama Sözlü Tevrat'ı/Talmud'u, peygamberlerden alındığı iddia edilen ve yalnızca Kutsal Kitap'ın "doğru anlamını (*verus sensus*)" içeren "kesin bir gelenek (*certa traditio*)" olarak betimleyip bir kenara atması, Spinoza'nın Rabbani Yahudiliğin tefsir anlayışına oldukça yabancı olduğunu gösterir. Çünkü rabbilerin amacı, Spinoza'nınki gibi, Tevrat cümlelerinin *oluşum anında kastedilen, niyet edilen, kökensel anlamın* açığa çıkarılması değildir kesinlikle. Sözlü gelenek de, yalnızca bu tekil anlama erişmeyi sağlayan bir hermeneutik gereç değildir.

48 Flavius Josephus, *Jewish Antiquities* [c. 93], 18.1 § 1-25, İng. çev. W. Whiston, Wordsworth Classics, Londra, 2006, s. 773-775. (Josephus, bu üç mezhebin yanı sıra, Roma egemenliğini yıkmak amacıyla silahlı saldırılar düzenleyen bir "dördüncü grup"tan söz eder: Zelotlar ya da Sicarii. Tabii bunlara daha sonra, İsa'nın Mesihliğini kabul eden Nazarenler, Ebiyonlar ve "Hıristiyanlar" eklenecektir.)

49 Flavius Josephus, *Jewish Antiquities*, 13.10 § 297-298, agy., s. 563. Krş. *TTP*, XVIII, s. 266.

50 *TTP*, VII, s. 142: "Kutsal Kitap'ın gerçek anlamıyla [*verus sensus*] ilgili olarak, Ferisilerin kendileri için iddia ettiği gibi, ellerinde kesin bir gelenek [*certa traditio*], yani bizzat peygamberlerden alınmış doğru bir açıklama [*vera explicatio*] bulunanlar cenahında (böyle birileri varsa eğer) [...] daha büyük bir kesinliğe ulaşılabileceğini kabul ederim. Ama [...] bunların üzerine sağlam bir şey oturtamayız. [...] Ayrıca, başka hususları bir yana bırakarak, sırf Ferisilerin rabbilerinden öğrendikleri ve söz konusu geleneği Musa'ya kadar uzandırmak için kullandıkları zaman dizinine dikkat etsek bile, bir başka yerde gösterdiğim gibi, bunun yanlış olduğunu söylemek zorundayız. Dolayısıyla böyle bir geleneği bütünüyle kuşkulu bulmamız gerekir."

Rabbani yorum anlayışının kalkış noktası, kutsal metnin düz anlamdan gizli anlama uzanan bir yelpazede, çokanlamlı, hatta *tüketilmez bir tüm-anlamlılıkla* donanmış bir yapı olmasıdır. Bu da, metinleri varoluşsal bir bakış açısından, dolaysızca o anı (ve böylece ebediyeti) aydınlatacak, anlamlandıracak şekilde okumayı ima ediyordur. Sözgelimi Talmud'un büyük bilgelerinden Rabbi Akiva, bir Tevrat cümlesini ("Zira senin için boş bir şey değildir o, çünkü hayatınızdır o!" Yasa'nın Tekrarı (32:47)) şöyle açıklar: "'Zira sizin için boş bir şey değildir o, sana boş gözüküyorsa, bu senin onu doğru sorgulamayı [*lidroş*] bilmediğinden ve 'onun hayatın[ız] [*hayehem*] olduğuna' dikkat etmediğindendir. Ne zaman gerçekten senin hayatın olur? Ona dikkat ettiğinde."[51] Yani, bir kişi, herhangi bir Tevrat sözcüğünde ya da cümlesinde, yaşamını doğrudan ilgilendiren bir anlam bulamıyorsa, bunun nedeni, onun Tevrat'ı yeterince deşmemesi, sorgulamaması, dolayısıyla da yaşama yeterince sarılmamasıdır. Ancak metinde onu çağıran anlamı bulmakla, yaşamına gerçekten eğilmiş, onu gerektiği özeni göstermiş olacaktır.

O halde Tevrat metninde kendini gösteren söz, Spinoza'nın iddia ettiği gibi, yazılışı sırasında niyet edilen teolojik-politik anlamı ("doğru anlamı") belli bir süre boyunca birtakım kurumlar aracılığıyla icra ettikten sonra, tarihsel bir belgeye, hatırlatıcı simgeler geçidine, ya da ahlaki dersler çıkarılacak bir anlatı derlemesine dönüşecek bir söz değildir, rabbilerin gözünde. Tevrat ve onun yaşarlığını güvence altına alan Talmud, Tapınağını yitirmiş bir halk için, yorumlama ve yaşama dökme yoluyla Tanrı'yı kavramanın, Tanrı'ya erişmenin, dolayısıyla da Yasa'ya ve antlaşmaya bağlı kalmanın biricik yoludur. Öyle ki, bu açıdan vahiy, yani Tevrat'ın Sina Dağı'nda Musa'ya verilişi de, belli bir zamanda ve yerde gerçekleştikten sonra, geçmişte kalan, sınırlanmış bir olgu olarak değil, Tevrat metinlerini yorumlayıp sorgulamayla *her an katılınabilecek* bir süreç olarak kavranır.[52]

Spinoza'nın çözümlemesinde kaydedilmesi gereken bir başka yön, Ferisi sözcüğünün, göndergesi epey muğlak kalacak şekilde kullanılmasıdır. *TTP*'nin genelinde de böyledir bu: "Ferisi" adlandırması her seferinde tarihi Ferisileri imlemez. Hatta kitap boyunca hemen hemen tüm rabbiler birer "Ferisi" olarak

51 Rabbi Akiva'nın sözleri için bkz. Bereşit Rabba 1:14, Sefaria.org, Krş. David Stern, "Midrash and Jewish Interpretation", *The Jewish Study Bible*, agy., s. 1864 vd. Ayrıca krş. *Tora* –Türkçe çeviri ve Açıklamalarıyla– *Devarim* (5. Kitap), s. 768-769 (açıklama kısımları).

52 Bkz. Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset*, agy., s. 125-182 ve Catherine Chalier, *L'inspiration du philosophe*, Albin Michel, Paris, 1996, s. 85-115; Aynı yazar, *Spinoza lecteur de Maïmonide*, Cerf, Paris, 2006, s. 38-74.

nitelendiği halde, orada, neden böyle bir mezhep adının seçildiğinin ve bunun neden tarihsel çerçevesinin dışına çıkarılarak kullanıldığının bir açıklamasını bulamayız. Her zaman eleştirel, bazen de küçümseyici bir tonda kullandığı bu adlandırmadan, din bilginlerinin yanı sıra, Rabbani Yahudiliğe bağlı tüm toplulukları belirtmek için yararlandığı da olur Spinoza'nın. Yer yer "Yeni Ahit"teki Ferisi yergilerine de anıştırmada bulunarak, gününün Yahudi din bilginleriyle tarihi Ferisiler arasındaki sürekliliğin, dolayısıyla da Rabbani Yahudiliğin "sekter" geçmişiyle "tarihsel ve olumsal" hegemonyasının göz önünde tutulmasını sağlamak istiyor gibidir.[53]

VI.

Spinoza'nın Ferisi geleneğinin "kurgusal" temellerini nasıl eleştirdiğini gördükten sonra, Ferisilerin dini tören ve göreneklerini nasıl ele aldığına bakabiliriz. Tevradi dayanaktan yoksun olduğunu düşündüğü bu törenlerin Yahudi halkının varlığının sürdürülmesi açısından son derece işlevsel olduğu kanısındadır *TTP* yazarı. Ferisi törenlerine geçmeden önce, onların yitmiş asılları olan Tevrat'taki törenler üzerinde duralım.

Spinoza birçok kez yasa, buyruk ve dini törenlerin bireysel kutluluk ve erdemle ilgili değil, bir devletin ve toplumun dirliği ile ilgili olduğunu vurgular. Ona göre, gerçek tanrısal yasa, kutsal metinler olmaksızın akılla da erişilebilen, dolayısıyla herkesin "yüreğinin derinliklerine kazınmış" olduğu söylenebilecek bir adalet ve yardımseverlik bilgisidir. İtaati ve bağlılığı perçinleyen, böylelikle de bir ulusun/devletin kendi varlığında sürme çabasını besleyen dışsal ve şekilsel dini törenlerin ise insanın mutluluğuna ve yetkinleşmesine bir katkısı olamaz. Bununla birlikte, törenlerin toplum açısından önemini kesinlikle yadsımaz Spinoza. Hatta İbrani Devleti'nde yaşamın her alanını mutlak bir biçimde düzenleyen yasa, buyruk ve törenlerin kamusal işlevini neredeyse övgüyle betimler:

> Hiç kimse eşitine tabi değildi; tek efendi Tanrı'ydı. Yurttaşa karşı yardımseverlik ve sevgi, dindarlığı doruğu sayılıyordu. [...] Ayrıca, buna özellikle katkıda bulunan şey, içinde yetiştirildikleri çok sert disiplin, yani itaat disipliniydi. Her

53 Spinoza'nın "İsa Mesih" anlayışını ve "Yeni Ahit" yorumunu başka bir makalede incelemeyi denemiştim. Bkz. "Spinoza, İsa ve Yeni Ahit", *Spinoza ile Karşılaşmalar*, der. G. Ateşoğlu ve E. Canaslan, Ayrıntı, İstanbul, 2015, s. 266-287.

> şeyi Yasa'nın belirlenmiş bir buyruğuna göre yapmak zorundaydılar. İstedikleri gibi tarla süremez, bunu ancak belirli dönemlerde ve yalnızca belli türden hayvanlarla yapabilirlerdi. Ekip biçme işi de belirli bir biçimde ve zamanda gerçekleştirilebilirdi. Ve tüm hayatları itaate dayalı sürekli bir ibadete/ sürekli bir itaat ibadetine dönüşmüştü [*et absoluta eorum vita continuus obedientiae cultus erat*]. [...] Bu nedenle, itaati kusursuz bir alışkanlık haline getirmiş bu insanlara, o artık bir kölelik gibi gelmiyor ve özgürlük sayılıyordu. Dolayısıyla, kimse yasaklanan şeyi istemiyor, buyurulan şey isteniyordu. Görünüşe bakılırsa, kendi istedikleri için değil, Tanrı'ya tüm kalpleriyle itaat etmek için yılın belirli günlerinde dinlenmek ve eğlenmek zorunda olmalarının katkısı da azımsanamazdı. Yılda üç kez Tanrı'nın konuğu oluyorlardı [...]. Haftanın yedinci günü işi gücü bütünüyle bırakıp dinlenmeleri gerekiyordu. Ayrıca, belirlenmiş başka zamanlarda da edepli eğlencelere ve şenlik yemeklerine izin verilmesi bir yana, bunlar zorunlu kılınmıştı. İnsanların ruhunu yumuşatmak için daha etkili bir şey tasarlanabileceğini sanmıyorum. Hiçbir şey ruhu adanmışlıktan, yani aynı anda sevgi ve hayranlıktan doğan neşe gibi kavrayamaz.[54]

Burada tarım yasalarından Şabat dinlencesine, yılda üç kez Tapınağa gitmeyi gerektiren hac bayramlarından (*"şaloş regalim"*) yurttaşlar arasındaki bağlılığa ("komşunu kendin gibi sev" buyruğu) ve huşu içinde yürütülen Tapınak ibadetine, İbrani Devleti'ndeki yasal ve törensel düzenlemeleri, insan ruhunda doğurduğu etkileri bakımından ele almaktadır Spinoza. Antik Yahudilik böylece bir *itaat dini*, bir *itaat ibadeti* olarak çıkar karşımıza. Ama görüldüğü gibi, itaatin bu şekilde içselleştirilerek, halkın mizacının asli bileşeni haline gelmesi, devletin devamlılığı açısından son derece olumlu bir etmendir. Yahudilerin sevinç ve eğlencelerini bile, kendilerine buyrulduğu biçimde, Tanrı'ya ibadet olarak yaşamaları, onları, kutsal Yasa'ya dönük itaate gönülden sarılmaya itiyordur. Ancak, tüm bu olumlayıcı betimlemelerin arasında, Spinoza'nın gönüllü kölelikle ilgili başka bir saptamasını çağrıştıran eleştirileri de ayırt edebiliriz. Peki, buradaki İbraniler/Yahudiler için de, "kurtuluşları için savaşıyormuşçasına kölelikleri için savaştıkları" söylenebilir mi?[55] *TTP*'nin önsözünde geçen bu ifade, aslında, monarşik yönetimlerin rıza üretme mekanizmalarıyla, yani ideolojik hegemonyayla ilgilidir. Ama yukarıdaki paragrafın ilk cümlesi bu açıdan önemli bir ayrıma işaret eder: İbrani Devleti'nde "hiç kimse eşitine

54 *TTP*, XVII, s. 258-259.
55 *TTP*, Giriş, s. 45.

tabi değildi[r]; tek efendi Tanrı'[dır]". Burada "kibirlenebilsin diye insanların kanlarını ve canlarını onurla vereceği" bir monark söz konusu değildir öyleyse. "Haklarını başka hiç kimseye devretmediklerine, hepsi bir demokrasideki gibi eşit olarak onlardan vazgeçtiğine ve bir ağızdan *Tanrı'nın her söylediğini* (hiçbir aracı öngörülmeden) *yapacağız* diye bağırdığına göre, İbraniler bu antlaşma uyarınca bütünüyle eşit kaldılar."[56] Buradan çıkarılması gereken şudur: İbrani Devleti'nde, aracı kişi ve kurumların iktidarı gasp etme tehlikeleri eksik olmasa da, gönüllü olarak itaat edilen merci Tanrı'dır, yani insanların ezici çoğunluğu için tek ilişkilenme biçimi zaten itaat olan aşkın varlık. Bu nedenle, buradaki özgürlük yanılsaması, somut bir kişi yararına feragat içermediği ve son kertede bir toplumun adalet ve yardımseverlik gibi erdemlerle sürmesini sağladığı ölçüde, yabancılaştırıcı yönü göze alınabilir bir yanılsamadır. Fani olmayan, mutlak olarak güçlü bir varlığa itaat edilmesinde ve toplum yaşamının büyük bir ortak ibadet olarak sürdürülmesinde, özgürlük bakımından olmasa bile, eşitlik bakımından demokrasiyi andıran bir yan vardır.

Kaldı ki, çocuksu, dik başlı, inatçı ve hurafe düşkünü mizaçları göz önünde bulundurulduğunda, her eylemi ritüelleştiren bir ibadet sayesinde neredeyse görünmez hale gelen bir itaatin, İbraniler/Yahudiler için en doğru, en akılcı yönetim biçimi olduğu rahatlıkla anlaşılacaktır. Yine de, bunun yurttaşlarda aklın kullanımını neredeyse devre dışı bırakan bir yapılanma olduğunu da eklemek gerekir. İnsan "tutku olan duygularla belirlen[diği] tüm eylemlere, o duygu olmaksızın akıl tarafından belirlenebil[diğine]" göre, İbraniler de, Tanrı sevgisine ve ondan ileri gelen toplumsal dayanışma davranışlarına akılla belirlenebilirlerdi.[57] Ancak, mizaçları bunun için elverişli değildir. İşte o yüzden "Tanrı'nın koyduğu yasanın otoritesince buyurulan her şeye, *akla başvurmaya hiç kalkışmadan*, itaat etmek zorundadırlar."

Mizaç kavramının işlevine daha önce değinmiştik, ama şimdi bunu biraz daha açabiliriz. İbranilere atfettiği bu olumsuz mizaç özelliklerini nasıl saptamıştır Spinoza? *TTP*'de alttan altta, bu halkın tarihsel deneyimlerine, yasalarına, kutsal metinlerine, göreneklerine ve kök diline dayanan bir etnik duygu haritası çıkarıldığını söyleyebiliriz. Buna göre, *Etika*'da bireyin "devinimlerini belli bir ilişki uyarınca birbirine ileten cisimlerin" oluşturduğu göreli bir birlik olarak tanımlanmasına benzer şekilde, halkların tekil mizacı da, ortak duyguların özgül bir bileşimi ya da duyguların devinimlerini belli

56 *TTP*, XVII, s. 248.
57 *E*, IV, 59.

bir ilişki uyarınca birbirine iletecek şekilde *mezcedilmesi* olarak tanımlanabilir. *TTP*'nin sık alıntılanan pasajlarından birinde şunu okuruz: "Doğa uluslar yaratmaz, bireyler yaratır. Onlar da yalnızca dilleri, yasaları ve kazanılmış adetlerindeki farklılığa göre uluslara ayrılır. Yalnızca bu son ikisi, yani yasalar ve âdetler, her ulusun özel bir mizaca, özel bir konuma ve son olarak da özel önyargılara sahip olmasını sağlayabilir."[58] Bu tespitle birlikte, yine, tarihin *olumsal/olanaklı gibi algılanan* nedensellik alanına gireriz. Spinoza bir ulusun, onu öbür uluslardan ayırt ederek bireyleştiren bir doğası olduğu fikrini reddetmiş, ama onun yerine, toplumun göreli sürekliliğini sağlayan dinamik bir öğe olarak mizacı koymuştur. Mizaç doğal değil, tarihsel bir kategoridir. Öyle olduğu ölçüde de, onu ilk nedenleriyle, upuygun biçimde kavramak zor görünür. Buna karşılık, mizacın, onu oluşturan deneyimsel, duygusal ve imgesel öğelerin kendi aralarındaki devinme ilişkisinin istikrar kazanmasıyla belirlenebilir hale geldiğini söyleyebiliriz.

İşte bu mizaç uyarınca, devletin kalıcılığıyla ilgili bu önlemlere ve dayanışmayı pekiştiren erdemlere akılla belirlenmesi mümkün değildir İbrani halkının. Ama paradoksal olarak, kölelikten çıkıştan sonra edindikleri yasalar da, varoluşlarını, sevgi ve yardımseverliği içeren bir tür "demokratik" kölelikle sürdürmelerini sağlamıştır. Mizacın bu şekilde dengelenmesi ya da huyların karşıtlarıyla ılımlılaştırılması (örneğin, itaatsiz bir halka mutlak itaati gerektiren bir din/yasa vermek), Aristoteles'e kadar geri götürülebilecek bir "tedavi" yöntemidir. Burada Spinoza'nın, kendi deyişiyle "otoritesinin [kendisi] için pek bir değeri olmayan" Aristoteles'tense, onun ardılı olan (ve öğretisine açıkça karşı çıktığı) İbn Meymun'a yaslandığını varsayabiliriz. Ortaçağ düşünürü, Musa'ya vahyedilen Yasa'nın ve içerdiği dışsal buyrukların pedagojik işlevleri olduğunu öne sürmüştür.[59] Sonuçta, *TTP*'te tasvir edilen ve siyasal açıdan son derece gerçekçi olduğu anlaşılan Tanrı, dışsal yardımını, seçtiği

58 *TTP*, XVII, s. 259 (Krş. *TTP*, V, s. 112-113); *E*, II, "Fizik Özeti", tanım. Bu konuda bkz. Gaye Çankaya Eksen, "Problème d'expression de l'unité de la société politique", *Rue Descartes*, Sayı: 85/86, 2015/2, s. 177-190. Halk mizacının benzer ama tekil öğe olarak bireyleri alan bir tanımı için, s. 185: "Her halkın birliğinin özgünlüğünün kaynağında, parçalarının, yani kurucu bireylerinin arasındaki ilişkisel ve etkileşimsel dinamizm vardır ve bu ilişkisel dinamik söz konusu insan çokluğunun mizacını, *ingenium*'unu ifade eder."

59 Maïmonide, *Traité d'éthique "Huit chapitres" (Şemona Perakim)*, IV, 9-16, 11-21, Fr. çev. R. Brague, Desclée de Brouwer-Midrash, Paris, 2001, s. 55-61. Yazarın Türkçeye yakınlarda çevrilmiş büyük felsefi eseri için bkz. Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III, 27-28, çev. O. Beyder & Ö. Akdağ, Kimlik, Kayseri, 2019, s. 507-511: "Şeriat bütünüyle iki şeyi amaçlar: Bunlar, nefsin ıslahı ve bedenin ıslahıdır. Nefsin ıslahı, halkın, takati ölçüsünce doğru/sahih görüşler elde etmesiyle gerçekleşir."

halka, mizacına göre ve bu mizacı güçlendirecek biçimde yolluyordur. Örneğin Yasa'nın Tekrarı'ndaki şu cümleleri ele alalım: "Onları gözetin ve uygulayın, çünkü halkların gözündeki bilgeliğiniz ve kavrayışlılığınızdır [*hohmatehem uvinatehem*] o. Bu hükümleri duyunca, 'Bu büyük ulus kesinlikle bilge ve kavrayışlı bir halktır' diyecekler. (4:6)" Spinoza'ya göre (mesela İbn Meymun'un düşündüğünün aksine) bu buyruk ve hükümlerin bir halkın bireylerini ruhsal ve zihinsel olarak yetkinleştirmesi, dolayısıyla da bir halkı öbür halklardan daha bilge ve daha kavrayışlı kılması mümkün değildir. O halde, burada sözü edilen bilgelik (*hohma*), yalnızca, yaşamı bir ibadete dönüştüren bir siyasal örgütlenmenin sağlamlığıyla ilgilidir.

Tevrat'taki törenlerin de Tanrı'ya itaati "ikinci bir doğa" haline getirmeye dönük eylem ve düşünüşler olduğunu gösterdikten sonra, Spinoza'ya göre, Ferisilerin bunları nasıl yozlaştırdığına geçebiliriz. Yine V. bölümden okuyalım: "Devletleri yıkıldıktan sonra, İbranilerin törenlerini uygulama zorunluluğu kalkmıştır. Yeremya'da açıkça anlaşılır bu. Yeruşalim'in yakında yıkılacağı öngörülür ve bildirilirken, şöyle denir: *Dünyada iyilik yapanın, adaleti, doğruluğu sağlayanın ben Tanrı olduğumu anlamakla ve beni tanımakla övünsün övünen. Çünkü ben bunlardan hoşlanırım* (IX-23). Burada sanki Yeruşalim'in yıkılışından sonra, Tanrı'nın İbranilerden özel hiçbir şey istemediği, tüm ölümlülerin bağlı olduğu tabii yasadan başka hiçbir şeyi onlar için zorunlu kılmadığı söylenmektedir."[60] Yeremya bir yıkım dönemi peygamberidir. Babillilerin Yehuda Krallığına son vermesinin yakın olduğunu duyururken, halkı nedamet getirerek Tanrı'ya dönmeye çağırır. Yeremya'nın kaygılarından biri, önceden Yeşaya'da da olduğu gibi, Tanrı'ya kulluğun Tapınak'taki sunu ve kurbanlara indirgenmesi, Yasa'nın özü olan sosyal adaletin hiçe sayılmasıdır. ("Semirip parladılar,/ Yaptıkları kötülüklerle sınırı aştılar./ Kazanabilecekleri halde öksüzün davasına bakmıyor,/ Yoksulun hakkını savunmuyorlar." 5:28) Ritüellerin ahlaki ilkelerin yerini alması nebevi söylemin öne çıkan izleklerinden biridir. Dolayısıyla burada bir şekilcilik ve kurumsallık eleştirisi vardır: Halk ritüellerle yetinip ahlaki ilkeleri terk ettiği için günahları yüzünden cezalandırılacak, sürgüne gönderilecektir. Ama bunun tüm törenlerin yürürlükten kaldırılması olarak okumak aşırı bir yorum olur. Hem, Yeremya'da sürgünün biteceği, suçların bağışlanacağı ve antlaşmanın yenileneceği de haber verilmektedir.[61]

60 *TTP*, V, s. 109.

61 Yeremya 31:31-33: "'İsrail ve Yehuda halkıyla Yeni bir antlaşma yapacağım günler geliyor' diyor Tanrı [...] 'Yasamı içlerine yerleştirecek,/ Yüreklerine yazacağım./ Onların Tanrısı ben olacağım,/ Onlar da benim halkım olacak.'"

Spinoza, daha sonra, devletin yıkılmasıyla törenlerin de yürürlükten kalktığı yolundaki savını, Yeni Ahit'e dayandırarak güçlendirmek ister. Ve şöyle der: "Devletin yıkılmasından sonra, Ferisilerin bu törenlerin en azından büyük bir bölümünü korumalarına gelince, onlar bunu, Tanrı'yı hoşnut etmekten çok, Hıristiyanlara karşı çıkmak için yaptılar."[62] Demek ki, Ferisilerin törenleri uygulamayı sürdürmedeki ısrarları yalnızca Yasa'yı yanlış yorumlamalarıyla ilgili değildir. Bunlara, ayrıca, Yahudilik içindeki mezhep kavgasında, ayrışmayı ve kendi konumlarını belirginleştirmek için bağlı kalıyorlardır. Spinoza'daki Pavlusçu damar bu anlarda kendini iyiden iyiye gösterir. Yukarıdaki satırların öncesinde, İncil'in başka uluslara duyurulmaya başlanmasıyla havarilerin törenleri hemen terk ettiklerini okuruz. Oysa bu tam doğru değildir. Hıristiyanlığın Yahudilikten uzun ve sancılı kopuşu sırasında en çok tartışılan konulardan biri de, yeme içme kuralları (*kaşerut*), saflık ve sünnet gibi ayırıcı yasal-törensel öğelerin İsa'yı Mesih olarak kabul edenlerce korunup korunmayacağıdır. Spinoza bu bakımdan, açıkça, Yasa'nın dışsal uygulamalarının tamamen ilga edilmesini savunan ve "insanın, Yasa'nın gereklerini yapmakla değil, imanla aklandığı" söyleyen Pavlus'un izindedir (Romalılar 3:28). Denebilir ki, Ferisiler, Yeni Ahit'te olduğu gibi Spinoza'da da, ruhu ve içselliği umursamadan, Yasa'nın dışsal ve bedensel ayrıntılarına körü körüne bağlı kalan sekter, şekilci, ikiyüzlü bir topluluk olarak resmedilmektedir.[63]

VII.

Son olarak, Yahudilikteki *ayırıcı* törensel kural ve uygulamalarla yakından ilintili bir özelliğe daha değinmemiz gerekiyor; eski İbranilerden Ferisilere geçen ve Spinoza'ya göre Yahudilerin sürgün koşullarında varlıklarını sürdürmelerinin esas nedeni olan özelliğe: *uluslardan nefret/ulusların nefreti*.

62 *TTP*, V, s. 109.

63 Bkz. Matta 23:23-28 (İsa'nın seslenişi): "Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Siz nanenin, anasonun ve kimyonun ondalığını verirsiniz de, Kutsal Yasa'nın daha önemli yönleri olan adalet, merhamet ve sadakati ihmal edersiniz. Ondalık vermeyi ihmal etmeden esas bunları yerine getirmeniz gerekirdi. Ey kör kılavuzlar! Küçük sineği süzer ayırır, ama deveyi yutarsınız! Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Bardağın ve çanağın dışını temizlersiniz, ama bunların içi açgözlülük ve taşkınlıkla doludur. Ey kör Ferisi! Sen önce bardağın ve çanağın içini temizle ki, dıştan da temiz olsunlar. Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Siz dıştan güzel görünen, ama içi ölü kemikleri ve her türlü pislikle dolu badanalı mezarlara benzersiniz. Dıştan insanlara doğru kişilermiş gibi görünürsünüz, ama içte ikiyüzlülük ve kötülükle dolusunuz."

> Demek ki İbranilerin vatan sevgisi yalnızca sevgi değil, dindarlıktı da. Bu iki duyguyu, yani dindarlık ve diğer uluslara karşı duyulan nefreti [*odium*], günlük ibadetler besliyor ve ayakta tutuyordu. [...] Çünkü, bu günlük ibadet yalnızca diğer ibadet türlerinden bütünüyle farklı olmakla kalmıyor (bu, İbranileri özel kılıyor ve diğer halklardan kesinlikle ayırıyordu), aynı zamanda onlara taban tabana zıt düşüyordu. [...] Böyle [sofuluktan ya da dindarlıktan doğan] bir kinden daha güçlüsü ve dirençlisi yoktur. Kaldı ki, kini sonsuzca arttıran alışıldık neden, yani bu kez İbranilerin hedef olduğu karşılık da eksik kalmamıştı: Diğer uluslarda da onlara karşı son derece şiddetli bir kin yeşerdi.[64]

Buna göre, devlet ayaktayken İbranilerin, daha sonra bunları yeniden yorumlayan Ferisilerin/rabbilerin kılavuzluğunda diasporadaki Yahudilerin (muhtemelen yirmili yaşlarının ortalarına kadar Spinoza'nın da) gündelik olarak yerine getirdikleri dini törenler iki yönden kederli tutkularla belirlenmiştir. Spinoza bu ibadetlerin neden başka ibadetlere taban tabana zıt olduğunu açıklamasa da, bu görüşün, Tapınak ibadeti karşısında hayret ve iğrenmelerini saklamayan Romalı tarihçilere dayandığını düşünebiliriz. Hıristiyanların Yahudilerin bağlı kaldığı Yasa'nın dünyeviliğine ve köleleştiriciliğine dönük "yorumları" da Spinoza'nın görüşünü perçinlemiş olmalıdır. Ne olursa olsun, bu ulusun ayırt edici törenlerin doğurduğu bu nefret döngüsü, yurtlarını yitirdikten sonra, Yahudilerin ulusların arasında ama onlardan ayrı biçimde varolmalarını sağlayan en temel etmendir ona göre. Çoktan yitip gitmiş bir devlet yasasının ritüel düzeyindeki kalıntılarına tutunmanın erdem ve mutluluk açısından bir getirisi yoktur, evet. Ancak, bu ısrar, paradoksal biçimde, bir tür dışsal *conatus*'u da besleyerek, Yahudi ulusunun devamlılığına hizmet ediyordur.

Elbette Spinoza'nın uluslara yönelik nefretin (karşılığında nefret doğuran nefretin) Yahudilikte dindarlığın bir parçası olduğu yolundaki savı ayrıca incelenmeye muhtaçtır. Açıkçası, bu sosyo-psikolojik mekanizmanın Tevrat'a değil, bazı "tarihi olgulara" dayandırılmış olması bile, savın güvenilirliği hakkında şüphe uyandırmalıdır. Ama burada, Spinoza'nın Yahudi halkının varlıkta kalması konusundaki akıl yürütmesini izlemeye devam edelim.

Yazı boyunca *TTP*'nin III. bölümünü birçok kez ziyaret etmek durumunda kaldık. "İbranilerin Seçilmişliği" ile ilgili bu bölümün yalnızca Ferisilik/Rabbani Yahudilik hakkında değil, İbrani/Yahudi halkı hakkında en sert

64 *TTP*, XVII, s. 257.

ifadeleri içeriyor olması tesadüf değildir. Birçok yorumcunun ikna edici biçimde ortaya koyduğu gibi, bu bölümün ilk taslakları, büyük olasılıkla, Spinoza'nın cemaatinden kovulmasının hemen öncesinde yazılmıştır.[65] Dahası, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*'nin otobiyografik girişiyle karşılaştırıldığında, iki metin arasında, terminolojik açıdan çarpıcı bir koşutluk olduğu fark edilir. Şu farkla: "Gerçek iyi", "üstün sevinç", "en yüksek iyi" gibi ahlaki hedefler, bu bölümde, açıkça teolojik-politik ve sosyo-psikolojik bir bağlama yerleştirilmiştir. Ferisiliğin/Rabbani Yahudiliğin seçilmişlik öğretisini "asıl anlamı/amacı" dışında devam ettirmesi, burada, "en yüksek iyi"ye dair iletilebilirlik/paylaşılabilirlik sorunsalı içinde tartışılıyordur. İşte bu bağlamda öne sürülen Ferisilik eleştirisi, yazarın hakikat arayışıyla bağdaşır bir yaşama biçimini seçme kararının "dinsel-etnik" bir boyutu da olduğunu gösterir bize: "Her insan için gerçek mutluluk ve gerçek kutluluk, iyi olan bir şeyden başkalarını dışarıda bırakarak tek başına yararlanmanın boş gururundan değil, yalnızca iyi olandan yararlanmaktan oluşur. Gerçekten de işlerin bir başkası için değil, yalnızca onun için iyi gitmesinden ve bir başkasına göre daha talihli ya da daha başarılı olmasından dolayı kendini daha mutlu sayan kişi, gerçek mutluluktan ve gerçek kutluluktan habersizdir. Bu yüzden, bundan devşirdiği sevinç, eğer çocuksu değilse, ya kıskançlıktan ya da kötücüllükten ileri gelmektedir."[66] Boş gurur, dışlayıcılık, gerçek mutluluktan habersizlik, çocuksuluk, kötücüllük – bu mizaç özellikleri veya kederli duygular Ferisilik ve Yahudilik analizi boyunca birçok kez karşımıza çıkan betimlemelerden bazılarıdır. Ama burada özellikle sert bir retorikle sıralanmış gibi dururlar. Yara henüz tazedir, diyebiliriz. İnsan duygularının "çizgiler, yüzeyler ve katı cisimler" gibi incelendiği kitapta ise bu artık kınanacak bir şey değil, bilinmeyi bekleyen doğal işleyişlerden biri olarak karşımıza çıkar: "Nefret ettiği bir şeyin kederle etkilendiğini imgeleyen biri sevinç duyacaktır; buna karşı, söz konusu şeyin sevinç ile etkilendiğini imgelerse keder duyacaktır. [...]."[67]

Şimdi, bu duygusal arkaplanı akılda tutarak, *TTP*'nin III. bölümünün son kısmına dönelim. Spinoza, burada, Yahudilerin varlıkta kalma nedenleriyle ilgili tartışmalı savını yineler: "Tüm diğer uluslardan, hepsinin kendilerinden

65 Voir L. Strauss, "Comment étudier le Traité théologico-politique de Spinoza", *La Persécution et l'Art d'écrire*, agy. s. 217 ve W. Z. Harvey, "Spinoza's Counterfactual Zionism", agy. s. 235.
66 *TTP*, III, s. 82.
67 *E*, III, ö23.

nefret etmesine yol açacak biçimde ayrıldıktan sonra, bunca yıl, hem de bir devlete sahip olmadan varlıklarını korumalarında şaşılacak hiçbir şey yok. Bu ayrılığa yalnızca tüm diğer ulusların ayin usullerine aykırı usulleri uygulamaları neden olmadı. En dindarca bir özenle üstüne titredikleri sünnet de bunda etkili oldu. Ulusların nefreti ise tam da onları ayakta tutan şeydi." Ardından da, bu önermeyi ailesel geçmişini de ilgilendiren tarihsel örneklerle desteklemeye girişir:

> Deneyim bunu göstermiştir. Zamanında İspanya kralı Yahudileri krallığın dinine geçmeye ya da ülkeyi terk etmeye zorlayınca, çoğu Katolik oldu. Din değiştirenlere gerçek İspanyolların sahip olduğu tüm ayrıcalıklar verildi ve tüm saygınlıkları hak ettikleri bildirildi. Bunun üzerine onlar da İspanyollara karıştılar. Öyle ki kısa süre sonra Yahudilerden ne bir iz kaldı, ne de bir anı. Portekiz kralı onları devletin dinini kabul etmeye zorladığında ise, bunun tam tersi gerçekleşti: Bu dine geçtikten sonra bile, hep başkalarından ayrı yaşadılar. Çünkü onlara hiçbir saygınlığı hak etmedikleri bildirilmişti.[68]

Böylece başta sözünü ettiğimiz "Yahudi sorununa asimilasyonist çözüm"le burada tekrar karşılaşıyoruz. Sünnetle ilgili tespitteki hatayı, yani sünnetin İslam ülkelerinde yaşayan Yahudiler için ayırıcı bir simge olmamasını burada dikkate almayalım. Kendini soyutlayıcı ibadetlerin uyandırdığı nefretten beslenen *conatus*'u da irdeledik. Spinoza, yukarıdaki paragrafta işte bu karşılıklı nefret denklemini çözerek iki tarafı da huzura kavuşturacak formülü verdiği inancındadır: onurlu bir içerilme, benzeşme, özümsenme. İspanya ile Portekiz karşılaştırmasının tarihsel gerçeklikle tam olarak bağdaşmadığını kaydetmek gerek. Spinoza Elhamra Kararnamesi'nden (1492) önce İspanya'da yaşanan Engizisyon baskılarından habersiz görünür. Oysa "Marrano" olgusu, ülkenin "gerçek" yurttaşlarından ayrı yaşayıp gizlice Yahudiliği sürdürme çabası sadece Portekiz'e özgü değildir. Benzer bir yazgıyı paylaşan Koversolar bir yana, İspanya'da içtenlikle din değiştirip sofu birer Katolik olan eski Yahudiler belki de tarihteki ilk ırksal antisemitizm vakası olan *"Limpieza de sangre"* (kan temizliği) ile karşılaşmışlardır.

Ama bunların bizim konumuz açısından önemi yok. Spinoza'nın yazıları orada duruyor. Yahudi kökenli Alman şair Heinrich Heine "Yahudilik bir din

68 *TTP*, III, s. 94.

değil, bir bahtsızlıktır" demişti. Görünüşe göre, Spinoza da, çözümlerden birinin bu "bahtsızlığın" onurlu bir biçimde giderilmesi olduğuna inanıyordu. Antik İbrani Devleti, tarihin görkemli sayfalarına, Ferisilik ise tutkuların boyunduruğundaki insanların zaafları kısmına yazılarak birer inceleme nesnesine dönüşecekti. Bu geleneğin en güçlü ve en az bozulmuş mirası olan "dil" de, sakladığı hazineleri, onun değerini kavrayabilecek küçük bir gruba açacaktı. Böyle olmadı. *Fortuna*'nın çarkları başka türlü işledi. Gerçekleşen, Spinoza'nın belli ki çok da inanmadan işaret ettiği diğer çözüm oldu – Spinoza'nın yaşayıp öldüğü kıtada yapılan dillendirilemez kötülüklerden sonra. Yahudi halkının serüveni, Spinoza'yı da içermiş haliyle sürüyor.

Spinoza'da İnsanı İnsan Yapan Şey Üzerine

GAYE ÇANKAYA EKSEN

Metafiziğinde oldukça minimalist bir antropoloji bulunan Spinoza için insan tekillikler içinde bir tekilliktir; şu ya da bu insan tekilliğinin ortaya çıkışı ile bir kedinin, masanın ya da bir gülün açığa çıkışını belirleyen zorunlu Tanrısal yasalar bir ve aynıdır. Ama Spinoza'nın *Etika*'sının büyük vaadi insana dairdir elbette: Bizi adeta elimizden tutup insan zihninin bilgisine ve insanın en yüksek mutluluğuna götürecek şeyleri açıklayacağını söyler II. Bölüme başlarken filozof. "Zihnin Doğası ve Kökeni Üzerine" başlıklı bu bölüm Spinoza düşüncesine damgasını vuran zihin-beden birliği anlayışının ortaya konduğu, Tanrı *ya da* Doğa'ya içkin tüm tekilliklerin hem Uzam sıfatının tavırları (*modus*) olarak hem de Düşünce sıfatının tavırları olarak ele alındığı yerdir. Burada Spinoza her türden tekilliğin bir zihin-beden birliği olarak nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koyarken, insan bedeni ve zihninin ne olduğunu da açıklayacaktır.

Peki insanı insan yapan, onu diğer tekillik biçimlerinden ayıran nedir? Spinoza düşüncesinde bu soruya klasik bir rasyonalistin vereceği cevaptan çok daha farklı bir şey bulacağız. Spinoza'nın *Etika*'sı insana "aklın rehberliğinde yaşamın" ne olduğunu[1] ve bu türden bir yaşamın şu ya da bu insan için

1 Özellikle *Etika*'nın IV. ve V. Bölümlerinde.
Etika'ya yapılan atıflarda şu kısaltmalar kullanılacaktır: E: *Ethica*, E'den sonraki Roma rakamı: Bölüm numarası, Ö: Önerme (Propositio), T : Tanım (Definitio) K: Kanıtlama (Demonstratio), N: Not (Scholium), ÖS : Önerme Sonucu (Corollarium), A : Aksiyom (Axioma), YÖ : Yardımcı Önerme (Lemma), ÖK : Önkabul (Postulatum) ve numaralarını içermektedir. *Etika*'dan yapılan alıntılarda yapıtın Carl Gebhardt edisyonuna (*Spinoza Opera*, 5 cilt, Heidelberg: Carl Winters Universitatsverlag, 1972-1987), Bernard Pautrat'nın Latince ile beraber verilen Fransızca çevirisine (*Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 1988.) başvurulmuş, alıntılar Türkçeleştirilirken Çiğdem Dürüşken'in (*Ethica*, İstanbul: Kabalcı, 2011; Alfa, 2014), Aziz Yardımlı'nın (*Törebilim*, İstanbul: İdea, 1996) ve Hilmi Ziya Ülken'in (İstanbul: MEB, 1945-1974; Ankara: Dost, 2004) çevirilerine de bakılmış ama alıntılar, birçok yerde, terminolojik bütünlüğü korumak amacıyla yazar tarafından yeniden çevrilmiştir.

mümkün olmasının aşamalarını ve koşullarını anlatarak tamamlanıyor olsa da, Spinoza insanı aklın rehberliğinde bir yaşam sürebilen bir varlık olması bakımından diğer tekilliklerden ayırmakta hiç de aceleci değildir. Aklın rehberliğinde yaşamaya muktedir bir tekillik biçiminin nasıl bir şey olduğunu anlamak için tüm tekilliklerin ortaya çıkış yasasının ne olduğunu anlamak gerekir ve orada insan tekilliği de bir beden (Tanrı'nın Uzam sıfatının bir tavrı) ve bir zihin (Tanrı'nın Düşünce sıfatının bir tavrı) olarak diğer tekilliklerle ilişki içinde açıklanabilir ancak. Biz bu yazıda insana özgü olanın Spinoza'da ne olduğunu anlamak için Spinoza'nın beden anlayışına odaklanacağız ve şu soruya cevap arayacağız: Bir insan bedeni için iyi ya da faydalı[2] olan nedir? Spinoza düşüncesi içinde bu sorunun cevabını aramanın metafizik, etik ve politik katmanları var elbette. Bizim hedefimiz, Spinoza'nın insan bedenine özgü karmaşıklık, bileşiklik derecesine vurgu yaparak ortaya koyduğu, "kendi dışındaki bedenleri çok çeşitli biçimlerde etkilemeye elverişli olma/yatkın olma (*aptum ad Corpora externa pluribus modis afficiendum*) ve kendi dışındaki şeyler tarafından çok çeşitli biçimlerde etkilenmeye (*plurubis modis affici*) elverişli olma"[3] olarak tanımladığı yetkinlik anlayışını ele almak ve bu anlayışın Spinozacı *conatus* kavramına bağlı temel, çatışmalı, ilişkisel varlıkta kalma stratejileriyle gerilim içinde nasıl bir yaşam önerisine dönüştüğünü açıklamak olacak. Spinoza düşüncesinde bu gerilim hattında şu sorular karşımızda duruyor: Tekil bir şeyin, bir bedenin mümkün olduğunca kendi varlıkta kalma gücünü destekleyen şeylere yakın durması, onu engelleyen ve azaltan şeylerden de uzak durması ilkesi gereği mümkün olduğunca az sayıda ve destekleyici etkilere açık olmayı araması onun için en faydalı olan şey olabilir mi? *Conatus* ilkesi sürekli olarak bu türden bir tek yönlü etkilenme biçimini aramayı ifade ediyor olabilir mi? *Conatus* ilkesini, Spinoza'da insan bedenine özgü yetkinlik ifadesi olan "çok çeşitli biçimlerde etkilenmeye ve etkilemeye yatkınlık" anlayışıyla uyumlu bir biçimde ele almak mümkün mü? Bu sorulardan hareket edeceğiz ve Spinoza düşüncesinde insanı diğer tekilliklerden ayıran şeyi aklın işleyişinden başka bir yerde bulacağız.

Önce Spinoza düşüncesinin belki de en bilinen kavramına odaklanalım: *Conatus*, varlıkta kalma çabası. *Etika*'da bu kavramın III. Kitapta ilk kez ortaya çıktığı önermeler grubuna hazırlık gibi görülebilecek 4. Önermede Spinoza

2 E IV, Tanım 1: İyi deyince, kesin bir biçimde bizim için faydalı olduğunu bildiğimiz şeyi anlıyorum.
3 EIVÖ38-39

şöyle diyor: "Dış bir neden işe karışmadıkça hiçbir şey yok edilemez". Önermenin Kanıtlamasında da Spinoza'nın açıkça belirttiği gibi, burada ortaya koyulan ana fikir şu: "Sadece şeyin kendisi ele alındığında", yani başka şeylerle ilişkisi hesaba katılmadığında, mevcut olan bir şeyin kendi kendini her zaman olumlayan bir varoluşu vardır, çünkü "mevcut herhangi bir şeyin tanımı o şeyin özünü olumlar, yadsımaz; başka bir deyişle, o şeyin özünü ortaya koyar, onu ortadan kaldırmaz"[4]. Buradan iki sonuç çıkarabiliriz. Birincisi, burada her tekil şey bir kendi kendini olumlama gücü olarak düşünülmüştür. İkincisi, bu 4. Önermenin negatif argümantasyonuyla bir nedensellik ilkesi ortaya koyulmuştur: Tüm tekil şeyler birbirlerini sürekli olarak etkiledikleri bir nedensellik ağı içinde var olurlar ve bir şeyi ortadan kaldırma gücü olan şeylerin, o şey üzerinde etkimesi ihtimali dışarıda tutulduğunda, yani o şeyin var olmasının önündeki tüm engeller bir soyutlama ile elendiğinde, o tekil şeyde göreceğimiz tek şey bir varolma gücüdür. Bu kısmın devamındaki 5. Önermede ise bu soyutlama hızlıca geride bırakılır ve tekillikler arası ilişki sorunu bir güçler çatışması olarak ifade edilir: Şeylerin biri diğerini yok edebiliyorsa bunların doğaları birbirine aykırıdır, yani aynı öznede (*subjectum*)[5] bulunmaları mümkün değildir. Burada artık konu, sonlu tavırların (yani her sıfatın çeşitlenişleri olarak sonlu tekilliklerin) birbirini belirleyen, birbirini sınırlayan şeyler olarak, Tanrı'nın sonsuz üretim gücünün sonlu ifadeleri olarak (EIÖ25ÖS) ele alınması ve birbirine aykırı güçlerin tek bir öznede aynı anda bulunamayışının açıklanmasıdır. Bu önerme bir tekil şeyi oluşturan parçalar arası güç ilişkilerinin tamamen çatışmasız ve uyumlu olmak zorunda olduğunu söylemez; daha ziyade şunun altını çizmeyi hedefler: Bir özne içinde ortak bir dengede birlikte bulunabilecek parçaların/güçlerin doğalarında mutlaka uyumlu bir yan vardır ve bu parçalar o uyumlu yanları üzerinden kurdukları ilişki içinde bir dengede buluşabilirler, bir bütünü oluşturabilirler. Bir tekilliğin parçaları içinde, diğer tüm parçaların doğasıyla mutlak olarak uyumsuz

4 E IIIÖ4 ve Kanıtlaması.

5 Spinoza "subjectum" kavramını *Etika*'da çok nadir kullanır. Bu Önerme ve Kanıtlaması dışında bir de EVA1'de yine aynı türden bir akıl yürütme içinde kullanılır bu kavram. Fransızca metinde "sujet", İngilizce'de "subject" şeklinde karşılanan bu kavramı Çiğdem Dürüşken çevirisinde de kullanıldığı haliyle "özne" olarak karşılamakta bir sakınca görmedik. Ancak şunu hatırlatmakta fayda var: Spinoza metafiziğinde bu kavram *cogito* anlamında bir özneyi ifade etmez. Özne-nesne ikiliğinin bir tarafı olarak ya da bir kişi ifadesi olarak anlaşılabilecek bir özne değildir buradaki. Spinoza metafiziğinde, bu anlamlarda düşünülen özneye yer yoktur. Burada "subjectum" karşılığı olarak kullanılan "özne" ifadesinden anlamamız gereken şey belli nitelikleri ya da parçaları kendinde bulunduran taşıyıcı bütün olarak düşünülebilir.

ve diğer tüm parçalardan daha güçlü bir öğe var ise, bu o tekilliğin sonu ve başka bir oransal düzenlenişin başlangıcı demektir. Fiili olarak var olan her tekillik, kendi içinde birbirine uyumlanmış parçaların ürettiği bir denge halidir ve bu haliyle kendisinde onu yok edecek hiçbir şey içermez. İşte bu iki hazırlık önermesini takiben 6. Önermede Spinoza ilk kez *conatus* ifadesini (fiil formunda, *conatur*) kullanır ve bir şeyi hem kendi varlığını olumlama gücü olarak hem de kendisiyle çatışma halinde olabilecek güçlere karşı direnen bir güç olarak ifade ettiği temel ilkeyi açıklar: "Tek tek her şey var olduğu sürece kendi *varlığında kalmaya çabalar*". Spinoza metafiziğinin, hatta belki de tüm Spinoza düşüncesinin bu merkezi önermesinde,[6] *Etika*'nın I. Kitabından çıkıp gelen ana metafizik hattın bir uygulaması ve genişletilmesi de vardır; bunu önermenin kanıtlamasında hızla dile getirir Spinoza: Tek tek her şey, her tekil tavır, Tanrı'yı kesin ve belirli bir biçimde ifade eden Tanrı'nın sıfatlarının etkilenişleridir[7] ve her bedensel/cisimsel tekillik, Uzam sıfatının her tavrı Tanrı'nın sonsuz üretim gücünün bir ifadesidir. Tanrı'nın sonsuz üretim gücünün sonlu tavırları olarak cisimler/bedenler,[8] varlıkta kalmak için çabalarlar ve Tanrı'nın sıfatlarının tekil çeşitlenişlerinin sonsuz çokluğu içinde birbirlerini sınırlayarak, birbirlerinin varoluşunu belirleyerek, birbirlerini etkileyerek bir nedensellik ağı içinde var olurlar.[9]

Özgül varlıkta kalma güçleri olarak cisimsel tekilliklerin birbirleriyle ilişkisi böyle bir metafizik çerçeve içinde öncelikli olarak çatışma üzerinden tanım-

6 Spinoza düşüncesinin metafizik, etik ve politik katmanlarını bir arada okumaya yönelik yorumları derinden etkilemiş olan *Individu et Communauté chez Spinoza* (Éditions de Minuit, Paris. 1969) adlı kitabının hemen ilk cümlelerinde Alexandre Matheron, Spinoza'nın tutkular teorisinin çıkış noktası olan *conatus* ilkesinin aynı zamanda Spinoza'nın politik teorisi ve ahlâk anlayışının da çıkış noktası olduğunu söylüyor.

7 EIT5: Tavır (*modus*) deyince tözün (*substantia*) etkilenişlerini (*affectiones*) anlıyorum, başka bir deyişle, başka şeyde olan ve bu başka şey aracılığıyla kavranan şeyi.
EIÖ25 Önerme Sonucu: Tikel şeyler Tanrı'nın sıfatlarının (*attributa*) etkilenişlerinden, başka bir deyişle Tanrı'yı kesin ve belirli bir biçimde ifade eden sıfatların tavırlarından başka bir şey değildirler.[...]

8 Bu sözcükleri Latince "corpus," Fransızca "corps", İngilizce "body" sözcüğüne karşılık gelecek şekilde bir kerelik birlikte veriyoruz. Bundan böyle bağlama göre "beden" ya da "cisim" sözcüklerini kullanacağız. Ancak, okur bu sözcüklerin, insan bedeni de dahil olmak üzere, kütlesi ve ağırlığı olup yer kaplayan her şeyi ya da Spinozacı deyişle uzam sıfatı altında kavranan sonlu tavırları belirtmek için kullanıldığını göz önünde bulundurmalıdır .

9 Laurent Bove'un Spinoza'da *conatus* kavramını bir tekilliğin hem kendini olumlama gücü hem de dış etkilerin yıkıcılığına karşı direnme gücü olarak metafizik ve politik seviyelerde ele aldığı kitabını (*La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, 1996) burada hatırlatalım. Bu yazı boyunca Bove'un analizlerine doğrudan gönderme yapmasak da terminolojik seviyede, özellikle *conatus*'u bir "varlıkta kalma stratejisi üretimi" olarak ele alan kullanımlarımızda bu kitabın etkisi hissedilebilir.

lanır. Tek tek her şey, kendi varoluşunu tehdit eden güçlere karşı bir direnme kuvvetidir, kendi gücü ölçüsünde kendi varoluşunda ısrar eden başka tekillikler tarafından sınırlanmıştır[10] ve nihayetinde her tekil şey kendinden daha güçlü bir diğer tekillik ya da tekillikler tarafından yok edilir.[11] *Etika*'da her tekil şeyin kendine özgü bir güç, bir varlıkta kalma gücü olarak, bir kendi kendini olumlama gücü olarak ele alınışını belirleyen soyutlama, yani tekil şeyi onu sınırlayan diğer şeylerden tamamen ayırarak düşünme biçimi Spinoza için sadece metodolojik bir adımdır elbette. Zira Spinoza düşüncesi içinde tüm tekilliklerin her zaman diğer tekillikler içinde ele alınmak zorunda olduğu hep akılda tutulmalı ve *Etika*'nın asli dokusunu oluşturan, EIIÖ4'ten itibaren altı açıkça çizilen nedensellik ilkesinin belirleyici etkisi hep hissedilmelidir.[12] Zira *conatus* önermesini hemen takip eden Önerme 7'de de Spinoza bize şunu söylüyor: Her tekil şeyin varlıkta kalmak için sarf ettiği çaba, o şeyin fiili özünden başka bir şey değildir; ve bu fiili özün etkinliği her zaman başka şeylerle beraber dahil olduğu nedensellik ilişkileri içinde açığa çıkar. İnsan bedeni de bu nedensellik ilişkilerinin ötesinde konumlanan bir tekillik biçimi değildir. O da tüm bu etkileme-etkilenme, birbirini sınırlama ilişkilerine tabi bir bedendir. Tüm tekillikler gibi insan bedeni de kendi dışındaki şeyler tarafından etkilenir ve kendi dışındaki şeyleri etkiler. Zira Spinoza'nın *Etika*'nın I. Bölümünü kapatırken[13] söylediği gibi, var olan her şey, başka şeylerden etkilendiği haliyle kendi doğasının sonuçlarını üretir; var olan ve kendi dışında hiçbir etki yaratmayan (dolayısıyla kendi dışındakiler tarafından etkilenmeyen) hiçbir şey yoktur. İnsan da tüm diğer tekillikler gibi kendinden daha güçlü şeyler tarafından yok edilme tehlikesiyle karşı karşıya olduğu bir ilişkiler ağı içinde var olur ve insanın varoluşta kalma kuvveti sınırlıdır; dış nedenlerin gücüyse onu sonsuzca aşar.[14] Ayrıca insanın sadece kendi doğasından çıkıp gelen değişimler ile yaşaması da mümkün değildir, her zaman dış nedenlerin onda oluşturacağı değişimlere açıktır varoluşu[15] ve "her bir kişi kendisi için faydalı

10 Spinoza'daki fizik teorinin içeriğine dair kapsamlı bir analiz için Alexandre Matheron'un şu metnine bakılabilir: "Physique et ontologie chez Spinoza : l'énigmatique réponse à Tschirnhaus", *Cahiers Spinoza*, S. 6, s. 83-109.

11 EIVA1: Doğada hiçbir tekil şey yoktur ki ondan daha güçlü ve kuvvetli bir başka şey olmasın. Herhangi bir şey göz önüne alındığında, onu yok edecek daha güçlü bir şey de vardır.

12 Özellikle *Etika*'nın İkinci Bölümü içindeki Yardımcı önermelerden, 3. Yardımcı Önermenin Önerme Sonucuna bakılabilir.

13 EIÖ36.

14 EIVÖ3.

15 EIVÖ4.

olanı ne kadar aramaya, yani kendi varlığını korumaya ne kadar çabalarsa ve buna ne kadar gücü olursa, o kadar erdemle[16] donanır; buna karşılık, her bir kişi, kendisi için faydalı olanı, yani kendi varlığını korumayı ihmal ettiği ölçüde güçsüzdür."[17] Demek ki kendi varlığını sürdürme çabası, kendisi için yararlı olanı aramak ile beraber düşünülmelidir. Peki nedir insan bedeni için faydalı olan?

Etika'nın III. Bölümünde Spinoza'nın etik/metafizik düşüncesinde insanın, tekillikler içinde bir tekillik olarak *şu ya da bu* insanın, yani *bizim* bireysel yaşamımızı bir karşılaşmalar çokluğu içinde nasıl koruyacağımıza, nasıl destekleyeceğimize dair belirgin bir strateji ile karşılaşırız. Her tekil şey –insan da dahil olmak üzere- mümkün olduğunca kendi varlıkta kalma gücünü destekleyen şeyler tarafından etkilenmeyi ister ve kendi varlıkta kalma gücünü azaltan, engelleyen şeylerden de uzak durmayı (hatta onları yok etmeyi) arzular.[18] *Conatus* kavramının *Etika*'da ortaya çıkışını hemen takip eden ve her türden tekillik için geçerli olan temel ilişkisel strateji budur. Peki bu stratejinin ana hattını oluşturan ifadeyi, yani "varlıkta kalma gücünün desteklenmesi ya da engellenmesi" ifadesini nasıl anlayalım?

Bedenler arası her karşılaşma, bu karşılaşmanın tarafları üzerinde bir etki yaratır ve her karşılaşmada bu bedenlerin karakteristik yapılarında, yani bedeni oluşturan cisimler arası ilişkileri yansıtan belli bir bileşim halinde az ya da çok bir yeniden düzenleniş olur. Uzamsal bir tekillik, bir beden söz konusu olduğunda "varlıkta kalma gücünün desteklendiği" karşılaşmalar o tekilliğin "eyleme gücünü artıran" karşılaşmalar olarak ifade edilir, "varlıkta kalma gücünü engelleyen, azaltan" karşılaşmalar ise o bedenin "eyleme gücünü azaltan" karşılaşmalardır. "Eyleme gücü" (*potentia agendi*) artışından ya da azalışından söz ettiği yerlerde Spinoza hep Uzam sıfatının tavırları üzerine akıl yürütmektedir. Şu ya da bu beden için *iyi (faydalı) bir karşılaşma*, o bedenin varlıkta kalma gücünü destekleyen, yani onun "eyleme gücünü" artıran bir

16 Burada Spinoza'daki *erdem* (*virtus*) ve *güç* (*potentia*) eşitliğini hatırlayalım. E IVT8'de şöyle diyor Spinoza: "Erdem ve güç deyince aynı şeyi anlıyorum, yani (III. Bölümün 7. Önermesine göre) erdem insana atfedildiğinde, yalnızca kendi doğasının yasalarıyla kavranabilen sonuçlar üretme gücü olması bakımından insanın özü ya da doğasıdır."

17 EIVÖ20.

18 Bu temel ilke *Etika*'nın III. Bölümünde Önerme 28'de açıkça söylenir: Hepimiz bizde sevinç yarattığını düşündüğümüz şeylerin var olması için çabalarız ve onlara yakın olmaya çalışırız ve bizde keder yarattığını düşündüğümüz şeylerden de uzak dururuz ya da onları yok etmeye çabalarız. Ayrıca zihin-beden denkliği uyarınca aynı ilkenin ifade edilişi için de bkz. EIIIÖ11-12-23.

yeniden düzenlenişe yol açar.[19] Spinoza'nın sevinç, neşe[20] dediği şey tam da budur: Bir bedenin, kendisi dışındaki bir şey tarafından etkilendiğinde, yani bir karşılaşma dolayısıyla, eyleme gücünün (*potentia agendi*) artması ve bu artışın o bedenin zihnindeki karşılığı, dolayısıyla zihnin Düşünme gücünde (*potentia cogitandi*) de bir artışın ifadesi. Keder[21] de bunun tam tersidir; yani bedenin

19 Spinoza metafiziğine özgü zihin-beden birliği uyarınca tüm bedensel yeniden düzenlenişlerin zihinsel bir dengi olduğunu burada hemen vurgulayalım. *Etika*'nın özellikle II. Bölümü Spinoza'nın zihin-beden birliği fikrini temellendirip, ayrıntılandırdığı yerdir. Zihnin doğası ve gücü üzerine fikirlerini ortaya koyduğu bu kısma bedenin ne olduğunu anlatarak başlayan Spinoza, II. Bölümde hem tekil cisimlerin hem de bu tekil cisimlerin upuygun fikirleri olarak anlaşılması gereken tekil zihinlerin ne türden bir birlik ilişkisi içinde olduklarını ortaya koyar. Bu yazının konusu olan, bir bedensel tekillik biçimi olarak *şu ya da bu* insana özgü yetkinlik anlayışını düşünürken de II. Bölümün sunduğu zihin-beden birliği fikrinin her beden için olduğu gibi insan için de aynı şekilde geçerli olduğunu aklımızda tutmamız gerekiyor elbette. Ve analizimizin bu noktasında *Etika*'nın III. Bölümündeki 28. Önerme'nin Kanıtlamasında ortaya koyulan fikrin altını da çizelim: Bir zihnin düşünme gücü, çabası o zihnin nesnesi olan bedenin eyleme gücüne, çabasına denktir ve eşzamanlıdır. Bedenimizin eyleme gücünü artıran ya da azaltan şeylerin fikri de zihnimizin düşünme gücünü artırır ya da azaltır (EIIIÖ11) Spinoza düşüncesini, filozofun kendisinin hiç kullanmadığı bir "zihin-beden paralelizmi" ifadesine hapsetmektense burada söz edilen zihin-beden gücü denkliğine odaklanmak çok daha anlamlı ve meşru görünüyor bize. Ve her tekilliği bir zihin-beden birliği olarak anlamak, bedensel düzenlenişlerin neden olduğu eyleme gücündeki artış ya da azalışlara denk bir artışın ya da azalışın o bedenin zihninin düşünme gücündeki eş bir artış ya da azalışla beraber düşünülmesi gerektiğini söylemek önemli. Spinoza'da her sıfatın kendi bağımsız (cisimler cisimlerle, fikirler fikirlerle sınırlanır, fikirler cisimleri harekete geçirmez ya da tersi) ve ezeli-ebedi varoluşu fikri uyarınca zihinsel işleyişi ve bedensel işleyişi sadece bir mütekabiliyet ilişkisi içinde düşünmektense, bir güç denkliği esasına bağlı olarak düşünmek çok daha verimli bir yorumlamayı mümkün kılıyor. (Bu tartışmayla ilgili ayrıntılı bir analiz için bkz. Chantal Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit*. *Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris:2004, PUF, s. 9-16) E II, Önerme 7'nin sunduğu temel ilkeyi de, yani "cisimlerin düzen ve zincirlenişi ile fikirlerin düzen ve zincirlenişi bir ve aynıdır" ilkesinin de yine bu güç denkliği esasına ters düşen değil, onu destekleyen bir yorumunu yapmanın da mümkün olduğu kanaatindeyiz. Ancak bu başka ve uzun bir tartışmanın konusu. Burada, analizimizin bu noktasında şimdilik sadece şu fikrin altını tekrar çizmiş olalım: Spinoza düşüncesinde Düşünce sıfatı için düşünmek, düşünme etkinliği ne ise Uzam sıfatı içinde de eylemek odur; düşünmek zihnin etkinliği, eylemek bedenin etkinliğidir. Bu şekilde düşünmek, zihnin/ruhun basit ve soyut bir güç bedeninse karmaşık bir bileşik olduğunu söyleyen bir zihin/ruh-beden karşıtlığı kurmanın ötesine geçmeyi de mümkün kılar elbette.

20 EIII Duyguların Tanımları içinde Tanım 2: "Sevinç (*Lætitia*) insanın daha düşük bir yetkinlikten daha yüksek bir yetkinliğe geçişidir." Ayrıca EIIIÖ11'in Not'undaki şu bölümü de hatırlayalım: "Görüyoruz ki, zihnimiz büyük değişikliklere maruz kalabilir (*pati*) ve bazen daha yüksek bir yetkinliğe bazen daha düşük bir yetkinliğe geçebilir, işte bu tutkular (*passiones*) bize *sevinç* ve *keder* duygularını açıklar. Bundan sonra *Sevinç* dediğimde, Zihnin daha yüksek bir yetkinliğe geçişindeki tutkuyu anlayacağım, *Keder* dediğimde de zihnin daha düşük bir yetkinliğe geçişindeki tutkuyu anlayacağım. [...] Bu arada *arzunun* (*cupiditas*) ne anlama geldiğini de bu Bölümün 9. Önermesine düştüğüm Notta açıklamıştım; işte bu üç duygudan daha temel bir başka duygu bilmiyorum. Zaten bundan sonraki açıklamalarımda bütün öteki duyguların bu üç duygudan türediğini de göstereceğim [...]"

21 EIII Duyguların Tanımları içinde Tanım 3: Keder (*Tristitia*) insanın daha yüksek bir yetkinlikten daha düşük bir yetkinliğe geçişidir.

eyleme gücünde bir düşüş ve bu düşüşün zihinsel ifadesi, dolayısıyla zihnin Düşünme gücünde de bir düşüşün ifadesi. Spinoza'nın duygular teorisi bağlamında sevinç ve kederi böyle tanımladığımızda, bir tekil şeyi bir cisim olması bakımından ele aldığımızda sevinçli karşılaşmalar bir bedenin olduğundan *daha yetkin* bir duruma geçişini, kederli karşılaşmalar ise bedenin *yetkinlik derecesinde bir düşüşü* ifade ediyor. *Etika*'nın IV. Bölümünün Önsöz'ünde de şöyle diyor Spinoza:

> Bir insanın daha yetkin bir durumdan daha az yetkin bir duruma ya da daha az yetkin bir durumdan daha yetkin bir duruma geçtiğini söylediğimde, o insanın bir öz ya da biçimden başka bir öz ya da biçime geçmesini kastetmiyorum. Sözgelimi bir at böceğe dönüşse de yıkıma uğrar, insana dönüşse de ; ben burada sadece, kendi doğasından kaynaklandığı şekliyle insanın eyleme gücünün arttığını ya da azaldığını kavrayabildiğimizi söylemeye çalışıyorum.

Spinoza burada şu fikrin altını çiziyor: Bir bedenin olduğu durumdan daha yetkin ya da daha az yetkin duruma geçişi, kendine özgü temel bir karakteristiği koruyarak deneyimlediği bir şeydir. Basit bir bedenin kendinden daha karmaşık bir bedene "dönüşmesi", yani bir yeniden *düzenlenişten* ziyade radikal bir değişim geçirmesi –eğer böyle bir şey mümkün olabilirse– bir yetkinleşme değil bir yıkımdır. Atın at olmaktan çıkıp insana dönüşmesi bir yetkinleşme değil, at tekilliğinin dağılması, yok olmasıdır. Gerçi Spinoza bu türden radikal değişimlerin mümkün olup olmadığıyla pek ilgilenmez; onun düşüncesi, fiili olarak var olan uzamsal tekilliklerin kuruluşu ve dağılışıyla, bu tekilliklerin varoluşları boyunca deneyimledikleri güç artışları ve azalışlarıyla ilgilidir. Varlıkta kalma çabası da her tekilliğin mümkün olduğunca yetkinlik artışı deneyimlediği etkilenişleri çoğaltmaya çabalaması, düşüşe sebep olanlardan kaçınmaya çabalamasıdır genel hatlarıyla. Evet ama "olduğundan daha çok ya da daha az yetkin hale geçmek" tam olarak ne demektir? Şimdiye kadar söylediklerimizden bunun "bedenin eyleme gücünde artış ya da azalış" olarak da ifade edildiğini gördük; ama bu formülasyonu daha iyi anlamak için biraz ilerlememiz gerekiyor. Bunun için önce Spinoza'nın bir bedenin kendi karakteristik yapısını, sadece bedene özgü olan uzamsal doğasını ifade ederken kullandığı kavrama bakalım: Birey.

Cisimlerin sürekli karşılaşmaları, bileşmeleri ya da dağılmalarıyla açıklanan ilişkisel, maddi ağ, Spinoza'nın "Tanrı *ya da* Doğa" dediği tek tözün,

ezeli-ebedi bir üretim gücünün bizim deneyimleyebildiğimiz iki Sıfatından birinin, Uzam'ın açılımıdır. Spinoza'ya göre bu maddi ağ sürekli olarak oluşan ve dağılan bileşik cisimlerin alanıdır. Her biri "çokluğun birliği" olan uzamsal tekillikleri açıklarken Spinoza "birey" kavramını kullanır, Doğa'nın sürekli olarak bireyler ürettiğini söyler ve *Etika*'da ortaya koyduğu son derece yalın fizik teorisine[22] dayanarak "birey"i şöyle açıklar:[23]

> *Birbiriyle aynı ya da farklı büyüklükte birkaç cisim başka cisimlerin zorlamasıyla birbirilerinin üstüne binerse ya da birbirleriyle aynı ya da farklı hızlarda hareket halindeyken hareketlerini birbirlerine sabit bir biçimde iletirlerse, bu cisimlerin birbirleriyle birleştiklerini ve hepsinin birlikte bir cisim ya da cisimlerin bu birlikteliğiyle diğer cisimlerden ayırt edilen bir birey oluşturduklarını söyleriz.*

Demek ki Spinoza'nın "birey"den anladığı şey, ortak bir hareket-durağanlık oranında bir araya gelen cisimler çokluğunun bir bileşik oluşturarak, diğer tüm şeylerden ayrı, karakteristik bir bütünlük kurarak var olmasından başka bir şey değil. Bir birey olduğunu söylediğimiz her cisimsel tekilliğin kendine özgü doğasını ifade eden şey ise bu yalın fizik anlayışından çıkıp gelen bir hareket-durağanlık oranı ve bu oranın sürdürülmesine yönelik, o şeyi o şey yapan bileşiğin var olduğu haliyle sürmesine yönelik bir çaba, bir varlıkta kalma gücü, *conatus*[24]. O halde bir bedenin varlıkta kalma ısrarı, çabası, bir

22 *Etika*'nın II. Bölümünde yer alan Yardımcı Önermelerin içeriğini kastediyoruz burada. *Etika*'nın bu kısmına Fransızca'daki ikincil Spinoza literatüründe sık sık "*Etika*'daki küçük fizik" ("petit physique de *l'Éthique*") olarak gönderme yapılır.

23 *Etika*'nın II. Bölümünün, 13. Önermesini takip eden 3. Yardımcı Önermenin devamındaki 3. Aksiyom'un başındaki Tanım. *Etika*'nın II. Bölümünün Önerme 13'ü, Spinoza'nın zihin-beden birliğine dair düşüncesini ortaya koyduğu bölümün ilk dönüm noktasıdır. 13. Önerme'de Spinoza "İnsan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir; yani fiili olarak varolan belli bir yer kaplama tavrıdır, başka bir şey de değildir." dedikten sonra "bir beden/cisim nedir?" sorusuna cevap veren yalın bir hareket-durağanlık fiziğini ortaya koyduğu Yardımcı Önermeleri ve Aksiyomları sıralar ve bunların arkasına da insan bedeni ile ilgili altı tane Önkabul ekler.

24 EIIIÖ57 Kanıtlamasına ve EIV29 Kanıtlamasına özellikle bakılabilir. Spinoza *conatus* anlayışını ortaya koyarken her tekil şeyin özünü güç olarak da ifade etmiş oluyor : varlıkta kalma çabası, gücü. Spinoza düşüncesi içinde *conatus*, Tanrı'nın bizim deneyimleyebildiğimiz her iki sıfatı altında da ifade edilebilir elbette. Bu varlıkta kalma çabası, gücü, sadece zihne referansla düşünüldüğünde irade, istenç (*voluntas*) olarak adlandırılır ; ama aynı anda hem zihne hem bedene referansla düşünüldüğünde iştah (*appetitus*) olarak adlandırılır, ki bu *iştah* insanın özünden başka bir şey değildir ; yani doğası gereği varlıkta kalmasını destekleyen şeyleri zorunlu olarak istemeye yatkın insanın özüdür bu. İştah (*appetitus*) ve arzu (*cupiditas*) arasındaki ilişki ise şöyle düşünülür Spinoza düşüncesinde : arzu, özellikle insana atfedildiğinde, bilincinde olunan iştahtır; yani kendisine dair bir farkındalığa sahip olduğumuz iştaha arzu der Spinoza

beden olarak tamamen aynı kalma ısrarından ve her türden değişime direnmekten ziyade, o bedene, bireyliğe özgü bir oranı, etrafında bulunan diğer bireylikleri etkileyerek ve onlar tarafından etkilenerek koruma çabasını ifade ediyor. Yani *conatus* değişime ve yeniden düzenlenişe karşı mutlak bir ataleti[25] değil, değişime, dönüşüme hep açık olan bir tekilliğin kendi fiili özünü belirleyen bedensel oranı koruma çabasını ifade ediyor Spinoza'da. Zaten *Etika*'nın ikinci bölümündeki yalın fizik teorisinin bize öğrettiği önemli şey de şu : Bir bedenin parçaları azalıp artabilir,[26] büyüyüp küçülebilir[27] ama var olan parçalar arasında aynı hareket-durağanlık oranı korunduğu sürece hâlâ aynı bireyin var olduğunu söylemeye devam edebiliriz. Böyle düşündüğümüzde, Spinoza'da insan bedeni de dahil olmak üzere, her türden bireyliğin kendine özgü işleyişini belirleyen varlıkta kalma gücünü, *conatus*'u, aslında bireyi kuran parçalarda değişiklikler, yenilenmeler, eklenmeler ya da eksilmeler olsa bile sürdürülen, o tekilliğe özgü bir fiziksel oran ve onunla belirlenen bir varoluş stratejisi gibi düşünülebiliriz. Tam da bu bakımdan, her bireyin kendine özgü karakteristik yapısını belirleyen şey cisimsel parçaların kendilerinden çok bu parçalar arasında kurulan ve sürdürülen ilişki biçimi ve bu özgün ilişkiden doğan etkileme/etkilenme stratejileridir diyebiliriz.[28] Demek ki *conatus* hiç bir şeyden etkilenmemek ya da mümkün olduğunca az şeyden etkilenmek gibi anlaşılabilecek bir ataleti değil, sürekli bir "etkiler alma ve etkileme" ağı içinde zorunlu olarak var olurken belli bir oranı korumakla ilgili bir çabayı

(bkz. EIIIÖ9 Notu). O halde bunları düşünerek Spinoza'nın istenç ve *conatus*'u sıkı sıkıya bağladığını görebiliriz ; ancak burada istenç, irade artık Kartezyen anlamından tamamen kopmuştur.

25 Atalet ilkesi XVII. Yüzyıl fiziğinin temelinde duruyordu. Descartes gibi Spinoza da bu fizik yasasının uygulama ve kanıtlamalarını kendi felsefi sistemi içinde ele aldı. Spinoza *Descartes Felsefesinin İlkeleri*'nde zımni olarak atalet yasasının Kartezyen kanıtlamalarına bir eleştiri getirdi. Spinoza'nın *conatus* ilkesini ele alırken bu geri planı da akılda tutmakta fayda var. Bu konuyla ilgili olarak şu makaleye bakılabilir: Épaminondas Vamboulis, "Le principe d'inertie et le *conatus* du corps", Astérion, No.3, Septembre 2005.

26 *Etika* II, Yardımcı Önerme 4: "Birkaç cisimden bileşik olan bir cisimden, yani bir bireyden birkaç cisim ayrılsa ve aynı zamanda bu ayrılanların yerini aynı sayıda ve aynı doğada başka cisimler alsa, bu bileşik cisim, formunda hiçbir değişiklik olmadan önceki doğasını aynen korur."

27 *Etika* II, Yardımcı Önerme 6: "Bir bireyi oluşturan parçalar, birbirleriyle olan hareket ve durağanlık derecelerini önceki gibi korumaları kaydıyla, daha büyüyebiliyor ya da daha küçülebiliyorsa, o birey formunda hiç bir değişiklik olmadan önceki doğası nı aynen koruyacaktır."

28 Özellikle organik tekilliklerin Spinoza'nın birey anlayışı çerçevesinde açıklanışı için, biyolojik olgular üzerine varoluşsal ve fenomenolojik bir analiz yapan, felsefi bir biyoloji üzerine önemli eserleri olan Hans Jonas'ın şu metnine bakılabilir: "Spinoza and the Theory of Organism", *Journal of the History of Philosophy*, C. 3, 1965.

ifade ediyor. Böyle düşündüğümüzde, *conatus* ilkesini basitçe *sürekli olarak* sevinçli karşılaşmaları aramak olarak ele almaktan da uzaklaşmaya başlıyoruz. Yani eyleme gücümüzü artıran, destekleyen karşılaşmaları aramak, düşüren karşılaşmalardan kaçınmak fikrinden tamamen uzaklaşmasak da, bu fikrin daha incelikli bir ifadesine doğru ilerlemeye başlıyoruz. Zira yalnızca bize iyi gelen karşılaşmalar deneyimleyerek var olmanın mümkün olduğunu düşünmek Spinozacı ilişkisel, varoluşsal gerçekçilikle pek de uyumlu görünmüyor. Spinoza düşüncesinin yalnızca böyle bir tek yönlü arayışı teorize eden bir düşünce olarak ele alınmasından uzaklaştığımız ölçüde Spinoza'nın bireyler arası ilişkilere dair özgün gerçekçiliğini ortaya koyduğu, etkileme-etkilenme ilişkilerinin çeşitlendiği alana girebileceğiz. Bu özgünlük ortaya çıktıkça, insan bedeni söz konusu olduğunda Spinozacı *conatus*'lar arası ilişkinin de basit bir hayatta kalma savaşından çok daha karmaşık bir yaşamsal işleyişe ve duygusal, etkilenimsel çeşitlenişe ve etkilere açık olmaya yatkınlıkla derinleşen bir anlayışa odaklandığını söyleyebileceğiz. "İnsan bedeni için iyi ve faydalı olan nedir?" sorusuna bir cevap vermek de bu bağlamda mümkün olacak ve orada Spinoza'nın bir bedenin "yetkinlik artışı ya da azalışı"ndan anladığı şeyi biraz daha iyi kavrayabileceğiz.

Spinoza *Etika*'nın II. Bölümünde insan bedeninin ne olduğunu yalın bir parça-bütün fiziğiyle açıkladığı Önkabuller'de insan bedeninin birbirinden farklı doğada pek çok bireyden oluştuğunu (Önkabul I), bu bireylerden bazılarının sıvı bazılarının katı, bazılarınınsa yumuşak olduğunu (Önkabul II) ve hem bu parçaların tek tek her birinin, hem de oluşturdukları birey olan insan bedeninin dış cisimler tarafından çok çeşitli biçimlerde etkilendiğini (Önkabul III) söylüyor. Önkabullerin sonuncusuna geldiğinde de insan bedeninin kendi dışındaki bedenleri çok çeşitli biçimlerde hareket ettirmeye ve düzenlemeye muktedir olduğunu (Önkabul VI) ifade ediyor. Bu Önkabullerde Spinoza'nın bir bedenin etkinliğini tamamen fiziksel çerçevede, hareket ettirme ve hareket ettirilme, birbiri üzerinde baskı yapma, iz bırakma biçimlerinde ele aldığını görüyoruz. Bu Önkabullerin desteklediği bir diğer temel akıl yürütme de şu: Bir birey ne kadar çok çeşitli bireysel parçadan oluşuyorsa, ne kadar bileşikse, karmaşıksa, o kadar çok çeşitli biçimlerde etkilenmeye ve etki yaratmaya yatkındır, muktedirdir. Önkabullerden hemen önceki son Yardımcı Önermenin Notu bu akıl yürütmeyi temellendirir. Orada Spinoza bileşik bireylerin kendi doğalarını koruma kabiliyetinin, basit (daha az bileşik ya da tek bir basit öğeden oluşan) bireylere göre çok daha yüksek olduğunu ifade eder; çok çeşitli

biçimlerde etkilenmeye ve çok çeşitli etkiler yaratmaya muktedir olmanın, bireyin kendi özgün doğasını korumasına yönelik bir avantajı olduğunu ortaya koyar. Tüm bu Önkabullerin işleyişi de aslında onları önceleyen Önerme 13'ün Notunda, Spinoza'nın zihin-beden birliği fikrini iyice açıkladığı yerde, yani zihnin bir bedenin Tanrı'daki upuygun fikri olduğunu açıkladığı Önermeler silsilesinin dönüm noktasında bir sonuca bağlanır. Söz konusu notta bir zihnin diğerinden daha yetkin olmasını nasıl anlayabileceğimizi açıkladığı yerde şöyle diyor Spinoza:

> [...] Bununla beraber, fikirlerin de tıpkı nesneleri gibi kendi aralarında farklılıklar arz ettiğini ve birinin diğerinden üstün olduğunu ve daha çok gerçeklik içerdiğini, bunun da birinin nesnesinin diğerinin nesnesinden daha üstün olması ve daha çok gerçeklik içermesi ölçüsünde olduğunu da inkâr edemeyiz. Ve bu nedenle, insan zihninin diğerlerinden ne açıdan farklı olduğunu ve diğerlerinden neden daha üstün olduğunu belirlememiz için, daha önce dediğimiz gibi, onun nesnesinin, yani insan bedeninin doğasını bilmemiz gerekir. Bunu burada açıklamam mümkün değil, zaten kanıtlamak istediğim şeyler için böyle bir açıklamaya da gerek yok. Ama yine de genel olarak söyleyecek olursam, bir beden aynı anda *pek çok şekilde eylemeye ya da maruz kalmaya* (*plura simul agendum, vel patiendum*), öbürlerine kıyasla, ne kadar yatkınsa, onun zihni de, öbürlerine kıyasla, *aynı anda pek çok şeyi algılamaya* (*plura simul percipiendum*) o kadar yatkın olur; ayrıca, *bir bedenin edimleri ne kadar kendine bağlıysa ve eylemde bulunurken kendine ne kadar az beden eşlik ediyorsa, zihni de seçik olarak anlamaya o kadar yatkın olur* diyebilirim.[29]

29 Metindeki italik vurgular bize ait. Spinoza'da *Etika*'nın II. Bölümünün bu Notunda –yani *Etika*'nın bu oldukça erken aşamasında– "aynı anda pek çok şekilde eylemeye ya da maruz kalmaya yatkınlık/elverişlilik" (*aptius est ad plura simul agendum vel patiendum*) ifadesi içindeki "aktif olarak eylemek" (*agendum*) ve "maruz kalmak" (*patiendum*) ikilisi bir karşıtlık içinde çok genel bir anlamda kullanılıyor. *Etika*'da daha sonra E III'te Tanım 2'de ise tamamen bizden kaynaklanan ve bizim doğamızdan hareketle açık seçik anlaşılabilir olan etkinliğin aktif, sadece kısmi nedeni olduğumuz etkinliğin pasif oluğumuz eylem olduğunu açıklayacak ve bu kavramlara daha *teknik* anlamlarına kavuşacak. EIIÖ13'ün Notunda bu kavramlar henüz bu teknik anlamlarına kavuşmuş değil ve pek çok yorumcu da bu kanaati paylaşıyor (Bir örnek için bkz. Pascal Sévérac, "Le devenir actif du corps affectif", Astérion, S. 3, 2005). Özellikle "maruz kalma" ifadesi burada henüz bedenin pasifliği vurgusuna da kavuşmuş değil bu aşamada. Yani burada "maruz kalma", başka bir şey tarafından belirlenmiş olması bakımından kendi eyleminin upuygun nedeni olmama anlamında kullanılmış değil,; daha ziyade "başka bir beden tarafından etkilenmiş olma"nın bir ifadesi olarak kullanılıyor. Zaten *Etika*'nın ilerleyen bölümlerinde yetkinlik/gerçeklik derecesi konusuyla bağlantılı olarak bu kavram ikilisi tekrar hiç kullanılmıyor ve yerini tamamen "etkilemeye ve etkilenmeye yatkınlık" ifadesine bırakıyor.

Spinoza E II Önerme 13'te ve onu takip eden Not, Aksiyomlar, Yardımcı Önermeler ve Önkabullerde şu fikri iyice yerleştirir metafiziğine: Bir beden ne kadar çok parçadan oluşuyorsa, ne kadar karmaşıksa o kadar çok çeşitli biçimde, aynı anda, kendi dışındaki şeyleri etkilemeye ve kendi dışındaki şeyler tarafından etkilenmeye muktedirdir, yatkındır; bu bedensel bileşiklik arttıkça etkileme-etkilenme çeşitliliğinin artışı da bir yetkinlik/gerçeklik derecesi[30] artışını ifade eder, çünkü etkileme-etkilenme çeşitliliğinin çokluğu, varlıkta kalma stratejilerinin daha gelişmiş olmasını mümkün kılar. Çok çeşitli bireylerden oluşan bir bedenin dış etkileri alması ve o etkilere karşı kendi bedeninde başlattığı dejenerasyon ve rejenerasyon işlemleri yalın bir cisme oranla çok daha karmaşıktır ve çeşitlidir.[31] Bu noktayı iyi anlamak için bir örnekle düşünelim: Basit cisimler kuvvetli dış etkileri şoklar halinde deneyimler, bileşik cisimler ise karmaşıklıkları ölçüsünde çeşitlenen dejenerasyon/rejenerasyon işlemleri gerçekleştirerek güçlü dış etkilere karşı daha gelişmiş tepkiler üreterek kendi varlıkta kalma biçimlerini sürdürürler. Bir çekiçle bir kireç taşına vurduğumuzu düşünelim, çekicin sert ve ağır yapısı, son derece basit bir bileşik olan kireç taşını paramparça edecektir, parçalar artık tamamen ayrı daha küçük cisimler olarak dağılıp kalacaktır; bu karşılaşmanın kireç taşındaki etkisi sadece bu dağılmadır. Şimdi aynı çekiçle aynı kuvveti uygulayacak şekilde bir insanın koluna vurduğumuzu düşünelim. Bu darbeyi alan insanın bedeninde neler olup biter ? Sadece fiziksel işleyişe odaklandığımızda göreceğimiz şey şunlar olabilir : Kemikte bir kırık, damarlarda çatlama kanama, üst dokularda ve kaslarda yırtılma gibi hasarlar ; yani ciddi bir yaralanma, dejenerasyon. Ancak bu ciddi yaralanma oluştuğu anda başlayan bir rejenerasyon da söz konusudur. Açık yaraların kapanması için hızla pıhtılaşan kan, hiç müda-

30 EIIT5 : "Gerçeklik ve yetkinlik deyince aynı şeyi anlıyorum."
Aynı denkliği E IV'te Önsözün son kısmında da dile getiriyor Spinoza: "[...]Sonuçta yetkinlik dediğimde genel olarak, söylemiş olduğum gibi, gerçekliği, yani var olması ve işlemesi [etkiler üretmesi] bakımından, süresini hesaba katmaksızın, her tekil şeyin özünü anlayacağım. Çünkü hiçbir şeye varoluşta daha uzun kaldığı için daha yetkin denemez.[...]" Spinoza düşüncesindeki bu gerçeklik-yetkinlik denkliğine ve bu denkliğin açılımlarına dair kapsamlı analizler için Charles Ramond'un *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza* (Paris: PUF, 1995) adlı kitabı içindeki "Degrés de réalité et degrés de perfection dans l'*Éthique*" başlıklı bölüme (s. 49-102) bakılabilir.

31 Burada E IIÖ13Ün devamındaki 7. Yardımcı Önerme'nin Önerme Sonucu'ndaki şu kısmı da hatırlayalım : "[…] Şimdi bakışımızı farklı doğalara sahip birkaç bireyden oluşan başka bir birey üzerine çevirsek, bu tür bir bireyin de çok daha farklı şekillerde etki aldığı halde doğasını aynen koruduğunu görürüz. Çünkü bu bireyin her parçası birçok cisimden meydana gelmiş olduğundan (bir önceki Yardımcı Önerme gereği) doğası hiç değişmeden her parçasını kâh daha yavaş kâh daha hızlı hareket ettirebilir ve böylece hareketini daha hızlı ya da daha yavaş şekilde diğerlerine iletebilir."

hale edilmese bile kırıldığı yerden kemiğin yeniden kaynamaya başlaması gibi çeşit çeşit işlemin bedenin aldığı büyük etkiyi telafi etmek üzere hızla başladığını görürüz. Kireç taşının başka cisimlerle karşılaşmalar boyunca etkilenme biçimleri çok çeşitli değildir, ya dağılır ya çatlar ya da hafif bir güç uygulandığında büyük oranda olduğu gibi kalır. İnsan bedeni gibi karmaşık bir beden ise çok çeşitli etkilere çok çeşitli mekanizmalarını devreye sokarak varlıkta kalmaya devam eder. Aldığı etkinin onda yarattığı izler, bozulmalar ve yeniden düzenlenmeler çok katmanlıdır; kendine özgü düzeni sürdürmek için birden fazla işlem gerçekleştirir. Yani maruz kaldığı etki karşısında kendi varlığını sürdürmek için gösterdiği çaba çok katmanlı ve çeşitli bedensel işlemler içerir. Aynı karşılaşmada, insan kolu ile çekicin çarpışmasında, insan kolunun çekiç üzerinde yarattığı etki minimaldir, çekicin yapısında önemli bir değişikliğe neden olmaz insan bedeni, sadece ona direnen ve o fiziksel çarpışmada çekicin çarpmasını geri iten bir etki yaratmıştır. Bu örnekte, insan bedeninin kendine özgü yapısını belirgin biçimde anlamamızı sağlayan şey bedenin kendisi dışındaki şey üzerinde yarattığı etkiden ziyade aldığı etkiye direnme, onu telafi etme biçimindeki karmaşıklıktır. Çok farklı etkilere karşı çok çeşitli ve karmaşık direnç mekanizmaları geliştirebilen bir beden, varlıkta kaldığı sürece hem kendine dair hem de onu etkileyen şeylere dair çok daha açık bir algılamaya elverişli bir zihnin nesnesidir.

Bileşiklik, etkileme-etkilenme çeşitliliği, yetkinlik/gerçeklik derecesi arasındaki bu doğru orantılı ilişkiye, özellikle EIIÖ13'ün Notundan az önce alıntıladığımız kısma odaklanarak baktığımızda kat etmemiz gereken ve doğrusu birbiriyle çelişiyor gibi görünen iki düşünsel uğrak bulunuyor. İlki şu: Spinoza çok daha bileşik, karmaşık bedenlerin yetkinliğini hem etkileme hem de etkilenme biçimlerindeki çeşitlilikle ifade ediyor ve böylece çok çeşitli biçimlerde etkilere neden olmak ve çok çeşitli biçimlerde etkilenmek için gerekli olan deneyim çokluğunu, karşılaşma çokluğunu ve çeşitliliğini olumluyor. İkincisi de şu: "bir bedenin etkinliğine ne kadar az sayıda beden eşlik ediyorsa, nesnesi olduğu zihin de o kadar açık bir anlayışa sahiptir" diyor. Yani hem bir bireyler arası karşılaşma, etkileme-etkilenme, eyleme-maruz kalma çokluğunu olumluyor hem de zihnin apaçık ve yetkin anlayışını, mümkün olduğunca az sayıda bedenin eşlik ettiği bir bedenin etkinlikleri olarak ifade ediyor. Spinoza bir bedenin yetkinliğini ve bu bedenin zihninin açık ve seçik algılamaya ve anlamaya elverişli zihnini bir bedenler çokluğu içinde mi düşünmemizi istiyor, yoksa mümkün olduğunca diğer bedenlerden azade bir yaşam sürebilen bir

beden olarak mı düşünmemizi istiyor? Bu düşünce katmanlarına odaklanarak ilerleyelim ve bu katmanların birbiriyle tutarlı bir ilişkisi olup olamayacağına bakalım. Bunun için EIIÖ13'ün Notunda ortaya koyulan *algılama* ile *anlama* arasındaki geçişi açıklamamız gerekiyor. Zihnin "pek çok şeyi aynı anda *algılamaya* yatkınlığı" ile "pek çok şeyi daha açık bir biçimde *anlamaya* yatkınlığı" arasındaki doğru orantılı ilişkiyi ele almak bizi *Etika*'da insan bedeni için faydalı olan şeyin ne olduğu sorusuna Spinoza'nın doğrudan cevap verdiği yere doğru da yönlendirecek.

Algılama ve *anlama* arasındaki ilişkiyi, yani bedenin karşılaşmalarının doğrudan etkileri (*algılama*) ile zihnin upuygun fikirler oluşturması[32](*anlama*) arasındaki ilişkiyi anlayabilirsek, Spinozacı zihin-beden denkliğini kuran düşünce hareketini takip ederek insan bedeni için faydalı olan şeyin, aynı zamanda insan zihninin kendisini, zihnin nesnesi olan bedeni, onu etkileyen dış cisimleri ve hatta Tanrı'yı açıkça anlaması için faydalı olan şey olduğunu da söyleyebileceğiz. *Etika*'daki bu düşünce hareketini özellikle E II Ö14 ile E IV Ö38 ve 39 ile E V Ö39 ve Notu üzerinden izleyebiliriz. Önce *Etika*'nın Dördüncü Bölümündeki Önerme 38'e bakalım; orada şöyle diyor Spinoza:

> İnsan bedenini çok çeşitli biçimlerde etkilenecek ve dışındaki bedenleri çok çeşitli biçimlerde etkileyecek şekilde düzenleyen her şey insana yararlıdır; ve bedeni daha çeşitli biçimde etkilenmeye ve bedenin diğer bedenleri daha çeşitli şekillerde etkilemesine elverişli hale getirdikçe daha yararlı olur; bunun aksine, bedeni bunlara daha az yatkın hale getiren her şey de zararlıdır.

Bu önermeyi, yukarıda alıntıladığımız EIIÖ13'ün Notuyla bağlantı halinde formüle ettiğimizde şunu söyleyebiliriz: İnsan bedenini aynı anda pek çok şeyi algılayacak şekilde düzenleyen şeyler insana yararlıdır. Zaten yukarıdaki EIVÖ38'in kanıtlamasında da Spinoza EIIÖ14'e gönderme yapar ve zihin-beden birliği uyarınca, bedenin etkilemeye ve etkilenmeye yatkınlığı arttıkça o bedenin zihninin de şeyleri daha açık bir şekilde *algılayabildiğini* tekrar eder. Bu çerçevede insana iyi gelen karşılaşmayı, yani insanın eyleme gücünü

32 Spinoza Etika'nın II. Bölümünün 3. Tanımının (fikir tanımı) açıklamasında algının zihnin bir nesneye maruz kalmasıyla ilgili olduğunu söylüyor. Yine *Etika*'nın II. Bölümünde Önerme 40'ı takip eden Not 2'de Spinoza bilgi türlerini açıklarken algılamanın birinci tür bilgi ile anlamanın da ikinci tür bilgi ile ilişkisini hızlıca ortaya koyuyor. Anlama ve algılama ile ilgili olarak söz konusu Nota ve içerdiği tüm *Etika* göndermelerine bakılabilir. Ayrıca bkz. EIIÖ16-17 ve bu önermeleri takip eden tüm kanıtlamalar, notlar ve önerme sonuçları.

artıran karşılaşmayı, sevinçli bir karşılaşma olarak ele alırken, sevincin etkileme/etkilenme çeşitliliğindeki artışa neden olacak düzenlenişlere sebep olan karşılaşmalar olarak da ifade edilmesi gerektiğini düşünebiliriz. O halde iyi/faydalı, sevinçli karşılaşma, yani insanın ya da bir bedenin olduğundan daha yetkin bir hale geçmesi, daha çok sayıda şey yapabilir hale gelmesi, kendi yapısal karakteristik ilişkisini koruyarak daha çeşitli biçimlerde etkilemeye ve etkilenmeye yatkın hale gelmesi demektir. Ve bu etkileme-etkilenme çeşitliliğine yatkınlık arttıkça algılamanın daha açık olmasını takiben bedenin zihninin anlamasının da daha açık seçik olması hem bedensel hem zihinsel bir yetkinlik artışına işaret ediyor. E IV Önerme 39'da da şöyle diyor Spinoza:

> İnsan bedenini oluşturan kısımların birbirlerine ilettikleri hareket ve durağanlık oranlarının korunmasını sağlayan şeyler iyidir; buna karşı insan bedenini oluşturan kısımların birbirlerine ilettikleri hareket ve durağanlık oranlarının değişmesine yol açan şeylerse kötü.

Bu önermede bedenin özgün bireyliğinin sürdürülüşüne katkı yapan şeyler iyi, ona zarar veren şeyler de kötü olarak tanımlandıktan hemen sonra kanıtlamada etkileme-etkilenme çeşitliliğinin desteklenmesi fikrine tekrar vurgu yapılıyor. Kanıtlamayı sonlandırırken şöyle diyor Spinoza:

> [İ]nsan bedenini oluşturan kısımların hareket ve durağanlık oranının değişmesine yol açan şeyler insan bedeninin başka bir biçim almasına yol açar, yani insan bedeninin tamamen bozulmasına ve dolayısıyla çok çeşitli şekillerde etki alamayacak hale gelmesine neden olur ki [...] bu yüzden de kötüdür.

Burada iki düşünce hattının doğrudan birbirine bağlandığını görüyoruz: Bireylik ifadesi olan fiziksel oranın korunması, sürdürülmesi ile çok çeşitli biçimlerde etkilenmeye açıklık arasındaki bağ belirginleşiyor burada. Aynı önermenin kanıtlaması doğrudan EIVÖ26 ve 27'ye de gönderiyor bizi. Orada da Spinoza bizi *anlama*ya yönlendiren şeyin bizim için iyi ve faydalı olan şey olduğunu, anlamadan uzaklaştıran şeyin de bizim için kötü ve zararlı olduğunu söylüyor. Yani EIVÖ39'daki bedensel ilkenin zihinsel ifadesine bizi gönderiyor. Peki Spinoza'nın EIVÖ39'da sözünü ettiği bir bedene özgü cisimsel, fiziksel hareket-durağanlık oranının değişmesi, yani "tamamen bozulması" ne demektir? Açıkça söyleyecek olursak o bedenin ölümü demektir. Burada ölüme,

bir insanın bireyliğinin artık kendisinden başka bir şeye dönüşmesine dair iki formülasyon veriyor Spinoza: Birincisi o bedene özgü hareket-durağanlık oranının bozulması, ikincisi de bedenin çok çeşitli şekillerde etki alamayacak hale gelmesi. İlginç bir biçimde, burada gördüğümüz açıklanışıyla bireyliğin sonu, basitçe bir dağılma, bozulma, o bireyliğin yok olması gibi bir şekilde ifade edilmiyor da "çok çeşitli şekillerde *etki alamayacak* hale gelmek" şeklinde ifade ediliyor. Burada dikkat çekici olan şey, "çok çeşitli biçimlerde etkilere neden olamamak"tan ziyade "çok çeşitli etkiler alamamak"tan söz edilmiş olması.[33] O halde buradan çıkarmamız gereken bir sonuç şu olmalı: Bedenin varoluşunu, kendine özgü *asıl* eylemini, bedenin kendi dışındaki şeyleri etkilemesi olarak düşünmeye eğilimli isek ve bedenin dış şeyler tarafından etkilenmesini de bedenin sadece pasif bir biçimde bir şeylere maruz kalması olarak anlamaya çalışıyorsak Spinozacı çerçeveden uzaklaşıyoruz demektir.

Çok çeşitli etkiler almaya yatkınlık, bedenin kendine özgü eyleme biçiminin bir veçhesi, önemli bir kısmıdır Spinoza düşüncesinde; ve tam da böyle olduğu için insana özgü yetkinlik yalnızca çok çeşitli biçimlerde etkilere neden olma ile değil, aynı zamanda çok çeşitli biçimlerde etki almaya açıklık ve çeşitli etkilere verilen karşılıktaki karmaşıklık olarak da düşünülür. Ayrıca bir bedenin maruz kaldığı etkinin o bedendeki direnç mekanizmalarını harekete geçirişiyle (bu beden varlıkta kaldığı sürece, yani aldığı etkiler onda tamamen bir bozuluşa neden olmadığında, beden var kaldığı sürece) bedenin o karşılaşmadan önce deneyimlemediği bir işleyiş ortaya çıkar ve elbette o bedenin zihninde (yani o bedenin Tanrı'daki upuygun fikrinde) de tüm bu etkileme-etkilenme hadisesinin tüm katmanlarının fikirleri bulunur.[34]

33 Bu konuyla ilgili şu metne bakılabilir: Davide Monaco, "Individuation and death in Spinoza's Ethics.The Spanish poet case reconsidered", British Journal for the History of Philosophy, 2018, DOI:10.1080/09608788.2018.1539832
Davide Monaco bu makalesinde bireyin tam olarak yıkımını "bireyin etkileme ve etkilenme yetisindeki artışın durması, imkânsızlaşması" olarak ele alıyor; bireyin varlığında sürmesini ise bu imkânın devamı olarak. Bu şekilde bakıldığında bir bireyin ölümü etkileme ve etkilenme yetisinin sıfıra düşmesiyle değil, bu yetinin artması ve çeşitlenmesinin imkansız hale gelmesiyle ifade ediliyor. Monaco, klasik anlamda ölü olduğunu söylediğimiz bir bedenin de bir cisim olarak hala belli etkiler yarattığına ve belli biçimlerde etkiler aldığına dikkat çekiyor. Demek ki ölüm etkileme/etkilenme biçimlerinin sıfırlanması değil, o bireyliğe özgü oran bozuldukça etkileme/etkilenme çeşitlenişine dair artış imkânının ortadan kalkması.

34 EIIÖ12: "İnsan zihnini kuran fikrin nesnesinde olup biten her şey insan zihni tarafından algılanmak zorundadır, ya da olup biten her şeyin fikri o zihinde olmak zorundadır. Şöyle dersek, insan zihnini kuran fikrin nesnesi bedense, bu bedende zihin tarafından algılanmayan bir şeyin olması mümkün değildir."

Etika'nın II. Bölümünde Önerme 16'da ve Kanıtlamasında Spinoza insan bedeninin dış cisimlerden etkilenme biçimlerinin her birinin fikrinin hem insanın kendi bedeninin doğasını hem de onu etkileyen cismin doğasını kapsadığını anlatır. İnsan bedeni her karşılaşmada kendi bedeninin nelere muktedir olduğunu anlamasını mümkün kılacak bilgiyi biraz daha çoğaltır ve dış cisimlerin doğasına dair de kendi bedeniyle ilişki halinde oldukları ölçüde fikir sahibi olur.[35] II. Bölümün bu önermesi ve onu önceleyen iki önerme (EIIÖ14-15) insan zihninin gerçekleştirdiği çeşitli işlemlerin (algılama, imgelem, anlama, upuygun fikirlerin oluşturulması vs.) açıklanmasına giriş niteliğindedir. İnsan bedeninin sürekli olarak başka cisimler tarafından etkilendiği ve başka cisimleri etkilediği karşılaşmalar ağı içinde, bu bedenin nesnesi olduğu zihnin dolaysız ve spontane etkinliği algılamadır.[36] Zihnin aynı anda çok çeşitli şeyleri algılamaya açıklığı, yatkınlığı bedenin çok çeşitli etkiye açıklığıyla hep doğru orantılıdır Spinoza'da; ve bu açıklık insan bedeni için "faydalı" bir şeydir. Bu açıklık, bedenin varlıkta kalma çabasına dair stratejilerdeki çeşitlilikle de hep doğru orantılıdır. Bu noktada sadece algıdan ve algının verileri olan karmaşık, bulanık fikirlerden (yani zorunlu olarak upuygun fikirleri edinmediğimiz bir zihinsel işlemden) ve duygu geçişlerinden söz ediyoruz henüz, yani doğru bilginin ve *anlama*'nın alanına girebilmiş değiliz. Algı söz konusu olduğunda, Spinoza'nın E II'de ortaya koyduğu üç bilgi türünden[37] henüz birincisinin alanındayız ve birinci tür bilgi, kendimize, başka şeylere ve Tanrı'ya dair doğru bilgiye giden yolun başındaki karışık verilerden ibaret. Birinci tür bilgi ile ilgili Steven Nadler şöyle diyor:[38]

35 İnsan bedeni kendini de diğer şeyleri de bedeninin etkilenişlerinin fikirleri ile anlar. Bu ana fikri görmek için bkz. EIIÖ 28-29.

36 Bu zihinsel işlem, yani bedenin etkilenişlerinin doğrudan ve eş zamanlı zihinsel olarak alımlanması anlamında algı, bedenin zihni belirlemesi olarak anlaşılmamalı. Spinoza düşüncesi çerçevesinde zihnin bedeni ya da bedenin zihni belirlemesi, hareket ettirmesi gibi bir anlayışa yer yoktur. Burada olan şey, bir ve aynı tekilliğin farklı sıfatlar bakımından ifade edilişi olarak Beden ve Zihnin ele alınışında, bedenin maruz kaldığı her değişikliğin, etkinin zihinde bir karşılığı olmasının ifade edilmesidir. Bir bedenin çok çeşitli biçimlerde etkilemeye ve etkilenmeye yatkın olması *ölçüsünde* o bedenin zihni de aynı anda daha çok şey algılamaya yatkındır. Beden-zihin ilişkisine dair "beden ..... *olduğu ölçüde* zihin de....." şeklinde ifadeler bu ikisi arasındaki her türden birbirini sınırlama ilişkisini dışlarken zihin-beden arasındaki korelasyonu vurgular.

37 EIIÖ40'ı takip eden Not 2.
Etika'nın II. Bölümünün Önerme14-31 arası dolaysız bilgi olan birinci tür bilgiyle ilgili, Önerme 32-47 arası önermeler ikinci tür bilgiyle/akılla ilgili düşünce hareketini görebileceğimiz önermelerdir.

38 Steven Nadler, "Eternity and Immortality in Spinoza's Ethics", *Midwest Studies in Philosophy*, 2002, 26(1): s. 224. Bu metnin Türkçesi (çev. Emine Ayhan), *Cogito*'nun Eylül 2020 sayısında yayınlanmıştır.

> İnsan zihni, Tanrı'nın Düşünce sıfatına benzer şekilde fikirler içerir. Bu fikirlerin bazıları –duyu imgeleri, (acılar ve zevkler gibi) "hisler," algı verileri– kesinlik taşımayan niteliksel fenomenlerdir. Bunlar […] etrafındaki cisimlerden etkilendiği haliyle bedenin hallerinin düşüncedeki ifadelerinden başka bir şey değildir. Bu türden fikirler dünyanın upuygun veya doğru bilgisini değil, şeylerin o dolaysız anda, algılayana bulunduğu fiziksel yerin perspektif sınırlamaları içinde nasıl göründüğünün göreli, kısmi ve öznel bir resmini verir sadece. Bu algılar hiçbir sistematik düzene tabi olmadığı gibi, aklın eleştirel nezaretine de hiçbir şekilde konu değildir. "İnsan zihni şeyleri doğanın ortak düzenine göre algıladığı her seferinde kendisinin, kendi Bedeninin ve kendi dışındaki cisimlerin upuygun değil, ancak bulanık ve bölük pörçük bilgisine sahip olur" (EIIÖ29ÖS). Hal böyleyken, bizler fikirlerimiz bakımından basbayağı dış dünyadaki şeylerle tesadüfi ve gelişigüzel karşılaşmalarımızca belirlenmekteyizdir. Bu yüzeysel tanışıklık bize hiçbir zaman o şeylerin özlerinin bilgisini vermez. Aslına bakılırsa, bu tanışıklık istisnasız biçimde yanlışlık ve hataya kaynaklık eder. "Rastlantısal deneyimlerden edinilen [bu] bilgi," Spinoza'ya göre, "birinci tür bilgi"dir ve onun "upuygun olmayan fikirler" dediği türden fikirlerin birikmesiyle sonuçlanır.

Ama tam da birinci tür bilginin alanında tanımlanan bir yetkinlik biçimi insan bedenini ve zihnini diğer tüm bedenlerden/zihinlerden ayırır. Bu dolaysızca oluşan etkilenme çeşitliliği ve algılama sonucunda edinilen veri bolluğu insana özgüdür ve etkileme/etkilenme çeşitliliğinden tüm riskleriyle beraber kontrolsüzce üreyen malzemeden zihnin asıl etkinliği doğar: Aklın işleyişi ve *anlama*. Akıl bu zengin ve karışık malzemenin ayıklanması ile, ortak mefhumlar üzerinden upuygun fikirlerin oluşturulması ile ilgilidir; doğru neden-sonuç ilişkilerini kavrayıp birbirine ekleyerek Tanrı ya da Doğa'nın zorunlu işleyiş yasasının ortaya çıkarılması ile ilgilidir. İnsan bedeni ve zihni söz konusu olduğunda ayırt edici olan şey aklın işleyişinden önce bu algısal malzeme zenginliğidir, aklın işleyişi bu dolaysız işleyişi takip eder. Yani upuygun fikirlerin, ortak mefhumlar üzerinden çıkarımsal olarak elde edilişi için, ikinci tür bilginin elde edilmesi ve hatta üçüncü tür bilgiye doğru ilerleyebilmek için bu karışık malzemeyi işler zihin.

Algıdan elde edilen verilerin bulanıklığı ve hataya açık doğasına rağmen birinci tür bilgi Spinoza'da insan yaşamının asli dokusunu hissettiğimiz yerdir. İnsanı insan yapan şeyi de öncelikle burada buluruz Spinoza'da; yani çok çeşitli biçimlerde etkilemeye ve etkilenmeye yatkınlıkta, daha açık

biçimde dünyayı algılayabilmekte buluruz insanla ilgili ilk ayırt edici açıklamayı. Son derece karmaşık, bileşik bir beden olması ölçüsünde insanda var olan algı açıklığı, çok çeşitli etkilere açıklık insanı insan yapan en belirgin şey, insan varlığının yaşamsal zorunluluğudur. Demek ki Spinoza için insan kendinden başka şeylere açıklığı ölçüsünde kendine özgü ve tüm diğer tekilliklerden daha yüksek bir bedensel/zihinsel yetkinlik derecesi olarak düşünülebilir. Tam da bu bakımdan EIVÖ18'in Notunda Spinoza "insan zihninin kendisinden başka anlayacak bir şeyi olmasaydı, anlama yetimiz çok daha az yetkin olurdu" diyor. Demek ki Spinoza için insan zihnini son tahlilde sadece kendi kendini düşünen bir zihin olarak ele almak mümkün değildir. Bu zihin, kendine, başka şeylere ve Tanrı'ya dair hakikatleri kendi "içine bakarak" bulabilecek bir zihin değil; bu zihnin kendisi de, nesnesi olan beden de hep başka tekilliklerle (düşünsel ve uzamsal) ilişkiler içinde doğru bir biçimde anlaşılabilir.

Spinoza düşüncesinde, ancak başka şeylerle ilişkisel zenginlik perspektifinden ele aldığımızda insana özgü yaşamsal gücü doğru anlamamız mümkün görünüyor. İnsan bedeninin/zihninin diğerlerine oranla daha yetkin olması bu ilişkisel zenginliğin altı çizilerek ifade edilebiliyor. Aynı zamanda bir bedenin kendi eyleme gücündeki artış/azalış da, yani olduğundan daha yetkin ya da daha az yetkin bir hale geçişi de bu çeşitliliğe yatkınlığın artması veya azalması olarak ifade ediliyor. O halde varlıkta kalma gücümüzü destekleyen, bedenimizin eyleme gücünü artıran, yani sevinçli karşılaşmalar aynı zamanda bedenimizin çok çeşitli biçimlerde etkilemeye ve etkilenmeye yatkınlığını da artıran, iyi ve faydalı karşılaşmalar olarak formüle edilebiliyor. Formülasyonumuzu bu şekilde iyice genişlettiğimizde şu çıkarımı yapmamız da gerekir: Bir bedenin eyleme gücünü artıran, olduğundan daha yetkin bir hale geçmesine sebep olan karşılaşma bedeni diğer şeylere algısal olarak daha açık hale getiren karşılaşmadır ama bu açıklık etkilenme çeşitliliğini, maruz kaldığımız şeylerin etkilerine dair çeşitliliği artırdığı oranda bedeni tehlikeye de daha açık hale getirir. Zira çok karşılaşma çok risk de demektir, ama Spinoza bu etkileme-etkilenme çokluğunu deneyimlemeye muktedir olan, bu çokluğun içinde varlıkta kalmaya devam edebilen bedenin zihninin, çok çeşitli şeyler yapabilmeye muktedir bedenin zihninin, kendini ve başka şeyleri açıkça anlamaya daha yatkın olduğunu da söylüyor.

Yukarıda alıntıladığımız E IV Önerme 38-39'u E II Ö13 ve Notuyla beraber okuduğumuzda önümüzde açılan bu perspektifte şunu söylemek mümkün

görünüyor: Karmaşık (upuygun olan ve olmayan) algı fikirlerinin alanı olan birinci tür bilgiden ikinci tür bilgiye geçişle, bir bedenin kendi eyleminin nedeni olabilmesinin ve eylemlerine çok daha az bedenin eşlik etmesinin önü açılıyor. Spinoza düşüncesi ilk bakışta, tekilliklerin sürekli olarak birbirini sınırladığı, belirlediği bir nedensellik ağı içerisinde, bir bedenin sürekli olarak başka bedenler tarafından etkileniyor olması, bedenin kendi eylemlerinin ancak sadece yakın nedeni olabileceği bir zorunlu işleyişi düşündürüyor aslında. Oysa Spinoza böyle bir imkandan, yani bedenin kendi eylemlerinin aktif nedeni olabilmesi imkânından söz ediyor (EIIÖ39'un Kanıtlamasında). Ama bu imkân, bedenin tüm diğer bedenlerden azade ya da mümkün olduğunca az etki yaratmayı ve etkiye maruz kalmayı deneyimleyebileceği bir yaşamda değil, bu algısal açıklığın verilerini iyi yöneten bir bedensel/zihinsel etkinlikte beliriyor. Yani daha açık söyleyecek olursak birinci tür bilginin bulanık ve zengin algı verilerini, bizimle uyumlu bedenlerle karşılaşmalarımız üzerinden ortak mefhumları kurarak işlediğimiz yerde bu imkân beliriyor Spinoza'ya göre. Birinci tür bilgiden ikinci tür bilgiye geçişle deneyimlenen şeyi de bu perspektiften baktığımızda şu şekilde formüle edebiliyoruz: Hem bedenin algısal açıklığını sürdürmek hem de bu algısal açıklıktan doğan çeşitliliği upuygun fikirlere sahip olduğumuz ölçüde eyleme gücümüzü artıracak şekilde örgütleyebilmek. Tam da bu perspektiften bakarak şunu söylemek mümkün oluyor Spinoza'da: Bedeni çok çeşitli şeyler yapmaya elverişli olan, muktedir olan insan, kendi doğasına aykırı olan etkilerin (yani onun için kötü/zararlı olan etkilerin) saldırısına daha az uğrar (EVÖ39 Kanıtlama) ve kendi doğasına aykırı etkilerin saldırısına daha az uğradıkça, bedeninin etkilenişlerini aklın, anlama yetisinin düzenine göre birbirine bağlayacak güce sahip olur (EVÖ10).

Yine bu perspektiften bakarak E II Önerme 13'ün Notundaki ikinci düşünce katmanını yani "bir bedenin etkinliğine ne kadar az sayıda beden eşlik ediyorsa, nesnesi olduğu zihin de o kadar açık bir anlayışa sahiptir" fikrini ele almak anlamlı olabilir. Burada etkinliklerine az sayıda başka bedenin eşlik ettiği söylenen beden, açık bir anlayışa sahip olan bir zihnin nesnesi olan bedendir; yani algısal açıklığını sürdürürken, birinci tür bilgiden ikinci tür bilgiye geçecek çıkarımsal işlemin gerçekleşebildiği zihnin bedenidir. Bu bedenin zihni, ortak mefhumların kavranması ve upuygun fikirlerin birbirine eklenmesiyle hem kendini ve hem de başka şeyleri doğanın zorunlu yasalarına tabi şeyler olarak doğru bir biçimde anlayabilecek bir zihindir. Spinoza EVÖ39

ve Notunda da bu yaklaşımın devamını ve onun ebedilik anlayışı[39] ile birleşen etik açılımlarını ortaya koyar. Orada, son derece çarpıcı bir biçimde, bedeni çok az şey yapmaya muktedir olan ve dış nedenlerin, dış bedenlerin varlığına büyük ölçüde bağımlı olan bir bebeğin ya da çocuğun bedeninden söz eder Spinoza, ve *o bedenin zihni gibi bir zihnin* kendisinin de, başka şeylerin de, Tanrı'nın da tam olarak farkında olamayacağını söyler. O halde, der Spinoza, bu bebek için yapabileceğimiz şey, onun bedeninin doğasının elverdiği ölçüde onu pek çok şey yapabilecek hale getirmek ve böyle bir bedene dönüştüğü ölçüde kendine, başka şeylere ve Tanrı'ya dair anlayışının çok daha açık olmasını mümkün kılmaktır. Bunu yaparken, yani bir bedenin daha yetkin, daha çok şey yapabilen bir beden olması için ona eşlik ederken, onun dönüşeceği daha yetkin bedenin düşünsel dengi olan zihnin de sadece imajlarla, yani bedenin etkilenişlerinin doğrudan izleriyle ve bulanık fikirlerle var olmaktan mümkün olduğunca ayrılmasını ve aklın işleyişiyle açıkça anlamanın gerçekleşebileceği bir zihne dönüşmesini hedefleriz.

Bitirirken bu örnek üzerine biraz düşünelim: Bir bebeğin hayatta kalması ve kendi doğasının elverdiği ölçüde daha yetkin bir bedensel ve zihinsel güce erişmesi için ona eşlik etmek aslında bu son derece kırılgan ve dış etkilerin yaratacağı tehlikelere fazlasıyla açık bedenin/zihnin tek başına yapabileceğinden daha fazlasını onun varlıkta kalmasını desteklemek için yapmaktır. Bedensel olarak çok eşlikçiye ihtiyacı olan bir varlıktır bebek, tek başına hayatta kalamaz ama onun doğasıyla uyumlu olan şeyler ona eşlik ettikçe bedeni daha çok şey yapmaya muktedir hale gelir ve bu bedensel yetkinleşmenin dengi olarak zihni de daha açık seçik bir anlamaya muktedir hale gelir. Bir bebeğin yaşamında bu türden bir yetkinleşmeyi mümkün kılmak için ona eşlik eden tüm diğer bedenler –örneğin iyi bir anne ve baba– bebek için iyi ve faydalı olan karşılaşmaları onun için örgütler (onu iyi besler, sosyal varoluşuna eşlik eder, mümkün olduğunca çok sevgiye ve az nefrete maruz kalması için onu gözetir, vs.), bebeğin bedensel olarak yetkinleşmesi desteklendikçe, her geçen gün daha çok şey yapmaya muktedir olan bir bedenin gücü ölçüsünde bir düşünme gücüne sahip olan bir zihin de bebeğin yetkinleşme sürecinde kurulur. Başka bedenlerin eşliği olmadan varlıkta kalabilmek bir bedensel ve zihinsel özgürleşme biçimidir bebek için bu anlamda. Burada söz konusu olan şey, bir

39 Burada bu konuya uzun uzadıya girmiyoruz. Bu konuyla ilgili olarak, Spinoza'da ebedilik ve ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili tartışmaları kapsamlıca ele alan Steven Nadler 'ın bu sayıda yer alan yazısına bakılabilir.

bedenin kendi doğası ölçüsünde yetkinleşmesine eşlik etmek ve onun kendine özgü bir otonomi kazanmasına destek olmaktır. Bu örnek üzerinden baktığımızda, etkinliklerine mümkün olduğunca az bedenin eşlik ettiği beden ve bu bedenin açık bir anlamaya muktedir zihni, o tekil bedenin ve zihnin otonom varoluşunun ifadesi olarak tutarlı bir yere yerleşebilir Spinoza düşüncesinde.

Ancak bu son aşamada bir kez daha dikkatimizi toplayalım ve bedensel/zihinsel otonomisini elde etmiş bir insanı yeniden tarif edelim. Bu insanı Spinoza düşüncesi içinde mümkün olduğunca olumlu bir biçimde tanımlayacak olsak şunu söyleyebiliriz: İyi yetiştirilmiş, bedensel/zihinsel olarak bebekliği ve çocukluğu boyunca desteklenmiş, bedensel olarak çok şey yapmaya muktedir, algısal açıklığını koruduğu ölçüde açık ve seçik bir anlamaya da muktedir olan bir insan. Bu insanın birinci tür bilgiden ikinci tür bilgiye geçmiş bir insan olduğunu da söylememiz mümkün. Ama bu insandan söz ederken bile, Spinoza düşüncesi içinde tutarlı biçimde hareket etmekte ısrarlıysak, aklımızda tutmamız gereken şey şu: Bu şekilde tarif ettiğimiz insan bile sadece kendi doğasının sonuçları ile yaşamaz; varlıkta kalmasını destekleyecek etkiler almaya ve etkiler yaratmaya dair sürekli bir bireyler arası strateji geliştirmek zorundadır yaşamı boyunca. Bu insan aklın rehberliğinde bir yaşam sürebildiği için, varlıkta kalma stratejileri de iyi işleyecektir, kendisi için iyi karşılaşmaları örgütlemede başarılı birisidir bu insan. Kendine özgü bir otonomi kazanması anlamında bu insanın yetişkinliğe geçişi (kendi doğası elverdiği ölçüde yetkinleşmesi) bedensel bir yetkinleşmeyi ve daha az bedenin eşliğine ihtiyaç duyduğu bir varoluşu ifade ediyor olabilir. Bu türden bir varoluş doğru bilginin elde edilmesini mümkün kılabilir ve *anlama* böyle bir insanın zihninin varlıkta sürme etkinliğidir. Yine de ikinci tür bilgi, upuygun fikirlerin birbirine eklenmesi ile işleyen *anlama* (hatta üçüncü tür bilgi) insanı kendinden daha güçlü varlıkların tehdidinden tamamen kurtarmaz ya da bir zihinsel bilgeleşmeden doğacak bir soyutlama ile maddi dünyadan kopuşa varacak bir otonomiyi mümkün kılmaz. Doğru bilgi ile elde edilen şey insanın kendi doğasına uyumlu şeylerle birlikte var olmak için göstereceği çabanın kendi varlıkta kalma çabasının asli veçhesi olduğunu da anlamaktır. Ve insana en iyi gelen şey yine insandır.[40] Bu açıdan baktığımızda, Spinoza'da bir bedensel otonomi ifadesi olarak "eylemine mümkün olduğunca az sayıda başka bedenin eşlik etmesi" ve ona eşlik eden zihinsel otonomi ifadesi olarak "açık *anlama*", bebek örneğini açıklarken gö-

40 Bu konuyla ilgili olarak özellikle *Etika*'nın şu bölümlerine bakılabilir: *Etika* IV, Önerme 37 ve Notu, *Etika* III, Önerme 59.

ründüğü kadar kolay anlaşılabilir olmaktan çıkar. Zira *anlama* insanın kendi benzerleri ile, kendine uyumlu olanlarla kurduğu ilişkiler üzerinden bir ortak yetkinleşme fikrinin önünü açar Spinoza düşüncesinde.[41] Gerçi insanlar, diyecektir Spinoza, genellikle nadiren birbirleriyle uyuşurlar; bu böyledir, çünkü insanlar tutkuları tarafından o kadar belirlenmişlerdir ki, birbirleriyle bileşen, uyuşan ilişkileri kolayca örgütleyemezler. "İnsanın gücünü ve erdemini fazlasıyla aşan duygulara tabi oldukları için, farklı farklı yönlere sürüklenirler ve birbirlerine ters düşerler" (EIVÖ37 Not 2). Algı verilerinin çeşitliliğinden açık bir anlamaya doğru geçişte olduğu gibi, Spinoza metafiziğinin evrildiği etik ve politik düşünce de, tutkulara dair bu gerçekçilikten hareket eder ve ortak bir varlıkta kalma stratejisini üreten failler olarak insanın ele alınmasının koşullarını keşfetmeye doğru ilerler. İşte bu bağlamda, "mümkün olduğunca az bedenin eşlik ettiği eylemler"in faili olan insan anlayışını yalnızca bebek örneğindeki gibi bir yetkinleşme sürecinin ifadesi olarak anlamak gerekir. Zira bir bedenin yetkinleşmesini git gide artan bir yalnızlaşma ve bu yalnızlaşma ölçüsünde beliren bir özgürleşme olarak düşünmek Spinoza düşüncesinin tüm katmanlarında (metafizik, etik ve politik) tutarsız görünür.

41 Bu tema *Etika*'da olduğu kadar Spinoza'nın siyaset teorisinde, özellikle de *Politik İnceleme*'de belirleyici rol oynayacaktır.

Spinoza'nın *Etika*'sında Ebedilik ve Ölümsüzlük*

STEVEN NADLER

Descartes'ın, kendi felsefesinin din açısından doğurduğu talihli sonuçlarla övündüğünü herkes bilir. Descartes bilhassa da, öne sürdüğü radikal töz düalizminin, zihni bozulabilir olan bedenden bu şekilde ayırması bakımından, ruhun ölümsüzlüğüne dair olabilecek en iyi savunu ve izahı sunduğuna inanıyordu. "Doğal bilgimiz bize, zihnin bedenden ayrı olduğunu, dolayısıyla bir töz olduğunu söylemektedir. […] Bu da bize, zihnin, doğa felsefesi tarafından bilinebilir olduğu ölçüde ölümsüz olduğu sonucuna varma hakkı verir."[1] Gerçi Descartes Tanrı'nın bir mucize eseri, ruha "ömür süresi bedeninkiyle aynı anda sonlanacak türden bir doğa bahşetmiş olması olasılığını kati bir şekilde dışarıda bırakamaz, zira ruh (maddi parçaların bir toplamından ibaret olan insan bedeninin aksine) başlı başına bir tözdür ve bedenin tabi olduğu cinsten bir çürümeye tabi olmadığı için, doğası gereği ölümsüzdür. Beden öldüğünde –onunla ancak geçici olarak birleşmiş olan– ruh ayrı bir varoluşa sahip olacaktır.

Spinoza'nın ruhun ölümsüzlüğü konusundaki görüşleri ise, bunun aksine, –başka birçok meseledeki görüşlerine benzer biçimde– güç anlaşılırlığıyla bilinir, en azından çoğu okurun nazarında böyledir bu. Önde gelen Spinoza araştırmacılarından biri, *Etika*'nın Beşinci Bölümünün ilgili önermeleriyle cebelleştikten sonra, hüsrana uğramış birinin haykırışını andırır şekilde, eserin bu bölümünün "hiçbir anlaşılır gerekçesi olmayan tam bir felaket […]

* İlk yayımlandığı yer: Nadler, Steven, "Eternity and Immortality in Spinoza's *Ethics*", *Midwest Studies in Philosophy*, C. 26, S. 1, 2002, s. 224-244.

1 "Second Set of Replies," *Oeuvres de Descartes*, 12 cilt, ed. Charles Adam ve Paul Tannery (Paris: J. Vrin, 1974-83), C. 7, s. 153.

başkalarının da bir sürü zırva yazmasına yol açan bir zırvalık" olduğunu öne sürer.[2] Konuya daha itidalli yaklaşan bir diğer araştırmacı ise, "uzun yıllar süren çalışmalarıma karşın, *Etika*'nın bu kısmını zerre kadar anladığımı sanmıyorum" diye bir itirafta bulunmakta ve eklemektedir: "Doğrusu, bunu itiraf etmekten de çekinmiyorum, çünkü bu kısmı hiç kimsenin yeterince anlamadığını düşünüyorum."[3] Spinoza kişisel ölümsüzlüğü savunuyor (en azından kabul ediyor) muydu, yoksa red mi ediyordu? İşte bu soru tam da onun zihnin ebediliğine[4] ilişkin izahatının karmaşıklığı ve bulanıklığı nedeniyle, ki *Etika*'nın en zorlu ve muammalı önermelerinden bazılarıyla burada karşılaşırız, eserlerinin ölümünden sonra yayımlanışından bu yana epey bir tartışmaya yol açmış ve bu konuda bugün bile bir mutabakata varılamamıştır.[5]

2 Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics* (Indianapolis: Hackett, 1984), s. 357. Bennett sözlerine şöyle devam ediyor: "[Beşinci Bölümdeki] son üç doktrinin kurtarılabileceğini sanmıyorum. Bu kısmı topyekûn kurtarma yönünde karşılaştığım tek tük çaba da benim açımdan anlaşılmazdı ve Spinoza'nın asıl yazdıklarıyla pek bağdaşmıyordu. […] Buradan dişe dokunur bir şey çıkarma konusunda yaşanan üç yüzyıllık hüsranın ardından artık, *Etika*'nın bu kısmından öğreneceğimiz hiçbir şey olmadığını, bu kısmın su götürmez biçimde işe yaramaz, […] bu materyalin değersiz olduğunu kabul etmenin vakti geldi" (s. 372-374). Bennett burada kendi savını ya bile isteye abartmakta ya da eserin bütününün anlam ve önemini basbayağı ıskalamaktadır.

3 Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method* (Princeton: Princeton Univesity Press, 1988), s. 84.

4 Nadler'ın da bu makalede gösterdiği gibi, Spinoza, Etika'nın ontolojik-etik tasarısının en yüksek aşamasını oluşturan V. bölümde, kendi ebedilik anlayışını betimlerken dinsel içerimlerle yüklü "ölümsüzlük" kavramını kullanmaktan özenle kaçınıyor. Öte yandan, Spinoza'nın ebedilik (*aeternitas*) ile sonsuzluğu (*infinitus*) birbirinden ayırdığını da biliyoruz (bkz. "12. Mektup – Meyer'e", Mektuplar, çev. E. Ayhan, Dost, Ankara, 2014, s. 101-106.) Doğrusu, "aeternitas/eternity" sözcüğünü Türkçeye çevirmek kolay değil. Ancak, burada önemli olan, sözcüğün kendisinden çok, Spinoza'nın kavramsallaştırmasını Türkçeye taşımak. Spinoza'nın kullandığı kavramları hep kendi felsefi öğretisini kuracak şekilde yeniden tanımlama yoluna gittiğini hatırlayalım burada. (Bkz. *E*, III, Duyguların Tanımı, 20, açıklama.) Bu bakımdan, "aeternitas"ı "ezelilik-ebedilik/ezeliyet-ebediyet" gibi bir sözcük çiftiyle karşılamaktansa, tek bir sözcükle karşılamanın daha uygun olacağı kanısına vardık: Bilindiği gibi, Türkçede "ezel" öncesizliği ya da öncesiz geçmiş zamanı anlatırken, "ebed" sonrasızlığı ya da bitimsiz bir gelecek zamanı imliyor. Oysa Spinoza, ne tözün –ebedi– ne de kiplerin –süresel– varoluşunun zamansal bir düzlemde kavranabileceğini, çünkü zamanın imgelemin oluşturduğu ve yararlandığı bir kurgu, ya da kendi deyişiyle bir "imgelem yardımcısı" olduğunu belirtiyor (12. Mektup, s. 104). İşte bundan dolayı, "aeternitas"ı, geçmişe ve geleceğe yönelik sonsuz zamandan (daha doğrusu sonsuz zaman imgesinden) ayırmak için, bu iki "ucu" belirtmeksizin tek bir sözcüğü Spinozacı anlamda kavramlaştırmayı yeğledik. Böylece, Meninski'nin Türkçe-Latince sözlüğünde (1680) "ebediyet" sözcüğünün "aeternitas" karşılığı olarak verilmesini de göz önünde bulundurarak, Spinoza'nın "aeternitas" anlayışını anlatmak için Türkçede "ebedilik" sözcüğüne başvurduk. (ed.n.)

5 Halbuki Amsterdam'daki Portekizli Yahudi cemaatinin ileri gelenleri Spinoza'nın bu konuda neyi kastettiğini anlamakta hiçbir sıkıntı yaşamamıştır. Spinoza'nın cemaatten ihraç edilmesine, yani *herem* cezasına çarptırılmasına yol açtığı belirtilen "sapkınlıklar"dan biri de ruhun ölümsüzlüğünü reddetmesidir; bkz. *Spinoza: Bir Yaşam* [İstanbul: İletişim, çev. Anıl Duman ve Murat Başekim, 2018], 6. Bölüm. Spinoza'nın cemaatten ihracına ilişkin soruları, özellikle de ölümsüzlük meselesinin cemaat açısından taşıdığı önemi şurada inceliyorum: *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

Birtakım araştırmacılar da, her ne kadar Spinoza'nın bunu nasıl yaptığı konusunda hemen hiçbir şekilde mutabık olmasalar da, onun en azından *Etika*'da[6] kişisel ölümsüzlüğü reddetme tasarısı peşinde olduğu görüşündedir. Stuart Hampshire, buradan hareketle, Spinoza'ya göre, zihnin ebedi bir veçhesi olsa bile, insanın ölümünden sonra baki kalan şeyin herhangi bir bireyliğe sahip olamayacağını belirtir. "İnsan zihninin olası ebediliğiyle kastedilen, […] benim hakiki bilgiye ulaştığım ölçüde gerçek anlamda ayırt edilebilir bir birey olarak hayatta kaldığım olamaz; zira hakiki bilgiye ulaştığım ölçüde, tekil bir şey olarak benim bireyliğim ortadan kalkar ve zihnim Tanrı'yla veya Doğa'yla düşünce sıfatı altında kavranacak denli bütünleşir."[7] Curley de *Etika*'da böyle İbn Rüşdcülüğünkine benzer bir doktrin bulmasa da, Hampshire'ın fikrine genel hatlarıyla katılır. Curley Beşinci Bölümü anlamakta güçlük çektiğini iddia etse de, "Spinoza'da bir şahsi ölümsüzlük doktrini olmadığını" söyler. Ona göre, "bedenin yok oluşundan sonra 'kalan' şey, bir kişi değildir […] zihnin ebediliği doktrini her ne anlama geliyor olursa olsun, Ben'im herhangi bir şekilde ölümsüzlük umuduna sahip olabileceğim anlamına gelmez."[8] James Morrison da aynı görüşte olmakla beraber, bunun nedeninin, Hampshire'ın savladığı gibi, zihnin sonsuz düşünce sıfatınca soğurulması değil, Spinoza'ya göre bireyleşmenin zorunlu koşulunun –yani, bedenin varoluşunun– artık sağlanmayışı olduğu üzerinde durur.[9] Yirmiyahu Yovel de keza Spinoza'nın dört başı mamur bir öte-dünya doktrini ortaya koyduğu görüşünü başka nedenlerle reddederken, bu genel yorum hattını isabetli bir şekilde özetler: "Varoluşumuzun bu hayatta yapmış olduklarımıza göre biçim alacağı aşkın-dini bir öte-dünya fikri [Spinoza'ya] yabancıdır."[10] Yani, Spinoza'ya göre kişisel ölümsüzlük diye bir şey yoktur.

6 Ben bu yazıda sadece *Etika*'ya odaklanıyorum. Spinoza'nın daha erken tarihli, yarım kalmış eseri *Tanrı, İnsan ve İnsanın Esenliği Üstüne Kısa İnceleme*'de [Ankara: Dost, 2015, çev. Emine Ayhan] ölümsüzlük üzerine sunduğu görüşleri yorumlamaksa daha güçtür. Eserin son bölümü "Ölümsüzlük Üstüne" başlığını taşısa da, bu kısa tartışmanın nereye vardığı büyük ölçüde belirsiz kalmaktadır; bkz. *Spinoza's Heresy*, 5. Bölüm.

7 Stuart Hampshire, *Spinoza* (Londra: Penguin, 1951), s. 175.

8 Curley, *Behind the Geometric Method*, s. 84-6.

9 James Morrison, "Spinoza on the Self, Personal Identity and Immortality," ed. Graeme Hunter, *Spinoza: The Enduring Questions* içinde (Toronto: University of Toronto Press, 1994), s. 31-47.

10 Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, 1. cilt, *The Marrano of Reason* (Princeton: Princeton University Press, 1989), s. 170. Ne var ki, Yovel zihnin ebediliğini bu hayatta deneyimlenebilecek olanla sınırlama konusunda fazla ileri gitmektedir. Ayrıca bkz. Pierre-François Moreau, *Spinoza: L'expérience et l'éternité* (Paris: Presses Universitaires de France, 1994): "Bu metinde öne çıkan bir ruh ölümsüzlüğü öğretisi görebilmek için onu epeyce zorlamak gerekir. Sistemde bir tür ölümsüzlük (hayal gücü olmaksızın anlama yetisinin varkalmasına denk gelen bir ölümsüzlük) olmadığı anlamına gelmez bu; ama bunun da sınırlı, özgül bir anlamı vardır ve ebedilik

Şimdi, bu gerçekten de hayli cazip bir Spinoza okumasıdır. Aslına bakılırsa, (Spinoza'nın sisteminde kişisel ölümsüzlüğe neden yer olmadığının ve olamayacağının farklı ve daha özgül nedenlerini sunmakla birlikte) benim savunmak istediğim okuma da bu. Gelgelelim, görünüşe bakılırsa, daha popüler olan Spinoza yorumu, onun felsefesinde, bu doktrinin şu ya da bu klasik anlamında ne yapıp edip bir kişisel ölümsüzlük izahatı bulan yorum çizgisidir. Genel hatlarıyla ifade etmek gerekirse, bu yorum çizgisine göre, ruhun ölümsüzlüğü şu iki gerekçeden biriyle savunulabilmektedir: Ya ruhun bütünü ölümlü bedenden ontolojik olarak başlı başına ayrı bir "töz" (yahut Spinoza'nın kendi metafizik terminolojisine ters düşmemek adına, bir "şey") olarak ölümden sonra varlığını sürdürmektedir (bu "Platoncu" olduğu söylenen görüştür) ya da ruhun en azından –aslında kendiliğinden varolmayıp bedenin, büyük ölçüde bedenle birlikte ölen ayrılmaz "biçimi" olan– bir *kısmı* ölümden sonra kalmaktadır (bu da "Aristotelesçi" görüştür).[11] Her iki izahta da kişide, ölümünden sonra bedenden ayrılarak varolmaya devam eden tinsel bir unsur –ya ruhun bütünü ya da bir kısmı–; o kişinin benliğiyle özdeşleştirilerek teşhis edilebilir olan ve onun sürdüğü hayatla öyle ya da böyle ilişkili olan bir unsur vardır. Genellikle Spinoza'nın da bu iki pozisyondan birinin şu ya da bu versiyonunu kabul ettiği söylenir.

Sözgelimi Alan Donagan, Spinoza üzerine yazdığı çalışmaların çoğunda bu okumayı benimser. Donagan, Spinoza'nın "kişisel ölümsüzlüğü olumlamasının" sisteminin geri kalanıyla bağdaşmaz olmadığında; ölümünden sonra kişiden geriye kalan şeyin tikel, bireyleşmiş ve kişisel bir öz –dahası, güçlü bir benlik hissi taşıyan bir öz– olduğunda ısrar eder. Donagan'a bakılırsa, Spinoza'ya göre ölümsüzlük "kişisel ve bireysel bir mesele"dir; ölümden sonra var olmaya devam eden şey, "her bir zihnin bireyleştirici asli bileşeninin bir parçası […] bireyliğini koruyan bir parçasıdır."[12] Donagan'ın bu görüşü destekleyen argümanlarına aşağıda döneceğim. Tamar Rudavsky ise, daha yakın zamanda, "Spinoza'nın insanın ölümsüzlüğü teorisinin aslında birey-

sözcüğünün anlamını bütünüyle karşılaması olanaksızdır. Her koşulda, bu ölümsüzlük ruhun bütününe ilişkin değildir, dolayısıyla da geleneksel dini anlayışa yedirilemez." (s. 535, Fr. çev. A. E. Nahum)

11 Ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin iki görüş arasında yapılan bu özgül ayrımın kaynağı için bkz. Harry Wolfson, *The Philosophy of Spinoza* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1934), 2. cilt, s. 289-90.

12 Alan Donagan, "Spinoza's Proof of Immortality," Marjorie Grene (ed.), *Spinoza: A Collection of Criticcal Essays* (Garden City: Anchor, 1973), s. 252. Aynı yazardan ayrıca bkz. *Spinoza* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 10. Bölüm.

liği muhafaza edecek şekilde kurtarılabileceğini" öne sürmüştür. Rudavsky, Spinoza'nın zihin konusundaki görüşlerinin neden bu şekilde kurtarılmaya ihtiyacı olduğunu açıklamaksızın[13] ısrarla şunu vurgular: "[R]uhun ölümsüzlüğü dediğimiz, zihnin ebediliği olarak nitelendirilen şey, Spinoza için kişisel olmalıdır. Zihnin Tanrı/Töz ile olan bu birliğinde, halen 'ben'den geriye kalan bir şey vardır."[14]

Gelgelelim, bu Spinoza okumasının en aşırıya vardırılmış versiyonu muhtemelen en tanınmış olanıdır da. Harry Wolfson, Spinoza felsefesine dair haklı bir üne sahip olan, otorite kabilinden çalışmasında, *Etika*'da umulabilecek en sağlam kişisel ölümsüzlük doktrinini görür. Öyle ki, Wolfson'a göre, Spinoza "eski bir geleneksel inancı," yani "ölümsüz ruhların kutluluğunun ve mutluluğunun Tanrı'nın özünü bilmekten aldıkları hazza bağlı olduğu" inancını "bir kere daha onaylamaktan başka bir şey yapmıyor"dur.[15] Wolfson'a bakılırsa, Spinoza için ölümsüzlük tamamen kişisel bir şeydir: "Ömür süresi içinde insan tekine has olan bir şeyin [ölümden sonra] ebediyen korunması […] zihnin ölümden sonra var kalan düşünce unsuru, ömür süresi boyunca bireyin sahip olduğu tikel özellikleri taşır […] Spinoza'ya göre, ruhun ölümsüzlüğü kişisel ve bireyseldir."[16] Nitekim Wolfson, Spinoza'nın amacının Rabbani Yahudiliğin geleneksel ölümsüzlük anlayışını o dönemki eleştirmenlerine karşı savunmak gibi muhafazakâr bir projeden ibaret olduğunu belirtir ısrarla: "[Spinoza'nın] asli gayesi, yaşadığı dönemde bunu reddedenlere mukabil ruhun ölümsüzlüğünü doğrulamaktı."[17] Wolfson'a göre, Spinoza ayrıca ölümsüzlüğün olağanüstü hiçbir tarafı olmadığını, doğanın olağan seyrinin bir parçasından ibaret olduğunu kanıtlamakla ilgileniyordu. (Wolfson, yorumunun en hayret verici kısmında ise, Spinoza'nın "geleneksel söz dağarcığını alıkoyarak ruhun ölümsüzlüğünden bahsettiği"ni söyleyecek kadar ileri gider.[18] İşin aslı, Wolfson'un bu iddiasının hakikatle uzaktan yakından alakası yoktur, zira Spinoza geleneksel söz dağarcığından kaçınmak için elinden geleni yapmıştır. Spinoza'nın

13 Yazının son kısmında da savladığım gibi, Spinoza'dan bir "ölümsüzlük doktrini" "çıkarma" arzusu yanıltıcı olmanın yanı sıra, Spinoza'nın asli projesine ilişkin kökten bir yanlış anlamaya dayanmaktadır.

14 Tamar Rudavsky, *Time Matters: Time, Creation and Cosmology in Medieval Jewish Philosophy* (Albany: SUNY Press, 2000), s. 181, 186.

15 Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 2. cilt, s. 310-1.

16 *Age,* s. 295.

17 *Age,* s. 323. Burada Wolfson'un aklında bilhassa Uriel de Costa vardır. Yine de, ben Spinoza'nın ölümsüzlük sorusu konusunda de Costa'yla esasen fikir birliği içinde olduğu kanısındayım.

18 *Age,* s. 295.

Etika'daki izahatında "ruhun ölümsüzlüğü [*immortalitas animae*]" ifadesi bir kere bile geçmez. Spinoza bunun yerine mütemadiyen –ve eminim, bilinçli olarak– "zihnin ebediliği [*mentis aeternitas*]" ifadesini kullanır.[19] Doğrusu, Wolfson'un Spinoza'nın bakışını anlatmak için sürekli "ruhun ölümsüzlüğü" ifadesini kullanması bu bakımdan fazlasıyla kafa karıştırıcıdır.[20]

Bu soru etrafında dönen çetin tartışmaya rağmen, herkes en azından şu noktada mutabıktır: Spinoza görece kısa olan felsefi kariyerinin başından sonuna kadar ölümsüzlük sorusuyla ilgilenmiştir. Ölümsüzlük meselesi sadece Spinoza'nın kişi metafiziğinde değil, din, ahlak ve devlet konusundaki fikirlerinde de merkezi bir yere sahiptir. Bununla beraber –gerek Spinoza'nın kendi eserlerinin bir yakın okumasından, gerekse felsefesinin bütününe dair daha genel bir kavrayıştan hareketle– Spinoza'nın kişisel ruh ölümsüzlüğünü tartışma götürmez biçimde *reddettiğini* görmek de bir o kadar önemlidir. Spinoza'nın ruhun doğasına, daha da önemlisi, gerçek erdeme ve insanın mutluluğuna ilişkin olarak inandığı her şey göz önünde tutulduğunda, onun için ruhun ölümsüzlüğünü reddetmekten başka bir yol olmadığı görülür. Üstelik Spinoza katıksız bir itikatla yapmıştır bunu.

19 Moreau'nun da belirttiği gibi, "Spinoza bu iki mefhumu kesin bir biçimde birbirinden ayırır;" bkz. *L'expérience et l'éternité*, s. 534-6.

20 Spinoza'ya bir tür kişisel ölümsüzlük izahatı mâl eden Wolfson gibi sayısız başka yazar daha vardır. Bunlardan bazılarına göre, Spinoza böyle bir doktrini kendi metafizik şema ve diline uydurmak, bu doktrine Spinozacı bir karakter kazandırmak için epey uğraşmıştır. Richard Mason *The God of Spinoza* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) adlı kitabında tam da böyle bir konum alıyor görünmektedir (10. Bölüm). Gersonides üzerine yazdığı kitapta Spinoza'ya göre "ölümsüzlükle bireysel ayrımların korunduğunu" ısrarla belirten Seymour Feldman için de aynı şey geçerlidir (bkz. *The Wars of the Lord* kitabının çevirisine yazdığı önsöz [Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1984], 1. cilt, s. 76). Diğer araştırmacılar ise, *Etika*'nın Beşinci Bölümünde sadece zihnin *ebediliğinden* bahsedildiğini belirtirken, Spinoza'nın kişisel ruh ölümsüzlüğünü reddetmek şöyle dursun, onun salt zamanın içindeki bitimsizliğinden ziyade, tam da onun zamanın dışındaki devamlılığını vurgulamayı amaçladığında ısrar etmektedir (C. Hardin, "Spinoza on Immortality and Time," *Spinoza: New Perspectives* içinde, ed. Robert W. Shahan ve J. I. Biro [Norman: University of Oklahoma Press, 1978], s. 129-38). Daha başkaları ise, Spinoza'ya göre ölümden sonra kişisel bir varkalma olduğu konusunda hemfikir olurken, bu defa da tersine, zihnin ebediliğinin aslında bir tür zaman-içinde-daimilik durumu olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürmektedir (Martha Kneale, "Eternity and Sempiternity," Grene içinde, a.g.y., s. 227-40; Donagan, "Spinoza's Proof of Immortality"). Son olarak bir de, Spinoza'nın kişisel ruh ölümsüzlüğünü reddetmek istemediğini, sadece, bu ölümsüz ruhların bu hayatta, yani bedenleri yoluyla nasıl bireyleşmiş durumdaydılarsa, ölümden sonra da aynen öyle bireyleşmiş durumda olacaklarını savunanlar vardır (Erroll Harris, "Spinoza's Theory of Human Immortality," *The Monist* 55 [1971]).

II

Etika'da *ölümsüzlük* [*immortalitas*] sözcüğü sadece ve sadece bir kere, o da, Spinoza'nın erdemli davranmak için ebedi mükâfat umudu ile ebedi cezalandırma korkusundan başka bir gerekçesi olmayan kalabalıkların ahmakça inançlarından bahsettiği bir bağlamda geçer. Buna göre, şayet kalabalıklar ruhun bedenin ölümünden sonra yaşadığına kani olmasaydı, –bu haliyle bile zor olan– ahlak onların gözünde katlanmaya değer bir külfet olmayacaktı. Böylesi bir inanç, diye belirtir, Spinoza,

> bana bedenini ebediyen iyi besinlerle besleyemeyeceğine inandığı için zehirler ve ölümcül maddelerle dolduran ya da zihnin ebedi, yani ölümsüz olmadığına inandığı için deli olmayı ve akılsızca yaşamayı tercih eden birinin yaptıkları kadar saçma geliyor. (Vö41n)[21]

Spinoza'nın burada sürdürdüğü tartışmanın ana fikri, erdemin *bu* hayattaki önemi ve değeri; erdemin mükâfatının özü itibariyle yine kendisi olduğudur. Fakat bu pasaj Spinoza'nın ölümsüzlük konusundaki görüşlerinin ne olduğu sorusu açısından da önemli görünebilir. İlerleyen kısımda göreceğimiz gibi, Spinoza zihnin *ebediliğini* savunmaktadır ve bu metin de onun zihnin ebediliği tezi ile ruhun ölümsüzlüğü tezini aynı kefeye koyduğu gibi bir izlenim vermektedir. Ne var ki, Spinoza burada, hem de son derece alaycı bir şekilde, erdemli bir hayatı ancak manipülatif vaizlerin dem vurduğu kurgusal bir öte-dünyadaki sözde ebedi mükâfatlara götürmesi şartıyla yaşanmaya değer bulan sıradan kalabalığın kendine zarar verme potansiyeli taşıyan bönce kanaatlerinden bahsetmektedir sadece. Bunun Spinoza'nın ziyadesiyle hor gördüğü bir kanı olduğuysa ortadadır.[22]

Zihnin ya da ruhun kişinin ölümünden sonraki akıbetini tartıştığı kısımda ise, Spinoza'nın –bireysel ölümsüzlükle ilgili bir şey duymayı bekleyen– oku-

21 *Etika*'dan yapılan bütün alıntılar bölüm (I-V), önerme (ö), kanıtlama (k), not (n) ve önerme sonucu (ös) numaraları içermektedir. Makalenin yazarı *Etika*'dan yaptığı alıntılarda yapıtın Carl Gebhardt edisyonuna (*Spinoza Opera*, 5 cilt, Heidelberg: Carl Winters Universitatsverlag, 1972-1987) ve Edwin Curley'nin İngilizce çevirisine (*The Collected Works of Spinoza,* 1. Cilt, Princeton: Princeton University Press, 1984) dayanmaktadır. Alıntılar Türkçeleştirilirken Çiğdem Dürüşken'in (*Ethica*, İstanbul: Kabalcı, 2011; Alfa, 2014), Aziz Yardımlı'nın (*Törebilim*, İstanbul: İdea, 1996) ve Hilmi Ziya Ülken'in (İstanbul: MEB, 1945-1974; Ankara: Dost, 2004) çevirilerinden yararlanılmış; ama bunlar, birçok yerde, terminolojik bütünlüğü korumak amacıyla çevirmen ve editör tarafından yeniden çevrilmiştir.

22 Bkz. Moreau, *Spinoza: L'expérience et l'éternité*, s. 535.

yucusu onun kıssasından bambaşka bir hisse çıkarmasın diye *immortalitas* hakkında herhangi bir şey söylemekten itinayla kaçındığı açıkça görülür. Spinoza bedenin ölümünden sonra zihnin var olmaya devam edecek parçaları olduğunu kabul eder etmesine ama, tabiri caizse, burada kişisel olan hiçbir yan yoktur.

Spinoza *ebediliği* basbayağı her tür sürenin veya zamanın dışında duran şey olarak tanımlar. "Ebedilik ne zaman ile tanımlanabilir, ne de zamanla herhangi bir ilişkiye sahiptir" (Vö23n). Bir şey sırf varolma süresinin bir başlangıcı veya sonu olmadığı için ebedi olmaz; bu olsa olsa zaman-içinde-daimilik (*sempiternity*) veya zamanda bitimsizliktir (*everlastingness in time*). Spinoza'nın zaman-içinde-daimilikten açıkça ayırt ettiği (Ik8) hakiki ebediyet her tür zamansal kategorinin dışındadır. "Önce," "sonra," "şimdi," "sonradan" türünden atıfların hiçbiri ebedi olana uygulanamaz.[23] Tanrı ya da töz ebedidir; Düşünce ve Uzam sıfatları da öyle. Tekil sonlu şeyler de belli bir açıdan ebedidir –diğer sonlu şeylerle olan zamansal ve uzamsal olarak sınırlanmış ilişkileri açısından, yani fiili ve süresel varoluşları açısından değil de, daha soyut bir perspektiften zamandışı özler olarak ele alındıklarında böyledir bu– ki Spinoza bunları *sub specie aeternitatis* diye adlandırır. Şeylere bu bakış tarzı Spinoza'nın zihnin ebediliğine ilişkin izahatında ikili bir rol oynar.

İnsan zihni iki ayrı şekilde ebedilikten pay alır.[24] İlk olarak, insan zihni insan bedeninin –Uzam sıfatındaki– maddi özünün fikri –yahut Düşünce sıfatındaki ifadesi– olduğu için ona ait olan bir ebedilik vardır.

> Vö22: Buna rağmen, Tanrı'da, şu ya da bu insan bedeninin özünü ebedilik veçhesi altında [*sub specie aeternitatis*] ifade eden bir fikir zorunlu olarak vardır.
> Kanıtlama: Tanrı şu ya da bu insan bedeninin sadece varoluşunun değil, özünün de nedenidir, dolayısıyla bu öz zorunlu olarak bizzat Tanrı'nın özü aracılığıyla

23 Bazı yorumcular burada söz konusu olan sonsuzluğun sadece bir zaman-içinde-daimilik ya da Donagan'ın deyişiyle "tümzamansallık" (*omnitemporality*) olduğunu savlamıştır; bkz. Kneale, "Eternity and Sempiternity," ve Donagan, "Spinoza's Proof of Immortality." Buna karşılık, çoğu yorumcu –bana göre, doğru şekilde– Spinoza'nın bahsettiği şeyin tam bir zamandışılık (*atemporality*), yahut zamansızlık (*timelessness*) olduğunu görmüştür; bkz. Harris, "Spinoza's Theory of Human Immortality;" Hampshire, *Spinoza*; Moreau, *Spinoza: L'expérience et l'éternité*, s. 536; ve Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza* (Oxford: Clarendon Press, 1901), s. 298.

24 Sonsuzluğun iki ayrı türü olduğunu fark etmek kesinlikle canalıcı önemdedir; Moreau, *Spinoza: L'expérience et l'éternité*, s. 534-9. Bu iki tür sonsuzluğun birbirinden ayrılmaması, Spinoza'nın zihnin sonsuzluğu konusundaki görüşlerinin çeşitli şekillerde yanlış anlaşılmasına yol açar (örn. bkz. Harris, "Spinoza's Theory of Human Immortality;" ve Hardin, "Spinoza on Immortality and Time").

> kavranmalıdır. Bu da belli bir ebedi zorunlulukla olur. O halde bu kavram zorunlu olarak Tanrı'da olmalıdır.

Fiilen varolan her insan bedeni süresel olarak, zamanda ve onu etkileyip belirleyen diğer sonlu şeylerle nedensel bağ içinde varlığını sürdürür. Ayak parmakları masalara çarpar; kollar topları fırlatır; kardan kaleler yıkılıp üstümüze düşer. Bu olaylar zinciri zamanda başlar, seyrini zamanda sürdürür ve zamanda sona erer. Fiilen varolan olarak bedenin süresi sınırlıdır; bedenin, diğer sonlu kiplerle etkileşimleri yoluyla meydana gelen çok sayıdaki tüm değişkeleri için de aynı şey geçerlidir. Fakat her insan bedeninin –doğrusu, varolan her tür bedenin/cismin–[25] bir de *sub specie aeternitatis*, yani "ebedilik formu altında bulunan" bir veçhesi vardır. O beden uzamsal varlığı bakımından bir öze, zamansal süresinden soyutlanmış, uzamsal bir doğaya sahiptir. Burada ister bir masa, ister bir beyzbol topu, ister kardan bir kale, isterse bir insan bedeni söz konusu olsun, bu bedenin özü onun formül kabilinden bir tür matematiksel veya boyutsal haritalaması olacak ve bu haritalama onu tam da kendisine karşılık gelen tekil uzam parseli olarak tanımlayacaktır. Buna göre, her beden bir maddi parçalar yığını arasındaki özgül bir devinim ve dinginlik oranından ibarettir. Bedenin birliği ise, küçücük bedenlerin göreli ve yapılandırılmış bir sabitliğinden ibarettir.[26] Bedenin özünde, ebedi varlığında ifade bulan da budur. Bu düzeyde, bedenin doğada gerçekten varolup varolmadığı konusunda herhangi bir soru işareti belirmez. Beden zamana atıfta bulunmaksızın her tür sürenin dışında olduğu için, bedenin bu özü de ebedidir.

Öyleyse, uzamlı bir kip olarak bir bedenin özü Uzam sıfatı altında Tanrı'da (veya Tözde) varolur. Beden Uzamda onun sonsuz potansiyellerinden veya olası oluşumlarından biri olarak "en üst düzeyde" içerilir. Başka bir deyişle, beden uzamlı olmanın sonsuz sayıdaki yolundan yalnızca biridir. Spinoza'nın Uzam ve Düşünce sıfatları arasında kurduğu genel paralelizm –ki her uzam kipinin (her bedenin ve bedenin her halinin) düşüncede kendisine mütekabil bir kipe (bir fikre) sahip olması bu paralelizm sayesinde mümkün olur– ve bunun sonucu olarak, bir insanda beden için geçerli olan şey ile (bedenin

25 Türkçede eş ya da yakın anlamlı olan bu sözcükleri İngilizce "body" sözcüğüne karşılık gelecek şekilde bir kerelik birlikte veriyoruz. Bundan böyle bağlama göre "beden" ya da "cisim" sözcüklerini kullanacağız. Ancak, okur "corpus/body" sözcüklerinin, insan bedeni de dahil olmak üzere, kütlesi ve ağırlığı olup yer kaplayan her şeyi ya da Spinozacı deyişle uzam sıfatı altında kavranan sonlu kipleri belirtmek için kullanıldığını göz önünde bulundurmalıdır – *ed.n.*

26 Bkz. *Etika*, II. Bölüm.

fikrinden başka bir şey olmayan) zihin[27] için geçerli olan şey arasındaki daha tikel paralelizm veri alındığında, insan zihninin de aynı şekilde –ve zorunlu olarak– iki veçhesi olduğu sonucuna varılır. Bunlardan ilki, zihnin bedenin süresel varoluşuna karşılık gelen veçhesidir. Bu, zihnin, bedenin onu çevreleyen başka cisimlerle kurduğu belirli ilişkileri düşünen ve yansıtan kısmıdır. Duyumlar ve hisler –acı, zevk, arzu, tiksinti, keder, korku ve çok sayıdaki başka ruh hali– bütünüyle, dünyayla zamansal etkileşim içindeki bedende eşanlı olarak vuku bulan şeyin zihindeki ifadeleridir. Ayak parmağımı çarptığımda acı hissederim. İnsan "doğanın düzeninin" bir parçası olduğu ve bedeni vasıtasıyla çevresindeki dünya tarafından etkilenmeye tabi olduğu ölçüde bu tutkular zihne aittir.[28]

Gelgelelim, bu paralelizm aynı zamanda, bedenin süresinin bitimiyle, yani kişinin ölümüyle zihnin bu parçasının da sonlanmasını gerektirir. Beden ortadan kalktığında artık zevkler ve acılardan, duyum hallerinden bahsedemeyiz. Bedenin bütün etkilenişleri, ki duyumlar, imgeler ve deneyim çeşitleri bu etkilenişlerin zihinsel ifadeleridir, ölümle birlikte son bulur; beden artık kendi belirlenmelerine yanıt verecek şekilde "dünyada" değildir. İşte bu yüzden, söz konusu belirlenmelerin zihindeki bağlılaşık ifadeleri de aynı şekilde son bulur. Fakat zihnin başka bir parçası daha vardır ki, zihnin, bedenin ebedi veçhesine karşılık gelen veçhesidir. Bedenin uzamlı özünün Düşünce sıfatındaki ifadesidir bu. İşte zihnin bu veçhesi de uzamdaki bağlılaşığı gibi ebedidir.[29] Zihnin kişinin ölümünden sonra kalan kısmıdır.

> Vö23: İnsan zihni bedenle birlikte mutlak olarak yok olmaz; ondan geriye ebedi olan bir şey kalır.
>
> Kanıtlama: Tanrı'da zorunlu olarak insan bedeninin özünü ifade eden bir kavram ya da fikir vardır (Vö22'ye göre), dolayısıyla bu fikir de zorunlu olarak insan zihninin özüne ait bir şeydir. Fakat biz insan zihnine, bu zihin ancak bedenin süreyle açıklanan ve zamanla tanımlanan fiili varoluşunu ifade ettiği ölçüde zamanla tanımlanabilen herhangi bir süre atfederiz; yani, insan zihnine ancak bedeni varolmaya devam ettikçe belli bir süre atfederiz. Bununla birlikte, belli bir ebedi zorunlulukla bizzat Tanrı'nın özü aracılığıyla kavranan şey ne

27 IIö11-13.
28 Bir insandaki çeşitli duyguların belirli bir şekilde incelenmesi özellikle III. Bölümün konusudur.
29 Aslına bakılırsa, zihnin bu veçhesinin ebedi olmasının *nedeni*, ifadesi olduğu uzam kipinin ebedi olmasıdır.

> olursa olsun bir şey olduğundan, zihnin özüne ait olan bu bir şey zorunlu olarak ebedi olacaktır.
>
> Not: Bedenin özünü bir ebedilik veçhesi altında ifade eden bu fikir, dediğimiz gibi, düşünmenin, zihnin özüne ait olan ve zorunlu olarak ebedi olan bir kipidir.

Böylece zihin, özsel ve ebedi bir bileşen olarak Uzamdaki bedenin özünün Düşüncedeki bir fikir-bağlılaşığını içerir. Bu fikir-bağlılaşığı ebedidir, çünkü tıpkı temsil ettiği bedenin özü gibi, süreyle tanımlanmayacak bir biçimde Tanrı'nın/Doğa'nın ebedi sıfatlarından birinde konumlanmıştır.

Fakat bunun ebediliğin çok minimal bir türü olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Bu ebedilik türü insanların herhangi bir şekilde övünebileceği veya avunabileceği bir şey değildir, zira insan olsun olmasın *tüm* şeylere ait olan bir ebediliktir bu. Spinoza'nın metafiziği, özellikle de Uzam ile Düşünce veya bedenler ile fikirler arasındaki paralelizmin tümel kapsamı göz önünde tutulduğunda, zihnin bu ebediliğinde, insanı diğer herhangi bir sonlu varlıktan ayıran –ya da daha doğru bir ifadeyle, insan zihnine ait olan bu ebediliği diğer herhangi bir sonlu varlığın fikrine ait olan ebedilikten ayıran– hiçbir şey yoktur. Spinoza'nın uzam kipleri ile düşünce kipleri arasında kurduğu genel paralelizme istinaden savladığı şey, bu özel durum için de zorunlu olarak geçerlidir: "Gösterdiğimiz şeyler […] tamamen ortak şeylerdir ve bir insana ait olduğu kadar diğer bireylere de aittir […] o nedenle, insan bedeninin fikriyle ilgili olarak her ne söylemişsek, aynının herhangi bir şeyin fikri için de söylenmesi gerekir." (IIö13n). İnsan zihinleri doğal olarak, insan-olmayan öteki bedenlere/cisimlere tekabül eden Düşünce-kiplerinden veya fikirlerden önemli ölçüde farklıdır – bir kere, insan zihinleri (hafıza ve bilinç dahil) daha fazla işlev ve kapasiteye sahiptir, çünkü fikri oldukları fiilen varolan bedenlerin kendileri diğer bedenlerden (örn. ağaçlardan) daha karmaşık ve donanımlıdır.

> Bir beden aynı anda pek çok şekilde eylemde bulunmaya ya da etkilenmeye, öbürlerine kıyasla, ne kadar yatkınsa, onun zihni de, öbürlerine kıyasla, pek çok şeyi aynı anda algılamaya o kadar yatkın olur; ayrıca, bir bedenin eylemleri ne kadar kendine bağlıysa ve eylemde bulunurken kendisine ne kadar az cisim katkıda bulunuyorsa, zihni de seçik olarak anlamaya o kadar yatkın olur. (IIö13n)

Fakat bu ifade sadece şu anlama gelir: Bir kişinin ölümünden sonra Düşüncede kalan şey, tıpkı ifade ettiği bedenin özü gibi, başka türden bedenlerin

yok olmasından sonra kalan fikirlere kıyasla içsel olarak daha karmaşıktır.[30] Gelgelelim, bu onu daha ebedi yapmaz.

Keza, daha "kişisel" de yapmaz. Zira kişinin ölümünden sonra Düşüncede kalan şey Uzamdaki belli bir devinim-dinginlik oranının Düşüncedeki bağlılaşığından başka bir şey değildir. Bu şeyin tikel olarak karmaşık bir oranı ifade ettiği kesindir ama bu onun cins bakımından başka herhangi bir bedenin özünün fikrinden farklı olduğu anlamına gelmez.[31] Üstelik bedenin bu ebedi fikrinin ayırt edici biçimde bireysel olan hiçbir yanı yoktur, yani onu bu hayatta halihazırda olduğum benlikle özdeş olan "benliğim" olarak görmeme neden olacak hiçbir yanı yoktur. Bu konuya ileride döneceğim.

III

Bununla birlikte, Spinoza'nın sisteminde zihin açısından bir başka ebedilik çeşidi daha vardır. Bu ebedilik çeşidi de yine, özlerin fikirlerine özgü türden zamandışı varlığı içerir. Ama işte sadece akıl sahibi failler tarafından edinilmesinden ötürü *sadece* insan zihinleri için geçerli olan bir ebediliktir bu.[32]

Spinoza'ya göre, tüm varlıklar özsel (ve zorunlu) olarak kendi çıkarının peşinde koşar; doğal olarak kendilerini korumalarına yardımcı olacak şeyleri elde etmek için çaba gösterir.

> IIIö6: Her bir şey, kendinde olduğu ölçüde, kendi varlığında sürmeye çabalar.
>
> IIIö7: Her bir şeyin kendi varlığında sürmeye çabalamasını sağlayan çaba, o şeyin fiili özünden başka bir şey değildir.

30 Bedenin içsel/bünyevi karmaşıklığı, insan zihnini oluşturan fikirlerin çeşitliliği ve çokluğuna yansır, orada akis bulur; bkz. IIö11-13.

31 Moreau, *Spinoza: L'expérience et l'éternité*, s. 537-8.

32 Bennett'in Spinoza'nın buradaki görüşlerinden bir anlam çıkaramamasının nedeni de, zihnin bu ikinci tür ebediliğini fark edememiş olmasıdır. Spinoza'nın hem ebedi zihnin bedenin ebedi özünün (değişmez) fikrinden ibaret olduğu, hem de "zihnimin ebedilik ölçüsünün davranış ve durumuma ilişkin bazı olgulara bağlı" olduğu, başka deyişle, ebedilik payımızı *artırabileceğimiz* yollu görüşü aynı anda benimsemesi Bennett'in kafasını karıştırmıştır. Bennett zihnin sırf bedenin değişmez özünün fikri olarak sahip olduğu ebediliği hesaba kattığı için şu savı ortaya atar: "Artık bu her ne anlama geliyorsa, bedenimin özünü değiştiremedikçe, zihnimin ebedi olma ölçüsünü artırmamı sağlayacak hiçbir koşul yoktur. Ama sonrasında da, sanki zihnimin ebedi parçasını çabayla genişletebilirmişim gibi, zihnimin ebedilik ölçüsünün düşünme edimime bağlı olduğu söyleniyor" (*A Study of Spinoza's Eth*ics, s. 361-2). Doğrusunu isterseniz, ileride göstereceğim gibi, Spinoza upuygun fikirlerden oluşan payımızı artırmak suretiyle *tam da* bunu yapabileceğimizi düşünmektedir.

Aslında, (en azından ahlaki failler için) erdemi oluşturan şeydir bu. Erdemli davranmak, kişinin kendi varlığını korumasına en etkili biçimde hizmet edecek olan şeyi yapmasıdır.

> IVö20: Her bir kişi kendisi için yararlı olanı ne kadar aramaya, yani kendi varlığını korumaya ne kadar çabalarsa ve buna ne kadar kudreti olursa, o kadar erdemle donanır; buna karşılık, her bir kişi, kendisi için yararlı olanı, yani kendi varlığını korumayı ihmal ettiği ölçüde güçsüzdür.

İnsanlar rasyonel davrandıkları zaman doğal olarak bilgi için çabalarlar. Tüm varlıklar arasında bir tek bizler akla ve anlama kapasitesine –yani zeki zihinlere– sahip olduğumuz için, kendimiz için gerçek anlamda iyi olanın, kendi en yüksek yetkinlik ve esenliğimizin, en üstün yanımıza yararı olan şeye ulaşma çabasına bağlı olduğunu fark ederiz. Fakat en üstün zihinsel melekelerimiz açısından bilgi dışında başka ne yararlı olabilir ki? Şayet erdem Spinoza'nın da altını çizerek belirttiği gibi, kişinin kendi öz çıkarının peşinde koşmasıysa ve bilgi edinmek bizim kendi çıkarımızaysa, o halde insani erdem bilginin peşine düşmektir.[33]

Fakat Spinoza'nın burada bahsettiği şey sıradan bir bilgi arayışı değildir sadece. Rasyonel bir varlık için en yararlı olan şey, onun *scientia intuitiva*, yani "sezgisel bilgi" ya da "üçüncü tür bilgi" dediği özel bir tür derinlemesine kavrayıştır. Bu, daha yüksek nedenleriyle, Doğanın sonsuz ve ebedi veçheleriyle ilişkileri içinde tek tek şeylere dair sezgisel bir kavrayıştır ve bizim için elverişli olan en yüksek bilgi biçimini ifade eder.

İnsan zihni, Tanrı'nın Düşünce sıfatına benzer şekilde fikirler içerir. Bu fikirlerin bazıları –duyu imgeleri, (acılar ve zevkler gibi) "hisler," algı verileri– kesinlik taşımayan niteliksel fenomenlerdir. Bunlar, yukarıda da gördüğümüz gibi, etrafındaki cisimlerden etkilendiği haliyle bedenin hallerinin düşüncedeki ifadelerinden başka bir şey değildir. Bu türden fikirler dünyanın upuygun veya doğru bilgisini değil, şeylerin o dolaysız anda, algılayana bulunduğu fiziksel yerin perspektif sınırlamaları içinde nasıl göründüğünün göreli, kısmi ve öznel bir resmini verir sadece. Bu algılar hiçbir sistematik düzene tabi olmadığı gibi, aklın eleştirel nezaretine de hiçbir şekilde konu değildir. "İnsan zihni şeyleri doğanın ortak düzenine göre algıladığı her seferinde kendisinin, kendi Bedeni-

33 Bkz. IVö20-26.

nin ve kendi dışındaki cisimlerin upuygun değil, ancak bulanık ve bölük pörçük bilgisine sahip olur" (IIö29ös). Hal böyleyken, bizler fikirlerimiz bakımından basbayağı dış dünyadaki şeylerle tesadüfi ve gelişigüzel karşılaşmalarımızca belirlenmekteyizdir. Bu yüzeysel tanışıklık bize hiçbir zaman o şeylerin özlerinin bilgisini vermez. Aslına bakılırsa, bu tanışıklık istisnasız biçimde yanlışlık ve hataya kaynaklık eder. "Rastlantısal deneyimlerden edinilen [bu] bilgi," Spinoza'ya göre, "birinci tür bilgi"dir ve onun "upuygun olmayan fikirler" dediği türden fikirlerin birikmesiyle sonuçlanır.

Buna karşılık "upuygun fikirler" ise, belli bir düzen dahilinde rasyonel olarak oluşturulur. Bunlar zorunlu olarak doğrudur ve belirli özsel doğaları açığa vurur. "İkinci tür bilgi," yani Akıl özsel bir hakikatin gidimli ve çıkarıma dayalı bir usulle kavranmasına karşılık gelir. Ne var ki, Spinoza'ya göre ikinci tür bilgide akıl vasıtasıyla kavradığımız şey(ler)in sadece *genel* doğrular ve ilkeler mi –"ortak mefhumlar" veya "tümel mefhumlar" mı– yoksa *bireylere,* yani tek tek şeylere ilişkin doğrular mı olduğu bir nebze bulanıktır.

Spinoza, bir taraftan, birtakım tikeller için ortak olan genel özellikleri (sözgelimi, genel olarak cisimler hakkındaki, hareketlerini yöneten yasalar ve onları evrensel olarak tanımlayan özellikler gibi) belirli hakikatleri upuygun bilebileceğimizde ısrar eder. Bu türden bilgiye erişebilmemizin bir yolu, upuygun olan diğer genel veya ortak mefhumlardan tümdengelimli akıl yürütmedir, zira "zihindeki upuygun fikirlerden doğan bütün fikirler upuygundur" (IIö40). Görünüşe göre, ortak mefhumlara tümevarımla, tikellerle duyumsal tanışıklıktan soyutlama yoluyla da ulaşabilmekteyizdir.[34]

Öte taraftan, ikinci tür bilgide kavranan şeyin bireyler hakkındaki hakikatleri kapsar göründüğü durumlar da var gibidir. İkinci tür bilgi, özellikle de, bir şeyin sadece diğer şeylerle nedensel bağlantılarını değil, daha önemlisi, Tanrı'nın sıfatlarıyla ve buradan dolaysızca çıkan sonsuz kiplerle (doğa yasaları) nedensel bağlantılarını kavramayı da içerir. Yani, bir şeyin, somut örneğini teşkil ettiği doğa veya öz tarafından son kertede nasıl belirlendiğini bize birinci tür bilgi değil, ikinci tür bilgi verir. Sözgelimi, tikel bir cismin upuygun fikri söz konusu olduğunda, cisim sadece diğer cisimlerle mekanik ilişkileri içine değil, aynı zamanda devinim-dinginlik yasaları ve bizatihi maddenin doğası (uzam) içine de yerleşmiş şekilde karşımıza çıkacaktır. (O mekanik ilişkileri

34 İkinci tür bilginin kapsamına dair bu okumayı benimseyen yorumcular için bkz. Margaret Wilson "Spinoza's Theory of Knowledge," s. 116-19 ile Henry Allison, *Benedict de Spinoza*, s. 117.

yasa kabilinden ve zorunlu kılan da bunlardır aslında.) İşte böylece, bir şeyin upuygun fikri, nesnesini bütün nedensel bağları içinde açık ve belirgin biçimde konumlandırır ve onun sadece ne olduğunu değil, *neden* ve *nasıl* zorunlu olarak olduğunu gösterir. Yovel'in de ortaya koyduğu gibi, ikinci tür bilgide, "yasa kabilinden açıklamalardan mürekkep bir ağın, deyim yerindeyse, bağlantılı bütün açılardan nesneyi kuşattığı […] bir doyma noktasına" ulaşana dek "nesneyi mekanik nedensel yasaların kesişimi vasıtasıyla dışsal olarak açımlarız."[35] Bir şeyi doğrulukla bilen kişi, o şeyin var olmaya ve başka türlü olmamaya nasıl belirlendiğinin nedenlerini de görür. "Aklın doğasına özgü olan, şeyleri olumsal olarak değil, zorunlu olarak görmektir" (IIö44). Bir şeyin rastlantısal veya kendiliğinden –yani, nedensel olarak belirlenmemiş– olduğu inancı ancak o şeyin nedensel izahına dair upuygun olmayan bir kavrayışa, o şeyle kısmi ve "bölük pörçük" bir aşinalığa dayanıyor olabilir. Upuygun fikirler yoluyla algılamak ise, Doğaya içkin zorunluluğu algılamak demektir. Duyu deneyimi tek başına hiçbir zaman, upuygun bir fikrin getirdiği malumatı ağlayamaz. (Spinoza bir noktada, bir şeye dair upuygun bir fikir ile upuygun olmayan bir fikir arasındaki farkın, bir sonucu bilmek ile o sonucun özgül öncüllerden nasıl çıktığını görmek arasındaki farka bir açıdan benzediğini ileri sürer.)[36] Duyular, şeyleri ancak zamanın verili bir anında verili bir perspektiften göründükleri haliyle sunar. Buna karşılık, upuygun bir fikir, bir şeyin nasıl olup da Tanrı'nın sıfatlarından zorunlu olarak ortaya çıktığını göstermek suretiyle o şeyi son kertede "ebedi" veçheleri bakımından –*sub specie aeternitatis*– sunar ve bizi o şeyin, zamanla veya sonlu olanla veyahut kısmi perspektifle ilintisiz bir kavrayışına götürür. "Aklın doğasına özgü olan, şeyleri olumsal olarak değil, zorunlu olarak görmektir. Akıl şeylerin bu zorunluluğunu doğru olarak, yani kendinde olduğu gibi algılar. Ama şeylerin bu zorunluluğu Tanrı'nın kendi ebedi doğasının zorunluluğudur; o halde, şeyleri bu ebedilik veçhesi altında görmek Aklın doğasına özgüdür."

İkinci tür bilgi gerçekten de bireylere dair bu akıl yürütmeye dayalı kavrayışı sağlıyorsa, o halde üçüncü tür bilgi, yani sezgi de Akıl tarafından bilinen şeyi alıp, onu zihnin tek ve kapsayıcı bir edimi içinde kavrar.[37] İkinci tür bilgi, ilk başlangıç noktasından (nedenler) ara basamaklara, oradan da nihai sonucuna

35 Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, 1. Cilt, *The Marrano of Reason*, s. 156.
36 Bkz. IIö28.
37 Üçüncü tür bilgiyle beraber "halihazırda sahip olunan bilimsel bilgiye yeni hiçbir şey eklenmediğinin" altını çizen Yovel'e bu nedenle katılıyorum, bkz. *The Marrano of Reason*, s. 156, 165-6.

(sonuç) doğru çeşitli aşamalardan geçerek gidimli bir şekilde ilerlerken, üçüncü tür bilgide bir şeyin zorunluluğuna ve o şeyin nihai, ilk nedenlerine bağlı olma biçimine dair dolaysız bir algı söz konusudur.

> Bu bilgi türü, Tanrı'nın bazı sıfatlarının biçimsel özünün upuygun fikrinden başlayıp şeylerin biçimsel özünün upuygun bilgisine doğru ilerler. (IIö40n2)
>
> Üçüncü tür bilgi, Tanrı'nın bazı sıfatlarının upuygun fikrinden başlayıp şeylerin özünün upuygun bilgisine doğru ilerler. (Vö25k)

Sezgi Aklın ancak gidimli olarak bildiğini sentezler. Böylece bir şeye dair derinlemesine bir nedensel kavrayış, yani (Yovel'in deyişiyle "nesneyi dışsal olarak açımlamanın" aksine) o şeyin özüne dair "içsel" bir bilgi meydana getirir. Öze dair böyle içsel bir bilgi, o şeyi zamandışı bir biçimde doğrudan, kendisini meydana getiren ve yöneten Doğanın ebedi ilkeleriyle ilişkisi içinde konumlandırır. Bu sonul bilgi kavrayışı Spinoza'nın külliyatında önceden beridir vardır. Örneğin, Spinoza 1650'lerin sonunda yazdığı *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*'de şöyle demektedir:

> Değişken tekil şeylerin özü, bu şeylerin varolma zincirinden veya düzeninden çıkarılmayacaktır, ki bunu yaparak, onların dışsal adlandırmalarından, ilişkilerinden ya da en fazla koşullarından başka bir şey geçmez elimize. Tüm bunların da şeylerin en içsel özleriyle uzaktan yakından ilgisi yoktur. Söz konusu öz, bunun yerine, sadece sabit ve ebedi şeylerde, bir de bu şeylerde onların gerçek kodları gibi kayıtlı olan ve tüm tekil şeylerin varlığa gelişini ve düzenlenişini yöneten yasalarda aranacaktır. Nitekim değişken tekil şeyler sabit şeylere (deyim yerindeyse) öyle sıkı sıkıya ve temelden bağlıdır ki, onlar olmaksızın ne varolmaları ne de kavranmaları söz konusudur.[38]

Demek ki, edinmeye çabaladığımız bilgi üçüncü tür bilgidir: Şeylerin doğalarına dair, onları sadece diğer sonlu şeylerle sonlu, tikel ve dalgalı nedensel ilişkileri bakımından, süreyle ölçülen değişken varoluşları bakımından değil, değişmeyen özleri bakımından gören sezgisel bir kavrayıştır bu. Şeyleri bu şekilde özsel olarak doğrulukla anlamak demek, onları sonsuz nedenleriyle,

38 *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, çev. Emine Ayhan, Ankara: Dost, 2015, s. 76.

yani tözle (Tanrı) ve sıfatlarıyla ilişkilendirmek demektir. Peşinde olduğumuz şey, cisimlerin diğer cisimler vasıtasıyla değil, Uzam ve yasaları vasıtasıyla erişilen bilgisi ile fikirlerin Düşüncenin doğası ve yasaları vasıtasıyla erişilen bilgisidir. Akıl sahibi varlıklar olarak bizim en yüksek çıkarımıza karşılık gelen insani erdem ve proje de işte bu tür bilginin peşine düşmektir.

> Vö25: Zihnin en büyük çabası ve en büyük erdemi şeyleri üçüncü tür bilgiyle anlamaktır.
>
> Kanıtlama: Üçüncü tür bilgi, Tanrı'nın bazı sıfatlarının upuygun fikrinden başlayıp şeylerin özünün upuygun bir bilgisine doğru ilerler ve biz şeyleri bu tür bilgiyle anladıkça, Tanrı'yı daha iyi anlarız. O halde, zihnin en büyük erdemi, yani zihnin gücü ya da doğası yahut zihnin en büyük çabası, şeyleri üçüncü tür bilgiyle anlamaktır.
>
> Vö29not: Şeyleri fiili olarak iki şekilde kavrarız: Onları ya belirli bir zaman ve mekânla ilişkili olmaları bakımından ya da Tanrı'da içerildikleri ve tanrısal doğanın zorunluluğundan doğmaları bakımından kavrarız. Bu ikinci şekilde doğru ya da gerçek olarak kavradığımız şeyleri ise bir ebedilik veçhesi altında [*sub specie aeternitatis*] kavrarız ve onların fikirleri Tanrı'nın ebedi ve zorunlu özünü içerirler."

Sub specie aeternitatis: Bu şekilde anladığımızda, şeyleri, herhangi bir zaman ve mekân ilişkisi veya göstergesi olmaksızın Tanrı'nın ebedi ve sonsuz perspektifinden görmüş oluruz. Şeyler, onları zaman içinde algıladığımızda bize sürekli bir değişim ve oluş halinde görünürken, "bir ebedilik veçhesi altında" algıladığımızda ise, kavradığımız şey değişmez ve daimi olarak kalır. Bu tür bilgi zamandışı olduğu ve temelde Tanrı'nın bilgisine tekabül ettiği için ebedidir. Bu bilgi türüyle ilgili olarak anlaşılması gereken öncelikli şey, değil insan bedeninin zaman içindeki varoluşuyla, sonlu ve tikel olan hiçbir şeyle bağlantısı olmadığıdır.

Şimdi, Spinoza öncelikle, doğru ve upuygun fikirler edinmenin kişiye zalim talihin sillelerine karşı bağışık olan kalıcı bir mutluluk ve huzur kaynağı sunarak bu yaşamı boyunca fayda sağladığını öne sürer. Kişi tüm şeylerin zorunluluğunu, özellikle de değer verdiği nesnelerin gelip geçicilikleri içinde kimsenin denetiminde olmadığı gerçeğini gördüğünde, bu şeylerin gelip geçmesinin yaratacağı duyguların altında ezilmeye daha az meyilli olur. Sonuçta ortaya çıkan hayat, tutkuların yarattığı ani kargaşalara bağımlı olmayan asude

bir hayat olacaktır.[39] Buna ilaveten, kendi upuygun fikirler haznemizi edinme ve idame ettirmeye çabalamamız gerekmesinin bir nedeni daha vardır ki, bu da upuygun fikirlerin bizim için genellikle "ölümsüzlük" adı verilen şeyi sağlamaya en yakın şey oluşudur.

Upuygun fikirler şeylerin ebedi bilgisinden, bu hayatta sahip olabileceğimiz veya erişip istifade edebileceğimiz bir ebedi hakikatler gövdesinden başka bir şey olmadığı için, bu hayattaki zihinsel terkibimizin bir parçası olarak ne kadar upuygun fikir edinirsek –şimdi ebediliğe ne kadar "katılırsak"– bedenin ölümünden ve benliğimizin süresel veçhesinin son buluşundan sonra bizden geriye o kadar çok şey kalır. Kişinin sahip olabileceği upuygun fikirler ebedi olduğu için, bedenin ölümünden veya bizim zamansal ve süresel varoluşumuzun (ya da böylesi başka herhangi bir varoluşun) son bulmasından etkilenmez. Başka bir deyişle, ne kadar upuygun fikrimiz olursa, zihnin ebediliği o kadar artar.

> Vö38: Zihin şeyleri ikinci ve üçüncü tür bilgiyle ne kadar çok anlarsa, kötü duygulardan o kadar az etkilenir ve ölümden o kadar az korkar.
>
> Kanıtlama: Zihnin özü bilgiden ibarettir; bu nedenle, zihin ikinci ve üçüncü tür bilgiyle ne kadar çok şey bilirse, ondan geriye kalacak kısım o kadar büyük olur, dolayısıyla doğamıza aykırı, yani kötü olan duygular onun o kadar büyük kısmına dokunmaz.

Şimdi, göreceğimiz üzere, benim de yukarıda yaptığım gibi, bu ebedi bilginin ölümümden sonra geriye kalan *bana ait* bir parça olduğunu söylemek biraz yanıltıcıdır. Geriye kalan şey, daha ziyade, yaşadığım ve aklımı kullandığım süre içinde bana ait olan ve zihnimin içeriklerinin bir kısmını –ebedi kısmını– oluşturan bir şeydir. Upuygun fikirler haznemizi genişletme çabası işte bu bakımdan, kendi ebedilik payımızı artırmaya yönelik bir çabadır. Spinoza da işte bu nedenle, zihnin upuygun fikirler edinmedeki zihinsel başarısı ne kadar büyük olursa, "ölümün bizim için o kadar az zararlı" bir hal alacağını ileri sürer. Nitekim ısrarla üzerinde durduğu gibi, "insan zihni öyle bir doğada olabilir ki, onun beden ile birlikte yok olduğunu gösterdiğimiz kısmı, ondan geri kalana kıyasla önemsiz kalabilir." (Vö38n)

Buna karşın, kişinin bu zamansal varoluştan sonra bulmayı umduğu şey, (Spinoza'nın aşina olduğu (Yahudilikteki tabiri kullanmak gerekirse) gelecek-

39 Bkz. Vö6.

dünyada kişisel bir ölümsüzlükse –Talmud ve Midraş hahamlarının tasvir ettiği gibi *Gan Eden*'dekine [Cennet Bahçesi] veya *olam-ha-ba*'dakine [gelecek dünya] benzer bilinçli, doludizgin (ama çoğu betimlemeye göre, bedensiz) bir ölüm-sonrası-yaşamsa– şayet, Spinoza'nın önerdiği zihinsel ebedilik iyiye adanmış bir hayat yaşamış olmanın karşılığında alınacak son derece cılız ve heves kırıcı bir mükâfat gibi görünecektir. Spinoza'nın zihnin ebediliğine ilişkin izahatını, ruhun kişisel ölümsüzlüğüne dair bir doktrin olarak görmek güçtür. Nitekim kanımca, o tam da böyle bir şeyin olduğunu kendi kavlince reddetmeye girişmiştir.

IV

"Kişisel ölümsüzlük" sorusu iki meseleyi beraberinde getirir. Bunlardan ilki, ruhun bütün olarak yahut kısmen münferit, tekil bir kendilik olarak yaşamayı sürdürmesiyle alakalıdır. Sağlam herhangi bir kişisel ölümsüzlük teorisi, ruhun (ya da ölümden sonra varlığını sürdüren veçhesi hangisiyse onun) en azından, bedenin ölümünden sonra ruh-benzeri diğer bir kendilikten niceliksel olarak ayırt edilebilir olacağını savunmak durumundadır. Kuşkusuz, sayıca bireylik, bireylik denen şeyin zorunlu bir koşuludur. Niceliksel özdeşlik olmadan, bir kişinin ölümden sonra bedenden ayrılmış ruhu da katiyen bireyliğe sahip olmayacaktır. Kişisel ölümsüzlük sorusuyla devreye giren ikinci mesele ise, ruhun bu hayattaki hali ile ölüm sonrası hayattaki hali arasındaki özgül (ve sadece cinse bağlı olmayan) özdeşliğin saptanabilir sürekliliği meselesidir. Öldükten sonra bir ruhu diğerinden *niteliksel olarak* ayırt etmek ve evvelce yaşayan şu değil de *bu* kişiye ait ruh olarak kimliğini saptamak mümkün olmalıdır. Yani, öldükten sonra ruhu alıp, evvelce bir kişinin süresel varoluşuna tekabül eden hayatla bir biçimde bağlantılandırmak olanaklı olmalıdır. Zira ölümsüz olanın, (şu kişinin değil de) *bu* kişinin ruhu olduğu ancak bu şekilde söylenebilir.

Bu ikinci meseleyi Spinoza'nın düşüncesi bağlamında ele almak daha kolaydır. Bir kere, gün gibi açık olan bir şey varsa, o da Spinoza'nın bir *kişi*nin ölümsüz olduğunun söylenmesine katiyen müsaade et*me*yeceğidir. Ona göre, benim şahsım veya benliğim, ifadesi olan zihinle birlikte fiilen varolan bir bedendir. Daha açık bir ifadeyle, bir kişi Uzamda fiilen varolan bir beden ve Düşüncede o bedene karşılık gelen bir zihin (veya fikir) olarak kendini zamanda ifade eden kiptir. Bir kişi, Platon'dan itibaren birçok filozofun da kafasında canlandırdığı üzere, tesadüfen bedenlenmiş bir ruh ya da zihin olmadığı gibi,

tek başına beden de değildir; daha ziyade, bu ikisinin birliğidir. "İnsan bir Zihin ile bir Bedenden oluşur" (IIö13ös).[40] Spinoza'nın da açıklığa kavuşturduğu gibi, bir kişinin bedensel bileşeni, fiilen varolan bir insan bedeni olmak zorunda olduğuna göre,[41] ölümden sonra bir *kişinin* hayata devam etmesi gibi bir şey söz konusu olamaz. Süresel varoluşun sonu, kişinin de sonu demektir.

Peki ya ölümden sonra, yani kişi artık hayatta değilken varlığını sürdüren zihnin gene de şu veya bu kişinin zihni olarak tanımlanabileceği savına ne demeli? Spinoza bu iddiayı savunmayı da aynı şekilde epey zora sokmaktadır. Bu sorunun olası çözümlerinden biri baştan ıskartaya çıkarılmak durumundadır. Ebedi zihnin *kendi içinde*, evvelce kişinin süresel varoluşu olan şeyle – bir kişinin ömür süresini oluşturan mevcut bileşenlerle ve gerçekleşmiş olaylarla– doğrudan hiçbir münasebeti olamaz. Yukarıda da gördüğümüz gibi, ebedi olanın zamanla hiçbir ilişkisi, hiçbir zamansal referansı yoktur. Dolayısıyla, ebedi zihin de hiçbir şekilde süresel varoluşun izini taşımayacaktır.

Peki, bir ebedi zihni diğer herhangi birinden ayırt etmenin ve onu tikel bir süresel varoluşla ilişkilendirmenin gene de bir yolu bulunamaz mı? Bu yaklaşımın sorunlu yanı, Spinoza'nın ifadesiyle, bir ebedi zihnin – daha doğrusu, evvelce bir kişinin zihnine ait olan ebedi fikirler gövdesinin– bir diğerinden niteliksel olarak *nasıl* ayırt edilebileceğini veya bireyleştirilebileceğini anlamayı güçleştirmesidir. Daha açık bir ifadeyle, iki ebedi zihnin birbirinden *zorunlu olarak* ayırt edilebilir olması için ortada hiçbir neden yoktur. Sözgelimi Wolfson burada Spinoza için herhangi bir problem olmadığı kanısındadır. Wolfson'un iddiasına bakılırsa, bir ebedi zihin ölüm sonrasında bedenden ayrılmış haldeyken diğer bir ebedi zihinden içerikleriyle, yani her birine ait olan bilginin niteliği ve karakteriyle ayırt edilebilmelidir. Farklı kişiler ömür süreleri içinde farklı entelektüel başarı düzeylerine ulaştığından, bu durum onların ayrı ayrı sahip oldukları upuygun fikirler haznesine de yansıyacaktır. İşte Wolfson buradan hareketle, Spinoza'ya göre, "bütün ruhlar ölümsüz ve Tanrı'yla birleşmiş durumda olsa da, ölümden sonra geriye kalan tek tek ruhlar arasında belli farklılıklar olacağını" savlar, zira ona bakılırsa, "ölümsüzlük bir anlamda kişisel ve bireyseldir."[42] Gelgelelim, Wolfson bunun yalnızca *de facto* bir ayrım olabileceğini görmemektedir. Zira bu ebedi zihinler soyut fikirler-

40 Morrison "Spinoza on the Self, Personal Identity and Immortality" başlıklı yazısında bu noktanın iyi bir savunusunu sunar.
41 IIö13.
42 Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 2. Cilt, s. 318.

den veya bilgilerden ibarettir ve *ilkece* onları özdeş içeriklere sahip olmaktan alıkoyacak hiçbir şey yoktur. Böyle bir senaryonun sınır durumu, bir zihnin, Doğanın bütününe dair etraflı bir kavrayışa ulaştıktan sonra Tanrı'nın şeylere dair bütüncül ve ebedi kavrayışını –yani fikirlerin toplamını Düşünce sıfatı altında– yansıtmasını sağlayacak eksiksiz bilgi olabilir. Bu hale ulaşan iki zihin, içerikleri aynı olduğu için, birbirinden niteliksel olarak ayırt edilemez olacaktır. Kuşkusuz, hiçbir sonlu zihin böyle bir eksiksiz bilgi haline ulaşamaz. Fakat daha az kavrayış seviyelerinde bile olsa, iki zihni bu hayatta tam da aynı upuygun fikirler toplamını edinmekten alıkoyacak olan nedir? Upuygun fikirler gerçekliği *sub specie aeternitatis* yansıttığından, bu şekilde tanınan nesnelere yönelik herhangi bir perspektif farkı dahi söz konusu olmayacaktır. Bu, gerçekleşmesi muhtemel olmasa da, en azından olanaklı bir olaydır. (Spinoza bunun arzu edilebilir bir hal bile olabileceğini öne sürer. İki zihin ne kadar çok upuygun fikre sahipse, "birbiriyle [o kadar] uyuşacağını" gayet açık bir şekilde belirtir.[43] Toplumsal barış ve siyasi refaha giden yol budur.) Bu da, ebedi bir zihnin doğasında, onun bir diğerinden niteliksel olarak ayırt edilebilir olmasını garanti edecek hiçbir şey olmadığı anlamına gelir.

Ölüm sonrası bir ebedi zihnin bireyleştirilmesi ve diğerlerinden içerikleri, yani içerdiği bilgi bakımından değil de, ömür süresi içindeki tikel bir süresel bilinçle bağlantılandırılmak yoluyla ayırt edilmesi de eşit ölçüde sorunludur. Kişi yaşadığı sürece, zihninin –kişinin upuygun fikirlere ilişkin bilgisinden başka bir şey olmayan– ebedi kısmı, onun bilincinin bir parçasıdır. Fakat görünüşe göre, ölüm anında, bu bilgi gövdesi ile ait olduğu bilinç arasındaki bağ zorunlu olarak kopar. Spinoza'ya göre, bilinç ile hafıza (ki bu sonuncusu özünde bilince birlik kazandıran şeyden ibarettir) sıkı sıkıya (bütün halindeki) kişiye bağlı görünmektedir. Spinoza *Etika*'nın bir yerinde, bilinci radikal bir değişime uğrayan kişinin *ipso facto* radikal bir kişilik (*personhood*) değişimi de geçirmiş olacağını ileri sürer:

> Bazen bir insan öyle değişimlere maruz kalıyor ki, onun hâlâ aynı insan olduğunu söylemekte güçlük çekiyorum. Mesela bir İspanyol şair hakkında söylenenleri duymuştum; bir hastalığa yakalanmış, sonrasında iyileştiği halde geçmiş yaşamını öylesine unutmuş ki, yazdığı öykü ve tragedyaların kendisine ait olduğuna inanamıyormuş. (IVö39n)

43 IVö35'ten bu anlamın çıktığını düşünüyorum.

Bedenin aşırı derecede değişmesi veya yok olması yoluyla, zihin ve beden paralelizmi uyarınca kişilikte gerçekleşen radikal değişim, bilinçte de radikal bir değişimi, hatta bilinç kaybını beraberinde getiriyor gibidir.

Demek ki, Spinoza özbilinci açıkça bedenin fiili varoluşuyla, bilhassa da onun varolan diğer cisimlerle etkileşim biçimiyle ilişkilendirmektedir. "Zihin ancak bedenin etkilenişlerinin fikirlerini algıladığı ölçüde kendini bilir" (IIö23). Tek başına bu önerme bile, bir kişinin tikel ve kişisel bilincinin ölümden sonra son bulduğunu söylemeye yeter.[44] Fakat buna ilaveten, bilinç ile kişilik birbirine bu kadar yakından bağlıysa, bu durumda, kişilik (gördüğümüz gibi, bedenin ölümüyle birlikte) ortadan kalktığında bilinç de ortadan kalkıyor gibi görünmektedir. O halde, ölüm sonrası bir zihin hayattaykenki bilincine artık sahip olmayacaktır. Böyle düşünmek için hiçbir neden göremiyorum ama zihin ölüm sonrasında bir bilince sahip olsaydı bile, süresel bağlamda sürdürmüş olduğu hayata dair herhangi bir hafızaya sahip olmazdı, çünkü hafızanın kendisi de fiilen varolan bedene bağlıdır: "Beden sürmedikçe, zihin ne bir şey hayal edebilir ne de geçmiş şeylerden birini hatırlayabilir." (Vö21). Spinoza aslında, kendi süresel (yaşanmış) bilinciyle hafıza vasıtasıyla bağlantılı olan bilinç sahibi bir ölümsüz ruha duyulan inancın basbayağı kişinin ölümünden sonra neyin varolmaya devam ettiğine ilişkin yaygın yanlış anlamanın tuzağına düştüğünü öne sürmektedir, ki sadece yaşayan, bedenlenmiş bir bilinci uygun şekilde nitelendiren özelliklerin ebedi zihne yansıtılıp atfedilmesinden kaynaklanan bir yanlış anlamadır bu.

> İnsanların ortak kanısına bakarsak, zihinlerinin ebediliğinin aslında bilincinde olduklarını, ama bu ebediliği süreyle karıştırdıklarını ve ölümden sonra da varkaldığına inandıkları hayal gücü ve hafızaya atfettiklerini görürüz. (Vö34n)

Buradan bakınca, ebedi bir zihin, (daha evvelki bir bilince erişimi de kapsayan) her türlü bilinçten kalıcı olarak kesilip koparılmış bir bilgi gövdesinden başka bir şey değilmiş gibi görünür. Bu yüzden, en azından bilinç *dahilinde*, süre içindeki zihin ile *sub specie aeternitatis* zihin arasında hiçbir bağlantı olmayacaktır.

44 Bu önerme, Donagan'ın Spinoza'da ebedi zihnin bilinçli bir benlik algısına sahip olduğunu nasıl olup da savunabildiğini anlamayı da güçleştirir. Donagan –bedenin ölümüyle sonlandığında mutabık kaldığı– hafızanın söz konusu öz-kimlik açısından gerekli olmadığında da ısrar eder, bkz. "Spinoza's Argument for Immortality."

O zaman, ebedi bir zihnin niteliksel olarak bireyleştirilmesi ve tek bir kişi tarafından sürdürülmüş olan bir hayatla bağlantılandırılarak kişisel bir boyut edinmesi nasıl mümkün olabilir? Geriye tek bir olasılık kalıyor: beden yoluyla. Bir zihin bu ömür süresi içinde tam da bu yolla –yani tikel, fiilen varolan bir bedenin Düşüncesinin ifadesi olmak yoluyla– bireyleşir. Peki, benzer bir yaklaşım ölümden sonraki zihin için neden geçerli olmasın? Ebedi zihin ebedi olduğu için, ne fiilen varolan bir bedenle ne de (daha alakalı olarak) kendi bedeninin evvelce sürdürdüğü tarihsel (zamansal) varoluşla doğrudan bir münasebete sahip olabilir. Fakat bu noktada, insan zihninin iki ebedi veçhesi olduğunu hatırlamak önemlidir: (Rasyonel) zihin için bir tür ebedilik teşkil eden upuygun fikirler haznesine ek olarak bir de, zihnin (belli bir devinim-dinginlik oranı olarak tanımlanan) bedenin ebedi özünün fikri olmak suretiyle elde ettiği (tüm Düşünce kiplerinde ortak olan) ebedilik vardır. Bu bakımdan, ebedi zihin, sahip olduğu upuygun fikirlere ilaveten, evvelce bir kişiyi oluşturan tikel bedenin (Uzamdaki) ebedi kalıntısına tekabül eden o ideal bileşene de sahiptir. Böylece her ebedi zihin terkibi aracılığıyla evvelce (süresel olarak) bir kişiye ait olan tikel bir bedeni seçip ayırıyor gibi görünmektedir. Başka bir deyişle, bir *kişi* o bedenle (Düşünce içerisinde kipsel bir ifade olarak) bağlılaşan süresel zihinle birlikte (Uzam içerisinde kipsel bir ifade olarak) fiilen varolan bir bedense şayet, ebedi zihin, bileşenlerinden biri olarak o bedenin ebedi özünün fikrine sahip olmasından ötürü, o kişinin ebedi ve ideal ifadesinden ibaret olmayacak mıdır? Bir ebedi zihni bir diğerinden ayırmak ve onun bir insanın hayatıyla bağlantısını kurmak için bu yeterli değil midir? Bunun şayet zihnin içerdiği upuygun fikirler vasıtasıyla yapılması olanaksızsa, zihnin ideal ve ebedi olarak bizi havale ettiği evvelce-varolan bedenin özü vasıtasıyla yapılabilmesi gerekmez mi?

İşte bu tam da Donagan'ın benimsediği yaklaşımdır. Donagan, insan zihinlerinin süre içinde "asli bileşenleri tarafından bireyleştirilen karmaşık fikirler olduğunu, yani varolan insan bedenlerinin fikirleri olduğunu" belirtir ısrarla.[45] Bu, ebedi fikirler için de bir o kadar geçerlidir; tek bir farkla ki, bu durumda, fikri bireyleşmeyi gerçekleştiren beden artık mevcut değildir.

> Spinoza'nın zihinden geriye ebedi bir şeyin kaldığına ilişkin kanıtlaması, Wolfson'un Spinoza'nın ölümsüzlüğü "kişisel ve bireysel" olarak kavradığı yollu

45 Donagan, "Spinoza's Argument for Immortality," s. 251.

> ısrarlı ifadesini doğrular. Çünkü Spinoza burada ölümden sonra, farklı zihinler için ortak olan fikirlerin değil, her bir zihnin bireyleştirici asal bileşeninin bir parçasının, o zihnin bireyselliğini muhafaza eden parçasının kaldığını gösterme çabasındadır.

Ebedi zihnin bireyleşmesini açıklayan bu bileşeni "bedeninin biçimsel özüne ilişkin bir fikir"dir.[46]

Gelgelelim bu yaklaşımda da sorunlu bir yan vardır. Zira Spinoza'nın beden kavrayışı göz önünde tutulduğunda, bedenleri sürenin dışında, yani fiilen varolan bedenler olarak karşılıklı mekânsal, zamansal ve nedensel ilişkilerinin dışında bireyleştirmek potansiyel olarak epey sıkıntılıdır. *Sub specie aeternitatis* bir beden –maddi parçalar arasındaki görece sabit bir devinim-dinginlik oranı vasıtasıyla– uzamda bir parseli belirten ve hiçbir zaman ve süre referansı taşımayan jenerik ve ebedi bir matematik formülünden başka bir şey değilse, o halde, kişinin ölümünden sonra varlığını sürdüren upuygun fikirler toplamı gibi, o da, niteliksel olarak benzer olan başka bir bedenin özünü oluşturan zamandışı, matematiksel formülden *ilkece* ayırt edilebilir olmak durumunda değildir. İki beden sahip oldukları bütün "bünyevi" nitelikler bakımından birbirine tamamen benzerken, sadece diğer bedenlerle farklı ilişkileri (göreli yer ve zaman, nedensel etkileşimler, vs.) açısından, dolayısıyla ancak fiilen varoldukları sürece birbirinden ayırt edilebilir olabilir.[47] Dekartçı bedensel bireylik izahatının geneline sinmiş olan bir sorundur bu. Şayet bir beden, Descartes'ın iddia ettiği gibi, uzamdan ibaretse, o halde bir

46 Donagan, "Spinoza's Argument for Immortality," s. 252. Rudavsky de benzer bir yol izler. Ona göre ise, ebedi zihinler onları oluşturan bedenin fikirleri tarafından bireyleştirilmek durumundadır.

> Spinoza'nın bireyleşme teorisine göre, beni ben yapan şey kısmen başka bireylerden etkilenmemdir; bu modelde bireyleşme maddi ve biçimsel unsurları birleştirmesi açısından ilişkisel olarak karşımıza çıkar […] kişilerin kimlik edinmesinin kaynağında bedenler vardır: Bireysel bir zihni oluşturan fikirler tikel bir bedenin fikri olmak suretiyle kimliklerini kazanır. Her ikisiyle bu kimlik edinimi "bedenin ölümünden" sonra zihinde yerleşik olarak kalır. (*Time Matters*, s. 185)

Ne var ki, Rudavsky bu gibi ilişkisel unsurların –bedenin dışarıdaki cisimlerle nedensel ilişkilerinin– ancak süre içerisinde, onun diğer cisimlerle mekânsal ve zamansal ilişkileri içerisinde bedene ait olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir. Bu ilişkisel unsurlar bedenin ölümüyle, yani süresel varoluşunun son bulmasıyla beraber zorunlu olarak sonlanır. Bu yüzden de, ölümden sonra bedenleri(n özlerini) bireyleştirmeye elverişli değillerdir.

47 Rudavsky'nin ebedi zihni bireyleştirmek için bedenin özünün fikrini kullanma girişiminin sorunlu yanı da budur.

geometrik şekilden başka bir şey değildir ve birbirine benzer iki geometrik şekil zamanın ve fiziksel yerin dışında birbirinden ayırt edilemezdir –bu durumda bir daire tıpatıp, aynı boyuttaki başka bir daire gibi görünecektir; olsa olsa bağlam onları birbirinden ayırt etmemizi mümkün kılar. Bundan dolayı, bir insan bedeninin ebedi özünün soyutluğu, onu başka bir insan bedeninin ebedi özünden ayırt etmemizin önüne geçer –aynı şey, örneğin, bilyeli yataklar veya (veya farzedelim ki, sadece dış görünüş itibariyle) birbirine tıpatıp benzeyen ikizler için de geçerli olabilir– dolayısıyla bizi, bir ebedi zihnin söz konusu unsurunu, *onu* bir diğer ebedi zihinden ayırt etmek için kullanmaktan alıkoyar.

Ebedi zihnin *niteliksel* bireyliği sorusu hakkında bu kadar söz yeter. Ebedi zihinler arasındaki *niceliksel* ayrıma ilişkin olarak yukarıda gündeme getirdiğimiz –zihnin ölümden sonraki ontolojik *bütünlüğü* de denebilecek– ilk meselenin çözümüyse daha güçtür. Ölümden sonraki zihnin kendisi başlı başına tanımlanabilir bir şey midir, yani diğer ebedi zihinlerden en azından sayıca farklı bir şey midir? Ya da soruyu başka türlü sormak gerekirse, Spinoza için gerçekten de bir ebedi zihinler çokluğu söz konusu mudur? İşte bu sorunun cevabı o kadar da net değildir. Yine de şimdilik bir öneri sunulabilir. Kişinin ölümünden sonra varkalan upuygun fikirler hiçbir şekilde bir araya gelerek, (mesela önceden bir başkasına ait olmuş) upuygun fikirler toplamından ayrılmazlar. Ortada, kişi hayattayken olduğu gibi, onları birleştirebilecek bir bilinç yahut hafıza olmadığını akılda tutalım; zira zihnin bu özellikleri kişinin ölümüyle birlikte son bulmuştur. Üstelik tüm kanıtlar, bedenin fiili varoluşunun bir işlevinden ibaret olan, dolayısıyla ona bağımlı olan bir şey olarak zihnin bütünlüğüne delalet etmektedir. *Etika*'nın İkinci Bölümünün On Üçüncü Önermesinde, "insan zihnini oluşturan fikrin nesnesinin beden yahut fiilen varolan belli bir Uzam kipi olduğu, başka da bir şey olmadığı" belirtilmektedir.

Benim önerim –ki bunun sadece bir öneri olduğunu kabul ediyorum– Spinoza'ya göre, bir kişinin ölümünden sonra, zihinden ebediyen geriye kalan şeyin –bedenin özünün fikriyle birlikte, upuygun fikirlerin– tümüyle dağılarak, Tanrı'nın sonsuz anlama yetisine (Düşünce sıfatına) geri döndüğü şeklindedir, zira bunlar Tanrı'nın şeylere ilişkin bilgisinden ibarettir.

> Vö40n: Zihnimiz, anladığı ölçüde, ebedi bir düşünme kipidir ve başka bir ebedi düşünme kipi tarafından belirlenir, bu düşünce kipi de yine başka bir düşünce

> kipi tarafından belirlenir ve bu böyle sonsuzca gider. Öyle ki, sonuçta hepsi birlikte Tanrı'nın ebedi ve sonsuz anlama yetisini oluşturur.[48]

Bu pasaj, ebedi zihnin diğer tüm ebedi zihinlerden/Düşünce kiplerinden ayırt edilebilir olan münferit ve teşhis edilebilir Bir Düşünce kipi olduğunu ima ediyor gibidir. Ama yine de, upuygun fikirlerin hepsi Tanrı'nın sonsuz anlama yetisindeki fikirlerden, Düşünce sıfatının kiplerinden başka bir şey değildir, bu hep böyle olmuştur, hep de böyle olacaktır. Upuygun fikirler, varolan bir insan zihninin –ki aslında, bir fikirler toplamı olan bir fikirden ibaret bir zihindir bu– bileşimine girince çok kısa bir zaman için birbirleriyle kesin ve belirli bir ilişki içinde dururlar. Bir kişinin ömür süresine tekabül eden bu süre içinde, fikirler bu özgül toplamın bir parçası olduğu ölçüde, Tanrı'nın bu fikirlerin nesnelerine ilişkin bilgisi insan zihninin "içinden geçer." "İnsan zihninin şunu veya bunu algıladığını söylediğimizde, Tanrı'nın, sonsuz olması bakımından değil, kendini insan zihninin doğasıyla açıklaması veya insan zihninin özünü oluşturması bakımından şu ya da bu fikre sahip olduğundan başka bir şey söylemiyoruzdur aslında" (IIö11ös).

Kuşkusuz, bunların hepsi fazlasıyla muğlaktır; doğrusu, ebedi bir zihni oluşturan upuygun fikirler "toplamının" bütünlüğü sorusuna nasıl bir cevap verileceği konusunda benim de kafam karışık. Fakat önerdiğim izahat doğruysa, o halde ortada, her birimizin bu ömür süresi içinde erişebildiği sadece tek bir ebedi upuygun fikirler dizisi, tek bir bilgi gövdesi vardır. İşte bizler bilenler olarak ebediliğe bu ölçüde "iştirak edebilmekteyizdir". Bilme edimin-de, yani doğaya ve kendimize dair rasyonel bir kavrayışa ulaşma arayışında kendi bireyliğimizin ve zamansallığımızın ötesine geçebilmekteyizdir. Bu da aslında, bu hayatta bilinçli olarak farkında olabileceğimiz bir şeydir ve bir neşe kaynağıdır. Spinoza'nın da bir yerde söylediği gibi, "ebedi olduğumuzu hisseder ve tecrübeyle biliriz" (Vö23n).

V

Spinoza'nın felsefesinde bir kişisel ölümsüzlük doktrini bulmak isteyenler için durum pek de iç açıcı görünmemektedir. Doğrusu, böyle bir doktrin bulmaya

48 Hampshire da "hakiki bilgiye ulaştığım ölçüde, tekil bir şey olarak bireyliğim ortadan kalkar ve zihnim Düşünce sıfatı altında kavrandığında, Tanrı'yla veya Doğayla o ölçüde bütünleşir" derken bu yorumu benimsemiş görünmektedir (*Spinoza*, s. 175).

yeltenmek bile Spinoza'nın felsefi projesinin asli, büyük ölçekli veçhelerinden birinin kavranamadığı anlamına gelir. Spinoza'nın zihnin ebediliğine ilişkin doktrinine dair burada sunduğum yorum hakkındaki olası fikirlerden ve bu yorumu desteklemek için sunduğum savların gücünden veya zayıflığından bağımsız olarak, Spinoza'nın meramının ruhun kişisel ölümsüzlüğünü reddetmek olduğunu düşünmek için gayet iyi bir gerekçe vardır – nitekim ben de bunun olası en güçlü gerekçe olduğu kanısındayım: Ruh ölümsüzlüğü gibi dini içerimlerle yüklü böyle bir doktrin Spinoza'nın felsefi inanışlarının her zerresine aykırıdır. Bunun nasıl olup da böyle olduğunu görmek için, *Etika*'daki önermelerin ayrıntılı analizinden bir adım geri çekilip, Spinoza'nın felsefi projesinin bütününe, bilhassa da ahlaki ve politik boyutlarına bakmak gerekir.

Spinoza'nın daha sonraları yazdığı *Etika* ile *Teolojik-Politik İnceleme*'den açıkça anlaşılan o ki, Spinoza'nın eserinin başlıca amaçlarından biri, bizi irrasyonel tutkuların hükmünden kurtararak, aklın kılavuzluğunda sürdürülen bir hayattaki daimi *eudaimonia* haline, psikolojik ve ahlaki esenliğe giden yolu göstermektir. Spinoza'nın bu yolda en çok üzerine eğildiği iki tutku umut ve korkudur.[49] Bunlar yaşamlarımızı denetlemeyi ve bize itaati telkin etmeyi amaçlayan din otoritelerinin en kolay manipüle ettiği tutkulardır. Bu vaizler bizi bu hayattan sonra umutla beklenecek ebedi bir mükâfat ve korkulacak ebedi bir ceza olduğuna ikna etmek suretiyle hurafelere temayülümüzü suiistimal ederler. İnsanları boyun eğmeye yöneltmek için istifade ettikleri ödül ve ceza yaklaşımı budur. Böyle bir öte-dünya olduğuna, bedenimizin ölümünden sonra ruhumuzun yaşamaya devam edeceğine ve kişisel ölümsüzlük diye bir şey olduğuna duyduğumuz inanç, onların umut ve korkumuza hitap etmede başarıya ulaşmaları için vazgeçilmezdir. Kanımca, Spinoza'ya göre bizi umut ve korkunun hükmünde, hurafelerle sürdürülen bir hayattan özgürleştirmenin en iyi yolu, bu gibi umut ve korkuların temelinde yatan o inancı, yani ruhun ölümsüzlüğüne duyulan inancı kökünden yok etmektir. Zihnin ebedi bir –yahut iki– veçhesi vardır belki ama Spinoza bunun kurumlaşmış dinlerin liderleri tarafından habisçe vaat edilen ve dayatılan kişisel ölümsüzlükle uzaktan yakından alakası olmadığını söyler bize.

İşte bu açıdan, kişisel ölümsüzlüğün reddi Spinoza'nın sadece metafiziğinde değil, ahlak ve politika düşüncesinde de temel bir yere sahiptir. Spinoza'nın felsefesinde dört başı mamur bir kişisel ölümsüzlük bulmayı istemek bu bakımdan Spinoza'yı baştan sona yanlış anlamaktır.

İngilizceden çeviren: Emine Ayhan

49 Örneğin bkz. *Teolojik-Politik İnceleme*'ye yazdığı Önsöz.

Tekillik ve Sonsuz

TÜRKER ARMANER

Spinoza, Lodewijk Meyer'e Rijnsburg'dan yazdığı 20 Nisan 1663 tarihli mektubunda, "sonsuz"a dair üç ayrım yapar:
1- Tanımı (doğası) gereği sonsuz / Nedeninin kuvvetiyle sonsuz.
2- Sınırları olmadığı için sonsuz / Parçaları herhangi bir sayıya denk olmadığı için sonsuz.
3- Kavrayabileceğimiz ama tahayyül edemeyeceğimiz sonsuz / Kavramakla beraber tahayyül de edebileceğimiz sonsuz.[1]

Yukarıdaki ayrımlardan hareketle ben de bu makaleyi üç soru çevresinde kurmayı deneyeceğim. Spinoza'nın sisteminde:
1- Sonsuz olan bir şeyden sonlu parçalar nasıl çıkabilir?
2- Ebedi olan bir şeyin parçaları nasıl süreye tabi olabilir?
3- Tekilliğin sınırı ve Doğa'nın içindeki yeri nedir?

Bu sorulara başlangıç için, *Ethica*'nın ilk bölümünün on altıncı önermesini alabiliriz: "İlahi doğanın zorunluluğundan, sonsuz sayıda şey, sonsuz sayıda kip olarak –yani hepsi sonsuz kavrama yetisi tarafından kavranacak biçimde– çıkar."[2]

Spinoza, yukarıda söz ettiğim mektubunda da, "sonsuz"a dair ayrımlarını belirttikten hemen sonra "töz", "kip", "ebediyet" ve "süre" terimlerini tanım-

1 Spinoza, *Correspondance*, çev. M. Rovere, Flammarion, Paris, 2010, 12. Mektup, ss. 95-103.
2 *Ex necessitate divinæ naturæ infinita infinitis modis (hoc est omnia quæ sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.* Spinoza'nın *Ethica*'sından alıntı yaparken kullandığım çeviriler: *Ethics*. Çev. E. Curley. Londra: Penguin Books, 1996. *L'Éthique*. Çev. R. Caillois. Paris: Éditions Gallimard, 1954. Latincesi için: philosophie.ac-creteil.fr/IMG/pdf/SPINOZA_Opera.pdf.

lar.[3] Bu mektupta "töz" ile "Varoluşu özüne ait olan, yani sadece özü ve tanımı gereği var olan"ı kast ettiğini, sadece tek bir töz bulunduğunu, onun da sonsuz olduğunu belirtir.

Burada sözü edilen hangi "sonsuz", ne tür bir "tanım"dır? Her ikisi de...

Töz, ilk anlamda, özü, "tanımı gereği", başka türlü olamayacağı için sonsuzdur; ikinci anlamda da kavrama yetisi Töz'ü "o şekilde" kavradığı için "sonsuzluk" özelliğini çıkarır. Tanım, ilk anlamıyla Töz'ü, ikinci anlamıyla zihnin bir yetisini içerir.

12. mektupta kipler (tekillikler) "Töz'ün duygulanımları" olarak açıklanır ve tanımlarının varoluşu barındırmadığı belirlenir.[4] Bu bölümde kiplerin Töz'den açık bir şekilde ayrıldığı iki özelliği ortaya çıkar: Kipler zorunlu değil olumsaldır ve "süre"ye tabidirler. "Doğa'nın düzenini değil kiplerin özünü dikkate aldığımızda," Spinoza'ya göre, "kip" kavramımızı ortadan kaldırmadan kiplerin varoluşunu ve süresini dönüştürebiliriz.

"Kip" ile *Ethica*'nın ilk bölümünde, 5. tanımda karşılaşırız; "Sıfat"ın tanımından hemen sonra, "Tanrı"nın tanımından hemen önce: "Kip ile tözün duygulanımlarını, *ya da* kendisi vasıtasıyla ["kip"in] kavranacağı bir başkasında olanı anlıyorum."[5] "Ya da" (*Sive*) kullanıldığına göre, "tözün duygulanımları" ile "bir başkasında olan" ve "ancak kendisinde olduğu başkası ile kavranan" terimlerini birbirine denk; değişimli terimler olarak kabul etmemiz gerekir.

Ethica I ö. 15'de ve açıklamasında da "Var olan her şey Tanrı'dadır ve Tanrı olmadan hiçbir şey ne var olabilir ne de kavranabilir"[6] der.

"Ne var olabilir ne de kavranabilir". Spinoza, burada epistemolojik bir vurgu ve bir eleştiri yapar: Sonsuz olan Töz, sonlu olan tekil kiplerin kavranmasının, bilinmesinin de zorunlu koşuludur. Burada eleştiri, Töz'ün yer kaplama

3 Spinoza'nın "tanım"dan kast ettiğini, "tanım"a dair tanımını görebilmek için Simon de Vries'e yazdığı mart 1663 tarihli mektuba bakmak yararlı olabilir. "Bir şeyin özü söz konusu olduğunda verilen tanım vardır; bir de bir şeyi incelememiz için verilen tanım" (9. Mektup). *Ethica*'nın ilk bölümünün 16. önermesinin ispatında da şu söylenir: "[K]avrama yetisi, bir şeyin tanımından, o şeyi (şeyin özünü) izleyen birçok özellik çıkarır." ([*Q*]*uod ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quæ revera ex eadem (hoc est ipsa rei essentia) necessario sequuntur et eo plures quo plus realitatis rei definitio exprimit hoc est quo plus realitatis rei definitæ essentia involvit.*) *Ethica*'daki ve de Vries'e yazdığı mektuptaki savlara birlikte bakarsak; "tekilliğin tanımı onun özüdür" ama bu önerme, ikinci anlamda tanımdır.

4 *Substantiæ vero affectiones modos voco, quorum definitio, quatenus non est ipsa substantiae definitio, nullam existentiam involvere potest*. Burada geçen *Affectio*, "duygulanım", *Affectus*'un, "duygu"nun temsil ettiği ile karıştırılmamalıdır.

5 *Per modum intelligo substantiæ affectiones* sive *id quod in alio est, per quod etiam cocipitur*.

6 *Quicquid est in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest*.

sıfatının, yani cisimlerin bulunduğu sıfatın, dolayısıyla "yer kaplayan Töz"ün parçalardan oluştuğunu ileri sürenlere, aynı zamanda Tanrı'nın insan biçimli olduğu yolundaki görüşe yöneliktir. Yer kaplayan tözün kendisi bir "cisim" değildir; dolayısıyla "var olan her şey Tanrı'dadır" ama kipler tözün parçaları değildir. Aksi halde, sonsuzun sonlu parçalardan oluştuğunu, süreye tabi olmayan bir şeyin süreye tabi parçalarının olduğunu, zorunlu olanın parçalarının olumsal olduğunu söylememiz gerekecektir; dolayısıyla, "yer kaplayan töz" uzayda yer kaplayan bir cisim değildir.

"Her cismin ya da (*Vel*) etkin olarak var olan her şeyin *ide*si zorunlu olarak Tanrı'nın ebedi ve sonsuz özünü gerektirir" (E II ö. 45).[7]

"Etkin olarak var olan" diye özellikle belirttiğinde, Spinoza, "formel öz"ü değil "etkin öz"ü kasteder. "Formel öz"ün tekilliği oluşturması, şeylerin birbirinden ayrılacak "devinim" ölçütünü içermesi mümkün değildir çünkü.[8] E II ö. 45'in açıklamasında da, bu önermede "varoluş" ile "süre"yi anlamadığını; "varoluşun doğası" ve "tekilliklerin Tanrı'da olması" ile her tekilliğin varoluşunu sürdürmesi için gerekli gücün –tekillikler birbiri arasında neden-etki ilişkisinde bulunuyor olsa da– Tanrı'nın doğasının ebedi zorunluluğundan kaynaklandığını kast ettiğini belirtir.

Ethica II ö. 45'in açıklamasında atıfta bulunulan E I ö. 24'ün ekinde de, önermedeki "Tanrı'nın ürettiği şeylerin özü varoluşlarını gerektirmez" savından hareketle, "Tanrı şeylerin sadece var olmaya başlamalarının değil, varlıklarını sürdürmelerinin de nedenidir *ya da* (Skolastik bir terim kullanmak gerekirse) Tanrı şeylerin varlıklarının nedenidir," sonucu çıkarılır.

Skolastik terim "şeylerin varlığı"nı (*Essendi rerum*) açmak için, Aquinno'lu Thommaso'nun *De Ente et Essentia*'da "öz"ü, "şeyin tanımı ile gösterilen" diye tarif ettiğini hatırlamamız gerekir.[9] Aquinas, "öz" ile "varlık"ı birbirinden ayrı tutar ve bunu bir nedensellik ilişkisi çerçevesindeki açıklar. Şöyle ifade edilebilir: A, B'nin nedeniyse A'nın varlığı B'ye bağımlı değildir ama B'nin varlığı A'ya bağımlıdır. Bununla birlikte, A ile B'nin özleri hiçbir şekilde birbirine indirgenemez; her neden Tanrı'ya göre ikincildir, nedensellik dizilerinin tümü

7 *Unaquæque cujuscunque corporis vel rei singularis actu existentis idea Dei æternam et infinitam essentiam necessario involvit.*

8 "Bedenler birbirlerinden devinim ya da durağanlık, hız ya da yavaşlık ile ayırt edilirler; tözsel olarak değil" (E II L 1).

9 *Essentia est illud, quod per diffinitionem rei significatur*

de ilk nedene tabidir. Aquinas'a göre "öz", form ile maddeyi, dolayısıyla bireyselleştirici ilkeyi içeren bir "bu-olmak"tır (*Quidditas*) ve varlığın edim halidir.[10]

Hem *De Ente et Essentia*'da, hem de *Summa Theologica*'da[11] sözü edilen, varlığın nedeninin de öz, ya da *quidditas* olduğudur; aksi halde varlık kendisinin nedeni (*Causa sui*) olacaktı; yani işaret edilen madde olmadan (*Materia signata*) tümel bir kavramın kendisini ürettiğinden ya da tekillikler olmadan tümelin varoluşundan söz etmiş olacaktık.

Spinoza da varlıktan (*Ens*), varoluştan (*Existentia*) bağımsız biçimde söz etmez; aslında "varlık", *Ethica* II ö. 40'ın açıklamasında sınıflandırılan bilgi türlerinden ikincisine, aklın (*Ratio*) işlev kazandığı "ortak kavramlar" (*Notiones communes*) arasına yerleştirilebilir.

E III ö. 7'de "Her şeyin kendi varlığında kalmak için sarf ettiği çaba, onun etkin özüdür"[12] denir.

Burada yine "etkin öz", "çaba"nın (*Conatus*) işaret ettiğinin, "formel öz" olmadığını anlatmak için kullanılır.[13] Bu önermenin ispatının ilk önermesi

10 *De l'être et l'essence,* (*De Ente et Essentia*), Bölüm II, IV. Çev. C. Capelle, Vrin, Paris, 1980. Lat. www.corpusthomisticum.org.

11 *Somme théologique,* (*Summa Theologica*), c. I, Soru 76, Madde 2. Çev. J. Tonneau, Cerf, Paris, 1971.

12 *Conatus quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur, nihil est præter ipsius rei actualem essentiam.*

13 Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments*'ta (*Philosophiske Smuler* – Johannes Climacus) Spinoza'nın varlığı derecelendirmesini; tamamlanmışlığı (*Perfectio*), gerçeklik (*Realitas*) ve varlık (*Esse*) [Danca: *Være* (TA)] ile açıklamasını bir dipnotta değerlendirir: "[Ş]ey ne kadar tamamlanmışsa, o kadar *vardır*; ama tamamlanmışlığı, onda daha çok *esse* olduğunu gösterir, dolayısıyla daha fazla varsa, daha fazla vardır –totoloji için bu kadarı yeter. Ama devam edersek, burada eksik olan olgusal varlıkla ideal varlık arasındaki farktır (...) Olgusal varlık açısından, bir sinek varsa, tanrı kadar varlığa sahiptir (...) Olgusal varlık özün belirleyicilerine [özün ne olduğuna, özün tekilliğine - TA] karşı kayıtsızdır (...) Ama varlıktan ideal olarak söz ettiğimde, artık varlığa değil öze ilişkin konuşuyorum. Zorunlu olan, en yüksek idealiteye sahiptir, öyleyse vardır. Bu varlık onun özüdür, açık ki olgusal varlığın belirlenimlerinde diyalektik bir rol oynayamaz; çünkü vardır [zorunlu olarak vardır; var olmaması mümkün değildir - TA] ve başka bir şeyle ilişkili olarak daha az ya da daha fazla varlığa sahip olduğu söylenemez (...) Öyleyse Spinoza'nın tezi doğrudur, totoloji de yerindedir, ama güçlüğün de çevresinden dolaşır. Çünkü güçlük, olgusal varlığı kavramak ve Tanrı'nın idealitesini olgusal varlık haline getirmektir." (Çev. H. V. Hong & W. H. Hong, Kierkegaard's Writings, c. 7, Princeton University Press, 1985, New Jersey, ss. 41-42)
Spinoza, E II ö. 13'ün açıklamasında; bedeni "cisim" olmasının yanı sıra, zihin ile ilişkisi içinde, bir "insan bedeni" özelliğinde ele alır; insan bedeni gibi her cismin Tanrı'da bir *ide*si bulunur. "Bununla birlikte," diye devam eder, "nesneler gibi, *ide*lerin de aralarında farklılık gösterdiğini inkar edemeyiz. [*İde*si olduğu] nesnenin bir başkasından daha üstün olması, daha çok gerçeklik içermesi [*Plusque realitatis continere*] gibi, bazı *ide*ler diğerlerinden daha üstün, daha çok gerçeklik içerir." Spinoza'ya göre –Kierkegaard'un "totoloji" olduğunu varsaydığı- "daha çok" (*Plusque*), bir niceliğe işaret eder; bir *ide*nin başka *ide*yi, bir cismin diğer cismi etkilediği gibi

bu makalenin konusu açısından birkaç katman barındırır: "Her şeyin mevcut özünden bazı sonuçlar zorunlu olarak çıkar, şeyler de ancak belirli doğalarından zorunlu olarak çıkan sonuçları üretebilirler."[14] Burada "zorunlu olarak çıkan sonuçlar" –zaten ispatın geri kalanı da bu yolda devam eder– o şeyin etkin özünün neden olduğu etkilerdir. Zorunlu olarak kendisi de başka bir nedenin (ya da nedenlerin) etkilerinden biri olan tekil şeyin kendisinin nedeni, *Causa sui*, olamayacağı yine zorunlulukla "belirli doğasından" (*Ex determinata earum natura*) etki oluşturur. "Belirlidir", çünkü gücü sınırlı, varoluşu ebedi değil belirsiz bir süreye tabidir[15]. Bedenin süresi belli değildir, zira belli olsaydı var olmak için sarf ettiği çabanın o süre bittiğinde kendisini yok etmesi gerekecekti (E III ö. 8).

Spinoza, çaba sadece zihne ait olduğunda "irade" (*Voluntas*), zihin ve beden birlikte var olma çabası gösterdiğinde "yönelim" (*Appetitus*) adını verir. Yönelim de insanın özünün temel bileşenlerindendir, yönelimin "arzu"dan (*Cupiditas*) farkı, arzu duyarken, Spinoza'ya göre, yönelimimizin nesnesini biliyoruz demektir. Tekilliğin varoluşu zorunlu değil olumsaldır ama etki oluşturmak zorundadır, zorunlu olarak devinimde bulunmalıdır; devinim varoluş tarafından içerilir.

Spinoza, *Conatus*'u tanımladığı E III ö. 7'de ve bu önermeye atıf yapan E IV ö.4'de de, söz ettiğinin "etkin öz" olduğunu özellikle vurgular.

Spinoza'nın "tekilliklerin gerçekliği"ne ilişkin söyledikleri, *Ethica*'nın IV. bölümünün giriş kısmının sonunda açıklık kazanır:

"Genel olarak tamamlanmışlık ile, söylemiş olduğum gibi, gerçekliği; her şeyin, süresinden bağımsız olarak, var olduğu ve etkide bulunduğu kadarıyla, özünü anlıyorum. Zira hiçbir tekil şey daha uzun süre var olduğu için daha çok tamam-

etkilediğini aklımızda tutarak Spinoza'nın tezini soruya dönüştürebiliriz: Bir beden diğerinden daha çok şeyi yapabiliyorsa, bunu kabul ediyorsak, neden daha çok şey yapabilen, daha çok upuygun *ide*ye sahip olan, kavrama yetisini daha çok geliştirmiş, daha çok temsil kapasitesine sahip bir zihnin diğerine üstünlüğü [*Præstanti*] olmasın?

14 *Ex data cujuscunque rei essentia quædam necessario sequuntur nec res aliud possunt quam id quod ex determinata earum natura necessario sequitur.*

15 Süreye tabidir ama zihin bedenin özünü ebediyet içinde kavrayabilir. (*Quicquid mens sub specie æternitatis intelligit, id ex eo non intelligit quod corporis præsentem actualem existentiam concipit sed ex eo quod corporis essentiam concipit sub specie æternitatis*). E V ö. 29'da bu kavrayışın üçüncü bilgi türü ile gerçekleştiği anlatılır: V. bölüm ("Kavrama Yetisinin –*Intellectus*- Gücü ya da İnsanın Özgürlüğü Üstüne"), "tekil özlerin bilgisi" olüan üçüncü bilgi türüne, tekil insanın en güçlü yönü olan, upuygun *ide*lerden oluşan kavrama yetisine yoğunlaşmıştır. Aslında bir önceki bölümle ("İnsanın Tabiyeti ya da Duyguların Gücü Üstüne") insanın iki yönü, tabi ve özgür veçheleri (Spinoza'nın "Akıl" tanımını göz önüne alarak "patetik" ve "rasyonel" yönleri de diyebiliriz), hepsi insana mahsus zihninin aktif ve pasif durumları, zihnin barındırdığı upuygun olan ve olmayan *ide*lerin kendi aralarındaki nedensellik ilişkileri, belki de hepsinin bağlandığı süre ile ebediyet, sonluluk ile sonsuzluk arasındaki ilişkiler anlatılır.

lanmış olamaz. Aslında, şeylerin süresi özlerinden yola çıkarak belirlenemez, çünkü şeylerin özü hiçbir kesin ve belirlenmiş var olma zamanını kuşatmaz. Ama herhangi bir şey, ne olursa olsun, her zaman var olmaya başladığı kuvvetle varlığını sürdürmeye muktedir olacaktır; bu bakımdan şeyler tümüyle birbiriyle eşittir."[16]

Spinoza'nın "söylemiş olduğu", tamamlanmışlığın ya da gerçekliğin yeğinliği değiştikçe, o şeyin bir başka öze geçmiş ya da form değiştirmiş olmayacağıdır. Üçüncü bilgi türünü gerektiren tekil özler –burada vurgulanmış olmasa da– etkin özlerdir; süreden bağımsız, ama bir süre –belirsiz; tekillik var olmaya başladığında belirlenmemiş bir süre– içinde gerçekleşecek çabayla, *Conatus* ile tanımlanabilirler – gerçeklik yeğinliğindeki azalma ya da artma bu çaba yoluyla gerçekleşir; yeğinliğinin artması için kişinin çaba sarf etmesi, bunun için de gücünün artması, en yüksek güç noktasına işaret eden "neşe"ye (*Lætetia*) yaklaşması, "keder"den (*Tristetia*) uzaklaşması, doğru karşılaşmaları (*Occursus*) düzenlemesi, kökeni "akıl" (*Ratio*) olan arzularla (*Cupiditas*), yönelimini (*Appetitus*) belirlemesi, ikinci ve üçüncü bilgi türlerini artırması, sadece upuygun *ide*lerden oluşan kavrama yetisini (*Intellectus*) geliştirmesi gerekmektedir. "Neşe", "Keder" ve "Arzu" kök duygulardır; Spinoza'yı izlersek, tekil bir şey olarak insan, tanımladığı teknik anlamlarda, en temelde neşelenir, kederlenir ve arzu duyar, tüm öteki duygular –gücünü, dolayısıyla gerçekliğini artırsın ya da azaltsın– bu üçünden türer.

Sonsuz sıfatı olan ebedi tözü, bu gerçeklik yeğinliklerindeki değişikliğin kendisinde oluşacağı bir nevi "konturları olmayan tuval" biçiminde görebiliriz; alegoriyi sürdürürsek; tekil şeyler, bu sonsuz, parçalardan oluşmamış tuvalin içinde solgun ya da daha güçlü figürler olarak t ile t' zamanı arasında (t' ânı, "o şeyin parçalarının başka bir devinim ve durağanlık oranı oluşturacağı" (E IV ö. 39 Açıklama) an, var olmanın başladığı t ânında belirlenmiş değildir (E II ö. 30, E III ö. 8)) bulunurlar; "figür" bir form olarak değişmez, soluk ya da güçlü bir figür olmasının imkanı ise yukarıda belirttiğim gibi kendisi olduğu kadar, diğer figürlerle olan neden-etki ağı ile mümkün olur. Figürlerin oluşması ve var olması için tuval zorunludur, ama figürlerin kendisi "şu ya da bu şekilde" olabilir.

16 *Deinde per perfectionem in genere realitatem uti dixi intelligam hoc est rei cujuscunque essentiam quatenus certo modo existit et operatur nulla ipsius durationis habita ratione. Nam nulla res singularis potest ideo dici perfectior quia plus temporis in existendo perseveravit; quippe rerum duratio ex earum essentia determinari nequit quandoquidem rerum essentia nullum certum et determinatum existendi tempus involvit sed res quæcunque, sive ea perfectior sit sive minus, eadem vi qua existere incipit, semper in existendo perseverare poterit ita ut omnes hac in re æquales sint*.

Ethica'nın III. bölümünün ilk iki tanımı upuygun olan ve olmayan "nedenler"i açıklar, üçüncü tanımla da bölümün temel konusu olan *Affectus*'lara geçer: "Duygu ile, bedenin eylemde bulunma gücünün artmasına ve azalmasına yol açan duygulanımlarını, aynı zamanda da bu duygulanımların *ide*lerini anlıyorum. Böylece, bu duygulanımların upuygun nedeni olabilirsek, duygu ile etkin hâli, olmazsak edilgin hâli anlıyorum."[17]

Tekilliklerin kip cinsinden açık biçimde tanımlanması ise *Ethica*'da "duygulanım" (*Affectus*) çözümlemesini yaptığı II. bölümün 6. önermesinin ispatında ortaya çıkar: "Tekil şeyler Tanrı'nın sıfatlarının belirli ve kesin biçimde ifade edildiği kipler; yani Tanrı'nın olduğu ve eylemde bulunduğu gücünün belirli ve kesin biçimde açığa çıktığı şeylerdir." Bu iddia da E I ö. 34 ve ispatı ile bütünlüğe kavuşur: "Tanrı'nın gücü onun özüdür." İspatı: "Tanrı'nın özünün zorunluluğu Tanrı'nın kendisinin ve her şeyin nedeni olmasını gerektirir. Böylece Tanrı'nın kendisi ile her şeyin olduğu ve eylemde bulunduğu gücü, onun özüdür." "Tanrı *ya da* her biri ebedi ve sonsuz özün ifadesi sonsuz sayıda sıfat içeren bir töz, zorunlu olarak vardır" önermesinden de (E I ö. 11), kiplerin "nasıl bir yerde" bulunduğunu anlıyoruz. Bu önermenin ispatının açıklamasında da, mutlak sonsuz ya da [mutlak] tamamlanmış tek varlığın Tanrı olduğunu belirtir. "Tanrı'nın sıfatlarının mutlak doğasından çıkan her şey her zaman var ve sonsuz olmalıdır, *ya da*, aynı sıfat ile, ebedi ve sonsuz olmalıdır" (E I ö. 21).

Ethica I ö. 25'de Tanrı'nın şeylerinin sadece varoluşlarının değil, özlerinin de etkin nedeni olduğu anlatılır. E I ö. 34'ün ispatı ile birlikte düşünürsek; Tanrı, özünün zorunluluğuyla etkin nedendir. Yani Tanrı, özü olan gücüyle kiplerin özlerinin, varoluşlarının, devinimlerinin etkin nedenidir -"etkin" nedenidir; yani "ereksel" nedeni değildir. Tam bu noktada *Ethica* II ö. 10'da ve bu önermenin açıklamasındaki itirazına; bilgi zincirinde tanrısal doğanın sonuncu, algı nesnelerinin ilk olduğunu savunan, Spinoza'ya göre "yanlış bir felsefi akıl yürütme düzeni içindeki" kişilere yönelik eleştirisini dikkate almamız gerekir.

Ethica'nın "Zihin Üzerine" (*De Mentis*) başlığını taşıyan II. bölümünde, ikinci düzeyden bir temsiliyet ilişkisi karşımıza çıkar. Bu bölümde yer alan 20. ile 23. önermeler arasındaki geçiş bölümüne bakarsak; Spinoza'nın cisimler ile *ide*ler arasındaki nedensellik ilişkisine dair yaklaşımını (E II ö. 7) "mutlak

17 *Per affectum intelligo corporis affectiones quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur et simul harum affectionum ideas. Si itaque alicujus harum affectionum adæquata possimus esse causa, tum per affectum actionem intelligo, alias passionem.*

gerçeklik" olan Tanrı'ya da taşıdığını görürüz: Bedenin *ide*si ile zihnin *ide*si, Tanrı'da aynı biçimde bulunur; Tanrı, bedeni, zihni bildiği gibi bilir –tekilliği, sonlu kiplerden oluşan devinim içindeki ağın içinde kavrar.

Tekil zihin de, kendini, bedeni bildiği gibi bilir; zihnin *ide*si, zihinde, bedenin *ide*sinin zihinde olduğu gibi bulunur; devinim halindeki bedenin *ide*si, zihnin kurucu *ide*sidir çünkü (E II ö. 11). Tanrı zihnin *ide*sini inşa ettiği için, bedenin duygulanımının (*Affectio*) zihindeki *ide*sinin (*Affectus*) *ide*si de Tanrı'da vardır. Zihin, ancak bedenin duygulanımlarının *ide*lerini algılamasıyla kendini bilir; zihnin bedenden bağımsız olarak kendini düşünmesi, dolayısıyla, mümkün değildir. İnsan zihni Tanrı'nın sonsuz kavrama yetisinin bir parçası olduğu için (E II ö. 11 Ek), zihin bir şeyi algıladığında o şeyin *ide*si de Tanrı'da bulunur; ama bu Tanrı sonsuz olduğu için değil, insan zihninin doğasıyla açıklandığı içindir – yukarıdaki dipnotta belirtmiş olduğum gibi, tekilliğin ancak bir nedensellik ağı içinde var olması ve eylemde bulunması gibi, Tanrı da tekilliği bu neden-etki ilişkileri ağının içinde kavrar. Bu nedenle, zihinde upuygun olmayan, kısmi *ide*ler Tanrı'da upuygun *ide*ler olarak bulunur; zihnin kendini ve bedenini tümüyle, "tüm gerçekliği, tamamlanmışlığıyla" kavrayamadığı durum da, Tanrı'nın sonsuz kavrama yetisinde, bedenin ve zihnin upuygun *ide*lerinin bulunması biçiminde yansımasını bulur.

İnsan zihni, sınırlı kavrama kapasitesiyle değil, Tanrı'nın inşa ettiği sonsuz özüyle Tanrı'nın sonsuz kavrama yetisinin bir parçasıdır; sonsuzun sonlu parçası değil, sonsuzun içinde bir sonsuzdur. Zihnin bir işlevi olarak akıl da, doğası gereği, şeyleri olumsal değil, zorunlu olarak kavrar; bir başka deyişle, akıl, E I ö. 29'da sözü edilen *Natura naturans* (Sıfatlar) ve *Natura naturata* (Kipler) arasındaki ilişkiyi, kiplerin belirlenmiş doğaları çerçevesinde Doğa'nın zorunlu, değişmeyen, hiçbir tekilliğe imtiyaz tanımayan kurallarını, nedeni olmayan etkinin bulunmadığını, hangi nedenin (ya da nedenlerin) hangi etkiyi (ya da etkileri) oluşturduğunu bu nedensellik ilişkisini algılayarak, hayal gücünün (*Imaginatio*) alanına girdiği biçimiyle olumsal değil zorunlu olarak kavrar.

"Hayal gücü", E II ö. 40'ın ikinci açıklamasında, birinci tür bilgi altında sınıflanır; doğrunun yanlıştan ayrılması ise ikinci ve üçüncü tür bilgi ile mümkün olur. E II ö. 47'nin ispatının açıklamasında da, Tanrı'nın sonsuz özünün ve ebediliğin üçüncü tür bilgi ile edinilebileceğine dair argümanını kurarken, Spinoza, argümanın arka planındaki E II ö. 40'ın ikinci açıklamasına atıfta bulunarak, argümanın tamamlayıcısı olacak *Ethica*'nın beşinci bölümüne işaret eder.

Conatus'un, çabanın sadece zihin söz konusu olduğunda Spinoza'nın bunu "irade" diye adlandırdığından söz etmiştim. "Zihnin en yüksek çabası" ise, *Ethica* V ö. 25'te "şeyleri üçüncü bilgi türüyle kavramak" olarak tarif edilir.[18]

Tekil şeyleri bu bilgi türüyle bilmek ile Spinoza'nın tanrısını bilmek eş tutulur (E V ö. 24); tekil özleri bildiğimiz bu bilgi türü zihnin ve bedenin ebediyetle[19] (E V ö. 29 ve ispatı), tekilliklerin de sonsuz bütünle temas ettiği kapıyı açar ve var olma çabası için gerekli gücün en yüksek noktasına ulaşmasını sağlar (E V ö. 32). Zihin kendini ve bedeni süreye tabi olmayan, ebediyet içinde (*Sub æternitatis specie*), "gerçek" varoluşlarıyla bildiğinde, zihnin ve bedenin bütün içindeki yerini, tekil özlerin bilgisini edinir.

Zihnin geleceğe dair tahayyülde bulunması ya da geçmiş şeyleri hatırlaması da sadece bedenin var olduğu süre boyunca mümkündür (E V ö. 21); zihin beden olmadığında geçmiş ve gelecekten –"süre"den– kopar – başka türlü ebedilik atfedilmesi mümkün değildir çünkü. Zihinde de, bedenimizin süresine dair ancak upuygun olmayan bir *ide*miz olabilir. (E II ö. 30).[20] İnsanın özü varoluşunu gerektirmez, yani Doğa'nın düzeninde şu ya da bu kişinin var olması ile var olmaması eşdeğerdir" (E II Ax 1).[21] Özü varoluşunu gerektirseydi, aynı şeyi başka türlü söylersek; özü varoluşunun nedeni olsaydı, devinemezdi, bir "tekillik"ten söz edemezdik, "tözün varlığı insanın özünü inşa" *etseydi* (E II ö. 10'da Spinoza'nın karşı çıktığı sav) her bir tekilliğin ebedi olduğunu söylememiz gerekecekti. Ama var olmayan tekillikler, kipler, Tanrı'nın sonsuz *ide*sinde, kavranmalıdır (E II ö. 8); tekilliklerin formel özlerinin Tanrı'nın sıfatlarında mevcut olması gibi. Bu iddia, "*ide*lerin düzeninin ve bağlantısı ile şeylerin düzeni ve bağlantısının bir ve aynı olduğu"nun söylendiği bir önceki önerme (E II ö. 7), bu önermenin açıklaması ve iddianın geçtiği önermenin (E II ö. 8) eki ve açıklaması ile temellendirilir.

"[Daha önce] Tanrı'nın *ide*nin, söz gelimi bir daire *ide*sinin nedeni olduğunu söylediğimde, bunun sadece [Tanrı'nın] 'düşünen şey', dairenin [nedeni] oldu-

18 *Summus mentis conatus summaque virtus est res intelligere tertio cognitionis genere*.

19 E I T 8: "Ebediyet ile, sadece ebedi olan şeyin tanımından zorunlu biçimde çıkan varoluşu anlıyorum." Açıklaması: "Böyle bir varoluş, bir şeyin özü gibi, ebedi bir doğruluk olarak kavranır; bu açıdan, süre ya da zamanla açıklanamaz – süre, başlangıcı ya da sonu olmayan tarzda düşünülse bile."

20 *Nos de duratione nostri corporis nullam nisi admodum inadæquatam cognitionem habere possumus*.

21 *Hominis essentia non involvit necessariam existentiam hoc est ex naturæ ordine tam fieri potest ut hic et ille homo existat quam ut non existat*.

ğunu söylediğimde de ancak [Tanrı'nın] 'yer kaplayan şey' olduğu müddetçe söz konusu edileceğini belirtmiştim; bunun tek gerekçesi de, daire *ide*sinin formel varlığının yakın nedeni olan başka bir düşünme kipiyle algılanmasının mümkün olmasıydı, bu kip de başka bir [düşünme] kipiyle algılanacak, bu böyle sonsuza gidecekti" (E II ö. 7 Açıklama).

Var olmayan tekillikler Tanrı'nın sıfatlarında kavranabilir; nesnel (etkin) varlıkları ya da *ide*leri ise Tanrı'nın sonsuz *ide*sinde "bulunur" (E II ö. 8 Ek). Tekillikler var olduğunda ve Tanrı'nın sıfatlarında kavranmakla kalmayıp süreye tabi olduklarında, *ide*leri de süre devam ettiği müddetçe varoluşu gerektirir.

"Belirli bir nedeni zorunlu olarak etki izler; öteki açıdan bakarsak, belirli bir neden yoksa, izleyecek etkinin olması da mümkün değildir" (E I Ax 3).[22] Her tekil şeyin *ya da* sonlu ve belirli bir varoluşu olan her şeyin etki oluşturabilmesi için sonlu ve belirli bir başka nedenin etkisi olması gerekir ve bu böylece sonsuza gider (E I ö. 28). Başka bir nedenin etkisi olmayan hiçbir şey etki oluşturacak bir neden olamaz; bir nedenin etkisi olan her şey de zorunlu olarak etki oluşturacak bir neden olur. Bu nedenle bedende olup bitenlerin zihinde temsil edilmemesi mümkün değildir. Aynı nedenle, zihin bedeni tümüyle bilemez; hayal gücünden kaçamaz.

Ethica I ö. 28'in ispatında da, "sonsuz" ile "tekillikler" arasındaki ilişkinin "dolayım" yoluyla gerçekleştiği anlatıldığını görürüz. Tanrı'nın sıfatlarının mutlak doğasından çıkan şeylerin ebedi ve sonsuz olması gerekir (E I ö. 21 ve ispatı). Bu nedenle sonlu olan tekilliğin bir başka sonlu ve belirli şeyin "modifikasyonu" olması gerekir. Dolayısıyla Tanrı bazı şeylerin dolaylı, bazılarının dolaysız nedenidir. Ama Tanrı'nın sonlu tekilliklerin dolayım (bir başka kip) yoluyla nedeni olması onun "uzak neden" olmasına yol açmaz. Tanrı tekil özlerin dolaysız, tekil varoluşların dolaylı nedenidir. Bu nedenle Tanrı şeylerin yalnızca özlerinin değil süreye tabi varoluşlarının da nedenidir.

"Tanrı'nın bir tekilliğin *ide*sinin nedeni olması, onun "sonsuz olma" vasfından değil, o tekilliğe etki eden bir başka tekilliğin *ide*sinin de nedeni olmasından kaynaklanır" (E II ö. 9). Tanrı'ya 'T', tekilliklere 'x, y...', *ide*lerine de 'İx, İy...' dersek; 'T', –'İx'in neden, 'İy'nin de etki olduğu varsayımıyla– 'İx'in nedeni olduğu için 'İy'nin de nedenidir ve bu nedensellik zinciri (ya da nedensellik ağı) sonsuza dek uzar. Şeylerin düzeni ve bağlantısı ile *ide*lerin düzeni ve bağ-

22 *Ex data causa determinata necessario sequitur effectus et contra si nulla detur determinata causa, impossibile est ut effectus sequatur.*

lantısının aynı olması (E II ö. 7), *ide*ler ile nedenlerin düzeni ve bağlantısının da aynı olmasına yol açar.

İnsan zihninin "kurucu *ide*"si de etkin olarak var olan tekil bir şeyin *ide*si (E II ö. 11 ve ispatı),[23] insanın özünü (*Essentia humanis*) inşa eden de düşünme kipleridir. Bu *ide*, insan zihnini oluşturan tüm *ide*leri önceler; "etkin olarak" var olan bir şeyin *ide*sidir; bir başka deyişle, E II ö. 8 ve ekinde yer alan "var olmayan ama Tanrı'nın sıfatlarında kavranan tekillikler"den değil, var olan, süreye tabi, yani yer kaplayan ama sonlu ve olumsal (zorunlu olmayan) bir şeyden söz ediyoruz.

Spinoza, *Ethica* II ö. 11'in ekine "Bu da şunu gerektirir ki..." (*Hinc sequitur*) diye başlar. Yani E II ö.11'in ispatının son önermesi, argümanın sonucu, "Böylece, insan zihninin etkin varlığını inşa eden ilk şey, etkin olarak var olan tekil bir şeyin *ide*sidir"[24] ile ekin ilk önermesi, "Bu da şunu gerektirir ki, insan zihni Tanrı'nın sonsuz kavrama yetisinin bir parçasıdır"[25], arasında Spinoza mantıksal bir gereklilik kurmuştur. Bu eki çözümlemeyi sürdürürsek; "insan zihninin bir şeyi algılaması" ile kast edilenin, "Tanrı'nın sonsuz olarak değil, insan zihninin doğasıyla açıklanması" olduğunu *ya da* "İnsan zihninin özünü inşa ettiği için Tanrı'da bir *ide*nin mevcut olduğunu" görürüz. Bir adım sonrasında da şu ileri sürülür: "'Tanrı'da şu ya da bu *ide*, sadece Tanrı insan zihninin doğasını inşa ettiği için değil, aynı zamanda Tanrı'da insan zihniyle birlikte bir *ide* daha bulunduğu içindir' dediğimizde, insan zihninin o şeyi kısmi ya da upuygun olmayan şekilde algıladığını söylemiş oluyoruz."[26]

"Kısmi *ya da* upuygun olmayan şekilde... (*Ex parte* sive *inadæquate percipere*)" E III ö. 1 ve ispatında "upuygun" ve "upuygun olmayan" *ide*ler (*Ideas adæquatas et ideas inadæquatas*) tanımlanırken[27], zihindeki her iki tür *ide*nin de Tanrı'da

23 *Primum quod actuale mentis humanæ esse constituit, nihil aliud est quam idea rei alicujus singularis actu existentis.*

24 *[Ergo] primum quod esse humanæ mentis actuale constituit, est idea rei singularis actu existentis.*

25 *Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei.*

26 E II ö. 11 Ek: *Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei ac proinde cum dicimus mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus quam quod Deus non quatenus infinitus est sed quatenus per naturam humanæ mentis explicatur sive quatenus humanæ mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam et cum dicimus Deum hanc vel illam ideam habere non tantum quatenus naturam humanæ mentis constituit sed quatenus simul cum mente humana alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus mentem humanam rem ex parte sive inadæquate percipere.*

27 "Upuygun neden etkiyi açık ve seçik olarak kavrayabileceğimiz, upuygun olmayan ya da kısmi neden ise tam aksine etkiyi kendisiyle kavrayamayacağımız nedendir." (*Causam adæquatam appello eam cujus effectus potest clare et distincte per eandem percipi. Inadæquatam autem seu*

"upuygun" olarak bulunduğu söyleniyor. Tanrı insan zihnini inşa etmiş, zihnin özünü içerdiği gibi, başka şeylerin zihinlerini de içermektedir. Zihnin sadece "en değerli bölümü" olan kavrama yetisi tümüyle upuygun *ide*lerden müteşekkildir. Zihnin tamamı bu *ide*lerden ibaret olsaydı; o zihnin Tanrı'nınki gibi sonsuz, o kişinin de zorunlu, yani özü varoluşunu gerektiren bir Tanrı olduğu sonucu çıkardı. Spinoza, *Ethica* II ö. 10'da bu argümanın önünü kesmiş; "tözün varlığının (*Esse*) insanın özünde bulunmadığını, *ya da* tözün insanın formunu inşa etmediğini"[28] söylemişti. Töz (E II ö. 10 ispatlar ve ekler) doğası gereği; sonsuz, değişmez ve bölünemez olduğu için,[29] sonsuzun bir başka sonsuzu sınırlaması gerekecekti. Dolayısıyla "insanlar"dan, "bir"den değil "çoğulluk"tan söz ediyorsak, insanın formunu tözün varlığı değil, Tanrı'nın sıfatlarının çeşitli "modifikasyonları" olduğunu kabullenmemiz gerekecektir. Tekillikler Tanrı olmadan ne olabilir ne kavranabilir ama, yukarıda da belirtildiği nedenlerle, Tanrı'nın varlığı tekilliklerde bulunmaz: Ya insanı tanrısallaştırıp çoğulluğu kaybedeceğiz ya da insanın Tanrı'nın "sureti" olduğu yolundaki varsayımı bir kenara bırakacağız. Spinoza bize üçüncü bir seçenek tanımaz –haklı da olur, çünkü bu akıl yürütme sadece iki seçeneğe açılır.

Doğası bizimkinden tümüyle farklı tekil bir şey gücümüzü ne artırabilir ne de azaltabilir, dolayısıyla da arada bir ortaklık olmadıkça hiçbir şey bizim için ne iyi ne de kötüdür (E IV ö. 29). Bir tekilliğin gücü ancak modal ağ içinde söz konusudur: Her tekilin gücü, aynı sıfattaki diğer kiplerle olan nedensellik ilişkisinin içinde artar ya da azalır –Spinoza çoğulluğun içindeki bir tekillikten söz etmektedir; devinen, aynı anda hem neden hem de etki olan kiplerin birbirleriyle "karşılaşmalarına" göre bir tekilliğin gücü salınıma girer.

Ethica III ö. 1 ve ispatına dönersek; upuygun *ide*lerin zihnin etkin, "eylemlilik" durumu, upuygun olmayan *ide*lerin de zihnin etki altındaki durumu olduğunu görürüz. Şunu iddia edebiliriz ki; zihin ancak upuygun *ide*ler ile kendisine ait düşünme sürecini yürütmekte; kendi kurduğu nedensellik ilişkisiyle eylemde bulunmaktadır. Upuygun olmayan *ide*ler ise zihinde süregiden ama etki altında yürüyen süreçlere karşılık gelir: Bir zihin düşünür ama düşünce süreci kendisine ait değildir.

partialem illam voco cujus effectus per ipsam solam intelligi nequit.) A, x'in "upuygun" nedeni ise, yani x etkisi sadece A ile oluşturulmuşsa, x'i tüm özellikleriyle tüketici bir şekilde A ile kavrayabiliriz. X etkisini sadece A ile kavrayamıyorsak, bu, o etkinin A, B… birçok nedenin sonucu olduğunu gösterir. Bu durumda A, B… nedenlerinin hepsi "upuygun olmayan", kısmi nedenlerdir.

28 *Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiæ sive substantia formam hominis non constituit*.

29 *Sit sua natura infinita, immutabilis, indivisibilis.*

Sonuç

Spinoza bize aslında bir tablo sunar; insanın kendini içinde tahayyül ettiği bir gerçekliğin tablosunu.

Bu tabloda özü varoluşunu gerektiren ebedi, sonsuz Töz, Tanrı ya da Doğa, tekilliklerin yakın nedenidir ama Tanrı'nın varlığı (*Esse*) tekilliklerde bulunmaz, yani *sequi,* tekilliklerin Töz'den, "töz" olarak çıktığına işaret etmez. Tanrı ile tekil özler "ebediyet" bakımından aynı çerçevededir; "var olmayan tekillikler" ile "tekil özler" ise farklı çerçevelere yerleştirilir. Üçüncü bilgi türü, "tekil özlerin bilgisi", bu sayede bedeni ebediyet altında kavrayabilir; zihnin bu operasyonu gerçekleştirmesi de, kavrama yetisi ile mümkün olur.

"Var olmayan tekillikler" denildiğinde özlerine ilişkin, "özlerinin var olmadığı"na dair bir şey söylenmez. Çünkü tekilliklerin özleri varoluşlarının nedeni değildir, *involvit* ve *sequi* terimlerini böyle bir nedensellik içinde anlamak, Töz'ün bu şekilde *causa sui* diye tanımlandığını göz önüne almak gerekir (E I ö. 24 Ek).

Conatus'un, yukarıda belirtmeye çalıştığım gibi, gerçekliğe dair bir yeğinlik derecesini gösterdiğini, bu çabanın neden-etki ilişkileriyle oluşan ağ içinde yer aldığını, tekilliğin sonsuzun içinde bir sonsuz olarak yer aldığını, var olmayan tekilliklerin varoluşlarıyla değil öz itibariyle Tanrı'da bulunduğunu, bunun da ancak upuygun *ide*lerle, kavrama yetisi ile gerçekleştiğini belirten Spinoza, gerçekliğe ilişkin tablosunda insanı, ayrıcalıksız bir konuma yerleştirir ve Doğa'daki "sınır"ını çizer. İnsan, bu çizgiler dahilinde zihni ve bedeni ile gerçekleştirdiği etkinliklerle sınırlı, süreye tabi yönünü ama bir o kadarıyla da ebediyet içindeki yerini kavrayabilir.

Bu çabanın bir "ödev"e dönüştüğünü görmek için, Spinoza'ya en sert eleştirileri yönelten Fichte'yi beklememiz gerekecektir.

Ulus Baker'in Spinoza Pratiği

ONUR EYLÜL KARA

Bilindiği üzere Ulus Baker'in düşünce dünyası oldukça geniş; merak ettiği, ilgiyle dahil olduğu, fikir ürettiği, söz aldığı ve karşılaştırarak incelediği çok fazla düşünce alanı var. Böyle olunca da metinlerinde çokça karşımıza çıkardığı, üzerine yazılar yazdığı, farklı bağlamlarda sık sık adını andığı ve onu ziyadesiyle etkilediğini, ilgilendirdiğini gördüğümüz çok sayıda düşünür var. Ama Spinoza bir başka...

Türkiye'de Spinoza'nın bugünkü kadar popüler olmadığı bir dönemde, yani 80'lerin sonu ve 90'ların başında Ulus Baker, Spinoza'nın temel eserlerini okumayı tamamlıyor, düşünce tarihi içinde onun yerini ve değerini başkalarıyla birlikte araştırıyor, onu hem bizzat anlamak hem de bize anlatmak için Spinoza felsefesini tanıtan, farklı düşünce kollarındaki metinlerini kritik eden, açan, yorumlayan çokça yazı yazıyor. Bugün *Yüzeybilim Fragmanlar*'ın[1] ilk bölümünde, bu yazıların bir kısmı toplanmış halde. Yalnızca Spinoza felsefesine odaklanmadığı yazılarında da Spinoza'yla karşılaşmak çok mümkün. Ulus Baker için Spinoza, bir düşünce yüzeyi ve Ulus Baker en çok orada var oluyor, eyliyor. O yüzden, düşünürken yanında hep bir Spinoza oluyor. Söz gelimi Freud'un psikanalizine, Descartes'ın düalizmine ya da Kant'ın buyruklarına/mahkemelerine eleştirel yaklaşırken; Durkheimcı sosyolojiyi Tarde'ın monadolojisi, Simmel'in izlenimciliği ve toplumsal tipleri ya da C. W. Mills'in tahayyül gücüyle aşmaya çalışırken; Nietzsche, Marx, Foucault, Deleuze ve Negri'yi iktidar çözümlemesinde ve dirençler geliştirmede buluştururken; Dostoyevski'den Virginia Woolf'a yahut Vertov'dan Yılmaz Güney'e edebiyatın ve sinemanın temsilleri aşıp azınlık duyguları yaratma ve *aralıklar* kurma

1 Ulus Baker, *Yüzeybilim Fragmanlar,* İstanbul: Birikim Yayınları, 2018.

gücünü selamlarken, ve benzer şekilde, totaliter dillerin yapısını çözümlerken, öznenin hukuki inşasıyla imajların ontolojisini ya da kapitalizmi ve daha nice meseleyi birlikte düşünürken, Ulus Baker'e eşlik eden hep bir Spinoza vardır. Bu kadar beklendik olmayan, daha dar görünen herhangi özel bir bağlamda da, Ulus Baker, şaşırtıcı bir rabıtayla Spinoza'yı karşımıza çıkarabilir. O dönemde Türkiye'de Ulus Baker'in, neden Spinoza düşüncesine bu kadar ilgi gösterdiği, neden bugün hâlâ Spinoza düşüncesiyle yoğun olarak uğraştığımız sorusu kadar önemli ve de güncel politik bir sorudur. Dolayısıyla, henüz yeterince aşındırılmamış Ulus Baker'in yoğun Spinoza uğraşının incelenmesi de aynı güncel ve siyasal önemini korumaktadır. Üstelik salt Ulus Baker'in güzel hatırı dolayısıyla değil, onun Spinoza'ya pratik açıdan yaklaşımının özgünlüğü ve bu yaklaşımla Spinoza felsefesinde bulduğu ve büyüttüğü özgürlük siyasetinin değeri dolayısıyla.

Hemen bu noktada, Ulus Baker düşüncesinde bir dizgenin olup olmadığı, tutarlı ve sistemli bir düşüncenin onda bulunup bulunmadığı sorgulanabilir, tartışılabilir. İlk bakışta bu sorgulamaya hak verilebilir; zira Ulus Baker düşünüp yazarken "toplayıcı", nokta koyan ürünleri hedeflemiyor; söz gelimi "kitap" yazma niyetiyle bir konu üzerinde çalışmıyor; uzun vadeye yayılmış dert edinmelerle, çoğu zaman kısa yazılar yazıyor; belli bir konuyu çoklu yüzeylerde bir çırpıda dolaştırıveren, mânâ açıklığı sonsuz ama maddi alanı dar yazılar üretiyor. Bu tarz bir üretim sürecinin ortaya saçtığı çok sayıda parça var; belki kimileri fragmanlı bir düşüncenin ağır bastığına, kimileri de yarım kalmış, bitmemiş bir düşüncenin bolluğuna işaret ediyor. Fakat yıllara yayılan, çabasız ve kısmen de kolektif bir okuma[2] sonunda ben, Ulus Baker külliyatının bir karmaşa içinde, düzensiz, rastgele savrulmuş ifadelerden oluşmadığını, bilakis titizlikle seçilmiş bağlamlardan süzülen rafine bir birikim oluşturduğunu görüyorum. Ulus Baker'in olanca "dağınık", fragmanter yahut bitmemiş yazılarının az sayıda belli "bakış açıları"nda ortaklaştıklarını (kendisi de "Çok az şey biliyorum" derdi), hep birlikte onları ürettiklerini ve onlarla var olduklarını düşünüyorum; o müthiş dağınıklığa yerleşmiş özgün düşünce hatları, birbirini tamamlayarak örtüşen bağlamlar görebiliyorum. Bu yazıda, bence en belirgin olanına, belki "Ulus Baker düşüncesi" dendiğinde öncelikle katedilmesi gereken bir siyasal kavrayışa, bir bakış açısına odaklanacağım.

2 Örneğin, Ankara'da 2015'ten bu yana yaptığımız Ulus Baker Okumaları'ndan bahsedebilirim. Bu kolektif okumalarda biriken tartışmaların bir kısmı, *Ulus Baker'i Okumak* isimli bir derleme kitaba dönüştü. İletişim Yayınları tarafından yayına hazırlanıyor.

Ulus Baker düşüncesinde göstermeye çalışacağım söz konusu siyasal kavrayışın, bakış açısının oluşmasında en büyük pay Spinoza'nındır ve bunun kanıtı da Ulus Baker düşüncesinde bazen açıkça bazen dolaylı bir şekilde ama sürekli kendini hissettiren bir ayrımdır: Spinozacı iktidar teması, yani *potestas* ile ona direncin, ondan kaçışın, onsuz bir siyaset biçiminin imkânını verecek olan ve esasında ontoloji ile etiği ve siyaseti birleştiren *potentia* anlayışı arasındaki ayrımdan bahsediyorum. Bu ayrımı Ulus Baker, Spinoza felsefesini siyasi karaktere büründüren ince bir ayrım olarak kabul eder ve çok önemser. 2001'de yazdığı bir yazıda, bu ayrıma ne kadar önem verdiğini samimi bir dille ifade eder: "Zaten bu tezden kurtulduktan sonra bu meseleyle uğraşmayı düşünüyorum."[3] Doktora tezinden sonra pek düşündüğü gibi olmamış, kalan kısa ömründe farklı uğraşlara dahil olmuşsa da bu meseleyi hep gündeminde tutar. Bu ayrımı, Deleuze'ün etik ve Negri'nin de politik bağlamda kavrayışlarına yakın ama yine de özgün bir tarzda anladığını, doktora teziyle meşgul olduğu sırada sürdürdüğü Sanat ve Arzu Seminerleri'ndeki[4] sunumunda bulabiliyoruz: *Potestas* "bizi güçlerimizden ayrı düşüren, bizim gücümüzü azaltan", tümüyle varsayımsal olan, yani gerçek anlamda yapıp etme gücüne tekabül etmeyen, bu yüzden meşru da olmayan bir düzenektir. Gerçek anlamda var olma, eyleme ve düşünme kudretine sahip olan yalnızca bireylerdir; bu yönde bir çaba ve arzu onların doğasındadır. Çabanın zihin ve beden düzleminde desteklenmesi bir özgürlük halidir ve işte bunun gerçekleşmesine, yani insanların çabayı daha yetkin olarak uygulayabilmesine yarayan arzu biçimi de *potentia*'dır, insanın yapıp etme kudretidir.

Ulus Baker *potestas*'ı, yani insanın sahip olduğu kudretlerden koparılmasının hikâyesini, insanın siyasal olma halinden de uzaklaştırılmasının hikâyesi olarak anlar. O yüzden öncelikle bu hikâyenin geri planını hazırlayan nedenleri, insanın yapıp etme gücünün elinden kaçmasının koşullarını düşünür, soruşturur. Bu noktada karşısına çıkan en önemli unsur, kanaatlerdir. Olabildiğine karmaşık bir bağlamda bulduğu kanaat konusunu hem epistemolojik hem de yöntemsel açılardan analiz eder, eleştirir. Bundan sonra önüne koyduğu

3 Ulus Baker, "11 Eylül: 'Ölüm' ve 'Yorum' – Felsefi Suskunluk", *Dolaylı Eylem*, İstanbul: Birikim Yayınları, 2012, s. 348.

4 Sonradan *Sanat ve Arzu* (İstanbul: İletişim, 2015) ismiyle bir kitaba da dönüştürülen bu seminerlerde, 21 Mayıs 1998 tarihli seminerin hemen başında, canlı bakışlar ve kıpır kıpır bir tonla dikkat çeken, belki bu yüzden birileri tarafından montajlanarak dört dakikalık bir videoya dönüştürülen ve Ulus Baker'in en çok izlenen videolarından olan bir kısımda. Videoyu izlemek için bkz: https://bit.ly/32CchCy (erişim tarihi: 22 Temmuz 2020)

hedef, imajlarla ve duygularla düşünen bir bilme yolunun, bir sosyolojinin imkânını aramaktır. Bu arayışta, beklemediği, hesaplamadığı, özgün keşifler de olur ama tüm bu süreçte hiç ihmal etmediği husus, konunun sürekli siyasetle bağlantısını korumaktır. Mevcut sosyolojiyi analiz ederken ve yeni bir sosyoloji önerirken hep bir siyasallığın içindedir ve bunu Türkiye siyasetinde derinleştirmeyi de ihmal etmez. Bir diğer deyişle *potentia*'nın özgürlüğüne imkân verecek tutumları, yaklaşımları ve biçimleri soruşturmayı eş değerde sürdürür, bu onun eylemidir. Uzunca bir hattı ve çeşitli düşünce alanlarını dolayımlayarak katettiği bu eylemi, Ulus Baker'in kritik metinleri üzerinden takip edebiliriz.

Kutsal Kitap'ın amacı insanları bilgin değil itaatkâr yapmaktır.

Öne sürdüğüm düşünce hattını izlememize olanak veren metinlerden ilki, Ulus Baker'in sosyoloji alanında yazdığı yüksek lisans tezidir. *Siyasal Dilde "Huzur" Söylemi: İslam'da Huzur, Söylem ve Görüş*[5] başlığıyla 90'lı yılların başında tamamladığı ve anahtar kelimeleri arasında bir düşünür olarak yalnızca Spinoza'ya yer verdiği bu tezde Ulus Baker, diğer pek çok hususla birlikte bundan sonra hep gündeminde olacak ve doktora tezinin de omurgasını oluşturacak bir "kanaat" arkeolojisine, eleştirisine başlar. Ona göre kanaatler siyasette, yaşamın yönetilmesinde büyük bir rol oynuyor. Hazır, paket halindeki ezberlerden tutun da hayata verilen düzenlere ya da bireylere yüklenen sorumluluklara kadar neyi düşünmemiz, neyi muhafaza etmemiz, neyi beklememiz ya da neyi yapmamız "gerektiğini" öğretmeye çalışan kanaatler çeşitliliğiyle, bir tür kanaat toplumunda yaşıyoruz. Özellikle medya, kanaatlerin yayılması ve dolaşımda tutulması işiyle, yalnızca hakikatin çarpıtılmasını değil, aynı zamanda rızanın örgütlenmesini de sağladığı için, kanaatler basitçe gerçekliğin sosyal inşasında değil, iktidar düzeninin oluşmasında da etkililer. Söz gelimi "huzur İslam'dadır" ifadesi, bir kanaati siyaset formunda gelecek bir ütopyanın ifadesine dönüştürebilir ya da bir tür "Tanrı'ya şükretme düzeni"ne. İslami söylem, kanaatleri belli bir kimliğin kurucusu haline getirerek, yani modern kanaat yapıları kurarak, kendini modern dünyaya uyarlama çabasına girişebilir. Ulus Baker'e göre İslami huzur söylemi içinde kanaatler

5 *Political Discourse in Political Language: Peace, Discourse, and Opinion in Islam* başlıklı bu tezin İngilizceden Türkçeye çevirisini yakınlarda tamamladım. İletişim Yayınları tarafından yayına hazırlanıyor.

dilbilim, hermeneutik, retorik, anlambilim gibi araçlarla analiz edildiğinde, ortaya başka bir iktidar teknolojisi çıkar; tanrıbilimcilerin ön yargıları olan kanaatler kalabalıkların yönetilmesinde iş görürler. Kanaatler, tanrıyı çarpıtanların hizmetindedir.

Ulus Baker, söz konusu "kanaat" eleştirisinin Platon'a kadar götürülebileceğini, bu eleştiriyi güçlendirmek için birçok düşünürden istifade edilebileceğini kısaca gösterir fakat onu ilgilendiren antik kanaat kavramı değil, kanaatin modern kurulumlarıdır. O yüzden de, bir gelecek felsefesi sunduğunu düşündüğü Spinoza'yla birlikte düşünmeyi tercih eder. Ulus Baker'e göre *Teolojik-Politik İnceleme*'yi yazarken Spinoza'nın amacı, "teologların ön yargıları"na karşı bir savaş vermek ve felsefeyi inançtan ya da hakikati yalandan ayırmak ve "vaizlerin müfrit yetki ve basiretsizlikleri"nden kurtarmaktı. Spinoza'nın "kutsal kitabın hermeneutiği"ne giriştiği bu incelemede kanaat ya da tahayyül zorunlu yanılsamalardır ama tümüyle olumsuz değillerdir; bilakis bizi akılcı ve sezgisel düşünceye, upuygun fikirlere, düşüncenin yüksek seviyelerine, özlerin bilgisine götürebilecek zorunlu kalkış noktalarıdır. Fakat Spinoza için kanaatlerin, kanaat olarak kaldıkları sürece siyasal işlevi bir yasalar düzeni, itaatler ve buyruklar sistemi, giderek bir ahlâk yaratmak olacaktır. Spinoza'ya göre bir toplum için belli ölçüde kurulu düzenin ve itaati de barındıracak şekilde bir ahlâk sisteminin varlığı gerekli görülebilir. Fakat tahayyülün dünyanın etik kuruluşundaki işlevi yetersizken ve kanaatler yalnızca sonuçların bulanık bilgisiyken, itaatler ve buyruklar düzleminde "yönetmekte" ısrar eden iktidar, bunu egemen olmak istediğinden yapar; yani ancak bir şehadet ve beraberinde bir itaat kültürünü egemen kılmanın peşindedir. İşte Ulus Baker'e göre kanaatin işlevini yitirdiği ve itaatin sorun olmaya başladığı yer burasıdır. Bu, modern dönemde kanaatin dogmaya itaat şeklinde yeniden tanımlanmasının da zeminidir. Kanaatleri ve beraberinde özneleştirmeleri oluşturan dil, itaat/itaatsizlik kaydıyla, normatif çalışır. Ulus Baker'in, kanaat eleştirisi bağlamında Spinoza'ya başvurmasının en önemli dayanağı da, onun kitlesel davranışı sorunsal hale getirirken, kanaatlerin söylem içinde yasalara dönüşebileceğini de çok erkenden göstermiş olmasıdır: Sıradan insanların kavrama yeteneğine göre bir şeyler anlatan kutsal metinlerin amacı onları bilgin değil itaatkâr yapmaktır.[6] Bundan sonrası, bilme arzusunu kutlayan etiğin karşısına bu arzuyu suça dönüştüren ahlâkın çıkmasıdır; ahlâkın aşkınlık düzleminde *potestas*'ı var

6 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme,* Ankara: Dost, 2016, s. 212

eden yapısıdır. Öyleyse kanaatlerin nasıl iş gördüklerini anlamak, kanaatlerle yöneten bir siyasetin, medyanın, söylemin eleştirisine girişmek, tahakküm kurucu bir *potestas*'tan kaçışın da ilk adımlarından biridir. Ulus Baker'in "bakış açısı", *potestas*'ı görür ve ondan kaçışın olanaklarını düşünür.

Doğa hiçbir zaman uluslar, kavimler, milletler, zümreler, cemaatler, kastlar veya sınıflar yaratmaz, yalnızca bireyler yaratır.[7]

Ulus Baker'in kanaat eleştirisi doktora tezini tamamlayana dek devam eder. Ölümünden sonra *Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru*[8] başlığıyla kitap olarak da yayımlanan bu tezin ilk kısmı, kanaat eleştirisine yeni bir boyut ekler. Ulus Baker'e göre kanaatlerin modern işleyişleri, günümüzde yalnızca bir iktidar teknolojisinin araçları değil, ayrıca siyaseti ya da insanı, yaşamı, çağı anlama gayretinde de, yani sosyolojide de önemli bir yer tutar. Günümüz sosyolojisi, bir kamuoyu araştırması gibi, insanların kendileri, yaşamları, çevreleri ve kamusal konular hakkındaki kanaatlerini toplar, onları veri kabul eder, filtreler, tasnif eder, sayısallaştırır. Böylece kanaatlerin kanaati yahut muazzam bir kanaatler yığını olma durumuna düşmüş "kanaat sosyolojisi", kanaatin hakikate ulaşmada taşıdığı kalkış noktası olma potansiyelini yitirir. Gerçekten cevabı bilinmeyen sorular sormadığı için, birbirleriyle rekabet halindeki hazır ve kitlesel kanaatlerin istatistiğiyle sınırlı, masum bir yerde de kalmaz; kanaatler üzerinden oluşan bir denetim mekanizmasının işleyişini kolaylaştırır. Üretilen ve zaten hazır halde olan kanaatlerin toplanıp meşrulaştırılması oyununu sahneleyen bir temsilî demokrasi pratiğiyle, organik yekpare bir toplum varsayıp onu kanaatleri üzerinden nitelemek, tanımlamak, birlikte ilerler. Spinoza düşüncesinde tekilliği keşfetmiş Ulus Baker'in insanı, siyaseti ya da hayatı anlamak için izleyeceği ve öneceği yöntem, ortak mefhumları

7 Spinoza'nın *TTP*'de yer alan "Tabiat uluslar yaratmaz, bireyler yaratır." (s. 259) ifadesi, belki Ulus Baker'in Spinoza'dan en çok alıntıladığı ifadedir. Fakat bunu her seferinde genişleterek, farklı farklı yazılarında "uluslar"ın yanına, yukarıdaki gibi, hep yeni bir şey daha ekleyerek kullanır. İleride açıklanacağı üzere Ulus Baker'in bu ifadeyi sıkça ve çoğaltarak kullanmasının sebebi, hem siyasal kavrayışının hem de sosyolojiye önereceği yeniliğin ortak temelini özetliyor olmasıdır. Tıpkı Spinoza'nın yaptığı gibi Ulus Baker de doğaya ve hayata bakışı, insanmerkezli bir yerden çıkarmak istiyor; yani doğanın, yaşamın, yalnızca insanın kurduğu bir ahlâk alanı değil, aynı zamanda ve daha temelde canlı cansız bireyler arası etkileşimlerin maddi alanı olduğunu göstermek, öyleyse siyaseti de bu etik düzlemde kavramanın ve yaşamanın olanaklarını düşünmek istiyor.

8 Ulus Baker, *Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru*, İstanbul: Birikim Yayınları, 2010.

üretme yetkinliğine varamamış böyle bir sosyoloji olamazdı. Yine Spinoza düşüncesinde, düşünceler kadar duyguların da yahut zihin kadar bedenin de gerçek olduğunu keşfetmiş Ulus Baker, doğrudan doğruya insana ve diğer bireyliklere, onlara tekilliğini veren duygulara ve bu duyguları temsil eden, yaratan, ayrıca onlardan etkilenen imajlara yönelir.

Ulus Baker bu noktada Marx, Tarde, Simmel, C. W. Mills ve Foucault'yu da Spinozacı çizgiye dahil ederek, kanaatlerden ziyade imajlarla, doğrusu yanlışı olmayacak imgelerle düşünecek bir "duygular sosyolojisi" önerir. Bu sosyolojinin sınıflara, toplumlara, devletlere yahut kimliklere değil, tiplere ve bireyliklere bakarak, onların duygu ve imajlarını üreterek ilerleyebileceğini fark eder. Duygular sosyolojisi, fikirlerin yalnızca bir temsil olmadıkları, duygular ve imajlarla olan ilişkiselliği içinde bir gerçekliklerinin olduğunu öne süren Spinozacı felsefeye, diğer birçok felsefeden daha çok dayanır. Spinoza'ya göre olup biten her şey hem bedenler hem de zihinler üzerinde izler yaratır; yani duygulanışları ve imajları birlikte üretir hayat. Bu yüzden Spinoza, bir fikrin ne olduğunu sunabilmek için, bir beden öğretisi geliştirmeye ihtiyaç duyar. Ona göre bir fikir, yalnızca dış dünyanın temsili değildir, kişide bir duygunun gerçekliğiyle var olur. Biz fikirleri, duygularla birlikte görürüz; etkilerin ve etkilenişlerin imajları olarak biliriz. Duygular, bireyin yetkinleşme dereceleriyse, bireysel tekil "özünü" icra ediş yollarıysa, toplumsal yaşamı anlamak için duyguları nasıl ihmal edebilirim? Duygulanışların somut toplumsal koşullar ve eylemler ile görünürlüğü yakalanan, tarihsellikleri ve mekânsallıkları içkin olan imajlar olduğunu nasıl göz ardı edebilirim? Ulus Baker, doğanın yalnızca bireyler ürettiğini Spinoza'dan öğrendiğinde, sosyolojinin de bireyleri ve onların tekilliklerini görünür kılmak ve hissettirmek şeklinde iki katlı bir deneyim içermesi gerektiğini fark eder: Bir sosyolog, *sui-generis* bir varlıkmış gibi topluma yönelmemeli; ancak bireylerin değişimlerine, yani kudretlerinin artışları ve azalışlarına, hareket ve durgunluk kiplerine, duygusal varlıklar olan insanlar ve diğer bireylikler arasındaki etkileşimlere, bir durumdan ötekine geçişlere yönelmelidir; yalnızca insanı değil, etkileşim içindeki tüm bireyliklerin yaşamını hissedebilmeli, onlardan etkilenebilmelidir. Bunu, bilimsel sürecin "nesnelliğini" bozan ağır bir öznellik olarak değil, bilme ile tanımayı yahut anlama ile hissetmeyi barıştıran bir kayıtlılık, ilgi ve dikkat yoğunluğu olarak anlıyoruz. Ulus Baker duyguların, daha ziyade "görülebilir" olduklarını savunurken de duyguların hep imajlarla harekete geçirildiği yahut bir duygulanışın imajlar olarak açığa çıktığı yönündeki Spinozacı duygular öğretisinin

izindedir. Felsefe tarihinde Spinoza'nın imajlar ile duyguları ilişkilendirme tarzı benzersizdir: Söz gelimi at nalı izinin, bir askerde yaratacağı duygu ve imajlar, bir köylüde yaratacaklarından farklıdır. Yahut bir sütçü beygiri ile bir öküz aynı duygulanımı yaratacak imajlara sahip olabilirler. Yine sevgi, dış bir nedenin imajına/fikrine eşlik eden hazdır; beni yüksek bir yetkinlik derecesine taşır ve bu yüzden, şimdi burada mevcut olmasalar bile bu imajları zihnimde yaratabilirim, ki çoktan buna eğilimliyimdir, vs.

Öyleyse iki katlı bir deneyim olacak bu duygular sosyolojisi, bir buluşmanın, bir karşılaşmanın yatağıdır: "Sinema ile, ondan ibaret olmasa da özellikle 'belgesel film' ile, Spinoza'nın öncelikle insan duygularına ve ikinci olarak da toplumsal hayatta tutkular ve imajların rolüne dair olağanüstü kavrayışının buluşması sağlanmalıdır."[9] Böylece bir bilme yahut anlama yöntemi olarak sosyoloji salt söylemsel, dilsel yahut zihinsel nesneler olabilecek kanaatlerle sınırlı kalamaz. Sosyoloji, imajları ve duyguları fikirler olarak kavramayı başarabilir ve duyguların analiz edilmesi ile üretilmesi süreçlerini aynı anda barındırabilir. Hiçbir şeyi temsil etmeyen duygular bizde imajlara dönüşüyorsa, duygular sosyolojisi de temsil etmeyen, deneyimin ve fikirlerin kendisi olan bu imajları üretebilir. Spinoza'nın beden ve duyguların doğasını incelediği bir etikten türeyen bu duygular sosyolojisi, sinemayı ya da video sanatını dünyanın duygusal bir modeli olarak sunar ve onu, sabit bir temsilden koparıp yaşamı, olup bitenleri, bununla birlikte insanın güçlerini görünür kılmanın etiğine/bilimine dahil eder.

O zaman duygular sosyolojisiyle biz, öncelikle disiplini ve denetimi kabul eden bir "kanaat toplumu"ndan ve onu varsayarken zamanla bireyliklere körleşen bir kanaat sosyolojisinden çıkışı görüyoruz. Sabitlerin ve düzenliliklerin yapısını belirlemeye adanmış yöntemlerle dolu ve her şeyi durağan haliyle tanımlamayı öğreten, dolayısıyla dünyanın en fazla "ne olduğuyla" ilgilenen sosyal/beşerî bilimler içinde, duyguların sürekli değişen dünyasında sonsuz küçük farklılaşmaları, onları kesmeden, durdurmaya zorlamadan, bir akış halinde ele alabilecek diferansiyel bir yöntemle, tam da bu sebeple de "olabilirlikleri" önümüze açan bir bakışla tanışıyoruz. Bu, "olan"dan "olması gereken"e zıplayan bir bilme ahlakından kaçışı, sonra da eğilimler, imkânlar, yapabilirlikler etiğine ya da ontolojisine politik bir bağlanışı gösteriyor. Böylece aynı zamanda bireyin tekilliği düşüncesini ve kendini gerçekleştirme arzusunu tanıyan, ona

9 Ulus Baker, *Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru*, İstanbul: Birikim Yayınları, 2010, s. 28.

yönelen, konumları ve ilerlemeyi değil özgürlüğü bir anlayış olarak benimseyen, bu yüzden de toplumun düzenliliği idealini değil eğilimler içinde siyasal olanı ön plana alan yeni bir sosyolojinin imkânıyla buluşuyoruz. Bir kez daha, *potestas*'ın, onun farklı biçimlerinin ve mekanizmalarının varlığını sürdürmeye hizmet eden geleneksel bir sosyolojiden, gözünü/gönlünü *potentia*'ya çevirmiş ve onun hallerini, oluş biçimlerini yahut başına gelenleri bilmekle/hissetmekle başka bir süreci başlatabilecek bir sosyolojiye davet ediliyoruz.

İnsana, insandan daha iyi gelebilecek bir şey yoktur.

Spinoza düşüncesinde belki en az tartışmalı noktalardan biri, onun şaşmaz bir demokrasi savunucusu olduğudur; bildiğimiz kadarıyla bu uzlaşının güçlü olmasında kendi yaşam öyküsünün de payı var. Bu savunuda Spinoza'nın farkı, onun demokrasiyi özgürlükle, özgürlüğü ifadeyle, ifadeyi de zihin-bedensel bir varoluşla, bu varlık eylemini doğal güçle, bu kudreti de hakla özdeş yorumlaması, demokrasiyi böyle bir hatta temellendirmesidir. En yaygın haliyle liberal demokrasi, geniş bir özgürlük ortamından ziyade sıkı bir güvenlik rejimine öncelik verir, özgürlüğün ve diğer hakların devredilebileceğini ve insanın da temsil edilebileceğini, hatta edilmesi gerektiğini düşünür ve bir "yönetim" olgusunu meşrulaştırır. Böyle bir demokrasinin, Spinoza'nın etik-siyasal bir değer verdiği demokrasiden de uzaklaştığı açıktır. İnsanlar "adına" konuşan, akleden, karar veren, iyisini doğrusunu bilen, böylece yönetmeye hakkı olduğunu iddia eden temsilcilerin ve temsilciliğin egemen olduğu bir siyaset, tekillik düşüncesine ve tekillerin özgür ifadesine alan açan ve böylece tahakküm ilişkilerine izin vermeyen Spinozacı bir siyasetin şüphesiz çok uzağına düşüyor. Bu minvalde modern liberal demokrasinin siyaset hali, bugün de Spinoza'nın kabul etmeyeceği, eleştireceği, karşısında duracağı bir siyaset olarak yaşanıyor.

Ulus Baker, böyle bir siyasetin içinde yaşarken, ısrarla Spinozacı siyasetin özgürleştirici ufkuna açılan düşünceler üretiyordu. Yüksek lisansından hemen sonra, 1994'te yazdığı, bir kitap hacmindeki ve gerçekten de on yıl sonra kitap olarak yayımlanacak *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine*[10] başlıklı metin, Türkiye'yi "siyasal" olmanın Spinozacı etiğiyle tanıştırma gayreti taşır. Bu metinde Ulus Baker'in en temelde yaptığı şey, öncelikle içinde yaşadığımız siyasetin hâlâ Hobbesçu sözleşme kuramının ahlakçı kurgusuyla belirleniyor

10 Ulus Baker, "Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine", *Dolaylı Eylem*, İstanbul: Birikim Yayınları, 2012, s.13-77

olduğunu göstermesidir. Ulus Baker'e göre Hobbesçu kurgu, "insanların ne istediklerine inanmaları için egemenle aynı hareket içinde"[11] dudaklarını kıpırdatmalarının yeterli olduğuna dayanıyordu. Burada birden fazla özdeşlik vardır: insanların temsile sığmaz arzularının monarkın sözünde temsil edilmesi, doğal hakkın yalnızca insanın hakkıyla kavranması ve doğa yasalarının da ahlâk yasalarına çevrilmesi. Bunlar, mutlak gücün bir meşruiyet mührü olurken, sözle dünyanın yaratılması gibi, sözle devletin yönetileceği bir öğreti de hukuk formuna yerleşiyordu; bir diğer deyişle Hobbes, siyaseti hukuksal terimlerle yeniden kurgulamıştı. Oysa Ulus Baker'e göre böylesi yapay bir özdeşlik, egemenin sözüyle insanların düşünceleri arasında mutlak bir uyumu, sonsuz bir yinelemeyi muhafaza edecek bu öğreti, farka, farklılaşmalara, temeldeki duygular dinamiğine, eğilimlere, tekillerin karşılaşmasında belirecek yenilere ve çokluklara açık bir siyasetin "olanaksızlığı" tasarımının modern söyleme giriş noktasını oluşturur. Burada siyaseti olanaksız kılan bir diğer şey, Hobbesçu doğa tasarımının "barış"ı ve onun imkânını da dışarda bırakmasıdır. Hiçbir ussal kanıt gerektirmeksizin varsayılan bir toplum ve "sürekli savaş hali"ndeki doğanın getirdiği kaosu ve yılgınlığı aşıp "güvenliğe" kavuşmak için egemenle sözleşme yapılması, onun bedeninde bir temsilin yaratılması zorunluluğu söz konusudur. Artık toplumun temelinde doğal bir kaderin dayatmalarıymış gibi aile, ulus, kabile, sivil toplum gibi düzenekler aranacak; bu doğa hali de egemenlik siyasetini, temsilî siyaset kurumlarını ve onların aşkın düzlemini garantileyecektir.

Ulus Baker, on yedinci yüzyıldan bu yana süren böyle bir siyasal kurgunun karşısına dostluk ve ortaklık mefhumlarıyla çıkar. Ona göre "dostluk" ve "ortaklık", aynen devrim gibidir, yani tarih ve gerçeklik-aşırı ideal düzlemlere gönderirler. Ama "siyasal eylemde de büyük olan, gerçeklik düzlemindeki hedefleri küçültmek, idealler düzlemindeki hedefleri sonsuzca büyütmektir."[12] Bu müthiş formülü Ulus Baker, Spinozacı birey ve toplum ilişkisinin yine etik açıklanışına dayandırır. Yaşadığı dönem itibarıyla sözleşme terminolojisini kullanan ama siyasal kavrayışı tümüyle farklı olan Spinoza için nasıl Tanrı ya da Doğa tümüyle aktif bir güçse ve bu içkin neden insanları da bir güç olarak üretiyor ve içerimliyorsa, insanlar da tümüyle sahip oldukları bu güçle (*potentia agendi*) tanımlanır. Bu yüzden ister gönül rızasıyla ister baskı altında olsun bu gücün devredilmesi/aktarılması, insanın varlığından vazgeçmesi anlamına

11 *Age*, s. 49.
12 *Age*, s. 55.

geleceği için, imkânsızdır. Daha önemlisi de şudur; benim sahip olduğum güçler, bir başkası için kendiliğinden bir tehdit, onun varlığı için doğrudan tehlike değildir; bu güçler bir araya geldiklerinde muhakkak çatışmanın, kesintisiz bir savaş halinin oluşacağını bilmiyoruz; doğanın "topluma" biçtiği böyle bir kaderi tanımıyoruz. Spinoza'ya göre *natura naturata* bir bütündür, tektir. Buna uygun olarak insanın, varlığını sürdürmek, gücünü artırmak, yapabileceklerini yapmak istemek, kısacası yaşamak gibi basit, temel bir arzusu vardır ve bu arzu, doğanın geri kalanıyla uyumludur. Arzuya ve tutkulara ilişkin Spinozacı çözümlemenin siyasal düşünce açısından en önemli noktası da budur: Bedenlerin duygusal bilgisi akıldan önce gelir ve insanlara dostluğu ve ortaklığı aklın yardımıyla keşfetmelerini, yaşamalarını söyler. İnsanların bir topluluk olmak istemelerinin sebebi, yalnızca birbirlerinden korkmalarıyla, güvenlik arayışıyla verdikleri rasyonel bir karar değildir; toplumsal birlikteliğe dair duygusal bir eğilim, tümüyle olumsuz bu belirlenime dayanmaz. İnsanlar *doğal olarak* birleşirler. Burada, basit yaşam deneyiminde bile geliştirdikleri ortak duyguların "güvenlik" telaşını aşan, bunu geride bırakan ve söz gelimi karşılıklı dostluk, yardımlaşma veya dayanışma içinde olduklarında herkese ait olan o doğal gücün ya da hakkın da yaşanabileceği, hem de daha güçlü bir şekilde yaşanabileceği bilgisi vardır. Toplumsallaşma *potentia*'ların ortaklığıdır; toplumsal üretimdir. Ulus Baker'e göre Spinoza düşüncesinde böyle bir gücün ortaya çıkardığı *potestas*'ın (iktidarın) ya da *civitas*'ın (devletin) yapay ya da uydurma olup olmadığı tartışılabilir kalsa da, hiçbir gücün o üstün kudretlere gerçek anlamda aktarılmadığı, hiçbir hakkın terk edilmediği tartışmasızdır. İşte Spinozacı siyasete özgünlüğünü veren yer tam da burasıdır: Toplumsal yaşam, her bir insanın gücünün (*potentia*) tek tek alınıp soğrulduğu ve büyük başka bir hükmedici gücü (*potestas*) var ettiği bir düzen değil, tek tek her insan gücünün temsilsiz/aracısız ve kendiliğinden birleştiği, bu tekil güçlerin tanındığı, kutlandığı, içerimlendiği bir ortaklıktır; bir tür ittifaktır. *Potestas*'ın var olma koşulu, insanların birbirlerinden korkmaları, kendi yapıp etme güçlerini unutmaları, bu güçten koparılmaları, bu güce sahip olmadıklarını sanmalarıdır; *potestas*, insanların sanal/gücül kudretsizliklerinin ürünüdür. Öyleyse siyaset denen alan, insanların ilişkiselliklerinde doğal yollarla ortaya çıkan ama sonradan "fazladan bir güç" haline gelen *potestas*'a sahip olmak uğruna bloklar ya da konumlar savaşının sürdüğü alan olmak zorunda değildir. Ulus Baker'e göre siyaseti, gerçeklik düzleminde "dostluk" gibi daha küçük eylemlerin sayısız olanaklar yaratabildiği bir alan olarak anlamalıyız. Onun, temsillerle değil yaşam

şanslarıyla ve konumlarla değil eğilimlerle, edimsel ya da virtüel güçlerle ilgili olduğunu kavramalıyız. Çokluktaki karşılaşmaların ve dostça yaklaşımların ortaklık ürettiği bir siyasetin devrimciliğine inanmalıyız. Siyaset, kudretsiz insanların üstünde var olması zorunlu, hiyerarşik bir üst-kudretin kimler tarafından icra edileceğinin belirlenmesi mücadelesi değil, kudretimizi hatırlamanın, keşfetmenin, onu yeniden kazanmanın, belli ortaklıklar içinde dostça bir tavırla bu güçleri çoğaltmanın ve güçlendirmenin, ayrıca bunu mümkün kılacak, destekleyecek koşulları aramanın, bu imkânı filizlendirecek alanları açmanın da kendisidir. Bütün bunlar, insanın yaratım güçlerinin hukuki bir sözleşmeyle başka bir güce devredildiği düzlemde değil, ancak Spinozacı bir ontolojide, etik ya da politik hak düzleminde, yani *potentia*'ların yarattığı ortaklaşmalar düzleminde mümkündür. Zira Spinoza, şeylerin var olması ya da düzeni için kişileştirilmiş bir yaratıcı Tanrı'nın gerekmediğini çünkü dünyanın kendi kendine işlemeye yeterli olduğunu ilan ederken, insanların düzeni için tanrılaştırılmış bir egemenin gerekmediğini çünkü insanların dostluk ve ortaklıkla bunu kendi kendilerine yapabileceklerini de ilan etmişti.

"Neden Spinozacı olduğumu sorarsan..."

Ulus Baker, kuramsal temellerini Spinoza'da bulduğu böylesi bir siyaset anlayışını, Türkiye siyasetinde bir parti ve hareket tartışması ekseninde, çok da "çekingen" bir şekilde derinleştirir. 1997'de yazdığı (Türkiye'de o dönemde ne kadar anlaşıldığını kestiremediğim) "ÖDP: Parti mi Hareket mi?"[13] başlıklı metin ve 2007'de ölümünden sonra yayımlanan ama daha önce yazdığını anladığımız "ÖDP Yazısının Samimisi – Tanıl'a Mektup Gibi"[14] başlıklı, gerçekten de bir mektup samimiyeti taşıyan metin, bu derinleşmenin izini sürebileceğimiz iki önemli metindir. Bu metinlerde Ulus Baker, öncelikle Türkiye'de majör siyaset içinde yeni bir parti oluşturmanın, "direniş"le yakından uzaktan bir ilgisinin olmadığını anlatmaya çalışır; "çünkü özü itibariyle direniş iktidar amaçlamaz". Bir idea olarak parti, en nihayetinde temsilî birimlerden oluşur ve bunlar, gerçek güçlere yabancılaşmış güçlerle iş görme eğilimindedirler. Parti, ideal bir ortaklıkla iktidar olma uğruna suni bir dil üretirken, insanların

13 Ulus Baker, "ÖDP: Parti mi Hareket mi?", *Aşındırma Denemeleri*, İstanbul: Birikim Yayınları, 2014, s. 133-141.

14 Ulus Baker, "ÖDP Yazısının Samimisi - Tanıl'a Mektup Gibi", *Dolaylı Eylem*, İstanbul: Birikim Yayınları, 2012, s. 305-317.

kendi "hakikatlerini" anlatabilmelerine olanak sağlamaz; bilakis tekilliklere ket vurur. Her şeye ve herkese "açık" bir parti olma iddiası bile, kendisine katılacak gençlerin söz gelimi sosyalist olmalarını, sol bir altyapıdan gelmelerini şart koşarken, aslında sosyalist olmayı neredeyse kişisel bir kimlik, sosyalistliği de hukuki, tüzel bir kişilik haline getirir. Örneğin bir dostluk oluşturmak, sayıca büyüme mantığına feda edilir. Diğer taraftan parti, eylem ve düşünce için asla uygun bir düzenek yaratmaz. Parti, majör siyaset alanına hükmeden kanaatler rejiminde, ancak bir kanaat üretebilir. Bu, onun verdiği mücadelenin "sonuçların bilgisi" üzerinden, bulanık sularda sürdüğünü ve baştan kaybedilmiş olduğunu gösterir. Ulus Baker açısından temel bir devrimci faaliyet olarak "direnç", şeylerin kendisine, yani olup bitenin sonuçlarına, yaşanan olaylara (söz gelimi Susurluk Olayı'na) yönelik değil, onların işleyiş biçimine yönelik olmalıdır. Bu, hangi biçimin bu sonuçları yarattığının tespit edilmesine yönelik bir araştırmayı, nedenlerin bilgisini soruşturan bir düşünce eylemini, bu düşüncenin özgürlüğünü varsayan bir dirençtir.

Ulus Baker, 1980'lerin başında Fransa'dan Türkiye'ye geldiğinde karşılaştığı entelektüel ortamın bir kafa karışıklığını dışa vurduğunu söyler; ona göre en önemlisi de devrimciliğin ne olduğu konusunda yaşanan yanılsamadır. O yüzden aynı metinlerde şu vurguları yineler: "Devrimci" olmak, bir insanın yapısında bulunan özsel bir şey değildir; o yüzden şecereyle, kuşakla, fikriyatla, tarihle ilgisi yoktur; doğa yalnızca bireyler yaratmaya devam eder. Devrimci olmak, ancak devrimci oluşlara kapılmakla, mücadeleye başlamakla var olan bir "eğilim" halidir. Şimdi, bir parti "parti işleri" ya da "örgütlenme" türünden yapılması gereken işler, ödenmesi gereken bedeller, belli yükümlülükler yaratırken, var ettiği bir "devrimci öznellik" değil, öldürdüğü bir devrimci oluştur. Partiyle söz gelimi sol konumlar yaratılmaya, düzenler kurulmaya çalışılır; oysa aslolan, toplumu var eden akışlardır, eğilimlerdir. Bu döneme, iktidar ile hukuk arasında yapılan özdeşleştirmenin ne denli yanılsama yüklü olduğunun kavranamaması da eşlik eder ve Ulus Baker'e göre bu yanılsamanın feci sonuçları vardır. Söz gelimi temsiliyet ya da riayet gibi hukuksal kategorilerden örgütlenme kuralları ve ilkeleri çıkarılır ve bunlar devrimci eylemliliğin önüne ya da üstüne geçer; gerçek anlamda faal olan, eğilimler içinde yaşayan insan, yani yine *potentia*'nın kendisi, hukuki özneler ve aidiyetler içinde tanımlanır, kimlik kazanır; devrimcilik, boş bir geleneğe gönderen kimlik haline gelir. Bir de bu dönemde devrim meselesinin bir fikriyat işine indirgenmesiyle sonuçlanan, konuşmalar/tartışmalar düzeni belirgin haldedir. Ulus Baker'e, "Ben bazı

'yoldaşların' bu muazzam konuşma yeteneğinden hep bir tür korku, bir tür dehşet duydum,"[15] dedirtecek denli baskın olan bu düzen, devrimci olanakların/güçlerin, kanaat toplumunda bir kapma aygıtı olarak iş gören medyadan kaçamadığını gösterir. Bu "konuşma düzeni"ne dahil olduğunuzda, yani size falanca konuda, diyelim ki özelleştirmeler, türban ya da Kürt meselesi yahut tanrıya inanıp inanmadığınız hususunda kanaatiniz, fikriniz sorulduğunda ve cevap verdiğinizde, bu aygıtın içindesiniz demektir. Zira bu sorular gerçek problemler değildir; olup biten yalnızca kanaat sorgulamasıdır. Ulus Baker'in kanaat eleştirisinin siyasal değeri burada bir kez daha kendini gösterir: Majör siyaset ya da hâkim siyaset yapma kültürü, *düşüncenin* bu kanaat sorgulamasına direnç göstermesine izin vermez; bu tür sorulara illa bir cevap verme, kanaat belirtme, gündemdeki her bir tartışmaya bir beyanat verme, basın açıklamasıyla dahil olma türünden "tepki" göstermeniz beklenir; aksi halde kolayca kayıtsızlıkla, sorunlara karşı ilgisizlikle suçlanırsınız. Oysa medyanın ayakta tuttuğu iktidar mekanizmalarına direncin bir olanağı, bazen sessiz kalabilmektir; bu konuşma ve fikriyat düzeninden kaçmaktır; deyim yerindeyse doğru yahut haklı da olsa bir kanaat beyan etmek yerine, kanaat soruşturan sorulara cevap yetiştirmek yerine, "soruları sorgulamak", gerçek problemleri tespit etmek, bir yanıyla sorun çıkarmaktır. Soruları sorgulamak, nedenleri düşünmek, Ulus Baker'e göre bizi devrimci oluşlara götürecek bir koşul değil, devrimci oluşun kendisidir.

Siyasal düşüncesini ve yöntemini böyle bir açıklıkla derinleştiren Ulus Baker, hemen bu noktada neden Spinozacı olduğunu, bir diğer deyişle devrimci oluş imkânını neden en temelde ve en çok Spinoza felsefesinde bulduğunu belirtir:

> "Neden Spinozacı olduğumu sorarsan, tarihin hiçbir noktasında o herif kadar 'düşünme' ile 'inanış', 'çaba' ile 'arzu", 'iktidar' ile 'üretim kuvveti' arasındaki farkı o kadar yalın bir biçimde anlatan birine daha rastlamadım. Buna göre her düşünme bir oluş, bir direnç halidir –yani kudretimizin, dünyayla başetme ve üretim güçlerimizin bir artışı. 'Parti', şu ya da bu konjonktürde bir ihtiyaç haline gelebilir ama ona boyun eğmenin, kurallarını ve örgütünü oluşturmanın aslında 'üretmek' olmadığını da iyi anlamak gerekiyor."

15 *Age*, s. 309.

Dikkat ederseniz aynı bakış açısında, aynı siyasal kavrayış hattındayız: "İktidar" ile "üretim kuvveti" arasındaki farkı en iyi Spinoza anlatır; Ulus Baker'e göre bu, *potestas* ile *potentia* arasındaki farktır. Düşünme, bir direnç halidir; kudretimizin, dünyayla baş etme ve üretim güçlerimizin artışıdır. Kanaatten, fikriyattan farklı olarak bir düşünce, benim eylemimdir; kendi kudretimin, yapabileceklerimin farkında olma halidir; tanrıyla paylaştığım *potentia*'mın yeniyi üretebilme bilincidir; *potestas*'ın üzerinde durduğu zemini aşındırıp götürecek, yeni bir biçimini getirebilecek bir hareketin yaratıcı kuvvetidir ve tam da bu yüzden *potestas*'ın en çok korktuğu, en çok hedef aldığı güçtür. Kanaatler düzleminde bir parti, düşünemez; ancak düşüncenin temsili anlamında fikriyat geliştirebilir. Fakat fikriyat, düşünceye boyun eğdiren kudretlerdir, *potestas* biçimleridir. Öyleyse devrimci oluş, *potestas*'ın yalnızca partiyle, devletle, hukuk formuyla özdeş bir iktidarla sınırlı olmadığını ve polis, öğretmen, gardiyan ya da akademisyen gibi sınıfsız dayanaklarıyla işlediğini fark etmekle başlıyor; insana ait güçlerin, yaşama, düşünme ve eyleme kudretinin artışıyla, onun kolektif başka güçlere bağlanışıyla, bunların birbirlerine iyi gelme halleriyle devam ediyor. Bu minvalde devrimci oluşun ideolojisi, fikriyatı, zamanı ya da yeri, kimliği ya da cinsiyeti kalmıyor; yaşamın her momentine yayılan etik bir değer, minör bir içerik kazanıyor: Eğer Spinoza'ya göre her bir birey, makro sonsuz ile mikro sonsuz arasında bir kudret derecesiyse, her tekil kudret kendisiyle uyumlu bir eylemlilik içinde, devrimci oluşun öznesi olabilir. "Siyasal" eylem doğru bir kanaat, görüş yahut ideoloji bulma ve o bilinç etrafında konumlanacak kitleler yaratma mücadelesi olmaktan kurtarıldığında, ona ilişkin pek çok temsilden de kurtarılır; söz gelimi kurulu düzeni yıkmak, yeniyi dramatik büyüklükte arayıp o büyüklükte bir etki yaratmak, bulanık sularda ayrıcalıklı anlar yakalamak, bir şekilde patlak vermiş bir krizin, kaosun ya da olayın yarattığı fırsatları değerlendirip büyük toplumsal dönüşümler yaratmak gibi görevlerle tanımlanmak zorunda değildir. "Siyaset" bize ait, pratik, bedensel, arzu dinamiğine yerleşen ve bütün var olma, iyi olma gayretimizi kaplayan gündelik bir deneyime yayılır. "Problem yaratmak", çatışma yaratmakla özdeş değildir; basitçe yaşamı savunmak, yaşamayı arzulamaktır. Siyasal eylem, "siyasal aktör" yahut "politik eylemci" türünden "özel bir yeteneğin" güç yetirebileceği bir temsil olmaktan da çıkar; kendi tekilliğini yaşamak isteyen her bireyin, her mümkün dünyanın var olma çabasıyla başlayan bir deneyim haline gelir. Siyasal olanın bir toplumu mütemadiyen güncelleyen gücü, tüm gürültülü büyük temsiller dünyasının altında süregiden bu doğal akıştan gelir.

"Canlı varlık ölümü düşünemez..."[16]

Bu akış, hep yaşamı savunur. Kanaat toplumunda egemen siyaset biçimine, onun normlarına, diline, beklentilerine direncin imkânlarını aramak, boyun eğdiren ve korkuyla ya da umutla kederli duygular üreten *potestas*'a karşı *potentia*'nın özgürlüğünü ve sevincini hissettirebilmek, bir yanıyla ölüm karşısında yaşamı savunmaktır. Bu savunuda Ulus Baker'in en uçlara gittiğini gördüğümüz metinlerinden belki en önemlisi, "Ölüm Orucu – Notlar"[17] başlıklı metnidir. Onun döneminde de çok yakıcı, kendi ifadesiyle en "aşırı" hareketlerden biri olan "ölüm orucu"nu Ulus Baker, bu metinde sıra dışı bir şekilde yorumlar. Bir kere "ölüm orucu" gibi bir eylem, yaşama dair bütün ezberleri bozup yeni sorular/sorunlar oluşturmaya, etik ve siyasal düzlemde krizler yaratmaya, zeminde görünmez olmuş kabulleri yerinden etmeye fazlasıyla yeterken, onu bir de "canlı varlık ölümü düşünemez" diyen Spinoza ile birlikte düşünmek ve üstelik aralarında zıtlık değil yakınlık kurmak, bana kalırsa Ulus Baker'e özgü katmanlı bir analitiğin en radikal örneğidir. Ama burada konumuzla ilgili olan, bu metnin, Ulus Baker'in Spinoza'ya olan sevgisini, bir diğer deyişle Spinoza pratiğini, onunla büyüttüğü siyaset felsefesini ya da yaşam savunusunu "ölüme" dek taşıyan bir ifade olmasıdır.

Türkiye'de 90'ların ortasında, hapishanelerde yaşanan ölüm oruçları, feda kültünün yaygın olduğu majör siyasette kolayca "desteklenir"; bu destek açık açık ifade edilmez yahut alttan alta ima edilmez ama diğerkâmlığın bir söylem gibi var olduğu, kendini bir ideale kurban etmenin kutlandığı, mücadelenin de kurbanlar düzleminde sürdüğü bir siyasette, kendiliğinden oluşur, çoktan oluşmuştur. Böyle bir vicdanın/kültürün içinde, "ölüm orucu"nu hem feda kültürü dışında savunmak hem de bunu Spinozacı siyasetin açıklığına yerleştirmek, oldukça zordur, tartışmalıdır. Benim anladığım Ulus Baker, ölümü de bedenin kudretleri arasına dahil eder; ölüm orucunu, bir çaresizliğin ifadesi, yenilmişliğin son görüngüsü ve fikrin beden, kederin sevinç, ölümün yaşam yahut *potestas*'ın *potentia* üzerindeki galibiyetinin kanıtı olmaktan çıkarır. Ölüm orucuna, bir şey uğruna kendini feda etmenin kutlandığı kederli bir yerden değil de, "yaşamı olumlamak" felsefesinden yaklaşır. Hiç şüphesiz

16 Ulus Baker'in yine referans vermeden çok sık kullandığı bu ifade, Spinoza'da birçok bağlamdan çıkarılabilir ama belki en yakın düştüğü yer, *Etika*'daki (Ankara: Dost, 2006) şu ünlü önermedir: "Hür bir insan hiçbir şeyi ölümden daha az düşünmez ve onun bilgeliği ölüm hakkında değil, hayat hakkında derin bir düşüncedir." (4B, Ö LXVII)

17 Ulus Baker, "Ölüm Orucu – Notlar", *Dolaylı Eylem*, İstanbul: Birikim Yayınları, 2012, s. 301-304.

bu, çok şey demektir. Ulus Baker'in bütün Spinoza okumasıyla uyum içinde düşünecek olursak, ona göre ölüm orucu, ölümün değil yaşamın talebidir ve yaşama dairdir; ölüme değil yaşama doğru gider ve yaşamı olumlar. Dudak uçuklatan, dehşete düşüren, kulakları çınlatan bir yaşam ve yaşamsallık içerir. Hiçbir şeyden vazgeçen değil, tam tersine eldeki bütün kudrete sahip çıkan, ölüme direnen bir eylemdir. *Potestas* toplumsal düzenin ve siyasetin zeminine ölümleri ve kederleri koyduğunda, ölüm orucu da o zemini hedef alan, *potestas*'ın ayağını bastığı toprağı aşındırıp götürebilecek, oraya yeniden yaşamları koyabilecek bir eyleme dönüşür.

Böylece Ulus Baker'in Spinoza felsefesinde izlediği hat, orada ürettiği pratik, en çok siyaset bağlamında ortaya çıkıyor. Onun siyaset anlayışı, sevinci değil ama iyi olma, eyleme, üretme, kısacası yaşama çabasının sadeliğini, insaniliğini, yani insani ölçeklerdeki hafifliğini benimser. Çaba, sevinci ya da mutluluğu doğrudan, otomatik olarak getirmeyebilir; bir diğer deyişle siyaset reddedilemez bir teklif olarak sevinci bize sunmayabilir. Fakat "yaşadım" hissini verecektir, bahtiyar olma hissini. Ulus Baker'in siyaset anlayışı, yaşadığımız dünyayı öteleyen ve iyi ile kötünün bilgisini tepeden, doğamızla uygunsuz yerlerden getirip bize dayatırken gerçek güçlerimize bizi yabancılaştıran bir *aşkıncılığın* kökten eleştirisidir; Spinozacıdır. Aynı zamanda bu siyaset perspektifi, bireyi ve onun güçlerini "oluş"lara yerleştirirken, aşkıncılığın zihin yapısına işaret eden erekselciliğin de eleştirisidir, yine Spinozacıdır. Doğa toplumlar doğurmadığı gibi toplumların ya da insanların doğal amaçları da yoktur. Hep bir amaç uğruna, hep bir belirlilikte yaşadığımızda, siyaset durmadan şimdiyi askıya alıyor ve hayat erteleniyor demektir. Oysa yaşamın özü amaçsızca ve belirsizce süregitmesidir. O zaman Ulus Baker için Spinoza'nın felsefesindeki siyasi tavır, *bize neyi nasıl yapmamız gerektiğini buyuran bir ahlâk sisteminin* beslediği *potestas*'ı fark etmekle, onu var eden yapıları, zihin ve dil yapısını, iletişim ve kanaat yapısını, kimlik ve pozisyon yapısını, beden ve duygu yapılarını bilmekle başlıyor ve *ne yapabileceğimizi* ya da *nelere muktedir olduğumuzu sorgulayan bir etikle* insana bu dünyayı, şimdileri, tekil güçlerini veren içkin, doğal bir tavrı takınmakla neşe kazanıyor.

Hiç şüphesiz Spinozacı etiğin siyasi karakteri yalnızca *potestas* ve *potentia* ayrımı üzerinden oluşan bir bağlamda değil, başka birçok bağlamda da görülebilir ve Ulus Baker'in burada baktıklarım dışındaki bazı metinleri de takip edilebilir. Söz gelimi Freudcu duygular temsilinin karşısına Spinoza'nın beden bilgisini çıkardığı "Ignoramus = Bilmiyoruz: Bilinçdışının Bir Eleşti-

risine Doğru" başlıklı metin temelinde, bilme işinin neden siyasal bir mesele olduğunu bir de Marx'tan, onun tarihçiliğinden dolayımladığı "Marx'ın Bir Çift Sözü Var" başlıklı meşhur yazısı ve yine geniş kuramsal tartışmaları Türkiye siyasetinde derinleştirdiği "F-Tipi, Mernis ve İnternet: Hapishanenin İçi ve Dışı", "Yerlilik: Bir Aşındırma Denemesi", "Tanrı'yı Çarpıtanlar", "Muhafazakar Kisve" yahut "Genç Cumhuriyet'te İdeoloji ve Siyaset" gibi metinler[18] okunarak, Ulus Baker'in burada yerleştiğimiz bakış açısı hissedilebilir. Bu ve benzeri okumaları/incelemeleri yapan herkes, Spinoza'nın Ulus Baker üzerindeki etkisini, dolayısıyla Türkiye'de Spinoza felsefesinin tarihini ve siyasal düşünce gücümüze katkılarını takip edebilir.

Ulus Baker'in Spinoza üzerindeki etkisi

Buraya kadar yaptığım incelemede, Ulus Baker'in Spinoza felsefesiyle girdiği ilişkideki, ona yaklaşımındaki özgünlüğü, bu felsefede kendine bulduğu/açtığı yeri, burada fark ettiği/geliştirdiği mümkün hareket güzergâhını, yaşamı boyunca takip ettiği siyasal düşünce hattını çizmeye çalıştım. Fakat bu inceleme aynı zamanda başka bir özgünlüğü de görünür kılıyor: Türkiye'de bugün Spinoza'nın büyük ilgi görmesinde yahut bu ilginin zemininin oluşmasında Ulus Baker'in yoğun bir ilgiyle Spinoza etiğinden kullanışlı bir düşüncenin, bir özgürlük siyasetinin temel motiflerini türetebilmiş olmasının payı var. Belki tam da bu bağlamda, "Ulus Baker'in Spinoza üzerindeki etkisi"nden bahsetmek bile mümkün olabilir. Belki kendi deyimiyle bu, Spinoza'yı nasıl "aşındırdığının", onda nasıl etkiler yarattığının, o düzlükte ne gibi derinlikler yahut yükseltiler oluşturduğunun izini sürmek olabilir. Gerçekten de Ulus Baker, Spinoza'nın büyük sisteminden çıkardığı sonuçlarla bugünkü yaşam akışlarını ve toplumsal düzenekleri yorumlayabilmişti; bir yanıyla Spinoza'yı güncel bağlamda muazzam bir açıklıkla ve etkili bir uslup içinde, okuyan/dinleyen herkesi kuşatan bir dille konuşturabilmişti. Diyebiliriz ki Spinoza'nın hakikate nazarından, onu kavrayış biçiminden çok etkilenmiş, bu düşünce düzlemine büyük bir hayranlıkla (*admiratio*) girmişti, evet, fakat burada, eş ölçüde hayranlık uyandıracak bir etki de yaratabilmişti, ve bunu yapmaya devam ediyor.

18 Bu metinler, Ulus Baker'in *Aşındırma Denemeleri*, *Dolaylı Eylem* ve *Yüzeybilim Fragmanlar* isimli kitaplarında yer alıyor.

Bana öyle geliyor ki bu etkinin özgünlüğünü anlamak için, Ulus Baker'in "ne" düşündüğüyle birlikte "nasıl" düşündüğünü ve bir düşünceye nasıl yaklaştığını, bu konudaki ayırt edici genel tavrını unutmamak, böylece "Spinoza fikri"ni de nasıl bir duyguya dönüştürdüğünü, ona yaklaşımının kendisini nasıl özgünleştirdiğini hissetmek gerekir. Ulus Baker, bir felsefe akademisyeni ya da profesyonel bir felsefeciden farklı olarak, düşünceyi "bilmekle" birlikte "tanımaya" da çalışıyor; felsefe düzlemini salt kavramsal araştırma sahası olarak değil, aynı zamanda bir muhabbet bağı olarak yaşamak istiyor. Bu uğraşında da muazzam pratik bir yönelim var; düşünceleri, fikirleri duygulara dönüştürmek, yani onları yaşam dolayımında kurmak; felsefeyi, yaşamı düşünmek kadar düşünceyi yaşamak, yani hissetmek şeklinde yeniden tanımlamak, farklı tekrarlar içinde yeniden üretebilmek. Bu haliyle yine bir siyasallığı içinde barındırarak, tıpkı aklı kamusallaştırma arzusu taşıyan Spinoza gibi düşünceyi kafatasının (ve bir yandan da akademinin, kurumların ve diğer temsillerin) dışına kaçırmaya, düşüncenin sahip olduğu güçleri insanın güçlerine katmayı deniyor. Bir fikrin, bir düşüncenin öncelikle "hissedilmesi" gereken o duygusal, etkileyici özünü kavramayı daha değerli buluyor ve onu öyle sunuyor. Yazılarında ya da seminerlerinde bir düşünceyi "anlatmak"tan, onu birilerine öğretmekten ziyade, en sade haliyle hissettirmeye çalışması, hatta o pek bilinen "Hissedebiliyor musunuz?" sorusunu sorması, bundan. Fikirleri duygulara çeviren tavır, fikirlerde kullanışlılıklar bulan, düşünceleri yakınımıza, yaşamımıza, şimdiye ve buraya getiren, gücümüze katan ve giderek o fikri çoğaltan, güçlendiren, etkili kılan, dahası o fikirle olan ilişkimizi uygun bir karşılaşmaya dönüştürmeyi önemseyen bir tavır. İşte bu genel tavırdan, Ulus Baker'i etkileyen her düşünür ya da düşünce yüzeyi nasipleniyor; Leibniz, Nietzsche, Marx, Simmel, Tarde, Faye, Foucault, Deleuze, Vertov, Godard, Tarkovski, Yılmaz Güney gibi. Ama bu listenin başında yine Spinoza geliyor; Ulus Baker'i en derinden etkileyen Spinoza olduğu için, Ulus Baker'in duygular üreten bu tavrından en çok nasiplenen de Spinoza "fikri" oluyor. Yazının en başında işaret ettiğim Spinoza ve Ulus Baker ilişkisinin yoğunluğuna bir de tarihselliğini eklediğimizde, yani Spinoza'nın o vakitler Türkiye'de az bilinen, az konuşulan, aşındırılmamış bir düşünür olduğunu hesaba kattığımızda, Ulus Baker'in Spinoza düşüncesine katkısının özgünlüğü, daha da görünür hale geliyor.

Spinoza: Kitle Korkusu / Kitlelerin Korkusu*[1]

ETIENNE BALIBAR

"Terrere, nisi paveant."

Spinoza, gerek kendi döneminde, gerekse kendi döneminin ötesinde, örneğine ender rastlanan siyaset teorisyenlerinden biridir. Bunun sebebi, Spinoza'nın tek başına devlet düzeninin kuruluşu sorununu merkeze almakla yetinmemiş olması, kitlelerin hareketlerinin mevcudiyetini onları önceleyen bir "doğaya" ya da onun güvenliğini veya istikrarını tehdit eden bir ufka indirgemek yerine, her şeyden önce bu hareketlerin nedenlerine ve kendilerine has "mantıklarına" dair bir *açıklamanın* peşine düşmüş olmasıdır. Onun bu özelliği, *multitudo*'ya bir olumluluk atfederek bu terimi "halk" ya da "sivil toplum" anlamına gelecek şekilde kullanmasıyla ve bu terimde siyasi ve hukuki düzenin zeminini bulduğunu ilan etmesiyle sınırlı değildir. Spinoza'da "kitle" [masse], ya da daha iyi bir tabirle *kitleler*, açık bir teorik nesne halini alır, zira şu veya bu meseleye yönelik siyasi bir pratiğe yön verme şansını belirleyecek olan unsur, son tahlilde, kitlelerin tarihsel koşullara ve tutku ekonomilerine ya da rejimlerine göre şekillenen varoluş tarzlarıdır.

İşte bu nedenle, sorgulamamızı şu meşakkatli soruya kadar ilerletmemiz gerekir: Acaba Spinoza'nın düşüncesinin özgünlüğü, yani bu düşüncenin baştan itibaren yol açtığı tepkilerin işaret ettiği o indirgenemez nitelikteki altüst edici

* İlk yayımlandığı yer: Balibar, Etienne, "Spinoza: la crainte des masses", *Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza*, ed. Emilia Giancotti, Bibliopolis, Napoli, 1985.

1 Makalenin Fransızca başlığında ve metnin birçok yerinde geçen "la crainte des masses" tamlaması, aynı anda hem "kitlelerden duyulan korku", hem de "kitlelerin duyduğu korku" şeklinde anlaşılabilecek çift anlamlı bir tamlamadır. Balibar'ın makalede bu iki anlamı birden gündeme getirmesi nedeniyle Türkçe çeviride her iki anlamın birden yansıtılması amaçlanmıştır. Metin boyunca da, bu çift anlamlılığın geçerli olduğu tüm durumlarda her iki çeviri bir arada verilecektir. (ç. n.)

boyutu, kısacası, Negri'nin özlü ifadesiyle Spinozacılığın "yaban kuraldışılığı [*anomalie sauvage*]", teoride "kitlelerin bakış açısını" - ya da "kitle bakış açısını" esas alarak "kitle bakış açısını" siyasetin ve devletin üzerinde tutmamış mıdır? Bu bakış açısı ne farklı biçimleriyle devletin kendisine aittir, ne halkçı ya da demokratiktir, ne de kelimenin tam anlamıyla sınıfın bakış açısıdır.

Bununla beraber, kasten ikircikli [*ambivalente*] bir ifade tarzını tercih etmemiz gerekiyorsa, bunun sebebi kitle korkusu / kitlelerin korkusu [*la crainte des masses*] ifadesinin iki şekilde, yani nesnel ve öznel şekilde anlaşılması gerekiyor oluşudur. *Bu, kitlelerin duyduğu korkudur. Ancak aynı zamanda kitlelerin* yönetme ya da siyasi eylemde bulunma durumunda olanlarda, dolayısıyla haddi zatında devlette *yol açtığı korkudur*. Bu karşılıklı bir korkudur ve buradaki mesele, bu korkunun nasıl olup da bir dengeye kavuşacağını, böylelikle de daha yapıcı başka kuvvetlere (sevgi, hayranlık, adanma ve bunların yanı sıra akli yollarla algılanabilen müşterek fayda kuvvetlerine) yer açacağını, ya da aksine nasıl olup da kendi kendini canlı tutarak toplumsal bedeni çözülme tehdidiyle karşı karşıya bırakacağını anlamaktır: Zira kitleler, doğal kuvvetlerin ya da maruz kaldıkları şiddetin sonucu olarak deneyimledikleri dehşet arttıkça, daha tekinsiz ve kontrol edilemez hale gelirler ve tiranca bir iktidarın fiiliyatta kitleler karşısında gizliden gizliye hissettiği savunmasızlık duygusu arttıkça, söz konusu şiddet de daha ölçüsüz bir hal alır.

Bu durumda şöyle iki gözlemde bulunulabilir:

Hiç şüphesiz Spinoza'nın bütün çabası, tutkulara tabi yaşamı, hem bireysel hem kolektif bağlamda eyleme kudretinin arttırılmasına, sevinçli tutkuların hâkimiyetine ve böylelikle keder, korku ve nefret imparatorluğunun etki alanının mümkün mertebe azaltılmasına doğru yönlendirecek bir "yolun" tanımlanmasına eğilimlidir. Bununla beraber, en azından kolektif seviyede, psişik çatışmanın tamamen giderilmesinin ve bu yolla kitlelerin ruhundaki *fluctatio animi*'nin[2] tamamen son bulmasının mümkün olduğu şüphelidir. Böyle bir belirlenimden kurtulmamız, ve siyasi pratiğin karşılıklı korkunun ve sevgiyle nefretin dalgalanışının buyruğundan azade olması, ancak ve ancak tamamen sorunsal ve muhtemelen ütopik bir sınır-durumda mümkün olabilir.

Bununla birlikte –bu da ikinci gözlem– Spinoza'nın metinlerinde, tutkuların bu şekilde nötr hale getirilmesi idealini, ya da en azından buna yönelik bir modeli (*exemplar*) akla getiren ve gerek birey, gerekse kolektivite bağlamında bu idealin koşullarını tanımlamaya çalışan bütün o ifadeleri görmezden gelmek

2 Ruh dalgalanmasının (ç. n.)

de mümkün değildir. Bu tür ifadeler, Spinoza'nın doğaya uygun kurumlara dair bir programı tarif ettiği anlarda, yani her bir kişinin kolektif çıkarı akli olarak tanımasıyla kişinin kendini koruma arzusunun doğrudan ifade bulduğu durumları tarif ettiği anlarda karşımıza çıkar. Aynı zamanda da İsa figüründen bahsedilen anlarda...

Bu durumda dikkatimizi çekmesi gereken şey *başka bir ikircikliktir*. Bu ikircikliliğin, bazı açılardan Spinozacı kategoriler dahilinde ifade edilebilir olduğu ve böylelikle sistemin kendi kendisine yönelik bir eleştiriye imkân verdiği hesaba katıldığında bu ikircikliklik daha da kayda değer hale gelir: Bundan kastım, *bizatihi Spinoza'nın "kitlelere" yönelik tutumunda ya da konumunda açıkça görülen ikircikliktir söz konusu olan*.

TTP'deki[3] argüman zinciri, çatışmacı tutkuların nötr hale getirilmesine yönelik bir rejimin tanımlanmasına *Etika*'dakine göre daha açık bir şekilde yönelir: Burada esas olarak, tanrısallığa (yani sevgi ve adalete dair ahlâki buyrukların kendisinden çıktığı düşünülen Özne'ye) dair engellenemez fikir ayrılıklarından kaynaklanan ve bunun sonucunda söz konusu sevgiyi karşılıklı nefrete dönüştüren dinsel tutkular karşımıza çıkar. Ancak, açıkça bir toplumsal varoluş biçimi olarak "kitle"nin indirgenmesi [*reduction*] anlamına gelen bu nötrleştirme sadece sorunsal nitelikli değil, bundan fazlasıdır.

Bu nötrleştirme, Spinoza'yı –sadece Musa'nın yasasına dayanan "teokratik" devlet konusunda değil, Hollanda demokrasisi konusunda da– bir yasaya itaat tarzı [*modalité*] tanımlamaya götürür. Bu tarza göre, sevgi ve "daha az kötü olanın" bilinçli tercihi her bir kişi için tamamıyla ceza korkusunun yerini alır. Bu durumda, böylesi bir itaati, pek Spinozacı sayılamayacak bir diyalektik uyarınca bir "itaat etme - etmeme", (daha sonra Lenin'in diyeceği gibi) bir "devlet olma - olmama" şeklinde ya da, tercihe göre, devletin kendi ereğini gerçekleştirip erimesi olarak mı düşünmek gerekir? Yoksa XVII. bölümde yer alan, İbranilerin "sürekli itaat pratiklerinden" bahseden (ve bunun "alışkanlık nedeniyle artık bir kölelik olmadığını, onların gözünde özgürlükle karışması gerektiğini" belirten) şaşırtıcı

3 Makalede Spinoza'nın iki temel siyaset teorisi metni, Latince başlıklarının kısaltmasıyla anılmaktadır. Bu metinler *Tractatus Theologico-Politicus* (*TTP*) ve *Tractatus Politicus*'tur (*TP*). Bu iki metnin Türkçedeki mevcut çevirileri sırasıyla şunlardır:
Teolojik-Politik İnceleme, çev. Cemal Bâli Akal-Reyda Ergün, Dost, 2008.
Politik İnceleme, çev. Murat Erşen, Doğubatı Yayınları, 2018.
Bu makaledeki alıntıların çevirisinde büyük oranda bu iki mevcut çeviri kullanılmış, bazen (özellikle "çokluk" şeklinde karşılanan "*multitudo*" kavramının geçtiği yerlerde) terim birliğinin sağlanması amacıyla ya da anlamı belirginleştirmek amacıyla değişiklikler yapılmıştır. *TTP*'ye yapılan göndermelerdeki sayfa numaraları da bu Türkçe basımdan alınmıştır– (ç. n.).

pasajı genelleştirmek, bunu yaparken buradaki fikri söz konusu bölümün giriş teziyle bir arada düşünmek ve böylelikle esas itibariyle özgürlüğün imgelemde canlandırılmasına (yani özgürlük yanılsamasına) denk düşen –ve adına sevgi (ya da sevgi kaynaklı itaat) denen– bir siyasi özgürlüğe ulaşmak mı gerekir?

Bilindiği üzere, çatışmanın bu şekilde nötr hale getirilmesi, en yoğun ifadesini tam da "evrensel iman dogmaları"nın dile getirilişinde ve pratikteki işleyişinde bulur. Peki ama bu dogmalar bütününün kendisini nasıl düşünmek gerekir? Bu dogmalar, farklı dini kavrayışlarda müşterek olarak bulunan, dolayısıyla imgesel düşünceye[*pensée imaginaire*] içkin olan bir zarf olarak mı düşünülmelidir? Bu dogmalar, bu anlamda, kendi aralarında farklılıklarına rağmen iletişimde bulunan ve böylelikle bir arada varoluşlarının ve karşılıklı ilişkilerinin koşullarını bizzat kendileri üreten insanların tümünün kolektif pratiğini mümkün kılmaları nedeniyle mi herkesçe kabul edilir? Yoksa, aksine, burada söz konusu olan şey filozofun kalabalıktan uzakta, kendini kalabalığın çatışmalarının dışında tutarak ve bilimsel aksiyomlara dayanan bir tarihsel eleştiri yöntemi uygulayarak ürettiği, kendi anlama yetisinden kaynaklanan bir fikir midir? Filozofun bu fikri devlete (yani devletin görevlilerine ve vekillerine) güruha dayatılmak üzere önermesi ve kendi kendisine dayatması, bunu yaparken de *Aufklärung*'un tasarlayacağı şekilde bir hakemlik ve akılcı bir ilerleme amacı gözetmesi mi söz konusudur?

Tabii ki buradaki ikilik bir anlamda tam da *TTP*'nin yerinden etmeye çalıştığı şeydir, zira bu haliyle verimsizdir. Ancak *TTP*'nin son bölümünün bu konuda bir açmazdan fazlasını sunduğu da şüphelidir, zira bu bölüm eninde sonunda ikili bir tebliğe [*interpellation*] varır: Hem yurttaşlara hem de devlete yönelik bu tebliğ, onlardan, her birinin bu dogmaları davranışlarının sınırlayıcı kuralı haline getirmeleri durumunda elde edecekleri çıkarın farkına varmalarını talep eder. Bu açmaza dair itiraf, *TTP*'nin *Önsöz* bölümünün son kısmında açıkça ifade bulur: Spinoza, Cumhuriyet'in siyasi krizden geçtiği bir ortama doğrudan müdahale etmek amacıyla, demokratik olduğu kabul edilen bir devleti onun reformdan geçmesine yardımcı olarak savunmak amacıyla düşünülmüş ve yazılmış olan bu kitabı sadece filozofların okumasını uygun görür. Kitap "diğerlerine" önerilmez, yani Spinoza *vulgus*'un, güruh insanının bu kitabı okuduğunu görmekten korkar, zira bu insanın ruhundaki hurafe ve korku sökülüp atılamadığı için onun "itaat etmesini ummak mümkün değildir".

Şüphesiz bu zorluklar, temelde Spinoza'nın *TTP*'de ve *Etika*'da betimlenen "dindar" kitlenin ve oradan hareketle de Spinoza'nın *TTP*'yi yazdığı dönemde

Hollanda Cumhuriyeti'ni içeriden tehdit eden dindar kitlenin hareketine yönelik aldığı konumdaki zorlukların aynılarıdır. Zira bu kitle, hem monarşi yanlısı çökertme harekatını kendi "kitlesel zemininden" mahrum bırakmak için dağıtılması gereken kuvvettir, hem de Cumhuriyet'in demokratik zeminini genişletmek için inşa edilmesi gereken kuvvettir; hatta belki de bu kitle, İncil'e ve onun ahlâkına olan imanının sağlamlığı nedeniyle geliştirilmesi –tabii bu yapılırken hurafelerinden ve hoşgörüsüzlüğünden arındırılması– gereken kuvvettir.

* * *

Bu noktada bizzat Spinoza'nın terminolojisindeki son derece çarpıcı gelişim üzerinde durmamız, sonunda filozofun nasıl "kitleler" kavramına kendi ismini –yani *multitudo* ismini– vermeye yöneldiğini görmemiz gerekiyor.

Terimin *Etika*'da hiç karşımıza çıkmamasını bir tesadüf olarak görmemiz mümkün değildir (bunun tek istisnası sayısal belirsizlik anlamındaki şu kullanımdır: "in multitudine causarum"; *Etika*, V, Ö 20, Not). Bunun yanı sıra, en az bunun kadar dikkat çekici bir nokta, *Etika*'da *vulgus*'a sürekli gönderme yapılıyor olmasıdır. *Vulgus* genellikle belirsiz bir şekilde "ayak takımı" [*"le vulgaire"*] olarak çevrilir ancak aynı zamanda *güruh* [*la foule*] fikrinden ayrı düşünülemez. Terim açıkça küçümseyicidir, bu da bize, cehaletten kurtulmanın aynı zamanda güruhtan da kurtulmak anlamına geldiğinden şüphelenmemiz için güçlü bir gerekçe sunar.

Ancak *TTP*'ye geldiğimizdedir ki, *plebs*, *vulgus* ve –ilk kez– *multitudo* arasında yakın bir bağlantının kurulduğunu görürüz. Fakat göreceğimiz üzere bu bağlantı son derece ikircikli [*ambivalent*] kalır. İlk bakışta, bütün bu terimlerin toplumsal hayatın yıkıcı, çatışmacı ve "şiddetli" veçhesiyle ilgili olduğu görülür, bunun karşısında da *populus*'un, yani *cives*'in toplamının işaret ettiği, doğal hukukun yapıcı veçhesi vardır. Özellikle de *TTP*'nin XVI. bölümünde Spinoza asla ne *multitudo*'dan, ne *plebs*'ten, ne de *vulgus*'tan söz eder, özellikle de "en doğal" devlet olarak sunduğu demokrasiyi konu ederken - ki bu *TP* ile karşılaştırdığımızda gerçekten dikkat çekici bir noktadır. Ancak, gerek *vulgus* (ki esas olarak "epistemolojik" bir anlam taşır: geri kalmış demeyeceksek de cahil, önyargılarıyla şekillenmiş güruhtur bu), gerekse *plebs* (ki esas olarak "toplumsal-siyasi" bir anlam taşır: yönetenlerin karşı tarafında yer alan halk kitlesidir bu, dolayısıyla hukuki ve fiili anlamda "aşağıda" olanlardan oluşur) *TTP*'nin başından sonuna mevcutken, bu iki veçhenin birliğini temsil eden

multitudo ancak üç stratejik noktada deveye girer. Bu üç noktayı yakından incelemek yerinde olacaktır.

Terim öncelikle *TTP*'nin *Önsöz*'ünde, yani halkın hurafelerinin işleyiş biçimine dair çözümlemede karşımıza çıkar. Bilindiği gibi burada söz konusu olan, düşüncenin köleleştirilmesine yönelik siyasi ve ideolojik bir sistem, ya da daha iyi bir ifadeyle ideolojik bir aygıttır: "[H]urafeyi doğuran ve besleyen neden korkudur [...] Tüm insanlar tabiatları gereği onun pençesindedir. Güruh (*vulgus*) hep aynı derecede sefalet içinde yaşadığından [...], bu istikrarsızlık çok sayıda karışıklığa ve tüyler ürpertici savaşlara neden olmuştur [...]. Kitleleri yönetmek için, hurafeden daha etkili hiçbir şey yoktur (*nihil efficacius multitudinem regit, quam superstitio*) [...]" (*TTP*, "Önsöz", s. 44). Monarşinin ve ruhbanın hurafe aygıtı her bir bireydeki doğal korkuyu istismar ederek onu yeniden üretir ve dolayısıyla onu bir kitle olgusu olarak güçlendirir, böylelikle de kontrol edilemez hale getirir. Bu nedenle monarşi rejimi insanlığın başlangıçtaki barbarlığına bir geri dönüştür, ya da daha doğru bir ifadeyle gerçekten umutsuz görünen yegâne barbarlığın ürünüdür.

Böylece insanlar "sanki kurtuluşları için savaşıyormuşçasına, köleleşmek için savaşırlar. Tek bir adam kibirlensin diye kanlarını ve canlarını vermeyi bir utanç değil de, en büyük onur sayarlar" *(a.g.y.)*. Bu Spinoza için şaşırtıcı bir tezdir, zira bireylerin doğal *conatus*'unun bu şekilde tersine çevrilmesi, kitle hareketlerinin yol açtığı duygu taşkınlıkları [*emportement*] söz konusu olduğunda, bireylerin kendi ölümlerine yönelik bir arzuya, kendi kendilerini imhaya kadar varır (ayrıca bkz. *TTP*, XVIII). Ancak bu kayda değer bir tezdir, zira burada devreye sokulan olumsuzluk yoluyla, "ilkel" şiddet toplum halini önceleyen bir unsur haline getirilmez (hele onun koşulu haline hiç getirilmez), daha ziyade bu halin kuruluşunun ve onun "yozlaşmasına" yol açmış bir tarihin sonucu olur.

Bu açılıştan sonra *multitudo*'nun yeniden belirmesi için *TTP*'nin XVII. ve XVIII. bölümlerini beklemek gerekecektir: "[H]erkes, yani hem yönetenler, hem de yönetilenler insandır. Bir başka deyişle, sınırsız arzularının ardında koşarken işini gücünü unutmaya yatkındırlar. [...] Çokluğun mizacının ne denli çeşitli olduğunu (*varium multitudinis ingenium*) bilenler, ona neredeyse hiç güvenmezler. Gerçekten de onu aklı değil, yalnızca duyguları yönetir" (*TTP*, XVII, s. 245). İşte tehlike ve her devletin tutkular aracılığıyla (dindarlık ve vatanseverce adanmışlık) ve akılcı yollarla (fayda, dolayısıyla özel mülkiyet) göğüslemek zorunda olduğu sorun budur. Ancak siyasi yozlaşmanın uç nok-

tasında tehlike dizginlenemez bir halde yeniden belirir: "böyle yönetilen bir siyasi bütünde, daha çok halk tabakasının öfkesi hakim olur (*plebis ira maxime regnare solet*). Pilatus, Ferisilerin öfkesini yatıştırmak için, masum olduğunu bildiği İsa'yı çarmıha gerdirmişti. [...] En azılı sahtekârlar da, Ferisileri örnek alarak, Tanrı hakkı adına gayretkeşlik diye adlandırdıkları benzer bir kudurganlıkla, her yerde, dürüstlükleriyle sivrilen ve erdemleriyle ün yapan, bu nedenle de halk tabakasının kıskançlık hissettiği (*plebi invisos*) insanların peşine düştüler. Bu insanlara fikirleri nedeniyle saldırdılar ve üzerlerine vahşi çokluğun (*saevam multitudinem*) öfkesini çektiler." (*TTP*, XVIII, s. 268-269).

Bu tutku dolu, hatta belki de bizzat tutkunun etkisi altında yazılmış ifadeler, *TTP*'nin XVII. ve XVIII. bölümlerindeki siyasi ve tarihsel argüman hattının kalbini oluşturur. Bu hat tek başına XVI. bölümde sunulmuş olan sözleşme teorisine bütün anlamını verir ve bu teoriye sonradan gerçek anlamda diyalektik bir işlev kazandırır. Sonuçta bu bölümlerde, önce İbrani devletinin kayda değer istikrarını (özellikle bkz. nefretin oynadığı rol: "[...] her şeyin önüne geçen sürekli ve dirençli bir nefret [...]. Çünkü bu nefret sofuluktan ya da dine bağlılıktan doğuyor ve dindarlık olarak kabul ediliyordu. Böyle bir nefretten daha güçlüsü ve dirençlisi yoktur; *TTP*, XVII, s. 257), sonrasında da bu devletin aşamalı ve toptan yıkımını yeni koşullarda açıklayan aynı nedenler sistemini buluruz. İşte bu doğası nedeniyle, böylesi bir yıkım ona yol açanlara ve maruz kalanlara ancak ilahi yasa koyucunun öngörülen ve beklenen "intikamı" olarak görünür. Bu yıkımın gerçek anlamda izahının İbrani halkının etkin bir *tarihini*, özellikle de kurumların siyasi ve dini iktidarların çatışmasına doğru evrilişlerinin tarihini gerektirmesinin sebebi de budur. Böylelikle *multitudo* kavramı, Spinoza'nın siyaset düşüncesini –XVII. bölümün başında belirtildiği gibi– soyutlama halinden teori ile pratiğin somut birliğine mükemmelen taşıyan unsur haline gelir.

Buradan, Spinoza'nın kanıtlamasının en önemli veçhesine varılır: Her durumda, *devlet için başlıca tehlike daima içeriden gelir*, daima halkın kendisinden kaynaklanır. "[Y]ine de şuna hiçbir zaman engel olunamadı: Siyasi bütün, dış düşmanlarından (*hostes*) ziyade yurttaşları (*cives*) yüzünden tehlikeye düştü ve yöneticiler (*imperium tenent*) de hep düşmanlardan çok yurttaşlardan korktular" (*TTP*, XVII, s. 246). Bir başka deyişle, iç savaşa eğilimi belirleyen şey *civitas*'ın, bir halkın devlet içerisinde ve devlet tarafından kuruluşunun (zira devletin olmadığı yerde "halk" da olmaz) doğal koşullarıdır. İşte bundan dolayı, (Machiavelli'nin söylediğinin tekrarı olacak şekilde),

başlıca tehlikeyi teşkil eden kişileri silahlandırmak, ancak onlarda ikinci doğa haline gelecek bir adanmanın ve disiplinin sağlanması kaydıyla mümkün olmalıdır. Bu nedenle de, devletin bireylere yönelik şiddetini bilhassa sınırlandırmak, böylelikle şiddetin kitlelerin karşı-şiddetini kışkırtmasının önüne geçmek zorunludur.

O halde halk (*populus*) ile *multitudo* arasında esasa dair bir fark yoktur: Halkın *multitudo* olarak, kendisinin görünürdeki olumsuzu, yani "güruh" olarak var olmasına yol açan şey, tarihsel bir süreçtir; ve bu evrimi kontrol altına alacak olan da belli bir pratiktir. Ancak sonuç tamamen açmazlarla örülü [*aporétique*] kalır: Spinoza, yıkımın nedenlerinin daima içeride olması durumundan, her devrimin doğası gereği zararlı olduğu sonucuna ulaşır. Her şeyden evvel, mevcut devletin biçimi nasıl olursa olsun, onu devletin halkın ruhunda (*populi animus*) yetiştirdiği ve her bir kişinin mizacının (*ingenium*) kendini uyumlamış olduğu düşünce alışkanlıklarıyla beraber korumak gerekir. Her kitle hareketi içsel kölelikle eş anlamlıdır ve ancak bir tiranlığın bir başkasının yerine geçmesine yol açabilir. Kitle hareketi, bu anlamda doğası gereği halihazırda kendi içinde "monarşiktir". Yurttaşlardan oluşan halkın önündeki pratik göreve, yani kendilerini korkudan ve şiddetten azami seviyede özgürleştirecek olan kuruluş ve yasayı [*constitution*], "uyumlu bir aradalık" [*convenance*] biçimini ya da karşılıklı ilişkileri koruma ya da geliştirme görevine, fiiliyatta hiçbir kolektif araç, hiçbir siyasi pratik denk düşmez. Demokrasi temenni edilen bir şeydir, ancak savunmasızdır.

* * *

Spinoza, 1672'de yaşanan ve çabalarına karşı gelmekle beraber öngörülerini "doğrulayan" trajik olayın[4] sonrasında tutarlı davranacak ve bu sonuç kısmını yeniden düzenlemeyecektir. Ancak bütün o devletin "kökenleri" meselesini yeniden ele almayı deneyecek, bunu hem daha radikal bir şekilde (*multitudo*'yu yönetilmesi gereken ve içinden yöneticilerin seçileceği halkın kendisine denk gelen bir kavram haline getirerek), hem de daha az "yaban" bir tarzda (çözümlemesini hayali süreçlerden adalet kurumlarına ve yönetimsel istatistiğe kaydırarak) yapacaktır. Açmaz ortadan kalkmayacaktır, ancak *multitudo* siyaset teorisinin temel kavramı haline gelecektir.

4 De Witt Kardeşlerin katli kast ediliyor – (ç. n.).

Doğrusunu söylemek gerekirse, *Politik İnceleme*'de "kitle" kavramının gerçek mânâda patlamaya uğradığı görülür. Kavram artık, gerek doğal hukuka dair "teorik" seviyede, gerekse her bir siyasi rejimin düzenlenişine dair "pratik" seviyede kullanılarak siyaset sorununun tüm veçhelerini kapsar. *Etika* ve hatta *TTP*'de söz konusu olmayan bu icat (bununla beraber Spinoza bu kitaplara gönderme yaparak *TP*'nin bu metinleri doğru varsaydığını söylemiş olur), artık ilk kez açıkça doğal hukukun *sayının gücü* (*potentia multitudinis*: *TP*, II, §§ 13-17; VII, § 18) olarak düşünüldüğüne işaret eder. Tabii burada kastedilen bir aritmetik toplam değil, bir kuvvetler bileşimi ya da, başka bir ifadeyle, bir kuvvetler etkileşimidir. Farklı devlet biçimleri bu etkileşimin farklı tarzlarıdır; bu da Spinoza'ya, bir yandan devlet biçimleri arasındaki geleneksel ayrımı korurken, bir yandan da aritmetik biçimciliği (tek bir kişinin, çok kişinin, herkesin iktidarı) aşma ve bu biçimleri daha temel bir sorunun diyalektik ilerleyişi uyarınca çözümleme şansını verir. Bu soru, "mutlak iktidara" (*imperium absolutum*) dair sorudur. O halde, *multitudo* ile *imperium* arasındaki, "kitlenin" varoluş tarzı ile "devletin" işleyiş tarzı arasındaki bağlantı, bütün siyasetin içsel dayanağını, aynı zamanda da *TP*'deki bütün akıl yürütmenin ana hattını oluşturur.

Burada Hobbes ile Spinoza arasındaki ayrılık tüm açıklığıyla görülür. Açık olan bir başka şey de, Spinoza'nın ilksel [*originaire*] *sözleşme* kavramını, zaten oldukça farklı olan *TTP*'deki haliyle dahi kullanmayı sonunda bırakmış olmasının sebebidir. Tabii kitle korkusu / kitlelerin korkusu ve kitlelerin altüst edici olmaya [subversion] eğilimi meselesi Spinoza kadar Hobbes'un da zihnine musallat olmuştur. Onun önerdiği devlet düzenlemesi, ki buna kamusal ve özel alanlar arasındaki ayrımı hayata geçirme biçimi de dahildir, iç savaşlara ve devrimlere yol açan kitle hareketlerine karşı önleyici bir savunma sistemi olarak anlaşılabilir. İşte tam da bu bağlamdadır ki, *multitudo* Hobbes'ta sözleşmenin tanımının başlangıç kavramına dönüşür (bkz. *De Cive*, VI ve *Leviathan*, XVII ve XVIII) ve böylelikle sistemin hukuki anlamda kuruluşu ve ideolojik anlamda eşitlik temelinde tesisi hedeflenir. Ancak bu, derhal geride bırakılacak bir başlangıç noktasından ibarettir. Spinoza'nın bir arada düşünmek istediği iki unsur, Hobbes tarafından itinayla birbirinden ayrılır: Onun için sözleşmeye temel teşkil eden *multitudo*, tarihsel anlamdaki "kitle" kavramına değil, zaten çoktan unsurlarına ayrılmış olan, kendisini oluşturan unsurların, yani sivil toplumun yeni kurumsal ilişkisine (sözleşme yoluyla) birer birer girmeye müsait olan atomların (yani doğa halindeki insanların) toplamına önceden (önlem olarak) indirgenmiş olan "halk" kavramına denk düşer.

Buna karşılık, Spinoza bu iki unsuru *dolaysızca* birleştirir, baştan itibaren "çokluğun" devletin kuruluşunda oynadığı rolü ele alır. Burada çokluktan kasıt halkın soyutlanmış hali değil, tarihsel ve siyasi bir gerçeklik olarak kitle, hareket halindeki kitleler ve güruhlardır. Bu nedenle Spinoza'da *multitudo* kavramının rolü, ereksel bir diyalektik içerisinde bir an önce olumsuzlanıp aşılan bir ön varsayım değil, yapıcı bir diyalektik içerisinde sürekli güç kazanan somut bir çözümleme ilkesi olmaktır. Tam da bu nedenledir ki, en az Hobbes'taki kadar merkezi konuma sahip olan *oybirliği* [*unanimité*] meselesi, Spinoza'da tamamen karşıt bir anlama sahip olur. Hobbes'ta oybirliği siyasi makinenin özüdür ve bizatihi onun tertibatında mantıksal bir rol oynar. Spinoza'da ise oybirliği bir sorundur. Devletin varlığı bireylerden oluşan bir bireyin varlığıdır ve bu birey kendisini "bir ruh gibi", yani bir müşterek irade *gibi* görmeden var olamaz (bkz. *TP*, III, § 5; ayrıca bkz. IV, § 1; VI, § 1; VIII, § 19 vb.). Ancak bu oybirliği otomatik olarak elde edilmez: Onu kitledeki zihinlerin ya da ruhların hareketlerinin (*TP*, VIII, § 41: *multitudinis animos movet*) ortaya çıkardığı kısıtlamalar uyarınca inşa etmek gerekir; bunda da bireylere kendi eğitimlerince ve kurumlarca sağlanan kamusallık hakkındaki bilginin ya da malumatın çokluğu ya da azlığı rol oynar (örneğin bkz. *TP*, VII, § 27). Oybirliği meselesi itaatin maddi koşulları meselesiyle, dolayısıyla bir çokluğun devlette temsil edilmesini mümkün kılan koşullar meselesiyle, dolayısıyla da etkin karar alabilen bir iktidarın koşulları meselesiyle birdir (özellikle bkz. *TP*, VII, § 5; VIII, §§ 3-4).

Bununla beraber, *multitudo*'nun kurucu rolünün her şeye rağmen salt teorik görünmesi riski söz konusudur -kelimenin kötü anlamıyla teorik, yani pratiğe uygunsuzluğu giderilemeyecek bir teori olması anlamında. Bildiğimiz gibi bu, *TP*'nin sürekli meşgul olduğu bir sorundur. Bana göre X. bölüm bu zorluğun ispatı ve adeta itirafıdır: Daha demokrasiye özgü açmazlara dahi gelmeden önce, bizzat aristokratik devletin inşası, bu devletin istikrarı ("mutlak" niteliği) geriye dönük bakışla tartışmaya açılır ve bu tür devlet *kendi türü içinde* yetersiz bulunur. Bu durumda bu inşa sürecine gerekli istikrar "desteğini" sağlayacak yeni bir ahlaki ilkeye başvurmak gerekir: Bu da Roma tarzı bir yurttaşlık erdemi [*vertu civique*] olan yasa sevgisidir, "zira yasalar devletin ruhudur". Kaldı ki X. bölüm ancak dindarca bir dilek olarak görülebilecek bir ibareyle biter: Kitlenin göğüslemek zorunda kaldığı tehlikeler nedeniyle dehşete kapıldığı ve kendini talihin önüne çıkardığı bir insanın kollarına bırakma eğilimi gösterdiği kritik durumlarda "muhakkak surette herkesçe kabul görmüş yerleşik yasalara dönmek gerekir". Peki ama, bunun yerine devletin

amansız bir iç savaşa gömüldüğüne şahit olmayacağımızın ispatı –bu ilkenin talep edilmesinin ötesinde– nedir ki?

Eğer *TP*'yi, önceden tasarlanmış olan, mükemmelen tutarlı ve varacağı sonuçlardan emin bir planın icrası olarak değil de, kendi içsel zorluklarının kıskacındaki teorik bir deney olarak görürsek, o zaman bir demokrasi teorisinin yokluğunu yeni bir açıdan ele alabiliriz. O zaman bu yokluğun sebebini, yazarın ölümü gibi bir kazada görmekle yetinmemiz mümkün olmayacaktır. Bizzat kavramların tanımında olan, bizi teorik engellere sevk eden ve tutarlı bir "demokrasi" teorisinin inşasını –böyle bir kavram esas itibariyle belirsiz olacağı için– imkânsız kılan şeyin ne olduğunu sormamız gerekecektir.

Meseleyi başka bir şekilde ifade edelim. Kitleler ile devlet (*multitudino* ile *imperium*) arasındaki kurucu ilişki Spinoza tarafından daha en baştan itibaren kesin bir içsel çelişki olarak düşünülür. Aynı şekilde, *TP*'nin argüman hattı Spinoza'nın tüm eserlerinde görülenler arasında en açık biçimde "diyalektik" olanıdır: Bir çelişkinin çözüm yollarının araştırılması demek, her şeyden evvel çelişkinin terimlerinin geliştirilmesi demektir.

TTP'de tarihsel bir saptama olarak ortaya çıkan tez, bu kez bizatihi çözümlemenin nesnesi halini alır (ve Spinoza Machiavelli'yi yeniden okuyarak onun eserinde halihazırda bu tezin sonuçlarını ima eden unsurları bulmaya çalışır): "Hiç şüphe yoktur ki siteyi tehdit altında bırakan tehlikelerin nedeni her zaman dışarıdaki düşmanlardan çok yurttaşlardır, zira iyi yurttaş az rastlanan bir şeydir" (*TP*, VI, § 6). Kitle korkusu / kitlelerin korkusu, bütün ikircikliğiyle, her zamankinden daha açık biçimde temel soru halini alır: Dolayısıyla *TP*'deki bütün arayış kitlenin gücüyle yönetenlerin gücü arasındaki denge noktasını bulmaya yöneliktir ve burada güç dendiğinde hem bir ve toplanmış olan, hem de çoğul ve yayılmış olan *aynı* güçten söz edilmektedir (örneğin bkz. *TP*, VII, § 31). Başka bir ifadeyle, bu arayış *hem* kitleye, *hem de* yönetenlere birbirlerinde karşılıklı yol açtıkları dehşeti kontrol altına alma ve böylelikle bu dehşet tarafından bir ölüm girdabının içinde sürüklenip durmaktan kurtulma imkânı veren "siyasi denge" noktasını bulmaya yöneliktir. Böyle bir durumda bir *libera multitudo* kavramının (bkz. *TP*, V, §§ 6-7; VII, § 26; vb.), artık sadece verili bir dışsal siyasi veriyi (bir devletin fetih yoluyla değil kendi kendine kurulduğu olgusunu) değil, "yaşam yüceltmesini" [*la culte de la vie*] içeren (*TP*, V, § 6) bir toplumsal varoluşun içkin değerini tarif etmesi mümkün olur.

Burada *TP*'nin bir bölümünden diğerine, kendi tamamlanmamış diyalektik gelişimiyle süregiden bu arayışın güzergahını ayrıntılarıyla takip etmem

mümkün değil; ben sadece monarşi bahsinde devreye sokulan karakteristik bir temanın üzerinde durulmasının bize açıkça gösterdiği şeyin ne olduğunu hatırlatacağım. Bu tema, "kitleye geri dönüş" temasıdır. Bu geri dönüş riski ve hatta bunun önlenemez biçimde gerçekleşmesi, kendi "ruhunu" bütün iradeleri tek bir ölümlü bireyin iradesinde temsil ederek inşa eden bir devletin doğasının icabıdır: "Devletin yapısı aynı kalmalıdır ve dolayısıyla kral tek ve hep aynı cinsiyetten olmalı ve iktidar da bölünmemelidir. Kralın büyük oğlunun […] onun halefi olması gerektiğini söylemiş olmama gelince, bu […] çokluğun istediği kralın (*quae a multitudine fit*) seçiminin, eğer böyle bir şey mümkün olsaydı, ebedi olması gerektiği düşüncesinden açıkça çıkar. Aksi takdirde, egemen iktidar mutlaka halka geçerdi ki bu da olası en büyük değişim olup çok tehlikelidir. […] [K]ral öldüğü zaman bir biçimde site de ölmüş olur ve neticede egemen iktidar doğal olarak, yeni yasalar oluşturma ve eskileri yürürlükten kaldırma hakkı olan çokluğa geri döner (*summa potestas […] ad multitudinem naturaliter redit*) (*TP*, VII, § 25)". Bilindiği üzere, bölüm VIII, § 3'te Spinoza bütün argümanı özetlemek üzere şöyle yazar: "Krallar ölümlüdür, halbuki meclisler zaman belirlenimi olmaksızın sürüp gider; bir kez bir meclise devredilen iktidar bu yüzden asla çokluğa geri dönmez (*numquam ad multitudinem redit*) […]. O halde, yeterince kalabalık bir meclise verilen iktidarın mutlak olduğu ya da bu duruma çok yaklaştığı sonucuna varırız."

Burada bir an için duralım. Devlete bir tür ebedilik kazandıracak sabit bir denge arayışına dair argüman hattı böyledir: Halkın temsilini fiziksel ve bireysel değil hukuki *ve* kolektif kılarak "kitleye dönüşü" daima, insani yollarla düşünülebilecek ölçüde engelleyen oluşumu bulmak. Ancak Spinoza devam eder: "Mutlak iktidar diye bir şey varsa, bu ancak tüm halkın sahip olduğu (*quod integra multitudo tenet*) iktidar olabilir." Siyasi hesaplamanın mantığı uyarınca monarşinin ve aristokrasinin ötesine geçip *bir adım daha* atarsak, sorunun demokratik çözümüne mi varmış oluruz? Ancak bu adım, kendi kendiyle çelişen bir fikre dayanır: *Zaten her zaman kitlenin bütününe ait olması nedeniyle "kitleye dönüş" riskinden nihai olarak kurtulmuş olan* bu iktidara nasıl bir kavram denk düşebilir? Ya da başka bir deyişle: Eğer kitle doğası gereği "iktidarı elde tutanlar açısından ürkütücü ise" ("*multitudo imperantibus formidolosa est*"; *TP*, VIII, § 4) ve bunun sonucunda "pratikte iktidar mutlak değil" ise, sınıra (=demokrasiye) geçiş, *iktidardaki kitlenin bizatihi kendisi için ürkütücü olmayacağını hangi yolla* biraz olsun güvence altına alabilir?

Daha ileri gidelim. *TP*, oybirliğinin (dolayısıyla da toplumsal bedenin kendisi için "bir ruh gibi olan" yasaya itaatinin) koşullarını aşama aşama inşa etmeye çalışırken, birçok hattı birbirine bağlar: Ana argüman zinciri, kamusal faydayla beraber her bir kişinin çıkarını ifade eden "ortak mefhumların" tanınmasıyla, yani bizatihi toplumsal bedenin korunmasıyla ilgilidir. Ne var ki, Spinoza'nın düşüncesi burada yeniden, tutkuya dair birbirine zıt tezler ortaya koyan ön kabuller uyarınca bölünmeye uğrar. Bir yandan, bir dizi metinde (ki bunlarda dikkate değer bir şekilde *plebs* ve *vulgus*, hatta *turba*, yeniden *multitudo* anlamında kullanılır) "kötümser" bir tez ifade bulur. Bu teze göre güruh kendini yönetmekten, kendini ölçülü hale getirmekten acizdir, zira içindeki bölünmeler –ki bunlar isyanların kaynağıdır– her zaman yeniden doğar (bkz. *TP*, VII, §§ 5, 27-28; VIII, § 46). Spinoza diğer yandan da açıkça ya da örtük şekilde "iyimser" ön kabule gönderme yapar. Buna göre, "büyük sayıda" bireyin kendi hayati çıkarları mevzu bahis olduğunda çoğunluk hataya düşemez (bkz. *TP*, VII, §§ 4-7; *TTP*, XVI) ya da dahası, haddi zatında çokluk hezeyana kapılamaz (bkz. *TP*, IV, § 4; V, § 1). Spinoza buradan hareketle bir iktidarlar dengesi modeli, muhakeme imkânlarını azami seviyeye getiren hiyerarşik bir yönetim "konseyleri" sistemi inşa eder.

Bu noktada *TP*'nin giriştiği denemenin kalbindeyizdir. Bu arada metnin bize önerdiği inşa süreçleri hukuki olmaktan ziyade sayısaldır, ya da başka bir deyişle "istatistikseldir" (Spinoza bu terimi merkantilizmden devraldığı ve anayasal bir anlamda geliştirmeye çalıştığı başlangıçtaki ikili anlamını koruyarak kullanır). Çokluğun parçaları arasındaki, yönetenlerle yönetilenler arasındaki, yürütme, muhakeme ve denetim iktidarları arasındaki işlevsel "ilişkiler" (*rationes*) her zaman üç işleve sahiptir: Devletin yapısını sabitlemek ya da onun biçimini bireyselleştirmek; önceden mevcut olan çokluğu *parçalara ayırıp* akılcı bir şekilde, "iktisadi" koşullar uyarınca (kısaca ifade edilen ticaret, zenginlik ve fakirlik, ama özellikle bilgi ve cehalet) yeniden bir araya getirmek; ve nihayet etkin bir *siyasi karar*ın koşullarını ortaya çıkarmak (örneğin soylular sınıfı üyelerini [*patriciens*] müşterek bir düşünce tarafından yönetilen tek bir gövde oluşturmaya mecbur kılmak: bkz. *TP*, VIII, § 19) ve bu kararın akılcılığını "denetlemekle" yükümlü merciler oluşturmak (bkz. *TP*, VIII, § 20 vd.).

Ancak sonuç bir kez daha teorik açıdan açmazlı ve siyasi açıdan belirsizdir (özellikle de "mutlak" kavramının kullanımı söz konusu olduğunda).

Imperium - *multitudo* ilişkisini sayısal olarak düzenlemek demek, "her bir" devlet biçimine fiiliyatta demokratik olan bir ilkeyi dahil etmek demektir.

Egemenliğin ideal zemini anlamında değil, bir mekanizma ve etkin bir eğilim anlamında... Bir monarşinin bile istikrarlı ya da "mutlak" olmasının tek koşulu, tek bir kişinin kadir-i mutlaklığı kisvesi altında kılık değiştirmiş fiili bir aristokrasiyi, bir anarşi tohumunu (bkz. *TP*, VI, § 5) gizleyen tiranlık pratiklerini reddetmesi, bu yolla da sadece bir anayasal monarşi haline değil, kendi bünyesinde demokratik unsurlara azami ölçüde yer veren bir monarşi haline gelmesidir. Aynı durum, daha güçlü bir şekilde aristokrasi için de geçerlidir: "Federatif" kent aristokrasisinin, tebaayı oluşturan kişilerin yabancılar olarak kaldığı (bkz. *TP*, VIII, §§ 9-12) merkezileşmiş aristokrasi (yani bir kentin kendi "kırsalı" üzerinde tahakkümü; *TP*, VIII) karşısındaki üstünlüğünü (*TP*, IX) tesis eden ispatın kaynağı budur.

Peki ama demokrasi nedir? Eğer demokrasi başka rejimlerde işlerliğini sürdüren bir "unsurdan" ya da "eğilimden" ibaret değilse, eğer onu tamamen pratiğe geçirilmiş bir rejim ve tek başına da var olabilen bir kavram olarak tanımlamak gerekiyorsa, nedir o? Spinoza teoriyle pratiği birleştirme isteğiyle kurumlar üzerine düşünmeye giriştiğinde, *multitudo*'nun parçalara ayrılması ve yeniden bir araya gelmesine ilişkin aynı "istatistiksel" ilke uyarınca, demokrasi aristokrasinin mükemmelleşmesinin sınırından fazlası olmaz. Demokrasi kendine özgü bir ilke bulamaz. Her istikrarlı devlet, yapısı itibariyle demokratik eğilime gerçeklik kazandırdığı ölçüde "mutlak"tır. *Fakat demokrasinin kendisi ancak mükemmel bir aristokrasi şeklinde tanımlanabilir, ki bu da kendi içinde çelişkili bir kavramdır*. Yorumcular bu dairenin içinde dönüp durmuşlardır.

Bu terimlerin anlamını en başta netleştiren, soylular sınıfının [*patriciat*] seçimiyle ilgili –doğrusu kafa karıştırıcı– formülün son derece önemli olması da buradan kaynaklanır: "Bu devlete aristokratik diyoruz, çünkü iktidar tek bir kişiye değil, ama çokluk arasından seçilen [*ex multitudine selecti*] ve soylu yurttaşlar adını vereceğimiz kişilere aittir. Özellikle *seçilmiş* kelimesini kullanıyorum, zira bu, aristokratik devlet ile demokratik devlet arasındaki asli farktır […]. Böylece, bir devlette çokluğun tamamı (*interga multitudo*) soylular sınıfına kabul edildiği zaman bile, miras yoluyla geçen bir hak […] söz konusu olmadıkça, herkes ancak özel bir seçim gereği soylular sınıfı [*patriciat*] saflarına kabul edildiği için, devlet aristokratik olarak kalır" (*TP*, VIII, § 1).

Bu ifadeleri *omnino absolutum* demokratik devlete dair XI. bölümün taslağıyla karşı karşıya getirmemek mümkün mü? *Hic Rhodus, Hic salta!*[5] Ancak

5 Türkçedeki "İşte hendek, işte deve" deyişinin dengi sayılabilecek olan, "İşte Rodos, haydi atla" şeklinde çevrilebilecek Latince deyiş – (ç. n.).

burada Spinoza'nın demokrasiyi *imperium-multitudo* ilişkisinin kendine has bir biçiminden hareketle tanımlamayı en baştan reddettiğini, öncelikli olarak "çeşitli demokrasi türlerini" birbirinden ayırmaya çalıştığını ve nihayet şu veya bu "sınıfın" (ve hepsinden önce de –manidar biçimde– baştan çıkarıcı zayıflıkları nedeniyle devlet için her zaman ölümcül tehlike arz eden kadınların) dışlanmasına gerekçe olan "doğal" yurttaşlık kriterlerinin araştırılmasına saplanıp kaldığını görüyoruz.

İşin aslı, bu açmazın önüne geçmek zaten mümkün değildi, zira bizatihi burada kullanılan kavramların doğası, hem aristokrasiyi sabitleyen, bunu da "konseyler" hiyerarşisine tüm *multitudo*'yu dahil ederek yapan kurumların çoğaltılmasının zorunluluğuna işaret ediyordu, hem de aristokrasinin –daima dışsal kontrole dayanan, dolayısıyla "*terrere, nisi paveant*"[6] kuralına (*TP*, VII, §27) mahkum olan– ilkesini kökünden dönüştürme zorunluluğuna! VIII. bölümdeki § 5, halihazırda bu ilkeyi bütünüyle içeriyordu: "O halde, bu aristokratik devlet en iyi şartları sunacaktır; ancak, bunun için kendisini mutlak bir devlete en çok yaklaştıracak kurumlara sahip olması, yani halkın mümkün olduğunca az endişe kaynağı teşkil etmesi ve devletin anayasası aracılığıyla kendisine verilen, bu nedenle de *kitleden ziyade devlete ait bir hak olan* –ki bu hak *sadece* seçkinler tarafından savunulup yürürlükte tutulur– özgürlükten daha fazlasına sahip olmaması gerekir." Ve şunu ekliyordu Spinoza: "Bu şekilde […], kendiliğinden açık olduğu üzere, uygulama ile teori en iyi biçimde uyuşur […]." Belki... Ne var ki bu ancak, doğal hakkın *potentia multitudinis* olarak tarif edildiği temel tanımın, "sivil devletin kendisinde korunması" bir yana, ters yüz edilmesiyle mümkün olur.

* * *

Burada söz konusu olan Spinoza'yı "reddetmek" değil, onun nasıl, bir yandan kendi kitle korkusunun, bir yandan da kitlenin özgürleşmesi şeklinde anlaşılan bir demokrasi umudunun sağladığı çelişkili motivasyonla yola çıkarak, kitle kavramına kendi çağdaşları ya da takipçilerinde eşi benzeri görülmeyecek bir önem ve karmaşıklık kazandırma noktasına –onu her durumda tam bir teorik yalnızlığa mahkum eden tarihsel koşullarda– geldiğini anlamaya çalışmaktır. İşte bu nedenle, son olarak sorunun adını açıkça koyan *TP*'nin öncesine gitmek

6 " [Aşağı tabaka] eğer korkudan titremiyorsa dehşet vericidir" – (ç. n.).

ve bu özgünlüğü ve bu güncelliği en net biçimde dile getiren kavramlara geri dönmek istiyorum.

Bu kavramları *Etika*'da ve *TTP*'de bulacağız. Ancak bunun şartı, bu eserlerde siyasi ya da felsefi açıdan nihai bir "çözüm"ün tutarlı yapısını bulmaktan uzak durmak olacak.

Bu noktada *Etika*'daki tutkular teorisinin, baştaki *conatus*'a dair bölünmeden *fluctatio animi* çözümlemesine varana kadar tutkuların belirsizliğinin gelişimine dayandığına dikkat çekmek yeterli gelmeyecektir. Bu çözümlemenin "nesnesinin" de ne olduğunu sormak gerekecektir. Bu nesne birey değil, *bireyselliğin biçimi*dir. Ve bireyselliğin hiçbir derecede "töz" olmadığı iyi bilinmektedir; ancak en az bunun kadar önemli bir başka noktayı, bireyselliğin "bilinç" ya da hukuki veya teolojik anlamda "kişi" olmaktan haydi haydi uzak olduğunu da hatırlamak gerekir. Tekil sonlu tavırlar [*modes*] olarak insanlar arzularının bilincindedir, ancak onları ortaya çıkaran nedenlerin bilincinde değildirler, yani insanlar "düşünürler", ki bu arzuların nedenlerini bilmekten bambaşka bir şeydir. Böylelikle her insan bireyselliği, kendisinde birleşimini bulan –ancak çözülüp kaybolmayan– aşağı türden bireysellik biçimleriyle, içine girebildiği daha üst bireysellik biçimleri *arasında* kıstırılmıştır. İşte bu nedenle, eğer ruhu (düşüncelerin toplamını) "bedenin fikri" olarak tanımlamak gerekiyorsa, bireysellik bir "ruh-beden birliği" ile hiçbir şekilde alakalı değildir ve hatta bu mistik temsili tamamen dışlar.

Tutkuların çözümlenmesine ya da imgeleme özgü yaşama dönecek olursak, ruh dalgalanmasının hem bedenin karmaşıklığı ve çoğulluğu ile, hem de bedeni "çevreleyen [*ambiants*]" (Gueroult) diğer bedenlerle dışsal ilişkiler ile izah edildiğini görürüz: Duygulanımların çatışması, bu iki çoğulluğun *karşılaşması*nın sonucudur; insan bu çoğullukları upuygun bir şekilde bilemez, ancak bunların bir kısmını her zaman algılar.

Ancak daha çok kayda değer olan şey, bu karşılaşmanın mekanizmasına dair çözümlemedir: Kendilerini koruma, eyleme güçlerini arttırma eğilimindeki insanlar, sevgiyi ve nefreti *quod simile*'ye bağlarlar (*Etika*, III, Ö15 ve 16), yani kendileriyle dışsal "şeyler" –ki bunların da insanlar olduğu görülür– arasında algıladıkları *benzerlik özelliğine*. Başka bir deyişle, sevgi ve nefret özneler arasındaki bir "tanınma" ilişkisi değildir: Bunlar daima kısmi olan, karşılaşmaların tekrarıyla, sözcük ve imgelerin çarpışmalarıyla güçlenen ve bireyleri imgelemde birbirinden ayıran ya da bir araya getiren duygu zincirlenmeleridir. Parçalar arasındaki benzerlikler yoluyla kurulan bu zincirlenmeler, "ben" ile "başkaları"

arasındaki ilişkinin bir tarzı değildir. Bunlar, bedensel bireyselliğin içinde ve ötesinde, bir nesneden diğerine geçen (aktarmacı [*tranférentiels*] demesek de) kat edici [*transverses*] ilişkilerdir. Bunlar bir "bilincin" ürünü değildirler, ancak bir *bilinç etkisine* yol açarlar, yani bizim bedensel çoğulluğumuzun upuygun olmayan bilgisine, arzunun kendisinden, dolayısıyla sevinçten ve kederden, korkudan ve umuttan ayrılması mümkün olmayan bir bilgisine yol açarlar.

Hal böyleyken, *Etika*'nın (esasen III. ve IV. bölümlerinde) yaygın bakış açısını gerçek anlamda tersine çevirdiğini (yani daha sonra olacakları öngörürcesine Kopernik karşıtı bir bakış açısına geçtiğini)[7] öne sürmek keyfi bir tercih değildir. *Etika*'nın ele aldığı süreç, başta nispeten yalıtılmış, insan türünün bir örneği olarak soyut şekilde ele alınan, kendisinin kontrol altına alamadığı ve bu anlamda bütünlüğünü tehdit eden şeylerin –birbirlerine benzeyen ya da benzemeyen şeylerin– dışarıdan etkiledikleri [*affecteraient*] bir bireye gönderme yapıyor ve böyle bir birey tarafından destekleniyor gibi görünmekteydi. Gerçekte ise, her ne kadar bireysellik (yani bir bileşimin sabitliği) fikri ortadan kalkmasa da –bu olmadan ne arzu, ne de kuvvet (*conatus*) olabilecektir– çok geçmeden kitabın gerçek nesnesi (ya da gerçek "öznesi / konusu [*sujet*]") *sürecin kendisi*, yani her bir bireyi kat eden, onun "parçalarından" ve fikirlerinden ya da imgelerinden tekrar tekrar geçip duran duygular ağı olur. Her insan, kendi başına alındığında tekil olan her birey, daima kendisine ve başkalarına hem benzer, hem de benzemez durumdadır ve onun nesnel yalıtılmışlığı bir kurgudan ibarettir. Bu kurgu başkalarının özgürlüğünün imgelemde canlandırılmasına varır, ben buradan hareketle kendi özgürlüğüme yönelik desteklerin ya da engellerin imgesini oluştururum ve bu canlandırdığım özgürlük imgeleri sevgi ile nefret tutkularını uç noktaya taşır (bkz. *Etika*, III, Ö 49, not).

Bireyselliğin imgelemde [*imaginaire*] *inşası ile çokluğun imgelemde inşası bir ve aynı meseledir, bir ve aynı süreçtir.* İşte bu nedenle, Spinozacı çözümlemenin nesnesinin gerçekte –adına "imgelem" denebilecek– bir toplumsal ilişkiler ya da kitle ilişkileri sistemi olduğunu ve bu sistemin somut örneğinin, hatta daha iyi bir ifadeyle tekil tarihsel biçiminin Spinoza için her zaman din (ve ahlak) tarafından kurulduğunu hatırlamak yanlış olmayacaktır. Böylelikle Spinoza'nın bu sistem için önerdiği kavram hem "psikolojizmden" hem de "sosyolojizmden" kurtulabilir.

7 Balibar burada Kant'ın daha sonra kendi eleştirel felsefesini savunurken kullanacağı "Kopernikçi devrim" tabirine gönderme yaparak, Spinoza'nın Kant-öncesi dönemde Kant'a (ve onun yeni bakış açısına) alternatif bir konum aldığını belirtiyor – (ç. n.).

İşte tam da bu zemin üzerindedir ki Spinoza neden kendileri kötü olan tutkuların gene de güruhun (*vulgus*) terbiyesi için siteye gerekli olduğunu gösterir. Zira güruh ürkmüş durumdadır ve korkusuz olduğu zaman da ürkütücüdür (*Terret vulgus, nisi metuat*; *Etika*, IV, Ö 54, Not). Burada tam bir ikili belirsizlik söz konusudur, zira iktidarın tanınmasının temelindeki itibar [*gloire*], her ne kadar kökenini akılda bulabilse de, genellikle "güruhun sadece kanaatten beslenen memnuniyetinden" başka bir şey değildir ve "sonrasında, en üstün iyi olduğu kabul edilen şeye yönelik bir mücadele söz konusu olduğu için, insanların birbirlerini aşağılamalarına (*opprimendi*) yönelik öfkeli bir iştah doğar" (*Etika*, IV, Ö. 58, Not). İşte nihayet bu zemin üzerindedir ki Spinoza, her bireyin başkalarını genel bir İnsan fikrinin "temsilcileri" olarak görüp hep "başkalarını kendi mizacına göre yaşamaya itme" (*Etika*, III, Ö. 31) biçimlerinin sürekli olarak yol açtığı çelişkili sonuçları ayrıntılı olarak inceleyebilir. Birey bunu, sanki kendi varoluşunun koşuluymuşçasına yapar ve bunun sonucunda tam anlamıyla "güruha özgü" [*vulgaires*] pratik Tümeller olan *sınıf* ve *ulus* fikirleri ortaya çıkar (bkz. *Etika*, II, Ö. 40, schol.; III, Ö. 46.).

Başka bir deyişle, Spinoza'nın nesnesi duyguların kendi aralarındaki iletişim ilişkisidir, dolayısıyla da bireylerin kendi duyguları üzerinden kurdukları iletişim ilişkisidir. Bu anlamıyla, duygusal iletişim [*communication affective*] bizatihi kitlenin kavramıdır. Öte yandan, kitlelerin imgelemi tam da *TTP*'deki argüman akışının dahil olduğu alandır. Bu hat özellikle peygamberlik biçimi altında belirginleşir, zira peygamberlik bütünüyle aktarım ve özdeşleşme mekanizmaları ve peygamberin kendi halkının "mizacına" önceden verdiği cevap diyebileceğimiz şey tarafından yönlendirilir. Bir başka deyişle, peygamber olarak kabul gören bireyler, içerisinde bir "ulusun" kendi kimliğini yaşadığı sözcük ve imgelerin istikrarsız çarpışmalarını kendi imgelemlerinde yeniden üretebilen bireylerdir.

* * *

Ancak eğer durum buysa, *TTP*'nin nihai açmazı en azından teoride hiçbir saf olumsuzluk barındırmayacak bir şekilde okunabilir.

Şüphesiz *TTP*, yöneten ve yönetilenlerin onlara müşterek çıkarlarını açıklayan akli sese aynı anda kulak verdikleri bir topluma yönelik dindarca temenniye varır; şüphesiz, bu kesimlere bu şekilde önerilen "antlaşmanın [*pacte*]" içeriği, bir "doğal din"den pek de farklı görünmeyen bir "evrensel iman"dır. Ancak bu sadece ikincil bir veçhedir. Esas olan, aksine, Spinoza'nın dinin (ve

hurafenin) tarihselliğini çözümlemekten vazgeçmemiş olmasıdır; dolayısıyla esas olan, buradaki "evrensel imanın", ki burada özellikle pratik işlevi açısından önemlidir, bir kitle pratiğinden ve bir teolojik kitle geleneğinden hareketle üretilmesi gerekliliğidir. Kısacası esas olan –ve burada kendimizi sadece aydınlanma ideolojisinin karşı kutbunda değil, onun pozitivist, "laik", "maddeci", hatta "maddeci-diyalektik" takipçilerinin tam karşısında buluruz– Spinoza'nın *dinin dönüşümüne* yönelik projeyi içeriden, temel bir *siyasi* iş olarak tarihsel bağlam dahilinde düşünme cesaretini göstermiş ve böyle bir meselenin hangi koşullarda akılcı bir anlama sahip olduğunu sormuş olmasıdır.

TTP'deki akıl yürütmenin hayati noktalarından biri –aynı zamanda da kitabın açmazının en açık şekilde belirdiği yer– düşünce özgürlüğüne dair nihai "çözüme" kesin bir anlam vermenin –ki aslında bu bütün kitabın hedefidir– zor oluşunda yatar.

Aslına bakılırsa, Spinoza bize açıkça "insanlara yargı özgürlüğünün verilmesi" konusunda herkesin anlaşması gerektiğini söyler, ancak bunu yaparken insanlara "kendi buyrukları uyarınca eylemde bulunmayı" yasaklar. Bu sonuncusunun herkesin çıkarı için tamamen egemene aktarılması gerekir, her ne kadar egemen [*souverain*] eğer mümkün görüyorsa bu hakkının şu veya bu kısmını iade edebilecek olsa da... O halde bu çözüm "şahsi özgürlük" ile "kamu hukuku" arasında, *düşünce ile eylem arasındaki ayrıma* denk düşen bir *sınır çizgisinin çizilmesinden* müteşekkildir (ya da öyle olmalıdır). Bununla birlikte bu çizgi hiçbir zaman teorik bir varoluştan fazlasına sahip değildir ve onu Spinozacı terimlerle ayrıntılı şekilde düşünmek mümkün değildir: Dolayısıyla "bireyler" ile "devletin" bu çizginin yeri ve biçimleri konusunda anlaşmaya varmaları söz konusu değildir. Böylelikle "düşünce" ile "eylemler" arasındaki ayrım, hem fazlalık hem de eksiklik yoluyla sorgulamaya açılmış olur.

Kanaatlerini başkalarına iletme özgürlüğü olmadıkça, akıl yürütme ve yargıda bulunma özgürlüğü hiçbir şeydir: Pratikte *hiç kimse tek başına*, kanaatlerini ifade etmeden, bir arkadaş çevresiyle dahi olsun iletişime geçmeden *düşünemez*. *Düşüncenin "yeri"*, *"özel" birey* ya da bireyin felsefi ifadesi olan "bilincin kuytuları" değildir; sınırları ve kapsamı ne olursa olsun iletişimin kendisidir (bkz. *TTP*, XX, neden *Etika*'nın "ben düşünüyorum"u değil de "insan düşünür"ü önkabul olarak ortaya koyduğu ve bunu takiben insanın, mefhumları çoğunlukla "ortak mefhumlar" olduğu ölçüde düşünüyor olduğunu gösterdiği anlaşılıyor).

Tersi şekilde, ön kabul olarak ortaya konan ayrım eksiklik nedeniyle de savunulamaz durumdadır, zira *devlet* (ve onunla beraber Spinoza), "yozlaş-

mış" olmadığı durumda bile, *"fesatçı fikirler"*[*opinions séditieuses*] *sorusunu sormadan edemez*: "[D]evlet içinde hangi fikirlerin fesatçı olduğunu da kolayca belirleyebiliriz. Bunlar, [...] antlaşma ortadan kaldırılmazsa savunulamayacak olan fikirlerdir" (*TTP*, XX, s. 287). Tabii Spinoza şöyle der: "Bunları düşünen kişi bir fesatçıdır; vardığı yargı ve savunduğu fikirlerin kendilerinden çok, böyle yargıların içerdiği eylem yüzünden..." (*TTP*, XX, s. 287). Peki ama pratikte, sorunun birbirinden yalıtılmış bireyleri değil de güruhu –ya da kitleyi– ilgilendirdiği noktada, ayrım hangi yollarla yapılacaktır? Gerçekte bireyler, güruhun dışında değil içinde yaşadıkları için, *kanaatlerine uygun şekilde eylemde bulunmama*, bu kanaatlerin yol açacağı eylemleri "kısıtlama" *gücüne sahip* değildirler. O halde devlet hangi kanaatlerin yıkıcı olduğunu mantıksal açıdan "tanımlamakla" yetinemeyecektir: kendini korumak adına *kimin* yıkıcı şekilde [*subversivement*] düşündüğünü araştırması gerekecektir –tabii, kriterin uygulanamaz ya da yetersiz olduğunu düşünüyorsa, o başka. Zaten Spinoza bunu açıkça demişti: "itaat dışsal eylemden çok ruhun içsel eylemiyle ilgilidir" (*TTP*, XVIII), ve yasaların sitede zorunlu oluşunun kabul görmesi –ya da görmemesi– bu içsel eyleme bağlıdır.

Bütün bu durumlarda, bu zorlukların birtakım safsatalı itirazlar olmadığını, bunların Spinoza'nın düşüncesindeki en kuvvetli, özgün ve bir bakıma da özgürleştirici unsurlardan kaynaklandığını görmek zor değildir. Eğer birey şu veya bu şekilde eylemde bulunmadan düşünemiyorsa, bunun sebebi, upuygun bir şekilde olsun ya da olmasın, onun kendi varlığını olumlamasının kendi özünden kaynaklanıyor olmasıdır. O doğası gereği arzudur ve dolayısıyla *conatus*'tur. Zaten Spinoza da *TTP*'de bu aynı terimi kullanır: "[S]iyasi bütünün aleyhine işlenen suç ancak, [...] uyruklar ya da yurttaşlar için söz konusu olabilir [...]. Üstün gücün hakkını herhangi bir biçimde elinden almaya ya da bir başkasına devretmeye kalkıştığında, uyruğun böyle bir suç işlediği söylenir. *Kalkıştığında* (*dico conatus est*) diyorum. Çünkü mahkumiyet suçun işlenmesini izleyecekse, site çoğu zaman mahkumiyet kararı verme çabasına girmekte (*conaretur*) çok geç kalacaktır; söz konusu hak bir kez gasp edilmiş ve bir başkasına devredilmiş olacağından... [...] Girişimin [*conatus*] gerekçesi ne olursa olsun, siyasi bütün aleyhine bir suç işlenmiş ve suçu işleyen haklı olarak mahkum edilmiştir." (*TTP*, XVI, s. 239). (İyi ya da kötü bir şekilde) eylemde bulunma "girişimi" *zaten çoktan* düşüncenin "içinde" başlar, onun tarafından "ima edilir" [*impliqué*]: Yani, Spinoza'nın sürekli olarak ispat ettiği üzere, hiçbir şekilde, anlama yetisinin kendine has edimine *sonradan* gelip eklenen ve bunu o edimi icra etmek ya

da askıda tutmak için yapan bir "eyleme geçme kararı", bir "irade" yoktur. Bir kez daha, bu önermenin bütün anlamına kavuşması ancak *Etika*'nın kendine has nesnesinin tanınmasıyla mümkün olacaktır: kartezyen ya da deneyimci [*empiriste*] "özne" değil, duyguların ve fikirlerin dolaşım süreci ya da ağı.

Ancak sonrasında, bu zorlukların anlamı tersine döner. Zorluklar okura bir ders ve olumlu bir bilgi verir. Şayet *TTP*'de önerilen "çözümü", onu *sabitlenmiş* (hatta yasa şekline getirilmiş [*codifiée*]) bir karşılıklı sınırlama olarak düşündüğümüz anda imkânsız hale getiren şey, *conatus*'un kendisinin dışadönüklüğü [*expansivité*] ve çoğulluğu ise, bunun sebebi gerçekte böylesi bir hukuki çözümün, ya da çözüme yönelik böylesi hukuki bir anlayışın, ona bağlamını veren sorunsaldan tamamen farklı bir türde oluşu değil midir? Unutmayalım ki Spinoza çözümlemesini özetlerken, yurttaşların ya da öznelerin düşünme özgürlüğünü tamamen yasaklamayı istemenin ve sanki bu özgürlük egemenin düşüncesiyle, kanaatleriyle –sadece sözel ifadesi itibariyle değil, ortaya çıkardığı imgelerde de– özdeşmiş, böylelikle onun özgürlüğünden ayırt edilemez hale gelmiş gibi davranmanın imkânsız ve devlet için tehlikeli olduğunu savunur. Böyle bir özdeşlik varsaymak, sanki devlet gerçekte daha üstün bir güce, karmaşıklığa ya da çoğulluğa sahip bir birey değilmiş de, sadece insanbiçimci anlamda tek bir bireyden (bir Leviathan'dan) ibaretmiş gibi düşünmek demektir. Spinoza burada, *Önsöz*'deki temayla yeniden buluşarak, her şeyden önce –ama tek başına değil– "mutlak" monarşiyi, onun ulusal uzamda siyasi-dinsel birlik sağlamaya yönelik öldürücü rüyasını düşünür:

"Her şeyi yasalarla belirlemek isteyen, kusurları düzeltmekten çok, onların azmasına neden olacaktır. Çoğu zaman, ortaya çıkabilecek zararı göze alarak, yasaklanması mümkün olmayan şeye zorunlu olarak izin verilmelidir. [...] Varsayalım ki bu özgürlük [= yargı özgürlüğü] bastırılabilsin [*comprimée*] (*opprimi*) ve insanlar üstün gücü kullananların buyruğu olmadan ağızlarını açmaya cesaret edemeyecek kadar sınırlanabilsin. Kuşkusuz bu, insanların, üstün gücü kullananların istediğinden başka bir şey düşünmemelerini asla sağlamayacaktır. [...] İnsanlar çoğunlukla öyle bir mizaca sahiptirler ki, en zor katlandıkları şey, doğru saydıkları fikirlerin suç, gerek Tanrı'ya gerekse insanlara karşı bağlılıklarını besleyen şeyin de kutsallığa saldırı sayılmasıdır. [...] İnsan tabiatının böyle oluştuğu ortaya çıktığına göre, varılacak sonuç şu: Fikirler hakkında çıkarılan yasalar, ipten kazıktan kurtulmuş insanları değil, özgür mizaçlı insanları tehdit altına alır. [...] Bunların, siyasi bütün için büyük bir tehlike yaratmadan savunulmaları da mümkün değildir" (*TTP*, XX, s. 288).

Hatırlanacağı üzere Hobbes bunun tersini savunmuştu: İnsanlar istediklerine inanabilirler, yeter ki dudaklarını egemeninkiyle aynı şekilde hareket ettirsinler; ve bu fikir müesses nizamın bekçilerine bile –hatta özellikle onlara– rezillik derecesinde kinik görünmüştü. Ancak Spinoza bu fikre ahlaki bir açıdan saldırmaz. O, bu fikrin tehlikeli, zira fiziksel olarak imkânsız olduğunu gösterir: Yani kanaatleri mutlak şekilde özdeş hale getirmeye, bireyselliği "basınç uygulayarak sıkıştırmaya [*comprimer*]" yönelik her türlü girişim –Tanrı biliyor ya, böyle girişimler hiç eksik olmaz– ancak kendi altını oyar, yani patlayıcı bir tepkiye yol açar. Zira böyle bir girişim, bireyselliğin tek bir söylem ya da yaşam tarzı içerisinde sınırlandırılabilecek *basit* bir bütünlük olmadığından bihaberdir; daima böyle bir hayali projeyi aşan ve sonunda onu altüst eden belirsiz bir "parçalar", ilişkiler ve dalgalanmalar çoğulluğu varlığını sürdürür.

Burada Spinoza'nın, kendi insan doğası teorisiyle tamamen uyumlu bir şekilde bir *asgari* bireysellik ya da bireyin azami sıkıştırılabilirliği [*maximum de compréssibilité de l'individu*] ilkesini uygulamaya koyduğunu ve bunun tam da klasik bireyciliğin karşıtı olduğunu görüyoruz. Bu ilke, *TP*'de yer alan ve "devletin olası çözülüşünün sınırlarını" dile getiren ilkeyle buluşur. Biz bu ilkeyle daha önce iç savaşla ilgili tezlerin muadili olarak karşılaşmıştık: "Tüm insanlar yalnızlıktan ürkerler, çünkü hiçbiri yalnızken kendini savunacak ve yaşam için gerekli şeyleri elde edecek gücü bulamaz; bunun sonucu olarak, insanlarda sivil hale yönelik doğal bir iştah söz konusudur ve bu halin tamamen ortadan kalkması asla mümkün olmaz. O halde, sitede patlak veren anlaşmazlıklar ve ayaklanmalar hiçbir zaman (diğer toplumlarda olduğu gibi) sitenin ortadan kalkması sonucuna yol açmaz, bir yönetim biçiminden diğerine geçilmesine yol açar –tabii ihtilafları böyle bir değişim yaşanmaksızın yatıştırmak mümkün değilse." (*TP*, VI, § 1-2). Asgari miktarda sıkıştırılamaz bireysellik olduğunda, aynı şekilde asgari miktarda sıkıştırılamaz bir toplumsal ve hatta siyasi ilişki vardır ve bu durum en anarşik halkçı devrimlerin etkisi altında bile değişmez. Kökensel sözleşme teorilerinin soyut bireyselliğinin ima ettiğinin aksine Spinoza, devletin istikrarını bir "mutlak" olarak araştırmayı sürdürmekle beraber, devletin istikrarsızlığının ötesinde her zaman bir miktar daha siyasets olduğunu düşünür.

* * *

Bizim dönemimizin başına musallat olmuş olan bir "kitle korkusu / kitlelerin korkusu" söz konusudur ve bu korku devletçi mutlakçılıklara, hatta kanaatlerin

elektronik yollarla denetimine dair imgelerle devrimci şiddet ya da terörizm imgelerini bir araya getirir. Bu korku, "totaliterlik" biçimi altında, içeriden ya da dışarıdan gelen bir ölüm tehdidinin, kökensel bir olumsuzluğun kışkırttığı ve bireylerin mutlak anlamda bir örnekliğini [*uniformité*] dayatabilen "total" bir kitle hareketine yönelik hayale can vermiştir. Böylelikle hiçbir "insaniliğe" alan kalmasına izin vermeden çokluğu yalnızlık ile özdeş kılmıştır. Hannah Arendt buna yönelik bir metafizik önermiştir, George Orwell ise onun çok daha etkin bir kurgusal sunumunu yapmıştır ve tarih bu sunumun güncelliğine işaret edip durmaktadır. Bu kurgunun dehası özellikle tahakküm fikrini mutlak koşullama fikrine *ve*, aynı zamanda, siyasi propaganda fikrini yapay bir dilin –içerdiği kelimeleri düşünce özgürlüğünü iptal edecek olan bir dilin– yaratılması fikrine kadar ileri götürmüş olmasıdır.

Spinoza anti-Orwell'dir. Onun için sözcüklerin anlamının indirgenmesi ve mutlak şekilde denetlenmesi düşünülemeyeceği gibi, bireyselliğin kitle tarafından mutlak şekilde indirgenmesi ya da kitlenin iktidardaki bireyin bünyesine katılarak mutlak şekilde indirgenmesi de düşünülemez. Hayatın kendisine varana kadar her yerde mevcut olan kökten nitelikli olumsuzlamalar ya da ölümün mecazları olacak olan bu uç durumlar, aynı zamanda fiziksel olarak imkânsız ve bunun sonucunda da entelektüel açıdan faydasız, siyasi açıdan zararlı kurgulardır.

Spinoza, bireysellik ile çokluğun birbirinden ayrılmaz olduğunu göstermekle, aynı zamanda, kitle hareketlerinde tarihsel bir kökensel kötülük biçiminden fazlasını görmeyen ve bu kötülüğün karşısına "insan vicdanının" ebedi yeniden başlayışına ve onun "insan haklarının" saltanatını kurma becerisine yönelik imandan başka bir şey koymayı bilmeyen "totaliterlik" teorilerinin saçmalığını da önceden göstermiş olur. Kendisi terime bugün verebileceğimiz anlamıyla "demokrat" olmaktan uzak olan Spinoza, belki de böylelikle güncel durumumuza yönelik olarak boyun eğmeye karşı tavsiye ve araçlar sağlayabilir ve bunlar, eğer Spinoza demokrasinin kurumlarını tasvir etmeyi "başarsaydı" bize sunmuş olacaklarından daha kalıcı olabilir. Ondaki kitle korkusu, zekâyı felç eden ve insanları sersemletmekten başka bir işe yaramayan o tamamen akıldışı korkulardan değildir. Bu korkunun içindeki anlama çabası, direnmeye, mücadele etmeye ve siyaseti dönüştürmeye yarayacak kadar yeterli derecede etkindir.

Fransızcadan çeviren: Kerem Eksen

Filozof ve Çokluk: *Politik İnceleme*'nin Anti-Platonculuğu[1]

HAKAN YÜCEFER

Felsefi Bir Karşılaştırma Önerisi

Filozof ve çokluk. Biri ilk kez Platon'un tanımlamaya cesaret ettiği ve etik-politik düşüncesinin odağına yerleştirdiği bir figür, diğeri Spinoza'nın halktan, kitleden ayırarak (yeniden) ele aldığı ve politik felsefenin temel konusu haline getirdiği bir ortak-varoluş biçimi. Ama Platon'da ve Spinoza'da bulduğumuz şey bu iki kavramdan birine yönelik bir ilgiden, sadece filozofa ya da sadece çokluğa ilişkin bir etik-politik analizden ibaret değil. Platon'u ve Spinoza'yı okurken aynı zamanda filozof-çokluk ilişkisini düşünmenin birbirine indirgenemez iki yolunu keşfediyoruz. Platon siyasal alanı incelerken filozoftan yola çıkıyor, ama filozof figürüne odaklanmak ister istemez Platon'u bu figürün dahil olduğu ya da olamadığı ortak-varoluş biçimlerini, yani filozofun çoklukla ilişkisini düşünmeye yöneltiyor. Spinoza ise diğer kutuptan, çokluktan yola çıkıyor, ama çokluğu düşünmek Spinoza için örtük biçimde de olsa onu filozofla kıyaslamak, çokluğun filozoftan farkını ölçmek demek. Benzer sorulara (filozof-çokluk ilişkisinde filozofa dönüştürücü bir politik rol yükleyecek miyiz, çokluğu politikanın gerçek öznesi olarak görecek miyiz?) birbirine hiç benzemeyen yanıtlar getirmiş, bu sayede politik felsefenin temel problemlerini bambaşka biçimlerde ortaya koyabilmiş iki filozofla karşı karşıyayız.

Bu genel saptamalara dayanarak, filozof-çokluk ilişkisini kavrama tarzları bakımından Platon'la Spinoza arasında verimli bir karşılaştırma yapılabileceğini düşünüyorum. Spinoza'nın politik metinlerini barındırdıkları anti-Platon-

1 Yazıyı okuyup yorumlarını paylaşan Gaye Çankaya Eksen ve İlke Karadağ'a çok teşekkür ederim.

cu öğelerin altını çizerek okumak hem bazı açılardan Platon'u ve Spinoza'yı daha iyi anlamamızı sağlayabilir, hem de daha önemlisi bize bugün politikayı düşünme tarzımızı belirleyecek bir sezgi kazandırabilir.

Elbette iki felsefeyi karşılaştırmanın çoğu zaman yapay bir alıştırma olarak kaldığının ve düşünceyi ilerletmeye hizmet etmediğinin farkındayım. Tez konusu bulamayan öğrenci son çare olarak rastgele seçtiği iki filozofu karşılaştırır. Yeterince zamanınız ve sabrınız, ayrıca soyut ve indirgeyici düşünme yönünde bir eğiliminiz varsa her şeyi her şeyle karşılaştırabilirsiniz, ama sonunda herkesin zaten bildiği klişe fikirleri bir kez daha keşfetmenin ötesine pek geçemezsiniz.[2]

Platon'la Spinoza'yı filozof-çokluk ilişkisi bakımından karşılaştırmak da kimin kazanacağını önceden bildiğimiz bir oyuna dahil olmak gibi olmayacak mı? Her şey baştan belli değil mi? Belki Spinoza yorumcuları da böyle düşündükleri için oyunu oynama zahmetine katlanmadan bize sonucu söylüyorlar: "Atina demokrasisinin başarısızlığının ardından politik felsefesini halkın politik gücünün dışarıda tutulması üzerine inşa etmiş olan Platon'un aksine, diyor Laurent Bove, Spinoza […] düşüncesini *multitudinis potentia*'nın [yani çokluğun gücünün] varlığını mutlak biçimde olumlama hareketine uydurmuştur."[3] Étienne Balibar da Spinozacı bir çerçevede düşündüğümüzde bilginin herkesin gücünü arttırdığını ama bazılarının kuşkusuz diğerlerinden daha bilgili olduğunu söylüyor ve hemen ardından tek cümlelik bir Platon-Spinoza karşılaştırmasına giderek şunları ekliyor: "Ama 'filozof-kral' (ya da iktidarın bilgi sahiplerine bırakılması) fikrinin de teorik bir kale gibi görülen 'bilgiye dayalı kurtuluş' fikrinin de karşıtı bir noktadayız", yani Spinoza'yı asla Platon'la karıştırmayın.[4]

2 Felsefede karşılaştırmalar şaşırtıcı ölçüde rastlantısal ama bir o kadar da öngörülebilirdirler ve genel bir kural olarak felsefi olmayan kaygılar tarafından yönlendirilirler. Okumalarınızı anlama değil yargılama arzusu belirler, varmak istediğiniz yer baştan bellidir, filozofları karşılaştırarak yeni sonuçlara ulaşmak yerine ulaşmak istediğiniz sonuçları metinlerde sizi bekler halde bulursunuz. Birkaç örnek: Ya Herakleitos'la Chuang Tzu'yu, Bergson'la Husserl'i karşılaştırırsınız ve ele aldığınız düşünceleri yüzeysel benzerliklere dayanarak birbirine indirgemeye çalışırsınız, ya Gazzali'yle Descartes'ı, Aquinolu Tommaso'yla Heidegger'i karşılaştırırsınız ve Descartes'ın ya da Heidegger'in özgün olduğu sanılan fikirlerinin onlardan çok önce nasıl söylenmiş olduğunu gösterirsiniz, ya Platon'la Aristoteles'i, Hobbes'la Spinoza'yı karşılaştırırsınız ve aşağı yukarı aynı dönemde yaşamış olmalarına rağmen bu filozoflardan birinin nasıl diğerinin (ve belki kendi çağının) çok ötesinde olduğunu gösterirsiniz vb.

3 Laurent Bove, *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, 1996, s. 17. Laurent Bove, giriş kısmının son paragrafında yaptığı bu hızlı Platon-Spinoza karşılaştırmasını kitabın sonraki bölümlerinde geliştirmiyor.

4 Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, 1996 (ilk baskı 1985), s. 116. Platon'la Spinoza'nın politik felsefelerini ayrıntılı olarak karşılaştıran Spinoza yorumcuları da var. İleride bunların bazılarına değinme fırsatı bulacağım.

Laurent Bove ve Étienne Balibar'ın işaret ettikleri noktalara itiraz edecek değilim. Gerçekten de Platon'da halk ya da çokluk politikanın dışında tutuluyor, iktidar bilgi sahibi filozofa bırakılıyor. Gerçekten de Spinoza'da filozof-kral fikri reddediliyor ve çokluğun gücü merkezi bir önem kazanıyor. Yine de bu noktaları derinleştirmek, Platon'la Spinoza arasında *felsefi olarak gerekçelendirilmiş* bir karşılaştırma yapmak mümkün ve anlamlı. İyi tasarlanmış bir karşılaştırma basit bir Platon-Spinoza karşıtlığının ötesine geçmemizi sağlayabilir, hangi varsayımın ya da varsayımların Platon'u filozof-kral fikrine götürdüğünü, Spinoza'nın o varsayımları paylaşıp paylaşmadığını ve tam olarak neye dayanarak filozof-kralı bir yana bırakıp çokluğun gücüne odaklandığını görmemize, hatta Spinoza'nın siyaset felsefesini okuma tarzımızı eleştirel biçimde yeniden düşünmemize yardım edebilir.[5]

Peki nasıl bir yol izleyeceğim? 1) Önce, burada önerdiğim karşılaştırmanın en azından "denemeye değer" olduğunu göstermek için, Platon ve Spinoza arasında kurulabilecek yüzeysel bir karşıtlığın aşağı yukarı neye benzeyeceğinden söz edeceğim ve bu karşıtlığın üzerini örttüğü "gri bölgelere" işaret edeceğim. Böylece Platon-Spinoza karşılaştırmasından sadece önceden verili bir karşıtlığı doğrulamasını değil, aynı zamanda manzarayı karmaşıklaştıran gri bölgeleri açığa çıkarmasını beklememiz gerektiği netleşecek. 2) Ardından metinlere dönerek Spinoza'nın *Politik İnceleme*'sini Platon'un *Devlet* diyalogunda Sokrates'in sunduğu argümanın örtük bir eleştirisini içeriyor olarak okumaya çalışacağım. Böylece Spinoza'nın filozof-kral fikrini benimsememesinin gerçek nedenleri belirginlik kazanacak. 3) Bu okumaya dayanarak filozofun eğitimine odaklanan Platoncu bir siyaset felsefesine karşı Spinoza'nın nasıl çokluğu siyaset felsefesinin merkezine yerleştirdiğini ve politik problemleri çokluğun örgütlenmesine ilişkin problemler olarak kavradığını göstereceğim. Bu bölümde Spinoza'nın çokluktan tam olarak ne anladığına ilişkin bir dizi fikir de öne süreceğim. 4) Son olarak, filozof-çokluk ilişkisini bu kez filozof açısından ele alacağım ve siyaset felsefesinde değilse bile etikte Spinoza'yla Platon arasında örtük bir yakınlık olup olmadığını irdeleyeceğim, Spinozacı etik çerçevesinde filozofun sevincini buruk hale getiren etkenleri tartışacağım.

5 Ama böyle bir işe girişmek istiyorsak "Platon" sözcüğünü (tıpkı "Descartes" gibi) felsefede aşılması, tersine çevrilmesi, ötesine geçilmesi gereken şeylerin tümüne birden verilen bir özel ad olarak ya da teorik tartışmalarda hangi tarafta durduğumuzu belli edecek bir çeşit şifre olarak kullanma alışkanlığımızdan vazgeçmemiz, "kendimize rağmen Platoncu olmak", "Platonculuğun tuzağına düşmek" vb. fobilerden kurtulmamız gerek. Bu kötü şöhretin belli metinsel dayanakları olsa da çoğu zaman biraz dikkatli bir okuma Platon'un uyandırdığı uzaklık izleniminin yanıltıcı ve yüzeysel bir yanı olduğunu açığa çıkarır.

Yüzeysel Bir Karşıtlık ve Gri Bölgeler

Laurent Bove'un ve Étienne Balibar'ın az önce alıntıladığım pasajlarda Platon'la Spinoza'yı hızlıca karşı karşıya getirebilmelerini sağlayan şey Platon'un politik felsefesinin ne olduğuna ilişkin belli bir fikre sahip olmaları ve bu fikrin herkes tarafından bilindiğini varsaymaları. İkisi de okurlarına şöyle sesleniyor gibiler: Eğer Platon hakkında asgari bir bilgiye sahipseniz, *Devlet* diyalogunda neler olup bittiğinden biraz olsun haberdarsanız, örneğin filozof-kral ve ideal devlet hakkında bir şeyler duymuşsanız Spinoza'yla Platon arasında ancak keskin bir karşıtlık olabileceğini kabul edersiniz. Nedir burada okurdan bilmesi beklenen şey? Platonculuğun ve Spinozacılığın siyaset felsefesinin iki kutbuna, politik alana müdahale etmenin, "dünyayı değiştirmenin" (en azından dünyayı değiştirmeye çalışmanın) radikal biçimde farklı iki tarzına karşılık geliyor olması. Deleuze'ün diliyle ifade edecek olursak, Platon "aşkınlığın" yolundan giderken Spinoza'nın "içkinlikten" taviz vermemesi. Yani: Platon bütün felsefi enerjisini politik problemlere politikanın ötesinde ve üstünde yer alan ölçütlere başvurarak çözüm önermek uğruna harcarken Spinoza'nın aynı problemleri dışsal hiçbir ölçütü devreye sokmadan politik alanın iç dinamiklerinden yola çıkarak ele alması. Bunları biliyorsanız hiç düşünmeden Platon'u bırakıp Spinoza'yı seçmeniz gerektiğini de biliyorsunuz demektir. Şimdi bu ayrımları biraz açmaya çalışayım.

Önce Platon. Aşırı basitleştirerek söyleyecek olursam, Platonculuğun büyük stratejisi politik problemleri bilgi problemlerine dönüştürmek. Platon kötü yönetimlerin kaynağında bilgisizlik olduğunu düşünüyor ve politik problemlerin çözümünün bilgi sahibi olanların (ona göre filozofların) devleti yönetmesinden geçtiğine inanıyor. Balibar'ın "bilgiye dayalı kurtuluş" dediği şey işte bu. Böylece çokluğun devreye girmesini gerektirmeyen, hatta tersine çokluğun hiç devreye girmemesini sağlayan, filozof-çokluk gerilimini tamamen filozof lehine aşacak bir politik model önermek mümkün hale geliyor.[6] Laurent Bove'un "halkın politik gücünün dışarıda tutulması" dediği şey de bu.

Platon'un bu düşünceleri dile getirdiği iki metne göz atabiliriz. Pek çok biyografik bilgi barındırdığı için Platon okurları açısından önem taşıyan ama gerçekten Platon tarafından yazılmış olup olmadığı da tartışmalı olan *Yedinci Mektup*'ta, Platon, gençliğinde Atina'nın tiranlıkla demokrasi arasında bir

6 Şimdilik çokluk sözcüğünü onu halktan ya da çoğunluktan ayırt etmeksizin serbest biçimde kullanıyorum. İlerledikçe bu sözcüğün Spinozacı bir çerçevede nasıl çok daha spesifik anlamlar kazandığını göreceğiz.

aşırılıktan diğerine savruluşuna nasıl tanık olduğunu betimledikten sonra, filozof-yönetici ya da filozof-kral fikrini açıkça ortaya koyacağı bir genellemeye gidiyor:

> Sonunda anladım ki şu anda varolan şehir devletlerinin hepsi toptan kötü bir politik rejimle yönetilmektedir […], düzgün felsefeyi överek söylemek zorundayım ki hem devlet işlerinde hem özel işlerde adil olan her şeyi felsefe sayesinde ayırt ederiz, dolayısıyla düzgün biçimde ve gerçekten felsefe yapan türden kişiler devlet işlerinin başına gelmedikçe ya da şehir devletlerinde iktidarı elinde tutanlar ilahi bir yazgıyla gerçekten felsefeyle ilgilenmedikçe insan soyunun kötülüklerinin sonu gelmeyecek.[7]

Filozofların yönetici ya da yöneticilerin filozof olması gerektiği fikri aynı zamanda Sokrates'in *Devlet*'te geliştirdiği uzun (diyalogun neredeyse tamamına yayılan) akıl yürütmenin merkezinde yer alan fikir. Sokrates, beşinci kitapta lafı epeyce dolandırdıktan sonra sonunda Glaukon'un ısrarlarına dayanamıyor ve gönlünde yatan politik modeli *Yedinci Mektup*'takine oldukça yakın bir dille ortaya koyuyor:

> Filozoflar, dedim, şehir devletlerinde kral olmadıkça ya da bugün kral ve hükümdar diye adlandırılanlar sahiden ve gerektiği gibi felsefeyle uğraşmadıkça, böylece politik güçle felsefe birbirine kavuşmadıkça, bugün ikisinden birine ayrı olarak yönelen çeşitli doğada insanlar zorla durdurulmadıkça, sevgili Glaukon, şehir devletlerindeki ve sanıyorum insan soyundaki kötülüklerin sonu gelmeyecek.[8]

Çokluğu tamamen dışarıda bırakan, merkeze filozofu yerleştiren basit ama sağlam bir denklem. Yöneticilerin eksiği bilgisiz olmaları, filozofların eksiği

7 Platon, *Yedinci Mektup*, 326 a-b: […] τελευτῶντα δὲ νοῆσαι περὶ πασῶν τῶν νῦν πόλεων ὅτι κακῶς σύμπασαι πολιτεύονται […] λέγειν τε ἠναγκάσθην, ἐπαινῶν τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν, ὡς ἐκ ταύτης ἔστιν τά τε πολιτικὰ δίκαια καὶ τὰ τῶν ἰδιωτῶν πάντα κατιδεῖν· κακῶν οὖν οὐ λήξειν τὰ ἀνθρώπινα γένη, πρὶν ἂν ἢ τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος εἰς ἀρχὰς ἔλθῃ τὰς πολιτικὰς ἢ τὸ τῶν δυναστευόντων ἐν ταῖς πόλεσιν ἔκ τινος μοίρας θείας ὄντως φιλοσοφήσῃ.

8 Platon, *Devlet*, V, 473 c-d: 'Εὰν μή, ἦν δ' ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταὐτὸν συμπέσῃ, δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἑφ' ἑκάτερον αἱ πολλαὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ὦ φίλε Γλαύκων, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ' οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει. Ayrıca bkz. VI, 499 b-c. Bu dünyada kötülüklerin sonunun hiç gelmeyeceğini söyleyen daha karamsar bir pasaj için bkz. *Theaitetos*, 176 a vd.

eylemsiz olmaları. Öyleyse çözüm bilgiyle eylemi birleştirmekten, yani aynı kişilerin hem yönetici hem filozof olmasını sağlamaktan geçiyor.

Spinoza'nın Platon'dan ayrıldığı nokta, yine basitleştirerek söylersem, gerçekçi olması ve mucizelere inanmaması. Mucizeyi dar anlamıyla, kutsal kitaplarda anlatılan olağanüstü olaylar şeklinde düşünebiliriz. Spinoza bu anlamda mucizelerin varlığına inananları sert biçimde eleştirmiş, doğadaki düzensizliklerin, alışılmadık durumların tanrının gücünü göstermek bir yana olsa olsa onun güçsüzlüğünün göstergesi sayılabileceğini ortaya koymuştu. Doğada ortaya çıkacak herhangi bir doğaüstü ya da doğadışı durum, herhangi bir sapma ya da sıçrama tanrının zayıflığını açığa çıkaracaktı.[9] Buna koşut olarak, Spinozacılığın ruhuna hiç ters düşmeyecek şekilde, toplumsal/politik mucize beklentilerini eleştirmek de mümkün. Toplumsal hayat açısından mucize tarihte ortaya çıkacak tarihüstü ya da tarihdışı bir sapma, sıçrama olarak anlaşılabilir. Spinoza elbette bu anlamıyla mucizeyi de reddedecektir: Doğada boşluk olmadığı gibi tarihte de boşluk olmaz; insan ya da çokluk doğa içinde ayrı bir doğa, devlet içinde ayrı bir devlet değildir.

Platon'un *Devlet*'indeki Sokrates politik projelerini ortaya koyarken açık biçimde bu son anlamıyla mucizeye inanıyor gibi konuşuyor, çünkü önerdiği ideal devlet modelinin gücü tarihin bir anında (ama tarihdışı unsurların devreye girmesiyle) politikayla felsefe arasında bütün kötülüklerin sonunu getirecek bir buluşmanın gerçekleşmesi olasılığına dayanıyor. Filozof-kral fikrinin öne sürüldüğü bütün metinlerde ısrarla hem tanrısal bir unsurdan hem talihten söz edilmesi rastlantı değil.[10] Tanrılar ya da talih müdahale etmediği sürece, tarihte mucizevi bir sıçrama gerçekleşmediği sürece filozof-kral hiç gelmeyecek, politikayla felsefeyi buluşturacak devlet hiç kurulmayacak.

Epeyce melankolik bir yanı olan bu fikrin Spinoza'ya uzak olduğu açık. Olanak kavramını bile kabul etmeyen bir filozofun talihten ve ilahi esinlenişten medet ummaması beklenemez.[11] Ama daha da ileri gidebiliriz. Spinoza'nın

9 Bkz. *TTP*, VI, bütün bölüm.

10 *Yedinci Mektup*'tan az önce alıntıladığım pasajda, Platon yöneticilerin felsefeyle ilgilenmesini tam olarak "takdiri ilahi" gibi bir unsura bağlıyordu (ἔκ τινος μοίρας θείας), aynı pasajın alıntılamadığım bir kısmında da mevcut yasaların düzeltilmesi "talihin yardımıyla" ilişkilendiriliyordu. Talihle tanrısal müdahale *Devlet*, VI, 499 b-c'de de birlikte karşımıza çıkıyor. Platon bir yandan "talihin yardımıyla" (ἐκ τύχης) filozofların başa geçmesinden, diğer yandan "tanrısal bir esinlenişle" (ἔκ τινος θείας ἐπιπνοίας) yöneticilerin ya da çocuklarının filozof olmasından söz ediyor. Ayrıca bkz. *Devlet*, VI, 492 e – 493 a.

11 Olanak kavramının reddi için bkz. *Ethica*, I, 29. önerme. Spinozacı çerçevede talihle (*fortuna*) tarih arasındaki ilişkinin ne olduğu ve bu ilişkinin ütopyacı modellere nasıl izin vermediği üzerine güzel bir makale için bkz. Pierre-François Moreau, "Fortune et théorie de l'histoire",

gerçekçiliği ve doğalcılığı filozof-kral fikrinin daha makul versiyonlarını (böyle makul versiyonlardan söz etmenin mümkün olduğunu varsayarsak) ya da felsefenin politikaya herhangi bir şekilde müdahale ettiği ve yol gösterdiği başka senaryoları kabul etmesine de izin vermiyor. Politik problemlere somut çözümler önermek istiyorsak felsefi idealleri bir yana bırakıp gerçeklere bakmalıyız. Politikayı düşünmenin yolu çokluğun gücünü, onu bir arada tutan ya da dağıtan unsurları, yönetim biçimlerini, iktidarın ya da devletin işleyişini, yasaları, kurumları düşünmekten geçiyor. Felsefi rüyalar görmekten değil. Böylece Spinoza *Politik İnceleme*'nin başında net biçimde Platon'un tezinin (ancak yöneticiler filozof olduğunda kötülüklerin sonu gelecek) tam tersini savunuyor:

> […] ve kimse devlet yönetimi konusunda teorisyenlerden ya da filozoflardan daha az uygun görünmez.[12]

Spinoza'nın politikayı ele aldığı yarım kalmış incelemesi (Platon'dan hiç söz edilmese de) *Devlet*'in ana tezinin reddiyle başlıyor. Filozof-kralın başa geçmesi sadece hiç gerçekleşmeyecek bir hayal değil, aynı zamanda kurulabilecek en korkunç hayal.

* * *

Durum bundan ibaret olsaydı Platon'la Spinoza'yı karşılaştırmaya kalkmak pek de ilginç olmazdı. Hayalci ve melankolik Platon'la ayakları yere basan gerçekçi Spinoza arasında seçim yapmak ne kadar zor olabilir? Ama durum bundan ibaret değil. Çünkü bu yüzeysel karşıtlığın ardında gri bölgeler var, karşıtlığı bulanıklaştıran kararsızlık noktaları var. Platon'un sandığımız kadar Platoncu olmadığı (ya da bizim düşündüğümüz kadar anti-Platoncu olmadığımız), Spinoza'nın Spinoza gibi konuşmadığı (belki bizim düşündüğümüz kadar Spinozacı olmadığımız) anlar var. Bir Platon-Spinoza karşılaştırması

Spinoza. Issues and Directions içinde, der. Edwin Curley, Pierre-François Moreau, E. J. Brill, 1990, s. 298-305.

12 *TP*, I, 1: *et regendae reipublicae nulli minus idonei aestimantur quam theoretici seu philosophi*. Önemli bir nokta: Spinoza burada kendi düşüncesini ifade etmekten çok yaygın bir kanaati dile getiriyor. Filozofların devlet yönetimi için uygun olmadıkları "biliniyor" ya da "kabul ediliyor" (bu yüzden *aestimantur*'u çeviriye mutlaka dahil etmek gerek, ben alıntıda bu fiili "görünmek" diye karşıladım). Öte yandan, metni okudukça Spinoza'nın filozofların devleti yönetemeyeceğini düşünenlerle büyük ölçüde hemfikir olduğunu anlıyoruz.

bu anları yakaladığı, normalde görünmez kalan gri bölgeleri, kararsızlıkları, savrulmaları görünür kıldığı ölçüde felsefi açıdan ilginç olabilir.

Nedir bu gri bölgeler? *Devlet*'te filozof-kral hakkında söylenenlere yakından baktığımızda ne görüyoruz? Kaçınılmaz soruyla başlayalım: Platon'un dediklerini ne ölçüde ciddiye almalıyız? Platon'un kendisi yöneticilerin filozof ya da filozofların yönetici olabileceğine, insanlığın kurtuluşunun buna bağlı olduğuna gerçekten inanıyor muydu? *Devlet*'te Sokrates filozof-kral fikrinin tam olarak ne işe yaradığı konusunda tuhaf bir bocalama sergiliyor. Bazen ideal devletin gerçekleşebilir olup olmadığı sorusunu ikinci plana atıyor, iyi bir ressamın resmini yaptığı şeyin gerçekliğini kanıtlamakla yükümlü olmadığını öne sürüyor, erdemli ve bilge insan için ideal devletin yeryüzündeki varlığının bir önem taşımadığını, bu kişinin her durumda zihnindeki modele (*paradeigma*) uygun bir yaşam süreceğini söylüyor. Kısacası, filozof-kralın yöneteceği ideal devleti gerçekleştirilmeyi bekleyen bir politik projeden çok ahlaki tercihlerimize ve eylemlerimize yön verecek soyut bir norm gibi sunuyor. Ama bazen de aynı Sokrates yöneticinin filozof ya da filozofun yönetici olmasının, böylece devlette her şeyin kökten değişmesinin hiç kolay olmasa da en azından mümkün olduğunu, önerdiği ideal devletin *gerçekleşebilir olmak koşuluyla* en iyi devlet olduğunu iddia ediyor. Bir anda güzel bir resmi güzel yapan şeyin çizgilerin ve boyaların zihnimizde uyandırdığı hayaller değil, resmedilenlerin canlanıp somutluk kazanma, ete kemiğe bürünme olasılığı olduğunu fark ediyoruz.[13]

Kallipolis'in[14] politik bir proje mi, yoksa ahlaki bir model mi olduğu sorusu bugün hala Platon yorumcularını bölmeye devam etse de Platon-Spinoza karşılaştırması açısından asıl ilginç soru belki Platon'un ideal devletin hayata geçirilmesi hakkında ne düşündüğü değil, *bizim* Platon'un projesi hakkında ne düşündüğümüz. İlk bakışta, önerilen model bize çok uzak. Filozofların devleti yönetmesi gerektiği fikrini gülünç bile bulmuyoruz. Platon'un felsefeden ve politikadan anladığı şeylerle bugün bizim felsefeden ve politikadan

13 Ressam benzetmesi için bkz. *Devlet*, V, 472 d (ayrıca bkz. *Timaios*, 19 b). Erdemli kişinin bu dünyada varolmayan göksel bir modele uygun olarak yaşaması fikri için bkz. IX, 592 b. İdeal devletin gerçeklik kazanmasının zor ama mümkün olduğu fikri için bkz. V, 473 c; VI, 502 a-c. Bocalama *Devlet* boyunca devam ediyor, burada çarpıcı bulduğum birkaç pasaja işaret etmekle yetiniyorum. Yine bu tartışmayla ilgili olarak, Platon'un ideal devletin nasıl bir yer olduğu ve filozof-kralın ülkeyi nasıl yöneteceği konusunda çok az somut şey söylediğine dikkat çekebiliriz. Beşinci kitapta kadınlar, çocukların ortaklığı ve savaşlar hakkında verilen tuhaf bilgiler bir yana bırakılırsa ideal devlette gündelik yaşamı gözümüzde canlandırmamız imkansız.

14 Platon *Devlet*'in sadece bir pasajında (VII, 527 c), önerdiği devlet modelini Kallipolis ya da güzellik şehri diye adlandırıyor. Platon için Kallipolis bir hayal olsa da Herodotos'un bu adı taşıyan gerçek bir şehirden söz ettiğini biliyoruz (bkz. *Tarih*, VII, 154).

anladığımız şeylerin aynı olmadığı da açık. Yine de daha derin bir düzeyde Platon'la aramızda bir çeşit süreklilik yok mu? Demokrasinin temel ilkeleriyle açıkça çelişen filozof-kral fikrini kabul etmesek bile bu fikrin ardında yatan varsayımların bazılarına olumlu bakmıyor muyuz? Örneğin, köklü bir *doxa*'ya bağlı kalarak, eğitimin demokrasi için şart olduğunu düşünmüyor muyuz? Eğer düşünüyorsak bir çeşit bilginin politik deneyimi koşulladığını da düşünüyoruz demektir. Ya da: Belli politik görevleri kimin üstleneceğine Antik Yunan'da olduğu gibi tamamen rastlantısal yollardan, kurayla karar verilmesini destekler miydik? Eğer desteklemiyorsak herkesin politikacı olamayacağını, politikacı olmak için belli niteliklere (belki belli bir bilgi birikimine ve deneyime) sahip olmak gerektiğini düşünüyoruz demektir… Bu örtük düşüncelerimizin her biri aslında filozof-kral fikrinin bir dayanağına karşılık geliyor. Dolayısıyla filozof-kral fikrini ciddiye bile almamak bu fikrin teorik bileşenlerinin ya da dayanaklarının bazılarını benimsememizin önünde engel değil.

Şimdi aynı soruyu Spinoza için soralım. Spinoza filozof-kral fikrini açık biçimde reddetse de bu fikrin teorik bileşenlerinden bir kısmını kendi felsefesine dahil etmiş olamaz mı? Bu soruyu tartışmaya açmak ve genel olarak Spinoza'da felsefeyle politika, filozofla çokluk arasındaki ilişkinin nasıl bir ilişki olduğu hakkında fikir edinmek için *Ethica*'nın dördüncü bölümünün 37. önermesinden yola çıkabiliriz:

> Erdemi izleyen her insan kendisi için istediği iyiliği diğer insanlar için de arzu edecektir ve ne kadar büyük bir Tanrı bilgisine sahipse bunu o kadar arzulayacaktır.[15]

Spinoza burada ne demeye çalışıyor? *Ethica*'nın dördüncü bölümünün önceki önermelerinden şunları öğrenmiş durumdayız: Erdemli kişi aklın yol göstericiliğinde (*ex ductu rationis*) yaşayan kişidir (24. önerme); tutkulara boyun eğmiş (*passionibus obnoxii*) insanlar ne birbirleriyle ne kendi kendileriyle uyum içinde yaşayabilirler (32., 33. ve 34. önermeler); aklın yol göstericiliğinde yaşayanlar ise doğal olarak birbirleriyle uzlaşırlar (35. önerme). Şimdi 37. önermede Spinoza bir adım daha atıyor ve erdemli (dolaysıyla filozof, bilge) kişinin diğer insanların da aklın yol göstericiliğinde yaşamalarını arzulayacağını söylüyor. Akla uygun yaşamak insanların beraberce sahip olabilecekleri bir iyilik olduğu

15 *Ethica*, IV, 37. önerme: *Bonum, quod unusquisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet, et eo magis, quo majorem Dei habuerit cognitionem*.

için (36. önerme), akıl insanları bölen, birbirine düşüren tutkulardan farklı olarak onları uzlaştırdığı için erdemli kişi herkesin akla uygun yaşamasını arzuluyor. Üstelik bilgiyle doğru orantılı bir arzu bu, erdemli kişinin bilgisi ne kadar büyük olursa arzusu da o kadar güçlü olacak.

Söylemeye bile gerek yok, erdemli kişinin aklı kolektifleştirme arzusu insanların nasıl birlikte yaşayacağına ilişkin politik bir arzu. Zaten 37. önermenin ikinci *scholium*'u da baştan sona politikayla ilgili. Ama bu, aynı zamanda, diğer insanlarda karşılık bulmuş ve gerçekleştirilebilmiş olsa politika diye bir şeyin ortaya çıkmasına bile izin vermeyecek bir arzu. İkinci *scholium* şunları söylüyor:

> Eğer insanlar aklın yol göstericiliğinde yaşasaydı her biri başkasına hiç zarar vermeden kendi hakkına sahip olacaktı.[16]

Ama insanlar aklın değil tutkuların sesini dinliyorlar ve birbirleriyle sürekli çatışıyorlar. Bu yüzden "doğal durumdan" "politik duruma" geçmeleri zorunlu:

> Öyleyse insanların uzlaşarak yaşayabilmeleri ve yardımlaşabilmeleri için doğal haklarından vazgeçmeleri ve karşılıklı olarak başkasının zararına olabilecek hiçbir şey yapmayacaklarının güvencesini vermeleri zorunlu.[17]

Erdemli kişinin ya da filozofun politik arzusu paradoksal biçimde politika diye bir şey varolmayı sürdürdükçe karşılıksız kalacak. Çünkü politika tam da insanların çoğu (çoğunluk ya da çokluk) akla uygun yaşamadığı, yani filozof olmadığı ve görünüşe göre hiçbir zaman filozof olamayacağı, bu yüzden de doğal durumda sürekli birbirlerine zarar verdikleri için var. İnsanlar bir arada yaşamayı beceremedikleri için doğal haklarından vazgeçip politik duruma geçiyorlar. Erdemli kişi ya da filozof ise aklın yol göstericiliğinde yaşıyor ve diğer insanların da öyle yaşamasını arzuluyor, ama bunu arzuladığı halde

16 *Ethica*, IV, 37. önerme, ikinci *scholium*: *Quod si homines ex ductu rationis viverent, potiretur unusquisque hoc suo jure absque ullo alterius damno*. (Buradaki alıntıda, okumayı kolaylaştırmak için, Spinoza'nın *Ethica*'nın önceki pasajlarından birine yaptığı göndermeyi çıkardım.)

17 Aynı yer: *Ut igitur homines concorditer vivere et sibi auxilio esse possint, necesse est, ut jure suo naturali cedant et se invicem securos reddant se nihil acturos, quod possit in alterius damnum cedere*. Spinoza aynı fikri geliştirilmiş haliyle *TP*, VI, 3'te de ortaya koyuyor. İleride üzerinde duracağım bir noktayı şimdiden belirteyim: Spinoza için, insanların doğal haklarından *tamamen* vazgeçmeleri mümkün değil, bu yüzden hiçbir toplumsal sözleşme doğal durumu tam anlamıyla ortadan kaldıramaz. Bu fikrin önemini göreceğiz.

çokluğun tutkulardan kurtulamayacağını biliyor, belki bir çeşit melankoli duygusuyla akılcı bir ortak yaşam arzusunun ancak kısmen, (Spinoza'nın durumunda olduğu gibi) filozoflardan oluşan bir dost çevresinde ya da (Platon'un durumunda olduğu gibi) bir okul ortamında gerçeklik kazanacağını biliyor.[18]

Bir anda kendimizi Platoncu sularda bulmadık mı? Platon da tıpkı burada Spinoza'nın yaptığı gibi politik problemlerin kaynağında bilgisizlik olduğunu düşünüyordu. Platon da akılla tutkular arasında karşıtlık kuruyordu. Platon da akla uygun yaşamakla erdemli olmayı, tutkuların peşinden gitmekle erdemsizliği özdeşleştiriyordu. Platon da çokluğun aklın yolundan gitmek yerine tutkulara teslim olduğunu söylüyordu. Platon da filozofun politik arzusunun karşılıksız kaldığını görüyordu… Sadece Platon'un bilgiden anladığı şey tanrı bilgisi değil ideaların bilgisiydi. Sadece Platon, Spinoza'dan farklı olarak, talihin ve tanrıların yardımıyla yöneticinin filozof ya da filozofun yönetici olmasının mümkün olduğuna, bunun bizi tutkuların egemenliğinden (dolayısıyla çokluktan!) kurtarabileceğine inanıyordu. Gri bölge dediğim şey işte bu. Spinoza'nın düşüncesinde Platon'a çok yaklaştığı bir an, Platon'u filozof-kral fikrine götürecek olan varsayımların en azından bir kısmının Spinoza tarafından da paylaşıldığı izlenimini uyandıran bir pasaj. Öte yandan, *Politik İnceleme*'nin başında açıkça anti-Platoncu bir bakış açısının benimsendiğini, filozofların devlet yönetimi için en uygunsuz adaylar olduklarının söylendiğini az önce gördük. Öyleyse Spinoza'nın Platon'a yaklaştığı anlarla politik felsefesinin genel anti-Platoncu eğilimi arasındaki ilişki nedir tam olarak? Spinoza'nın Platonculuğu nerede bitiyor, anti-Platonculuğu nerede başlıyor?

Şunu da ekleyelim: Benzer kararsızlıkları ve savrulmaları, benzer gri bölgeleri Platon tarafında da bulmak mümkün. Filozof-kralın icraatını düşünün. Mağaradan çıkıp ideaların bilgisine (sonunda da güneşle temsil edilen ve "varlığın ötesinde" olduğu söylenen iyinin bilgisine) yükselen filozof yönetici

18 Spinoza'nın edilgin duyguları ve genel olarak insana özgü "kusurları" doğa yasaları çerçevesinde, "çizgiler, düzlemler ve cisimleri" (bkz. *Ethica*, III, Önsöz) ya da "sıcağı, soğuğu, fırtınayı, yıldırımı" (bkz. *TP*, I, 4) inceler gibi inceleyeceğini söylediği meşhur pasajları sadece doğanın içinde insana ait özerk bir alan olamayacağını kabul eden doğalcı metodolojinin bir ifadesi olarak değil, doğalcı bakışın terapötik ya da iyileştirici işlevinin vurgulanması, bir çeşit *medicina mentis* denemesi olarak da okuyabiliriz. Filozof çokluğun neden aklın yolundan gitmediğini anladığında, bunun neden zorunlu olduğunu gördüğünde insanların duygularını gülünç bulmayı bırakacak ve politik arzusunun karşılıksız kalışı onda daha az hayal kırıklığı yaratacak. Anlamak melankoliyi ortadan kaldırmasa da en azından hafifletecek (burada melankoli sözcüğünü özellikle Spinozacı bir anlamda kullanmadığımı belirteyim. Spinoza'nın melankoliyi nasıl tanımladığını görmek için bkz. *Ethica*, III, 11. önerme, *scholium*). Son bölümde Spinoza'nın buruk sevincinden söz ederken bu konuya döneceğim.

olmak üzere mağaraya döndüğünde ne yapıyor? Gözleri karanlığa alışana kadar bir bocalama döneminden geçiyor muhtemelen, ama sonrasında dehşet verici ölçüde pragmatik bir politikacıya dönüşüyor. "Soylu yalan" adı altında bugün devlet ideolojisi diyebileceğimiz bir şeyi yaymaktan "koruyucular" adı altında kendi milis gücünü yaratmaya, sansürcü eğitimden cinsel ilişkilerin düzenlenmesine… elinden geleni ardına koymadan iktidarını sağlamlaştıracak her önlemi en sert biçimde alıyor.

Neden böyle oluyor? Neden Platon'un iyi ideasının peşinde koşan filozofu Karl Popper'ın *Açık Toplum ve Düşmanları*'nda eleştirdiği o totaliter lidere dönüşüyor? Çünkü Platon ne derse desin felsefeyle politika arasında bir örtüşmezlik var. Sylvain Zac, neden Spinoza'nın filozofların politikacı olmasına karşı çıktığını açıklarken bu örtüşmezliği güzel ortaya koyuyor:

> Bilgenin doğasıyla yöneticininki arasında doğal bir örtüşmezlik olduğu bile söylenebilir. Bilgelik şiddeti ve hileciliği dışlar; o tam tersine yumuşaklık ve dürüstlük, doğru bilgi ve sevgidir, ancak sevginin gücüyle yayılmak onun doğasıdır. Oysa şiddete, hatta hileye başvurmadan devlet yönetmek imkansızdır. Her politika Makyavelci bir yan barındırır.[19]

Platon *Devlet*'te tam da bu örtüşmezliği ortadan kaldırmak istiyor. Ama bunun bedeli sevgiyle şiddeti, dürüstlükle hileciliği filozof-kralda buluşturmak.[20] Filozof-kralı "oyunu kuralına göre oynayan" bir pragmatiste dönüştürmek. Böylece içkinlik ve gerçekçilik "Makyavelci" bir pragmatizm kılığında Platon'un düşüncesine sızmış oluyor. Yine bir gri bölge. Platon'un politik düşüncesini kateden tuhaf bir savrulma.

O halde, yüzeysel bir Platon-Spinoza karşıtlığıyla yetinmek istemiyorsak, sadece iki filozof arasındaki uzlaşmazlıkları değil gri bölgeleri de anlamamızı sağlayacak kapsayıcı bir bakış açısı benimsemeliyiz. Bunun için izleyeceğim strateji Spinoza'nın politik metinlerinden yola çıkmak olacak, Spinoza'nın politik felsefesindeki anti-Platoncu unsurların hangi örtük varsayımlara dayandığını araştıracağım.

19 Sylvain Zac, "État et Nature chez Spinoza", *Revue de Métaphysique et de Morale*, Ocak-Mart 1964, s. 14-40 (alıntı için bkz. s. 22).

20 Örneğin, Platon'un "soylu yalanı" gerçek yalandan (sözlerdeki yalanı ruhtaki yalandan) ayırmak ve böylece devleti yönetenlerin belli durumlarda yalan söylemesini meşrulaştırmak için harcadığı zihinsel enerji göz yaşartıcı. Bkz. *Devlet*, II, 382 a-d; III, 389 b-d.

Farklı Öncüller, Farklı Sonuçlar

Şimdi metinlere biraz daha yakından bakabiliriz. Ama hangi metinlere? Spinoza'nın anti-Platonculuğunu az önce sözünü ettiğim gri bölgeleri göz ardı etmeden ele almanın iyi bir yolu *Politik İnceleme*'nin ilk bölümlerine odaklanmak ve bu bölümleri Platon'un *Devlet* diyaloguna verilmiş bir yanıt gibi okumak. Platon'un *Devlet*'inde filozof-kral fikrinin merkezi rol oynadığını söyledik ve *Politik İnceleme*'nin başında Spinoza'nın bu fikre net biçimde karşı çıktığını gördük. Platon-Spinoza ilişkisini irdelemek için Spinoza'nın anti-Platonculuğunu böyle açıkça ilan ettiği bir metinden daha iyi başlangıç noktası olabilir mi?

Yine de bu yazının alt başlığında yaptığım gibi "*Politik İnceleme*'nin anti-Platonculuğundan" söz edeceksek üç noktayı aklımızda tutmamız gerek.

İlk olarak, *Politik İnceleme*'nin anti-Platonculuğundan söz ederken Spinoza'ya kendisinin sahiplenmediği bir felsefi konum yüklemiş oluyoruz. Spinoza yapıtı boyunca Platon'un adını bile pek anmıyor. *Politik İnceleme*'de Platon hiç karşımıza çıkmıyor. Doğrusunu söylemek gerekirse Spinoza'nın Platon'un metinlerini ne ölçüde bildiğinden emin değiliz. Ama en azından şunu biliyoruz: Spinoza nadiren de olsa Platon'a gönderme yaptığında onun hakkında olumlu şeyler söylemiyor ve genellikle Platon'u tek başına değil başka Yunan filozoflarıyla (özellikle Aristoteles'le) birlikte, hepsini ortak bir saldırının hedefi haline getirecek biçimde ele alıyor.[21] Kısacası, Spinoza'nın anti-Platonculuğundan söz etmedeki sorun Spinoza'nın Platon'a sempati beslemesi değil (atomcu gelenek hariç) hiçbir Antik Yunan filozofuna sempati beslememesi. Spinoza özel olarak Platon'a değil geleneksel felsefeye karşı çıkıyor, bu yüzden Spinoza'nın anti-Platonculuğundan söz edebileceğimiz gibi rahatça onun anti-Aristotelesçiliğinden, anti-Tommasoculuğundan vb. söz edebiliriz.

İkinci olarak, Platon-Spinoza ilişkisini *Devlet*'le *Politik İnceleme*'yi karşı karşıya getirerek ele almaya karar vermek bir dizi yorumsal tercihte bulunmuş olmayı gerektiriyor. *Devlet*, Platon'un politik felsefe yaptığı tek metin değil. Gerekli önlemleri aldığımız sürece, Platon'un neredeyse her diyalogunu (ve Spinoza'nın neredeyse her metnini) politik felsefe çerçevesinde okuyabiliriz. Bu kadar ileri gitmesek bile Platon'un *Devlet* gibi doğrudan politikayla ilgili

21 Bkz. *TTP*, Önsöz (din adamlarının aslında "Aristotelesçi ve Platoncu spekülasyonlardan" başka bir şey öğretmemesi); *TTP*, XIII (yine aynı fikir, Spinoza bu kez "Aristoteles'in ya da Platon'un ya da benzer bir başkasının yorumlarından" söz ediyor); *56. Mektup* ("Platon'un, Aristoteles'in, Sokrates'in otoritesi benim için çok önemli değil. Epikuros'tan, Demokritos'tan, Lucretius'tan ya da bir başka atomcudan söz etmiş olsaydın şaşırırdım").

olduğu söylenebilecek iki başka metni var: *Devlet Adamı* ve *Yasalar*. Üstelik pek çok Platon uzmanı en azından *Devlet*'le *Yasalar* arasında ciddi farklılıklar olduğunu düşünüyor. Aynı şekilde, *Politik İnceleme* de Spinoza'nın tek politik metni değil. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin önemli bir kısmı Spinoza'nın doğrudan politikayla ilgili düşüncelerine yer veriyor.[22] Üstelik bu sefer de pek çok Spinoza uzmanı iki inceleme arasında ciddi farklılıklar olduğunu düşünüyor. Dolayısıyla *Devlet*'le *Politik İnceleme*'yi karşılaştırmak Platon'la Spinoza'yı karşılaştırmak değil, ister istemez Platon'un düşüncesinin belli bir aşamasıyla Spinoza'nın düşüncesinin belli bir aşamasını karşılaştırmak olacak.[23]

Üçüncü olarak, Platon-Spinoza ilişkisi siyaset felsefesi bağlamında pek irdelenmemiş bir konu olsa da en az bir önemli Spinoza yorumcusu (Paolo Cristofolini) kısa süre önce Türkçeye çevrilmiş olan bir makalesinde birazdan odaklanacağım metinlerden yola çıkarak benim varmak istediğim sonucun tam tersine ulaşıyor, yani Spinoza'nın ana hatlarıyla "Platoncu modele" bağlı kaldığını söylüyor.[24] Kuşkusuz, Spinoza'nın filozof-kral fikrini benimsemediğini Cristofolini de biliyor.[25] Ama Spinoza'nın konumunun Arap yorumcuların (özellikle Farabi'nin) Platon'u alımlayışı sayesinde ortaya çıkmış daha incelikli (aşkınlık unsurlarının büyük ölçüde elendiği) bir Platonculukla yakınlıklar sergilediğini öne sürüyor.[26]

O halde bütün bunları hesaba katarak *Politik İnceleme*'ye baktığımızda neyle karşılaşıyoruz? Metnin hemen başında, Spinoza'nın filozof-kral ya da filozof-yönetici fikrini reddettiğini söyledik: "kimse, diyordu Spinoza, devlet yönetimi

22 Bu kitap 16. bölümden itibaren teolojik tartışmalardan politik tartışmalara geçiyor. Ama önceki bölümlerde (örneğin yasayla ilgili olan dördüncü bölümde) de Spinoza'nın politik düşüncelerini anlamak açısından önem taşıyan pasajlar bulmak mümkün.

23 Elbette bu iki metni rastlantısal olarak seçmedim. Platon'un ve Spinoza'nın politik görüşlerini en iyi yansıtan metinlerin bunlar olduğunu düşünüyorum. Ama bu yazıda neden böyle düşündüğümü açıklamam mümkün olmayacağı için bu düşünceme bir varsayım olarak işaret etmekle yetineyim.

24 Paolo Cristofolini, "*Esse sui juris* ve Siyaset Bilimi", çev. Ramazan Kurt, *Spinoza Hukukçuya Ne Söyler?* içinde, der. Cemal Bâli Akal, Z. Efe Antalyalı, Zoe Kitap, 2019, s. 131-153 (özellikle bkz. s. 143-149).

25 Hatta Cristofolini bunu Spinoza'yla Platon arasındaki temel uzlaşmazlık olarak sunuyor: "Spinoza Platon'dan sadece bir konuda kesinlikle ayrılır: filozofların hükümdarlarla özdeşleştirilmesi konusunda" (aynı metin, s. 147).

26 Buna karşılık, en az bir önemli Spinoza yorumcusu da Spinoza'nın politik düşüncelerinin Platon'unkilerden keskin biçimde ayrıldığını öne sürmüş ve hızlı bir karşılaştırmayla yetinmeyip bunu gerekçelendirmiş durumda. Sylvain Zac, Spinoza'nın Platonculuktan ayrıldığı noktaları dört başlık altında inceliyor: Spinoza'da insan doğasının artık ereksel biçimde tanımlanmaması, aşkın bir iyi ideasının reddi, özgür iradenin reddi, politikanın bilgeliğe tabi kılınmasının reddi. Bkz. Sylvain Zac, "État et Nature chez Spinoza", özellikle s. 15-22.

konusunda teorisyenlerden ya da filozoflardan daha az uygun görünmez".[27] Ama Spinoza'nın filozofların yönetici olma becerisinden yoksun olduklarını söylemesi (daha doğrusu, bu yöndeki yaygın bir kanaati destekleyerek aktarması) ve böylece Platon'un temel fikirlerinden birini reddetmesi onu zorunlu olarak anti-Platoncu yapar mı? Filozofların devleti yönetemeyeceklerini söylediğimizde tam olarak ne demiş oluyoruz?

Spinoza'nın filozof-kral fikrine yöneltebileceği itirazları ele almadan önce bu fikrin Platon için ne anlama geldiğini net olarak ortaya koyalım. *Devlet* diyaloguna baktığımızda filozof-kral fikrinin Platon'un bir varsayımı ya da başlangıç noktası değil, uzun bir akıl yürütmeler zincirinin son halkası, yani bir sonuç önermesi olduğunu fark ediyoruz. Sokrates filozofların yönetici ya da yöneticilerin filozof olması gerektiği fikrini ancak beşinci kitabın ortalarında dile getiriyor. Bu fikir ikinci, üçüncü ve dördüncü kitaplar boyunca yavaş yavaş hazırlanıyor. Dolayısıyla bir yandan Platonculuğun genel ilkelerini hesaba katarak, diğer yandan *Devlet*'in ikinci kitaptan beşinci kitaba kadar olan kısmına odaklanarak (biraz indirgemeci olmak pahasına) sonucu filozof-kral önermesi olan bir akıl yürütme ortaya çıkarabiliriz:

> **PLA1)** Bütün politik kötülüklerin kaynağı bilgisizliktir.
>
> **PLA2)** Bilgisizlik durumunda insanlar kör arzularla hareket ederler ve sürekli anlaşmazlığa düşerler.
>
> **PLA3)** Filozof özlerin (ya da ideaların) bilgisine sahip kişidir.
>
> **PLA4)** Filozof bu bilgisi sayesinde kendi ruhunda aklı egemen kılabilir ve aklın yol göstericiliğinde arzularını denetleyebilir.
>
> **PLA5)** Ruhun erdemleriyle devletin erdemleri yapısal olarak aynıdır.
>
> **PLA6)** Filozoflar yönetici olduğunda ya da yöneticiler felsefeyle gerçekten ilgilendiğinde bütün politik problemler çözülür, kötülükler ortadan kalkar.[28]

27 *TP*, I, 1. Ayrıca bu yazıda 12. dipnota bkz.

28 Hızlıca bu önermelere nasıl ulaştığımı da söyleyeyim. PLA1 Platon'un neredeyse bütün diyaloglarını kateden, "hiç kimse isteyerek kötülük yapmaz" ilkesinin politikaya uygulanışından başka bir şey değil. *Devlet* diyalogu da buna uygun olarak hem politik hem ahlaki bir erdem olan adaletin ne olduğunu bilmediğimiz gerçeğinin itiraf edilmesiyle başlıyor. PLA2 *Devlet*'te birçok yerde karşımıza çıkıyor. Örneğin, ikinci kitapta, 372 e'den itibaren bolluk toplumunun nasıl betimlendiğine ve bu toplum tipinin nasıl şehir devletleri arasında savaşlara yol açtığına bakılabilir. Ayrıca sekizinci ve dokuzuncu kitaplarda oligarşinin, demokrasinin ve sonunda tiranlığın nasıl gitgide daha ölçüsüz hale gelen arzularla ilişkilendirildiğini düşünebiliriz. PLA3 ve PLA4 yine Platonculuğun temel tezleri arasında sayılabilir. *Devlet* boyunca işlenen bu iki tezin birbirleriyle ilişki içinde güçlü metaforlarla ortaya konuşunu dokuzuncu kitabın ikinci yarısında bulabiliriz. PLA5 Sokrates'in *Devlet*'te ortaya koyduğu düşüncelerin çıkış noktası

Filozof-kral fikrine giden yolun hangi önermelerden örüldüğünü görüyoruz. Politik problemlerin kaynağında bilgisizlik var (PLA1), çünkü insanlar bilgisiz olduklarında tutkularıyla hareket ediyorlar ve tutkular insanlar arasında sürekli anlaşmazlık çıkmasına neden oluyor (PLA2). Filozof bilgi sahibi olduğu için (PLA3) ruhunda aklı egemen kılabilmiş birisi (PLA4). O halde, akla uygun yaşama – tutkulara teslim olma karşıtlığının belirleyiciliği bakımından bireyle devlet arasında bir tür benzerlik, hatta yapısal özdeşlik kurulabileceğini kabul edersek (PLA5) filozofun devletin başına geçtiği takdirde kendi ruhunda bireysel düzeyde başardığı şeyi devlet ölçeğinde de başaracağını, akla uygun bir yönetimi hayata geçireceğini öne sürebiliriz (PLA6).

Filozof-kral fikrini bağımsız bir tez olarak değil de bir akıl yürütmenin sonucu gibi ele almanın sağladığı büyük avantaj şu: Spinoza'nın anti-Platonculuğu tartışmasını filozof-kral (filozof-yönetici) fikrinin onaylanmasına ya da reddine bağlı olmaktan çıkarıyoruz. Spinoza'nın Platoncu bir akıl yürütmenin sonucuna ve muhtemelen bazı öncüllerine karşı çıkması, ama bunu yaparken aynı akıl yürütmenin bazı bileşenlerini de tümüyle benimsemesi (yani bazı açılardan Platoncu kalması) mümkün hale geliyor. Bunun neden önemli olduğunu göreceğiz.

Spinoza'nın bu akıl yürütmeyi görmüş olsaydı PLA6'ya karşı çıkacağını tahmin etmek zor değil. Filozoflar hariç herkesin bildiği gibi, filozoflar devlet yönetiminden anlamazlar. Peki Spinoza bu itirazını nasıl gerekçelendirirdi, Platoncu akıl yürütmenin hangi öncüllerini çürütmeye çalışırdı? Şimdi bu sorunun yanıtını *Politik İnceleme*'nin birinci bölümünden çıkarmaya çalışalım.[29]

Birinci bölüm yedi paragraftan oluşuyor. İlk paragrafı okuduğumuzda Spinoza'nın PLA6'ya gerçekçi olmadığı için karşı çıkacağı, Platon'u ütopyacılıkla suçlayacağı izlenimine kapılıyoruz. Burada Spinoza, kimleri kastettiğini açıkça belirtmeden, "filozofları" somut insan doğasını önemsememekle, hiçbir yerde varolmayan ideal bir insan doğası adına somut insanların tutkularını,

olarak ikinci kitapta, 368 d – 369 a'da gerekçelendirilmeden varsayılıyor. Sokrates ruhla devletin aynı yapıda olduğunu varsaydığı için önce devlette adaleti inceleyip sonra buna dayanarak ruhta adaleti anlamaya çalışıyor.
Elbette *Devlet* diyalogunun karmaşıklığı ve çokseslilği filozof-kral fikrine götüren düşünceler silsilesini farklı yollardan kurmaya izin veriyor. Ama burada sunduğum akıl yürütmenin Platon'un düşüncesini en azından ana hatlarıyla yansıttığını düşünüyorum.

29 Yanlış anlamaları önlemek için bir kez daha belirteyim: Spinoza'nın bilinçli olarak az önce sunduğum Platoncu argümana yanıt verdiğini, hatta böyle bir argümandan haberdar olduğunu iddia ediyor değilim. Sadece *Politik İnceleme*'nin ilk bölümünün *Devlet* diyalogunun temel argümanına bir yanıt gibi *okunabileceğini*, yani Spinoza'nın bu argümanda hangi noktaları sorunlu bulacağını bu ilk bölüme bakarak tahmin edebileceğimizi söylüyorum.

arzularını yargılamakla, alay ve ayıplama konusu yapmakla suçluyor. Aynı "filozoflar" politika hakkında konuştuklarında da gerçeğe sırtlarını dönüyorlar ve ancak Ütopya adlı hayali ülkede ya da şairlerin sözünü ettikleri altın çağlarda geçerli olabilecek şeyler söylüyorlar, politik sorunların çözülmesine yardım edecek uygulanabilir önerilerde bulunmak yerine varolmayan coğrafyaların varolmayan devletlerini anlatıyorlar.[30]

İkinci paragrafta, Spinoza filozofların karşısına "politikacıları" yerleştiriyor. Politikacılar ahlaklı olmadıkları, insanları oldukları gibi bütün zayıflıklarıyla kabul ettikleri, onları düzeltmeye çalışmak bir yana bu zayıflıklardan yararlanmaya kalktıkları için özellikle "teologlar" tarafından eleştiriliyorlar. Ama politikacıların bilge olmasalar bile en azından becerikli ve etkili oldukları açık, üstelik tam da insanları oldukları gibi kabul ettikleri, ideallerden değil deneyimden yola çıktıkları için becerikliler. Politikacılar (filozofların aksine) politikadan konuştuklarında ya da politika üzerine yazdıklarında Ütopyalıların değil somut insanların hayatlarından söz ediyorlar ve uygulanabilir, gerçekçi önerilerde bulunuyorlar.[31]

O halde önümüzde biri "filozoflardan", diğeri "politikacılardan" oluşan iki küme var.[32] Seçenekler bunlar olunca ister istemez Platon'u ilk kümeye dahil etme eğilimi gösteriyoruz. İlk iki paragrafta açık biçimde gönderme yapılan tek kişi olan Thomas More'un birinci kümede yer alması da bu eğilimi

30 Bkz. *TP*, I, 1. Kim bu filozoflar? Spinoza da dahil, bütün filozoflar mı? Spinoza hariç, bütün filozoflar mı? Felsefe geleneğine yön veren baskın bir eğilimin sözcüleri olmuş (Platon gibi) belli filozoflar mı? Spinoza'nın burada kimleri hedeflediği yorumcular arasında hala tartışma konusu. Ama en azından Thomas More göndermesi açık, Spinoza metinde ütopya sözcüğünü kullanıyor ve *Ütopya* kitabının Spinoza'nın kütüphanesinde yer aldığını biliyoruz.

31 Bkz. *TP*, I, 2. "Politikacılar" sadece politika yapmıyorlar, aynı zamanda politika üzerine metinler de kaleme alıyorlar. Burada Spinoza'nın aktardığı suçlamaların, her şeyden önce de ahlaksızlık suçlamasının Machiavelli'ye sık sık yöneltilen suçlamalar olduğunu anımsayalım.

32 Bir de yine kimliği belirsiz "teologlar" var (ayrıca Spinoza *TP*, II, 15'te "Skolastiklerden" söz edecek). Onları üçüncü bir küme olarak mı ele almalıyız, yoksa filozoflar kümesinin bir altkümesi gibi mi düşünmeliyiz? Platon'un teolog bir yanı olduğunu söyleyebiliriz belki, ama burada Spinoza'nın sözünü ettiği teologlar kümesine (ya da altkümesine) Platon'un dahil edilemeyeceği açık. Alexandre Matheron, *Politik İnceleme*'nin sadece ilk iki paragrafına odaklandığı güzel bir makalesinde, Spinoza'nın bu paragraflarda kurduğu sahnenin bir yanına Aquinolu Tommasocuları, diğer yanına (Machiavelli'nin kendisini değilse bile) Makyavelcileri yerleştiriyor. Matheron'a göre, Spinoza, ilk paragrafta Makyavelcilerin gözünden felsefeye bakıyor ve Tommaso'dan Thomas More'a (hatta Hobbes'a) uzanan, gerçekçilikten uzak politik felsefe geleneğini eleştiriyor. İkinci paragrafta ise Makyavelcilere "teologlar" yani Tommasocular gözünden bakıyor ve bu kez "politikacıların" ampirizminin ve pragmatizminin nasıl ahlakdışılığa vardığını belirtiyor. İlk kez 1978'de yayımlanan makalenin kolay ulaşılabilen yeni bir baskısı için bkz. "Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: machiavélisme et utopie", *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique* içinde, Lyon, ENS Éditions, 2011, s. 81-111.

destekliyor, çünkü More'un kendisi *Ütopya*'nın birinci bölümünde yapıtını Platon'un mirasçısı gibi sunuyor. Filozoflara karşı politikacılar! Hayal gücümüzü biraz serbest bıraktığımızda bu karşıtlık ya da ikilik kolayca kılıktan kılığa girebiliyor: Thomas More'a karşı Machiavelli, Platon'a karşı sofistler ya da *Devlet* diyalogunun ilk kitabında karşımıza çıktıkları halleriyle Sokrates'e karşı Thrasymakhos.

Ama bu eğilime hemen teslim olmamalıyız. Az önce gri bölgelerden söz ederken Platon'un *Devlet*'inde de "Makyavelci" denebilecek bir yan olduğuna değindik. Bu açıdan *Devlet*'le *Ütopya*'yı karşılaştıralım. *Devlet* diyalogunun şiddetli bir metin olduğunu, daha net konuşmak gerekirse okuru sürekli iki tip şiddetle karşı karşıya bıraktığını söylemek mümkün. Bir yanda *pedagojik* şiddet var. Gelecekte filozof olacak kişi zorla mağaradan çıkarılıyor, bakışı zorla gölgelerden modellere, bu dünyadan idealara yönlendiriliyor. Filozof adayının ruhunda gerçek sevgiyi ve idealara yükselme arzusunu uyandıran şey bu pedagojik şiddet. Diğer yanda ise *politik* şiddet var. Filozofla çokluğun ilişkisi baştan sona şiddet yüklü. Mağaraya döndüğü andan itibaren filozofun hayatı tehdit altında. Filozof başa geçtiği andan itibaren çokluğa (devlet ölçeğinde adaleti sağlamak için) şu ya da bu şekilde, yani sembolik ya da fiziksel şiddet uyguluyor. Bu şiddetin varlığı, ona eşlik eden kurnazlık, hesapçılık, pragmatizm, araçsallaştırıcı akıl *Devlet*'e zorunlu olarak Makyavelci bir boyut katıyor. Oysa *Ütopya*'yı okurken daha çok bir tabloya baktığımız hissine kapılıyoruz. Hareket yok, şiddet yok; kusursuz işleyen bir mekanizmanın resmi ya da haritası var sadece. Çünkü Thomas More ütopyanın hayal olduğunu baştan kabul ediyor, anlattığı şeyin nasıl gerçekleştirilebileceğini ya da gerçekleştirilme olasılığının ne olduğunu tartışmıyor bile. Böylece şiddetsiz ama uygulanamaz bir manzarayı resmetmiş oluyor. Öyleyse Thomas More'u gönül rahatlığıyla "filozoflar" kümesine dahil edebiliriz. Asla gerçeklik kazanmayacak hayallerle vakit geçiren biri. Ama Platon paradoksal biçimde iki kümeye birden ait, hem "filozof" hem "politikacı", çünkü en olmayacak şeyin (filozof-kral) nasıl olabileceğini en pragmatik yollara başvurarak keşfetmeye çalışıyor.

Bizim tartışmamız açısından bunlardan çıkan sonuç şu: Spinoza'nın PLA6'yı reddetme gerekçesi Platon'un "filozofluğu" olamaz, çünkü Platon filozof olduğu kadar politikacı. Platon'u gerçekleşebilme koşullarını hesaba katmadan bir ideal önermekle, uygulanamaz bir modele bel bağlamakla suçlayamayız, çünkü Platon *Devlet* boyunca, önerdiği modelin uygulanabilir (hayata geçirilebilir ve sürdürülebilir) olup olmadığını tartışmaktan başka bir şey yapmıyor.

Elbette Platon'un ideal devletinin gerçeklikten sarsıcı biçimde uzak olduğunu söyleyebiliriz, ama Platon'un bu modelin nasıl gerçekleştirileceği sorusuna kayıtsız kaldığını söyleyemeyiz.

O halde, Spinoza'nın anti-Platonculuğunun asıl kaynağını bulmak için metni okumaya devam etmemiz gerek. Spinoza ilk iki paragrafta filozoflarla politikacıları dramatik biçimde karşı karşıya getirdikten sonra, üçüncü paragraftan itibaren, politik konuları ele alırken kendisinin benimseyeceği yöntemi ortaya koyuyor. Hızlıca bu paragraflarda neler olup bittiğine bakalım. Üçüncü paragrafta, bilinen yönetim biçimleri dışında yepyeni bir yönetim biçimi icat etmenin mümkün olmadığı belirtiliyor ve gerçekçi bir politik teorinin deneyimi göz ardı edemeyeceği vurgulanıyor.[33] Dördüncü paragrafta, Spinoza yeni ya da alışılmadık şeyler keşfetmek niyetinde olmadığını, aksine somut insan doğasından yola çıkarak "pratikle olabildiğince örtüşen" (*quae cum praxi optime conveniunt*) sonuçlara ulaşmak istediğini söylüyor. Spinoza'nın somut insan doğasına baktığında ne gördüğünü ise bir sonraki paragraftan öğreniyoruz: İnsanlar zorunlu olarak duygulara/tutkulara boyun eğmiş haldedirler (*homines necessario affectibus esse obnoxios*),[34] mutsuz olanlara acırlar ama mutlu olanları da kıskanırlar, merhametten çok intikama yönelirler, her insan başkalarının da kendisi gibi olmasını (herkesin kendisinin *ingenium*'una uygun şekilde yaşamasını), kendisinin beğendiği şeyleri beğenip beğenmediği şeyleri itici bulmasını ister, üstelik herkes birinci olmak istediği için insanlar arasında sürekli çatışmalar çıkar ve galip gelenler kendileri için iyi bir şey elde etmiş olmaktan çok rakiplerini yenmiş olmakla böbürlenirler! İnsan doğasını böyle karanlık bir gerçekçilikle, adeta kötücül bir coşkuyla resmettikten sonra, beşinci paragrafın sonunda, Spinoza ilginç bir ekleme yapıyor ve din insanları tutkulardan kurtaramasa da aklın bunu yapabileceğini söylüyor:[35]

33 Spinoza bu paragrafta deneyimin zaten bütün yönetim biçimlerini (*omnia civitatum genera*) gösterdiğini söylerken büyük olasılıkla demokrasi, aristokrasi ve monarşi arasındaki geleneksel ayrımı düşünüyor. Bu ayrımın Spinoza tarafından nasıl ortaya konduğunu görmek için bkz. *TP*, II, 17.

34 *Affectus* duygu demek, ama Spinoza *Politik İnceleme* boyunca duygulardan söz ederken hep edilgin duyguları yani tutkuları kastediyor. Bu yüzden politik bağlamda *affectus*'u tutku diye çevirmek de yanlış olmaz.

35 Din tutkulara karşı etkili olamıyor, çünkü insanlar dinin öğütlerine onlara gerçekten ihtiyaç duydukları anlarda yani politika yaparken ya da kamusal işlerle uğraşırken değil ancak ölüm döşeğinde, "hastalık duyguları/tutkuları yendiğinde" (*quando scilicet morbus ipsos affectus vicit*) kulak veriyorlar. (Bu satırları okurken ister istemez bir kez daha *Devlet*'in birinci kitabını, kitabın hemen başlarında karşımıza çıkan Kephalos figürünü düşünüyoruz. Hayatı boyunca ticaretle uğraşmış ve bedensel hazları doyasıya tatmış olan Kephalos yaşlandıkça öte dünya korkusuna kapılıyor ve dine yöneliyor.)

> Ayrıca aklın gerçekten duyguları epeyce dizginleyip yatıştırabileceğini gösterdik, ama aklın öğrettiği yolun çetin bir yol olduğunu da gördük, dolayısıyla çokluğun ya da kamusal işlere kapılmış olanların yalnız aklın buyruğu altında yaşamaya ikna edilebileceklerine inananlar şairlerin altın çağını ya da bir masalı düşlüyorlar.[36]

Spinoza'nın *Ethica*'da gösterdiği gibi, akıl dinin yapamadığını yapabilir, tutkuların dizginlenmesini, arzulardan geriye sadece akla uygun olanların kalmasını sağlayabilir. Ama bu ancak aklın sesini dinleyecek olan filozoflar söz konusu olduğunda geçerli olacak bir çözüm. Daima tutkuların sesine kulak verecek olan çokluk söz konusu olduğunda tıpkı din gibi akıl da tutkular karşısında yenik düşmeye mahkumdur.

Peşinde olduğumuz şeye çok yaklaştık, *Politik İnceleme*'nin potansiyel anti-Platonculuğunun kaynağı bu satırlarda yatıyor olabilir. Dikkatimizi yoğunlaştıralım. Spinoza burada neden böyle bir ekleme yapma ihtiyacı duyuyor? İnsanların zorunlu olarak tutkuların peşinden gittiğini kabul ettikten sonra neden bazı durumlarda (yani filozoflar ya da bilge kişiler söz konusu olduğunda) aklın tutkulara egemen olabileceğini ama bunların özel ya da istisnai durumlardan ibaret olduğunu vurguluyor? Çünkü gerçekçi davranmayı seçtiğimizde sadece filozoflardan bekleyeceğimiz şeyi herkesten bekleyen hayalciler var: Spinoza'nın birinci paragrafta sözünü ettiği "filozoflar".[37] Üstelik bu sadece etik ya da ahlaki bir hayal değil, her şeyden önce politik bir hayal. Filozoflar tutkuların kaçınılmazlığını görmezden gelerek herkesin aklın buyruğu altında yaşadığı, herkesin aklın sesini dinlediği (ya da en azından aklın sesini dinleyenlerin yönetici olduğu) bir devlet düşlüyorlar. Platon'un önerdiği devlet modelinin ardında da benzer düşünceler yatıyor. Platon hayalci değil, insanların büyük çoğunluğunun tutkulara, akıldışı arzulara bağlı olarak yaşadığını biliyor, filozoftan beklediğimiz şeyi herkesten bekleyemeyeceğimizi de biliyor, Platon'un "politikacı" yanı zaten bu bilgiye dayanıyor. Ama Platon buna rağmen filozofun yöneteceği devlette herkesin akla uygun yaşayacağına inanmaktan vazgeçmiyor, *çünkü ruhun erdemleriyle devletin erdemlerinin*

36 *TP*, I, 5: *Ostendimus praeterea, rationem multum quidem posse affectus coeërcere et moderari; sed simul vidimus viam, quam ipsa ratio docet, perarduam esse; ita ut qui sibi persuadent posse multitudinem, vel qui publicis negotiis distrahuntur, induci, ut ex solo rationis praescripto vivant, saeculum poeëtarum aureum seu fabulam somnient.*

37 Spinoza'nın burada "filozofları" hedeflediğinin açık göstergesi birinci paragrafta filozofları eleştirirken kullandığı bir ifadeyi beşinci paragrafın sonunda yinelemesi: "şairlerin altın çağı" (*aureum saeculum poetarum*).

yapısal olarak aynı olduğunu varsayıyor (PLA5), bunu varsaydığı için erdemli, bilgili, adaletli bir kişi yani bir filozof başa geçtiğinde çokluk tutkulara göre yaşamayı sürdürse de filozofun devleti kendine benzeteceği, devlet ölçeğinde adaleti sağlayacağı sonucuna varıyor (PLA6).

Politik İnceleme'nin birinci bölümünün baştan sona alıntılanmayı hak eden altıncı paragrafında Spinoza tam olarak bu Platoncu varsayımı ve ondan türeyen sonucu eleştiriyor:

> Öyleyse selameti tek tek kişilerin dürüstlüğüne bağlı olan ve sorumlu kişiler dürüst davranmak istemezlerse işlerin düzgün yürütülemediği bir devlet çok az dayanıklı olacaktır. Oysa devletin kalıcı olabilmesi için, kamu işlerinin onları yürütenlerin ister akıl tarafından ister duygular tarafından yönlendiriliyor olsunlar dürüst olmamaya ya da kötü davranmaya teşvik edilemeyeceği şekilde örgütlenmesi gerekir. İşler düzgün yürütüldüğü sürece devletin güvenliği açısından hangi ruh durumunun insanları işleri düzgün yürütmeye yönlendirdiğinin pek önemi yoktur. Ruhun özgürlüğü ya da ruh kuvveti[38] özel bir erdemdir, devletin erdemi ise güvenliktir.[39]

Bu paragrafta birbiriyle doğrudan bağlantılı olan üç önemli tez öne sürülüyor:

1) Devletin selameti tek tek kişilere bağlı olamaz (yani filozofları ya da çok dürüst, çok erdemli kişileri başa geçirerek politik problemleri çözemeyiz).
2) Devletin selameti tek tek insanların erdemli ya da erdemsiz olmalarından bağımsız olarak örgütlenmeyle sağlanır (yani asıl mesele kimin başa geçeceği değil devletin nasıl örgütleneceği, hangi yasalarla yönetileceğidir).

38 Gaye Çankaya Eksen'in tercihini benimseyerek *fortitudo*'yu (dolayısıyla ayrım gözetmeksizin *fortitudo mentis* ve *fortitudo animi*'yi de) "ruh kuvveti" diye çeviriyorum. Bkz. Gaye Çankaya Eksen, "Spinoza'da *Fortitudo* ve Barış Üzerine", *Spinoza İle Karşılaşmalar* içinde, der. Güçlü Ateşoğlu, Eylem Canaslan, Ayrıntı, 2015, s. 149-161 (bu yazı *TP*, V, 4'te *fortitudo* kavramının nasıl kullanıldığından yola çıkarak Spinoza'da etik-politika sürekliliğini irdeliyor, ama şu an alıntıladığım *TP*, I, 6'yı ele almıyor). *Fortitudo*'nun aynı zamanda Platon'un *Devlet*'indeki dört temel erdemden biri olan ἀνδρεία'nın yani cesaret ya da yiğitliğin yerleşik Latince çevirisi olduğunu belirteyim.

39 *TP*, I, 6: *Imperium igitur, cujus salus ab alicujus fide pendet, et cujus negotia non possunt recte curari nisi ii, qui eadem tractant, fide velint agere, minime stabile erit; sed, ut permanere possit, res ejus publicae ita ordinandae sunt, ut qui easdem administrant, sive ratione ducantur sive affectu, induci nequeant, ut male fidi sint seu prave agant. Nec ad imperii securitatem refert, quo animo homines inducantur ad res recte administrandum, modo res recte administrentur: animi enim libertas seu fortitudo privata virtus est; at imperii virtus securitas*.

3) Ruhun erdemleriyle devletin erdemleri aynı değildir (yani erdemli kişilerin başa geçmesiyle devletin erdemli hale gelebileceğini sanmak devleti devlet yapan şeyi, onu belirleyen yapısal özellikleri anlamamak demektir).

Spinoza'nın politik gerçekçiliğinin onu nereye götürdüğü, Spinoza'nın Platon'dan tam olarak hangi noktada ayrıldığı bu tezlerle belirginlik kazanıyor. Spinoza devleti filozofların yönetmesi gerektiği fikrini tartışmıyor bile; bu fikrin (ve benzer ütopyacı önerilerin) Spinoza'nın gözünde masaldan başka bir şey olmadığı açık. Ama Platon'un filozof-kral fikrini gerçekdışı ve uygulanamaz hale getiren şey basitçe Platon'un "politikacı" (Makyavelci) bir yan taşımaması ya da önerilerinin gerçekleşme koşullarını hesaba katmaması değil. Platon'un gerçekdışılığı devletin selametini "tek tek kişilerin (filozof-yöneticilerin) dürüstlüğüne" ve ayrıca bilgeliğine bağlamasından, ruhun özel erdemleriyle devletin kamusal erdemlerini birbirinden ayırmamasından, ruh ölçeğinde adaletle devlet ölçeğinde adaletin yapısal olarak aynı olduğunu varsaymasından geliyor. Spinoza bu türden varsayımlara karşı çıkıyor ve erdemli bir devlette yaşamak için filozofun erdemlerinin çokluk tarafından paylaşılmasının ya da en azından bu felsefi erdemlerin devlet yönetimini belirlemesinin *zorunlu olmadığını* söylüyor. İyi yönetilen bir devletten söz edebilmenin koşulu filozof bir halk ya da filozof yöneticiler değil iyi işleyen kurumlar. Bütün insanları tutkularından vazgeçiremeyiz, ama devleti bireysel tutkuların toplumsal yaşamı tehdit etmeyeceği (kimsenin "dürüst olmamaya ya da kötü davranmaya teşvik edilemeyeceği") şekilde örgütleyebiliriz. Bunun için filozof-krala değil iyi işleyen bir sisteme, güçlü yasalara ve kurumlara ihtiyacımız var.

Filozof-kral önerisinin kabulüne ya da reddine indirgenmiş yüzeysel bir Platon-Spinoza karşıtlığının ardında çok daha derin bir felsefi ayrışma keşfetmiş durumdayız. Spinoza'nın politikayı kavrama tarzını radikal biçimde anti-Platoncu hale getiren şey filozof-kral fikrini reddetmesi değil (bu fikri zaten kim kabul ediyor ki?). Spinoza'yı Anti-Platoncu yapan şey ruhun erdemleriyle devletin erdemlerinin aynı olduğu fikrini (yani PLA5'i) reddetmesi. Ne demek bu? Neden bu nokta bu kadar önemli ve Spinoza bu fikre neden karşı çıkıyor? Ruhun ve devletin erdemlerinin yapısal olarak aynı olması demek filozofun ve çokluğun en azından potansiyel olarak (ve en azından belli bir ölçekte, belli bir genellik düzeyinde) birbirine benzer olması demek. Filozofun (yani aklın sesini dinleyen bireyin) akılcılığıyla politik iktidarın (örgütlenmiş çokluğun) akılcılığının, filozofun adil olmasıyla kurumların adil olmasının

temelde aynı anlama gelmesi, aklın kurallarıyla devletin yasalarının temelde örtüşmesi… Platon'un *Devlet*'i baştan sona bu türden yapısal özdeşliklere dayanıyor. Oysa Spinoza filozoftan beklediğimiz şeyleri (aklın buyruğu altında yaşamak, duygularını dizginlemek vb.) herkesten bekleyemeyeceğimizi söylüyor. Bir altın çağ düşüyle yetinmeyeceksek tek tek bireylerden beklediğimiz şeyleri bir gruptan, bir topluluktan bekleyemeyiz. Bir insanın nasıl erdemli olduğunu inceleyerek toplumun örgütlenmesine ilişkin sonuçlara varamayız. Kısacası, *filozofun ruhuna bakarak çokluğu anlayamayız*. Gerçekçi bir gözle siyaset felsefesi yapmak istiyorsak çokluğu düşünürken filozofa bir model (çokluğun daha geniş bir ölçekte yeniden-üretmesi gereken bir ideal) işlevi yüklemekten vazgeçmeli ve çokluğu çokluk olarak düşünmenin yollarını araştırmalıyız.

Az önce, Platon'u filozof-kral fikrine götüren akıl yürütmenin ne olabileceğine ilişkin bir deneme yapmış ve bu fikri beş başka Platoncu önermeden türetebileceğimizi öne sürmüştüm. Özellikle *Politik İnceleme*'nin birinci bölümünde söylenenlere dayanarak karşı yöndeki akıl yürütmeyi de ortaya koyabiliriz. Platon'un ruh-devlet analojisinin ve bu analojiden türeyen filozof-kral fikrinin reddiyle başlayan ve politik problemleri filozof-krala başvurmadan çözmenin yolunu gösteren Spinozacı bir akıl yürütme şöyle olabilir:

> **SPİ1)** Ruhun erdemleriyle devletin erdemleri yapısal olarak aynı değildir (PLA5'in reddi).
>
> **SPİ2)** Politik problemlerin çözümü ("devletin selameti") filozofların yönetici olmasına bağlanamaz (PLA6'nın reddi).
>
> **SPİ3)** Bütün politik problemlerin kaynağı örgütlenme eksikliğidir.
>
> **SPİ4)** Örgütlenme eksikliği durumunda, insanların kör arzularla hareket etmesi devletin güvenliğini tehdit eder.
>
> **SPİ5)** Örgütlenme sayesinde, insanların kör arzularla hareket etmesi devletin güvenliğini tehdit etmemeye başlar.

İki akıl yürütmeyi karşılaştırarak bazı sonuçlar çıkarmak mümkün: 1) Platon ruhun ve devletin erdemlerinin yapısal olarak aynı olduğu öncülünden (PLA5) hareket ederek ancak erdemli ruhlara sahip kişilerin (filozofların) devleti yönetmesi durumunda politik problemlerin çözüleceği sonucuna varmıştı (PLA6). Spinoza öncülü değiştirdiğinde, özel erdemlerle kamusal erdemleri birbirinden ayırdığında (SPİ1) ulaştığı sonuç da doğal olarak değişiyor. Politik

problemlerin çözümü yöneticilerin bilge olmasına dayandırılamaz (SPİ2), esas politik mesele devletin nasıl örgütleneceği, kurumların nasıl iyi işler halde tutulacağı meselesidir (SPİ3, 4, 5). 2) Spinoza'nın PLA5'i reddederek başlaması onu radikal biçimde anti-Platoncu yapmaya ve Platon'un *Devlet*'te geliştirdiği yaklaşımdan bambaşka bir yaklaşım geliştirmesini sağlamaya yetiyor, Spinoza'nın anti-Platoncu olması için Platon'un ilk dört önermesini reddetmesi gerekmiyor (son bölümde bunun ne anlama geldiği üzerinde duracağım). 3) Spinozacı akıl yürütmenin Platon'unkine kıyasla bir hedef küçültme içerdiğini, tüm kötülüklerin ortadan kaldırılması, insanların kör arzuların boyunduruğundan kurtarılması vb. yerine artık devletin güvenliğini sağlamanın yeterli sayıldığını söyleyebiliriz.

Şimdi bu iki akıl yürütmenin nasıl iki farklı siyaset felsefesi yapma tarzına karşılık geldiğini, Spinoza'nın nasıl çokluğu çokluk olarak ele almaya dayalı yeni bir yaklaşım benimsediğini görelim.

Filozofların Eğitimi, Çokluğun Örgütlenmesi

Devlet diyalogundaki tartışmalara yön veren soru "adalet nedir?" sorusuydu. Bu soru Sokrates tarafından önce devlet (*polis*) ölçeğinde, ardından birey ya da ruh ölçeğinde irdeleniyor, sonunda da sadece adaletin değil aynı zamanda bilgeliğin, yiğitliğin, ölçülülüğün devlette ve ruhta benzer olduğu ortaya çıkıyordu.[40] Devletin erdemleriyle ruhun erdemlerinin yapısal olarak aynı olmasının nedeni devletin ve ruhun benzer bir kuruluş sergilemesi, yani ikisinin de üç parçadan (ya da üç veçheden) oluşması ve bu parçalar arasında benzer hiyerarşik ilişkilerin bulunmasıydı.

Platon'un *Devlet*'te asıl ilgilendiği şeyin devletteki adalet mi, yoksa ruhtaki adalet mi olduğu sorusu öteden beri okurları ikiye bölmüştür. *Devlet* felsefi bir psikoloji (ve belki pedagoji) metni mi, yoksa ütopyacı tınılar taşıyan bir siyaset felsefesi metni mi? Bu soru büsbütün anlamsız olmasa da şunu unutmamamız gerek: Diyalogun başından itibaren hem Sokrates hem diğer konuşmacılar "adalet nedir?" sorusunu aynı anda birey ve devlet ölçeğinde ele alıyorlar, bu yüzden de bir insanın nasıl adil olduğu sorusundan bir devletin nasıl adil olduğu sorusuna kolayca geçebiliyorlar. Adalet (ve altıncı kitaptan itibaren adaletin temelinde yer aldığı ortaya çıkan iyilik) onlar için doğrudan *etik-politik* bir ilginin konusu.

40 Bkz. *Devlet*, II-IV. Sokrates devlet ölçeğinde adaletin birey ölçeğinde adaletten daha kolay anlaşılır olduğunu düşündüğü için önce devlette adaleti inceliyor, sonra bireyde adalete geçiyor.

Spinoza devletin erdemleriyle ruhun erdemlerinin aynı yapıda olduğu fikrini reddederek ve adalet gibi bir şeyden ancak belli bir politik bağlamda söz edilebileceğini göstererek bu etik-politika sürekliliğini kırmış oluyor.[41] Ruhun ya da bireyin erdemleri etiğin konusu ve bu erdemleri incelemenin *doğrudan* politikayla bir ilişkisi yok. Devletin nasıl örgütlenmesi gerektiği sorusu ise politik felsefenin konusu, bu sorunun da *doğrudan* etikle bir ilişkisi yok. Etik-politika sürekliliğini koruma arzusu tam da filozofları ütopyacılığa düşüren şey. Politik önerilerimizi tek tek herkesin tutkulardan kurtulup akla uygun yaşamasına yani potansiyel bir filozof-çokluk özdeşliğine bağladığımızda (ya da en azından yöneticilerden tutkularını akılla yenmiş olmalarını beklediğimizde) olup bitenlerden konuşmayı bırakıp olması gerekenlere ilişkin soyut kurallar koymaya başlıyoruz. *Politik İnceleme*'de, Spinoza bunu yapmayacağını ilan ederek başlıyor politika üzerine konuşmaya.[42]

41 Doğada adaletle adaletsizlik arasında ayrım yapılamayacağı, bu ayrımın ancak devletin sınırlarını belirlediği yasal çerçeve içinde mümkün olduğu fikri için bkz. *TP*, II, 23; IV, 1. Ayrıca bkz. *Ethica*, IV, 37. önerme, 2. *scholium*.

42 Spinoza'yla birlikte etik-politika sürekliliğinin ortadan kalktığı fikrine pek çok Spinoza okurunun sıcak bakmayacağını bildiğim için bunu söylerken ne kastettiğimi netleştirmeye çalışayım. Etik-politika sürekliliğinin ortadan kalkması etiğin ve politik felsefenin amaçladıkları şeylerin birbirine indirgenemez olması demek. Ama bu durum etikle politik felsefe arasında etkileşim olmasının önünde engel değil. Üçüncü tür bilgiye ve ona eşlik eden, Spinoza'nın "zihinsel Tanrı sevgisi" (*amor intellectualis Dei*) adını verdiği duyguya sahip filozof ya da bilge kişilerin çoğalması elbette politik ortamla ilişkili. Aynı şekilde, bir devlette filozofların varlığının politik yaşama şu ya da bu şekilde etki edeceğini söylemek mümkün. Yine de nasıl etiğin amacı bilgelerden oluşan bir politik topluluk yaratmak değilse politikanın amacı da herkesin filozof olmasını sağlamak değil.
Şunu da ekleyebilirim: Etikle politika arasında süreklilik olmaması *Ethica*'yla *Politik İnceleme* arasında süreklilik olmaması demek değil. Spinoza *Politik İnceleme*'nin pek çok yerinde açık ya da örtük olarak *Ethica*'ya gönderme yapıyor (örneğin, az önce üzerinde durduğum *TP*, I, 5 insanların tutkulara bağlı yaşayışını resmederken açıkça *Ethica*'nın üçüncü ve dördüncü bölümlerindeki analizlere dayanıyor. *TP*, II, 1 okuru başka metinlere bakma zahmetine sokmamak için ikinci bölüm boyunca *TTP* ve *Ethica*'da ulaşılmış bazı sonuçların tekrar ispatlanacağını bildiriyor vb.). Bir yandan, *Politik İnceleme*, *Ethica*'daki duygular kuramına dayanıyor ve bu sayede politikaya çatışan tutkuların aşıldığı değil örgütlenmeyle dengelendiği bir alan olarak yaklaşıyor. Diğer yandan, *Politik İnceleme*'de *Ethica*'nın ontolojisi politik sonuçlarına vardırılıyor: Platoncu ruh-devlet analojisinin tümüyle terk edilmesi devleti varlıkta kalmaya ve gücünü arttırmaya çabalayan, doğadaki herhangi bir birey gibi düşünebilmenin önünü açıyor. Ontolojinin kapsayıcı düzlemine yerleşerek baktığımızda, *TP*, I, 6'da devletin erdemi olarak sunulan güvenlik pek çok bireyden oluşan devlet-bireyinin *conatus*'undan yani varlıkta kalma çabasından başka bir şey değil.
İkincil kaynaklara gelecek olursam, katılmadığım yorumların uzun bir listesini vermek yerine Spinoza'da etik-politika ilişkisi konusunda en çok yararlandığım ve tezlerini benimsediğim kaynağı belirteyim: Wolfgang Bartuschat, "Spinoza's Ontology and Epistemology as Background to his Political Theory", *Naturalism and Democracy. A Commentary on Spinoza's "Political Treatise" in the Context of His System* içinde, der. Wolfgang Bartuschat, Stephan Kirste ve Manfred Walther, İng. çev. James Fontini, Brill, 2019, s. 1-10 (genel olarak bu derlemeden epeyce yararlandığımı söyleyebilirim). Ayrıca burada önerdiğimin aksine etikle politika

O halde, ruhun erdemleriyle devletin erdemleri arasında herhangi bir özdeşlik, benzerlik, yapısal süreklilik olmadığını söylemek her şeyden önce politikayı etikten bağımsızlaştırmayı sağlıyor. Bu hamleyle politika etiğin öznesine ve hedefine indirgenemeyecek *yeni bir özne ve yeni bir odak* kazanıyor. Platoncu etik-politik felsefenin öznesi neydi ve Spinoza'yla birlikte politikanın öznesinde nasıl bir değişiklik oldu?

Platon'un etik-politik felsefesinin merkezinde elbette filozof-kral var. Filozof özlerin ya da ideaların bilgisine sahip olan, bu sayede ruhunda aklı egemen kılmış ve arzularını dizginlemiş birisi.[43] Ama devletin başına geçtiğinde her şeyi kendi ruhuna benzer şekilde yeniden düzenleyerek devlet yönetiminde aklı egemen kılacak kişi de o.[44] Dolayısıyla etiğin ve politikanın filozoftan başka konusu yok aslında. Erdemli bir yaşamın da ideal devletin de anahtarı filozofta saklı. Platon'un kurduğu sahnede, filozof dışındaki tüm figürler (sofist, tiran, demokrat tip, asker vb.) filozofun bozulmuş, ıskalanmış, gerçekleşmemiş hallerinden ibaret. Bu yüzden *Devlet*'te normal koşullarda siyaset felsefesinden ele almasını bekleyeceğimiz ama filozofla (onun eğitimiyle, karakteriyle vb.) ilgili olmayan konulara değinilmiyor bile. Önerilen ideal devlet modelinde nüfusun ezici çoğunluğunu oluşturacak olan üreticiler sınıfı hakkında en küçük bir bilgiye sahip değiliz örneğin. İdeal devlette kölelik olup olmayacağını tam bilmiyoruz. Yargı sisteminin nasıl olacağı söylenmiyor, mal mülk sahibi olmaları yasak yöneticiler dışındakilerin mülkiyet hakları konusunda bir şey söylenmiyor, vergiler hakkında bir şey söylenmiyor, din ve devlet ilişkileri hakkında bir şey söylenmiyor vb.[45] Uzun lafın kısası, *Platon örgütlenmeye inanmıyor*. Dördüncü kitapta, Sokrates açıkça yasaların karşısına eğitimi (*paideia*) koyuyor.[46] Toplumsal ve politik sorunların yasal düzenlemelerle giderilemeyeceğini bir dizi örneğe başvurarak gösterdikten sonra da paradoksal biçimde "gerçek yasa-koyucunun" yasalarla uğraşmaması gerektiği, kötü yönetilen bir devlette bunun hiçbir işe yaramayacağı, iyi yöne-

arasında derin bir süreklilik gören ama iki alanın birbirine indirgenmemesi gerektiğini de özenle vurgulayan bir makale için bkz. Gaye Çankaya Eksen, "Spinoza'da Etik-Siyaset İlişkisi Üzerine", *Spinoza Günleri.* Teolojik-Politik İnceleme *Etrafında* içinde, yay. haz. Cemal Bâli Akal, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 17-27.

43 Bkz. PLA3 ve PLA4.

44 Bkz. PLA5 ve PLA6.

45 Yorumcular böyle belirsiz bırakılan konularda ancak Sokrates'in geçerken söylediği birtakım şeylere dayanarak tartışmalı sonuçlar çıkarabiliyorlar: *Devlet*, V, 469 b-c'ye bakacak olursak Yunanlıların Yunanlıları köleleştirmesi doğru değil, *demek ki* ancak yabancı kölelere izin var vb.

46 *Devlet*, IV, 423 e.

tilen bir devlette ise buna zaten ihtiyaç duyulmayacağı sonucuna varıyor![47] Platon devletin örgütlenmesine değil filozofun eğitimine odaklanıyor. *Devlet*'te ayrıntılı olarak incelenen tek konu eğitim konusu. İkinci ve üçüncü kitapta koruyucuların (askerlerin) bedenlerinin ve ruhlarının nasıl eğitileceği uzun uzun irdeleniyor, beşinci kitapta filozof sahneye çıktıktan sonra bu kez yedinci kitapta aritmetikle başlayıp diyalektiğe kadar giden felsefi bir eğitim programı öneriliyor. Üreticiler sınıfına gelince, tahmin edilebileceği gibi, Platon onlara herhangi bir eğitim verilip verilmeyeceğini bile belirtmiyor. Devleti adil ve her bakımdan erdemli kılacak şey yöneticilerin yani filozofların eğitimli olması, yönetilenlerin değil.

Politik İnceleme'ye döndüğümüzde bambaşka bir manzarayla karşılaşıyoruz. "Filozoflar" ilk bölümün hemen başında ütopyacılıkları nedeniyle eleştirildikten sonra sahneyi terk ediyorlar. Spinoza'nın politik felsefesinin öznesi artık filozof-kral ya da bir şekilde ondan boşalan yeri dolduracak deneyimli yönetici, prens vb. figürlerden biri değil. *Politik İnceleme*'de tuhaf bir sözcük sahneye çıkıyor ve bütün metnin yönünü belirliyor: *multitudo*.[48] "Kitle", "yığın", "kalabalıklar", "halk" diye çevrilebilecek bir sözcük bu. Ama Spinoza'nın kendisinden önce zaten kullanılmakta olan *multitudo* sözcüğünü alıp onu *Politik İnceleme*'de nasıl yepyeni bir kavrama dönüştürdüğünü vurgulamak istiyorsanız çevirmenlerin bir süredir benimsediği stratejiye uygun olarak "çokluk" da diyebilirsiniz.[49]

Nedir çokluk? Çokluğun nasıl bir şey olduğu konusunda bize fikir verebilecek çarpıcı bir nokta Spinoza gibi tanımlardan yola çıkmayı seven bir filozofun çokluk kavramını tanımlamaksızın kullanması. Çokluğu tanımlayamıyoruz ama görünce tanıyoruz. Çoklukla karşılaştığımızda neyle karşı karşıya olduğumuzu biliyoruz. Kısa bir süreliğine Platon-Spinoza tartışmamıza ara verip şu resme dikkatle bakalım:

47 *Devlet*, IV, 427 a.

48 *Teolojik-Politik İnceleme*'de sadece altı kez kullanılan bu sözcüğün *Politik İnceleme*'de 69 kez kullanıldığına dikkat çekelim.

49 Genellikle Spinoza düşüncesinde *multitudo* kavramının özel bir yeri olmadığını düşünenler kavramı çokluk diye çevirmeyip geleneksel tercihlere bağlı kalıyorlar. Örneğin, kavramın Spinoza, Hobbes ve Machiavelli'deki kullanımlarını karşılaştırarak "halk" çevirisini korumayı öneren bir yorum için bkz. Paolo Cristofolini, "Peuple et multitude dans le lexique politique de Spinoza", *La Multitude libre. Nouvelles lectures du* Traité politique içinde, der. Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy, Éditions Amsterdam, 2008, s. 45-58.



Burada tam olarak ne oluyor? Söylemesi zor. İnsanlar oyun oynayan çocuklar gibi bir meydana toplanmışlar. Bir dağınıklık hissediliyor, herkes anlık bir kararla aynı sahneye dahil olmuş gibi duruyor. Oyun mu gerçek mi olduğu pek kestirilemeyen bir çatışma ortamı var. Karşılıklı silahlar çekilmiş. Savunmada olan küçük bir grup ve saldırıya geçmiş çoğunluk. Jestler tehdit, kaygı, öfke, merak, kayıtsızlık ifade ediyor. Siz de orada olsanız aldırmayıp arkanızı dönebilirsiniz, pürdikkat izleyebilirsiniz ya da oyuna/çatışmaya dahil olabilirsiniz. Bu insanlar tek başlarına yapamayacakları, güçlerinin yetmeyeceği, tek başlarına yapmayı akıllarından bile geçirmeyecekleri bir şeyi yapmak için önceden çok da planlamadan buluşuvermiş gibiler. Yarı bilinçli yarı bilinçsiz, aralarında bir güç birliği kurmuşlar, ama en azından görünürde bu birliği yöneten, bu gücü denetleyen bir figür yok. İsteyenin istediği zaman katılıp istediği zaman ayrılabileceği gevşek bir birlik mi bu?

Önce bakışımız resmin merkezine yöneliyor; kalabalığın yoğunlaştığı, mızrakların iç içe geçtiği yerde bir süre bu oyunun kuralını, bu kavganın sırrını arıyoruz. Bunu yaparken gitgide daha çok ayrıntı fark ediyoruz: çatıdaki muhafızlar, pencereden olup bitenleri seyredenler, atlar vb. Görülecek ne kadar çok şey var… derken bir anda resmin sağ arka planında bu kadar insanı bir araya toplayan şey gözümüze çarpıyor: ayaklarından bir direğe asılmış, ters duran,

cansız iki çıplak beden ve onları delice bir coşkuyla parçalayan insanlar. Bu resim 20 Ağustos 1672'de cumhuriyetçi Johan de Witt ve kardeşi Cornelis'in Lahey'de hapishane binasının hemen dışında monarşi yanlısı öfkeli bir kalabalık tarafından linç edilmelerini gösteriyor! Bu tarihte çoktan görevinden istifa etmiş olan Johan de Witt, asılsız bir iftira yüzünden suçlanan ve sonunda sürgüne mahkum edilen kardeşini hapishaneden çıkarmak için oraya gittiğinde Lahey şehrinin silahlı güçlerinin de desteklediği bir kalabalık tarafından kuşatılıyor ve kardeşiyle birlikte öldürülüyor. Üstelik bazı söylentilere göre, kendinden geçen kalabalık iki kardeşin bedenlerini parçalamakla kalmayıp onları yemiş.[50] Halkın adaleti. Çokluğun gücü (*potentia multitudinis*).

Spinoza'nın Machiavelli'den öğrendiği ve bize bir kez daha öğrettiği şey şu: Bu resme tiksinmeden, öfkeye kapılmadan, küçümsemeden, bir geometri problemine ya da bir meteorolojik olaya bakar gibi bakabiliriz.[51] Bu resme yargılamak yerine anlamak ve nedensellik ilişkilerini keşfetmek için bakabiliriz. Bunu yaparsak politik alanı adalet, iyilik, hak, eşitlik gibi soyut fikirler ve kavramların değil güçlü duyguların, çıkar ilişkilerinin, geçici iş birliklerinin belirlediğini görürüz, politikanın öznesinin ve siyaset felsefesinin asıl konusunun filozof-kral değil çokluk olduğunu anlarız.

50 Tablo Pieter Fris (1627-1706) adlı Hollandalı bir ressama ait. Aynı sahneyi gösteren başka resimler de var. Ayrıca Alexandre Dumas *Siyah Lale* romanının başında bu olayı ayrıntılı olarak anlatıyor. Dumas olayı kendi tarzınca entrika dolu bir sahne gibi sunsa da resmin uyandırdığı izlenim romanın ilk bölümlerinde de var. Önce her şey bir oyun gibi başlıyor, insanlar Cornelis de Witt'i görmek için soluk soluğa hapishane binasına koşuyorlar. Yavaş yavaş işler çığırından çıkıyor ve sonunda geriye saf şiddet kalıyor: "Johan de Witt bir daha kalkmamak üzere yere yığıldı. Bu düşüş üzerine cesaretlenen alçaklar mermilerini cesedin üzerine boşaltmak istediler. Her biri bir kılıç, bir sopa, bir bıçak darbesi indirmek, eline bir damla kan sürmek, bir parça giysi koparabilmek için çabalıyordu. Her ikisi de soyulup parça parça edildikten sonra, halkın darağacına doğru sürüklediği cansız bedenleri, amatör cellatlar tarafından ayaklarından asıldı. Nihayet sıra en alçaklara geldi: Canlı ete vurmaya cesaret edemedikleri için ölü etleri parçalara ayırdılar, ardından Johan ve Cornelis'in küçük parçalarını on meteliğe satmak için şehre gittiler" (Alexandre Dumas, *Siyah Lale*, çev. Volkan Yalçıntoklu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s. 34-35). Jonathan Israel, bir yandan böyle büyük bir vahşet yaşanırken diğer yandan (olayın tanıklarından birinden öğrendiğimiz kadarıyla) başka kimsenin öldürülmemiş ve kargaşanın ortasında düzenin korunmuş olmasına dikkat çekiyor, "şiddetin aynı anda dikkatlice yönlendirildiğini ve dizginlendiğini" söylüyor (bkz. Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, Oxford University Press, 1995, s. 802).

51 En azından ilk şoku atlattıktan sonra bunu yapabiliriz. Muhtemelen bu Spinoza için hiç kolay olmamıştı. Spinoza'nın monarşi yanlısı Orange ailesine karşı cumhuriyetçi Jan de Witt yönetimini desteklediğini, dahası, 1665'te *Ethica*'yı yazmaya ara vererek bağnazlığa ve monarşiye karşı düşünce özgürlüğünü ve demokrasiyi savunmak için *Teolojik-Politik İnceleme*'yi yazmaya koyulduğunu biliyoruz. De Witt kardeşlerin linç edilmelerinin Spinoza'yı ne denli sarmış olacağını tahmin etmek zor değil. Olayla ilgili anekdotlardan birine göre, Spinoza linçten haberdar olur olmaz *Ultimi barbarorum* yazılı bir levhayla olay yerine gitmek istemiş, ama bunu yapması ev sahibi tarafından engellenmiş.

Spinoza çokluğu tanımlamadan bırakıyor ama iktidarı çokluk üzerinden tanımlıyor ve politik örgütlenmenin kaynağına çokluğun gücünü yerleştiriyor: "Çokluğun gücü tarafından tanımlanan bu hak genelde *imperium* diye adlandırılır".[52] Spinoza'yla birlikte, çokluğun hareketlerini anlamak, politik problemleri çokluk ölçeğinde ele almak siyaset felsefesinin temel görevi haline geliyor. Spinoza'nın yaptığı hamle öylesine "kuraldışı" ki onu çarpıtmadan, keskinliğini törpülemeden anlamak zor. Çokluğun politikanın asıl öznesi olması fikrinin tam olarak ne anlama geldiğini bile bilmiyoruz. Belki Spinoza'nın çokluğu kavrayışının ayırt edici özelliklerini saptamaya çalışmak bize yardımcı olabilir:

I – *Çokluğun indirgenemezliği*: Politika üzerine düşünen herkes ister istemez kitleler üzerine düşünür; kitle hareketleri, politik kararların kitlelerdeki etkisi vb. üzerine kafa yorar. Bu açıdan Spinoza düşüncesinin büyük bir yenilik sunmadığını, çokluğun siyaset felsefesinin gündemine gelmek için Spinoza'yı beklemediğini söyleyemez miyiz? Söyleyebiliriz elbette, ama siyaset felsefesinin çokluğu düşünürken hep onu *etkisizleştirmenin* bir yolunu aradığını göz ardı etmemek koşuluyla. Spinoza'nın yaptığı şey çokluğu keşfetmek değil çokluğun politikanın indirgenemez ufku olduğunu kabul etmek. Spinoza'yla birlikte, çokluk politikayı düşünürken zorunlu olarak karşımıza çıkan ama bir şekilde indirgenmesi, paranteze alınması, dizginlenmesi, direncinin kırılması, eğitilmesi, bilinçlendirilmesi, aşılması, kısacası etkisizleştirilmesi gereken bir şey olmayı bırakıp asıl düşünülmesi gereken şeye dönüşüyor.

Çokluğun etkisizleştirilmesi derken ne kastettiğimi örneklemek için bir kez daha *Devlet* diyaloguna döneyim. Platon etik-politik düşüncesinin merkezine filozof-kralı yerleştirse de çokluğun varlığını yadsımıyor, ama çokluk *Devlet*'te hep aşılması gereken bir tehdit olarak karşımıza çıkıyor. Bu konu ne zaman açılsa Sokrates, çokluk fikri onda bir çeşit "ruhsal dalgalanma" (*fluctuatio animi*) yaratıyormuşçasına sürekli bir uçtan diğerine savruluyor. *Bir yandan*, çokluğa hiç güvenmiyor, filozof-kral önerisinin geniş kitleler tarafından ciddiye bile alınmayacağından ve hemen alay konusu edileceğinden korkuyor. Çokluk

52 *TP*, II, 17: *Hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, imperium appellari solet*. Aynı paragrafta, Spinoza bu *imperium*'un demokrasi, aristokrasi ya da monarşi şeklinde ortaya çıkabileceğini söylüyor, dolayısıyla sadece demokrasinin değil aristokrasi ve monarşinin kaynağında da çokluğun gücü var. Spinoza'nın çokluğu nasıl siyaset felsefesinin odağına yerleştirdiğini ama bunu yaparken çokluk karşısında belli bir sakınımlılığı da hep koruduğunu gösteren etkileyici bir yazı için bkz. Étienne Balibar, "Spinoza, l'anti-Orwell – La crainte des masses", *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* içinde, Galilée, 1997, s. 57-99.

alay etmekle de kalmayacak, *doxa*'yla örtüşmeyen bu fikri duyunca öfkeye kapılacak. Sokrates sakınımsız davranıp düşüncelerini uluorta dillendirirse hayatı bile tehlikeye girebilir.[53] Filozof için seçeneklerin hepsi birbirinden karanlık: Çokluk ya filozofla alay edip ona zarar verecek, ya onu bir şekilde kandırıp sofiste dönüştürecek, ya tam olarak gelişmesini engelleyip onu beceriksiz, etkisiz biri haline getirecek. Her durumda görüyoruz ki filozof-kralın ideal devleti kurmasının önündeki başlıca engel çokluğun ta kendisi! *Devlet* diyalogunda bu probleme önerilen en radikal çözümü yedinci kitabın sonunda buluyoruz: on yaşından büyük olanları şehirden atmak ve çocukları filozof eğitmenlerin güvenli ellerine teslim etmek, yani çokluğu silmek. İdeal devleti kurmanın en kolay yolu bu olmaz mıydı diye soruyor Sokrates.[54] *Diğer yandan*, aynı Sokrates çokluktan kolay kolay vazgeçemeyeceğini biliyor. Çokluğu şehirden kovacak kadar gözünü karartmadığı anlarda, eğitim, kültür, din, gelenek, elinde ne kadar aygıt varsa hepsini çokluğu etkisizleştirmek için kullanıyor. Sokrates'in çokluk konusunda en iyimser olduğu an ise sanıyorum altıncı kitapta çoğunluğun felsefe düşmanı olmasını sofistlerin felsefeyi lekelemesine bağlayıp halkın hakikati öğrendiğinde filozofa düşman olmayı bırakacağını söylediği yer.[55] Platon çokluğun filozof-kral fikrini gölgelediğini gayet iyi biliyor, ama çokluğu nasıl etkisizleştireceği konusunda tuhaf bir kararsızlık sergiliyor.

Spinoza'nın getirdiği yenilik nedir? Spinoza *Politik İnceleme*'de siyaset felsefesinin zeminini değiştiriyor ve çokluğun herhangi bir şekilde etkisizleştirilmesini imkansız kılacak bir hamle yapıyor. Kitabın ikinci bölümünde hak ve güç kavramlarını birleştiren yepyeni bir doğal hak yaklaşımıyla karşılaşıyoruz.[56] Klasik sözleşme kuramları bir bakıma Platon'un yapamadığını yapıyorlar ve çokluğu etkisizleştirmenin son derece incelikli bir yolunu öneriyorlar: Sürdürülemez bir çatışma durumu olan doğal durumda çokluk

53 Filozof-kral fikrinin gülünçlüğü için bkz. *Devlet*, V, 473 c; VI, 499 c. Çokluğun öfkesi için bkz. V, 473 e – 474 a. Mağara alegorisinin sonunda açıkça Sokrates'in ölümüne gönderme yapılıyor ve yine filozofun fikirlerini açıkladığında hem alay konusu olacağı hem öfke uyandıracağı söyleniyor (bkz. VII, 516 e – 517 a). Platon da çokluk konusunda Spinoza kadar güçlü bir sezgiye sahip olduğu için, filozofların yönetici olması gibi başta ciddiye alınmayacak bir fikrin nasıl yerleşik kanaatleri sarsan tehlikeli bir fikre dönüşebileceğinin, yani alay etmeden öfkelenmeye, oradan linçe geçmenin ne denli kolay olduğunun farkında.

54 Bkz. *Devlet*, VII, 540 e – 541 a.

55 Bkz. *Devlet*, VI, 499 d – 501 c.

56 Kuşkusuz, Spinoza'nın doğal hak üzerine düşünürken karşı çıktığı şey Platon'un *Devlet*'i değil toplum sözleşmesi kuramları. Ama *Politik İnceleme*'nin ikinci bölümünde bulduğumuz yaklaşım aynı zamanda genel olarak siyaset felsefesinin çokluğu indirgeme eğiliminin radikal bir eleştirisi gibi okunabilir.

gerçekten var, ama sözleşmeyle toplumsal duruma geçilebilmesi için çokluğun haklarını geri alınamaz biçimde egemene devretmesi yani çokluk olmaktan çıkması gerek. Spinoza buna okurlarının gayet iyi bildiği o tuhaf, dolambaçlı akıl yürütmelerinden biriyle karşılık veriyor: Tanrı hariç, varolan her şeyin özünü varoluşundan ayrı düşünebiliriz, yani Tanrı hariç hiçbir şeyin varoluşu kendi başına zorunlu değildir, demek ki şeylerin varolmaları ve varlıkta kalmaları için gereken güç kendilerinden değil Tanrıdan gelir, o halde *bir şeyin gücü neye yetiyorsa ona hakkı da vardır* çünkü bu güç son kertede o şeyin değil Tanrının gücüdür, Tanrının da her şeye hakkı vardır.[57] Bundan çıkan politik sonuç: Doğal hak hiçbir zaman ortadan kalkmaz, çokluğun gücü toplumsal sözleşmeyle etkisizleştirilemez. Toplumsal durum doğal durumun aşılması değil sürdürülmesidir. Çokluk sözleşmeyle haklarını egemene devretmiş olsa bile eğer gücü yetiyorsa bu sözleşmeyi istediği zaman bozabilir ve buna hakkı vardır. Çokluk eğer gücü yetiyorsa De Witt kardeşleri linç edebilir ve buna hakkı vardır vb.[58] Hiçbir sözleşme çokluğu çokluk olmaktan çıkaramaz, çokluğun gücünü ortadan kaldıramaz. İnsanlar her zaman şu ya da bu şekilde bir araya gelip güçlerini birleştirebilirler, yeni bir çokluk oluşturabilirler. Çokluğun gücü ancak ütopyalarda (ve anti-ütopyalarda) tamamen ortadan kalkar. Gerçekliği yadsıyacak değil gerçeklikle örtüşecek biçimde siyaset felsefesi yapmak istiyorsak çokluğu etkisizleştirmek için karmaşık stratejiler geliştirmek yerine onun iç dinamiklerini, gerilimlerini, bağlı olduğu nedensellik ilişkilerini anlamaya çalışmalıyız.[59]

II – *Çokluğun ereksizliği*: Spinoza çokluğu politikanın gerçek öznesi olarak kavrarken onu belli bir ereğe doğru ilerleyen tarihsel-toplumsal bir anlatının kahramanına dönüştürmüyor. Biraz genelleme yaparak "filozofların" politikaya bakışlarında üç unsuru birbirinden ayırmak mümkün: ancak alay

57 Bkz. *TP*, II, 2-4. Ayrıca bkz. *TTP*, XVI.

58 Unutmamamız gereken bir nokta: Spinoza hakla gücü özdeşleştiriyor, ama bir şeyi yapma hakkına sahip olmakla akla uygun davranmayı özdeşleştirmiyor. Bir şiddet eyleminin haksız olduğunu söyleyemeyiz, ama akla aykırı olduğunu söyleyebiliriz.

59 Spinoza yorumcuları sık sık *Teolojik-Politik İnceleme*'de hala bir rol oynayan sözleşme fikrinin *Politik İnceleme*'de ortadan kalkmasına dikkat çekerler. Spinoza'nın çokluğa ilişkin yaklaşımını anlamaya başladıkça iki metin arasındaki bu değişim de açıklık kazanıyor. Sözleşme kuramları elbette devletin doğuşunu açıklamaya ilişkin tarihsel, antropolojik bir meraktan doğmuyorlar. Amaç devletin doğuşunu anlamak değil mevcut politik iktidarlara bir meşruiyet zemini sağlamak ve bu yolla çokluğu indirgemek. Oysa Spinoza *Politik İnceleme*'de iktidarların meşruluğunu ya da gayrimeşruluğunu tartışmıyor, meşruiyete ilişkin bütün yargılama ölçütlerini askıya alarak doğrudan çokluğun gücüne ve iktidarın işleyişine odaklanıyor. Bu durumda da sözleşme fikri Spinoza için ilginçliğini ve kuramsal işlevini yitirmiş oluyor.

ve küçümseme konusu olabilecek mevcut durum, ulaşılması gereken ideal durum ve birinci durumdan ikincisine geçmemizi sağlayacak bir hareket ettirici figür. Platon'un *Devlet*'inde bu üç unsuru kolayca buluyoruz: mevcut Atina demokrasisi (ya da tiranlıklar), Sokrates'in ana hatlarını çizdiği adil devlet modeli, filozof-kral. Platon'dan sonra, filozof-kralın kendisinin değilse bile avatarlarının siyaset felsefesi sahnesini terk etmediğini söyleyebiliriz. Seçilmiş kavim, halk, ulus, insanlık, işçi sınıfı… bütün bu kolektif özneler istenmeyen mevcut durumdan arzulanan ideal duruma geçişe hizmet ediyorlar. Filozof-kralın ruhu onlarda yaşamayı sürdürüyor. Oysa çokluğun böyle bütünlüklü bir ruhu, doğal olarak yöneldiği bir ereği yok.[60] Spinoza'nın anladığı anlamda çokluk (*multitudo*) aslında Bergsoncu-Deleuzecü anlamda da bir çokluk (*multiplicité*): dışarıdan bir unsur tarafından yönlendirilmeyen, dağınık, uyumsuz bileşenlerden oluşan ve değişken potansiyeller sergileyen geçici bir etkileşim ağı. Koşullar değiştiğinde bir çokluk bölünebilir, yön ve nitelik değiştirebilir, güçlenip zayıflayabilir, dağılıp yerini başka bir çokluğa bırakabilir.[61] Spinoza *Politik İnceleme*'nin başından itibaren insanın tutkularla hareket eden bir varlık olduğuna dikkat çekiyor. Çokluk da tutkularıyla hareket eden insanlardan oluşan, dalgalanmalara ve çatışmalara açık, farklı anlarda farklı ereklere yönelebilecek dinamik bir bütün. Çokluğun gücü demokrasiye geçişi sağlayabilir, ama (De Witt kardeşlerin öldürülmesinde olduğu gibi) monarşiye geçişi de sağlayabilir. Bir bedenin ne yapabileceğini bilmediğimiz gibi çokluğun da ne yapabileceğini bilmiyoruz.

Belki burada da Spinoza'nın özgünlüğü tartışılabilir. Çokluğun ereksiz olduğunu filozoflar bilmiyorlar mıydı? Biliyorlardı elbette, ama onlar çokluğun ereksizliğini onun cehaletiyle, bilinçsizliğiyle, güçsüzlüğüyle açıklıyorlardı. Çokluktaki dalgalanmayı çokluğun doğal hali gibi değil bir dış etkenin (din, ideoloji vb.) tetiklediği geçici bir durum gibi görüyorlardı. Bu yüzden de çokluğun mevcut olumsuz haliyle ondaki olumlu potansiyel arasında bir çeşit karşıtlık

60 Spinoza'nın *Politik İnceleme*'deki meşhur ifadesiyle söylersek çokluk gerekli koşullar oluştuğunda "tek bir ruhu varmış gibi" davranıyor (*una veluti mente*). Bu ifade için bkz. *TP*, II, 16; II, 21; III, 2; III, 7 (Spinoza bazen de devletin ruhu varmış gibi hareket ettiğini söylüyor, bkz. III, 5; IV, 1).

61 O halde birden fazla çokluktan, çoğul olarak çokluklardan söz edebilir miyiz? Spinoza *Politik inceleme*'de bunu yapmasa da çokluğun sahip olduğu birlik bünyesinde başka çokluklar (ya da alt-çokluklar) barındırmasının önünde engel değil. *Ethica*'da bir araya gelerek aynı eyleme dahil olan, ortak bir etki üreten bireylerin "tek bir tekil şey" olarak görülmesine dayanarak (bkz. *Ethica*, II, 7. tanım) çokluğu kendileri de birer çokluk olan bireylerden meydana gelen bir tekillik gibi ele alabiliriz. Spinozacılığın ruhuna bağlı kalarak, toplumsal alanı birleşip dağılan, güçlenip zayıflayan, ortaklıklar kuran, çatışan çokluklardan örülü bir alan gibi düşünebiliriz.

kuruyorlardı. Çokluğun politikanın gerçek öznesi olabilmesi ve dönüştürücü işlevini yerine getirebilmesi için önce kendisinin dönüşmesi, farkındalık kazanması, kendi ereğini (tarihsel rolünü, toplumsal işlevini) keşfetmesi gerekiyordu, bunun için de radikal bir deneyimin ya da bir öncü figürün çokluğa bilinç kazandırması kaçınılmazdı vb. Bugün bile böyle düşünmeye devam etmiyor muyuz? Ferhan Şensoy'un *Seyircili Seyir Defteri*'nin son sahnesinde dediği gibi, "biz hep sanki bu millet başka bir milletmiş gibi düşünüyoruz", yani sürekli ideal bir millet ya da halk imgesini çokluğa yansıtıyoruz, baktığımız şeyle yansıttığımız imge örtüşmeyince de hayal kırıklığına uğruyoruz. Oysa Spinoza "bu milletin o millet olduğunu", yani çokluğun mevcut haliyle potansiyel halini birbirinden ayıramayacağımızı, çokluğun tutkusal varoluşunun onu yönelttiği şeyler dışında bir erek taşımadığını biliyor.

III – *Çokluğun niteliksizliği*: Spinoza'nın çokluğu tanımlamadığını gördük. Bunun nedeni belki de çokluğun onu tanımlamayı sağlayacak özsel bir niteliğinin olmaması. Çokluğa belli nitelikler yüklemek isteyen filozoflar çoğu zaman en olumsuz niteliklere başvuruyorlar ve onu aklın rehberliğinde hareket edemeyen, tutkularına yenik düşmüş, cahil, dizginlenmesi zor, ölçüsüz, saldırgan bir yığın gibi resmediyorlar.[62] Bu imgeyi reddedenler ise çokluğa olumlu nitelikler yüklemeyi seçiyorlar ve belli bir demokratikleşme eğiliminin, hatta sonunda yöneten-yönetilen ayrımını tamamen ortadan kaldıracak bir öz-örgütlenme gücünün zorunlu olarak (ya da doğal olarak) çokluğa içkin olduğunu iddia ediyorlar.[63] Oysa Spinoza'ya göre, çokluğu çokluk yapan şey olumlu ya da olumsuz nitelikleri, cehaleti ya da bilgeliği, ölçüsüzlüğü ya da sağduyusu, özgür ya da köle olması, monarşiye ya da demokrasiye eğilimli olması değil. Çokluğu çokluk yapan şey açığa çıkardığı güç. Nitelik değil nicelik:

> Eğer iki kişi aralarında anlaşırlar ve kuvvetlerini birleştirirlerse, birlikte daha çok şeye güçleri olur, dolayısıyla da doğa üzerinde tek başlarına sahip olduklarından

62 Aslında *Teolojik-Politik İnceleme*'de Spinoza da bu tuzağa düşüyor ve *multitudo*'yu *plebs* ve özellikle *vulgus* sözcükleriyle aşağı yukarı aynı anlamda kullanıyor. Hatta *TTP*, XVIII'in sık alıntılanan bir pasajında *saeva multitudo*'dan yani yırtıcı, saldırgan, vahşi bir yığın olarak çokluktan söz ediyor. Ama *TP*'de bu anlamın kaybolduğunu, dahası *plebs* ve *vulgus* hakkındaki olumsuz görüşlerin açıkça eleştirildiğini görüyoruz (bkz. *TP*, VII, 27: "doğa herkeste bir ve ortaktır").

63 Çokluğu böyle olumlu özelliklerle donatanların artık çokluğun nasıl dizginlenmesi gerektiğini değil, çokluğa içkin demokratikleşme eğilimini bastıran unsurların neler olduğunu açıklaması gerekiyor. Bu ikinci grubun en parlak temsilcisinin Antonio Negri olduğu açık.

> daha çok hakka sahip olurlar, bir bağla birleşenler ne kadar fazla olursa hepsi birlikte o kadar hak elde ederler.[64]

Farklı mizaçlara, arzulara, beklentilere sahip kişiler ortak bir umuda ya da korkuya kapıldıkları için, çıkarları örtüştüğü için ya da "tutkusal bir iletişime" girdikleri, aynı tutku dalgasında sürüklendikleri için güçlerini birleştiriyorlar ve bir çokluk meydana getiriyorlar.[65] İnsanlar tek başlarına güçlerinin yetmeyeceği şeyleri yapabilmek için, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, sözleşerek ya da dolaysızca, geçici ya da (görece) kalıcı bir çokluk oluşturacak şekilde bir araya geliyorlar. Çokluğa çokluk olması bakımından ait olan tek özellik ölçülebilir, derecelendirilebilir bir güç artışını mümkün kılması.

İndirgenemezlik, ereksizlik ve niteliksizlik. Spinozacı bir çerçeveden baktığımızda çokluğun belli başlı özellikleri işte bunlar. Belki ütopyacılık politikayı düşünme biçimimizi derinlemesine belirlemiş olduğu için bu özellikler bizde hemen kuşku uyandırıyor. Çokluğu böyle kavramak herhangi bir politik değişiklik talebinden büsbütün vazgeçmek anlamına gelmeyecek mi? Politikanın gerçek öznesinin filozof-kral ya da avatarları (halk, ulus, işçi sınıfı vb.) değil çokluk olduğunu, üstelik çokluğa mevcut durumdan ideal duruma geçişi sağlayacak bir dönüştürücü rol yükleyemeyeceğimizi söyleyerek kendimizi karamsar bir gerçekçiliğe mahkum etmiş olmadık mı? Bu kuşkuyu hiç değilse hafifletmek için, *Politik İnceleme*'de önerilen gerçekçi bakış açısının ütopyacılığa yönelik olumsuzlayıcı-eleştirel bir yan barındırdığı gibi çokluğun yeni bir biçimde ele alınışına dayalı olumlayıcı-kurucu bir yan da barındırdığını görmemiz gerek. Spinoza bize deneyimden kopuk bir ütopya resmetmiyor, ama siyaset felsefesi yapmaya, politik önerilerde bulunmaya devam ediyor. Siyaset felsefesinin eleştirisi Spinoza'yı felsefeden vazgeçmeye değil yeni bir tarzda felsefe yapmaya yöneltiyor.[66]

64 *TP*, II, 13: *Si duo simul conveniant et vires jungant, plus simul possunt et consequenter plus juris in naturam simul habent, quam uterque solus; et quo plures necessitudines sic junxerint suas, eo omnes simul plus juris habebunt*.

65 "Tutkusal iletişim" ifadesi Étienne Balibar'a ait. Bkz. Balibar, "Spinoza, l'anti-Orwell", s. 90 vd.

66 Eylem Canaslan, *Politik İnceleme*'nin siyaset bilimi ya da politoloji metni değil siyaset felsefesi metni oluşunu güzel ifade ediyor: "TP bir tarih okuması ya da modern, dar anlamıyla bir siyaset bilimi eseri değildir. Felsefecilere getirdiği tüm eleştirilere rağmen (hatta tam da bu eleştiriler sayesinde) felsefi bir çalışma olarak kalır. Spinoza TP'yi bir tarihçi, siyaset teorisyeni ya da siyasetçi olarak değil, filozof olarak yazmıştır. […] Spinoza'nın ütopya karşıtı polemiği, felsefi bir eleştiridir, felsefenin eleştirisi değil. Anti-ütopya, anti-felsefe demek değildir" (*Spinoza: Yöntem, Tanrı, Demokrasi*, Dost Kitabevi Yayınları, 2019, s. 79). Bu nokta kendi başına önemli olduğu kadar Platon-Spinoza ilişkisi açısından da önemli. Görünen o ki Platon ütopyayla "anti-felsefe" arasındaki ikiliğin aşılmaz olduğunu düşünüyordu ve *Devlet* diyalogu boyunca

Çokluktan yola çıkmak Spinoza'nın politikaya bakışını nasıl belirliyor? Daha önce de belirttiğim gibi, Spinoza'nın yaklaşımının odağında artık eğitim değil örgütlenme var. Filozof-kralın eğitimi ya da halkın bilinçlendirilmesi değil çokluğun örgütlenmesi. Çokluğun belli başlı özellikleri üzerinde durduktan sonra şimdi örgütlenmenin Spinoza için neden bu denli önemli olduğunu anlamak kolaylaşıyor. Çokluğun ereksiz ve niteliksiz olması demek onun farklı hatta karşıt yönelimleri ve nitelikleri daima bünyesinde barındıracak dinamik bir bütün olması demek. Çokluk eğitimle tutkularından arındırılıp akla uygun yaşaması sağlanabilecek, homojen (en azından eğitimle homojenleştirilebilir) bir kitle değil. Çokluğun bu dinamizminin yıkıcı etkiler üretmemesinin, tam tersine sürdürülebilir bir çoğulcu toplumsal ortam yaratmasının tek yolu güçlü kurumlar inşa etmekten geçiyor. Çokluğu dağılmaktan, devleti parçalanmaktan kurtaracak şey sağlam bir politik örgütlenme.

Politik İnceleme'nin beşinci bölümünde yer alan bir pasaj hem şu ana kadar üzerinde durduğum noktaların bir sentezini sunması, hem de Spinoza'nın kitabın sonraki bölümlerinde izleyeceği yöntemi temellendirmesi bakımından önemli:

> Toplumsal durumun amacının ne olduğu göz önünde tutularak herhangi bir devletin en iyi örgütlenmiş halinin (*status*) ne olduğu kolayca ortaya konabilir, bu amaç barıştan ve can güvenliğinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla en iyi devlet insanların uyum içinde yaşadıkları ve yasalara onları çiğnemeksizin uydukları devlettir. Gerçekten de şurası açık: İsyanlar, savaşlar, yasaların saygı görmemesi ya da çiğnenmesi tebaanın kötülüğünden çok devletin kötü örgütlenmesinden kaynaklanır. İnsanlar vatandaş doğmazlar, vatandaş olurlar.[67]

okura alttan alta hep şu tehdidi hissettiriyordu: Eğer Sokrates'in önerdiği ideal devlet modelini benimsemezseniz kendinizi açıkça tiranlıktan yana olduğunu söyleyen Thrasymakhos'un karanlık dünyasında bulursunuz, filozof-kralla tiran arasında seçim yapmak zorundasınız! (Thrasymakhos'un tiranlık savunusuyla biten söylevi için bkz. *Devlet*, I, 343 a – 344 c. Platon'a göre, demokrasinin filozof-tiran ikilemini aşmayı sağlayacak bir çözüm sayılmadığını, çünkü demokratik rejimlerin zorunlu olarak tiranlıklar doğurduğunu da anımsayalım. Demokrasiden tiranlığın nasıl çıktığıyla ilgili olarak bkz. *Devlet*, VIII, 562 a ve devamı). Spinoza *Politik İnceleme*'de bizi bu tehditten kurtarıyor, ütopyacılığa düşmeden felsefe yapmaya devam ederek tiranı ve filozof-kralı aynı hamleyle reddetmenin yolunu gösteriyor.

67 *TP*, V, 2: *Qualis autem optimus cujuscunque imperii sit status facile ex fine status civilis cognoscitur: qui scilicet nullus alius est quam pax vitaeque securitas. Ac proinde illud imperium optimum est, ubi homines concorditer vitam transigunt, et cujus jura inviolata servantur. Nam certum est, quod seditiones, bella, legumque contemptio sive violatio, non tam subditorum malitiae quam pravo imperii statui imputanda sunt. Homines enim civiles non nascuntur, sed fiunt*. Kolayca fark edileceği gibi, Spinoza burada *TP*, I, 6'da öne sürmüş olduğu fikirleri geliştiriyor ve onlardan yöntemsel sonuçlar çıkarıyor.

Önermelerin birbirine nasıl bağlandığını anlamaya çalışalım:

1) Toplumsal hayatın amacı can güvenliği, barış ve insanların uyum içinde yaşaması.
2) Bu amacın gerçekleşip gerçekleşmemesi insanların iyi ya da kötü, dürüst ya da düzenbaz olmasına değil devletin örgütlenme şekline bağlı. İyi örgütlenmiş bir devlette insanlar (tek tek erdemli ya da erdemsiz olmalarından bağımsız olarak) zaten yasalara uyarlar ve uyum içinde yaşama eğilimi gösterirler.[68]
3) O halde, siyaset felsefesi devletlerin toplumsal hayatın amacına uygun olarak en iyi şekilde örgütlenebilmelerinin yollarını araştırmalıdır.

Politik problemleri örgütlenme üzerinden düşünme stratejisinin Spinoza'nın politik felsefesinin gerçekçi ve eleştirel yanıyla kurucu, dönüştürücü yanını nasıl birleştirdiğini görüyoruz. Spinoza'nın gerçekçiliği Platon'un *Devlet*'te önerdiğine benzer ideal modeller geliştirmesini, bütün vatandaşların bilge ve erdemli olacağı bir ütopya kurgulamasını önlüyor. İnsanlığın öteden beri bildiği yönetim biçimleri (monarşi, aristokrasi ve demokrasi) dışında yeni sistemler icat etmeye kalkmak hayalcilikten başka bir şey değil.[69] Ama aynı gerçekçilik politik problemlerin kaynağının insanların ahlaksızlığı ya da eğitimsizliği değil devletin iyi örgütlenmemesi olduğunu da gösteriyor. Dolayısıyla gerçekçiliği terk etmeden siyaset felsefesi yapmak ve akılcı politik önerilerde bulunmak mümkün. Bunun yolu yeni devletler icat etmek değil mevcut herhangi bir devletin olabilecek en iyi halini tasarlamak. Spinoza'nın izleyeceği yöntem işte bu: *ideal devlet önermek değil, monarşi ve aristokrasiye karşı demokrasiyi savunmak bile değil, monarşi, aristokrasi ve demokrasinin olabilecek en iyi hallerini göstermek*.[70]

Böylece *Politik İnceleme*'nin bölümleri arasında nasıl bir bağlantı ve tamamlayıcılık olduğu da açığa çıkıyor. Spinoza ilk beş bölümde genel saptamalarda bulunuyor, kendinden önceki filozofların politikaya bakışını eleştiriyor, başvuracağı temel kavramları ortaya koyuyor (doğal hak, çokluk, devlet vb.),

68 Spinoza'nın metnin devamında söylediği gibi, insanlar her yerde tutkularıyla yaşarlar, ama aynı tutkular devletin iyi örgütlendiği ülkelerde toplumsal hayat için bir tehdit oluşturmazken devletin kötü örgütlendiği ülkelerde isyanlara, savaşlara yol açar.

69 Bkz. *TP*, I, 3 ve II, 17.

70 Bkz. *TP*, V, 1 (*optima vivendi ratio*, olabilecek en iyi yaşam kuralı; *optimo cujuscunque imperii statu*, herhangi bir devletin olabilecek en iyi hali); V, 2 (*imperium optimum*, olabilecek en iyi devlet); VI, 26 (*optimum regimen*, olabilecek en iyi rejim) vb.

araştırmasının metafizik ya da ontolojik zeminini kuruyor. Ardından monarşi, (merkezi olan ve olmayan) aristokrasi ve demokrasiyi ayrı ayrı ele alarak tartışmaya, bu üç yönetim biçiminin olabilecek en iyi hallerini belirlemeye koyuluyor, ama bu araştırma (büyük olasılıkla Spinoza'nın ölümü nedeniyle) demokrasiyle ilgili bölümün hemen başında kesiliyor.

Bu yazının sınırları çerçevesinde Spinoza'nın monarşi ve aristokrasi analizlerini değerlendirmem ya da kitabın demokrasiyle ilgili tamamlanmamış bölümünde neler olabileceği üzerine tahminlerde bulunmam mümkün değil.[71] Bunun yerine, günümüz okurunun, bugün bizlerin *Politik İnceleme*'yle nasıl bir ilişki kurduğumuz üzerine iki genel saptamada bulunarak bu bölümü bitireyim.

İlk olarak, *Politik İnceleme* bizi bir şekilde hayal kırıklığına uğratıyor. Kuşkusuz, bu hayal kırıklığında demokrasiyle ilgili bölümün eksik olmasının payı büyük. Kitap sanki tam duymak istediğimiz şeyleri söyleyecekken yarım kalıyor. Yine de asıl sorunun kitabın tamamlanmamış olmasıyla değil Spinoza'nın politik gerçekçiliğiyle ilgili olduğunu düşünüyorum. Bu gerçekçiliği hem ölçüsüz hem yetersiz buluyoruz. Bir ölçüsüzlük var, çünkü *Teolojik-Politik İnceleme*'de devletin amacının özgürlük olduğunu söyleyen Spinoza şimdi o kadar sakınımlı davranıyor ki sanki özgürlükten bile vazgeçiyor, "en doğal" rejim dediği demokrasinin yanı sıra aristokrasiyi ve monarşiyi bile kabul ediyor ve sonunda okurunu bir çeşit "beka söylemiyle" baş başa bırakıyor. Politik gerçekçiliğin bedeli özgürlük yerine güvenliği savunmak mı?[72] Ama bir yetersizlik de var, çünkü Spinoza elbette *Politik İnceleme*'de özgürlüğü ve demokrasiyi gündeminden çıkarmış değil. Monarşi ve aristokrasinin en iyi hallerini ele alırken olabildiğince çok insanın yönetime katılmasını sağlayacak, çoğulculuğa dayalı mekanizmalar öneriyor. Öyle ki Spinoza'nın anlattığı haliyle monarşi monarşiden çok aristokrasiye, aristokrasi ise aristokrasiden çok demokrasiye benziyor![73] Bu kez de gerçekçiliğin demokrasi özlemine

71 Spinozacı demokrasinin ne olabileceğiyle ilgili olarak bkz. Eylem Canaslan, *Spinoza: Yöntem, Tanrı, Demokrasi*, s. 209-224.

72 Spinoza'yı bu açıdan sert biçimde eleştiren ve *Politik İnceleme*'ye (onun "anti-Spinoza'ya dönüşmüş", "mutlakiyetçi ve seçkinci modern yazarına") karşı *Teolojik-Politik İnceleme*'yi savunan bir metin için bkz. Reyda Ergün, Cemal Bâli Akal, "*Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye, Özgürlük ve Güvenlik Bilmecesi", *Kimlik Bedenin Hapishanesidir. Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler* içinde, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014 (genişletilmiş ikinci baskı), s. 93-107.

73 Bu durumda, metin yarım kalmasaydı demokrasi neye benzeyecekti? Spinoza her yönetim biçimine demokratik unsurlar dahil ediyor, ama bu yüzden demokrasiyi başka rejimlere içkin bir eğilim olmaktan çıkarıp bağımsız bir rejim olarak tanımlayamaz hale geliyor. Bu son derece

feda edildiği izlenimine kapılıyoruz. Ne kadar iyi niyetli olurlarsa olsunlar, herhangi bir monarkın ya da aristokratlar grubunun Spinoza'nın yaptığı önerileri uygulamaya geçirmesini beklemek ütopyacılığın ta kendisi değil mi? Yoksa Spinoza kurulu bir rejimin monarkına ya da aristokratlarına değil de monarşi ya da aristokrasiyi kuracak olan "özgür çokluğa" mı sesleniyor, öyleyse neden doğrudan demokratik bir yönetim biçimi önermiyor? *Politik İnceleme*'nin gerçekçiliği sürekli bu iki uç (aşırılık ve yetersizlik) arasında gidip geliyor. Biz de okurlar olarak Spinoza'dan bir paradoksu derinleştirmesini, yani hem daha gerçekçi olmasını hem de demokrasi ve özgürlük "ideallerinden" vazgeçmemesini istiyoruz.

İkinci olarak, Spinoza'nın Machiavelli'yi okurken hissettiği kararsızlığı biz de Spinoza'yı okurken hissediyoruz. Spinoza *Prens*'teki analizlerin derinliğinden etkileniyor, ama "keskin zekalı" (*acutissimus*) Machiavelli'nin bu kitabı hangi amaçla yazdığı konusunda kararsız kalıyor. Bütün bu analizler yönetme hırsıyla dolu bir prens iktidarını kaybetmesin diye mi yapılmış? Yoksa Machiavelli çokluktan mı yana, ona tiranlığı üreten koşullar ortadan kalkmadığı sürece bir tiranı ortadan kaldırmanın hiçbir şeyi çözmeyeceğini mi gösteriyor, özgür bir çokluğa kaderini tek bir kişiye teslim etmemesini mi öğütlüyor?[74] Bugün *Politik İnceleme*'yi okurken aynı soruyu soruyoruz: Spinoza kimden yana? Önerdiği demokratikleştirici önlemleri hayata geçirerek devletin güvenliğini sağlayacak birtakım monarklar ve aristokratlardan mı, yoksa politikanın gerçek öznesi haline getirdiği çokluktan mı? Kitabın hedeflediği okur yönetenler mi yönetilenler mi? Spinoza'nın niyetinin ne olduğu hakkında kesin sonuçlara varmakta zorlanabiliriz ama şurası açık: Bugün *Politik İnceleme*'yle ilgilenmeye devam etmemizin sebebi kitabın çokluk için yazılmış gibi okunabilmesi. Spinoza sanki çokluğa çokluğun gücünden söz ediyor. Çokluğun özsel bir amacı, değişmez nitelikleri ya da gizli eğilimleri olmadığını biliyor, bugün özgürlükleri uğruna mücadele verenlerin yarın kölelikleri uğruna mücadele verebileceklerini (ve tersinin olabileceğini) de biliyor. Boş hayallere kapılmaksızın olgulara bakıyor ve çokluğa olgulardan uzaklaşmadan her tekil durumda olabilecek olanın en iyisini seçmenin mümkün olduğunu gösteriyor.

tuhaf sorunu ustalıkla ele alan Étienne Balibar, *Politik İnceleme*'nin tamamlanmamış olmasında bu teorik açmazın da rolü olabileceğini belirtiyor. Bkz. "Spinoza, l'anti-Orwell", özellikle s. 83 vd.

74 Bkz. *TP*, V, 7. Spinoza kendisinin ikinci olasılığı gerçeğe daha yakın bulduğunu söylüyor.

Spinoza'nın Buruk Sevinci

Şu ana kadar Spinoza'nın politik felsefesindeki anti-Platoncu eğilim üzerinde durduk. Platon etik-politik felsefesini filozof-kralın eğitimi üzerine inşa ederken Spinoza çokluğun örgütlenmesine odaklanıyordu. Bu yaklaşım farkının ardında da Spinoza'nın ruhun erdemleriyle devletin erdemlerinin yapısal olarak aynı olduğuna yönelik Platoncu varsayımı (PLA5) reddetmesi yatıyordu. Spinoza bu sayede politikayı etikten bağımsızlaştırabilmiş, ütopyacı olmayan bir politik yaklaşım ortaya koyabilmişti. Şimdi bakış açımızı değiştirme ve Spinoza'da derinlerde bir yerde gizlenmiş de olsa Platoncu bir yan olup olmadığını sorgulama vakti geldi. Öyle sanıyorum ki Spinoza PLA5'i reddetse de Platoncu akıl yürütmenin filozofla ve bilgi-arzu ilişkisiyle ilgili varsayımlarını ana hatlarıyla benimsiyor, bu da Spinoza'nın politik felsefede derinlemesine anti-Platoncu olsa bile etikte bir yanıyla Platoncu kalmasına yol açıyor. Bu varsayımları anımsayalım:

> **PLA2)** Bilgisizlik durumunda insanlar kör arzularla hareket ederler ve sürekli anlaşmazlığa düşerler.
>
> **PLA3)** Filozof özlerin (ya da ideaların) bilgisine sahip kişidir.
>
> **PLA4)** Filozof bu bilgisi sayesinde kendi ruhunda aklı egemen kılabilir ve aklın yol göstericiliğinde arzularını denetleyebilir.

Kuşkusuz, Platon'un bilgi anlayışıyla Spinoza'nın bilgi anlayışı aynı değil. "Tekil şeyleri ne kadar anlarsak Tanrıyı da o kadar anlarız" diyen Spinoza'yla[75] bakışımızı bu dünyadan koparak idealara yöneltmek isteyen Platon arasındaki uzlaşmazlığı göz ardı etmemiz mümkün değil. Yine de aralarındaki bütün farklara rağmen Spinoza ve Platon'un *filozofun kim olduğu* konusunda aynı düşünce ufkuna sahip olduklarını söyleyebiliriz.[76] Spinoza (tam da PLA5'i reddettiği için) artık filozofu kral yapmaya kalkmasa da filozofla diğer insanlar (çokluk) arasında kolay kolay kapanmayacak bir mesafe olduğu, bu mesafenin bilgiye dayandığı ve filozofun bilgisi sayesinde tutkularını dizginleyebildiği konusunda Platon'la hemfikir. Platon'un etik-politik düşüncesinin

75 *Ethica*, V, 24. önerme: *Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus*.

76 Spinoza *Ethica*'da filozof sözcüğünü nadiren kullanıyor ve daha çok "aklın yol göstericiliğinde" hareket edenlerden ya da "erdemi izleyenlerden" söz ediyor. Beşinci kitabın önsözünün ilk satırlarında ve aynı bölümün son önermesinin *scholium*'unda yani *Ethica*'nın son paragrafında ise cahil kişiyle bilgeyi (*sapiens*) karşı karşıya getiriyor. Ama bu tür terminolojik farklılıkların ötesinde, Platon ve Spinoza'nın aynı filozof figürüne bağlı kaldıklarını düşünüyorum.

merkezinde nasıl mağaradan çıkıp adım adım ideaları keşfeden ama sonunda mağaraya dönen filozof varsa Spinozacı etiğin merkezinde de çokluğun içinde akla uygun yaşayan erdemli kişi olarak yine filozof var. Bu yakınlık Spinoza'nın politik felsefesinde açıkça reddedilen bir dizi Platoncu temanın (filozof-çokluk gerilimi, ütopyacılık, bir çeşit idealist melankoli vb.) Spinoza düşüncesinde en azından daimi bir tehdit olarak alttan alta varlığını sürdürmesine neden oluyor. Bu tehdidin derinliğini ölçmek için, bu kez filozof-çokluk ilişkisini politik felsefe bağlamında değil etik bağlamında, çokluk değil filozof açısından ele alacağız ve Platon-Spinoza karşılaştırmamızın son adımı olarak, Spinoza'nın etik metinlerindeki örtük Platoncu temaları saklandıkları satır aralarından çıkarmaya çalışacağız.

Önce basit bir soru: Kral olamayan filozofa ne olacak? Hepimizin bildiği gibi, düşüncelerini özgürce ifade edebileceği bir üniversitede iş bulursa hoca olacak! Ama Spinoza bu konuda pek iyimser değil, çünkü *Politik İnceleme*'de merkezi aristokrasiyi inceledikten sonra kısaca eğitim konusuna değindiği paragrafta, devletin kurduğu üniversitelerin yetenekleri geliştirmekten çok bastırmayı hedeflediğini söylüyor. "Özgür bir cumhuriyette" bilimleri ve sanatları geliştirmenin en iyi yolu isteyen herkesin masrafları kendisi karşılamak koşuluyla ders verebilmesinin önünü açmak.[77] Yani filozof ancak özgür bir cumhuriyette yaşayacak kadar şanslıysa ve yeteri kadar parası varsa ders verip kendini ifade edebilir. Kısacası, filozofun işi (Platon'da ideal devletin kuruluşu gibi) tanrılara ve talihe kalmış durumda.

Daha zor olan, talihle de açıklanamayacak soru ise şu: Akılcı olmayan bir dünyada aklın yol göstericiliği altındaki filozofun iç dünyası, duyguları ne olacak, örneğin bir tiranın egemenliğinde yaşayan ya da De Witt kardeşlerin katledilmesi gibi bir olaya tanık olan filozof neler hissedecek, nasıl davranacak? "Tutku olan bir duygu, diyor Spinoza, onun açık ve seçik fikrini oluşturduğumuz anda tutku olmaktan çıkar."[78] Yani bir şeyi anladığımız ölçüde onun etkilerine maruz kalmaktan kurtuluruz. Nedenlerin bilgisi etkilerin üzerimizdeki gücünü zayıflatır. Tutkuların ilacı anlamaktır. Bir şeyi anladığımızda onun

77 Bkz. *TP*, VIII, 49. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin temel amacının da düşünce ve ifade özgürlüğünü savunmak, bu özgürlüğün devletin varlığını tehdit etmek bir yana onu güvence altına aldığını göstermek olduğunu biliyoruz. Özellikle bkz. *TTP*, XX. Ayrıca Spinoza'ya 1673'te Heidelberg Üniversitesinden gelen teklifi ve Spinoza'nın bu teklifi nasıl reddettiğini görmek için bkz. *47.* ve *48. Mektup*.

78 *Ethica*, V, 3. önerme: *Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque ejus claram et distinctam formamus ideam*.

neden başka türlü olamayacağını da anlarız; olup biten şeylerin zorunlulukla olup bittiklerini, doğada olumsallığa yer olmadığını görürüz. Tutkularımızı söndüren şey bu bilgidir işte.[79] O halde, Çetin Balanuye'nin Spinoza'yla ilgili ikinci kitabının başlığında sorduğu soruyu bu şekilde yanıtlayabiliriz: Spinoza'nın sevinci nereden geliyor?[80] Spinoza'nın sevinci bilgiden, zorunlu nedenlerin bilgisinden geliyor. Zihnimiz yanılsamalardan (hurafelerden, idealizmden, ideolojiden, sahte bilimden vb.) kurtuldukça tutkulardan da kurtuluyoruz. Buraya kadar her şey güzel. Filozof hangi politik rejim altında yaşarsa yaşasın, çokluğun hangi tutkusal dalgalanmalarına tanık olursa olsun bilgisi sayesinde sevincini koruyabilir.

Ama buruk bir sevinç bu. Çünkü *neden öyle olduklarını anladığımız şeyler biz onları anladıktan sonra da çoğu zaman oldukları gibi kalmaya ve zararlı etkilerini yaymaya devam ediyorlar*. Bizi sokan yılanın bunu isteyerek (özgür iradesiyle) değil doğası gereği ve zorunlu olarak yaptığını bilmek zehrin vücudumuzda yayılmasını önlemiyor. Güvendiğimiz biri bizi yüzüstü bıraktığında bunu isteyerek değil zorunlu olarak yaptığını bilmek kaybın doğurduğu acının ruhumuzda yayılmasını önlemiyor. Tiranlığın hangi zorunlu nedenlere bağlı olduğunu anladığımızda bir tiranın egemenliği altında yaşamaktan kurtulmuş olmuyoruz. Çokluktan De Witt kardeşleri öldürmemesini beklemenin bir kedinin aslan gibi davranmasını beklemekten farksız olduğunu anladığımızda cumhuriyetten monarşiye geçişi önleyecek yeni bir güç kazanmıyoruz.[81] Bilgi bizi olsa olsa boş ahlaki yargılarda bulunmaktan (ve belki bu yargıların besleyeceği hınçtan) kurtarıyor, ama bu sırada zehir ve acı bedenimizde ve ruhumuzda yayılmaya devam ediyor.

Spinoza'nın ya da genel olarak filozofun sevincini buruk hale getiren şey bilmenin zararlı etkileri ortadan kaldırmaması. Gündelik yaşamın ve politikanın sunduğu problemler hesap yaparak çözebileceğiniz geometri problemleri gibi değiller. Düşüncelerle dünyayı değiştiremezsiniz. Ama buruk sevincin ardında başka etkenler de var. Her şeyden önce, filozof ne kadar bilge olursa olsun sonsuz bir anlama yetisine sahip olmadığı için tekil şeylerin hangi tekil nedenler uyarınca zorunlu olarak belirlendiklerini asla tam bilemeyecek, hep

79 Bkz. *Ethica*, V, 5. ve 6. önerme.

80 Bkz. Çetin Balanuye, *Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor? Reddedilemeyecek Bir Felsefi Teklif*, Ayrıntı, 2017.

81 Bkz. *TTP*, XVI (Spinoza tutkularıyla hareket eden bir insandan akla uygun davranmasını beklemenin bir kedinin aslan doğasına sahip olmasını beklemek kadar saçma olduğunu söylüyor).

genellemelerle yetinmek zorunda kalacak. 20 Ağustos 1672'de De Witt kardeşlerin linç edilmesi gibi bir olay öylesine karmaşık ki bu olayın tekil nedenlerinin tüketici bilgisine sahip olmak filozofun gücünün çok ötesinde. Tekil bir şeyin bilgisinin tüketilemezliği, tekil bir toplumsal-politik olayın tekilliği içinde asla tam bilinememesi (Spinoza bu tür yanılsamalar konusunda bizi sürekli uyarsa da) o şeyin ya da olayın zihnimizde ister istemez bir tür olumsallık taşımasına yol açacak, yani sonlu zihinlerimiz başımıza gelen politik olayların ve daha genel olarak içinde yaşadığımız toplumların başka türlü nasıl olabileceklerini hayal etmekten hiçbir zaman vazgeçmeyecek. Aksi çoktan gerçekleşmiş olsa da De Witt kardeşlerin öldürülmemelerinin mümkün olduğunu düşünmekten, De Witt kardeşlerin öldürülmemiş olduğu bir dünyayı hayal etmekten vazgeçmeyeceğiz.

Bir başka nokta: Filozof çokluğun bir bileşeni olmasa bile, onunla aynı tutku dalgasına yerleşmese bile yalnız yaşamak isteyen birisi değil, toplumsal hayatın bir parçası olmak, etkilemek ve etkilenmek isteyen, başkalarıyla birlikte yaşarken yalnızken olduğundan daha özgür olacağını bilen birisi.[82] Ama Spinoza ne zaman filozofun ortak yaşama olan yatkınlığına işaret etse hemen ardından uyarılarda bulunma ihtiyacı duyuyor: Sadece aklın yol göstericiliği altında yaşayan insanlar kendi aralarında tam olarak anlaşabilirler ve gerçek bir dostluk kurabilirler, özgür kişi bilgisiz kişilerden gelecek iyilikleri olabildiğince geri çevirmeye çalışmalıdır vb.[83] Kısacası, filozof toplumsal bir varoluşu arzuladığı halde sürekli sakınımlı davranmaya ve büyük ölçüde yalnız kalmaya mahkum.

O halde, *Ethica*'da betimlendiği haliyle filozofun varoluşunun gerilimlerle dolu olduğunu görüyoruz: 1) Filozof gücü yettiği ölçüde nedenlerin bilgisine ulaşmaya çabalıyor, *ama* ulaştığı bilgilerin zararlı etkileri ortadan kaldırmaya yetmeyeceğinin farkında. 2) Olup biten her şeyin zorunlulukla olup bittiğini kavrıyor, *ama* olabilecekler üzerine düşünmeyi bırakamıyor. 3) Toplumsal hayata yönelik bir arzu duyuyor, çünkü hem ortak yaşamın kendi çıkarına olduğunu görüyor hem bilgisini insanlarla paylaşmak istiyor, *ama* çoğunluğun aklıyla değil tutkularıyla hareket ettiğini ve daima sakınımlı davranmak zorunda olduğunu biliyor.

Ütopya denen şeyi tam da filozofun varoluşunu kateden bu gerilimler do-

82 Bkz. *Ethica*, IV, 73. önerme. Ayrıca bkz. IV, 37, *scholium*'larla birlikte (daha önce gri bölgelerden söz ederken bu önerme ve ikinci *scholium*'u üzerinde durmuştum).
83 Özellikle bkz. *Ethica*, IV, 35., 70. ve 71. önerme.

ğurmuyor mu? Spinoza'nın *Politik İnceleme*'de ütopyalara nasıl şiddetle karşı çıktığını gördük. Şimdi madalyonun diğer yüzüne bakıyoruz. *Ethica*'da karşımıza çıkan filozof figürüne odaklanmak ya da daha genel olarak filozof-çokluk ilişkisine filozof açısından yaklaşmak bizi ister istemez ütopyacılığa götürüyor. Neden böyle olsun? İlk bakışta, ütopyaların felsefenin değil hayal gücünün ürünleri olduğu izlenimine kapılabiliriz. Ütopya yazan kişi varolmayan ülkeler düşler, bu ülkelerin insanlarını, yönetim şekillerini, yasalarını, kurumlarını… hayal gücüyle üretir. Ama ütopyaların kaynağındaki asıl güç akıl değil mi? Bütün o imgelerin, betimlemelerin, yaratıcı buluşların ardında aklın rehberliğinde bir ortak yaşam arzusu yok mu? İmgelemin değil, Cristofolini'nin deyimiyle, "aklın cenneti".[84] Şairin fantezisi değil filozofun arzusu.

Spinozacı bir çerçevede bunun neden böyle olduğunu, yani ütopyaların nasıl akıl tarafından üretildiğini açıklamak istiyorsak *Ethica*'nın insanı ele alışındaki iki-yönlülükten yola çıkmalıyız:

1) Spinoza, bir yandan, "aklın yol göstericiliğinde" yaşayan insanın aslında "kendi doğasının yasalarına göre" yaşadığını (ve başkalarının da böyle yaşamasına yardım ettiğini) söylüyor.
2) Diğer yandan, insanların nadiren aklın yol göstericiliğinde yaşadığını, çoğunluğun tutkuları izlediğini ve bunun da doğal bir zorunlulukla böyle olduğunu belirtiyor.[85]

Kısacası, akla uygun yaşamak da akla uygun yaşamamak da (insanın kendi doğasının yasalarına göre yaşaması da yaşamaması da) insan için eşit biçimde

84 Paolo Cristofolini, ütopyanın "aklın cenneti" olduğunu söyledikten sonra dinsel cennet tasavvurlarıyla ütopyalar arasında son derece ilginç bir ayrım yapıyor: "Ütopya imgelemin cennetinden ziyade aklın cennetidir (imgelemin cennetleri peygamberlere özgü ahiret vaatleridir, ama ütopya laik ve dünyevi bir biçimdir)". Cristofolini, ortak bir insan mefhumundan yola çıkarak soyut bir toplumsal yaşam modeli sunan ütopyayı ikinci tür bilgiyle ilişkilendiriyor, Spinoza'nın *Politik İnceleme*'de önerdiği ütopya karşıtı, gerçekçi siyaset felsefesini ise üçüncü tür bilginin bir örneği olarak görüyor (bu durumda dinsel cennet tasavvurları da imgeleme dayalı birinci tür bilgiyle eşleşmiş oluyor). Bana kalırsa bu okumanın en sorunlu yanı Cristofolini'nin yorumunu benimsersek *Politik İnceleme*'deki genellemelere dayalı monarşi ve aristokrasi analizlerini de üçüncü tür bilgiyle ilişkilendirmek zorunda kalacak olmamız, bunu yapmak bana pek mümkün görünmüyor. Ama ütopyayla akıl arasındaki ilişkinin açıkça ortaya konması son derece ilginç. Alıntı için bkz. Paolo Cristofolini, "*Esse sui juris* ve Siyaset Bilimi", s. 141 (çeviride değişiklik yaptım).

85 Bu ikilik *Ethica*'yı baştan sona katetse de Spinoza'nın insanın köleliğinden ve özgürlüğünden söz ettiği son iki kitapta en şiddetli haliyle açığa çıkıyor, Spinoza aynı önermeyi açıklarken bile akla uygun yaşamın doğallığını ve tutkusal varoluşun kaçınılmazlığını birlikte vurgulayabiliyor. Örneğin bkz. *Ethica*, IV, 35. önerme, birinci *corollarium* ve aynı önermenin *scholium*'u.

doğal! Filozof-çokluk ayrımının kaynağında insan doğasının bu iki-yönlülüğü var. Filozof için aklın yol göstericiliğinde yaşamak ne kadar doğalsa çokluk için de tutkularla yaşamak o kadar doğal.

Bu durum karşısında *Ethica* ve *Politik İnceleme* bambaşka stratejiler benimsiyorlar. *Ethica*, filozofun tutkusal bir yaşamdan aklın rehberliğinde bir yaşama (kölelikten özgürlüğe) nasıl ilerlediğini gösteriyor. *Politik İnceleme* ise filozofun gösterdiği ilerlemeyi çokluğun göstermeyeceğini, filozofla çokluk arasında yapısal bir özdeşlik olmadığını baştan kabul ediyor ve tutkusal yaşamın doğuracağı toplumsal problemleri kurumlar düzeyinde çözmeyi hedefliyor, bunu da bilinen yönetim biçimlerinin her biri için olabilecek en iyi politik örgütlenmenin neye karşılık geldiğini araştırarak yapıyor. Ama her durumda ikilik ya da iki-yönlülük varlığını sürdürüyor ve alttan alta ütopyacı düşünceleri besliyor. Basitleştirerek söylersek, ütopyaların yaptığı tek şey *Politik İnceleme*'nin çözümüyle yetinmeyip filozofun yolunun çokluğun da yolu olabileceğini, yani filozof-çokluk ayrımının aşılabileceğini *varsaymak*. Ya herkes aklın yol göstericiliğinde yaşıyor olsaydı? Ya çokluk tutkularını dizginlemeyi öğrenseydi? Hayatımızı tutkular değil akıl belirliyor olsaydı nasıl bir toplumda yaşardık? Bu soruları ciddiye alıp cevap vermeye kalkarsanız yavaş yavaş varsayımlarınızı çoğaltmaya ve gerçeklerin yerine kurguları geçirmeye başlarsınız, sonunda da ister istemez ütopik şeyler söylemek zorunda kalırsınız.[86] Ama filozof olup da bu soruları ciddiye almamak, ütopya arzusuna kapılmamak mümkün mü?

Spinoza bu soruların kaçınılmazlığını hissetmiyor değildi. Tam da insana bakışındaki iki-yönlülüğün bu soruları doğuracağını bilmiyor değildi. Yazdıklarında sözünü ettiğim ütopyacı arzunun izlerini kolayca bulmak mümkün. Örneğin, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*'den bir pasaj:

> İşte yöneldiğim hedef bu, böyle bir doğa [bilgiyle ulaşılabilecek üst düzey bir insan doğası] elde etmek ve benimle birlikte pek çok kişinin de onu elde etmesine çabalamak. Tıpkı benim gibi başka pek çok kişinin de anlaması, onların anlama yetilerinin ve isteklerinin benim anlama yetim ve isteklerimle tam olarak uyuşması için uğraşmak mutluluğumun bir parçası. Bunun olabilmesi için, böyle bir doğayı [üst düzey insan doğasını] elde etmeye yetecek kadar Doğayı anlamak,

86 Ütopik şeyler söylemiyormuş gibi görünmek isterseniz tarihsel süreçlerin insanları zorunlu olarak aklın rehberliğinde bir yaşama yönelttiğini, çokluğun içkin bir demokratikleşme eğilimi barındırdığını vb. iddia edersiniz.

> ardından da arzu edilen şekilde olabildiğince çok kişinin kolayca ve güvenli biçimde ona ulaşabileceği bir toplum meydana getirmek zorunlu.[87]

Bu satırlarda filozof-kralın yöneteceği bir ideal devlet arzusu yok belki, ama bir tür filozof-çokluk, filozof-halk arzusu olduğu açık. Filozof, felsefe uğraşının doğası gereği, anladığı şeyi herkes anlasın, arzuladığı şeyi herkes arzulasın istiyor, bu arzusunu toplumsal dönüşüm talebinin kaynağına yerleştiriyor.

Aynı arzu kılıktan kılığa girerek büyük Spinoza yorumcularının metinlerine de sızıyor. Spinoza'nın bocalaması aynı zamanda Spinoza okurlarının bocalaması. Buna da bir örnek vereyim. Alexandre Matheron'un "Spinoza ve iktidar" üzerine bir yazısı "Varsayalım ki…" (*Supposons…*) başlığını taşıyan, ütopyacı arzularla dolu kısa bir bölümle sona eriyor:

> Bu durum [yani Spinoza'nın bize kötünün iyisi bir çözüm gibi önerdiği örgütlenme politikası ve "burjuva demokrasisi"] aşılamaz mı? Asgari hipotezimize bir şey daha eklersek aşılamaz değil. Varsayalım ki koşullar bizden yana (elbette bunun için, tek başına yeterli olmasa da politik toplumun iyi örgütlenmiş olması gerekir), kendi doğamızın belirlenimi bedenimizde dışarıdan gelen etkilere hakim olmayı başarmış olsun, ruhumuzda buna aklın gelişimi karşılık gelecektir. Böylece yavaş yavaş şeylere boyun eğmeyi bırakırdık. Son kertede sadece şeylere boyun eğmekten kaynaklanan iktidar ilişkileri de aşamalı olarak sönümlenirdi. Eğer insanlar akılcı olsalardı devlet ve onunla birlikte bütün tahakküm biçimleri ortadan kalkardı, geriye kendiliğinden uzlaşan bir özgür insanlar topluluğu kalırdı. Gücümüz en üst derecesine ulaşırdı ama kimse başkasının gücüne el koymazdı, bunu yapmayı arzulamazdı. Bilgi güçtür, ama bilgi iktidar değildir.[88]

"Varsayalım ki…" "Eğer insanlar akılcı olsalardı…" İşte ütopyanın formülü. Eğer insanlar akılcı olsalardı devlete ya da herhangi bir politik örgütlenmeye gerek kalmazdı, çünkü *çokluk çokluk olmaktan çıkardı, yerini hiçbir kurumsal*

87 *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, 14: *Hic est itaque finis, ad quem tendo, talem scilicet naturam acquirere, et, ut multi mecum eam acquirant, conari; hoc est, de mea felicitate etiam est operam dare, ut alii multi idem atque ego intelligant, ut eorum intellectus et cupiditas prorsus cum meo intellectu et cupiditate conveniant; utque hoc fiat, necesse est tantum de Natura intelligere, quantum sufficit ad talem naturam acquirendam; deinde formare talem societatem, qualis est desideranda, ut quamplurimi quam facillime et secure eo perveniant*.

88 Bkz. Alexandre Matheron, "Spinoza et le pouvoir", *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique* içinde, s. 79 (yazının ilk yayımlanış tarihi 1977). Matheron'un metni bu konuda verilebilecek pek çok örnekten yalnızca biri. Spinoza'nın siyaset felsefesi üzerine yazılmış makalelerin özellikle son paragraflarında (ya da kitapların sonuç bölümlerinde) benzer varsayımlar ve koşullu önermeler bulmak mümkün.

dolayıma gereksinim duymaksızın kendiliğinden uzlaşan bir topluluğa bırakırdı. İşte filozofun büyük etik-politik rüyası, imgelemin değil aklın ürettiği tutku: çokluğun ortadan kalkışı. Böylece PLA5'e de dönülmüş oluyor: Ruhun erdemleriyle devletin (ya da Matheron'daki gibi devletin ortadan kalktığı bir durumda toplumun, halkın, çokluğun) erdemleri yapısal olarak aynıdır. Gerçek (devrimci, dönüştürücü, radikal vb.) politika tam da bu yapısal özdeşlikten doğar ve çokluğun fiilen filozofun erdemlerine sahip olmasına yönelir. Sonunda çokluk filozofa benzediğinde, "onların anlama yetileri ve istekleri benim anlama yetim ve isteklerimle tam olarak uyuştuğunda" politika tamamlanıp sona erer, devlet ortadan kalkar (ya da klasik ütopyalarda olduğu gibi nihai formuna ulaşarak durağanlık kazanır). Yani PLA6.

Spinoza ütopyacı arzunun ne olduğunu biliyordu çünkü insan için kendi doğasına uygun yaşamanın akla uygun yaşamak olduğunu düşünüyordu ve bu düşünce onun topluma bakışını ister istemez etkiliyordu. Ama en azından *Politik İnceleme*'yi yazmaya başladığında okurlarının pek çoğundan farklı olarak artık bu arzuya teslim olmamayı da biliyordu. *Politik İnceleme*'nin nasıl ütopyacı filozofların eleştirisiyle başladığını gördük. Şimdi bizi gerçeklikten uzaklaştırıp ütopyalara sürükleyen şeyin hayaller değil aklın ta kendisi olduğunu görüyoruz. O halde, Spinoza ütopyacı olmayan bir politik düşünce geliştirmek istiyorsa akla karşı ya da daha doğrusu (Kant gibi konuşacak olursak) aklın belli bir kullanımına karşı önlemler almak zorunda. *Politik İnceleme*'ye bu açıdan baktığımızda metnin başından itibaren bu önlemlerin alınmış olduğunu fark ediyoruz. Spinoza birinci bölümün son paragrafında devletin ortaya çıkışının doğal nedenlerini aklın gösterdiklerinden, öğrettiklerinden, uyarılarından (*ex rationis documentis*) değil insanların ortak doğasından yola çıkarak araştıracağını söylüyor, böylece aklın soyut ya da ütopyacı denebilecek bir kullanımıyla somut insanlık durumunu açıkça karşı karşıya getirmiş oluyor.[89] Aklın bu soyut-ütopyacı kullanımının kökeninde neler olduğunu ise zaten biliyoruz: insanların akla uygun yaşayabilecekken tutkuların peşinden gitmeyi seçtiklerini düşünmemize yol açan özgür irade varsayımı, insanın ancak küçük bir parçası olduğu doğayı insan aklının yasalarıyla ölçme ve yargılama alışkanlığı vb.[90] Spinoza bunları söyledikten sonra elbette

89 Bkz. *TP*, I, 7. (Cristofolini, bu paragrafta Spinoza'nın ikinci tür bilgiye karşı üçüncü tür bilgiyi savunduğunu öne sürüyor. Bkz. "*Esse sui juris* ve Siyaset Bilimi", s. 140-142.)

90 Bu varsayımlardan kurtulduğumuzda aklın yol göstericiliğinde yaşayan filozofun da tutkulara teslim olan çokluğun da aynı doğal zorunluluğa göre yaşadığını, doğada gülünç ya da kötü olduğunu düşündüğümüz şeylerin aklımızın kısmiliği nedeniyle bize öyle göründüklerini keşfedeceğiz. Bkz. *TP*, II, 5-8.

akıldan vazgeçmiyor, ama aklın ütopyacı kullanımına karşı aklın bu kez gerçekçi diyebileceğimiz bir kullanımını öne çıkarıyor ve, önceki bölümde gördüğümüz gibi, çokluğun indirgenemezliğini kabul eden, bireysel erdemlere değil iyi işleyen kurumlara odaklanan, politik problemleri örgütlenme problemleri olarak gören, etikten tamamen bağımsızlaşmış bir siyaset felsefesi öneriyor.

Böylece Spinoza *Politik İnceleme*'de anti-Platonculuğunu koruyor, etikle ilgili düşüncelerindeki örtük Platoncu unsurların ya da eğilimlerin politikaya bakışını belirlemesine izin vermiyor ve ütopyacılığa düşmemeyi başarıyor. Ama bunun bedeli filozofun tam olarak çokluğun bir parçası olmadığını ve çoklukla filozof arasındaki mesafenin hiçbir zaman kapanmayacağını kabul etmek. Ütopyacılığa düşmemenin, filozof-çokluk ayrımının ortadan kalkacağı bir toplum idealine teslim olmamanın bedeli az önce filozofun buruk sevinci dediğim şeyle yetinmek, yani filozofun değiştiremeyeceği şeyleri anlamaktan başka çaresi olmadığını kabullenmek.

Çokluğu bir araya getiren ve bir arada tutan şey korku ve umut. Düpedüz fiziksel bir baskı ve şiddet ortamının söz konusu olmadığı durumlarda, insanlar ortak korkulara ya da umutlara sahip oldukları için politik bir örgütlenmenin çatısı altında birleşiyorlar.[91] Oysa filozof korkuyla ya da umutla değil aklıyla hareket ediyor, toplumsal yaşamı ya da devlet örgütlenmesini insan için en akılcı yaşam biçimi olduğu için seçiyor. Ama filozof ihtiyaçlarının karşılandığı güvenli bir barış ortamında yaşamayı seçerken tutkularıyla hareket eden bir çoklukla yaşamayı da seçmiş oluyor. Peki filozofun arzusuyla çokluğun tutkusu ya da devletin yasaları çeliştiğinde ne olacak? Spinoza'nın yanıtı tartışmaya yer bırakmayacak kadar açık:

> Dolayısıyla akla bağlı olan bir insan bazen toplumun emriyle akla karşı olduğunu bildiği bir şey yapmak zorunda kalırsa bu zarar toplumsal durumdan elde ettiği iyilikle bolca telafi edilir. İki kötülükten küçük olanı seçmek de aklın bir yasasıdır.[92]

91 Bkz. *TP*, II, 10. Spinoza elbette çokluğu bir arada tutan duygunun korkudan çok umut olmasını tercih ediyor. *Politik İnceleme*'nin gerçekçiliği Spinoza'nın korkuya karşı umuttan yana olmasına izin veriyor, ama aynı duygu madalyonunun iki yüzü gibi olan korku ve umuda karşı akıldan yana olmasına izin vermiyor.

92 *TP*, III, 6: *Quapropter si homini qui ratione ducitur id aliquando ex civitatis mandato faciendum est, quod rationi repugnare novit, id damnum longe compensatur bono, quod ex ipso statu civili haurit: nam rationis etiam lex est, ut ex duobus malis minus eligatur* […].

Burada önerilen şey bir telafi mekanizması: Akla daha da karşı olan bir duruma düşmemek için akla karşı olan bir şeyi yapmak akla uygun. Spinoza akla bağlı olan kişinin hangi sıklıkla bu şekilde akılcılığından ödün vermek zorunda kalacağını söylemiyor. Bu sorunun yanıtı her seferinde hangi yönetim biçimi altında yaşandığına, bu yönetim biçiminin akılcı biçimde örgütlenmeyi ne ölçüde başardığına, kurumların sağlamlığına ve çokluğun duygularına bağlı olarak değişecek. Ama filozofun çokluğun içinde, çokluğun parçası olamadan, çokluktaki tutku dalgalanmalarına maruz kalarak kötünün iyisi bir hayat sürmeye mahkum olduğu gerçeği her durumda değişmeden kalacak.

Spinozacı Asimetri

Spinoza'nın filozof-çokluk ilişkisi hakkındaki düşüncelerini ve daha genel olarak politik felsefesini Platon'la karşılaştırma içinde anlamaya çalıştım. Ulaştığım sonuçları maddeler halinde sıralayarak bitireyim:

1) Platon-Spinoza karşılaştırmasının verimli olmasının temel koşulu karşılaştırmanın merkezine filozof-kral ya da ideal devlet fikrini yerleştirmemek. Çünkü Spinoza'nın (ya da herhangi bir Platon okurunun) devleti filozofların yönetmesi gerektiği fikrine net biçimde karşı çıkması ama Platon'u bu fikre götüren varsayımların önemli bir kısmını benimsemesi, daha derin düzeylerde Platoncu ya da anti-Platoncu olması mümkün.
2) Spinoza'yı derinlemesine anti-Platoncu yapan şey filozof-kral fikrine karşı çıkması değil, Platon'un ruhla devlet arasında kurduğu analojiyi, ruhun erdemleriyle devletin erdemlerinin yapısal olarak aynı olduğu yönündeki Platoncu fikri reddetmesi ve ruhun özel erdemleriyle devletin kamusal erdemlerini birbirinden ayırması.
3) Platon ruh-devlet analojisine dayanarak bireyin erdemli, akla uygun bir yaşam sürmesini sağlayacak bilgiyle devletin iyi yönetilmesini sağlayacak bilginin aynı olduğunu düşünüyordu. Bu yüzden de çokluğun bir şekilde etkisizleştirilmesi ve filozofun devletin başına geçmesi durumunda bütün politik problemlerin çözüleceğine inanıyordu. Oysa analojiyi reddeden Spinoza politikaya özgü problemlerin devleti yönetenlerin erdemli ve bilgili olmalarıyla değil kurumların iyi işlemesiyle çözülecek problemler olduğunu düşünüyor. Çözüm filozof-yöneticilerin (ya da Platonculuğun daha demokratik versiyonlarında bütün bir halkın) eğitilmesi değil devletin olabilecek en iyi şekilde örgütlenmesi.

4) Spinoza ruhla devlet (bireyle toplum, filozofla çokluk vb.) arasında bir süreklilik kurmayarak politik felsefeyi etikten bağımsızlaştırıyor. Platon'daki etik-politika birliği Spinoza'da terk ediliyor ve çokluğu çokluk olarak düşünmenin önü açılmış oluyor. Çokluk kavramı onu açıklayacak daha üst bir modele ihtiyaç duyulmaksızın, indirgenemezliği içinde politik felsefenin merkezine yerleşiyor.
5) Spinoza'nın politikaya ilişkin düşünceleri radikal bir anti-Platonculuk sergilerken Spinozacı etik örtük de olsa Platoncu bir yan barındırıyor. Ortak bir filozof figürü (aklın yol göstericiliğinde erdemli bir hayat vb.) iki düşünceyi birbirine yaklaştırıyor. Tıpkı Platon gibi Spinoza da erdemli olmakla bilgili olmayı, bilgili olmakla tutkularını dizginlemeyi örtüştüren, bilgisiz çoğunluğa değil filozof azınlığa odaklanan bir etik öneriyor.
6) Spinoza'nın siyaset felsefesiyle etiği arasındaki bu gerilim (Spinoza'nın kendisi *Politik İnceleme*'de gerçekçilikten taviz vermese de) ütopyacılığın daimi bir tehdit olarak Spinoza düşüncesine eşlik etmesine yol açıyor.
7) Bütün bunları birlikte düşündüğümüzde tuhaf bir durum ortaya çıkıyor. Spinoza'nın filozof-çokluk ilişkisini ele alışında Spinozacılığın Platonculuk karşısındaki konumunu belirsizleştiren bir asimetri var. Spinoza filozof-çokluk ilişkisini siyaset felsefesi bağlamında ele aldığında Platon'un aksine çokluğu indirgenemezliği içinde düşünmeye yöneliyor ve filozofu ayrıcalıklı bir figür olmaktan çıkarıyor. Ama aynı ilişkiyi etik bağlamında ele aldığında filozofun yaşamını yeniden (Platon'daki gibi) ulaşılması zor ideal bir model olarak sunuyor, filozofla çokluk arasındaki uzaklığı filozof lehine aşılması gereken ama hiçbir zaman aşılamayacak bir engele dönüştürüyor.[93]

93 Güncel Spinoza okumalarının bu Spinozacı asimetriyi hiç de Spinozacı olmayan bir biçimde yeniden ürettiğini söyleyebiliriz. Bir yandan, Spinoza'yı politik, devrimci, özgürlükçü bir düşünür olarak okuyoruz, ama bunu yaparken çoğu zaman ütopik unsurların söylemimize dahil olmasına izin veriyor, Spinoza'nın politik gerçekçiliğinden, çokluğu indirgenemezliği içinde düşünme yönündeki anti-Platoncu hamlesinden uzaklaşıyoruz. Diğer yandan, Spinoza'yı gücümüzü arttıran sevinçli karşılaşmaların filozofu olarak okuyoruz ve Spinoza'nın etik metinlerini kateden politik arzuyu paranteze alıp Spinoza etiğini (neoliberal öznenin kendini kurma biçimiyle uyumlu) bireysel bir mutluluk projesine dönüştürüyoruz, yani Spinoza'nın Platoncu kaldığı yerde biz Platon'dan vazgeçiyoruz.

geçen sayıdakiler

Hasta Bir Dünyada Yaşlanmak

Cogito / Sayı: 98

Cogito'dan / Hasta Bir Dünyada Yaşlanmak • Necmiye Alpay: Altmış Beş Artı Damgası • Lynne Segal: "Temel Koşullar" – Birleşik Krallık'ın Covid-19 Karşısındaki Tutumunda Yaşlanma veya Yaş Ayrımcılığı • Lynne Segal: Toplumsal Cinsiyet, Arzu ve Yaşlanmanın Skandalları • Françoise Dastur - Michel Eltchaninoff: "Ölüm kaygısı yaşama sevinciyle bağdaşmayan bir şey değil kesinlikle" • François Villa: Psikanaliz Yaşlanma Sorunuyla Karşılaştığında • Bella Habip: Psikanalizde Yaşlılık • Toros Güneş Esgün: "Çirkin Tekrarlar"ı Bırakmak: *Tante Rosa*, Yaşlılık ve Beauvoir • Fisun Yalçınkaya: Sanatçının Yaşsızlığı ya da "Zamanının İlerisinde" Sanat • Ayşe Günaysu - Eren Keskin: İnsan Hakları Kimin Hakları? Covid-19 Salgını ve Hak İhlalleri • Özgür Arun: Eşitsiz Yaşlanmak: Türkiye'nin Serüveni, Alanın Niteliği ve Yaşlanma Gündemi • Alan Duben: Kuşaklar ve Nüfus Yaşlanması: Aile, Devlet ve Piyasa • Gülçin Con Wright: Yaşlanma, Yaşlılık ve Yaşlılar: Kavramsal Tartışmalar, Toplumsal Algılar ve Yaşlının Sosyal Statüsü • Merve Tunçer: Kriz Döneminde Yaşçılık: Yeni Mücadele Alanları • Göksenin İnalhan: İnsan-Mekân-Zaman: Yerinde Yaşlanma ve Sağlık-Herkes için Yaşanılabilir Kent • Mutlu Binark: Eşitsizliklerin Yeniden Tezahürü: Dijital Eşitsizlikler ve Yaşlı Bireyler **Geçen Sayıdakiler /** İmajı Düşünmek • Yazarlar Hakkında

Yazarlar Hakkında

Cemal Bâli Akal: İstanbul Üniversitesi, Marmara Üniversitesi, Galatasaray Üniversitesi ve İ. Bilgi Üniversitesi'nde kadrolu öğretim üyesi olarak görev almıştır. Strasbourg Üniversitesi'nde yüksek lisans ve Madrid Complutense Üniversitesi'nde postdoktora çalışmaları yapmış, Arjantin Córdoba Üniversitesi'nde araştırmalarını sürdürmüştür. Kitapları ve derlemeleri arasında Spinoza düşüncesine ayrılmış olanlar *Varolma Direnci ve Özerklik*, *Özgürlüğün Geleceği Yoktur*, *Kimlik Bedenin Hapishanesidir* (R. Ergün'le), *Hukuk ya da Kukla Tiyatrosu*, *Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a. Güncel Müdahaleler* (E. Canaslan'la), *Spinoza Hukukçuya Ne Söyler?* (E. Antalyalı'yla) başlığını taşımaktadır. Hukuk ve Hak Kuramı, Siyaset Kuramı, Siyasi Tarih, Edebiyat ve Hukuk, Toplumsal Cinsiyet alanlarında çalışmaktadır.

Türker Armaner: Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. Metis Yayınları'ndan öyküleri (*Kıyısız* 1997, *Taş Hücre* 2000, *Dalgakıran* 2003) ve romanları (*Tahta Saplı Bıçak* 2007, *Hüküm* 2016), Dost Yayınları'ndan felsefi incelemesi (*Tarih ve Temsil* 2014), ANRT'den 2002 yılında Paris VIII Üniversitesi'nde savunduğu doktora tezi (*Le concept de l'état politique chez Fichte* 2004) basılmıştır.

Etienne Balibar: 1942'de doğdu. Öğrencisi olduğu Louis Althusser'le birlikte çok yazarlı *Kapital'i Okumak* kitabını yayımladı, Althusser'in ölümünden sonra Fransız Marksist akımının temsilcisi oldu. Paris X-Nanterre ve Kaliforniya üniversitelerinde felsefe ve siyaset kuramı dersleri vermiş olan Balibar'ın Türkçede yayımlanan eserleri: *Althusser İçin Yazılar* (İletişim, 1991), *Marx'ın Felsefesi* (Birikim, 1996), *Dersimiz Yurttaşlık* (Kesit, 1998), *Spinoza ve Siyaset* (Otonom, 2004), *Biz, Avrupa Halkı: Ulusaşırı Yurttaşlık Üzerine Düşünümler* (Aralık, 2008), *Şiddet ve Medenilik* (İletişim, 2014), *Yurttaşlık* (Monokl, 2016), *Eşitliközgürlük* (Metis, 2016).

Eylem Canaslan: Felsefe lisans öğrenimini Boğaziçi Üniversitesi, felsefe yüksek lisans ve doktora öğrenimini Galatasaray Üniversitesi'nde tamamladı. 2009 tarihli yüksek lisans tezi Hobbes ve Spinoza'nın çokluk kavramlarının karşılaştırılması, 2019'da savunduğu doktora tezi ise Spinozacı demokrasi kavramının metodolojik ve metafizik temelleri üzerinedir (*Spinoza: Yöntem, Tanrı, Demokrasi*, Ankara: Dost, 2019). Dost Kitabevi Yayınları'nın "Spinoza. Toplu Eserler" dizisinin hazırlanmasına katkıda bulunmuştur. Cemal Bâli Akal'la birlikte *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler* (Dost, 2013, 2017), Güçlü Ateşoğlu'yla birlikte *Spinoza ile Karşılaşmalar* (Ayrıntı, 2015, 2019) derlemelerini hazırlamıştır. Erken dönem modern felsefe, siyaset felsefesi ve kurmaca felsefesi üzerine çeşitli yazıları ve çevirileri mevcuttur. 2010 yılından beri Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Gaye Çankaya Eksen: Doktorasını Paris I Sorbonne Üniversitesi ve Galatasaray Üniversitesi'nde eş doktora programı çerçevesinde yaptı. Spinoza ve Sartre'da etik ve politika ilişkisi üzerine yazdığı teziyle 2013 yılında doktora derecesini aldı. Doktora tezi *Spinoza et Sartre: de la politique des singularités à l'éthique de générosité* (Paris, Classiques Garnier, 2017) başlığıyla kitap olarak yayınlanmıştır. Zeynep Direk'le birlikte *Jean-Paul Sartre:Tarihin Sorumluluğunu Almak. Sartre'ın Geç Dönem Düşüncesi Üzerine* (İstanbul, Metis, 2010, 2013) derlemesini hazırlamıştır. Jean-Paul Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* adlı eserini Turhan Ilgaz'la beraber Türkçeye çevirmiştir (İstanbul, İthaki Yayınları, ilk basım 2009). Spinoza ve Sartre üzerine Türkçede ve Fransızcada çeşitli yazıları bulunmaktadır. Galatasaray Üniversitesi'nde Spinoza düşüncesi, Sartre fenomenolojisi, etik ve politika ilişkisi, hayvan etiği, mühendislik etiği gibi konularda dersler vermeye devam etmektedir.

Onur Eylül Kara: Zonguldak'ta doğdu. ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde başladığı yükseköğrenimini yüksek lisans ve doktora yaparak tamamladı. Siyaset bilimi, sosyoloji, felsefe ve edebiyat alanında makaleler yayınladı, çeviriler yaptı. *Yapabileceğimizi Yapmak: Minör Siyaset ve Türkiye Örneği* (İletişim Yayınları, 2018) isimli bir kitap yayınladı. 2015'ten beri Ankara'da Ulus Baker Okumaları'nı organize ediyor. Farklı üniversitelerde ve internet ortamında çeşitli dersler veriyor (Daha fazlası ve iletişim için bakınız: www.onureylulkara.com).

Alexandre Matheron: (1926-2020) Baruch Spinoza ve modern siyaset uzmanı Fransız filozof. 1956'da "agrégation" derecesini aldı, ertesi yıl Cezayir Üniversitesi'nde felsefe dersleri vermeye başladı. 1968'de Spinoza üzerine teziyle doktora derecesini aldı. Bu tez 1969'da *Individu et communauté chez Spinoza* adıyla yayımlandı ve bu

kitabıyla Fransa'da Spinoza okumalarına yeni bir yön verdi. Spinoza düşüncesi üzerine çok sayıda makale yazdı. Paris Nanterre Üniversitesi ve Lumiere University Lyon 2'de felsefe profesörü olarak çalıştı.

Steven Nadler: 1958 doğumlu Amerikalı filozof. Doktora derecesini 1986'da Columbia Üniversitesi'nden aldı. Wisconsin-Madison Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde William H. Hay II kürsüsü profesörü. 17. yüzyıl felsefesi çalışan Nadler'in uzmanlık alanı Descartes ve Kartezyanizm, Spinoza ve Leibniz. Türkçeye çevrilmiş kitapları: *Spinoza: Bir Yaşam* (İletişim Yayınları, 2008), *Mümkün Dünyaların En İyisi* (Alfa Yayınları, 2016),*Descartes'ın Bir Portresi* (Alfa Yayınları, 2017).

Alber Erol Nahum: 1979'da İzmir'de doğdu. İzmir Saint Joseph Lisesi'nin ardından Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. Galatasaray Üniversitesi'nden Felsefe dalında yüksek lisans ve doktora derecelerini aldı. Halen Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim elemanı olarak görev yapıyor. yapıyor. Spinoza ve Blyenbergh'in *Kötülük Mektupları*'nın (Norgunk, 2. Baskı, 2015) yanı sıra, Gilles Deleuze'ün *Spinoza Pratik Felsefe* (Norgunk, 3. Baskı, 2019) ve *Spinoza ve İfade Problemi* (Norgunk, 2013) başlıklı kitaplarını çevirmiştir. Spinoza üzerine çeşitli dergi ve derleme kitaplarda yayımlanmış makaleleri vardır.

Hakan Yücefer: 1980, İstanbul doğumlu. GSÜ Felsefe Bölümü'nü bitirdi, doktora tezini Paris 1 Üniversitesi'nde Aristoteles'in ruh anlayışı üzerine yazdı. Gilles Deleuze'ün *Bergsonculuk* (2006), *Kıvrım, Leibniz ve Barok* (2006), *Issız Ada ve Diğer Metinler* (Ferhat Taylan ile, 2009) ve *Anlamın Mantığı* (2015) kitaplarını çevirdi. Cogito dergisinin "Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak" başlıklı Deleuze özel sayısının editörlüğünü yaptı (S. 82, Kış 2016). MSGSÜ Felsefe Bölümü'nde ders vermektedir.