Diego Tatián

Spinoza • Dünya şevgisi

DOST

Bu dizi Cemal Bâli Akal'ın yönetiminde
Dost Kitabevi Yayınları için hazırlanmaktadır.

Spinoza. Dünya Sevgisi

Diego Tatián

Arjantin Córdoba Ulusal Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi ve *Vahşinin İhtiyatı. Spinoza'da Tutkular ve Politika* (*La Cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*), *Çizgiden Bu Yana. Heidegger'de Politik Boyut* (*Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*), *Mesihçilik, Nihilizm ve Kefaret* (*Mesianismo, nihilismo y redención*), *Spinoza'ya Bir Başlangıç* (*Una introducción a Spinoza*), *Kuşların Olmadığı Yer* (*Lugar sin pájaros*; öyküler), *Kapıların Ardında* (*Detrás de las puertas*; öyküler) başlıklı kitapların yazarıdır. Arjantin'de çeşitli edebi ve felsefi dergilerde yazıları yayınlanmakta ve birçok derlemesi bulunmaktadır. Heidegger, Derrida, Agamben, Jünger, Deleuze gibi yazarları İspanyolca'ya çevirmiştir. 2004'ten bu yana, her yıl, aynı üniversite bünyesinde yinelenen "Uluslararası Spinoza Kolokyumu"nun düzenleyicisi ve Córdoba Ulusal Üniversitesi Yayınları'nın yöneticisidir.

D

yasa ⚖ siyasa

1) HUKUK ÖZGÜRLÜK VE AHLAK, H. L. A. Hart, Şubat 2000
2) DEVLET KURAMI, Der.: Cemal Bâli Akal, Temmuz 2000
3) SİYASİ İLAHİYAT, Carl Schmitt, Temmuz 2002
4) NE HUKUK NE DE AHLAK, Turgut Tarhanlı, Ocak 2003
5) İNSANSIZ YÖNETİM, Turgut Tarhanlı, Ocak 2003
6) REFAH DEVLETİNİN KRİZİ, Pierre Rosanvallon, Şubat 2004
7) ETİKA, Benedictus (Baruch) Spinoza, Aralık 2005
8) PARLAMENTER DEMOKRASİNİN KRİZİ, Carl Schmitt, Nisan 2006
9) LİBERALLER VE CEMAATÇİLER, Der.: A. Berten, P. da Silveira, H. Pourtois, Eylül 2006
10) POLİTİK İNCELEME, Benedictus (Baruch) Spinoza, Ocak 2007
11) TUTUNAMAYANLAR VE HUKUK, Şebnem Gökçeoğlu Balcı, Mart 2007
12) HAKLARI CİDDİYE ALMAK, Ronald Dworkin, Haziran 2007
13) HOMO JURIDUCUS, Alain Supiot, Mart 2008
14) TEOLOJİK-POLİTİK İNCELEME, Benedictus (Baruch) Spinoza, Eylül 2008

Tatián, Diego
Sipinoza. Dünya Sevgisi
ISBN 978-975-298-397-7 / Türkçesi: Hüsam Turşucu, Sevin Aksoy Hancı / Dost Kitabevi Yayınları
Temmuz 2009, Ankara, 151 sayfa
Felsefe-Felsefe Tarihi-Notlar

SPINOZA. DÜNYA SEVGİSİ

Diego Tatián

DOST
kitabevi

ISBN 978-975-298-397-7

Spinoza. El amor del mundo
DIEGO TATIÁN

© Editorial Altamira

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Temmuz 2009, Ankara

İspanyolcadan çeviren, Hüsam Turşucu, Sevin Aksoy Hancı

Düzelti, Cemal Bâli Akal

Teknik Hazırlık, Mehmet Dirican - Dost İTB

Kapak Tasarımı, Raul Mansur

Baskı ve cilt, Pelin Ofset Ltd. Şti.;
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
588. Sokak No: 28-30, Yenimahalle / Ankara
Tel: (0312) 395 25 80-81 • Fax: (0312) 395 25 84

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad. No: 37/4 Yenişehir 06420, Ankara
Tel: (0312) 435 93 70 • Fax: (0312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İçindekiler

Türkçe Baskı İçin Önsöz **11**

Giriş **13**

1 Geometri ve Dostluk: Spinoza Okuru Borges **15**

2 Balıkların Sonsuzluğu **31**

3 İhtiyat ve Melankoli **41**

4 Hak Etmenin Ötesinde **57**

5 Hayalgücü ve Politika **65**

6 Epikurosçu Kaynak **75**

7 Teolojik-Politik İnceleme'de Felsefe ve Vahiy **91**

8 Havadaki İz: Arjantin'deki Bazı Spinoza Okumaları Hakkında Bilgiler **105**

Horacio González'e

Türkçe Baskı İçin Önsöz

"Topluluk" sözcüğüne Spinoza'nın eserlerinde pek rastlanmasa da, bana kalırsa sözkonusu olan, tam da Spinozacılık'ın çok önemli bir boyutuna işaret eden bir terimdir – ona yazgılı göründüğü topluluğundan henüz çok gençken ayrı düşen bir insanın yarattığı ve merkezinde hâlâ keşfetmek ve inşa etmek için bir evrenselcilik arzusu barındıran felsefe... Farklılıkların ortadan kaldırılması ve tektipliliğin dayatılmasıyla hiç ilgisi olmayan, tersine, bu farklılıkları, farklı kültürlerden ve dünyanın farklı yerlerinden gelen insanlar arasında –tam anlamıyla– bir karşılaşma koşulu olarak olumlayan bir evrenselcilik; Spinoza'nın evrenselciliği...

Spinoza bizi topluluğu düşünmeye çağırır; ait olunan, öncel olan, kendinden menkul bir topluluk değil, tersine, kendi kendini icat eden ve ufkunda, insanlarda evrensel olan ne varsa onun bulunduğu bir topluluk... Bazen görünmeyen ve dağınık bir topluluk; birbirinden ayrı, uzakta, yabancı varlıkların bileşimine yönelen bir açılımla tanımlanmış topluluk; ama yoketmeye de asla kayıtsız kalmayan topluluk...

Neşenin, duru bakışlı mutluluğun ve eylemin etikası olarak Spinozacılık'ın bir anlamı varsa, dünyanın gerçekliğine gözünü kırpmadan bakabildiği için vardır; yokedilişe ve insanların boyunduruk altında tutul-

masına, kitlesel sürülmelere ve insanların, halkların, kültürlerin ortadan kaldırılmasına, ötekilerin aşağılanmasına boyun eğmiş bir dünyanın gerçekliği... Her türlü neşe ideolojisine karşı, hayal edilemez acıların bilincinde olduğu için, bir anlamı vardır. Ve anlama yeteneğine bağlı sevginin çelişkili kaynağı tam da buradadır. Çelişkili, çünkü düşüncenin ve eylemin ulaşabilecekleri en yüksek ve istikrarlı neşe, köklerini, deyim yerindeyse, yıkımın içinde bulur. Kuşkusuz, sözkonusu olan, yıkımla beslenen sapık bir neşe değildir; hele, acının ve hüznün güçsüz bir biçimde hatırlatılması hiç değil... Kimse güçsüzlüğü Spinoza'dan daha keskin bir biçimde ifşa etmeyi başaramadı; hem de bu güçsüzlük hangi biçimi alırsa alsın: Entellektüel, politik ya da teolojik... *Amor dei intellectualis*: "İnsanın insana yaptığı şeye" kayıtsızlık olarak değil, insani acılara rağmen de değil; tam da, ona borçlu, *onun aracılığıyla*, düşünce ve eylemin eseri olarak... Felsefe, burada, temel önermesini bulur: Tanrı'dayız; yani ebediyiz. Üçüncü tür bilgi ebediyeti yaratmaz, ama insan hayatına içkin olan bu ebediyete ilişkin bir deneyim kazandırır – sanat ve politikanın da kazandırdıkları gibi...

Spinozacılık'ın yoksunların felsefesi olarak bir anlamı vardır; onların politik kurtuluş aracı olarak bir anlamı vardır ve de her şeyden önce, onların tinsel kurtuluşuna güven olarak bir anlamı vardır – belki de bu Matheron'un, *Spinoza'da Birey ve Topluluk*'un (*Individu et communauté chez Spinoza*) son sayfasında ortaya attığı *tinlerin komünizmi* deyiminin anlattığı şeydir ya da hayatının sonlarına doğru Sartre'ın sözünü ettiği "tekilliklerin komünizmi"nin anlattığı şey.

Bu küçük kitabın Türkiye'de yayınlanması, birçok nedenle, benim için çok özel ve çok gizemli anlamlar taşıyor. Cemal Bâli Akal'ın özverisiyle gerçekleşebilen bu çeviri pek çok katkı barındırdığı gibi, aynı zamanda da, uzakta ve ayrı olanlar arasında, felsefeye duyulan ilginin üretme gücüne sahip olduğu –yalnızca akademik de olmayan– o topluluğun bir kanıtı... Türkiye'den ve başka ülkelerden meslektaşlarımın katıldığı, Spinoza düşüncesine adanmış çeşitli kollokyumlar vesilesiyle, birkaç yıl önce Córdoba'da başlayan bir sohbette bunun temeli atıldı.

Hiç kesilmemesini ve yeni meyveler vererek sürmesini dilediğim o sohbet için, İstanbul Bilgi Üniversitesi öğretim elemanları Cemal Bâli Akal'a ve Reyda Ergün'e şükran duygularımı iletmek isterim.

Diego Tatián, 3 Mayıs 2009

Giriş

Spinoza hakkında yazmak, onu incelemek, sorgulamak, düşüncesinin hassas gündemdışılığıyla iletişim kurmak, onunla aynı topluluğa girmek. "Marrano kurgusu"nun mirasçısı –Ricardo Forster bu kayıp patikayı modern filozofik öznenin içinde yürüdüğü ve onu farklı bir biçimde aydınlatan bir "fay" olarak gösterdi–, sürgünlerin, eziyete uğrayanların, horgörülenlerin küstahça uyanık olduğu trajik bir kültürün emanetçisi olan ve sonra da gizemli bir biçimde cemaatinden dışlanan Spinoza, cemaatdışı konumuyla, belki de bize daha önce hiç olmadığı kadar seslenmektedir. Belki de bu ülkede, onu dinleyerek izlemek, koşulu kendine güven ve yalnızlık olan radikal bir düşünceyi dikkate almak demektir; her şeye rağmen –ya da her şey yüzünden– bir tecrit felsefesinden yararlanmak, hiçbir biçimde insanların dünyasına kayıtsızlığı buyurmaz ve, koşullar ne olursa olsun, düşünceden vazgeçmeyi asla doğrulamaz.

Bu kitap, yeni yüzyılın ilk yıllarında kaleme alınmış, az çok deneme tarzında yazılar bütününden oluşuyor. Sözkonusu olan, tarihi ve metinsel anlamda yeniden düşünme çabalarıdır ve hep Spinoza'da bir şeyi kavramaya, düşüncesinin keskin ışığını açığa çıkararak kaderleri "karanlık zamanlar"da yaşamak olmuş biz insanların karmaşa içindeki konumunu

aydınlatmaya çalışmaktır. Kitabın son bölümü ise Spinozacılık'ın Arjantin felsefi kültürü ve edebiyatındaki varlığına ilişkin bir araştırmadır. Bu çalışma, tüketici olma iddiasında bulunmadan, Spinoza'nın Arjantin'de bıraktığı bir izi aramaktadır: Şu ya da bu nedenle, onunla ya da onun hakkında düşünmüş olanlar, onu akademik araştırmaların konusu yapmış olanlar, verdiği başlıca esin olan şu garip özgürlükçü dinginlikten etkilenenler, dinî ya da politik hurafelere ve bunlarla uzlaşan yönetici güçlere karşı girişilen savaş sırasında yoldaş ya da dost olanlar...

Özgürlüğün ve köleliğin gizemleri kavranmak istendiğinde, politik gücün ve düşüncenin demokratik kullanımıyla hayatı dönüştürme arzusu insanın hayalgücünü işgal ettiğinde, Spinoza hep orada olacaktır; doğru soruları ortaya atarak ve aynı anda kuşkuyla güveni, istekle sükûneti, korkudan arınmış bir hayatla ihtiyatı öğreterek... Modernliği de orada belirecektir; herhangi bir politik dokunaklılığı yoketmek ve onun adını taşısa da, nihilist inzivayı yalnızca güçsüzlük olarak göstermek için devreye sokulmuş olmayan modernliği... Bize, her şeyden önce, dünya sevgisiyle, varolanın yüceltilmesini karıştırmamayı öğretmek için...

1
Geometri ve Dostluk: Spinoza Okuru Borges

1865 yılının durgun bir akşamüstünde –gün pek de iyi geçmemişti–, general atına su verdikten sonra küçük sefer çadırına girdi, kitabını açtı –hangi dilde yazılmıştı?– ve rastgele okudu, "özgür insanın ölümden daha az düşündüğü bir şey yoktur". Bu hayali hikayenin gönderme yaptığı efsaneye göre, general Lucio Victorio Mansilla, Paraguay Savaşı'na giderken yanına *Etika*'yı almıştı ve savaştan arta kalan zamanlarda onu okuyarak zaman geçiriyordu. Arjantin edebiyatında, Spinoza'nın felsefesinden şu ya da bu şekilde etkilenmiş olan isimler vardır –ya da daha doğrusu bu felsefeye içkin bir edebi boyuttan: Leopoldo Lugones[1], Alberto Gerchu-

1) "Böylece, her şeyi kesin bir kanıtla özetlemek için –diye yazıyordu *Yzur*'un yazarı– çok ünlü olduğu kadar da kötü tanınan Spinoza'nın sistemi, Darwin'den, Haeckel'den ve Spencer'dan çok önce, dönüşümcülük felsefesini dile getirmiştir. Her türlü ereksel yaklaşımı reddetmesi ve bunun yerini alan bilinçsiz bir zorunluluk; her şeyin zorunlu ve sonsuz olduğu iddiası; iradi bir eylem olarak yaradılışın imkansızlığı; evrenin yapısının ve bedenimizdeki organların düzeninin, yalnızca, hiçbir üstün irade tarafından önceden belirlenmemiş şeyler olması – bunlarla, şu anda hakim bilimsel kavramların felsefi sonuçlan belirleyici bir şekil alırlar: Doğal ayıklanma; enerjinin korunması; olayların gayrişahsiliği; ortama uyarlama..." (*Prometeo*, Buenos Aires, 1910, s. 82). Lugones'in bu sıradışı kitabı, Buenos Aires Üniversitesi, Felsefe ve Edebiyat Öğrencileri Merkezi'nin talep ettiği bağımsız bir Estetik kursu için –sonuçta gerçekleşmeyen– toplanan malzemeler toplamını bir araya getirir.

noff[2], Alvaro Yunque[3], Enrique Banchs[4], Ezequiel Martínez Estrada[5], José Isaacson[6] ya da daha yakın dönemden Alvaro Abós[7], La Haye'deki Paviljoensgracht'ın münzevi sakininden ilham almış yazarlardır.

Arjantin edebiyatında Spinoza'dan ısrarla en fazla sözeden kişi, kuşkusuz, Jorge Luis Borges olmuştur; "Hayatım Spinoza'yı keşfetmekle geçti," diyordu son yıllarında. Borges, uzun süre, *Etika*'nın yazarı hakkında bir kitap yazmak amacıyla bibliyografik malzeme topladı[8]. Bu bir türlü

2) Gerchunoff, Alberto, *Los amores de Spinoza* (*Spinoza'nın Aşkları*), Babel, Buenos Aires, 1932.

3) İlginç ve uzun bir şiirde, Yunque, Spinoza'yı kategorik olarak devrimci bir çizgiye oturtur – 1948 yılı için pek alışılmamış bir davranıştır bu: "Hegel hareketlendirdi düşünceni / Engels ve Marx taze kan kattılar ona / mercek perdahçısı bilge Spinoza / şimdi Lenin'le Stalin'in halkı dinliyor seni" ("Sabio Spinoza..." – "Bilge Spinoza"-), *Judaica*, Buenos Aires, Ağustos-Eylül, 1948, s. 11-14).

4) 15 Temmuz 1956'da *La Prensa*'da yayınlanan kısa bir metin, "De un reloj de Estrasburgo" ("Strasburg'da Bir Saat"), 1983'te de *Prosas*'ta, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires, 1983, s. 390-393.

5) Universidad Nacional del Sur'da (Bahia Blanca) 20 Kasım 1958'de okunan, "Homilia a los Estudiantes" ("Öğrencilere Vaaz") adlı metin, *Para una revision de las letras argentinas* (*Arjantin Edebiyatının Gözden Geçirilmesi İçin*), Losada, Buenos Aires, 1967, s. 168-177.

6) Isaacson, José, *Cuaderno Spinoza* (*Spinoza Defteri*), Corregidor, Buenos Aires, 1977.

7) Abós, Alvaro, "La alegría sin fin" ("Sonsuz Neşe"), *Merece lo que sueñas* (*Düşlediğini Hak Et*), Alcalá Editores, Alcalá de Henares, 1994. Ayrıca, "Hola Spinoza, soy Borges" ("Merhaba Spinoza, Ben Borges"), *El cuarteto de Buenos Aires* (*Buenos Aires Dörtlüsü*), Colihue, Buenos Aires, 1997.

8) Buenos Aires Yahudi Müzesi'nin hazırladığı "Spinoza'ya Armağan" için kaydedilmiş bir söyleşide –Ekim 1973– Borges şöyle diyordu: "...şu sıralar Spinoza üstüne bir çalışma için hazırlık yapıyorum; ama bu, düşüncesini kazandırdığı geometrik düzenden dolayı –bir yardımdan çok bir engel teşkil eden– çok sorumluluk gerektiren bir iş olduğu için, yavaş ilerliyorum; şu anda hem Spinoza'nın yazdığı hem de onun üstüne yazılmış ne bulabilirsem okuyorum. Bugüne kadar rastlayabildiğim en anlaşılır, berrak ve zekice bulduğum çalışma Alain'inki oldu; ama Bertrand Russell'ın, *Batı Felsefesinin Tarihi*'nde yer alan Spinoza ile ilgili bölümler de bana çok yardım etti. Spinoza'nın kavramları ve geometrik biçimiyle Spinoza'nın sistemini açıklamaya çalışmaktan öteye gidemeyen başka faydasız kitaplar da okudum; bunlar pek işime yaramadığından, önce bulabildiğim tüm Spinoza biyografilerini, sonra mektuplarını ve son olarak da Spinoza'nın kendi eserlerini okumayı düşünüyorum. Bu kitabı, tabii bugün kimse gelecekten sözedemez ama, sanırım gelecek yılın sonlarında yayınlatacağım..." (*Homenaje a Baruch Spinoza*, s. 49). Hazırlanan bu kitap hakkında bir başka tanıklığa, bir yıl sonra, 1974'te yayınlanan toplu eserlerinin çağ atlamış sonsözünde rastlıyoruz; burada, sözde, Şili'de, Santiago'da 2074'te basılacak olan *Enciclopedia Sudamericana*'da (*Güney Amerika Ansiklopedisi*) bir Borges maddesi vardır; sözkonusu maddede, bu Arjantinli "kendi kendini yetiştirmiş yazar", özellikle "metafiziğe gönderme yaptığında, bize 1975'te yazdığı *Clave de Baruch Spinoza* (*Baruch Spinoza'nın Anahtarı*) adlı kitabı anımsatır" ("Epílogo" –"Sonsöz"–, *Obras Completas* –*Bütün Eserler*–, Emece, Buenos Aires, 1974, s. 1143).

yazılamamış kitaptan geriye ("Malzemeleri birleştirdim –diye itiraf ediyordu daha sonra– ve kendime bile açıklayamadığımı başkalarına açıklayamayacağımı keşfettim") birkaç konferans kaldı; belki de bunlar, Borges'in Yahudi filozofu okumasının en önemli yanını içerirler, ama bu varolmayan kitabın yokluğunun tesellisi de olamazlar.

Borges'in Spinozacılık'ı üstüne bir araştırma, iki farklı türde metni göz önünde bulundurmalıdır: İlk olarak, Spinoza'ya açıkça atıfta bulunan metinler –bunlar arasında Amsterdamlı filozofa atfedilen iki ünlü şiir ve Buenos Aires'te farklı yerlerde verilen çok tanınmış olmayan üç konferans göze çarpar[9]–, sonra da, içlerinde Spinoza'nın adının geçmediği, ama Spinozacı bir esin kaynağı bulunabilecek bir metinler, denemeler ve şiirler dizisi... Bu çalışma, özellikle ilk gruptaki metinleri incelemeyi hedeflediği için, kısmi nitelikte bir araştırma sunmaktadır.

1981 konferansının[10] başlangıcında, Borges, "*Etika*'nın dışında tekrar tekrar okuduğum eserler şunlardır" der: Froude'nin –Carlyle'ın arkadaşı ve biyografisinin yazarı– bir makalesi, Bertrand Russell'ın *Batı Felsefesi Tarihi*'nde (*A History of Western Philosophy*) Spinoza'ya ayırdığı bölüm, "Renan'ın makalesi ve..." Borges'in burada konuşmasını aniden kesmesi bize açıklanmayacak olan başka okumaların varlığını gösterir. Borges'te akademik "kaynak"a bağlı bir fetişizme asla rastlayamayız; onda yalnızca fikirlerden alınan bir haz ve şeylerin anlaşılmasına yönelik gerçek bir ilgi vardır; bu yüzden, yorumun metinle ilişkisi onda asalak bir ilişki biçimi almaz. Bazı durumlarda, Borges, yorumların tadını çıkarmayı erteleme önerisinde bile bulunur, *İlahi Komedya*'da (*La Divina Commedia*) olduğu gibi: "Kitapları bana verdikleri estetik coşku için okudum ve yorumlarla eleştirileri erteledim" (...) "*Komedya*'yı farklı baskılardan birçok kez okudum ve artık yorumların tadını çıkarmaya başlayabilirim."[11]

9) Birincisi, Instituto de Intercambio Cultural y Científico Argentino-Israelí'de ("Spinoza", *Conferencias de Jorge Luis Borges en I.I.C.C.A.I. –Jorge Luis Borges'in I.I.C.C.A.I'deki Konferansları–*, Buenos Aires, 1967); ikincisi, Ocak 1985'te Escuela Freudiana de Buenos Aires'te (*Borges en la Escuela Freudiana de Buenos Aires –Borges Buenos Aires Freud Okulu'nda–*, Agalma, Buenos Aires, 1993); ve sonuncusu da, 1 Nisan 1985'te, Sociedad Hebraica de Buenos Aires'te (*El labrador de infinitos –Sonsuzluklar Çalışanı–*; yazarın ölümünden sonra *Clarín*'de yayınlanmıştır, 27 Ekim 1988).

10) Borges, Jorge Luis, *Borges en la escuela de Freudiana de Buenos Aires*. Başka atıf yapılmamışsa, alıntılar hep bu kitaba aittir.

11) Borges, Jorge, Luis, *Obras Completas* (1975-1985; *Bütün Eserleri*), Emecé, Buenos Aires, 1989, s. 208-209.

Bazen de, bilindiği gibi, eseri –çoğunlukla tanınmamış ya da hatta varolmayan– bir yorumun, bir "tartışma"nın gölgesine dönüştürür. Başvurulan yorumlara ilişkin bu kısmi itirafın ötesinde, metnin ilk sayfasında, Borges'in Spinoza anlayışındaki üç temel ilke açıklanır. İlki düşüncesinin anlamına ilişkindir: "...Spinoza'nın sistemini özünde anladığıma inanıyorum, ancak bu benim için bir sistem değil. Ben sözkonusu olanın daha çok bir inanç edimi olduğunu söylerdim. Yani, Spinoza'nın felsefesi bir din olarak öğretilebilir ve kuşkusuz o da bunu bir din olarak hissetmiştir." Bilindiği üzere, Tlön'lü metafizikçiler, metafiziği fantastik edebiyatın bir dalı olarak görüyorlardı. Dine gelince, Spinoza düşüncesi de özünde bu yaklaşıma uyar gibidir.

İkinci fikir biçimle ilgilidir: "Bizi Spinoza'dan uzaklaştıran ve aynı zamanda onu en büyüklerden biri, özgün biri yapan bir şey var (...) bu da, hepinizin bildiği gibi, felsefenin, bunlardan hangisini kullandığını hatırlayamıyorum ama, *ordine geometrico* ya da *more geometrico** açıklanmış olmasıdır; işte bu sistem onu ünlü kılmış, ama aynı zamanda kitabını da daha az anlaşılır yapmıştır." Daha ilerde, Borges, geometrik malzemeden vazgeçen ve bunun sonucunda okumayı kolaylaştırıp bizim için *Etika*'yı anlaşılabilir kılan bir Kuzey Amerikalı yazarın yorumuna değinir.

Üçüncü fikir düşünceyle değil insanla ilgilidir: "...Spinoza, Baruch Spinoza, dokunaklı bir figürdür. Aynı biçimde, Alonso Quijano'nun, Macbeth'in, Hamlet'in de böyle olduğunu söylüyoruz; ama bu da kesin olarak Spinoza'nın hoşuna gitmezdi, çünkü dokunaklı olandan kaçan, dokunaklılık konusunda hassas olan biri varsa, o adam Baruch Spinoza'dır." *Demir Para* (*La moneda de hierro*) adlı kitaptaki bir şiirde, "hüzünlü bakışlı bir Yahudi" dizesini okuruz. Spinoza'nın felsefesinde dokunaklılığı besleyen hiçbir şey yoktur, sözkonusu olan tam tersidir. İlk biyografi yazarları Colerus'la Lucas ve Pierre Bayle'in Spinoza üstüne yazdıkları da (Borges hiçbir yerde onlara gönderme yapmaz) Spinoza'nın dokunaklı bir şekilde algılanmasına yol açmazlar. Varolan farklı portreleri arasında, gerçekten bir model olarak poz verdiği tek resim, onu 1670-1677 yılları arasında, ölümüne kadar evinde konuk eden arkadaşı, ressam Hendrick van der Spyck tarafından çizilen bir minyatürdür (şu sırada, Stiching Historische Verzameling van het Huis Orange-Nassau koleksiyonunda yer alan). Bu resimde, gerçekten de, gözleri, ama daha çok da gülümseyebilmek için çaresizce bükülmüş dudakları yüzünden, açıkça

* Geometrik yöntem.

mutsuz bir insan görürüz. Belki de bunun ya da daha sonra yapılmış bazı Spinoza portreleri yüzünden, Borges'te dokunaklı bir Spinoza izlenimi oluşmuştur.

Jacques Damade'ın[12] işaret ettiği gibi, Borges, Spinoza'nın lanetli yönlerini unutur –dokunaklılık yakıştırmasının buradan geldiği de söylenemez–; düşüncesinin sapkınlıkla suçlanan niteliğine, teologların sahtekârlığını açığa çıkaran ve demokratik bir radikalizme can veren, bütün bunlar yüzünden felsefe tarihinin kuşkusuz en nefret edilmiş ve lanetlenmiş filozofu haline gelen "bozguncu Spinoza"ya asla gönderme yapmaz. Borges daha çok Russell'ın, Spinoza'nın bütün filozoflar arasında en sevilen kişi olduğu görüşüne katılır ve bize şöyle der: "Spinoza bir aziz gibi görülmelidir." Borges'in lanetli olanı bir azize dönüştürürken yaptığı şey, Spinozacılık'ı bir dine dönüştürürken yaptığından farksızdır. Borges'i –kreol kökeninden dolayı Katolik, İngiliz kökeninden dolayı Protestan din eğitimi almış olan Borges'i– kuvvetle cezbeden şey, kuşkusuz, Spinoza'nın Tanrı'sı olmuştur; hem de yalnızca onun düşüncesinden çıkarılabilecek dini sonuçlar için değil –"Hıristiyan inancında her zaman bir zorlukla karşılaştım, Yahudilik'te de... Bu zorluk, kişisel bir Tanrı fikridir. Benim içimde bu fikre karşı koyan bir şey var. Spinoza da onu başka bir şeyle değiştirdi..."–, içerdiği estetik boyut yüzünden de... (Burada, bir kez daha, her türlü dini kendi tarzı haline getiren fantastik edebiyatın uzun kollarıyla mı karşılaşıyoruz?) "...diyelim ki, neredeyse estetik bir değer kazanacak kadar engin bir fikir. Ve bu da sonsuz Tanrı fikridir."

Spinoza'nın sonsuz Tanrı'sı, sonsuz özniteliklere ya da özniteliklerinin sonsuzluğuna ya da her ikisine sahiptir. Infinitis attributis ifadesi, farklı biçimlerde anlaşılabilir ve anlaşılagelmiştir. Spinoza'nın tanımı şöyledir: "Benim Tanrı'dan anladığım, mutlak olarak sonsuz bir varlıktır; o sonsuz öznitelikler içeren bir tözdür (*substantiam constantem infinitis atributis*); bu özniteliklerin her biri ebedi ve sonsuz bir özü ifade eder" (E, I, Tanım VI). Özniteliklere atfedilen sonsuzluk sayısal bir sonsuzluk mudur, yoksa cesamete ilişkin bir sonsuzluk mudur? Eğer ikincisi sözkonusuysa, deyimleri tersine çevirebilir ve "sonsuz özniteliklerden oluşan töz" yerine, "özniteliklerin sonsuzluğundan oluşan töz" diyebiliriz; bu da, niteliksel bir sonsuzluktur ve sayısal olarak ele alındıklarında, özniteliklerden yalnızca ikisinin insanlara açıklanmış olmasının nedeni belli değil-

12) Jacques Damade, "Le Saint et l'hérétique. Borges et Spinoza" ("Aziz ve Sapkın. Borges ve Spinoza"), *Spinoza au XX siècle* (*XX. Yüzyılda Spinoza*), P.U.F., 1990.

dir. Tersine, "sonsuzluk" burada sayısızlık, sonu olmayan çokluk anlamına geliyorsa, öyleyse öznitelikler yalnızca sözel olarak belirtilebilirler ya da mantıksal olarak çıkarsanabilirler; ama ne tanınabilirler ne de hayal edilebilirler[13]. Yorumların ve çevirilerin çoğunda olduğu gibi, Borges, tözün özniteliklerini sayısız olarak kabul eder, ama insanın da paylaştığı iki özniteliğe gelince bir eşdeğerlik ya da daha doğrusu bir yer değiştirme, anlamsız olmayan ve sonuçsuz da kalmayan bir kırılma gerçekleştirir. "Spinoza –der Borges– bu özniteliklerden yalnızca ikisini tanıdığımızı belirtir; bu öznitelikler de yayılma ve bilinçtir. Ya da, eşanlamlı kelimelerle ifade edilirse, mekân ve zamandır." Aslında, özniteliklerin isimleri *Extensio* ve *Cogitatio*'dur, yayılma ve düşünce, ama "bilinç" değil. Bu, daha çok, düşünce özniteliğinin içinde varolan bir *modus*'tur, özniteliğin kendisi değil. Her durumda, kırılma, bilincin böyle öznitelik olarak önerilmesinden çıkmaz, devamında gerçekleştirilen eşanlamlılıktan çıkar: "Ya da eşanlamlı kelimelerle ifade edilirse, mekân ve zamandır." Düşünce özniteliğinin böyle zaman ile özdeşleştirilmesi, daha önce, bir erken dönem metninde ortaya atılmıştır; burada, mekânın kendisi de zamanın bir biçimi olarak kabul edilmiştir. "Birbirine karşıt olamayacak bu iki mekân ve zaman kavramı arasındaki karşıtlığı aldatıcı buluyorum" dediğini görüyoruz 1928'de *Gerçeğin Sondan Bir Önceki Versiyonu*'nda (*La penúltima version de la realidad*). Bu yanılgının ünlü bir soykütüğü olduğu bence aşikâr ve oradaki büyükler arasında Spinoza'nın görkemli ismine de rastlanıyor; o, insanla ilgilenmeyen Tanrı –*Deus sive natura**– düşüncesine şu öznitelikleri kazandırdı: Düşünce (hissedilen zaman demek olan) ve yayılma (mekân demek olan). "İyi bir idealizm için, mekânın, yalnızca zamanın dalgalı yükünü içeren biçimlerden biri olduğunu düşünüyorum."[14] Mutlak anlamıyla düşünülürse, gerçekten de zaman, hiçbir gerçeğe denk düşmeyen bir hayalgücü biçimidir. Dahası: *Cogitatio* ve zamanın karşılaştırıldığı konferans metninin aynı sayfasında, Borges, zamansallığın aldatıcı niteliğini hiç zorlanmadan kabul eder; çünkü şöyle diyecektir: "Spinoza bu yüzden ümidi ve korkuyu mahkûm eder. Gelecek şeylere atıfta bulundukları için, zamanın aldatıcılığını kabullenmek mantıklı değildir." İki şey aynı anda olasıymış gibi görünür;

13) Spinoza'da sonsuzluk sorunu için, Paolo Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza* (*Spinoza'nın Sezgisel Bilimi*), Morano, Napoli, 1987, bölüm I ve II.

* Tanrı ya da tabiat.

14) Borges, J.L., *Obras Completas* (*Bütün Eserler*), Emecé, Buenos Aires, 1974, s. 200.

tanrısal özniteliğin zaman diye adlandırılması onun yanıltıcı sayılmasını engellemez.

Düşünce ve mekân özniteliğinden (sonuçta, kendi özgün yorumuyla, yayılma özniteliğinden de) zamana doğru Borgesçi geçiş, Spinozacı düşünceyi aslında olmadığı bir alana yönlendirir: Varlıkla zaman arasında kurulan az rastlanır bir denge uyarınca, zaman üstüne bir düşünceye; *Deus sive natura sive tempus**...

Böylece, *Alef*'in (*El Aleph*) yazarına göre, Spinoza'nın anlayışında iki temel kavram vardır: Zaman kavramı ve, daha önce gördüğümüz gibi, sonsuzluk kavramı. Yani, burada kendimizi Borges'in evreninin tam ortasında buluruz. Dahası: "...(hissedilen zaman demek olan) düşünce..."; böylece yalnızca nesnel, homojen ve üniter değildir: "hissedilen zaman"dır da. Düşünce özniteliği –*Etika* I'in VI. Tanımı uyarınca ebedi ve sonsuz bir özü dile getirir– "hissedilen zaman" ise, öyleyse ebediyet de böyledir. Sonuç olarak, sözkonusu olan, hayalgücünden arınmış, mantıksal bir sonsuzluk değil, zamansal, yaşanan bir sonsuzluktur: "Ebediyette sürüp gittiğini ve tutuştuğunu bilirim / Kaybettiğim çok ve değerli şeylerin: / Bu dökümhane, bu ay ve bu akşam."[15] Üstelik sonsuz dünyalarda öyle bir sürüp gitmedir ki bu, onu ne sezebilir ne de algılayabiliriz. Eğer bastonla bir yere vurursam –der Borges–, bu eylem de Spinoza'nın özniteliklikler diye adlandırdığı sayısız gerçekliklerden birinde gerçekleşir; "yani, sonsuz sayıda paralel evren vardır"; aralarından yalnızca iki tanesini tanırız. Tabii, hiçbir şey bu evrenlerin üçüne ya da daha fazlasına katılan yaratıkları hayal etmemizi engellemez. Ya da –Borges'in yaptığı gibi– tam tersine, mekânsal bir dünyanın bilgisinden vazgeçen yaratıkları hayal etmemizi...: "...bana gelince, mekânsız bir dünyayı hayal edebileceğime inanıyorum. Sizler de bunu yapabilir misiniz bilmiyorum. İçinde sonsuz sayıda, neden olmasın, sonsuz bireylerin, bilinçlerin bulunduğu bir dünya bu ve bu bilinçler kendilerini müzikle ya da sözlerle ifade edebiliyor... Bütün bunlar varolabilir ve bunun için de mekânın varolması gerekmez." Bu kafa karışıklığının tam olarak aynısı, Spinoza'nın ölümünde yanında olan tek arkadaşı, Schuller adındaki Alman'ın da sözünü ettiği şeydir. 1675 tarihli bir mektupta, Schuller, Spinoza'dan şunu rica eder: "Eğer zat-ı âliniz, saçmalığa indirgenmeden, açıklayıcı bir kanıtlamayla, Tanrı'nın düşünce ve yayılma özniteliklerinden başka özniteliklerini

* Tanrı ya da tabiat ya da zaman.

15) A.g.e., s. 928.

tanıyamayacağımıza bizi ikna edebilirseniz minnettar olurum; ve dahası, buradan yola çıkarak, diğer özniteliklerden meydana gelen yaratıkların, tersine, herhangi bir yayılmayı algılayamayacakları söylenemez mi? Öyleyse, bu sonuçta, Tanrı'nın öznitelikleri ne kadarsa o kadar dünya var demek olabilir mi? Örneğin, şöyle denilebilirse, dünyamızın yayılma boyutunun aynısına, başka özniteliklerden oluşan dünyaların varlığı denk düşecektir ve böylece, biz nasıl, düşünce dışında, yayılmadan başka bir şeyi algılayamıyorsak, o dünyaların yaratıklarının da kendi dünyalarının özniteliğinden ve düşünceden başka bir şey algılayamamaları gerekecektir."[16]

Borges'in katıldığı, Spinoza'dan esinlenmiş bu hayal, başka şeyler yanında, her olayın gerçekleşebildiği ve aslında gerçekleştiği sonsuz biçimlerin varolduğu anlamına gelir. Her olup biten çeşitlidir, sonuçta sonsuzdur ve bunun sonucu olarak da bütünlüğü içinde kavranılamazdır. Burada önemli olan, her şeyin temeli olan bu sonsuz gerçekliklerin, zaman içinde üst üste gelen gerçeklikler ya da dünyalar olmasıdır ya da daha doğrusu, zaman onlardan yalnızca biridir. Tam da bir olayın zaman biçiminde ortaya çıktığı an, zaman olmayan başka dünyalar da ortaya çıkar. Bu önemlidir, çünkü genel olarak Borges, öncekinden farklı ve hatta onlara karşıt bir olası dünyalar ve sonsuzluk fikrine öncelik verir. Sözkonusu olan zaman, yalnızca zaman, sayısız geleceğe doğru düzenli çatallanan bir zamansallıktır: "*Yolları Çatallanan Bahçe* (*El jardín de los senderos que se bifurcan*), Ts'ui Pen'in algıladığı gibi, evrenin yanlış değil ama tamamlanmamış bir imgesidir. Newton'dan ve Schopenhauer'den farklı olarak, ataları, tekçizgili mutlak bir zamana inanmıyorlardı. Zamanın sonsuz dizilerine, birbirinden ayrılan, aynı noktada birleşen, paralel giden zamanların oluşturduğu baş döndürücü bir ağa inanıyorlardı. Birbirine yaklaşan, çatallaşan, kesişen ya da aynı yerde birbirinden habersiz olan bu zamanlar dokusu *bütün* olasılıkları kucaklar. Bu zamanların çoğunda biz yokuz; bazılarında siz varsınız, ama ben yokum; başkalarında da ben varım, ama siz yoksunuz; diğerlerinde ikimiz birlikte varız. Şu zamanda, talih yüzüme güldü, evime geldiniz; bir başka zamanda, bahçeden geçerken cesedimi buldunuz..."[17] Her anın sonsuz zaman çizgilerinden kaynaklandığı ve böylece, meydana gelmesi gerekenin kaçınılmaz olarak dizilerden herhangi birinde meydana geldiği bir evren oluşturan bu za-

16) Spinoza, *Correspondencia* (*Mektuplar*), Alianza, Madrid, 1988 s. 347-348.
17) Borges. J.L (1974), s. 479.

man kurgusu muhtemelen İngiliz yazar Olaf Stapledon'dan esinlenmiştir. Stapledon, Borges'in öyküsünden birkaç yıl önce, *Yıldız Yapan*'da (1937; *Star Maker*) şöyle yazmıştı: "Kavranabilmesi mümkün olmayacak kadar karmaşık bir kozmosta, yaratıklar farklı seçeneklerle her karşı karşıya geldiklerinde, birini değil, bütün seçenekleri kullanarak, bu yoldan, birçok evrensel kozmos tarihi yaratırlar. Bu dünyada birçok yaratık olduğu ve her biri sürekli biçimde birçok seçenekle karşı karşıya bulunduğu için, bu oluşumların bileşimleri sayısızdır ve bu evren her an, sonsuzca başka evrenlere dallanıp budaklanır; ve onlar da başkalarına..."

Sözkonusu olan açıkça iki farklı modeldir; çünkü yolları çatallanan bahçede, dünyalar, olaylardan bağımsızca birbirine bağlanır ve zaman bir çoğaltma makinesi ve her durumda her olası-gerçek dünyanın tek malzemesi olarak algılanır; tersine, Spinozacı paralellikte, başkalarında meydana gelen herhangi bir şeyin yeniden meydana gelmediği hiçbir öznitelik, sonsuz olası-gerçek dünyalardan hiçbiri yoktur. Bu çeşitli evrenler aynı şeylerin çeşitli oluşma biçimleridir. Bu kürelerden herhangi birinde bastonun darbesinin duyulup diğerlerinde duyulmadığını hayal etmek mümkün değildir.

Sırası gelmişken, bastonun darbesi –başka herhangi bir olay gibi– dünyanın merkezidir, hiyerarşiden arındırılmış ve açık bir dünyanın... Borges'in, Xenophanes'ten Pascal'e kadar evreni temsil etmesi için başvurulan belli bir kürenin, bu küreye ilişkin metaforun hikâyesini anlattığı "Pascal'in Küresi"nde ("La esfera de Pascal") Spinoza'nın anılmaması şaşırtıcıdır[18]. Aynı sayfada, Empedokles'in, Hermes Trimegistes'in adlarına ve "Tanrı, merkezi her yerde ama çevresi hiçbir yerde olmayan kavranabilir bir küredir" diyen Alain de Lille'in (ya da Alano de Insulis) –Meister Eckhart'ta da olan ve Nicholas de Cusa'nın *omnia ubique* diye yeniden dile getirdiği fikir– mistik geometrisine rastlarız; son olarak da Giordano Bruno ve Alanus'un deyimini, belli belirsiz ama bilinçli biçimde, yeniden ele alıp bir ilk versiyonda şöyle yazan Pascal'le karşılaşırız: "Doğa,

18) Tuhaf bir diğer unutkanlık –*Historia de la eternidad*'da (*Ebediyet Tarihi*) Borges tarafından adı anılsa da– *L'Eternité par les Astres*'ın (*Gezegenler Aracılığıyla Ebediyet*) birinci sayfasında Pascal'in bu pasajından alıntı yapan ve onu düzelten August Blanqui'nin unutulmasıdır: "Pascal olağanüstü dil hakimiyetiyle şöyle der 'Evren, merkezi her yerde olan ve çevresi hiçbir yerde olmayan bir küredir.' Sonsuzluğun daha çarpıcı bir benzetmesi yapılmış mıdır? Onunla aynı fikirde ve yine de daha kesin biçimde şunu söyleyebiliriz: Evren, merkezi her yerde olan ve yüzeyi hiçbir yerde olmayan bir küredir" (Blanqui, A., *La eternidad por los astros*, Colihue, Buenos Aires, 202, s. 29).

merkezi her yerde, çevresi hiçbir yerde olmayan korkunç (*effroyable*; daha sonra bu sözcüğün yerini "sonsuz" sözcüğü alacaktır) bir küredir." Spinoza bu metafora ilişkin tarihte yerini alabilirdi; yalnızca, Pascal'den farklı olarak onun *amor mundi*'si* küreyi *effroyable* olarak algılamasına engel olurdu. Yine de, Borges, Spinoza'nın evrenini küre metaforuna değil, labirent metaforuna dayandırır: "Spinoza'nın, aralarında mekân ve zamanın da bulunduğu sonsuz özniteliklerden oluşan sonsuz tözünü, tanımlara, aksiyomlara, önermelere ve mantıksal sonuçlara kadar böldüm; böylece, bir sözcüğü telaffuz eder ya da düşünürsek, kavranamaz sonsuz kürelerde birbirine paralel sonsuz olaylar meydana geliyor. Bu hassas labirente girmek bana nasip olmadı."[19] Ya da "Eller ve yemen taşından alan / ki gettonun sınırlarında solar gider, / hiç varolmaz bu sakin insan için; / o berrak bir labirenti hayal eder".[20]

Borges'in geometrik yöntemden vazgeçmeye davet etmesi ("Spinoza'nın hayatını *more geometrico* diye adlandırdığı bu sisteme layık olmaya adamasına" rağmen) Spinoza'nın kişiliğinin belirleyiciliğine yönelik ısrarına benzer. Bu yön yalnızca Borges'e özgü bir okuma biçimini, felsefi okuma biçimini değil, aynı zamanda bu uygulamanın tam kalbinde yer alan ve belli bir dostluk uygulaması olan, düşünceden ve edebiyattan ayrılamaz bir şeyi içerir. "Spinoza'nın her okuru –der Borges, geometrik yöntemin aklını karıştırdığını itiraf ettikten hemen sonra– Spinoza'da onu ilgilendireceğini sanmadığı bir şeyi hissetmiştir, yani Spinoza'nın kişisel varlığını... Sanırım hepimiz onu kişisel olarak tanımadığımız için hayıflanmalıyız; Berkeley'i, Montaigne'i kişisel olarak tanımamış olduğum için üzüntü duyduğum gibi, Spinoza'ya ilişkin olarak da aynı şeyi hissediyorum ve sanırım bu herkes için de sözkonusudur." Her ikisi de bir dostluk uygulaması ile canlanan, okuma politikası ve Spinozacı politik okuma arasında Borges'in yakaladığı tuhaf uyum belli bir önem taşır. "...Spinoza bizi sisteminin gerçekliği konusunda ikna etmek ister, yine de bugün Spinoza'yı düşündüğümüzde, onu kaybettiğimiz sevgili bir dostumuz gibi, tanıma şansına erişemediğimiz ya da bizi tanımamış bir dost

* Dünya sevgisi.

19) Borges, J.L. (1989) s. 338.

20) Borges, J.L. (1974) s. 930.

21) Spinoza'da çok fazla incelenmemiş olan dostluk kavramı –en çok dört ya da beş kez karşımıza çıkmasına rağmen– *Etika* IV'ün en belirleyici kavramlarından biridir ve özellikle politik olan anlamda, Spinozacılık'la Hobbes düşüncesi arasındaki temel farkı ortaya koyar (Hobbes'da dostluk teması herhangi bir politik bütünle ilişkisizdir).

gibi düşünürüz. Onunki kusursuz bir dostluk biçimidir..."[21] Geometriden varoluşa, sistemden dostluğa, Spinozacılık'tan Baruch Spinoza'ya götüren yol, yani Baruch adında bir XVII. yüzyıl insanının dostça varlığına duyulan ilgi, onun ismini taşıyan şiirlere yansımıştır. Mercek perdahçısı ya da Tanrı'nın işçisi Spinoza, Baruch Spinoza; bu şiirlerde, "eller"inden, "gözler"inden, "ten"inden, "hastalık"ından sözedilir... Ateşin, korkunun ve karabasanların etkisinde *Etika*'nın tanımlarını ve aksiyomlarını tekrarlayan o İskoç profesörün –*Mavi Kaplanlar*'da (*Tigres azules*)– yakarışı yararsızdır[22].

Borges'in Amsterdamlı filozofa ithaf ettiği ilk şiir *Öteki, Aynısı* (1964; *El otro, el mismo*) adlı eserinde yer alır.

Spinoza

Yahudi'nin saydamlaşmış elleri
alacakaranlıkta billuru işler
ve yalnızca korkuyla soğuktur sona eren gün.
(Her yeni akşam diğer akşamlara benzer)
Eller ve yemen taşından alan
ki gettonun sınırlarında solar gider,
hiç varolmaz bu sakin insan için;
o berrak bir labirenti hayal eder.
Ne umursar şöhreti, belli belirsiz yansıması
rüyaların, bir başka aynanın rüyasında,
ne de genç hanımların ürkek aşklarını.
Mecazdan ve efsaneden arınmış,
direnen biçimini verir billura: Sonsuz Haritası
tüm Yıldızlarından başka şey Olmayanın.

Mercek perdahçısı, bir labirent hayalcisi, haritacı. Akşam korku getirir ve belki de şöhret ve aşktan farklı olarak, korku altüst eder. Son üç dizenin merkezinde "harita" sözcüğü bulunur. Bir harita, kesinlikle, bir metafordur; yine de hayal gören ve iş yapan, bunu "metafordan bağımsız" olarak yapar. Belki de "sonsuzluk" sözcüğü soruna çözüm getirir, çünkü sonsuzun sonsuz bir haritası burada bir metafor olmaktan çıkar. *Yaratıcı* (*El hacedor*) adlı eserin bir metninde (1960), Borges, *İhtiyatlı Erkeklerin*

22) Borges, J.L. (1989) s. 384.

Yolculukları (*Viajes de los varones prudentes*) adında hayali bir kitaba, sözde Lérida'da 1658'de yayınlanmış olan (Spinoza'nın, *Kısa İnceleme* adı verilen bir tür *Etika* taslağını yazdığı iddia edilen yıl) şu öyküyü yerleştirir: "...Bu İmparatorluk'ta Haritacılık Sanatı öylesine bir Mükemmellik'e erişmişti ki, bir tek Eyalet'in haritası bütün bir Şehir'i ve imparatorluğun haritası bütün bir Eyalet'i kaplıyordu. Zamanla, bu Ölçüsüz Haritalar yetersiz bulundu ve Haritacılık Okulları, İmparatorluk büyüklüğünde olan ve noktası noktasına onunla çakışan bir İmparatorluk Haritası çizdiler. Haritacılık Çalışmalarına daha az Saygı duyan Gelecek Kuşaklar bu kocaman Harita'nın Yararsız olduğunu düşündüler ve hiç Tedirginlik duymadan onu Güneşin ve Kışların Acımasızlığına terk ettiler. Batı çöllerinde, içinde Hayvanların ve Dilencilerin yaşadıkları, parçalanmış Harita Kalıntıları sonsuzca varoldular; tüm Ülke'de Coğrafi İlimlerden kalan başka kutsal emanet yoktur."[23]

"Bilimde Kesinlik" ("Del rigor en la ciencia") adlı bu metin de, bize metafordan bağımsız bir haritacılıktan sözeder – kesinliğe ve bilime uygun olduğu gibi. Aslında, burada sözkonusu olan açıkça iki ayrı haritadır. Bu metnin yorumuyla oyalanmayacağız –bunu hak ettiği halde–; o belki de, bir tarih teorisi gibi, bir coğrafi anlayışı da dile getirmemektedir. *Etika*, "Sonsuz Haritası tüm Yıldızlarından başka şey Olmayanın" ve İmparatorluğun, İmparatorluk büyüklüğündeki haritası radikal bir şekilde karşı karşıya gelirler ve bu karşıtlık, "içinde Hayvanların ve Dilencilerin yaşadıkları, parçalanmış Harita Kalıntıları" gibi tüketilen modernitemizden başlayarak en açık halini alır.

Spinoza'nın haritası, metafordan bağımsız, sonsuz ama aynı zamanda "bilimsel kesinlik" ve temsilden de bağımsız bir harita ne olabilir? *Kritik ve Klinik*'teki (*Critique et clinique*)[24] bir denemede, Deleuze, *Etika*'nın bir "su kitabı" (tanımlar, aksiyomlar, önermeler, kanıtlamalar ve sonuçlar), bir "ateş kitabı" (scolio'lar) ve bir "hava kitabı"ndan (V. Bölüm) oluşuğunu söyler. Belki de *Etika* bir *kum kitabı* olarak da okunabilir, sorgulanabilir ve algılanabilir. Borges'in bir başka Borges olarak yazdığı öyküde şunu okuyoruz: "Sahibi (...) bana kitabın adının Kum Kitabı olduğunu söyledi, çünkü ne kumun ne de kitabın bir başlangıcı ve sonu vardı." Neden Borges, garip bir eşleştirmeyle, sonsuz kitap öyküsüne Spinoza'ya

23) Borges, J.L. (1974) s. 847.

24) Gilles Deleuze, "Spinoza et les trois Ethiques" ("Spinoza ve Üç Etik"), *Critique et clinique* (*Kritik ve Klinik*), Minuit, Paris, 1993 ("Spinoza y las tres Eticas", *Nombres* No: 4, Córdoba, 1994).

atıf yaparak başlamaktadır? "Satır sonsuz sayıda noktalardan oluşur; sayfa sonsuz sayıda satırlardan, cilt sonsuz sayıda sayfalardan, tüm ciltler sonsuz sayıda ciltlerden... Hayır, bu *more geometrico*, hikâyeme başlamanın en iyi yolu değil."[25] Neden anlatıya *more geometrico* başlamaya çalışmalı? Acaba Borges, geometrik olarak anlatılmış şu öteki kum kitabının, şu öteki sonsuz kitabın yöntemini ödünç mü almak istiyor? *Etika*'nın, başlangıcı ve sonu olmayan kitabın, herhangi bir sayfasından okunmaya başlanabilecek kitabın, Alain de Lille'in ve Pascal'in mistik küresi gibi, merkezi her yerde olan kitabın yöntemini?... *Etika*'yı okumaya herhangi bir bölümden başlayabiliriz ve aynı zamanda –belki de aynı nedenden dolayı–, hiç kimse iki kez aynı sayfaları açmış olamaz (kitabın birbirinden farklı sayısız yoruma yer açtığını düşünmek yeterli). Borges'in öyküsündeki kitap, sahibi tarafından "kum kitabı" diye adlandırılmıştır, çünkü kum gibi, ne başlangıcı ne de sonu vardır. Yıldızların da yoktur: *Etika*, yıldızların kitabı, "Sonsuz Haritası tüm Yıldızlarından başka şey Olmayanın"...

Spinoza üstüne, belki de birinci şiirin bir çeşitlemesi olan bir başka şiir *Demir Para*'da (*La moneda de hierro*; 1976) yer alır ve "öncekinden ayırmak için ona Baruch Spinoza başlığı verilmiştir, ama iki şiir birbirine çok benzer, aşağı yukarı aynıdır, yalnızca farklı sözcüklerle..."

Baruch Spinoza

Altın sis, Batı aydınlatır
pencereyi. Hiç durmadan elden geçen kitap
bekler, şimdiden sonsuzlukla yüklü.
Biri alacakaranlıkta Tanrı'ya can verir.
Bir insan yaratır Onu. Bir Yahudi,
Hüzünlü bakışlı ve sapsarı yüzlü.
Zaman taşır onu, nehrin taşıdığı gibi
bir yaprağı, akıp giden su üzerinde.
Ne gam. Büyücü ısrar eder ve biçimlendirir
Tanrı'yı, hassas bir geometride.
Hastalığından ve hiçliğinden başlayarak,
sözleriyle oluşturmaya devam eder.
Muazzam bir sevgi bağışlanmıştır ona,
sevilmeyi hiç beklemeyen sevgi.

25) Borges, Jorge Luis, *El libro de arena* (*Kum Kitabı*), Alianza, Madrid, 1980 s. 95.

İlk dört dizenin açık görselliği XVII. yüzyıl Hollandası'ndaki bir evin içdüzenini akla getirir ya da, daha somut olarak, bunlar, Rembrandt'ın 1630'larda çizdiği ve *Okuyan Öğrenci* adını verdiği –şu anda Stockholm *National Museum*'da bulunan– küçük bir resmin tıpatıp tasviridir. Resimde, gerçekten de, penceredeki yoğun bir parıltıyı görebiliriz –pencerenin bir kanadı açıktır– ve bir adam, odanın neredeyse gölgede kalan bir köşesinde, elyazması da olabilecek büyük bir kitabın karşısında oturmaktadır. Rembrandt bu resmin en azından başka iki versiyonunu daha çizmiştir; birine *Derin Düşüncelere Dalmış Öğrenci* ismini vermiştir ve bu resim şu sırada Louvre Müzesi'nde bulunmaktadır; Amsterdam Rijkmuseum'da görülebilecek olan diğerine ise *Jeremiah Kudüs'ün Yıkılışını Önceden Görüyor* adını vermiştir. "Altın sis, Batı aydınlatır / pencereyi. Hiç durmadan elden geçen kitap / bekler, şimdiden sonsuzlukla yüklü. / Biri alacakaranlıkta Tanrı'ya can verir..." Borges'in bu dizeleri Rembrandt'ın tuvalini hatırlamadan yazmış olduğunu düşünmek zor.

Şiirin özellikle anlamlı bir diğer bölümünde, geometri ve hastalık arasındaki karşıtlık öne çıkar. "Ne gam. Büyücü ısrar eder ve biçimlendirir / Tanrı'yı, hassas bir geometride. / Hastalığından ve hiçliğinden başlayarak." Geometri, zamanın önüne geçmek için hassas geometri; belki de, geometrik hayalgücü, varlık içinde varlığını sürdürmenin Spinozacı tarzı ya da, daha doğrusu, bunun için Baruch Spinoza'nın bulduğu yoldur. Belki de yalnızca yüzeysel olarak, Spinoza'nın geometrisi, evrensellik, nesnellik ve her türlü çıkara kayıtsız kalmak, yani "hastalık"ta belirmeyen yetenekler diye algılanabilir; dahası, belki de geometri ölmemenin bir yoludur. Daha kesin olarak da, bu, sonuçta ölümsüz –zaman içinde varlığını sürdüren bir ben, bir özne– olarak değil, ebedi olarak, kim olduğumuzu hissetmek ve bunu gerçekleştirmektir. Ne hastalığın, ne ümidin, ne de zamanın bulaştığı bir ebediyet; Latinlerin *amor fati** dedikleri durumda, varolana yönelik, kadere yönelik bir sevgide, etiğin en yüksek düzeyde somutlaşmaya başladığı bir ebediyet... "Hatta –der Borges– hastalıklarımızı bile sevmeliyiz." Spinoza'nın *amor fati*'si geometriyi, hastalıktan başlayarak, mümkün kılar; hiçlikten başlayarak, parçası olduğumuz ve hiçbir şeyin ondan üstün olmadığı dünya sevgisi, en büyük cömertlik ve tüm etiğin ve her türlü "din"in son ereği – şimdi bu *more geometrico* deyiminin neden önerildiğini anlıyoruz... Ve bu, Borges'in yazdıkları arasında en derin Spinozacı anlamı taşıyan öyküde, "Kongre"de ("El

* Kader sevgisi.

congreso") ortaya çıkar. Sevilmeyi hiç beklemeyen "muazzam" bir sevgi; bir cömertlik uygulaması lehine korkunun ve ümidin yokolması; ödüller gibi cezalar da anlamsızlaştığından, erdeme verilen ödülün mutluluk olmadığı bir kendinden verme etiği...

"50. Sevilenler ve sevenler ve sevgiden vazgeçebilenler mutludurlar.

51. Mutlu olanlar mutludurlar"[26].

26) Borges, J.L. (1974) s. 1012.

2
Balıkların Sonsuzluğu

Spinozacı zooloji, geniş bir yılanlar, arılar, filler, eşekler, fareler, kuşlar, atlar, aslanlar, papağanlar, köpekler, koyunlar, inekler, balıklar, sinekler, örümcekler, güvercinler, kurtçuklar topluluğundan oluşur. Spinoza'nın eserlerindeki hayvan çeşitliliği bazen rastlantısaldır bazen de değildir. Colerus'un biyografisindeki bir pasajda, Spinoza'nın, bulduğu örümcekleri birbirleriyle kavga ettirdiğinden ya da, "bu onu güldürene kadar", sinekleri örümcek ağlarına attığından sözedilir[1]. İnsan hayvanları inceleyerek ne öğrenir? İkisinin arasında ne tür bir ilişki vardır? Bu çalışma, hayvanlık durumuna ilişkin Descarteşçi bir konumu belirledikten sonra, Spinoza'nın farklı nedenlerle hayvanlara değindiği –bütün yazılarında vardır bu– en anlamlı pasajları incelemeyi hedefliyor.

Yöntem Üzerine Söylem'in (*Discours sur la Méthode*) beşinci bölümünün son sayfalarında, Descarteşçi düşüncenin hayvanlara ilişkin en tanınmış pasajı yer alır. Bir hayvanı, diye yazar Descartes, bir otomattan ayırmamızı sağlayacak hiçbir unsur yoktur: "Eğer bir maymunun ya da usu olmayan

1) Colerus, "Biografía de Spinoza" ("Spinoza'nın Biyografisi"; 1705), Atilano Domínguez'in *Biografías de Spinoza*'sından, (*Spinoza'nın Biyografileri*) Alianza, Madrid, 1995, s. 114.

herhangi bir başka hayvanın örgenlerini ve dışsal biçimini taşıyan böyle makineler yapılmış olsaydı, elimizde bunların o hayvanlarla aynı doğada olmadıklarını saptamak için hiçbir araç olmazdı."[2] Buna karşılık, bu makine ne kadar kusursuz ve insana benzer olursa olsun, iki nedenden dolayı insanlar asla bir makineye indirgenemezler: Birinci neden, benzer bir makinenin mekanik olmayan bir şekilde sözcükleri ya da başka işaretleri asla oluşturamaması, yani onu harekete geçirenlerden bağımsız bir dili olmamasıdır – Chomsky'nin, ünlü bir denemesinde "sıradan dilin kullanımında yaratıcı yön" diye adlandırdığı şey[3]. İkinci olarak, bir makine, belirli şeyleri gerçekleştirmek için ne kadar kusursuz bir kapasiteye sahip olursa olsun, bilgiye asla sahip olamayacak, yalnızca parçalarının düzenine bağlı bir mekanizma olarak kalacaktır.

Bir yanda insanlar (deliler, budalalar ve sağırlar da dahil olmak üzere), öte yanda da hayvanlarla makineler arasında mutlak bir fark vardır, ama bu sonuncular kendi aralarında ayırt edilemez. Hayvanların dil eksikliği bir organ yoksunluğundan kaynaklanmamaktadır, "çünkü saksağanların ve papağanların bizim gibi sözcükler oluşturabildiklerini görüyoruz; ama buna rağmen de bizim gibi konuşamıyorlar, yani, söylediklerini düşünebildiklerine kimse inanmıyor; buna karşılık, sağır ve dilsiz olarak doğan insanlar başkalarında konuşmaya yarayan organlardan yoksunlar, ama yine de kendileri için bazı işaretler icat ederek, bu sayede, birlikte yaşadıkları insanların dilini öğrenip onlarla konuşuyorlar".[4] Uygun organlara sahip olsalar da, bunlar, düşünceden yoksun oldukları için, hayvan-

2) Descartes, "Discours de la Méthode" ("Yöntem Üzerine Söylem"), *Œuvres et Lettres* (*Eserler ve Mektuplar*), Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1957, s.164. *Discurso del método / Meditaciones metafízicas*'da (*Yöntem Üzerine Söylem / Metafizik Düşünceler*) Manuel García Morente'nin çevirisini kullanıyorum, Espasa-Calpe, Madrid, 1985, s. 81.

3) Noam Chomsky, *Lingüística cartesiana*, (*Kartezyen Dilbilim*) Gredos, Madrid, 1984, s. 17 vd.

4) Descartes, s. 165; İspanyolca çev. s. 82. Descartes aynı deyimlerle, Newcastle Markisi'ne 23 Kasım 1646'da yazdığı önemli mektupta şöyle der: "Başka hayvanlara, tutkularına ilişkin olmayan bir şeyi anlatmak için bir işaret kullanacak kadar kusursuz bir hayvana asla rastlamadım; bunu yapamayacak kadar kusurlu bir insan da kesinlikle yoktur; öyle ki, sağırlar ve dilsizler, düşüncelerini ifade etmek için kendilerine özgü işaretler icat ederler" (*a.g.e.*, s. 1255-1257). 15 Nisan 1649'da More'a yazılan mektupta da, çocukların durumunun hayvanlarla aynı olup olmadığına değinilir: "Çocukların durumu hayvanlardan farklıdır: Eğer çocukların yetişkinlerle aynı doğaya sahip olduklarını görmeseydim, çocukların akla sahip oldukları yönünde fikir yürütemezdim; hayvanlara gelince, onlar hiçbir zaman, düşündüklerine ilişkin kesin işaretler verecek kadar büyüyemezler" (*a.g.e.*, s. 1336).

ların konuşabilmesini asla sağlayamayacaktır; tersine, insan olmak düşünce yetisine sahip olmak olduğu için, bu organların eksikliği insanların bir dili olmasını engelleyemeyecektir.

Bu açıdan, saatlerin dakikliği, ilkbaharla birlikte kırlangıçların şaşmaz biçimde ortaya çıkışı, turnaların uçarken izledikleri düzen, maymunların ölülerini ya da köpek ve kedilerin yiyeceklerini gömme içgüdüsü hep aynı şeye uyar: Hayvanları ve mekanizmaları "doğal olarak ve kendiliğinden" harekete geçiren bir mekanik nedenler bileşimi.

Dahası –belki de bu en kesin savdır– eğer hayvanlarda organların faaliyetlerine bizde olduğu gibi düşüncenin eşlik ettiğine inansaydık, Descartesçı mantığa göre, ölümsüz bir ruha sahip olduklarını da savunmak zorunda kalırdık. Hem de yalnızca kendi bedenimizle herhangi bir benzerliği olduğunu düşündüğümüz hayvanların değil, daha başka hayvanların da ölümsüz bir ruha sahip olduklarını savunmak zorunda kalırdık: "Böyle bir şeyin onlar hakkında düşünülmesini engelleyecek kadar kusurlu olan, istiridyeler, deniz süngerleri, vb..."[5]

Descartes'a göre, hayvanlara verilmemiş olan yalnızca düşünce değil, aynı zamanda hissetme yetisidir: "Vahşi hayvanların da bizim gibi hissedebildiklerine kendimizi inandırmaya öyle alışkınızdır ki (*nous sommes si accoutumés à nous persuader qu'elles sentent ainsi que nous*) bu fikirden kurtulmamız imkansızdır. Ama eğer makinelerin de davranışlarımızı kusursuz olarak taklit ettiklerini görmeye alışkın olsaydık..."[6] Bu, Descartes'ın hayvanları haz ya da acı gibi duygulardan yoksun saydığı ve yalnızca düşünce yokluğu değil, duygu yokluğuna da dayanarak, bir kez daha, hayvanlarla insanlar arasına kesin bir sınır çizdiği anlamına mı gelir? "Bizim gibi hissetmezler", hiç hissetmezler mi demektir? Düşüncenin eşlik ettiğinden farklı biçimde hissetmek ne olabilir?

Hayvan düşüncesine ilişkin önyargı –diye yazar More'a Descartes, 5 Şubat 1649'da– çocukluğa indirgenebilir[7]; aslında, insanlarla hayvanlar arasındaki benzerliği uyduranlar ve hayvanları düşünen ve acı çeken –ya da duyguları olan, sevimli– yaratıklar olarak kabul edenler, onlarla dostluk, sevgi ya da merhamet bağı kuranlar çocuklardır. Aynı mektupta Descartes öteki metinlere göre daha ihtiyatlı bir tavır alır: "Hayvanlarda bir düşüncenin varlığının kanıtlanamayacağına kesin gözüyle bakıyor-

5) A.g.e., s. 1257.
6) Carta a Mersenne (Mersenne'e Mektup), 30 Temmuz 1640, *a.g.e.*, s. 1076.
7) A.g.e., s. 1318.

sam da –der–, yine de bundan yoksun olduklarının kanıtlanabileceğini sanmıyorum[8] (*Bien que je tienne pour démontré qu'on ne peut prouver qu'il y a une pensée chez les bêtes, je ne crois pas cependant qu'on puisse démontrer qu'il n'y en a pas*); insan aklı onun kalbine nüfuz etmediğine göre...

Ama bu ihtiyat ilkesi dile getirilir getirilmez, bir olasılıklar hesabı biçiminde, hayvanların imkansız ölümsüzlüğünü destekleyen sav yeniden ortaya çıkar. Gerçekten de, bu konuda "sonuçta en olası olan" incelendiğinde, bir yönüyle, düşünceyi –belki de bir dönemde çocuk oldukları için "insanların kafasına daima nüfuz etmiş olan"– hayvanların da bizim gibi gözleri, dili, kulakları ve başka duyu organları olmasından türeten sava varılır; eğer düşünce bizim hissetme biçimimize içkinse, o zaman hisseden hayvanlar düşünüyorlardır da... Bu tek sava ("yalnızca bir") karşılık, Descartes, "çok daha kalabalık ve güçlü –yine de insan topluluğuna daha uzak– başka hayvanların varlığını" öne sürer; bunların arasında, "böceklerin, sivri sineklerin, tırtılların ve geri kalan hayvanların ölümsüz bir ruhla donatılmış olma olasılıklarının, makinelerin yaptığı gibi hareket etme olasılıklarından daha az olduğunu" savunanların sayısı az değildir[9].

İnsanların zanaatıyla aynı biçimde, doğa da kendi otomatlarını üretir, doğal ve yapay arasındaki sınır belirsizleşir: Hayvanlar imal edilmiş aygıtlar, saatler de doğal mekanizmalar olarak düşünülür[10]; ama burada otomat, hayattan ("yalnızca kalp sıcaklığından ibaret olan") ya da duyarlılıktan yoksun anlamına değil, yalnızca düşünceden yoksun anlamına gelir. Ve salt bu yoksunluk Pitagorasçı hurafeyi ve "(insanların) bir hayvanı her öldürdüklerinde ya da yediklerinde kapıldıkları suçluluk kuşkusunu"[11] ortadan kaldırır ya da kaldırmalıdır.

Spinoza'nın eserinde bu tema, Descarteşçi felsefede olduğu gibi böylesine tekrarlanan ve temel alınan biçimde işlenerek geliştirilmez; hayvanlar onun eserinde başka şekilde devreye girerler. *Etika* insanın "başka bir

8) *A.g.e.*, s. 1319.

9) *A.g.e.*

10) "...zanaatkârların yaptıkları makinelerle yalnızca doğanın ortaya çıkardığı çeşitli bedenler arasında hiçbir fark göremiyorum... Kuşkusuz, mekaniğin bütün kuralları fiziğe ilişkindir, öyle ki, yapay olan her şey aynı zamanda da doğaldır. Örnek olarak, bir saat, bu amaçla yapılmış çarkları sayesinde saatleri gösterdiğinde, bu, bir ağacın meyveler vermesinden daha az doğal değildir" ("Les principes de la philosophie" – "Felsefe İlkeleri", IV, § 203, *A.g.e.*, s. 666).

11) *A.g.e.*, s. 1320.

imparatorluk içindeki bir imparatorluk" olmadığını savunurken, tüm şeylerin içkin düzeninde, onu *pars naturae** içinde düşünmek ve anlamak üzere, her türlü olağanüstü nitelikten arındırır – Descartes'a göre bu daha ölçülü bir konumdur.

Böylece, *Etika* III'ün bir Scolio'sunda, *Regulae*... yazarının hayvanlara yakıştırdığı otomatizmden Spinoza'nın nasıl ayrıldığı anlaşılır; o, hayvanların "hissettiklerini" ileri sürer. Gerçekten de, "hayvanların akıl dışı diye adlandırılan duyguları (ruhun kaynağını bir kez öğrendiğimizde, hayvanların da hissettiğinden kesinlikle kuşkulanamayacağımızı sanıyorum [*bruta enim sentire nequaquam dubitare possumus*]), doğaları insan doğasından nasıl farklıysa, insan duygularından da öyle farklıdır. At gibi insan da, kuşkusuz, şehvetle üremeye eğilimlidir, ama biri at şehvetidir, öteki insan şehveti. Aynı şekilde, böceklerin, balıkların ve kuşların şehvetleri ve iştahları birbirlerinden farklı olmalıdır[12]. Bu metin, yalnızca hayvanlara duyguyu iade ettiği için değil, bir yana düşünen tözleri diğer yana hayvansal otomatizmi –böylece bütün türler için geçerli olur bu– koyan Descartes'ın ayrımından farklı bir doğal çeşitlilik anlayışı sunduğu için de önemlidir. İnsanların şehvet ve iştahı, atın şehvet ve iştahıyla aynı değildir, ama aynı zamanda balıkla kuşun, böcekle atın şehveti de birbirinden farklıdır.

İnsanoğlunun tüm hayvanlarla –varolan bütün türlerle– aynı krallığı ve onlar gibi tek bir tözü dile getirmesi, doğaların kaynaşması anlamına gelmez: Farklı türden hayvanlarda bu olmadığı gibi, insanla hayvan arasında da yoktur. Her şeyin, varolduğunda –melek ve fare, mutluluk ve keder...– "kaçınılmaz olarak Tanrı'dan akması", "ne bir farenin bir tür melek olduğu, ne de mutluluğun bir tür keder olduğu" anlamına gelir"[13].

Doğaların bu çeşitliliği, Spinoza'nın farklı metinlerde ısrarla vurguladığı, yetkinliklere ilişkin bir göreceliği devreye sokar. Hayvanlar arasında bir gücün ya da yetkinliğin ifadesi olan birçok şey –"güvercinler arasındaki kıskançlık", "arıların kavgaları", örümcekler ve sinekler ya da küçük balıklarla onları yiyen büyük balıklar arasındaki mücadele–, insanların kendi aralarında kurmaları gereken ilişkide aynı biçimde algılanamaz; aynı biçimde, Tanrı'yı yalnızca insanlarda bulunan yetkinliklerle dona-

* Tabiatın parçası.

12) Spinoza, *Opera*, Carl Gebhardt edisyonu (G), Heildelberg, 1925, II, s. 109; *Etika*, Vidal Peña çevirisini kullanıyorum, Editora Nacional, Madrid, 1984, s. 240.

13) Willen van Blijenbergh'e yazılan 23 numaralı Mektup, G., IV, s. 148-149; Atilano Domínguez versiyonu, *Correspondencia*, Alianza, Madrid, s. 211.

tarak hayal edersek, uygunsuz bir yetkinlikler çerçevesi oluşturmuş oluruz: "Filozof olarak konuşurken teolojinin deyimlerini kullanmamalıyız... (çünkü) Tanrı'ya, insanı kusursuz yapan şu öznitelikleri atfetmek, bir fili ya da bir eşeği daha kusursuz kılan öznitelikleri insana atfetmek kadar uygunsuzdur."[14]

Kendiliklerinden ele alındıklarında, böcek, eşek, insan ve Tanrı, ifade ettikleri öz ölçüsünde kusursuzdurlar. Dahası, *her* böcek, *her* eşek ve *her* insan kusurlu olmaktan kesinlikle uzaktır, hatta her insanın *her* davranışı da vb.[15]. Her yaratığın yetkinliği ya da özü ya da gücü, donatılmış olduğu özellikle, kendini ifade etme ve koruma doğal hakkına denk düşer. Haklarla ilgili bakış açısına göre –kuşkusuz Spinoza'nın benimsediği bakış açısı– insanla hayvanlar arasındaki fark bir derece farkıdır, çünkü yalın bir gerçekçiliğe göre, "her insanın doğal hakkı sağlıklı bir akılla değil, arzu ve güçle belirlenir".[16]

Akıl, olduğu gibi, dolaysızca verilmiş olan varlığını koruma gücünü pekiştirir ve çoğaltır; ama insanların hepsi, karşılıklı dışlama değil, dayanışma olması gereken bir ilişkiye uygun biçimde, arzu ve aklı böyle bir araya getirmezler. Ama bu yüzden, doğal hakları geçersiz hale gelmez, başka şekilde kullanılır –"iştahın dürtüsü altında"– ve "(bu insanlar) sağlıklı aklın yasaları uyarınca yaşamaya, kedinin bir aslan doğasının yasaları uyarınca yaşamaya zorunlu olduğundan daha zorunlu değildirler".[17] Öyle ki, her insan ve her hayvan yalnızca kendi doğasının yasaları uyarınca davranır. İnsanlar sözkonusu olduğunda, bu yasalar her zaman bütünüyle kullanılmaz ve çoğu kez de kullanılabilmeleri engellenir; bilgi ve politika –dostluk, insanların kendi aralarında bileşimi– insanın kendi varlığını koruma ve ifade etme gücünü genişleten iki büyük yoldur.

"Örneğin tabiat, balıkları yüzmek, büyük balıkları da küçükleri yemek üzere belirlemiştir. Dolayısıyla, üstün bir tabii hak uyarınca balıklar

14) *A.g.e.*.

15) "Adem'in yasak meyveyi yemesiyle ilgili kararı ya da iradesi (...) kendi içinde özünün ifade ettiği gibi kusursuzluk içerir. Daha fazla öz içeren farklı şeylere bakmadığımız sürece, şeylerde herhangi bir kusur bulamayız. Şöyle ki, Adem'in kararı, kendinden daha kusursuz olan ya da daha kusursuz bir durumu açığa çıkaran başka kararlarla karşılaştırılmadan, yalnızca kendi başına düşünülecek olursa, bu kararda herhangi bir kusur bulunamaz" (Mektup No: 19, Willen van Blijenbergh'e, *A.g.e.*, s.89-90).

16) G., III, s. 190; Atilano Domínguez versiyonu, *Tratado teológico-político* (*Teolojik-Politik İnceleme*), Alianza, Madrid, 1986, s. 333.

17) *A.g.e.*

suların efendisidir ve büyük balık küçük balığı yer. Kuşkusuz, mutlak olarak düşünüldüğünde, tabiatın, gücü altında olan her şey üzerinde üstün bir hakkı vardır. Bir başka deyişle, tabiatın hakkı onun gücünün uzandığı yere kadar uzanır."[18] Balıkların insanlar gibi yaşayamayacağı açıktır –etik ve politik olarak, birbirlerini yiyip bitirmeden–, ama insanlar balıklar gibi yaşayabilirler; bunu da, doğal hakları yalnızca iştah tarafından belirlendiği ve kendi aralarında kurdukları ilişkiler bir bileşim mantığıyla dengelenmediği ölçüde yapabilirler; ama sözkonusu bileşim mantığı, politik hayat ve ussal varoluşta –her zaman kollektif olan– her birinin doğal hakkını artıracaktır – asla Hobbes'daki gibi yoketmeden.

Bu hayat tarzının en yüksek derecesi, Spinoza'nın, *Etika* V'te "*amor Dei intellectualis*"* dediği ve anlama yeteneğiyle tutkuyu aynı anda içinde barındırdığı ölçüde çelişkin olan şeydir. Bu sevgi, *Kısa İnceleme*'de (*Tractatus breve*) balıkların yardımıyla reddedilen teolojik yabancılaşmaya karşı, gerçeğin içkinliğinde yaşamayı öğretir: "...bazılarının teolog saydığı birçok insanın şu söylediklerini büyük bir saçmalık olarak görüyorum: Tanrı sevgisi sonuçta sonsuz bir hayata yol açmayacaksa, insanlar, sanki Tanrı'dan daha iyi bir şey keşfedebilirlermiş gibi, kendileri için en iyi olanı arayacaklarmış... Bu, kendisi için suyun dışında bir hayat bulunmayan balığın şunu söylemesi türünden bir saflıktır: Eğer suyun içindeki bu hayat benim için sonuçta sonsuz bir hayata yol açmayacaksa, sudan toprağa çıkmak istiyorum."[19]

Spinozacı önerme, "sudan haz alan balıklar" gibi hayattan haz almayı öğrenmektir; yüzdükleri için balıkları hiçbir bir ödülün beklememesi gibi, insanların da bu hayat dışında bir hayat için bazı şeylerden el çekerek özlerini gerçekleştirmeleri ve iyi yaşamaları mümkün değildir. Öyleyse, iyi hayatın kendisinden başka bir ödül, kötü hayattan başka da ceza yoktur.

Varoluşların iç bileşimleri, güçler arasındaki dirimsel etkilenmeler oyununa aşkın olan bir görevle değil, kesin bir yararlılık mantığıyla belirlenir; yarar, Spinoza'da asla yalnızca insanın kendi çıkarıyla yönlendirilen bir bencilliğe denk düşebilecek bir kavram olamaz. İnsanlar arasındaki ilişkileri oluşturan şey ne olumsuz bir hesap ne de daha az kötünün mantığıdır; tersine, ötekiler, olumlu biçimde, insan doğasının parçası olan

18) *A.g.e.*, s.189; sözü edilen çeviri, s. 331-332.

* Anlama yeteneğine bağlı Tanrı sevgisi.

19) G., I, s.109; Atilano Domínguez versiyonu, *Tratado breve* (*Kısa İnceleme*), Alianza, Madrid, 1990, s. 163-164.

tekil güçlerin her birinin oluşumuna ve yoğunluğuna katılmışlardır. Münzevi varoluşun (hurafe ve zorbalıkla aynı özden olan) tam karşıtı olarak, Spinozacı *utilitas** başkalarıyla birlikte olmayı benimseme niteliğine işaret eder; özgür bir devletin ortak *potentia democratica*'sında** doğal hakların birleşimi olarak... Burada yararlılık, insanlar arasındaki topluluğa doğru halka halka büyür: Doğa tarafından bir şekilde belirlenen ve politik varoluşla da en yüksek biçimine erişen bir topluluk... Başka deyimlerle: Politik uyum ve bir kamusal gücün oluşumu, bir insan çoğulluğunun doğal hakkının karşılaşabileceği en akıllı haldir; o, düşünsel berraklığına erişmiş doğal haktır.

Bununla birlikte, ortak bir doğayı paylaşmadığımız hayvanlarla aramızdaki ilişkiyi belirleyen doğal hak farklı bir biçimde ortaya çıkar. Onların doğası bizimkiyle uyuşmadığında, yarar, bizi yokedebilecek olanla uyum içinde olmak değildir: "Neden insanlar zehirli yılanları yoketmek zorunda kalır? Oysa, yılanlar, başka şekilde hareket edemeyeceklerinden, yalnızca doğaları gereği ısırırlar."[20] Yılanın doğal hakkı ve insanın doğal hakkı birbirini dışlar ve her birinin, diğerine göre, yapabileceği şeye hakkı vardır.

Descartes gibi Spinoza da hayvan öldürmenin yasaklanmasını, zalimce bir uygulama değil de, salt yararımızın gözetilmesi olarak hurafe sayar. Bu açıdan, "hayvan öldürmeyi yasaklayan yasaların, sağlıklı akıldan çok, boş bir hurafeye ve kadınsı bir merhamete dayandıkları açıktır. Çünkü kendi yararımızı aramamız gerektiğine ilişkin kural, kuşkusuz, bize hayvanlarla ya da doğası insandan farklı şeylerle değil, insanlarla birlik olma zorunluluğunu öğretir. Onlar üzerinde, onların bizim üzerimizde sahip olduğu aynı hakka sahibiz ya da, daha doğrusu, her varlığın sahip olduğu hak onun erdemiyle, yani gücüyle belirlendiğinden, sonuçta insanlar hayvanlar üzerinde, onların insanlar üzerinde sahip olduklarından daha fazla hakka sahiptirler. Ve bu, hayvanların hissettiğini reddetmem anlamına gelmez, reddettiğim şey, bu anlayışın, kendi yararımızı gözetmemizi, onları istediğimiz gibi kullanmamızı ve onlara işimize geldiği gibi davranmamızı engellemesidir; bana göre doğaları açısından bizimle uyuşmazlar ve doğaları gereği duyguları bizimkilerden farklıdır (*quandoquidem*

* Yarar.

** Demokratik güç.

20) G., I, s. 265; Atilano Domínguez versiyonu, *Pensamientos metafísicos* (*Metafizik Düşünceler*), Alianza, Madrid, 1988, s. 267.

nobiscum natura non conveniunt, & eorum affectus ab affectibus humanis sunt natura diversi)".[21]

Hayvanlar otomat değildir, bizim gibi yaşayan varlıklardır ve yine bizim gibi doğal bir hakla donatılmışlardır. Spinoza burada hayvanların hissettikleri konusunda ısrar eder; böylece onlar, insanlarla, doğanın sonlu türleri olma ve yalnızca kendi yasalarına göre davranma konumunu paylaşırlar. Burada sözkonusu olan yeniden bir hiyerarşi kurmak değildir: Ne insanlar yaratılışın merkezidir, ne de hayvanlar insanlar onlardan yararlansın *diye* yaratılmışlardır. Basitçe –"bana göre doğaları açısından bizimle uyuşmazlar", zehirli yılanlar durumunda olduğu gibi– bizim hakkımız onlara göre gücümüzün uzandığı yere kadar uzanır; tersine, hayvanların insanlar üzerindeki hakkı ise güçlerine denk düşer. Spinoza, insanların hayvanlar üzerindeki gücünün, hayvanların insanlar üzerindeki gücünden "çok daha büyük" olduğunu söyler; buna rağmen, bu ne zorunlulukla hep böyledir, ne de her durumda geçerlidir. Hayvanlar karşısında insani yararı izlemenin onları öldürmek olduğu şeklinde de yorum yapmamalıyız –bunu yapmanın mümkün olduğu ölçüde–, yalnızca varoluşları bizimkiyle bağdaşmaz olduğu zaman bunu yapmak doğaldır.

İnsan da, arılar gibi, kendi özünü gerçekleştirme arayışındadır; arılar gibi insan da, yaratılışın amacı değil, yalnızca bir *pars naturae*'dir; ve karşılıklı dışlamada olduğu gibi, varoluşlarının devamlılığı insanlarınkine bazen uygun olan bazen de olmayan hayvanlarla olan ilişkilerde, doğalarının insanlarınkine karşıt olmadığı uygun durumlarda yalnızca bir arada bulunma değil, işbirliği de söz konusu olabilir. "Ve böylece –der Spinoza *Kısa İnceleme*'de– arılar, çalışarak ve (aralarından) birinin yönetiminde sürdürdükleri uygun düzenle, kış için belli erzağı tedarik etmekten başka amaç gütmezler, buna karşılık, onların üzerinde bulunan insanın başka bir amacı vardır: Arıları elde tutmak ve onlara göz kulak olmak; yani onlardan kendisi için bal almak. Bu yüzden de insan, özel bir şey de olsa, amacını, belirli özünü gerçekleştirebilmenin ötesine yerleştirmez; ama insanın bu amacı da, tüm doğanın bir parçası ve aracı olarak, doğa sonsuz olduğu için doğanın nihai amacı olamaz ve diğer başka şeylerin yanında, ondan kendi aracı gibi yararlanmalıdır."[22]

Her şey, sineğin düştüğü ağdaki gibi olup biter. Ağ, kendi varoluşuyla uyuşmayan bir dış nedenin gücü kendi varlığı içinde varlığını sürdürme

21) G., II, s. 236-237; *Etika*, IV, 37, scolio 1.

22) G., I, s.105; *Tratado breve*, sözü edilen çev. s. 158.

gücünden üstün olduğu için ölecek olan böcek üzerinde örümceğin sahip olduğu doğal hakkı ifade eder. Aynı şey sudaki balıklar ve dünyadaki insanlar için de geçerlidir: Sonuçta kendileri için yararlı olana sahip olmak isterler –onun düzenini bozarak–; nihayet, kendileri için yararlı olanla uzlaşırlar –onunla birleşerek–; ve doğayla –ya da bir parçasıyla– uyumu kaybettiklerinde de son gelmiş olacaktır. Haklar ve güçler oyunu masum ve trajiktir. Spinoza'nın etik yolu, bir sonsuzluk deneyimine (E, V, 23, scolio) açılır; orada hayvanlar bu deneyimi yaşamadan vardır. Kuşkusuz, Descartes'ın dediği gibi, kurtçukların ya da istiridyelerin ölümsüz bir ruhu yoktur. Ama onlarda sonsuz olan bir şey vardır; zorunlu bileşimlerine ve çözülmelerine ilişkin bir sonsuzluk... Kendi sonsuzluğunu "hisseden ve tecrübe eden"ler hayvanlar olmayacaktır; bu, insanların varoluşlarının tekilliğine duydukları, anlama yeteneğine bağlı Tanrı sevgisidir – örümcek ağındaki sineğe, küçük balığı yiyen büyük balığa ve bal yapan arılara karşı *amor intellectualis* –, ki sonunda sonsuzluğunu ortaya çıkarır; –sineklerin, örümceklerin, balıkların, atların, yılanların, arıların, kuşların– hayalgücünün, bizim hayalgücümüzün, zamanın ötesinde...

3
İhtiyat ve Melankoli

Belki de Spinoza, –onun konumunda, pratik olduğu kadar teorik de olan– ihtiyatın, iyi hayat inşasının merkezinde temel bir yer tuttuğunu savunan son büyük filozof oldu. Oysa, Voltaire ihtiyatın "aptal bir erdem"[1] olduğunu düşünür; Kantçı katı ilkesellik de ihtiyatı –kategorik yargının uzandığı yere kadar uzanan– etik çerçeveden mutluluğun varsayımsal çevresine iter; aslında ihtiyat (*Klugheit*) insanların mutluluğa evrensel eğiliminin ana yoludur, ama Kant için bu –mutlu hayata değil onurlu hayata gönderilen– görevin etik boyutuna ilişkin bir şey değildir.

Nikomakhos'a Etik'in VI. kitabında en iyi açıklamasını bulan Aristotelesçi *phrónesis* kavramı, onu daha çok teorik çerçeveye yerleştirip bilgelik ve bilimle doğrulayan Platoncu kullanımına göre, yeni bir anlam kazanmıştır[2]. Aristoteles'e –en azından *Nikomakhos'a Etik*'e– göre *phrónesis* pratik bir erdemdir – ruhun rasyonel bölümünün teorik ve pratik ayrımını öngörür; derin düşünmeye ya da karara varmaya pek bağlı değildir ve bir

1) Carta a La Harpe (La Harpe'a Mektup), 31 Mart 1775.

2) Bkz. Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote* (*Aristoteles'te İhtiyat*), P.U.F, Paris, 1963.

"olumsallık ontolojisi"ne, yani sayesinde şeylerin varolabildikleri gibi varolamadıkları ya da olduklarından farklı biçimde varolabildikleri bir ontolojiye gönderir. Böylece, *Nikomakhos'a Etik* 1140b 5'teki ünlü tanıma göre, "ihtiyat, insan için iyi ve kötü olan açısından, rasyonel, doğru ve pratik bir varolma biçimidir".[3] Dolayısıyla, burada sözkonusu olan, kendinden İyi'yle kurulan bir ilişki değil, "*insan için* iyi ve kötü olan"la kurulan ilişkidir.

Aristotelesçi *phrónesis* kavramı, Cicero'nun eseri *Görevler Hakkında*'dan (*De officiis*) başlayarak, Latin dünyasında *prudentia*'ya* çevrilerek dolaşacaktır. Buna rağmen, bu sözcük Spinoza'nın eserinde hiçbir biçimde kullanılmayacaktır; bu eserde rastlayacağımız terimler, daha çok, *cautio*, *caute* ve –ender de olsa– *precautio* olacaktır. Bu son kavram, temel kural olarak, *Kutsal Kitap* yorumunun sınırları içine girer gibidir (yani, teorik ya da, daha doğrusu, metodolojik bir anlam taşıyacaktır): "Herhangi bir şeyi salt anlama yeteneğine ilişkin nosyonlardan çıkarsamak için –diye yazar Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'nin V. bölümünde–, aşırı bir ihtiyata (*summa precautio*) eklenmiş uzun bir algılayışlar zinciri, pek keskin bir zeka ve büyük bir özdenetim (*summa continentia*) gerekir. Bütün bunlara da insanlarda çok ender rastlanır."[4] Aynı metnin önsözünde, Spinoza, yöntem ve ihtiyat arasındaki bağlantıya ilişkin olarak daha da açıktır: "*Kutsal Kitap*'ı yeniden, dürüst ve özgür bir kafayla ciddi olarak incelemeye ve ondan açıkça çıkarılamayacak hiçbir şeyi ona atfetmemeye ve öğretisi olarak kabul etmemeye karar verdim. Bu önlemi alarak, kutsal kitapları yorumlamak için bir yöntem oluşturdum (*Hâc igitur cautione Methodum Sacra volumina interpretandi concinnavi*)."[5]

Yorumsal bir ihtiyat kutsal metinlerin okunmasını olduğu kadar doğanın yorumlanmasını da yönlendirir; Spinoza'nın kendisinin de, Casearius'a ders vermek için yazdıklarının bir bölümünde söylediği gibi, esin kaynağı açıkça Descartes'tır: Gerçekten de, Descartes, "şeylerin incelenmesinde en büyük ihtiyatı (*cautissimè procederet*) göstererek ilerler".[6] *Eti-*

3) Aristoteles, *Etica Nicomaquea*, çev. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985, s. 273.

* İhtiyat.

4) Spinoza, *Opera*, ed. Carl Gebhardt, Heildelberg, 1924, III, s. 177; Atilano Domínguez versiyonu, *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986, s. 161. Bazı küçük değişiklikler dışında, kaynak olarak genelde bu çeviriyi izliyorum.

5) *A.g.e.*, III, s. 9; *A.g.e.*, s. 68.

6) *Opera*, I, s. 141; Atilano Domínguez versiyonu, *Principios de la filosofía de Descartes* (*Descartes Felsefesinin İlkeleri*), Alianza, Madrid, 1988, s. 136.

ka'da da (V, 31, scolio) teorik ihtiyat anlamında *cautio* kelimesine rastlıyoruz: "...yeter ki, açıkça algılanmış öncüller dışında hiçbir sonuç çıkarmama ihtiyatını gösterelim (*modo nobis cautio sit nihil concludere, nisi ex perspicuis praemissis*)."[7]

Ama Spinoza'da ihtiyatın pratik bir boyutunun, yani daha önce sözedilmiş teorik-yöntemsel anlama eklemlenen sosyal ve politik bir ihtiyatın farkına varılabilir. Filozofun dostlarına gönderdiği mektupları damgalamak için kullandığı mühürde *caute* yazdığını biliyoruz. Spinoza'nın mührü üzerine yapılan klasik bir çalışmada, Carl Gebhardt[8], mührün üzerindeki gülü "konuşan bir sembol" diye niteler: Dikenli gül "*Spinosa*'dan başka bir şey anlatamaz". Mührdeki *caute* sözcüğüyle ilgili olarak bu şu anlama gelecektir: "Caute, quia spinosa – Cavete Spinosam". Bu öğüt ("ihtiyatla, çünkü dikenleri var – espinosa olduğu için"), mektupların gönderildiği kişilere, mektuplara ihtiyatsızca, gerçeğe ulaşma isteği olmadan, yalnızca meraktan ya da polemiğe girme istenciyle yaklaşanlara karşı bir uyarı olarak verilmiş olabilir. Gül, yalnızca yeniliği için arandığında felsefeye içkin olan bir tehlike unsurunu anlatabilir – güzel kokusuyla insanı çeken güle dikenlerinin içkin oldukları biçimde. Gebhardt'a göre, *caute* sözcüğü, mektupların okuyucularıyla –Spinoza'nın dostları ve genelde mektupların gönderildiği kimseler– önerilen felsefenin devrimci niteliği arasındaki zorunlu uzlaşmayı dile getirecektir.

Bu yoruma karşı, Filippo Mignini[9] şunu savunmuştur: "(Fikirler) alışverişinde başvurulan ihtiyat, fikirlerin başkalarına zarar verme korkusundan değil, fikirlerini aktaran kişilere yüklediği tehlikeden doğar: Anlayamayanların ya da anlamak istemeyenlerin nefretine maruz kalmak."[10] Sözkonusu tehlike felsefeye içkin değildir –Spinozacı bakış açısından

7) *Opera*, II s. 300. Latince kelimeyi İspanyolca'da muhafaza etmek için, Vidal Peña'nın kusursuz çevirisinden bu bölümde ayrılıyorum ("sonuç çıkarırken hep dikkatli olalım" vb.) – *Etika*, Editora Nacional, Madrid, 1984, s. 381. *Cautio* sözcüğünün *Etika*'da ortaya çıktığı öteki bölüm, tersine, pratik bir ihtiyata atıfta bulunacaktır; *Etika* IV, 70'de olduğu gibi: Bilmeyenler arasında yaşayan hür insan, gücü yettiği kadar onların iyiliklerinden kaçınmaya çalışır – burada, uyarıda bulunulmadan, Önerme 70'ten scolio'ya atlanıyor (düzeltmenin notu). Mümkün olduğu kadar diyorum (...) onların yaptığı iyiliklerden kaçınırken ihtiyatlı olmalıyız (*etiam in declinandis beneficiis cautio esse debet*). (Burada da aynı nedenlerle sözü edilen çeviriden ayrılıyorum.)

8) "Das Siegel CAUTE" ("İHTİYAT Mührü"), *Chronicum Spinozanum*, IV, 1924-26.

9) "Il sigillo di Spinoza" ("Spinoza'nın Mührü"), *La cultura*, 19, 1981, s. 352-381.

10) *A.g.e.*, s. 366.

gerçek felsefe kendiliğinden asla tehlikeli olamaz– ama onun iletilme koşullarına içkin olabilir; böylece, nefretin, kavganın ve baskının ortaya çıkmasını engellemek için *sub rosa* ya da *sub silentio** fikirlerin korunması gerekmektedir. Mührün büyütülmüş fotoğrafı sayesinde, gül figürünün altında belli belirsiz görülebilen iki dikenden çok daha net beliren iki ya da büyük bir olasılıkla üç goncanın –varlıkların doğup büyümelerine ve yaşlanmalarına atıfta bulunan– varlığı saptanabilmiştir. Mignini bu sembolü insan hayatının kısalığı ve dünyevi şeylerin geçiciliğiyle özdeşleştirir (üstelik XVII. yüzyılın simgeli yazımında yaygın olan anlayıştır bu).

Mektuplar okunduğunda, ihtiyat ilkesinin tesadüfi olmadığı görülür; hatta *Etika* III'ün girişinde dile getirilen ve en kusursuz anlamını *Politik İnceleme* I, 4'te kazanan Spinozacı programla uyum içindedir: "Ben insan davranışlarıyla alay etmemek, bu davranışlara ağlamamak, onlardan nefret etmemek, ama onları anlamak için büyük özen gösterdim" (*curavi, humanas actiones non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere*). Alay etmek ve nefret etmek anlamama biçimleridir ve yalnızca bu da değil: Filozofun hep kaçındığı boş kavga ve tartışmalara, *Rixae*'ye yol açan ihtiyatsızlık biçimleridir de... Spinoza ikna etmeye kalkışmaz: "Başkalarına fikirlerimi kabul ettirmeden önce, sessizliğimi koruyacağım," diye yazar Oldenburg'a[11]; "ve hatta –çünkü tartışma felsefeden çok savaşla ilgilidir– düşmanlarımı alt etmeye çalışmayacağım, yalnızca onların görüş alanından çekileceğim". "Yüzyılın koşulları" ne karşı koymaya ne '*parrhesia*'ya (özgürce konuşmak, her şeyi söylemek, açık sözlü olmak)[12] ne de Voltaire'in yüzyıl sonra yapacağı gibi, mektupları bir "écrasez l'infâme!"** ile tamamlamaya fırsat verir. Belki de Spinoza'nın başka hiçbir metni bu ruhu, 3 Ağustos 1663'te Luis Meyer'e –*Descartes Felsefesinin İlkeleri*'ne (*Renati des Cartes principiorum philosophiae*) önsöz yazan ve onu yayına hazırlayan– yazdığı mektuptaki gibi yansıtmaz: "Son olarak –der Spinoza–, sizden ısrarla rica ediyorum pek sevgili dostum; sonuçta o zavallı adama karşı yazdığınız şeyden vazgeçin ve de onu silin. Bunu sizden iste-

* Sessizce.

11) *Opera*, IV, EP. 13, Sayfa 64; *Correspondencia*, Atilano Domínguez versiyonu, Alianza Madrid, 1988, s. 140, 141.

12) Foucault, M., "Discurso y verdad. La problematización de la parrhesía" ("Söylem ve Gerçeklik. Parrhesiá'nın Sorunsallaştırılması"), Foucault'nun Berkeley Üniversitesi'nde 1983'te verdiği konferanslarından oluşan metin. Çeviren ve *Foucault y la ética* (*Foucault ve Etik*) başlığıyla yayınlatan T. Abraham, Letra Buena, Buenos Aires, 1992.

** Alçağı ezin!

mek için birçok nedenim olsa da, yalnızca bir tanesiyle yetineceğim: Bu kitabı herkesin yararına yayınladığıma ve sizin de onu basarken salt gerçeğin anlaşılması isteğiyle hareket ettiğinize ve dolayısıyla bu küçük kitabın herkesin hoşuna gitmesi ve insanları iyi niyet ve tatlılıkla, onu okumaya davet etmek için elinizden geleni yaptığınıza ve ortak yarardan başka bir hedef de gözetmediğinize her yerde kolayca ikna olunmasını istiyorum. Eserin hiç kimseyi hedef almadığı ve hakaret sayılabilecek hiçbir şey içermediği görüldüğünde, herkes hiç zorlanmadan buna inanacaktır."[13]

Spinoza'nın hayatının başka bazı yönleri (Fabritius aracılığıyla, 1673'te Heildelberg Üniversitesi'nde önerilen kürsüyü reddetmesi, Mektup No: 47 ve No: 48), yayınlanacağının duyulması üzerine dinbilimciler arasında çıkan tartışmalar nedeniyle *Etika*'yı yayınlatmaktan vazgeçme kararı (Mektup No: 68)[14] –Temmuz 1675'te hazır olan *Etika*, ölümünden sonra *Opera posthuma*'da yer alana kadar gün ışığına çıkmadı–, yazdıklarını Leibniz'e gösterme konusundaki sıkıntıları (Mektup No: 72[15], vb.), Spinoza'nın, kışkırtmadan, tartışmadan ya da skandaldan tamamen uzakta, ihtiyatlı bir tavırla, filozof olmayanlar[16], –hep nefrete ve baskıya eğilimli– dinbilimciler ve genel anlamda, nerede ortaya çıkarsa çıksın, düşünce özgürlüğüyle mutlaka sorunları olan ortodoks eğilimlerle ilişkisini

13) *Opera*, IV, s. 71-73; sözü edilen çeviri s. 153, *Tratado breve*'nin (*Kısa inceleme*) sonunda: "Tüm bu çalışmayı tamamlamak için, onu yazdığım dostlarıma şunu söylemek kaldı bana: Bu yenilikler sizi şaşırtmasın, çünkü pek iyi bilirsiniz ki, bir şeyin birçok insan tarafından kabul edilmemesi, onu doğru olmaktan çıkarmaz. Ve sizler, yüzyılımızın içinde bulunduğu durumdan haberdar olduğunuz için, bu şeyleri başkalarına iletme konusunda çok ihtiyatlı olmanızı ısrarla rica ediyorum." (*Opera*, I, s.112-113; Atilano Domínguez versiyonu, *Tratado Breve*, Alianza Madrid, 1990, s. 167-168.)

14) "...Önceki mektubumda size sözünü ettiğim kitabı bastırmak üzere Amsterdam'a doğru yola çıktım. Ben bu işle uğraşırken, her yerde, bir kitabımın baskıda olduğuna ve bu kitapta Tanrı'nın varolmadığını kanıtlamaya çalıştığıma ilişkin söylenti yayıldı ve birçok insan da buna inandı. Bazı teologlar (belki de bu söylentinin ilk yayıcıları) bunu fırsat bilip, prensler ve yüksek görevliler nezdinde resmi bir şikayette bulundular... Bunları kendilerinden öğrendiğim sözüne güvenilir insanlar, aynı zamanda, teologların dört bir yanda ardıma düştüklerini de açıklayınca, olayların nereye varacağını görmek için basımını ertelemeye karar verdim... Ama görünüşte durum her gün daha kötüye gidiyor ve ne yapacağımı bilemiyorum." (*Opera*, IV, s. 299; sözü edilen çeviri s. 377-378.)

15) "Leibniz'i, bana yazdıklarından, tanıyor gibiyim... Mektuplarından çıkarabildiğim kadarıyla, bana liberal kafalı ve her türlü bilim konusunda yetenekli biri gibi gözüktü. Yine de, yazdıklarını ona hemen iletmenin ihtiyatsızlık olacağını düşünüyorum." (*Opera*, IV, s. 306; sözü edilen çeviri s. 386.)

16) *Tratado teológico-político*'ya önsöz.

ayarladığını gösteriyordu. İhtiyat, kesin anlamında, Spinoza'nın cehalete, güçsüzlüğe, hurafeye, köleliğe, kibre karşı çıkardığı şeydir; bu sonuncular, zorunlu olarak, kendine özgü bir tutkusal öncelikten, pasif hayata denk ruhsal dalgalanmalara uyan kederli bir ihtirastan doğarlar.

Buna rağmen, Spinoza'nın hayatında bir şey, daha önce sözedilen pratik ihtiyata ilişkin kurallar bütünü açısından sorunludur. Düşüncelerini sınırlı bir çerçeve içinde iletişime açarak, hem onlara herkesin ulaşmasından hem de bunlara ilişkin tartışmalardan kaçınmasından sözediyorum. Gerçekten de, Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'yi neden yayınladı? Bununla hedeflediği neydi? *Teolojik-Politik İnceleme*'deki söylemi, son anda yayınlamaktan vazgeçtiği *Etika* da dahil olmak üzere, diğer elyazmalarından –daha fazla risk içeremeyecek olan, Descartes felsefesinin *more geometrico* sunumu hariç– neden daha farklıdır?

Oldenburg'a yazdığı 1665 tarihli bir mektubunda, Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'yi kaleme aldığını açıklar ("*Kutsal Kitap*'la ilgili görüşlerimi içeren bir inceleme yazıyorum") ve bunu yazmasına neden olan üç hususu sıralar. İlk olarak, dinbilimcilerin maskelerini düşürmek ve önyargılarının, insanların kendilerini felsefeye adamalarını engellemesine son vermek; ikinci olarak, "beni ateist olarak suçlamaktan vazgeçmeyen sıradan insanların benim hakkımda sahip oldukları" fikri çürütmek; son olarak da, "tüm yolları kullanarak" felsefe yapma ve düşünceleri ifade etme özgürlüğünü savunmak[17].

İlk neden, yani dinbilimcilerin önyargılarını "gün ışığına çıkarmak", kendisinin de söylediği gibi, Spinoza'nın çağdaşı olan "sağduyulu insanların" daha özgürce felsefe yapabilmeleri açısından sağlayacağı görece katkı sayılmazsa, açıkça polemik nitelikli, neredeyse ihtiyatsızca ve yararsız görünür. İkinci nedene gelince, *Teolojik-Politik İnceleme* ateizm suçlamasını gidermediği gibi, bunu teyit eder ve pekiştirir[18] – Spinoza böyle bir kitabın kendisini bu tarz bir suçlamadan gerçekten kurtarabileceğine

17) Mektup No: 30, *Opera*, IV, s. 166; sözü edilen çeviri, s. 231.

18) Örnek olarak, eserin ortaya çıkmasından bir yıl sonra Jakob Ostens'e gönderilmiş olan ve onun da Spinoza'ya ilettiği, hekim Lambert van Velthuysen'in *Teolojik-Politik İnceleme* eleştirisi: "*Teolojik-Politik İnceleme* –diye yazar bu eleştiride–, her inancı, her dini bütünüyle altüst edip köklerine kibrit suyu ekiyor; devreye üstü kapalı bir ateizm sokuyor ya da gücüyle insanlarda hiçbir saygı uyandıramayacak bir Tanrı yaratıyor... Gerçeğe oldukça yakın şeyler söylediğimi ve yazarın, üstü örtülü ve dolambaçlı savlarla, saf ateizm dersleri verdiğini açıklarken, ona herhangi bir zarar vermediğimi umuyorum" (Mektup No: 42, *Opera*, IV s.218; sözü edilen çeviri, s. 285).

inanmış olamaz: Yayının anonim niteliği, basım bilgilerinin sahteliği, bizzat önsözün içeriği ("Demek ki yığınları –özellikle de ona ateizm suçlamasında bulunanları– ve onlarla aynı duyguların tutsağı olanları bu sayfaları okumaya davet etmiyorum") metnin hangi zincirleri koparacağından yazarın haberdar olduğunu gösterir.

Oldenburg'a gönderilen mektupta itiraf edilen üçüncü neden daha da sarsıcıdır, çünkü özgür düşüncenin nedeni, *libertas philosophandi** ve bu fikirlerin kamusal ifadesi geniş bir teolojik, felsefi ve politik hoşgörüsüzlük cephesine çarpar; bunun dışında da, Spinoza'nın aynı mektupta kabul ettiği gibi, "burada –diye yazar– (felsefe yapma özgürlüğü) aşırı otorite ve ahlak hocalarının işgüzarlığı yüzünden yokolmak üzeredir".[19]

Teolojik-Politik İnceleme gibi iddialı bir kitabı yayınlamak –anonim olsa da– Spinozacı ihtiyat buyruğuna uygun görünmez; çünkü eser yazara karşı yalnızca nefret, intikam, düşmanlık ve eziyet duygularını harekete geçirebilir. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yayınlanmasındaki çelişkiyi, Spinoza'nın eski bir arkadaşı olan hekim, astronom ve jeolog Danimarkalı Niels Stensen şöyle kaleme alır: "Başkalarının sizi yazarı olarak gösterdikleri, benim de birçok nedenden dolayı bundan kuşkulandığım kitapta şunu gözlemliyorum: Her şeyi kamusal güvenliğe ya da kendi güvenliğinize –ki size göre kamusal güvenliğin amacı budur– gönderiyorsunuz. Buna rağmen, istenen bu güvenliğe aykırı yolları benimsediniz ve sizi o kadar ilgilendirmesi gereken kendi güvenliğinizi tamamen ihmal ettiniz. İstenen bu güvenliğe aykırı yolları seçtiğiniz şundan açıkça belli oluyor: Kamusal güvenliğin ardında koşarken her şey altüst oldu ve hiç gereği yokken, her türlü tehlikeden kaçınmaya çalışırken, en büyük tehlikeye maruz kaldınız."[20] Bu tuhaf başlangıçtan sonra, metin "Hıristiyanlık'ın" iyilikleri, Kilise'nin güvenliği vb. üzerine dindar bir tonda devam eder. Elimizde Spinoza'nın cevabı yok.

Aristoteles için olduğu kadar Spinoza için de ihtiyat, sonlu varlıkların, insanın sonluluğunun erdemidir; ama Stageiralı'da insan olmak öngörülemez bir dünyada olmaktır –özellikle de insani işlere ilişkin olarak– ve bu dünyevi durum da bir olumsallık ontolojisini gerekli kılar; Spinoza

* Felsefe yapma özgürlüğü.

19) Yine de, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin son sayfalarında Spinoza bir önceki pasajla çelişen biçimde Amsterdam şehrine bir övgü düzer: "O bu özgürlükten çok büyük yarar sağlıyor... Bu dört başı mamur eyalette, bu itibarlı kentte, tüm insanlar, hangi ulustan ve mezhepten olurlarsa olsunlar, uyum içinde yaşıyorlar, vb..."

20) Mektup No: 67 A, *Opera*, IV, s. 292; sözü edilen çeviri, s. 367-368.

düşüncesinde ise, insan dünyasının sonluluğu bir zorunluluk ontolojisi üzerinde yoğunlaşır. Aristoteles'in yaptığı gibi, Spinoza da, İyi'yi ve Kötü'yü, insan için iyi ve kötü olanla değiştirir[21]. Yalnızca, Aristoteles insandan sözettiğinde bir şekilden sözeder; Spinoza için ise, insan, diğer herhangi bir varoluş türü gibi, belirli nicelikte bir güçten ibaret bireysel bir özle tanımlanır. Bu yüzden, iyi ve kötü olan, her zaman bir tekilliğe göre vardır ve yalnızca ihtiyatlı bir hayatta, böyle iyi ve kötü olarak belirirler – bu aslında Spinoza'nın *ex ductu rationis** hayat dediği, aklın yönlendirdiği bir hayattan farklı değildir.

Ama Spinozacı ihtiyatı özgün kılan şey, onu insanın dünya ile kurduğu ilişkide her türlü aşırılığı engelleyecek uygun yollara ilişkin bir erdem (böylece onu özgür karara eklemleyen) olarak sunan Aristotelesçi gelenekten ayrılır. Spinoza'da ihtiyat, daha çok, insanlar arasındaki ilişkileri, daha doğrusu, kötü tutkulara sahip, *ignari*** insanların tersine, özgürlük ve bilgiyi en büyük tutkuya dönüştürmüş insanlar arasındaki ilişkileri düzenler gibidir. İhtiyat, ilk anlamıyla, sözlere ilişkindir. Bu yüzden, sözkonusu anlamda, temel ilkelerden biri, dilin uyarlanması, "halkın kapasitesi"ne uygun (*ad captum vilgi loqui*) konuşmak[22] ya da –*Teolojik-Politik İnceleme*'deki ifadeye uygun olarak– kanıtlamaları ve sözleri "pleb'in kapasitesi"ne uyarlamaktır (*omnia verba & rationes captui plebis accommodat*)[23]. Spinoza, bu uyarlamayı "mümkün olduğu her zaman" ya da "akıl izin verdiğinde" yapmalıyız der ve böylece insanlara ve insanların yaptıklarına ilişkin bir bilgiyi öngörür. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin bir sayfasında, Spinoza, *Kutsal Kitap*'taki "anlatılar"a tanrısal bilginin kaynağı olarak

21) Bkz. *Etika*, III, 9. scolio: "...biz bir şeyin iyi olduğunu sandığımız için o şey bizim araştırmalarımızın ve arzularımızın nesnesi olmaz; tersine, onu istediğimiz, araştırdığımız ve arzu ettiğimiz için iyi olduğunu sanırız." Spinoza burada, *Leviathan*'ın bir bölümünde şunları yazmış olan Hobbes'un duruşunu radikalleştirir: "Şu ya da bu şekilde insanın herhangi bir iştahının ya da arzusunun nesnesi olmuş olan, ona göre *iyi* diye adlandırılan şeydir. Ve nefretinin ya da düşmanlığının nesnesi ise *kötü* diye adlandırılandır... Ama iyi, kötü ve değersiz gibi bu tür sözcükler hep onlara başvuran insana göre kullanılırlar. Her zaman ve mutlak olarak böyle değildirler ve iyi ya da kötü olana ilişkin hiçbir kural nesnelerin kendi doğasından değil, bireyden (devletin olmadığı yerde) ya da onları temsil eden kişiden (bir devlette) neşet eder..." (Thomas Hobbes, *Leviatán*, M. Sánchez Sarto versiyonu, Sarpe, Madrid, 1983, I, s, 69) .

* Aklın buyruğuna uygun.

** Bilgisiz.

22) *Opera*, II, s. 9. Atilano Domínguez versiyonu, *Tratado de la reforma del entendimiento* (*İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*), Alianza, Madrid 1988, s. 81.

23) *Opera*, III, s. 77; *Tratado teológico-político*, s. 163.

itibar etmediğini vurgular; buna karşılık, Tanrı'yı değilse bile insanı tanımak açısından yararlı olduklarından yola çıkarak, bu anlatılara antropolojik bir önem atfeder; onlar sonuçta bu yüzden sivil hayat için ve Site'de ihtiyatlı yaşamak (*cautius vivere*) için çok yararlıdırlar: "...sivil hayat açısından bu anlatıları okumanın yine de çok yararlı olduğunu inkâr etmiyoruz. Ne kadar çok gözlemlersek, insanların içinde yaşadıkları koşullarla örf ve âdetlerini o kadar iyi tanırız. Hiçbir şey bize onları eylemlerinden daha iyi gösteremez. Onlarla yaşarken ne kadar dikkatli olursak, eylemlerimizi ve hayatımızı onların mizacına o kadar uyarlayabiliriz; aklın elverdiği ölçüde (*quantum ratio fert*)..."[24]

Spinozacılık'ın en büyük politik ideali, '*ingenia*'ların* indirgenemez çeşitliliğini bir araya getirmiş bir Site'dir; burada da, herkes istediğini düşünür ve düşündüğünü söyler. Bu özleme her zaman radikal bir gerçekçilik eşlik eder; Spinoza'nın pratik felsefesi de bunu, karşıt denilebilecek kavramların ilişkisini sürdürerek ayakta tutar: Gizlilik ve ifade özgürlüğü (*Teolojik-Politik İnceleme*'nin başvurduğu büyük diyalektik) ya da daha genel olarak ihtiyat ve güç. Belirli bir sosyal oluşumda ifade özgürlüğü ne kadar tehdit altındaysa, hem hayata uyum usulleri ve *ad captum vulgi, ad captum plebis*** sözleri, hem de gizliliğe başvurma ve susma kapasitesi o derecede gereklilik kazanır[25]. Bireysel gücün kamusal ya da politik güce

24) *A.g.e.*, s. 61-62; *a.g.e.*, s. 141. Büyük olasılıkla bu düşüncede Stoacı bir esin bulunur: "...davranışlarında ya da hayat tarzında –yararlı olmak değil de göze batmak isteyenler gibi– insanları tedirgin eden bir şeyi yapma... Ölçülü bir biçimde uygulansa da, felsefenin ismi yeterince iticidir. İnsanların âdetlerinden uzaklaşmaya başlayacak olursak başımıza kim bilir neler gelir? İçimizde her şey başkalarına benzemezdir; dışarıda, halkımıza uyalım... Halk yığınından daha iyi hayat sürmeye çalışalım, ama ona karşı gelmeyelim"; " Felsefenin öğrettiği ilk şey sağduyu, incelik ve sosyalliktir" (Seneca, *Cartas a Lucilio –Lucilius'a Mektuplar–*, SEP, Mexico, 1985, s. 33). Seneca'da –Spinoza'da olduğu gibi– ihtiyatın iki cephesi vardır: Halk yığınları ve güç sahipleri, halk yığının bilgisizliği ve onu yönetenlerin hakimiyeti. İlk durumda –daha önceki alıntıya uygun olarak– uyum sağlanmaya çalışılmalıdır; ikincisinde ise, çatışmamaya: "...bilge güç sahiplerinin nefretini kışkırtmayacaktır; dahası, fırtınada ilerleyen denizci gibi, bu nefreti çelecektir... Gücün kendisine zarar vermesini, her şeyden önce de bundan kaçındığını belli etmeden, engelleyecektir" (*a.g.e.*, s.56).

* Zeka.

** Sıradan insanın, plebin anlama yeteneği.

25) "...Yargıda bulunmayı ertelemek daha az rastlanır bir erdemdir" (*Opera*, III, s. 320; *TP*, Atilano Domínguez versiyonu, Alianza, Madrid, 1986, s.159); "...halk tabakası bir yana, en becerikli olanlar da çenelerini kapayamaz. İnsanların ortak kusuru, gizlilik gerektiği zaman bile, düşündüklerini başkalarına açmalarıdır" (*Opera*, III, s.240; *Tratado teológico-político*, s. 410).

dönüşme imkanı ne kadar az olursa, çevre koşullarına göre ihtiyat zorunluluğu da o denli büyük olacaktır.

Kamusal güçsüzlük, bir *Civitas*'ın* yalnızlık ve kölelik hali, bunun içerdiği her türlü tutkusal düzenlemeyle birlikte, biri etik diğeri politik olmak üzere iki yönlü temel bir tutkunun hakimiyetinde biçimlenir. Yalnızca aşırıya kaçtığında değil, her zaman kötü ve radikal biçimde antipolitik olan bir tutku: Melankoli[26]. *Melancholia*, duygulanışsal keder, yalnızca kısmi değil kesin olmaya başladığında, bedenin bütünsel durumuna işaret eder; pasif varoluşun en aşağı sınırıyla tanımlanan topyekün bir keder. Eğer Spinoza için ihtiyat, gücü oluşturmanın bir biçimi olarak adlandırılırsa, melankoli de gücün yokluğu diye adlandırılabilir ve genellikle bir retoriğe eklenmiş olarak karşımıza çıkar: Bu retorik, bir sözde altın çağ ya da gerçekte yalnızlık ve "dayanışma" (*mutuo auxilo*) yoksunluğunun hakim olduğu "bilgisiz ve basit bir hayat" lehine, insanların politik ufkunu değiştirir. Bu şekilde, melankoli, kendiliğinden önü hep açık olanı ve kullanmadan önce bilemeyeceğimiz olasılıkları kapatır: "Bir bedenin neler yapabileceğini bilmiyoruz"; gereksinimlerini karşılamak ve ortak özgürlüğü kurmak için, güçlerini olumlu anlamda bir araya getiren insanların neler yapabileceğini de bilmiyoruz. Spinoza, *Etika*'nın ünlü bir scolio'sunda, –insani işlerle alay eden– satirikleri, –on-

* Site.

26) Antik dünyada melankolinin tıptan felsefeye doğru uzanan yaygın bir alanda incelendiğini görürüz – Spinoza bu noktada bunlardan bütünüyle bağımsızdır. *Devlet*'in IX. Bölümünde, Platon, melankoliyi –sarhoşluk ve zevk düşkünlüğünün yanı sıra– zorbalığın kaynağında bulur. "Bir insan doğası gereği ya da hayat tarzı nedeniyle ya da her iki nedenle, sarhoş, zevk düşkünü ya da melankolikse, zorba olur" (573c). Aristoteles için, melankoli politik olmaktan çok klinik bir durumdur; *Nikomakhos'a Etik*'in VII. kitabında, *melancholia* ve *akrasia* arasında bir bağa rastlarız: "Çabuk öfkelenenler ve melankolikler, nefse düşkünlüğe (*akrasia*) en yatkın olanlardır; bu da şiddetli nefse düşkünlük olarak adlandırılabilir; bazıları acelecilikten, bazıları da ateşlilikten, akla sırt dayayamazlar, çünkü hayalgücü tarafından sürüklenmektedirler." Spinozacı melankoli eleştirisi, büyük olasılıkla Rönesans Neo-Platonculuk'unun kökeninde bulunan ve Dürer'in *Melancolia I* (1517) adlı ikonasında en yüksek noktasına ulaşan eski ikonografik gelenekten yola çıkar; bu geleneğe göre, melankoli, sıkı sıkıya, dünyayı *more geometrico* düşünebilme yeteneğine bağlıdır ve Satürn, Geometri'nin gezegeni olarak kabul edilir: Kim geometrik biçimde düşünebiliyorsa, Satürn burcunun etkisi altında yaşıyor demektir. XVII. yüzyıldan başlayarak –Spinozacı düşünceyle daha uyumlu biçimde– melankolinin bir "Meditazione della morte"yle ("Ölüm Üstüne Derin Düşünce") ve de (Cesare Ripa) *vanitas (boşluk)* temasıyla ilgisi vardır. (*Saturno y la melancolia – Satürn ve Melankoli*, R. Klibansky, E. Panofsky ve F. Saxl, Alianza, Madrid, 1991, s. 306; ve de Jean Clair, *Melancolia*, Visor, Madrid, 1999, s. 80, s. 103).

lardan nefret eden– teologları ve –onları küçümseyen[27]– melankolikleri bir araya getirir. Bazen farklı bazen de farksız şekilde, insanların hayatını hedef alan bu düşmanca ruh haleti ya bir güçsüzlükten ya da gücün henüz elde edilmediği bir öndurumdan, ama her iki halde de hep kötü tutkulardan kaynaklanır.

Herhangi bir politik oluşumun soykütüğü, kendisini oluşturan ve ona anlam veren tutkusal bütünü, tutkuların salt psikolojik bir konumda kalmalarının ötesinde, hep politik etkiler yaratacak, köleliğe ya da özgürlüğe yol açacak biçimde dönüştürür. Bir bedenin hayatı –bireyin ya da topluluğun– güce ilişkin bir geçişler, genişlemeler ya da daralmalar birlikteliğine göre oluşur; bunlar, her biri bir tutkunun ismini taşıyan bir olaylar çeşitliliğine göre, algılama ve deneme biçimimizi belirler. Ama hepsi iki olasılığa göre kümelenir: Ya sözkonusu olan biçim daha büyük bir yetkinliğe geçer ya da, tersine, bu güç geçişi azalma yönünde gerçekleşir. Bizim bunun uygun nedeni olmadığımız bir durumda, önceki güç halinde bir değişikliğin gerçekleştiği her ortamda, bir tutkudan sözetmek gerekir. Neden biz olduğumuzda ise, yani kendi kendimizi aktif bir şekilde etkilediğimizde, artık sözkonusu olan bir tutku –tutkuların nedeni dışsaldır ve onlara karşı her zaman pasifizdir– değil, aktif bir duygulanıştır; bu da, tanım gereği, gücümüzün, yetkinliğimizin, gerçekliğimizin daha yüksek bir seviyeye geçişi demektir. Spinoza, genelde, gücümüzün artma-

27) "Öyle ise varsın satirikler insani şeylere gülsünler, varsın teologlar ondan nefret etsinler ve melankolikler (*Melancolichi*) ellerinden geldiğinde, insanları küçümseyerek ve hayvanlara hayranlık duyarak, bilgisiz ve kaba bir hayatı övsünler; yine de, insanların ihtiyaçları olan şeyleri, yardımlaşarak çok daha kolay elde edebileceklerini ve her yanda kendilerini tehdit eden tehlikelerden ancak güçlerini birleştirdiklerinde kaçınabileceklerini deneyimle öğrenmekten geri kalmayacaklardır..." (*Opera*, II, s. 234; sözü edilen çeviri, s. 299.) Bu scolio'nun tamamı özellikle anlamlıdır; Spinoza burada, "insan insanın Tanrı'sıdır" diyerek, Hobbes karşıtı radikal bir kalıp kullanır ve insanların, aklın rehberliğinde yaşamakta zorlansalar bile, yalnızlık içinde yaşamaya katlanamadıklarını savunur. Antik Çağ'da çok yaygın olan eski bir efsane –Robert Burton onun etkisiyle *The Anatomy of Melancholy* (1621; *Melankolinin Anatomisi*) adlı anıtsal eserinde Democritos Junior takma adını kullandı– Demokritos'u melankolik filozofa dönüştürür; insani işlerin boşluğu onu sürekli güldürmektedir. Gülümseme (Spinoza'ya göre satiriklere özgü) ile melankoli arasındaki bu ilişki tuhaf olmaktan da geri kalmaz. Yine de, Hugo Boxel'e yazdığı 56 No'lu mektupta, Spinoza, Abdera filozofuna karşı benzersiz bir hayranlık –tıpkı Epikuros ve Lucretius'a duyduğu hayranlık gibi olan, ama otoriteleri "benim için bir şey ifade etmiyor" dediği Platon, Sokrates ve Aristoteles'e karşı tavrından da farklı olarak– sergiler; bu övgü, Spinozacı fiziğe karşıt olan atomlar teorisine özellikle yönelik olmasa da... (*Opera*, IV, s. 261; *Correspondencia*, s. 330.)

sına "neşe" (*laetitia*) ve bunun tersine de "keder" (*tristitia*) der; geri kalan tutkular bunlardan ya birine ya ötekine özgü durumlardır.

Melankoli, *Etika* III, 11, Scolio'da, –sonuçta, bedenin bir parçası diğerlerinden daha çok etkilendiği zaman ortaya çıkan acıdan farklı olarak– aynı zamanda, bedenin her parçasını kederle etkileyen tutku olarak tanımlanmıştır. Tersine, Spinoza, kısmi hazzı *titillatio* diye adlandırır –yani bedenin yalnızca bir parçasını etkileyen–, bu arada *hilaritas*[28] ise insanın bedeninin bütün parçalarının aynı biçimde neşeyle etkilenmesine denk düşen tutkudur. Nefret –ve ondan kaynaklanan tutkular– gibi (*Etika*, IV, 45), melankoli de asla iyi olamaz. Acı da iyi olamaz – yalnızca dolaylı olarak kötü bir hazzı dizginlediği durumlar dışında. Aynı şekilde, arzu ve sevginin aşırı halleri olabilir (*Amor & Cupiditas excessum habere possunt*); sapmış ve kısmileşmiş olup düşünmeyi engellediğinde, haz da (*titillatio*) aşırılaşabilir. *Titillatio* (cinsel anlamı ağır basan) deliliğe ve hezeyana sürükleyebilir; öyle ki –der Spinoza– "gece ve gündüz sevgilisini ya da metresini düşünerek aşkından yanıp tutuşanlar" delidirler; bunun yanında, *avaritia** ve *ambitio*** genelde hastalıklar arasında, *inter morbos*, sayılmasalar da, hezeyan çeşitleridir[29]. Buna karşın, *hilaritas*, içinde ne delilik ne hezeyan barındırabilir, ne de herhangi bir durumda kötü olabilir; Spinoza'nın dediği gibi: "*Hilaritas excessum habere nequit, sed semper bona est, â contrá, Melancholia semper mala.*"[30] Aktif hayatı ve bunun sonucunda

28) *Etika*'nın sözü edilen basımında, Vidal Peña İspanyolca versiyonda "*regocigo*" sözcüğünü kullanır; Roland Caillois ise Fransızca versiyonunda *gaîté* sözcüğünü kullanırken, İngilizce versiyonda *merriment* sözcüğüne başvurulur.

* Cimrilik.

** Hırs.

29) E, IV, 44, scolio. Spinoza bu scolio'da, *Tratado de la reforma del entendimiento*'nun (İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme) kısa önsözünde işlenen temayı yeniden ele alır: Libido, cimrilik ve hırs, ortak hayatın üç büyük gücüdür.

30) E, IV, 42. Burada Aristotelesçi etik ile bir bağ kurmak olasıdır, çünkü Aristoteles için de sorun hazzın kendisinde değil, mutlak olarak acıya yol açan aşırılığındadır, yani "aşırılığa karşıt bir acı yoktur" (*Nikomakhos'a Etik*, 1154a 20); buna karşın, Spinoza için, acı kendi içinde asla iyi olmasa da, hazzın aşırıya kaçmasını engelleyen bir denge sağladığı her defasında dolaylı olarak iyi olabilir (E, IV, 43). *Etika*'dan öğreniyoruz ki, duygulanım hayatını ruhsal dalgalanmalar belirler ve nedeni duygulanım gücümüz olmayan duygular (tutkular) hep karşıtlarına dönüşürler (sevgi nefrete, haz acıya –aşırılığın kaçınılmaz sonucu olarak–, neşe kedere ve bu böyle sürüp gider). Ama *hilaritas*'ın özelliği, karşıtına –melankoli– dönüşemeyecek olan bir neşe ve haz türü olmasından gelir; ayrıca düşünceyi engellemez (Spinoza için, bu, bir tutkunun kötü olup olmadığını anlamanın en önemli ölçütüdür), tam tersine, onu destekler. Aynı şekilde, Aristoteles için de "acısız hazlar aşırılaşmaz" (*Nik. Et.* 1154a 15-20) – burada Aristoteles'in ima ettiği haz, doğal olarak, *theoria*'dır.

'etik'in yayılmasıyla politik uygulamayı engellediğinde, melankoli mutlak olarak kötüdür – aşırılığa karşıt olan bir melankoli düşünülemez. Dolaylı bir anlatımla, bu "yalnız" tutkunun etkisindeki beden, diğer bedenlerle bileşim oyunundan –kamusal güce katılım– uzaklaşır; öyle ki, melankolik olan her zaman bir başkasına boyun eğmiştir (*alterius juris*'dir). Bu yüzden, Spinoza, *Etika* IV, 35, scolio'da melankolik karakterle "bilgisiz ve basit hayat", "insanlara değer verilmemesi" ve "hayvanlara hayranlık duyulması" arasında bağ kurar; bu, "şairlerin altın çağı" olarak hayal edilen bir doğa hali savunusudur ki, en yakın etkisi etkileme kapasitesine yönelik bir engellemedir.

Melankoli, –korku gibi, ama farklı bir anlamda– tersine çevrilmiş bir ümit gibi düşünülebilir. Ümit, etik çerçevede, kederli ve dolayısıyla kötü bir tutku olarak düşünülse de –klasik yazarların düşündüğü gibi, anlık haz doğası gereği belirsiz olan geleceğe tercih edildiğinden değil, '*vis existendi*'mizi, yani şu andaki varolma gücümüzü azalttığı için– politik bir zorunluluk içerir; burada politika, Machiavelli'nin dediği gibi, daha çok halk yığınının işgal ettiği bir alanı anlatır. Fakat, çileci bir ülkünün iki temel biçimi ve aynı anda birer politik kölelik aracı olan melankoliyle korku için böyle bir şey sözkonusu değildir. Bununla birlikte, melankolik duygunun son dayanağı etik-politik değil, teolojik-politiktir ve bu da *Teolojik-Politik İnceleme*'nin ele aldığı en önemli konulardan birinde yoğunlaşacaktır: Hurafe. Hurafeden anlamamız gereken –ya da öncelikli olarak anlamamız gereken– bir dizi hatalı ve dayanaksız inanışlar toplamı değil, bir dünyada varolma tarzıdır – akla uygun hayat tarzı olan karşıtında da aynı şey sözkonusudur; bu, ne olduğumuz ve ne yaptığımızla ilgili tanımlayıcı duygulanımlar çatısını kuran bir tür ön-kavrayıştır. *Etika*'nın bir pasajında –tüm kitabın şüphesiz en güzel ve en anlamlı metinlerinden biri– bu iki kavram birbiri içine geçer: Melankoli ve hurafe. Burada, acının ahlakı –Spinoza bu acı sözcüğüne hiç itibar etmeyen ender filozoflardan biridir– sonuçta onunla aynı mahiyette olan her şeyle (korku, gözyaşları, hıçkırıklar...) birlikte, onu neyse öyle gösteren, radikal bir mit yıkımına tabi tutulmuştur: Kederli bir hurafe, çünkü "yalnızca vahşi ve gamlı bir hurafe hazzı yasaklayabilir (*Nihil profectò nisi torva & tristis superstitio delectari prohibet*). "Açlığı ve susuzluğu dindirmek melankoliyi kovmaktan (*melancholiam expelere*) neden daha makul olsun? İşte benim kuralım budur, kafam da buna yatkındır. Hiçbir tanrısal varlık, kıskanç biri dışında hiç kimse benim güçsüzlüğümden ve bahtsızlığımdan haz alamaz; ondan başka hiç kimse gözyaşlarını, hıçkırıkları,

korkuyu ve güçsüz bir ruh halinin belirtileri olan başka şeyleri erdem sayamaz." (E, IV, 45, corol. II, scolio.)[31] Tanrısal olana uygun hayat, korku içinde sızlanan, aşağılanma ve suçluluğun hakim olduğu bir varoluş değil, içimizdeki tanrısallığı, bizi oluşturan özü ve sahip olduğumuz gücü yücelten bir varoluştur. Bu, Spinozacılık'taki temel teolojik altüst oluşlardan biri bağlamında anlaşılabilir: Güç tanrısallıktan gelmez (özniteliği olarak kendini her şeye kadir güç gibi sunan Tanrı'ya benzer bir şey yoktur bu düşüncede), tanrısallık güçten gelir (*natura naturans** olarak, etkilerin üretici gücü olarak, etkileme ve etkilenme kapasitesi olarak, *conatus*'umuz Tanrı'nın özünden başka şey değildir).

Ütopya ülkesine –ya da bir başka dünyaya– yönelik ümit, tıpkı bir altın çağa duyulan melankolik nostalji gibi, bir *amor mundi*** ile yer değiştirmiştir; içkinlikçi mantık, politik olarak devrimci bir *amor fati*'ye, tüm varlıkların üretici güçlerinin sürekli olarak sınırlarının sonuna kadar taşınmasıyla gerçekleşen anti-Platoncu bir sevgiye yol açar. Ne ümit ne de melankoli; çünkü arzu etmemiz gereken ya da özlemini duyabileceğimiz bir özgürlük krallığı ne varoldu ne de varolacak; her şeyden önce, özgürlük hep eylemdir ya da hiçbir şey değildir, gerçekleştirilmiş güçtür – aslında, Spinozacı *potentia* hep böyledir, bir geçiş içindeymiş gibi başka şeye tabi olmayan, her an ortada olan bir gerçeklik isteğidir; çünkü *potentia* kavramı *dinamis* ve *energeia* arasındaki eski kesintiyi ortadan kaldırır.

Politika ya da melankoli. Ne bir melankoli politikası olasıdır (ya da, daha doğrusu, ancak anti-Spinozacı bir anlamda, hakimiyet ve yalnızlık anlamında olasıdır – biri diğerinden kaynaklanır) ne de *şu andaki* etkileme kapasitemiz sözkonusu olduğunda bir politika melankolisi olasıdır.

31) Melankoli/hurafe arasındaki bu bağ, örneğin C. Le Blon'un, Burton'un *Anatomy of Melancholy*'sinin üçüncü basımı (Oxford 1928) için yaptığı resimde doğrulanır. Burada melankolinin temel biçimlerinin tasvirleri karşımıza çıkar: Âşık, manyak, kıskançlık, yalnızlık, hastalık hastası ve *superstitiosus* temsili olarak, elinde tespih, dua okuyan bir keşiş tasvir edilir (Klibansky, Panofsky ve Saxl'ın, *Saturno y la melancolia*'sında –*Satürn ve Melankoli*– bu resim bulunur, 120. figür). Aynı biçimde, *Leviathan*'ın kısa bir pasajında, Hobbes, melankoliye, Spinoza'yla aynı kavramsal bütün içinde yer verir: Hurafe, ölüm, yalnızlık, korku. Böylece, "ümitsizlik –diye yazar Hobbes–, insanda yersiz korkulara yol açar; buna genelde *melankoli* denir ve de çeşitli tezahürleri vardır; örnek olarak mezarlıklara ve terk edilmiş yerlere sık sık gidilmesi, hurafeci davranışlar, birine ya da bir şeye karşı somut korku" (*Leviatán*, s. 89).

* Doğalaştıran doğa.

** Dünya sevgisi.

Varlıkların pratik gücü kaçınılmaz olarak "yabani", yapıcı ve kapsayıcıdır; tezahür ve dışsallıktır. Ama aynı zamanda –kendiliğinden– ihtiyat tarafından yönlendirilir ya da yönlendirilebilir. Melankoliden farklı olarak, ihtiyat asla pasiflik içermez, çeşitli şekillerde ilişkiye girebileceğim –ve onlar da benimle ilişkiye girebilir– başkalarının varolduğu bir dünyada, hep aktiflik içerir. İhtiyatla yönlendirilen güç engellenmez, tam tersi, artar; sonludur ama bu başkalarıyla birlikte olmak ve genelde bir *pars naturae** olmaktan kaynaklanan duygulanım geçişlerinin oluşturduğu durumla uyumlu, değişken bir sonluluktur. İhtiyat, Spinoza felsefesinin trajik kalbine, *Etika*'nın dördüncü bölümündeki aksiyomda dile gelen şeyi taşır. "Doğada herhangi bir tekil şey varsa, ondan daha güçlü ve daha kuvvetli bir başkası da vardır. Herhangi bir şey varsa, bu şeyi yokedebilecek daha güçlü başka bir şey de vardır." Ve ekleyebiliriz: gerçekten de yokedecek olan... Böylece ihtiyat, karşısında olan şeylerin gücüne karşı, olumlu –kendi içinde sonsuz– yayılımını korumak için *conatus*'un aldığı bir biçimdir. İhtiyatlı bir güç uzun süre varlığını sürdürür ve bunu yaptıkça daha da büyür. Kavga peşinen kaybedilmiş demektir – *fortuna*'ya** karşı Machiavellici *virtu*'nun*** verdiği kavgada olduğu gibi; yine de –*Etika*'nın ilk kitabını sonlandıran olağanüstü Notlar bölümünden şunu biliyoruz–, hayatlar ve hayat tarzları, anlamlarını aşkın bir ereksellikten değil, kendi kendilerinden alırlar.

* Doğanın parçası.
** Talih.
** Erdem.

4
Hak Etmenin Ötesinde

XVII. yüzyıl Hollanda'sında ve Protestanlık içindeki farklı sektlerde bile, Reform'dan itibaren yaşanan temel teolojik tartışmalardan biri özel bir yoğunluk kazanır; bu tartışma, bir yanda "serbest iradeyi" savunanlarla, öte yanda alınyazısı ve tanrısal lütufla kurtuluşu savunanlar arasında yaşanmıştır. Bu kavganın ortasında hak etme kavramına rastlarız; sorun şöyle özetlenebilir: İnsanın, bütün davranışlarını Tanrı'dan gelecek bir ödül ya da daha somut olarak sonsuz mutluluk beklentisiyle yönlendirmesi olası mıdır?

XVI. yüzyılda Luther ve Calvin bu soruya olumsuz cevap verdiler. Alman dinbilimci, insan doğasının düşüşten başlayarak yozlaştığına ilişkin inancı yumuşatarak, tüm insani eylemlerin sonuçta günah tarafından belirlendiğini savundu ("bütün iyi işlerde, dürüst olan günah işler"; "en iyi iş, günah sayılır"). Bizimki gibi yoldan çıkmış bir insan doğasının kurtuluşunun yalnızca tanrısal lütufla mümkün olabileceğini öne süren Calvin de, yaratığın Tanrı önünde kendisini yüceltmesi saydığı ve tam anlamıyla günahın özü olarak kabul ettiği hak etme teorisini reddeder. Ve Roma kilisesiyle yaşanan şiddetli tartışmalardan sonra, Uzlaşma Kitabı'nda (*Libro de la concordia*), iyi işlerin geçici yararları olabileceği ve

gökyüzünde tesadüfi bir ödül getirebileceği kabul edilmesine rağmen, Reform, özünde, hak etme ve onun üzerine kurulan Katolik ahlak düşüncesine karşı çıkar – bu düşünce Trento Konsili'nde çok ayrıntılı olarak belirlenmişti[1].

Etika'nın son önermesinde, filozofun düşünebildiği en özlü ve kusursuz masumiyet tanımlarından biri, son denklemi yıkmadan tersine çevirerek, varoluşun ahlaki anlayışının kalbinde sade bir biçimde belirir; yani, erdem ve mutluluk –aynı sözcüklerle– arasındaki koşullanma. Spinoza felsefesinin hedefi, nesnel ve açık biçimde, "hak etme" fikrini yapı-bozuma uğratmaktır. Eğer burada önerdiğimiz gibi, ahlaki söylemin en temel kavramlarından biri buysa, Spinozacı ideal –etik varoluş– *hak etmenin ötesindeki hayata* aittir ve dolayısıyla buna bağlı ve Spinozacılık'ın her düzlemde kendisini arındırdığı bir aşkınlık mantığına ait olan tanıma, ödül, ceza gibi kavramların ötesindeki hayata aittir. Spinoza'nın felsefesini sözü edilen teolojik polemiğe –Spinoza'nın, her şeye rağmen, doğrudan katılmadığı tartışma– göndermek istersek, konumunun bu çerçeve içine girmediğini ve düşüncesinin şöyle açıklanabileceğini görürüz: *Yapılan iyi işler kurtarır ama hak etme diye bir şey yoktur* – burada, kurtuluş sonsuz hayat için bir ödül olarak değil, *pars naturae* anlamında insanın dünyevi mutluluğu olarak algılanmalıdır. İyi işler kurtarırlar, ama zaten aynı zamanda kurtulmanın göstergesidirler – öyleyse iyi işler, belli bir güç, erdem ve mutluluk durumunun zorunlu etkisi olmaktan başka ne olabilirler ki?

Daha önce sözettiğimiz gibi, *Etika*'nın son önermesi işin özünü dile getirir: "*Beatitudo non virtutis praemium, sed ipsa virtus; nece adem gaude-*

1) Bu tartışmaya ilişkin olarak *Tractatus theologicus-politicus*'un anlamı üzerine, Etienne Balibar, *Spinoza et la politique* (*Spinoza ve Politika*), P.U.F, Paris, 1985, I. bölüm. XVIII. yüzyılda, Reform'un yönlendirdiği polemik çerçevenin dışında, Kantçı pratik felsefede, ahlak dışı ve bencilce bir anlayış sayılan hak etme fikrine karşıt, ahlaki bir teoriye rastlarız. Eylemlerimizin buyurucu kategorilere, aklın pratik buyruklarına uyumu, temel olarak, ne insanı ahlaki yasayı yerine getirmeye zorlayan tanrısal iradeye, ne de ona uyma zorunluluğunun kaynaklandığı herhangi bir farklı isteğe bağlıdır. Pratik aklın sözü edilen buyrukları, kendiliklerinden değerlidirler ve bunlara iradeyi tabi kılan şey saltlıkla bir insan haysiyetidir. Sonuç olarak, insanların aklın üstün yasasına boyun eğmelerinin nedeni, ne mutluluğa erişebilmek, ne de Tanrı'dan sonsuz bir ödül elde etmektir; ahlaki varoluş kendi dışında bir erekselliğe yönelen bir yol olarak algılanamaz. Buna rağmen, Kant'a göre, Tanrı mutluluğu erdeme bağlı kılar, ama bunu, nedeni bir hak etme olan bir ödüllendirme gibi yapmaz; yalnızca bir karşı-konum olarak, pratik aklın uygulanması ve insanların mutluluğa olan temel eğilimleri arasındaki bir uyum olarak yapar.

mus, quia libidines coercemus; sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus" ("Mutluluk erdeme bahşedilen ödül değil, erdemin ta kendisidir ve dünyevi isteklerimizi bastırdığımız için ondan haz almayız, tersine, ondan haz aldığımız için dünyevi isteklerimizi bastırabiliriz") (*Etika*, V, 42). Eğer bu bir sonuç değilse, bastırılmış hayatın bir ödülü değilse, hak etmeyi ona aşkın bir ödül –onsuz hiçbir nedeni kalmayacaktır– olarak kaçınılmaz biçimde izleyecek bir sonuç değilse, bir emrin yerine getirilmesinden, erdemli uygulamadan ya da herhangi bir kurala itaat edilmesinden sonra meydana gelen bir şey değilse, o zaman mutluluk, ondan alınan hazla iyi hayatı olanaklı kılan bir *armağan* olarak düşünülebilir – o bir mecburiyet olarak ortaya çıkmaz, mutluluktan türer; kendi kavramından türeyen bir dairenin özellikleri gibi... Tersi zorunlulukla geçerli olmasa da, mutlu olup da erdemli olmamak mümkün değildir.

Yukarıda gönderme yapılan metin iki noktada bulanıklaşmış gibidir: Önermenin ilk bölümü mutluluk ve erdem arasında eşdeğerlilik kurar (*Beatitudo est... ipsa virtus*), ama burada, sözcüklerin sırası kavramı bulandırır. "Mutluluk erdemdir" cümlesinin anlamı –Spinoza'nın deyişiyle– "erdem mutluluktur" cümlesinin anlamıyla aynı değildir – yani, mutluluğu erdemle tanımlamak, erdemi mutlulukla tanımlamakla aynı değildir; "erdem mutluluktur" cümlesi, önermenin ikinci bölümüne daha iyi uyacaktır. Burada, *beatituto/virtus* dengelemesinde, nedensel bir kopukluk, birinin diğerini izlemesi devreye girer: "Ondan (mutluluk) haz almıyoruz, çünkü dünyevi isteklerimizi bastırıyoruz (çünkü, sözcüğün klasik anlamıyla, erdemliyiz, öyle ki, mutluluk kendi nedeniymiş gibi erdeme bağlanmaz), tam tersi, (*sed contrà*; bu sıfat sözcüklerin birbirlerinin yerini almasını engeller), mutluluktan haz aldığımız için (öyle ki, bu, doğal sonucu olarak, erdemi gerekli kılar) dünyevi isteklerimizi bastırabiliriz (yani erdemli olabiliriz). Sonuç olarak, Spinoza bizlere şunu söyler gibidir: mutluluktan haz almak ya kolay (bu verili olduğu için) ya da olanaksızdır; verili olmak ya da olmamak; o ya o anda vardır ya da ulaşılmazdır.

Yine de, *Etika*'nın son sözleri –sözü edilen önermenin scolio'sunda– şöyledir: "Gösterdiğim gibi, oraya götüren yol çok çetin görünüyorsa da, yine de oraya gidilebilir. Kuşkusuz, böylesine ender karşılaşılan bir yol çetin olmalıdır. Gerçekten de, kurtulmak herkesin elinden gelseydi ve çok çalışmadan kurtuluşa ulaşılabilseydi, hemen herkes ona nasıl burun kıvırabilirdi? Ama, mükemmel olan her şey, ender olduğu kadar da zordur (*Omnia praeclara tam difficiliai quam rara sunt*)." *Etika*'nın kendisi de,

böyle, verili olduğu şekilde, ortak hayat hakkında, *communis vita* hakkında dönüşümü sağlayacak bir müdahale aracı değil midir? Başka bir deyişle, o bunun dışında ne için yazılmış olabilir? Kuşkusuz, eseri sayesinde ona hayranlık duyulmasını, tanınmayı ya da ölümsüzlüğü Spinoza pek umursamıyordu – hatta, yazarın ölümünden hemen sonra *Opera posthuma*'yı yayma hazırlayan ve önsözü yazan arkadaşı Jarig Jelles'in tanıklığına göre, Spinoza *Etika*'ya imzasını atmak bile istememiştir[2]. Spinoza'nın büyük eseri, –tüm rastlantıları ve ayrıntılarıyla– kölelikten özgürlüğe giden yolları gösteren haritadır; gerçekten de, "çok çalışmadan elde edilemeyen", "ender" bulunan özgürlüktür bu – ama bu özgürlüğün, her durumda, dünyevi isteklerimizin bastırılmasıyla hiçbir ilgisi olmayacaktır. Dahası, Latince metinde, İspanyolca versiyondaki[3] "*excelso*" sözcüğünün karşılayamadığı "ender" ve "zor" kelimeleri kullanılır. *Etika*'nın son satırındaki *praeclarus* sıfatı (Rolland Caillois'nın Fransızca versiyonunda şöyle denir: "*Mais tout ce qui est très précieux est difficile que rare*" ve "*but all excellent things are as difficult as they are rare*"), öncelikle anlama ve kavramaya ilişkindir; *Opera posthuma*'nın önsözünde yazdığı gibi, J. Jelles'e göre, "(Spinoza için) yalnızca anlamaya yardımcı olan şey yararlıdır ve anlamamızı engelleyebilecek şey ise kötüdür". *Etika*'yı, nasıl davranmak ve yaşamak gerektiğini gösteren bir ilkeler bütünü olarak değil, bir anlama aracı olarak kabul etmeliyiz ya da kullanım değeri uyarınca –o olmadan bütünüyle yararsızlaşacağı– bir özgürlük arzusuna eklemlenmiş bir kurtuluş aracı gibi düşünmeliyiz; kavrayış, duygulanımsal alandan uzaklaşmadan, kötü duygulanımı düzeltir, çünkü "İyi ve kötünün gerçek bil-

2) "Kitap kapağında olduğu gibi, başka her yerde de, yazarımızın isminin yalnızca baş harfleri yazılmıştır; bunun nedeni de basittir: Ölümünden kısa bir süre önce, basıma hazırladığı *Etika*'ya adını koymak istemediğini bizzat kendisi ifade etmiştir. Bilindiği gibi, Spinoza son anda, eserin yayınlanmak üzere olduğunu duyan teologların kapıldığı tedirginlik yüzünden onu yayından çeker: "Üstelik, sözüne güvenilir insanlardan, her yerde bana tuzaklar kurduklarını öğrenince, bu konunun nereye varacağını görmek için kitabın basımını ertelemeye karar verdim..." (Oldenburg'a 68 No'lu Mektup). Herhangi bir açıklama yapmasa da, görüşümüze göre, bu kararın tek nedeni öğretisinin onun adıyla anılmasını istememiş olmasıdır; *Etika* IV Ek 25'te, "üstün iyilikten ortak olarak tat almak için her kim öğütleriyle ya da hareketleriyle başkalarına yardım etmek isterse, bir disiplinin onun adını taşıması için" yapmamalı bunu der; ve üstelik, aynı eserin üçüncü bölümünde, hırsın tanımını yaparken, bunu yapanları açıkça "hırslı" diye kınar" [Jarig Jelles, *Opera Posthuma* için "Önsöz", 1677, Atilano Domínguez versiyonu, *Biografías de Spinoza* (*Spinoza Biyografileri*), Alianza, Madrid, 1995, s. 48].

3) *Etika*, Vidal Peña versiyonu, Editora Nacional, Madrid, 1984, s. 392.

gisi, bu bilgi gerçek olduğu ölçüde, hiçbir duygulanımı azaltamaz, yalnızca onun kendisi de bir duygulanım gibi göründüğü ölçüde azaltabilir" (*Etika*, IV, 14).

Her durumda, ne mutluluk, ne kavrayış, ne de özgürlük, hak etmenin *mercatura*'sıdır; bunlar bir etkinlikten, bir denemeden kaynaklanırlar, ama hak etmeden titizlikle ayırt edilmeleri gerekir[4].

Meyve veren ağaç nasıl ödülü hak etmiyorsa, hiçbir insan eylemi de ödüle layık değildir. Başka sözcüklerle, "bu bilgi, kusursuz bir şeyi gerçekleştirdikten sonra, onunla kibirlenmememizi sağlar... Hatta, tam tersi, her yaptığımızı Tanrı'ya bağlarız; gerçekleştirdiğimiz ve yaptığımız her şeyin ilk ve tek nedeni olduğu için".[5] Bu yalnızca her türlü sahiplenmeye karşı bir etiğe dönüşmekle kalmaz, dahası, "bizi mutsuzluktan, ümitsizlikten, kıskançlıktan, korkudan ve başka kötü tutkulardan kurtarır".[6] Hak etmek ve hak etmemek, yalnızca hayalgücüne bağlı hallerdir; özgür insanda hiç yeri olmayan davranışları ve tutkuları harekete geçirirler; özgür insan, *anlayan*, kendi gücüne bağımlı olmadığını anlayan insandır ya da, daha doğrusu, kendisi o güçtür. Öyle ki, kibir, alay, dalkavukluk, küçümseme, hayranlık, utanç, rekabet, şükran ve insanların arasında bir

4) *Meritus*, *mereo* ve *mereor* fiillerinden gelir; "layık olan, hak eden", *merces* (maaş, ücret), *mercennarius* (paralı, ücretli, kiralık, aynı zamanda rüşvetçi ve *liberalitas mercennaria* gibi başka anlamlar, yani "artniyetli cömertlik", vb.), *mercatus* (çarşı, pazar), *mercatura* (ticaret, ama aynı zamanda kara ticaret ve alışveriş anlamında) gibi sözcüklerle aynı etimolojik gruba dahildir. *Meritum* kavramının dünyevileşmesi, Marx'ın bize gösterdiği gibi, merkantilist toplumun ortaya çıktığına işaret eder – "fetiş" olarak güç; bunun ulaşabileceği son aşama, ekonomik-teknik yapıdaki, "meritokratik toplum"dur; bu yapı, 1958'de İngiliz sosyolog Michael Young'ın *The Rise of Meritocracy* (*Meritokrasinin Yükselişi*) adlı eserinde alaya alınmıştır. Eserde, XXI. yüzyılda psikolojik ve ekonomik verim, bilim-teknik alanındaki gelişmelerle bir bütün oluşturarak, verime göre adil karşılık ideolojisini mutlak bir kesinlikle gerçek kılacaktır. Gelişmiş kapitalizmde, varoluşun bütünüyle merkantilleştirilmesi, ortak hayatın düzenlenmesinin tek ölçütü olarak meritokratik ilkenin yerine geçer. (Yeni muhafazakârlığın eleştirisi için, Helmut Dubiel, *Was ist Neokonservativismus?* (*Yeni Muhafazakarlık Nedir?*), Suhrkamp, 1985).

5) Spinoza, *Tratado breve*, Atilano Domínguez versiyonu, Alianza, Madrid, 1990, s. 138-139. Teolojik, metafizik ya da etik alanda olsun, Spinoza, Hıristiyanlık'tan Schopenhauer'e ve Nietzsche'ye kadar, irade kavramına hiçbir önem atfetmeyen birkaç filozoftan biridir – en azından radikalizmiyle, belki de tek filozof değilse (bkz., Karl Löwith'in *Gott, Mench und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*'deki –*Descartes'tan Nietzsche'ye Metafizikte Tanrı, İnsan ve Dünya*– "Spinoza. Deus Sive Natura" başlıklı metni, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967, IX).

6) Spinoza, *Tratado breve*, s. 139.

kıyaslamadan çıkabilecek her şey[7] bilgisizlik çeşitlerinden başka şey değildir. Ya da: "...(insanlar) kendilerini özgür sandıkları için –der Spinoza *Etika* I. Ek'te–, Dalkavukluk, Aşağılama, Günah ve Hak etme kavramları ortaya çıkmıştır."

Hak etme önyargısı olarak adlandırabileceğimiz şeyle kopuş, temelinden, yalnızca dini değil, sosyal düzeni de sarsar; ki ikisinin de dayanağı cezalar ve ödüller, tehditler ve vaatler, korkular ve ümitler[8] ve sonuç olarak Spinoza'nın "erdemin kışkırtıcıları" dediği her şeydir: "...heykeller, simgeler ve erdemin diğer kışkırtıcıları özgürlükten çok köleliğin göstergeleridir, çünkü erdemleriyle kendilerine ödüller bahşedilenler özgür olanlar değil, kölelerdir."[9] Ama ölümünden kısa süre önce, 1675 ve 1676 yıllarında filozofa gönderilen mektuplarda Oldenburg'un da çok iyi farkına vardığı gibi, Spinozacı istikrarsızlaştırma en fazla dini alanda

7) *Segundo Discurso*'nun bir pasajında, –Spinoza okuyucusu olan, özellikle de *Teolojik-Politik İnceleme*'yi okuyan– Rousseau, hak etme ve insanın doğadan uzaklaştırılmasından doğan bir duruma ilişkin olarak, hak etmenin tüm sonuçları hakkında benzer bir eleştiri yapar. O andan itibaren, "her şey şekil değiştirmeye başladı. İnsanlar (...) farklı nesneleri algılamaya ve karşılaştırmalar yapmaya (*à faire des comparaisons*) alıştılar; tercih duygusu üreten hak etme (*mérite*) ve güzellik fikirlerini farkına varmadan yavaş yavaş edindiler... Herkes diğerlerine bakmaya ve aynı zamanda da bakılmayı istemeye başladı ve sosyal itibar bir değer sayılmaya başlandı: Bu ilk tercihlerden de bir yandan kibir ve aşağılama doğdu, diğer yandan da utanç ve kıskançlık..." ("Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes" *–İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma–*, *Œuvres complètes de J. J. Rousseau, –J. J. Rousseau'nun bütün eserleri–* III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1964, s. 287).

8) "...insanlar, ahlak, din ve genelde ruhun gücüyle ilişkili her şeyin, köleliklerinin, yani ahlak ve dinin ödülünü almak için, ölümden sonra kurtulacaklarını umdukları yükler olduğunu sanıyorlar; ve yalnızca bu ümit değil, aynı zamanda –ve temel anlamda– ölümden sonra korkunç işkencelerle cezalandırılma korkusu da, dirençsizlikleri ve güçsüz ruh halleri elverdiği ölçüde, onları tanrısal yasanın buyruklarına uygun olarak yaşamaya itiyor..." (E, V, 41, scolio). Ostens'e yazılan 43 No'lu Mektup'ta, Spinoza, Velthuysen'in *Teolojik-Politik İnceleme*'ye karşı yazdığı eleştiriye karşılık verir: "...bu adamın nerede olduğunu gördüğümü sanıyorum. Gerçekten de, ne erdemin kendisinde, ne de kavrayışta kendisini memnun edecek bir şey bulamadığı için, duygularının dürtüsüyle yaşamayı tercih ediyor; onu yalnızca bir şey engelleyebilir: Cezadan korkması. Bunun sonucu olarak, kötü eylemlerden kaçınır ve tanrısal emirlere bir köle gibi boyun eğer... Böylece, bu korkuyla kendilerini dizginlemeyenlerin ölçüsüzce yaşadıklarına ve dini bütünüyle terk ettiklerine inanır" (*Correspondencia*, Atilano Domínguez versiyonu, Alianza, Madrid, 1988, s. 287-289).

9) Spinoza, *Tratado político*, Atilano Domínguez versiyonu, Alianza, Madrid, 1986, s. 217.

tavizsiz görünecektir. "Siz –der *London Royal Society*'nin sekreteri– tüm şeylerin ve eylemlerin kesin zorunluluğunu savunur gibi görünüyorsunuz; fakat, böyle bir zorunluluk kabul edilir ve onaylanırsa, onlar derler ki ('dehşete kapılan' okuyucular), bütün kanunların, her türlü erdem ve dinin damarları kesilir ve tüm ödüllendirmelerle cezalar yararsız hale gelir... Hangi alanın suç ve cezalara ayrılmış olduğunu anlamaları mümkün olmaz ..."[10] Spinoza'nın ilk cevabı[11] bulanık ve pek açık değildir: ("...ben, hiçbir şekilde Tanrı'ya ve kadere boyun eğmiyorum, ama bütün şeylerin Tanrı'nın doğasından, kaçınılmaz bir zorunlulukla geldiklerini kabul ediyorum..."; "...Tanrı'nın insanları bağışlaması sözkonusu olamaz, çünkü Tanrı'nın önünde, aynı malzemeyi kullanarak bazılarını onur ve bazılarını da onursuzluk için, çömlekler yapan çömlekçinin çamuru gibi, yalnızca onun gücüne tabidirler...", vb.). Sekreter bir sonraki mektupta, daha önce kullandığı deyimlerin neredeyse aynılarını kullanarak itirazını yineleyecektir. Spinoza bu itiraza sonunda şöyle karşılık verir: "...sizin dediğinize göre, insanlar doğaları gereği günah işliyorlarsa, bağışlanabilirler; buna rağmen, buradan çıkan anlamı açıklamıyorsunuz: Ya Tanrı onlara kızmaz ya da onlar mutluluğa layıktırlar; yani Tanrı bilgisine ve sevgisine... Eğer düşünceniz ilk seçenekten yanaysa, Tanrı'nın onlara öfkelenmediği konusunda kesinlikle size katılıyorum... Ama bundan herkesin mutlu olması gerektiği sonucunun çıktığını kabul etmiyorum; insanlar bağışlanabilirler, ama yine de mutsuz olabilirler ve çeşitli acılar çekebilirler. Bir at insan değil de at olduğu için bağışlanabilir, ama yine de insan değil, at olmalıdır."[12]

Mutluluk boyun eğmeyle değil, varoluşla ilişkilidir; dünyanın ahlaki doğrulanmasının yıkılması: Ne mutluluk hak edilir, ne de ona "layık" olunur; mutluluk öncelikle erdemin kendisidir: "Erdem deyince güçten anladığım şeyin aynısını anlıyorum; yani erdem, insana gönderme yapıldığında, yalnızca doğasının yasalarıyla tanınabilen bazı şeyleri yapma gücüne sahip olması açısından, insanın özü ya da tabiatıdır" (E, IV, Tanım 8). *Virtus sive potentia**; ama iki deyim de, geleneğe göre radikal bir değişikliğe uğramıştır. Eğer, gördüğümüz gibi, Spinozacı *virtus* kendinden öte bir anlam ifade etmiyorsa, kendi tekilliğine aşkın herhangi bir

10) Spinoza, *Correspondencia*, s. 389.
11) *A.g.e.*, s. 391-394.
12) *A.g.e.*, s. 403-404.
* Erdem ya da güç.

genel ilkeye uyulması da değilse, *potentia* burada Aristotelesçi *dynamis* anlamını kazanmaz: Olasılık değil, uygulamadır; yoksunluk değil, tamlıktır – daha çok *enérgeia* kavramına karşılık gelir.

Önerme kapasitemize –etkilenme ve başkalarını etkileme– ilişkin salt bir heteronomi olarak *meritum*, eylemlerimizi ödüllere bağladığı ve onları emirlere göre düzenlediği –birinciler de ikinciler de, bir varoluşu çoğaltan ve bir tekilliği dile getiren güce aşkın oldukları için– ölçüde bizi özgürlüğümüzü gerçekleştirmekten alıkoymakla kalmaz, aynı zamanda, insanların ortak hayatını, çeşitliliklerin birlikteliği adına değil, korkular, kinler, kıskançlık ve güvensizlikle şekillendirir; ya da –güçsüzlüğü zorunlu olarak hırsıma denk düşen– benzerime üstün gelme istemiyle belirlenmiş bir kabullenme mantığına yol açan ve böylece ilişkileri bir hakimiyet ilişkisine dönüştüren bir rekabetle şekillendirir[13].

Hak etmenin karşısında: Her an kurulan hayatın mutlak içkinliği, anlama ve *pars naturae* olmanın verdiği haz, hayalgücü tarafından yalnızca "kusurlu" görülebilecek ama olumlu tekilliği düşünüldüğünde, ifadeci niteliği açığa çıkan bir varoluş:"...genel olarak 'yetkinlik'ten anladığım şey, daha önce söylediğim gibi, gerçekliktir; bu, varolan ve belli bir şekilde işleyen herhangi bir şeyin özüdür..."

13) Yapısı konusunda olumlu bir tanım yapmamızı sağlayacak çok malzeme kalmamışsa da –eleştirel anlamı büyük olan bir ihtiyat ilkesi uyarınca–, Marx'ın komünist toplumunda hak etme kavramının hiçbir yere gitmeyeceğini kabul etmemiz gerekir. İnsanın kendisiyle ve benzerleriyle uzlaşması onu zorunlu olarak devreden çıkarır. Marx'ın meritokrasi karşıtı ülküsü, her şeyin ötesinde, mükemmel bir tanıma sahiptir: "Herkese yeteneğine ve herkese ihtiyacına göre."

5
Hayalgücü ve Politika

Leviathan'ın XVIII. bölümünün ("Sözleşme ile kurulmuş egemenlerin hakları üzerine") son sayfasında, Hobbes şöyle yazmıştı: "Bütün insanlar, en küçük bir ödemeyi bile büyük bir ıstırap gibi gösteren büyütücü gözlükler, yani tutkuları ve özsevgilerini taşırlar; fakat kendilerini bekleyen ve böyle ödemeler yapılmaksızın kaçınılması mümkün olmayan felaketleri görebilmeleri için gerekli uzak gözlüklerinden, yani ahlak ve uygarlık biliminden yoksundurlar." Uygarlık bilimi her şeyden önce *óptica*[1] bir katkı yapar. Yalnızca tutku ve çıkarın gözlükleriyle bakmakta direndiklerinde, insanların hayatlarına hakim olan bir yoksulluğu gözler önüne serer. Ama tutkular kör değildirler ve yanıltmazlar da – her

1) Hobbes, ahlakçı ve politik eserler yazarı olmadan önce, *Tractatus Opticus* adlı iki metni kaleme almıştı (ilki 1641'de yazılmış ve Mersenne tarafından birkaç yıl sonra basılmıştı; 1644'te yazılan ikincisi ise, 1963'e kadar basılmadan kalmıştı) ve ayrıca, *De motu, loco et tempore* adında tamamlanmamış bir üçüncü incelemeyi, sonra da büyük bir ihtimalle 1646'da, *A Minute or First Draught of the Optiques* adında, Latince çevirisi *De Homine*'nin (*İnsan Üstüne*) optikle ilgili sekiz bölümüne denk düşen incelemeyi yazmıştı. Optik incelemeler yazarı Hobbes'a ilişkin olarak bkz. Filippo Mignini, *Ars imaginandi. Apperanza e rappresentazione in Spinoza* (*Hayalgücü Sanatı. Spinoza'da Görünüş ve Temsil*), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1981, özellikle de sayfa 58 vd.

durumda, oldukça iyi görmeyi sağlarlar; eksik olan yalnızca insanların hep "yalnız, kaba, yoksul, şaşkın ve zayıf" bir durumda olduklarını görmek için gerekli öngörüdür[2].

XVII. yüzyıl felsefe ve bilim kültürüne optiğin girişi, görme aletlerinin gelişmesi gibi, görüntüler ve hayalgücü üstüne geleneksel bilginin radikal bir biçimde altüst olmasına eklemlendi: Artık ne renk şeylerin bir niteliğiydi, ne de ses çanın... Güzellik, iyilik ya da adalet de, şeylerde ya da eylemlerde nesnel bir biçimde verilmemişti; onlar, şeylerin içinde bizi etkiledikleri kalıpları gösteriyorlardı; öyle ki, güzelden, adilden ya da iyiden sözettiğimizde, bu deyimleri yakıştırdığımız nesnelerden çok, kendimizden sözediyorduk. Ama, şeyleri –yalnızca fiziksel değil, estetik, ahlaki ve politik olarak da– optik incelemeye tabi tutacak olursak, görüntüler karmaşıklaşıyor ve hiçbir şey eskiden olduğu gibi görünmüyordu: "Güzellik, sayın bayım –diye yazıyordu Spinoza 1674'te Hugo Boxel'e, hayaletlerin varlığı üzerine bir tartışmada–, bakılan nesnenin niteliğinden çok, nesneye bakanda beliren bir etkidir. Eğer gözlerimiz daha güçlü ya da daha güçsüz olsaydı, daha farklı bir bedensel yapımız olsaydı, bize güzel görünen şeyler çirkin, çirkin görünen şeylerse güzel görünürlerdi. Mikroskop altında, en narin el korkunç görünürdü. Bazı nesneler uzaktan güzel görünürler, ama yakından bakıldığında çirkinleşirler. Öyle ki, kendilerinde ya da Tanrı'yla bağlantıları içinde ele alınan şeyler ne güzel ne de çirkindir."[3] 1665'te[4] Oldenburg'a yazdığı bir mektupta böylece ortaya koyulan ve *Etika* I'in Ek'inde geliştirilen savdır bu...

2) İki yüzyıl sonra, farklı bir anlamda, Marx, optik ve toplum arasındaki ilişkiyi yeniden ele alır. Merkantilist dünyanın büyüleyici gizi, temelde optiktir; merkantilist yapı insanlara, şeyler arasındaki bir ilişki sözkonusuymuş gibi, bir yandan işlerinin bir *imgesini*, öte yandan da işlerinin ürününü sunar. Aynı şekilde, diye yazar, "bir şeyin optik sinir üzerindeki ışık etkisi, tam da bu optik sinirin uyarılması olarak değil, gözün dışındaki bir şeyin nesnel biçimi olarak belirir" (*Kapital*, I, 1, § 4). Eleştirel çalışma, *görünenle*, gizli maddi ilişkilerin doğası arasında bulunan ölçülemezliği ortaya çıkarmak olacaktır; hayatın kendisiyle şeyler hakkındaki *trompe l'œil*'e (göz aldanması), yanılsamaya ve hayale son vermek.

3) Spinoza, *Correspondencia*, Atilano Domínguez versiyonu, Alianza, Madrid, 1988, s. 319-320; Gebhardt, IV, s. 252.

4) "Ama, öncelikle, şunu göstermek isterim ki, doğaya ne güzellik, ne çirkinlik, ne düzen, ne de kargaşa atfediyorum. Çünkü gerçekten de, şeyler, yalnızca bizim hayalgücümüze göre, güzel ya da çirkin, düzenli ya da kargaşa içinde olabilirler" (Oldenburg'a 32 No'lu Mektup, *a.g.e.*, s. 235-236; G., II, s. 170). Buna karşılık, Spinoza'nın gerçekliğe, bizim hayalgücümüzün ürünü olarak değil de, gerçeğin kendisi olarak atfettiği kavram "yetkinliktir". "Yetkinlik ve gerçeklik deyince ben aynı şeyi anlıyorum," der Spinoza (E, IV, Önsöz).

Bir *aisthesis* teorisinin özünü düzene soktuğu ölçüde, bu metin, XVIII. yüzyıl boyunca, sanat felsefesinin sistematik olarak "estetik"e dönüşeceğini haber verir. Ahlaki alanda gerçekleşen paralel hareket, *Etika* III, 9'daki scolio'nun ünlü pasajında, en çarpıcı önermelerden biri olarak karşımıza çıkar: "Bir şeye niyetlenmemizin, o şeyi istememizin, o şeye iştah duymamızın ve o şeyi arzu etmemizin nedeni onun iyi olduğuna karar vermemiz değildir; tersine, o şeye niyetlendiğimiz, o şeyi istediğimiz, o şeye iştah duyduğumuz ve o şeyi arzu ettiğimiz için onun iyi olduğuna karar veririz (*nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia is bonum esse judicamus; sed contra nos propterea, aliquid bonum esse, judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus*)."[5] Bu metinde, *conor*, *volo*, *appeto*, *cupio* gibi fiillerle tanımlanan düşüncenin özü açıklanır. Yargıda bulunma gücümüz, arzuda, kendi kendinin bilincinde olduğu ölçüde iştahta, kendini dile getiren *conatus*'ta kök salar, büyür ve bunların rakibi olan olan dış güçlere direnç gösterir.

Arzu –ve Spinoza'ya göre "arzuya verilen farklı isimler"den başka şey olmayan tutkular– hayallere yol açabilir, ama bir açıkgörüşlülük de olabilir; Hobbes'un sözcükleriyle, doğamız gereği donatılmış olduğumuz "gözlüklerin büyütmesi". *Leviathan*'ın yazarına göre, bu anlık görüşü, yalnızca, savaş halindeki ülke görüntülerini hep güncel kılan bir gelecek görüşü engelleyebilir ve böylece tutkuların yoğun ama kısmi berraklığını korkutucu kılar. Bu noktada, –optik olanın yanında– tüm XVII. yüzyıl boyunca söz konusu olmuş olan mekanik hayalgücü yerini alır. "*Leviathan*"ın –bütün kitap boyunca yalnızca üç kez tekrarlanan sözcük– yanı sıra devlet, bir dizi metaforla anlatılır; bunların hepsi, yeni düşünsel gerçekliğin özel bir görünümünü ortaya koyar: "Ölümlü tanrı", "büyük insan", "büyük hayvan", büyük makine"; yani hep kendi kendine işleyen yaratıkların tamamını içeren bir özerklik ve otomatizme denk düşen yapılar... Aynı anda hem organizma hem de zanaat ürünü olan bu *machina machinarium* bir barış üretme makinesidir ya da, daha iyisi, bir sözleşmeyi koruma makinesi; amacı, bir güvenlik üretme makinesi olarak, böyle, mümkün olan en yüksek teknik yetkinlikle işlemek olan ve her türlü adaletli ya da adaletsiz yakıştırmasına dirençli bir makine; herhangi bir mekanik alet gibi. Her makine gibi *Leviathan* da sadece çalışır ya da çalışmaz, "insanla-

5) Spinoza, *Etika*, Vidal Peña versiyonu, Editora Nacional, Madrid, 1984, s. 194; G., II, s. 148.

rın yoksulluğu"na çareyi ya bulabilir ya da bulamaz[6]. Bu yüzden, aynı zamanda optik bir makinedir: *Summum malum*'un –karşılıklı ölümün getirdiği kötülükten başka şey olmayan– saldırısına karşı çıkar; bunu da, sınırlanmamış özgürlüğün yıkımlarını, sonu gelmeyen savaşı, hak yasanın boyunduruğu altında değilken varoluşun ne kadar sallantıda olduğunu gösteren gelecek gözlüklerine, doğal tutkunun büyütücü gözlüklerini tabi kılarak yapar.

Spinozacı bir politika, bu önceki perspektifin kırılması olarak kurulur. Arzunun dışbükey-düz merceğinin ne optik kapasitesi azalmalıdır, ne de bu mercek aşkın bir üstün gücün ve yine aşkın bir uygar bilimin içbükey-dışbükey merceğine boyun eğmelidir. Spinozacı Site, Hobbes'un düşündüğü üretici politika makinesiyle kıyaslandığında, dostluk ve açık-görüşlülük üreten bir ortak *'potencia democratica*'daki içkin güçler bileşimidir. Bu Site, hem onun özü olan hem de önceden verili olan bir toplulukta ve yasada ortaya çıkmaz. Topluluk ona ait olunacak bir şey değil, içine girilebilecek ve oluşturulabilecek bir şeydir. Yasaya gelince, o, bu Site'de tekil güçleri sınırlamamakla kalmaz, dahası, kendi kendinin ifadesi olarak düşünülmelidir. Spinoza'nın Site'sinde yasa, kendisini oluşturan güçler çoğulluğunu ortaya çıkarır ve artırır: Topluluğa katılma mantığı, şekli ne olursa olsun, fedakârlık mantığıyla yer değiştirir. *Conatus*'un büyütücü gözlüğü, tabi olmaktan çok, perdahlanmış olmalı, *amor intelectualis*'e, anlama yeteneğine ilişkin bir sevgiye –ya da tersi tercih edilirse, seven bir zekaya– dönüşmek üzere optik gücü artırılmış olmalıdır (büyük görmekten çok, derin görme yeteneğiyle). Ve "kanıtlamalar zihnin gözleriyse" (E, V, 23, scolio)[7], *Etika* son derece hassas bir optik zanaat olarak algılanabilir ve kullanılabilir – bir görme aracı, bir kehanet aracı olmaktan daha çok...

Spinoza'nın mektuplarında optikle ilgili pasajlardan (özellikle Oldenburg, Hudde ve Leibniz'le tartışıyordu) belki de hiçbiri, 1665 yılının

6) Bu konuyla ilgili olarak, Carl Schmitt'in *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (*Thomas Hobbes'un Devlet Düşüncesinde Leviathan*) adlı eseri, Hohenheim Verlag, Köln, 1938; ve aynı yazarın, "Lo Stato como meccanismo in Hobbes e Cartesio"su ("Hobbes ve Descartes'ta Bir Aygıt Olarak Devlet"), *Il centauro*, No: 10, 1984, s. 169-177; ve Biaggio de Giovani'nin, "Politica dopo Cartesio"su ("Descartes'tan Sonra Politika") , *Il centauro*, No: 1, 1981, s. 30-52.

7) "Çünkü salt zihnin nesneleri olan görünmez şeyleri, başka gözler yalnızca kanıtlarla görebilir". (*Tratado teológico-político*, Atilano Domínguez versiyonu, Alianza, Madrid, 1986, s. 303; G., III, s. 170).

20 Kasım'ında Oldenburg'a yazdığı 23 No'lu Mektup kadar anlamlı olamaz: "Mercek perdahlamak Huygens'i çok meşgul etti, hâlâ da ediyor; bu perdahlama işi için çok güzel bir makine yaptı ve onun sayesinde art arda mercekler imal edebilecek. Yine de, ne sonuç aldığını bilmiyorum ve doğrusunu söylemek gerekirse, bilmekte de pek hevesli değilim. Gerçekten de, deney bana gösterdi ki, yuvarlak mercekler, elle, hiçbir makinenin yapamayacağı kadar iyi perdahlanabilir" (*Nam me experientia satis docuit in patinis sphaericis libera manu tutius, & melius expoliri, quam quais machina*)[8].

Machina'ya karşı *experientia**. Bu dönüştürmenin öngördüğü tüm sınırları göz önüne alarak, bu savın, politik ve etik konular için şimdilik geçerli olduğunu kabul edersek, Spinoza'da güçlü bir Machiavelli etkisi olduğunu, Hobbes'la arasındaki mesafenin tersine, Floransalı yazarla arasında bir yakınlık bulunduğunu kabul etmek zorunlu olacaktır. *Politik İnceleme*'de iki bölümde Machiavelli'ye açıkça yapılan atıflar karşımıza çıkar: Bunlardan birinde –*Politik İnceleme*, V, 7– *Prens*'in (*Il principe*) yazarı şöyle anılır "*acutissimus Machiavellus*"; "bilge adam" (*viro sapiente*); "ihtiyatlı adam" (*prudentissimo... viro*) ve "özgürlük yandaşı" (*pro libertate fuisse constat*)[9]. Öteki atıf ise *Politik İnceleme*, X, 1'dedir ve burada da, devletlerin çözülme ya da başka devletlere dönüşme nedenlerini anlamak için yine "*acutissimus Florentinus*" ismine başvurulur[10].

Buna rağmen, bizim amacımız açısından en anlamlı metinde –*Politik İnceleme*, I, 3– ortak hakları ve kamusal işleri düzenleyip idare eden "keskin zekalı, becerikli ya da kurnaz insanlar"dan (*viris acutissimis, sive astutis, sive callidis*)[11] sözedilirken, Machiavelli'ye yalnızca dolaylı olarak, ama doğru bir biçimde değinilir. Machiavelli'ye ilişkin atfa, *Politik İnceleme*'nin başında, *Philosophi*'nin (felsefecilerin) politik konulardaki beceriksizliğiyle –bir politikadan çok bir hiciv peşindedirler, der Spinoza, çünkü insanların nasıl olduklarından çok, kendilerinin onları nasıl görmek istedikleriyle ilgileniyorlar– Politikacılar'ın bilgeliğini karşılaştıran pasajdan sonra rastlanır. Politikacılar genelde "aklın kılavuzluğundan çok korkuyla hare-

8) Spinoza, *Correspondencia*, s. 329; G. IV, s. 174-175.

* Deneyim.

9) Spinoza, *Tratado Político*, Atilano Domínguez versiyonu , Alianza, Madrid, 1986, s. 121; G., III, s. 296-297.

10) A.*g.e.*, s. 211; G., III, s. 353.

11) A.*g.e.*, s. 80; G., III, s. 274.

kete geçerler... Onlar politik konular üstüne filozoflardan çok daha beceriyle yazmışlardır; öyle ki, gerçekten de, deneyimi rehber edindikleri için, uygulanamayacak hiçbir şey öğretmediler".[12]

Machiavelli gibi, Spinoza da, itaatin özgürlüğün yerini alması karşılığında politikayı bir güvenlik vaadiyle sınırlayan soyut teorilere ve yine soyut olan şekli ve salt usuli inşalara karşı "*realtà effetuale*"ye* ve olaylara sadakate öncelik verir.

Spinoza'da, *doxai*, kanılar dünyasına yönelik –salt bir hoşgörü olmakla kalmayan– bir talep, bir onaylama bulabiliriz; ki Hobbes bu özgürlüğü, isyan ve kaosun kökeni sayıyordu. Gerçekle kanı farksız olmasalar bile, Spinozacı *libera respublica* bir gerçeklik zorbalığı olarak düşünülemez, ne de bilginin sahiplerine herhangi bir üstünlük bahşeder: Burada, bir filozof-kral özlemine hiçbir biçimde rastlanamaz; egemen ve aşkın bir kararın zorbalığına da rastlamak mümkün değildir. Her şeyden önce, sorun, kanıların hurafe ve fanatizme dönüşmesini, aynı biçimde güçsüzlük ve baskıya yol açan görüşleri engellemektir. Çatışan güçleri hiçbir biçimde görmezden gelmeyi düşünmediği ölçüde radikal bir maddeci olan Spinoza, yine de, çeşitli ideolojileri, dinleri ve hayat tarzlarını oluşturan şeylerle *humana ingenia*'ları** birleştirerek, ortak anlayışın ve özgürlükten tat almanın güç kattığı, tartışmacı ve cumhuriyetçi bir boyutu ortaya koyar. Politik varoluş, *ars**** (sanat) olduğu kadar *praxis*'tir: Mizaçların ve karşılıklı güç ilişkisindeki farklılıkların ortaya çıkmasını sağlayan merceği ortaklaşa perdahlama... Kamusal işleri genelde bir güçler fiziği ve maddi güçlerin bir baskını olarak algılayan *Politik İnceleme*'de de, tartışmacı demokrasinin şöyle çarpıcı bir övgüsünü bulabiliriz: "...azınlıktakiler her şeye kendi keyiflerine göre karar verirlerse, özgürlük ve ortak yarar ortadan kalkar. Çünkü insani zeka (*humana ingenia*) her şeyi anında kavrayabilmek için çok yetersizdir. Ama, tersine, bunlar, danışarak, dinleyerek ve tartışarak sivriltilebilirler (*sed consulendo, audiendo & disputando, acuuntur*); ve bütün yolları denemenin verdiği güçle, sonunda aradıklarını bulurlar; böylece

12) *A.g.e.*, s. 77-79; G., III, s. 273-274. *Politik İnceleme*'nin bu sayfalarına ilişkin olarak, bkz. Alexandre Matheron'un çalışması, "Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: machiavelisme et utopie" ("Spinoza ve Tommasocu Politikanın Dağılması: Machiavelizm ve Ütopya"), *Archivio di filosofia*, No: 1, 1978, s. 29-59.

* Etkili gerçeklik.

** İnsan zekası.

*** Sanat.

herkes, hiç kimsenin daha önce düşünmediğini onaylar."[13] *Arcana imperii*'ye* karşı *rei republicae*'nin** radikal bir onayı. Tekil *ingenium*'a ortak tartışma aracılığıyla keskin bir dönüş yapmak, burada, birincil önemde bir politik önermeye yol açar; bu, Spinozacı *'libera respublica*'nın en önemli etkisidir: Hobbes'un makinesine özgü şiddetli ölüm olasılıklarının sınırlanması.

Ingenia'ları, özgür bir devletin çoğulcu ve dinamik alanında konuk eden *kanılar* evreni, temel önemde bir politik anlam kazanan –anlamlarından birine göre– kavramı devreye sokar: Hayalgücü[14]. Ona ilişkin yorumların çoğunda genelde epistemolojik konumuna –bir hata kaynağına, bilmenin uygun olmayan ve karışık bir biçimine– indirgense de, *Imaginatio****, *Etika*'da pek özel bir çokanlamlılık kazanan sözcüktür. Gerçekten de, öncelikle, şeylerin imgelemleri, dışımızdaki bedenleri sanki oradalarmış gibi betimlediklerinde de, insan bedeninin duygulanımlarından başka şey değildirler (*Rerum imagines sunt Corporis humani affectiones*); gerçekte bu duygulanımlar ya da imgelemler, bizi etkileyen dışımızdaki bedenlere göre, kendi bedenimizin durumu –farklı bir bedenle karşılaştığında tepki verme biçimi– hakkında daha önemli bilgiler verirler. Spinoza'nın deyimleriyle, "bir hayalgücü dış cismin doğasından çok, insan bedeninin halihazır yapısını açığa çıkaran bir ideadır; ve o, kuşkusuz, bunu açık seçik değil, bulanık biçimde yapar" (E, IV, 1, scolio).

Bununla birlikte, "hayalgücü" deyimi, *Etika*'nın çeşitli pasajlarında, özellikle de E, II, 17, scolio'dan itibaren, farklı bir anlamla –olumlu bir yan anlamla– yeniden ortaya çıkar: "Eğer zihin (*Mens*) –diye yazar burada Spinoza– var olmayan şeyleri varmış gibi hayal ederken, aynı zamanda bu şeylerin gerçekten var olmadıklarını bilseydi, kuşkusuz, bu hayal gücünü, tabiatının bir kusuruna değil, bir erdemine atfedecekti; hele bu hayal gücü yeteneği yalnızca doğasına bağlı olsaydı... Yani aklın sahip

13) Spinoza, *Tratado Político*, s. 208-209; G., III, s. 352.

* Devlet sırrı.

** Cumhuriyet.

14) E, II, 40, scolio'da, kanı ve hayalgücü arasındaki kavramsal yakınlık, "birinci tür bilgi" tanımında açıkça ortaya çıkar: "Bundan sonra da şeylere ait bu iki görüş tarzına, (varlıkları bu şekilde algılamaya)... 'birinci tür bilgi' ve 'kanı' ya da 'hayalgücü' diyeceğim (*cognitionem primi generis, opinionem, vel imaginationem*)" (*Etika*, s. 157; G., II, 122). Bu ilişkinin kökü, *phantasia*'yı, *eide* değil, *eidola*'yı üreten *doxa*'nın bir tezahürü olarak gören Platon'a kadar iner.

*** Hayalgücü.

olduğu bu hayal gücü özgür olsaydı!"[15] Burada özgür bir *potentia imaginandi*'nin yapabileceği nedir? Hayalgücümüze ilişkin bir "kurtuluş"un barındırdığı şeyler nelerdir?

Hayalgücü *conatus*'un bir şeklidir; *conatus agendi* gibi, *conatus imaginandi* de *conatus sese conservandi*[16] ile sıkı bir bağ oluşturur[17]. Ya da –E, III, 9, scolio'da, *conatus*, *voluntas**, *appetitus*** ve *cupiditas**** arasında kurulmuş ilişkiyi göz önünde bulundurarak– hayalgücü arzunun bir şeklidir. Hayalgücü ve arzu arasındaki işbirliği, bedenin işleme gücünü (*corporis agendi potentiam*) artıran ya da destekleyen şeyleri hayal edebilen (E, III, 13) *Mens*'in**** gösterdiği çaba (*conatur*) ölçüsünde kurulur. Bu aktif hayal gücü, kendi doğamızı temel aldığı ölçüde gerçekleşir. Ve hayalgücü, aklın yanında, sayesinde '*conatus*'un varoluşta onaylandığı ve kendisine karşı olan her şeye karşı koyduğu ölçüde, özsel bir biçim olacaktır. Gücü artıran hayalgücünün kendisi de artık bir güçtür ve böylece bir erdemdir; yalnızca akla eklemlenmekle kalmaz, bunun nedeni doğamız olmasa da –böylece, tutkular diye adlandırılması gereken şeyler duygulardır–, yetkinliğe ya da güce *elverişli bir geçiş* sağlayan tüm şu duygulara da eklemlenir. Akıl, aktif hayalgücü ve neşeli tutkular arasındaki bu dayanışma, etik anlamda, iyi bir hayatın ufkunu belirler.

Ama başka bir yola sapmak da mümkündür. Spinoza, *Etika* V'in bağrında –bilindiği üzere, özgürlükten, anlama yeteneğine bağlı Tanrı sevgisinden ve mutluluktan söz eden bölüm– hayalgücü, *amor Dei****** ve insanların çoğulluğu arasında temel bir ilişki kuracaktır: "Tanrı'ya karşı bu sevgi... Biz aynı sevgi bağı ile Tanrı'ya bağlı ne kadar insan hayal edersek, bu sevgi de o kadar çok beslenir." Her türlü karşılık bekleme ümidinden ve bedel fikrinden arınmış bir sevgi –"sevilmeyi beklemeyen bir sevgi"–; çokluğun hayalgücüyle artan garip bir sevgi. Hayalgücünün ba-

15) *A.g.e.*, s. 209; G., II, s. 160.

16) *A.g.e.*, s. 137; G., II, s. 106.

17) (Eyleyen conatus; imgeleyen conatus; kendini koruyan conatus) Hayalgücü ile *conatus* arasındaki ilişki için E, III, 29. Bu metne ilişkin olarak. Paolo Cristofolini'nin çalışması, "Immaginazione, gioia e socialità" ("Hayalgücü, Coşku ve Sosyallik"), *La Scienza intuitiva di Spinoza*, Morano, Napoli, 1987.

* İstem.

** İştah.

*** Arzu.

**** Zihin.

***** Tanrı sevgisi.

ğımsızlaştırdığı *amor Dei*, sonuçta, teolojik olmaktan çok politik bir kavramdır. Sevmeyen bir şeye yönelik, çokluğa özgü bu sevgiye bilim sayesinde ulaşılamaz: Bu, hayalgücünün en büyük armağanıdır; hayalgücü ve *amor Dei intellectualis** arasında, ikinci tür bilgiden vazgeçen bir ittifaktır. Çünkü, zararlı bir hayatın, kederin, korkunun ve güçsüzlüğün nedeni olan, şu başka hayalgücüne karşı bir ittifaktır: Cezalandıran ve ödüllendiren bir Tanrı'yı hayal eden, bedenlerin kederli pasifliğinden, güçlüler ve teolojik hurafe karşısında gönüllü kölelikten hoşlanan bir Tanrı'yı hayal eden şu başka hayalgücüne karşı... *Teolojik-Politik İnceleme* bunu, ilk altı bölüm ("polemik kısmı") boyunca, içerdiği tüm sonuçlarla ortaya koydu.

* Anlama yeteneğine bağlı Tanrı sevgisi.

6
Epikurosçu Kaynak

Epiktetos'un *Elkitabı*'nın (*Enquiridión*) 1595 tarihli Latince baskısı, Seneca'nın üç eseri, Cicero'nun mektuplarının bir cildi, Spinoza'nın kütüphanesinde karşılaşılabilecek Stoacı kaynakların bazılarıdır, ki Stoacılık'ın Spinoza düşüncesini etkilediğine sık sık değinilmiştir. Buna karşılık, Epikurosçu gelenekle arasındaki ilişki böylesine yakın görünmemektedir: Kütüphanesinde ne Diogenes Laertios'un *Filozofların Hayatları* (Eserin Epikuros'a ithaf edilen X. bölümünde, Heredotos'a, Pitokles'e ve Menoikeos'a Mektuplar ve kırk "Temel Özdeyiş" ile mektuplardan seçilmiş on kadar parça vardır; bu metinler bize iletilen Epikurosçu kaynağın neredeyse tamamını oluştururlar; Seneca, Cicero ya da Sekstus Empirikus'un[1] genelde polemik nitelikli bazı göndermeleri dışında), ne de Lucretius'un *Doğa Hakkında*'sı (*De rerum natura*) vardır. Ama orada –Epi-

1) Daha sonra, 1752'de, Pisiones bölgesinde, Herculano papirüsleri adıyla bulundu. Herculano papirüslerinde, başka birçok metin arasında, Epikuros'un *Periphyseos* aldı incelemelerinden birinin –kayıp olan– bölümleri yer alıyordu. 1888'de, "*Sentencias vaticanasi*" adıyla tanınan ve Vatikan'daki bir elyazmasında bulunan bölümler yayınlandı. Epikuros'un yazdığı varsayılan üç yüz bölümden bize kalan bunlardır.

kurosçu hayat tarzını benimsemiş olan– Virgilius ve Horatius'un eserleri, Samosatalı Lukianos'un *Dialoglar*'ı ve "Ortak kanıya karşı Epikuros'un savunulması"nı ("Defensa de Epicuro contra la común opinión") içeren *Quevedo'nun Eserleri*'nin (*Obras de Quevedo*) İspanyolca bir basımı bulunur. Aynı biçimde, Spinoza'nın modern atomculuktan da haberdar olduğunu ya da en azından atomculuğu Gassendi'nin[2] eserinden kısmen tanıdığını varsayabiliriz; çünkü filozofun ölümünden sonra tutulan envanterde, Descartes'ın, Gassendi'nin itirazlarını da içeren *Felsefi Düşünceler*'inin (*Méditations*) bir baskısı yer alır[3].

Theun de Vries, Spinoza biyografisinde[4], Van den Enden'e –Sinagog'dan dışlandığında genç filozofun hocasıdır– Spinozacılık'ın belli başlı düşüncelerinin oluşumunda temel bir önem atfeder. Antik ya da modern, Epikurosçuluk, bu öğretiden hiçbir zaman eksik olmayacaktır: "Meinsma –der Theun de Vries– Van den Enden'den 'şen şakrak Hoca' diye sözederken (...) inancı ve hurafeyi gülünçleştiren klasik Yunan düşünürüne atıfta bulunarak, ona 'Lukianosçu' da der. (Ama) Lukianos tüm inançları alaya alırken ve en şiddetli saldırılarını Epikuros'un atomculuk teorisine ve Stoacılık'a yöneltirken, Van den Enden, genç Spinoza'ya antik atomculuğun sırlarını öğreten kişi olmuştur (...) Eğer Spinoza, hocasıyla birlikte, Romalı Epikurosçu Lucretius'un şahane felsefi şiiri *Doğa Hakkında*'sının tamamını ya da bir bölümünü okuduysa, orada, birçok malzeme ve artık oluşturmaya başladığı tezine son derece uygun bir akrabalık bulmuş olmalı: Hurafenin alaşağı edilmesi, cehalete ve ölüm korkusuna karşı kurtuluş aracı olarak doğanın incelenmesi, muhakemenin dirimsel olarak doğrulanmasıyla beliren içkin güç..."

Bu eserler ve yazarlara gönderme yapmadan düşünüldüğünde ise, Spinoza felsefesinde Epikurosçu bir boyut var mıdır? Bu felsefede Epikurosçuluk'un izini sürmek mümkün müdür? Spinoza'nın eserinde eski "Bahçe Okulu"yla bir bağlantı olduğunu varsaydırabilecek metinler bulunur mu?

1. Pierre Bayle'in *Tarihsel ve Eleştirel Sözlük*'ünde (*Dictionnaire...*) yer alan "Spinoza" maddesindeki bir pasaj, *Etika*'nın yazarı ile atomcu gele-

2) Bernard Rousset'in çalışması, "Spinoza lecteur des *Objections* de Gassendi à Descartes" ("Spinoza, Gassendi'den Descartes'a *Karşılıklar*'ının Okuru"), *Archives de philosophie* 57, 1994, 485-502.

3) Spinoza'nın kütüphanesi için, *Biografías de Spinoza*'daki (*Spinoza Biyografileri*) ek, Atilano Domínguez versiyonu, Alianza, Madrid, 1985, s. 203-220.

4) Theun de Vries, *Spinoza*, Rowohlt, Hamburg, 1970, s. 46.

nek arasında varsayılan bağlantıya ilişkin bir ilk yaklaşımı vurgular: "...Hiçbir şey –der Bayle– Spinoza'nın varsayımına, cisimlerin asla birbirlerine dokunmadıklarına ilişkin savdan daha uzak olamaz ve onun sistemiyle atomcuların sistemi kadar birbirine karşıt olan başka iki sistem daha yoktur. Tanrısal bağışlayıcılığın reddi konusunda Epikuros'la hemfikirdir, ama geri kalan her şeyde sistemleri ateşle su gibi karşıttır." Gerçekten de, Spinoza, bir yandan hiçliğin varlığını, öte yandan da Yayılım'ın bölümlerden oluşabileceğini reddeder[5]. Buna rağmen, Epikuros'a ilişkin olarak Spinoza'da rastladığımız ve Hugo Boxel'e yazılan Ekim/Kasım 1674 tarihli ünlü 56 No'lu Mektup'ta bulunan tek atfın anlamı farklıdır. Bu atfın, hayaletler ve perilerin (*Spectra, vel Lemures*) varlığı ya da yokluğuyla ilgili bir yazışma çerçevesinde gerçekleşmesi de anlamsız değildir; Boxel ruhların varlığına inancını desteklemek için birçok filozofa gönderme yapar: "...bütün filozoflar, antik olanlar kadar modernleri de, ruhların varlığından emindiler. Plutharkos, filozofların düşüncelerine ve Sokrates'in şeytanına ilişkin incelemelerde bunu teyit eder; aynı biçimde, bütün Stoacılar, Pitagorasçılar, Platoncular, Peripatetisyenler, Empedokles, Maximus Tryus, Apuleius ve diğerleri de bu kanıdadırlar. Modernlerin arasında da kimse ruhların varlığını yadsımaz."[6] Spinoza'nın cevabı atomcu filozofların uzun bir övgüsüne yer vererek, Boxel'in tanıklığa çağırdığı otoritenin ilkesini yerle bir eder: "Platon'un, Aristoteles'in ve Sokrates'in otoritesi –diye yazar–, benim için önemli değildir. Epikuros, Demokritos, Lucretius ya da atomculardan veya atomculuk yandaşlarından birini tanıklığa çağırsaydınız o zaman şaşırırdım. Gizli güçlere, yönelimsel türlere, tözel biçimlere ve başka binlerce saçmalığa inanan insanların, hayaletleri ve ruhları düşlemelerinde ve Demokritos'un otoritesini zayıflatmak için yaşlı kadınlara güvenmelerinde hayret edilecek bir şey yok. Onun şöhretini öylesine kıskanıyorlardı ki, onur verici biçimde yazdığı tüm o kitapları yaktılar."[7]

Dokuz yıl önce Blijenberg ile yazışırken yaptığı gibi, Spinoza bu kez de Boxel'le tartışmasına sert bir biçimde son verir: ("Pek değerli bayım –diye başlayarak kesip atacaktır–, istemediğim kadar uzun yazdığım için özür

5) Bkz., E, I, 15'teki uzun scolio'nun iddiası; hiçliğin varlığı üzerine de, *Principios de la filosofía de Descartes* (*Descartes Felsefesinin İlkeleri*), II, 3; Spinoza'nın, Boyle'un deneyleri hakkında Oldenburg'la tartıştığı 6 ve 13. No'lu *Mektuplar*.

6) Spinoza, *Correspondencia*, A. Domínguez versiyonu, Alianza, Madrid, 1988, s. 326; Gebhardt, IV, s. 258.

7) *A.g.e.*, s.330-331; *a.g.e.*, s. 261-262.

dilerim ve bu konular hakkında sizi daha fazla tedirgin etmek istemiyorum, çünkü, biliyorum ki, benimkilerden pek farklı ilkelerden vb. yola çıktığınız için söylediklerimi kabul etmeyeceksiniz.") Epikuros'a yalnızca değinmenin bile, hurafeye eğilimli bir kafada yaratabileceği şeyi biliyoruz; Spinoza'nın durumunda ise, bu adın Yahudi kültüründeki yan anlamı da düşünülürse, Samoslu lanetli filozofu övmesi özel bir anlam kazanır. Talmud'a göre bir Epikurosçu tanrısal sözü umursamayan, ermişlerin müritleriyle alay eden ve Tanrı için rezil şeyler söyleyen kişidir. Filozofla ilgili biyografisinde, Colerus bize (Lighthoot'un izinden giderek) Yahudi cemaatin ileri gelenlerinin, dışlanmaya neden olarak, başlıca iki delil gösterdiklerini hatırlatır: Para ya da Epikurosçuluk; kişi borçlarını ödemeyi reddeder ya da Epikurosçu bir hayat tarzını benimserse (yani, bir kâfir, kutsal değerleri yıkan biri, bir putperest ya da bir dönek olursa)[8]...

Biri ruhlardan, hayaletlerden ve perilerden sözettiğinde, ona karşı Lucretius'a, Epikuros'a ve Demokritos'a başvurulması, bize bu övgünün anlamını çözecek anahtarı verir. Bu, Spinoza'nın atomcu fiziğe katıldığı değil, Epikurosçu geleneğin özgürlükçü ruhuyla bir senteze vardığı anlamına gelir; çünkü Epikurosçuluk, felsefeyi, kendilerine korku veren her şeye karşı insanları özgürleştirecek yol olarak algılar. Felsefe bu okul için, hüzne, acıya, korkuya, boş ümitler ya da aşkın gerçekler adına kendini feda etmeye hiçbir saygınlık atfetmeden, hayatı inşa etmeyi ve kafalardaki pusu dağıtmayı sağlayan bir güçtür. Epikurosçuluk ve Spinozacılık, karmaşık ve hiç de sıradan olmayan bir anlamda, derin bir dünyeviliğin, deyim yerindeyse bedenin felsefesidirler. Ya da aynı zamanda, bir mutluluk felsefesidirler; hiçbir zaman kendiliğinden bir son olmayan, iyi bir hayat için o eski özlemi gerçekleştirmenin koşulu olan bir doğa bilgisinin uygulamaya geçirilmesi...

2. Yukarıda değinilen, Atomcu ve Epikurosçu geleneğin iddialarıyla son bulan mektup, rastlantı fikrinin kategorik bir reddiyle başlar (Boxel'le tartışmaları boyunca, Spinoza beklenmedik olanı dile getirmek için *fortuitò* ifadesini kullansa da, *casus* sözcüğüne de yer verir): "Söyleyin bana, dünyanın rastlantı sonucu oluştuğunu düşünen filozoflar gördünüz ya da okudunuz mu hiç... Böyle bir şeyin kimsenin aklına geldiğini sanmıyorum."[9]

8) Domínguez, A., *Biografías de Spinoza*, s. 104.

9) Spinoza, *Correspondencia*, s. 327-328; G, IV, s. 259. Mektup No: 54, s. 317-322; G, IV, s. 250-254.

Bilindiği gibi, Epikurosçuluk'un Stoacılık'a itirazları arasında, Stoacılık'ın önerdiği kadere –"her şeyin zorbası" diye adlandırır Epikuros onu– karşı rastlantıyı çıkarması da vardır. Spinoza'nın, aynı mektupta, Epikurosçuluk'un temel fikirlerinden birini çürütmeye başladıktan sonra, Bahçe filozofunun övgüsüyle bu mektubu bitirmesine ne anlam vermeli? Spinoza'nın fiziğe ilişkin konularda Epikurosçuluk'la uyuşmadığı, ama yalnızca onu heyecanlandıran özgürlük ruhuyla uyuştuğu düşünülebilir: Hurafeyi açığa çıkaran, insanların kendi etik ve politik kölelik koşullarını yaratarak yüceltikleri tüm boş değerleri sıradanlaştıran bir ruh.... Buna rağmen, biraz daha yakından bakarsak, doğanın anlaşılmasına ilişkin olarak, teorik bir düşünce birliğine de rastlarız.

Epikurosçu natüralizm, her şeyden önce, ilkesel olarak gerçeğin anlaşılabilir olduğunu savunur; varolanın birlikteliği, imparatorluklar içinde imparatorluklar oluşturulmasına uygun değildir; her şey, anlaşılması açısından, düşüncenin gücüne açık bir üretim rejimine uygun olarak gelişir "...Birincisi –diye yazar Epikuros *Heredotos'a Mektup* § 38'de– varolmayandan hiçbir şey doğmaz... Varlık varolmayandan doğsaydı, herhangi bir şeyden herhangi bir şey doğabilirdi..."[10] Lucretius bu savı, neredeyse aynı deyimlerle, şiirinin başında tekrarlar; "Tanrı'nın eseri olarak hiçlikten doğan" şeylere inanç ("kaynağı korku olan"), gökyüzü ve yeryüzü olaylarını yaratan nedenler konusundaki bir bilgisizlik yüzünden yerleşir: "...Eğer şeyler hiçlikten oluşabilseydi, her tür başka herhangi bir şeyden doğabilir ve tohuma gerek kalmazdı; insanlar denizden, balıklar topraktan çıkabilirdi; gökyüzünden kuşlar fışkırırdı; sağmal hayvanlar, sürü hayvanları ve yırtıcılar rastgele tarlalardan, çöllerden doğarlardı; ağaçlar da hep aynı meyveleri vermez, bunlar da değişirdi. Her şey her şeyi meydana getirebilirdi." Kuralsız dönüşümler ve belirsiz üremeler karşıtı sav, V. bölümde, hayali yaratıkların varlığının reddiyle tamamlanır[11]: "Sakın inanma, Kentauruslar'ın bir insanla bir atın tohumlarından doğabileceğine, Skyllalar'ın da varolabileceğine... Böylece, yeryüzü yeni oluştuğunda ve gökyüzü henüz gepegençken bu cins hayvanların doğabileceğini hayal edenler, yalnızca şu boş yenilik sözcüğüne bel bağlayarak, bu

10) Epicuro, *Obras Completas* (*Bütün Eserler*), J. Vara, Catedra, Madrid, 1996, s. 51.

11) Lucrecio, *De rerum natura* (*Tabiat Hakkında*), E. Valentí Fiol çevirisi, Bosch, Barselona, 1993, s. 89. Abate Marchena'nın XVIII. yüzyıl sonlarında –nazım biçiminde– gerçekleştireceği daha serbest ve eksik, ama olağanüstü şiirsel nitelikteki çevirisi yerine, Latince metne bağlılığından dolayı bu düzyazı metni izleyeceğiz.

türden sayısız masal uydururlar. O zaman da, topraktan altın nehirlerinin fışkırdığını ve mücevherlerin ağaçlarda açtığını iddia edeceklerdir..." Yine de, Lucretius sözlerini söyle tamamlar: "Her şey kendine özgü yolu izleyerek ortaya çıkar ve değişmez bir yasaya (ya da, Marchena'nın *foedere naturae*'yi çevirdiği biçimde, "doğanın değişmez yasalarına") uygun olarak farklılıklarını korur" (V, s. 888-925).

Kısa İnceleme'nin ilk sayfalarındaki bir notta, Spinoza da, aynı biçimde, hayali yaratıkların ve melez oluşumların imkansızlığından sözeder: "Gerçek olamayacak bazı fikirler görüyoruz: Örneğin hem bir at hem de bir kuş ya da bunun başka benzerleri olacak biçimde, iki doğayı bir araya getirerek oluşturulmak istenen tüm o canavar yaratıkların, bambaşka şekilde düzenlendiğini gördüğümüz doğada yerleri olamaz."[12] Ama özellikle Lucretius'un daha önce sözü edilmiş olan pasajlarını, *Etika* I, 8, Scolio II'yle yan yana getirdiğimizde, ikisinin arasındaki benzerlikten dolayı, Spinoza'nın *De rerum natura*'yı bilmediğini düşünmek çok zorlaşır: "...Şeylerin gerçek nedenlerini bilmeyenler –der Spinoza– her şeyi birbirine karıştırırlar; ve herhangi bir zihinsel tedirginliğe düşmeden, kafalarında insanlar gibi konuşan ağaçlar oluştururlar ya da insanların, sperm-le nasıl oluşuyorlarsa öyle, taşlardan oluşabileceğini ve herhangi bir şeklin herhangi başka bir şekle dönüşebileceğini hayal ederler."[13]

Spinozacı bu savın temelinde, mucizelere ilişkin olarak –tüm XVII. yüzyıla hakim– bir ana polemik yatar; bu da, bir şeyin herhangi başka bir şeye dönüşebilme ya da sonuçların nedensiz varolabilme olasılığıdır. Buna karşı, nedenlerden yola çıkarak bilgilenme, kurallara uygun bir tabii üretim (tözün "tezahür"ü olarak) savı, bilgisizliğin içerdiği *ethos*'u (gerçekten de, klasik filozoflarda olduğu gibi, burada sözkonusu olan *ethos*'tur, yanlış ya da gerçekle ilgili epistemolojik sorunlar değil), ereksel nedenler ve aşkınlık hayallerinin hakim olduğu bir hayatı yıkar. Burada da, Epikurosçuluk'la uyum vardır. *Etika* I'in Ek'iyle *Herodotos'a Mektup*'un son sayfalarını yan yana getirmek sonuçta zorlama olmaz. Epikuros burada gökcisimlerinin belli bir biçimde tasvirini, bilgisizlikten kaynaklandığı için suçlar ve buna karşı, olumlu bir biçimde de de, astronomiyle mutluluk

12) Spinoza, *Tratado breve (Kısa İnceleme)*, A. Domínguez versiyonu, Alianza, Madrid, 1990, s. 57-58; G, I, 17.

13) Spinoza, *Etika*, Vidal Peña versiyonu, *Editorial Nacional*, Madrid, 1984, s. 55-56; G, II, s. 49. TIE (*İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*) II, 58'de de buna çok benzer bir metinle karşılaşıyoruz.

arasında doğrudan bağ kurar: "...Doğa biliminin işlevi, yaşamsal sorulara açıklık getiren nedeni ortaya çıkarmak ve böylece, mutluluğun, gökbilime ilişkin gerçeklerin bilgisinde yattığını göstermektir... Bu gökbilime ilişkin gerçeklerde ve onlara bağlı diğer bütün gerçeklerde, izlenen tabii şeylerin hangileri olduğunu bilenler, onları mutlu kılacak kesinliğe ulaşmış olurlar."[14] *Eudaimonía* * –tüm antik düşüncede olduğu gibi– bilginin artırılmasıdır; gökcisimlerini doğaya uygun olarak değil de, keyfince hareket eden ve insanların hayatlarına sayısız zararlar verebilecek ölümsüz varlıklar olarak görenlerin kafalarında kargaşa, mutsuzluk ve korku hakim olur.

3. Spinoza, insanların ortak inancının, her şeyin ona bağlandığı bir ilk önyargıya göre tezahür ettiğini söyler: "Doğanın tüm şeyleri, insanlar gibi, bir amaç nedeniyle hareket ederler ve Tanrı'nın da tüm şeyleri belli bir amaç için yönlendirdiği kesindir, çünkü derler ki, Tanrı tüm şeyleri insanı gözeterek ve insanı da kendisine tapınması için yaptı" (*Etika* I, Ek). Ereksel nedenler önyargısı, her şeyin anlamını oluşturan aşkın bir Tanrı fikriyle insanı yaradılışın merkezine yerleştiren bir Tanrı fikrini bir araya getirir. Böyle tasarlanan bir Tanrı'ya tapınmak da önyargıyı hurafeye dönüştürür.

Gerek *Etika* I Ek'te[15] gerekse Lucretius'un şiirinin VI. Kitap'ında[16], doğanın erekselliğine yönelik eleştiri çok benzer biçimde dile gelir. Varlıkların sonsuz oluşumu bir plana ya da bir düzene değil, ama farklı bir biçimde dile getirilmiş olsa da, ontolojik bir verimliliğe gönderilir. Böylece, Spinoza –*Etika* I Ek'te–, şeylerin doğası –insanın hizmetine sunul-

14) Epikuros, *a.g.e.*, s: 69.

* Büyük mutluluk durumu.

15) "...görmek için gözler, çiğnemek için dişler, beslenmek için bitkiler ve hayvanlar, aydınlanmak için güneş, balıkların yetişmesi için deniz, (bu inanç) insanların doğadaki her şeyin onlara yarar sağlamak için yaratılmış olduğunu düşünmesine yol açar" (*Etika*, s. 97; G, II, s. 78-79); "...ereğe ilişkin bu öğreti doğayı tamamen altüst eder, çünkü gerçekte neden olanı sonuç ve sonuç olanı neden sayar (*a.g.e.*,s. 99; *a.g.e.*, s. 80).

16) "Sana ısrarla söylüyorum ki, bir hatadan kaçmalı ve dikkatle buna engel olmalısın: Göz bebeklerinin biz görebilelim diye yaratıldığına sakın inanma; ne ayakların ne de kasların ve bacakların biz büyük adımlarla ilerleyelim diye geliştirildiğine; ne de sağlam kollara bağlı dirseklerin hayat gereksinimlerini sağlamak için ve her türlü kullanım için de ellerimizin yaratılmış olduğuna... Bu ve benzeri yorumlar, nedenlerin sırasını hatalı bir mantıkla altüst ederler; çünkü, bedenimizde hiçbir şey, biz onları kullanabilelim diye ortaya çıkmamıştır; tam tersi, bedenimizde ortaya çıkan her şey kullanıma neden olur" (*De rerum natura*, s. 379).

mak için yaratılmamış– konusundaki bilgisizliğin bir *Ordo** ("...derler ki, Tanrı her şeyi bir düzene göre yaratmıştır; böylece farkında olmaksızın, Tanrı'ya bir hayalgücü atfederler") hayali yarattığını söyledikten sonra, gerçekliğin kötü ya da kusurlu sayılmasına yönelik her türlü yaklaşımı anlamsızlaştırır: "Şeylerin yetkinliği yalnızca kendi doğaları ya da güçleriyle değerlendirilebilir ve şeyler, insanların duygularını okşuyorlar ya da rencide ediyorlar diye (...) daha az ya da daha çok yetkin olmazlar." Tanrı'nın doğasının kuralları "sonsuz bir anlama yeteneğiyle algılanabilen her şeyin oluşturulması için yeterince geniştir". Bu sınırsız üretimde her şey kusursuzdur ("*Per realitatem, & perfectionem idem intelligo*", *Etika*, II, Tanım VI); insan düşüncesinin günah, hastalık, kötülük, çirkinlik, kargaşa, düzensizlik, vb. olarak kavradıkları da dahil...

Sözkonusu olan, olasılık kavramına –gerçeklik kavramı bütünüyle onun yerini almıştır– yer vermeyen, ereksiz ve düzensiz bir sonsuzluktur; bu sonsuzluk, bir *totum*, yani bir bütünsellik olarak da düşünülemez – çünkü Spinozacı birlik bütünsellik değildir; bu birliği, onlar aracılığıyla tezahür ettiği sınırsız sayıda özniteliğin oluşturduğu, hiç çelişkiye düşmeden, düşünülebilir; ve de oluşumu ("sınırsız bir aklın kavrayabileceği her şey") onun varoluş biçimidir. Ne yüceltme, ne diyalektik, ne örnekseme, ne çiftanlam, ne de yadsıma... Tözün birliği –belirlenmemiş olduğu kadar da sınırsız– *natura naturata*'yı oluşturan sonsuz belirlenmelerle kendi kendini oluşturur.

Epikuros'ta olduğu gibi Lucretius'ta da buna benzer olumlu bir evreni algılama tarzına rastlıyoruz, çünkü burada da –oradan buraya taşımaya izin verilirse– *omni determinado est* negatio**. Öyle ki –*Heredotos'a Mektup*'ta şöyle denir– "evren sınırsızdır. Çünkü sınırlı olanın bir sonu vardır, ama son herhangi bir başka şeyin karşısındaysa görülebilir; öyle ki, sonu olmadığı için sınırı da yoktur ve sınırı olmadığı için de, sınırlı değil sınırsızdır".[17] Bunun dışında, atomcu fizikte "dünyaların sınırsızlığını engelleyen hiçbir şey yoktur".[18] Bu –daha önce de görüldüğü gibi– herhangi bir şeyin herhangi bir başka şeyden doğabileceği ya da, Lucretius'un dediği gibi, "atomların herhangi bir biçimde birleşebileceği" ve

* Düzen.

** Her belirleme yadsımadır

17) Epikuros, s. 52.

18) A.g.e., s. 54. Lucretius da şöyle der: "Öncelikle, evrende bizim için hiçbir yönde sınır yoktur..." (Kitap II, vv. 1048-1050).

böylece *Chimaeras*'ı[19*] oluşturabilecekleri anlamına gelmez (II, vv. 700). Çünkü, *foedera naturae* bir düzen kavramına dayanmaz –yazgı kavramına da–, daha çok "toprak her zaman duyarlılığa gereksinim duyar" (*Terram quidem uero cated omni tempore sensu*; Abate'nin çevirisiyle: "toprak her zaman duyuya gereksinim duyar"); dünyalar[20], varlıklar[21] gibi, insani çıkarlardan bağımsızca doğarlar ve yokolurlar: "...Doğa, tanrısal eser olarak bizim çıkarımıza yaratılmadı" (V, vv. 195-200) diye yazan Lucretius'un bu sözleri *Etika* I'in Spinozacı Ek'iyle aynı ton ve anlama sahiptir.

Spinozacı birliğin sınırsızlığı gibi, Lucretius'ta da çoğulluğun sınırsızlığı bütünsellikten kopar. İkisinde de, varlıklar ve şeylerle hep artan üretici bir güç, bir çokluk gücü uyarınca sentezsiz içerme, katılım ve bir araya gelme, hiçbir şeyin baskın çıkmadığı, her yaratığın diğerleri arasında kendi bileşimini koruduğu –diğerleriyle oluştuğu–, her şeyin bir bütün oluşturmadığı bir dünyayla (gerçekte, tam da bu nedenle, bir dünya diye adlandırılabilecek böyle bir şey yoktur) uyum içindedirler.

4. Belki de şimdi, yukarıda sözü edilen 56 No'lu Mektup'taki atomculuk övgüsüyle, açıkça ona karşıt olan, rastlantı kavramının reddini uzlaştırabiliriz. Tartışmaya neden olan rastlantı kavramının sınırlarını Hugo Boxel belirleyecektir: "Bir şey yaratıcının niyeti dışında ortaya çıktığında (ya da, daha doğrusu, "yaratıcının amacı dışında meydana geldiğinde", *quando preater authoris scopum producitur*) bunun rastlantı (*fortuitò*) sonucu olduğu söylenir." Açıktır ki, genelde Epikurosçuluk'a yakıştırılan rastlantı düşüncesi bu değildir; Epikurosçuluk'un dünyası teleolojik değildir; onun ereksel nedenlere ilişkin eleştirisine de daha önce değinildi. Boxel'in önerdiği rastlantı kavramı, bir yaratıcı tarafından önceden saptanmış bir hedefe ilişkin olarak ortaya çıkan beklenmedik bir durum, önceden tasarlanmış bir planın uygulanmasında başına gelen bir kaza olarak tanımlanır. Ama bu tam da, Epikurosçular'ın olduğu kadar Spinoza'nın da oluşumun ve gerçeğin masumiyetini dile getirerek yıktıkları tanımdır. Ne önceden belirlediği bir amaca doğru yürüyen bir özne (bir

19) Spinoza'da Chimaeres için, *Tratado de la reforma del entendimiento*, II, 54, A. Domínguez versiyonu, Alianza, Madrid, 1988 s. 230,239 ve 240; G, I, s. 233, 241 ve 242.

* Masalsı yaratık.

20) Bu V. Kitap'ın asıl konusudur, özellikle de s. 91-109 ve 235.

21) Marchena II. Kitap'ın son dizesini şöyle çevirir: "...yorgun varlıklar zamana çarpıp / parçalanırlar."

"yaratıcı" denilen) olabilir, ne de varlıkların ona doğru yürüdükleri herhangi bir amaç ve dolayısıyla o yolda gerçekleşebilecek kazalar –"rastlantı"yla– olabilir. Gerçekten de, yalnızca, dünyayı kendi anlayışı içinde tasarlayan ve amaçları doğrultusunda onu iradesiyle gerçekleştiren yaratıcı bir Tanrı'nın önceden belirlenmiş bir modele göre yarattığı bir dünyada rastlantıdan sözedilebilir. Öyle ki, rastlantının Spinozacı reddi, dünyayı yaratan ve kendi amaçları doğrultusunda yöneten aşkın bir Tanrı'nın reddiyle bağlantılıdır: "...Söyleyin bana, dünyanın rastlantı sonucu oluştuğunu düşünen filozoflar gördünüz ya da okudunuz mu hiç? Sizin anladığınız biçimde konuşuyorum; yani Tanrı'nın yaratırken kendine bir hedef belirlemesinden ve karar verdiği şeyi gerçekleştirememesinden söz ediyorum. Böyle bir şeyin kimsenin aklına geldiğini sanmıyorum."[22] Hele Epikurosçular'ın aklına en az gelecek olan şeydir bu.

Epikurosçuluk, *Clinamen** teorisiyle, Aristoteles'in Demokritos'a itirazını etkisiz kılmaya çalışmıştı: Eğer atomlar aynı hızla dikey olarak hareket etselerdi, ne karşılaşabilirler, ne de şeyleri oluşturabilirlerdi. Epikuros, *Heretodos'a Mektup*'ta, atomlara gönderme yaparak, *kekliménai* fiilini kullanır; ama bu sözcük, kesin anlamıyla, Lucretius tarafından Şiir'inin II. Kitap'ında önerilmiştir. *Clinamen*, atomların kendiliğinden ve öngörülemez sapmalarını belirtir; yerçekiminin oluşturduğu dikey hareketten farklı olarak, atomların belirsiz bir anda ve yerde sapması ("en küçük ölçüde", çünkü, "gerçekliğin reddedeceği eğik hareketler düşündüğümüz söylenmemeli"), Epikuros'un fiziğini mutlak bir belirlenimcilikten uzaklaştırarak, devreye "rastlantı" ve özgürlüğü sokar. Aslında, belki de, *Clinamen* teorisinin bir başka boyutunu düşünebiliriz ve Lucretius üstüne denemesinde Deleuze'ün önemini vurguladığı şey budur. Buna göre, "*Clinamen*'in ya da sapmanın, dikey düşüşü değiştirmek üzere rastlantıyla ortaya çıkan eğik bir hareketle hiç ilgisi yoktur... *Clinamen* atomun hareket yönünün kendine özgü belirlenimidir. Bu bir *conatus* türüdür..." Bu yüzden, sapma teorisinde olumsallığın keyfi bir birleşimini değil, nedenler ve nedensel dizgeler çoğulluğunun indirgenemezliğini, ya da "nedenleri bir bütün içinde bir araya getirmenin imkansızlığı"nı görmeliyiz. Deleuze'e göre, bu imkansızlık –rastlantının zorunluluğa karşı dile geti-

22) Spinoza, *Correspondencia*, s. 327-328; G, IV, s. 259. Boxel'le tartışmaya ilişkin olarak, Laurent Bove'un güzel kitabı, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza (Conatus Stratejisi. Spinoza'da Dile gelme ve Direnme)*, Vrin, Paris, 1996, s. 148.

* Eğim.

rilmesi değil–, nedenlerin birliğini ve böylece de bir kaderi savunan Stoacılar'a karşı girişilen polemiğin kaynağını oluşturur[23].

Clinamen'in *conatus* fikriyle bağlantısı, "canlı varlıkların tadını çıkardığı özgürlük"le (II, 265) *foedea naturae* arasındaki uyumu anlaşılır kılar; aynı biçimde, Spinoza'da da, özgürlük ve zorunluluk birbirini etkisiz kılan kavramlar değildir. Bunun dışında, Spinoza'nın rakipleri arasında, Epikurosçuluk'la Spinozacılık arasında, bu konuya ilişkin olarak belli bir teorik suç ortaklığı bulunduğu kuşkusu eksik olmamıştır; bu doğrultuda, Jean La Placette şöyle yazar: "Epikuros'un rastlantı, Spinoza'nın ise zorunluluk dediği şeyin aynı şey olduğuna ikna oldum."[24] Kardinal Polignac da XVIII. yüzyılda, *Anti-Lucretius ya da Tanrı ve Tabiat* (*Anti-Lucretius sive Deus et Natura*) gibi anlamlı bir başlıkla, Spinoza'yı reddeden bir yazı yazmıştı.

5. Buraya kadar sözü edilen farklı yönler fiziğe ilişkindi. Belki de Epikurosçuluk'la Spinoza arasındaki en büyük uyumu gösteren –neredeyse tüm felsefe tarihini karşısına alarak– ve sanki fizikle etik arasındaki geçişi sağlayan bir tema daha var: Her iki düşüncede de, felsefeyle neredeyse tabii bir biçimde türdeş olan tanatolojik boyuta ilişkin şeyin dışlanması; bu boyut, Platon'dan Heidegger'e kadar, ölmeyi öğrenme ve ölüme bir hazırlık olarak algılanmıştı.

Meneceo'ya Mektup'ta en zararlı şeyleri anlatır Epikuros ve şöyle der: Korkunun ve ümidin kıskacındaki ruhun sürekli olarak karmaşa içinde kalması, tanrılara, ölümsüzlük arzusuna ve hazlar için ölçüsüz iştaha ilişkin bir "kötü yorum"dan kaynaklanır; kötü bir sonsuzluk fikrinin boyunduruğu altındaki hayat ve haz düşüncesi tüm zamanların insanlarını saran mutsuzluğun doğrudan kaynaklarıdır. Sözkonusu olan ölmeyi öğren-

23) Deleuze, G. "Lucrecio y el simulacro" ("Lucretius ve Yanıltma"), *Lógica del sentido* (*Anlam Mantığı*), Paidós, Barselona, 1989, s. 267-280. Daha yeni bir denemede, Pierre-François Moreau *clinamen*'le "ortak nosyonlar" arasında bağlantı kurar (E, II 37-40). Spinoza bunlar arasına uygun bilgi ve insanın özgürlüğü ilkesini yerleştirir; bu dinamik, tüm doğaya hakim aynı nedenler uyarınca vardır: "*Foedera naturae* bir kez oluştu mu, [*Clinamen* aracılığıyla dünyanın oluşum süreci ertesinde] (...) insanın özgürlüğü, fiziğin temel evreninin bağrında kök salar. Spinoza'da aynı şey sözkonusu değil midir? İçsel yasalara itaat olarak özgürlük, insan için, Akıl'ın önerdiği yoldan daha fazla mümkün değildir; bu anlayış temelini, fiziğin genel ilkelerinden kaynaklanan ortak nosyonlarda bulur." Farklı yollardan, burada, *clinamen*'in yapısal bir benzerini keşfederiz ("Epicure et Spinoza: la physique" – "Epikuros ve Spinoza: Fizik", *Archives de Philosophie*, 57, 1994, s. 469).

24) Paul Vernière, Spinoza et la pensée française avant la Révolution (*Spinoza ve Devrim Öncesi Fransız Düşüncesi*), P.U.F, Paris, 1954, s. 71.

mek değil, ölümün "bizimle hiç ilgisi olmadığını" öğrenmektir – çünkü ya o vardır, ya da biz; öyle ki, yaşamamakta korkulacak hiçbir şey olmadığını anlayan kişi korkuyla yaşamaktan vazgeçer. Epikuros'a göre, hazzı ortadan kaldıran şey acı değil –uzun ama hafif ya da şiddetli ama kısa– daha çok korkudur; aynı biçimde, "neşeli bir dünyevi ölümlülüğe" engel olan şey, ölümün kendisi değil, ölümsüzlük kaygılarıdır. Bir korkular ve ümitler çemberi içinde sıkışıp kalmış –Spinoza'nın *fluctuatio animi* (ruhsal dalgalanma) diye adlandırdığı şeye pek benzer–, "insanların çoğu, bazen felaketlerin en büyüğü saydığı ölümden kaçar, bazen de hayatın felaketlerinin bir çözümü olarak ona özlem duyar"[25]. *De rerum natura*'nın en etkileyici pasajlarından birinde, Lucretius da aynı şeyi söyleyecektir: "...Ve bazen, ölüm korkusu yüzünden, yaşamaktan ve aydınlıktan öylesine tiksinir ki insanlar, yürekleri acı içinde, hayatlarına son verirler" (III, 79).

Ölüm korkusunun bir özleme dönüşmesi, birbirinin nedeni olan hurafeye ve mutsuzluğa teslim olmuş hayatlarda görülür ve varlıkları mutluluktan uzaklaştırır; o mutluluk ki, hayatta ona, her zaman ve yalnızca, hayatın bahşettikleriyle ulaşılabilecektir. Bu yüzden, "özgür bir insan –diye yazacaktır Spinoza– ölümü hiç aklına getirmez ve onun bilgeliği, ölüme değil, hayata ilişkin bir düşünceden gelir" (E, IV, 67). Bu düşünce hiçbir olumsuzluk taşımaz, varlıkların "meyvelerin içlerinde çekirdeklerini taşıdıkları gibi ölümü taşıdıkları" inancını reddeder; '*vis existendi*'yi* engelleyen ve canlılar olarak sahip oldukları gücü yokeden, insanları kendileri olmaktan ve olabilecekleri şeyden uzaklaştıran, teolojik-politik düzenlemeleri sarsar. Ölüm, diye tekrarlayacaktır Lucretius art arda, dışarıdan gelir[26]; ölümlü olsak da, bu hayatta, ölüm için değil, mutlu olmak için varız.

25) Epicuro, "Carta a Meneceo" ("Meneceo'ya Mektup"), 125, s. 88.

* Varolma gücü.

26) "...herhangi bir hayvan, doğasının kaldırabileceğinden daha şiddetli bir darbeyle yaralanırsa (...) atomların tertibi çözülür ve varlığın özünde yaşamsal hareketler askıya alınır" (II, s. 944-948); ayrıca, III, s. 806... ("Yokedici şeyler" yalnızca bedeni değil, ruhu da ilgilendirirler ve bu durumda, bunlar gelecek için eziyet, korku, ceza, vb., olurlar); V, s. 364-379, vb. Burada Epikuros'un *Sentencias vaticanas* No: 14'ü de hatırlanacaktır: "Yalnızca bir kez doğarız ve ikinci kez doğmak bize bahşedilmemiştir... Ama sen, yarının efendisi olmayan sen, mutluluğunu erteliyorsun ve öte yandan bu ertelemeden dolayı hayat yavaş yavaş yitip gidiyor ve herkes, her birimiz, buna rağmen meşguliyetlerimiz yüzünden yaşamaya zaman bulamıyor, ölüyoruz" (s. 99).

Spinoza'ya gelince, onun felsefesinde de, ölmemizin nedeni ölüm için varolmamız değildir; hatta, yok olma, en güçlü kuralı yine de varlığını sürdürmek olan yaratıkların oyununu yöneten bir "aksiyom"un tamamlanmasıdır: "Doğada herhangi bir tekil şey varsa, ondan daha güçlü ve daha kuvvetli bir başkası da vardır. Herhangi bir şey varsa, bu şeyi yokedebilecek daha güçlü başka bir şey de vardır" (E, IV, Aksiyom). Yokedebilecek yerine, kesin olarak yokedecek diyoruz. Bir 'modus'un varoluşunu etkileyen son, her zaman, parçanın bütünle ya da kendisiyle çelişen ve daha güçlü olan başka parçalarla uyuşmazlığıdır; yoksa bir varlık için hiçbir zaman "ölmek için olgun" olduğu söylenemez.

6. Biliyoruz ki, Epikurosçuluk için haz (*hedoné*), yaşama sanatının merkezindedir – antik düşünürler onu *téchne perí bíon* diye adlandırmışlardı. Ama haz ve mutluluk arasında basit bir denklem kurmamalıyız; burada sözkonusu olan, daha çok, acının saygınlığı söylencesine, hüzün mantığına, küskünlük ve nefrete karşı bir "hazlar alma" yoludur. Haz her zaman, onu ölçüsüzlük eğiliminden koruyan ve kötü sonsuzluk düşüncesine kapılıp gitmekten de alıkoyan bir *phronesis*'e[27] (pratik bilgelik) eklemlenir; dahası, bu aynı ihtiyat, olanaksız kılan ya da haz alınmasını belirsizce erteleyen hayallerden ve "yoksunluklardan" onu korur: "Ben sürekli hazlara davet ediyorum –der Anaksarkhos'a yazdığı bir mektubun kısacık bir bölümünde–, boş ve belirsiz haz ümitleri içeren etkinliklere değil." Hazzın "devamlılığı", burada, hazlara yönelik sınırsız arzuya karşıymış gibidir, ki bunlar, bu halleriyle, acıdan muaf değildirler – dahası, zorunlulukla acıya yol açarlar. Her durumda, Epikuros'tan hazzın doğası üstüne bazı pasajlar karşılaştırıldığında belli bir şaşkınlığa kapılmamak mümkün değildir. Bir yandan "doğa bilimi olmadan saf hazlar elde edilemez" derken (CM, 142), öte yandan da, karşımıza, anti-spekülatif bir bölümler bütünü çıkarır ve "her iyinin ilkesi ve amacının karnın hazzı"[28] olduğunu belirtir. Ya da şunu söyler: "Tat almaya ilişkin, cinsel birlikteliklere ilişkin, işitmeye ilişkin ve biçimlerden göze ulaşan tatlı duygulara ilişkin hazzı dışlarsam, iyi hakkında ne düşüneceğimi bilemiyorum doğrusu."[29] Bu son durumda, haz ve iyi, bir nefis düşkünlüğüne gönderilirler ve bunun "doğa bilimi"yle pek ilgisi varmış gibi göründüğü

27) Örnek olarak, bkz. "*Carta a Meneceo*", 132, s. 91; ve de "Maximas capitales" ("Temel Özdeyişler"), 140, s. 93.

28) Epikuros, s. 118.

29) A.g.e., s. 109.

söylenemez. Ama burada belki de bir hazlar hiyerarşisi düşünmemeli ve ruhsal hazlarla bedensel hazları karşılaştırmamalıyız[30]; daha çok nefis düşkünlüğüyle ihtiyatı, bedenle bilgiyi birleştirmeli, özellikle de hurafenin ve güçsüzlüğün hazlarından uzaklaşmalıyız. "Gerçeği aramak yerine, gülün" der, 41 No'lu *Sentencia Vaticanasi*.

Spinoza'da, bir hazlar ekonomisinden çok (ve gerekli hazlarla boş hazlar arasındaki bir ayrımdan), bir tutkular ekonomisi sözkonusu olacaktır (ve neşeli tutkularla mutsuz tutkular arasındaki bir ayrım). Buna rağmen, *Hilaritas** ("her zaman iyi" olan) ile *Melancholia*'yı ("her zaman kötü" olan)[31] karşılaştıran bir etik çerçevesinde, bedenin karmaşıklığı ve *conatus*'un serüvenleriyle bağlantılı bir haz teorisiyle karşılaşırız. Spinoza'nın –en azından *Etika*'da– kullandığı kelime *Voluptas* –Latinler'in, örneğin *De Finibus*'ta Cicero'nun Yunanca *hedone*'yi çevirmek için kullandığı– değil, *Titillatio*'dur; haz daha aşırı olduğunda bunu kullanırken, olumlu bir anlamda da *Delectatio*'yla onu karşılar. Gerçekten de, *Hilaritas*'tan farklı olarak, *Titillatio* aşırı, dolayısıyla da kötü olabilir. Çünkü, sözkonusu olan haz yalnızca bedene ilişkindir ve bedenin bazı parçalarını başka parçalarından daha fazla etkileyerek bir dengesizliğe, bedenin başka birçok biçimde etkilenme yeteneğini körelten bir engele yol açabilir[32]. Yine de bu noktada, bir kez daha Epikurosçuluk'la uyumu destekleyen temel metin, E, IV, 45'teki Scolio olacaktır. *Etika*, ihtiyatla ya da istenirse matematiksel olarak çileci idealin değerlerini yalnızca Epikurosçuluk'un ulaşmış olduğu bir radikalizmle yıkar; bu metinde, özellikle, hazzın reddedilmesiyle hurafe arasındaki denklem ortaya koyulacak ve erdemi mutsuzluğa, korkuya, yakınmaya ve güçsüzlüğe bağlayan hüzün mantığı sıradanlaştırılacaktır. Gerçekten de, "yalnızca katı ve hüzünlü

30) Victor Brochard'ın klasik denemesi, "La théorie du plaisir d'après Epicure" ("Epikuros'a Göre Haz Teorisi"), *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Vrin, Paris, 1954, özellikle s. 274-279.

* Neşe.

31) E, IV, 42.

32) E, IV, 43. Örnek olarak, 124 No'lu Mektup'ta (Carta a Meneceo) Epikuros benzer bir şeyi savunur: "Herhangi bir hazzı kabul etmeyiz, çünkü bazen çoğu hazdan, bizim için daha çok acı kaynağı haline geldikleri için vazgeçeriz." Victor Brochard, Epikurosçu haz teorisindeki bu istikrar ve denge boyutunun önemine değinir: "Son tahlilde, sağlığı, *hugieia*'yı oluşturan denge, yaşayan bedenin farklı bölümlerindeki bu dengedir (*Diog.*, X, 131); bu, Epikurosçular tarafından da kullanılmış olan deyimdir: "Kurucu hazzın dolaysız koşulu (...) organların doğal oyunuyla, yaşayan bir varlıkta fizyolojik denge kurulduğunda, haz, doğal olarak ortaya çıkar." (s. 270).

bir hurafe hazzı yasaklayabilir (*Nihil profectò nisi torva, â tristis superstitio delectari prohibet*)... Hiçbir tanrısal varlık, kıskanç olmayan hiç kimse, ne benim güçsüzlüğümden ve mutsuzluğumdan zevk alabilir, ne de gözyaşları, hıçkırıklar, korku ve güçsüz bir ruh halinin göstergeleri olan başka şeyleri erdem sayabilir. Tam tersine, bizi etkileyen neşe ne denli büyükse, ulaştığımız yetkinlik de o denli büyüktür, yani tanrısal doğaya zorunlulukla o denli katılırız".

7. Epikurosçuluk ve Spinozacılık, her şeyden önce bir hayat tarzını düşünmeye ve oluşturmaya çalışan ihtiyat felsefeleridir. Bu felsefelerde ne kışkırtma, ne rakiplere meydan okuma, ne de iktidar sahiplerinin ya da hurafeye teslim olmuş olanların kötü tutkularını harekete geçirebilecek bir şey buluruz. Epikuros, belki de *ad captum vulgi*, halk tabakasının kavrayışına göre konuşulmasını isteyen ve "yurttaşların hedefimize karşı olmayan geleneklerine uyun"[33] diyen Spinoza'nın talimatına bağlanabilecek olan bir bölümde "öyle yaşa ki, farkına varmasınlar" der. İlginç olan, Epikuros ve Spinoza'nın hayatlarına ilişkin tüm yakın tanıklıklarda, sadelik, ılımlılık, ölçülülük, dürüstlük ve davranışlarda canayakınlıktan sözedilmesi, ama aynı anda da, "Epikurosçuluk"un daima, gerçek ya da hayali, bir sınır tanımazlıkla eşanlamlı kullanılmasıdır – ve bu anlamda Spinoza için de aynı şey söylenmiştir[34]; öyle ki, Pierre Bayle'in *Tarihsel ve Eleştirel Sözlük*'ündeki maddede söylediğine göre, "bir dine bağlı olup olmadığı belli olmayan ve bunu çok da örtbas edemeyen" herkese Spinozacı denmiştir; ayrıca, Bayle yine bu maddeyle, –XVII. yüzyıl çerçevesinde hemen hemen çelişkin olan ve bir skandal sayılan– "erdemli ateist" imajının tanınmasını sağlamıştır.

Epikurosçu bir hayatın iki büyük ilkesi vardır: Bilgi ve dostluk. İlk kez olarak, insanlar arasında, her türlü dinî, sosyal ve politik bağdan bağımsız bir topluluk biçimi düşünülmüştür[35]. "Dostluk, hepimizden mutluluğu uyandırmamızı talep ederek, tüm dünyayı dolaşır" (SV, 52), ama bunun için "tekdüzeliğin ve politikanın esaretinden kurtulmak" gerekir. (SV, 58).

33) Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, s. 81; G, II, s. 9.

34) Jacqueline Lagrée'nin çalışması, "Spinoza 'athée & épicurien'" (Spinoza, Ate & Epikurosçu), *Archives de philosophie* 57, 1994, s. 541-558.

35) Bkz. Carlo Viano, "Epicure: La philosophie du plaisir et la société des amis" ("Epikuros: Haz Felsefesi ve Dostlar Topluluğu"), *Les études philosophiques* 42, 1967, s. 173-186.

Spinozacı bir hayat ve yaşama, düşünme ve etkileme gücünü en yüksek dereceye çıkaran bir varoluş da, yine aynı biçimde, bu iki ilkeye sahiptir: Bilgi ve dostluk[36]. Yalnızca burada dostluk ilkesi, politikanın karşısında olan bir kavram değil, daha çok, sivil bir varoluş olanağının ilkesidir. Spinoza'da politika, tekil güçlerin ortak bir güç, *potencia democratica** olarak, en büyük yoğunluğa ulaşacakları bir hayat tarzına giden en önemli yollardan biri olacaktır.

36) Belki de Spinozacılık'ta merkez önemde sayılamaz, ama *amicitia* (dostluk) kavramı *Etika*'nın IV. bölümünde anlam kazanır ve *Mektuplar*'da da belli önemde bir yer tutar.

* Demokratik güç.

7
Teolojik-Politik İnceleme'de Felsefe ve Vahiy

Bazı yorumcular, *Teolojik-Politik İnceleme*'de (*Tractatus Theologico-Politicus*) gerçekleştirilen Spinozacı büyük işi, "*Kutsal Kitap*'tan dinî olmayan bir bilgi elde ederek, bilgiyi *Kutsal Kitap*'a boyun eğmekten kurtarmak"[1] olarak algılamışlardır; *Kutsal Kitap*'tan, yalnızca *Kutsal Kitap*'ın kendisinden çıkarılabilecek bir bilgi elde etmek... Temel amacı –Leo Strauss'un da savunduğu gibi–, "yüzyıllardan beri vahiy adına savunulmuş olan önermeleri çürütmek"tir[2]. Bu amaçla, *Kutsal Kitap*'lar için bir okuma yöntemi önerir –VII. bölümde ortaya konduğu gibi–; buna göre de *Kutsal Kitap*'ı yorumlama yöntemi "doğayı yorumlama yönteminden farklı değildir"[3]. Bu yöntem de, kutsal metni en büyük tartışmaların ve anlaşmazlıkların konusu yapan, yığının önyargılarıyla dinbilimcilerin çılgınlıklarını gözler önüne serdiği ölçüde, pratik ve politik bir boyut taşır. Spinoza'ya göre *Kutsal Kitap*'ın

1) Tosel, A., *Spinoza ou le crépuscule de la servitude* (*Spinoza ya da Köleliğin Alacakaranlığı*), Aubier, Paris, 1984, s. 23.

2) Strauss, L., "How to Study Spinoza's Theologico-political Treatise" ("Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'sini Nasıl Okumalı"), *Persecution and the art of writing* (*Baskı ve yazma sanatı*), The Free Press, New York, 1952.

3) Spinoza, *Tratado teológico-político*, Atilano Domínguez versiyonu, Alianza, Madrid, 1986, s. 193.

halk yığınları ve dinbilimciler tarafından yorumlanması, nefretin (*odium theologicum*), uyuşmazlıkların, eziyetin önünü açar ve *Kutsal Kitap*, dostluğa yol açacağına, uyuşmazlığı yaygınlaştırır ve insanlar arasında yalnızca düşmanlığa neden olur[4]. "Yeni" bir okuma yönteminin –tarihi ve dilbilimsel nitelikte– zorunluluğu, uzlaştırıcı bir etki yaratmaya yönelmektedir. Buna rağmen, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin, felsefe tarihinin belki de en çok tartışılan ve nefret edilen kitabı olmasındaki garip çelişki unutulmamalı.

Spinoza'nın önerdiği *Kutsal Kitap* incelemesi, farklı kitapların ve onları oluşturan yazarların ortaya koydukları değişken şeyler hakkında sabırlı bir araştırmanın zorunluluğunu savunur; yeterli bir İbranice bilgisinin gerekliliğini de... Çünkü bu ayrıca eski Yahudiler belge bırakmamış oldukları için ("ne sözlük, ne dilbilgisi kitabı, ne de retorik"), özgün bir tarihi izlemenin imkansızlığına ilişkin zorluklara yol açar; bu yüzden *Eski Ahit*'in dilinin kullanımını anlayabilmek her zaman olası değildir[5]. İncil'in incelenmesine gelince, Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yalnızca bir bölümünü ona ayırırken –XI. Bölüm–, özellikle, Yunanca konusundaki bilgisizliğine değinir. Spinozacı yöntem *Kutsal Kitap*'ı diğer kitaplar arasında yalnızca tarihi bir belge olarak mı ele alır? *Kutsal Kitap*'ı herhangi bir başka metni –*Gılgameş Destanı*, *Popol Vuh* ya da *Kalde Tarihleri*– okur gibi, dilbilimsel titizlik ve tarihi kesinlikle incelememiz ve okumamız gerektiğini mi söyler? *Kutsal Kitap*'ı yalnızca ve yalnızca onu yaratan kültürü daha iyi tanımamızı sağladığı için inceleyeceğimiz, aktarılmış bir belge olarak düşünmemiz gerektiğini mi anlatır?

"Önemli olan –diye yazar Levinas, Spinoza'dan sözederken– (inananlar/inanmayanlar seçenekleri değildir), *Kutsal Kitap*'ları diğerleri gibi bir metin olarak görenlerle, onları, içerdikleri oluşumsal izleğe rağmen, tinin özsel bir biçimi olarak, algıya, felsefeye, edebiyata, sanata, bilime, tarihe indirgenemeyecek, buna rağmen de politik ve bilimsel özgürlükle uyumlu bir şey olarak görenler arasındaki ayrımdır."[6] Burada "tinin özsel bir biçimi"nden anlamamız gereken nedir? Bir metnin "tinin özsel bir biçimi"ni dile getirmesinin onun "diğerleri gibi bir metin" olarak görülebilmesini engellemesi, bu metnin herhangi bir ayrıksı tip sayılmasını gerektirir mi?

Spinoza bu soruya şu cevabı verecektir: *Başka birçok kitap gibi, Kutsal Kitap* da temel bir öğretiyi dile getiren bir metindir. *Teolojik-Politik İncele-*

4) *A.g.e.*, s. 192.

5) *A.g.e.*, s. 204-205.

6) Levinas, E., "Avez-vous relu Baruch?" ("Baruch'u Yeniden Okudunuz mu?"), *Difficile liberté* (*Zor Özgürlük*), Albin Michel, Paris, 1990, s. 167.

me'nin X. bölümünün sonunda, Daniel'in Kitabı'nı ele alır. Bölümlerin çoğu Kalde dilinde yazılmış oldukları için, "Kalde tarihlerinden alınmış olduklarını varsayabiliriz. Bu açık seçik saptanabilseydi –der Spinoza–, şunu kanıtlamak için parlak bir tanıklık olurdu: *Kutsal Kitap*, sözcükleri ya da dili ve şeyleri dile getiren sözleri ölçüsünde değil, orada bildirilen şeyleri anladığımız ölçüde kutsaldır. Ayrıca, böylece şu da kanıtlanabilirdi: Hangi dilde yazılmış ve onları hangi ulus yazmış olursa olsun, en iyi olan şeyi öğreten ve anlatan kitaplar aynı biçimde kutsaldır".[7] "Sözcüklere körü körüne hayranlık duyanlara" karşı, onun hedeflediği yalnızca zaman içinde gerçekleşen sahtekârlıklar ve bozulmalardan etkilenmeden kalabilmiş olanı kavramaktır. Bu da, korunması "aynı noktaları, aynı harfleri ve sonuç olarak aynı sözcükleri" korumakla eşdeğer olmayan bir yasa, tanrısal bir yasadır. *Kutsal Kitap* bu haliyle olumsal bir nitelik taşır; Doğa'nın şeyleri arasında bir şey olup, böyle anlaşılması ve incelenmesi gerekir. Yolundan çıkarılıp her türlü suiistimale maruz bırakılmış ve onda iz bırakan sayısız tartışmanın hedefi olmuştur; ama bu onun tanrısallığına zarar vermez. "Çünkü –diye ısrar eder XII. bölümde– *Kutsal Kitap*, başka sözcüklerle ya da başka dilde yazılmış olsaydı bile, yine aynı tanrısallığa sahip olacaktı."[8]

Buna rağmen, Spinoza, *Kutsal Kitap*'ın kutsal olmadığını söylemez; yalnızca onun tek olma iddiasını çürütür – III. bölümde de, yöntemsel olarak buna benzer bir yaklaşımla, Yahudiler'in seçilmiş bir halk olduğunu reddetmez, yalnızca, bütün halkların seçilmiş olduğunu[9], "seçilme"nin varoluşun kendisinden başka şey olmadığını söyler. Gerçekte, Spinoza hiçbir zaman reddetmez (felsefesi bu yüzden bir a-teizm olarak kabul edilemez), her zaman, her şeye ve herkese karşı olumlayıcı tutum sergiler (bu yüzden o bir pan-teizmdir), ona herhangi bir üstünlük atfetmez, dışlama mantığını yıkar ve yerine bir birliktelik, bir içerme mantığı oturtur; bu içerme yalnızca teolojik değil, aynı zamanda felsefi ve politiktir. Sözcüğün kesin anlamıyla, panteizmi an-arşik değildir (a-teo olmamasıyla

7) *Spinoza, a.g.e.*, s. 264-265.

8) *A.g.y.*, s 296.

9) "...İnsan tabiatının, varlığını korumak için salt kendi gücüyle yapabildiği her şeye Tanrı'nın içsel yardımı demeye hakkımız var. Tanrı'nın dışsal yardımı da, dışsal nedenlerin gücüyle, insanın yararına gelişen her şeydir. Buradan, tanrısal seçimden ne anlaşılması gerektiğine kolayca karar verebiliriz: Hiçbir varlık tabiatın önceden belirlenmiş düzeni, yani Tanrı'nın sonsuz yönetimi ve kararı dışında hiçbir şey yapmaz. Dolayısıyla, hiç kimse, Tanrı'nın özel bir çağrısı olmadan, ne kendine bir yaşama usulü seçer, ne de herhangi bir şey yapar. Tanrı, şu ya da bu insanı, şu işi yapması ya da bu yaşama usulünü izlemesi için, diğerlerinden ayırarak seçer" (*A.g.y.*, s. 119).

aynı nedenlerden ötürü), hiyer-arşik de değildir; –deyim yerindeyse– bu bir omni-arşidir ve onu en iyi dile getiren metafor, merkezi her yerde olan, çemberi ise hiçbir yerde olmayan bir küredir[10].

Spinoza'nın *Kutsal Kitap*'lar incelemesi –ve ondan önce de Hobbes'unki– kesin bir tarihi anlam taşır. Gerçekten de, şeylerin içinde bir şey olsa bile, sözkonusu olan Spinoza'nın, eski ya da yeni başka hiçbir kitaba göstermediği dikkat ve bağlılığı gösterdiği kitaptır. Bu seçim, asli bir gerçeğin ya da *Kutsal Kitap*'ın içerdiği büyük bir tanrısallığın kabulü anlamına mı gelmektedir? Sözkonusu olan, daha çok, sonu gelmez çatışmaların alanı olan bu metni başka bir şeye dönüştürme, ona mal edilen spekülatif iddiaları etkisiz kılma, onu zararsız hale getirme ve böylece felsefenin önünü açma arayışıdır. *Historia Scripturae**, oluşsal bir açıklamaya tabi tutulması gereken metinlerin tabiileştirilmesi lehine bir "*Lesbarkeit der Welt*" –dünyanın çözülmesi gereken bir işaretler bütünü olduğunu, yazının insanlar için oluşturulmadığını düşünen, anlamdan yoksun bir şifre bilim, bir *vestigia Dei* sayan**...– [11] paradigmasından ayrılır.

10) Borges "La esfera de Pascal"de ("Pascal'ın Küresi") bu imgenin tarihini izlerken, Empedokles, Hermes Trimegistes, Alain de Lille, Nicholas de Cusa, Giordiano Bruno ve Pascal'ı anar, ama Spinoza'dan sözetmez. Labirent metaforuna daha uygun başka metinlerde de bunu yapmaz. Tuhaf bir biçimde, August Blanqui'nin adını da anmaz. August Blanqui–Borges *Historia de la eternidad*'da (*Ebediyet Tarihi*) ondan sözeder– *L'Eternité par les Astres*'ın (*Gezegenler Aracılığıyla Ebediyet*) ilk sayfasında Pascal'den alıntı yaparak şöyle der: "Evren, merkezi her yerde olan ve alanı hiçbir yerde olmayan bir küredir."

* Kutsal Kitap tarihi.

** Tanrısal işaret.

11) "Spinoza, bilinçli olarak, yeni Hermenetik akımın seçeceği yola girmez; bu akım, Schleiermacher ve Dilthey'dan sonra, modern dünyada, doğa bilimini ruh bilimine, fiziksel açıklamayı duyguların kavranmasına karşı çıkarmıştı... Spinoza *Kutsal Kitap*'ı ve Doğa'yı birbirine koşut düşürür; ama bu benzerlik Tinselci tipte girişimlere yol açmaz. Burada Doğa metne ya da kitaba dönüşmez, Doğa'ya dönüşen daha çok, metinler ve *Kutsal Kitap*'tır; yani tabii bir açıklamaya uygun tabii şeylerdir" (Tosel, A. *a.g.e.*, s. 59-61). Buna rağmen, belki de bazı pasajlarda bu dönüşümün tersi geçerlidir, özellikle de, Spinoza, Pavlusçu esin altında (*Romalılara Mektup*, II, 15), yasa levhalarının önüne, yazılı yasalar gibi sahtekârlıklara ve bozulmalara açık olmayan, Tanrı'nın zihinlere ve kalplere kazıdığı yasayı geçirdiğinde –bir başka anlamda, Hobbes'un da *Leviathan*'ın Giriş bölümünde önerdiği gibi, herhangi bir kitapta değil kalplerde okunan şey– bu mümkün olur. "Mürekkeple değil ama Tanrı'nın ruhuyla, taş levhalar üstüne değil ama yüreğin levhalarına yazılmış Tanrı mektubu içlerindeyse, yazıya tapınmayı ve onun için böylesine sıkıntı çekmeyi bıraksınlar" (Spinoza, *a.g.e.*, XII, s. 291); aynı zamanda da: "Şunlara ne kadar şaşırdığımı anlatamam: Armağanların bu en büyüğünün, *şu tanrısal ışığın, yani aklın, insanın habisçe çarpıtabildiği ölü sözcüklerin* tutsağı yapılmak istenmesine... Tanrı sözünün gerçek özgün metni olan zihniyete karşı saygısızca konuşmanın (...) bir suç sayılmamasına." (*a.g.y*, XV, s. 321)

Spinoza'nın bu iş için gerçekleştirdiği okuma yöntemi her zaman kendi kendisiyle tutarlı değildir. Metnin anlaşılması için, yazarlarının hayatlarındaki çelişkileri –ve onu oluşturan kitapların çelişkilerini– bilme gereği bir dış kaynağı varsayar. Bu da *Kutsal Kitap*'tan türemeyen hiçbir *Kutsal Kitap* bilgisinin kabul edilmemesini öneren temel ilkeyle uyuşmaz (Strauss'un deyimleriyle bu şu demektir: "Hiyeroglif bir kitap"ın incelenmesi için, yalnızca "yorumlama" değil, aynı zamanda tarih için de ona özgü bir "açıklama" gerekmektedir). Bunun dışında –özellikle de mucizeler sorununun tartışılması açısından– kutsal metnin felsefi öğretiyle (tabii *Kutsal Kitap* öğretisi dışında) çelişen herhangi bir bölümü kutsallığa saldırı olarak reddedilmelidir dediği anda bu ilke yine sarsılır.[12] Eukleides'in *Elementler*'i ya da *Etika* gibi, anlaşılması için yazara, tarihi koşullara ve de yazıldığı dile ilişkin herhangi bir bilgi gerektirmeyen[13] –yani, kitabın kendisinden başka hiçbir şey gerektirmeyen–, anlaşılabilir ve kendi kendini açıklayan kitaplardan farklı olarak, *Kutsal Kitap*, tam da kendi içinden anlaşılır olmadığı için bir okuma yöntemine ihtiyaç duyar.

Kendi kendini açıklayan kitaplar/hiyeroglif kitaplar hakkındaki bu Straussçu ayrım ışığında, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin kendisi nasıl ele alınmalı? *Teolojik-Politik İnceleme*'yi *Etika*'yı okuduğumuz gibi mi, yoksa –*İnceleme*...'ye göre– *Kutsal Kitap*'ı okumamız gerektiği gibi mi okumalıyız? Burada sanki anlaşılır olan/anlaşılır olmayan ayrımını belirsizleştiren – ya da ikisini bir araya getiren[14]– bir metin karşısındayız. Spinoza'nın

12) Strauss, L.

13) "Yalnızca pek basit ve çok da anlaşılır şeyler yazan Eukleides'i, hangi dilde olursa olsun herkes kolayca anlar. Zihniyetini kavramak ve gerçek anlamından emin olmak için, yazdığı dil hakkında eksiksiz bir bilgiye sahip olmak gerekmez. Bunun için, sadece, bütünüyle sıradan bir bilgiye, neredeyse bir çocuğunkine sahip olmak yeter. Burada yazarın hayatını, neyle uğraştığını, hal ve tavrını bilmek gerekmez; hangi dilde, kim için ve ne zaman yazdığını da; kitabın başına gelenleri, metinden çıkan farklı okumaları, nasıl ve kimin kararıyla kabul edildiğini de... Eukleides hakkında bu söylediklerimiz, tabiatı gereği anlaşılır olan her konuda yazanların tamamı için de söylenmeli" (Spinoza, *a.g.e.*, VII, s. 211).

14) Machiavelli'nin *Il principe* (*Hükümdar*) adlı eseri de Spinoza'ya göre –Strauss'un da gözlemlediği gibi– kuşkusuz hiyeroglif olmayan, anlaşılabilir bir kitaptır; ama kendi kendini açıklamaz – çünkü anlaşılması için, yazarının "bilge bir adam", "ihtiyatlı", "özgürlük yanlısı" olduğu hesaba katılmalıdır (Spinoza, *Tratado politico – Politik İnceleme*, Atilano Domínguez versiyonu, Alianza, Madrid, 1986, s. 121).

anlaşılır olmayan hiçbir şey yazmayacağı açıktır; buna rağmen, bu metnin anlaşılmasında, cevaplandırılması için bir "yorumun" yeterli olamayacağı ve bize bir "açıklama" gerektiren sorular ortaya çıkar. İlk on beş bölüm boyunca seçilen çalışma konusu, rastgele olmayıp, eserin kendisinin hesaba katmadığı, tarihi ve de politik nedenlere dayanır. *Kutsal Kitap* onun döneminde halkın hayalgücünün baş belirleyicisi olmasaydı –ve olmayabilirdi de–, Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'yi yazmayacaktı; hatta döneminin en acil sorunlarından biri olmasaydı, *Libertas philosophandi** lehinde de yazmayacaktı.

Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'yi neden, ne amaçla, kim için, kime karşı yazdı? Özellikle de bunu, yaşamsal nitelikte olduğunu bildiği ve buna rağmen *Teolojik-Politik İnceleme*'yi yazdığı yıllar boyunca ertelemeye karar verdiği çalışması *Etika*'yı yarılamışken –1670'te ilk üç bölümün yazılmış olduğu kabul edilir– neden yaptı? Bu sorular kitabı belirli bir tarihe tabi kılar ve onları *Etika* için sormanın pek anlamı yoktur; çünkü *Etika*, *Teolojik-Politik İnceleme*'ye göre açık bir konum farklılığı sunar. Belki de bu fark hakkındaki en radikal yorumu yapmış olan Sylvain Zac[15] şunu savunur: "Bu (*Kutsal Kitap*'ın yorumlanmasına ilişkin) yöntemin uygulanması, Spinoza'nın kendisinin de felsefesini tırnak içine almasını gerekli kılar." Öyle ki, sözkonusu olan, Spinozacılık'tan ve genel olarak felsefenin tümünden bağımsız bir yöntemdir. Böylece, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin ne herhangi bir felsefesi olabilir ne de o felsefeye bir giriş sayılabilir; olsa olsa, her şeyden önce, özgürce felsefe yapılabilmesi için gerekli sosyo-politik koşulların oluşturulmasını hedeflemektedir.

Buna karşı, başka yorumcular –Strauss'un açtığı yolu izleyerek– iki eserin de aynı düşünceyi dile getirdiğini savunurlar: Ezoterik –gerçek– biçimde *Etika*, ekzoterik –hayalgücüne uyarlanmış– biçimde de *Teolojik-Politik İnceleme*... Strauss, Tosel ve diğerlerine göre, *İnceleme*...'nin kendisinin, şifreli bir yazı uyarınca dile getirilmiş ezoterik, "üstü kapalı" bir yanı vardır; onu satır aralarından okumak gerekir ve kavrayışı güçlü okurlara ya da gelecekteki okurlara yönelmiştir. Bir de, az çok kurallara bağlı, ekzoterik bir yanı vardır ki, bu yanıyla hem bir uyarlama, hem de bir aldatmacadır.

* Felsefe yapma özgürlüğü.

15) Zac, Sylvain, *Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture* (*Spinoza ve Kutsal Kitap Yorumu*), P.U.F., Paris, 1965.

Bilinçli olarak kendi dönemi değil de başka bir dönem için yazan bir filozof[16], öldükten sonra yazdıkları okunan bir yazar olarak Spinoza'ya ilişkin bu savda şu sorunu görüyorum: Böyle olsaydı, çifte katmanlı bir yazıyla düşüncelerini şifreleme gereği duymayacağı gibi, *Teolojik-Politik İnceleme*'yi yazma gereği de duymazdı: Sözkonusu olan gelecekteki okurlar olsaydı *Etika*'dan daha uygunu bulunamazdı.

Gerçekten de, Spinoza, kitaba adını koymadan, tüm tehlikelere de açık olarak *Teolojik-Politik İnceleme*'yi yayınladı – tanınmaması mümkün olmadığından da kitap hemen ona atfedildi. Kitabın en çok göze batan iki temasını işlemesi de, onu dönemin kavga gürültüsünün içine itti: İlk on beş bölümde, *vera religio*'yu* hurafenin yerine koyması; son beş bölümde *libera respublica*'nın** *imperium violentum*'un*** yerini alması – yani insanın istediği şeyi düşünebildiği ve düşündüğünü söyleyebildiği bir demokrasinin tesisi.

Leo Strauss'un ana tezine göre, Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'de ne halk yığınlarını (tam da eserin Giriş'inde onlara yazdıklarını okumamalarını önerir) ne de filozofları (onlara da daha çok *Etika* yönelmektedir) hedef alır. *Teolojik-Politik İnceleme*, felsefeye eğilimi olan herkes, metni yeterince, yani kitabın hurafeciliğin bağrında gizli tüm baskı mekanizma-

16) Leo Strauss'un, gelecek kuşaklar için yazan bir yazardan sözederken, benim görüşüme göre pek tartışmalı bir biçimde, Spinoza'nın mektuplarına çok önem vermemeliyiz demesinin nedeni, mektupların iyice sıradan çağdaşlarına yollandığını ya da onların her zaman gerçek bir felsefi ilgi alanına girmediklerini düşünmesidir. Benim bakış açıma göre, bir yandan, onları okur okumaz mektupların felsefi nitelikleri açıkça ortaya çıkar; hatta, ona sorular yöneltildiğinde ya da bir tartışma önerildiğinde, Spinoza'nın açıldığı, her zamanki üstü kapalı üslubunu –bazen kendi ihtiyat ilkesine aykırı biçimde– kaybettiği de görülür. Elbette, Spinoza'nın mektuplaştığı farklı kişiler arasında titiz bir ayrım yapmak gerekir; ama onun tabii eğilimi –Blijnberg mektuplaşmasında olduğu gibi, küstah tavırlar ve önyargılar ortaya çıktığında, tersini yapmak zorunda kaldığı ana kadar– samimi ve açık bir iletişim için, her zaman, felsefi duruş ve dürüstlüğe baştan önem vermektir. Bunun ötesinde, mektuplarını mühürlerken kullandığı *caute* (ihtiyat) sözcüğü, muhataplarına mektupların içinde karşılaşacakları şeylerin kesinlikle sıradan olmadığını gösteriyordu; Spinoza'nın mektupları mühürlediği amblemle ilgili olarak, Filippo Mignini'nin değerli makalesi, "Il sigillo di Spinoza" ("Spinoza'nın Mührü"), *La cultura*, 19, 1981, s. 352-381. Bir de Carl Gebhardt'ın klasik çalışması, "Das Siegel CAUTE" ("İHTİYAT Mührü"), *Chronicum Spinozanum*, IV, 1924-26.

* Gerçek din.

** Özgür devlet.

*** Baskıcı hakimiyet.

larını harekete geçireceğini de bilerek, metnin en yüzeysel düzeyini aşacak ve bilinçli olarak şifreli dile getirilmiş gerçeğe ulaşacak kadar iyi okuyabilecek potansiyel filozoflar içindir; *Kutsal Kitap*'ın mesajını, onun saf pratik boyutuna ilişkin olmayan her şeyden ayırabilecek okurlar içindir – bu pratik boyut da hemcinsini ve Tanrı'yı sevmek diye özetlenebilir. Okuma, bu durumda, anlama yeteneğine bağlı bir Tanrı sevgisine ya da en azından diğer inançlarla, politik demokrasiyle ve felsefeyle uzlaşmaz olmayan tutkulu bir sevgiye özendirir. Sonuçta, gerçekliği hayalgücüyle uzlaştırmak, okurları olan filozof-olmayanların[17] yeteneğine (yetenek eksikliğine) göre konuşmak... Strauss'un bize, bazı felsefi eserlerin kalbine kazınmış olarak gösterdiği, felsefi olan ve olmayan, filozof olan ve olmayan arasındaki bu ilişkisel dram, çelişkilerin ve belirsizliklerin, yazarların dikkatsizlikleri ya da ihmalleri olarak değil de, –özellikle de su götürmez bir biçimde açık olmak isteyen Spinoza söz konusuyken– söylenemeyecek olanı söylemek için gerekli bir üstü kapalılık olarak anlaşılmasını sağlayacaktır. Ortaya çıkan soru şudur: Bir düşüncenin halkın önünde dile getirilmesi için kullanılan uygulama tekniklerinin sınırı –eğer varsa– nedir? "...Filozof –diye yazar Strauss–, öncelikle, düşüncenin dile getirilmesini, ortak olarak kabul görmüş kanılara uyarlamalıdır; bu düşüncenin mümkün ya da zorunlu olduğuna karar verdiği ölçüde, *yanlış ya da saçma olduklarına inansa bile* (yazar altını çizmiştir) bu kanıları öğreterek..."

Ama, bir filozof yanlış olduğuna karar verdiği şeyi doğrulayabilir mi? Spinoza'nın hiçbir durumda yalan söylemediğini, koşulların, yazarken üstü kapalı olmaya zorladığı dürüst bir filozofun aşamayacağı sınırın yalan olduğunu temel alarak yola çıkmalıyız. Sonuçta, şifreli yazı öyle olmalıdır ki, bu yüzden herhangi bir zarara yol açmadan, çözülmemiş olarak kalmalıdır. Bir maskeleme stratejisi olarak yalan, ne kadar geçici olursa olsun, kaçınılmaz olarak kitabın sayfalarını çeviren okurların aldanmamalarını sağlayamaz.

Ve gerçekten de metinde, çözümü için, bir yalan varsayımına gönderme yapmamızı gerektirecek çelişkilere rastlamıyorum. Spinoza'nın sürekli yaptığı şey, dinî geleneğe ilişkin deyimleri yeniden anlamlandırmak, on-

17) Spinoza, Leo Strauss'un Descartesçı (*Discours de la Méthode* III, IV – *Yöntem Üzerine Söylem*) işareti ahlak anlayışına ve Bacon'a gönderdiği, *ad captum vulgi loqui, ad captum plebis, ad captum aliciuus, ad hominem, ad captum Haebraorum loqui* gibi benzer bir dizi terim kullanır; oysa, burada, kuşkusuz, Stoacı bir kaynak da vardır.

lardan vazgeçmeden, onlara doğaüstü olandan bağımsızlaşan ve bütünüyle aklın çerçevesine giren bir anlam vermektir.

Teolojik-Politik İnceleme'nin anlamı konusunda, son zamanların en kaydadeğer tartışmalarından biri André Tosel ve Henri Laux'nun 1995 tarihli *Studia Spinozana* dergisinde çözmeye çalıştıkları sorundur[18]. Sorun şudur: Spinoza her türlü dinin hurafeden ibaret olduğunu mu söylemektedir; ve herhangi bir mitosu yıkmanın da ötesinde, tüm pozitif dinler –Musevilik kadar, İslam ve Hıristiyanlık da– köleliğe mi yol açar? Böylece, Spinoza'nın önerisi, dinin aşılması ve buna bağlı olarak insanların felsefeye kazandırılması mıdır? Ya da, başka okumaların önerdiği gibi, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin anlamı, baş edilemez ve aşılamaz dinî hayalgücünün bir "reform"a tabi tutulması mıdır? *Teolojik-Politik İnceleme*'yi, inancı saflaştırmak için bir araç ve "gerçek din"in temelinin atılması olarak kabul eden bu ikinci yoruma göre, Spinoza'nın imkan verdiği geçiş, hayalgücünden akla geçiş değil, hayalgücü-içi bir geçiştir; kölelik ve önyargıyla belirlenmiş, tabi olmuş hayalgücünün, hoşgörülü ve demokratik bir hayalgücü lehine ıslah edilmesidir[19].

Dahası, şu da düşünülebilir: Sözde Spinoza tarafından harekete geçirilen bu hayalgücüne ilişkin arındırma, Musevilik'in yerine Hıristiyanlık'ın

18) Tosel, A., "Que faire avec le *Traité Théologico-politique*? Réforme de l'imaginaire religieux et/ou introduction à la philosophie?" ("*Teolojik-Politik İnceleme*'yle Ne Yapmalı? Dini Hayalgücünün Reformu ve/ya da Felsefeye Giriş") ve Laux. H., "Religion et philosophie dans le *Traité Théologico-politique*. Débat avec André Tosel" ("*Teolojik-Politik İnceleme*'de Din ve Felsefe. André Tosel'le Tartışma"), *Studia Spinozana*, bölüm 11, 1995, s. 165-199. A. Tosel'in klasik kitabı *Spinoza et le crépuscule de la servitude* (*Spinoza ve Köleliğin Alacakaranlığı*) ve H. Laux, *Imagination et raison chez Spinoza. La potentia dans l'histoire* (*Spinoza'da Hayalgücü ve Akıl. Tarihte Potentia*), Vrin, Paris, 1993.

19) Muhtemelen, aramızda Leiser Madanes bu konumda bulunur. *Teolojik-Politik İnceleme*'de temel önemde olan şeyin, *Kutsal Kitap*'ın yorumlanması için yeni bir yöntem değil –bu nedenle kitabın ilk on beş bölümünü son beş bölümün bir girişi olarak okur–, ifade özgürlüğünün savunulması olduğunu düşünür ve Spinoza'nın sosyal açıdan hayalgücüyle felsefeyi uzlaştırmaya ve öncelikle "sosyal çözülmeyi ve iç savaşı engellemeye" çalıştığına inanır. "Bir yandan -der- (Spinoza) okurlarına gerçek bir felsefe sunar; diğer yandan, uyarıda bulunarak, insanların büyük bir çoğunluğunun onu hiçbir zaman anlamayacağını bildirir, mutluluk ve huzur içinde yaşamak için de onu anlamaları gerekmediğini ve hatta bu felsefeyi zorla kabul ettirmeye çalışmanın, o gerçek bile olsa, sosyal bir çözülmeye yol açacağını söyler... Hayalgücü ve tutkular, hurafenin ortaya çıkması kadar, dinin oluşmasını da sağlayabilirler; ama, hurafe felsefeyle bağdaşmasa bile, din bağdaşabilir" (Madanes, L., *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión* –*Keyfi Keyfilik. Hobbes, Spinoza ve İfade Özgürlüğü*–, Eudeba, Buenos Aires, 2001, s. 306)

oturtulması biçimini almıştır. Yasa'nın dininin –özde teolojik-politik olan– yerine Yasa'dan kurtaran evrensel bir dinin oturtulması[20]; korku dininin yerine sevgi dininin oturtulması...

Buna karşılık, –benim durumumda olduğu gibi– birinci seçeneği tercih edenler, Spinozacılık'ı Epikurosçu geleneğin din-karşıtı eleştirisine bağlı radikal bir felsefe, *Teolojik-Politik İnceleme*'yi de "kilisesiz Hıristiyanlar'ın –ve inananların–" felsefeye kazanılmalarının bir yolu olarak düşünürler. Leo Strauss'un açtığı yoldan giderek Tosel'in paradigmacı biçimde geliştirdiği bu okumaya göre, *Teolojik-Politik İnceleme* bir geçiş kitabı olacaktır. Bu kitabı da, oluşumuyla hayalgücünün tüm biçimlerini kemiren bir "yeraltı *Etika*'sı" elden geçirir. Bu nedenle, *Teolojik-Politik İnceleme* burada son sözü söylemez; onun bittiği yerde *Etika* başlar.

Eski ve *Yeni Ahit* arasındaki ilişkiye gelince, Leo Strauss bir kez daha belirleyici bir şey söyler. Spinoza, felsefeye "en yüksek sayıda insanı" kazandırmaya çalışmıştı[21]. Dünyadaki Hıristiyanlar'ın sayısı Museviler'den çok daha fazla olduğu için, Spinoza her şeyden önce Hıristiyanlar'a yönelecek, Hıristiyanlar'la Hıristiyan olacaktı"; tıpkı, onun görüşüne göre, Pavlus'un "Yunanlılar'ın arasında bir Yunanlı ve Museviler'in arasında bir Musevi" olması gibi... Ama öncelikle, burada ihtiyatlı olmak için bir neden bulunduğunu bir kez daha kabul etmeliyiz: Hıristiyanlık'ın içsel gerçekliği değil, politik ve sosyal gücü, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin eleştirel özünün neden Hıristiyanlar'dan çok Musevilik'e ilişkin temalardan oluştuğunu açıklar; çünkü Musevilik'e saldırmak Hıristiyanlık'a saldırmaktan çok daha az tehlikelidir ve açıktır ki, Eski Ahit'e saldırmak Yeni Ahit'e saldırmaktan daha az risklidir. Özellikle Hıristiyanlık'a ilişkin temalar konusundaki görece üstü kapalılığı, ne Yunanca ne de

20) "Son olarak da Pavlus şu sonuca varır: "Tanrı, yasanın boyunduruğundan bütün insanları aynı şekilde kurtarması, hepsinin artık yasanın buyruğu uyarınca değil, kararlı bir iradeyle iyi davranması için, İsa'yı tüm uluslara göndermiştir. Demek ki, Pavlus tam da kanıtlamak istediğimiz şeyi öğretmektedir" (Spinoza, *Tratado Teológico-político*, III, s. 130). "Spinoza'nın Pavlusçuluk'u"na ilişkin olarak, Schlomo Pinès'in çalışması, "Note sur la conception spinozista de la liberté humaine, du bien et du mal" ("İnsan Özgürlüğüyle İyi ve Kötü Hakkında Spinozacı Anlayış Üstüne Not"), *La liberté de philosopher. De Maïmonide à Spinoza* (*Felsefe Yapma Özgürlüğü. İbn Meymun'dan Spinoza'ya*), Desclée de Brouwer, Paris, 1997, s. 468-472.

21) Bkz. *Tratado de la reforma del entendimiento* (*İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*), Atilano Domínguez versiyonu, Alianza, Madrid, 1988, s. 80; *Etika*, Vidal Peña versiyonu, Editora Nacional, Madrid, 1984, V, 20, s. 371).

İncil hakkındaki bilgisizliğinden kaynaklanır; bu üstü kapalılık, sıradan teologların hışmından onu koruyacak bir önlemdir. "Daha ihtiyatlı okurlar", *Eski Ahit* ve Musevilik eleştirisinin Hıristiyanlık için de aynı biçimde geçerli olduğunu sorunsuzca anlayabileceklerdir. Sonuçta, Spinoza Musevilik'ten sözettiğinde, bu aynı zamanda Hıristiyanlık'tan ve her türlü dinden sözettiğini de gösterir[22]. Bu anlamda, Spinoza'nın Hıristiyan bir filozof olduğu inanışını değiştirmeliyiz; hatta sözkonusu olan daha çok bunun tersidir: İsa, Tarsuslu Pavlus, ama Museviler arasında da Süleyman, öğretilerini kendilerini dinleyenlerin hayalgüçlerine uyarlayan Spinozacı filozoflardır[23].

Spinozacılık'ın, felsefeyi dünyayı kavramanın bir yolu ve bir hayat tarzı olarak insanlığa öneren gerçekleştirilebilir bir program olarak yorumlanması, sonuçta hiç kimsenin, tabiaten ona ulaşmaktan aciz insanlar bulunduğunu ileri süremeyeceğine ilişkin önermeye dayanır. Ama bu da *Teolojik-Politik İnceleme*'nin XV. bölümündeki bir pasajda –aslında aynı şeyi söyleyen iki pasaj– önemli bir engele takılır. Üstelik, bu metnin kavranabilmesi için, Spinoza'nın yanlış olduğuna karar verdiği hiçbir şeyi söylememe ilkesine dayanmak gerekecektir; bu ilke de, Strauss'a göre değil ama bana göre, "üstü kapalı yazı" teorisinin sınırlanması olarak değerlendirilmelidir. Bu paragrafta şunlar okunur: "Teolojinin, insanların yalnızca itaatle kurtulabileceklerine ilişkin temelinin doğru mu ya da yanlış mı olduğunu akılla kanıtlayamayız... Hiçbir çekince koymadan

22) Strauss sözetmiş olmasa da, burada Albert Burgh'a gönderilen olağandışı mektubu anmadan olmaz: "Yalnızca Katolik Kilise'nin üyesi olmakla kalmadınız, onun adına mücadele edenlerin ön saflarındasınız ve hemen muhaliflerine hakaret etmeyi, onlara küstahça sövmeyi öğrendiniz." Spinoza burada tam da düşündüğünü söylemektedir: "Katolik Kilise'yi diğerlerinden ayıran her şey boştur ve dolayısıyla yalnızca hurafeye dayanır." "Sizin, onbinlerce insanın ortak rızasına ve Katolik Kilise'nin aralıksız sürüp gitmesine ilişkin olarak eklediklerniz, Ferisiler'in teranesinin aynısı... Ferisiler binlerce yıl kendi ilkelerine sadık kaldılarsa, bunun nedeni yönetimin uyguladığı bir baskı değil, yalnızca hurafenin etkisidir." "Katolik Kilise'nin kurduğu ve sizin de o kadar övdüğünüz disiplinin tüm politik avantajlarını ve de birçok insanın bundan elde ettiği maddi çıkarı kabul ediyorum. Bana kalırsa, hiçbir şey cahil halkı aldatmak ve kafalara hakim olmak için bundan daha uygun olamazdı; Muhammed'in Kilisesi'nin disiplini olmasaydı... Bu açıdan o çok daha öndedir: Gerçekten de ortaya çıktığı andan başlayarak, bu hurafede hiçbir ayrılık baş göstermemiştir" [Spinoza, *Correspondencia* (*Mektuplar*), Atilano Domínguez versiyonu, Alianza, Madrid, 1990, Mektup No: 76, s. 395-401].

23) A. Matheron'un olağandışı kitabı, *Le Christ et la salut des ignorants* (*İsa ve Bilgisizlerin Kurtuluşu*), Aubier Montaigne, Paris, 1971, özellikle s. 119-129, 138-143.

savunduğum şey, teolojinin bu temel dogmasının tabii ışıkla keşfedilemeyeceğidir. Ya da en azından bunu kanıtlayabilecek hiç kimse çıkmadı. Bu nedenle, bir vahiy kesinlikle zorunlu oldu", bu kesinlik, diye ekler Spinoza, matematiksel değil, "ahlakidir"[24]. Bölümün son sayfasında da aynı fikir tekrarlanır: "*Kutsal Kitap*'ın ya da vahyin yarar ve zorunluluğu çok önemlidir. Çünkü salt itaatin bir kurtuluş yolu olduğunu tabii ışıkla kavrayamayız (*Nam, quandoquidem no possumus lumine naturali percipere, quod simplex obedientia via ad salutem sit*). Yalnızca vahiy, Tanrı'nın aklımızın ermeyeceği olağanüstü bir lütfuyla bunun gerçekleştiğini bize öğretir. Bundan çıkacak sonuç da *Kutsal Kitap*'ın ölümlülere büyük bir rahatlama getirdiğidir. Gerçekten de kesinlikle herkes itaat edebilir. Oysa, insanlığın tamamıyla karşılaştırıldığında, pek az insan aklın yönetiminde erdemli alışkanlıklar kazanabilir. Demek ki, *Kutsal Kitap*'ın tanıklığı olmasaydı, insanların neredeyse tamamının kurtuluşundan kuşku duymamız gerekirdi."[25]

Görünüşe bakılırsa, burada Spinozacılık'a aykırı bir iddianın –aklın çok ötesinde, vahyedilmiş bir gerçeğin varlığına ilişkin önerme– karşısındayız; bu önerme, Spinozacılık'ın en özgün yanına aykırıdır ve *Teolojik-Politik İnceleme*'yi anlaşılmaz bir kitaba dönüştürme tehlikesi taşır. Ama tabii ışıkla ulaşılamayacak –yani vahyedilmiş– bir gerçeğe ilişkin önerme yalnızca anlaşılmaz ve anti-Spinozacı olmakla kalmaz, aynı zamanda, *Etika*'nın olduğu kadar *Teolojik-Politik İnceleme*'nin de önemli sayıda bölümünde önerilen şeye aykırı düşer: Anlama yeteneğine bağlı Tanrı sevgisi, geniş anlamda da akıldan farklı bir yol için kurtuluş önermesi...

24) Spinoza, *Tratado teológico-político*, XV, s. 325-326.

25) Spinoza, *Tratado teológico-político*, s. 330. Ve bu metne denk düşen bir Not'ta da (31) şöyle der: "Kurtuluş ya da sonsuz mutluluk için, tanrısal kararları buyruklar ya da yasalar gibi benimsemek yeterlidir ve onları sonsuz gerçeklikler olarak kavramak gerekmez (...) bunu akıl değil ama vahiy öğretebilir."

26) "Tanrı'ya itaat yalnızca hemcinsine sevgiden ibarettir" (*Tratado teológico-político*, XIII, s. 301).

27) "Gösterdiğimiz gibi, nedenini bilmediğimiz sürece, tanrısal yasalar bize, koyulmuş kurallar ya da yasalar gibi gelir. Bu nedeni bildiğimiz anda, onlar yasa olmaktan çıkar ve onları yasa değil, sonsuz gerçekler olarak kucaklarız. Bir başka deyişle, itaat yerini gerçek bilgiden doğan sevgiye hemen bırakır (...) aklın yönetiminde, Tanrı'yı pekâlâ sevebiliriz; ama ona itaat edemeyiz. Çünkü ne tanrısal yasayı, nedenini bilmediğimiz sürece tanrısal diye kucaklayabiliriz, ne de akıl yoluyla Tanrı'nın bir hükümdar gibi yasa koyduğunu kavrayabiliriz." (*Tratado teológico-político*, XVI, s. 346.)

Spinoza'nın itaatten anladığı, adalet, yardımseverlik ve hemcinsine sevgidir[26]. Ele aldığımız pasaja göre, hemcinse sevgi anlama yeteneğine bağlı Tanrı sevgisinden değil, tanrısal bir karardan[27] kaynaklanır ve kurtuluş için yeterli olacaktır.

Spinoza'nın kurtuluştan anladığı, "mutluluk", "özgürlük", " iç huzur" (*acquiescentia*) ve "sonsuzluk deneyimi"dir. Etika'ya göre bu mutluluğa yalnızca üçüncü tür bilgiyle ulaşılabilir[28]; çünkü "bilgisiz (...) bu gerçek iç huzuru (*verâ animi acquiescentiâ*) asla (*unquam*) elde edemez (*Etika*, V, 42, Scolio). Bu aynı zamanda –*Teolojik-Politik İnceleme*'de okuduğumuz gibi– Süleyman'ın da düşüncesidir; o, 'mutsuzluğu salt bilgisizliğe indirger' ve *Özdeyişler*'ine göre de yalnızca bilgeler (*solo igitur sapientes*) istikrarlı ve dingin bir hayat sürerler".[29]

Öyleyse, bu durumda, Spinoza "vahiy"den ne anlamaktadır? Spinozacılık'ın kesin anlamıyla, tarihi anlamda bir vahiy değil, zihinlerde Tanrı ideasının ve kalplerde Tanrı sevgisinin açığa çıkması olarak bir vahiy sözkonusu olabilir; öyle ki, vahiy ve anlama yeteneğine bağlı Tanrı sevgisi örtüşür[30]. Bu aynı zamanda teolojiyle felsefenin de örtüşmesi anlamına mı gelir? *Teolojik-Politik İnceleme*'nin temel önermesi bu ikisinin birbirinden ayrılması değil miydi? Kuşkusuz, felsefe kendisini yalnızca kötü teolojiden korumalıdır. Ama sözkonusu olan Tanrı'ysa o Spinoza'nın

28) "Yüce mutluluk Tanrı'ya karşı sevgiden ibarettir (...) ve bu sevginin kendisi üçüncü tür bilgiden doğar ve bu sevgi üçüncü tür bilgiden filizlenir; böylece bu sevgi etkin olması bakımından akla aittir..." (E, V, XLII, Kanıtlama) "Selametimizin, yani yüce mutluluğumuzun veya hürriyetimizin neden ibaret olduğunu bununla açıkça biliyoruz; Tanrı'ya karşı sabit ve ezeli bir sevgide veya insanlara karşı Tanrı sevgisinde demek istiyorum. Bu sevgiye veya bu yüce mutluluğa *Kutsal Kitap*'larda, haklı olarak şan ve şeref denmiştir. Gerçekten bu sevginin Tanrı'ya ya da akla nispet edilmesine doğru olarak iç huzuru denebilir ve bu iç huzuru (*acquiescentia*) şan ve şereften ayrılmaz..." (E, V, 42, scolio; bu scolio aslında E, V, Önerme 37'nin scolio'sudur. Düzeltmenin notu.)

29) Spinoza, *Tratado teológico-político*, IV, s. 147-148.

30) "Kuşkusuz, Tanrı'nın İsa'da ya da zihninde, peygamberlerde olduğu gibi sözler ve görüntülerle değil, ama doğrudan ortaya çıkması bize yalnızca şunu anlatabilir: İsa vahyedilen şeyleri gerçekten algıladı ya da anladı... Onları bazen yasalar gibi buyurduysa, bunun nedeni halkın bilgisizliği ve inatçılığıdır... Hiç kuşku yok, göklerin sırlarını bilme ayrıcalığı verilenlerle konuşurken, vahyedilen şeyleri, yasalar gibi buyurmak yerine, sonsuz gerçekler olarak öğretti. Böylece onları yasanın köleliğinden kurtarırken, hem yasayı doğruladı hem de ona gönülden inanmalarını sağladı. Pavlus bazı bölümlerde sanki bunu anlatır... Bununla birlikte, Pavlus da açıkça konuşmak istemez (...) insanların diliyle konuşur (*humano more loquitur*)." (*Tratado teológico-político*, s. 145-146.)

Tanrısı'dır ve teolojiyle –Tanrı'nın anlaşılması ve Tanrı üstüne söylem– felsefe zorunlulukla aynı şeydir.

Buna rağmen, burada anlamaya çalıştığımız on beşinci bölümdeki pasaj, Spinozacı anlamda bir vahiyden değil, akılla ulaşılamayacak bir şeyin vahyedilmesinden sözeder. Ama Spinoza, tam da, *Kutsal Kitap*'ta vahyedilen bir şeyin gerçek olduğunu söylememekte, vahyin bizim için "yarar" ve "zorunluluk"unun "çok büyük" (*utilitatem, & necessitatem Sacrae Scripturae, sive revelationis, quod ipsam permagnam statuo*) olduğunu söylemektedir; çünkü ölümlülere "büyük bir rahatlama" (*magnum admodum*) getirmektedir. Teolojinin bu temel dogması doğru ya da yanlış da olsa, bu ne salt akılla kanıtlanabilir ne de onunla açığa çıkarılabilir. Ama teolojinin kendisi de, *Kutsal Kitap*'ın tanıklığı da yalnızca zorunlu olanın doğru olduğunu öğretmez – ölçülü davranarak ortayı bulabiliriz; insanlar kendi yaşama güçlerine *ex ductu rationis** ulaşamazlar. Bu durumda, doğru olmayan ama zorunlu olan ve insanların yalnızca itaatle kurtulduklarına ilişkin vahiy yararını yitirir. Spinozacı dünyanın tarihte gerçekleşmesi uzak bir ihtimal değil.

Eğreti zorunluluğu ötesinde, din kurtuluşa götürmez (hiçbir durumda, kendi sonsuzluğumuza, mutluluğumuza, özgürlüğümüze ulaşmamızı sağlamaz) ve itaat de kurtuluşa götürmez. Felsefe ve ortaya koyulan eserler kurtarır; bu sonuncular, kaynaklarını şeyleri ve kendimizi seven bir akılda buluyorlarsa...

* Aklın buyruğu uyarınca.

8
Havadaki İz: Arjantin'deki Bazı Spinoza Okumaları Hakkında Bilgiler

"Fransız maddeciliğinin ilkelerinden destek alan politik devrim –diye yazar Heine 1840'ta–, panteistlerde, rakipler değil, inançlarını daha derin bir ilkeye, dini bir senteze taşıyan güvenilir yardımcılar bulacaktır. Biz, maddenin iyiliğinin, halkların maddi mutluluğunun peşindeyiz ve bunu da, maddeciler gibi ruhu küçümsediğimiz için değil, insanın kutsallığının aynı zamanda bedensel kalıbında da açığa çıktığını, sefaletin Tanrı'nın imgesi olan bedeni yokettiğini ya da kirlettiğini ve böylece ruhun çöküşe sürüklendiğini bildiğimiz için yapıyoruz. Devrimin büyük sözü Saint-Just'ün ağzından çıkmıştır: *Ekmek halkın hakkıdır.* Kendi aramızda biz bunu şöyle çeviriyoruz: *Ekmek insanın kutsal hakkıdır.* Halkların insan hakları için değil, insanlığın kutsal hakları için mücadele ediyoruz. Başka konularda olduğu gibi, bu konuda da Devrimciler'den bu noktada ayrılıyoruz. Ne yoksulları, ne azla yetinen burjuvaları, ne de alçakgönüllü başkanları istiyoruz; biz, sağlıkta ve sonsuz mutlulukta eşit, dünyevi tanrıların demokrasisini kuruyoruz. Siz sade giysiler, kasvetli gelenekler ve ucuz zevkler istiyorsunuz; tersine, biz nektar, kuşsütü, superilerinin dansları, müzik ve komedyalar istiyoruz. Karamsarlığa son, erdemli cumhuriyetçiler!...

"Panteizm Almanya'nın gizli dinidir ve bu da Alman yazarların, elli yıldan fazla bir süre önce Spinoza'ya karşı zincirlerinden kurtulduklarında öngördükleri sonuçtur...

"Birbirlerine en aykırı tarafların hep birlikte Spinoza ile savaş halinde olduklarını görmek ilginç bir şeydir. Bu ordunun görüntüsü pek de hoştu. Üzerlerinde Haç ve buhurdanlıklar taşıyan siyah ve beyaz Kukuletalılar güruhunun yanında ansiklopediciler alayı, *gözüpek düşünürün* üzerine ateş ederek yürüyordu. Elinde kutsal keçi boynuzuyla hücum borusu çalan Amsterdam sinagogu hahamının yanında yaradancılığın yararına çaldığı alaycılık ıslığıyla Arouet de Voltaire ilerliyordu. Ortada da bu iman ordusunun bakkalı ihtiyar karı Jacobi ciyak ciyak bağırıyordu."[1]

Heine'nin yazdığı bu müthiş pasaj, yalnızca, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yazarı hayattayken geçerli olan fikirlerde kök bulan radikal bir Spinozacılık geleneğine ilişkin olmakla kalmaz, aynı zamanda da, son derece teknik bir felsefede yer aldığı halde, felsefi önbilgisi kıt kadınlar ve erkekler tarafından da hep kullanışlı bulunmuş *popüler Spinozacılık*'ın[2] gizemli bir boyutunu ifade eder. Bu felsefede, kavrayışla hedefe ulaşılmadan önce –hatta hiç ulaşılmasa da– bir şeyler *hissedilir*[3].

1) Heinrich Heine, *Alemania* (*Almanya*), La España Moderna, Madrid, s. 60-63.

2) Son zamanlarda yayınlanan bir Spinoza çalışmaları derlemesinin önsözünde, Horacio González Spinozacılık'ın bu popüler gelişimini ortaya koyar (*Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza –Dışbükey ve İçbükey. Spinoza Üstüne Yazılar–*, Manantial, Buenos Aires, 1999, s. 7-11).

3) "Sizi Spinoza'yı okumaya yönelten neydi, söyleyin bana. Yahudi olması mı?

– Hayır Efendimiz, kitabını okuduğumda Yahudi olduğunu bile bilmiyordum. Öte yandan, hayatının hikâyesini okursanız, sinagogda pek istenmediğini göreceksiniz. Komşu şehrin eskicisinde bir kitap buldum; ona bir kopek ödedim ve önce, kazanılması bu kadar zor bir parayı böyle harcadığım için utanç duydum. Daha sonra birkaç sayfa okudum ve sonra da ani bir rüzgar beni sırtımdan itiyormuş gibi durmadan okumaya başladım. Kitabı bütünüyle anlamadım, bunu zaten size söylemiştim, ama insan bu gibi fikirlerle karşılaştığında, bir cadının süpürgesi üzerinde gidiyor gibi oluyor. Ve o zaman artık aynı adam olmuyor...

– Spinoza'nın eserinde ne gibi bir anlamla karşılaştığınızı bana açıklamak ister misiniz? Başka bir deyişle, eğer bu bir felsefeyse, neden oluşmaktadır?

– Bunu söylemek kolay değil. Farklı bölümlerde işlenen konulara bakılırsa, her şey satırlar altından gidiyor gibi olsa da, kitap farklı anlamlar taşıyor. Ama sanırım, her şeyden önce, Spinoza'nın kendisini özgür bir insan yapmak istediğini anlatıyor –mümkün olduğunca özgür, felsefesi göz önüne alınırsa, ne söylemek istediğimi anlıyorsanız– ve sonuna kadar düşüncelerinde bu var ve bütün öğeleri bu bir araya getiriyor, Zatı-ı âliniz bu saçmalıklarımı affetmek isterse...

– Sorunu ortaya koymanın kötü bir yolu değil bu. Eserden çok insan için. Ama..." (Bernard Malamud, *El Hombre de Kiev –Kiev'deki Adam–*, Gilles Deleuze tarafından *Spinoza: filosofía práctica*'da *–Spinoza: Pratik Felsefe–* alıntılanmıştır, Tusquets, Barselona, 1984.)

Bu popüler Spinozacılık, Spinozacı düşünceler kültürünün ilk kez yayılması ve etkili olmasında çok önemli bir rol oynamış, zanaatkârlar ve köylüler, bu düşünceleri dini dogmatizmle ve bunun çevresinde oluşmuş kurulu güçlerle mücadele etmek için içselleştirmişlerdir. John Toland'la birlikte panteizm diye adlandırılacak olan şey, hemen, din ve özgürlüğün, dünya sevgisi ve etiğin, duygular dünyası ve düşünce dünyasının bir araya gelmesi olarak uygulamaya koyulacaktır. Middelburg kunduracısı Marinus Booms –göndermeyi Emilia Giancotti yapar–, 1714'te Spinoza ve van Hattem kaynaklı "korkunç hatalar"ından ötürü suçlu ilan edilir ve bundan dolayı aforoz edilerek şehirden sürülür; hizmetçisi olan ve dostları tarafından "Rahibe Dina" ismi takılarak alaya alınan Dina Jans da, efendisinin fikirlerini hararetle yaydığı için, aynı nedenle 1726'da aforoz edilir. Acaba bu felsefede kunduracılara ve hizmetçilere çekici gelen ne olabilir?

Spinoza Hollanda'da, hem felsefesinin aktarılma biçimi sayesinde (yalnızca kitapları sayesinde değil, ağızdan ağıza da dolaşarak), hem de yazılarına ve fikirlerine daha iyi ulaşabilen salt aydınlardan oluşan dar bir çevreyle sınırlı kalmadığından, eğitim almamış geniş halk katmanlarının da bilincini –bazen halkın anlayışına kabaca uyarlanmış ve Spinoza'nın yazdığından oldukça farklı olarak– etkileyebilmiştir. "Daha ilginç olanı da, çağdaş bazı araştırmacıların ileri sürdüklerine göre, Amsterdam'da işçi çevrelerinde hâlâ Spinoza isminin dolaşıyor olmasıdır."[4]

Spinoza düşüncesinin popüler ve ezoterik olasılıklarını, dini ve politik özgürlük ve kültür açısından bu düşüncenin önemini, yorumsamacı ve katı, akademik bir anlayışın belirlediği sınırlar içinde tutulamayacak ve herhangi bir yabancılaştırmaya da bağışık olan gücünü görmek isteyenlerin izlerine Spinozacılık tarihinin her yerinde rastlarız. Birkaç yıl son-

4) Giancotti, Emilia, *Baruch Spinoza 1632-1677*, Editori Riuniti, Roma, 1991, s. 83-85. León Dujovne de Spinoza'nın Hollanda'daki ilk kabulünden sözederken, çok çarpıcı bir biçimde, dönemin politik ve felsefi tartışmalarında devreye giren, felsefesine de özgü olmayan bir dolaşımdan sözeder: "Spinoza'nın ölümünden dört sene sonra (hedefi olduğu saldırılara rağmen, düşüncesiyle birçok kafayı baştan çıkarmıştır bile), Francisco Langenes, Hollanda'da genel kabul görmüş sıradan Hıristiyan öğretileri görüntüsü altında, Spinozacılık'ı La Haye'de yaymaya kalkışır... Hollanda'da –yalnızca Hollanda'da– büyük kalabalıklar için sözkonusu olmasa bile, Spinozacılık'a yakın felsefi-dini tartışmalar halk arasında yankı buldu. Uzman kümeleri aşan bir propagandaydı bu; derin felsefi düşünceye yabancı bir eylemdi." (León Dujovne, *Baruj Spinoza*, cilt IV, Universidad de Buenos Aires, 1945, s. 31-32.)

ra Avrupa'nın içine düşeceği uçurumun kenarında yazılmış ilginç bir metinde Fritz Mauthner şöyle der: "Orta Avrupa için Spinoza'dan, 'tüm çıkarlardan arınmış' o insandan daha paradigmatik birini tanımıyorum. Eseri (Wirkung) er ya da geç halka ulaşacaktır... Siz (Mauthner burada, kitabı atfettiği Danimarkalı şair Martin Andersen Nexö'ye seslenir) ve sizin gibiler sayesinde, Spinoza'nın eseri doğmakta olan halka (*nachgeborene Volk*) ulaşacaktır."[5]

Kuşkusuz, her şeyden çok, yirmili yılların başında, Viyana'da, "dünyanın yıkımı için deneme alanı" olan bir yerde tasarlanabildiği için garip bir programdır bu.

Arjantin'de Spinozacı bir gelenek var mıdır? Takip edilecek bir iz ya da ardında işaret bırakmamış bir tekne bulunabilir mi? Arjantin düşünce ve kültür tarihinde Spinoza düşüncesinin –dini ya da değil– dolaşımına rastlanabilir mi? Post-Marksist konumda, politik olanın önündeki engellerin kaldırılması için, Spinozacılık'ta bir güncellik yakalanabilir mi?

Bu deneme işte bu sorulardan ortaya çıktı. Onda ne tüketici olma iddiası var, ne de Almanların *Spinoza-rezeption** diyecekleri şey ortaya konuluyor; sözkonusu olan, yalnızca, Spinoza üstüne Arjantin'deki okumaları toparlamaya girişme isteği ve bölük pörçük, dağınık etkisinin –akademik, popüler, politik, edebi, felsefi– havadaki izini sürmek. Her şeyden önce de metinleri bir araya getirmek ve birlikte oluşturdukları güçler alanını ortaya çıkarmak için onları okumak... Kuşkusuz, Arjantin'de eski bir geçmişi paylaşan en önemli iki Spinoza okuru bu merkezde yer alacaklardır. 1948'de bunlardan biri, León Dujovne[6], 1941-1945 arasında dört

5) Fritz Mauthner, *Spinoza. Ein Umriß seines Lebens und Wirkens* (*Spinoza. Hayatının ve Etkilerinin Bir Taslağı*), Carl Reissner, Dresden, 1921, s. 11-12.

* Spinoza'nın alımlanması.

6) León Dujovne 1899'da Ukrayna'da doğdu ve bir yaşındayken ailesi Arjantin'e geldi. Tıp, psikiyatri, hukuk okudu ve birçok dil biliyordu; Buenos Aires Üniversitesi, Felsefe ve Edebiyat Fakültesi'nde profesördü; Martin Buber'in *Eclipse de Dios*'unu (*Tanrı Tutulması*) ve İbn Meymun'un *La guía de los Perplejos*'unu (*Yolunu Şaşırmışlar İçin Kılavuz*) çevirdi. Bazı eserleri şunlardır: *Filosofía de la historia y teoría de los valores* (*Tarih Felsefesi ve Değerler Teorisi*); *La filosofía y las teorías científicas* (*Felsefe ve Bilimsel Teoriler*); *La filosofía del derecho* (*Hukuk Felsefesi*); *Psicología y teoría de la persona. Freud, Jung, Adler* (*Psikoloji ve Kişilik Teorisi.Freud, Jung, Adler*); *Thomas Mann. Su vida y su obra*, (*Thomas Mann. Hayatı ve Eserleri*); *La filosofía de la historia de Nietzsche a Toynbee* (*Nietzsche'den Toynbee'ye Tarih Felsefesi*). Association des Amis de Spinoza'nın León Dujovne hakkında kızı Dalila Dujovne'den aldığı bir bilgiye göre, 1955 yılında Peróncu Özgürlükçü Devrim hareketi tarafından Hollanda'da kendisine verilen bir diplomatik görevi reddetmişti ve sosyalistti ("Bulletin de bibliographie spinoziste XVIII", *Archives de philosophie*, 59, 1996, s. 4-5).

cilt halinde yayınlanan Spinoza hakkındaki kitabıyla Ulusal Felsefe Ödülü için aday gösterilmişti. Diğeri, Jorge Luis Borges, ödülü vermesi gereken jürinin üyesiydi ve Dujovne'nin Spinoza'sı gayrı resmi olarak ödülü almıştı bile. Sonucun ilan edilmesine çok kısa bir süre kala Perón jüriyi dağıttı ve yerine başka bir jüri atadı; sonunda ödül, felsefi sağın temsilcisi, Peróncu rahip Octavio Nicolas Derisi'ye verildi. Spinoza okurları Dujovne ve Borges, bu olaydan sonra dost oldular.

Belki de bu izi sürmenin en uygun şekli geriden başlamak olacaktır, çünkü Arjantin'de Spinozacı izin kaynağından daha belirsiz bir şey yok; buna karşılık, son yıllarda, belki de nitelik ve nicelik bakımından bir denge sağlayacak ya da daha elverişli bir yoruma olanak verecek bir dizi çalışmanın varlığından sözedilebilir. Bu yüzden, sonuçta tartışmanın güncel haline ya da daha doğrusu –bir tartışmanın varlığı da kesin değildir– günümüz Arjantin felsefesinin Spinoza düşüncesi hakkında ürettiği yazılara ulaşmak için, ilk olarak, kronolojik sıraya göre bazı metinler hakkında bilgi edinilmeye çalışılacaktır.

1. Çok etkileyici ve büyük ölçüde de günün koşullarıyla belirlenmiş bir denemesinde, Ezequiel de Olaso, Río de la Plata'da[7] ortaya çıkan Spinozacı fikirlerin kökeni hakkında araştırma yapar. "Spinoza'nın eserlerinin ya da fikirlerinin, hatta onun adından başka herhangi bir şeyin bile Latin Amerika'ya nasıl ulaştığından emin değilim – sanırım kimse de değil. Buna rağmen, ilk olarak Río de la Plata'da ortaya çıktığını hayal edebilirim."[8]

Ate ve lanetli Spinoza efsanesinin uğursuzluğu göz önünde bulundurulur ve XIX. yüzyıl başlarına kadar kitaplarının çok az sayıda baskı yaptığı düşünülürse, Spinoza felsefesinin Río de la Plata'ya aracısız girmiş olması mümkün değildir. Sonuçta isminin ve fikirleri hakkındaki ilk bilgilerin aracılar sayesinde buraya geldiğini düşünmek daha kolay olur.

7) De Olaso, Ezequiel, "*Spinoza y nosotros*" ("Spinoza ve Biz"), *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, 1976, s. 179-198. (Jorge Luis Borges, Salvador Kibrick, Edgardo Albizu, Günther Balling, Agustín Basave, Jorge Camargo, Angel Capelletti, René Cassin, Oscar Cohan, André Chouraquí, León Dujovne, Enrique Espinoza, Jorge Estrella, Luis Farré, Pau Figueras, Guttorm Flöistad, Luis Franco, Risieri Frondizi, Francisco García Bazán, Jorge García Venturini, Manuel Granell, Luis Heysen, H.G. Hubbeling, Jacobo Kogan, Boleslao Lewin, Salvador de Madariaga, Ricardo Maliandi, Julián Marías, Francisco Miró Quesada, Rodolfo Mondolfo, Alcántara Nogueira, Ezequiel de Olaso, Eugenio Pucciarelli, Luis María Ravagnan, Lee Rice, Roberto Rojo, César Tiempo, Jon Wetlesen, Leopoldo Zea ve Edmundo Guibourg).

8) *A.g.e.*, s. 180.

"Hayal ettiğimiz bu Río Platalı okur ve Spinoza nesri ya da efsanesi arasında –der de Olaso– aracıların varlığı kaçınılmaz görünecektir. Bırakın da, bunlardan birinin, ilki olmasa da öteki Benito'nun, Spinoza La Haye'de hayata veda etmeden birkaç ay önce 1676'da Galicia'da doğan Peder Feijoo olduğunu hayal edeyim... Bazı tarihler bunu destekleyebilir. Feijoo'nun eserleri (...) Latince değil, anlaşılır bir İspanyolca'yla yazılanları, XVIII. yüzyıl boyunca Río de la Plata'da çok popülerdi. İkinci olarak da, göreceğimiz gibi, *Teatro Crítico Universal*'in ikinci cildinde yer alan *Felsefi Mücadeleler*'de (*Guerras filosóficas*) Spinoza hakkında bir bilgi vardır; Feijoo burada, İspanya'nın ruhani gücüne karşı mücadelesinde ustaca davrandı. Bu cilt 1728'de basıldı. Feijoo'nun eserlerinin Río de la Plata'da hemen büyük başarı kazandıklarını biliyoruz."[9]

Bu metinde Feijoo –der de Olaso– her felsefi yeniliğe ve özellikle de Descartesçılar'a tepki gösterenlere, "Descartesçı Espinoza'nın dinsizliği"ne götüren şeye dayanarak, karşı çıkar. Feijoo'ya göre, Spinoza hem Descartesçı hem de atedir, ama birisi diğerinden kaynaklanmaz: "Görünüşe göre Spinoza'nın ateizmi Descartesçı felsefeden gelmez." En iyi Aristoteles yorumcusu İbn Rüşd ve İtalyan müridi J. C. Vanini –1619'da Toulouse'da yakılan– ateydiler, ama bu Yunan filozofa karşı bir kanıt olamaz. "Eğer iki Aristotelesçi ate Aristoteles felsefesine karşı bir şey kanıtlamazsa –der Feijoo–, Descartesçı bir ate de Descartes felsefesine karşı hiçbir şeyin kanıtı değildir."[10]

Padre Feijoo için büyük olasılıkla en önemli kaynak –tüm XVIII. yüzyıl kültürü için olduğu gibi– Pierre Bayle'in –ilk basımı 1697'de yapılan– *Tarihsel ve Eleştirel Sözlük* (*Dictionnaire Historique et Critique*) adlı eseriydi. Burada Hıristiyan ahlaki geleneği açısından kendi bağlamında çelişkin olan ve skandal sayılan "erdemli ate" fikri işlenir. Böylece, ate olmak –der Feijoo *Politik ve Ahlaki Çelişkiler*'de (*Paradojas políticas y morales*)– iyi olmaya engel değildir; Yaşlı Plinius ve Hobbes, tıpkı teorideki hataları pratikte düzensizliğe yol açmayan Epikuros gibi, kötü değil, "sakin, barışçı ve her türlü şiddete ya da adaletsizliğe karşı"ydılar. "O zamanların ünlü atesi Baruch Spinoza daima inzivada, okuyup yazarak ya da teleskoplar ve mikroskoplar yaparak yaşıyordu; ölçülü, sabırlı ve barışçı bir adamdı."[11]

9) *A.g.e.*, s. 180-181.

10) *A.g.e.*, s.184.

11) *Apología de algunas personajes famosas de la historia* (*Tarihteki Bazı Ünlü Kişilerin Savunması*), VI, 2 "Epicuro"; de Olaso, s. 191.

Eğer –der de Olaso–, Feijoo'nun Spinoza hakkında pek de ılımlı olmayan bu görüşüne rağmen, Avrupa'da hüküm süren dini ve ideolojik baskı ortamını düşünürsek, "Spinoza'nın bu topraklarda böyle tanınmış olması bizi kesinlikle tatmin eder".

2. Spinoza'nın *Opera posthuma*'sının Latince bir örneğinin erken dönemde Río de la Plata'ya ulaşması tamamen olasılık dışı olmasa bile, de Olaso'nun tahmini akla yakın görünür; burada önce, Feijoo'nun kitapları ve belki de başka kitaplar aracılığıyla, Spinoza'nın ismi ve düşüncesi dolaylı bir biçimde duyuldu. Akademik olmayan bu ilk olası dolaşımın ötesinde, üniversitelerde Cizvitler ve Fransiskenler arasında paylaştırılmış felsefe programlarına ve derslerine yönelik bir araştırma, düşüncesi sistematik bir biçimde sunulmasa, hatta lanetlemek için bile ona başvurulmasa ve ismi yalnızca olaylara bağlı olarak anılsa da, bize Spinoza'nın, felsefe dersi verenler için tanıdık bir isim olduğunu gösterir.

1766'da, Córdoba Ulusal Üniversitesi'nde ders veren son Cizvitlerden José Rufo, Spinoza'ya küçük bir değinmede bulunduğu bir *Metafizik Dersi* (*Curso de Metafísica*) verdi – öğrencilerinden Juan Rodriguez'in[12] bu derse ilişkin notları bugüne kalmıştır; bu notlarda Spinoza'ya[13] tesadüfi bir değinme vardır; tıpkı Elías del Carmen Pereyra'nın –Fransisken tarikatından– 1784'te verdiği *Fizik Dersi*'nde (*Curso de física*) José Vicente Faente'nin kaleme aldığı ve hâlâ korunan notlarda olduğu gibi...

1873'te, Chorroarín, Buenos Aires'te San Carlos Real Colegia'da *Mantık* dersi verdi. Dördüncü bölümde, birinci kısmın ikinci makalesinde –"Kuşkuculuk ve kuşkunun nedeni"– şöyle yazar: "Antik düşünürler arasında gerçeğe karşı açıkça savaş açmış ve gerçeği ortadan kaldırmak için çalışan birçok düşünüre rastlanır (Sokrates, Platon, Arkesilaos, Met-

12) Córdoba Ulusal Üniversitesi, Felsefe ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Institutio de Estudios Americanos Kütüphanesi'nde korunan belge, n. 12180, 452 sayfa. Lértora Mendoza, Celina, *La enseñanza de la filosofía en tiempos de las colonias. Análisis de documentos manuscritos* (*Sömürge Döneminde Felsefe Eğitimi. Elyazması Belgelerin İncelenmesi*), FECIC, Buenos Aires, 1979.

13) "P. Rufo Spinoza'nın felsefesiyle ilgilenir görünür... Rufo, Spinoza'yı düşünerek, onun düşüncesini izler görünen P. Antoine Mayr'dan alıntı yapar" (Caturelli, A., Historia de la filosofia en Córdoba 1610-1983, 1992, I, s. 282). Aynı yerde, Elías Pereyra'ya da değinir – 1790'da D. F.J. Martínez de Aldunate adında bir izleyicisinin savunduğu *Conclusiones*'e göre (1919'da Córdoba'da Enrique Martínez Paz'ın yayıladığı metin): "Eskiden beri, dünyayı canlı bir varlık gibi düşünme fikrine karşı çıkar (burada Elías, Spinoza'ya gönderme yapmaktadır)..." (*A.g.e.*, s. 444.)

rodoros, Pyrrhon, vb.). Bana düşen ise, bunlara genel olarak *kuşkucular* ve bu inanca da *kuşkuculuk* ismini vermek... Bu son yüzyıllarda, Antik bazı düşünürler Pyrrhonculuk'undan çok farklı olmayan bir tarzda Kuşkuculuk'u dirilttiler. Bunlar arasında Francisco Sánchez, Daniel Huet, Jerónimo Hirnhaim sayılabilir... Pierre Bayle ise bu yüzyılın en tehlikeli kuşkucularından biridir. Aynı topluluğa Morhof, Hobbes ve Spinoza da dahil edilebilir."[14] Spinoza'nın kuşkucu olarak –dogmatik olarak değil– kabul edilmesi (Kant öncesi) Katolik felsefeye özgüydü; böylece, fazla ayrıntıya girmeden, dogmanın dışında düşünen herkes "gerçeğin düşmanları" –genelde modern filozoflar– çetesine dahil ediliyordu.

3. Spinoza felsefesinin XVIII. ve XIX. yüzyıllarda yayıldığı alan, kuşkusuz, daha küçüktü ve öncekine benzer göndermelerden ibaretti. İkinci dereceden atıflar ve genelde onun hakkında sahip olunan oldukça zayıf bilgilerden sonra, düşüncesinin pozitif bir çalışmanın konusu olduğunu, sonunda kitaplarının okunmaya başladığını görebilmek için XX. yüzyılı beklemek gerekir. Gerçek anlamda Spinoza'nın eserini okuyan ilk Arjantinli belki de Alejandro Korn'dur. Dahası, belki de Spinoza, Korn'un özgürlük felsefesiyle ilişkili olan en önemli filozoftur[15].

Yaratıcı Özgürlük'ün (*La libertad creadora*) XVIII. bölümünde, Korn, tezinin *Etika*'ya ilişkin merkezinde şunu dile getirir: "Kabul edilemez bir metafizik içinde olsa da, etik özgürlüğü hiç kimse Spinoza'nın, ana eserinin kölelik ve özgürlüğü karşılıklı işleyen dördüncü ve beşinci bölümünde yazdığından daha iyi tanımlayamamıştır."[16] Korn, metafizik ve etik

14) Chiabra, Juan tarafından değinilen, *La enseñanza de la filosofía en la época colonia* (*Sömürge Döneminde Felsefe Eğitimi*), II, Biblioteca Centenaria, Universidad Nacinal de La Plata, Buenos Aires, 1911, s. 74-75. "Influencias filosóficas en la evolución nacional" ("Ulusal Evrimde Felsefi Etkiler") konulu denemesinde, Alejandro Korn, Chorroarín'in derslerinden şu bölüme değinir: "...dördüncü bölümde, yöntemle ilgili olarak –der–, yazar daha az basit düşüncelere ulaşır, çünkü gerçekten ve gerçek olandan sözetmenin zorunluluğuyla karşılaşır... Filozof, Pyrrhon'dan 'bu yüzyılın en tehlikeli filozoflarından biri' olan Pierre Bayle'e kadar bütün kuşkucuları yalanlamak zorunda kalır ve Hobbes ile Spinoza da kuşkucular arasına girerler." (Korn, Alejandro, *Obras*, La Plata, Bölüm III, s. 115.)

15) "...yine de, bizim aramızda Korn'un Kantçılık'ından sözedebileceğimiz ortak bir yer vardır; omuzları üzerinde bu yapıyı destekler görünen felsefi figür Spinoza'dır (*Etika* IV ve V'te; Korn'un kendisi de bunu belirtmekten geri durmaz)" (Jorge Dotti, *La letra gótica. Recepcion de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta. –Gotik Yazı. Romantizmden 1930'a Kadar Arjantin'de Kant'ın Alımlanması–*, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1992, s. 174).

16) Korn Alejandro, *Obras completas* (*Bütün Eserler*), Claridad, Buenos Aires, 1949, s. 225. "La libertad creadora"da ("Yaratıcı Özgürlük") Spinoza'ya üç kez daha değinilir.

arasındaki bu ayrımı ve *Etika*'nın yalnızca son iki bölümünü gözden geçirme fikrini, Amsterdamlı filozofa her gönderme yaptığında yineler[17].

Korn, Spinoza düşüncesine ilişkin en açıklayıcı metnini 1925'te, eserini anlamak için filozofun hayatının önemini vurgulayarak konuşmasına başladığı bir konferansta sunmuştur. "Keşke –diye başlar– Spinoza'nın ruhunu çağırdığımızda samimi bir akım, konuşmacıyı ve dinleyenleri birbirine bağlasa... Onu anlamak için öğretisinin ortaya koyduklarını kavramak yeterli değildir; onu hissetmek, ona duygusal bir derinlikle nüfuz etmek ve filozofta insanı yeniden yaşamak gerekir."[18] Talmud, İbn Meymun, Stoacılar, Abraham de Herrera'nınki gibi bazı Kabalistik metinler ve Descartes'ın eserleri, Korn tarafından, Spinoza'nın temel kaynakları olarak gösterilir ve yazara göre, Spinoza felsefesi tam da Descartes düşüncesinin bittiği yerde başlar[19]. Ama önemli olan, hep Spinoza'nın özgürlük filozofu olarak okunması ve felsefesini, ona genellikle atfedilen belirlenmecilikten ayırma zorunluluğudur. *Etika* V, diye ısrar eder Korn bir kez daha, gerçekte ne hissettiğini anlamamızı sağlar. "Bu son bölüm, hiçbir kuşkuya yer bırakmadan, bir insan aklının algılayabildiği en hoş şeydir. Bu, hayatı onaylamanın İncil'idir..."[20]

4. 1933'te *Trapalanda. Un Colectivo porteño* adlı bir derleme yayınlandı. Burada, Max Scheler'in Spinoza üstüne bir konferansı –daha doğrusu

17) Örnek olarak, Spinoza'yı ısrarla özgürlük düşünürü olarak kabul ettiği, 1930'da yazılmış "Axiología" adlı bir deneme: "Özgürlükten anladığımız şey hiç de meta-ampirik değildir. Zorunluluk ve mutlak öze uygulanmış özgürlük karşıtlığı anlamsızdır. Bizim sözettiğimiz özgürlük bir bilinç halidir; bir başka yerde, bunun olası tek tanımını verdik: Tüm baskıların yokluğu. Bir acının bizi yıkıp yıkmadığını, bir hoşnutsuzluğun bizi sıkıp sıkmadığını, bir buyurunun bizi zorlayıp zorlamadığını iyi biliriz. Bu özgürlüğün tüm eksiksizliğiyle keşfi, bizi harekete geçiren dürtüdür ve insan kişiliğinin bu ilk dürtüsü, dindar insanda bilinçli olarak vardır. Bu tezin klasik gelişimi *Etika* IV ve V'tedir; bunu anlayabilmek için, Spinoza'nın mutlak belirlenimciliğine ilişkin efsane bir yana bırakılmalıdır" (*Obras Completas*, s. 295).

18) Korn, Alejandro, "Spinoza", Obras completas, s. 397 – Korn'un yazılarının önceki basımında da vardır, yalnızca farklı bir yazılışla, "Espinoza", *Obras*, s. 25-31.

19) "Descartes modern felsefe sorununu eşsiz bir cesaretle ele aldı; mantığın egemenliğini ilan ederek ve geçmişle tüm bağlantılarını keserek... Ama vardığı sonuçlar aşırı derecede belirsizdir ve bu değerli girişimle uyuşmaz. Yeniden geleneksel ikiciliğe döner ve insan bedeniyle ruhunu, Tanrı'yla dünyayı ayırır... Spinoza eleştirel girişiminde bu denli vahim tutarsızlıklan görmezden gelemezdi. Descarteşçı yöntemi kabul eder, ancak onu aşar ve rasyonel bir çözümün olasılığını benimser, ama ne kadar heterodoks olursa olsunlar, bunun sonuçlan karşısında geri adım atmaz" (*Obras completas*, s. 399).

20) A.g.e., s. 400.

Scheler'in 21 Şubat 1927'de Amsterdam'da Spinoza'nın 250. ölüm yıldönümünde yaptığı konuşma, ki bunu İspanyolca'ya Carlos Astrada[21] çevirmiş ve daha sonra, León Dujovne, Scheler'in metnine küçümseyici bir biçimde gönderme yapmıştı–[22], Scheler'in[23] konferansına giriş olarak, Astrada'nın kendi yazdığı metin ve Pedro Enriquez Ureña'nın "Spinoza'nın Sosyal Teorileri" ("Las teorías sociales de Spinoza") başlıklı yazısı vardı.

Astrada, denemesinde, tarihi-felsefi sunumların yetersizliğini belirterek işe başlar. Bunların devamlılık kriterleri ve sistematik sınıflandırmaları, Spinozacı sorunu anlamak için uygun değildir. "Bize felsefe tarihinin sunduğu Spinoza, dizgesel bir devamlılık içinde yer verilebilecek ve karşılığı bulunabilecek biri değil, Batı metafizik sürecinin belirli bir anına işaret eden panteist metafizikçidir."[24] Astrada'ya göre, tarihçiler de, Spinoza düşüncenin metafizik benzersizliğini anlayamamışlardır; yalnızca bu düşüncede, metafizik "son derece yöntemli rasyonel bir bilgi"ye ulaşır. Spinoza bu bilgiye "Etik" adını verir". Astrada, bu düşüncede metafizi-

21) Astrada, kısa süre içinde dostluğunu kazandığı ve Şubat 1928'de yazdığı *Die Wissen Formen und die Gesellschaft* adlı eseri de ona ithaf eden Scheler'in (derslerine Hans-Georg Gadamer, Max Horkheimer, Arnold Gehlen vb. de katılıyordu) düşüncesine ilişkin tezini yazmak amacıyla 1927'de Köln Üniversitesi'ne yazıldı. Carlos Astrada'nın Brüksel'de, "Max Scheler y el problema de una antropología filosófica" ("Max Scheler ve Felsefi bir Antropoloji Sorunu"; Córdoba Ulusal Üniversitesi dergisinde yayınlandı) adlı denemesini tamamladığı 1928'de, Scheler hayatını kaybedecekti (Guillermo David, "Carlos Astrada: la larga marcha de la filosofia Argentina" –Carlos Astrada. Arjantin'de Felsefenin Uzun Yürüyüşü"–, *Nombres*, No: 13-14, Córdoba, 1999, s. 67-84).

22) "Max Scheler Spinoza'ya, İspanyolca'ya da çevrilen ve içinde hatırlamaya değer hiçbir fikir bulunmayan bir inceleme ithaf etti..." (Dujovne, León, *Baruj Spinoza*, bölüm IV, s. 255.) Bu yargı Astrada'nın şu sunumuna radikal bir biçimde zıttı: "Scheler, Spinoza'ya ilişkin denemesinde –bu filozof hakkında zamanın en iyi ve en sistematik denemesi– *Etika*'nın yalnızca kavramsal bir metafizik teorisi değil, "insanın kurtuluşu için yazılmış bir kitap" olduğunu savunur vb.

23) "Spinoza y su aporte a la metafísica" ("Spinoza ve Metafiziğe olan Katkısı"), daha sonra *El juego metafísico*'da (*Metafizik Oyun*) yayınlandı, El Ateneo, Buenos Aires, 1942. 1933'te de, Astrada, Instituto Social de la Universidad del Litoral tarafından yayınlanan 33 sayfalık küçük denemesi *Goethe y el panteísmo spinoziano*'yu (*Goethe ve Spinozacı Panteizm*) yazdı. Bu denemede, Astrada, Spinoza düşüncesinin bir akosmizm –bu ifadeyi üç vesileyle kullanır– olarak Hegelci yorumuna katılır gibidir. Bruno'nun panteizminden –dinamik dediği– farklı olarak, Spinoza'nınkine "akosmik ve statik" der. Aynı şekilde, Rönesans'a özgü "dirimselci panteizm"den farklı olarak, "Spinozacı panteizm, doğanın mekanik-matematik teorisi çerçevesine girer" (s. 6).

24) *El juego metafísico* (*Metafizik Oyun*), s. 71-72.

ğin etiğe dönüştüğünü, çünkü Spinoza'nın metafizik sorunu psikolojiye ve insan özgürlüğü sorununa bağladığını savunur.

Scheler'in konferansında *Etika*'nın beş bölümü gözden geçirilir, ama sonuçta en ilginç olan yan Spinoza'nın kaynaklarının belirlenmesidir. İlk olarak, onun oluşumunda Talmud ve Kabala, yani Yahudi bilgi geleneğinin önemi vurgulansa da, bütün bunlar Descartes etkisi altında silinir der Scheler. "Yahudi bilgi geleneğinin karanlık ve belirsiz kaosu üzerinde, o göz alıcı Batı dünyasına doğru yükseldikçe, Yahudilik'in büyülü ortamından uzaklaşmak zorundaydı... Yahudi dininin öğretileri, onun için tarihi-eleştirel çalışmaların soğuk malzemesine dönüştü."[25] Kuşkusuz, buna benzer pasajlarda, Dujovne'nin daha önce değinilen iddiasının mantığı ortaya çıkar; ileride görüleceği gibi, Dujovne, Spinoza'nın sistemini inşa ettiği temel malzemenin Ortaçağ Yahudi felsefesi olduğunu savunmaktadır.

Scheler de Spinozacılık'ın temeline, "İbni Rüşd'ün panteizminde doruğuna erişen Arap Aristotelesçilik'ini, İtalyan Neo-Platoncuları (Marsilio Ficino, Pico della Mirandola), Rönesans panteizmini (özellikle Bruno) ve bir de Tauler ve Jakob Böhme'nin mistisizmini yerleştirir. Hatta Scheler, daha da tuhaf bir şekilde, Gnostik etkileri de buna dahil eder – aslında, bu etkilerin hiçbiri, eldeki malzemelerle tam anlamıyla doğrulanamaz.

Belki de Arjantin'de Spinoza üstüne bir metnin ilk çevirisi bu olmuştur. *Trapalanda* adındaki derleme, bir Dominiken olan Pedro Henríquez Ureña'nın Spinoza'nın sosyal ve politik düşüncesi hakkındaki denemesiyle tamamlanır – deneme, XX. yüzyılın ilk yarısında Spinoza'yla ilgilenenlerin yaygın biçimde okudukları bir eser olan Paul Luis Couchoud'un kitabını (*Benoît de Spinoza*, Paris, 1910) izler. Henríquez Ureña, Bodin ve Althusius'tan ama özellikle de Hugo Grotius'dan başlayarak, Spinozacı doğal hak teorisinin izini garip bir bağ kurarak sürer: "Doğal hak kavramının bizi ahlakdışılığa götürmesi gerekirdi: Doğal halde, her birey, onun ve çevresinin, bireyciliğin aşırı tanımını yapan bir düşürün, Max Stirner'in deyimiyle, *'tek ve kendi mülkü*'nden başka şey olmadığını ileri sürebilir. Ama bu teorik gerçeğin pratik gerçekliği olamaz vb."[26] Henríquez Ureña, *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Politik İnceleme*'den yola çıkarak, sosyalliğin ve farklı yönetim biçimlerinin ortaya çıkışını açıklamaya koyulur.

25) *Trapalanda*, s. 59.

26) "Las teorías sociales de Spinoza" ("Spinoza'nın Sosyal Teorileri"), *a.g.e.*, s. 81.

Spinoza'nın politik felsefesi, Rönesansçı fikirlerin devamı ve XVIII. yüzyıl devrimci düşüncesinin öncüsü olarak kabul edilmiştir.

5. *Etika*'nın bir başka ısrarlı okuyucusu da, Spinoza hakkında en az üç metin kaleme almış olan Angel Vasallo'dur. Birincisi, Spinoza'nın üç yüzüncü doğum yıldönümü vesilesiyle Buenos Aires Kant Topluluğu'nda okunan bir metindir (1932, *Dersler ve Konferanslar*'daki –*Cursos y Conferencias*–, "Spinoza'nın Gizi" – "El secreto de Espinoza").

İkincisi ise "Etik'e bir giriş" dersinin bir bölümünü oluşturan, "Tarihi Excursus: Spinoza'nın Etiği" ("Excursus histórico: la ética de Spinoza") adını taşıyan ve Colegio Libre de Estudios Superiores dergisi tarafından yayınlanan bir metindir[27].

Bu metinde Vasallo –1925 yılında Alejandro Korn'un yaptığı gibi– şunu savunur: "Eğer Spinoza düşüncesini harekete geçiren en içten etkiyi belirlemek gerekirse, bunu I. bölümde, töz teorisinde değil, kitabın V. bölümünde, töz metafiziğinin de üstüne kurulmuş olduğu ahlaki çerçevede aramak gerekir."

Vasallo, Paul Louis Couchou'dan da alıntı yaparak, sözkonusu olanın "iki yöntem" ve "iki metafizik çözüm" olduğunu söyler: "Tözcü çözüm" (Bölüm I) ve "etik ya da kişisellikçi çözüm" (Bölüm V); bu sonuncu, "geometrik çıkarımdan değil, insan hayatının diyalektiği uyarınca" elde edilebilir.

Vasallo şunu da savunacaktır: "Varlık ve insanın kaderi sorunlarının birliği" önerildiğinde, "bize göre, Spinoza felsefesinin özgün dürtüsü, *Varlığı, yaşamak ve varolmak için aramak ve gerçek hayatı inşa etmek*tir"; "(Spinoza'nın) ortaya koyduğu sorunsalın yalın ve yüce çizgileri bize Doğu'yu hatırlatır" (s. 477-478).

Böylece Vasallo –yıllar sonra Borges'in de yapacağı gibi– Spinoza'yı tam da böyle okurken, geometrik unsuru ("felsefe profesörlerinin matematiksel bir kesinlikle, Descarteşçi ikicilikten Spinoza panteizmini çıkarmalarını, hiç kaygılanmadan, es geçiyoruz") ve aynı şekilde tüm pozitivist, maddeci ve belirlenimci yanları bir yana bırakır. Bunlara karşılık, '*scientia intuitiva*'yı* öne çıkarır.

Spinoza'nın etiği bir "metafizik etik"tir ve aynı zamanda da, I. bölümün metafiziği, düşüncesine can veren ahlaki önermeyi önemsizleştirir. "Ama

27) *Cursos y Conferencias* (*Dersler ve Konferanslar*), Buenos Aires, No:5, 1934, s. 471-481. Colegio Libre de Estudios Superiores'te, üç yıl sonra, Lisandro de la Torre, daha ilerde sözedilecek olan ve Mons. Franceschi ile polemiğe yol açan konferanslarını verdi.

* Sezgisel bilgi.

eğer metafizik olan –üçüncü tür bilgi metafiziği– ne meta-ampirik bir dünya, ne de kişisel bir Tanrı ise, *yalnızca bir etik içinde yararlı olarak dile gelen* ve insan hayatına eklenen sonsuz bir değerden başka geriye ne kalır?"

"Spinoza'da özgürlük düşüncesi üstüne görüşler" ("Consideraciones sobre la idea de libertad en Spinoza")[28] Vasallo'nun, *Etika*'nın yazarına ilişkin üçüncü metnidir; bir dipnotta, "A. Vasallo tarafından, büyükelçi Jorge Dellepiane'nin konutunda, 1977 yılının Ekim ayında Buenos Aires'te, felsefeyle ilgilenen bir grup insan karşısında yapılacak sunum için yönlendirici olacak notlar vardır" denir.

Vasallo bu incelemede bir kez daha '*more geometrico*'yu önemsemez; "Spinoza –diye yazar–, matematik modelin rasyonel bir felsefi bilginin ilk örneği olduğuna ilişkin tehlikeli kanıyı Descartes'tan daha ileriye götürür; onu *Etika more geometrico demonstrata*'yı* yazmaya iten de bu olmuştur.

"*Etika* denen bu sert kristal saray için, kuşkusuz, pek de talihli sayılamayacak bir edebi tarzda bile olsa, kitaba, salt algısal bilgiyle –ve daha az da matematiksel mantık yürütme alışkanlığıyla– anlamaya başladığımız yönüne göre, çok daha derin biçimde kutsadığımız bir düşünce hakimdir."

6. Kuşkusuz, Spinoza'nın Arjantin'deki en belirgin izi Yahudi kültüründe ortaya çıkar: (Alberto Gerchunoff, León Dujovne, Samuel Glusberg, Jakobo Kogan, Oscar Cohan, Gregorio Weinberg)[29]... *Judaica* ya da *Davar*[30] gibi dergilerde, Babel, Bajel[31] yayınlarında ve Arjantin İbrani Cemiyeti'nin[32] yayınlarında ve Acervo Cultural'de[33] Spinoza eserlerinin en son basımında...

28) *Cuadernos de Filosofía* (*Felsefe Defterleri*), Buenos Aires, 1978, XVIII, 28-29.

* Geometrik yöntemle kanıtlanmış *Etika*.

29) Gregorio Weinberg, Manuel Sadosky ile birlikte Lautaro Yayınevi için yazılan Temel Klasikler dizisini yönetti. Burada, 1946'da, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin Vargas-Zoraya tarafından çevrilen eski versiyonu basıldı. Önsözü León Dujovne yazmıştı.

30) *Davar* dergisi Arjantin İbrani Cemiyeti tarafından basılıyordu; 1945'ten 1976'ya kadar yayınlandı; uzun yıllar boyunca redaksiyon bölümünün başında Bernardo Verbitsky vardı.

31) Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Oscar Cohan versiyonu –Carl Gebhardt'ın bir Giriş yazısıyla–, Bajel, Buenos Aires, 1944.

32) Spinoza, *Epistolario*, Oscar Cohan versiyonu, Buenos Aires, 1951. Bu versiyonla ilgili olarak, Jorge Santayana'nın Cohan'a yazdığı mektup, "Una carta de Santayana", *Davar*, No: 51, Mart-Nisan, 1954, s. 27-30.

33) Spinoza, *Obras Completas*, 5 cilt, Oscar Cohan, Mario Calés ve Manuel Machado versiyonları, Carl Gebhardt'ın bir Giriş yazısıyla (Lucas ve Colerus'un biyografileri de eklenmiştir), Acervo Cultural, Buenos Aires, 1977.

Judaica dergisinin 1934'teki bir sayısında Gregorio Bermann'ın[34], Arjantin sol düşüncesiyle Spinoza arasında erken bir bağ kurma olanağı veren kısa bir denemesi yayınlandı.

Bermann'ın metninde önce, Spinoza'yı aforoz eden cemaatin, onu yüzeysel bir biçimde anması, fırsatçı ve gecikmiş bir şekilde kabul etmesi eleştirilir ("onun isminden ulusal bir gurur payı çıkarmaya çalışanlardan kaçı, yazılarının saçtığı ışıktan yararlanabildi ki?"); sonra da, gerçek bir Spinozacılık'ın zorunluluğuyla, hâlâ varolmayan teolojik-politik eleştirinin ve bu felsefenin bir uygulama değeri kazanmasının gerekliliği vurgulanır. "Zamanın değiştiğine işaret bu; dışlanmışların en büyüğünün, halkından maruz kaldığı dehşetengiz Herem yüzünden eziyete uğrayan kişinin bugün böylesine saygıyla övülmesinden sözediyorum (...) eserini tanımayan, ama ismiyle gururlananların ya da eseri tanısalar da anlamına direnenlerin, Spinoza'nın hor gördüğü boş kibirlerinden...

"Spinoza'yla aynı havadan çalmak ve eseriyle tel tel gerilmek için, bazı başıboş edebi fikirler ya da bilgiler yeterli değildir. Görünüşe göre, onun boyun eğmez entelektüelliğine, içinde yaşadığımız tedirgin edici dönemden daha uzak olan hiçbir şey yoktur. Ve buna rağmen (...) onun böylesine yapısallaşmış rasyonalizmi göz önüne alınırsa, *bugün hâlâ yaşayan ve güncel olan* bir Spinoza vardır..."[35]

Burada sözü edilmeye çalışılan Spinoza'mn, "bizim filozofun, öğrencilerin bağlılığını kazanmak için yayılan, huzur bağımlısı olmuş, sofu ve meleksi hoca imgesiyle" hiçbir ilgisi yoktur. Bu "sahte" imgeye karşı, "tutkulu" ve tam da kesinlikle bizim çağdaşımız olan bir adam öne çıkar.

Bermann, Spinoza'yı, onu Atelerin Prensi olarak gören geleneğe uygun biçimde algılar gibidir. Hurafeye karşı savaşı, "dinlere saygı gösterilmesini sağlama iddiasında olduğunda bile, onları ahlaka, yasamaya ve felsefeye öylesine indirger ki, sonunda ortadan kaldırır. Aynı şey, dönüşüp zihinselleştikçe, panteizmlerin en baş edilemez ve mutlak olanında ortadan kaybolan Tanrı'sı için de geçerlidir". Spinoza "sofu bir hoca" değil, her türlü cemaat açısından, düşünsel bir filistinizm için işe yaramaz, rahatsız edici, huzursuzluk verici bir düşünürdür.

34) Bermann, Gregorio, "Spinoza, teólogo y político" ("Spinoza. Teolog ve Politikacı"), *Judaica*, Yıl I, No:10, Buenos Aires, Nisan 1934, s. 149-152.

35) A.g.e., s. 149-150, italik bölüm bana aittir.

Gregorio Bermann, Deodoro Roca'nın arkadaşı, yoldaşı ve izleyicisidir, aynı zamanda bazı yazılarının da editörüdür[36]. Deodoro Roca felsefi açıdan en çok –Avrupa felsefesinin o günden sonra bir türlü üretemediği bir düzey– Marx, Nietzsche ve Freud'dan etkilenmiştir[37]. Spinoza'nın felsefesi de Deodoro'yu etkilemiş miydi?

Reform İçin Hazırlık Manifestosu'nun (*Manifiesto preliminar para la reforma*) yazarının kitaplığında, Carlos Astrada'nın "Goethe ve Spinozacı panteizm" ("Goethe y el panteísmo spinoziano") adlı eserinin bir örneği vardır; yazar kitabı onun için imzalamıştır ("Deodoro Roca'ya, dostça; Carlos Astrada. Şubat 1934")[38].

"Marksizm ve Anarşizm" ("Marxismo y anarquismo") adlı kısa bir metinde (önce El País'te 19 Ekim 1930'da yayınlanmış olan), Deodoro Roca, İspanyolca'ya henüz çevrilmiş olan, J. Plehanov'un *Marksizmin Temel Sorunları* (1908) adlı kitabını anlatıp tartışır. Metinde şunlar okunur: "Plehanov'a göre Marxist felsefe Spinoza'ya dayanır. Ya da, daha doğrusu, Feuerbach üstünden Spinoza'nın felsefesine atlar. Yani, maddeci felsefelere dayanır." *Reform İçin Hazırlık Manifestosu*'nun yazarının Plehanov'dan yola çıkarak, Marx'a açılan maddeci çizgiye Spinoza'yı yerleştirmesi – aslında ifade daha çarpıcıdır: "Marxist felsefe Spinoza'ya dayanır." – Spinoza hakkında yaratılan ve o yıllarda arkadaşı Gregorio Bermann'ın da, yukarıda gördüğümüz gibi eleştirdiği, "filozofun, öğrencilerin bağlılığını kazanmak için yayılan, huzur bağımlısı olmuş sofu ve meleksi hoca imgesini" bozar ve belki de Spinoza ilk kez, kuşku götürmez ve olumlu bir şekilde, maddeci bir düşünür olarak kabul edilmiş olur.

7. O yıllarda Arjantin üniversitelerinde büyük ağırlığı olan bir filozof, daha teknik bir açıdan da olsa, Spinoza-Marx yakınlaştırması üstüne anlamlı bir katkıda bulunacaktır: Faşizm döneminde İtalya'dan sürülen, Córdoba ve Tucumán üniversitelerinde dersler veren Rodolfo Mondolfo.

36) Deodoro Roca, *El difícil tiempo nuevo* (*Zor Yeni Zaman*), Gregorio Bermann'ın seçtikleri, önsözü ve notları, Enrique González Tuñon'un sonsözü, Lautaro, Buenos Aires, 1956.

37) Nietzsche figürü –diye vurgular Nestor Kohan– Üniversite Reformu'na ilişkin talepler açısından ideolojik bir rol oynadı: "Yenilmesi gereken düşman, bürokrasi, vasatlık, modern hayatın süreğenliği, Kuzey Amerika yararcılık ruhu ve merkantilizmin kültürü metalaştıran –kullanan– yayılmıydı (Nestor Kohan, estudio preliminar a su selección de escritos de Deodoro Roca, *Deodoro Roca, el hereje –Deodoro Roca, Sapkın–*, Biblos, Buenos Aires, 1999, s. 37 ve 47-48).

38) *A.g.e.*, s. 28.

Mondolfo'nun Spinoza üsüne Arjantin'de yayınlanan yazılarının sayısı dörttür ve hepsi de aynı konuyu işler[39]: Amsterdamlı filozofta tarihselci ve 'praxis'e ilişkin bir boyutun vurgulanması – böylece Spinoza'da bir ilerleme kavramı kendiliğinden belirir. Temel sava göre, Spinoza'da –Bruno ve Bacon gibi– daha sonra Marx tarafından sınırları çizilen sürece özgü bir *umwälzende Praxis** fikri ortaya çıkmaktadır.

Mondolfo, önce, *İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme* (*Tractatus de intellectus emendatione*) 16'ya başvurur; buradan yola çıkarak Spinoza'yı, zihin ve el emeği, düşünce ve eylem, bilim ve teknik arasındaki dayanışmayı dile getiren bir anlayış içine yerleştirir. Spinoza için –Bruno gibi– eylem ve düşünce arasında temel bir birlik yoktur; ama gerçek bilimle insan tekniğinin maddi yaratımının yönlendirdiği yollar arasında bir paralellik ve bir uyuşma vardır. "Spinoza gibi bir rasyonalistin, entelektüel bilginin hangi yoldan ve hangi araçlarla elde edilebileceğini göstermek için, eylem ve el yaratıları düyasına yönelmesi belirleyici bir olgudur." Ayrıca, *İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*'nin anlamlı bir pasajına gönderme yapar (30-32): Buna göre, entellektüel araştırma yöntemine ilerici bir biçim verme sorunu, çözümünü, maddi ürünler ve araçların yaratımının sunduğu modelde bulur[40].

39) Mondolfo, Rudolfo, "Gérmenes en Bruno, Bacon y Espinosa del concepto marxista de la historia" ("Bruno, Bacon ve Spinoza'da Marksist Tarih Kavramının Tohumları"), *Dialéctica* (Aníbal Ponce yönetiminde), No: 2, Nisan 1936, s. 59-68 (daha sonra *Marx y el marxismo* –*Marks ve Marksizm*– da buraya katılır, Fondo de Cultura Económica, México, 1960); "Spinoza y la noción del progreso humano" ("Spinoza ve İnsani Gelişim Kavramı"), *Bebel*, Buenos Aires; "Concepción historicista de Spinoza" ("Spinoza'nın Tarihselci Görüşü"), *Babel*, Buenos Aires; "La contribución de Spinoza a la concepción historicista"–"Spinoza'nın Tarihselci Anlayışa Katkısı"– (Birinci Arjantin Bilim Tarihi Kongresi'nde okuduğu metin, 11-13 Eylül, 1969), Boletín de la Academia Nacional de Ciencias, 48, Córdoba, 1970, s. 21-28 (daha sonra da, *Homenaje a Baruch Spinoza*'da, Buenos Aires Yahudi Müzesi, 1976, s.163-175).

* Köklü değişim 'praxis'i

40) "...gerçeği araştırmanın en iyi yöntemini bulmak için, araştırma yöntemini araştırmaktan başka yöntem olamaz... Haklarında aynı biçimde akıl yürütülebilecek maddi araçlar için ne oluyorsa, burada da aynısı olur. Demiri dövmek için bir çekiç gerekir; çekice sahip olmak için onu yapmak gerekir; bunun için başka bir çekiç ve başka araçlar gerekir ve bunları elde etmek için de başka araçlar (...) ve bu böylece sonsuza kadar gider. Demek ki, insanların demiri dövme konusunda hiçbir güçleri olmadığını kanıtlamaya çalışanlar boşuna uğraşmış olacaklardır" (*Tratado de la reforma del entendimiento*, Atilano Domínguez versiyonu, Alianza, Madrid, 1988, s. 86). Mondolfo bu pasajı ele alır ve "Gérmenes en Bruno, Bacon y Espinosa del concepto marxista de la historia"da inceler. S.66-67. "La contribución de Spinoza a la concepción historicista"da da aynı şeyi yapar, *Homenaje a Baruch Spinoza*, s. 169-171.

Sonuç olarak, Mondolfo, Spinoza'nın tarihselci görüşüyle praxis'in köklü değişimine (Umwälzung) ilişkin Marxçı düşünce arasında bağ kurar; yine de, Spinozacı felsefede hiçbir diyalektik yoktur; bir *revolutionare Praxis** fikri de bulunmaz[41].

8. 1930'lu yıllarda temel önemde bir eser karşımıza çıkar –neredeyse küçük bir *Arjantin Teolojik-Politik İncelemesi* ve aynı zamanda politik Spinozacılık'a ilişkin bir belge olan– ve bu, Arjantin düşünce tarihine büyük bir entelektüel açılım sağlar. Lisandro de la Torre'nin, Colegio Libre de Estudios'ta 1937'de verdiği ve Monseñor Franceschi[42] ile bir polemiğe yol açan iki konferanstan –özellikle de ikincisi– sözediyorum: *Felsefi Ara* (*Intermedio filosófico*) ve *Sosyal Sorun ve Sosyal Hıristiyanlar* (*La cuestión social y los cristianos sociales*).

Lisandro, *Felsefi Ara*'nın son sayfalarında, panteizmden –ona katıldığı– sözeder ve Spinoza'nın ismini de yalnızca bir kez anar. "Pozitif dinler –diye yazar–, metafizik bir Tanrı fikrine uygun değildirler; geleneksel bir biçimde de olsa, insanlarla ilişkiye giren somut bir tanrıya ihtiyaç duyarlar. *Tanrı'yı her yerde gören, O'nu tek töz ve her şeyin içkin nedeni olarak adlandıran ve varlıkları 'Tanrı'nın tekil modusları' olarak düşünen panteizm*, Ortodoks teoloji tarafından bir ateizm sayılır. Bu teolojiye göre, tanrıların ekmekleri çoğaltıklarına, saralıları ve cüzamlıları sözcüklerle tedavi ettiklerine ve ölüleri dirilttiklerine inanılır. Tüm bunları paylaşmayanlar da atedir...

"Eğer yalnızca dirimsel tözün kutsallığı sözkonusuysa, insanın ona tapıp tapmamasını o neden umursasın? Diğer türler ona tapmıyorlar ve görünüşe göre o da bunu mesele yapmıyor. Ve evreni meydana getirmiş olan tanrısal töz, yeni doğmuş bir bebeğin suçu olmaması gereken ilk

* Devrimci praxis.

41) *A.g.e.*, s. 172-175. Spinoza ve Marx arasında yakınlık kurma çabası (60'lı yıllardan başlayarak Althusserci önermelerle yoğunlaşacak ve en radikal biçimine, Toni Negri'nin *Yaban Kuraldışılık*'taki ve diğer yazılarındaki Spinoza yorumunda –burada, devrimci praxis'in anahtarı olarak– kavuşacaktır), belki de ilk kez, Plehanov'un sözü edilen kitabı, *Marksizmin Temel Sorunları*'nda görülmüştür. Bunun ötesinde, Marx'ın *Teolojik-Politik İnceleme* hakkında yazdıkları (*Cahiers Spinoza*, No: 1, Réplique, Paris, 1977, s. 32-157) kadar, mektuplarının bazıları da, genç Marx'ın Spinoza'ya duyduğu ilgi konusunda anlamlı birer belge sayılırlar.

42) Monseñor Franceschi'nin cevabı, 26 Ağustos 1937'de, "Ante una diatriba" ("Bir Saldırı Karşısında") adı altında, kendi yönetimindeki bir dergi olan *Criterio*'da yayınlanır. Lisandro de la Torre'nin buna karşılık verdiği yazılar ise "El Diario" ve "La Vanguardia"da, 1, 2, 14, 15, 28 ve 30 Eylül ve 11, 12 Ekim tarihlerinde, "La cuestión social y un cura" –"Sosyal sorun ve bir din adamı"– genel başlığı altında yayınlanır.

günahla hayata başlayan insanlara *Kutsal Kitap*'taki türden cezalar verirken ne gibi bir amaç gütmüş olabilir?"[43]

Bu parçadaki Spinozacı esin açıkça ortadadır ve dört sayfa sonra da Spinoza'nın ismi yine ortaya çıkar; ama Lisandro, daha önce, bozguncu bir sayfada (insan hayatının ilk amacı olarak tapınma, mucizelere inanma, Tanrı'nın gazabıyla tehdit, doğaüstü olana karşı korku, peygamberlik, *Kutsal Kitap*'ın vahye dayanan niteliği, din adamlarının politik müdahalesi vb.), onları birer birer yıkmak ve vahyedilmiş dinler, teokrasiler ve felsefe yapma özgürlüğünün yokedilmesi arasındaki işbirliğini vurgulayıp kınamak için, başlıca teolojik-politik temaları sıralar[44].

"Yaratılış bir Yaratıcı gerektirir –denir– ve mimarı olmayan bir Evren hipotezinin kabul edilemez olduğu ilan edilir.

"Evreni kim yarattı? Tanrı, diye karşılık verilir. Öyleyse Tanrı'yı kim yarattı? Hiç kimse, diye karşılık verilir. Tanrı'nın ne başlangıcı ne de sonu vardır: O ebedidir. Peki, öyleyse aynı temele dayanarak ve aynı hakla yola çıkarak, Evren'in de başlangıcı olmadığını ve daima ebedi olacağını söyleyebiliriz. Böylece, Evren ve Tanrı aynı şey olurlar ve burada da Spinoza'nın hayran olunası panteist tanımıyla çakışırız: 'Tanrı'yla Dünya arasında yalnızca bir bakış açısı farklılığı bulunur.'

Evren-Tanrı, ne kişisel yazgıya ne de insanların özel işlerine karışır."[45]

Polemiğe yol açan tarzı, onu, düşüncesinin eleştirel gücüne Spinoza'nın eklediği ihtiyattan uzaklaştırsa da, Lisandro'nun tüm savlarına can veren neden Spinoza esinli düşünce özgürlüğünü savunmasıdır. O her zaman, doğal bilgiyi, vahiy ve Tanrısal lütfun karşısına çıkarır[46]; yine de, Lisandro de la Torre'nin Spinozacı eğilimini ortaya koyan şeylerin içinde en anlamlısı belki de şu pasajdır: "Ben maddeci değilim; ben ebediyete ve belki de insanın, içinde önemsiz bir atomdan ibaret olduğu Evren'in kutsallığına inanıyorum. Eğer isterseniz bana panteist deyin; benim sorunum sözcüklerle değil; ben pozitif dinlerin ve mucizelerin, kutsallığın bir karikatürü olmasını mesele yapıyorum. Tanrı'ya her yerde ulaşılabilir; en az da tapınaklarda."[47]

43) Lisandro de la Torre, *Intermedio filosófico. La cuestión social y los cristianos sociales, La cuestión social y un cura*, Hemisferio, Buenos Aires, 1976, s. 32, italik bölümler bana aittir.

44) *A.g.y.*, s. 33.

45) *A.g.y.*, s. 36.

46) "Eğer günah bana doğanın verdiği ölçütle doğal olguları yorumlamamdan çıkıyorsa, günah işlemem suç olmaz" (*A.g.y.*, s. 177).

47) *A.g.y.*

Hurafeye ve ruhban sınıfının "bütün zorba yönetimlerin değişmez müttefiki" olmasına karşı eleştirisi, ne bir ateizmden –bazen Lisandro de la Torre'nin kendisi bile, *İncil*'i tüm ayrıntılarıyla bilen "kilisesiz bir Hıristiyan"a benzeyebilir[48]– ne de "nefretten" –sonuçta, daha çok din adamlarının tutkusunu anlatmak için kullanılan sözcük– kaynaklanır; "teolojik nefret", Spinoza'nın, düşüncelere karşı baskıya gönderme yapmak için kullandığı deyimdir – Franceschi'ye göre ise bu, onu suçlamaya yönelik biçimde, Kilise'ye karşı kullandığı deyimdir; Lisandro'nun verdiği cevaba göre ise, olsa olsa, Kilise'ye "itibar etmemek"tir.

Lisandro, *Kutsal Kitap*'ı (herhangi bir tarihi metin okur gibi, metin eleştirisine tabi tutularak okunması gerekir) katı bir maddeci yoruma tabi tutarak, *Kutsal Kitap*'ın onlardan türediğini göstermek için, bazı pasajlarını eski kutsal Hint metinleriyle (Brahman ya da Budist) karşılaştırır[49]. Bunu yaparken, aynı zamanda, *Teolojik-Politik İnceleme*'de Spinoza'nın yaptığı gibi, Musa'nın Torah'ın[50] yazarı olamayacağını ve pozitif dinlerin insani ve vahye dayanmayan kökenini gösterir[51]. Lisandro de la Torre, sıradan insanları kurtarmanın felsefe dışı yolu olan bir *vera religio*'yu* –hurafe ve teolojik korkunun panzehiri– benimseyen Spinoza'dan farklı olarak, dinlerin tüm ahlaki yararını reddeder[52].

Spinoza'nın Ostens'e yazdığı 43 No'lu Mektup'u –*Teolojik-Politik İnceleme*'ye karşı yazan Velthuysen'e cevap verdiği[53]– ya da E, V, 41 sco-

48) *A.g.y.*, s. 105-108.
49) *A.g.y.*, s. 188-196.
50) *A.g.y.*, s. 219-220.
51) *A.g.y.*, s. 244.
* Gerçek din.

52) "Tarikatçılar, dinleri savunmak için, onların iyiyi kötüden yeterince ayıramayanların ahlaki kavramlarını sağlamlaştırma açısından gerekli olduğunu ileri sürerler. Öyleyse, dinler doğru değil, ama yararlıdırlar. Bu tip asılsız sözlerin arkasında, doğaüstü olana karşı korku besleyen ve insan hayatını algılamak ve değerlendirebilmek için gereken engin zihinsel yetenekten yoksun hurafeci kafaların oyunu kolayca görülür" (*a.g.e*, s. 244-245).

53) "...bu adamın nerede olduğunu gördüğümü sanıyorum. Gerçekten de, ne erdemin kendisinde, ne de kavrayışta kendisini memnun edecek bir şey bulamadığı için, duygularının dürtüsüyle yaşamayı tercih ediyor; onu yalnızca bir şey engelleyebilir: Cezadan korkması. Bunun sonucu olarak, kötü eylemlerden kaçınır ve tanrısal emirlere bir köle gibi boyun eğer... Böylece, bu korkuyla kendilerini dizginlemeyenlerin, ölçüsüzce yaşadıklarına ve dini bütünüyle terk ettiklerine inanır" (*Correspondencia*, Atilano Domínguez versiyonu, Alianza, Madrid, 1988, s. 287-289).

lio'yu[54] veya ontolojik içkinliğin doğal sonucu olarak *Etika*'nın sonuncu ve en güzel önermesini[55] hatırlayanlar, Lisandro'nun "din adamı"nın elinden silahlarını aldığı polemik yazısının son sayfalarında, Spinoza'yla arasındaki benzerlikten başka bir şey bulamazlar; burada yeniden, düşünce özgürlüğüne sahip çıkıldığı görülmektedir.

"Kafa karışıklığının bir başka nedeni de erdemi gelecekteki bir ödüle bağlayan zihniyettir.

"Katoliklere, ahlaki fren olarak, ödev kavramı yetmez; iyi eylemlerinin ya da iyi davranışlarının ebedi bir hayatla ödüllendirilmesine ihtiyaç duyarlar. Bu olmadan ne iyi ne de adil olacaklardır.

"Hayatın daha öteye gitmediğini bilerek, düzgün bir yol izleyen kuşkucuların huzurlu ahlaksallığını kavrayamazlar.

"Gelecekteki ödülleri hesaba katmayan dürüstlük, sunularla ve hesaplı dualarla sonsuz mutluluğu satın almayı umanlarınkine göre, daha yüksek bir ahlaki ve zihinsel seviye sergiler.

"'Do ut des' kavramı üzerine kurulu dini inanç, riyakârlığın erdemin samimiyetsiz bir çaresi olması gibi, dindarlığın samimiyetsiz bir çaresi olarak Ferisilik'e götürür.

"Bu görünümler özel durumlara mahsustur; ama ruhban 'mafya'sı, doğaüstü yalanın gölgesi altında oluştuğunda, fanatikler alayı bir araya gelir ve reaksiyoner yönetimlerden elde edilen güçlü işbirliği ve yoldan çıkarma araçları kullanılarak, tüm bunlarla, düşünme ve düşündüğünü öğretme özgürlüğüne saldırılır; o zaman da Kilise, toplumun sinesinde, bir kanser haline gelir."[56]

Monseñor Franceschi'yle girişilen polemiğe ilişkin bu metin, belki de, politik bir anlamda Spinozacı izin en belirginleştiği noktadır; gerçekten de, Lisandro de la Torre'nin duruşu salt felsefi müdahaleyle sınırlı kalmaz ve bir ülke modelinin zihinsel temellerine ışık tutmanın yolunu

54) "...insanlar, ahlak, din ve genelde ruhun gücüyle ilişkili her şeyin, köleliklerinin, yani ahlak ve dinin ödülünü almak için, ölümden sonra kurtulacaklarını umdukları yükler olduğunu sanıyorlar; ve yalnızca bu ümit değil, aynı zamanda –ve temel anlamda– ölümden sonra korkunç işkencelerle cezalandırılma korkusu da, dirençsizlikleri ve güçsüz ruh halleri izin verdiği ölçüde, onları tanrısal yasanın buyruklarına uygun olarak yaşamaya itiyor..." (*Etika*, Vidal Peña versiyonu, Editoria National, Madrid, 1984, s. 390.)

55) "Mutluluk erdeme bahşedilen ödül değil, erdemin ta kendisidir ve dünyevi isteklerimizi bastırdığımız için ondan haz almayız, tersine, ondan haz aldığımız için dünyevi isteklerimizi bastırabiliriz" (*a.g.y.*, s. 391).

56) *La cuestión social y un cura*, s. 245.

arar; en büyük engeli "korku dini" olan bir dönüşümün teorik koşullarını ortaya çıkarmaya çalışır; ki o korku dini, önkoşulu cehalet olan ideolojik bir güçle donanmış Kilise hiyerarşisiyle hep işbirliği yapan güçlülerin işine yarar. Lisandro de la Torre, aydınlanmış ve mitleri yıkan bir taleple, düşman cephenin kalbine ilerler, çünkü politik farkın kaynağının ve savaşın yürütülmesi gereken yerin burası olduğunu bilir.

9. Birkaç yıl sonra, İspanyol dilindeki Spinozacı eleştiride, ağırlığı altmış yıldan fazla bir süre sonra hâlâ hissedilen bir eserin birinci cildi yayınlanacaktı – üstelik sözkonusu olan "Spinoza üstüne yazılmış en hacimli ve anıtsal eser"di[57]. León Dujovne'nin bu eseri 1941 ve 1945 yılları arasında Buenos Aires Üniversitesi'nde, *Baruch Spinoza'nın Hayatı* (*La vida de Baruch Spinoza*), *Baruch Spinoza'nın Dönemi* (*La época de Baruch Spinoza*), *Baruch Spinoza'nın eseri* (*La obra de Baruch Spinoza*) ve *Baruch Spinoza'nın etkisi* (*La influencia de Baruch Spinoza*) başlıklarıyla dört cilt olarak yayınlandı. Bu kitaplarda sözkonusu olan şey, daha önceki çalışmalar gibi, yalnızca resmi dini ideolojiye karşı savaşmak için Spinoza'ya politik anlamda sahip çıkma değildir, o zamana kadar bu konuda üretilmiş eleştirel yazının neredeyse tamamını içeren, bütünsel bir yoruma yönelik uzun soluklu akademik bir denemedir – yine de eser, konunun uzmanı olmayanlara da seslenir. "Birinci bölümünü okuyucuya sunduğumuz bu eserde, bütünsel bir çalışmayla, Spinoza felsefesinin yükselişini, onun kişiliğinin oluşumunu ve Avrupa düşüncesinde öğretisinin yayılışını göstermeye çalışıyoruz. Yeri doldurulması kolay olmayan tüm eksiklere rağmen, Spinoza'nın biyografisinin son yıllara ait değerli unsurlarından yararlanmış olmasaydık, bunu gerçekleştiremezdik. Evrensel felsefe yazınında bir boşluğu dolduracağımızı iddia etmiyoruz; ama en azından İspanyol felsefe yazınında, kuşkusuz, pek yetersiz araçlarla gerçekleştirdiğimiz bu işi başarıyla sonuna erdirmek isteyecek olanları teşvik açısından, bu eser yararlı olacaktır."[58]

Dujovne, Spinoza'nın biyografisinin düzenlenmesi için altı kaynaktan yararlandığını söyler:

57) Domínguez, Atilano, "The forgotten book" ("Unutulmuş Kitap"), *Studia Spinoziana*, No: 1 ("Spinoza's philosophy of society" – "Spinoza'nın Toplum Felsefesi"), Königshausen & Neumann, 1985, s. 462-469. Bu çalışma, Dujovne'nin "unutulmuş kitabı" hakkında konunun bir uzmanınca yapılan hemen hemen tek eleştiridir – Marcos Weinstein'in eski bir makalesi dışında, "Una biografía suramericana de Spinoza" (Spinoza İçin Bir Güney Amerika Biyografisi"), *Davar*, No: 4, Buenos Aires, Ocak-Şubat 1946, s. 69-82.

58) *Spinoza*, I, s.12.

a) Lucas'ın metni (1687).
b) Colerus'un metni (1705).
c) Spinoza'nın ölümünden sonra, eserlerinin 1677 baskısına Jarig Jelles'in yazdığı önsöz.
d) 1680'de Christian Korholt tarafından yazılan *Üç Sahtekâr Hakkında* (*De tribus impostoribus*); Hobbes, Herbert de Cherbury ve Spinoza'ya karşı bir metin*.
e) Pierre Bayle'in *Tarihsel ve Eleştirel Sözlük*'ündeki (1697) makalesi.
f) Johannes Monnikhoff tarafından 1743 ve 1786 yılları arasında yazılmış olan Spinoza'nın kısa biyografisi (*Spinoza'nın Hayatı*).

Bütün bu metinler *Philosophische Weltbibliothek* dizisinin üçüncü kitabı *Spinoza'nın Mizacı Üstüne*'de (*Zum Charakter Spinozas*) bulunur. Dujovne, 1927'de Carl Gebhardt'ın sorumluluğunda *Societas Spinozana* tarafından yayınlanan Jacob Freudenthal'ın *Spinoza, Hayatı ve Öğretisi* (*Spinoza, Leben und Lehre*) adlı eserinden de sözeder. Daha sonra, Gebhardt'ın Spinoza hakkındaki kitabına (Reclam Yay.) ve Dunun Borkowski'nin dört ciltlik kapsamlı eserine değinilir: *Genç Spinoza, Hayatı ve Dünya Felsefesi Işığında Gelişim Süreci* (*Der Junge Spinoza, Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie*; 1910) ve 1933, 1954 ve 1936'da *Spinoza'nın Döneminden Olaylar, Şahsiyetler, Düşünce Dünyası* (*Aus den Tagen Spinozas, Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt*) genel adıyla yayınlanan diğer üç cilt.

Ayrıca, *Chronicon Spinozanum*'un beş cildiyle, A. M. Vaz Díaz ve W. G. Van der Tak'ın, *Spinoza Tacir & Otodidakt* (1932; *Spinoza Mercator & Autodidactus*) adlı kitabının da adı geçer. Dujovne'nin sözettiği diğer eserler şunlardır: Madeleine Francès'in, *XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında Hollanda'da Spinoza'sı* (*Spinoza dans les pays néendarlais de la seconde moitié du XVII siècle*; Bölüm I, 1937), Paul Siwek'in, *Spinoza ve Dini Panteizm*'i (*Spinoza et le panthéisme religieux*; 1937), Sir Frederic Pollock'ın, *Spinoza*'sı (1932); Lewis Browne'ın, *Kutsanmış Spinoza*'sı (*Blessed Spinoza*; 1932); Jakob Schatzky'nin *Spinoza ve Çevresi* (*Spinoza y su ambiente*; yidiş dilinde, 1927) adlı kitabı.

Yazar tüm bu malzemeyle, daha önce yapılmamış bir işe girişmektedir – hem de yalnızca İspanyol dilinde değil: "Elbette, Spinoza'nın düşüncelerinin etkisi üzerine şu ya da bu ülkede, şu ya da bu tarihi dönemde yazılmış kısmi denemeler vardır, ama dördüncü ciltte gerçekleştirmeye

* *Tribus Impostoribus*, daha çok, Machiavelli, Hobbes, Spinoza gibi yazarların düşüncelerinden de yararlanarak, genelde teolojik düşünceye saldıran bir metin olarak bilinir.

çalışacağımız türden –Avrupa kültüründe Spinoza'nın etkisini inceleyen cilt– bütünsel bir çalışma yoktur."

Genç Baruch'un entellektüel oluşumuna ilişkin olarak, pek açık bir tavır alan Dujovne, Spinozacı kuraldışılığın biçimlenişinde Van den Enden etkisini önemsizleştirir ve yerine Juan de Prado'nun etkisini yerleştirir. "Gelenek, Spinoza'yı din açısından sapkın bulunan düşüncelere iten başlangıcı –onu aforoz edilmeye kadar götürecek olan– Francisco Van den Enden'in eğiticiliğine bağlasa da, Gebhardt, Van den Enden'e hatalı olarak yakıştırılmış olan bu rolü aslında Juan de Prado'nun oynadığını gösterir." Juan de Prado –der Dujovne'nin atıfta bulunduğu Gebhardt– "*Kutsal Kitap*'ın gerçekliğini ve Kitap'ta vahyedilen Tanrı'yı reddeder; ve onun yerine doğal yasada kendini gösteren bir Tanrı'yı koymak ister". Bunun dışında, Juan de Prado, aklı gerçeğin tek ölçütü olarak kabul eder, mucizeleri yadsır ve her şeyin doğal yasalara uygun bir şekilde oluştuğunu savunur. Aynı biçimde, Amsterdam Sefarad cemaatinin bir başka sapkın ismi, Uriel de Costa'nın düşüncesi, *Deus sive natura** gibi, Spinozacı yönelimlerin en önemlilerinden çoğu için bir temel oluşturur. *Etika* düşüncesini oluşturan unsurlar –Van den Enden'in yerinin değiştirilmesinin anlamı budur– ortodoks nitelikli olmasalar bile, kesinlikle Yahudi kökenlidirler.

Dujovne, Spinoza'nın, merkezleri Rijnsburg'da bulunan Collegianlar'la ilişkisini de vurgular. Bunlar, öğrettikleri inançlardan çok, ellerindeki ayrıcalıkları korumayı önemseyen din adamlarının varlığının yarattığı tehlikeye ve onların yararsızlığına dikkati çekiyorlardı[59]. Dujovne, Spinoza'nın filozof dostlarından oluşan çevre içinde, yayıncı ve kitapçı Jan Rieuwertz'in (büyük olasılıkla *Teolojik-Politik İnceleme*'nin gizli basımını yapan yayıncı) önemine işaret eder; peşlerine düşülmeye başlanılan dönemde, onun evi Collegianlar'ın toplantı merkezi haline gelmişti. Rieuwertz, Calvinizm'e karşı muhalefeti harekete geçirmek için, imzasız broşürler basmış ve diğer birçok ad arasında, Descartes'ın, Peter Balling'in, Jarig Jelles'in ve Spinoza'nın da editörlüğünü yapmıştı.

Spinoza'nın dönemini anlatan ikinci cilt, Spinoza'nın Bergsoncu yorumuyla (*Felsefi Sezgi – La intuición filosófica*, 1911; *Yaratıcı Evrim – La evolución creadora*, 1907 vb.) Wolfson'un (1934 tarihli *Spinoza'nın Felsefesi –The philosophy of Spinoza*– adlı eseri) bakış açısının, başlangıçta karşıt gibi

* Tanrı ya da tabiat.

59) *A.g.e.*, s. 123.

gözükseler de, sonuçta birleşen iki okuma olarak sunumuyla başlar[60]. Spinoza felsefesinin nihai anlamı –diye yazar Dujovne, daha önce Alejandro Korn'un da belirttiği gibi– ahlakidir: "Ve Spinoza'nın öğretisinin oluşumuna gelince, yalnızca şunu söylüyorum: Onu felsefe yapmaya iten neden ahlak konusuna duyduğu ilgidir. Eğer gerçeğin ne olduğunu sorgulamaya başladıysa, bunun nedeni en iyinin ne olduğunu öğrenme isteğidir. Ve bu yüzden, Tanrı, dünya ve insana ilişkin görüşünü ortaya koyduğu temel eserine *Etika* adını verdi."

Dujovne, bazen *Etika*'nın mistik bir yorumuna öncelik verir gibidir. Descarteşçi kavramsal dindarlığa karşı (Spinoza'nın düşüncesi "ate" sayıldığı ölçüde, Descartes'ın felsefesi de "dindar" sayılmıştır), Spinoza'nın Tanrısı, her şeyin birliği olarak sezilmiş ve yaşanmıştır. "Spinoza'nın dindarlığı –diye yazar–, felsefi terimler kullanılırsa, öğretisini Neo-Platoncu geleneğe sıkı sıkıya bağlar."[61] Ama Spinoza'nın temel kaynağı, öncelikle, Dujovne'nin her fırsatta tekrarladığı gibi, Yahudi felsefe geleneğidir[62].

Dujovne, León Roth'un[63] klasik bir kitabından hareketle, İbn Meymun etkisi üzerinde durur: "Spinoza felsefe dünyasına İbn Meymun aracılığıyla ulaşmıştır. İbn Meymun'dan, insanbiçimciliğe karşı koymayı ve bir de, Tanrı'nın, kendi varlığı gibi, tüm şeylerin özünün ilk ve tek nedeni olduğunu öğrenmişti. İradenin ve anlayışın Spinozacı özdeşliği fikrinin öncüsü İbn Meymun'dur; fikirlerin düzeni ve aralarındaki bağlantının, şeylerin düzeni ve aralarındaki bağlantıyla aynı olduğunu da yine İbn Meymun'da görürüz. Hem Spinoza hem de İbn Meymun için, Tanrı'da, varoluş

60) *A.g.e.*, II, s. 9-19.

61) Dujovne, burada, Spinoza'nın Descarteşçi ve Platoncu olduğunu, ama düşüncesinde Neo-Platoncu özelliklerin hiç bulunmadığını savunan Brunschvicg'le polemiğe girer (bu yazar Neo-Platonculuk'u bir tür sapkınlaştırılmış Platonculuk sayar). *A.g.e.*, s. 64-65 ve 90-91. Dujovne'nin Spinoza yorumunda değişmez olan bir şey, Spinoza'nın matematiksel felsefesinde varolan belli bir Neo-Platonculuk'u sınırlayamamasıdır – matematikçi Spinoza, şair ve mistik Spinoza'nın üstesinden her zaman gelemedi (s. 193). Dujovne'ye göre, Neo-Platonculuk Spinoza'yı Rönesans üzerinden değil, doğrudan, gençliğinde Yahudi kaynaklardan yaptığı okumalar üzerinden etkiler.

62) Spinoza düşüncesindeki Yahudi kaynaklara örnek olarak, başka adlar arasında, şunlar vardır: Saadia –892'de Mısır'da doğan ve Yahudi din felsefesi üzerine Arapça yazılar kaleme alan yazar– (s. 79-81), İbn Ezra (s. 85-89), İskenderiyeli Philon, Gersonides –Spinoza üzerindeki etkisi kısıtlı olsa da– (s. 109-117), İbn Meymun (s. 95-106), Hasdai Crescas (s. 119-133), başlıca Kabala kitapları –*Sefer Yetzira*, *Zohar*, Abraham Herrera'nın *Porta Coeli*'si– (s. 136-148), León Hebreo (s. 167-168 ve 186-187).

63) *Descartes, Spinoza and Maimonides* (*Descartes, Spinoza ve İbn Meymun*), Oxford, 1924.

ve öz birbirinden ayrı değildir. Spinoza'nın ruhun ebediliği hakkındaki öğretisi de, İbn Meymun'un ölümsüzlüğe ilişkin öğretisine benzer."[64]

Buna rağmen, Dujovne, Spinoza'yı en çok etkileyen Yahudi Ortaçağ filozofunun, *Yolunu Şaşırmışlar İçin Kılavuz*'un yazarı değil de, Hasdai Crescas olduğunu ileri sürer – özellikle de, Aristoteles'e muhalefet sözkonusu olduğunda (Aristotelesçi fiziğe ve hatta İbn Meymun'a karşı da, sonsuz fikrinin yeniden ayağa kaldırılmasından yola çıkarak – Hasdai ise sonsuz sayıda dünyaların varlığını ileri sürmektedir).

Dujovne'nin temel bir tezine göre –örneğin Dilthey gibi başka araştırmacılara karşı– Rönesans felsefesinin Spinoza üzerindeki sözde etkisi olası değildir (ne Cusa'nın, ne Bruno'nun, ne Ficino'nun, ne de genel olarak Rönesans Neo-Platonculuk'unun Spinoza düşüncesinde herhangi bir etkisi olmuştur). Yine de, "Spinoza'nın kütüphanesinde bir kitabı olan tek Rönesans yazarı" León Hebreo'nun (Marsilio Ficino'dan yirmi beş yaş daha küçüktür) etkisini kabul eder[65].

Dujovne, Giovanni Gentile'ye[66] de itiraz ederek, bu İtalyan yazarın Spinoza'nın *amor Dei intellectualis* ifadesini "sözkonusu kavramın Yahudi yazarlar arasında sık kullanıldığını ve León Hebreo'nun özgün bir düşüncesi olmadığını unutarak, Hebreo'dan aldığını savunan –Carl Gebhardt'ın da yaptığı gibi– bir çalışmasına karşı, *amor Dei intellectualis*'in İbn Meymun ve İbn Ezra'da da ortaya çıktığını söyler. Bunun dışında, "*Etika*'nın Tanrısı *Sevgi Söyleşileri*'nin (*Dialogos de amor*) tanrısı değildir"; Bruno'nun da Tanrısı olmadığı gibi: "...Bruno –daha sonra Spinoza'nın da yaptığı gibi– biricik tanrısallığa evrensel töz der ve onun sonsuz özniteliklerini kabul eder. Ama Spinoza –kanımızca, sonuçsuz kalsa da– aşkınsallığı hiçbir zaman kabul etmezken, Bruno aşkınsallığın içkinlikle uzlaştırılabileceğini düşünüyordu."

Bruno'nun Spinoza üzerindeki doğrudan bir etkisinden sözedilemez, ama Bruno, Crescas'ın adını anmasa bile, ikisi de ortaklaşa Crescas etkisi –Wolfson'a göre, Rönesansçı Aristoteles karşıtlığında çok rastlanan– taşırlarlar. Pico'da ve belki de Bruno'da vb. bulunan –Spinoza'nın Rönesans aracılığı olmadan tanıdığı– Kabala inancı da Dujovne'ye göre ortak bir kaynak oluşturabilir[67].

64) Dujovne, León , *Baruj Spinoza*, II, s. 108.

65) *A.g.e.*, s. 167.

66) "Leóne Hebreo e Spinoza" ("Leon Hebreo ve Spinoza"), *Studi sul Rinascimiento*, Valecchi, Floransa, 1923, s. 96-107.

67) Dujovne, León , *Baruj Spinoza*, II, s. 188-194.

Dujovne'nin okumasındaki bir diğer önemli özellik, Gebhardt'ın[68] Barok Spinozası gibi, Dunin Borkowski'nin – Spinoza'nın *Etika*'da, ilk yazılarındaki öze ilişkin Barok eğilimden uzaklaştığını söyleyen– Barok Spinozası'nı da reddedişidir.

Spinoza felsefesinin Descarteşçılık'ın geliştirilmiş bir hali olup olmadığına ilişkin tartışmada, Dujovne olumsuz bir tavır sergiler. Fransız filozofun bir etkisi olduğu açıktır, ama Spinoza felsefesinin, –Kuno Fischer'in Hegelci bir biçimde savunduğu gibi– Descarteşçı felsefenin geliştirilmiş bir hali ya da uzantısı olduğu söylenemez. Spinozacılık'ın oluşumunun kökenleri –der Dujovne, bir kez daha aynı şeyi savunarak– Yahudi dünyasında bulunur[69]. Bunun dışında, Mondolfo ve Gentile'nin de desteklediği gibi, Spinoza'da, Descartes'ta eksik olan önemli bir tarihselci unsurun varlığı görülebilir[70]. "Spinoza, mistik, Neo-Platoncu, Yahudi din kültürüyle yetişmiş, dini duygulara sahip bir insan olduğu ölçüde, Descartes karşıtıdır. Ve aynı zamanda da, Rönesans'tan, Descarteşçı olduğu için, bir XVII. yüzyıl insanı olduğu için ayrılır..."[71]

Her durumda, Dujovne, küçük nüanslarla da olsa, *Het Spinozahuis*'le Rijnsburg derneğinin Descartes'ın ve çağdaş bilimin etkisini vurgulayan rasyonalist yorumuna karşı –Carl Gebhardt'ın yöneticisi olduğu ve savaştan sonra dağılan– La Haye *Spinoza Cemiyeti*'nin mistik yorumunu benimser gibidir[72].

III. cildin sunumu –Spinoza'nın eseri–, büyük ölçüde, metne düşülmüş şerhlerden oluşur. Dujovne bu ciltte şunu savunur: "*Etika* felsefi bir inceleme, ama aynı zamanda da bir otobiyografidir. Bilgi kusursuzlaştıkça kusursuzlaşan bir hayatın geometrik hikâyesi... *Etika* bir otobiyografi olduğu ölçüde, Spinoza *Tanrı'ya ulaşır*; Etika felsefi bir inceleme olduğu ölçüde de, Spinoza *Tanrı'dan yola çıkar*."[73]

68) *A.g.e.*, s. 203 ve 207.

69) Spinoza'nın Descarteşçılık'ına ya da Yahudilik'ine ilişkin tartışmanın durumu, Foucher de Careil, Avenarius, Kuno Fischer, G. H. Lewes, D. Stewart, Sir Frederick Pollock, Leon Roth, V. Brochard, E. Saisset, Dunin Borkowsky, L. Brunschvicg, vb. gibi yazarların konumları da göz önüne alınarak ayrıntılı olarak incelenir. *A.g.e.*, s. 56-60.

70) "*Teolojik-Politik İnceleme*'de, tarihselcilik denen şu şeyin tüm tohumları vardır. Spinoza kutsal metinlerde, bu metinlerin, belirli insanların ve kolektif hayatın özel anlarında belirlenmiş bir halkın bireysel ve kolektif koşullarının ifadesi olarak içerdikleri şeyi, gerçekten evrensel ve sonsuz –ahlaki gerçek– olarak içerdikleri şeyden ayırır" (*a.g.e.*, III, s. 309-310).

71) *A.g.e.*, s. 286.

72) Hubbeling, H. G., *Spinoza*, Herder, Barselona, 1981, s. 114 vd.

73) *A.g.e.*, III s. 75-76.

Dujovne, Spinozacılık'ın en büyük sorunlarından birinin, panteizmin doğasının, daha doğrusu töz ve duygulanımlar arasındaki bağlantının ne olduğuna ilişkin sorun hakkında –Wolfson'un tavrıyla uyumlu biçimde– şunu söyler: "Spinoza tanrısallık ve onunla varolup onunla algılanan şey arasında mantıksal bir ayrım vardır der. Wolfson'a[74] göre, Spinozacılık'ta, cinsin türün nedeni ya da türün bireylerin nedeni olması gibi, Tanrı da tüm şeylerin içkin nedenidir... Kendi kendisiyle özdeş olan Tanrı, özniteliklerde ortaya çıkan modusların tümüyle özdeş değildir, ki Spinoza buna *facies totius universi** ismini verir." Böylece, Brunschvicg'in bu soruna önerdiği çözüme değinilmiş olur: "Her varlık töze aittir; bu, her varlığın tözün parçası olduğunu söylemek değildir..."[75]

Spinozacılık'ın başka klasik konularından birine ilişkin olarak, Yayılma özniteliğine gelince, Dujovne şunu savunur: "Bu öznitelik Tanrı'ya ait olsa da, Tanrı cismani değildir. Dünyanın ampirik olarak bildiğimiz cismaniliği, tanrısallığın özniteliği olarak yayılmaya içkin değildir... '*Natura naturans*'ta* tam olarak cismani hiçbir şey yoktur."[76] Bu da, başka pasajlar gibi, Düşünme özniteliğine üstünlük kazandıran "tinselci" bir yorum lehine, Spinoza'nın Tanrısı'nın maddeci bir yorumuna ilişkin rüyayı yoketmeye çalışır[77].

Yazar, aynı çizgide, *Etika* V'ten bazı metinleri temel alarak, bir kez daha, Yayılma'ya karşı Düşünce'ye üstünlük kazandıran şu ifadeye yer verir: "Spinoza'nın ebedi hayat üstüne tüm teorisi, düşüncenin insanda cismani olan şeyden ayrılmasını varsayar."[78] Yani, *Etika* II'yle *Etika* V arasında bir çelişki vardır.

Spinozacı ebediyet yorumunda, Dujovne bunu İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumuna yaklaştırır gibidir. "Spinoza –der–, ruhun değişik yönleri

74) *The philosophy of Spinoza*, (*Spinoza'nın Felsefesi*) I, s. 324.

* Evrenin tüm yüzleri.

75) *Spinoza et ses contemporaines* (*Spinoza ve Çağdaşları*), s. 73. Arjantin Spinoza bibliyografyası içinde, Leiser Madanes, önemli bir makalesinde, tözü "kitlesel deyim" sayarak aynı soruna çözüm arayacaktır ("Sustancia, naturaleza y Dios como terminos de masa en la filosofia politica de Spinoza" –"Spinoza'nın Politika Felsefesinde Kitlesel Deyimler Olarak Töz, Doğa ve Tanrı"–, *Revista latinoamericana de filosofía*, XV, No: 2, 1989, s. 183-199 – *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de Expresión*'da (*Keyfi Keyfilik. Hobbes, Spinoza ve İfade Özgürlüğü*) ek olarak da yer alır, Eudeba, Buenos Aires, 2001).

* Doğalaştıran Doğa.

76) Dujovne, León, *Spinoza*, III s. 90.

77) *A.g.e.*, s. 300-1.

78) *A.g.e.*, s. 130.

arasında, yalnızca işlevsel de olmayan bir ayrımı kabul eder. Ruhun, bedenden ayrılamayacak işlevleri vardır; öte yandan, zihin, bedenin ölümünden sonra da ebedi olarak varlığını sürdürebilir. Ruh (Önerme 21) yalnızca bedenin varlığını sürdürmesi koşuluyla, bir şeyi hayal edebilir ya da hatırlayabilir; buna karşılık (Önerme 23), insan ruhu bedenle birlikte ebediyen yokolamaz; ondan bir şey kalır, ebedi olan bir şey."[79] Bununla birlikte, burada, ebediyet ve ölümsüzlük birbirine karışmış gibi görünürken (ebediyen varlığını sürdürmek deyimiyle), hemen, zaman/ebediyet ayrımına gönderme yapılır.

Spinoza'nın ruhun ebediyeti üstüne düşüncesi, Dujovne'ye göre, öğretisinin doruk noktasına ulaşmış mistisizmidir. İnsanın Tanrı'yla özdeşleştirilmesi anlamına gelen bu mistisizmin en büyük kanıtı, daha önce *Kısa İnceleme*'de özellikle dile getirilmiş olsa da, aslında *Etika* V'tedir.

Bu üçüncü cildin son bölümü, politik kitapların incelenmesine ayrılmıştır: *Teolojik-Politik İnceleme* ve tamamlanmamış olan *Politik İnceleme*. Dujovne'ye göre, Spinoza'nın politik düşüncesi, sözleşmeci geleneğin unsurlarını içerir; ancak Spinoza, toplumu bir insan yaratısı olarak algılamadığı, insanı da politik bir hayvan gibi kabul ettiği ölçüde de organisisttir.

Spinoza'nın, felsefe ve teolojiyi birbirinden ayırmanın gerekliliği konusundaki ısrarına rağmen, "son anda –der Dujovne şu savı ileri sürerken– Spinoza dinle felsefeyi birleştirir... onun dindarlığı, iki ayrı düzlemde ortaya konan bir Tanrı'ya bağlılığı varsayar: Metafizik düzlemde (*Etika* I'in Tanrı'sı böyle olmalıdır), kişisellik ötesi bir bütün olarak; mistik diyebileceğimiz diğer düzlemde ise (*Etika* V'in Tanrı'sı böyle olmalıdır), kişisel olarak".[80]

Eserin sonunda, yine, Spinoza düşüncesine *Eski* ve *Yeni Ahit* geleneğini izleten kişisel bir Tanrı'dan sözedilir. Bu kişisel Tanrı fikrinin ortaya çıktığı yerden de, savını kanıtlamadan, devam eder.

Son ciltte Spinoza'nın etkisinden sözedilir. "Bir yüzyıldan beri –der Dujovne– Spinoza'nın, farklı düşünürlerin görüşleri üzerindeki etkisi hakkında yorumlar yapılıyor ve hem felsefi hem de dini yazında Spinozacılık'a ilişkin tartışmalar sürdürülüyor. Buna rağmen, bu etki ve bu tartışmalara ilişkin bütünsel bir çalışma bugüne kadar yapılmadı. Spinozacılık'ın tarihi üzerine başvurabildiğimiz çalışmaların belli başlılarını

79) A.g.e., s. 142. F. Pollock da, Spinozacı ebediyet kavramı için, İbn Rüşdçü bir yorum yapmıştır – bu, İbn Meymun'unkine de benzer. Dujovne de –öncekinin aksine– bakış açısı Aristotelesçi olan, ama bireysel ölümsüzlüğü kabul eden bir Gersonidesçi etkiyi savunur.

80) A.g.e., s. 298.

gözden geçirdik (Dujovne burada, F. Pollock, Max Grunwald, Paul Janet, René Worms ve J. Freudenthal'den sözeder), ama bu ciltte incelenen konular arasında, Spinozacılık'ın tarihçileri tarafından daha önce ele alınmamış olan konuların sayısı hiç de az değildir."[81]

Bu etkiye ilişkin inceleme XX. yüzyıla kadar uzanır; inceleme, filozofun kendi mektuplaşmalarından başlar ve sonra da fikirlerinin Hollanda'da (özellikle de Spinoza'nın ölümünden sonra ortaya çıkan Hıristiyan-Spinozacı topluluklar arasında), İngiltere'de, Fransa'da (*Etika*'nın görüşlerini XVIII. yüzyıl Fransız maddeciliğinden –Helvetius, D'Holbach, La Mettrie vb.– uzaklaştırmak için özel bir çaba harcar) ve Almanya'da yayılmasıyla devam eder.

Almanya'da *Spinoza-Renaissance*'ının anlatıldığı bu bölümde, Dujovne, Spinoza'nın Jacobi, Mendelssohn[82], Goethe, Herder, Schleiermacher, Novalis, Heine, Fichte, Schelling ve Hegel tarafından nasıl alımlandıklarını inceler. Dujovne, Spinoza'nın Alman idealizminde Kant'a karşı bir savaş silahı gibi kullanıldığını öne sürecektir; Spinoza-Kant tartışması XVIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla geçişte Alman felsefe kültürünün

81) *A.g.e.*, IV, s. 9-10.

82) IV. bölümün başlangıcında ("El resurgimiento de Spinoza en Alemania desde Lessing hasta Hegel" – "Spinoza'nın, Lessing'den Hegel'e, Almanya'da yeniden doğuşu") Jacobi'nin Mendelssohn'la giriştiği, Spinozacılık tarihinde belirleyici önemi olan tartışma ortaya konur. Jacobi için merkezdeki konu dindir. Dinin rasyonel temeller üzerine oturamayacağını ve dinin tek olası temelinin inanç olduğunu düşünüyordu. Dolayısıyla, akıl, Tanrı'nın varlığının dile getirilmesiyle uyumlu olamayacak sonuçlara götürür. Jacobi için *Etika*, her türlü felsefenin modelidir; tutarlı herhangi bir felsefi spekülasyon Spinozacılık'a götürür. Ya Spinozacı olursunuz ya da felsefeden vazgeçersiniz. Bu iki şık arasında, Jacobi, ikincisinin zorunluluğunu ortaya atar: Felsefeden vazgeçmek. Filozofu –Spinoza– büyük sayan herkesi reddederken, tüm felsefeyi reddetmiş olur. Akıl, gerçeğe ulaşmaya muktedir değildir; felsefe, dünyanın ve insan özgürlüğünün yaratıcısı aşkın bir Tanrı'nın mutlak gerçeğine –inanç için– ulaşmanın tek yolu olan kalp lehine terk edilmelidir.

Jacobi'den yirmi yaş büyük olan Mendelssohn, Spinoza felsefesini tanıyordu ve bunu *Dialogo de Neoflito y Filopin*'de (*Neofito ile Filopin'in Diyaloğu*) ortaya koydu; eserde, Spinoza düşüncesini yetersiz olduğu kadar kötü temellendirilmiş de bulduğunu gösteriyordu. Lessing –Mendelssohn'un çok yakın arkadaşı–, ölümünden kısa bir süre önce, Jacobi'yi misafir etti; aralarında geçen konuşmayı daha sonra Jacobi yayınlattı. Jacobi'nin Spinoza hakkındaki sorusuna Lessing'in yanıtı şöyle olmuştu: "Başka usta tanımıyorum." Jacobi, Spinoza felsefesinin "kurtuluş" için kabul edilemez olduğunu söyleyince, Lessing şu yanıtı vermişti: "Her şey bir yana, ondan daha iyisini tanıyor musunuz?" Jacobi, yaşlı Lessing'de, Spinoza'ya karşı bir destek bulacağına, yalnızca bir Spinozacı bulduğunu söyler. Lessing'in ölümünden sonra, dostu Mendelssohn, Jacobi'nin sözünü ettiği bu Spinozacılık'ı reddeden ateşli bir yazı yazar. Mendelssohn-Jacobi arasındaki, Spinozacılık tarihinin en önemli köşe taşlarından birini oluşturan bu tartışmaya Dujovne ayrıntılı olarak yer verir (*a.g.e.*, s. 120-123).

temeli olmuştur ve gelecek kuşakların felsefe kültürü için de temel önemde olacaktır.

Sondan bir önceki bölümde, Rus Marksizmi'nin[83]–Dujovne, Spinoza düşüncesiyle Marx[84] düşüncesi arasında uzlaşmaz farklar bulunduğunu vurgulama gereği duyar– İtalya'da ve kuzey ülkelerindeki etkisi üzerinde durulur.

Son bölüm ise "Freud düşüncesi ve Einstein'ın dünya görüşünde Spinozacılık" üstünedir.

Etika'nın yazarı hakkındaki bu dört cilt dışında, Dujovne, 1946'da *Teolojik-Politik İnceleme*'nin [85] Arjantin basımı –Manuel Sadosky ve Gregorio Weinberg'in yönettiği Lautaro Yayınevi'nin kitapları arasında bulunan– için bir önsöz, İspanyol-Kuzey Amerikalı filozof Santayana'ya karşı eleştirel üslubu sert olan "Santayana, Spinoza ve Yahudiler" ("Santayana, Spinoza y los judíos") adlı bir kısa metin[86] yazdı ve 1976'da Spinoza anısına Museo Judío de Buenos Aires[87] tarafından yayınlanan cilde bir başka yazıyla katkıda bulundu. Ayrıca, Kuzey Amerikalı bilgin Harry Austryn Wolfson'un bir çalışmasını "Spinoza ve Din" ("Spinoza y la religión"[88]) başlığıyla çevirdi; ve büyük bir olasılıkla, –üzerinde çevirmenin ismi yazmasa da– Jakop Teicher'in "*Spinoza Neden Cemaatinden Atıldı?*" ("*Por que fue excomulgado Spinoza?*"[89]) başlığını taşıyan çok ayrıntılı metniyle, Moses Hess'in *İsa ve Spinoza*" ("*Cristo y Spinoza*"[90]) adlı denemesinin çevirilerini de o yaptı.

10. Alejandro Korn'un izleyicisi olan ve ondan sonra yerine Metafizik kürsüsünün başına geçen Francisco Romero –Losada Yayınevi'nin ünlü Felsefe Kitaplığı'nın da editörü olan ve çizgidişi Colegio Libre de Estudios Superiores'in başkişisi–, Spinoza düşüncesini XVII. yüzyıl rasyo-

83) Önce Plehanov ve sonra da ("Spinozismus und Marxsismus" –"Spinozacılık ve Marksizm"– adlı bir makalede; *Chronicon Spinozanum* V, 1927, s. 151-169) Deborin, Spinoza'nın düşünce özgürlüğüne ve ateizme yolu açan ilk modern filozoflardan biri olduğunu öne sürerler. *Marksizm –onların savına göre– Spinozacılık'tan gelir.* Spinoza'nın felsefesi, ikiciliğin ve soyut tekçiliğin çok ötesinde *somut bir tekçilik*tir ve töz, diyalektik biçimde, karşıtların –Düşünce ve Yayılım– birliği olarak yorumlanır.

84) *A.g.e.*, s. 236-242.

85) *Davar* dergisi No: 13'te –1947, s. 95-99– *Teolojik-Politik İnceleme*'nin bu baskısı için Jorge A. Ruiz Daudet'in bir tanıtma-yorum yazısı yer aldı.

86) Davar, No: 57, Mart-Nisan 1955, s. 67-72.

87) Aslında sözkonusu olan *Spinoza* adlı kitabın bir pasajıdır – II. cilt sayfa 45 vd.

88) *Davar*, No: 45, 1953, s. 32-54.

89) *Davar*, No: 81, 1959, s. 55-76.

90) *Davar*, No: 85, 1962, s. 31-45.

nalizminin çerçevesinde yorumlar ve Spinoza'yı, Descartes ve Leibniz yanında, bir "ünlü üçlü" içine dahil eder.

Romero, Spinoza'yı "kısmen Descartes izleyicisi" olarak kabul etse de, düşünürü atelerin prensi olarak görenlerle, buna karşı onu "Tanrı sevgisiyle sarhoş" bir filozof olarak gören romantik gelenek arasında kesin bir tavır sergiler: Spinoza'nın ayırt edici temel özelliği olarak, "dindar bir mizaç"a sahip olduğunu ve "felsefi görüşe dini eklemlediğini"ni düşünür ve böylece onu daha çok Rönesans'ın dirimselci ve erekçi panteizmine yaklaştırır – Spinoza'nın felsefesi her türlü erekten yoksun olsa ve Romero'ya göre daha çok mekanizm içinde sayılsa da[91]. *Etika*'nın yazarı, ne Descartes gibi tam anlamıyla "zamanının bir filozofu", ne de Leibniz gibi bir "gelecek filozofudur"; o, öğretisi "kâh dini bir felsefe diye kâh felsefi bir din diye de adlandırılabilecek olan", bir "tüm zamanlar" filozofudur; ve, "temelinde, Doğu'nun büyük felsefeleriyle, Hint felsefeleriyle, Çin Taoculuk'uyla ve genelde, gerçeğin yansız sunumları olmadan önce (...) kurtuluş yolu olmak isteyen bütün şu felsefelerle ilişkilidir".[92]

11. Katolik felsefe içinde, Córdoba Ulusal Üniversitesi'nden Augusto Furlán'ın, *Sapientia* dergisi tarafından yayınlanmış iki çalışması göze çarpar. İlkinde[93] Spinozacı fikir teorisiyle, Aquinolu Tommaso'nun kavram teorisi karşı karşıya gelir.

Bir bilgi aracı olarak kavram, Spinoza tarafından, tekil özlerin genetik bir tanımı lehine reddedilir; Spinoza bununla her türlü yüklemi an-

91) Romero, Francisco, "Spinoza", *Historia de la filosofía moderna* (*Modern Felsefe Tarihi*), Fondo de la Cultura Económica, Mexico, 1956, s. 143-144.

92) Romero, Francisco, "Descartes, Spinoza y Leibniz. Reflexiones y confrontaciones" ("Descartes, Spinoza ve Leibniz. Düşünceler ve Karşılaştırmalar"), *La Estructura de la historia de la filosofía* (*Felsefe Tarihinin Yapısı*), Losada, Buenos Aires, 1967, s. 268-269 (İlk olarak *Entregas de la Licorne*'de yayınlananan makale, Montevideo, 2. dönem, yıl: 1, No: 1-2, Kasım 1953). Aynı döneme ait bir gazete yazısında, Romero, Spinoza düşüncesinin dini niteliği konusunda ısrar eder: "Spinoza düşüncesi bütünüyle dini bir anlayışla yıkanmıştır ve en son noktası, bilgi değil, bilgiyle ulaşılan sonsuz mutluluktur; insanı ebediyete kazandırmak için, onu görünümler git-gelinden koparıp çıkarmak ister; bu kurtuluş hedefi, bir yandan Stoacı uygunluk ilkesini hatırlatır, öte yandan da Doğu'nun büyük dini metafizik düşüncelerinin vazettiği her şeye geri dönmek, şeylerin gizemli kaynağına gömülmektir" ("Sobre la diversidad filosófica y los prototipos del racionalismo en el siglo XVII" –"Felsefi Çeşitlilik ve XVII. Yüzyılda Rasyonalizmin Prototipleri Üstüne"–, *La estructura de la historia de la filosofía*, s. 220 [yazının aslı *El comercio* gazetesinde yayınlanmıştır, Lima, 28 Temmuz 1954]).

93) Furlán, Augusto, "Idea y concepto en Spinoza y Santo Tomas" –"Spinoza ve Aquinolu Tommaso'da Fikir ve Kavram"–, *Sapientia*, Pontifica Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, XXIV, La Plata-Buenos Aires, 1969, s. 23-48.

lamsızlaştırır ve gerçeği tekil olarak düşünür. Genetik tanım uyarınca, şeyin özü olmadan anlaşılamamasının ötesinde, öz de şey olamadan anlaşılamaz; sonuçta bundan çıkacak olan, herhangi bir tekilliğin herhangi bir tekillikten türemesidir. Furlán'ın bu genetik tanıma yönelttiği eleştiriye göre, sonuçta, herhangi bir tekil şeyde bir başka tekil şeyin nedeni bulunamayacaktır; ve tözün tekilliğinden yola çıkarak modusların çokluğunun üretim sürecini düşünmek olanaksızlaşacaktır. Böylece, bir çokluk oluşumu yerine yalnızca çokluğun kendini ortaya koyması söz konusu olabilecektir ve bunun sonucunda, tanrısal tekillikle *natura naturata*'yı* dolduran çokluk arasında bir çelişki ortaya çıkacaktır.

Aquinolu Tommasocu kavram teorisi böyle tutarsızlıklardan kurtulmayı sağlayabilecektir; kavramın eriştiği öz ve bu ikisinden çıkarsanan mantıksal sonuç arasındaki ilişki, genetik ilişkinin, öz ve onun tanımı arasında ortaya çıkardığı zorlukları sunmayacaktır. Tommasoculuk'a göre, öz, evrensel ve zorunlu olanı sunar, asla özel ve olumsal olanı değil; şeyin somut tekilliğine itibar etmez, ama bir türün üyesi olarak onda olup biteni doğrulamaya yönelir. Tommasocu anlayış, bir tekillikten çıkarsama yapma iddiasında değil, –Spinozacı anlayışta olup bitenden farklı olarak– üstüne düşeni yeterince yapmış bir şeye özgü niteliklerden çıkarsama yapma iddiasındadır. Furlán, bir ikinci çalışmada[94], –Wolfson'un tezine benzer bir teze göre– Spinoza'nın modern filozofların en az moderni olduğunu ve Antik gelenekten benzeşmez en çok unsuru düşüncesine alanın da yine o olduğunu ileri sürecektir: "Bacon ve Descartes'tan Kant'a kadar, modernitenin en betimleyici yanlarını içeren filozofların felsefesiyle Spinoza felsefesini karşılaştıracak olursak, Hollandalı filozofun öğretisi pre-modern tezlere öylesine batmış görünecektir ki, Antik düşünceyle yeni düşünce arasında bir sentez olmaktan çok, yeni düşüncelerin geleneksel görüşlerin hakimiyeti altında belirmesi olarak karşımıza çıkar."[95] *Etika*'nın içeriğiyle sunumundaki geometrik biçimi karşı karşıya getiren güçlü bir tezat, gelenek ve modernite, sezgi ve bilim arasında, Spinozacılık'ın kalbine yerleşmiş kusuru açığa çıkaracaktır. Öyle ki, Furlán'a göre, "Spinozacı öğretinin özü, matematik kanıtlamanın katı yasaları içine kapatılmasına izin vermez".[96]

* Doğalaştırılmış doğa.

94) Furlán, Augusto, "Spinoza: presencia de la tradición en la modernidad" ("Spinoza: Modernitede Geleneğin Ortaya Çıkışı"), *a.g.e.*, XLVII, 1992, s. 45-64.

95) *A.g.e.*, s. 45.

96) *A.g.e.*, s. 46.

İşin özünde, diye düşünür bu yazar, modernitenin özgül niteliği varlığa kıyasla düşünmenin taşıdığı öncelik olduğu ölçüde, Antik düşüncenin belirleyici yanı düşünmeye kıyasla varlığın önceliğidir. Spinoza Antik seçenekte yerini alır: Onun önerisine göre, "öğretisel olarak skolastik tarzda, düşünce ve varlık arasında bir uyum vardır, ama aynı zamanda ikisi arasında bir fark bulunur ve de birincinin ikinciye bağımlılığı" sözkonusudur[97]. Antik düşünce unsuru Spinoza'ya, Nicholas de Cusa ya da Giordano Bruno[98] gibi Rönesans düşünürlerinden gelirken, Stoacı bir esin de ahlaki görüşünün temelini oluşturur.

Makalenin ikinci bölümü, *Etika* V'in içerdiği Spinozacı ebediyet teorisini ele alır; yine de, bu, orada dile gelen ebediyetin kavranabilmesine uygun olmayan bir sunum ve sorular uyarınca yapılır. ("Ruh, ebediyetten, cismani, değişken ve yokedilebilir dünyaya neden inmiştir?"[99]) Spinozacı insan, Furlán'ın yaptığı gibi, geleneksel anlamda, beden ve ruha denk gelen "iki dünyaya ait, iki yönlü bir varlık" vb. olarak kabul edilirse, E, V, 39'daki metin gerçekten de utanç verici ve anlaşılmaz bulunacaktır: "Kimin birçok şey için elverişli bir bedeni varsa, onun, büyük bölümü ebedi olan bir ruhu da vardır" – açıkça görüldüğü gibi, bu metin, Spinoza'yla gelenek arasında doğrudan kurulan her türlü bağı yıkar.

Furlán'ın denemelerinin –zaman zaman yükselen– analitik niteliği, Hıristiyanlık'ın ve Tommasoculuk'un Spinoza felsefesine üstünlüğünü göstermeye yönelen, felsefi açıdan zayıf ve dini dogmaların savunulmasını andıran bölümleri yüzünden değer kaybına uğramıştır[100].

12. 1976'da, Buenos Aires Yahudi Müzesi müdürü Salvador Kibrik, –üç yüzüncü ölüm yıldönümünde Spinoza'nın anısına– çeşitli yazılardan oluşan bir kitap derledi[101]. Kitap, León Dujovne'nin (*Spinoza* adlı kitabın-

97) *A.g.e.*, s. 49.

98) "*Etika* I dikkatle okunduğunda, esere giydirilmiş geometrik giysinin arkasında, kitabın ortaya koyduğu tezlerle şu Rönesans düşünürlerinin tezleri arasındaki derin benzerlik gözden kaçmaz", *a.g.e.*, s. 50.

99) *A.g.e.*, s. 59.

100) "Özgürlüğün eksikliği ve kör bir zorunluluğun hakimiyeti, Spinoza felsefesini Hıristiyanlık'ın bir antitezi haline getirir. Ama şaşırtıcı bir biçimde, bu felsefe, Hıristiyan görüş lehine yapılmış en iyi propagandalardan biridir; çünkü, özgürlük, ümit ve ereksellikten arındırılmış bu Spinozacı dünyanın, her şeyin zorunluluğa bağımlı olduğu ve özgürlüğün bir aldatmacadan başka şey olmadığı bu dünyanın derin boşluğunu bütünüyle kavramaya başladığımızda, tam da Tanrı'yı ve Hıristiyan dünyayı ayırt eden aşkınlık, özgürlük ve ereksellik gerçeği, tüm açıklığıyla bize kendini gösterdiğinde..." (*a.g.e.*, s. 63.)

101) *Homenaje a Baruch Spinoza* (*Baruch Spinoza Anısına*), *a.g.e.*

dan bir bölümle[102]) katkısı dışında, bu nedenle yazılmış, kısa metinlerden oluşur: Jacobo Kogan'ın Spinoza'da hayalgücü üstüne bir çalışması[103] –burada, Spinozacı hayalgücüne "akıllı hayalgücü" olarak itibar kazandırılır–; Rodolfo Mondolfo'nun, 1969'da Córdoba'da gerçekleştirilen İlk Arjantin Bilim Tarihi Kongresi'ndeki sunumunu tekrarlayan bir metni[104]; Eugenio Pucciarelli'nin "Spinoza'da Zaman ve Ebediyet" üstüne bir denemesi[105] ve Ezequiel de Olaso'nun, –daha önce sözü edilen– Rio de la Plata'daki ilk Spinoza okumalarını araştıran mükemmel bir çalışması[106].

Derlemenin Kibrik tarafından yazılan Giriş'inde okuduğumuz gibi, kitap, Spinoza'nın afarozunun geçerliliğini kaldırmak ve 26 Temmuz 1656'da Amsterdam'da Yahudi-Portekiz cemaatinde okunan *herem*'in resmen iptalini hızlandırmak için bir girişim olarak tasarlanmıştı[107].

102) Dujovne, León, "Baruj Spinoza y el judaismo" ("Baruch Spinoza ve Yahudilik"), *a.g.e.*, s. 77.

103) Kogan, Jacobo, "La imaginación en la filosofia de Spinoza" ("Spinoza Felsefesinde Hayalgücü"), *a.g.e.*, s. 125.

104) Mondolfo, Rudolfo, "La contribución de Spinoza a la concepción historicista" ("Spinoza'nın Tarihselci Anlayışa Katkısı"), *a.g.e.*, s. 163.

105) Pucciarelli, Eugenio, "Tiempo y eternidad en Spinoza" (Spinoza'da Zaman ve Ebediyet"), *a.g.e.*, s. 199.

106) De Olaso, Ezequiel, "Spinoza y nosotros" ("Spinoza ve Biz"), *a.g.e.*, s. 179.

107) "*Herem*'e somut bir biçimde gönderme yapılmalıdır –diye yazar Kibrik derlemeye giriş yaptığı metinde–, ama bunu yaparken de hiçbir dini yargı zedelenmemelidir, çünkü isyancı hiçbir zaman Yahudi olmaktan, Yahudi gibi hissetmekten ve bir Yahudi gibi çalışmaktan vazgeçmemişti. Elde edilebilecek iyi bir sonucun gerekli kılacağı gibi, tüm inançların üyelerinin korkulardan arınarak katılabilecekleri bir birliği sağlayabileceğimizi düşünüyoruz. Böylece, bize yakışan büyük saygıyla, şevkle ve öncelikle Amsterdam cemaatinin hatırı sayılır üyesine yöneliyoruz, Da Silva Solís'e vb..." Kibrik tarafından silah olarak kullanılan fikirler şunlardır: "*Herem*'in 'dini değeri olmayan idari nitelikli bir topluluk tarafından gerçekleştirilmiş olması. Böylece, dini hüküm neredeyse hiç sözkonusu olmadığından, karar hükümsüzdür'; 'Sinagog arşivlerinde, Karar'ın Sinagog tarafından verildiği konusunda kesinlik yoktur' ve –aforoz kararını verenin gerçekten de Hahamlar Mahkemesi olması durumunda– Spinoza 'cemaatin zorla kabul ettirdiği, dehşetli bir politik baskı'yla mahkûm edilmiştir." İşbirliği, korku, güç kullanımı, baskı ya da yıldırma sonucunda gerçekleştirilen her eylem gibi, burada cemaatin laneti de değerini yitirir ve geçersiz olur. Dahası, Kibrik, Amsterdam Sinagogu'nun, Spinoza'nın eserleri Sinagog kitaplığında yer aldığı için, fiili olarak laneti tanımadığını savunur: (Cemaat üyelerine şu emredilmişti: Kimse Spinoza'yla, sözlü ya da yazılı bir ilişki kuramaz. Kimse ona yardım eli uzatamaz ve dört dirsek boyundan fazla yaklaşamaz. Kimse onunla aynı çatı altında bulunamaz ve yazdıklarından hiçbirini okuyamaz).

Spinoza'yı anmak için derlenen bu kitabın son metninde, Edmundo Guilbourg, '*herem*'in tüm sorumluluğunu Calvinizm'e yükler: "Taş yürekli Calvin'in ölümünden doksan üç yıl ve bir Marrano Yahudi'nin oğlu Miguel Servet'yi yakılmaya mahkûm eden hükümden yüzyılı aşkın bir süre sonra, bu kez Hollanda'da zirvede olan Calvinizm, Baruch Spinoza'yı yeni büyük kurbanına dönüştürdü..." (s. 233).

13. Buenos Aires Yahudi Müzesi'nin yayınladığı derleme dışında, Spinoza'nın üç yüzüncü ölüm yıldönümü, çeşitli eserlerin yayınlanmasına önayak oldu: Spinoza'nın *Bütün Eserleri*'nin (*Obras Completas*) beş ciltlik bir basımı (1940'ta Losada'da yayınlanan ve Oscar Cohan tarafından çevirisi yapılan, Carl Gebhardt'ın *Spinoza* adlı kitabı bu basımın Giriş bölümünü oluşturuyordu), Salomón Suskovich'in Yiddiş dilinde yazılmış olan bir kitabı (*Spinoza'nın Hayatında ve Eserinde Işık ve Gölge –Luz y sombra en la vida de Spinoza–*, 1977[108]) ve Enrique Espinoza'nın –yıllar önce *Heine, Melek ve Aslan* (*Heine, angel ve león*) adlı bir eseri yayınlanmış olan– *Spinoza, Kartal ve Güvercin* (*Spinoza, águila y paloma*) adlı bir başka kitabı[109]. Enrique Espinoza'nın[110] bir "notlar bütünü" olarak tasarlanan bu kitabı, kısa bir biyografi taslağından sonra, farklı yazarların farklı dillerde (Goethe, Heine, Nietzsche, Gebhardt, Einstein, Flaubert, Couchoud, Renan, Alain, Brunschvicg, Misrahi, Coleridge, Arnold, Wordsworth, Santayana, Mondolfo, Unamuno ve diğer bazı Arjantinli yazarlar[111]) Spinoza düşüncesini –yalnızca felsefi olarak değil– nasıl alımladıklarını yeniden gözden geçiriyordu. Eser, sorunu basitleştirme niyetiyle ve her türlü teknikten de yoksun olarak, Spinoza düşüncelerinin bir seçkisinden oluşmuş bir ek de içerir.

14. Son yıllarda, Spinoza'nın Arjantin'deki felsefi tartışmaya katılımı eşsiz bir yoğunluk kazandı – Leiser Madanes, Gregorio Kaminsky, Diana Sperling, Horacio González, Diana Kohen ve başka felsefecilerin çalışmaları bunun örnekleridir. Spinoza felsefesine hep artarak gösterilen bu ilgi, politik felsefesiyle olduğu kadar, metafiziğinin özgül yönleriyle de ilgilidir ve bu, akademik makalelerde de görülebilir –ister sistematik ister

108) Daha sonra İspanyolca olarak da basılmıştır, Suskovich, S., *Spinoza. Luz y sombra* (*Spinoza. Işık ve Gölge*), Biblioteca Popular Judía, Congreso Judío Latinoamericano, Buenos Aires, 1983.

109) Espinoza, Enrique, *Spinoza, águila y paloma* (*Spinoza, Kartal ve Güvercin*), Babel, Buenos Aires, 1978.

110) Samuel Glusberg'in (1898-1987) takma adı; Rusya'da doğmuş ve 1905'te Arjantin'e yerleşmiş olan editör ve deneme yazarı. Hayatının çoğunu, Babel dergisini çıkardığı Şili'de geçirdi. Lev Davidoviç Troçki'nin siyasi yönetiminde Meksika'da yayınlanan Clave-Teoria Marxista dergisi için de çalıştı.

111) "Spinoza entre nosotros" ("Spinoza Aramızda") bölümünde, Lucio V. Mansilla (Arturo Cancelo'nun bir atfına göre, "general Lucio V. Mansilla, Paraguay Savaşı sırasında, vakit geçirmek için *Etika*'yı okurmuş"), Leopoldo Lugones, Alejandro Korn, León Dujovne, Francisco Romero, Vicente Fattone, Enrique Banchs, Alberto Gerchunoff, Luis Franco, Ezequiel Martínez Estrada'dan ve Salvador Kibrik'in derlediği çalışmalardan sözedilir.

tarihi-felsefi olsunlar–; aynı biçimde, Spinoza'yı dönemimizin ayrıcalıklı bir konuşmacısı ve bir politik esin kaynağı sayan yazıların ortaya çıkması da bunu gösterir.

İlk çalışmalar arasında, Margarita Costa'nın bir incelemesi[112] *Etika*'daki neden kavramına bir eleştiri getirir. Spinoza'nın felsefesi, "katı bir çıkarımlar dizisi ortaya koyan sisteminin hiçbir noktasında şekli yanılgılara yer vermediyse de", neden kavramı –özellikle de *causa sui**– karmaşıktır, açıklıktan yoksundur ve "sistemin değeri bu yüzden pek de zarara uğramaksızın yoksayılabilir. Tanrı'nın özünün varoluşunu içerdiğini ve Tanrı'nın gerçekte varolan tek şey olduğunu önermek yeterlidir..."[113] Yazara göre, bu, matematik muhakemeden gerçeğe doğru, zorunlu olmayan, bir yer değiştirmedir; ilkelerden yola çıkarak sonuçlar çıkarımından, nedenlerden yola çıkarak bir etkiler çıkarımına doğru mantıksal bir sıçrayış; fikirlerden olgulara doğru... Spinoza, neden ile aklı özdeşleştirir ve birbirine karıştırır. Buradaki "eleştirel bakış" Hume esini taşır: "Varılan bu noktada kritik soru şudur: *more geometrico* bir metafizik oluşturulabilir mi? Eğer bu oluşum bir gerçeklik modeliyse, onu bu modelle karşılaştırmak ve uygulanabilirliğini kanıtlamak için, onunla başka yollardan bağlantı kurmak gerekir. Buna karşılık, eğer o gerçekliğin kendisi olma iddiasındaysa, fikir dünyasında kalırız; kesin ve yüce olan, ama varoluşumuzun gerçekleştiği olgusal düzlemde de, bunun altında yatan metafizik düzendeki gerçeklikler düzleminde de tatmin edici olmayan fikir dünyası."[114]

15. Spinoza'nın Fransa'da alımlanmasını izleyen bir yorum çizgisinde (özellikle Deleuze, Guéroult, Balibar vb.), Gregorio Kaminsky[115], *Etika* III ve IV'e ilişkin bir okuma gerçekleştirir ve şu Spinoza'yı sunar: Bir tutkular çözümlemesi uyarınca öncel olduğu ölçüde karmaşık bir politika olmayı devreye sokan ve sosyalliğin yasalarının çözülmesini sağlayacak ayrıcalıklı bir anahtar sunan, entellektüel ya da rasyonel değil "tutkucu" –"Baruch Spinoza mutlak bir tutkucudur"– bir Spinoza. Kaminsky, Spinoza düşüncesini, bir beden felsefesi, arzu ve hayalgücü olarak görür: "Şeylerin yaygın

112) Costa, Margarita, "Un enfoque crítico de la metafísica de Spinoza" ("Spinoza Metafiziğine Eleştirel Bir Bakış"), *Revista de la Universidad*, La Plata Ulusal Üniversitesi yayını, 1980, s. 175-181.

* Kendi kendisinin nedeni.

113) A.g.e., s. 180.

114) A.g.e., s. 181.

115) Kaminsky, Gregorio, *Spinoza: La politica de las pasiones* (*Spinoza: Tutkuların Politikası*), Gedisa, Buenos Aires, 1990.

ve düşünen, bölünemez birliğinin doğrulandığı yer; beden ve fikir, madde ve ruh. Spinoza'ya göre, tüm öznellik, hayalgücünün işleyişine hasredilmiştir."[116]

Spinozacı tasarı, "bedenleşmiş bir rasyonellik" kurmak olmalıdır; bu, ne hayalgücü dünyasına ne de hüzünden muaf tutkular oyununa karşıt olmalı, daha çok bu temel çerçeveden türemiş olmalıdır; tam da burada, Kaminsky'ye göre, – filozofun bilinen cumhuriyetçi kişiliğinden de, küçümsenmiş "ateizmi"nden de çok– Spinoza'nın "tutkuculuğu" bedeni ruhun boyunduruğundan kurtarırken, güçlerini de serbest bıraktığı ölçüde, "Spinozacı skandal" kendine bir dayanak bulur. Bu tutku antropolojisinin mantıksal sonucu olarak, Spinozacı felsefenin radikal biçimde ölüm karşıtı olan niteliği, "yadsıma, güçsüzlük ve ölümü, politik hakimiyet ve onun uzantısı köleliği destekleyen nihai biçimlere dönüştürmüş teolojik hezeyan"dan uzaklaşır[117].

Anti-Descartesçı, anti-Hegelci olan ve psikanalizin büyük temalarına da uzak kalmayan Kaminsky Spinozası, uzlaşmazlıkların ve çatışmaların sosyal açılıma vardıkları yerden başlayarak, bir tutkular ekonomisinin sınırlarını çizer: "Demek ki, tutkulara yönelik en iyi politika tutkulu aklın politikasıdır; birçok bireyin, insan doğasına içkin olduğu ölçüde onun aklına da içkin Üstün bir Birey'de bileşmesini sağlayan ve ona bağlı olan politika."[118]

16. Spinoza felsefesine ilişkin güncel araştırmalarda, Leiser Madanes'in çalışmaları dikkat çekici bir yer tutar[119]. 1989'da yayınlattığı bir çalışmada, "kitlesel deyimler"le "sayılabilir deyimler" arasında gözettiği bir ayrımdan başlayarak ortaya attığı önermeye göre, Tanrı, Doğa ve Töz

116) *A.g.e.*, s. 36.

117) *A.g.e.*, s. 113-120.

118) *A.g.e.*, s. 173. Kamisnky'nin Spinoza üstüne diğer çalışmaları şunlardır: "Spinoza peligroso: pasiones, imaginario y subjetividad" ("Tehlikeli Spinoza: Tutkular, Düşgücü ve Öznellik"), Coloquio internacional Spinoza, Dolmen, Santiago, Şili, 1996, s. 97-106; "Sed perseverare imaginarium", Horacio González, *Concavo y convexo. Escritos sobre Spinoza* (*Dışbükey ve İçbükey. Spinoza Üstüne Yazılar*), s. 59-68; "La sociedad de los hombres torcidos" ("İlişkideki İnsanlar Toplumu"), Tatián, Diego ve Torres, Sebastián (editörler), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza* (*İçkinlik Maceraları. Spinoza Üstüne Denemeler*), Cuadernos de Nombres No:1, Córdoba, 2002, s. 9-18.

119) Madanes, L., "Sustancia, naturaleza y Dios como términos de masa en la filosofía política de Spinoza" ("Spinoza'nın Politik Felsefesinde Kitlesel Deyimler Olarak Töz, Doğa ve Tanrı", *Revista Latinoamericano de Filosofía*, XV, No:2, 1989, s. 183-199; sonra *El arbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*'da –*Keyfi Keyfilik. Hobbes, Spinoza ve İfade Özgürlüğü*– yer aldı, Eudeba, Buenos Aires, 2001, Ek I, s. 281-301).

kavramları kitlesel deyimler olarak kabul edilirse, Spinoza'nın politik felsefesinin temelindeki ayrıma ilişkin yanılgılardan kaçınılabilir; bu politik felsefeye göre, sonlu yaratıklarda güç ve hakka ilişkin ortak-yayılım özelliği, Tanrı'nın sonsuz gücü ve sonsuz hakkına ilişkin ortak yayılım özelliğinden türer.

Töz kavramını kitlesel deyim olarak kabul etmek, töz sözcüğünün başına nicelik bildiren sözcüklerin ("hepsi", "bazıları", "bir", "tek") koyulamayacağı anlamına gelir. İki ya da daha fazla töz yoktur, ama *bir* töz de yoktur; sadece, bugün bu sözcüklerin kimyada kullanıldıkları anlamda, özel nesne olarak değil, kitle ya da madde olarak anlaşılan töz vardır.

Madanes'in önerdiği gibi, tözü kitle olarak kabul etmek, onun bir parçasının da töz olmaya devam etmesi (bir sandalyenin tek bir parçası sandalye sayılmadığı için, sayılabilir deyimlerden farklı olarak, suyun bir parçasının hâlâ su olmaya devam etmesi gibi) anlamına gelir. Bir tözün modusları, bir bütünün parçaları gibi değil, bir kitlenin parçaları gibi algılanmalıdır; böylece, güç ve hak ortak-yayılımına ilişkin Spinozacı savı tehdit eden ayrım yanılgısı savılır.

Madanes, daha sonraki bir çalışmasında[120] şu sorunu inceler: Egemenin, kanaat özgürlüğünün sınırını belirlemek için göz önüne alması gereken ölçüt nedir?

Teolojik-Politik İnceleme'nin, –eserin altbaşlığında açıklanan temel amaca göre– düşüncelerin egemenin yargısı dışında bulunmaları –ya da bulunmalarının gerekmesi– koşuluyla, insanların yalnızca eylemlerinin kovuşturulabileceğini ve yasal otorite tarafından cezalandırılabileceğini söyleyen Tacitus'un özdeyişine uygun olarak yazılmış, *libertas philosophandi** lehinde bir manifesto olduğunu biliyoruz. İnsan eylemlerinin nesnel sınırı kamusal otorite olduğu sürece, düşünce özgürlüğü sınırsızdır, çünkü "kimse bir insanı, anlamadığını anlamaya, sevmediğini sevmeye, istemediğini istemeye ya da inanmadığına inanmaya zorlayamaz".[121] Buna rağmen, anladığını, sevdiğini, istediğini ya da inandığını ifade etme özgürlüğü,

120) Madanes, L., "Los límites de la libertad de expresión según Spinoza" ("Spinoza'ya Göre İfade Özgürlüğünün Sınırları"), AA.VV., *Coloquio internacional Spinoza*, Dolmen, Santiago, Şili, 1996, s. 13-22; ayrıca, "La paradoja de la libertad de expresión" ("İfade Özgürlüğü Çelişkisi"), *Cuadernos de filosofía*, 20, 1989, s. 25-35; ve "How to undo things with words; Spinoza's criterion for limiting freedom of expressions", *History of philosophy quarterly*, 9, 1992, s. 401-408.

* Felsefe yapma özgürlüğü.

121) "Los límites de la libertad de expresión según Spinoza", *a.g.e.*, s.17.

anlama, sevme, isteme ya da inanma özgürlüğü gibi kısıtlanamaz değildir. Spinoza'ya göre, ne amaçla ve hangi ölçütle sözlere sınır koymak gerekir?

Bu sınır, Madanes'e göre, güncel dil felsefesinden, somut olarak da söz edimleri teorisinden başlayarak kavranır; bu teoriye göre, dile, edimlere denk düşen bir ifadeler tipi tarafından belirlenen bir işlev –uygulayıcı işlev, etki-söz işlevi ya da performatif işlev– atfedilir; Spinoza'da sözkonusu olan, yalnızca dile geldiklerinde bile egemenlik sözleşmesinin bozulmasına neden olabilecek kışkırtıcı fikirlerdir; öyle ki, her türlü dilbilimsel ifade, yalnızca ifade edilmiş olmasıyla bile egemenin tanınmamasını varsayıyorsa, kamusal düzen açısından doğuracağı sonuçlar uyarınca yasal olarak cezalandırılabilir. "Spinoza –diye tamamlar Madanes–, yalnızca sözlerle bir şeyler yapılabileceğine değil, bir şeylerin bozulabileceğine de dikkat çeker. Ve bir şeyleri sözlerle bozmak için, egemenin otoritesinin tanınmadığını gösteren kışkırtıcı içerikli bir uygulayıcı dilbilimsel ifade yeterlidir."[122] Böylece, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yazarına göre, böyle ifadelerin kamusal otorite tarafından sınırlanması yasal olacaktır, çünkü bunlar, sözcüğün kesin anlamıyla, yalnızca ifadeler değil edimlerdir der – ya da edimlere yol açarlar.

Yakın tarihli bir kitapta[123] –önceki denemeleri, daha yaygın bir düşünce çerçevesinde bir araya getiren–, Madanes'in felsefi tarzı, canlılıkla açıklığı, yaratıcılıkla kesinliği, zekayla ağırbaşlılığı birleştirir; aynı zamanda da, bir böcekbilimcinin ya da botanikçinin incelediği nesneye göstereceği aşırı hassasiyeti onlara da göstererek, kanıtlamalara yönelik kayda değer bir tutku sergiler. Yazar, bu çalışmada, modern politik felsefenin temel sorunlarından oluşan bir bütün üstünde yoğunlaşır; bu sorunlar arasında, ifade özgürlüğü teması metnin oluşumunu belirleyecektir.

Madanes, Hobbes ve Spinoza'nın eserlerini kaynak kabul ederek – özellikle de *Teolojik-Politik İnceleme*'yi– iki yazarın da radikal biçimde anti-Platoncu olan özelliklerini açıklar. İkisinde de politika, gerçeklik ve otorite arasındaki ilişkiyi yepyeni temeller üzerinde oluşturmak için, antik filozof-kral idealini terk eder.

Hobbes'u, otoritarizmin ve hem dini hem de politik hoşgörüsüzlüğün teorisyeni olarak yorumlayan sağlam bir tarihsel geleneğe karşı, Madanes, *Leviathan*'ın yazarının, yalnızca mutlak egemenlikle ifade özgürlüğü arasında kusursuz bir uyum gerçekleştirdiğini söylemekle kalmaz, onun birinciyi ikincinin zorunlu önkoşuluna dönüştürdüğünü de söyler; çünkü

122) *A.g.e.*, s. 22.

123) Madanes, Leiser, *El arbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, s. 326.

kanaatlerin özgür dolaşımına izin verirken, bunların kamusal barış için bir tehdit oluşturmalarını engeller. Hobbes'un egemeni ne gerçeği gösterir ne de onu dayatır; her şeyden önce barışı kurar ve korur; ve yalnızca kurduğu bu barışı tehdit eden fikirler sözkonusu olduğunda –doğru ya da yanlış olsunlar– müdahale eder. Egemenlik zayıf ya da yanlıysa bu tehdit olasılığı artar; yansızlaştıkça da, buna uygun olarak, egemenin mutlak niteliği ortaya çıkar.

İkinci aşamada, Spinoza'yı anti-Hobbesçu bir tepkiye uygun olarak –otorite teorisyenine karşı bir özgürlük filozofu– algılayan hegemonyacı bir okuma geleneğine karşı –en azından XX. yüzyılda–, Madanes, iki filozof arasında aşırı bir yakınlık ve bir devamlılık çizgisi –bir karşıtlık değil– olduğunu açıklar[124]: *Leviathan* Spinozacı bir şifreyle okunarak yeniden yorumlanırken, *Teolojik-Politik İnceleme* de Hobbesçu kökenine yaklaştırılır. Spinoza'ya ilişkin yönüyle, *Keyfi Keyfilik*'teki (*El arbitro arbitrario*) en özgün fikirlerden biri, *Teolojik-Politik İnceleme*'de *İncil*'in Barok bir metin gibi algılanmasına yapılan göndermedir – yani, *İncil*'in burada XVII. yüzyılın estetik kuralları uyarınca yorumlanmasıdır: tıpkı bir Barok sanat eseri gibi, kutsal kitapların da, davranışları yönlendirmeyi ve tutkuları harekete geçirmeyi amaçlayan teatral bir nitelikleri vardır – yani teorik değil, pratik bir amaç güderler. "*İncil* –Kuran ya da tiyatro eseri gibi– hayalgücünün gereksinimlerini sağlar... İncil'in tümüne ortak olan çok basit, küçücük bir çekirdek dışında, metnin geri kalanı aynı konunun çeşitlemeleridir. Ve bu basit inançlar çekirdeği, *Etika*'daki teoremlerin hayalgücünün sınırlarına uyarlanmasıdır."[125] Böylece, hikâyeler ve ibret alınacak öyküler aracılığıyla, halkın hayalgücüne, onu belirli inançlar ve davranışlara yönlendirmek için yöneldiği oranda, İncil'in amacı –XVII. yüzyıl büyük dini şenliklerinin ya da tiyatrosunun amacı gibi– Barok olacaktır.

124) Genelde, Spinoza'nın politik felsefesi, bazı yorumcuların Spinoza hakkında ölçüsüz bulduğum coşkularına rağmen, Hobbes'un gölgesinde, ikinci planda kalmış gibidir. Bir politik felsefe tarihi yazmak sözkonusu olduğunda, bu düşüncenin, genel çizgileriyle, doğrulandığını düşünüyorum. Spinoza, Descarteşçı metafizikten yola çıkarak, onu en uçtaki sonuçlarına kadar nasıl geliştirdiyse, politik felsefede de, temellerini Hobbes'un attığı şeyleri aldı ve onlardan aşırı sonuçlar çıkardı. Spinoza okumadan Descartes ve Hobbes anlaşılabilir. Ama Descartes ve Hobbes okumadan Spinoza anlaşılamaz. Spinoza, onların takipçisi olmak gibi bir kaderden kaçınamazdı (*a.g.e.*, s. 122).

125) *A.g.e.*, s. 142. Ayrıca 3. Bölüm, "Los criterios para fijar límites a la libertad de expresión según la *Biblia*" ("İncil'e Göre İfade Özgürlüğünün Sınırlarını Belirlemek İçin Ölçütler"), s. 157-168.

Keyfi Keyfilik'teki yaygın ve hassas sorunların çözümü, tarihin kusursuz bir biçimde yeniden inşası kadar, tartışmacı bir boyutu, çoğu zaman yazarın savunduklarına karşıt başka savları da içeren bir tartışma çizgisini ortaya koyar; bu karşıt savlardan oluşan çerçeve, yalnızca savların gelişimini engellememekle kalmaz, aynı zamanda da tartışmanın zımni bir övgüsü ona eşlik eder. Sözü edilen önceki makalelerde kısmen işlenen ve şimdi burada daha önemli bir perspektif içinde yerlerini alan, ifade özgürlüğünün çelişkilerine ilişkin savlar, *Keyfi Keyfilik*'in 4, 5 ve 6. bölümlerinde bir araya gelirler – ama bu hep, Spinoza'nın teorisini oluşturduğu mutlakiyetçi Devlet'in, bütünüyle Hobbesçu alana oturduğuna ilişkin önerme doğrultusunda olur; yine de, iki düşünür arasında işaret edilebilecek farklar vardır.

Madanes, aynı şekilde (böl. 8), *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yayınlanmasından sonra, Spinoza'yla Lambert van Velthuysen arasında, Velthuysen'in yaptığı eleştirel yorum (Spinoza'nın kitabına karşı yazılan sayısız saldırı yazılarının ilki; ondan sonra bunların ardı arkası kesilmeyecektir) yüzünden başlayan tartışmayı inceler[126]. Velthuysen, Spinoza'yı, dinin içeriğini boşaltmakla, dini inançları yalnızca doğruluğunu ve yanlışlığını ayırt etmenin imkansız olduğu bir pragmatik işlev uyarınca ele almakla, ateizme yol açmakla vb. suçlamıştır. Spinoza[127] buna hemen ateşli bir cevap verdiği halde, 1675 sonbaharında gönderdiği bir mektupta Velthuysen'den ("savlarını daha ayrıntıyla incelemek istediğim başka biri yok") eleştirisinin yer aldığı metni *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yeni bir basımında kullanmak için izin ister[128].

Son olarak, Madanes, kitabının 9. bölümünde, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin başka çağdaş yorumlarını[129] tartışır; ikinci ekte de, ayrıntılı biçimde, Leo Strauss'un "üstü kapalı yazı" konusundaki teorilerini ve genel

126) Mektup No: 42, 24 Ocak 1671, Utrecht, –*Teolojik-Politik İnceleme*"nin basımından topu topu birkaç ay sonra– Spinoza'ya Jakob Ostens aracılığıyla gönderilmiştir (Spinoza, *Correspondencia*, s. 271-285).

127) "...bu beyefendinin (Velthuysen) bana iletme nezaketini gösterdiğiniz mektubuna yanıt vermeye güç bela karar verdim (...) düşüncemi nasıl çarpıtarak yorumladığını ona göstereceğim, ama bunu kötülükten mi yoksa bilgisizlikten mi yaptığını söylemem hiç de kolay olmayacak" (Mektup No: 43, *a.g.e.*, s. 286).

128) Mektup No: 69, *a.g.e.*, s. 378-380.

129) Özellikle de Alexandre Matheron, Alasdair MacIntyre, Douglas J. Den Uyl ve Stuart D. Warner'la Joseph Cropsey'in çalışmalarını tartışır.

olarak da *Baskı ve Yazma Sanatı*'nın (*Persecution and the art of Writing*) yazarının önerdiği "felsefe sosyolojisi"ni tartışmaya açar.

17. Doksanlı yılların ikinci yarısından başlayarak, Diana Cohen –öncelikle Spinoza'nın Anglo-Sakson alımlanmasına vurgu yapan– bir dizi çalışmasında, metafizik, fizik, yöntem gibi konularda, *Etika*'nın bazı özel yanlarını inceledi.

"Spinoza'nın *Etika*'sında Matematik ve Biyoloji" ("Matemática y biología en la *Etica* de Spinoza") üstüne ilk makalede, Spinoza'nın ana eserinde –açıkça benimsenen matematik kaynak yanında– fizik/biyolojik bir kaynağın zımni varlığı ileri sürülür. "Bu kaynak büyük olasılıkla sessiz geçildi, çünkü filozofun baştan reddettiği zorunlu yol üzerinde oluşmuştu: Reddedilen şey, öğretisine içkin bir erekselliği kabul etme zorunluluğuydu."[130] Yazara göre, ne matematik ne de fizik *conatus* kavramıyla bağlantılı sorunları açıklayabilir; *conatus*, hareketsizlik ilkesinin kavramsal bir oluşumu olarak, organik bedenlerde işleyiş gücünün bir artışını olası kılsa da, matematik bütünlere ve ondan önce de biyolojik ortama uygun gelmez. Aynı şekilde, bu biyolojik kaynak *Etika*'da üstü örtülü bulunan ve *utilitas* kavramına içkin olan bir erekçiliği açığa çıkaracaktır.

Yayınlandıktan sonra D. Lachterman'ın *Etika*'nın "fizik yanbölümü" deyimini kullanacağı –Etika II'nin kalbinde yer alan bir aksiyomlar, lemmalar ve postulatlar bütünü–, daha sonra yazılmış bir metinde, Diana Cohen, bireyselleşme ilkesi ve zamansal devamlılık ilkesi üzerinde durur; ilgilendiği sorun şu olmuştur: "Zaman boyunca hep aynı kalan insan, neden aynı zamanda, varlığının her anında diğer bütün bireylerden farklıdır?"[131] Burada Spinozacı söylemin nesnesi moduslar evrenidir; yani o, tecrübe edebileceği ve özünü belirli derecedeki güçleriyle oluşturan varlıkların ve şeylerin bileşimidir. Bu yüzden söz konusu olan ne tözdür –özü varoluşunu içerdiğinden devamlılığı kesintiye uğramayacak olan–, ne de tam anlamıyla birey olmayan –bireyler onlardan oluşur– ve tecrübe edilemeyecek "pek basit cisimlerdir".

130) Cohen, Diana, "Matematíca y biología en la Etica de Spinoza" ("Spinoza'nın Etika'sında Matematik ve Biyoloji"), G. L. Porrini (derl.), *La vocación filosófica* (*Felsefi Eğilim*), Rosario, 1996, s. 57.

131) Cohen, Diana, "La mirada del gusano y el ojo de Dios: consideración acerca de los principios de individuación y de continuidad temporal en Spinoza" ("Kurtçuğun Bakışı ve Tanrı'nın Gözü: Spinoza'da Bireyselleşme ve Zamansal Devamlılık İlkelerine İlişkin Görüşler"), Robles, J. A. & Benítez, L., *Tiempo y espacio en la historia de la filosofía* (*Felsefe Tarihinde Zaman ve Mekan*), UNAM, México, 1999, s. 83.

Aslında yalnızca –şeyleri biricik Doğa'nın kendi duygulanımları olarak değil, tözler gibi gören– hayalgücü çerçevesinde bireyler vardır; bu çerçeve –Oldenburg'a yazılan 32 No'lu Mektup'taki[132] ünlü benzetmeye göre– kanda yaşayan ve kanı bir bütün olarak değil, özerk sandığı parçalarıyla bölümler halinde tecrübe edebilecek olan kurtçuğun çerçevesine benzer olurdu. Tersine, "Tanrı'nın gözü"nden, yani, her şeyi ebediyet türü olarak algılayan anlama yeteneği çerçevesinden bakıldığında, zamandan, ölçüden ve sayıdan vazgeçmek mümkündür – bunlar, gerçek hiçbir şeyi işaret etmeyen ve burada, kendilerinden yoksun olan sonsuz moduslara yolu açmak için ortadan kalkan, hayalgücü yardımcılarıdır: *Facies totius universi** ve Tanrı'nın sonsuz anlama yeteneği. Buna rağmen –diye tamamlar yazar–, "eğer *Etika*'nın yazınsal önermesini kabul edip tözü biricik gerçeklik saysaydık, Spinoza'nın metafizik ve temelde etik tasarımı inandırıcılığını kaybederdi. Sıradan insan, bu *sub specie aeternitatis*** görüşle çok az ilgisi olan ya da hiç olmayan farklı inançlara sahiptir... Sanırım, insan ruhunun bilgisi söz konusu olduğunda, sözkonusu bilgi şunu varsayacaktır... Şeylerin *sub specie durationis**** hissedilmesi".[133]

Daha yeni çalışmalarında, Diana Cohen, Spinoza'da ölüm ve intihar sorunuyla ilgilenir. İlki söz konusu olduğunda, "Baruch Spinoza'ya Göre Ölüm" ("La muerte según Baruch Spinoza")[134] adlı çalışmasında, *Etika*'nın belki de en karmaşık ve tartışmalı sorunlarından birini incelerken, bütünsel bir yoruma varmak için yalnızca Spinoza'nın eserinde konuya ilişkin metinleri ele almakla yetinmez, aynı zamanda ölümün tanımı üstüne çağdaş tartışmayı da devreye sokar[135].

132) Spinoza, *Correspondencia*, *a.g.y.*, s. 236-237.

* Evrenin tüm yüzleri.

** Sonsuzluk türünde.

*** Sonluluk türünde.

133) Cohen, Diana, "La mirada del gusano y el ojo de Dios: consideración acerca de los principios de individuación y de continuidad temporal en Spinoza" ("Kurtçuğun Bakışı ve Tanrı'nın Gözü: Spinoza'da Bireyselleşme ve Zamansal Devamlılık İlkelerine İlişkin Görüşler"), *a.g.e.*, s. 93-94.

134) Cohen, Diana, "La muerte según Baruch Spinoza: aproximaciones a una noción problemática" ("Baruch Spinoza'ya Göre Ölüm: Sorunlu Bir Kavrama Yaklaşımlar"), *Diánoia*, No: 49, UNAM/FCE, México, Mayıs 2001, s. 41-64.

135) "...eğer bugün yaşasaydı, *Etika*'nın yazarı, ölümü salt biyolojik deyimlerle tanımlayan kriter yerine, ansefalik ya da neo-kortikal ölüm kriterini savunanlardan biri olurdu" (*a.g.e.*, s.46).

18. Herhangi bir akademik formasyon dışında, Spinoza'ya ilişkin en ateşli yeni okumaları ele aldığı bir denemede, Eduardo Grüner[136], yalnızca Amsterdamlı filozofa ilişkin keskin bir yorum geliştirmekle kalmaz, ayrıca modern sözleşme paradigmasını ve politik hayalgücümüzün sınırlarını çizer gibi görünen şekli demokrasi paradigmasını bozan –bunları gözden de hiç uzak tutmadan– politikaya ilişkin felsefi bir düşünce geliştirir.

Hobbes'a radikal bir biçimde karşıt olan Spinoza, politikanın kökeninin, Devlet'e ilişkin hukuki anlayışa alternatif bir tarihi-antropolojik anlayış uyarınca düşünülmesini sağlar: Böylece, politika, gücün kurulmuş (ya da oluşmuş) bir biçimi aracılığıyla uyuşmazlığın çözülmesi olarak değil, oluşturucu ya da kurucu güçlerin kendiliğinden dile gelmesi olarak ortaya çıkar; kendisine ve etkilerine ilişkin her somutlaştırma işlemini peşinen bozan üretici bir güç olarak. "Bu da, tepeden tırnağa Spinozacılık'tır: Kendi kendini yaratmaya kışkırtan ebedi bir *açılım*, yani (...) "şiirsel bir gerçekçilik."[137] Spinoza'da akıl –"eğer istenirse, onun "rasyonalizm"i de diyebiliriz"– soyut, yabancılaşmış ve aşkın bir Yasa'nın hakimiyeti olarak kurulmaz, sosyal varlığın oluşturucu tutkularından ortaya çıkan ve onların ortak yayılımına dayanan bir biçimde kurulur; dinamizminin içkin bir etkisi ve ifadesi olarak... Spinozacı politika "uyuşmazlığı" (Rancière) ortadan kaldırmaz; ne de onu görünmez hale getirir, ne de felsefi olarak "gözden çıkarır", ne de onu evrensel bir Yasaya, genel bir iradeye ya da diyalektik kimliğe bağlı kılar.

Potentia democratica'ya gelince, "çokluk" kavramı –*Politik İnceleme*'de merkezi konumda olan ve özellikle de Toni Negri'nin çalışmalarından sonra, sözleşmeci olmayan verimli bir Spinoza okumasına canlılık veren kavram–, politik düzeni doğal hakkın bir devamı olarak –iptali olarak değil, gelişmesi olarak–, karşıtlıklar içindeki güçler fiziği olarak tanımlar; bu güçlerin karşıtlığı, –Hobbes'da olduğu gibi– Yasa'yla gerçekleştirilen bir güçsüzleştirme aracılığıyla değil, kollektif bir *conatus*'un oluşum tarzında çözümünü bulur; bu kollektif *conatus*'un gücü açısından da, yasa onun en tekil ifadesinden başka bir şey olmayacaktır. Hâlâ, tarih dışı kalma tehlikesini göze alarak, bir "kitle demokrasisi"nden mi sözediyoruz? "Aslında, çok daha temel ve yapıcı bir şeyden sözediyoruz: Spinozacı teorik mimari-

136) Grüner, Eduardo, "El Estado: pasión de multitudes. Spinoza versus Hobbes entre Hamlet y Edipo" ("Devlet: Çokluğun Tutkusu. Hamlet ve Oidipus Arasında Spinoza Versus Hobbes"), Boron, Atilio, *La filosofía moderna de Hobbes a Marx* (*Hobbes'dan Marx'a Modern Felsefe*), Eudeba/Clasco, Buenos Aires, 2000, s. 143-165.

137) A.g.e., s. 145.

de, binayı bütünüyle çökertmeden, politik yapılanma içinde *demos* 'gözden uzak' *tutulamayacağı* –Rancière'in bu kavramına dönmek için– ölçüde, *Demos*'un gücünün olduğu gibi kurulmasından... "[138]

XX. yüzyılın ikinci yarısında Batı Marksizmi'nin teorik kültürüne hakim olan tartışmanın büyük kısmının, bir yandan Hegel'le bağlantılı bir Marksizm'e (Lukács, Sartre, Frankfurt Okulu...), öte yandan da Spinozacı bir Marksizm'e (Althusser, Balibar, Rancière, Badiou, Macherey, Negri...) gönderme yaptığı genelde kabul edilebilirse, Grüner iki gelenek arasında, birbirine karşıt değil, birbirini tamamlayıcı bir diyalogun verimliliğine işaret eder: "Hegel'in tarihi diyalektiği (...) Marksizm'in sözde 'bunalımı'nı salt talih ve olumsallık lehinde çözme eğilimine karşı iyi bir panzehir olabilir... Baruch'un kendisi de, yüceltilmiş bir *Aufhebung*'a* ve Hegelci "uzlaştırma" gayretine daha az takıntılı, bir başka diyalektik kurulması için platform işlevi görebilir: Teleolojilere, soyut evrenselcilikler ve erekçiliklere karşı bir panzehir olabilir, ama aynı zamanda da, hiçbir türden temele dayanmadığını iddia eden çok kültürcü bir 'post-Marksizm'in tuzaklarından sıyrılmayı sağlayabilir."[139]

Grüner'in okuduğu Spinoza, uygulanmasının şartları ve durumu ne olursa olsun, politik hayalgücünü yeniler; inzivalara ve yenilgilere kulak asmamayı öğretir; kollektif olanı bir *poiética* gücü olarak kabul eder ve demokrasiyi de, şekli idare değil –olabileceği kadar "adil"–, ontolojik üretim ve dünyanın yaratılması olarak algılar.

19. Birbirine benzemez malzemelerle kurulu ve kültürel durumumuza ilişkin büyük temalar üstüne iddialı bir düşünce çerçevesinde (şehir, aşk, yasa, annelik, Devlet, ensest, yabancılık, farklılık...), Diana Sperling[140], arzuyu, Spinoza'yı merkezine oturtan bir yolculuğun iz sürücüsü yapar; bu merkez, Yahudi geleneğinin Yunan geleneğiyle diyaloga girdiği ve kesiştiği yerdir – çöl ve *pólis*** arasındaki belirleyici sınır.

Yalnızca başlığın Spinozacı göndermesi apaçık olmakla kalmaz, aynı zamanda, burada onu hiç gözden kaybetmeden izlenen şey "Spinozacı iz"dir. Bu denemenin felsefi önemi, aslında, basit (ya da görünüşte basit) bir öner-

138) *A.g.e.*, s. 157.

* Olumsuz ögeler elenerek, olumlu ögeler de korunarak, diyalektik bir çelişkinin aşılması.

139) *A.g.e.*, s. 161.

140) Sperling, Diana, *Del deseo. Tratado erótico-político* (*Arzu Hakkında. Erotik-Politik İnceleme*), Biblos, Buenos Aires, 2001.

** Kent.

meden kaynaklanır: İnsanın özü olarak arzuya ilişkin Spinozacı önermeye yüklenen tüm yakıştırmaları dışlamak. Spinoza üzerine çalışan diğerleri gibi (León Dujovne, Miquel Beltrán, Gabriel Albiac, Yirmiyahu Yovel...), Diana Sperling de, *Etika*'da Yahudi-Hıristiyan Tanrı fikrinin açıkça yıpratılmasına rağmen, Hollandalı düşünürün yine de Yahudilik'ten büyük ölçüde etkilendiğini vurgular ("arzu etiği Yahudilik'in özüdür. Ve elbette, Spinoza'nın da"). Gerçekten de, "mistik" Spinoza'nın kutsal metinde gerçekleştirdiği açıklama, şifre çözümü ve yasa çözümü, *Etika*'nın kendisi (*Torah* gibi beş bölümden oluşan) değil midir? Dönemin dilini konuşmak için, Spinoza matematik filozofu kılığına nasıl bürünmesin? İncil'in en derin içeriği içinde gizliyken ve bir Yahudi kimliğiyle bu gerçeği yaşarken?[141]

Arzu fikrinin Batı kültüründeki işlenişine karşı –*eros* (yazarın "arzu" diye çevirdiği kelime) üstüne Platoncu büyük düşüncede kaynağını bulan–, Spinoza, bir dönüş yaparak, "arzuyu başka bir şeyi istemek ya da bir yoksunluk belirtisi olarak değil, kendi kendini ifade etmek olarak kabul eder. Tamamlanmamış bir ifade, kusursuz bir arzu: Spinozacı gizem buradadır". Sonuç olarak, o, bir şeyi arzulamak değil, nesnesi olmayan arzulamadır; Spinoza'daki bir radikal içkinlik mantığının saf biçimi. Sözkonusu etik, aklı, hayalgücünü ve arzuyu –geleneğin, tersine, hep bir karşıt konumlar oyunu içinde düşündüğü deyimler– birbirine ekler. "Eğer Spinoza *Şölen*'de bulunmuş olsaydı, Sokratesçi ilk soruya cevabı şu olurdu: Arzu birine ya da herhangi bir şeye ilişkin değildir, her durumda, yalnızca kendine ilişkindir (...) varolmada ısrar, özsel ifade..."[142]

"Spinozacı iz" çölde kaybolur, muzaffer modernite yolundan da sapar, ama vadedilmiş bir topraktan sözetmez; yalnızca, belli belirsiz, bir yolun çıkış noktasını gösterir – sözünü ettiği şeyin bir kaynakla hiç ilgisi yoktur, görünüşe bakılırsa, o, daha çok, zaten içinde bulunduğumuz ve hiçbir zaman da içinden çıkmadığımız yerdir.

20. Spinoza'nın Arjantin felsefesindeki izini sürerken, son olarak, Baruch Spinoza'nın düşüncesi üzerine kısa süre önce basılan iki derlemeden sözetmek gerekir: *Dışbükey ve İçbükey* (*Concavo y convexo*)[143] ve

141) A.g.e., s. 112.

142) A.g.e., s. 149.

143) González, Horacio, *Concavo y convexo. Escritos sobre Spinoza* (*Dışbükey ve İçbükey. Spinoza Hakkında Yazılar*) a.g.e. Sebastián Carassai, Rubén Dri, Horacio González, Gregorio Kaminsky, Diego Tatián, Silvia Ziblat, Alejandro Bonvecchi, Adrián Cangi, Bibiana del Brutto, Graciela Ferrás, Lisandro Kahan, María Pía López ve Marcelo Raffín'in yazılarını içerir.

İçkinlik Maceraları (Las aventuras de la inmanencia)[144]. İlkinin önsözünde Horacio González şöyle yazar: "Bu kitapta yer alan kısa denemeler ve çalışmalar, daima yeni sorulara açık ve daima tüm çağların felsefi merakıyla bağlarını yenileyebilecek olan Spinoza'nın eserinin tartışılmasına ve yayılmasına bir katkı olarak, Arjantin devlet üniversitelerindeki –Buenos Aires ve Córdoba– profesörler tarafından yazılmışlardır."

Demek ki, sözkonusu iki kitap, Spinoza'da, dünyanın sorgulanması ve zamanımızın incelenmesi için uygun bir alan bulanların birlikte okuma ve tartışmalarından oluşmuştur; Spinoza yalnızca özgül teknik, tarihi ya da filolojik yönüyle çalışma konusu yapılan bir yazar değildir; o aynı zamanda, günün felsefi, kültürel ve politik koşullarının olası bir yönlendirmesi için değerli unsurlar sunan, bitip tükenmez, canlı bir düşüncenin mimarıdır. Spinoza, büyük sohbet arkadaşımızdır; harap olmuş koşullarımızla yüzleşebilmemiz için –belki de birçok yönden post-Marksist, post-Nietzscheci ve post-Heideggerci özellikler taşıyan–, aynı anda hem arzumuza hem de ihtiyatlılığımıza seslenen, ağırbaşlı ve keskin zekalı bir sohbet arkadaşı...

Spinozacılık'ın popüler boyutu hâlâ en yaygın haline ulaşmadığı gibi, Heine'nin övdüğü "gizli din olarak panteizm" isteği de kuşkusuz günümüzde destek bulmaz. Buna rağmen, Spinoza'dan –arzu ve ihtiyat arasındaki bu geniş boyutlu bağ yanında– mücadelenin asla peşinen kazanılmadığını ya da kaybedilmediğini, özgürlüğün ondan önce varolan ilkelerin ya da ona aşkın ereklerin boyunduruğu altında olmadığını, insanlar topluluğunun herhangi bir yöne doğru yürümediğini, tarihin asla bir sonu bulunmadığını öğreniyoruz. O bize dünyanın, onu yaşadığımız biçimiyle, düşünce için daima olağanüstü bir itici güç sağladığını, akıllı bir arzunun –ya da yaşlı Aristoteles'in dediği gibi, "arzulayan bir akıl"– nedeni olduğunu açıklıyor ve asla diğer insanlar ve şeylerden tepkisel bir kopuş için bize bir bahane vermiyor.

Mahkûm edilmişlerin, dışlanmışların ve eziyete uğramışların her seferinde çoğaldıkları tarihi koşullar altında, Spinozacılık, belki de, hayatı birlikte düşünmenin gerçek yolu olmayı sürdürüyor.

144) Tatián, Diego ve Torres, Sebastián (editörler), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza (İçkinlik Maceraları. Spinoza Üzerine Denemeler) a.g.e.* Gregorio Kaminsky, Sebastián Torres, Carlos Balzi, Paulina Calderón, Agustín Volco, Cecilia Abdo Férez, Eugenia Puccio, Ezequiel Ipar, Ignacio Marcote, Patricia Olmo, Evangelina Arbelo, Mariana Gainza, Florencia Gómez, Martín Cecere, Diego Fonti, Mariano Pérez Carrasco, Diego Tatián ve Horacio González'in çalışmalarını kapsar.

Diego Tatián Spinoza • Dünya şevgisi

Türkçesi: Hüsam Turşucu ve Sevin Aksoy Hancı

Spinoza bizi topluluğu düşünmeye çağırır; ait olunan, öncel olan, kendinden menkul bir topluluk değil, tersine, kendi kendini icat eden ve ufkunda, insanlarda evrensel olan ne varsa onun bulunduğu bir topluluk... Bazen görünmeyen ve dağınık bir topluluk; birbirinden ayrı, uzakta, yabancı varlıkların bileşimine yönelen bir açılımla tanımlanmış topluluk; ama yoketmeye de asla kayıtsız kalmayan topluluk... Neşenin, duru bakışlı mutluluğun ve eylemin etikası olarak Spinozacılık'ın bir anlamı varsa, dünyanın gerçekliğine gözünü kırpmadan bakabildiği için vardır; yokedilişe ve insanların boyunduruk altında tutulmasına, kitlesel sürülmelere ve insanların, halkların, kültürlerin ortadan kaldırılmasına, ötekilerin aşağılanmasına boyun eğmiş bir dünyanın gerçekliği... Spinozacılık'ın yoksunların felsefesi olarak bir anlamı vardır; onların politik kurtuluş aracı olarak bir anlamı vardır ve de her şeyden önce, onların tinsel kurtuluşuna duyulan güven olarak bir anlamı vardır.

Bu satırların yazarı Diego Tatián, Arjantin Córdoba Ulusal Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesidir. Spinoza ve Heidegger üstüne çeşitli kitaplarının yanında, iki de öykü kitabı yayınlanmıştır. 2004'ten bu yana, her yıl, aynı üniversite bünyesinde yinelenen "Uluslararası Spinoza Kolokyumu"nun düzenleyicisi ve Córdoba Ulusal Üniversitesi Yayınları'nın yöneticisidir. Daha önce Türkçe'ye bir öyküsü de çevrilen Diego Tatián, 1915'te Kozan'dan Arjantin'e göçmek zorunda kalan Krikor Tatián'ın torunudur...